



ORIENTIERUNG

Nr. 7 69. Jahrgang Zürich, 15. April 2005

IN DER WELTWEITEN ANTEILNAHME an Sterben und Tod von Papst Johannes Paul II. fand nicht nur die Trauer um den Verlust eines geachteten oder geliebten Menschen ihren Ausdruck. In ihr bot sich auch dem einzelnen Mensch die Möglichkeit, unabhängig von religiösen, kulturellen und politischen Unterschieden, sich als Mitglied einer globalen Gemeinschaft zu erfahren. Diese paradox erscheinende Verbindung von tiefster Vereinsamung, welche die mit dem Tode eines Menschen verbundene Verlusterfahrung mit sich bringt, mit der Erfahrung eines globalen Eingebundenseins spiegelte sich auch in der Art und Weise wider, wie über die Amtszeit und den Tod von Johannes Paul II. gesprochen wurde: Den zahllosen Würdigungen über seine kirchen- und weltpolitischen Aktivitäten entsprach eine Fülle individueller Bekundungen der intensivsten Trauer und des Schmerzes über einen unwiederbringlichen Verlust. Vielfach konnte man beobachten, wie diese beiden Sprachweisen bei einzelnen Sprechern nahtlos ineinander übergingen.

Papst Johannes Paul II.

Sicher kann dieser Befund in Teilen auf die massenmediale Präsenz des Pontifikats und des Sterbens von Johannes Paul II. zurückgeführt werden. Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß es eine der grundlegenden Intentionen des Papstes war, sein Amt als die maßgebliche Form einer allumfassenden Präsenz der katholischen Kirche in der Welt zu verstehen, und demgemäß hat er während seines langen Pontifikats sich geäußert und gehandelt. Diesen Sachverhalt bringt die in den letzten Jahren eingebürgerte Redeweise von der Kirche als einem «Global Player» treffend zum Ausdruck. Man bezeichnet damit zuerst einmal ihre universale Verfaßtheit und im besonderen dann auch die spezifische Art und Weise, wie Papst Johannes Paul II. sein Amt ausgeübt hat. Seit der Französischen Revolution bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil hatte das Papsttum seinen Machtverlust im Kontext der sich formierenden europäischen Nationalstaaten zu kompensieren versucht, indem es darauf mit einer zunehmenden Zentralisierung der kirchlichen Leitung und einer sich absolutistisch verstehenden Spiritualisierung des päpstlichen Amtes reagierte. Zwar erwies sich diese Vorgehensweise als Erfolg, gelang es dem Papsttum doch, einen möglichen Zerfall kirchlicher Einheit in miteinander konkurrierenden «Nationalkirchen» zu verhindern, aber gleichzeitig bezahlte es dafür einen sehr hohen Preis, indem sich die Kirche weitgehend den wissenschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Modernisierungsprozessen verweigerte.¹ Erst mit der Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* des Zweiten Vatikanischen Konzils formulierte die katholische Kirche den Ausgangspunkt für eine produktive Auseinandersetzung mit der Moderne.

Gerade die von seiner Seite unbestrittene Anerkennung der Religionsfreiheit machte es Papst Johannes Paul II. möglich, als polnischer Patriot und als ein der Weltkirche verpflichteter Papst zu handeln. So bedeuteten für ihn die politischen Ereignisse des Jahres 1989 mit dem Zusammenbruch des staatssozialistischen Systems in Polen, Ungarn, Rumänien, in der Deutschen Demokratischen Republik und in der Tschechoslowakei nicht nur das Ende einer bipolaren Weltkonstellation, sondern sie waren ihm ein «Fingerzeig Gottes», wie die Kirche in Zukunft ihren Verkündigungsauftrag wahrzunehmen hat. In der Enzyklika *Centesimus annus* von 1991 konnte er deshalb die Erfahrungen der gewaltlosen Bürgerbewegungen in den einzelnen Ländern Osteuropas und deren Theorie-Debatten um zivilgesellschaftliche Organisationsformen als ein Vorbild bezeichnen, wie «die Kirche zu einer Großbewegung für die menschliche Person und zum Schutz ihrer Würde» werden kann. Die damit von ihm selber artikulierten demokratietheoretischen wie ekklesiologischen Herausforderungen hat er aber nicht weiter entfaltet, sondern schon bald in seinen Enzykliken *Veritatis splendor* (1993) und *Fides et ratio* (1998) zurückgenommen.² Die Frage, die sich im Anschluß an seine Überlegungen in *Centesimus annus* gestellt hätte, wäre nämlich gewesen, wie eine sich zivilgesellschaftlich verstehende und handelnde Kirche mit andern zivilgesellschaftlichen Gruppen in einem

KIRCHE/ZEITGESCHICHTE

Papst Johannes Paul II.: Weltweite Trauer über den Tod des Papstes – Massenmediale Präsenz des Pontifikats – Umfassende Präsenz als maßgebliche Form des Amtsverständnisses – Kirche als «Global Player» – Späte Rezeption der Moderne – Die Ereignisse von 1989 und ihre heilsgeschichtliche Deutung – Autorität und Zentralismus – Innovationen in den Ortskirchen – Nicht wahrgenommene Chancen von Kollegialität und Synodalität – Politik durch Gesten.

Nikolaus Klein

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Daoismus im deutschsprachigen Raum: Zu einer Studie von *Oliver Grasmück* – Späte Wahrnehmung des Daoismus – Eine gebrochene und zweigeteilte Rezeption – Schwaches Interesse am Volksdaoismus – Der Beitrag der Jesuiten – Die Folgen des Ritenstreites – Abnehmende Aufmerksamkeit für die daoistischen Quellen – Das chinesische Denken und die Theologie des 20. Jahrhunderts.

Knut Wolf, Nijmegen

THEOLOGIE/KIRCHE

«Tut dies zu meinem Gedächtnis!»: Die Eucharistie in der frühen Kirche – Der historische Befund über den sogenannten Doppelbefehl – Analogien bei hellenistischen Gedächtnisfeiern – Suche nach den historischen Wurzeln der christlichen Mahlpraxis – Tischgemeinschaft Jesu mit Zöllnern und Sündern und die Predigt vom Reich Gottes – Zur neutestamentlichen Tradition vom Abschiedsmahl Jesu – Offen für das ganze Volk Israel – Memorative Bestärkung und gestische Vorwegnahme der Hoffnung der Gemeinde – Das Herrenmahl und sein österlicher Grund – Der Sitz im Leben der Abendmahlsüberlieferung – Regulierung und kritisches Korrektiv der Gemeindepraxis – Die Zuordnung von Einsetzungsbericht und Danksagungsgebet in der frühen Kirche – Die Realpräsenz Christi in Brot und Wein – Erinnerung als Vergegenwärtigung – Wirksame Präsenz in den Charismen und den Diensten in der Gemeinde.

Michael Theobald, Tübingen

THEOLOGIE

«Ein Fremdwort von zuhause»: Die unmögliche Lektion von Auschwitz für die christliche Theologie (*Zweiter Teil*) – Revision der christlichen Theologie – Drei Figuren des Neuanfangs – Jesu Praxis der Vergebung – Unbedingte Hinwendung zum Menschen in seiner Schuld – Inkarnation – Eintreten für die Opfer der Geschichte – Tod und Auferweckung Jesu – Hoffnung wider alle Hoffnungslosigkeit – Eine unbedingt geltende Bejahung des Lebens – Die Theologie ist fremd in ihrem eigenen Hause – Die Frage nach dem Handeln Gottes – Ermöglichungsraum für menschliches Handeln angesichts der Zerstörung von Menschlichkeit.

Knut Wenzel, Regensburg

freien Wechselspiel der Kräfte zusammenwirken und dabei ihrer im Evangelium begründeten Sendung treu bleiben könne. In den letzten Jahren seines Pontifikats, zuletzt noch in seinem in diesem Frühjahr erschienenen Memoirenbuch *Erinnerung und Identität*, hat Johannes Paul II. in zunehmendem Maße eine mögliche Verbindung zwischen Demokratie und ethischem Relativismus als eine unmittelbar drohende Gefahr thematisiert und gleichzeitig Vorbehalte gegen die Austragung von ethischen Konflikten im Rahmen einer repräsentativen Demokratie formuliert.

Was ihm im Verlaufe seines Pontifikates an Einflußmöglichkeiten auf der gesellschaftlichen Ebene allgemein, zu seinem großen Schmerz auch in seiner Heimat im Rahmen der Entwicklung im postkommunistischen Polen, versagt blieb, versuchte er in den letzten Jahren in immer stärkerem Maße innerkürlich durchzusetzen, indem er sich immer mehr auf die Autorität seines Amtes statt auf die Überzeugungskraft seiner Argumente berief. Dies hatte u.a. zur Folge, daß auf das überzeugende Engagement des Papstes für den Weltfrieden und für den interreligiösen Dialog der Schatten einer durch zunehmende Polarisierung bestimmten Kirche fiel. Was die zukunftsweisende Dynamik seiner Friedenspolitik ausmachte, ihr Überzeugungskraft und Glaubwürdigkeit verlieh, nämlich die Einsicht, daß zwischenstaatliche Beziehungen nicht durch Gewalt, sondern durch Recht und Gerechtigkeit zu regeln seien, spielte bei der Lösung vieler innerkirchlicher Konflikte nicht die ihr zukommende Rolle.

Aus diesem Grunde konnten viele Konflikte in einzelnen Ortskirchen jahrelang nicht gelöst werden. Den Preis dafür hatten nicht nur Katholiken vor Ort, sondern auch die Gesamtkirche zu bezahlen. Denn es ist ein Kennzeichen der Amtszeit von Johannes Paul II., daß viele zukunftsweisende Initiativen ihren Anfang an der Peripherie nahmen und von der römischen Zentrale vielfach nicht ausreichend gewürdigt, in einigen Fällen behindert oder gar verhindert wurden. Dies gilt nicht nur für die Befreiungstheologie und deren Rezeption durch die Vollversammlung des latein-

amerikanischen Episkopates in Puebla im Jahre 1979 wie auch für die grundlegenden Überlegungen zum interreligiösen Dialog, wie sie im Rahmen der «Föderation der asiatischen Bischofskonferenz» (FABC) entwickelt wurden, sondern auch für die Studien des «Rates der Europäischen Bischofskonferenzen» (CCEE) zur Pastoral in einer säkularisierten Gesellschaft wie auch für die von der Amerikanischen Bischofskonferenz verfaßten Hirtenbriefe über den Frieden und über die Wirtschaft. Gerade die Vitalität dieser Neuaufbrüche hätte die Förderung der Vernetzung der einzelnen Ortskirchen und der Rezeption der Vielfalt des in den einzelnen Kontinenten gelebten Christentums verlangt. Für viele Teilnehmer an den «Römischen Bischofssynoden» mag dies auf der Ebene persönlicher Begegnungen auch der Fall gewesen sein. Auf diese Weise vermochte man aber keine gesamtkirchliche Rezeption ortskirchlicher Initiativen auf den Weg zu bringen, auch wenn sie an der Zeit gewesen wäre.

Vielfach können in Situationen, in denen treffende Worte noch nicht gefunden und geforderte Handlungen noch nicht gesetzt werden können, Gesten an deren Stelle treten. Das Pontifikat von Johannes Paul II. war geprägt von solchen Gesten.³ Mit jeder Wiederholung einer Geste, mag sie noch so variiert werden, stellt sich immer dringender die Frage, ob das durch sie Dargestellte wirklich angestrebt wird. Vielleicht sind einige der Gesten, so der Besuch der Synagoge in Rom und das Gebet vor der Klagemauer in Jerusalem, das wertvollste Erbe, das Johannes Paul II. seiner Kirche hinterlassen hat: Im unterscheidenden und kritischen Erinnern an sein Pontifikat zu fragen, was heute den Menschen not tut.

Nikolaus Klein

¹Vgl. Franz-Xaver Kaufmann, Römischer Zentralismus. Entstehung – Erfolg – Gefahren, in: Orientierung 66 (2002), 113-116 und 125ff.

²Vgl. Hermann-Josef Große Kracht, Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit. Paderborn u.a. 1996, 264-278.

³Vgl. Alberto Melloni, Ökumenische Gesten im Katholizismus der Gegenwart, in: Concilium 37 (2001), 359-372.

Daoismus im deutschsprachigen Raum

Im Unterschied zum Konfuzianismus wurden Formen, Traditionen und Schriften des Daoismus im sogenannten Westen erst relativ spät wahrgenommen, trafen dann aber auf um so größeres, wenn auch ambivalentes Interesse. Erst während der letzten zwanzig Jahre beschäftigten sich Wissenschaftler mit dieser wechselhaften und auch spannenden Rezeption des Daoismus im Westen. Oliver Grasmück hat im Herbst 2001 an der Universität Tübingen eine Magisterarbeit im Fach Religionswissenschaft über die Rezeption des Daoismus im deutschsprachigen Raum eingereicht, die nun als zweiter Band der neuen Reihe «Religionen in der pluralen Welt. Religionswissenschaftliche Studien» im LIT-Verlag (Münster) erschienen ist.¹ Die Herausgeber dieser neuen Reihe² betonen in ihrem Vorwort, daß «deren Begründung u.a. durch die hier vorliegende Arbeit von Herrn Grasmück angeregt wurde». (9) Grasmück skizziert zunächst die Geschichte der Daoismusrezeption seit der China-Mission der Jesuiten im 16. Jahrhundert, wobei er auch über bislang Unbekanntes oder wieder Vergessenes berichtet. Ein weiterer Teil ist einer empirischen Bestandsaufnahme der Daoismus-Rezeption im deutschsprachigen Raum ab 1900 gewidmet, dem eine kenntnisreiche Reflexion über den «Daoismus des Westens» folgt. Eine opulente Literaturübersicht sowie ein umfangreicher Anhang mit tabellarischen Übersichten und zusätzlichen Informationen, etwa aus dem Bereich des Internets, ergänzen diese treffliche Darstellung.

