

# Themen der Theologie

herausgegeben von  
Christian Albrecht, Volker Henning Drecoll,  
Hermut Löhr, Friederike Nüssel, Konrad Schmid

**Band 3**

Hermut Löhr (Hg.)

# Abendmahl



**Mohr Siebeck**

- Rordorf, Willy u.a.: *The Eucharist of the Early Christians*, New York 1978.
- Rubin, Miri: *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge 1991.
- Schwiebert, Jonathan: *Knowledge and the Coming Kingdom. The Didache's Meal Ritual and its place in Early Christianity (Library of NTS 373)*, London 2008.
- Simon, Wolfgang: *Die Messopfertheologie Martin Luthers. Voraussetzungen, Genese, Gestalt und Rezeption (SuR 22)*, Tübingen 2003.
- Thompson, Nicholas: *Eucharistic sacrifice and patristic tradition in the theology of Martin Bucer 1534–1546 (SHCT 119)*, Leiden 2005.
- Wandel, Lee Palmer: *The Eucharist in the Reformation. Incarnation and Liturgy*, Cambridge 2006.
- Wendebourg, Dorothea: *Essen zum Gedächtnis. Der Gedächtnisbefehl in den Abendmahlstheologien der Reformatoren (BHTh 148)*, Tübingen 2009.

### 3. Literaturhinweise zum vertiefenden Studium

- Angenendt, Arnold: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2009<sup>4</sup>.
- Bizer, Ernst: *Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrhundert (BFChTh 2,46)*, Darmstadt 1972<sup>3</sup>.
- Browe, Peter: *Die Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht (Vergessene Theologen 1)*, Berlin u.a. 2008<sup>3</sup>.
- Lietzmann, Hans: *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie (AKG 8)*, Berlin 1955<sup>3</sup>.
- Piepkke, Joachim G. (Hg.): *Die Kirche – erfahrbar und sichtbar in Amt und Eucharistie. Zur Problematik der Stellung von Amt und Abendmahl im ökumenischen Gespräch (VMStA 55)*, Nettetal 2006.

## Systematische Theologie

*Notger Slenczka*

*In ipsa fide Christus adest – „im Glauben selbst ist Christus da“ (Luther) als Grundlage einer evangelischen Lehre vom Abendmahl und von der Realpräsenz Christi*

### 1. Vorüberlegungen

#### 1.1. Das Abendmahl und sein Rahmen

Das im neueren ökumenischen Dialog als „Sakrament der Einheit“ apostrophierte Abendmahl ist bis heute Ursache und Gegenstand tiefgreifender innerchristlicher Differenzen. Die immer wieder aufbrechenden Debatten trugen auch dazu bei, dass die Lehre vom Abendmahl zu den in höchstem Maße systematisch durchgearbeiteten Lehrstücken des christlichen Glaubens gehört. Dabei ist aber deutlich, dass jede Deutung des Abendmahls Vorentscheidungen auf Gebieten entspringt, die außerhalb der Lehre vom Abendmahl im engeren Sinne liegen; sie entspringt darüber hinaus auch weiterreichenden Vorentscheidungen, die jenseits des klassischen Themengebietes der kirchlichen Theologie fallen. Die herkömmlichen Positionierungen auf dem Gebiet der Abendmahlslehre sind nämlich abhängig von metaphysischen und kosmologischen Vorentscheidungen über das Verhältnis von Gott und Welt, „Geist“ und „Materie“, Seele und Körper; sie sind sodann abhängig von den ekklesiologischen, anthropologischen und soteriologischen Rahmenvorstellungen, denen sich das Abendmahl einfügt, von den Deutungen der Person Jesu, von expliziten oder impliziten Zei-

chen- und Symboltheorien und nicht zuletzt von hermeneutischen Prämissen, die das Verständnis der einschlägigen Schriftaussagen leiten. Im Verständnis des Abendmahls schlagen sich also Differenzen nieder, die häufig ganz andere Sachgebiete als das Abendmahl im engsten Sinne betreffen und die in der Reflexion dieses Vollzuges sich manifestieren und zu Bewusstsein kommen. Ein Beispiel dafür sind die innerprotestantischen Streitigkeiten in der Reformationszeit, in denen die bis dahin latent gebliebenen, aber tiefgreifenden Unterschiede im Verständnis der Person und des Heilswerkes Christi zum Vorschein kamen.

## 1.2. Zum Einsatzpunkt einer Abendmahlslehre

### 1.2.1. Das Abendmahl als immer schon vielstimmig Gedeutetes

Der Befund, dass das Verständnis des Abendmahls sich aus theologischen Hintergrundprämissen ergibt, stellt vor das Problem, wo eine theologische Erschließung einzusetzen hat. Zu kurz greift jedenfalls die gerade von den reformatorischen Theologen geprägte Vorstellung, man könne, hinter die Interpretationen des Abendmahls in der kirchlichen Tradition zurückgehend, durch eine schlichte Besinnung auf die Einsetzungsworte oder die biblischen Berichte vom letzten Mahl Jesu der Wahrheit dieses Ritus näherkommen und möglicherweise so die in der Christenheit bestehenden Differenzen im Verständnis des Abendmahls bereinigen. Zuweilen wird dabei in jüngerer Zeit die Vorstellung gepflegt, dass die biblischen Berichte den Zugang zu einem von den ersten Christen einsinnig verstandenen Mahlgeschehen eröffnen, das den Deutungen in der kirchlichen Tradition zugrunde liege. Dabei werden unterschiedliche Vorschläge für den ursprünglichen Charakter des Abendmahls vorgetragen: Es handle sich um ein Passamahl, oder ein Haburamahl (Genossenschaftsmahl), oder ein Qiddushmahl (ein Segensritus über einem Becher Wein, der die heilige Zeit von der profanen trennt). Dieses Verständnis sei erst in der Folgezeit verloren gegangen und müsse, könne aber auch wiedergewonnen werden – etwa im Rückgang auf „hebräische“ Denkvoraussetzungen (oder auf die Kontexte von hellenistischen Mysterienkulten).

Eine solche Erwartung dürfte von einer falschen Voraussetzung – nämlich von der ursprünglichen Eindeutigkeit des Mahlgeschehens – ausgehen. Dasselbe gilt für zuweilen unternommene Versuche, die Berichte der Evangelisten vom Letzten Mahl als historische Quellen zur Erhebung des Selbstverständnisses Jesu zu behandeln und den Texten Hinweise auf die Art und Weise zu entnehmen, wie möglicherweise Jesus selbst vor jeder kirchlichen Interpretation das Mahl verstanden haben könnte (Jeremias 1967). Gerade die Vielstimmigkeit der exegetischen Ergebnisse verweist auf eine Uneindeutigkeit des Verständnisses des Mahls schon auf der Ebene der biblischen Texte. Es ist mehr als wahrscheinlich, dass es den Ritus ohne diese Uneindeutigkeit und Vielfalt des Verständnisses nie gegeben hat. Somit gilt: Das Abendmahl – oder ein Mahlritus, aus dem das Abendmahl hervorgegangen ist – ist mit großer Wahrscheinlichkeit seit den Anfängen der Christenheit in der einen oder anderen Weise gepflegt worden; der Ritus war aber unbeschadet seiner zentralen Bedeutung und identitätsstiftenden Funktion nicht nur im Laufe der Kirchengeschichte selten unstrittig, sondern vermutlich bereits in den Anfängen in seinem Sinn nie ursprünglich eindeutig.

### 1.2.2. Vorthematisches und explizites Abendmahlsverständnis

Damit tritt dieses Mahl den Interpreten als ein Ritus entgegen, der von vielfachen Deutungsversuchen und -horizonten schon immer umgeben ist. Bereits im jeweils zeitgenössischen, traditionsgeleiteten liturgischen Vollzug ist das Mahl immer irgendwie, wenn auch meist implizit und vorthematisch, verstanden – wo es in der Alten Kirche als unerschöpfliches „Mysterion“ beschrieben wird, da wird auf diese vorthematische Sinnerfahrung abgehoben. Die theologisch expliziten Deutungen des Mahls sind der Versuch, das vorgegebene Verstehen des Ritus zu entfalten. Die Theologie des Abendmahls entsteht nicht im isolierten, um die Deutung in der kirchlichen Tradition und um den jeweils gegenwärtigen Vollzug unbekümmerten Rückgang auf die biblischen Texte. Vielmehr entsteht eine Theologie des Abendmahls im Versuch, das im jeweils gegenwärtigen Vollzug verborgene Verständnis des Mahles ausdrücklich zu machen; dies hat im Laufe der Theologiegeschichte zu

sehr unterschiedlichen Deutungen des Mahls geführt. Umgekehrt wirken diese expliziten Deutungen natürlich zurück auf den Vollzug und prägen folgeweise – etwa durch die kirchliche Erziehung und die Predigt – das den Vollzug leitende Verstehen, und zwar auch das vorthematische Verstehen der nicht explizit theologisch gebildeten Mahlteilnehmer.

### 1.2.3. Das Abendmahl als jeder Deutung Vorgegebenes

Allerdings gilt ebenso, dass alle expliziten – theologischen – Deutungen über sich hinausweisen darauf, dass die Kirche das Mahl nicht selbst gestiftet, sondern übernommen haben will (1Kor 11,23). So richtig es ist, dass es das Abendmahl nur als implizit oder explizit (und zwar vielfältig) gedeutetes Mahl gibt: Das Verstehen des Mahls und die Deutungsversuche sind ebenso wie der Vollzug immer vom Bewusstsein begleitet, dass sie das Mahl und seinen Sinn selbst nicht konstituieren, sondern voraussetzen. Für diesen Charakter der Unbeliebigkeit und für das Vorausgesetztsein des Mahls stehen die biblischen Einsetzungsberichte.

## 1.3. Methodisches

Das heißt: Das Verständnis der *verba testamenti* (Einsetzungsworte) bzw. des Letzten Mahles ist immer schon bestimmt von den genannten oder vergleichbaren Vorverständnissen. Das gilt nicht nur für Zwingli, dessen Einwände gegen die Möglichkeit der Realpräsenz des Leibes Christi unter den Gestalten von Brot und Wein ohne Zweifel von einem vorgefassten Gottesbegriff geleitet waren, sondern das gilt eben auch für Luther: Trotz seines gegen Zwingli gerichteten Votums für einen vorurteilslosen Rückgang auf den eindeutigen Sinn der Einsetzungsworte ist auch sein Gottesbegriff und sind die soteriologischen und christologischen Rahmenbedingungen seines Votums für die Realpräsenz nicht einfach den vorurteilsfrei exegierten Einsetzungsberichten entnommen. Seit dem *Sermon vom Neuen Testament* von 1520 gründet Luther eine Theologie des Abendmahls auf die *verba testamenti* – aber auch dieser Rückgang auf die Einsetzungsworte ist geleitet von dem ihm aufgegangenen Verständnis des Sakraments insgesamt

als Manifestation des auf Glauben zielenden göttlichen Wortes. Die Einsicht, dass das Verhältnis von Gott und Mensch insgesamt ein Verhältnis von Verheißung (der Sündenvergebung) und vertrauensvollem „Sich-Verstehen“ gemäß der Verheißung ist (dazu unten 3.), erschließt ihm den Sinn der Sakramente insgesamt und damit auch des Abendmahls: Es ist wortartig, *verbum visibile* – „sichtbares Wort“. Das steht aber nicht in den Einsetzungsworten, sondern es stellt den von Luther als selbstverständlich vorausgesetzten Rahmen ihres Verständnisses dar.

Das bedeutet, dass eine vergegenwärtigende Reflexion des Abendmahls nicht einfach von den einschlägigen biblischen Texten, von den Einsetzungsberichten oder gar von den Deuteworten („das ist mein Leib/der Kelch des Neuen Testaments in meinem Blut“) ausgehen kann, da diese immer schon im Deutungshorizont einer bestimmten Tradition – oder in der Abgrenzung gegen sie – verstanden sind. Ausgangspunkt der theologischen Deutung des Abendmahls ist – ob man das will, oder nicht – das im Vollzug erschlossene und den Vollzug immer schon leitende, mehr oder weniger ausdrückliche Verstehen des Vollzuges. Man kann sich das auch daran deutlich machen, dass nicht erst die explizite Theorie des Abendmahls die Teilnahme ermöglicht, sondern dass ein freilich nicht unverständiger, wohl aber unausdrücklich von einer kirchlichen Tradition geleiteter Vollzug des Mahls der theologischen Reflexion vorausgeht. Die Theologie kommt immer später als die Teilnahme am Abendmahl; aber diese Teilnahme selbst ist – zumindest als traditionsgeleitete – implizit verständig.

Allerdings ist es auf der anderen Seite auch nicht möglich, nun den je eigenen Deutungshorizont als normativ zu setzen und allein von ihm ausgehend sich des Sinnes des Abendmahls in einer Theologie des Abendmahls zu versichern: Zum einen sind die im Laufe der Theologiegeschichte entstandenen Deutehorizonte so vielfältig, dass die Wahl eines von ihnen entschieden den Charakter der Willkür hätte, zumal das Verständnis der Worte nicht nur von den genannten weiteren kosmologischen oder soteriologischen Rahmenbedingungen her bestimmt ist, sondern auch von näheren Leitperspektiven, die die Momente des Mahles selbst integrieren und korrelieren – das Verständnis des Abendmahls als Opferhandlung,

als Gemeinschaftsmahl, als Kommunikation des Sünders mit Gott. Diese Leitperspektiven sind sehr unterschiedlich, auch wenn in den konfessionellen Traditionen jeweils eine derselben die Funktion eines hermeneutischen Schlüssels für das Verständnis des Mahls übernommen hat. Sie schließen einander nicht notwendig aus, aber das Abendmahl stellt sich anders dar, wenn es vom Zentrum einer Mahlgemeinschaft her oder als Opfer, als Bekenntnisakt, als Dankvollzug, in Analogie zu einem Heilmittel, als Kommunikationsmedium bzw. als Mittel des Zuspruchs verstanden wird, und es stellt sich anders dar, wenn es stärker in den Zusammenhang der individuellen Buße oder der Konstitution kirchlicher Gemeinschaft gestellt wird. In diese Kontexte wird jeweils das Verständnis aller Momente des Mahls und eben auch der Deuteworte eingestellt – und deren Vielfalt verbietet es, einen von ihnen zu verabsolutieren.

Zum anderen ist ein solcher Zugang zum Abendmahl von der jeweiligen kontingenten, kirchlich-traditionellen Vorgabe her aber darum nicht sachgemäß, weil sich, wie gesagt (1.2.3.), die im Verlauf der Kirchengeschichte vorgenommenen Deutungen immer auf etwas bereits Vorgegebenes beziehen. Nicht einen ursprünglichen Sinn und wahren Kern, wohl aber dieses unbeliebige Vorgegeben sein repräsentiert der biblische Text. Die Theologen, die eine Theologie des Abendmahls entwerfen, sprechen wie auch die Autoren der biblischen Texte über das Abendmahl als einen nicht dem Willen der Kirche entspringenden Ritus, der jeder Interpretation vorgegeben ist, der gedeutet wird, den es ohne die Deutungen nie gegeben hat, der aber zugleich jeder Deutung voraus ist. Auch wenn ein unmittelbarer Zugriff auf den ursprünglichen Sinn des Mahls in einer Auslegung der biblischen Texte weder möglich noch hermeneutisch sinnvoll ist, muss doch dem in jeder Deutung mitgesetzten Bewusstsein der Unverfügbarkeit und Vorgegebenheit des Mahlvollzuges Rechnung getragen werden. Das kann so geschehen, dass die sich aus den Deutehorizonten ergebenden expliziten Interpretationen des Mahls daraufhin geprüft werden, ob und wieweit sie fähig sind, den vorgegebenen liturgischen Vollzug und die in ihn aufgenommenen biblischen Texte zu integrieren und als verständlich zu erschließen. Das heißt mit Bezug auf die Schriftgrundlage des Abendmahlsverständnisses: Wenn auch die bibli-

schen Berichte und die Deuteworte kein eindeutiges Verständnis des Abendmahls aus sich heraussetzen, so sind sie doch als Indikatoren der Unbeliebigkeit in den kirchlichen Vollzug aufgenommen. Nicht als isolierte Quellen eines ursprünglichen und darum wahren jesuanischen oder urchristlichen Verständnisses des Mahls, sondern als den kirchlichen Vollzug unbeliebig prägende Texte sind sie doch ein negatives Kriterium einer angemessenen Abendmahlslehre: Diese weist sich darin aus, dass und wie sie ein Verständnis des kirchlichen Vollzuges erschließt, das diesen unbeliebigen Texten nicht Gewalt antut, sondern sie zum Sprechen bringt.

#### 1.4. Folgerungen für die Anlage und das Vorgehen einer Abendmahlslehre

Daraus ergibt sich bei näherem Hinsehen ein möglicher Zugang zum Phänomen des Abendmahls: Das Abendmahl ist zunächst einmal der mehr oder weniger mit Verständnis begleitete Vollzug einer Gemeinde oder kirchlichen Gemeinschaft. Dieses implizite Verständnis wird explizit in der Selbstverständigung der Kirche und ihrer Theologie über das Abendmahl, die den Vollzug reflektiert und auf das Verständnis des Vollzuges zurückwirkt.

