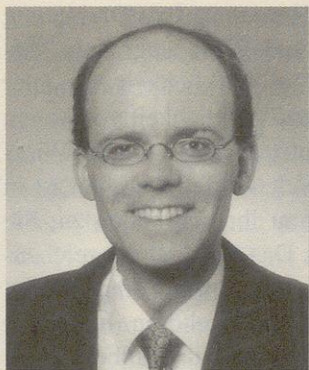




Sinnstiftung durch Unterbrechung

Zur Theologie des Abendmahls

VON MARTIN HAILER *

In jüngerer Zeit ist das Abendmahl besonders unter zwei Hinsichten theologisch ins Gerede gekommen; oder besser: im Gerede geblieben. Denn wie kaum ein anderes theologisches Thema ist es permanenter Gesprächsgegenstand kirchlichen und außerkirchlichen Nachdenkens; und das bekanntlich aus gutem Grunde. Die beiden Hinsichten gegenwärtiger Diskussionskultur sind die ökumenische Frage zum einen und zum anderen die Fundamentaltheologie des Abendmahls, das Nachdenken über seine Repräsentationslogik und die für es angemessenen Zeichenbegriffe. Auf letztere möchte ich hier nur am Rande eingehen,¹ erstere, die ökumenische Frage, ist mein Ziel. Mein Ziel, aber mit Bedacht nicht mein Thema. Denn es hat sich zwar gezeigt, dass die ökumenischen Spezialdiskurse zu den kontroverstheologischen Streitpunkten jeweils nennenswerte Fortschritte erbrachten. Gleichwohl blieb regelmäßig aus, was man von der Klärung der Spezialfragen erhoffte: In der Abendmahlsfrage ist beklagenswert wenig Annäherung zu verzeichnen, wenn man einmal die kirchenoffiziellen Gespräche in den Blick nimmt. Daraus schließe ich: Es ist für ökumenische Belange nicht hilfreich, wieder bei den klassischen Streitfragen zu beginnen, also beim Laienkelch, bei der Realpräsenz oder beim Opfercharakter der Messe.² Es ist wohl aussichtsreicher, ein zentrales theologisches Thema des Abendmahls jenseits dieser Specialissima anzuvisieren und im Nachgang zu fragen, ob man durch dessen Bearbeitung ökumenisch weiterkommt. In diesem Sinne ziele ich auf ökumenischen Bestimmtheitsgewinn, ohne ihn ausdrücklich zum Thema zu machen.

* Martin Hailer ist Privatdozent für systematische Theologie an der Universität Bayreuth. Forschungsgebiete: Gotteslehre, Ökumene, Fundamentaltheologie.

In den folgenden Überlegungen will ich das Herrenmahl als Darbietung einer Unterbrechung verstehen. Werden Brot und Wein unter dem Verheißungswort geteilt, dann wird mitgesetzt: Die Wirklichkeit vor aller Augen ist mitnichten alles, was der Fall ist. Diese Wirklichkeit vor Augen und ihre Sinnstiftungen werden vielmehr zutiefst fraglich. Gottes Wirklichkeit durchbricht die Üblichkeiten unserer Welt. Gottes Wahrheit ist in unserer Welt nicht einfach auffindbar, sie kommt ihr von außen zu. Sie unterbricht und durchbricht unsere Stetigkeiten. Das Mahl ist die zeichenhafte Teilhabe an dieser Wirklichkeit Gottes. Das Mahl macht sinnenfällig, dass die Gläubigen dieser kommenden Welt Gottes zugehören. In diesem Sinne ist es ihr reales Zeichen. Zeichen der Teilhabe am Einbruch von Gottes Wahrheit in unsere Wirklichkeit. Zeichen ist es aber auch so, dass es als Angeld zu verstehen ist: Die Christenheit steht in der Spannung der Äonen, nicht bereits im – dann notwendig sagenhaften – Drüben.³ Unterbrechung ist nicht Verabschiedung, nicht das Sich-davonmachen. Die Heimat der Mahlgemeinde ist Gottes kommendes Reich, ihr Ort aber die Wirklichkeit vor unseren Augen.

Diesem Gedanken gehe ich in mehreren Schritten nach. Zunächst folgen einige Beobachtungen zur innerevangelischen Debatte um einen weiten oder engen Sakramentsbegriff. Das ist wichtig, um den Charakter des Abendmahls als semantischer Störung des Gewohnten genauer bestimmen zu können. Zweitens erinnere ich an einige wesentliche Bestimmungen des Abendmahls aus der Tradition der Reformation, die mich bewegen, einem engen Begriff des Sakraments zuzustimmen. Das scheint mir für unsere Fälle anhand zweier Leitmotive oder Themaregeln machbar zu sein, die im dritten Abschnitt als Sinnstiftung durch Unterbrechung gedeutet werden. Von diesem Deutungsversuch aus geht der Blick zuletzt auf neuere katholische Beiträge zum Thema. Damit möchte ich die Frage, ob sich auf diesem Wege eine Annäherung erzielen ließe, in den Blick bekommen.

1. Weiter oder enger Sakramentsbegriff?

Die evangelische Tradition hat den Begriff des Sakraments gewöhnlich kritisch beurteilt. Diese Skepsis ging aus von der Ablehnung der Siebenzahl der Sakramente in den ersten Jahren der Reformation. Seitdem herrschte die Meinung vor, dass es einen allgemeinen Begriff des Sakraments nicht geben könne und dass das, was so zu heißen verdient, seine Benennung aus den nachweislich vom irdischen Jesus gestifteten Zeichen erhalten müsse,

