

Es handelt sich um eine *Zweitveröffentlichung im Green Open Access*

<https://doi.org/10.14315/vf-2006-0204>

Abendmahl und Kirche.
Begriff und Begehung realer Präsenz

Heinrich Assel

Abendmahl und Kirche. Begriff und Begehung realer Präsenz, in: VuF 51 (2006/2), 20–38.

Zitation nach *Chicago Manual of Style*:

“Abendmahl und Kirche. Begriff und Begehung realer Präsenz.”
Verkündigung und Forschung 51 (2006): 20–38.

Verlag: Gütersloher Verlagshaus

Erscheinungsort: Gütersloh

Erscheinungsjahr: 2006

Seitenzahl: 19

Abendmahl und Kirche Begriff und Begehung realer Präsenz

Heinrich Assel

Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche, hg. v. Rat der EKD, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2003, 64 S. – *Lieven Boeve/Lambert Leijssen* (Hg.), *Sacramental Presence in a Postmodern Context* (BETHL 160), Peeters Leuven 2001, XIV + 386 S. – *Hermann Deuser*, *Semiotik und Sakrament*: Hermann Deuser, *Gott: Geist und Natur. Theologische Konsequenzen aus Charles S. Peirce' Religionsphilosophie* (TBT 56), Walter de Gruyter Berlin 1993, 174–198. – *Erhardt Güttgemanns*, *Die Differenz zwischen Sakramenten und „Zeichen-Körpern“ bei Thomas von Aquin* (*Summa theologiae* III quaestio 60): *LingBibl* 65 (1991) 58–116. – *Dietrich Korsch* (Hg.), *Die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl*, Evangelische Verlagsanstalt Leipzig 2005, 138 S. – *Jean-Luc Marion*, *Die Öffnung des Sichtbaren*. Aus dem Französischen übers. v. Géraldine Bertrand/Dominik Bertrand-Pfaff (ikon Bild + Theologie) Schönigh Paderborn 2005, 119 S. – *Thomas Söding* (Hg.), *Eucharistie. Positionen katholischer Theologie* (Themen der Katholischen Akademie in Bayern), F. Pustet Regensburg 2002, 279 S. – *Martin Vetter*, *Zeichen deuten auf Gott. Der zeichentheoretische Beitrag von Charles S. Peirce zur Theologie der Sakramente* (MThSt 52), Elwert Marburg 1999, XIV + 305 S. – *Michael Welker*, *Kirche und Abendmahl: Wilfried Härle* (Hg.), *Kirche* (MJTh 8 = MThSt 44), Elwert Marburg 1996, 47–60. – *Michael Welker*, *Was geht vor beim Abendmahl?* Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2004, 208 S.

Weitere Literatur:

Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zur Lehre und Praxis der Taufe/Dialogue between the Community of Protestant Churches in Europe (CPCE) and the European Baptist Federation (EBF) on the Doctrine and Practice of Baptism (Leuener Texte 9), hg. v. Wilhelm Hüffmeier/Tony Peck, Lembeck Frankfurt 2005, 212 S. – *Paul S. Fiddes* (Hg.), *Reflections on the Water. Understanding God and the World through the Baptism of the Believers* (Regent's Study Guides 4), Regent's Park College Oxford 1996, 143 S. – *Friedhelm Hartenstein*, *Zur symbolischen Bedeutung des Blutes im Alten Testament*: Jörg Frey/Jens Schröter (Hg.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, Mohr Siebeck Tübingen 2005, 119–137. – *Johannes Paul II.*, Enzyklika „*Ecclesia de eucharistia*“ von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die geweihten Personen und an alle Christgläubigen über die Eucharistie in ihrer Beziehung zur Kirche (VApS 159), Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz Bonn 2003, 54 S. – *Wolfram Kerner*, *Gläubigentaufe und Säuglingstaufe. Studien zur Taufe und gegenseitigen Taufanerkennung in der neueren evangelischen Theologie*, Books on Demand Norderstedt 2004, 276 S. – *Gert Melville* (Hg.), *Institutionalisierung und Symbolisierung. Verstetigung kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*, Böhlau Köln 2001, IX + 678 S. – *Wolfgang Pannenberg*, *Systematische Theologie III*, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1993, 768 S. – *Thomas Pröpper*, *Zur vielfältigen Rede von der Gegenwart Gottes und Jesu Christi. Versuch einer systematischen Erschließung: Thomas Pröpper, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Herder Freiburg 2001, 245–265.

1. Überblick

a) Ausgangslage

In der ersten Hälfte der neunziger Jahre schien sich in evangelischen und katholischen Beiträgen zum Abendmahl, „der Quelle und dem Höhepunkt des ganzen

christlichen Lebens“ (Vaticanum II, Kirchenkonstitution *Lumen gentium* 11, DH 4127), eine Mehrheitsmeinung zu bilden, die durch ökumenische Wechselwirkung noch an Resonanz gewann. Wie durch eine Zauberformel lösten sich mit dem Verständnis des Herrenmahls als *anamnetischer Christusrepräsentation der Gemeinde im Geist* alte Kontroversen. Dem ökumenischen Wandel korrespondierten Reformen der Liturgie. Danksagung (Eucharistie), Gedächtnis (Anamnese) und Herabrufung des Geistes auf Gaben und Gemeinde (Epiklese) sowie eine veränderte Mahlgemeinschafts-Praxis der Gemeinden sollten einer Reduktion auf das kerygmatisch-konsekuratorische Einsetzungswort entgegenwirken. „Der entscheidende Fortschritt über die Schranken hinweg [...] besteht darin, daß der ganze eucharistische Gottesdienst als Anamnese und diese Anamnese sozusagen als der Ort der Realpräsenz Christi in der Feier des Herrenmahls verstanden wird“ – so W. Pannenberg (Pannenberg, 343). Pannenbergs Theologie von Herrenmahl und Kirche präsentierte sich als Synthese reformierter (Gedächtnis im Geist), lutherischer (Realpräsenz) und katholischer (eucharistische Anamnese und Opfer-Repräsentation) Elemente: Die Gegenwart Christi durch den Geist in seiner Gemeinde setzt die Gemeinde aus sich heraus und versetzt sie in den Ursprung des Abendmahls in der Nacht des Verrats. Die aktuelle Gegenwart Christi im Geist-Gedächtnis der Gemeinde ist *Grund* seiner realen Gegenwart in Brot und Wein. Der Geist wandelt wie die Gemeinde in ihrer Gedächtnishandlung so Brot und Becher in Leib und Blut Christi; daher die Herabrufung des Geistes über Gaben und Gemeinde. Die *Kirche im Geist* sei „Sakrament des Reiches Gottes“ (55.59) – so der neue Sakramentsbegriff. Kirche im Herrenmahl werde zum wirksam-antizipativen Anzeichen „für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts“ (*Lumen gentium* 1, DH 4101).

Besonders klar vertritt jüngst Th. Pröpfer diese Position. Hier setzt ein katholischer Theologe das idealistisch-freiheitsphilosophische Erbe für eine trinitarisch-geschichtliche Theologie der Selbstoffenbarung Gottes ein. Pröpfer arbeitet mustergültig die Vielfalt der trinitarischen, christologischen und pneumatologischen Redeweisen von der Gegenwart Gottes und Jesu Christi aus: Die reale Symbolizität der Offenbarungsgeschichte Jesu, ihre Fortsetzung im Geist und in der darstellenden Praxis des Glaubens (nicht primär der Kirche!) bilden hier die Basis, um die eucharistische Realpräsenz Jesu als dichten Modus seiner aktual-personalen Gegenwart im Geist der Gemeinde zu bestimmen. Diese ist eine abgeleitete symbolische Selbstmitteilung Jesu. Transsubstantiation und kirchliches Opferhandeln werden verabschiedet; das Amt wird funktional-aktual interpretiert.

b) Irritationen – Retardationen – Innovationen

Diese Position wird in den letzten 10 Jahren zunehmend kritischen Fragen ausgesetzt. Auffällig ist, dass sie keinen Grundkonsens anbahnt, weder im evan-

gelisch-katholischen Dialog, noch in der deutschsprachigen evangelischen und katholischen Theologie. Anders als in der öffentlichen Debatte über die Rechtfertigungslehre ist die Diskussionslage zum Thema Abendmahl, Kirche und Sakramente fragmentierter: Öffentliche Aufmerksamkeit finden Irritationen in der Feierpraxis, z. B. der Konflikt um Interkommunion und Konzelebration. Bestimmt dies auch die theologische Tagesordnung?