Eine dogmatische Reflexion des Abendmahls wird ausgehen müssen von diesen expliziten Lehrgebilden. Unter den Bedingungen der konfessionellen Differenzierung gibt es diese Lehrgebilde nur im Plural, d.h. in Gestalt der unterschiedlichen konfessionellen Deutungstraditionen, die den vorgegebenen Vollzug unter ständigem Blick auf die jeweils grundlegenden Deutungen des Verhältnisses von Gott und Mensch erschließen; diese konfessionellen Deutungen sind zu erheben (2.).

Diese Deutungen integrieren die biblischen Einsetzungsberichte und verweisen so über sich hinaus auf einen Vollzug und auf einen Stiftungszusammenhang, der dem Belieben der Kirche entzogen ist (unten 3.1.). Es ist in einem weiteren Schritt (3.) zurückzufragen nach dem Vollzug des Abendmahls, der geleitet ist durch die Einsetzungsworte: Was wird aus einer gegenwärtigen Mahlgemeinschaft, die sich unter Bezugnahme auf die biblischen Berichte vom letzten Mahl Jesu konstituiert?

Diese Darstellung wird den Sinn des Mahls erschließen ohne Bezugnahme auf das Problem der Realpräsenz. Daher soll in einem letzten Schritt (4.) die Frage nach der Identität der Mahlelemente gestellt und die Rede von der „Realpräsenz Christi in, mit und unter den Gestalten“ als sinnvolle und soteriologisch gehaltvolle, den Sinn des Mahles zusammenfassende Interpretation nachvollzogen werden.

## 2. Die konfessionsspezifischen Deutungen und ihre Horizonte

Zunächst geht es also darum, die konfessionellen Deutungsperspektiven auf das Abendmahl zu erschließen und zu zeigen, dass und inwiefern sie von weiterreichenden Rahmenannahmen her den vorgegebenen Ritus zu entziffern suchen. Eine vollständige Darstellung ist nicht beabsichtigt, sondern es soll sichtbar werden, dass die konfessionellen Traditionen Partizipanten an einem zusammenhängenden Gespräch sind.

### 2.1. Das Abendmahl als Bekenntnis – Zwingli

Dem in 1.2. Ausgeführten ist zu entnehmen, dass das Abendmahl keinen isolierten Vollzug darstellt, der für sich genommen Gegenstand theologischer Reflexion werden könnte, sondern einen zwar vorgegebenen, immer aber schon implizit oder explizit verstandenen Vollzug. Im *expliziten theologischen Verständnis* dieses Vollzugs konzentriert sich das im Glaubensbekenntnis entfaltete Selbst-, Welt- und Gottesverständnis des christlichen Glaubens bzw. einer bestimmten Gemeinschaft insgesamt. Und das legt eben auch die These nahe: Der *implizit verständige Vollzug* des Abendmahls selbst ist ein Grundvollzug des Glaubens, in dem vorprädikativ und unausgesprochen alles mitgesetzt ist und auf den alles abzielt, was das explizite Bekenntnis einer kirchlichen Gemeinschaft zur Sprache bringt. Das ist zunächst Anlass, einem Anliegen des Zwinglischen Flügels der Reformation Rechnung zu tragen, das Zwingli in *De vera et falsa religione commentarius* (Zwingli, *Commentarius* cap. 15 und

18) herausgestellt hat: Der Vollzug des Abendmahls, wenn es sich wirklich um den Grundvollzug des Glaubens handelt, hat in der Tat den Charakter des erinnernden und verkündigenden Bekenntnisses. Bei Zwingli ist dies verstanden als expliziter Ausdrucksakt, in dem der Mensch den am Mahl teilnehmenden Mitchristen seine Zugehörigkeit zu Christus bekundet und durch dieses Zeichen zu erkennen gibt, denn das ist die mitgeführte kosmologische Grundprämisse: Ein äußerliches, körperhaftes Element kann nicht – davon geht nach Zwingli die altgläubige Position aus – auf die Seele einwirken (ebd. 15; vgl. Zwingli, *Freundliche Verglimpfung* 781 f. [18 f.]). Nur der Geist kommuniziert mit dem Geist: Der Heilige Geist geht unmittelbar mit dem Geist des Menschen um und umgekehrt. Das körperhafte Element kann daher keine magische Veränderung des menschlichen Geistes vermitteln, wie die Altgläubigen (nach Zwingli) annehmen, sondern diese Veränderung erfolgt im Verstehen: dadurch, dass etwas einleuchtet. Die Veränderung, die der christliche Glaube darstellt, entspringt nicht wundersam dem Umgang mit äußeren Mitteln, sondern dem im Herzen – im menschlichen Inneren – Verstehen weckenden Heiligen Geist. Dieser Glaube als Zugehörigkeit zu Christus kann sich freilich im Medium eines konventionellen äußeren Aktes, den der Glaubende vollzieht, ausdrücken. Und so versteht Zwingli die Sakramente insgesamt als Ausdrucksakte, durch die sich die Zugehörigkeit zu Christus darstellt, so dass der Mitchrist in diesem Ausdrucksakt die Zugehörigkeit wahrnehmen kann. Dabei nehmen sich die Christen wechselseitig in diesen Ausdrucksakten so wahr, wie menschliche Geister einander allein wahrzunehmen fähig sind: vermittelt durch leibliche Medien, und damit immer in der Gefahr der Täuschung oder des Irrtums stehend.

Zwingli hat in seinem Verständnis des Abendmahls und des Sakraments insgesamt am konsequentesten mit der traditionellen Vorgabe gebrochen, nach der das Sakrament vom Zentrum des Glaubens Gottes her zu verstehen ist. Er deutet das Abendmahl – relativ konsequent – als Ausdrucksakt *des Glaubenden*. Die übrigen Reformatoren einschließlich der Oberdeutschen und der calvinistisch geprägten Schweizer sind ihm hierin überwiegend nicht gefolgt: Denn die Mahlberichte stellen doch mit einiger Eindeutigkeit die Jünger in ein Empfängerverhältnis zum Mahlherren Jesus, das

sich in der Deutung des Mahles als Bekenntnisakt nicht abbildet. Dennoch hat die Position Zwinglis ihr wohlverstandenes Recht, wenn man das Bekenntnis des Glaubens als einen vorprädikativen Vollzug versteht: Auch dann, wenn man das Abendmahl, wie Luther, als Manifestation des Gebens Gottes und des reinen Empfangens des Menschen versteht, ist doch die vertrauensvoll empfangende Teilnahme am Mahl zugleich die Anerkennung der eigenen Bedürftigkeit und Anerkennung der Angewiesenheit auf den gebenden Gott – in diesem Sinne ist die Teilnahme ein Bekenntnis. Dies freilich nur unter dem auch von Calvin (*Institutio* IV, 14,13) vorgebrachten Vorbehalt, dass das Abendmahl keineswegs *nur* ein Ausdruck der Innerlichkeit des Glaubens ist: Es ist Bekenntnis nur darum, *weil* es mehr ist als dies, nämlich *Empfangen* im Bewusstsein, dass Gott der Ursprung des Guten ist.

## 2.2. Das Abendmahl als göttliche Gabe – Luthers Widerspruch ...

Dieser Zwinglischen Deutung des Abendmahls als Ausdrucksakt des Menschen widerspricht also fast die gesamte abendländische Tradition, einmal abgesehen von Karl Barth und ihm folgenden Positionen (Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV,1,167f.): Barth deutet die Sakramente insgesamt als den Gehorsamsakt, der den Beginn und den Vollzug des durch die göttliche Offenbarung ermöglichten und eröffneten neuen Lebens des Christen markiert. Alle anderen Traditionen fassen das Abendmahl als Manifestation einer von Gott zum Menschen verlaufenden Bewegung, als Gabe Gottes respektive Christi an den Menschen. Luther hat dabei in seiner Auseinandersetzung mit dem römisch-katholischen Verständnis des Abendmahls dieses ganz unter das Vorzeichen des Verhältnisses von *promissio* und *fides* – Zuspruch der Sündenvergebung und Glaube – gestellt (*De captivitate*, WA 6, 515,17–518,23). Der Glaube ist dabei verstanden als reines Empfangen im Sinne eines durch die Zusage der Sündenvergebung eröffneten „Sich-Verstehens als Gerechter“; die Zusage wiederum ist verstanden als die Zusage der Vergebung bzw. der Gerechtigkeit, die gänzlich im Urteil Gottes begründet ist, das sich an der Gerechtigkeit Christi und nicht an

der Vorfindlichkeit des Menschen orientiert. Luther entfaltet diese einsinnige Bewegungsrichtung des Abendmahls im Widerspruch

## 2.3. gegen die römisch-katholische Messopferlehre,

die Luther und die ihm folgende Tradition als eine Umdeutung des Abendmahls in ein menschliches Werk versteht (*De captivitate*). Das systematische Grundproblem, das den Anlass zu dieser Auseinandersetzung gibt, besteht darin, dass sich die altgläubige Soteriologie insgesamt im Leitparadigma von Verdienst und Lohn hält. Das hat zur Folge, dass das Urteil im Gericht, um das es im Vorgang der Erlösung des Menschen geht, als Urteil über erworbene Verdienste verstanden wird und entsprechend auch das Heilswerk Christi unter das Vorzeichen des Erwerbs und der Weitergabe von Verdiensten gestellt ist. Dass der Tod Christi am Kreuz ein verdienstliches Opfer zugunsten der Menschen sei, führt in aller Selbstverständlichkeit zu der Frage, wie und wo dieses Verdienst zum Verdienst des erlösungsbedürftigen Menschen wird – und der dafür sich anbietende Ort ist das sakramentale Opfer, in dem – unbeschadet seiner Einmaligkeit – das Opfer Christi vergegenwärtigt und zum Opfer der Kirche wird. Das genaue Verhältnis des sakramentalen Opfers zum Opfer Christi und die Bestimmung des Sinnes, in dem durch den Vollzug des Sakraments der Eucharistie dieses Opfer auf Golgatha zum Opfer der Kirche bzw. des einzelnen Glaubenden wird, bleibt im vorreformatorischen Katholizismus strittig und ungeklärt. Es gibt dabei durchaus Positionen, die in die Nähe der Behauptung einer Art erneuter Verwirklichung des Opfers Christi auf dem Altar kommen; daneben stehen aber Positionen wie die des Thomas von Aquin, der die Bezeichnung der Eucharistie als Opfer (*immolatio Christi* / „Opferung Christi“) zum einen damit begründet, dass im eucharistischen Vollzug das Opfer Christi ebenso abgebildet wird wie in den diesem vorausgehenden alttestamentlichen Opferriten. Damit besteht zwischen dem Opfer der Kirche und dem Opfer Christi ein reines Hinweisverhältnis (Thomas, *Summa* III q 83 a 1 resp). Zum anderen kann nach Thomas die Eucharistie insofern als *immolatio* / „Opferung“ Christi bezeichnet werden, als in ihr das Kreuzesopfer zu seinem

Ziel kommt, indem der Mensch der *Wirkung* des Opfers teilhaftig wird – in genau diesem und nur in diesem Sinne könne man sagen, dass im Moment der eucharistischen Liturgie das Werk der Erlösung vollbracht wird.

In der jüngeren innerkatholischen (Sammelroth 1955; Rahner 1960; Schillebeeckx 1965; Schneider 1979), in der ökumenischen Diskussion (Lehmann 1983) sowie in den einschlägigen Dokumenten (Pannenberg 1986: 89–124, bes. 89–113) wird die Lehre vom Altarsakrament in den Rahmen der Ekklesiologie und der Christologie gestellt und die Vergegenwärtigung des Opfers Christi im Akt der Kirche in Analogie gebracht zur Realpräsenz Christi unter den Gestalten: Der Charakter der Wiederholung des Letzten Mahles als Gedächtnis des Todes Jesu („das tut zu meinem Gedächtnis“) vergegenwärtigt das Werk Christi im Handeln der Kirche („kommemorative Aktualpräsenz“; Betz 1955). Dabei ist der Kreuzestod Christi selbst wiederum verstanden als die Manifestation der innertrinitarischen Selbsthingabe des Sohnes an den Vater in irdischer Sichtbarkeit (Schillebeeckx 1952 und 1965). Die Menschheit Christi und das um den Kreuzestod konzentrierte Leben Christi ist damit selbst ein Sakrament dieser innertrinitarischen Selbsthingabe (Christus als Grundsakrament). Die Kirche als der Leib Christi ist die – im priesterlichen Amt konzentrierte, aber nicht darauf beschränkte – Fortdauer dieses sakramentalen Vollzuges des Lebens und der Hingabe Christi in der Welt (die Kirche als Ursakrament: Semmelroth 1955; Schneider 1979). Entsprechend sind die erinnernd auf das Kreuz Christi bezogenen Handlungen der Kirche, insbesondere das Altarsakrament, nicht einfach Hinweiszeichen, sondern Vergegenwärtigung und Darstellung der Vollzüge Christi selbst und damit letztlich der innertrinitarischen Selbsthingabe des Sohnes an den Vater. In den Sakramenten vergegenwärtigt sich der Vollzug Christi, so dass die Kirche teilnimmt an dieser Selbsthingabe Christi: Die Eucharistie ist Opfer. Die Eucharistie ist damit zugleich göttliches Handeln und menschlicher Vollzug, Selbstvollzug der Kirche und Selbstvollzug Christi. Entsprechend hat das Abendmahl den Charakter der Teilgabe an der Wirklichkeit Christi und seinen Lebensvollzügen (*sacramentum*). Diese Teilgabe an der Wirklichkeit Christi gibt es allerdings

nur als Teilgabe an seinem Selbstvollzug (Teilgabe an seinem im kirchlichen Handeln präsenten Opfer: *sacrificium*; Schillebeeckx 1965; Semmelroth 1960; dazu Koch 1965).

Die Sakramente sind die Aufnahme menschlicher Vollzüge in das Handeln Christi selbst, das sich durch sie hindurch vollzieht und an dem die Kirche bzw. die Glaubenden in diesem Mitvollzug teilhaben (Slenczka 1993: 18–34). In diesem Sinne ist die Bewegungsrichtung aller Sakramente und im Zentrum die Bewegung des Abendmahls nicht einsinnig, sondern im Abendmahl vollzieht sich eine „katabatische“, d.h. „herabsteigende“ Bewegung: die Teilgabe am auf Gott ausgerichteten Werk Christi. Gleichzeitig vollzieht sich eine „anabatische“, d.h. „aufsteigende“ Bewegung: der Vollzug dieses Werkes Christi auf Gott hin im Werk der Kirche bzw. der beteiligten Glaubenden.

Diese das Abendmahl mit dem Kreuzes-„Opfer“ verbindende Position, die etwa bei Johannes Paul II. in *Ecclesia de Eucharistia* (2003) so weit getrieben wird, dass der sakrifizielle Aspekt zum integrierenden Zentrum für alle Momente der Eucharistie wird, hat ihr Wahrheitsmoment darin, dass in der Beschreibung der Mahlsituation in den Evangelien in der Tat das Letzte Mahl auf den Vorabend des Leidens terminiert und damit in den Kontext des Kreuzesgeschehens gestellt ist; dieser Bezug wird in der Deutung des Geschehens durch Paulus („sooft ihr von diesem Brot esst [...] verkündet ihr den Tod des Herrn“, 1Kor 11,26) und vor allem in den Deuteworten explizit gemacht. Wie immer man die Identifikation der Mahlelemente mit Leib und Blut Christi versteht: Die Evangelisten halten den Zusammenhang dieses Leibes und Blutes mit dem als Geschehen zugunsten der Menschen verstandenen Kreuzesgeschehen fest („für euch gegeben / vergossen“). Dass mit dieser Deutung die – im Blick auf manche zeitgenössische Abendmahlslehren berechtigten – Einwände Luthers gegen die römische Eucharistielehre nicht mehr greifen, ist deutlich. Es ist freilich zu fragen, ob der Mahlkontext, der die Jünger ausschließlich in die Rolle der Empfänger einweist, das Aufbrechen der Struktur von Geber und Empfänger durch den Gedanken einer Mitwirkung der Empfangenden am Tun des Gebers zulässt. In der römisch-katholischen Diskussion ist diese Deutung abgedeckt durch die Bezugnahme auf den



Wiederholungsbefehl, der, so scheint es, das Einrücken der Jünger in die Funktion des Mahlherren zulässt. Daher rührt die konstitutive Funktion des – zum Handeln *in persona Christi* / an der Stelle Christi und so zur Darstellung Christi berechtigten – priesterlichen Amtes für das Zustandekommen eines gültigen Abendmahls (dazu unten 2.8.). Allerdings fügt sich die skizzierte Deutung des Abendmahls in der römisch-katholischen Kirche ein in den Zusammenhang der „Liturgischen Bewegung“, deren erklärtes Ziel die Deutung der liturgischen Vollzüge als Akte der ganzen Kirche, also auch der Laien, ist, die sich in einem innerlichen Akt dem Handeln der Priester anschließen und es mitvollziehen (Guardini 1983; Slenczka 1993: 18–34). Das wieder würde bedeuten, dass es im Vollzug des eucharistischen Opfers keine Empfänger gäbe, die nicht zugleich am Akt der Gabe teilnehmen und nur in dieser Aktivität Empfänger sind. Die manifeste Problematik dieses Gedankens legt die Frage nahe, ob es nicht geeignetere Konzeptionen gibt, in denen der – freilich notwendigerweise zu explizierende – Zusammenhang von Kreuz und Abendmahl bzw. die Teilgabe am Kreuzesgeschehen zur Darstellung gebracht werden kann (unten 3.6.–3.8.).

