

URS BAUMANN

„Gedenken“ und „Erinnern“

Nachdenken über die Zukunft des ökumenischen Abendmahlsgesprächs

Vf., Dozent in Tübingen, bewegt die schmerzliche Spannung, daß das Herrenmahl, von Anfang an Bekenntnis der Kirche zu Jesus als Messias und Ausdruck der Kirchengemeinschaft, zum Zeichen der ex-communicatio unter Christen geworden ist. Angesichts der Herausforderung der gegenwärtigen Traditionskrise des Glaubens versucht dieser „theologische Essay“, das Gespräch über die Eucharistie weiterzuführen¹.

Der *erste Teil* bietet eine anspruchsvolle Skizze zum *Eucharistieverständnis* in der Geschichte mit ihren Stationen und Problemen (NT — Mittelalter — Reformation — Tridentinum) sowie über das Ringen um das Herrenmahl in den *ökumenischen Dokumenten der Gegenwart*. Davon ausgehend bietet der *zweite Teil* weiterführende Impulse. Die Gegenwart Christi in der Eucharistie reicht über die personale Gegenwart in den Mahlgaben von Brot und Wein hinaus. Gott ist unser eingedenk um Christi willen und Christus ist unser eingedenk bei Gott. (Redaktion)

Die *Eucharistie* ist die Mitte, der Lebensvollzug, der Ausgangspunkt, in dem Gott selbst im Namen Jesu die Glaubenden in aller Welt als seine „ekklesía“ versammelt. Eucharistie, die Feier der Danksagung, ist der Brennpunkt, wo sich die Ursprungsbeziehung christlichen Glaubens auf unüberbietbare Weise verdichtet und alle ohne Unterschied der Herkunft, des Geschlechts und des Ansehens gleichermaßen in die Verantwortung eben dieses Glaubens gerufen sind. Danksagung für Gottes Heilstat in Jesus Christus war überhaupt der Grund, weshalb die

Gemeinde zusammenkam und im Gedenken Jesu das Brot brach. Wo Eucharistie gefeiert wird, ist Kirche — dies ist seit jeher ein Hauptsatz christlicher Ekklesio-logie —, und vom Vollzug dieses Gedenkens her erhält in neutestamentlicher Zeit die christologische Reflexion über den Messias Jesus ihren Impuls.

Nichts zeigt diesen Sachverhalt deutlicher, als der Name, den Paulus im ersten Korintherbrief (11,20) für das christliche Brotbrechen einführte und der jetzt im Abendmahlsgespräch des 20. Jahrhunderts gleichsam zum Programm für ein künftiges gemeinsames Eucharistiebekenntnis aller Christen wurde: „*Herrenmahl*“. In einem einzigen Wort bringt dieser Begriff das unterscheidend Christliche zum Ausdruck: das Bekenntnis zum „*Kýrios Jesus*“, zu Jesus von Nazaret als dem Messias und „*Herrn*“ (vgl. Röm 10,9; 1 Kor 8,6; 12,3; 2 Kor 4,5 f). In diesem ursprünglichen und eben nicht konfessionalistisch verengenden Sinne war das Herrenmahl von Anfang an das *Glaubensbekenntnis* schlechthin und war in diesem *christologischen* Sinne seit jeher Ausdruck und Prüfstein der Kirchengemeinschaft. Über Ort und Zeit hinweg vergegenwärtigte und vermittelte das Herrenmahl die „*Communio*“ und „*Koinonia*“ mit der Kirche Jesu Christi selbst.

Es ist der *große Skandal des Christentums*, aus diesem ursprünglichen Zeichen der „*communio*“ mit dem unzerteilten Christus immer wieder, am schmerzlichsten aber seit der Reformation, ein Zei-

¹ Der vorliegende Beitrag geht auf eine Gastvorlesung an der Katholischen Hochschule Linz zurück.

chen der „*ex-communicatio*“ gemacht zu haben. Wie tief der Widerspruch zum Vermächtnis Jesu wirklich reicht, verrät sich aber im Streit um das rechte Verständnis der Gegenwart Christi in seinem Mahl. In diesem Streit wird das skandalöse Mißverhältnis der Konfessionskirchen zum wahren Wesen der vor dem Angesicht des unzertheilten Christus *einen* Kirche auf beklemmende Weise öffentlich. Die Frage nach dem rechten Verständnis des Herrenmahles, das wird an diesem Mißverhältnis schlagartig deutlich, hängt untrennbar und notwendig mit dem Kirchenverständnis zusammen. Die Einigung der Kirchen im Herrenmahl ist mit anderen Worten eine Existenzfrage und eine Frage der Authentizität und Glaubwürdigkeit.

So gesehen ist das *Abendmahlsgespräch der Kirchen*, das in diesem Jahrhundert nach so langer Zeit unguten Schweigens endlich wieder aufgenommen wurde, keineswegs ein Gegenstand kirchlich-theologischer „Außenpolitik“ oder heimlicher „Bekehrungshoffnung“, sondern Eingeständnis der eigenen Krisensituation, der dringend notwendigen Selbstbesinnung und theologischen Gesprächstherapie. Denn tatsächlich befindet sich die gesamte Christenheit in einer dramatischen „*Sprach- und Tradierungskrise des Glaubens*“. Diese „Krise“ ist die religiöse Konsequenz des beispiellosen globalen Wandels und Traditionsbruchs, der in diesem Jahrhundert alle Lebensbereiche erfaßt und umgestaltet hat. Der ökumenische Auftrag, das folgt aus dieser Situation, geht somit über eine bloße Bereinigung der Kontroversen der Vergangenheit weit hinaus. Gemeinsame Aufgabe aller Christen ist: Menschen, die im Zeitbruch leben, die Gute Nachricht auf eine Weise zu bezeugen und zu verkünden, die ein neues tieferes „Glauben und Verstehen“ erschließt. Die erste Frage, die uns in diesem theologischen Essay bewegt, muß deshalb lauten: Haben die zahlreichen Konsens- und Kon-

vergenzdokumente über das Eucharistieverständnis, die in den letzten Jahren als Ergebnisse einer weiträumigen ökumenischen Konsultation auf allen Ebenen zwischenkirchlicher Beziehung verabschiedet wurden, die Erwartung erfüllt? Wie weit wird der Weg zum gemeinsamen Herrenmahl, zur Verwirklichung der einen Kirche Jesu Christi in der Eucharistie noch sein? Ist es überhaupt sinnvoll, sich danach zu erkundigen, nachdem sich doch kaum verbergen läßt, daß die Ökumene stagniert, ja vielleicht in eine Sackgasse geraten ist? Der Versuch, der hier unternommen werden soll, hat zum Ziel, an einigen markanten Stellen über den gegenwärtigen Stand der theologischen Ökumene hinauszudenken, neue Anhaltspunkte zu suchen, wie aus der spirituellen und sprachlichen Krise des Christentums hinausgefunden werden könnte. Ich beschränke mich auf einen zentralen Aspekt der Eucharistielehre: Die Frage nach dem Verhältnis der Mahlgaben von Brot und Wein zur *realen Gegenwart Christi in der Eucharistie*. Wir wollen uns freilich nicht dabei aufhalten, den sowohl im ökumenischen Dialog als auch in der kirchlichen Verkündigung ohnehin schon lange unhandlichen Begriff der „*Transsubstantiation*“ oder „*Wesensverwandlung*“ einmal mehr zu problematisieren. Es soll auch nicht am guten Anliegen und an der Sache selbst, die jenes Lehrstück eben unter den Bedingungen seiner Zeit theologisch zuverlässig zu interpretieren versuchte, gerüttelt werden. Vielmehr: Nachdem der ökumenische Dialog gerade in dieser Frage festgefahren scheint, soll Ausschau gehalten werden nach weiterführenden, vielleicht in der damaligen Situation übersehenen anderen Gesichtspunkten, von denen aus das Gespräch wieder in Gang gebracht werden könnte. Mit dieser Absicht wollen wir uns zunächst summarisch den Forschungsstand und die Situation des Abendmahl-

gesprächs zwischen den Kirchen vergegenwärtigen, um dann der Frage nach dem Verhältnis von jüdischem Pesach und christlichem Herrenmahl nachzugehen und von dort aus die Frage nach dem ursprünglichen Sinn und Zusammenhang christlichen Gedenkens im Abendmahl neu anzugehen. Abschließend soll der Versuch unternommen werden, einige Perspektiven für das künftige Eucharistiegespräch anzugeben.