Auf den ersten Blick treten Praxis und Theologie des Abendmahls in eine Phase retardierender Selbstvergewisserung. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich aber, dass Schlagworte wie „Rekonfessionalisierung“ oder „Ökumene der Profile“ schon die deutschsprachige Gesprächslage nicht erfassen, noch weniger die internationale Diskussion. Eingebettet in längerfristige parochiale, partikular-kirchliche und bilateral-ökumenische Veränderungen der Abendmahlspraktiken (unterschwellig auch der Taufpraktiken), reichern sich kritische Fragen und konzeptionelle Aufgaben an. Hie und da entstehen mit dem skizzierten Ansatz *konkurrierende Teilkonzepte zur dogmatischen Lehre von Abendmahl und Kirche*. Alternativen zur Ausgangsposition werden sichtbarer (tauftheologische Konzepte bleiben hingegen fast unsichtbar). Die zugehörige *Theologie der Kirche als Koinonia mit dem auferweckten Gekreuzigten, in ihm und in Antwort auf ihn* ist davon unabtrennbar.

c) Zeichen und „reflektierte Moderne“

Verstreut über theologische und kulturwissenschaftliche Forschungsarbeiten bilden sich schließlich *neue zeichentheologische Ansätze*; traditioneller formuliert: neue Ansätze *sakramentstheologischer Reflexion*. Aufgrund seiner idealistischen Herkunft und seiner „logozentrischen“ Reduktionen (J. Derrida) wird das Konzept realsymbolischer kommunikativer Handlungen der Kirche (K. Rahner, Th. Schneider u. a.) mehr und mehr kritisiert (*L. Boeve/L. Leijssen*). Zugehörige Zeichen-Theorien, z. B. Transfinalisation (E. Schillebeeckx, W. Panenberg u. a.) stoßen auf triftige Kritik (*H. Deuser, M. Vetter*). So sehr diese Konzepte einige Jahrzehnte lang ökumenisch öffnend wirkten – der letzte Bericht von M. Seils konnte selbstverständlich mit ihnen einsetzen (VF 43 [1994], Heft 2, 25f. 26–31) –, so begrenzt ist ihre Erschließungskraft, auch angesichts der in Nachbarwissenschaften fortgeschrittenen semiotischen und linguistischen, ritualtheoretischen und institutionsoziologischen Theoriebildung. Im selben Maße, in dem sich die Nebel der Postmoderne verziehen, werden Umrisse tatsächlicher Fortschritte in der zeichentheoretischen Diskussion deutlicher.

d) „Sakrament“ und pneumatologische Zeichenlehre

Der Begriff „Sakrament“ ist durch zahlreiche Neueinführungen fast unkenntlich geworden (z. B. Christus als einziges Sakrament, Abendmahl als sakramentale Feier; Sakrament als Gabehandlung Christi und als Empfangshandlung der Ge-

meinde; Kirche als Grundsakrament, als Sakrament des Reiches Gottes etc.). Ich werde den sich gegenseitig verdrängenden Definitionen keine weitere hinzufügen. Einstweilen erinnere ich an einige zeichentheoretische Grundfragen, für die „Sakrament“ stand und heute stehen sollte. Diese Grundfragen müssen auch dort bearbeitet werden, wo man auf den Begriff verzichtet. Eine *Zeichenlehre vom Abendmahl*, die sich argumentativ ins Verhältnis zur zeichentheoretischen Diskussion setzen kann, sollte folgende Fragen bündeln und konsistent bearbeiten können (diese Fragen werden im Folgenden je für sich in den Texten thematisiert):

1. *Liturgie und Ritualtheorie*: z.B. zu Fest und Festzyklus, zu Darstellung im Gottesdienst und ritueller Performanz, zu Liturgie und Politik;
2. *Präsenz und Repräsentation Jesu*: z.B. zum Opfer als Gabe Jesu in der Gabe des Abendmahls;
3. *Stiftungswort und Linguistik*, z.B. zu Rhetorik und Metaphorik der Stiftungsworte; zu Verheißungspräsenz und Glaubensresponsivität; zur beziehungsreichen Pragmatik der Eucharistie („dem Vater durch Christus im Geist vor der Welt“);
4. *Kirche als *communio* und Institution*: z.B. zur symbolischen Verkörperung im Abendmahl als paradoxe Institution des Nicht-Institutionalisierbaren; zur Durchdringung lokal-koprsentativer und überlokal-repräsentativer Öffentlichkeiten im Mahl;
5. *Reich Gottes, Name Gottes und Wahrheit*: Gedächtnis als anzeichenhafte Vorwegnahme des Reiches Gottes und Kirche als Sakrament des Reiches Gottes; der göttliche Name des Vaters als bleibend zukünftige Wahrheit von Gedächtnis und Eucharistie.

2. Zur Diskussion

a) *Neue Profile – alte Probleme: Kirchlich-theologische Stellungnahmen*

Für die deutschsprachige abendmahlstheologische Diskussion ist charakteristisch, dass ihre Probleme von der evangelisch-katholischen Koexistenz bestimmt sind. Drei sich verstärkende Tendenzen seien herausgegriffen: Ernüchterte ökumenische Gesprächslagen, die in den Ortsgemeinden erfahrbar werden, korrelieren mit abendmahlstheologischen Vorstößen, die den evangelischen Beitrag zur ökumenischen Debatte selbstbewusst einfordern. Irritierende römische Signale stellen bilaterale konsensökumenische Ergebnisse infrage, exemplarisch die Enzyklika *Ecclesia de eucharistia* Johannes Pauls II. vom 17. April 2003.

Hier wird – im Rahmen einer Interpretation der eucharistischen Ekklesiologie des II. Vatikanums – ein Votum für die Eucharistie als stellvertretend dargebrachtes, priesterliches Opfer *in persona Christi et ecclesiae* und für die tägliche Priestermesse, auch ohne öffentliche Mahlgemeinschaft der Gemeinde, formuliert. Dieser Rückgriff verbindet sich mit einer martyriologisch-existentialen Theologie des Weihepriestertums und seiner Hingabe als Ausdruck eucharistischer Existenz. Einem wortheologischen Verständnis der Wirksamkeit des Abendmahls wird widersprochen. Das Priestertumsverständnis dieser Enzyklika wurde durch die charismatisch-massenmediale Performanz der Hingabe ins Leiden in der Endphase des Pontifikats Karol Wojtyłas schillernd. Eine Auseinandersetzung, auch unter Einbezug solcher – religionssoziologisch formuliert – Hybrid-Formen katholischer Mess-Opfer- und *Communio*-Spiritualität, findet nur in Ausnahmen statt.

Ein Beispiel selbstvergewissernder Besinnung auf das verbindend Evangelische im Abendmahlsverständnis ist die Orientierungshilfe des Rats der EKD *Das Abendmahl*. Ein katholisches Pendant, ebenfalls vor dem Berliner ökumenischen Kirchentag 2003 publiziert, bildet der Sammelband *Eucharistie*. Steht dort die versöhnungs-, sühne- und rechtfertigungstheologisch beschriebene Mahleinladung Jesu im Zentrum, die bedingungslos allen gilt, die kraft ihrer Taufe im Machtbereich der neuen Schöpfung leben und angefochten bleiben, so hier die eucharistietheologisch entfaltete Antwortexistenz der Kirche, in der sich die Fülle der *una sancta catholica et apostolica ecclesia* aufs Höchste verdichte. Richtet sich dort die bedingungslose Einladung an einen Jüngerkreis, der Israels und der „alten“ Menschheit religiöse und politisch-moralische Krise vor Gott repräsentiert und im Mahl mit dem Auferweckten neu geschaffen wird, so wird hier die sichtbare Fülle der lokalen und universalen Kirche als Gemeinschaft der Gemeinschaften und Zeichen der Einheit der Menschheit vor Gott gefeiert. Gerade weil jede dieser Koinonia-Ekklesiologien das Wahrheitsmoment der anderen zu integrieren sucht, treten unbearbeitete Differenzen im Grundgefüge hervor.

Die evangelische Orientierungshilfe konzentriert sich in ihrem theologischen Teil (24–43) auf das Kerygma der Stiftungsworte Jesu über Brot und Wein und die Zusage personaler realer Gegenwart Jesu. Sie widmet sich drei Aspekten, die für diesen evangelischen Ansatz unverzichtbar seien: Sünde und Schuld, Opfertod und Sühne, Leib und Blut in der Nähe Jesu. „Der Mensch, der beim Abendmahl Gast des Gekreuzigten und Auferstandenen ist, ist gleichzeitig ein Sünder und Gerechtfertigter. [...] Im Abendmahl wird die Sünde vergeben und zugleich die dadurch ermöglichte enge leibhafte Gemeinschaft mit Gott und unter den Menschen gefeiert; im Abendmahl wird für das Opfer gedankt, das die Notwendigkeit aller anderen kultischen Opfer ein für allemal beendet hat. Mit seinem Fleisch und Blut kommt der Gastgeber als Gabe den Menschen näher, als diese sich selbst sein können, und befreit sie aus ihrer Fixierung auf sich selbst.“ (33f., Original kursiv)

Mit dieser These und ihrer Erläuterung, die Erträge insbesondere der Tübinger und Heidelberger Sühnetheologie übersetzt, ist diese Orientierungshilfe ein durchaus gelungenes Beispiel profilierter Selbstvergewisserung. Sie eröffnet anfechtend die argumentative Auseinandersetzung mit der imitatorisch-priesterlichen Opferspiritualität von *Ecclesia de eucharistia*. Ihre Leitthesen, z. B. zur Unterscheidung von Opfer als Gewaltopfer (*victim*) und eschatologischem Sühneopfer Gottes (*sacrifice*), sind andernorts ausgeführt (*Welker*, Abendmahl). Die Interpretation des Opfers *als Sühne* erhält allerdings durch die Interpretation des Opfers *als Gabe* eine erhebliche kritische Präzisierung (Hartenstein). Mehr als eine situative Selbstvergewisserung sollte man von der Orientierungshilfe also nicht erwarten. Fragwürdig bleibt, wie der theologische Ansatz mit den zwölf praktisch-liturgischen Empfehlungen (44–59) vermittelt wird. Die Abendmahlsfeier wird pragmatisch minimalistisch bestimmt (49, vgl. 47–52). Doch gerade weil das evangelische Abendmahl in seinen Haupttraditionen ein Ritual des Antiritualismus ist, würde man es gerne als solches sorgfältiger liturgie- und eucharistietheologisch erläutert sehen.