die dann als die Sakramente des Erhöhten gefeiert werden. Formeln wie die von Augustinus übernommene „*accedat verbum ad elementum et fit sacramentum*“ sind dieser grundlegenden Bestimmung jederzeit untergeordnet.⁴ Und sie sind den Lehrentscheidungen der hohen Christologie unterworfen, wie der Abendmahlsstreit 1529 genauso deutlich macht wie die Konkordienformel: Die Heilszeichen sind Unterpfand der Anwesenheit Jesu Christi und damit des auferweckten und erhöhten Gekreuzigten. Von der Präsenz des Erhöhten im Abendmahl aus wird gedacht, was überhaupt als Sakrament soll gelten können. Diese vergleichsweise starke Zurückhaltung ist protestantisches Signum über lange Zeiten gewesen. Auch Schleiermacher hat es ja abgelehnt, einen Sakramentsbegriff per Abstraktion aus Taufe und Abendmahl zu gewinnen.⁵ Von den formalen Kriterien wie der Schriftgemäßheit abgesehen dürfte hier vor allem die Sorge vor Bestimmtheitsverlusten eine Rolle gespielt haben: Wer einen allgemeinen Sakramentsbegriff meint angeben zu können, der abstrahiert notwendig von den konkreten Vollzügen in Taufe und Mahl oder macht diese zu einem Exemplum unter mehreren. Das freilich brächte das Reden von Gottes Gegenwart unter die Bestimmung allgemeiner Begriffe, statt sie strikt vom *ens concretissimum* Jesu Christi her zu verstehen.

Es gibt also diese evangelische Zurückhaltung gegenüber dem allgemeinen Sakramentsbegriff. Umso überraschender, dass sie in der Theologie des 20. Jahrhunderts teilweise aufgegeben wurde – und das durchaus lagerübergreifend. Als Beispiele erinnere ich an die entsprechenden Ausführungen von Wolfhart Pannenberg und Jürgen Moltmann. Distinkt verschieden und wiederholt kritisch aufeinander bezogen teilen sie doch die Auffassung, dass es einen allgemeinen Begriff des Sakraments bzw. der sakramentalen Wirklichkeit gibt. Wolfhart Pannenberg geht von der klassischen Rede vom Mysterium Jesu Christi als dem Zentralsakrament des Christentums aus. Diejenigen Sachverhalte und Handlungsvollzüge dürfen als sakramental gelten, die sich begründet auf das Heilsmysterium Jesu Christi beziehen lassen. So lassen sich Sachverhalte denken, die ihrer Natur nach als *Zeichen* auf das Heilsmysterium bezogen werden können. Es ist dabei durchaus nicht nur an explizite Handlungen gedacht. Vielmehr unterscheidet Pannenberg zwischen *sakramentalen Sachverhalten* und *sakramentalen Handlungen*. Sakramentale Sachverhalte sind auf das Heilsmysterium Christi hingeordnet. Sakramentale Handlungen dagegen sind in Gottes Handeln in Jesus Christus begründet und als zeichenhafte Konstitution und Erhaltung der neuen Existenz eingesetzt.⁶ Mit dieser

Unterscheidung von Sachverhalt und expliziter Handlung erneuert Pannenberg die Lehre von den Sakramenten der Kirche und den Sakramenten des Herrn, wie sie z.B. in der altkatholischen Kirche und in der hussitischen Kirche in Geltung ist. Er bestreitet damit die reformatorische Bedingung eines expliziten mandatum nicht völlig, relativiert sie aber gegenüber einem theologischen Argument. Die Universalität des Versöhnungsgeschehens⁷ fordert, dass die Manifestationsformen dieses Geschehens möglichst weit gedacht werden müssen. Versöhnung schließt den gesamten Lauf der Geschichte ein, und so kann die Manifestation des Heilsmysteriums nicht auf die Person des Erhöhten und auch nicht auf die Kirche begrenzt gedacht werden. Der universalen Tendenz des Versöhnungsgeschehens entspricht ein weiter Bereich von Manifestationen. Was immer als hingeordnet und/oder zugehörig zum Heilsmysterium erwiesen werden kann, bekommt den Charakter eines sakramentalen Zeichens zugesprochen. Pannenberg führt das besonders am sakramentalen Charakter der Ehe aus: Sie sei Hinweiszeichen auf Gottes Treue zu seinem Volk.⁸

Bei allen Unterschieden in den theologischen Geschichtskonzeptionen findet sich ein nahezu identisches Argument in der Sakramententheologie von Jürgen Moltmann.⁹ Er schreibt in seinem Buch zur Lehre von der Kirche: „Der in Christus offenbare Reichtum Gottes ist überschwenglich und geht aus sich heraus. Der Sprachgebrauch des Wortes ‚Mysterium‘ geht darum über die Christologie hinaus in die Pneumatologie, die Ekklesiologie und die weltgeschichtliche Eschatologie.“¹⁰ Es geht um „die messianisch offene Geschichte“, also darum, dass die Wirklichkeit der Kirche nicht nur in den Sakramenten, sondern auch „im Horizont der weltgeschichtlichen Eschatologie“ zu verstehen ist.¹¹ Weil der Geschichte Jesu Christi eine Dynamik innewohnt, gilt es, die Zeichen dieser Dynamik nicht durch einen vorgängig engen Sakramentsbegriff zu verstellen. Moltmann nennt Verkündigung, Sakramente und Charismen als die „Zeichen und Wunder“ der Geschichte des Geistes.¹² In diesem Sinne gilt ihm die Sendung des Heiligen Geistes als das eigentliche Sakrament des Reiches. Es manifestiert sich vielfältig – von der Feier der Sakramente bis hin zum „messianischen Lebensstil“ derer, die sich der Kirche zugehörig fühlen.¹³