I. Reale Gegenwart. Auf dem Weg zu einem ökumenischen Verständnis der Eucharistie

a) Die historische Problematik verstehen

Die Lehrgeschichte der Eucharistie nahm einen so schwierigen und komplexen Verlauf, daß es zu weit führen würde, ihren Gang im Detail zu rekonstruieren.² Für unseren Zweck mag es ausreichen, die entscheidenden *Übergänge* zu markieren:

1. Ein *erster Übergang* vollzog sich nach Meinung der Exegeten bereits vor der schriftlichen Fixierung der Jesustradition, als die Gemeinde nicht mehr nur in Erinnerung an Jesus das Brot brach, sondern *ihn selbst* mit dem Brot identifizierte und den Gemeinschaftsbecher als sein und Gottes Bundeszeichen interpretierte. Auf eine solche ältere Tradition des Brötbrechens im Sinne eines *eschatologischen Mahles*, ähnlich dem Pesachmahl, das den *Aufbruch* zum Exodus vergegenwärtigte und das die Urgemeinde nun im *Anbruch* des Gottesreiches feierte, scheint der Umstand hinzuweisen, daß die Abendmahlsgeschichte des Lukasevangeliums

merkwürdigerweise die Einsetzungsworte doppelt erzählt. Lukas arbeitet — das ist die vorherrschende Meinung — eine ursprünglichere Fassung der Herrenworte synoptisch in seinen Text ein: „Ich sage euch: ich werde (das Pesach) nicht mehr essen, bis es seine Erfüllung findet im Reiche Gottes . . . Nehmt diesen Becher und verteilt ihn unter euch; denn ich sage euch: ich werde von nun an nicht mehr von dem Gewächs des Weinstocks trinken, bis das Reich Gottes kommt“ (Lk, 22,16–18). Diese Auslegung des letzten Mahles Jesu steht in großer Nähe sowohl zur urjesuanischen Reich-Gottes-Ankündigung, dem Kernpunkt seiner Botschaft als auch zum (ursprünglichen) Sinn des Pesach, das sich versteht als das Mahl vor dem Aufbruch, welches man in drängender Eile zu sich nimmt (schon) im Angesichte des Exodus, der unmittelbar bevorstehenden Befreiung vom Joch Ägyptens.

2. Der *zweite Übergang* begann schon in spätneutestamentlicher Zeit, als aus der Mahlfeier allmählich eine „Opferfeier“ wurde, die den Tempeldienst ersetzte, und damit eine kultisch-sakramentale Handlung im heutigen Sinne des Wortes. Die Vorstellung der Gegenwart Jesu verband sich mit dem spekulativen Gedanken, daß er selbst in den Mahlgaben von Brot und Wein auch physisch lokalisiert sei. Die Gaben machten aus dem Tisch jetzt zunehmend einen „Opferaltar“ und gaben damit der Überzeugung, daß die Eucharistie, das „Danksagen“ für den Kreuzestod und die Auferweckung Jesu an die Stelle der früheren Opfer in Judentum und Heidentum getreten sei, einen sinnfälligen Ausdruck.

² Die Literatur zu dieser Thematik ist uferlos. Einen hervorragenden Überblick bietet nach wie vor H. Feld, *Das Verständnis des Abendmahls* (Darmstadt 1976) (= Erträge der Forschung 50); vgl. H. Merkley, *Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstraditionen*, in: BZ 21 (1977) 88–101; 235–244; R. Pesch, *Das Markusevangelium*, 2. Teil (Freiburg–Basel–Wien 1977) 364–376; P. Stuhlmacher, *Das neutestamentliche Zeugnis vom Herrenmahl*, in: ZThK 84 (1987) 1–35; J. Roloff, *Heil als Gemeinschaft. Kommunikative Faktoren im urchristlichen Herrenmahl*, in: ders., *Exegetische Verantwortung in der Kirche* (Göttingen 1990) 88–117.

3. Zeichen und ursprüngliches Ereignis, Symbol und Realität traten von da an im Prozeß der frühmittelalterlichen und mittelalterlichen Spekulation immer weiter auseinander. Schließlich zerbrach der altchristliche Begriff des „Mysteriums“ an dieser Spannung.³ In dieser „Krise der sakramentalen Idee“ schien sich nur die theologische Alternative anzubieten, entweder ein massiv körperliches, dann aber leicht magische Assoziationen weckendes Verständnis der Gegenwart Christi zu vertreten (Paschasius Radbertus, Langfranc) oder auf ein spiritualistisch-symbolistisches und antirealistisches Verständnis auszuweichen (Ratramnus, Berengar von Tours).

Ein theologisches Dilemma öffnete sich, vor dem die scholastische Theorie einer *Wesensverwandlung der Gaben*, die sogenannte „Transsubstantiationslehre“ die Kirche retten sollte. Die philosophisch präzisiert durchdachte Lehre erlaubte ein Verständnis des biblischen Brot- und Becherwortes, das die gefährdete Balance zwischen sensualistischen und spiritualistischen Mißdeutungen der Gegenwart Christi wiederherstellte. Aber die hohe, nur Theologen voll verständliche philosophisch-theologische Reflexion dieses im Grunde doch liturgisch-praktischen Problems vermochte nicht den verborgenen Erosionsprozeß aufzuhalten. Der *Geschehnis-Charakter* des Herrenmahles und damit des aktiven Gedenkens an Jesus trat immer weiter zurück hinter der Bedeutung der Mahlgaben selbst, bis aus der schlichten und leicht verständlichen Handlung ein für das Volk weithin unverständliches, ja von vielen magisch mißverstandenes *Ritual* wurde.

4. Luther und die *Reformation* empfanden die „Transsubstantiationslehre“ im 16. Jahrhundert deshalb nicht ganz zu Unrecht als eine *philosophische Entleerung* des Glaubensgeheimnisses. Das Konzil von Trient verteidigte die Formel hinwiederum als „zutreffende“ *Umschreibung* des Geschehens. Die Frage nach dem Wie der Gegenwart Christi in der Eucharistie wurde im reformatorischen Konflikt zum Inbegriff des Kirchentrennenden und Unterscheidenden. „Katholisch“ — so das katechismushafte Selbstverständnis — ist der *Glaube an eine Wesensverwandlung* von Brot und Wein, an die „wahrhaft, wirkliche und wesenhafte“ Präsenz des Herrn: „protestantisch“ die Nivellierung der eucharistischen Gegenwart mit der „allgemeinen“ Präsenz Christi im Wort und in der Gemeinde, eine Reduktion der sakramentalen Gaben auf eine bloße Hinweis- oder Symbolfunktion. Entsprechend die konfessionellen Vorurteile: die evangelischen: die katholische Praxis der eucharistischen Anbetung, des sakramentalen Segens und vor allem die Fronleichnamsprozession sei *Götzendienst*; die katholischen: der evangelische Umgang mit den übrigbleibenden Mahlgaben zeige eine *sakrilegische Mißachtung* der Gaben Gottes. Solche Vorurteile haben zwar im gegenwärtigen Verhältnis der christlichen Konfessionen ihre verunglimpfende Aggressivität verloren, aber liegt ihnen nicht doch ein letztlich unüberbrückbarer theologischer Konflikt um philosophische Grundpositionen zugrunde?

Es muß nun — das ist das Ergebnis gemeinsamer ökumenischer Grundlagenforschung — keineswegs dabei bleiben. 1986 veröffentlichte die im Anschluß an

³ Vgl. dazu und zum Folgenden die Analyse des *Ökumenischen Arbeitskreises* evangelischer und katholischer Theologen, Lehrverurteilungen — kirchentrennend?, I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, hg. v. K. Lehmann, W. Pannenberg (Freiburg, Göttingen 1986) 98f (vgl. Exkurs zum geschichtlichen Hintergrund).

den ersten Deutschlandbesuch Papst Johannes Pauls II. 1981 eingesetzte „Gemeinsame Ökumenische Kommission“ den ersten Teil einer umfangreichen Studie über die gegenseitigen Lehrverwerfungen des 16. Jahrhunderts. Die Studie beschäftigt sich auch ausführlich mit der Frage der Realpräsenz und kommt zum wohlbegründeten Schluß: Vor ihrem Zeit-hintergrund lassen sich die konfessionellen Kontroversen soweit aufklären, daß verbleibende Unterschiede zumindest nicht mehr als kirchentrennend betrachtet werden müssen.⁴

Gerade bei der Frage nach der Gegenwart Christi in der Eucharistie sei man sich jedoch der grundsätzlichen Problematik der verwendeten theologischen Terminologien besonders bewußt geworden. Die (nachträgliche!) Übernahme des empirischen Substanzbegriffs der Spätscholastik habe — dies ist die gemeinsame Entdeckung der ökumenischen Kommission — nämlich zu einer unbemerkten „Mißdeutung der ‚Transsubstantiation‘ im Sinne einer stofflichen Verwandlung (conversio physica) beziehungsweise räumlichen Einschließung von Leib und Blut Christi“ geführt (Studie, 102). Die lutherische Reformation habe sich später mit ihrer „Konsubstantiationslehre eigentlich nur gegen ein solches nominalistisches Mißverständnis der Transsubstantiationsleh-

re gewandt und nicht gegen deren ursprüngliches (richtiges!) Anliegen. Umgekehrt beruhe die tridentinische Verurteilung der lutherischen Konsubstantiationslehre in Kanon 2 des Eucharistiedekrets (DS 1652) auf einem Mißverständnis, insofern als — die Studie zitiert hier Josef Ratzinger — „‚Transsubstantiation‘ gar keinen Gegensatz zur ‚Konsubstantiation‘ bedeutet, wenn letztere einfach sagen soll, daß Brot und Wein als physikalisch-chemische Größen unverändert weiter bestehen“ (Studie, 105).