¹Oliver Grasmück, Geschichte und Aktualität der Daoismusrezeption im deutschsprachigen Raum. (Reihe Religionen in der pluralen Welt. Religionswissenschaftliche Studien Bd. 2), LIT-Verlag, Münster/Westf. 2004, 152 S., 24,90 EUR.

²Christoph Auffarth (Bremen), Günter Kehr (Tübingen), Livia Kohn (Boston) und Oliver Grasmück.

Selektive Rezeption

Durch Grasmücks Darstellung zieht sich der rote Faden einer gleichsam gebrochenen bzw. zweigeteilten Rezeption. Diese sieht recht unterschiedlich aus, sofern man sich lediglich auf den Bereich der sinologischen Forschung beschränkt, oder sich die «allgemeine» Rezeptionsgeschichte anschaut, einschließlich der esoterischen Weiten, in der sie stattgefunden hat und immer noch abläuft. Der Verfasser weist völlig zu Recht darauf hin, daß im übrigen «die Wahrnehmung des Daoismus fast ausschließlich über einige wenige klassische Texte» (14, Fußn. 15) erfolgt ist. Dabei erwähnt Grasmück das Daode jing (Laozi), doch ist zweifelsohne auch das Buch Zhuangzi (Dschuang Dse), vielleicht auch noch Liezi (Liä Dse) zu nennen. Hingegen sei «die sonstige reichhaltige literarische Tradition» (ebd.) außerhalb der sinologischen Forschung unbeachtet geblieben. Hier könnte man vielleicht kritisch anfügen, daß sich auch die Sinologie erst recht spät und zögernd mit daoistischen Schriften beschäftigt oder diese exegetisch erforscht hat. Bis heute ist selbst der Begriff «Daoist» unscharf geblieben, auch in der sinologischen Forschung. (18, Fußn. 30) Voll zuzustimmen ist jedoch der Beobachtung des Verfassers, «das reichhaltige daoistische Pantheon» (ebd.) spiele in der westlichen Rezeption praktisch keine Rolle. Im Gegensatz zum Interesse am sogenannten philosophischen Daoismus war jenes an der «körperlichen» Seite des Daoismus (85), also am sogenannten Volksdaoismus oder didaktischen Daoismus (M. Porkert)³, in der westlichen Rezeption durchgängig schwach entwickelt und ist sogar während der letzten Jahrzehnte zurückgegangen, sieht man einmal von den

³Riten und Liturgien, Atemtechniken, Bewegungskünste (Taiji), Ernährungsregeln, sexuelle Methoden usw.

hervorragenden wissenschaftlichen Forschungen des niederländisch-französischen Forschers *Kristofer M. Schipper* ab.

Es ist wertvoll und trägt vieles zur Erhellung des Ganzen bei, wenn sich Grasmück recht ausführlich mit Begriff und Inhalt von Rezeption überhaupt auseinandersetzt. (15f.) Wie bereits vom Berliner Sinologen Florian Reiter⁴ festgestellt wurde, muß man in diesem Fall von einer selektiven Rezeption sprechen. Es werden Elemente aus ihrem ursprünglichen Kontext herausgelöst und in westliche Kontexte verpflanzt. So betrachtet, tragen Teile der neueren Daoismusrezeption durchaus zur zusammengebastelten Religiosität (bricolage) der Gegenwart bei.⁵

«Jesuitical fiction»

Grasmück unterscheidet nach Vorgaben des Trierer Sinologen *Karl-Heinz Pohl* sechs Phasen der Daoismusrezeption: Mission der Jesuiten – vom 16. Jahrhundert bis zur Aufklärung; Erste wissenschaftliche Beschäftigung im 19. Jahrhundert; Protestantische Mission und Kolonialismus um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert; Das erste «Dao-Fieber» nach dem Ersten Weltkrieg; Philosophie, Zen und beat generation nach dem Zweiten Weltkrieg; «new age» und das zweite «Dao-Fieber». Besonders seine Ausführungen zur ersten Phase bieten neue Einsichten und Bewertungen. Dabei übernimmt er die Formulierung des chinesisch-kanadischen Wissenschaftlers *Adrian Hsia* von einer «Jesuitical fiction», «jenes Bild also, das sich die Jesuiten von diesem gigantischen Land und seiner jahrtausendealten Kultur machten».⁶ (34) Dabei versuchten nicht wenige unter ihnen, insbesondere die sogenannten Figuristen, christliche Elemente in den chinesischen Weltinterpretationen bzw. Religionen zu entdecken.⁷ (37f.) Mit den daoistischen klassischen Schriften befaßten sie sich nicht, vielleicht weil sie zu ihnen keinen Zugang erhielten. Hingegen lernten sie daoistisches Gedankengut in neo-konfuzianischen Schriften kennen, und sie schätzten auch sehr das «Buch der Wandlungen» (Yijing), in dessen Appendices das Dao recht ausführlich Erwähnung findet. Immerhin wurde die vermutlich früheste handschriftliche Übersetzung des Daode jing (Laozi) von Pater *François Noël SJ* (1651-1729)⁸ angefertigt. Der unheilvolle Ritenstreit mit dem im Jahre 1742 durch *Benedikt XIV.* erfolgten Verbot der chinesischen Riten beendete diesen Rezeptionsprozeß weitgehend, auch wenn er durch einige ehemalige Jesuiten noch ein paar Jahrzehnte lang fortgesetzt worden sein mag.

Neuere Entwicklungen der Rezeption

Die bereits erwähnte gebrochene bzw. zweigeteilte Rezeption des Daoismus im Westen zeigt sich insbesondere im letzten Jahrhundert. Einerseits nimmt das Interesse der Sinologen für den Daoismus zu, andererseits gelangen die daoistischen Texte, besonders Laozi, in die theosophische, später in die esoterische Sphäre oder Ecke und somit in eine gewisse Isolation. Kennzeichnend mag sein, daß nach Grasmücks Untersuchungen auf der Bestsellerliste der Daoismusrezeption im 20. Jahrhundert an erster Stelle das Daode jing in der Übersetzung von *Richard Wilhelm* und «Das Tao der Liebe» von *Jolan Chang* stehen. (56) Ab Mitte der siebziger Jahre konstatiert Grasmück einen «Dao-Boom», für den kennzeichnend ist, daß das Interesse am Text des Daode jing und

⁴Florian Reiter, *Taoismus zur Einführung*. Junius, Hamburg 2000, 10.

⁵Knut Walf, Hrsg., *Erosion: Zur Veränderung des religiösen Bewusstseins*. Edition Exodus, Luzern 2000, 127f.

⁶Gemeint sind Jesuiten, die als Missionare vom 16. bis zum 18. Jahrhundert in China arbeiteten, in der Regel Franzosen, aber auch Italiener und Spanier.

⁷Die Figuristen vertraten die Auffassung, in den klassischen chinesischen Schriften seien Spuren einer Uroffenbarung enthalten, die in figürlicher bzw. symbolischer Weise von der Erlösung der Menschheit berichten. Um die Erforschung dieses höchst interessanten Komplexes hat sich insbesondere die Würzburger Wissenschaftlerin *Claudia von Collani* große Verdienste erworben.

⁸Vgl. *Claudia von Collani, François Noël*, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Band VI (1993), Sp. 977-978. C. von Collani erwähnt übrigens diese Laozi-Übersetzung nicht.

Burg Rothenfels 2005

Vertrauen. Die vergessene Macht in Kirche und Politik.

Tagung in Kooperation mit Bündnis 90 / Die Grünen mit Stephan Bickhardt, Christa Nickels MdB, Prof. Dr. Hans-Joachim Sander, Joachim Frank, Cornelia Bührle RSJC u.a.
22.4.-24.4.2005

«Manchmal stehen wir auf, stehen wir zur Auferstehung auf».

Eine Tagung aus der Reihe «Musik und Theologie» mit KMD Brigitte Wendeberg und Pfarrerin Sibylle Biermann-Rau
4.5.-8.5.2005

Wiederaufbau als Religionsdialog. Die Grünhelme – ein Peace-corps in Nachkriegszeiten.

Rothenfelser Pfingsttagung mit Rupert Neudeck, Wolfgang Thierse, Dr. Norbert Blüm, Michael Lüders, Dr. Bahman Nirumand u.a.
13.5.-16.5.2005

Vorschule des Betens. Offene Guardini-Tagung mit Adolf Holl, Prof. Dr. Jürgen Werbick, Prof. Dr. Martha Zechmeister u.a.
3.6.-5.6.2005

Der Scholastiker und die Psycholeichen. Der Autor Thomas Hürlmann.

Rothenfelser Literarische Gespräche mit Thomas Hürlmann, Prof. Dr. Erich Garhammer, Prof. Dr. Hans-Rüdiger Schwab
10.6.-12.6.2005

Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel: 09393-99999 Fax: 99997 Internet: www.burg-rothenfels.de; Email: verwaltung@burg-rothenfels.de

sicher auch anderer daoistischer Quellenliteratur zurückgeht, während die nicht selten phantastische «Dao-Literatur» ihren Höhenflug beginnt. Die Zahl der Bücher mit dem Titel «Das Tao/ Dao des/der...» ist Legion. (89ff.) Diese Dao-Literatur wird im deutschen Sprachraum etwa zur Hälfte von großen Verlagshäusern publiziert; die andere Hälfte der Publikationen verteilt sich auf oft sehr kleine Verlage.⁹ Diese Verschiebung weg von der Veröffentlichung der Quellen und hin zur allgemeinen Dao-Literatur bzw. Darstellungen verdeutlicht auch die Tatsache, daß in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Daode-jing-Übersetzungen noch ca. 40 Prozent der Gesamterscheinungen zum Daoismus ausmachten, während dieser Anteil in der zweiten Jahrhunderthälfte nur noch bei etwa 30 Prozent lag. (84f.)

Grasmück widmet einen eigenen Teil der «Daoismusrezeption in der christlichen Theologie der Gegenwart». (93f.) Wenn man bedenkt, daß weite Perioden der Daoismusrezeption geprägt waren von der Vermittlung durch Theologen, von katholischen vornehmlich vom 16. bis zum 18. Jahrhundert und von protestantischen im ausgehenden 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts, dann fällt schon auf, daß heutzutage das Interesse der christlichen Theologen eher gering ist. Insbesondere koreanische protestantische Theologen tragen manches zur Vermittlung bei, und natürlich ist an dieser Stelle auch das Buch von *Hans Küng* und *Julia Ching* über «Christentum und Chinesische Religion» (bereits 1988!) rühmend zu nennen. Vielleicht war und ist es doch so, daß sich die besseren christlichen Theologen der Bedeutung der chinesischen Traditionen durchaus bewußt waren. Zu nennen wären der wohl bedeutendste katholische Theologe der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts *Herman Schell* (1850-1906) und der Tübinger protestantische Alttestamentler *Julius Grill* (1840-1930).

Grasmücks Untersuchung faßt nicht nur bislang Bekanntes oder hier und da verstreut Veröffentlichtes zusammen. Er ordnet auf angenehme, in der Regel überzeugende Weise das eher unübersichtliche Material, bringt es in Übersichten, Schemata und Graphiken unter, so daß man einen guten Zugang findet. Ein besonderer Wert ist die eigenständige Beurteilung des Rezeptionsvorgangs, etwa der Teil über den «Rezeptionsfokus <Geist> und den Rezeptionsfokus <Körper>» (102f.), der anregend ist, aber auch zum Widerspruch verleiten mag. *Knut Walf, Nijmegen*

⁹Für andere Sprachen dürfte ähnliches gelten.

«Tut dies zu meinem Gedächtnis!»

Die Eucharistie in der frühen Kirche

Zwei Fragen bewegen uns: *Warum* feiern wir überhaupt Eucharistie? Und *was tun wir eigentlich*, wenn wir sie allsonntäglich begehen, *was heißt* Eucharistie feiern? Auf beide Fragen gibt es scheinbar ganz einfache Antworten. Wir feiern Eucharistie, weil Jesus selbst es uns bzw. den Aposteln im Abendmahlssaal aufgetragen hat: «Tut dies zu meinem Gedächtnis!» Allerdings findet sich dieser sog. «Wiederholungsbefehl» in den Erzählungen vom Abschiedsmahl Jesu nach Markus und Matthäus *nicht*, nur in der Fassung des Lukas und bei Paulus. Und bei Lukas auch nur nach der Brothandlung, *nicht* nach der Becherhandlung, so daß der einzige neutestamentliche Zeuge für den doppelten «Wiederholungsbefehl» Paulus ist. Angesichts dieses gespaltenen Überlieferungsbefundes zweifelt die neutestamentliche Wissenschaft daran, daß Jesus die Weisung, «tut dieses zu meinem Gedächtnis», überhaupt gesprochen hat. Hinzu kommt, daß diese Aufforderung zu bleibendem Gedenken nicht einzig in ihrer Art ist, sondern im Umfeld hellenistischer Gedächtnisfeiern Analogien besitzt. Im Testament des Philosophen Epikur (341-271 v. Chr.) etwa heißt es: «Was aber die Einnahmen aus dem von uns [...] vermachten Vermögen anbelangt, so sollen aus denselben [...] nach Möglichkeiten die Ausgaben für folgende Zwecke bestritten werden: erstens für die Totenopfer für Vater, Mutter und Brüder, sodann für die gewohnte jährliche Feier meines Geburtstages am zehnten des Monats Gamelion (Jan./Febr.) sowie auch für die übliche festliche Zusammenkunft meiner philosophischen Genossen am zwanzigsten jeden Monats zu *meinem* und des Metrodor [des engsten Schülers Epikurs] *Gedächtnis* gemäß den darüber getroffenen Bestimmungen.»¹ Kurzum: Bei der Frage, *warum* wir Eucharistie feiern, können wir uns nicht mit einem Hinweis auf ein einziges, dazu auch noch umstrittenes Wort Jesu zufriedengeben, wir müssen tiefer fragen.