Der von *Th. Söding* herausgegebene Sammelband „Eucharistie“ setzt nicht

beim Mahlkyrgma Jesu, sondern bei der *communio der symbolisch respondierenden und interagierenden Gemeinde* an (K. Lehmann; 150). Dieser widerfährt in Segensbecher und Brot Gemeinschaft an Leib und Blut Jesu als *reine Gabe* (J. Wohlmuth; 110f.). Der Sammelband wählt also einen anderen Ansatz, dokumentiert aber das Bemühen um Verständigung.

Das gilt nicht nur für die informativen exegetischen Beiträge zum Stiftungszusammenhang von letztem Mahl und urkirchlicher Eucharistie (Th. Söding; 11–58) und zur Deutung des Kreuzes als Opfer und Sühne (M. Eckholt; 59–86). In der Frage der Interkommunion werden evangelische Argumente gerade von Vertretern des katholischen mainstreams rezipiert (z. B. F.-J. Nocke; 120–140). Überlegenswerte Argumente aus der eigenen Tradition heraus summiert P. Neuner (204–228): „Nach katholischer Überzeugung verwirklicht sich in einer sakramental verstandenen [sc. konfessionsverschiedenen] Ehe Kirche [...] Kirche aber kann nicht ohne Herrenmahl sein.“ (226)

Warum sich dieses Bemühen trotzdem immer wieder im Kreis bewegt, macht der Beitrag *K. Lehmanns* exemplarisch deutlich. Lehmann setzt bei der „Kirche als Koinonia-Communio“ an (143). Er öffnet also das Feld und vermeidet z. B. die Rede von Kirche als Grundsakrament. Pointiert wird eine bestimmte Linie des II. Vaticanums, die so gen. eucharistische Ekklesiologie: Kirche sei Koinonia an Wort und Leib Christi sowie in ihrer gesamten Existenz eine einzige „Antwort“ auf den Gedächtnisauftrag Jesu: „Kirche [ist] Eucharistie“ (144). Ist Kirche dort, wo Eucharistie gefeiert wird, so ist die Universalkirche „Gemeinschaft der [lokalen] Gemeinschaften“ (146f.). Doch es bleibt ein Dilemma: Inwieweit sind Taufgemeinschaft und Eucharistiegemeinschaft ekklesiologisch zu unterscheiden? Teilen sie verschiedene Heilsgaben aus? Sind sie progressive Antwortweisen von Kirche? Lehmann sieht Taufgemeinschaft der Kirchen von Eucharistiegemeinschaft der katholischen Kirche unterschieden (wie z. B. auch D. Bonhoeffer): „Ich kann mir einfach nicht denken, dass man sich im tiefsten Zeichen der Einheit [...] einigt und danach wieder auseinanderläuft, ohne daß sich dadurch etwas fundamental verändert.“ (156) Zu Recht mahnt der Mainzer Kardinal, dass der Zusammenhang von Taufe, Abendmahl und Kirche nach wie vor vernachlässigt werde. Auch wenn das Eucharistie-Verständnis Lehmanns rechtfertigungstheologisch fragwürdig bleibt, insbesondere seine Unterscheidung von Taufgabe und Abendmahlsgabe, benennt er eine Aufgabe: Es muss auch evangelischerseits möglich sein, dichtere und dünnere Repräsentationen von *communio* im Abendmahl kritisch zu unterscheiden. Es reicht nicht, litaneiartig zu wiederholen, die Präsenz Jesu sei, unbeschadet ihrer liturgischen und theologischen Repräsentationen, sowieso stets unbeschädigt da. Wir benötigen nicht nur Kategorien, um volle oder fehlende Gemeinschaft anzuerkennen, sondern auch Komparative, um dichtere und dünnere Gemeinschaft im Mahl zu beschreiben und zu erfahren.

Lehmann endet mit zwei Differenzmarken: Nicht das isolierte letzte Mahl Jesu, sondern der gesamte, ihm antwortende Stiftungszusammenhang der urchristlichen Mahltraditionen sei das „testamentarische Erbe“ Jesu. Kirche sei in der Eucharistie Fülle und nicht primär Gemeinschaft geretteter Sünderinnen

und Sünder (170). Es ist aber dieser Ursprung der *communio sanctorum*, den die EKD-Orientierung zu Recht akzentuiert. Hier bewegt sich die Diskussion im Kreis und verlangt neue Ansätze.

Exkurs: Taufpraxis und Tauftheologie

Bestätigt wird Lehmanns Diagnose, wenn man nach deutschsprachigen evangelischen Beiträgen zur Tauflehre sucht. Die volkkirchliche Taufpraxis wird tauftheologisch kaum reflektiert (eine ad-hoc-Kommission der EKD zur Frage wurde erst jüngst konstituiert). Zur Bedeutung der Taufe für christliches Leben und für das Kirchesein von Kirche, z.B. zur Stellung des Glaubens im Taufhandeln der Kirche oder zum Verständnis christlicher Initiation, gibt es kaum produktive Beiträge. Es ist daher zu beachten, dass die Gemeinschaft evangelischer Kirchen Europas (Leuenberger Kirchengemeinschaft) und die European Baptist Federation jüngst das konsensuelle Ergebnis eines Dialogs über das Taufverständnis publizierten. Es widmet sich diesen Fragen und stellt einen erheblichen Fortschritt dar. Dass die tauftheologische Reflexion des Beginns (initiation) des christlichen Lebens bedeutsam ist, um das Wesen der Kirche (nature of the church) zu verstehen, ist insbesondere das Thema der Arbeiten des Oxforder Theologen P. Fiddes. Er inspiriert auf baptistischer Seite seit 10 Jahren den europäischen Dialog. Einen hilfreichen Überblick über konferenzzökumenisch-bilaterale Dialoge seit 1977 und über deutsche und angelsächsische, reformierte, lutherische und baptistische Tauftheologien bietet die Dissertation von W. Kerner. Kerner bezieht einen baptistischen Standpunkt, votiert für die Vorzugswürdigkeit der Gläubigentaufe und für die Anerkennung der Säuglingstaufe und bezieht seine Lösung aus dem Konzept christlicher Initiation von Fiddes.

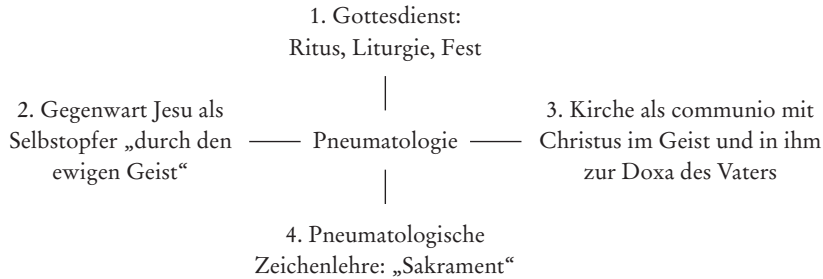
*b) Abendmahl und Kirche, Liturgie und Zeichen –
zwei Achsen theologischer Diskussion*

„[...] the years around the millenium seem attracted to doing theology starting from a sacramentological or liturgical angle“ (L. Boeve/L. Leijssen, 3). Für die westeuropäische, nord- und südamerikanische katholische Diskussionslage ist dies eine zutreffende Einschätzung. Dieser liturgie- und sakraments theologische Diskurs ist kaum von der evangelisch-katholischen Tagesordnung bestimmt. Vielmehr findet unter der Überschrift „Sacramental Presence“ eine vitale religionstheoretische Auseinandersetzung über den Charakter der christlichen Zeugnispraxis in postmodernen Gesellschaften statt. Dogmatische Themen (Transsubstantiation, Realpräsenz und *communio*, Opfer als Gabe) werden auf der Achse *fundamentaler liturgie- und zeichentheologischer „Rekontextualisierungen“* (Boeve; 17) diskutiert.

Die Diskussion in Deutschland bewegt sich hingegen entlang einer anderen Achse. Im Vordergrund stehen die *dogmatische Lehre von Abendmahl und Kirche* und ihre Teilaspekte, z.B. die Präsenz Jesu im Abendmahl und die Realität von Kirche, Opfer und Gedächtnis, also das verbindend Evangelische im Abendmahl über Leuenberg hinaus.

Noch unvermittelt mit dieser und mit jener Diskussionslage finden sich deutschsprachige, evangelische und katholische Beiträge, die eine *semiotische und phänomenologische Reinterpretation zentraler Konzepte* wie *Gabe, Realpräsenz* und *Transsubstantiation* anvisieren.