Ähnliches kann von Luthers Vorstellung einer „Ubiquität“ (Allgegenwart) Christi gelten, die ja nicht eine „räumlich-lokale“ Präsenz meinte, wie auch der Vergleich mit der Inkarnation nicht eine (problematische!) „Impanation“ (Brotwerdung!) oder eucharistische „Re-inkarnation“ vertrat, sondern nur bildhaft auf den „christologischen Gesamtzusammenhang“ verweisen wollte (Studie, 102–104). Zwingli und Calvin brachten ihrerseits entschiedener die *pneumatologische Dimension* zur Geltung. Und dem Tridentinum war endlich nicht die „Festschreibung einer bestimmten philosophischen Denkform“ wichtig gewesen, sondern „die Vermittlung der Einmaligkeit der Inkarnation und der vielfachen sakramentalen Präsenz“ Christi (Studie, 105). Nimmt man diesen „geschichtlichen Kontext“ wahr,

⁴ Die Kontroversen des 16. Jahrhunderts können nach Ansicht der Studie grundsätzlich für überwindbar gehalten werden, sofern folgende vier Grundsätze Annahme finden:

(1) . . . Der an diesem Mahl und seinen Gaben von Brot und Wein in der Kraft des Heiligen Geistes durch das Wort geschehende ‚Wesenswandel‘ ist nicht überholbar, er hat eschatologischen Sinn und bezeichnet das endgültige Wesen dieser ‚Speise zum ewigen Leben‘.

(2) Das klare und unzweideutige Bekenntnis zur wirklichen Gegenwart Jesu Christi ist nicht notwendigerweise an die Erklärungsmodelle gebunden, welche die Transsubstantiationslehre beziehungsweise die Ubiquitätslehre bieten, dieses Bekenntnis schließt „eine räumliche oder naturhafte Art der Gegenwart und . . . ein rein erinnerndes oder figuratives Verständnis des Sakraments“ aus (Herrenmahl 16).

(3) „Das eucharistische Mahl ist das Sakrament des Leibes und Blutes Christi, das Sakrament seiner wirklichen Gegenwart (Realpräsenz) . . . Doch die Art der Gegenwart Christi in der Eucharistie ist einzigartig . . . Die Kirche bekennt Christi reale, lebendige und handelnde Gegenwart in der Eucharistie.“ (Lima, Eucharistie 13)

(4) „Alle begrifflichen Bemühungen . . . wollen den Geheimnischarakter der eucharistischen Gegenwart nicht aufheben, sondern voraussetzen und aussagen. Denn die verheißende Wirklichkeit (der Realpräsenz Jesu Christi) liegt allen Versuchen des ‚Nachdenkens‘ weit voraus.“ (Studie, 107f).

lassen sich die damals gegensätzlichen Positionen als „*Ausdruck komplementärer Anliegen*“ verstehen. Die Studie sieht einen möglichen Konsens in Richtung einer „*relationalen Ontologie*“ in Sinne eines „*transsignifikativen*“ *Verständnisses*, beziehungsweise eines wesentlichen „*Bedeutungswandels*“:

„Wenn man nämlich die *Ebene der Beziehung* als die entscheidende Ebene im Seienden ansieht, weil die ‚*Realität*‘ des Geistes, der Erkenntnis, der Personalität, der Zuwendung und Kommunikation dichter ist als die ‚*Realität*‘ bloßer Vorhandenheit und Dinghaftigkeit, dann kann und muß man bei der Eucharistie als dem entscheidenden Vorgang personaler *Communio* von einer Transsignifikation sprechen im Sinn einer wirklichen, wesentlichen ‚*seinshaften*‘ *Verwandlung des Mahlgeschehens und der darin gereichten Speise*, die einerseits durch diese Mahlfeier konstituiert wird, andererseits dieses Mahl qualifiziert.“ (Studie, 106f)

b) Innerkatholische Aufbrüche

Eine so weitgehende ökumenische Verständigung über die konfessionellen Kontroversen der Vergangenheit wäre nicht möglich gewesen, wenn es nicht insbesondere in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil auch zu einer intensiven innerkatholischen Diskussion um ein zeitgemäßes Verständnis von Realpräsenz und Transsubstantiation gekommen wäre.

Das zungenbrecherische Wort „*Transsubstantiation*“ („*Wesensverwandlung*“) war zwar außerhalb der theologischen Fachwelt immer schwer verständlich geblieben und hatte deshalb seine Funktion, das Verhältnis der Mahlgaben von Brot und Wein zur realen Gegenwart Christi in der Eucharistie theologisch zu klären, immer nur sehr unvollkommen erfüllt. Der Wan-

del des Wirklichkeitsverständnisses, der sich aus dem neuzeitlichen Umbruch der Denkstrukturen ergab, hatte aber diesen Begriff auch theologisch zunehmend zum Problem werden lassen. Als problematisch erweist sich vor allen, daß das richtige Verständnis dieser Lehre eine bestimmte philosophisch-metaphysische Denkweise voraussetzt, die dem mittelalterlichen Aristotelismus einst hinlänglich geläufig war, heute aber einem überwiegend naturwissenschaftlich-physikalisch geprägten Denken mißverständlich wird und selbst Theologen — wie gerade der ökumenische Dialog zeigt — nur noch schwer zugänglich ist. Für die mittelalterliche Scholastik war es zweifellos eine legitime Möglichkeit gewesen, die *Wirklichkeit* der Gegenwart Christi in den metaphysischen Kategorien von Substanz und Akzidenz auszusagen. Legt man aber den in die Umgangssprache eingegangenen naturwissenschaftlichen Gebrauch dieser Begriffe zugrunde, wird das theologische Anliegen der Transsubstantiationslehre heute einem spontanen Mißverständnis ausgesetzt, das der Glaubensgemeinschaft schadet.⁵

Man versuchte deshalb innerhalb der katholischen Theologie Wesen und Struktur sakramentaler Wirklichkeit weniger statisch (Was ist im Sakrament vorhanden?) als *personal-relational von der Funktion her* zu verstehen: das Sakrament soll Ausdruck, Horizont, Ursituation „*zwischen personaler Begegnungen zwischen dem Gläubigen und Christus*“ sein;⁶ seine Bedeutung in diesem Kontext der personalen Begegnung soll nicht nur als objektives, sondern solche Beziehung wirksam realisierendes Zeichen herausge-

⁵ Vgl. U. Kühn, Art. Abendmahl IV. Das Abendmahlsgespräch in der ökumenischen Theologie der Gegenwart, in: TRE 1 (Berlin 1976), 149; E. Schillebeeckx, Eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion der Realpräsenz (Düsseldorf 1967), 58–61.

⁶ Schillebeeckx, 66; Kühn, 149; A. Ganoczy, Einführung in die katholische Sakramentenlehre (Darmstadt 1979), 83.

stellt,⁷ die Realpräsenz Christi in der Eucharistie nicht im Sinne eines verdinglichenden Gegenwartsbegriffs, sondern als personal-geschichtlich-relationale Gegenwart beschrieben werden.⁸

Auf diesem Wege gewann die katholische Theologie ein neues Verständnis für die *vielfältigen Weisen der Gegenwart* Christi in der ganzen Feier der Eucharistie. Die Gegenwart in Brot und Wein wird etwa (von Johannes Betz) in die primär personal-pneumatische Wirkgegenwart Christi als Gastgeber des Mahles eingeordnet; sie ist konsequente Folge des vergegenwärtigenden Eingedenkens seines Heilswerkes und seiner Lebenshingabe pro nobis.⁹ Eucharistie wird als *prozeßhaftes Geschehen* verstanden, um so die nachtridentinische Dreiteilung von Realpräsenz, Opfer und Sakrament zu überwinden.¹⁰ Piet Schoonenberg und Edward Schillebeeckx zumal versuchten unter dem Eindruck eines solchen ereignishaften Verständnisses der Eucharistie die Bedeutung der Abendmahls Gaben nicht mehr einseitig mit statisch ontologischen Kategorien wiederzugeben, sondern dynamisch von deren *Sinn im Geschehen* der Herrenmahlfeier auszugehen.¹¹ Mit Rücksicht auf das heutige Wirklichkeitsverständnis schlugen die beiden Theologen vor, statt von Transsubstantiation von „*Transsignifikation*“ beziehungsweise „*Transfinalisation*“ zu sprechen, um damit das Anliegen der *realen* Gegenwart weniger mißverständlich zu vermitteln: Durch ihre Funktionsbestimmung im Herrenmahl für die

reale gegenwärtige Begegnung mit Christus als Person erfahren die Mahlgaben eine bleibende, unumkehrbare Veränderung. Diese Konzeption blieb freilich nicht unwidersprochen,¹² hat aber im ökumenischen Gespräch wesentlich zur Entspannung und Verständigung beigetragen.