#### 2.4. Vergegenwärtigung Christi im Geist des Menschen durch sinnenfällige Zeichen – der Hauptstrom der reformierten Deutung

Der Widerspruch Luthers und der lutherischen Tradition besteht auf der Eindeutigkeit der Unterscheidung des Gebens – das allein Christus zugeschrieben wird – vom Empfangen des Menschen; das Handeln des Liturgen ist dabei ausschließlich Dienst am jeden Mitvollzug ausschließenden Wirken Christi. Dabei ist Luther durchaus dessen ansichtig geworden, dass die Deutung des Abendmahls als Opferhandlung an der Realpräsenz Christi hängt und am wirksamsten durch die Bestreitung der Realpräsenz und durch die Deutung des Abendmahls als reines Hinweiszeichen beseitigt werden könnte. Während Luther aus Gründen der Integration der Deuteworte sich dieser Option nicht anschloss, folgt der refor-

mierte Flügel des Protestantismus der exegetischen Einsicht des Niederländers Cornelisz Heinrich Hoen, der vorgeschlagen hatte, das *est* (*hoc est corpus meum* / „das ist mein Leib“) nicht als identifizierendes *est* / „ist“ zu verstehen, sondern als *significat* / „bezeichnet“. Das ist ein Vorschlag, der mehr als eine exegetische Idee ist, weil zumindest Calvin das Zeichen der Mahlelemente im Sinne der Augustinischen Zeichentheorie versteht, wonach ein Zeichen dadurch bestimmt ist, dass es etwas anderes als es selbst im Geist des Empfängers gegenwärtig setzt (Augustin, *De doctrina* II, I,1). Der Effekt des Abendmahls wird damit so beschreibbar: Die Mahlelemente werden in den Deuteworten als solche Zeichen erschlossen, die eine Bewegung des menschlichen Geistes auslösen, der sich durch diese Elemente auf den im Himmel zur Rechten Gottes thronenden Christus bzw. auf das vergangene Kreuzesopfer verweisen lässt (vgl. das *sursum corda* / „erhebet eure Herzen“ im Eingang der Abendmahlsliturgie). Auf diese Weise werden Christus, sein Leib und das vergangene Kreuzesopfer vergegenwärtigt – freilich nicht in der Mahlhandlung oder gar unter den Gestalten, sondern im Modus der Erinnerung und damit im Geist des Empfängers. Es ist demnach der Glaubende (und nur er), in dem *spiritualiter* / „geistlich“ Christus gegenwärtig wird (Calvin, *Institutio* IV,17,1–4 ff.).

Diese Deutung geht über Zwinglis Verständnis hinaus (oben 2.1.), auch darin, dass der von Calvin beeinflusste Zweig des Protestantismus das Abendmahl wie die Sakramente insgesamt im Zusammenhang der Vergewisserung des Menschen bezüglich seines Heils verortet, was Zwingli ausdrücklich abgelehnt hatte. Der äußere, zeichenhafte Vollzug des Abendmahls mit der Gabe der auf den Leib und das Blut Christi verweisenden Mahlelemente versichert den Feiernden eines inneren Wirkens des Heiligen Geistes, der im Geist des Menschen Christus und das in ihm beschlossene Heil vergegenwärtigt (*Heidelberger Katechismus* Frage 75 und 78 f.). Man spricht hier von einem Sakramentenparallelismus, nach dem das äußere Geschehen auf ein gleichzeitig sich vollziehendes inneres Wirken des Geistes verweist, der im Menschen *spiritualiter* die Person Jesu vergegenwärtigt. Diese Deutung des Abendmahls als Zeichen hat seine Stärke darin, dass das Abendmahl als ein Vollzug verstanden wird, der sich wie ein Wortzeichen an das Verste-

hen richtet und wesentlich Verstehen wirkt, und zwar so, dass die Person sich selbst im Verhältnis zu Gott (sc. als versöhnt) versteht.

Damit ist das Abendmahl als Zeichen begriffen. Dass das Abendmahl, wie alle Sakramente, zur Gattung der Zeichen gehört, ist eine Einsicht, welche die abendländische Kirche von Augustin übernommen und seitdem festgehalten hat. Dass gerade das Abendmahl über diese Zeichenfunktion hinaus auch noch (als Medium der Gnadenmitteilung) wirksam ist, hatte die vorreformatorische Tradition betont. Dass das Abendmahl in genau der Weise wirksam ist, dass es das Bezeichnete vergegenwärtigt, steht – von einigen eher randständigen Positionen abgesehen – bis ins 16. Jahrhundert den Theologen des Abendlands fest.

Man kann die calvinistische Deutung so zuordnen, dass hier die Wirksamkeit und die vergegenwärtigende Funktion des Zeichens in seinem Bezeichnen liegt, dass also das durch das Zeichen geweckte Verstehen und die entsprechende Gewissheit über den Heilsstand – kurz: der Glaube – die eigentliche Wirkung des Abendmahls ist, und dass die Gegenwart Christi im Abendmahl zwar nicht eine Gegenwart unter den Gestalten, wohl aber die Gegenwart im Glauben ist. Und dies ist eine Gegenwart, die Calvin als Gegenwart auch des Leibes Christi und als Teilhabe an ihm bezeichnen kann (*Institutio* IV,17,10). Dieser Gegensatz wird der Glaubende durch das Zeichen des Brotes versichert: Durch das Verweiszeichen des Mahles und der Mahlelemente, so könnte man nach Calvin sagen, wird der Leib Christi im Glaubenden vergegenwärtigt.

## 2.5. Die Eucharistie als Gnadenmittel

Mit dieser Deutung ist zugleich eine Abgrenzung zunächst gegenüber dem römisch-katholischen Verständnis der Wirksamkeit des Sakraments vollzogen, das sich jedenfalls im Trienter Konzil und in der prägenden Gestalt der Thomasischen Theologie am Modell der *infusio gratiae* / „Einflößung der Gnade“ in die Seele orientierte, die durch diese Gnade im Modus der Tugenden von Glaube, Liebe und Hoffnung auf Gott ausgerichtet und so zurechtgebracht wird. Die Eucharistie wirkt hier nicht allein als Zeichen im Verstehen des Zeichens; sie wirkt vielmehr dadurch, dass sie nicht nur (wie

die anderen Sakramente) mit einer an der Seele wirksamen Gnadenkraft erfüllt ist, sondern den Ursprung und Träger der Gnade selbst, nämlich Christus, in sich trägt und weitergibt. Die Wirksamkeit des Sakraments steht damit allerdings unverbunden neben dem Zeichencharakter des Sakraments. Der oben berührte Widerspruch Zwinglis (und Luthers) gegen die Möglichkeit, durch äußere Medien die Seele zu beeinflussen, richtete sich auch gegen ein solches gegenständliches Verständnis der Gnade als der Seele eingeflöste *qualitas* / „Beschaffenheit“. Das gilt unbeschadet dessen, dass in neueren katholisch-theologischen Entwürfen – etwa bei Karl Rahner (Rahner 1968) – der Versuch unternommen wird, den Prozess der Gnadenvermittlung zu personalisieren und die Eucharistie und die in ihr vermittelte Gnade in den Prozess der als personales Verhältnis verstandenen Begegnung von Gott und Mensch einzuzichnen (so auch Schillebeeckx 1965). Auch wenn die Vergegenständlichung der Gnade auch in der neueren römisch-katholischen Theologie als Problem erkannt ist, stellt sich dennoch die Frage, ob die Gabe des Abendmahls tatsächlich nichts anderes und nicht mehr vermittelt als das Wort – und in welcher Weise die Realpräsenz Christi, wenn man sie denn lehrt, das Bild dieser Wirksamkeit verändert, bzw. wie sich eine „gegenständliche“ Gegenwart einfügt in den Zusammenhang von Wort und Glaube (unten 2.6.2. und 2.6.3.).

## 2.6. Das Abendmahl als Ursprung der Heilsgewissheit

### 2.6.1. Abendmahl und Anfechtung

Der Einwand Luthers und der lutherischen Tradition gegen die Deutung des Abendmahls in der calvinistischen Tradition macht sich systematisch daran fest, dass die Gewissheit, ob Gott wirklich im Vollzug des Mahls durch seinen Geist das Heil des Menschen wirkt (anders formuliert: ihm Christus vergegenwärtigt), nur dadurch entstehen kann, dass der Glaubende in sich die Wirkung dieses Geistes erfährt: Die Reflexion auf den Glauben würde dann dessen gewiss machen, dass Gott das Heil des Menschen will. Die auf Luther zurückgehende Tradition ist allerdings geprägt durch die traumatische Anfechtungserfahrung Luthers, die in eigenen

und fremden Berichten immer wieder aktualisiert und als Manifestation des Grundproblems des Menschseins gedeutet wurde. Die lutherische Theologie ist damit theologisch orientiert durch das Kriterium, dass der christliche Glaube als wirksam befreiender Umgang mit dieser Anfechtung erfahren wurde. Somit weist sich ein rechtes Verständnis dieses Glaubens nicht zuletzt dadurch aus, dass es dieser Anfechtungserfahrung gewachsen ist und sie zu bewältigen hilft. Das Insistieren Luthers und der von ihm geprägten Theologen auf den Einsetzungsworten und der dort vorgenommenen Identifikation des Brotes mit dem Leib und dem Blut Christi hat genau den Sinn, alle Hindernisse für das Entstehen von fester Gewissheit bezüglich des Heilswillens Gottes zu beseitigen: Die Deuteworte sind, so Luther, im schlichtesten Wortsinn und in Analogie zu ähnlichen prädikativen Sätzen zu verstehen – denn das unbegründete Eintragen tropologischer Deutungen durch einen menschlichen Interpreten würde dem so entstehenden Sinn den Charakter der Gewissheit nehmen. Und die durch diese einfach hingenommenen Deuteworte verbürgte heilvolle Realpräsenz Christi unter den Gestalten von Brot und Wein darf nicht selbst an der Bedingung des Glaubens des Empfängers hängen, wenn sie Ursprung und Halt der Gewissheit sein soll. Das heißt: sie muss unabhängig vom Glauben und ihm voraus sein (Slenczka 2005a).

Die reformierte Tradition geht davon aus, dass nur die Glaubenden an der Wirkung des Sakraments und an dem durch es vermittelten Heil Anteil haben (*manducatio fidelium* – das Essen [des Leibes und Blutes Christi] nur durch die Glaubenden); diese grundsätzliche Position wird zuweilen im Gespräch mit der lutherischen Gegenseite präzisiert durch das Zugeständnis einer *manducatio indignorum* – das Essen [des Leibes und Blutes Christi] auch durch diejenigen, die grundsätzlich glauben, aber (etwa durch ihren Lebenswandel) der Gemeinschaft mit Christus unwürdig sind und sich das Mahl zum Gericht essen (1Kor 11,27,29). Im Unterschied dazu vertreten die von Luther geprägten Theologen eine *manducatio impiorum* – die These also, dass auch derjenige, der sich dem Glauben verweigert, im Essen von Brot und Wein Leib und Blut Christi zu sich nimmt; freilich handelt es sich dabei nach Überzeugung der lutherischen Theologen um ein nur leibliches Essen

(*manducatio oralis*/ Essen mit dem Mund), dem die geistliche Wirkung versagt bleibt: Wer so das Abendmahl im Unglauben nimmt, empfängt auch den Leib Christi – aber eben zum Gericht (1Kor 11,29). Das Interesse der lutherischen Tradition an dieser Lehrbildung zielt mit der Absicht der Vergewisserung darauf, den Empfänger von der Reflexion auf die eigene Würdigkeit abzulenken und auf das die Gabe begleitende Verheißungswort auszurichten. Dies kulminiert in der Feststellung Luthers und beispielsweise der *Konkordienformel*, dass nicht der Sündenfreie, sondern der sich seiner Unwürdigkeit bewusste Sünder der in Wahrheit würdige Empfänger des Sakraments ist, der der Gnadengabe teilhaftig wird (*Formula Concordiae, Solida Declaratio* Art. VII, BSLK 996,25–997,13).

### 2.6.2. Abendmahl und Glaube

Das weist darauf hin, dass Luther und die lutherische Tradition die grundsätzliche Option der reformatorischen Hauptschriften, nach der das Sakrament dem Glauben zugeordnet ist und der Glaube die Verheißung „stabilisiert“ (*De captivitate*, WA 6, 517,10), nicht aufgegeben haben: Ohne den Glauben gibt es durch das Sakrament kein Heil. Diese Position präzisiert Luther in den Auseinandersetzungen mit Zwingli und Oekolampad dahin, dass der Glaube eines ihm äußerlichen Grundes bedarf, an dem seine Gewissheit entsteht und bleibend haftet und worauf er „sich verlassen“ kann; dieser Grund kann bei einem leiblichen Sinnenwesen nicht rein „innerlich“ und kann auch nicht unsichtbar sein, sondern muss äußerlich und wahrnehmbar sein: Das äußere Wort (und nicht das Sprechen des Heiligen Geistes im Herzen), die äußere Realpräsenz Christi (und nicht die innere Gegenwart Christi im Glauben), das der eigenen Verfügung entzogene Zeichen der Taufe sind der Halt und der Grund der Gewissheit des Glaubens.

### 2.6.3. Das Abendmahl als Zeichen

Dabei ist auch deutlich, dass für Luther wie für den reformierten Flügel der Reformation dieser Glaube die eigentliche Wirksamkeit des Sakraments ist. Es liegt im Zeichencharakter des Sakraments begründet, dass es über sich hinausweist. Das Ziel des Verweizens ist auch bei den römischen Katholiken nicht die Realpräsenz

Christi: Der realpräsenle Leib Christi ist vielmehr ein Bezeichnetes (durch Brot und Wein, die nur Zeichen sind: *sacramentum tantum*), das selbst wieder auf ein weiteres Bezeichnetes hinweist (*res et sacramentum* – zugleich Gegenstand [eines Zeichens] und selbst Zeichen). Dieses letzte Bezeichnete des Abendmahls ist die durch das Sakrament hergestellte *unio cum Christo* / „die Einheit der Kirche und der Glaubenden mit Christus“ (etwa Thomas, *Summa III* q73 a 1 ad 3, vgl. 79 a 1 resp). In derselben Weise ist der Genuss des Abendmahls auch nach dem Verständnis der lutherischen Tradition nicht die körperliche Einverleibung Christi, sondern die Selbstgabe Christi im Mahl zielt über das leibliche Essen hinaus auf die Gewissheit, eins mit Christus und in diesem Sinn ein neuer Mensch zu sein. Nach Luther sind nicht, wie in der reformierten und in der römisch-katholischen Abendmahlstheologie, Brot und Wein die Zeichenelemente des Sakraments, sondern als Zeichen fungiert der realpräsenle Leib Christi, der eben nicht einfach auf ein Essen, sondern auf die Aneignung in einem Verstehen abzielt, das den Menschen gewiss macht, eins zu sein mit Christus. In diesem Sinne nimmt Luther die augustinische Wendung vom Sakrament als *verbum visibile* / „sichtbares Wort“ auf: Worthaft ist das Abendmahl in dem Sinne, dass das Element auf das Verstehen und auf die Vergewisserung dessen zielt, was in den Deuteworten zugesagt ist – in Kurzform: „Christi Leib, für dich gegeben“ (Luther, *De captivitate*, WA 6, 518,10f.).

## 2.7. Abendmahl und neues Leben

Deutlicher als die klassische lutherische Tradition hebt der reformierte Flügel des Protestantismus auf die der Rechtfertigung folgende Neuorientierung des Lebens ab. Diese weiterreichende Differenz schlägt sich auch im Verständnis des Abendmahls nieder. Auch in der calvinistischen Tradition wird der Bekenntnischarakter des Abendmahls als beigeordnetes Moment des Aspektes der Verheißung (*promissio*) festgehalten (Calvin, *Institutio* IV, 17,6, vgl. 14,13) und im Zusammenhang damit eingeschärft, dass sich dieses Bekenntnis zu Christus in einem der Zugehörigkeit zum Leib Christi entsprechenden Lebenswandel niederschlagen muss.

Der Ausschluss vom Abendmahl als Moment der Kirchenzucht hat auch darin seinen Anhalt, dass mit dem Mahl die Kirche konstituiert wird und damit eine Gemeinschaft derer entsteht, die in die ethische Bewährung ihres Glaubens entlassen sind. Die Frage wird traditionell unter dem Vorzeichen behandelt, wer der würdige Empfänger des Abendmahls ist, der sich das Mahl nicht zum Gericht isst (1Kor 11,29) – zum würdigen Empfang gehört nach reformiertem Verständnis eben auch die Neuorientierung des Lebens.

Die präzise Verhältnisbestimmung von Abendmahlsteilnahme und „neuem Leben“ ist allerdings ein Problem. Eine Verhältnisbestimmung ist auch nach reformierter Auffassung nur dann zufriedenstellend, wenn zwei schwer vereinbare Bedingungen erfüllt sind: Einerseits darf das Verständnis des Abendmahls nicht durch (ethische) Würdigkeitsbedingungen die Bewältigung der Anfechtungssituation unmöglich machen. Andererseits darf die in der lutherischen Tradition zentrale Feststellung, dass gerade derjenige, der sich (reuevoll) nicht würdig weiß, der würdige Empfänger des Sakraments ist, nicht zur ethischen Folgenlosigkeit des Abendmahlsempfangs führen.