Die Aufgabe des Berichts besteht darin, diese Kräfte im Spiel in einen Zusammenhang zu bringen, um neue Themen einzuordnen. Die übergreifende These lautet, dass die beiden Achsen dieser Diskussionslagen sich fordern. Sie bilden ein Fadenkreuz oder einen Quadrupel dogmatischer, liturgie- und zeichentheologischer Orientierung. Begriff und Begehung realer Präsenz im Abendmahl als Ursprung von Kirche werden je dünner, je spannungsloser sie eine Achse oder gar einen Pol isolieren; sie werden je dichter, je spannungsreicher sie diese Achsen vermitteln.



Opfer und communio, Präsenz und Repräsentation (horizontale Achse)

J. Habermas (Melville, 53–67) formulierte jüngst die Vexierfrage, ob „die symbolischen Inszenierungen [z. B. des Abendmahls] [...] mit ihren normativen Fiktionen Verbindlichkeiten *erzeugen*, oder ob sie anderweitig begründete normative Geltungsansprüche nur *bekräftigen*, also dazu beitragen, daß rational gewonnene Einsichten in den Motiven und Gesinnungen der Beteiligten Wurzeln schlagen. Bleiben symbolische Praktiken [...] die Quelle schlechthin nicht-rationalisierbarer Wertbindungen, oder verleihen sie einer normativen Rationalität, die wesentlich diskursiver Natur [...] ist, eine Aura und breitenwirksame Ausstrahlung?“ (59)

Habermas' Option dürfte für viele Kirchenmitglieder repräsentativ sein: Abendmahl ist Bekräftigungsritual. Es vergewissert diskursiv begründete Werte und verankert sie habitual-motivational. Es verleiht Werten breitenwirksame Aura, z. B. Stellvertretung als solidarischer Reziprozität; Teilen als Gerechtigkeitsvoraussetzung; Verzeihen, das sozialen und rechtlichen Neuanfang eröffnet. Die Öffentlichkeit des Abendmahls ist nicht „Quelle“ von Kirche. Sie ist zivilgesellschaftliche Schleuse, die Werte vom öffentlichen Diskursniveau auf den Pegelstand lebensweltlicher Symbolisation vermittelt.

Dieser möglichen, doch dünnen Variante des Vorrangs vom Wort über das Sakrament setzen M. Welker und der von D. Korsch herausgegebene Sammelband „Die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl“ Denkversuche entgegen, im Abendmahl die leiblich-sinnfällige Gegenwart Jesu als *Quelle* genuiner Souveränität und Gerechtigkeit Gottes sowie ökumenischer und konkreatürlicher Fülle zu begreifen. Diese Realität ist weder moralisch-werthaft noch irrational:

Sie sprengt reduktive Rationalitäten und macht Kirche zur wahrheitssuchenden, theo-logischen Gemeinschaft.

M. Welker eröffnet den Zugang zur Realität des Abendmahls mit dem Grundsatz: Das Abendmahl ist ursprüngliche Gegenwart des auferstandenen Gekreuzigten und als Mahlgemeinschaft personal-sinnfällige Begegnungsercheinung. In ihr geht Kirche als körperhaft-präsentische und universal-repräsentative Gemeinschaft-im-Geist hervor. Diese Gemeinschaft-im-Geist begreift sich in ihrer ursprünglichen Emergenz progressiv in der Feier des Abendmahls. Sie bildet daraus eine Sozialgestalt sui generis (Abendmahl, 23–28). Der Vorgang Abendmahl symbolisiert in der liturgisch reich bestimmten Feier elementare Aspekte der ursprünglichen Begegnung mit dem Auferstandenen – kultisch-liturgische, institutionell-rechtliche, gesetzestheologische. Welkers Buch entfaltet dies entlang der Figuren biblischer Einsetzungsworte und liturgischer Dialoge. Teil 1 widmet sich Grundlegendem.

Abendmahl ist „ein von einer Mahlgemeinschaft (zeichenhaft) vollzogenes Gemeinschaftsmahl“, so dass eine Trennung der Mahlgemeinschaft von einer Konsekrations- und Opferhandlung unmöglich ist (Abendmahl, 36–48). Hier stehen „Anrufung und Verherrlichung Gottes und interaktive Formen, die die wechselseitige Annahme von Menschen zum Ausdruck bringen, in einem unlöslichen Zusammenhang.“ (Abendmahl und Kirche, 50; vgl. Abendmahl, 60–72) Versöhnung in der durch Jesus gestifteten Mahlgemeinschaft ist ein bundestheologischer Vorgang. Das letzte Mahl Jesu unterscheidet sich vom Passah-Mahl. Es ist das Mahl einer auch sich selbst gefährdenden Jüngergemeinschaft, begangen in der Nacht des Verrats (Abendmahl, 49–59). Dies macht Vergebung von Sünde zur zentralen symbolischen Realität des Abendmahls. Kirche ist jene Gemeinschaft, die mit dem Machtwillen in Religion, Recht, Moral rechnet, aber nicht den Ausnahmezustand, sondern den Frieden Gottes als Rettung bezeugt (Abendmahl, 73–87).

Teil 2 antwortet auf die Frage: Welcher produktive Erkenntnisprozess fand statt, als die singuläre Gegenwart des auferstandenen Gekreuzigten urchristliche Abendmahls-Paradosis wurde; als mithin die Mahlgemeinschaft mit dem österlichen Jesus zur sakramentalen Mahlbegehung wurde (z.B. in der paulinischen Korintherkorrespondenz)? Hier formuliert der reformierte Theologe ein nachdenkenswertes Votum für Realpräsenz, das z.B. den lutherisch-reformierten Konsens von Leuenberg deutlich überschreitet: Die Fülle der Gegenwart des auf-erweckten Gekreuzigten sei nicht nur als Personalpräsenz, sondern in neuer und bestimmter Hinsicht als Realpräsenz und christologische Ubiquität zu begreifen.

Im Abendmahl sei Kirche genötigt „zur ungemein wichtigen (wenn auch oft beschwerlich wirkenden) Leibhaftigkeit der versammelten Gemeinde“ (Abendmahl und Kirche, 49). Zugleich aber vergegenwärtige das Mahl die „Fülle“ der Gegenwart Jesu in der Kirche nach Zeiten und Weltgegenden (vgl. Abendmahl, 90–102). „Die die Nähe überschreitende Ferne und die die Ferne übergreifende Nähe Christi in der Realpräsenz im Abendmahl wahrzunehmen ist die Chance und die Aufgabe der Abendmahlstheologie und der Abendmahlsfrömmigkeit. Deshalb bleibt die Rede von der ‚Personalpräsenz‘ unzureichend. Sie erfasst nicht gut die Weite und Ferne der Gegenwart Christi. Und sie erfasst auch nicht gut seine sinnfällige Nähe in Brot und Wein.“ (Abendmahl, 100f.) Hier wird ein zentrales Thema der orthodoxen und katholischen *communio*-Ekklesiologie aufgenommen. Charakteristisch für Welkers Beitrag ist,

dass die Fülle des Auferstandenen kreuzes- und sühnetheologisch bestimmt bleibt. Abendmahl ist Gedächtnis des Sühnopfers (sacrifice) im Gewaltopfer (victim) dieses Toten. Der Tod Jesu ist Akt seiner vollständigen Hingabe an Gott. Er ist zugleich besondere Selbsthingabe Gottes. Dies macht Jesu Tod zum einzigen Sühnopfer, zur Überwindung und Tilgung von Sünde, zur neuen Schöpfung. Dieser Zusammenhang wird im Ansatz weiter ausgearbeitet. Welker greift dazu auf J. Assmanns kulturtheoretisches Konzept kulturellen Gedächtnisses zurück.

Teil 3 entfaltet den Vorgang von Abendmahl und Kirche als neue Schöpfung im Geist und als „das Fest der Kirche aller Zeiten und Weltgegenden“ (Abendmahl, 135, vgl. 142f. 153).

Die lokal-kontextsensiblen und universal-reich differenzierten Öffentlichkeiten, die sich im Abendmahl durchdringen, bestimmen den Fest-Charakter des Abendmahls. Als Feier des Friedens und trinitarische Doxologie sei es „Sakrament des Reiches Gottes“ (Abendmahl, 140), eine Formel, die zu entfalten wäre. Abendmahl ist Auferbauung der einen Kirche, daher sind amtstheologische Besorgnisse nicht-evangelischer Kirchen ernst zu nehmen. Im Gegenzug gilt: „Alle Christinnen und Christen müssen dazu befähigt werden, dem Zusammenhalt und der Erbauung der ökumeneweiten Gemeinschaft der Kirche als Leib Christi durch die schrift- und sachgemäße Mitwirkung bei der Feier des Abendmahls Rechnung zu tragen.“ (Abendmahl und Kirche, 53)

Welkers Buch ist gegenwärtig die eindringlichste evangelische Einführung in Lehre und Liturgie des Abendmahls für „alle Christinnen und Christen“. Zu jedem seiner Themen gibt Welker wichtige Anstöße zur dogmatischen Diskussion über Abendmahl und Kirche. Er schließt jeweils mit Hinweisen zur liturgisch verantworteten Praxis. Perspektiven weiterer Ausarbeitung finden sich in seinen forschungsorientierten Aufsätzen. Für eine künftige evangelische Lehre von Abendmahl und Kirche wünschte man sich diese implizite Zeichen- und „Sakramentstheologie“ elaboriert (Pol 4). Dann würden jene Fragen weiter bearbeitet, die oben (S. 23) umrissen sind.