Gemeinsam ist Moltmann und Pannenberg der Einsatz bei der Universalität von Gottes Heilshandeln. Im engen Sakramentsbegriff sehen sie eine Verkürzung und damit ein mutwilliges Stummwerden auf weiten Feldern, auf denen die Gegenwart Gottes auszusagen wäre. Beide wollen Bereiche des Lebens der Kirche und allgemeiner Daseinserfahrungen namhaft

machen, in denen von einem Manifestwerden des Heilsmysteriums Gottes gesprochen werden kann. Unterhalb der Ebene dieser Prämisse beginnen freilich die Differenzen: Wolfhart Pannenberg's Begriff des sakramentalen Zeichens hat vor allem eine feststellende, konstatierende Funktion: Die Zeichen, die er aufsucht, haben die Funktion, die Wirklichkeit des Heilsgeschehens aufzuweisen. Der Weg ihrer Analogie wird beschritten, um der Faktizität des Heilsereignisses innwerden zu können. Ihre Aufgabe ist, die Gegenwart des Heilsmysteriums zugänglich sein zu lassen.¹⁴ Hier frage ich allerdings zweierlei. Zum einen erscheint mir zweifelhaft, ob die konstatierende, vergewissernde Funktion eine zureichende Bestimmung des Sakraments ist. Von Taufe und Abendmahl her gedacht müsste zumindest auch von einer performativen, Wirklichkeit setzenden und die Gläubigen herausrufenden Funktion geredet werden können. Werden beide, sakramentales Zeichen und sakramentales Handeln, auf die Vergewisserung zurückgenommen, dann ist das eine Verkürzung. Soll aber doch ein Unterschied zwischen sakramentalem Zeichen und sakramentaler Handlung angegeben werden, wie Pannenberg dies andeutet, so ist nicht recht klar, worin genau er eigentlich besteht. Der weite Sakramentsbegriff in diesem Sinn zieht also einige Schwierigkeiten nach sich.

Moltmann's Begriffsbestimmung teilt die eine Schwierigkeit nicht. Beständig und konsistent ist bei ihm von der performativen Kraft des Sakramentalen die Rede. Die Wirklichkeit, derer wir in den sakramentalen Zeichen innwerden ist so, dass sie über die Funktion des Konstatierens weit hinausreicht. In Moltmann's pneumatologisch bestimmtem Vorgehen ist diese Wirklichkeit Angeld, Vorausblick, Versprechen auf Zukunft hin. Dieses Versprechen auf Zukunft hin führt eo ipso dazu, sich in der Gegenwart eigentümlich unbehaust zu finden: die „Wahrnehmung der Nichtidentität der Welt“ gehört zur Identität des Glaubenden.¹⁵ Die Taufe ist „Hoffnung in Aktion“, das Abendmahl dient unter anderem dazu, die Zeichen der Zeit in prophetischer Vollmacht deuten zu können. Das Mahl enthüllt der Welt, was diese werden soll.¹⁶ Das Sakramentale bestimmt und befähigt dazu, die eigene Gegenwart qualifiziert wahrzunehmen, zu deuten und in ihr zu handeln. Das Sakrament als Angeld auf Hoffnung hin führt eine kritisch-prophetische Haltung zur eigenen Gegenwart herauf. In diesem Sinne kann man mit Jürgen Moltmann das Sakrament als *Sinnstiftung durch Unterbrechung* lesen. Die Wiedergewinnung dieser Funktion des Sakraments ist einem Ansatz zu danken, der den weiten Sakramentsbegriff zunächst als kreative Denkerlaubnis versteht.

Freilich meine ich, dass der weite Sakramentsbegriff auch in der Moltmannschen Lesart in Probleme führt. Der Begriff wird so weit, dass die Kriteriologie verschwimmt. Das zeigt sich bereits in der Wortwahl: Das Sakramentale ist nach Moltmann „Zeichen und Wunder“,¹⁷ es ermöglicht „Wahrnehmung“,¹⁸ es wird praktiziert,¹⁹ es vergegenwärtigt,²⁰ es vermittelt Geist und Kraft, es stiftet Bund und Gemeinschaft.²¹ Diese Reihe von Bestimmungen ist nur eine Auswahl. Sie macht deutlich: Moltmann ist daran gelegen, eine möglichst große Vielfalt von Bezeugungen der neuen Wirklichkeit aufzufinden. Alles was diesen Vorscheincharakter hat, darf für ihn in die Nähe des Sakraments gerückt werden. Vorschein des Neuen und sakramentale Wirklichkeit kommen zur Deckung. Das freilich wirft auch ein Problem auf: Hinter der Fülle prophetischer und eschatologischer Assoziationen und Illusionen verschwindet die spezifische Wirklichkeit des Sakraments. Ein Bestimmtheitsgewinn ist nicht mehr in Sicht. Das unterscheidend Sakramentale kann nicht mehr benannt werden. So sehr dem Ansatz also die Wiedergewinnung der Sinnstiftung durch Unterbrechung zu danken ist, so sehr weist diese Konsequenz doch darauf, bei einem engen Sakramentsbegriff anzusetzen.

2. Gründe für einen engen Sakramentsbegriff

Die reformatorischen Lehrentscheidungen legen Wert auf die *Wortbestimmtheit* des Sakraments. Erst durch das Spende- oder Deutwort wird der Gegenstand zum sakramentalen Zeichen. Erst durch das Spende- oder Deutwort wird, wie man genauer sagen muss, der ganze Vorgang zur sakramentalen Feier. „Accedat verbum ad elementum et fit sacramentum“,²² die augustinisch-reformatorische Formel sollte nicht als Formalismus verstanden werden, so als ginge es um die Zusammenfügung himmlischer und irdischer Materie. Ihr Sinn ist zunächst negativ: Die Dinge der Welt sind aus sich heraus nicht gleichnisfähig auf Gott hin.²³ Wohl sind die Welt Dinge Gottes gute Schöpfung, aber sie haben keinen direkten Hinweischarakter auf ihren Schöpfer. Was im Sakrament zeichenhaft geschieht, ist die Wendung des Weltdings zu seiner schöpfungsgemäßen Bestimmung, zu demjenigen Verweischarakter, den es in Gottes erfüllter Welt haben kann und haben soll. Das aber geschieht eben *nur* im Sakrament. Soll also etwas zum sakramentalen Zeichen für Gottes Wirklichkeit werden können, bedarf es der ausdrücklichen Qualifikation durch sein Wort. Diese Wortbestimmtheit

ist es, die im weiten Sakramentsbegriff tendenziell verloren zu gehen droht, wie wir eben sahen.