## 2.8. Abendmahl und Ekklesiologie

In ganz anderer und im Blick auf die ökumenische Verständigung höchst folgenreicher Weise ist die Abendmahlstheorie mit der Lehre von der Kirche in der römisch-katholischen Theologie verbunden: Ein wirksam vollzogenes Sakrament gibt es nur, wenn die Eucharistiefeyer von einem ordinierten Priester durchgeführt wird. Das Sakrament ist grundsätzlich ein Sakrament der Kirche; der vollziehende Priester und die Empfänger müssen Teil der römischen Kirche sein. Die Priesterweihe hat ihr Zentrum in der Vermittlung der Fähigkeit (und der Pflicht), *in persona Christi* / an Stelle Christi das Sakrament der Eucharistie zu vollziehen und zu spenden. Die Neuinterpretationen der Messopferlehre (als Mitvollzug des Opfers Christi durch die Kirche, s.o. 2.3.), die eigentlich auch darauf abzielten, ökumenische Anstöße zu entschärfen, unterstreichen diese Bindung von gültiger Priesterweihe und wirksamem Vollzug der Eucharistie sogar noch, weil sie die Kirche, in der Christus die sa-

krifizielle Bewegung auf den Vater zu vollzieht, institutionell (und damit durch die Priesterweihe) identifizieren (zuletzt offiziell Johannes Paul II. in *Ecclesia de Eucharistia*, 2003, Textnr. 29). Das bedeutet eben auch, dass die in anderen Kirchen von nicht gültig geweihten Amtsträgern vollzogenen Abendmahlsfeiern im Sinne der römisch-katholischen Kirche wirkungslos sind: Weder kommt es zu einer Realpräsenz unter den Gestalten noch zu einem Vollzug des Messopfers. Die Forderung der Kirchlichkeit des Sakraments hat zudem zur Folge, dass weder römische Katholiken an Abendmahlsfeiern einer Kirche ohne gültiges Amt teilnehmen dürfen, noch Angehörige anderer Konfessionen zu Eucharistiefiern der römischen Kirche regulär zugelassen sind (ebd.).

## 2.9. Zusammenfassung

Damit sind in einem Überblick die wichtigsten im interkonfessionellen Gespräch strittigen Fragen benannt; es sind einige Rahmenbedingungen der konfessionellen Deutungsmuster erkennbar geworden, gleichzeitig aber Grundfragen, zu denen eine Abendmahlstheologie Stellung beziehen muss – darunter eben die Frage nach der Bewegungsrichtung, der sich das Abendmahl einordnet (2.1.–2.3.), die Frage nach der Wirkung des Abendmahls: Handelt es sich um ein der Verkündigung zu parallelisierendes *verbum visibile*, das als ein das Wort unterstreichendes Zeichen auf Glaubensgewissheit abzielt und in dieser ihre Wirkung entfaltet, oder wirkt es anders und mehr als das Wort – etwa durch die Vermittlung einer die Seele verändernden Gnadenwirkung (2.4. und 2.5.)? Es stellt sich die Frage nach dem Ort oder dem Sitz im Leben des Abendmahls – wie verhalten sich seine Funktionen als Mittel der Bewältigung der Anfechtung einerseits und als Ursprung einer neuen und neu ausgerichteten Lebensbewegung andererseits zueinander (2.6. und 2.7.)? Es stellt sich die Frage nach dem Zusammenhang von Abendmahls- und Kirchengemeinschaft (2.8.) Und es stellt sich die Frage nach dem Modus und dem Sinn der Realpräsenz (dazu 4.).

## 2.10. Die neuere ökumenische Diskussion

Die neuere ökumenische Diskussion geht davon aus, dass die wechselseitige Verweigerung der Abendmahlsgemeinschaft das schmerzlichste Zeichen der fehlenden Einheit der Kirche ist und dem Wesen der Kirche ebenso wie dem Wesen des Abendmahls widerspricht, das „Sakrament der Einheit“ (Kasper 2004) sei. Üblicherweise wird im impliziten oder expliziten Anschluss an *Confessio Augustana* (CA) VII die Einigkeit in der Lehre – im Verständnis des Evangeliums von Christus und im Verständnis der Sakramente – als Bedingung der Feststellung der Kircheneinheit, die dann auch Abendmahlsgemeinschaft ermöglichen würde, betrachtet (etwa: *Malta-Bericht*, Textnr. 68–75).

In der neueren ökumenischen Diskussion über das Abendmahl und in den wichtigsten ökumenischen Dokumenten wird vor allem der Versuch unternommen, die Frage nach der Realpräsenz und nach dem Modus der Realpräsenz aus der theologisch ungesunden Isolierung gegen den Kontext des Mahles, der Kommunikation Jesu mit der Gemeinde und der Mahlsgemeinschaft, zu befreien und als Moment eines umfassenden Zusammenhangs der Selbstgabe zu verstehen (s.o. 2.3.). Dabei sind unterschiedliche Interessen leitend – zum einen das Anliegen, die Realpräsenz im Rahmen eines weiten, nicht auf die Realpräsenz unter den Gestalten beschränkten Verständnisses der Gegenwart Christi zu verorten. Damit tritt die Realpräsenz unter den Gestalten in den Zusammenhang der Gegenwart Christi in seiner Kirche („Personalpräsenz“; Betz 1955) bzw. der „Aktualpräsenz“, der Gegenwart des Handelns Christi im Handeln der Kirche. Das schließt zum anderen die in allen gegenwärtigen Darstellungen des Abendmahls feststellbare weitergehende Tendenz ein, die Realpräsenz von einer Gesamtdeutung des Abendmahls – als Vollzug eines Mahls oder des Opfers – her zu verstehen (und nicht das Mahl von der zuvor festgestellten Realpräsenz her).

Oder aber es ist – drittens – das Interesse leitend, die Abendmahlsgemeinschaft aus der Konzentration auf die Gemeinschaft des Einzelnen mit Christus zu lösen und als Stiftung von (kirchlicher) Gemeinschaft der Teilnehmenden zum Leib Christi zu verstehen (M. Barth 1945); diese ekklesiologische und eschatologische

Zuordnung des Mahls bestimmt gerade neuere ökumenische Dokumente wie beispielsweise die *Lima-Liturgie* und entspringt einer Besinnung auf die Konnotationen des liturgischen Vollzuges.

In diesen Zusammenhang gehört (viertens) die insbesondere in ökumenischen Begegnungen zwischen Reformierten und römischen Katholiken in Frankreich erfolgte neue Besinnung auf den anamnetischen Charakter des Abendmahls (Thurian 1963), die eine eigentümliche Verbindung einer reformierten Deutung des Abendmahls als Gedächtnismahl mit der in der römisch-katholischen Liturgischen Bewegung gepflegten Deutung der Gegenwart des Opfers Christi als Folge des Gedenkens der Kirche vollzieht und damit eine Verbindung von „Erinnerung“ und „Realpräsenz“ erreicht oder erreichen will (Slenczka 1993).

Auch in der Bilanz des reformiert-lutherischen Gesprächs in den *Arnoldshainer Thesen* (1957) wird das Verständnis der Realpräsenz in den Kontext des Mahles und in ein weites Konzept der Gegenwart Christi eingebunden: Dort spricht nämlich nach einer vorausgehenden Erläuterung des Mahlkontextes die These 4 nicht von einer Realpräsenz unter den Gestalten, sondern stellt in einer sehr weiten Formel fest: „[...] der gekreuzigte und auferstandene Herr läßt sich in seinem für alle in den Tod gegebenen Leib und seinem für alle vergossenen Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein von uns nehmen [...]“ (These 4). Diese Feststellung wird dann in These 5 nach dem Vorbild der chalcedonensischen Konzilsentscheidung von Abgrenzungen umgeben, die keine Lehre von der Realpräsenz fixieren, sondern Grenzen legitimer Aussagen über das Abendmahl und die Präsenz Christi markieren. These 8 stellt schließlich fest, dass der Glaube, der nicht auf die eigene Würdigkeit baut, empfängt, was ihm verheißt ist – die Frage nach der *manducatio impiorum* (oben 2.6.1.) bleibt ungestellt.

In der *Leuenberger Konkordie* (1973), in der – als Ergebnis eines längeren, seit 1937 anhaltenden Prozesses – europäische reformierte und lutherische Kirchen auf der Basis eines gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums Kanzel- und Altargemeinschaft erklärten, wird zur Frage der Realpräsenz eine ähnliche Formulierung wie die der *Arnoldshainer Thesen* gewählt (*Leuenberger Konkordie* 1973, Textnr. 15). Es wird festgestellt, dass sich Christus vor-

behaltlos allen gibt, die Brot und Wein empfangen (was ein *impius* unter Brot und Wein empfängt, wird nicht gefragt). Schließlich wird, der genannten Tendenz entsprechend, gemahnt, dass ein Interesse an der Gegenwart Christi, das vom Mahlcharakter absieht, „Gefahr läuft, den Sinn des Mahls zu verdunkeln“ (ebd., Textnr. 19).

In den Dokumenten der weltweiten Ökumene und in den Texten, die katholische oder orthodoxe Gesprächspartner einschließen, ist häufig der liturgische Rahmen das Medium, durch dessen Auslegung die Momente des Abendmahls integriert und die Frage der Realpräsenz kontextualisiert wird – so etwa in der 1974 verabschiedeten Erklärung *Die Eucharistie* der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK). Hier steht im Zentrum die liturgische Danksagung (Textnr. 6 und 7), die vergegenwärtigende Anamnese des Todes Christi (Textnr. 8–13) und die Epiklese (Textnr. 14 und 15) sowie die dadurch verwirklichte Gemeinschaft des Leibes Christi (Textnr. 19). Eine Feststellung der Realpräsenz unter den Gestalten oder gar eine Definition ihres Modus wird vermieden und allgemeiner von einer Gegenwart Christi „in unserer Eucharistie“ (Textnr. 14; vgl. 4 und 5) gesprochen; in ähnlicher Weise verfährt 1982 die *Lima-Erklärung*.

### 3. Das Abendmahl als Vollzug

Damit ist nun die Aufgabe gestellt, sich dem gottesdienstlichen Vollzug, auf den die in 2. skizzierten expliziten Theologien des Abendmahls ausgerichtet sind und den sie über sich selbst und über sein vorprädikatives Verständnis aufklären wollen, zuzuwenden (methodisch ähnlicher Ansatz bei der Beschreibung des Vollzuges des Abendmahls: Schlink 1983: 490–513). Dieser Vollzug wird hier verstanden als eröffnet durch die Einsetzungsworte bzw. durch die biblischen Berichte vom letzten Mahl Jesu mit seinen Jüngern, so freilich, dass die Frage der Realpräsenz über der Nachzeichnung des Sinnes des Vollzuges und seiner Absicht unberührt bleibt. Diese Frage wird unten in einem eigenen Abschnitt erörtert (4.). Darin entspricht die folgende Darstellung der Einsicht der meisten Theologen aller Konfessionen und der oben (2.10.) skiz-

zierten Tendenz der ökumenischen Dokumente, nach denen eine Lehre von der Realpräsenz sich aus dem Kontext des Mahlvollzuges ergibt und eine gegen den Vollzug und seine Intention isolierte Betrachtung der Deuteworte und der Mahlelemente abendmahls-theologisch ruinös ist. Denn das Abendmahl ist ein *Geschehen*, in dem die Elemente und Worte ihren Sinn gewinnen (Welker 2004; Pannenberg 1993, 337).

### 3.1. Unbeliebiger Vollzug

Die liturgische Feier des Abendmahls ist nach dem Verständnis aller Kirchen konstitutiv bestimmt durch die Einsetzungsworte, die den gegenwärtigen Vollzug in unbeliebiger, weil in der Autorität Christi begründeter, Weise normieren. Was auch immer im aktuellen Vollzug eines Mahls in einer Gemeinde geschehen mag und welche Gebräuche immer integriert werden mögen: Das Mahl ist jedenfalls getragen von dem Bewusstsein, dass nicht die gegenwärtige Gemeinde dieses Mahl begründet, sondern es als ihr anvertrautes Faktum vorfindet (1Kor 11,23). Die Bezugnahme auf die Einsetzungsworte macht zugleich darauf aufmerksam, dass das Mahl auch nicht auf die Kirche, sondern auf einen Stiftungsakt Jesu zurückgeführt wird und die feiernde Gemeinde sich dessen bewusst ist, dass sie in ein Geschehen eintritt, das eigenen Gesetzen folgt und sich der Einebnung in den durchschnittlichen Lebensvollzug entzieht.

Genau darum ist es sinnvoll, darauf zu achten, dass das Abendmahl den Charakter des Fremden und dem Durchschnittlichen Entzogenen nicht dadurch verliert, dass es in Mahlkontexte einer Gemeinde integriert wird (Agapemahl u.ä.). Diese Zuordnungen haben ihren guten Sinn (3.5.), sofern sie die Besonderheit des Geschehens des Abendmahls wahren und sich ihr durchsichtig zuordnen. Das trägt auch dem Umstand Rechnung, dass die Einsetzungsworte selbst für den Brot- und Weinritus zwar ein Mahl voraussetzen (etwa: „Desgleichen [nahm er] auch den Kelch *nach dem Mahl*“; Lk 22,20); an diesem vorausgehenden Mahl sind sie aber nicht ausdrücklich interessiert, sondern ausschließlich an dem besonderen Brot- und Weinritus.

### 3.2. Kirche

Die Einsetzungsworte sind nicht einfach Deuteworte über Brot und Wein, sondern sie deuten die Mahlsituation und damit die gegenwärtige Gemeinde. In den Einsetzungsworten wird ausdrücklich Bezug genommen auf künftige Mahlfeiern, die sich am letzten Mahl Jesu mit seinen Jüngern orientieren („das tut ...“) und so die Person und das Wirken Jesu erinnern sollen. Das jeweils gegenwärtige Geschehen wird damit eingezeichnet in die Situation des Letzten Mahles und identifiziert als das Zusammensein der Jünger mit Jesus von Nazareth; dadurch wird jeweils die gegenwärtige Gemeinde eingetragen in den Kreis der Jünger am Tag vor der Passion. In diesem Sinne geschieht beim Abendmahl das, was im Missionsbefehl (Mt 28,18) aufgetragen wird: Die in der Abendmahlsgemeinde Versammelten werden ‚zu Jüngern gemacht‘. Die Deuteworte haben damit einen performativen – auf eine Veränderung abzielenden – Sinn: Sie sprechen der Gemeinschaft und jedem Glied dieser Gemeinschaft eine Identität zu, nämlich die Identität von Jüngern und Nachfolgern Jesu, die in den biblischen Texten und in der kirchlichen Tradition als Leib Christi, als Gemeinschaft der Heiligen oder als Kirche – Gemeinschaft der Herausgerufenen – apostrophiert wird. Der Zuspruch dieser Identität zielt auf die Übernahme dieses Zuspruchs in ein Selbstverständnis, darauf also, dass sich die Gemeinde und ihre Glieder verstehen als Jüngergemeinschaft und damit als Glieder des Leibes Christi und als „Heilige“ (vgl. die Briefanreden des Paulus).

### 3.3. Gegenwart Christi

Jede Gemeinschaft der Jünger steht insgesamt unter der Verheißung, dass Jesus von Nazareth bei ihnen gegenwärtig ist (Mt 18,20; 28,20). Dabei ist die Gemeinschaft aller Jünger (und nicht etwa von vornherein die Gemeinschaft der Träger eines Amtes) der Ort der Gegenwart Christi. Selbstverständlich agieren im Rahmen des Abendmahls von der Gemeinde (damit von Christus) beauftragte Gemeindeglieder *in persona Christi* / „in der Rolle Christi“, indem sie die Handlungen Jesu in der Situation des Letzten Mahles voll-

ziehen: das Brotbrechen und Kelchsegnen. Sie tun es aber sinnvollerweise in der Weise der Rezitation der *Berichte* von diesem Mahl. Streng genommen spielen die Leiter einer Abendmahlsfeier also gerade nicht die Rolle Jesu, sprechen nicht *in persona Christi*, sondern jeder Leiter distanziert sich gerade im Modus des Berichtes („Unser Herr Jesus Christus ... nahm ...“) als Berichterstatter bzw. im Rezitieren von Berichterstattern von dem, was Jesus tat und jetzt tut. Die zur Leitung des Abendmahls bestimmten Personen erinnern die Gemeinde an das Tun Jesu damals, vollziehen also das Gedächtnis, dem das Abendmahl dient und durch das es die versammelte Gemeinde in die Gemeinschaft der Jünger einbezieht.

Das Handeln *in persona Christi* wird somit gerade durch die Wiedergabe der Einsetzungsworte eingegrenzt und durch die Berichtsform darauf durchsichtig gemacht, dass das Subjekt der damaligen und auch der gegenwärtigen Handlung nicht der Priester oder der Leiter der Feier, sondern der selbst gegenwärtige Jesus Christus ist. Die Vorstellung, man könne in der Mahlgemeinde Empfänger des Mahls unterscheiden von den Amtsträgern, die in besonderer Weise die Person und das Handeln Christi repräsentieren, widerspricht dem Sinn dieses Geschehens: Die Kirche, auch der Amtsträger, der die Berichte vom Mahl Jesu rezitiert (und nicht *in persona Christi* spricht), steht gleichermaßen Jesus von Nazareth als dem Mahlherren gegenüber.