Wie groß hier die Aufgaben sind, lässt der Sammelband „Die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl“ ahnen. Er versammelt historische, systematisch-theologische und praktische Beiträge zur innerevangelischen Abendmahlskontroverse aus Anlass des 475. Jahrestags des Marburger Religionsgesprächs. Der Herausgeber *D. Korsch* versichert, nicht „die alten Kontroversen wiederzubeleben [...], sondern die unterschiedlichen Profile zu Gesicht zu bekommen, die – so oder so – doch noch immer unsere alltäglichen Abendmahlsauffassungen prägen“ (9).

Korsch selbst begreift die Marburger und Trienter Differenzen als Ausdruck der „religiösen Systemlogik“ von Vergegenwärtigung, Opfer und Realpräsenz (17f.). Aber waren und sind es nicht Fragen der neutestamentlichen Abendmahlsparadosis, ihrer textuellen Rhetorik und ihrer liturgischen Performanz, die im Marburger Gespräch im Zentrum standen (vgl. 20–23, 80–85)? Korsch bestimmt den Begriff Realpräsenz „systemlogisch“ scharfsinnig, doch überscharf. Er konstruiert konfessionelle Typen. Das Lutherische, das Römische, das Reformierte im Abendmahl wird dogmatisch überhomogenisiert.

Die beiden Beiträge von *R. Schwarz* („Selbstvergegenwärtigung Christi“; 19–49) und *N. Slenczka* („Neubestimmte Gegenwart“; 79–98) ergänzen einander.

Schwarz versteht das letzte Mahl Jesu als Testamentshandlung. Slenczka zieht diese Linie zum Luther der Marburger Kontroverse hin aus. „Luthers These ist [...] die, daß die Einsetzungsworte des Abendmahls [...] eine Neubestimmung der Sprache darstellen; in dieser Neubestimmung der Sprache bildet sich eine Neubestimmung der Wirklichkeit ab“; diese gründet in der Person Jesu und ihrer neuen Wirklichkeit, „die sich im sprachlichen Vollzug abbildet und erschließt“ (Slenczka; 92). Diese Interpretation der Gegenwart Jesu könnte man eine personontologische Theologie der Glaubenssubjektivität in Gesetz und Evangelium nennen. Schwarz nennt dies tastend „Selbstvergegenwärtigung“ Jesu (19f., statt „Realpräsenz“, 46; worin unterscheidet sich dies von Schleiermachers „Selbstdarstellung Jesu“?). Profiliertes Slenczka: Die durch Gesetz und Evangelium neu konstituierte Existenz des Glaubenssubjekts sei der Ort, an dem sich die neue Wirklichkeit des Abendmahls und Jesu von Gott her vollende, aber auch ereignishaft bilde.

So bekannt diese Synthese aus lutherischen und subjektivitätstheologischen Elementen ist, so wirksam ist ihre ökumene-kritische Applikation: Das Abendmahl sei „Verkündigungshandlung“ an der Gemeinde in persona Christi (Schwarz; 39) bzw. kerygmatischer Zuspruch fremder Identität Christi als eigener Identität durch Gesetz und Evangelium (Slenczka; 96; ähnlich R. Brandt; 123–138).

Wer um die Verhexung des Verstehens und Zuviel-Begreifens durch *nachträgliche* Kategorien wie „Realpräsenz“, „Personalpräsenz“, „Selbstvergegenwärtigung“ etc. weiß, die den Zugang eher verschlagworten als öffnen, der findet im Beitrag J. von Soosten („Präsenz und Repräsentation“, 99–122) einen anregenden, essayistisch-genealogischen Beitrag mit einigen interessanten zeichentheologischen Thesen. Von Soosten ordnet die Marburger Kontroverse einem übergreifenden frühneuzeitlichen Modernisierungsbruch zu: „Bedeutungskulturen lösen ‚Präsenzkulturen‘ ab“ (100, mit H. U. Gumbrecht).

Wird im Abendmahl die *Bedeutung* des Todes Jesu durch Vergegenwärtigung eines Abwesenden für einen Glauben hervorgebracht, der primär Bedeutungen versteht (Repräsentation)? Oder wird im Abendmahl das Wort vom Kreuz *verkörperte Präsenz* für einen Glauben, *der als sinnlicher Verzehr Verheißung begehrt und beantwortet?* Was meint also Glaube? „Daß das Sakrament etwas repräsentiert, was es selbst nicht ist (Bedeutungskultur)[...] steht im unausgleichbaren Gegensatz zu der Position, die dafür optiert, im Sakrament komme die Wirklichkeit der Verheißung *praesente* und nicht nur bloß *repraesente* zur Gegenwart (Präsenzkultur).“ (102) Von Soosten befragt Luthers und Zwinglis Argumente nicht primär auf Bedeutungsdimensionen, sondern auf ihre zeichentheologischen Rahmenmodelle hin. Er setzt Luthers „*Tropus-Performativitäts-Modell*“ (104) dem „*Sinn-Bedeutungs-Modell*“ Zwinglis (103) und einem „*Substanz-Form-Modell*“ Thomas' entgegen (103). Luther setze die Worte „Das ist mein Leib“ als rhetorische Synekdoche und Metapher voraus (semiotisch-linguistisch pointiert erläutert; 108f.), und zwar im Rahmen theologischer Performativität. Für ihn sei Präsenz genuine Machtfigur göttlicher Souveränität im Kreuz, nicht primär Bedeutungsfigur eines durch Repräsentation hervorgebrachten Sinns in der Gemeinde. Performativität der Anrede setze das, was benannt wird, situativ-sozial in Szene. Es mache das Benannte körperlich-sinnlich spürbar und unterstreiche die Macht der Rede (111). Der Macht der Sprache in der zugesagten Verheißung antwortete die Macht des Glaubens. Verheißung und Glaube entsprächen sich nicht analogisch, würden sich vielmehr „wechselseitig aufeinander zubewegen und abstimmen, aneinander anknüpfen wie zugleich sich wechselseitig durchqueren wie wechselseitig überragen“ (112). Von Soosten interpretiert von daher Luthers Lehre von den drei Gegenwartsweisen Jesu: „Die Redeform des Paradoxon als Kategorie der Unschärfe sichert die Denkmöglichkeit der Unermesslichkeit Gottes am Ort ihrer fühlbaren und gestalthaften Präsenz.“ (121) Dass Luther

selbst nie von „Realpräsenz“ rede und die Herkunft des Begriffs unerforscht sei (104 Anm. 23), trifft zwar nicht zu (s. S. 33 zu G. Ward). Aber es wird Basis einer These: Erst als nachträgliche Reflexionsfiguren zweiter Ordnung über die Differenz von Repräsentation und Präsenz hätte eine Kategorie wie „*realis praesentia*“ *nach* Luther Karriere machen können (ich gebe dazu einen Beleg: Trienter Konzil, 1551, DH 1636).

Von Soostens pointierte Skizze zeigt: Der Marburger Abendmahlsstreit, diese Grundlagenkrise der Reformation, enthält aktuelle zeichentheologische Grundfragen. Ob die genealogische Differenz von Repräsentation und Präsenz semiotisch plausibel und historisch valide ist, mag offen bleiben. „Die Kultur der Präsenz [...] beharrt auf einer Ereignishaftigkeit, die in ihrer Zeichenhaftigkeit im Sinne bloßer Repräsentation nicht aufgeht, sondern responsive Effekte zeitigt, die weder darüber entschlüsselt werden müssen, was sie bedeuten [...] noch ontologisch fixiert werden können [...]. Das Ritual des Abendmahls umwirbt das Geheimnis der Gegenwart Gottes.“ (120) Das Wort „Geheimnis“ enthält die doppelte Aufgabe, dies dogmatisch zu *durchdenken und zu begreifen* (horizontale Achse), ohne die Performanz der Gegenwart Jesu überzubestimmen. Vielmehr ist die sinnliche Begehung der Gegenwart Jesu in ihren rhetorischen und liturgischen Zeichen dicht zu beschreiben (vertikale Achse). Sekundäre Begriffe wie reale Präsenz, Repräsentation etc. sind unvermeidbar, verlangen aber sehr viel mehr an Rechenschaft über ihre zugehörigen Rahmenmodelle als bisher üblich ist.