Also ist das Abendmahl zunächst eine äußerst kühne Verkürzung. Nichts sonst in der Welt, so lautet diese Verkürzung, ist zeichenfähig als reale Vorwegnahme auf Gottes kommende Welt. Wo auch immer sonst von Ahnungen, von Hinweisen, Ankündigungen gesprochen werden kann: Unterpfand der Anwesenheit Gottes ist allein die Feier des Mahls. Gründlicher kann die Entgötterung der Welt kaum ausfallen. Gründlicher kann dem Bedürfnis nach Zeichen, nach Kontinuitäten und nach Anwesenheit „des Göttlichen“ nicht widersprochen werden. Das ist in der Tat eine Unterbrechung gewöhnlicher Sinnstiftungen. Soll vom Abendmahl als Sinnstiftung die Rede sein, dann kann sie anscheinend nur im Modus dieser Unterbrechung stattfinden.

Dabei allein soll es freilich nicht bleiben. Das allein wäre nur eine rigide gedankliche Operation. Es würde gängige Gültigkeit außer Kraft gesetzt und gängiger Sinnhaftigkeit der Sinn abgesprochen. Dergleichen kann man als Auslegung bestimmter Theorieentscheidungen der frühen Frankfurter Schule verständlich machen, so als ginge es lediglich darum zu zeigen, dass im falschen Leben kein wahres möglich sei. Das mag seine Zeit und seinen Ort haben, als zureichende Beschreibung des Mahlgeschehens geht es freilich nicht hin. Die Wortbestimmtheit allein kann nicht alle Begründungslasten tragen. Sehen wir auf die inhaltliche Seite, so ergibt sich, so meine ich, folgendes: Das Mahl, dem hier singuläre Bezeichnungsfähigkeiten zugetraut werden, ist wesentlich *eschatologisches* Mahl. Es ist Vorblick, Vorgriff, Vorwegereignung von Gottes endzeitlichem Willen. Es ist die Anwesenheit des Erhöhten in, mit und unter den Elementen so, wie er seine Anwesenheit in der Vollgestalt seines Reiches zugesagt hat. Diesen Aspekt des Abendmahls hat in der Theologie des 20. Jahrhunderts besonders Otto Weber betont. Weber stellt zunächst fest, dass die Semantik des Abendmahls herkömmlich vor allem an der Metaphorik des Raums orientiert war. Was wie und unter welchen Bedingungen als anwesend gedacht werden kann, das war die dominierende Frage. Es wurde zu ihrem Zweck versucht, die Identität des erhöhten Jesus Christus möglichst genau zu bestimmen. Dann ging es um die Frage, wie Himmlisches und Irdisches, Göttliches und Menschliches sich zueinander verhalte. Und schließlich wollte man feststellen, wie die Anwesenheit des Erhöhten in, mit und unter der Mahlfeier sollte gedacht werden können. Weber hütet sich, dies abzulehnen, aber er wendet ein: „Jede räumliche Interpretation des Mahlge-

schehens stellt eine Einseitigkeit dar. Denn *primär* ist das Problem der *Zeit* gestellt.“²⁴ Die Gegenwart Jesu Christi wird nur dann richtig gedacht, wenn mitgedacht ist, dass derjenige gegenwärtig ist, der seine Künftigkeit zusagt. Das Prädikat „der Erhöhte“ ist keine Aussage, die als statische oder ruhende Zuschreibung möglich wäre. Vielmehr bezeichnet sie den Kommen. Die Gegenwart Jesu Christi ist also nicht so vorzustellen, als teile sich ein in sich ruhendes Göttliches mit, als gebe die ewige Gegenwart Gottes durch das Mahl teil an sich selbst. In diesem Sinne ist die Rede von der *materia coelestis* nur zu leicht missverstehbar und ist sie gewiss oft genug auch missverstanden worden. Das freilich läuft höchste Gefahr eines falschen platonisierenden Gottesbildes, als sei es die relativ zu jeder Zeit gleiche Ewigkeit Gottes, die sich durch eine Abschattung ihrer selbst kenntlich macht.²⁵ Gegen solche Vorstellungen ist zu halten: Die Identität Jesu Christi kann nicht ohne zeitliche Metaphorik ausgesagt werden. Etwa so: Die Gemeinde feiert im Abendmahl die ein- für allemal ergangene Befreiungstat, also ein Ereignis der Vergangenheit. Sie feiert dies als Angeld auf die Zukunft Jesu Christi. Und sie feiert es so, dass diese Zukunft zeichenhaft unter Brot und Wein bereits jetzt Wirklichkeit ist. In diesem Sinne versammelt die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl die Zeiten auf sich.²⁶

Aber: Wenn auch die zeitliche Metaphorik unabdingbar zur Rede von der Präsenz Christi im Abendmahl dazugehört, so kann man auf die räumliche nicht verzichten: Es wird an einem faktischen Ort gefeiert, und das ist nicht äußerlich. Es wird mit Dingen, mit Brot und Wein gefeiert,²⁷ und auch dies ist wesentlich und darf nicht zum äußeren Gewand eines inwendigen Geistereignisses erklärt werden. Zeitliche und räumliche Metaphorik korrigieren und interpretieren einander wechselseitig: Die eschatologische Dynamik in dem ganzen Geschehen verbietet es, von der Anwesenheit statischer, zeitloser Ewigkeit zu reden. Auf der anderen Seite verhindert die Rede von Raum und Ding eine falsche Spiritualisierung und das Überspringen der Gegenwärtigkeit: Ohne den räumlich konkreten Vollzug könnte von der Präsenz Christi nicht gesprochen werden, liefe man zumindest Gefahr, sie als lediglich nach vorneweisendes Versprechen einer Zukunft misszuverstehen. Unter unseren Bedingungen ist Präsenz immer auch räumliche Präsenz.²⁸

Der enge Sakramentsbegriff weist also zum einen darauf hin, dass nur sehr distinkten Zusammenhängen Erschließungscharakter hin auf Gottes Wirklichkeit zugesprochen wird, und zum anderen, dass das Mahl wesent-

lich endzeitliches Mahl ist, Vorwegereignis und Versprechen der endgültigen Wiederkunft Jesu Christi. Signifikatorisch sparsam also und eschatologisch ausgerichtet zu sein – dies sind die beiden Themaregeln, die ich der hier kurz in den Blick genommenen theologischen Tradition entnehme.