### 3.4. Leidensnachfolge und Verrat

Die gegenwärtige Gemeinde wird durch die Einsetzungsworte in eine hochkomplexe Situation eingezeichnet, die in den einleitenden Worten des Berichtes vergegenwärtigt wird („... in der Nacht, da er verraten ward ...“). Diese nur in der paulinischen Gestalt der Worte (1Kor 11,23) überlieferte Wendung kann auch allgemeiner mit „ausliefern“ übersetzt werden und das Dahingegebenwerden Jesu durch Gott bezeichnen. Die liturgische Übersetzung ist aber sachgemäß, da sie die in allen Einsetzungsberichten der Evangelien das Mahl begleitende, im Bericht vorangehende Ankündigung des Verrats und den in allen Berichten folgenden Verrat des Judas aufnimmt. Das weist zunächst einmal darauf hin, dass ein Ver-

ständnis der Mahlfeier – schon bei Paulus – den weiteren situativen Kontext der Passionsereignisse präsent halten muss, und das heißt: Die gegenwärtige Gemeinde wird nicht einfach als Jünger-gemeinschaft identifiziert, sondern als Gemeinschaft, die – dafür stehen die Leidensankündigungen – um die bevorstehende Passion weiß. Die gegenwärtige Gemeinde ist damit die Gemeinschaft, die Jesus auf dem Weg ans Kreuz nachfolgt und die in dieser Nachfolge selbst zum Leiden gerufen ist (Mk 8,34–38). Dieser situative Kontext trägt eigentümliche Ambivalenzen in die Identifikation der Gemeinde mit den Jüngern (oben 3.2.) ein, denn die Gemeinschaft der Jünger, mit der die Mahlteilnehmer identifiziert werden, ist gerade keine Gemeinschaft von Menschen mit einem ungebrochenen Zugehörigkeitsbewusstsein. Der Bericht von der Ankündigung des Verrates des Judas (Mk 14,10–11 und 18–20 parr.) hat nicht den Charakter des erzählerischen Ausschlusses des nicht Dazugehörigen, sondern prägt auch das Bild der übrigen Jünger, die nach den Berichten der Evangelisten im unmittelbaren Kontext des Mahles mit der Möglichkeit rechnen, dass sie selbst dieser (zu diesem Zeitpunkt noch) ungenannte Verräter sein könnten („bin ich’s?“ – vgl. Mk 14,19 par.). Zudem steht vom erzählerischen Zusammenhang her das von Jesus ebenfalls im Mahlkontext angekündigte Versagen der Jünger (Mk 14,50 parr.) und insbesondere des Petrus im Raum (Mk 14,27–31 und 66–72 parr.). Der Vorblick auf das Leiden, das die Mahlsituation vom Kontext und von den Deuteworten her prägt, ist also ein Vorblick auf ein Leiden, das Jesus allein und damit stellvertretend für die Jünger übernimmt. Und die Kennzeichnung der Gemeinde als Gemeinschaft der Nachfolger ist gleichzeitig die Kennzeichnung der Gemeinde als Gemeinschaft derjenigen, die in dieser Nachfolge am entscheidenden Punkt versagen.

### 3.5. Mahl

Die Einsetzungsworte evozieren und vergegenwärtigen die Situation eines Mahls, das Jesus mit seinen Jüngern hält.



## 3.5.1. Mahl mit Jesus

Die Wendung „Jesus mit seinen Jüngern“ ist dabei nicht unwesentlich, denn die Einsetzungsberichte sind programmatisch desinteressiert an der Gemeinschaft der Jünger untereinander. Sie stellen sie vielmehr als ein Kollektiv dar, das Gemeinschaft mit Jesus hat. Alle Gespräche bei Tisch verlaufen zwischen Jesus und den Jüngern (und nicht unter den Jüngern); wo, wie bei Lukas, Gespräche der Jünger untereinander berichtet werden, handelt es sich um die Gemeinschaft zerstörende Auseinandersetzungen (Lk 22,23 f.).

## 3.5.2. Mahlgemeinschaft und Teilgabe

Die Mahlgemeinschaft, das gemeinsame Essen und Trinken ist eine eigentümlich intime und damit unselbstverständliche Situation, in der Gemeinschaft vorausgesetzt und verwirklicht wird. Mahlgemeinschaft insgesamt hat mit dem Teilen von etwas zu tun, was von einem Verfügungsberechtigten zum Gemeinsamen erklärt wird. Im Falle eines Gastmahls, in dem sich – anders als im familialen Zusammensein – eine Gemeinschaft auf Zeit begründet, ist das am deutlichsten: Der Gastgeber gewährt Anteil an dem, was sein ist. Allerdings ist das kein Vertragsverhältnis, das auf eine Gegenleistung berechnet ist, und es ist kein Verhältnis, das willkürlich kündbar ist: Der Gastgeber gewährt nicht nur Anteil, sondern er gewährt dem Gast das *Anrecht* auf einen Anteil und üblicherweise sogar auf eine bevorzugte Behandlung. Im familialen oder tribalen gemeinsamen Essen ist dieses *Gastrecht* für die festen Mitglieder der Gemeinschaft institutionalisiert. Der Gast auf Zeit wird in diesen Rechtszusammenhang einbezogen und Teil der Gemeinschaft. Das Mahl setzt den Vorgang der Anerkennung der Gemeinschaftsfähigkeit und der Gleichberechtigung, zuweilen der Höherwertigkeit des Gastes voraus, wie die Berichte von der Reaktion der Zeitgenossen auf die Mahlgemeinschaft Jesu mit Sündern zu erkennen geben (etwa Mk 2,16 u.ö.).

## 3.5.3. Mahlgemeinschaft und Vergebung

Genau diese Mahlgemeinschaften sind mit der beschriebenen Ambivalenz der Mahlteilnehmer angesichts ihrer Bewährung bzw. ihres Versagens in der Nachfolge im Blick. Die Mahlgemeinschaft stiftet der Verratenen mit den Verrätern im – so will es der erzählerische Kontext des Mahlberichts – Wissen um den kommenden Verrat und das Versagen der Jünger (Mk 14,27). Die Gewährung der Gemeinschaft gilt den Nachfolgern Jesu und bereitet auf die Kreuzesnachfolge vor; sie ist aber bedingungslos und steht nicht unter dem Vorbehalt kommender Bewährung – ganz im Gegenteil: Das Mahl greift im Wiederholungsbefehl (1Kor 11,25) über das ausdrücklich vorhergesehene Versagen in der Nachfolge hinaus und gewinnt für jede nachösterliche Gemeinde den Charakter der Wiederaufnahme und Fortsetzung der Mahlgemeinschaft und damit der Vergebung des Verratenen und der Versöhnung mit den Verrätern. Die Finalisierung des Geschehens auf die Vergebung der Sünden in der matthäischen Gestalt des Kelchwortes (Mt 26,28) hebt somit nur ausdrücklich heraus, was in der Mahlgemeinschaft angelegt ist, wenn sie so verstanden wird, wie es die Berichte von der ‚Ursituation‘ des Letzten Mahles nahelegen. Es ist daher sachgemäß, dass die kirchlichen Liturgien – jedenfalls die lutherischen – diesen Zusatz des Matthäus in die liturgische Rezitation der Einsetzungsworte aufnehmen.

## 3.6. Passion

Den nächsten rahmenden Kontext des Mahles, den insbesondere die Deuteworte über Brot und Wein aufrufen, bildet der Passionsbericht.

## 3.6.1. Opfer

In den Deuteworten werden nicht einfach Leib und Blut genannt, sondern bei allen Evangelisten das Blut und bei Lukas auch das Brot durch die Wendung „für euch ...“ oder „für viele ...“ vergossen bzw. gegeben qualifiziert (Mk 14,22–24 parr.). Die Heilsgabe ist streng genommen nicht der Leib und das Blut, sondern der Tod

## 3.7.2. Kontrafaktische Identitätszusage

Nun gewinnt aber diese Zueignung des Todes Jesu einen guten und nachvollziehbaren Sinn, wenn man den Vorgang als eine kontrafaktische – dem Wahrnehmbaren widersprechende – Identitätszusage versteht und darin Luther folgt, der in seiner Anleitung zum Lesen der Evangelien in der Kirchenpostille (Luther, *Unterricht*) den Sinn der Berichte der Evangelien nicht darin gesehen hat, dass sie vom vorbildlichen Leben und Sterben Jesu erzählen, sondern darin, dass von diesem Leben unter dem Vorzeichen des Zuspruchs eben dieses Lebens an den Leser respektive Hörer berichtet wird. Luther bestimmt die in den Evangelien dargestellte Lebensgeschichte Christi als getragen von einer performativen Intention; die Evangelien sind insgesamt ein Zuspruch, so dass in den Evangelien in einem *sprachlichen* Vorgang alles, was von Christus *berichtet* wird, dem Glaubenden zugleich *zugesprochen* wird, und umgekehrt alles, was vom Glaubenden gilt, von Christus ausgesagt wird: „Das Hauptstück und Grund des Evangeliums ist, dass du Christus, ehe du ihn als Exempel fasst, aufnimmst und erkennst als eine Gabe und ein Geschenk, das dir von Gott gegeben und dein eigen sei, so dass, wenn du ihm zusiehst oder hörst, dass er etwas tut oder leidet, du nicht daran zweifelst, er selbst Christus mit solchem Tun und Leiden sei dein, worauf du dich nicht weniger verlassen sollst, als hättest du es selbst getan, ja als wärest du derselbe Christus“ (Luther, *Unterricht*, WA 10/I,1, 11,12–18; übertr. von N. Sl.).

## 3.7.3. Der Glaube als der Zusage entsprechendes Selbstverständnis

Die Nachzeichnung des Lebensvollzuges Jesu in den Evangelien hat nach Luther selbst den Zweck, diesen Lebensvollzug dem hörenden oder lesenden Subjekt zuzueignen. Zugleich steht damit dieses Subjekt unter der Zumutung, diese fremde Biographie als eigene anzueignen, sich gegen das, was der Hörer und Leser von sich selbst weiß und wahrnimmt (im Folgenden: „kontrafaktisch“), durch die und mit der Biographie einer fremden Person zu identifizieren. Der sachgemäße „Gebrauch“ der Evangelien ist genau diese Übernahme des im Evangelium ergehenden Zuspruchs in ein Selbsturteil: „... so dass, wenn du ihm zusiehst oder hörst, dass er

etwas tut oder leidet, du nicht daran zweifelst, er selbst Christus mit solchem Tun und Leiden sei dein, worauf du dich nicht weniger verlassen sollst, als hättest du es selbst getan, ja als wärest du derselbe Christus.“

Der Glaube besteht somit nun nicht einfach darin, diese Eigenschaft anzunehmen oder Ähnliches, sondern der Glaube ist eine Gestalt des Selbsturteils, ein Selbstverhältnis, in dem der Mensch sich selbst nicht nur durch diese fremde Eigenschaft der Gerechtigkeit Christi, sondern durch die Person Christi insgesamt identifiziert: „Man muss richtig von dem Glauben lehren, durch den du so mit Christus zusammengeschweißt wirst, dass aus dir und ihm gleichsam eine Person wird, die man von ihm nicht losreißen kann, sondern die beständig ihm anhängt und spricht: Ich bin [wie] Christus; und Christus wiederum spricht: Ich bin [wie] jener Sünder, der an mir hängt und an dem ich hänge. Denn wir sind durch den Glauben zu einem Fleisch und Bein verbunden, wie Eph 5,30 steht [...] So, dass dieser Glaube Christus und mich enger verbindet als Gatte und Gattin verbunden sind“ (Luther, *Galaterbriefvorlesung*; WA 40/I, 285,24–286,17 [Dr]).

Hier wird der Vorgang der Übertragung der Eigenschaften des Glaubenden auf Christus beschrieben aus der Perspektive des betroffenen Subjektes, das sich die Identität Christi in eben der Weise aneignet, wie es sich seine eigene Vergangenheit anzueignen gezwungen ist. Die eigene Identität tritt unter das Vorzeichen der Identität Christi; diese fremde Identität wird von mir als meine angeeignet.

Genau dieses „nicht daran Zweifeln“, d.h. die Selbstidentifikation durch eine fremde Biographie („als wärest du derselbe Christus“), ist das, was Glaube eigentlich ist: *fides apprehensiva* / „aneignender Glaube“ in genau dem Sinne, dass man *sich* versteht durch ein anderes.

## 3.7.4. Das Abendmahl als Identitätszusage und -aneignung

Versteht man von diesem Vorgang der kontrafaktischen Identitätszu- und -aneignung her den Vorgang der Zueignung des Todes Jesu im Abendmahl, dann wird dieser Vorgang verständlich als die im Vollzug des Abendmahls erfolgende Zueignung einer Identität

und der Übernahme dieser Identität in das Selbstverständnis des Menschen, der sich aufgrund dieses Zuspruchs neu versteht – eben: als Teilhaber an dem Tod des Gottlosen, den der sündlose Jesus am Kreuz gestorben ist. Für den Empfänger des Mahls gilt, dass er, der in der Nachfolge versagende Gottlose, zu seinem Ende gekommen ist. Die Zueignung des Todes Jesu erfolgt somit im Abendmahl im Modus des auf Aneignung zielenden Zuspruchs, und der Tod Jesu wird dem Menschen zu eigen nicht in einer merkwürdigen gegenständlichen Vergegenwärtigung und einer wie immer vorgestellten Übertragung vergangener Ereignisse, sondern in der Aneignung des Zuspruchs in einem ihm entsprechenden Selbstverständnis.

### 3.8. Kontrafaktische Identitätszumutungen

Genau genommen ist das Abendmahl, so verstanden, insgesamt bestimmt von derartigen Identitätszumutungen: Zunächst der in der Rezitation des Berichtes vom Letzten Mahl liegenden Zumutung, die eigene Gegenwart mit der Jüngergemeinde der Ursprungssituation zu identifizieren; dann der damit verbundenen Zumutung, sich zu wissen als zur Nachfolge gerufen und in der Nachfolge versagend; und schließlich von der Zumutung, sich zu verstehen als Teil der jenseits des Versagens in die bedingungslose Gemeinschaft mit Christus zugelassenen Gemeinde der Jünger.

Dies setzt voraus, dass die kontrafaktische Identitätszumutung, die im Abendmahl erfolgt, auf ein Wissen um sich selbst stößt, das den Charakter des Bewusstseins der Schuld und damit den Charakter des Leidens unter sich selbst hat. Die Mahlsituation in der Darstellung der Evangelisten greift in der Ankündigung des Verrats und in der Ankündigung der Verleugnung voraus auf die Reue des Petrus und die Verzweiflung des Judas, die mit sich selbst und der Identität, die sie sich zugezogen haben, zu leben unfähig sind. Der Zuspruch des Abendmahls ist die Eröffnung eines neuen Selbstverständnisses als Erlösung aus dem Bewusstsein der Schuld – wobei auch diese Schuld nicht schlicht vergessen ist. Was den Übergang vom Bewusstsein, schuldig zu sein, zum Bewusstsein, dass die Schuld im Tod bewältigt ist, ermöglicht, ist die Bezugnahme auf den Tod des Gottlosen, den Jesus stirbt und im Abendmahl zueignet.

Diesen performativen – Veränderung hervorrufenden – Identitätszuweisungen und aneignungen fügt sich das Deutewort über Brot und Wein so ein, dass hier deutlich wird, dass die Schuld des in die Gemeinschaft mit Christus berufenen Menschen nicht einfach übersprungen, verdrängt oder vergessen, sondern so bewältigt wird, dass der Tod des Gottlosen den Sündlosen trifft. Dieser stellvertretende Tod wird dem Menschen so zugeeignet, dass er sich nicht mehr als Gottlosen, sondern als jemand verstehen soll, der den Tod und damit diese Identität des Gottlosen hinter sich hat.

Die „alte Identität“ bleibt wirksam, weil bewusst. Der Christ steht beständig vor der Nötigung, die zugesprochene und angeeignete Biographie Christi (Christi Leib, Christi Blut, für dich vergossen zur Vergebung der Sünden) festzuhalten gegen das Urteil des Gesetzes, das ihn mit dem identifiziert, was er im Laufe seines Lebens geworden ist: Der Christ lebt in genau diesem Sinne aufgrund des im Abendmahl erfolgenden Zuspruchs zwischen Gesetz und Evangelium bzw. als *iustus et peccator* („Gerechter und Sünder“): als Inhaber – als Bewusstsein! – zweier Identitäten.