c) Eucharistie als „Memorial“. Ökumenische Sprachregelungen

Aber alle diese Versuche, die diffizile Begrifflichkeit der „Transsubstantiationslehre“ in moderne Sprache zu übersetzen, waren immer noch zu schwierig und abgelegen, um den Sachverhalt wirklich zu klären und theologisch voll zu überzeugen. Ein anderer Begriff wurde im innerchristlichen Gespräch über das Herrenmahl zum konfessionsübergreifenden Leitbegriff: der Begriff des „Gedächtnisses“, der „Anamnese“, der „*Memoria Christi*“. Schon das *Zweite Vatikanische Konzil* beschrieb 1965 im zentralen Passus der Liturgiekonstitution traditionsgemäß die Eucharistie als „Gedächtnisfeier seines Todes und seiner Auferstehung“ (Liturgiekonstitution Nr. 47). Der nachkonziliare ökumenische Dialog erkannte im *Gedächtnischarakter des Herrenmahles* aber das eigentliche Zentrum und Grundprinzip christlicher „eucharistia“ und der Abendmahlslehre. Wichtig ist die Wahl dieses Begriffs deswegen, weil er sich am modernen, für die Theologie des 20. Jahrhunderts entscheidend gewordenen radikalen Verständnis der Geschicht-

⁷ Vgl. Kühn, 149; Schillebeeckx, 63ff, 103; W. Pannenberg, Die Problematik der Abendmahlslehre aus evangelischer Sicht, in: G. Krems, R. Mumm (Hg.), *Evangelisch-Katholische Abendmahlsgemeinschaft?* (Göttingen 1971), 38.

⁸ Vgl. Kühn, 149; Pannenberg, 21ff; *Arnoldshainer Konferenz* (Hg.), *Das Mahl des Herrn. 25 Jahre nach Arnoldshain. Ein Votum des theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz* (Neukirchen 1982), 26f, 73f.

⁹ Vgl. Feld, 50, 129f; ebenso Kühn, 176f; Ganoczy, 83.

¹⁰ Vgl. B. Neunheuser, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit* (= Handbuch der Dogmengeschichte IV/4b). Freiburg-Basel-Wien 1963, 63; Feld, 124, 129.

¹¹ Überblick bei Kühn, 177f; J. Powers, *Eucharistie in neuer Sicht* (Freiburg-Basel-Wien 1968), 132–170.

¹² Vgl. Paul VI., Enzyklika „*Mysterium fidei*“, in: NR/11 402–405.

lichkeit Jesu orientiert. Das heißt: Die Beziehung zum ursprünglichen Abendmahlsgeschehen hat nicht mehr — wie in der scholastischen Theologie — überwiegend metaphysischen, sondern *personalen Charakter*. So äußert sich etwa die anglikanisch/römisch-katholische *Windsor-Erklärung*¹³ (1971) im Abschnitt über das Opfer so:

„Der Begriff des ‚Gedächtnisses‘ (memorial), wie er in der Passah-Feier zur Zeit Christi verstanden wurde — das heißt die *Wirksammachung* eines vergangenen Ereignisses in der Gegenwart —, hat den Weg zu einem klareren Verständnis des Verhältnisses zwischen dem Opfer Christi und der Eucharistie eröffnet. Das eucharistische ‚Gedächtnis‘ ist nicht nur das *In-die-Erinnerung-Rufen eines vergangenen Ereignisses oder seiner Bedeutung, sondern die wirkungsvolle Verkündigung* der großen Taten Gottes durch die Kirche.“ (Windsor 5)

Man darf bei solcher „*memoria Christi*“ also nicht an ein „Totengedächtnis“ oder an ein bloß mentales, Sich-Erinnern denken. Memoria bedeutet *Eingedenksein* — um einen Titel von Edward Schillebeeckx ins Gedächtnis zu rufen — Gegenwärtigkeit der „Geschichte von einem Lebenden“.¹⁴

Die Theologen der sogenannten *Gruppe von Dombes* sahen (1974) im Begriff der „Eucharistie als Memorial Christi“¹⁵ den axiomatischen Leitgedanken der Eucharistielehre überhaupt: „*Das Memorial Chri-*

sti ist der Hauptinhalt des proklamierten Wortes und der Eucharistie“ (Dombes 12). Die eschatologische Dimension und der proklamatorische Charakter dieser Er-innerung (Ver-gegenwärtigung und Vorwegnahme des Reiches) werden hervorgehoben: „Das Memorial ist die *wirksame Proklamation* des großen Werkes Gottes durch die Kirche“ (Dombes 9). Entscheidend aber ist — führt das lutherisch/katholische *Herrenmahldokument* (1978) den Gedanken zu Ende: Dieses „Memorial“, dieses Gedächtnis hat ganz entschieden einen *präsentischen (gegenwärtigen) Charakter*:

„Das Entscheidende ist nicht, daß man sich Vergangenes ins Gedächtnis ruft, sondern daß der Herr sein Volk in seine Gegenwart ruft, und mit seiner Heilstat konfrontiert. In diesem *schöpferischen Handeln* Gottes wird das Heilsgeschehen aus der Vergangenheit Heilsangebot für die Gegenwart und Heilszusage für die Zukunft.“ (Herrenmahl 36)

Eucharistie feiern heißt also, in die Gegenwart des Herrn eintreten, die für den, der ihm glaubt, nicht Vergangenheit ist.

Es geht schließlich nach dem *Limadokument* des Weltkirchenrates (1982) um die „*gegenwärtige Wirksamkeit des Werkes Gottes in der Kirche*, wenn es von seinem Volk in einer Liturgie gefeiert wird“ (Lima II,5). Die Orientierung der Abendmahlstheologie am Memoriabegriff

¹³ Siehe die wichtigsten ökumenischen Dokumente: Schlußbericht der Ang./Röm.-Kath. Internationalen Kommission, in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung*. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982, hg. v. H. Meyer, H. J. Urban, L. Vischer (Paderborn, Frankfurt 1983) 133–190 (Windsor-Erklärung, Salisbury-Erläuterung); *Das Herrenmahl*. Bericht der Gemeinsamen Röm.-Kath./Ev.-Luth. Kommission, 1978 a. a. O., 271–295; *Taufe, Eucharistie und Amt*. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 1982, a. a. O., 545–585 (Lima-Dokument); für das Dokument von Dombes vgl. *Ökumenischer Konsens über Eucharistie und Amt*. Zu den Studienergebnissen der Gruppe von Dombes, in: Herkorr 27 (1973) 33–36; *Die Arnoldhainer Thesen*, in: Auf dem Weg. Luth.-Ref. Kirchengemeinschaft, hg. v. M. Geiger, L. Vischer, H. Ott (Zürich 1967), 60–65; *Die Eucharistie* — Eine luth./röm.-kath. Stellungnahme, USA 1967, in: G. Gassmann u. a. Hg., *Um Amt und Herrenmahl* (Frankfurt 1974), 57–70; *Die Leuenberger Konkordie*, in: Herkorr 28 (1974) 194–197; *Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt*. Schlußbericht des Dialogs zwischen Ref. Weltbund und dem Sekretariat für die Einheit der Christen, 1977, in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, 487–517 (503–510).

¹⁴ E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden* (Freiburg-Basel-Wien 1975).

¹⁵ So die Überschrift von Artikel III des Dokuments, das wiederum auf die Konsensformulierungen der „Faith and Order“-Kommission des Weltkirchenrates von 1968 zurückgreift. Vgl. Dokument von Löwen (Kommission für Glauben und Kirchenverfassung): *Die Eucharistie im ökumenischen Denken*, hg. v. K. Raiser, in: Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 18/19 (Stuttgart 1971) 71–77.

bewirkt eine *doppelte Abgrenzung*: Einerseits: gegen eine Verengung auf den Opferaspekt; Eucharistie ist nicht nur „Abendmahlserinnerungsfeier“, sondern Eingedenken alles dessen, was Christus für uns getan hat; andererseits: Abgrenzung gegen eine Subjektivierung der Gegenwart Christi allein im Glauben des einzelnen oder der Gemeinde. Das Eingedenken, die „memoria“, ist nicht Werk oder fromme Leistung der verkündenden Kirche, die durch den liturgischen Akt der Erinnerung die Gegenwart Jesu Christi „erzeugte, sondern dieser selbst handelt durch die sakramentalen Zeichen und gibt uns zu verstehen, daß wir in die Gegenwart seines Lebens, Leidens, Sterbens und Auferstehens *einbezogen* sind“ (Herrenmahl 36). Er begegnet hier sozusagen in personhafter Objektivität und entlastet damit den Glaubenden davon, die Gegenwart Jesu in der Leistung menschlich subjektiver Erinnerung aus sich selbst hervorbringen zu müssen. Die Gegenwart Jesu Christi ist befreiende *Personalpräsenz*.