Ähnlich liegt der Sachverhalt bei unserer zweiten Frage, *was es denn bedeutet, Eucharistie zu feiern*. Auch hier scheint zunächst eine schnelle Antwort möglich, wenn man sich an ihrem spätestens seit dem 2. Jahrhundert geläufigen Namen orientiert: *Eucharistie*² heißt Danksagung an Gott, und die beiden entsprechenden griechischen Verben *eucharistein* und *eulogein* erinnern an die jüdischen Gebete beim Mahl, welche die Werke Gottes rühmen: Schöpfung, Erlösung und Heiligung. Eucharistie feiern meint also: über den Gaben von Brot und Wein dem Schöpfer zu danken für die «Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit», für unsere Errettung aus Sünde und Tod dank Jesu Kreuz sowie für unsere Heiligung durch die sakramentale Vereinigung mit ihm, dem Auferweckten, im Mahl. Aber es gibt noch andere Namen für die Feier – Lukas spricht vom «Brotbrechen» (vgl. Lk 24,35; Apg 2,42), Paulus vom «Herrenmahl» (1Kor 11,20), der Judasbrief von Liebesmählern (Agapen) (Jud 12) und die Kirchenväter des Westens und Ostens später dann von der «Synaxis» (der Versammlung), den großen «Mysterien», der göttlichen «Liturgie», dem Lobopfer und auch (seit dem 5. Jahrhundert) von der *missa* (Messe) und dem Meßopfer. Alle diese Namen, denen

man noch weitere hinzufügen könnte³, zeigen die Vielfalt der unterschiedlichen Bedeutungen, die man der Feier im Laufe der Zeit zumaß, signalisieren aber auch die teilweise tiefgreifenden geschichtlichen Wandlungen, denen sie unterlag. Eine einfache Antwort auf die Frage, was es bedeutet, Eucharistie zu feiern, ist also nicht möglich und auch nicht wünschenswert, weil sie letztlich nur den Reichtum dessen, was da geschieht, verstellen würde. Freilich bleibt die Frage, was für uns normativ ist, woran wir uns bei unserer Suche nach Orientierung zu halten haben: natürlich an die Zeugnisse des Neuen Testaments, der Ur-Kunde unseres Glaubens, diese aber, da sie mitunter von bruchstückhaftem und zufälligem Charakter sind, gelesen auf dem Hintergrund der liturgischen Dynamik der frühen Kirche.⁴ Auch im Blick auf die Ökumene (die des Westens wie des Ostens) wäre es nur von Schaden, wollte man die formative Phase der eucharistischen Liturgie, spricht: die ersten drei Jahrhunderte, in denen sie sich regional verschieden herausbildete, abblenden, um sich ausschließlich auf die Zeugnisse des Neuen Testaments zu beschränken.⁵

In drei Schritten nähern wir uns einer Antwort auf unsere beiden Fragen, warum wir Eucharistie feiern und was dies bedeutet.⁶ *Erstens* gehen wir auf die Suche nach den historischen Wurzeln der christlichen Mahlpraxis sowohl im Leben des irdischen Jesus wie in der Ostererfahrung seiner Jünger und Jüngerinnen. *Zweitens* bestimmen wir Aufgabe und Funktionen des sog. «Einsetzungsberichts» in der frühen Kirche, und *drittens* sammeln wir Hinweise zur Frage, wie sich die frühen Christen die Gegenwart des Herrn im eucharistischen Mahl gedacht haben.

Drei Wurzeln besitzt die Eucharistie der Kirche: die Mahlpraxis des irdischen Jesus, sein letztes Mahl mit den Seinen «in der Nacht, da er ausgeliefert wurde» und – auf einer neuen Ebene – den österlichen Glauben an seine Auferweckung aus den Toten, insofern dieser Glaube zur Wiederaufnahme der vorösterlichen Mahlgemeinschaft der Seinen führte, jetzt im Wissen darum, daß ihr Gastgeber der erhöhte Herr ist, dessen Wiederkunft sie erwarteten.

Die Mahlpraxis Jesu

Zwei Texte sind repräsentativ. Ein erster: «Siehe, dieser Mensch: ein Fresser und Weinsäufer, ein Freund der Zöllner und Sünder!» (Mt 11,19 = Lk 7,34). Hierbei handelt es sich wohl um die Wiedergabe dessen, was «man» sich so über diesen Jesus erzählte, also um ein Stück «Außenwahrnehmung» Jesu, wahrscheinlich aus frommen Kreisen Palästinas. Mit den geschärften Augen von Kritikern werden diese sein Treiben durchaus zutreffend gezeichnet haben: Jesus pflegte in der Tat Tischgemeinschaft, wobei seine Tafelrunden hochgestimmt und von Freude geprägt waren. Auch hat er nicht nur mit seinen Anhängern und Anhängerinnen getafelt, sondern mit lauter Gesindel: geschäftstüchtigen Zöllnern, die mit dem Landesherrn und den Mächtigen kollaborierten, und sonstigen «Sündern». Wenn sie ihn einen «Fresser und Wein-

¹ Bei Diogenes Laërtios X 18 (gegen Ende des 3. Jh.s).

² Spuren für diese Terminologie gibt es bereits in den Spätschriften des Neuen Testaments, vgl.: M. Theobald, Eucharistie in Joh⁶. Vom pneumatologischen zum inkarnationstheologischen Verstehensmodell, in: T. Söding, Hrsg., Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen. (QD 203), Freiburg 2003, 178-257, 200 mit Anm. 84. – Wenn man heute vielerorts dem Ausdruck «Herrenmahl» den Vorzug gibt, weil er im Neuen Testament belegt ist, darf man nicht übersehen, daß er dort nur ein einziges Mal vorkommt (1Kor 11,20) und in der frühen Kirche auch nur ganz selten benutzt wurde. Bis ins 20. Jh. hinein «hat man offenbar im Osten wie im Westen den Begriff *cena Domini/ dominica/ dei* bzw. dessen Äquivalent in anderen Sprachen in der Regel nur im Zusammenhang mit dem letzten Mahl Jesu mit seinen Jüngern oder mit dem Empfang der Kommunion verwendet (vgl. Tertullian, *De spect.* 13: *non possumus coenam Dei edere et coenam daemioniorum*)» (H.B. Meyer, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral, in: Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 4, Regensburg 1989, 37).

³ Vgl. H.B. Meyer, Eucharistie (Anm. 2), 34-43.

⁴ Dazu vgl. zuletzt R. Messner, Der Gottesdienst in der vornizänischen Kirche, in: Die Geschichte des Christentums, Bd. 1: Die Zeit des Anfangs (bis 250), Freiburg 2003, 340-441, insbes. 418-441 («Die Eucharistie»).

⁵ Eine solche Blickwinkelverengung hätte z.B. die Gefahr zur Folge, daß man das theologische Gewicht der erst später greifbaren Epiklesen (Herabrufung des Logos oder des Geistes auf die Gaben) bzw. der Anaphoren insgesamt im Vergleich zu dem im Kanon des Neuen Testaments bezeugten «Einsetzungsbericht» mit *Jesu eigenen* Worten als seinen Kern verkennt, eine Gefahr, der wohl zuletzt D. Wendebourg erlegen ist: Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen? Zur gegenwärtigen Diskussion über Martin Luthers Gottesdienstreform und ihr Verhältnis zu den Traditionen der alten Kirche, in: dies., Die eine Christenheit auf Erden. Aufsätze zur Kirchen- und Ökumenegegeschichte. Tübingen 2000, 164-194.

⁶ Ausführlich dazu samt Hinweisen zur derzeit laufenden wissenschaftlichen Diskussion vgl. M. Theobald, Das Herrenmahl im Neuen Testament, in: ThQ 183 (2003) 257-280.

säufer» nannten, dann stellten sie ihn als sozialen Problemfall dar, als Aussteiger, der nach der Tora mehr als nur Verachtung verdiente. Dtn 21,18-21, worauf der Vorwurf anspielen dürfte⁷, hat den hoffnungslosen Fall eines Sohnes vor Augen, der seinen Eltern unüberwindliche Schwierigkeiten bereitet; wenn sie alles mit ihm versucht haben – erfolglos –, sollen sie ihn zu den Ältesten am Tor der Stadt hinausführen und erklären: «Dieser unser Sohn ist störrig und widerspenstig, er hört nicht auf unsere Stimme, er ist ein *Schlemmer und Säufer!* Dann sollen ihn alle Leute seiner Stadt steinigen, daß er stirbt; so sollst du das Böse aus deiner Mitte wegschaffen. Und ganz Israel soll es hören und sich fürchten.» Fragt man, wie Jesus *selbst* seine Tafelrunden verstand, dann erteilt uns Mk 2,15-17 Aufschluß:

Und es begab sich,
daß er zu Tisch saß in seinem Hause,
da setzten sich viele Zöllner und Sünder zu Tisch mit Jesus
und seinen Jüngern ...

Und als die Schriftgelehrten unter den Pharisäern sahen,
daß er mit den Sündern und Zöllnern aß,
sprachen sie zu seinen Jüngern:
Ißt er mit den Zöllnern und Sündern?

Als das Jesus hörte, sprach er zu ihnen:

Die Gesunden brauchen keinen Arzt,
sondern die Kranken.

Ich bin gekommen, die Sünder zu rufen,
nicht die Gerechten.

Mit dem Bildwort vom Arzt und dem anschließenden Wort zur Intention seines Kommens begründet Jesus sein Verhalten. Zunächst muß man wissen, daß für ihn das Mahl in prophetischer Tradition Sinnbild des Gottesreiches war: «Und der Herr der Heerscharen wird auf diesem Berg (d.h. Sion) allen Völkern ein Mahl von fetten Speisen bereiten, ein Mahl von alten Weinen ... und er wird die Tränen abwischen von jedem Gesicht, und die Schmach seines Volkes wird er von der ganzen Erde hinwegtun.» (Jes 25,6-8; vgl. Joel 2,26f.; äthHen 62,14 etc.) Wenn Jesus deshalb mit «Zöllnern und Sündern» Tischgemeinschaft hielt, dann sah er in diesen ärmlichen Tischrunden – welch ein Paradox! – den *leibhaftigen* Ausdruck dafür, daß die Gottesherrschaft angebrochen, Gott den Menschen nahegekommen war. Weil er im Zeichen dieser Gottesherrschaft aber Israel sammeln wollte, mußte es ihm dabei gerade auf die schwächsten, sonst ausgegrenzten Glieder des Gottesvolkes ankommen. *Denen* ging er in seiner Heilandsliebe nach, mit *ihnen* feierte er das Mahl der Freude, der Freude darüber, daß Gott vorbehaltlos zum Heil der «Sünder» entschlossen war: «Ich bin nicht gekommen, Gerechte zum Mahl einzuladen, sondern Sünder.» Wie wichtig dies für ihn war, *ganz Israel* zu sammeln, erweist auch sein letztes Mahl, das ihn angesichts der vielen Anfeindungen, die er erleben mußte, nicht resigniert zeigt, bereit, sich letztendlich auf einen esoterischen Jüngerkreis zurückzuziehen, sondern nach wie vor offen für das Geschick des ganzen Volkes.

Das Abschiedsmahl Jesu

Wenn man nur auf das Mt 11,19/Lk 7,34 bezugte böse Gerede über Jesus hören würde – «Seht, dieser Mensch: ein Fresser und Weinsäufer!» –, könnte man meinen, seine Tafelrunden seien profane Zechgelage gewesen. Tatsächlich zeigen aber die Erzählungen von der wunderbaren Speisung des Volkes in der Einsamkeit, daß sich Jesus in seiner Mahlpraxis der für das Ritual des jüdischen Festmahls kennzeichnenden Lobsprüche und Segensformeln bediente. «Und er nahm die fünf Brote und zwei Fische und sah auf zum Himmel, sprach den Lobpreis, brach die Brote und gab sie den Jüngern, damit sie sie an die Leute austeilten.» (Mk 6,41) Die Tafelrunden und Mahlgemeinschaften Jesu besaßen

also eine geistliche Dimension, die nicht aufgesetzt war oder sich nur auf ihren religiösen Rahmen bezog, sondern sie selbst betraf – das gemeinsame Essen und Trinken als *Realsymbol* für den Anbruch der Gottesherrschaft.

Das letzte Mahl Jesu in der Nacht vor seinem Tod zeichnet sich in diese Linie ein, auch wenn es, wie wir wissen, ganz besondere Züge trug. Wahrscheinlich war es nach dem Zeugnis des Johannes und gegen das der Synoptiker kein Paschamahl, denn Jesu Gesten und Worte – um nur diese eine Beobachtung zu nennen – beziehen sich den Mahlberichten selbst der Synoptiker zufolge weder auf die Liturgie des Paschafestes (die Haggada) noch auf dessen spezifische Bestandteile wie Mazzen, Bitterkräuter und Paschalamm. Sie fügen sich vielmehr in den Ablauf eines jeden jüdischen Festmahls ein, das mit dem Ritus des Brotbrechens durch den Hausvater eröffnet und mit dem Trunk aus dem sog. «Segensbecher», gefüllt mit Wein, beschlossen wurde; über beide Handlungen ergingen Lobsprüche. Das kann man deutlich der ältesten Fassung der Abendmahlsüberlieferung entnehmen, die uns Paulus in 1Kor 11,23-26 aufbewahrt hat:

Denn ich habe vom Herrn empfangen,
was ich euch auch überliefert habe:

Der Herr Jesus in der Nacht,
in der er ausgeliefert wurde,
nahm Brot,
und nachdem er das Dankgebet gesprochen hat,
brach er es
und sprach:

Das ist mein Leib – der für euch.

Dieses tut zu meinem Gedächtnis.

Ebenso (nahm er auch danksagend) nach dem Mahl den
Becher

und sprach:

Dieser Becher ist der neue Bund
in meinem Blut.

Dieses tut, sooft ihr (ihn) trinkt, zu meinem Gedächtnis.