3. Zwei Themaregeln für die Rede vom Abendmahl

Die Bezeichnung „Themaregel“ ist bewusst gewählt. Mit der Feststellung, dass es so sei – signifikatorisch sparsam und eschatologisch ausgerichtet –, soll es sein Bewenden nicht haben. Die Bezeichnung „Themaregel“ besagt hier soviel: Was immer noch vom Abendmahl auszusagen ist, ist zu orientieren an diesen beiden Grundbestimmungen. Was immer sonst zu sagen ist, folgt nicht im Sinne einer Deduktion daraus, es ist aber damit gegenzulesen, zu vermitteln und zu überprüfen. In diesem Sinne gehe ich von den Themaregeln hinüber zur Ausgangsfrage, also zu der, inwiefern das Abendmahl Sinn als Unterbrechung setzt.

Sinnstiftung durch Unterbrechung ist zunächst Sinnstiftung durch *Kritik*. Für Ort und Dauer des Abendmahls gelten „andere Gesetze“. Ort und Dauer des Abendmahls verwenden vertraute Dinge und bestehen aus vertrauten Handlungen. Ihre Zusammenstellung aber und das interpretierende Wortgeschehen durchbrechen die eingespielten Vertrautheiten. Es wird gegessen und getrunken, aber nicht zur Sättigung. Es wird ein Ort aufgesucht, aber – zumeist – einer, der sich von den gewöhnlichen Orten des Lebens distinkt unterscheidet. Menschen kommen zur Tischgemeinschaft zusammen, aber es ist eine andere Gruppe als die, mit denen man gewöhnlich seine Mahlzeiten einnimmt. Schließlich wird diese Mahlzeit, die keine ist, zu herausgehobener Zeit gehalten: Nicht zu dem Zeitpunkt, an dem das Hungergefühl nach Kalorienzufuhr verlangt. Eine besondere Zeit, ein Fest, je nach Sprachgebrauch gar eine heilige Zeit. Ein Mahl, das keines ist an einem ungewöhnlichen Ort, eine andere Tischgemeinschaft und eine eigentümlich funktionslose oder distinkt umfunktionierte Zeit: In der Tat findet im Abendmahl eine deutliche Unterbrechung statt. Der Zeichengebrauch seines Tat- und Handlungszusammenhangs ist zunächst ein Entgebrauch. Vertrautes wird seinem vertrauten Zusammenhang entrissen, gewohnte Bezüge außerhalb der Gewohnheit gestellt. In dieser Entgewöhnung liegt die erste signifikatorische „Tat“ des Mahls. Sie gilt es deshalb auch festzuhalten, bevor zeichentheoretische Erwägungen ergrün-

den wollen, auf was hin die Zeichen oder das Symbol des Abendmahls denn nun verweise. Den Anfang macht die Durchbrechung.

Das ließe sich nun Zug um Zug interpretieren, also entlang jedes eingespielten Verwendungs- und Symbolisierungszusammenhangs, den das Abendmahl durch seine Zeichenhandlung unterbricht. Der außerordentliche Gemeinschaftscharakter des Abendmahls etwa wirft einen kritischen Blick auf sonstige Gemeinschaftsformen: Sie sind Gemeinschaft aus Herkommen, aus Gewöhnung oder Neigung. Ist das Abendmahl im eminenten Sinne Gemeinschaft, so durchbricht es diese, hält ihnen den Spiegel vor und zeigt ihnen die jeweilige Begrenztheit auf. Nicht anders mit der eigentümlichen Symbolisierung des Essens und Trinkens: Sie widerspricht der Vorstellung von Essen als purer Kalorienzufuhr und Wiederherstellung der Leistungsfähigkeit. Ob nun Gemeinschaft oder Nahrungsaufnahme, in beiden Fällen wird Selbstverständliches unselbstverständlich, wird dem, was einigermaßen fraglos gilt und funktioniert, ein Fragezeichen gesetzt. Diese Liste lässt sich fortsetzen.

In allen diesen Fällen zeigt sich das, was ich vorhin „signifikatorische Sparsamkeit“ genannt habe: Nur diejenigen signifikatorischen Zusammenhänge, die vom Verheißungswort benannt werden, dürfen als Vor-Zeichen oder Vor-Geschmack auf Gottes endgültige Wirklichkeit gelten. Was Tischgemeinschaft in Wirklichkeit ist und sein soll, lässt sich erst vom Mahl her sagen. Wozu Nahrungsmittel wirklich dienen, zeigt sich erst, wenn sie im Rahmen der eschatologischen Heilsgemeinschaft und als Unterpfand der Gegenwart Jesu Christi genossen werden. Die Welt wird nur sehr sparsam durchsichtig auf Gottes Wirklichkeit hin – dort aber, wo es geschieht, geschieht es in eminenter Weise.

Soviel zu der einen Themaregel. Nennen wir sie die der *signifikatorischen Sparsamkeit*. Die zweite Themaregel war die der *eschatologischen Ausrichtung*: Was im Abendmahl be-zeichnet wird, ist Christi Gegenwart als Angeld auf seine Zukunft hin. Das Mahl soll als eschatologisches verstanden werden: Alles, was von ihm gesagt wird, sagt die Gegenwart Jesu Christi als Vorschein und Vorgriff auf seine Zukunft aus. Im Mahl ist derjenige gegenwärtig, der seine Künftigkeit zusagt. Auch darin geschieht Sinnstiftung durch Unterbrechung, freilich in noch einmal anderer Weise, als sie eben im Blick war. Ging es soeben um die Legitimität von Bezeichnungen, so jetzt um die Frage der *Zugehörigkeit*.