d) Rezeptionsprobleme

Die ökumenischen Aussage- und Antwortversuche rücken Aspekte des Abendmahlsverständnisses in den Vordergrund, die noch niemals so einmütig als gemeinsame christliche Anliegen kirchlich vertreten worden waren. Das Erlebnis solcher weitgehender Einmütigkeit im Glauben spiegelt sich in der festen Überzeugung der beteiligten Dialogkommissionen, in den wesentlichen theologischen Fragen eine „substantielle Übereinstimmung“ erzielt zu haben. Trotzdem haben wir uns mit der Tatsache abzufinden, daß die Kirchen sich schwer tun mit

der Rezeption und praktischen Umsetzung der erreichten Ergebnisse. Am 21. Juli 1987 erschien mit der *offiziellen „Katholischen Stellungnahme zu den Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen: Taufe, Eucharistie und Amt“*, dem sogenannten *Lima-Dokument*, die bisher höchstrangige Reaktion des römischen Lehramtes auf die Ergebnisse des ökumenischen Dialogs der Kirchen.¹⁶

Vorsichtige Zustimmung zeigt sich an: „Katholiken können in den Aussagen über die Eucharistie *vieles* finden, was dem Verständnis und der Praxis des Apostolischen Glaubens entspricht . . .“ (Stellungnahme, 23). Der Grundtenor des Dokuments ist durchaus positiv, die Sprache ausgewogen, gleichzeitig begibt es sich, was die Beurteilung des erreichten Konsensus betrifft, auf freundliche Distanz: Die gefundenen Kompromißformeln seien zwar ein Anfang, entsprächen aber *noch nicht ausreichend* den dogmatischen Sprachregelungen der katholischen Kirche. Zwar begrüßt die Stellungnahme die gefundene „Darstellung der Realpräsenz Christi“, bejaht auch den epikletischen und verkündigenden Charakter der Eucharistiefeier und macht sich die Vorstellung einer „kommemorativen Personalpräsenz“ zu eigen (Stellungnahme, 28f, 26). Aber dann zeigen sich Grenzen: Der *Mahlcharakter*, an dem der reformatorischen Tradition so sehr gelegen ist und der auch heute die Feier der katholischen Gemeinde-Eucharistie wesentlich prägt, findet nur eine kritische Glosse:

„Der Ausdruck ‚Essen und Trinken in Gemeinschaft mit Christus und jedem Glied der Kirche‘ (ist) schwach. Er drückt den Unterschied zwischen der

¹⁶ Eine *katholische Stellungnahme zu den Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen: Taufe, Eucharistie und Amt*, 21. Juli 1987, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1987, (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 79).

sakramentalen Teilnahme am Leib und Blut Christi und der Gemeinschaft mit Christus durch die Gemeinschaft mit denen, die in Christus sind, nicht hinreichend aus.“ (Stellungnahme, 32)

Eucharistische Gegenwart und ekklesio-logische Gegenwart sind nach lehramtlichem Empfinden zu wenig voneinander abgesetzt. Das zentrale Ereignis in der Feier der Eucharistie ist für die römische Stellungnahme eben nicht in erster Linie die „communio“ der Gemeinde mit dem durch die Zeichen von Brot und Wein gegenwärtigen Herrn. Vielmehr setzt sich das alte tridentinische Anliegen wieder durch, der Kirche als Leib und Braut Christi eine in gewissem Sinne letztlich doch *aktiv darbringende Rolle* bei der „Memoria“ und Vergegenwärtigung des Opfers Christi zuzuschreiben. Die Katholiken könnten sich nämlich nicht damit zufrieden geben, die Eucharistie „nur“ als „Sühneopfer im Sinne von Fürbitte“ oder als „Lobopfer“ (eucharistein) zu verstehen (Stellungnahme, 27f). Das Amts- und Sakramentsverständnis, das sich in diesen Reserven artikuliert, bleibt einem vorrangig ontologischen, objektivistischen und statischen Begriffsschema verhaftet. In dieser Logik glauben denn auch die Autoren, auf die Feststellung nicht verzichten zu dürfen:

„daß für die katholische Lehre die Wandlung der Elemente ein Gegenstand des Glaubens ist und daß sie nur im Blick auf das ‚Wie‘ dieser inneren Wandlung möglichen neuen theologischen Erklärungen Raum läßt. Der Inhalt des Wortes ‚Transsubstantiation‘ müßte ohne Doppeldeutigkeit zum Ausdruck kommen. Für Katholiken geht es hier um ein *zentrales Glaubensgeheimnis* . . .“ (Stellungnahme, 30).

Entscheidend sei „die *Seinseinheit* zwischen der bezeichnenden und der bezeichneten Realität“ — das Dokument wendet sich hier, ohne Namen zu nennen, gegen die Interpretationsversuche Schoonenbergs und Schillebeeckx, die sich dafür

verwandt hatten, die *dynamische* Bedeutung der Abendmahls Gaben im Geschehen der Herrenmahlfeier besser herauszuarbeiten. Die römische Stellungnahme wendet sich sogar ausdrücklich gegen den Vorschlag, verständlicher von einem „*Bedeutungswandel*“ (einer „Transsignifikation“ beziehungsweise „Transfinalisation“) der Gaben *im Gesamtgeschehen* der Eucharistie zu sprechen. Stattdessen wird die traditionelle „*Transsubstantiationslehre*“ auf eine Weise festgeschrieben, die sogar über die Intentionen des Trienter Konzils hinausgeht und jede Einsicht in den geschichtlichen Charakter dieses theologischen Erklärungsmodells missen läßt.

Niemand, der sich ernsthaft mit den Dokumenten zum Abendmahlsgespräch der Kirchen auseinandersetzt, wird die verbliebenen Probleme von Lehre und Praxis leicht nehmen. Aber die unverhältnismäßige Gewichtung der „Transsubstantiationslehre“ scheint jetzt zusätzlich ein *ökumenisches Patt* herbeizuführen, das sowohl die Ökumene als auch die eigene Kirche vor eine Situation stellt, die Ernst Käsemann schon 1979 in seiner berühmt gewordenen Rede auf dem Nürnberger evangelischen Kirchentag schonungslos brandmarkte als skandalöse Pervertierung der „Einladung des Christus, an seinen Tisch zu kommen“.¹⁷

Wenn wir diese Pattsituation ernstnehmen, ohne ihretwegen zu resignieren, wird es Sache der Theologie, die Problematik eines ökumenischen Bekenntnisses zur realen Gegenwart Christi in der Eucharistie jetzt vom neutestamentlichen Befund her radikal neu aufzurollen, um Kriterien zu gewinnen, wie das, was theologisch zu sagen ist, neu gesagt werden kann. Wo und wie ist nach neutestamentlichem Befund das Gedächtnis Jesu Chri-

¹⁷ E. Käsemann, Gäste des Gekreuzigten, in: Forum Abendmahl, hg. v. G. Kugler (Gütersloh 1979) 65.

sti jenes „befreiende Gedächtnis“, von dem man heute mit Johann Baptist Metz¹⁸ gerne redet?

II. Befreiende Erinnerung — Mahl des Friedens

a) Ein christliches Pesach?

*War Jesu letztes Mahl ein Pesachmahl?*¹⁹ Die Frage ist wichtig, aber sie ist bis heute exegetisch nicht entschieden. Eindeutig ist nur die Tendenz der Evangelien, entweder Jesus als Stifter eines neuen endzeitlichen Pesach erscheinen zu lassen (Markus, Matthäus) oder ihn selbst als das neue Pesach-Lamm zu interpretieren (Lukas [?], Johannes) und in ihm das Ende und die Vollendung allen Opfers anzusagen (Hebräerbrieft). Für das jüdische und das christliche Selbstverständnis ist entscheidend, daß schon die urchristlichen Gemeinden *Jesus und sein Mahl im Zusammenhang von Pesach und Exodus und damit im Kontext der Befreiung* gesehen haben. Dies bedeutet: das Abendmahlsgedächtnis muß von der Exodustradition her verstanden werden, und Jesus selbst ist Auslegung der Exodustradition. Hier liegt meines Erachtens der Schlüssel zur Lösung sowohl jüdischer als auch christlicher Mißverständnisse von Leben, Werk und Messianität des Jesus von Nazaret und des durch ihn gegebenen Gottesverständnisses. Doch kann auf diese Thematik jetzt nicht weiter eingegangen werden.