Entsprechend der jüdischen Sitte eröffnet hier Jesus das Mahl, indem er einen Brotfladen nimmt und über ihn ein Segensgebet bzw. eine Lobpreisung Gottes spricht. Den Wortlaut dieses Gebets (wie den des Nachtischgebets) teilt uns die Überlieferung nicht mit, wohl deshalb nicht, weil sie zu Recht voraussetzt, daß Jesus sich bei diesen Segenssprüchen mehr oder weniger an die entsprechenden jüdischen Gebetsformulare gehalten hat. Nachdem Jesus den Segen über den Brotfladen gesprochen hat, zerreißt er ihn in kleine Stücke, die er allen weiterreicht. Nach der Hauptmahlzeit spricht er dann am Ende noch einmal einen Segen, diesmal über einem Becher Wein, der nach antiker Gepflogenheit mit Wasser gemischt war. Den Fassungen des Markus und des Matthäus entnehmen wir, daß *alle* am Tisch aus diesem *einen* von Jesus gesegneten Becher tranken (vgl. Mk 14,23; Mt 26,27). Das überrascht, denn beim jüdischen Festmahl trank man nach dem Segensspruch des Hausvaters jeweils aus dem *eigenen* Becher.⁸ Abgesehen davon fügen sich aber die aufgeführten Elemente in den jüdischen Ritus ein. Mit dem zuletzt genannten Punkt sind wir jedoch bei den besonderen Merkmalen, die das Abschiedsmahl Jesu mit den Seinen von anderen Mählern abhebt. Zunächst: Wer nahm an ihm teil?

Nach dem Zeugnis des ältesten Evangelisten Markus, dem Lukas und Matthäus folgen, die «Zwölf». Die Abendmahlsüberlieferung des Paulus, die ja die erzählerischen Elemente auf das notwendige Minimum reduziert hat, schweigt dazu. Sollten die drei Synoptiker zutreffend berichtet haben, böte das für ein historisches Verständnis des letzten Mahles Jesu einen wichtigen Fingerzeig. Für Jesus waren die von ihm aus einer größeren Jüngerschar

⁸Darauf verwies seinerzeit H. Schürmann mit Nachdruck, z.B. in seinem Beitrag: Das Weiterleben der Sache Jesu im nachösterlichen Herrenmahl. Die Kontinuität der Zeichen in der Diskontinuität der Zeiten (1975), in: ders., Jesus. Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge. Hrsg. v. K. Scholtissek. Paderborn 1994, 241-265, 247.

⁷Hierzu wie auch zu Spr 23,19-21 vgl. M. Ebner, Jesus von Nazareth in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge (SBS 196), Stuttgart 2003, 154f.

ausgewählten «Zwölf» nämlich symbolische Repräsentanten des Zwölfstämmevolkes, das zu sammeln seine Sendung war. Wenn er nun mit diesen «Zwölfen» das Mahl feierte (ohne daß deshalb die Jüngerinnen, die auch mit ihm nach Jerusalem hinaufgezogen waren und zuletzt ganz allein unter seinem Kreuz ausharrten, im Abendmahlssaal gefehlt haben müssen⁹), dann war das vielleicht der Ausdruck dafür, daß er selbst im Angesicht des Todes, mit dem er spätestens seit seiner Aktion im Tempel, der sog. «Tempelreinigung», rechnen mußte, nicht gewillt war, den Anspruch auf ganz Israel aufzugeben. Das also ist die erste Besonderheit des Abschiedsmahls Jesu: Auch wenn es nur ein Mahl im kleinen Kreis mit seinesgleichen war, *intentional* war es dank der Präsenz der Zwölf für das Geschick ganz Israels offen. Dem entspricht nun auch eine zweite Besonderheit des Mahles.

Die beiden rituellen Handlungen des Festmahles, seine Eröffnung mit dem Ritus des Brotbrechens wie seinen Abschluß mit der Segnung des letzten Bechers, verwandelt Jesus jeweils in *eine prophetische Symbolhandlung*. Eine solche Symbolhandlung hat zwei Seiten: einen Gestus und ein ihn deutendes Wort. Der Gestus bei der Eröffnung des Mahls war das Zerteilen des einen Brotfladens, über den der Segen erging, samt Darreichung der einzelnen Stücke an die Mahlteilnehmer, der Gestus am Ende das Kreisenlassen des *einen* Bechers an alle, die am Tisch saßen. *Ein Brot und ein Becher für alle* (vgl. 1Kor 10,17)! Wenn Jesus am Ende von der gewöhnlichen Sitte abwich, nach der jeder aus seinem eigenen Becher trank, dann wird das also bedeutungsvoll gewesen sein. Beide Gesten verstand er als Einheit. Das Besondere dieser beiden Symbolhandlungen war dies, daß es dabei für die Beteiligten nicht einfach nur etwas zu bestaunen gab, sie vielmehr durch das Essen des von Jesus dargereichten Brotes und das Trinken aus dem von ihm gespendeten Becher in das Symbolgeschehen selbst einbezogen wurden. Aber was sprach Jesus beim Vollzug seiner beiden symbolischen Gesten? Nichts ist in der neutestamentlichen Forschung so umstritten wie diese Frage, weshalb ich hier auch nur den Lösungsvorschlag unterbreite, der mir plausibel erscheint, ohne ihn näher begründen zu können.¹⁰ Schon an sich ist es tief sinnig, wenn der Hausvater zu Beginn des Mahls von einem Brotfladen jedem ein Stück davon reicht, jedes sozusagen materieller Träger des Segens, den er zu Beginn über alle herabgerufen hat, und damit die Tischgemeinschaft eröffnet und begründet sein läßt. Jesus sprach zu diesem Vorgang wohl die Worte: «Das mein Leib für die Vielen» bzw.: «Das bin ich für die Vielen» – Brot zum Leben, an dem ihr alle teilhaben sollt. Man versteht diese Worte nur, wenn man bedenkt, daß Jesus sie in der Gewißheit seines nahen Todes gesprochen hat. Das kommt unmißverständlich in dem Wort zum Ausdruck, das Markus unmittelbar nach dem Becherwort überliefert: «Amen, ich sage euch, nicht mehr trinke ich vom Gewächs des Weinstocks bis zu jenem Tag, wenn ich neu von ihm trinken werde im Reich Gottes.» (Mk 14,25) Das ist ein Wort der *Todesgewißheit*, aber auch ein faszinierendes Zeugnis der *Hoffnung*, die Jesus bei seinem Abschiedsmahl erfüllte. Beides prägt auch sein Brotwort, mit dem er auf den Schluß des vierten Gottesknechtsliedes Jes 53,11f. anspielt, wo es heißt: «Gerecht macht mein Knecht *die Vielen*, und ihre Sünden – er schleppt sie. Er aber trug die Schuld *der Vielen* und trat *für* die Frevler ein.» Im Todesleiden des jesajanischen Gottesknechts fand Jesus sein eigenes Geschick wieder, schöpfte aus dem Lied aber auch die Gewißheit, daß sein Leiden nicht umsonst sein könne, es «*den Vielen*», d.h. Israel, vielmehr zum Heil gereichen würde. So bietet er «den Zwölfen» das Brot dar, wobei

⁹Die Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* von Johannes Paul II. nennt es in Nr. 21 «ein Detail von beträchtlicher Bedeutung», daß die Einladung Jesu «Nehmt und eßt ... Trinkt alle daraus» (Mt 26,26f.) im Abendmahlssaal an die «Zwölf, die Apostel» ergangen sei, denn diese bildeten «den Ursprung der heiligen Hierarchie». Letzteres ist nicht die Perspektive des Neuen Testaments, sondern die der Barockscholastik, vgl.: H. Smolinsky, *Successio Apostolica* im späten Mittelalter und im 16. Jahrhundert, in: Th. Schneider, G. Wenz, Hrsg., *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge, I: Grundlagen und Grundfragen*. Freiburg 2004, 357-375, bes. 371f. Vgl. auch DH 1740 (Konzil v. Trient über das Meßopfer).

¹⁰Vgl. dazu aber M. Theobald, *Herrenmahl* (Anm. 6) 260-267.

er mit ihnen ganz Israel im Blick hat, und versteht diesen Gestus als Zeichen seiner Lebensgabe an die «Vielen».

Über den «Becher des Segens» am Ende des Mahles aber spricht Jesus wohl das Wort: «Dieser Becher ist der Neue Bund!» Dieses Wort fügt sich bruchlos zur Becherhandlung und bildet mit ihr die *eine* Symbolhandlung¹¹: Dieser Becher, über den ich den Lobpreis Gottes gesprochen habe, den ich jetzt kreisen lasse, er verbindet uns untereinander und mit Gott und stellt so den *Neuen Bund* dar, Gottes neue Heilssetzung, die euch und Israel Zukunft gewährt, auch angesichts meines Todes.

Folglich war Jesu Abschiedsmahl mit den Seinen alles andere als ein Trauermahl. Jesus wollte die Seinen in der Stunde der drohenden Trennung dazu ermächtigen, auch ohne ihn das Mahl der Gottesherrschaft weiter zu feiern, in der unerschütterlichen Hoffnung auf Gottes baldiges Kommen, wie er sie nach Mk 14,25 selbst geäußert hat. Solche Ermutigung zum Fest der Hoffnung auch nach seinem Tod aber schenkte er ihnen mittels seiner prophetischen Symbolhandlung am Anfang und Ende des Mahls, die zeigen sollte, daß er den Tod nicht als Katastrophe für sich und Israel heraufziehen sah, sondern darauf baute, daß er «für die Vielen» zum Grund des Heiles werden würde. Mit anderen Worten: Seine *Zeichenhandlung* war *einmalig*. Nicht um *ihre* Wiederholung ging es ihm, sondern um die *durch sie* ermutigte Wiederaufnahme der *Mahlpraxis* nach seinem Tod.¹² Bevor wir uns dieser zuwenden, werfen wir noch einen Blick auf den Segenscharakter dieser einzigartigen Symbolhandlung.

Dieser verstand Jesus sie als reale Teilgabe am Segen Gottes, wie er ihn über das gemeinsame Mahl herabgerufen hatte, aber der Gedanke an seine Realpräsenz in den Elementen von Brot und Wein ist von dieser Symbolhandlung samt den sie deutenden Worten noch fernzuhalten. «Vor dem Hintergrund eines traditionell jüdischen Segens- und Mahlverständnisses wird sich Jesus die Wirklichkeit und Wirksamkeit seiner symbolisch-zeichenhaften Selbstdarreichung als Segensbrot sehr leibhaftig konkret gedacht haben. Es macht aber m. E. überhaupt keinen Sinn, *hier schon*, in der Situation des historischen Abendmahls und bei unmittelbar-physischer Anwesenheit Jesu selbst diese Konkretheit der Selbstdarreichung Jesu mit der Begrifflichkeit einer «Realpräsenz Jesu in den Mahlgaben» umreißen zu wollen. Dies gehört klarerweise in die nachösterliche Situation, wo das Herrenmahl in Abwesenheit des getöteten irdischen Jesus, aber in gläubig erfahrener Anwesenheit des auferweckten Erhöhten gefeiert wurde, und sich diese Anwesenheitserfahrung *unter anderem auch* (und zunehmend) auf die Mahlgaben selbst konzentrierte.»¹³

Das «Herrenmahl» und sein österlicher Grund

«Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung nichtig, nichtig auch euer Glaube», sagt Paulus 1Kor 15,14. Das trifft auch auf die Eucharistie, das Herrenmahl, zu. «Wenn Christus nicht auferweckt worden ist» – niemals wäre es zur Fortsetzung der Mahlpraxis Jesu nach seinem Tod gekommen, niemals wäre seine eigene Hoffnung *vor* seinem Tod Grund genug gewesen, *nach* seinem Tod das Mahl der Gottesherrschaft weiter zu feiern. Angesichts des Erschauerns vor dem Kreuz, der Flucht und der Trauer bedurfte es einer *neuen* Begründung, eines Anstoßes im wahrsten Sinne des Wortes «von außen her», den die Jünger und Jüngerinnen in den Erscheinungen des Auf-

¹¹ Daß es dies können muß, ist ein wichtiges, zumeist übersehenes Kriterium für eine Rekonstruktion des mutmaßlich ältesten Wortlauts.

¹² Ihre Bestätigung findet diese Annahme dadurch, daß eine kultische Wiederholung der «Einsetzungsworte» Jesu lange Zeit der frühen Kirche tatsächlich fern lag (siehe unten!).

¹³ So zu Recht C. Niemand, *Jesu Abschiedsmahl*. Versuche zur historischen Rekonstruktion und theologischen Deutung, in: ders., *Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (FS A. Fuchs). Frankfurt 2002, 81-122, 99 Anm. 34. Hinzu kommt unter theologischem Gesichtspunkt, daß die Sakramente wie die sich in ihnen vollziehende Geistmitteilung Tod und Auferweckung Jesu voraussetzen, also nachösterlich zu begründen sind (vgl. 2. Vaticanum, LG 48,2!).

erweckten auch glaubten empfangen zu haben.¹⁴ Jetzt wußten sie: Jesus lebt und ist unter uns. Er lädt uns an seinen «Tisch» (1Kor 10,21), er ist und bleibt unser Gastgeber, «bis er (am Ende der Tage) kommt» (1Kor 11,26). Greifbar wird dieser Zusammenhang von Ostererfahrung und Wiederaufnahme der Mahlpraxis vor allem an zwei Texten des Neuen Testaments: an der Erzählung von der Erscheinung Jesu am See Tiberias vor sieben Jüngern anlässlich ihres reichen Fischfangs, der in das anschließende Frühstück am Rand des Sees einmündet (Joh 21), und an der Geschichte der beiden Emmausjünger, die ihn beim «Brotbrechen» im Haus des Kleopas erkannten (Lk 24). Im Dunkeln bleibt für uns aber, wie sich nach Ostern – gewiß sehr rasch – die Transformation der wiederaufgenommenen Gemeinschaftsmähler in Jerusalem (und anderswo) in die kultischen Mähler mit der spezifisch eucharistischen Doppelhandlung von Brot- und Becherritus als deren Kern im einzelnen vollzogen hat, wobei diese Transformation auf der wachsenden Überzeugung gründete, die später Justin so formulierte: «denn nicht wie gewöhnliches Brot und auch nicht wie einen gewöhnlichen Trank nehmen wir dieses Mahl ein» (1Apol 66,1). Zweifelsohne hatte hier die Erinnerung an Jesu Abschiedsmahl eine immer stärker *unterscheidende* Funktion, konkret seine Symbolhandlung, der wir uns deshalb jetzt erneut zuwenden müssen, aber nicht mehr mit dem Interesse, die Abendmahlsüberlieferung über das historische Abschiedsmahl Jesu zu befragen, sondern mit der Absicht, ihrer eigentlichen Intention als nachösterlich stilisierter, ursprünglich selbständiger *Kultätologie* gerecht zu werden.