### 3.9. Neues Leben

Das Leitmotiv einer lutherischen Theologie des Abendmahls kann in drei Anliegen zusammengefasst werden: Dass das Abendmahl in den Zusammenhang der Bewältigung der „Situation vor dem Gesetz“ gehört, damit in den Kontext des Leidens des Sünders unter sich selbst und seiner Unfähigkeit, eins zu sein mit sich selbst; dass es darum beim Abendmahl um die Gewissheit der neuen Identität des Glaubenden und um den Zuspruch geht, der Gewissheit der Zugehörigkeit zu Christus stiftet; dass dieser Zuspruch bedingungslos ist und auch nicht einmal durch den Schein einer Bedingung ethischer Lebensführung gestört werden darf. Demgegenüber insistieren die Theologen der reformierten Tradition darauf, dass dem Abendmahl ein neues Leben entspringen muss und dass der Christ nicht dauerhaft festgehalten werden kann und darf in der ethischen Folgenlosigkeit der Bewältigung seiner Anfechtung. Die Berechtigung dieses reformierten Anliegens leuchtet gerade dann völlig ein, wenn man im beschriebenen Sinne das

Abendmahl als den auf Aneignung zielenden Zuspruch einer kontrafaktischen Identität versteht: Wer sich als mit Christus Gestorbener und durch die Identität Christi definiert weiß, der lebt aus diesem neuen Verständnis seiner selbst (Gal 2,19 f.). Er wird, wie Luther in der *Freiheitsschrift* (zum 27.; WA 7, 35,34–36,4) sagt, das Bewusstsein seiner Einheit mit Christus dadurch manifestieren, dass er dem Nächsten „ein Christus“ wird in dem Sinne, dass sein Lebensvollzug bestimmt ist von der Bewegung des „Sich-Gebens“ für den Nächsten. Der Ruf in die Nachfolge über das Versagen in der Nachfolge hinweg ist zugleich der Ruf in die Bewährung, die dann missverstanden ist, wenn sie zur vorbehaltlichen Bedingung der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft derer wird, die zum Mahl mit Jesus von Nazareth gerufen sind.

### 3.10. Glaube

Das schließt aber ein, dass der in diesem Mahl vermittelte Zuspruch auf den Glauben im Sinne des beschriebenen „neuen Selbstverständnisses“ abzielt. Die Feststellung der Reformatoren, dass der Glaube unabdingbar sei für die heilsame Wirkung des Sakraments, dass aber die im Sakrament ergehende Zusage an den Glauben nicht wie an eine Bedingung gebunden sei, erschließt sich von dem entfalteten Verständnis des Abendmahls als Identitätszueignung: Die Wirkung des Sakraments ist die Sündenvergebung, zu verstehen als die Bewältigung des *Bewusstseins* der Schuld: des Gewissens als der Unfähigkeit, mit sich selbst im Reinen zu sein, die der christliche Glaube als Störung im Gottesverhältnis und als Erfahrung des Gerichtes Gottes deutet. Die Schuld in diesem Sinne ist ein Sachverhalt, der nicht anders als bewältigt betrachtet sein kann als dadurch, dass im Schuldigen *das Bewusstsein* entsteht, dass die Schuld bewältigt ist. Nur wenn sich die Zusage des Todes des Sünders in einem neuen Selbstverständnis des Sünders durchsetzt, der Sünders sich als gerecht weiß, ist die Sünde bewältigt. Das heißt: Die Bewältigung der Sünde hängt in der Tat am Glauben, den das Sakrament weckt, so aber, dass dieser Glaube in keiner Weise den Charakter einer zu erbringenden Bedingung hat. Die Sünde ist nicht vergeben unter der Bedingung, dass der Mensch glaubt, son-

dern die Vergebung ist darin wirksam, dass sie in der Eröffnung eines neuen Selbstverständnisses den Menschen aus der Hölle seines Identitätsbewusstseins befreit.

## 4. Realpräsenz

Damit ist, wie angekündigt, ein Verständnis des Abendmahls skizziert, das zunächst gänzlich ohne den Rekurs auf die Frage nach der Realpräsenz auskommt.

Seit dem 9. Jahrhundert (Ratramnus-Radbertus-Streit) bzw. seit der Frühscholastik (Auseinandersetzungen um Berengar im 11. Jahrhundert; zu beidem Slenczka 1993: 57–72) wird eine Auseinandersetzung um die Realpräsenz Christi unter den Gestalten von Brot und Wein geführt, die insbesondere in der Reformationszeit den zentralen Gegenstand der innerprotestantischen Auseinandersetzungen darstellte. Diese Frage soll nun als Leitfaden eines Deutungsangebotes für das Verständnis des Abendmahls dienen, denn hier erschließt sich von einem auf den ersten Blick sehr kleinteiligen Problem her der gegenwartsfähige soteriologische Sinn des Abendmahls. Die Darstellung ist orientiert an der Position Luthers und der lutherischen Theologen des 17. Jahrhunderts und durch sie geleitet, ohne sie zu zitieren und nicht ohne einige ihrer Einsichten stärker zu dehnen, als sie das selbst getan hätten (Slenczka 2005b).

### 4.1. Transsubstantiation

Alle klassischen Auseinandersetzungen um die Realpräsenz sind Auseinandersetzungen darum, ob und in welchem Sinn die *verba testamenti* („Dies ist mein Leib / das Neue Testament in meinem Blut“) wörtlich zu verstehen sind, wobei „wörtlich verstehen“ besagt, dass der Satz im Blick auf seine Intention, seinen Wahrheitsanspruch und auf seine Wahrheitsbedingungen in Analogie zu ähnlich strukturierten Aussagesätzen (S[ubjekt] i[st] P[rädikat]) verstanden werden kann. Der römisch-katholischen Position (*Concilium Tridentinum, sessio 13*; Thomas, *Summa* III q 75; vgl. Slenczka 1993) liegt die Annahme zugrunde, dass mit diesen Wor-

ten eine Identifikation der Elemente mit dem Leib und dem Blut Christi vorgenommen wird, dass diese Worte also wahr in dem Sinne sind, in dem ein Aussagesatz wahr ist. Für die an Aristoteles geschulten mittelalterlichen Theologen kann ein derartiger Satz nur genau dann wahr sei, wenn Subjekt und Prädikat „für dasselbe stehen können“ oder als im Bezeichneten vereinigt gedacht werden können. Das ist normalerweise kein Problem: Im Falle des Satzes „Sokrates ist ein Mensch“ ist dasjenige, was mit dem Namen Sokrates bezeichnet wird, gleichzeitig ein Mensch, so dass Subjekt (Sokrates) und Prädikat (Mensch) für dasselbe stehen. Im Falle des Satzes „Das Pferd ist weiß“ steht das Prädikat (weiß) für etwas, was an einem Pferd sein kann, und in der Wirklichkeit des „Schimmels“ sind beide Begriffe (Pferd und weiß) vereint. Unmöglich aber kann der Satz „der Rappe ist weiß“ wahr sein, weil „Rappe (schwarzes Pferd)“ und „weiß“ nicht für denselben Gegenstand stehen bzw. im Gegenstand vereinigt sein können. Im Falle der eucharistischen Deuteworte entsteht nun die Schwierigkeit, dass im Aussprechen des Satzes das im Subjekt „dies“ bezeichnete Brot identisch sein muss mit dem Prädikat „mein Leib“ – das Brot müsste also der Leib Christi sein. Die Begriffe Brot und Leib können aber unmöglich dasselbe bezeichnen. Wenn also dieser Satz Jesu Christi, der immerhin, wie alle Scholastiker in diesem Zusammenhang betonen, selbst die Wahrheit ist, wahr sein soll, dann muss sich im Aussprechen der Worte das Bezeichnete wandeln, so dass das, was bislang – im Aussprechen des „dies“ – Brot war, Leib Christi wird, ohne dass sich das Aussehen ändert. Die Unterscheidung der durch den Wesensbegriff (Brot/Leib Christi) bezeichneten Substanz von den sinnenfälligen Akzidentien (Farbe, Geschmack, Größe etc.) eröffnet die Möglichkeit, die Wahrheit der Worte mit dem Augenschein zu vereinbaren: Dasjenige, was wie Brot aussieht, ist der Leib Christi darum, weil sich im Aussprechen der Wandlungsworte die *Substanz* des Brotes in die *Substanz* des Leibes Christi verwandelt hat, während die Akzidenzien diejenigen des Brotes bleiben. Diese Lehre von der „Transsubstantiation“ (Substanzverwandlung) vertritt die römische Kirche offiziell seit dem IV. Laterankonzil 1215; das bedeutet zugleich, dass die Elemente auch außerhalb des Vollzugs der Eucharistie (extra usum) Ort der Realpräsenz Christi blei-

ben und als solche Gegenstand der Verehrung sind (Aussetzung zur Anbetung; Fronleichnamsprozession) und ehrfurchtsvoll (im Tabernakel) aufbewahrt werden.

In neueren römisch-katholischen Positionen wird die damit vollzogene Konzentration der Eucharistielehre auf die Realpräsenz Christi dadurch aufgelockert, dass das Sakrament als Akt Christi in und mit der Kirche verstanden wird (grundgelegt bei Odo Casel [Casel 1960]). Die Realpräsenz wird dabei – in der oben (2.10.) beschriebenen Weise der „Aktualpräsenz“ – der Gegenwart Christi bzw. seines Kreuzestodes im Vollzug der glaubenden Gemeinde bzw. der Kirche eingeordnet. Die Eucharistie bzw. die in sie integrierten Mahlelemente werden verstanden als „Realsymbol“ – d.h. das Bezeichnete vergegenwärtigendes Zeichen – der Gegenwart Christi beim Glaubenden und der Selbstgabe Christi an den Glaubenden. Brot und Wein werden in diesem Vollzug dem durchschnittlichen Gebrauch entnommen und zu Zeichen und Medien dieses Anteilgebenden Handelns Christi (Schillebeeckx 1967). In dem Sinne, dass Christus durch diese Medien dem Glaubenden bzw. der Kirche seine Gegenwart vermittelt, kann man nach Meinung der Neuinterpreten sagen, dass Christus unter Brot und Wein gegenwärtig ist, und in dem Sinne, dass sich die Funktion bzw. der Sinn des Brotes und des Weines wandelt (vom Nahrungsmittel zum Medium der Selbstgabe Christi), kann man sagen, dass sich das Wesen von Brot und Wein gewandelt hat. Die Transsubstantiation ist ein Sinnwandel (Transsignifikation oder Transfinalisation), der sich mit Brot und Wein vollzieht. Dieser Sinnwandel ist – recht verstanden – ein Substanzwandel (dazu ausführlich und kritisch Slenczka 1993).

#### 4.2. Eine reformatorische Position

Die Spielarten der reformierten Abendmahlslehre haben, wie bereits dargestellt, mit dem figurativen Verständnis der Einsetzungsworte nicht nur der Transsubstantiationslehre, sondern der Annahme einer Realpräsenz Christi unter Brot und Wein in denkbar größter Eindeutigkeit widersprochen (2.1. und 2.4.). Die Position des lutherischen Flügels der Reformation scheint in einer unklaren Mittelstellung zwischen den römischen Katholiken und den Refor-

mierten zu bleiben und wird häufig als „Konsubstantiation“ kariert; mit diesem unsinnigen Namen soll die durch das Aussprechen der Deuteworte hergestellte Kopräsenz der Brotsubstanz mit dem Leib Christi bezeichnet werden.

Diese Simplifizierung wird dem systematischen Gehalt dieser Position nicht gerecht; er soll im Folgenden so nachgezeichnet werden, dass sich erschließt, warum man es in der um diese Deutung der Realpräsenz konzentrierten Abendmahlslehre mit der Zusammenfassung eines neuen Wirklichkeitsverständnisses und mit einem entscheidend weiterführenden Denkangebot zu tun hat, das sich in ausgezeichneter Weise zu dem entfalteten Sinn des von den Einsetzungsworten geleiteten Vollzuges fügt und ihn gleichsam auf den Begriff bringt.

#### 4.2.1. Parallelen zu den Deuteworten

Die entscheidende Behauptung der lutherischen Tradition ist der Hinweis darauf, dass man es in den Deuteworten („dieses Brot ist mein Leib“) nicht mit singulären Sätzen zu tun hat, dass sich vielmehr diese Sätze einfügen in ein Feld weiterer, gleich strukturierter und damit ähnlich aporetischer Sätze aus dem Feld der Christologie einerseits und der Rechtfertigungslehre andererseits: im Rahmen der Christologie die Sätze, die die beiden Naturen Christi voneinander aussagen (Gott wurde Fleisch, dieser Mensch ist Gott, Gott war in Christus); im Rahmen der Rechtfertigungslehre die Aussagen, die den Gerechtfertigten als Sünder und Gerechten zugleich apostrophieren oder die über den Sünder Aussagen machen, die seinem Sündersein widersprechen und damit eigentlich nicht wahr sein können. Diese Aussagen finden sich nach Überzeugung der lutherischen Theologen in den Texten der Bibel und von dort ausgehend in der kirchlichen Tradition, und sie sind gerade im Rahmen der Christologie von einem Hof ähnlicher Feststellungen umgeben, die von Gott und vom Menschen Feststellungen treffen, die dem durchschnittlichen Verständnis dessen, was von einem Gott und einem Menschen sinnvollerweise ausgesagt werden kann, widersprechen. So ist für die lutherische Tradition des 16. und 17. Jahrhunderts der Satz, dass Gott am Kreuz gestorben ist, nicht nur sinnvoll, sondern notwendig, und desgleichen die Aussage, dass der menschlichen Na-

tur Christi und damit seinem Leib das eigentlich Gott vorbehaltene Prädikat der Allgegenwart zukomme und dieser Leib somit auf mehreren Altären unter Brot und Wein realpräsent sein kann (Baur 1993; Slenczka 2005; Hund 2006); das hatte beispielsweise, aber nicht nur, Zwingli bestritten. Die erste Feststellung lautet also: Die Deuteworte sind, was ihre Struktur und Aporetik angeht, nicht allein.

#### 4.2.2. Die Theologie als Anwalt der neuen Sprache des Heiligen Geistes

Mit Bezug auf diese von den biblischen Texten und der kirchlichen Tradition vorgegebenen Sätze stellt sich die Frage, ob und wie man sie deutet: Ob man sie so einebnet, dass sie zu dem passen, was man durchschnittlicherweise von Brot und vom Leib Christi, von Gott und vom Menschen sowie vom Sünder weiß. In diesem Fall bestünde die Aufgabe der Theologie im Wächteramt über die durchschnittliche Bedeutung der Worte im Gebrauch der Theologie. Dann müsste man eben feststellen, dass Brot nie der Leib Christi sein kann, und zu der Auskunft greifen, dass das Brot in den Händen der Kommunikanten und Christi Leib im Himmel ist – so die reformierte Tradition; oder man müsste feststellen, dass die Hostie zwar aussieht wie Brot, dass sich aber der Sachverhalt so gewandelt hat, dass es mit der Wahrheit des Deutewortes seine Richtigkeit hat. In beiden Fällen wäre festgehalten, dass die Begriffe im Rahmen der Abendmahlslehre in genau dem Sinn verwendet werden wie im durchschnittlichen Sprachgebrauch. Entsprechend würde man im christologischen Kontext die biblischen und traditionellen Aussagen über ein Leiden und Sterben Gottes unter den Vorbehalt der Zwei-Naturen-Lehre stellen und festhalten, dass diese Aussagen selbstverständlich nur von der menschlichen Natur gelten können und gelten, und man würde mit den Aussagen über eine Allgegenwart des Menschen Jesus von Nazareth und seine Herrschaft über die Welt ebenso verfahren. Darauf läuft Zwinglis Vorschlag hinaus, der die genannten Aussagen als reine Redeweisen verstehen will, die – im Rahmen der Christologie – unter dem Vorbehalt der Zuweisung des Leidens an die Menschheit und der Hoheitsaussagen an die Gottheit Christi stehen (Alloiosis – Zwingli, *Daß diese Worte*, 922–929).

Das Insistieren Luthers auf dem wörtlichen Verständnis der Einsetzungsworte fügt sich ein in sein Insistieren auf einem wörtlichen Verständnis der entsprechenden christologischen Wendungen. Die Struktur dieser Sätze hat die lutherische Theologie am schärfsten im Rahmen der Christologie reflektiert. Hier wird die in den entsprechenden biblischen Aussagen eröffnete Möglichkeit, von Gott Leiden und – abendmahlstheologisch relevant: – vom Menschen und damit vom Leib Jesu Allgegenwart auszusagen, verstanden als Indiz einer untrennbaren Einheit und Gemeinschaft von Gottheit und Menschheit in der Person Jesu. Die biblischen Wendungen, die göttliche Prärogative vom Menschen Jesus von Nazareth und menschliche Widerfahrnisse von Gott aussagen, weisen hin auf eine in der Person Jesu sich vollziehende Kommunikation von Gott und Mensch, die einander wechselseitig ihre *idiomata* oder *proprieta-tes* / „Eigenschaften“ mitteilen: Man spricht von der *communicatio idiomatum* / „Mitteilung der Eigenschaften“. Dieses Verhältnis ist dann missverstanden, wenn man es als Hin- und Herschieben von gegenständlichen Eigenschaften versteht, das letztlich dazu führen würde, dass Gott und Mensch jeweils ihre Eigenschaften verlieren. Vielmehr geht es darum, dass Gott und Mensch durch die jeweils fremden Eigenschaften des Menschen und Gottes bestimmt werden – Gott leidet und stirbt nicht in eigener Person, sondern durch das fremde Leiden Jesu von Nazareth; und die Menschheit Christi ist nicht durch eine ihr zu eigen übertragene Eigenschaft der Allgegenwart überall (wie immer man sich das vorstellen sollte), sondern kraft der fremden und fremd bleibenden Allgegenwart Gottes. Was sich vollzieht, ist der Vorgang, dass Gott und Mensch unter Einschluss des je anderen definiert werden: Die Frage nach Gott und seinem Wesen kann nicht ohne Bezug auf die Person und das Leben Jesu von Nazareth beantwortet werden, und die Rede von der Person Jesu von Nazareth ist durch Gott den Sohn definiert. Mit Bezug auf diese Person Jesu von Nazareth ergibt sich ein semantischer Gewinn für die Begriffe „Gott“ und „Mensch“. Luther spricht hier von der *grammatica spiritus sancti* / „der Grammatik des Heiligen Geistes“ (*De divinitate* 1540, Th. 20–24; WA 39/II, 94, 17–26; vgl. ebd. 104, 24f.), die der Neubestimmung Gottes durch den Menschen Jesus von Nazareth und der Neubestimmung dieses Men-

schen durch die Gemeinschaft mit Gott Rechnung trägt und die die Tradition auf die langweilige Formel „Zwei Naturen in einer Person“ bringt. Die Wahrheit der Zwei-Naturen-Lehre ist die Idiomenkommunikation, die nicht ein Nebeneinander zweier Naturen ansagt, sondern die wechselseitige Definition durch ein anderes: Zum Wesen Gottes gehört dieser Mensch, und umgekehrt (Baur 1993).