Befreiendes Gedenken — Pesachmahl — Herrenmahl: Wovon ist die Rede? Wenn wir uns die wichtigsten Vergleichspunkte der *Kontinuität und Diskontinuität zwischen den beiden Mahlfeiern* vergegenwärtigen, wird deutlicher, worin der

befreiende Charakter des christlichen Gedenkens besteht. Das Pesach war in der Glaubensgeschichte Israels zum Gedächtnis der Not und des Aufbruchs aus Ägypten geworden. Jesu Abendmahl war für ihn das letzte vor dem Anbruch der Gottesherrschaft (vgl. Mk 14,25; Lk 22,15—18). Die ersten Gemeinden feierten es in der Naherwartung der *Wiederkunft* ihres Christus, der die Parusie Gottes unmittelbar folgen würde. Aber die Parusie verzögerte sich. Wie war also das Wort von der Wiederkunft zu interpretieren? Die Krise der Naherwartung führte zu einem vertieften Verständnis der Gegenwart Christi in der eucharistischen Mahlfeier im Sinne einer *präsentischen Eschatologie*. Das heißt: Im Herrenmahl ist der von Gott Auferweckte *schon gegenwärtig*, aber bis zum letzten Tag *immer noch im Kommen*. In der Spannung zwischen den Polen des „Schon-jetzt“ und „Noch-nicht“ entfaltet sich von nun an gemäß der Geschichtskonzeption der Apostelgeschichte die Zeit der Kirche. Die Grundsituation der Kirche ist mit anderen Worten eine *permanente Exodussituation*; das Herrenmahl ist *jederzeit das letzte Abendmahl* vor dem Aufbruch in die neue Zeit Gottes, das eschatologische „gelobte Land“ der Gottesherrschaft.

Wie aber nimmt man am befreienden Ereignis des Auszugs teil? Beim jüdischen Pesach fragt der Jüngste der Tischgemeinschaft nach altem Brauch nach dem Sinn der Feier und der Hausvater antwortet:

„Wir waren einst Sklaven des Pharao in Ägypten, da führte uns von dort heraus der Herr, unser Gott, mit starker Hand und ausgestrecktem Arm.“

Und hätte der Heilige — gelobt sei er — nicht herausgeführt unsere Väter aus Ägypten, so wären wir alle Sklaven des Pharao geblieben.

Darum — und wären wir auch alle Weise, alle Ver

¹⁸ Vgl. J. B. Metz, *Befreiendes Gedächtnis Jesu Christi* (Mainz 1970).

¹⁹ Zum Exegetischen und Historischen vgl. die Zusammenfassungen von H. Feld, a. a. O.; R. Pesch, *Wie Jesus das Abendmahl hielt. Der Grund der Eucharistie* (Freiburg 1977).

ständige, alle Alte, alle Kenner der Tora — so ist es dennoch unsere Pflicht vom Auszug aus Ägypten zu erzählen . . .²⁰

Dann folgt die Erzählung der Befreiung Israels (Pesach-Haggada). Sie endet mit der Erinnerung an den Wiederholungsauftrag:

„In jedem Geschlecht ist der Mensch verpflichtet, sich zu betrachten als einer, der *selbst mit aus Ägypten ausgezogen* ist. Denn es steht geschrieben: Kundtun sollst du es deinem Sohn an jenem Tag mit den Worten: ‚Um dessetwillen, was der Herr *mir* getan bei meinem Ausziehen aus Ägypten‘ (5 Mose 6,23). Denn nicht unsere Väter allein hat der Heilige — gelobt sei er — erlöst; nein — auch *uns* hat er erlöst *mit ihnen*. Denn es steht geschrieben.

„Und herausgeführt hat er *uns* von dort, um *uns* in das Land zu bringen, das *uns* zu geben er unseren Vätern zugeschworen hat‘ (5 Mose 6,23).

Daher ist es auch unsere Pflicht, ihm zu danken, ihn zu loben, zu preisen, zu verherrlichen, zu erheben, zu rühmen, zu benedizieren und zu lobsingem, ihm, der an unseren Vätern und an *uns* all diese Wunder getan, der *uns* hinausgeführt

*aus der Knechtschaft in die Freiheit,
aus dem Kummer in die Freude,
aus der Trauer zum Festtag,
aus dem Dunkel in großes Licht,
aus der Knechtung zur Erlösung.“*

Wenn Christen nun im Auftrag ihres „Kýrios Jesou̓s“ das Gedächtnis seines letzten Abendmahles feiern, haben sie sich selbst als solche zu betrachten, die in die neue Freiheit des verheißenen eschatologischen Gottesreiches geführt werden sollen; die christliche Feier des Herrenmahles ist deshalb so wenig wie das jüdische Pesach eine Wiederholung des einst Geschehenen, sondern Teilhabe am Urereignis der Befreiung. *Das Geschehene ist gegenwärtiges Heilsgeschehen* und im Sinne eines solchen *Mächtigbleibens der Befreiungstat Gottes* sprechen Christen sachgemäß von der Auferweckung des Gekreuzigten. So wie Gottes Befreiungstat an Israel bei der Herausführung aus der Knechtschaft Ägyptens *gegenwartsmäch-*

tig bleibt, erweist sich die eschatologische Befreiungstat Gottes in und durch Jesus von Nazaret zuerst an Israel und dann an allen Menschen guten Willens als *gegenwartsmächtige* Herausführung aus der Knechtschaft von Hoffnungslosigkeit, Schuld und Zukunftslosigkeit.

Wir erreichen damit einen neuen Fragehorizont, die Frage nämlich, wer sich erinnert, wer gedenkt. In diesem Zusammenhang erhält überraschend eine Stelle in der lukanischen Passionsgeschichte besondere Bedeutung, die traditionell kaum mit dem Herrenmahl in Verbindung gebracht wird: Das von Lukas überlieferte sogenannte „Schächerwort“ (Lk 23,41f), das einer der mitgekreuzigten Verbrecher an Jesus richtet. Es wird gleichsam zum hermeneutischen Interpretament, in dessen Licht das „eucharistische Gedächtnis“ der Christen eine dramatische eschatologische Zuspitzung erfährt.

b) „Gedenke mein, wenn Du in Dein Reich kommst . . .“

Die Worte stehen am Schluß jener Szene, die Lukas in seiner Passionsgeschichte unmittelbar dem Tod Jesu am Kreuz vorangehen läßt. Was hier erzählt wird, gehört mithin zum Zentrum des heilsgeschichtlichen Geschehens. Zwei Delinquenten werden gleichzeitig mit Jesus gekreuzigt. Der eine, verbittert und noch angesichts des Todes unbelehrbar, verhöhnt Jesus wegen der anscheinenden Ohnmacht seines Messiasstums, der andere aber begreift die Torheit des Kreuzes und weist seinen Leidensgenossen zurecht:

„Uns geschieht recht, wir erhalten den Lohn für unsere Taten; dieser aber hat nichts Unrechtes getan. Dann sagte er: Jesus, gedenke meiner, wenn du in dein Reich kommst. Jesus antwortete ihm: Amen, ich

²⁰ Nach einer privaten Übersetzung von G. Schelbert.

sage dir: Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein.“ (Lk 23,41f)

Vergegenwärtigen wir uns die entscheidenden Aussagen, die dramatisch auf den Dialog der beiden „Schächer“ und die abschließenden Worte Jesu hinführen (die zugleich seine letzten an die Menschen gerichteten Worte vor dem Tode sind!): Die erste Aussage lautet: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“ (V. 34). Die zweite Aussage ist das Zeugnis des Gesetzesbrechers zur Rechten, daß mit Jesus ein „Gerechter“ leide („dieser hat nichts Unrechtes getan“) (V. 41). Die dritte Aussage handelt von der Bitte um Jesu „Gedenken“ wenn er in „sein“ Reich komme und von der Zusage der Gegenwärtigkeit des Heiles („heute noch wirst du mit mir im Paradies sein“) (V. 43).

Lukas faßt in diesem kurzen Abschnitt die zentralen Motive seiner gesamten Theologie zusammen: das Motiv der Vergebung, des leidenden „Gerechten“, der in seinem Leiden endgültig solidarisch wird mit den „Armen“ und „Sündern“, derer er vor Gott „gedenkt“, das Motiv der *Gottesherrschaft* (nichts anderes bedeutet ja der Ausdruck „dein Reich“; das Reich Jesu ist „sein“ Reich, insofern er nichts anderes sucht als Gottes Herrschaft und sich mit ihr ganz und gar identifiziert), zuletzt das Motiv der Gegenwärtigkeit, das *Schon-heute der Gnadenzusage* Gottes. In seiner tiefsten Erniedrigung erscheint — wie Karl-Hermann Schelkle kurz und bündig resümierte — Jesus noch einmal in tiefster Menschlichkeit „als der Heiland der Elenden und Verachteten, der Armen, Kranken und Sünder. Ihnen verkündet er die große Liebe Gottes, und sich selbst erweist er in seinem messianischen Wirken als ihr Freund und Helfer.“²¹

Im Hintergrund der lukanischen Konzeption scheint die Idee der paulinischen

„Rechtfertigungslehre“ durch: Der reuige Verbrecher erhält allein *aufgrund seines Vertrauens* in den Gott Jesu die Verheißungszusage: „Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein“ (V. 43). Und — dies ist es, was Lukas seinen Lesern einsichtig machen will — Gott gedenkt des Ungerechten *um Jesu willen*. Die Messianität Jesu beruht nach Lukas also darin, daß Gott des Armen und „Sünder“ um Jesu willen *eingedenk* ist. *Diesem* Jesus gilt das Gedenken, das Christen in der Feier des Abendmahles lebendig halten. Noch genauer gesagt: „Memoria Domini“ ist Ausdruck unseres dankbaren Gedenkens, der „eucharistia“ in doppelter Hinsicht: als Dank, daß dieser Jesus seinen Tod nicht wider uns, sondern für uns starb und als Dank, daß Gott unser eingedenk ist wegen Jesus.

c) *Gottesherrschaft und Mahlgemeinschaft*

Ganz offensichtlich war Jesus der Überzeugung, daß da, wo Menschen „Menschlichkeit“ widerfährt, Versöhnung geschieht, Frieden gestiftet, Tränen getrocknet werden, *Gottes zukünftige Herrschaft schon anbricht als gegenwärtige und begründete Hoffnung*, die zu zukunftsgerichtetem Handeln befreit. Die neue Zeit Gottes, ihr *Anbruch*, die erste Morgendämmerung *der so verstandenen Gottesherrschaft* ist die „Gute Nachricht“, die Jesus verkörpert. Er feiert — und dies ist das Besondere daran für unser Thema — diesen *Anfang* immer wieder bei seinen *Mählern* mit Freunden; er spricht von ihm, wenn er zu Gast ist, zu Hochzeiten eingeladen ist. „Zöllner und Sünder“ kommen und liegen mit Jesus und seinen Jüngern zu Tische, weil — wie er sich verteidigt — „nicht die Gesunden, sondern die Kranken den Arzt brauchen“ (vgl.