Der eschatologischen Themaregel geht es um die Gegenwart des Kommenden. Derjenige ist gegenwärtig, der einst alles in allem sein wird. Der,

wie Otto Weber schreibt, „*schon* Gegenwärtige“ ist im Abendmahl am Werk.²⁹ Das sagt eine Zugehörigkeitsbeziehung aus. Seine Gegenwart ist es, die die Feier des Mahles letztlich zum Heiligen Abendmahl qualifiziert. Diejenigen, die teilnehmen, werden zur Gemeinschaft vor seinem Angesicht und zu seiner Gemeinde vor der Welt. Diese Zugehörigkeit lässt sie abrücken von den eingespielten Zugehörigkeiten, in denen sie sich sonst vorfinden. So findet Sinnbestimmung durch Unterbrechung statt. Nicht nur die Dinge und ihre Signifikationsleistungen sind nicht alles, was der Fall ist – auch die Abendmahlsgemeinde selbst ist mehr und anderes als das, was sie zu sein meint. Vor anderen und wahrscheinlich auch vor sich ist sie zugehörig zum Auferstandenen.

Um dies auszusagen, hat die reformatorische Anthropologie die Rede vom relationalen Personsein entwickelt: Sie kritisiert ein an der Substanzontologie entwickeltes Subjektverständnis und versteht die Person als relationale Größe. Die Person hat ihr Zentrum nicht bei sich selbst, sondern exzentrisch in Jesus Christus. Nicht anders verhält es sich in der Abendmahlsfrage. Gunther Wenz hat das in pointierter Weise formuliert: „Kirche ist, was sie ist, nämlich konkrete Gestalt der Geistesgegenwart, wenn sie gleichsam außer sich ist, selbstvergessen bei der Sache, richtiger gesagt: beim Herrn, welchem sie im Glauben zutraut, seine göttliche Wahrheit mittels des Wirkens des Geistes selbst bewähren zu können.“³⁰

Außer sich, nämlich bei der Sache, beim Herrn zu sein – das ist die Grundfigur der Partizipation, die das Abendmahl mit sich bringt. Dass auch sie Sinnstiftung durch Unterbrechung setzt, leuchtet ein. Diese Unterbrechung ist genauer zu bestimmen als *Herrschaftskritik*. Unterbrochen werden die gewöhnlichen Formen der Zugehörigkeit und damit die gewöhnlichen Formen auch dessen, was Geltung und Gehorsam verlangt. Wenn einer weiß, dass er selbstvergessen und exzentrisch sein Sein am Anderen als dem Anderen Gottes hat, dann wird er eine kritische Distanz auf die gewöhnlichen Zugehörigkeiten und Abhängigkeiten entwickeln. Im Abendmahl wird deutlich, wohin wirklich die Kirche und ihre Glieder gehören. Das setzt entdeckende Potenziale frei: Es lehrt Abhängigkeiten zu sehen, in denen sich zu befinden so selbstverständlich ist, dass sie bereits außer Blick gerieten. Es wird möglich, das zu sehen, was einen bestimmt, woran man aber schon so sehr gewöhnt ist, dass es mit vorgeblicher Selbstverständlichkeit regiert. Herrschaftsformen, die unmittelbar regieren etwa, werden dieser Unmittelbarkeit mit einem Mal entkleidet. Verstrickungen in Gewohnheit, das auf den ersten Blick so zwingende und

auf den zweiten so lächerliche Diktat der Mode, die kollektiven Gestimmtheiten einer Gruppe oder einer ganzen Gesellschaft werden als abgeleitete Gewohnheiten sichtbar, vom Zwang zur Unmittelbarkeit entkleidet. Wer sich als gegründet in der eschatologischen Präsenz Jesu Christi erkennt, sieht sich solchen Figuren der Unmittelbarkeit gegenüber in ein höchst mittelbares Verhältnis gesetzt: Sie sind coram Deo nicht, was sie zu sein oftmals lautstark beanspruchen. Dessen in der Feier des Abendmahls innezuwerden, ist die Funktion der zweiten Themaregel.

Im Sinne dieser „Abstandsgewinnung“ hat das Sakrament *entmythologisierende* Wirkung. Die leitenden Erzählungen und Bilder, die in einem Gemeinwesen und/oder in einer Kultur in Geltung sind, werden durch es ihrer unmittelbaren Geltung beraubt. Ihr Anspruch, als Erzählungen und Bilder Autorität beanspruchen zu dürfen, wird durch eine Haltung der Distanz in Frage gestellt. In diesem Sinne kann die Feier des Sakraments als Entmythologisierung gelesen werden. Freilich handelt es sich dann weniger um eine im Bultmannschen Sinne, der bestrebt ist, den zeitlosen existenziellen Wahrheitskern aus der Schale mythischer Einkleidung zu befreien, als um die Kritik von Mythen im Sinne der Dialektik der Aufklärung von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: Mythischer Bilderzwang wird als Unfreiheit erlebt und durch die – die Doppeldeutigkeit ist hier nicht zu vermeiden – Freiheit des Logos aufgebrochen. Auch wenn man die Parallele nicht zu weit treiben sollte, so lässt sich doch sagen: Es ist Sorge dafür zu tragen, dass diese Aufklärung nicht ihrerseits in Zwang und Barbarei umschlägt, sich also des einmal erreichten Klärungsgewinns nicht in schlechter Doktrinalität zu sicher zu sein meint. Dann nämlich wäre der dialektische Umschlag von Befreiung in neue unerkannte Herrschaft schon vollzogen, vor dem Horkheimer und Adorno in ihrem epochalen Buch warnten.³¹

Nur noch eine Einschränkung an diesem Punkt: Das Innwerden des Vorletzten der gängigen Herrschafts- und Bestimmungsstrukturen in der Feier des Sakraments ist eines. Es ist scharf zu unterscheiden von einer enthusiastischen Vorstellung, dass es sie schlechthin nicht mehr gäbe. So ist etwa in der joachimitischen Tradition gedacht worden. Demgegenüber institutionalisiert das Sakrament den eschatologischen Vorbehalt des *noch nicht*. Das Abendmahl ist eine Zeichenhandlung und in diesem wohlerwogenen Sinn *nur* eine Zeichenhandlung: Anwesenheit Christi wohl, aber als Angeld, Vollzug der eschatologischen Mahlgemeinschaft wohl, aber auf das Ausstehen ihrer vollen Realisierung hin. Der Vollzug des Abendmahls

widerstreitet aus sich heraus einer enthusiastischen Fehldeutung, als sei über es hinaus nichts mehr zu sagen und zu hoffen. Das Versprechen dabei freilich ist: Die Welt vor Augen ist mitnichten alles, was der Fall ist. Die in ihr geforderten Loyalitäten sind bestenfalls vorläufig.