Sakramentale Präsenz: Rekontextualisierung und Genealogie (vertikale Achse)

Der von L. Boeve/L. Leijssen herausgegebene Band „Sacramental Presence“, hervorgegangen aus einem Leuener Kongress im Jahr 1999, enthält Beispiele, wie an dieser doppelten Aufgabe gearbeitet wird. Er versammelt zwanzig repräsentative Stimmen westeuropäischer, nord- und südamerikanischer, katholischer und anglikanischer Theologinnen und Theologen. Teils in Originalbeiträgen, teils in Fremddarstellungen, finden sich auch exponierte Stimmen einer postmodernen Theologie und Phänomenologie, die als *radical orthodoxy* oder *liturgical theology* firmiert (J.-L. Marion, G. Ward, J. Milbank, C. Pickstock). Diese Diskussion ist wesentlich durch die Phänomenologie Husserls und Heideggers und ihre Fortschreibung bei E. Lévinas, P. Ricœur, J.-F. Lyotard und J. Derrida inspiriert. Sie hat eine Weichenstellung der konziliaren katholischen Theologie mitvollzogen, die sich mit den Namen K. Rahners, E. Schillebeeckx' und J. B. Metz' verbindet: Einzelsakramente werden im Rahmen einer Lehre von der Sakramentalität der Selbstoffenbarung des trinitarischen Gottes an das religiös-politische Subjekt einer Befreiungspraxis thematisiert. L. Boeve zeigt, warum nun darüber hinauszugehen sei: Unter dem Titel „Sakramentalität“ oder „liturgische Theologie“ sei Offenbarung als genuine Gegenwarts-Erfahrung Gottes in Wort und Tat zu reflektieren, doch nun im Sinne postmoderner „Rekontextualisie-

runge“ (23). „Die Sakramentalität des Lebens, die sich in den Sakramenten verdichtet und in ihnen gefeiert wird, wird nicht länger als Teilhabe am göttlichen Sein noch als Antizipation einer sich selbst erfüllenden Entwicklung [der Befreiung] reflektiert, vielmehr als verstrickt in die Spannung, in der sich der Einbruch des göttlichen Anderen in unsere menschlichen Selbsterzählungen [narratives] zeigt; dies bezeugt die christliche Erzählung [narrative] von jeher“ (23; übersetzt Vf.). Dies ist der weite Rahmen für zwei kontroverse Haupttendenzen. Man findet hier kommunitäre und öffentlichkeitstheologische Konzepte von Kirche (s. H. Bedford-Strohm, S. 4–19). Diese Typik wird allerdings auch überschritten.

Phänomenologie der Gabe, radical orthodoxy, liturgical theology: Die Rede vom Einbruch des göttlichen Anderen, das sich im Leben und Tod Jesu als Geheimnis der Welt und in Phänomenen der Selbstgabe zu sehen gibt, ohne anschaulich zu werden, ist in der deutschen Theologie bekannt. Gibt es im Westen dazu Neues? S. van den Bossche („God does appear in immanence after all“; 325–346) skizziert J.-L. Marions Phänomenologie der Gabe und des ästhetischen, liturgischen und eucharistischen, ikonischen Sehens als eine neue Fundamentalphilosophie (first philosophy) der Offenbarungstheologie.

J.-L. Marion (geb. 1946) lehrt in Paris und in der Nachfolge Paul Ricœurs in Chicago. Er findet seit längerem im frankophonen und angelsächsischen Raum erhebliche Resonanz. Der deutschsprachigen Rezeption ist Marion jetzt in einer ersten monographischen Übersetzung „Die Öffnung des Sichtbaren“ zugänglich. Der französische Phänomenologe und Laientheologe vertritt eine ontologie- und subjektivitätskritische Phänomenologie der Gabe, konzentriert auf Phänomene „gesättigter Erfahrung“. „Sättigung“ steht für exzessiv-kategoriensprengende, ästhetisch-ikonische und eucharistisch-ikonische Erfahrungen. „Wir beobachten hier [bei Marion] die Möglichkeit, dass Gott – als radikal transzendenter Gott bleibend außerhalb der Immanenz – zugleich [...] in der Immanenz gezeigt [indicated] wird auf einer Ebene, die der menschlichen Blickfixierung [gaze] vorausliegt, und dass Er sich in Seinem Erscheinen nicht reduziert auf ein Idol, d. h. auf einen Gott, der durch menschliche Anschauung [gaze] gemacht wurde. Die Sprengkraft dieses apologetischen Anspruchs besteht nun darin, dass [...] die Möglichkeit eines nicht-idolischen Gottes [...] phänomenologisch beobachtbar wird; unter dieser Voraussetzung handelt es sich nicht mehr länger um eine bloße Versicherung des Glaubens über ein Geheimnis, auf welches man niemals zeigen kann.“ (van den Bossche: *Boeve/Leijssen*, 337; übersetzt Vf.) Die eucharistische Ikone und Gabe, die der auferstandene Jesus ist, hat Marion selbst in biblischen Exegesen, z. B. zur Emmausperikope, und in liturgischen Katechesen, z. B. zur Doxologie, phänomenologisch beschrieben. Marion übt dabei methodisch Enthaltung von klassischen Begriffen wie Transsubstantiation, Realpräsenz, Opfer ebenso wie von subjekttheologischen Begriffen wie Realsymbol oder Personalpräsenz. Dass er für eine episcopale Verfassung der eucharistischen communio in der Tradition Dionysios Areopagitas plädiert, bestimmt seine innerkatholische Rezeption und Kritik sicher mit.

Marions Phänomenologie der gesättigten Gabe möchte ich als Versuch charakterisieren, die johanneische, paulinische und lukianische Figur des Zeugnisses des Vaters für Jesus und des Selbstzeugnisses des Sohnes für den Vater eucharistietheologisch zu erneuern. Das Zeugnis des auferweckten Jesus, der sich z. B. über dem Brechen des Brots zu sehen gibt, ohne anschaulich, fixierbar zu werden (Lk 24,31!, dazu: 105–111), evoziert das Zeugnis der Zeugen in Koinonia und Keryg-

ma, Diakonia und Martyria. Es übersteigt zugleich als ekstatisches Zeugnis des Geistes für den Vater jedes Zeugnis der Zeugen. „Sättigung“ zeigt dieses horizonteroöffnende und horizontüberschreitende Zeugnis als Gabe Jesu in den Gaben der Eucharistie.

G. Ward („The Church as the erotic community“; *Boeve/Leijssen*, 167–204) gibt ein Beispiel liturgischer Theologie. Aus der eucharistischen Liturgie heraus wird ein Konzept von Kirche als *communio* entwickelt, in dem der *Konflikt* von *Präsenz*: Kirche als Gemeinschaft des Leibes Christi, und *Repräsentation*: Kirche als funktionale Organisation konkurrierender Sinnproduktionen, leitend ist. Kirche als *erotic community* existiert durch geschichtlich-politische Konflikte hindurch. Reale Präsenz ist in ihr selbst geschichtlich umkämpft und kennt Epochen der Öffnung, der Verstellung und der Vergessenheit (der „babylonischen Gefangenschaft der Kirche“). Wards „Birth of Presence“ hat drei Epochen: die vormoderne Präsenz (Augustin und Thomas), die moderne Repräsentation (Trient und Calvin) und die postmoderne endlose Semiose (S. Žižek). Es gilt: „deconstructing the deconstructive economy itself – and redeeming the endless semiosis of sense by establishing an analogical order. That, in nuce, will be the argument of this contribution.“ (172)

Was von Soosten postuliert, versucht Ward in einer Genealogie des Begriffs „reale Präsenz“ einzulösen. Er vermag eindrücklich zu zeigen, wie spätmittelalterlicher und frühmoderner Zweifel an den Zeichen der Gegenwart Gottes sich radikalisiert. Calvin und das Tridentinum seien charakteristisch für die Krise dieses Zweifels. Sie ließ erstmals überhaupt den Gedanken aufkommen, dass die Zeichen der Gegenwart des Auferstandenen leer sein könnten. Dieser Zweifel flüchtet sich in die Selbstversicherung, dass Gott kein Lügner sein könne (183, mit Zitat aus Calvins *Institutio*). „Zeichen können leer sein. Wir haben uns selbst zu überreden, dass wir nicht betrogen werden. Der Diskurs der Präsenz und Absenz ist unablässig von der neuen Verräumlichung, durch welche die Distanz zwischen zwei Punkten den unstillbaren Wunsch [desire] hervorruft, sie zu überbrücken, einzumarschieren und zu kolonisieren [...]. Diese Verräumlichung schafft eine Ökonomie des Wunsches, die auf Mangel basiert, auf Nichthaben, Nichterlangen, Unerfülltheit.“ (187; übersetzt Vf.) Die Ökonomie des unstillbaren Wunsches werde in der Postmoderne als solche begriffen, aber nicht überwunden. Dem setzt Ward eine Ökonomie der befriedeten Bedürftigkeit in einer *communio* entgegen, die an der Liebe des trinitarischen Gottes teilhat. Eucharistische Präsenz sei Teilhabe, die sich durch Teilen vermehre und aussäe; sei eine Gemeinschaft, die ein „Wir“ als viele und als eins begründe; sei ein Übersteigen der rituellen, hierarchischen und politischen Institution Kirche. Hier gelte: „The desire [...] is not orientated to what is absent, but to what is far too present; and because it is so, demands that we take account of the yearnings it calls forth within us.“ (195)

Wards Genealogie enthält eine lesenswerte Kritik von Zeichentheologen, durch die Kirche sich ihrer analogisch präsenten Fülle selbst entfremdet. Doch wird eine Verfinsternung beschworen, in der Calvin und Trient Spielarten einer einzigen modernen Repräsentationsmetaphysik werden. Macht dies die Gegenrealität der *communio caritatis* in der Fülle eucharistischer Transsubstantiation strahlend und erfahrbar? Ob es gelingt, in den konkreten Mahlliturgien vorfindlicher Gemeinden neue Erfahrung zu eröffnen oder eine „Flucht in den Begriff“ stattfindet (Hegel), halte ich für das Schlüsselproblem dieser liturgischen Theologie.