Die Theologie ist damit nicht Anwalt des Herkömmlichen und Durchschnittlichen, sondern Anwalt dieser „neuen Sprache“, in der, wie sich zeigen wird, der Unterschied des „Evangeliums“ zum Gesetz sich manifestiert.

#### 4.2.3. Folgen für das Verständnis des Abendmahls

Zunächst aber zurück zur Abendmahlslehre und zum Verständnis der Deuteworte: Versteht man die Worte „Dies ist mein Leib“ in Analogie zu den christologischen Prädikationen, so weisen die Deuteworte darauf hin, dass in den Abendmahlelementen Christi Leib und das Brot in derselben Weise vereint sind wie die göttliche und menschliche Natur in Christus und dass sich hier derselbe Vorgang der wechselseitigen Selbstmitteilung vollzieht wie in der Person Jesu von Nazareth: Auch hier erschließt der sprachliche Vorgang („dies ist mein Leib“) einen Kommunikationsvollzug, in dem eben nicht nur das Brot und der Leib Christi gleichsam nebeneinander am gleichen Ort sind, wie die genau darum ganz unangemessene Rede von einer „Konsubstantiation“ oder „Kopräsenz“ nahelegen würde; vielmehr handelt es sich um den Vollzug einer Mitteilung Christi an das Brot und einer Aufnahme des Brotes in die eigene Identität. Diese auf den ersten Blick skurrile Vorstellung erlaubt es nun aber nicht nur, Brot und Wein als Leib und Blut Christi zu bezeichnen; vielmehr verlangt sie danach, festzustellen, dass derjenige, der Brot und Wein nimmt und isst und trinkt, gerade darin etwas tut, was nicht nur dem Brot und dem Wein widerfährt, sondern dem Leib und dem Blut Christi selbst. Das Essen und Trinken des Brotes und des Weines widerfährt – weil der Leib und das Blut Christi durch das ihnen Fremde (Brot und Wein) definiert sind – dem Leib und dem Blut Christi. In den Einsetzungsworten manifestiert sich eine Neubestimmung der Sprache: Brot und Wein schließen den Leib und das Blut Christi ein und kön-

nen mit ihnen identifiziert werden; und in dieser Neubestimmung der Sprache erschließt sich eine Neubestimmung der Wirklichkeit. Diese Neubestimmung der Sprache und der Wirklichkeit ist aber auch nicht ein abendmahlstheologischer Sondersachverhalt, sondern entspricht dem Zentrum dessen, was in der Person Jesu Christi geschieht: Dort, und erst folgeweise in den Elementen des Abendmahls, eröffnet das deutende Wort den Vollzug einer Neubestimmung der Wirklichkeit, die sich im sprachlichen Vollzug abbildet und erschließt.

Damit wird eben auch deutlich, dass die traditionelle Wendung, Christus sei „in, mit und unter“ den Elementen des Abendmahls, streng genommen den Sachverhalt nicht trifft, und dass lokale Termini – die Rede von der „Gegenwart“ oder „Anwesenheit“ Christi – ebenfalls Unterbestimmungen darstellen. Christus ist nicht „in“ Brot und Wein, sondern eins mit Brot und Wein, und zwar so, dass es der Empfänger des Mahls im Umgang mit Brot und Wein mit Christus selbst zu tun hat. Dies geschieht gerade nicht so, dass Christus gleichsam eingeschlossen wäre in Brot und Wein und daher mit ergriffen und verspeist würde, sondern so, dass das auf das Brot gerichtete Berühren und Essen ein Widerfahrnis des Brotes ist, das Christus sprachlich zugeeignet wird, weil Christus sich mit dem Brot verbindet und mit dem Brot gibt. Bei der Rede von der Realpräsenz kommt es darauf an, dass der Mensch dessen gewiss sein kann, dass ihm mit Brot und Wein Christus sich bzw. seinen Tod schenkt, so dass dem Menschen, indem ihm Brot und Wein zugeeignet wird, die Person und das Werk Christi so zugeeignet werden, dass er sich von dieser Person her neu verstehen kann.

#### 4.2.4. Das Ziel: Die Einheit des Sünders mit Christus

In dieses Verständnis der „neuen Sprache“ fügt sich damit auch die oben beschriebene Neubestimmung der Identität des Menschen durch die Person und das Werk Jesu von Nazareth ein, die sich in der Zueignung des Todes Jesu vollzieht, welche im Zentrum des Abendmahls steht (oben 3.7. und 3.8.). Die Rechtfertigungslehre ist – nach dem Verständnis aller Reformatoren – dann missverstanden, wenn man sie auf ein „Vergeben“ reduziert und sich dieses Vergeben als irgendwie sich vollziehendes Durchstreichen der

Sünde vorstellt. Vielmehr handelt es sich darum, dass dem Sünder in der oben beschriebenen Weise die Identität Christi zugesprochen wird und diese Identität Jesu Christi von ihm gilt: Wie Gott in Christus durch das fremde Sterben stirbt, so ist auch der Sünder gerecht durch die fremde und fremd bleibende Gerechtigkeit Christi; und wie dieses Sterben Gottes nicht nur eine Redeweise, sondern wahr ist, so ist die fremde Gerechtigkeit des Menschen die Wahrheit über ihn. Und in derselben Weise gilt, dass Jesus einerseits sich (unbeschadet seiner Sündlosigkeit) die fremde Sünde des Menschen zurechnet und sie im Tod trägt, und dass andererseits dieser fremde Tod dem Menschen als sein Eigen zugesprochen wird, so dass dies – dass er gestorben ist – die Wahrheit über ihn ist (Gal 2,19). Hier wird deutlich, dass in der Tat diese Verhältnisse der Identifikation von etwas durch ein anderes der Vorgang sind, den die lutherische Tradition „Evangelium“ nennt und vom Gesetz unterscheidet. Denn im Zentrum des Gesetzes steht die Einsicht, dass alles nur durch sich selbst definiert ist und nie durch ein anderes, das sich ihm mitteilt (Baur 1993).

Und genau dieses neue Selbstverständnis identifiziert Luther als die Gegenwart Christi, wenn er feststellt, dass *in ipsa fide Christus adest* / „im Glauben ist Christus gegenwärtig“. Es gibt – in diesem Sinne der Identitätszu- und -aneignung – eine Realpräsenz Christi im Glauben (Luther, *Sermon von dem Sakrament* 1526; WA 19, 500, 488,9–494,14, bes. 489,9–491,16; ders., *Daß diese Worte*; WA 23,183,34–189,37).

### 4.3. Abendmahl und Realpräsenz

Die Lehre von der Realpräsenz, die Christologie und die Lehre von der Rechtfertigung folgen einem analogen Prinzip, dessen Grundlage ein bestimmtes Verständnis der christologischen Idiomenkommunikation ist. Nun stellt sich die Aufgabe, diese eigentümliche Gestalt der Lehre von der Realpräsenz in das Verständnis des Abendmahls einzuzeichnen.



## 4.3.1. Identitätsgewährung

Der Vollzug des Abendmahls ist, so hatte sich in 3. gezeigt, die den versagenden Jüngern gewährte Gemeinschaft mit dem verratenen Jesus von Nazareth, in deren Zentrum der Vorgang der Zumutung eines Selbstverständnisses steht (3.8.): Die versammelte Gemeinschaft wird mit den Jüngern in der Situation des Letzten Mahles identifiziert und aufgefordert, sich als Gemeinschaft der gefährdeten Nachfolger zu verstehen. Dem Empfänger des Mahls wird mit Brot und Wein der Tod Jesu als Tod des Gottesfernen zugesprochen mit der Zumutung, diesen fremden Tod wie das fremde Leben Jesu als Eigenes zu betrachten, sich daraus in Wahrheit definiert zu wissen und aus diesem Selbstverständnis zu leben.

## 4.3.2. Das Abendmahl als Individuierung der Zusage

Dieser Prozess der Neubestimmung der eigenen Identität ist – das ist die Überzeugung der Reformation insgesamt – als Leistung des Subjektes, das sich ein neues Verständnis seiner selbst verschafft, nicht denkbar. Es bedarf einer dem Subjekt gegenüberstehenden Instanz, welche die Möglichkeit einer Neubestimmung der Wirklichkeit und die Möglichkeit eines neuen Selbstverständnisses allererst eröffnet. Diese Instanz ist zum einen die Verkündigung als *promissio* / „Zusage“ (nämlich der Person Christi und ihres Werkes auf Aneignung hin): Die kategorische, kontrafaktische Identifikation von etwas durch etwas anderes mit der Folge, dass etwas mehr ist bzw. sich als mehr versteht, als es von sich selbst her ist: Der Sünder ist gerecht bzw.: „Ich bin dieser Christus“ (3.7.).

Eine besondere Gestalt dieser das Selbstverständnis eröffnenden Zusage ist das Abendmahl, das sich ausschließlich durch das Medium des identitätsstiftenden Mahles und der darin integrierten Elemente von Brot und Wein vom zueignenden Wort unterscheidet. Der Unterschied der Zueignung im Abendmahl zur Zueignung der Person Jesu in der Verkündigung ist die Individuierung, die sich hier wie in jedem Sakrament vollzieht: Die individuelle Gabe des Brotes macht den Empfänger dessen gewiss, dass *er* gemeint ist und dass *er* neu bestimmt wird mit dem Ziel, dass er sich neu versteht. Das Deutewort („Dies ist mein Leib / Blut des neuen Bun-

des“) steht damit im Kontext eines darreichenden Vorgangs, richtet sich also nicht an das Brot und wandelt es; das Wort deutet auch streng genommen nicht das Brot, sondern es richtet sich an den Empfänger und bedeutet ihm, dass gerade ihm *im* Geben und Entgegennehmen von Brot und Wein die Person und das Werk Christi zugeeignet wird. Dem Empfänger wird damit zugesagt, dass ihm, indem er Brot und Wein ergreift und nimmt, die Person und das Werk Christi so gehören, dass er in ihnen seine Wahrheit hat und durch sie so definiert ist, dass er nicht mehr Sünder ist, sondern dass der Tod Jesu als Tod des Gottlosen sein Tod ist. Durch den Vollzug wird Christus *im Glaubenden* – das heißt: in seinem Selbstverständnis – realpräsent: Weil der Glaubende sich durch Christi Person definiert: „Ich bin [wie] Christus“ (oben 3.7.).

## 4.3.3. Realpräsenz

Die eben gebrauchte Wendung „indem er Brot und Wein ergreift“ nimmt zunächst einmal die entsprechende Wendung des Heidelberger Katechismus (*Heidelberger Katechismus*, Frage 79) auf und trägt dem Anliegen der reformierten Tradition Rechnung – denn: Die Realpräsenz Christi ist die Gegenwart im Selbstverständnis des Glaubenden, der sich als Christus weiß und durch ihn definiert. Dieser Gegenwart im Selbstverständnis des Glaubens dient das Abendmahl, auf sie zielt es ab – in der Terminologie der Tradition ist Christus in der Weise gegenwärtig, dass er eine Einheit mit dem Glaubenden eingeht (*unio mystica cum Christo* / „mystische Einheit mit Christus“, so die lutherischen Dogmatiker des 17. Jahrhunderts; etwa Hollaz, *Examen* p. III cap. 9) – freilich so, dass diese Einheit und Einwohnung Christi keine gegenständliche Anwesenheit im Glaubenden ist, sondern im Sich-Verstehen aus dem anderen her besteht (oben 3.7.): Sie ereignet sich, indem der Christ sich als gerecht weiß, weil Christus gerecht ist, und den Tod Christi als seinen Tod weiß. In dieser (und keiner anderen) Weise ist Christus im Glauben gegenwärtig.

In den Zuspruch der fremden Identität, die sich genauso gut im Wort (2Kor 5,14–21) und in der Taufe (Röm 6,2–11) ereignet, ist im Falle des Abendmahls Brot und Wein aufgenommen, das dem Empfänger bekräftigend gegeben wird. Der Empfänger, in dem

dieser Glaube entsteht, hat mit Brot und Wein die gewiss machende Zusage erfahren, die Ursprung seines Selbstverständnisses und in diesem Sinne der Gegenwart Christi in ihm wird. Brot und Wein sind ihm der Ursprung eines neuen Selbstverständnisses und damit Medium der Gegenwart Christi geworden. Die Rede von der Realpräsenz Christi trägt diesem medialen Charakter von Brot und Wein Rechnung: Durch sie entsteht im Kontext des Identität stiftenden Mahls die Gegenwart Christi im Glaubenden: Wo er es mit Brot und Wein zu tun hat, darf er dessen gewiss sein, dass sich ihm Christus zuspricht und damit in ihm gegenwärtig wird.

Die Identifikation des Brotes und des Weins mit der Person und dem Werk – dem Todesgeschick – Jesu fasst diese Erfahrung der Vergegenwärtigung Christi im Glaubenden durch das Mahl zusammen. Die Identifikation wird also zunächst aus der Perspektive dessen vollzogen, in dem durch das Abendmahl die Gewissheit der Einheit mit Christus im beschriebenen Sinne entsteht. Die „Realpräsenz Christi unter Brot und Wein“ ist nichts anderes als eine Beschreibung der Erfahrung, die der Glaubende im Empfang der Elemente macht: Dass er mit der Gabe von Brot und Wein dessen gewiss wird, dass das Leben und Sterben Christi sein eigen ist, dass in diesem Sinne Christus sich ihm schenkt und in seinem Glauben gegenwärtig ist.

Der Glaubende, der auf diese Zusage hin das Leben und den Tod Jesu als sein eigenes weiß, identifiziert die von ihm als Medien seiner Gewissheit erfahrenen Elemente mit dem, was er durch sie erfährt: Realpräsent ist ihm Christus unter Brot und Wein, da er, indem er Brot und Wein nimmt, Christus sich zugesprochen und sich mit ihm eins weiß. Weil er durch Brot und Wein dessen gewiss wird, dass Christus sich und seinen Tod ihm als Grund seiner Identität schenkt, identifiziert er Brot und Wein als den Leib und das Blut Christi.

#### 4.3.4. *Manducatio impiorum* /

Das Essen (des Leibes Christi) durch die Gottlosen

Streng genommen setzt die Feststellung, dass unter Brot und Wein Christus bzw. sein Leben und Sterben gegenwärtig ist in dem Sinne, dass er durch diese Medien dem Menschen zugesprochen wird, die

Perspektive des Glaubenden voraus; es handelt sich um eine Erfahrung und eine Aussage, die ausschließlich der Glaubende machen kann. Die Erfahrung einer durch Brot und Wein bzw. durch das begleitende Wort ausgelösten Wandlung seines Selbstverständnisses spricht der Glaubende in der Behauptung aus, dass er mit Brot und Wein Christus, sein Leiden und Sterben, sich zugeeignet weiß; *in diesem Sinne* sagt er, dass Christus *ihm* mit und somit unter Brot und Wein gegenwärtig ist. Der Nachvollzug der Lehre von der Realpräsenz würde – in den traditionellen Kategorien gesprochen – auf der Ebene einer *manducatio fidelium*, der Feststellung, dass nur die Glaubenden unter Brot und Wein den Leib und das Blut Christi empfangen, stehenbleiben: Denn diese Einheit mit Christus erfährt nur der Glaubende, und nur er spricht sie aus.

Freilich: Dass sich in der Identifikation des Brotes und des Weins mit der Person und dem Werk Christi der Glaube ausspricht, weil er sich durch Brot und Wein der Einheit mit Christus bewusst wird, ist eine Feststellung, die dem Glaubenden selbst im Vollzug des Mahls nicht zugänglich ist. Der Glaubende erfährt durch Brot und Wein die individuierende Selbstgabe Christi und kann den Vorgang der Neubestimmung seiner Identität, dem er sich ausgesetzt sieht, nur so beschreiben, dass ihm voraus und unabhängig von ihm mit Brot und Wein der schenkende Herr sich vergegenwärtigt, sich ihm schenkt und ihm so gegenwärtig ist. Der Glaubende ist nicht fähig, sein Selbstverständnis und seinen in dem Zuspruch begründeten, Christus ergreifenden Glauben („Ich bin dieser Christus“, 3.7.) als Grund dessen zu erfassen, dass Brot und Wein mehr ist als es selbst. Erst wenn er aus dem Vollzug austritt und diesen reflektiert, wird er seiner selbst als Voraussetzung ansichtig.