«Sitz im Leben» und Funktionen der Abendmahlsüberlieferung

Schon die Tatsache, daß wir die Abendmahlsüberlieferung nicht fixiert in *einer* Form vorliegen haben, sondern in *zwei* unterschiedlichen Texttypen, die ihrerseits wieder in je *zwei* Varianten verzweigt sind (Paulus und Lukas einerseits, Markus und Matthäus andererseits), belegt die These, daß die primäre Absicht dieser Überlieferung nicht darin bestand, über das letzte Abendmahl historisch zu informieren, sondern den gegenwärtigen eucharistischen Vollzug der jeweiligen Gemeinde grundzulegen. Genau das ist die Aufgabe einer *Kultätologie*. Will man sie spezifizieren, kann man sagen: Die Kultätologie *begründet* den Kult durch Rekurs auf seinen Ursprung, *normiert* bzw. *regelt* ihn und *deutet* ihn. Diese drei Funktionen der stilisierten Überlieferung sehen wir uns im folgenden kurz an.

• *Die Begründungsfunktion der Abendmahlsüberlieferung:* Klar zum Ausdruck kommt diese im Anamnesis-Wort: «Tut dies zu meinem Gedenken!» Es geht ihm nicht *formal* um Wiederholung, sondern um die *inhaltliche* Qualifizierung dessen, was die Gemeinden nach Ostern bald allsonntäglich vollziehen werden, nämlich das *Gedächtnis* an den heilbringenden Tod Jesu.¹⁵ Es ist bemerkenswert, daß die Kultätologie die Mahlpraxis der Gemeinde nicht mit Ostern begründet, sondern mit der Erinnerung gerade an den «für die Vielen»¹⁶ in den Tod gehenden Jesus. Das ist ihr ganz spezifisches Anliegen!

• *Die Regelungsfunktion der Abendmahlsüberlieferung:* Die Differenzen der unterschiedlichen Überlieferungsformen erklären sich zu einem guten Teil dadurch, daß die einzelnen Fassungen die Praxis der jeweiligen Gemeinde widerspiegeln, bzw. umgekehrt formuliert, diese, wie sie vor Ort gewachsen sind, festschreiben oder normieren. Das läßt sich gut an Mk 14,22-24 veranschaulichen.

Im Korinth der fünfziger Jahre rahmten noch Brot- und Becherhandlung das Sättigungsmahl (vgl. 1Kor 11,25), in den markini-

schen Gemeinden (vielleicht in Rom) nach 70 sind beide Handlungen bereits zu *einer* zusammengewachsen, die möglicherweise das Sättigungsmahl – die Agape – abschloß (in Mk 14,22 heißt es: «als sie aßen, nahm er Brot ...», und in V. 23 fehlt das paulinische «nach dem Mahl!»).¹⁷

Die eucharistische Doppelhandlung vollzog sich so, daß der Vorsteher zuerst über das Brot, bevor es ausgeteilt wurde, ein «Segensgebet» sprach (Mk 14,22), dann eine «Danksagung» über den Becher (V. 23). Wenn Markus ausdrücklich sagt, daß «alle» aus diesem einen Becher «tranken» (V. 23b), und zwar noch, bevor er Jesu Kelchwort wiedergibt, dann dürfte dahinter die Praxis des *einen* Bechers für *alle* stehen, eine Praxis, die wohl auf die prophetische Symbolhandlung Jesu selbst zurückgeht.

• *Die Deutungsfunktion der Abendmahlsüberlieferung:* Schließlich bot die Abendmahlsüberlieferung den *theologischen Maßstab*, an dem die rechte Praxis des «Herrenmahls» wie sein rechtes Verständnis sich auszuweisen hatten. Beispiele für einen entsprechenden kritischen Einsatz der Überlieferung bieten 1Kor 11,17-34; Joh 6,51c-58 und Justin, 1Apol 66. Begnügen wir uns hier mit einem exemplarischen Blick auf den Paulus-Text.

Der Apostel erinnert seine Korinther an die Abendmahlsüberlieferung deshalb, weil er in dem unsolidarischen Verhalten der wohlhabenden Christen, die sich bereits am frühen Abend vorweg zu einem Privatmahl trafen, Verrat am Geist des «Herrenmahls» sah. «Denn jeder nimmt beim Essen das eigene Mahl vorweg, und der eine hungert, der andere dagegen ist betrunken.» (1Kor 11,21) Aber ist Christus nicht, wie es die Abendmahlsüberlieferung zum bleibenden Gedenken aufgibt, «für euch» alle gestorben, ist dies Brot nicht «sein Leib für euch»? So schließt nach seiner Überzeugung die eucharistische Teilhabe am Leib Christi Achtung voreinander und Verantwortung füreinander in eben diesem einen Leib Christi, den die Gemeinde darstellt, ein, und wenn dies mißachtet wird und man dennoch das «Herrenmahl» begeht, dann zerstört man das Sakrament. Sollten die Korinther das «Herrenmahl» magisch-sakramentalistisch verstanden haben (die eucharistischen Elemente wirken von selbst!) und Vertreter einer enthusiastischen Auferstehungsgläubigkeit gewesen sein, wofür einiges spricht (vgl. 1Kor 4,8: «Ihr seid gesättigt! Ihr seid schon zur Herrschaft gelangt!» Vgl. auch 1Kor 1,5f.; 15), dann hätte Paulus mit der Abendmahlsüberlieferung und ihrer Erinnerung gerade an den Tod Jesu dazu ein kräftiges Korrektiv gesetzt.

• *Der «Sitz im Leben» der Abendmahlsüberlieferung:* Sicher ist aufgrund von 1Kor 11,23, daß die Abendmahlsüberlieferung zunächst mündlich weitergegeben wurde, bevor sie in die synoptischen Evangelien Eingang fand. Sicher ist auch, daß sie zumindest in den beiden ersten Jahrhunderten nicht Teil des vom Vorsteher des Gottesdienstes zu sprechenden Eucharistiegebets über Brot und Wein war (vgl. Justin, 1Apol 65 mit 66); in Syrien wurden die Einsetzungsworte sogar bis ins 4. Jahrhundert hinein liturgisch nicht verwendet. Das früheste Zeugnis für ein eucharistisches Hochgebet mit dem «Einsetzungsbericht» bietet im Westen die aus dem frühen 3. Jahrhundert stammende, lange Zeit Hippolyt von Rom zugeschriebene *Traditio Apostolica* mit ihrem für die Eucharistiefeyer eines neu gewählten Bischofs bestimmten Formular (TA 4).¹⁸ Ein konsekratorisches Verständnis der Einsetzungsworte im Rahmen des «Hochgebets» wird dann erst im 4. Jahrhundert bei Ambrosius von Mailand und Chrysostomus greifbar. «Durch welche und durch wessen Worte geschieht also die Konsekration? Durch die des Herrn Jesus», liest man bei Ambrosius (De sacr. IV 4,14), und bei Chrysostomus: «Es heißt: «Das ist mein Leib.» Dieses Wort verwandelt die dahliegenden Gaben.» (De proditiōe Judae homilia I, 6) Erst jetzt wird auch der Weg frei, die Rolle des Priesters, der die später so

¹⁴Vgl. nach wie vor die Ausführungen dazu von A. Vögtle, in: ders., R. Pesch, Wie kam es zum Osterglauben? Düsseldorf 1975, 11-131.

¹⁵Wenn Lukas den *Anamnesis*-Befehl nur nach dem Brotritus bietet, könnte das damit zusammenhängen, daß seine Gemeinden in der Regel auch nur eine Brotkommunion praktizierten (vgl. Apg 20,7.11, aber auch 1Kor 11,25c).

¹⁶Schon bei Markus dürfte sich diese Wendung nicht mehr nur auf die Ganzheit Israels, sondern auf Juden und Heiden, also alle, beziehen (Mk 14,24; vgl. Joh 6,51).

¹⁷Das dürfte auch mit ein Grund dafür sein, daß das Brotwort bei Markus jetzt nur heißt: «*dies ist mein Leib!*», wohingegen die Heilsaussage «(vergossen) für (die) Viele(n)» auf das mit ihm verbundene Becherwort übergegangen ist, welches die Klimax der Einheit darstellt.

¹⁸Allerdings wird um Datierung, Lokalisierung und Autorschaft der Schrift in jüngster Zeit heftig gerungen, vgl.: R. Messner, Gottesdienst (Anm. 4) 343-345 (Lit.).

genannten «Wandlungsworte» spricht, als eine Rolle *in persona Christi* stärker sakramental zu konzipieren.¹⁹ Konsekratorische Funktion konnte in der frühen Kirche der «Einsetzungsbericht» also noch *nicht* haben, weil man eben noch keine kultische Wiederholung der «Deute-» oder «Gabeworte» Jesu kannte; konsekratorische Funktion kam vielmehr dem Danksagungsgebet, der Eucharistie, insgesamt zu bzw. der Herabrufung des Geistes auf die Gaben von Brot und Wein. Den «Einsetzungsbericht» oder besser: die Kultätiologie, die *kein* Gebetstext ist, müssen wir uns für die frühe Zeit viel eher als Referenztext vorstellen, der vielleicht im Rahmen des «Wortgottesdienstes» zum Vortrag kam, zumal wir uns diesen nach dem Zeugnis des Paulus sehr lebendig und reich vorstellen dürfen: mit Hymnen, Liedern, glossolalischer Rede, Prophetien und manch anderen Beiträgen, wie der Geist sie eingab. (1Kor 14)

Die Realpräsenz Christi in Brot und Wein

Zuletzt wenden wir uns einer Frage zu, über die zwar die Christen im Laufe der Jahrhunderte, vor allem im frühen Mittelalter und dann seit der Reformation endlos diskutiert und sich auch zutiefst zerstritten haben, die aber in der frühen Kirche einschließlich des Neuen Testaments nirgends als eigenständige Frage thematisiert wird: nämlich inwiefern denn nun das eucharistische Brot (mit den Worten Justins) kein «gewöhnliches Brot» und der eucharistische Wein kein «gewöhnlicher Trank» ist bzw., wie die Präsenz Christi in diesen Elementen zu denken ist. Der «Katechismus der Katholischen Kirche» von 1993 gibt im Anschluß an das Konzil von Trient eine sehr genaue Antwort: «Unter den konsekrierten Gestalten von Brot und Wein ist Christus selbst als Lebendiger und Verherrlichter wirklich, tatsächlich und substantiell gegenwärtig mit seinem Leib, seinem Blut, seiner Seele und seiner göttlichen Natur.»²⁰ Wie sieht die frühe Kirche diese Frage? Denkt sie überhaupt einheitlich darüber? Und was läßt sich dazu tatsächlich sagen, wenn die Frage nirgends ausdrücklich thematisiert wird, sondern nur einschlußweise beantwortet ist? Lediglich drei Elemente einer Antwort, die viel umfangreicher ausfallen müßte, seien genannt:

- Der österliche Glaube an die Gegenwart des Herrn bildet, wie wir sahen, die Basis des Herrenmahls. «Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen», sagt Jesus Mt 18,20. Beim Mahl aber ist er als Tischherr und Gastgeber personal gegenwärtig, weshalb Paulus auch vom «Herrenmahl» spricht, von dem Mahl, dem der Auferweckte und erhöhte Herr vorsteht. Übrigens ist das auch der Grund, warum man die Eucharistie nicht willkürlich öffnen kann: Der Glaube an die Gegenwart des Auferweckten und damit auch die sich in der Taufe dokumentierende Zugehörigkeit zu seinem Leib sind die entscheidenden Voraussetzungen für eine Teilnahme am Mahl (vgl. Did 9,5; Justin, 1Apol 66,1).

- Was es in der Abendmahlüberlieferung heißt: «Tut dies zu meinem Gedächtnis!», dann sind hier Erinnerung und Gedenken (trotz der hellenistischen Sprachform) frühjüdisch-biblich gedacht: In der *Erinnerung* versetzt sich die Gemeinde nicht nostalgisch in die vergangene Situation des Abschiedsmahls Jesu, sondern umgekehrt wird der Gekreuzigte als der Auferweckte im Vollzug des Gedenkens gegenwärtig. Er selbst überbrückt den Abgrund der Geschichte und stiftet Gegenwärtigkeit. Will man Realpräsenz biblisch verstehen, muß man also über die Bedeutung der Erinnerung nachdenken.²¹

- «Der Herr ist der Geist», sagt Paulus 2Kor 3,17. Gegenwärtig wird der lebendige Christus in seiner Kirche durch den Geist,

¹⁹ So zuletzt LG 28,1: «Ihr heiliges Amt aber üben sie (sc. die Priester) am meisten in der eucharistischen Feier bzw. Zusammenkunft aus, bei der sie in der *Persona Christi handeln* (in persona Christi agentes) und sein *Mysterium verkünden* (eiusque mysterium proclamantes) ...»

²⁰ Katechismus der Katholischen Kirche, S. 387, Kurztex Nr. 1413.