Politisch-befreiungstheologische Sakramentstheologien: Der Beitrag des Leuener Theologen *G. de Schrijver* („Postmodernity and the Withdrawal of the Divine“; 39–64) formuliert diesen kritischen Einwand auf seine Weise: Dass Liturgie ursprünglich für eine theologisch-politische Praxis stehe, die ihren Einsatz in einer asymmetrischen Stellvertretung für die Armen verschwende (im ethischen Sinn opfert), bleibe unterbestimmt. „To recognise (with Marion) that life is a gift from God does not dispense one from making use of disturbing strategies (Derrida) on behalf of the excluded. Sacramental contact with an asymmetrical God prompts one to take seriously asymmetrical relations in society and to act accordingly, in solidarity with the dispossessed.“ (64) Diese allzu bekannten Analogien wirken allerdings eher appellativ. In anderer Weise aufschlussreich ist der Beitrag von *D. N. Power* (Catholic University, Washington D.C.) und das Co-Statement von *W. G. Jeanrond*, als katholischer Theologe in Lund eine wichtige Stimme schwedischer Theologie.

D. N. Power („The Language of Sacramental Memorial“; 135–160) möchte pluralen Liturgien der sakramentalen Gegenwart gerecht werden: „considering liturgical traditions, this prompts inquiry into the polysemy of rites, symbols and texts, and into the circumstances and processes of their ongoing interpretation.“ (138) Das Wort vom Kreuz sei als Sprachereignis (language event) und offenes Zeichen auszulegen. Dieses Sprachereignis sei „Unterbrechung“ (rupture; 139) und durchkreuze die kirchliche Ideologisierung zur „meta-narrative“. Sakramentales Gedächtnis bleibe gefährliches Gedächtnis (memorial). Ebenso müssten Riten trotz römischer Homogenisierung fähig bleiben, kontextuelle Rituale zu integrieren (145f.), weil sich in indigenen Riten der Konflikt zwischen gegebener und ersehnter Existenz äußere. Das Sprachereignis des Sakraments sei „Überschreitung“ (excess) und „Überfluss des Gebens“ (abundance of gifting; 139, vgl. 162). *Power* rekontextualisiert Reformen des II. Vaticanums im Sinne ritueller Pluralität. *W. G. Jeanrond* kritisiert hingegen an triftigen Beispielen das Unkenntlich- und Unbestimmtwerden christlicher ritueller Praxis, die sich kontextuellen indigenen Riten assimiliert (163–166). Er fordert vertiefte Reflexion der Dynamik liturgischer Praxis und Kriterien für das charakteristisch Trinitarische christlicher Sakramente.

Der Leuener Band, so plural er ist, zeigt insgesamt, wie losgelöst von der deutschen Diskussion beider Hauptkonfessionen sich diese Debatte etabliert. Das Zirkuläre mancher deutschsprachigen Diskussion ist, von dorthier betrachtet, auch durch eingefahrene Zeichenkategorien bedingt. Wiedererkennbar sind aber auch sachlich analoge Themen, z. B. Opfer als Gabe; Präsenz und Repräsentation, Liturgie und Sakrament. Dies erlaubt einen produktiven Austausch. Die Vergewisserung der konfessionellen Traditionen des Abendmahls und der Eucharistie, die in den deutschsprachigen Theologien im Gang ist, sollte sich für diese Diskussion öffnen.

Pneumatologische Zeichenlehre: „Sakrament“

Fragt man abschließend nach neuen Ansätzen zum Sakramentsverständnis, konzentriert man sich also auf Fragen der pneumatologischen Zeichenlehre (Pol 4) im Rahmen des Quadrupels, so zeigen die Beispiele Welkers, von Soostens, Ma-

rions oder Wards bereits eine Tendenz. An die Stelle forciert moderner Konzepte, z. B. der Transfinalisation und der Realsymbolik, tritt der reflektiert-moderne Rückgriff auf vormoderne Zeichenlehren von der Gegenwart Jesu im Abendmahl (Realpräsenz und Transsubstantiation). Diese erweisen sich phänomenologisch-semiotisch neu interpretiert im Zweifelsfall als prägnanter, um die Erfahrung von Fülle, Sättigung, Präsenz zu beschreiben. Zwei ausgezeichnete Interpretationen zur thomistischen Sakramentenlehre seien mindestens erwähnt. Sie zeigen, dass zeichentheologische Forschung zu erstaunlich vertauschten Fronten führen kann:

J. Wohlmuth (Söding, 87–119), der durch gediegene eucharistie- und konzilshistorische Arbeiten einschlägig ausgewiesen ist, führt mit phänomenologischen Kategorien Lévinas' und Marions eine worttheologische Sicht der thomistischen Transsubstantiation vor. Es gehe Thomas um die einzigartige „Gabe“ und die begonnene Verwandlung der Welt im konkret-ürlichen Seufzen (110). Auf diesem Umweg über Thomas, also anders als Th. Pröppers Umweg über Fichte, kann er Kernanliegen der evangelischen Abendmahlslehre rezipieren. *E. Güttgemanns* interpretiert die Sakramentstheologie Thomas' semiotisch. Er kann auf originäre Weise zeigen, dass der Aquinate gerade die materiellen Elemente von Brot und Wein und das körperlich-sinnliche Essen und Trinken betont. Sakramentale Darstellungshandlung vermittelt sich durch körperliche Berührung (Metonymie) und gnadenhafte Verähnlichung (Metapher). In der Abendmahlstheologie Luthers, erst recht der Neuprotestanten werde dieser Vorgang auf das innere, für das Glaubensverstehen bedeutsame Wort verengt, also spiritualisiert. Wer Leiblichkeit und Sinnlichkeit des Abendmahls nicht nur beschwören, sondern begreifen will, wird hier fündig.

Wie man das Instrumentarium des nordamerikanischen Zeichen-, Pragmatismus- und Religionsphilosophen Charles S. Peirce (1839–1914) einsetzt, um den Zusammenhang von Abendmahl und Kirche *sakramentstheologisch* präziser zu formulieren, hat in den vergangenen Jahren *H. Deuser* in wichtigen Aufsätzen gezeigt. So widmet er sich etwa dem Zusammenhang von sakramentalem Ritual, Frömmigkeit als habituellem Verhalten, Symbolen des Personseins und normativen Leitideen, in denen sich Institutionen verkörpern (Melville, 149–164). Exemplarisch vorgestellt sei Deusers Analyse zum reformatorischen Abendmahlsstreit. Peirce' „umfassender [...] Zeichenbegriff“ (181) fungiert hier als Kontrastmittel, um Reduktives und Produktives in den traditionellen Abendmahlslehren sichtbar zu machen (181–193). Deuser entwickelt also Zeichenkategorien, um „dünnere“ Beschreibungen der Gegenwart Jesu von „dichteren“ Beschreibungen zu unterscheiden (favorisiert wird Luther gegen Thomas und Calvin; 193–197). Die Fülle der Realität Jesu im Mahl wird reduziert, wo der interpretative Glaube in seinem Zeichengebrauch nur in bestimmten Hinsichten (z. B. nur anamnetisch, nur habituell, nur wortbezogen), nicht aber in der Dichte seiner Zeichenbezüge erfasst wird. Deusers These, dass Luther das „Symbolgeschehen als ganzes“ im Blick habe, hebt zum einen das zeichenkonstitutive Moment des interpretativen Glaubens hervor, zum anderen das dynamische Selbstzeugnis des Auferstandenen, das die (noch so reiche oder noch so arme) Mahlgemeinschaft des Glaubens selbst zum Zeichen macht, zum „Sakrament des Reiches Gottes“. „Mit dem *Symbolgeschehen* als ganzem ist erst die Realität

einer Vermittlung gegeben, die nicht etwas, sondern sich selbst vermittelt: nämlich die Einbeziehung des Glaubenden in die über Christusbild und Passionserinnerung eröffnete Zukunft in bestimmter Relation von Glauben und Handeln.“ (196)

Die von Deuser initiierte Promotionsschrift von *M. Vetter* erläutert dieses Programm an zeitgenössischen Beispielen. Sie möchte die Elemente einer „Theorie ‚sakramentaler Zeichen‘ auf dem Hintergrund einer ‚allgemeinen Zeichentheorie‘ (Semiotik)“ bestimmen (3). Vetter konzentriert sich also ausschließlich auf den vierten Pol unseres Quadrupels: die pneumatologische Zeichenlehre. Er stellt die Sakramentsfeier als Zusammenspiel *materialer Zeichen* (verbale Äußerungen, materiale Elemente, soziale Umstände), *dynamischer Objekte* (die Geschichte Jesu als trinitarisches Selbstzeugnis) und emotionaler, energetischer und kognitiver *Interpretationsprozesse* dar. Dabei betont er den *Realitätsbezug* sakramentaler Zeichen (14). In diesem Programm bilden sich der triadische Zeichenbegriff Peirce' (Zeichen, Objekt, Interpretant) und seine realistische Pointe ab: Zeichen verweisen nicht einfach, sondern evozieren Interpretationsprozesse, worin sich genuine Realität als Dynamik ausdrückt (unmittelbarer, dynamischer und finaler Interpretant).