4. Ökumenische Perspektiven

Das Abendmahl als Sinnstiftung durch Unterbrechung, weil es bestimmte Zeichen privilegiert und anderen die Rückschlussfähigkeit auf Gottes Wirklichkeit versagt; das Abendmahl als Unterbrechung, weil es die Zugehörigkeit der Kommunikanten zu Gottes künftiger Welt inszeniert. Einmal gesetzt, man kann das so sagen, bahnt das einen Weg ökumenischer Verständigung? Bahnt das einen Weg, der die klassischen Streitthemen sozusagen beherzt auslässt? – Gewiss, ich kann hier nur einige Andeutungen geben und gewiss möchte ich die hier vorgelegten Erwägungen nicht zu einer neuen Programmatik hochstilisieren. Jedoch, wo Parallelen und Konvergenzen gefunden werden können, ist es die Mühe wert, sie aufzusuchen und zumindest ins Gespräch zu bringen.

Die nachkonziliare römisch-katholische Theologie bietet interessante Anknüpfungspunkte zum Gespräch. Der Grund dafür liegt in einigen Aspekten der sog. *Transsignifikationslehre*. Unter diesem Stichwort sind diverse Versuche versammelt, die scholastisch-neuscholastische Lehre vom Sakrament als Gnadenmittel aufzubrechen. Es soll neu verstanden werden, was sich im Sakrament ereignet. Ihre Anfänge nahm die Transsignifikationslehre in der Mysterientheologie Odo Casels. Franz Jehan Leenhardt und Piet Schoonenberg haben an ihr gearbeitet, Karl Rahner legt sie seiner Theorie von der Symbolizität alles Seienden zugrunde, auch ist sie in neueren Handbüchern und Kompendien nahezu *communis opinio* geworden. Nur, wie ich mit einem Stoßseufzer festhalte, in offiziellen Noten des Vatikans spielt sie keine Rolle.³² Das Anliegen der Transsignifikationslehre nun ist folgendes: Das Proprium des Sakraments ist nicht, dass eine auf unerklärliche Weise gewandelte Wesenheit dem Kommunikanten als Heilsgabe gereicht werde. Vielmehr dies: In der eucharistischen Feier findet *Bedeutungswandel* statt: Die Gaben hören nicht auf, Brot und Wein zu sein, aber unter dem Verheißungswort – dessen Betonung zu den bedeutenden Neuerungen in der konziliaren Sakramententheologie gehören – wandelt sich ihre Bedeutung so tiefgreifend, dass diese an die erste Stelle rückt. Wer unter der Feier die chemische Substanz der Ele-

mente als das Wesentliche benennen würde, verfehlt es geradezu – das Proprium der Bedeutung ist es, das sich gewandelt hat. Franz-Josef Nocke illustriert das mit einem Beispiel: Ein Verlobungsring hat einen gewissen materiellen Wert. Wird er jedoch der Braut oder dem Bräutigam geschenkt, so irrt, wer seinen Wert dann noch in Euro ausdrückt: Er ist zum Symbol der Liebe und Treue geworden, ja zum Symbol dafür, dass die künftigen Ehepartner sich einander schenken. Nicht anders, so Nocke, geschieht es in der Eucharistie mit den Elementen.³³ Was Substanz ist, soll weniger im Sinn eines Substrates gedacht werden. Vielmehr: Ein etwas begegnet uns immer schon in Beziehungen. Und dieses Bezogensein ist sein Wesen. Die Transsignifikationslehre bedient sich einer relationalen Ontologie. Vorbehaltlich aller Details: Das ist für den relational-ontologischen Einspruch der Reformation sehr interessant.

Und mehr noch als diese Parallele: Was hier als Transsignifikation beschrieben wird, hat offenkundig einige Parallelen zur Rede von der privilegierten Bezeichnung und zu der von der Zugehörigkeit aus der evangelischen Tradition. Die katholischerseits gesuchte Abwendung von der Metaphorik der Heilsgabe ist zugleich eine Hinwendung zu Metaphoriken, die das Hineinnehmen der Kommunikanten in das Heilsgeschehen beschreiben. Das Verständnis der Mahlsgabe wird entobjektiviert, das Verständnis des Mahlgeschehens im Gegenzug dazu zielt auf den Gedanken einer symbolischen Partizipation an der Wirklichkeit des Auferstandenen. Dies ist die Hauptrichtung des nachkonziliaren Gedankens, und ihrer internen Logik gilt es nachzuspüren – nicht nur den evangelischerseits wahrscheinlich problematischen Implikationen im Symbolbegriff. Folgt man in diesem Sinne der hier zutagetretenden Logik, dann ergeben sich weitere überraschende Parallelen: Die Transsignifikation, so Nocke, erstreckt sich nicht nur auf die Elemente Brot und Wein – sie erfasst andere Elemente des Mahls nicht minder: Die Zusammenkunft der Kommunikanten wird ins Mahl des Herrn verwandelt, die Elemente „verkörpern“ die Gegenwart des Herrn“, die Versammelten selbst werden von Zeitgenossen zu Kindern Gottes.³⁴ Auch in dieser katholischen Lesart also scheint zu gelten: Das Abendmahl setzt die gewöhnlichen signifikatorischen Bezüge außer Kraft und beschreibt die Feiernden symbolisch ein in die Wirklichkeit des Auferstandenen.