²¹ Vgl. auch R. Messner, Die Kirche an der Wende zum neuen Aon. Vorüberlegungen zu einer Theologie der eucharistischen Anamnese, in: S. Hell, Hrsg., Die Glaubwürdigkeit christlicher Kirchen. Auf dem Weg ins 3. Jahrtausend (FS L. Lies), Innsbruck 2000, 209-238.

konkret durch den Aufbruch der Charismen und Dienste in ihrer Mitte (vgl. 1Kor 12,4ff.). Aber auch die Gaben der Eucharistie, Brot und Wein, sind nach Überzeugung des Apostels Träger seines Geistes, sind voller Segenskräfte, geisthaltig und geistvermittelnd. So spricht er in 1Kor 10,3f. von der «geistlichen Speise» und dem «geistlichen Trank» (vgl. auch 1Kor 12,13c), was wohl geprägte Wendungen sind, die aus uns unbekanntem Eucharistiegebeten stammen. Jedenfalls begegnen sie auch im ältesten Eucharistiegebets-Formular, das wir haben, in Did 10,3f.: «Du, Herrscher, Allmächtiger, hast alles geschaffen um deines Namens willen, Speise und Trank hast du den Menschen zum Genuß gegeben, damit sie dir danken; uns aber hast du geschenkt *geistliche Speise* und *geistlichen Trank* und *ewiges Leben* durch Jesus, deinen Knecht.» «Geistliche Speise» und «geistlicher Trank» meint also auch, daß sie ewiges Leben schenken, also Nahrung zum Leben oder, wie es in Joh 6 heißt, «Brot des Lebens» sind. Für die Frage nach der Realpräsenz Christi in den Elementen Brot und Wein sind diese pneumatologischen Texte von nicht zu überschätzender Bedeutung, denn sie zeigen, wie Paulus jene Realpräsenz gedacht haben wird: nämlich mittels des Konzepts des österlichen Geistes Christi, der von diesen Gaben Besitz ergreift.²² Später, bei *Irenäus*, hören wir dann konkret von der *Herabrufung Gottes* auf die Gaben, die von seinem Geist derart bestimmt werden, daß in ihnen wirklich der himmlische Christus zum Heil der Gläubigen präsent wird.²³ Von Bedeutung für die Frage, ob frühchristliche Theologie eine somatische, sprich: ganzheitliche und personale Realpräsenz Christi in den Elementen kennt, dürfte schließlich auch noch die folgende Beobachtung wichtig sein: In der Abendmahlüberlieferung des Paulus sind Brot- und Becherwort noch ungleichartig. «Dies (d.h. das Brot) ist mein Leib», heißt es zuerst, dann: «Dieser Becher ist der Neue Bund in meinem Blut», d.h. der Neue Bund, der in meinem am Kreuz geopfertem Blut gründet. Bei Markus sind beide Worte einander angeglichen: «dies ist mein Leib» – «dies ist mein Blut», wobei jeweils gemeint ist: das bin ich als der für die Vielen in den Tod Gegebene. Diese Angleichung von Brot- und Becherwort wird als Ausdruck einer allmählichen Fokussierung auf die Elemente zu verstehen sein, von denen man grundsätzlich überzeugt war, daß sie keine «gewöhnliche Speise», kein «gewöhnlicher Trank» sind.

Warum feiern wir Eucharistie? lautete unsere Ausgangsfrage, und darauf können wir jetzt kurz antworten: Weil wir davon überzeugt sind, daß Jesu Lebensprojekt, den Menschen Gottes Nähe zu vermitteln, in seinem Tod nicht gescheitert ist, sondern von Gott in seiner Auferweckung im Gegenteil beglaubigt und endgültig auf den Weg gebracht wurde. Rückblickend erkennen wir, daß sein Sterben «für die Vielen» ihnen und uns zum Heil gereicht. Mit der Feier der Eucharistie, der Mahlgemeinschaft im Zeichen der angebrochenen Gottesherrschaft, bleiben wir seinem Lebensprojekt treu.

Was feiern wir im eucharistischen Mahl? Wir gedenken im eucharistischen Mahl seines sündentilgenden und heilbringenden Todes, preisen seine Auferweckung, erfreuen uns seiner Gegenwart unter uns und bekennen unsere Hoffnung auf seine Wiederkunft. Dabei erleben wir nicht nur, daß dieser Glaube und diese Hoffnung uns im Mahl zusammenführen, welches Realsymbol ewiger Herrlichkeit ist, sondern sehen uns auch *leibhaftig* genährt und gestärkt mit dem «Brot des Lebens» und dem «Kelch des Heils», die «geistliche Speise» und «geistlicher Trank» sind. Aufs innigste verbinden sie uns mit Christus selbst. *Michael Theobald, Tübingen*

²² Vgl. Anm. 5.

²³ Irenäus, Adversus Haereses IV 18,5: «... Wir bringen ihm [in der Eucharistiefeier], was ihm gehört [gegen die Gnostiker gesprochen!], wobei wir übereinstimmend die Gemeinschaft und Einheit von *Fleisch und Geist* predigen. Denn wie das von der Erde genommene Brot in dem Augenblick, da es die *Anrufung (Epiklese) Gottes* erfährt, kein gewöhnliches Brot mehr ist, sondern Eucharistie, die aus zwei Elementen besteht, einem *irdischen* und *himmlischen* so sind auch unsere Leiber, wenn sie an der Eucharistie teilnehmen, nicht mehr verweslich, da sie die Hoffnung auf Auferstehung für immer haben.» – Zu einem möglichen konsekratorischen Verständnis bereits von 1Kor 10,16 («der Becher des Segens, den wir segnen») vgl. M. Theobald, Herrenmahl (Anm. 6), 275f. (mit Lit.).

«Ein Fremdwort von zuhause»

Die unmögliche Lektion von Auschwitz für die christliche Theologie (Zweiter Teil)*

Die christliche Theologie steht also, um nun wieder zum Hauptpfad zurückzukehren, in der Pflicht einer Revision ihrer selbst angesichts von Auschwitz. Aber eben nicht nur das. Sie ist auch ein Text, zu dem man greifen kann im Scheitern der Lektüre des Texts von Auschwitz. Warum? Oben wurde die Forderung formuliert, daß der Akt des unableitbaren Neuanfangs selber noch einmal in einem bedeutungsvollen Sprechen ausgesagt und reflexiv eingeholt werden muß. Die christliche Theologie hat Formulierungen des unableitbaren Neuanfangs ausgearbeitet. Sie kommt darin jener Forderung entgegen, kann sie aufnehmen und weiter ausformulieren. Sie kann dies nicht exklusiv und etwa in Differenz zur jüdischen Tradition; sie kann es vielmehr, insofern sie eine legitime Aneignung und Deutung der biblischen Überlieferung ist.¹⁴

Figuren des Neuanfangs: Die Möglichkeit des Neuanfangs setzt einen bestehenden Kontext voraus. Auf ihn bezieht sich der Neuanfang. Aber er geht nicht aus ihm hervor. Er ist nicht aus ihm ableitbar, wenn anders er kein Neuanfang, sondern die bloße Kontinuation des Bestehenden sein soll. Mit dem Bestehenden geht es offensichtlich in irgendeiner Weise nicht weiter. Das sagt der Neuanfang über den Kontext, über das Bestehende aus. Der Bezug des Neuanfangs zu seinem Kontext ist also negierend, und er ist zugleich bejahend, denn mit dem Neuanfang wird auch ausgesagt, daß etwas aus dem Bestehenden weitergeführt, aufgegriffen, gerettet werden soll. Dem Neuanfang wohnt eine Dialektik des Nein und Ja, von Unterbrechung und Rettung inne.

Figuren des Neuanfangs I: Jesu Praxis der Vergebung

In der Botschaft und Praxis Jesu aus Nazaret vermittelt und vergegenwärtigt sich jener Gott, von dem 1Joh 4,8 sagt, *er sei die Liebe*. Aber die Vergegenwärtigung jener Liebe, die Gott ist, geschieht nicht kontextfrei; jene Liebe kommt nicht «als solche», «als sie selbst» (was immer das sei) unter die Menschen, sondern zu den Bedingungen der Situation, in der Menschen leben. Die

* Erster Teil in: Orientierung 69 (31. März 2005), 69-72.

¹⁴ Auschwitz steht in theologischer Wahrnehmung auch dafür, daß die Bestimmung des Verhältnisses zwischen biblischer, jüdischer und christlicher Überlieferung nach wie vor als ungeklärt gelten muß. Das zu sagen heißt nicht, die in diese Richtung unternommenen Anstrengungen zu übersehen. Insbesondere im Zusammenhang mit dem gegenwärtig innerhalb der Exegese normativen Status erringenden Konzept einer kanonischen Bibelinterpretation sind Reflexionen zum genannten Problem unternommen worden (vgl. etwa Norbert Lohfink, *Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum jüdisch-christlichen Dialog*. Freiburg-Basel-Wien 1989; Klaus Koch, *Der doppelte Ausgang des Alten Testaments im Judentum und Christentum*, in: *JBTh* 6 (1991), 215-242; Christoph Dohmen, Günter Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*. Stuttgart-Berlin-Köln 1996, bes. 11-22, 144-154; Rolf Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf*. Bd. II, Neukirchen-Vluyn 2001, 301-317). Ist aber mit der Sprachregelung von der einen Bibel Israels und ihrem doppelten, nämlich jüdischen und christlichen, wirkungsgeschichtlichen Ausgang bereits der Königsweg zur Bewältigung des Problems benannt? Nicht jedenfalls, wenn dies so ausgelegt werden sollte, daß es eben zwei kanonische Fassungen der Bibel Israels (Tenach und Altes Testament) gibt, die nicht nur in zwei unterschiedlichen, sondern geschiedenen Rezeptionsgeschichten stehen und deren Identität bezeichnen. So nämlich hätten beide nichts (oder nicht notwendigerweise etwas) miteinander zu tun. Steht der *Canonical Approach* womöglich in der latenten Gefahr, den Konfessionalismus seines (US-amerikanischen) Herkunftskontexts auf das Verhältnis von Judentum und Christentum zu übertragen? Ungleich anspruchsvoller ist freilich eine andere Option dieses Konzepts, derzufolge es das Christentum wesentlich mit dem doppelten Ausgang der einen Bibel zu tun hat (vgl. Chr. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, a.a.O., 21). Doch bedeutet dies nicht letztlich ein Infragestellen der inneren Konsistenz sowohl eines christlichen Kanons als auch der christlichen Überlieferung, insofern das Christentum bleibend auf eine durch es nicht integrierbare andere, nämlich jüdische Lektüre der Bibel verwiesen ist? Dann müßte in der Tat das Verhältnis von biblischer, jüdischer und christlicher Überlieferung mindestens in christlicher Wahrnehmung weiterhin als ungeklärt, wenn nicht als unklarbar gelten.

so durch und in Jesus ankommende Liebe Gottes bezeichnet zugleich diese Situation, deckt sie auf, macht sie kenntlich, hat also offenbaren Charakter. Wenn nun die Situation des Menschen als eine Situation der Sünde beurteilt wird, so ist dies eine Aussage, die in der Perspektive jener aufdeckenden Liebe getroffen wird. Jesus hat die Liebe, die als unbedingte Würdigung der Menschen und der Welt mit Gott identifiziert wird, insbesondere in der Praxis der Vergebung bis hinein in die akutesten menschlichen Handlungs- und Existenzkontexte vergegenwärtigt. Die jesuanische Vergebungspraxis möchte ich als eine erste Figur des Neuanfangs auffassen. Vergebung ist Liebe als Reaktion auf Schuld. Sie enthüllt unausweichlich den jeweiligen Handlungskontext als Schuldkontext – unausweichlich insofern in der Vergebung die Schuld schon depotenziert ist. Ich möchte die Schuldthematik an dieser Stelle nicht weiter verfolgen. Ein formaler Schuldbegriff kann hier genügen: Mit Schuld ist eine Situation abgeschnürter, verletzter oder zerstörter Handlungsfreiheit gemeint, so daß aus dieser Situation selbst kein Weg gewinnbar ist, der wieder Handlungsräume erschlosse. Vergebung ist dementsprechend eine Praxis der Wiedergewinnung oder Wiedereröffnung von Handlungsräumen, die nicht aus jenem Schuldkontext hervorgeht, weil aus ihm eben nichts Weiterführendes mehr hervorgeht. Vergebung negiert also den Kontext, auf den sie bezogen ist; sie verurteilt ihn als Schuldkontext; sie bejaht aber die in ihn verstrickten, auch die schuldig gewordenen Menschen. Die Praxis der Vergebung ist also getragen von der Dialektik des Nein und Ja, die den Neuanfang auszeichnet.

Wer den Text von Auschwitz zu lesen versucht und auch im notwendigen Scheitern dieses Versuchs noch zu erkennen gibt, daß er auf den Neuanfang setzt, findet in der Figur des Neuanfangs, wie sie die jesuanische Vergebungspraxis darstellt, einen möglichen, lesbaren Paralleltext, den er neben den unlesbaren Text halten kann. Diese Überlegungen zielen nicht darauf, das sei eigens vermerkt, um Mißverständnissen vorzubeugen, eine allzu direkte, allzu symmetrische Applikation des Umgangs Jesu mit Schuld auf die Schuldfrage im Blick auf Auschwitz vorzuschlagen. Es geht vielmehr darum, die jesuanische Vergebungspraxis als *Praxis des Neuanfangs* und in diesem Sinn als eine Deutungsfigur zu erkennen, mit welcher das Scheitern der Lektion von Auschwitz als nicht-endgültig lesbar werden kann. Die solchermaßen eröffnete Lektüre der Unmöglichkeit der Lektion von Auschwitz als nicht endgültig umfaßt die letztlich Unverlorenheit der Opfer von Auschwitz und die noch offene (Wieder-)Aufrichtung von Gerechtigkeit in Auschwitz. Die (Wieder-)Aufrichtung der Gerechtigkeit in Auschwitz wäre ein universales oder weltgeschichtliches Ereignis und kann deswegen auch keine Repräsentanz etwa in der Einrichtung eines Karmelklosters auf dem Gelände des Konzentrationslagers finden. Es ist nachvollziehbar, wenn jenes Kloster ob seiner konfessionellen und spirituellen Partikularität als Verhöhnung des weltgeschichtlichen Anspruchs auf Gerechtigkeit in Auschwitz wahrgenommen wird.

Die Integration der Frage nach dem Geschick der Toten und der Zukunft der Gerechtigkeit in den Gedanken des Neuanfangs läßt schlagartig die von ihm beanspruchte Geltungstiefe erkennen. Das Metaphernfeld von Text und Lektion, wie es die hier vorgetragenen Überlegungen bestimmt, ist alles andere als bloß intellektuell oder akademisch; es verweist vielmehr diskret auf jene, die sich, ihrer eigenen Stimme beraubt, vermittelt durch den Text von Auschwitz Gehör verschaffen wollen.