Der Glaubende weiß sich und sein Selbstverständnis begründet in der Zusage, setzt also, indem er glaubt, diese Wirklichkeit „sich voraus“. Das lutherische Beharren auf der *manducatio impiorum*, auf der Feststellung, dass auch die Gottlosen Christus empfangen, trägt dem Rechnung: Diese Wendung besagt, dass dem Glauben voraus und unabhängig von ihm unter Brot und Wein Christus gegenwärtig ist und sich schenkt (so dass auch der Nichtglaubende ihn empfängt). Diese Feststellung ist der genuine Ausdruck des Glaubens, für den (und in diesem Sinne: durch den) Brot und Wein

mehr sind als sie selbst. Nur der Glaube erfährt Brot und Wein als Ort der Selbstmitteilung des Leibes und Blutes Christi. Aber dieser Glaube kann die Realpräsenz unter den Gestalten nur als unabhängig von ihm selbst und ihm voraus bestehend betrachten, weil er sich in seinem Selbstverständnis von diesem Zuspruch abhängig weiß.

## 5. Was ist das Abendmahl?

Fasst man die Entfaltung wieder zusammen, so lässt sich feststellen: Im Zentrum des Abendmahls steht ein Zuspruchgeschehen, das zu kontrafaktischen, dem Wahrnehmbaren widersprechenden Identifikationen führt: Die Gemeinde wird identifiziert mit den Jüngern Jesu, d.h. mit denen, die zu Jesus von Nazareth gehören und ihn verraten bzw. verlassen. Ein Gemeinschaft stiftendes Mahl wird gefeiert, das von der Gemeinde wiederholt werden soll – damit erfährt die Gemeinde die Wiederherstellung der Gemeinschaft mit dem Verratenen. In diesem Mahl wird Brot und Wein gegeben und damit der Tod des Gottlosen, den Christus stirbt, der Gemeinde zugeeignet: Der fremde Tod Jesu, den er, der Sündlose, allein und für die Gottlosen gestorben ist, wird der Gemeinde zu eigen – mit dem Ziel, dass diese Gemeinde sich als eins mit Christus und als „tot für die Sünde“ (Röm 6,11) weiß und so entsprechend dem Zuspruch neu versteht. Dies ist die Realpräsenz Christi im Glauben.

Der Glaubende, dem dieser Zuspruch der Identität Christi und die kontrafaktische Neubestimmung seiner Existenz („Ich bin wie Christus“) aufgeht, erfasst die Bedeutung von Brot und Wein als Medien dieser Selbstgabe Christi: Durch sie schenkt sich ihm Christus, und durch sie entsteht in ihm die Gewissheit, dass Christi Leben ihm gehört. In diesem Sinne identifiziert er Brot und Wein mit dem, was er durch sie zu erhalten gewiss ist, und versteht so die Worte über Brot und Wein als Ansage, dass das, was er erfährt, ihm mit Gewissheit zugeeignet wird. Und weil es dem Glauben eigentümlich ist, dass er sich in der Zusage und außerhalb seiner selbst begründet weiß und gewiss ist, spricht er davon, dass ihm voraus und als Grund des Glaubens, damit unabhängig von ihm das Le-

ben Christi, das er durch Brot und Wein empfängt, unter Brot und Wein gegenwärtig ist.

## Quellen- und Literaturverzeichnis

### 1. Quellen und Übersetzungen

- Arnoldshainer Thesen*: Arnoldshainer Thesen, in: Vajta, Vilmos (Hg.): Kirche und Abendmahl, Berlin/Hamburg 1963, 65–67.
- Augustin, *De doctrina* / Von der Lehre: Augustinus, Aurelius: *De doctrina Christiana* / Von der christlichen Lehre (CChr.SL 32), Turnhout 1962, 1–167.
- Calvin, *Institutio* / Unterricht: Calvin, Johannes: *Institutio christianae religionis* / Unterricht in der christlichen Religion, Opera selecta III, hg. v. Wilhelm Niesel u.a., München 1959<sup>2</sup>; dt.: Unterricht in der christlichen Religion. *Institutio Christianae Religionis*, übers. v. Otto Weber, neu hg. v. Matthias Freudenberg, Neukirchen-Vluyn/Wuppertal 2008.
- Confessio Augustana (CA)* / Augsburger Bekenntnis I: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburger Konfession 1930, Göttingen 1992<sup>11</sup>, 31–137.
- Concilium Tridentinum sessio 13 (ConcTrid sess 13)* / Konzil von Trient, 13. Sitzung: Denzinger, Heinrich/Hünemann, Peter (Hgg.): *Enchiridion symbolorum et definitionum*. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg i.Br. 2005<sup>40</sup>, Nr. 1635–1661.
- Formula Concordiae, Solida Declaratio* / Konkordienformel, Allgemeine, lautere, richtige und endliche Wiederholung und Erklärung etlicher Artikel Augsburger Konfession: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburger Konfession 1930, Göttingen 1992<sup>11</sup>, 829–1100.
- Heidelberger Katechismus*: Rudolf Mau (Hg.): Evangelische Bekenntnisse 2, Bielefeld 1997, 133–177.
- Hollaz, *Examen* / Untersuchung: Hollaz, David: *Examen Theologicum Acroamaticum*, Darmstadt (Nachdruck der Ausgabe Stargard 1707) 1971.
- Leuenberger Konkordie*: Hüffmeier, Wilhelm (Hg.): Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa. Frankfurt a.M. 1993.
- Lima-Erklärung*: Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt a.M./Paderborn 1982.
- Lima-Liturgie*: Die Eucharistische Liturgie von Lima, hg. v. Max Thurian, Frankfurt a.M. 1983.

- Luther, *Vom Abendmahl*: Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis (1528), D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe Bd. 26, Weimar 1909, 261–509.
- Luther, *De captivitate*/Von der Gefangenschaft: De captivitate Babylonica ecclesiae. Praeludium (1520), D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe Bd. 6, Weimar 1888, 497–573; auch: Wilfried Härle u.a. (Hgg.): Martin Luther. Lateinische-Deutsche Studienausgabe 3: Die Kirche und ihre Ämter, Leipzig 2008, 173–375.
- Luther, *De divinitate*/Von der Gottheit: De divinitate et humanitate Christi (1540), D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe Bd. 39/II, Weimar 1932, 92–121; auch in: Wilfried Härle u.a. (Hgg.): Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe 2: Christusglaube und Rechtfertigung, Leipzig 2006, 469–479.
- Luther, *Freiheitsschrift*: Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe Bd. 7, Weimar 1897, (39) 42–49; lat.: 49–73.
- Luther, Martin: Galaterbriefvorlesung (1531/35): D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe Bd. 40/I, Weimar 1911, (1) 15–32. 33–688.
- Luther, *Sermon vom Neuen Testament*: Sermon vom Neuen Testament, das ist von der Heiligen Messe (1520), D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe Bd. 6, Weimar 1888, (349) 353–378.
- Luther, *Sermon vom Sakrament*: Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi, wider die Schwarmgeister (1526), D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe Bd. 19, Weimar 1897, (474) 482–523.
- Luther, *Daß diese Worte*: Daß diese Worte „Das ist mein Leib“ noch fest stehen wider die Schwarmgeister (1527), D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe Bd. 23, Weimar 1901, (38) 64–283 (320).
- Luther, *Unterricht*: Ein klein Unterricht, was man in den Evangelien suchen und erwarten soll, Kirchenpostille (1522), D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe Bd. 10/I,1, Weimar 1910, (1) 8–18.
- Malta-Bericht*: Das Evangelium und die Kirche (Malta-Bericht), in: Gassmann, Günther u.a. (Hgg.), Um Amt und Herrenmahl, Frankfurt a.M. 1974, 23–54.
- Thomas, *Summa*/Summe: Thomas von Aquin, *Summa theologiae*: Die Deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologica, Heidelberg/Salzburg u.a. 1933 ff., zur Eucharistie p III q 73–82.
- Zwingli, *Commentarius*/Kommentar: Zwingli, Huldrych: *De vera et falsa religione commentarius* (1525), in: Egli, Emil u.a. (Hgg.): Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, Bd. 3, hg. von Emil Egli u.a. (CR 90), Zürich 1914. Dt.: Huldrych Zwingli, Schriften III, hg. v. Thomas Brunnschweiler, Zürich 1995, 31–452.
- Zwingli, *Freundliche Verglimpfung*: Zwingli, Huldrych: Freundliche Verglimpfung über die Predigt Luthers wider die Schwärmer (1527), in:

Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, Bd. 5, hg. von Emil Egli u.a. (CR 92), Zürich 1934, 763–794. Dt.: Huldrych Zwingli, Schriften IV, hg. v. Thomas Brunnschweiler u.a., Zürich 1995, 7–431.

Zwingli, *Daß diese Worte*: Zwingli, Huldrych: Daß diese Worte: Das ist mein Leib usw. ewiglich den alten Sinn haben werden ... (1527), in: Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, Bd. 5, hg. von Emil Egli u.a. (CR 92), Zürich 1934, 795–977.

## 2. Sekundärliteratur

- Althaus 1931: Althaus, Paul: Die lutherische Abendmahlslehre in der Gegenwart, München 1931.
- Barth, *Kirchliche Dogmatik*: Barth, Karl: Kirchliche Dogmatik, 13 Bde., Zürich 1933–1967.
- Barth 1945: Barth, Markus: Das Abendmahl, Zürich 1945.
- Barth 1987: Barth, Markus: Das Mahl des Herrn, Neukirchen-Vluyn 1987.
- Baur 1993: Baur, Jörg: Luther und seine klassischen Erben, Göttingen 1993; hier bes.: „Lutherische Christologie im Streit um die neue Bestimmung von Gott und Mensch“ (145–163); „Auf dem Weg zur klassischen Tübinger Christologie“ (204–276); „Abendmahlslehre und Christologie der Konkordienformel als Bekenntnis zum menschlichen Gott“ (117–144).
- Betz 1955: Betz, Johannes: Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, 2 Bde., Freiburg i.Br. 1955/1961.
- Casel 1960: Casel, Odo: Das christliche Kultmysterium, hg. von Burkhard Neuheuser, Regensburg 1960.
- Die Eucharistie, in: Müller-Fahrenholz, Geiko (Hg.): Eine Taufe. Eine Eucharistie. Ein Amt. Drei Erklärungen erarbeitet und autorisiert von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Einleitung von Lukas Vischer, Stuttgart 1975, 13–20.
- Gollwitzer 1988: Gollwitzer, Helmut: Coena Domini, Neuausgabe (ThB.Syst 79), München 1988.
- Guardini 1983: Guardini, Romano: Vom Geist der Liturgie, Freiburg i.Br. u.a. (1917) 1983.
- Hilgenfeld, Hartmut: Mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luthers Abendmahlschriften (SDGSTh 29), Zürich 1971.
- Hofius, Otfried: Herrenmahl und Herrenmahlsparadosis, in: ders.: Paulusstudien (WUNT 51), Tübingen 1989<sup>2</sup>, 203–240.
- Hofius, Otfried: „Für euch gegeben zur Vergebung der Sünden“, in: ders.: Neutestamentliche Studien (WUNT 132), Tübingen 2000, 276–300.
- Hund 2006: Hund, Johannes: Das Wort ward Fleisch (FSÖTh 114), Göttingen 2006.
- Jeremias 1967: Jeremias, Joachim: Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen 1967<sup>2</sup> [1935/1949<sup>2</sup>].

- Johannes Paul II. 2000: Johannes Paul PP. II.: Enzyklika „*Ecclesia de Eucharistia*/Die Kirche von der Eucharistie“, ([http://www.vatican.va/edocs/ENG0821/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/edocs/ENG0821/_INDEX.HTM) [Abruf 15.12.2011]) dt.: Verlautbarungen des Ap. Stuhls 159, Bonn 2003<sup>2</sup>.
- Kasper 2004: Kasper, Walter: Sakrament der Einheit, Freiburg i.Br. 2004.
- Kaufmann 1992: Kaufmann, Thomas: Die Abendmahlstheologie der Straßburger Reformations (BHTh 81), Tübingen 1992.
- Klinghardt, Matthias: Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft (TANZ 13), Tübingen 1996.
- Koch 1965: Koch, Ottfried: Gegenwart oder Vergegenwärtigung Christi im Abendmahl?, München 1965.
- Kollmann 1990: Kollmann, Bernd: Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier (GTA 43), Göttingen 1990.
- Lehmann 1983: Lehmann, Karl u.a. (Hgg.): Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche, Göttingen 1983.
- Lies, Lothar: Eucharistie in ökumenischer Verantwortung, Graz 1996.
- Locher, Gottfried: Die Theologie Huldrych Zwinglis im Lichte seiner Christologie, Zürich 1952.
- Locher, Gottfried: Streit unter Gästen, Zürich 1972.
- Locher, Gottfried: Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte, Göttingen 1979.
- Niemeier 1961: Niemeier, Gottfried: Lehrgespräch über das Heilige Abendmahl, München 1961.
- Pannenberg 1986: Pannenberg, Wolfhart u.a. (Hgg.): Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, Göttingen 1986.
- Pannenberg 1993: Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, 3 Bde., Göttingen 1988–1993, zum Abendmahl: Bd. 3, Göttingen 1993, 314–369.
- Rahner 1960: Rahner, Karl: Kirche und Sakramente (QD 10), Freiburg i.Br. 1960.
- Rahner 1968: Rahner, Karl: Personale und sakramentale Frömmigkeit. Schriften zur Theologie II, Zürich u.a. 1968<sup>8</sup>, 115–141.
- Rehm 1993: Rehm, Johannes: Das Abendmahl, Gütersloh 1993.
- Ringleben 2006: Ringleben, Joachim: Das Mahl Christi mit seiner Kirche, Neuendettelsau 2006.
- Rohls 1988: Rohls, Jan u.a.: Mahl des Herrn, Frankfurt a.M./Paderborn 1988.
- Schillebeeckx 1952: Schillebeeckx, Edward: De sakramentele heilseconomie, Antwerpen 1952.
- Schillebeeckx 1965: Schillebeeckx, Edward: Christus – Sakrament der Gottesbegegnung, Mainz 1965.
- Schillebeeckx 1967: Schillebeeckx, Edward: Die eucharistische Gegenwart, Düsseldorf 1967.
- Schlink, Edmund: Ökumenische Dogmatik, Göttingen 1983.
- Schneider 1979: Schneider, Theodor: Zeichen der Nähe Gottes, Mainz 1979.

- Schröter 2006: Schröter, Jens: Das Abendmahl (SBS 210), Stuttgart 2006.
- Schwarz 1966: Schwarz, Reinhard: Gott ist Mensch, ZThK 63 (1966), 289–351.
- Semmelroth 1955: Semmelroth, Otto: Die Kirche als Ursakrament, Frankfurt <sup>2</sup>1955.
- Semmelroth 1960: Semmelroth, Otto: Vom Sinn der Sakramente, Frankfurt 1960.
- Slenczka 1993: Slenczka, Notger: Realpräsenz und Ontologie (FSÖTh 66), Göttingen 1993.
- Slenczka 2005: Art. Christus, in: Beutel, Albrecht (Hg.): Luther-Handbuch, Tübingen 2005, 381–392.
- Slenczka 2005a: Slenczka, Notger: Neubestimmte Wirklichkeit, in: Korsch, Dietrich (Hg.): Die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl, Leipzig 2005, 79–98.
- Slenczka 2005b: Slenczka, Notger: Sakramente, in: Maurer, Ernestpeter (Hg.): Lehrbuch der Dogmatik. FS für Gerhard Sauter, Bonn 2005, 223–244.
- Steiger 1996: Steiger, Anselm: Die *communicatio idiomatum* als Achse und Motor der Theologie Luthers, NZSTh 38 (1996), 1–28.
- Thurian, Max: Eucharistie. Einheit am Tisch des Herrn?, Mainz/Stuttgart 1963.
- Vajta 1963: Vajta, Vilmos (Hg.): Kirche und Abendmahl, Berlin/Hamburg 1963 (darin die Arnoldshainer Thesen).
- Welker 2004: Welker, Michael: Was geht vor beim Abendmahl?, Gütersloh 2005<sup>3</sup>.
- Wendebourg, Dorothea: Essen zum Gedächtnis. Der Gedächtnisbefehl in den Abendmahlstheologien der Reformation (BHTh 148), Tübingen 2009.
- Wick, Peter: Die urchristlichen Gottesdienste (BWANT 150), Stuttgart 2002.

### 3. Literaturhinweise zum vertiefenden Studium:

- Rehm, Johannes: Das Abendmahl, Gütersloh 1993.
- Schröter, Jens: Das Abendmahl (SBS 210), Stuttgart 2006.
- Slenczka, Notger: Neubestimmte Wirklichkeit, in: Korsch, Dietrich (Hg.): Die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl, Leipzig 2005, 79–98.
- Slenczka, Notger: Sakramente, in: Maurer, Ernestpeter (Hg.), Lehrbuch der Dogmatik. FS für Gerhard Sauter, Bonn 2005, 223–244.
- Welker, Michael: Was geht vor beim Abendmahl?, Gütersloh 2005<sup>3</sup>.