²¹ K. H. Schelkle, Das Neue Testament. Seine literarische und theologische Geschichte (Kvelaer 1966) 70.

Mk 2,13–17 par). Man schilt ihn einen „Fresser und Weinsäufer“ (Mt 11,19), er aber vergleicht das Reich Gottes mit einem himmlischen Hochzeitsmahl oder Gastmahl, zu dem alle geladen werden: Gute und Böse, sofern sie nur bereit sind zu würdigen, wozu sie eingeladen sind (vgl. Mt 22,1–14; Lk 14,15–24).

Vieles bleibt an der Deutung dieser Texte bis heute historisch und exegetisch schwierig. Soviel aber ist jedenfalls unzweifelhaft: Für Jesus hat das Miteinander-Mahl-Halten offenkundig eine besondere heilsgeschichtliche, das heißt auf Gottes unverfügbare, aber nahe Zukunft verweisende Bedeutung. Die *Mahlgemeinschaft* mit den Seinen, an der ihm so viel lag, *feiert in freudiger und gespannter Erwartung die kommende Gottesherrschaft*. Die späteren Jesus-Gemeinden knüpften — in diesem Punkt dürfte weitgehende Übereinstimmung unter den Exegeten herrschen — an die allgemeine „Mahltradition“ Jesu an. Dieses „Brotbrechen“ war in den ersten Gemeinden durch und durch bestimmt von der enthusiastischen Erwartung der Wiederkunft des „Kýrios Jesoûs“. In diesen Herrenmahlfeiern wurde Jesus, der Gekreuzigte, als Gegenwärtiger und Lebendiger erfahren, erinnert, gefeiert. In der Erinnerung seiner Mahlfeiern aber erhielt — wie konnte es anders sein? — die Erinnerung an sein *letztes Abendmahl* eine ganz besondere Bedeutung: Es wurde zum (hermeneutischen) *Schlüssel, der Jesu ganzes Leben und Sein theologisch von Gott her und im Lichte der Tora und der Propheten erschließt*. Wir stehen an den Ursprüngen der christlichen Feier — des Herrenmahles.

d) Das gute Gedenken

Kommen wir jetzt kritisch auf die Begriffe zurück! Wir stellen dann fest:

1. daß die Wörterbücher über das Wort „anámnesis“ (lat. „memoria“, Gedenken) recht wenig zu berichten wissen (das Wort kommt im Neuen Testament insgesamt nur dreimal vor!);

2. daß auch in den Einsetzungsberichten ein *Memoriabefehl* nur bei Paulus (1 Kor 11,24.25) und Lukas (Lk 22,19) erwähnt wird und dort bereits im Zusammenhang einer später zu datierenden „Kultätologie“ steht, die späteren Generationen begründen will, warum Christen Eucharistie feiern.

Markus und Matthäus hingegen kennen *keinen Wiederholungsbefehl*; das Johannesevangelium erzählt anstelle der Brot- und Becherhandlung von der *Fußwaschung* Jesu an den Jüngern und seinem Tischdienst.

Hat Jesus überhaupt „Einsetzungsworte“ gesprochen? Die heutige Exegese geht insgesamt davon aus, daß die uns erhaltenen, ja nicht nur in unwichtigen sprachlichen Details voneinander abweichenden „*Einsetzungsworte*“, jedenfalls in ihrer neutestamentlichen Überlieferungsgestalt schon *Interpretationen* sind, die das, was die Gemeinden in Erinnerung Jesu tatsächlich feierten, sachgemäß auf Jesus selbst zurückführten. Die einleuchtendste Annahme ist: Jesus verband mit seinem letzten Abendmahl prophetische *Zeichenhandlungen*, die sein Leben und Handeln zusammenfassend zum Ausdruck brachten. Die Gemeinden machten sich nach seinem Tode diese Zeichen zu eigen und reflektierten sie theologisch. Es führt also nicht weiter, vielmehr in die Irre, wenn man versucht, das christliche Gedenken juristisch auf persönliche Stiftungsgegenstände Jesu zurückzuführen. Die Erinnerung an Jesus bedurfte keines Kultbefehls, davon können wir ausgehen, darum nicht, weil für jeden frommen Juden und damit auch für jeden Judenchristen, der *Auftrag der Heilstaten Gottes eingedenk zu sein* (heb. zakar), damit Gott seines Volkes sich erin-

nere, geradezu das Wesen seiner Religion ausmacht.

Ein Hinweis zum Verständnis dieses Vorgangs scheint mir in der Besonderheit christlichen Betens überhaupt zu liegen: Das Gebet richtet sich ja *durch* Jesus Christus *an* Gott und wird *im* Geiste Jesu gesprochen — der Gottes Geist in ihm ist. Wenn wir diese Gebetsstruktur zugrundelegen — wofür das Neue Testament selbst genügend Beispiele bietet —, können wir auch die Bitte des gekreuzigten Missetäters richtig einordnen, Jesus möge seiner gedenken, wenn er bei Gott sei. Die christliche Abendmahlfeier ist so gesehen als ganzes Dankgebet (Eucharistia) und zugleich Bitte an Gott: *er möge unser um Christi willen gedenken*. „Zākar“ (eingedenk sein) und „b^erākāh“ (Lob, Segen, Danksagung, Eucharistie) waren schon die Grundelemente des jüdischen Gottesdienstes.²² So enthält zwar das eucharistische Gedächtnis der Gemeinde in der Mahlfeier von Brot und Wein durchaus auch ein Element *aktiver Erinnerung und Vergegenwärtigung* von Jesu Leben, Werk und Verkündigung der Gottesherrschaft durch die Gemeinde selbst. Aber, dieses Jesu „Eingedenksein“ lebt allein von der Überzeugung, daß *Gott* den Menschen, die Jesus begegneten, *selbst* als einer begegnete, der ihrer Sünden um Jesu willen nicht mehr gedachte, sondern sich als ein Gott der Barmherzigkeit und Versöhnung erwies: „Die Liebe Gottes“ — schreibt Paulus im Römerbrief — „ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist“ (Röm 5,5), und wenig später: „Gott hat seine Liebe zu uns darin erwiesen, daß

Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren“ (V. 8).

e) Macht das Gedächtnis des Todes Jesu frei?

Kann ein so schrecklicher Tod wirklich befreiend sein? Muß er nicht schuldig sprechen, sooft man sich an ihn erinnert, und sei es auch nur, daß man die Züge jenes gesetzlichen Denkens, das Jesus tötete, in sich selbst wiederfindet? Maßgeblich ist, was die urchristlichen Gemeinden als ihren Eindruck vom Leben und Sterben Jesu in den Abendmahlsberichten vermitteln. Und da steht eines außer Zweifel: *Jesu selbst hat seinen Tod als Hingabe verstanden*. Sein Tod wurde deshalb als ein Tod erfahren, der frei war und frei machte von Rachegeanken und Schuldzuweisungen. Weil er selbst vergab (vgl. Lk 23,34), wurde niemand schuldig gesprochen für seine Tötung. Darin zeigt sich die *Chance des christlichen Vergebungsgedankens*. Weil man auf seine Schuld nicht behaftet wird, kann man sie freiwillig übernehmen und solidarisch verantworten, sowohl vor Gott als auch vor den Menschen. Man ist vom Zwang befreit, stets und überall Schuld zuweisen und sich selbst gegen Schuldzuweisungen verteidigen zu müssen. Jesu Tod ist auf diese Weise ein Tod, der freimacht für ein Leben aus Zukunft, befreit von allem Zwang zur Selbstrechtfertigung und Selbstdarstellung vor Gott und den Menschen.