Figuren des Neuanfangs II: Die Inkarnation

Dennoch wird man sagen müssen, daß die Mitaufnahme des Geschicks der Opfer von Auschwitz und der Zukunft der Gerechtigkeit in den Gedanken vom Neuanfang eine Überforderung desselben bedeutet. Aber, um an dieser Stelle im vorgeschlagenen

Aloys Goergen Glaubensästhetik

Aufsätze zu Glaube, Liturgie und Kunst

Herausgegeben und mit einer Einführung versehen von Albert Gerhards und Heinz Robert Schlette
Ästhetik – Theologie – Liturgik, Bd. 34
ISBN 3-8258-8385-X; 136 Seiten; 14,90 Euro, br.

Der Band enthält mehrere Beiträge zu Romano Guardinis Kultur- und Bildungsbegriff und dessen Wirkungsgeschichte, sowie ästhetisch-theologische Einzelinterpretationen zu Malerei, Architektur und Plastik. A. Goergen ist am 1. April 2005 verstorben.

LIT Verlag, Grevenener Str./Fresnotstr. 2; D-48159 Münster/Westf.; Tel 0251/235091; Fax 0251/231972

Paralleltext weiterzulesen: Beinhaltet nicht auch jene Figur des Neuanfangs, wie sie in Jesu Praxis der Vergebung erkennbar ist, eine Überforderung? Die neutestamentlichen Schriften beurteilen und reflektieren dies genau so und geben dieser Überforderung aber eine auf Hoffnung bezogene Deutung, indem sie den Vergebung praktizierenden Jesus in der Vollmacht Gottes handeln sehen.¹⁵

Die Eröffnung eines Neuanfangs durch die Vergebung übersteigt menschliche Handlungsfähigkeit und ereignet sich doch in ihr und durch sie. Die Möglichkeit der Vergebung ist getragen von der Möglichkeit der Ankunft Gottes im Menschlichen. In Fortführung der Parallellektüre kann wohl die *Inkarnation* als weitere, tragende Figur des Neuanfangs gedeutet werden. Tragend, insofern der Inkarnationsbegriff zwar als ein *second-order*-Begriff einzuordnen ist¹⁶, der auf eine ihm vorausliegende und nicht von ihm hervorgerufene glaubenssprachliche und -praktische Wirklichkeit bezogen ist, der es aber erlaubt, diese Wirklichkeit des Glaubens in der Weise einer begründenden Erhellung weiter auszuformulieren. In Applikation auf die Vergebungsthematik bedeutet dies: Obwohl der Begriff der Inkarnation einer Deszendenzchristologie, einer Christologie «von oben», zuzurechnen ist¹⁷, trägt er doch entscheidend zur begrifflichen Klärung einer Aszendenzchristologie, einer Christologie «von unten», bei: Denn mit ihm bleibt jenes unausrechenbare Mehr, das die Vergebung in menschlichen Handlungsräumen verwirklicht, nicht stumm oder unaufgehehlt und dann auch ungewußt, sondern es wird benenn- und bekennbar. Vergebung bedeutet das Gegenwärtigwerden des göttlichen Heilswillens in der Sphäre des Menschlichen, und zwar nicht in einer abstrakten, unstofflichen Geistigkeit, sondern in der konkreten, in den Alltag eingebetteten (und doch in ihm nicht aufgehenden) Erfahrung eines eröffneten Neuanfangs in aussichtsloser (Schuld-)Situation. Dieser Neuanfang ist mit nichts verrechenbar und niemandem zurechenbar, und doch auch nicht blindes *fatum*, sondern Zuwendung, Adressierung, An-Spruch. Daß nun die Passivität des in der Vergebung dem Menschen eröffneten Neuanfangs einen Namen hat: diese Möglichkeit einer nicht abbrechenden Thematisierung der Erfahrung des Neuanfangs von der Vergebung bis hin zum vergebenden Gott wird durch den Begriff der Inkarnation offengehalten. Ist diese Sprachmöglichkeit einmal gewonnen – ihre Kurzformel lautet: Gott vergibt und hat vergeben in geschichtlich konkreter Unwiderruflichkeit in und durch Jesus aus Nazaret –, wäre sie weiter auszufalten auf die Begriffe der Kirche, der Sakramente, der Gnade hin.

¹⁵ «Ihr sollt aber erkennen, daß der Menschensohn die Vollmacht hat, hier auf Erden Sünden zu vergeben.» (Mt 9,6) «Da dachten die anderen Gäste: Wer ist das, daß er sogar Sünden vergibt?» (Lk 7,49).

¹⁶ Vgl. zur theologischen (näherhin: christologischen) Aneignung der Unterscheidung von *first-order-assertions* und *second-order-assertions*: Edward Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*. Freiburg-Basel-Wien 1975, 482-486; ders., *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung. Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie*. (QD 78), Freiburg-Basel-Wien 1979, 111-117.

¹⁷ Vgl. etwa Hans Kessler, *Christologie*, in: Theodor Schneider, Hrsg., *Handbuch der Dogmatik*. Bd. I, Düsseldorf 1992, 241-442, hier: 384.

Kurzformeln sind gegenüber der Gefahr, Mißverständnisse zu provozieren, einigermaßen ungeschützt. So könnte etwa die oben vorgeschlagene Kurzformel den Anschein erwecken, sie würde die Vorstellung einer grenzenlosen, an den Opfern vorbei geschehenden Vergebung Gottes mit einschließen. Dies ist nicht der Fall. Klarheit wäre aber nur durch eine Explikation des zugrunde gelegten Vergebungsbegriffs zu gewinnen. Das kann an dieser Stelle nicht geschehen, auch deswegen, weil das leitende Vergebungsverständnis durch seine Hineinziehung in den hier entwickelten Reflexionszusammenhang ja nicht unberührt bleibt, sondern eine reversionäre Bearbeitung erfährt. So muß es bei wenigen Stichworten bleiben: Vergebung steht nicht für ein Vergessen, Vergleichültigen oder sonstwie Überwinden und Zurücklassen einer Situation der Schuld, sondern für eine spezifische Weise des Erinnerns jener Schuldsituation. Vergebung ist ein anamnetischer Umgang mit Schuld. Das Spezifische des Vergebungsmodus der Erinnerung besteht darin, daß diese Erinnerung in die Ausweglosigkeit einer Schuldsituation die Ermöglichung neuer Handlungsweisen hineinträgt. Diese sind aber darauf angewiesen, ergriffen und verwirklicht zu werden. Was die Vergebung ins Spiel bringt, kann nur in der Schuldsituation (die Vergebung keinesfalls hervorbringen kann) real werden. Vergebung kann sich also nur durch die je spezifische Beteiligtheit von Täter und Opfer an der Schuldsituation hindurch verwirklichen. – Wenn nun von dem Gott, der vergibt, die Rede ist, dann so, daß von ihm gesagt wird, er sei der Fürsprecher der in die Schuldsituation Verwickelten. (Das hier anklingende Stellvertretungsmotiv ist nicht ersetzend, sondern adjutorisch aufzufassen.) Als Ausdruck der Liebe Gottes ist seine Fürsprache asymmetrisch, sie ergreift für die Opfer Partei; Gottes Liebe ereignet sich nicht als solche, sondern unter den Bedingungen menschlicher Schuldsituation. Die Asymmetrie der göttlichen Liebe, wie sie in der Welt ankommt, ist also nicht göttliche Willkür, sondern Respektierung der asymmetrischen Situation menschlicher Wirklichkeit durch Gott. Das Fürsprechen Gottes kann sich erst vollenden, wenn und indem die Opfer in die Vergebung einstimmen. Der vergebende Gott hält als Fürsprecher die Möglichkeit der Vergebung solange offen, wie sie realgeschichtlich von den Opfern nicht gesagt werden kann. Er hält stets die Möglichkeit offen, welche die Welt der Menschen je nicht einräumen kann. Gott ist ein Fürsprecher des Lebens; er spricht *für* das Leben, *gegen* die Schuld, *in* der lebensstimmigen Schuldsituation zwischen Täter und Opfer. Die vergebende Fürsprache Gottes entmündigt nicht Opfer noch Täter; sie hält nur jene Schuldsituation, in welcher beide auf asymmetrische Weise verfangen sind, offen auf Lebensmöglichkeiten, die aus der Situation selbst weder absehbar noch auch erreichbar sind. Die Vergebung durch Gott hat eine unverdinglich eschatologische Hoffnungsdimension. Die Rede von Gott, der vergibt, die Theologie der Vergebung, hält die Möglichkeit der Lösung aus Schuld diskursiv offen; sie stellt eine Sprache und einen Imaginationsraum bereit, mit der und in dem weiter sagbar, reflektierbar, vorstellbar ist, was in der Schuldsituation selbst unzugänglich, aus ihr unableitbar ist: neu mögliches Handeln, als selbstvollziehende Würdigung des Anderen. Indem die Theologie der Vergebung dies diskursiv offen, also im Gespräch hält (was wenig zu sein scheint und doch unvergleichlich mehr als die stumme Bitternis der bloßen Schuldwirklichkeit ist), legt sie von der Hoffnung Zeugnis ab, daß dies, was notwendig ist, auch möglich sei, Vergebung.

Figuren des Neuanfangs III: Tod und Auferweckung Jesu

Die Haltlosigkeit oder Maßlosigkeit des damit beanspruchten Neuanfangs besteht demnach nicht nur in seiner Unableitbarkeit aus einem Bestehenden. Sich auf einen Neuanfang einzulassen, bedeutet auch, auf die einst endgültig unverlierbare Erfüllung der mit dem Neuanfang eröffneten Bedeutungsmöglichkeiten zu hoffen. Diese Hoffnung ist ohne Maß. So wie der Neuanfang in einem dialektischen Verhältnis auf das Bestehende bezogen ist, das er ja nicht nur in seinem Nicht-mehr-Weiter negiert, sondern,

viel mehr noch, in den darin verschlossenen Lebensmöglichkeiten bejaht, so tritt die in der Figur des Neuanfangs bezeichnete Hoffnung für die unverlierbare Rettung der schon Verlorenen ein. Sie zielt in jedem Neuanfang auf die Reversion alles irreversibel Toten. Sie spricht nicht nur auf das von nun an, von diesem jeweiligen Neuanfang an, Mögliche hin, sondern auch für das schon Verunmöglichte. Jeder doch noch gewonnene Neuanfang kann erst «wahr» werden, wenn sich das in ihm artikulierbare Futur auch auf die ihm vorausgehende vollendete Vergangenheit erstreckt. Die Hoffnung auf ein von jetzt an Mögliches ist Hoffnung für die Toten. Die Maßlosigkeit des Neuanfangs besteht in dieser mit ihm gegebenen Hoffnung auf eine die Vergangenheit einlösende und die Zukunft erfüllende Gegenwart. Der erfüllte Neuanfang nicht als Aufhebung, sondern als Erfüllung der Zeit: Mit dieser das zuvor Gesagte zusammenfassenden Zeitreflexion läßt sich die Auferweckung Jesu von den Toten erschließen. Die in Jesu Vergebungspraxis angebotene Eröffnung neuer Handlungs- und Lebensmöglichkeiten ist, wiewohl sie sich in alltäglichen Handlungszusammenhängen und als diese ereignet, von grundsätzlicher Art. In dieser Eröffnung neuer Lebensmöglichkeiten erschließt sich der Grund des Lebens selbst – gegen den Sog der Sünde und gegen die in ihm manifesten Mächte des Todes. Kein gesetzter Neuanfang, auch nicht der der Vergebung, trägt eine Garantie auf Gelingen; er ist verlierbar, zerstörbar auch im machtvollen Getriebe der Schuld. Mußten nicht die Jünger den Tod Jesu zunächst eben als das deuten: als Zerstörung eines Neuanfangs durch die mächtige Übermacht des Bestehenden, das sich in dieser vernichtenden Übermächtigung Jesu als schuldhaft präsentiert?

Der in Jesus sich ereignende Neuanfang hat etwas Unbedingtes; er erschöpft sich nicht in einem kurzen Auf- und Verblühen. Die neutestamentlichen Schriften akzentuieren die Unbedingtheit des Anspruchs Jesu sehr pointiert in dessen Kontrastierung mit menschlichen Strategien der Machtdurchsetzung.¹⁸ Der Anspruch Jesu erhebt Geltung und Gültigkeit unter Verzicht auf die Durchsetzungsmittel menschlicher und weltlicher Macht und in Konfrontation mit ihnen. Dieser Verzicht und diese Konfrontation haben ihre Konkretion und Verwirklichung in der sich zuspitzenden Lebens-Geschichte Jesu und sind schließlich unlöslich gebunden an den Tod. Jesu unbedingter Anspruch auf Leben ist mit seinem Tod am Kreuz beantwortet worden. Die Rede von der Auferweckung Jesu von den Toten entwickelt diesen Tod nicht, sondern würdigt ihn im Gegenteil. Noch der Tod Jesu, sein sich Nicht-Ergeben den verführerischen Mächten der Lebens-Erhaltung, bezeugt die Unbedingtheit dieses Anspruchs. Weil Jesu Anspruch auf Leben den Strategien der Lebens-Erhaltung – dem Pakt mit der Macht – nicht verfällt, ist der aus dieser Weigerung (deren Nein von einem Ja getragen ist, vom Ja der Treue zu seiner Botschaft und Praxis des lebendigen Gottes, zu diesem als dem *abba* selbst und zu denen, die ihm vertrauen) resultierende Tod auch kein Sieg dieser Macht, sondern letzte Bezeugung und Beglaubigung des unbedingten Anspruchs auf Leben. Noch vor jeder Deutung des Todes Jesu von einer Opfertheologie her ist der in seinen Tod gehende Jesus jener, den die Mächte sich eben nicht zum Opfer machen können; indem er sein Leben hingibt, entzieht er sich ihrer Opfer fordernden Unterwerfungsgewalt. So daß genau in diesem Zusammenhang wiederum etwa die in der Sprache des Kults operierende Opfertheologie des Hebräerbriefs ihr Fundament finden kann: Jesus ist das letzte, von ihm selbst erbrachte Opfer, das alle Opfer aufhebt.¹⁹

Die Rede von der Auferweckung Jesu von den Toten sagt (um noch einmal in dieser Sprache zu sprechen), daß dieses Opfer Jesu angenommen worden ist. Sie sagt, daß die in Jesu Tod sich gewissermaßen an-sagende, nicht siegende Überwindung der Todesmächte aus-gesprochen, zuende gesagt, gut gesagt, also gebenedeit, gesegnet worden ist. Daß der in Jesu Praxis und Lehre, in seinem Leben und Tod vergegenwärtigte Lebens-Grund auch wirklich der lebendige Gott, den Jesus als *abba* angesprochen hat, der Gott des Lebens ist. Daß der in Jesu Vergebungspraxis eröff-

¹⁸ Vgl. Mt 4,1-11par; Mk 15,29-32par.