Im ersten Teil führt Vetter Grundbegriffe der kategorialen Semiotik ein (31–146). Wer das scholastisch anmutende Kategoriengebäude Peirce' nicht scheut, erhält eine solide Einführung: zur Dimension des Interpretanten, des Glaubens, im Zeichenprozess (101–111); zum pragmatischen Begriff der Gewohnheit (Liebe als „gnadenhafte Gewohnheit“ und Tugend im Sakrament leuchtet von daher ein) (111–118); zur nach vorne hin offenen Überzeugungsbildung im Ritus in Relation zur eschatologischen Wahrheit (129–139); zu den zehn Zeichenklassen Peirce', die ein „überzeugendes Abendmahl“ zu einem komplexen Zeichengeschehen machen (120–123). Das Potenzial der allgemeinen Zeichenlehre wird im zweiten Teil an Beispielen vorgeführt (147–245): Kritisch analysiert Vetter Barths radikalchristologische Elimination sakramentaler Zeichen, Tillichs naturphilosophische Ontologisierung des Sakramentalen als Basis einer kulturtheologischen Symbolik und Pannenberg's universalgeschichtliche Verkirchlichung des Abendmahls zum Sakrament des Reiches Gottes. Kritik wird vorgebracht, z. B. an Barths radikalchristologischer These vom Selbstzeugnis des Auferstandenen, dem einzigen Wort Gottes, an Tillichs Quasi-Prinzip des Sein-Selbsts oder an Pannenberg's unzureichender Rede von der Kirche als Sakrament des Reiches Gottes (246–251). Das ist nicht neu und könnte hie und da klarer sein. Es trifft aber stets zentrale Defizite und bringt sie auf einen Punkt: „die zeichenbegriffliche *Missachtung* der Interpretantenrelation“ stellt sich „als das eigentliche Kernproblem der sakraments theologischen Darstellungen heraus“ (253). Durchgängig führe ein bestimmtes Offenbarungskonzept der „freibleibenden Gnade Gottes“ (254) zu einer Unterschätzung der Bedeutung des Interpretantenprozesses. Der Glaube ist *fides creatrix divina* im Sakrament. Undurchdacht bleibt also die „interpretative Mitarbeit“ (258) des Glaubens als emotionaler, habitueller und theologischer Interpretant im Sakrament. Glaube steht hier für das Sein der Gemeinde im Geist, ist also nicht identisch mit einem kirchlichen Glaubensbewusstsein. – Wer angesichts solcher Formulierungen Synergismus oder Sakramentalisierung der Glaubenspraxis wittert, hat die Pointe des Arguments verfehlt: *In* der interpretativen Mitarbeit des Glaubens an der Fülle der Vergegenwärtigung Jesu im Abendmahl wird ja die ursprüngliche „reale“ Präsenz des Gekreuzigten: das „*extra nos*“ des Kreuzes, und seine bleibende Zukunft: das „*extra nos*“, z. B. von Röm 11,28–36 zur Geltung und zum Ausdruck kommen. Glaube in seiner Differenz zum finalen Interpretanten hält in der Eucharistie die Stelle frei für die Verherrlichung des göttlichen Namens des Vaters, die noch aussteht (z. B.

Sach 14,9; Zef 3,9). Vettters Schlusskizze (258–266) schöpft die Potenziale dieser seiner eigenen These allerdings nicht aus.

3. Ausblick

Der aktuelle Eindruck einer Rekonfessionalisierung der Liturgie und der Lehre vom Abendmahl als Quelle kirchlicher Gemeinschaft und Öffentlichkeit ist nicht falsch; aber er ist unvollständig. Er verengt sich auf symptomatische Probleme evangelisch-katholischer Koexistenz der großen deutschen Kirchen in ihren institutionellen Selbstbildern. Gewiss, nach einer Phase evangelisch-katholischer Konvergenzen in der dogmatischen Lehre von Abendmahl und Kirche werden diese jetzt erneut kritisch problematisiert. Im Vordergrund steht nicht die Amtsfrage, sondern das Abendmahl als Ursprungsort von Kirche und als Sakrament. Diskutiert werden Fragen der Identität und Differenz der Gabe und der Gemeinschaft in Taufe und Abendmahl; des Kreuzes Jesu als Opfer und als Gabe der Vergebung; der *communio sanctorum* als Ineinander lokal-kopräsender und universal-repräsentativer Gemeinschaften mit dem Auferstandenen im Abendmahl; der Dichte und Reichweite realer Präsenz des göttlichen Namens in den konfessionell-kulturellen Formen seiner anamnetischen und eucharistischen Repräsentation. Ein evangelisch-katholischer Mindestkonsens auf der horizontalen Achse der Lehre von Abendmahl und Kirche (s. S. 27) sowie ihrer christologischen, pneumatologischen und ekklesiologischen Aspekte ist hinderreicher als vermutet und erfordert weitere dogmatische Arbeit.

Der genauere Blick auf die deutsche und außerdeutsche Diskussion zeigt, dass diese Arbeit im Gang ist und dass sie keineswegs herkömmliche konfessionelle Bruchlinien unverändert verlängert. Im Gegenteil! Wir finden bisweilen vertauschte Fronten, durchgängig aber Probleme und Verlegenheiten, die quer durch die Konfessionen laufen. Die jeweilige *innerkonfessionelle* Auseinandersetzung um die „authentische“ Feier der Eucharistie bzw. des Abendmahls bestimmt die *interkonfessionellen* Differenzen tiefgreifender als umgekehrt. Auf der vertikalen Achse (s. S. 27) ist es das Kennzeichen der aktuellen Diskussion, dass zeichentheologische Schulbegriffe wie „Transsubstantiation“, „reale Präsenz“, „Realsymbolik“, „Repräsentation als Anamnese im Geist“ entweder grundlegend neu interpretiert (z. B. Welker, Wohlmuth, Pröpfer, Deuser, Vetter) oder genealogisch hinterfragt (z. B. von Soosten, Ward, Güttgemanns) oder zurückgenommen werden, um „gesättigte Gabe-Erfahrungen“ zu beschreiben, die der Lehre von Eucharistie und Abendmahl voraus und zugrunde liegen (Marion). Wir wissen weniger über die zeichentheologischen Rahmenmodelle, in denen diese Epoche machenden dogmatischen Schulbegriffe geprägt wurden, und über die in ihnen beschriebene Präsenz-Erfahrung, als die Lehrbücher vermuten lassen, weil diese bestimmte Rahmenmodelle als gegeben voraussetzen! Doch Geltung und Homogenität „authentischer Erfahrung“ im Zeichen und Sakrament des Abendmahls als Quelle und Höhepunkt christlichen Lebens sind

in den Konfessionen selbst nicht einfach gegeben. Versuche, sie durch lehramtliche Enzykliken und liturgiereformerische Interventionen der Gemeindefeier einzuprägen, sind eher Symptome dieser konfessionenübergreifenden Situation. Aktuelle Lehren von Abendmahl und Kirche erneuern daher auffallend oft „große“ Traditionen dieser Erfahrung (z. B. Luther, Thomas, Dionysios Areopagita). Dogmatisch produktiv ist dies, wenn diese Traditionen als originäre, vollständigere und dichtere Rahmenmodelle der Präsenz Jesu und der Responsivität kommunitärer Glaubensfreiheit für eine reflektierte Moderne erneuert werden. Die produktiven konfessionellen Beiträge zur konfessionsübergreifenden Problemlage unterscheiden sich darin von Beiträgen, die sich, angesichts einer „faulen“ Unbestimmtheit in der Rede vom Geheimnis realer Präsenz und einer Ausdünnung ihrer Begehung zu „einer Liebe und zu einem Genuß ohne allen Schmerz“ (Hegel), mit virtuoser historischer oder theologischer Reflexion aushelfen.

Die Diskussion über die „kritische Rekontextualisierung“ des Begriffs und der Begehung realer Präsenz, über semiotische und phänomenologische Kategorien und über die Ökumenizität der großen Traditionen vertieft momentan eher Fragen. Sie präzisiert Probleme, für die das Wort „Sakrament“ stand und steht. Die Lehre von Abendmahl und Kirche sollte sich auch in der evangelischen Dogmatik und Ethik entwickeln zu einem elementaren Beispiel liturgischer Theologie: Die Fülle der Präsenz des auferweckten Gekreuzigten in der Liturgie und ihren Kategorien der Unschärfe (Paradox, Metapher, Synekdoche der Stiftungsworte) sichert gerade die dogmatisch bestimmte Realität und Institutionalität „Kirche“ als *communio* größtmöglicher Freiheit am Ort fühlbarer und gestalthafter Präsenz der lokalen Gemeinde. Die dogmatische Aufgabe ist, diesen nicht-institutionalisierbaren Ort die Quelle der zivilgesellschaftlichen Institution Kirche sein zu lassen, gerade auch politisch sein zu lassen. Und weiter: Aus dieser Quelle sind die Dilemmata der partikular-konfessionellen Institutionalisierung der in der Mahlgemeinschaft mit dem Auferstandenen universalen Kirche neu und vollständiger zu konzeptualisieren (Volk Gottes und Priestertum, Amt und Ämter, Universalkirche als Gemeinschaft von Gemeinschaften, Kirche und Israel).