Die Frage, die Christen daher umtreiben muß, ist diese: Wird die Gegenwart jenes Christus Jesus in heutiger Zeit wirklich

²² Vgl. dazu die liturgiewissenschaftliche Untersuchung von K. Gamber, Beracha. Eucharistiegebet und Eucharistiefeier in der Urkirche, Regensburg 1986, (= Studia patristica et liturgica 16); H. J. Fabry, „Gedenken“ im Alten Testament — O. Knoch, „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ (Lk 22,20; 1 Kor 11,24f); in: J. Schreiner (Hg.), Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie (Stuttgart 1983) 177–187; 31–42; sowie W. Schottroff, Gedanken im Alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel zakar im semitischen Sprachkreis (Neukirchen-Vluyn 1964).

real als *befreiende Gegenwart und ein befreiendes Gedächtnis* gefeiert und erfahren? Wird Kirche vom Herrenmahl her tatsächlich *als Ort der Befreiung* erschlossen? Ist dieser Christus wahrhaftig gegenwärtig, als der, der er war: ein Christus der Armen und Kompromittierten, der Sünder und Gottlosen, der Anonymen, denen er einen Namen und ein Gesicht gab, ohne Unterschied von Herkunft, Ansehen, Amt und Geschlecht? Nehmen wir solche Fragen ernst, kann das rechte „Gedenken“ und „Erinnern“ Jesu Christi im Sakrament seiner Gegenwart stets nur Ergebnis immerwährender *Umkehr und Selbstbesinnung der ganzen Christenheit* sein. Nur wenn ein in diesem Sinn rechtes „Gedenken“ und „Erinnern“ gefeiert wird, können wir ehrlicherweise unser „Gedenke meiner, wenn du in dein Reich kommst!“ sprechen und erleben, daß unsere Hoffnung nicht trügt, weil Er gegenwärtig ist, in seinem Geist.

III. Perspektiven

Blicken wir von hier aus auf das Dargelegte zurück, ergeben sich für ein weiterführendes theologisches Gespräch über das Herrenmahl zunächst sieben Perspektiven, die abschließend noch festgehalten werden sollen:

1. Nach dem einmütigen Konsens des Abendmahlsgesprächs der Kirchen soll ein künftig gemeinsames Eucharistieverständnis vom *Memoria*-Gedanken und von der Vorstellung einer *Personalpräsenz* Christi im Vollzug dieses „Memorials“ ausgehen.
2. Unabhängig davon, ob Jesu letztes Mahl ein Pesachmahl war oder nicht, muß die christliche Eucharistiefeier, stärker als dies im Kontext unserer hellenistisch-heidenchristlichen Tradition bisher der Fall war, von ihrer *pesachalen Grundstruktur* aus verstanden werden. Das

heißt: Die reale und für das Judentum noch unmittelbare *Erfahrungseinheit von Pesach und Exodus* beziehungsweise *Herrenmahl und Gottesherrschaft* muß neu zur Geltung gebracht werden, insofern hier die gegenwärtige Erfahrung von Befreiung im Sinne des eigenen Aufbruchs und der durch Gottes Tat in Jesus Christus erwirkten Möglichkeit zur Freiheit dargestellt wird.

3. In diesem Kontext wurde die Eucharistie ursprünglich weniger in einer kulturellen Grundstimmung gefeiert — obwohl ja schon das jüdische Pesach selbst in gewissem Sinne Opfercharakter hatte —, als vielmehr im Bewußtsein der *Urerfahrung von Befreiung*, die eröffnet war durch den messianischen, eschatologischen Exodus mit Jesus (als dem neuen Mose und Elia!) in Erwartung der anbrechenden Gottesherrschaft. Befreiung bedeutete für die urchristlichen Gemeinden vor allem Befreiung aus dem Ägypten jener „Sünde der Welt“, welche auf dem Verhältnis der Menschen untereinander und auf dem Verhältnis zu Gott unheilvoll lastet. Es geht um Sündenvergebung in der weitest denkbaren Bedeutung dieses Wortes. In diesem Sinne interpretiert die christlich-jüdische Erfahrung von Pesach und Exodus Jesus — sein Leben, Sterben und Auferweckt-Werden. Jesus als Person ist der hermeneutische Zugang zum endzeitlichen Verständnis von Pesach und Exodus im Lichte der Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft. Der Kreuzestod Jesu erscheint im Lichte seines letzten eschatologischen Mahles infolgedessen weniger als „Sühneopfer“ zur restitutiven Satisfaktion Gottes, denn als in die Zukunftweisendes, *Zukunft eröffnendes Bundeszeichen*, das einen neuen *Versöhnungsbund* zwischen Gott und allen Menschen besiegelt und als *Liebesbund* charakterisiert.

4. Wie im Pesach geht es bei der christlichen Eucharistie nicht um eine Wiederho-

lung oder Repristination vergangenen Geschehens, sondern um das *Gegenwärtig-geblieben-Sein* des Ereignisses. Herrenmahl feiern heißt deshalb, eintreten in die Ur-Situation des letzten Abendmahles Jesu, eintreten in eine auf raumzeitlich verdichtete Weise, gegenwärtig gebliebene, keineswegs vergangene Vergangenheit. Herrenmahl feiern bedeutet, *sich im „Gedenken“ dieses Geschehens selbst als jemanden zu wissen, der am Vorabend des Eschaton mit ihm zu Tische sitzt.* Das Gegenwärtig-Bleiben Christi sprengt deshalb jede äußerliche Einengung seiner personalen Gegenwart auf die Mahlgaben. Es soll und darf von der realen Gegenwart in, durch oder mit Brot und Wein gesprochen werden, insofern diese sakramentalen Zeichen eine unverzichtbare repräsentierende Funktion im und für den Vollzug vergegenwärtigenden eucharistischen Gedenkens haben.

5. Das *eucharistische Gedenken* zeigt in diesen Zusammenhängen folgende Stuktur:

- Gott ist unser um Christi willen eingedenk;
- unser eigenes dankbares Gedenken in der Eucharistie versteht sich von da aus als aktive Er-innerung jenes „Unser-Eingedenkseins“ Gottes in Christus;
- das eucharistische Memorial feiert, vollzieht und ordnet sich ein unter das *gegenwartsmächtige „Unser-Eingedenk-*

sein“ Jesu bei Gott.

Das Lukasevangelium bringt diesen Sachverhalt zum Ausdruck durch die Bitte des mitgekreuzigten „Schächers“ um Jesu fürbittendes Eintreten, wenn er in sein Reich komme (vgl. Lk 23,41f). Das Herrenmahl selbst hat von daher gesehen in sich selbst fürbittenden Charakter. Die personale Gegenwart Christi in der Eucharistie bedeutet also die bleibende Gegenwarts-mächtigkeit seines Eintretens für uns bei Gott, die bleibende Gegenwart seines Geistes, der Gottes Geist ist in der „ekklesia“, der Gemeinde Gottes.

6. Das Abendmahlsgeschehen ist der Verständnisszugang zum eschatologischen Sachverhalt, der uns in Jesus aufgedeckt ist. Unsere Verpflichtung zum Eingedenksein Jesu im Memorial seines letzten Mahles versteht sich als Auftrag, *fürbittend Gottes „Er-innerung“* an seine uns in Jesus zugesagte und eröffnete Befreiung aus allen unheilmächten *lebendig zu halten*, indem wir Jesus selbst als für alle Zeiten gültige Befreiungstat Gottes gegenwärtig sein lassen wider alles Vergessen und Vergehen.

7. So verstanden ist unser Herrenmahl-Feiern keine passive Erinnerung an etwas einst Geschehenes und dann (leider) in die Vergangenheit Entschwundenes, sondern *aktive Er-innerung, tätiges Eingedenk-Sein Jesu als Er-innerung, als Inne-werden der Geschichte eines Lebenden.*

Buße - Umkehr Formen der Vergebung

Franz Breid

(Hrsg. im Auftrag des Linzer Priesterkreises)

Referate der „Internationalen
Theologischen Sommerakademie
1991“ des Linzer Priesterkreises

Referate der „Int. Theolog. Sommerakademie 1991“ des Linzer Priesterkreises

Herausgegeben im Auftrag des Linzer Priesterkreises

Franz Breid, Buße - Umkehr - Formen der Vergebung

Das Anliegen der Theolog. Sommerakademie 1991 des Linzer Priesterkreises war es, in dem für das große Anliegen des Papstes – der Neuevangelisierung – so zentralen Bereich von Umkehr und Buße von kompetenten Fachleuten die genuine Lehre der Kirche darzulegen, Fehlentwicklungen aufzuzeigen und Anstöße für eine erneuerte Bußpraxis zu bieten. Denn es ist ja auch zuzugestehen, daß die Buß- und Beichtpraxis in der Zeit vor dem II. Vatikanischen Konzil oft erstarrt und unvital geworden ist. Deshalb wurde versucht, gleichermaßen etwa auch die Erfahrung der Ostkirche wie die Erkenntnisse der Psychologie einzubringen.

260 Seiten, TB - Format, broschiert

öS 138,-/DM 19,80/sfr 18,-

W. ENNSTHALER VERLAG, A - 4402 STEYR