¹⁹ Vgl. Hebr 9,12-14.26; 10,1-18.

nete Neuanfang am Ende nicht nur kategoriale Realität in unseren Handlungszusammenhängen gewesen sein wird, sondern Gott selbst, der Leben eröffnende Gott. Wenn in jedem wahren Neuanfang die Totalität unserer Seinsmöglichkeiten sich eröffnet, kann es nur Gott selbst sein, der sich hier vergegenwärtigt. Dann aber muß alles, was je war und je sein wird, mit ergriffen sein in einem solchen Moment der jemeinigen Möglichkeiten. Dies eröffnet zu haben, macht die Unbedingtheit des Anspruchs Jesu aus. Daß die im Kategoriale-Endlichen sich ereignende Geschichte Jesu bleibende Bedeutung für alle hat, dies wird mit der Rede von der Auferweckung ausgesagt: daß er ein Neuanfang ist, der das Abgeschlossene wieder öffnet, die Toten dem Leben wieder zugänglich macht.

«Ein Fremdwort von zuhause»

Die Parallelektüre im Text der christlichen Überlieferung liest den Neuanfang, gerade sofern er sich in der Kategorialeität, in der Bedingtheit unserer Existenz ereignet, als Beanspruchung einer unbedingten, einer unbedingt geltenden Bejahung des Lebens. Die Unmöglichkeit der Lektion von Auschwitz, die von Anfang an feststeht und dennoch nicht vorweggenommen werden kann, sondern «gelernt» werden muß, ereignet sich in jener Geste des Neuanfangs, die das Scheitern der Lektüre des Texts von Auschwitz mit dem Griff nach einem anderen Text vollzieht und beantwortet, ohne sich beim Scheitern beruhigen zu wollen. Diese Geste des Neuanfangs, viel mehr noch als der dabei zur Hand genommene Text, eine Geste, die selbst noch stumm ist und nicht sprechend, die aber ein erneutes Sprechen eröffnet, die zu einfach ist, um selbst schon bedeutungstragend, schon «Text» sein zu können, die aber am Anfang einer Möglichkeit des Bedeuten steht, diese Geste des Neuanfangs beansprucht (spricht an auf) eine unbedingte Bejahung des Lebens. In dieser einfachen Geste des Neuanfangs öffnet sich der Artikulationsraum für einen Ruf nach Gott, der noch nicht in Anrufung, Klage und Anklage geschieden ist; ein Ruf nach jenem Gott, dessen Name eine Bejahung des Lebens bedeutet, die alles Abgeschlossene wieder öffnet, allem Abgebrochenen Vollendung und allem Vergangenen Zukunft zusagt, die für die Toten Leben im Präsens bedeuten will: *El chaj*, lebendiger Gott (Ps 42,3).

Wenn der Griff nach einem anderen Text den Text der christlichen Tradition wählt (was eine unter mehreren Möglichkeiten ist), wenn also diese Geste des Neuanfangs christliche Glaubensrede und Theologie in den von ihr eröffneten Artikulationsraum einbezieht, bedeutet dies ein Zum-Sprechen-Bringen des christlichen Texts in der Herausforderung durch Auschwitz. In Beantwortung dieser Herausforderung begibt sich die christliche Theologie in einen Prozeß der Selbstrevision. Dabei wird es nicht um einen vorübergehenden Transfer der Theologie in eine irgendwann erreichte und dann sicher besessene neue Gestalt gehen, sondern um eine neue, andere Selbstwahrnehmung, eben um eine Revision, ohne Aussicht auf die Erreichung einer neuen Position stabiler Unangefochtenheit.²⁰ Darin liegt kein Verlust, sondern die Rückgewinnung einer theologischen Ernsthaftigkeit.

Man wird zögern, diese theologische Ernsthaftigkeit als Theologie *in statu confessionis* zu bezeichnen, aus Respekt vor der unvergleichlichen Situation, in der Dietrich Bonhoeffer seine Theologie schließlich entwickeln und vertreten mußte und die er nicht anders denn als theologische und kirchliche Situation *in statu confessionis* auffassen konnte.²¹ Wenn aber Auschwitz nicht zu einer Episode gemacht, sondern als bleibendes Negativmal der einen Menschheitsgeschichte wahrgenommen und erinnert wird, dann wird auch eine jeweils heutige Theologie sich selbst im Licht der Einschätzung der theologisch-kirchlichen Situation

²⁰ Vgl. zu einer theologisch-hermeneutischen Ausarbeitung des Begriffs Revision: Knut Wenzel, Zur Narrativität des Theologischen. Prolegomena zu einer narrativen Texttheorie in soteriologischer Hinsicht. Frankfurt u.a. 1997, 303-334.

²¹ Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, in: ders., Werke, herausgegeben von Eberhard Bethge u.a., Bd. 4. München 1989, 29.

durch Dietrich Bonhoeffer verstehen und vollziehen. Eine solche revisionäre Theologie «vor» (angesichts von) Auschwitz, die um das Scheitern der Lektüre des Texts von Auschwitz weiß, die sich als in jenem Neuanfang, der zugleich die Unmöglichkeit der Lektion von Auschwitz bezeugt, neu erschlossen begreift, wird sich selbst fremd erscheinen. Sie wird sich nicht mehr in zweitausendjährig eingeübter Selbstvertrautheit und Selbstverständlichkeit «immer schon» klar sein, sondern sich wie von jenem Un-Ort Auschwitz her neu gegeben wahrnehmen. Sie wird das Wort, das sie eigentlich, von sich her, von ihrer innersten Verpflichtung her, sagen soll, wie ein fremdes Wort wahrnehmen, das sie selbst erst noch und neu empfangen muß.

In einem auf den ersten Blick hiervon völlig unberührten Zusammenhang, dem privaten einer Jugenderinnerung, prägt Theodor W. Adorno die im Titel dieser Überlegungen zitierte Formulierung vom «Fremdwort von zuhause».²² Adorno faßt darin die Erfahrung zusammen, daß er und andere jüdische Schüler seiner Klasse Gehalte des deutschen Bildungs- und Kulturkanons, der in ihren Familien gepflegt worden ist, in die Schule mitbringen, wo sie unbekannt sind, Fremdworte eben, die sie, die jüdischen Schüler, von zuhause mitbringen, Fremdworte, die zugleich das «Zuhause» der deutschen Kultur bezeichnen.²³

Die also von Adorno ausgeliehene Formulierung bezeichnet doch aber auch treffend die Grundkonstellation einer revisionären Theologie vor Auschwitz, die sich ihr «eigenes» Wort von jenem fremden Un-Ort her geben lassen muß. Die Theologie ist vor Auschwitz kein mit sich selbst identisches Geschäft, sondern – und darin besteht ihre Ernsthaftigkeit – eine Rede, die in ihrem Innersten und Eigensten auf einen stummen, nicht zu beschwichtigenden Notschrei antwortet. Sie ist ex-zentrisch, nicht

²²Im Aphorismus *Der gute Kamerad*, der unter dem Titel *Der böse Kamerad* verändert und ohne jene Formulierung in die *Minima Moralia* aufgenommen worden ist. Die erste Fassung ist abgedruckt in: Theodor W. Adorno Archiv, Hrsg., Adorno. Eine Bildbiographie. Frankfurt 2003, 28.

²³Wollte man dies auch nur auf die kabarettistische Schulter nehmen, käme man immerhin zu dem Schluß, daß die deutsche Bildungskatastrophe älter ist als die gedächtnislose PISA-Studie. – Adorno im Eröffnungssatz von *Der böse Kamerad*: «Eigentlich müßte ich den Faschismus aus der Erinnerung meiner Kindheit ableiten können: Wie ein Eroberer in fernste Provinzen, hatte er dorthin seine Sendboten vorausgeschickt, längst ehe er einzog: meine Schulkameraden.» (in: ders., *Minima Moralia*. Gesammelte Schriften 4. Frankfurt 1980, 217).

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Telefon 01 201 07 60, Telefax 01 201 49 83

E-Mail Redaktion: orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: orientierung.abo@bluewin.ch

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,
Werner Heierle, Paul Oberholzer, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice
Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting),
Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2005:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.– / Studierende Fr. 50.–

Deutschland und Österreich: Euro 50.– / Studierende Euro 38.–

Übrige Länder: SFr. 61.–, Euro 33.– zuzüglich Versandkosten

Gönnernabonnent: Fr. 100.–, Euro 60.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt

Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4842),

Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

bei sich, sondern unruhig beim Anderen. Die Unruhe der Theologie, sie hat auch den Gang durch die Figuren des Neuanfangs bewegt. Leicht läßt sich erkennen, daß ein Bogen, der bei Jesu Vergebungspraxis ansetzt und über die Inkarnation zum Tod und zur Auferweckung Jesu geschlagen wird, auf die Frage nach dem Handeln Gottes zusteuert. Will man in bezug auf Auschwitz nicht mit am Ende zynischen theologischen Sinndeutungen operieren – Auschwitz als Strafhandeln Gottes, die Vertröstung auf eine eschatologische Aufhellung des «Sinns» von Auschwitz etc. –, wird man eingestehen müssen, daß in Auschwitz jeder Gedanke eines Handelns Gottes in massiver Weise in Frage gestellt ist. Dieser Infragestellung wird nicht mit einem Aufweis der Handlungsfähigkeit Gottes beizukommen sein. Denn die Frage bleibt ja, warum Gott nicht in (gegen) Auschwitz gehandelt hat, oder, umgekehrt, wenn das Faktum von Auschwitz der Handlungsfähigkeit Gottes nicht widerspricht, was für ein Gott das sei, der so etwas zugelassen und gar gewollt habe.

Der Anspruch, der mit der Figur des Neuanfangs formuliert wird, ist sehr viel schwächer, als daß auf diesem Weg etwa die Theodizeeproblematik angesichts von Auschwitz frontal angegangen werden könnte. Grundlage der Denkfigur des Neuanfangs ist vielmehr die Option, daß von dem singulären Ereigniszusammenhang Auschwitz her, aber auch auf die alltäglichen, schuldhaften Zerstörungen von Handlungs- (und deswegen auch Lebens-)räumen hin, eine in diesen einerseits großen und andererseits alltäglichen Handlungskatastrophen mögliche Hoffnung auf Handlungsfähigkeit hin überhaupt noch formulierbar, denkbar, lebbar sein muß. Die Logik der Vergebung besteht ja eben darin, in einer ausweglosen Schuldsituation eine aus dieser Situation nicht herleitbare, sie vielmehr heilsam aufsprengende Handlungsmöglichkeit zu eröffnen. Hierin ist auch mitgesagt, daß Vergebung eine rettende Rück-Wirkung auf eine als abgeschlossen geltende Vergangenheit beansprucht. Wie ist ein solcher Anspruch formulierbar? Der Weg von der Vergebungspraxis Jesu bis hin zur Auferweckung ist von einem Willen zur Bedeutung geleitet, davon, die wohl situativ sich verwirklichende Vergebung unverkürzt in ihrer unbedingten Geltung zur Sprache zu bringen. Hierfür steht der vorhin nur implikativ, nun aber ausdrücklich in Anspruch genommene Gedanke des Handelns Gottes. Der theologische Argumentationsbogen verbindet also das Setzen von Neuanfängen in menschlichen Handlungskontexten mit dem Handeln Gottes, ohne daß diese Verknüpfung freilich als Identifizierung mißverstanden werden darf; es geht nur darum, daß das unwahrscheinliche und unausrechenbare – und deswegen nicht weniger nötige – Neuanfangen können in einer unrettbaren Situation in einem bedeutungsvollen Redezusammenhang ausformulierbar ist, um es nicht in der Sphäre des Unbesprechbaren, des Traumatischen, zurücklassen zu müssen.

Der Gedanke vom Handeln Gottes: ein auch vor Auschwitz notwendiger, und doch unverteidigbarer Gedanke. Die Weise, ihn ins Spiel zu bringen, kann also nicht mehr auf schlichte Art apologetisch sein, sondern wird Angebotscharakter haben müssen, als Eröffnung eines Bedeutungsraums, in dem der Neuanfang (der Gedanke, aber auch die Erfahrung von ihm) weiter und reicher ausformuliert werden kann. Die Unruhe der Theologie besteht dann darin, den «Aussetzungsort» der Rede vom Handeln Gottes nicht zu vergessen: daß sie es nämlich für notwendig befindet, vom Handeln Gottes zu sprechen angesichts der weltgeschichtlichen Zerstörung von Handlungs- und Lebensräumen durch menschliches Handeln. Daß dieser auf Totalität zielenden Zerstörung, wie sie im Wort Auschwitz benennbar ist, nicht das letzte Wort gehören darf, und daß ein hierin sich andeutender Wider-Spruch nicht einmalig oder bloß rituell und zeremoniell geschehen kann, sondern alltäglich je neu in je neuen Konstellationen der Abschnürung und Zerstörung von Menschlichkeit zu bezeugen ist, dafür schließlich, daß dieses menschlich-weltgeschichtliche und menschlich-alltägliche Ringen um Handlungs- und Lebensmöglichkeiten überhaupt vollgültig aussagbar ist, steht die Rede vom alles menschliche Handeln öffnenden – das heißt: in vollendender Weise würdigenden – Handeln Gottes. Knut Wenzel, Regensburg