Es ist nur konsequent, wenn dieser Gedanke auf das Motiv der Sinnstiftung durch Unterbrechung hinausläuft. So kann man in Hansjürgen Verweys neuer Studie zur Sakramententheologie lesen: Das Wesen der

sakramentalen Feier liegt im symbolischen Einbezug in Gottes Heilsgeschichte. Dies setzt eine kritische Distanz zu den Herrschaftsverhältnissen der Jetztzeit aus sich heraus: „Israel“, so schreibt er, „soll vor Jahwe, genauer: vor dem Angesicht Jahwes feiern. (...) Dämonen haben kein Antlitz, allenfalls ein ‚Janusgesicht‘. Jahwe hat ein herrliches und schönes Angesicht.“³⁵ Die dadurch erwirkte Distanz ermöglicht eine befreite Selbst- und Fremdwahrnehmung, wie sie unter der unmittelbaren Herrschaft der Üblichkeiten niemals glücken kann. Das Sakramentale, so Verweyen, hat da seinen Ort, „wo die Erfahrung, erlöst und befreit zu sein, den Menschen aus seinem alltäglichen Tun, Treiben und Getriebenwerden plötzlich in ein ‚Dasein der zweiten Potenz‘ herausreißt“.³⁶ Sakramente sind „die Weise wie sich (...) in gemeinsamer Feier von Heilserfahrung öffentlich manifestiert, dass die ‚neue Schöpfung in Christus‘ (vgl. 2 Kor 5,17) auch heute noch durch das alltägliche Zeugnis der ihm Nachfolgenden zur Gegenwart werden kann.“³⁷

In der Tat: Das Motiv der Fremdheit und der Sinnstiftung durch Unterbrechung ist stark in diesem Ansatz der Sakramententheologie – und das ist nicht aus Zufall so oder wegen einer gerade modischen Rede vom hermeneutischen Gewinn der Fremdheit. Vielmehr handelt es sich, wie gesehen, um eine logische Konsequenz aus dem Ansatz bei der Transsignifikation. Solche motivischen Parallelen und Nachbarschaften zwischen evangelischer und katholischer Sakramententheologie gilt es festzuhalten. Dies gerade deshalb, weil die leitenden Unterschiede früh genug zutage treten: Im Für und Wider einer repräsentativen Ekklesiologie, im Für und Wider um das Amtsverständnis, um die Siebenzahl der Sakramente und einen engen oder weiten Sakramentsbegriff.³⁸

Gleichwohl: Die klassischen Kontroverspunkte stehen in einem anderen Licht da, wenn sie nicht die einzigen Themen sind. Und so ist es. Die These von der Sinnstiftung durch Unterbrechung zeigt bedeutende Gemeinsamkeiten zwischen der evangelischen Abendmahlslehre und einem katholischen Eucharistieverständnis auf. Von dieser Gemeinsamkeit aus sind die Unterschiede zu betrachten, nicht umgekehrt. Es ist die fröhliche und gewisse Aufgabe der Dogmatik, das zu versuchen: sich auf Gemeinsamkeiten zu verlassen, um noch bestehende Unterschiede anzugehen. Dem Charakter des Heiligen Abendmahles als sich selbst setzender Wirklichkeit und als Weggeleit zur Einheit ist das gewiss angemessen. Eine Theologie, die ihren Namen verdient, hat von dieser Wirklichkeit Gottes herzukommen und dorthin auch wieder zu zielen.

- ¹ Die Diskussion wird geführt bzw. es wird über sie berichtet u.a. bei *Notger Slenczka*, Realpräsenz und Ontologie. Untersuchung der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre, Göttingen 1993; *ders.*, Art. Zeichen 2, EKL 4, 1360–1363; *Martin Vetter*, Zeichen deuten auf Gott. Der zeichentheoretische Beitrag von Charles S. Peirce zur Theologie der Sakramente, Marburg 1999; *ders.*, Verständigung über Zeichen. Charles S. Peirce und die Praktische Theologie, EvTh 62 (2002), 446–463.
- ² Diese drei Themen nennt *Johannes Rehm* als die Gefängnisse des Sakraments in ökumenischer Perspektive: Das Abendmahl. Römisch-katholische und Evangelisch-Lutherische Kirche im Dialog, Gütersloh 1993, und konstatiert, dass „eine weitgehende Konvergenz, ja in vielen Fragen ein weitgehender Konsens“ vorliege (295). Die großen Linien der konfessionellen Lehrentwicklungen zeichnen *Miguel Garijo-Guembe*, *Jan Rohls* und *Gunther Wenz* nach: Mahl des Herrn. Ökumenische Studien, Frankfurt/M. 1988. Die Entwicklung in der verfassten Ökumene beschreibt *Gerhard K. Schäfer*, Eucharistie im ökumenischen Kontext. Zur Diskussion um das Herrenmahl in Glauben und Kirchenverfassung von Lausanne 1927 bis Lima 1982, Göttingen 1988. Der Ökumenische Arbeitskreis legte seine diesbezüglichen Ergebnisse vor in: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? 3. Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt, hg. von *W. Pannenberg*, Göttingen 1990. Aus Anlass des Ökumenischen Kirchentages 2003 in Berlin erschienen verschiedene Beiträge, vgl. Eucharistische Gastfreundschaft. Ein Plädoyer evangelischer und katholischer Theologen, hg. von *Johannes Brosseder* und *Hans-Georg Link*, Neukirchen 2003; Abendmahlsgemeinschaft ist möglich. Thesen zur Eucharistischen Gastfreundschaft, hg. vom Centre d'Études Œcuméniques (Strasbourg), dem Institut für Ökumenische Forschung (Tübingen) und dem Konfessionskundlichen Institut (Bensheim), Frankfurt/M. 2003.
- ³ „... irgendein sagenhaftes Drüben, etwas, das wir nicht kennen“, *Franz Kafka*, Von den Gleichnissen, in: Beschreibung eines Kampfes. Novellen, Skizzen und Aphorismen aus dem Nachlass, hg. von *Max Brod*, Frankfurt/M. 1986, 72.
- ⁴ So z.B. *Martin Luther* in BSLK 449f (Schmalkaldische Artikel) und 694 (Großer Katechismus).
- ⁵ *Friedrich D.E. Schleiermacher* schreibt, man könne „den Wunsch hegen, dass diese Benennung lieber nicht möchte in die kirchliche Sprache aufgenommen worden sein, mit-hin auch den, dass man ihn daraus wieder möge hinwegschaffen können“. Der christliche Glaube 2, hg. von *Martin Redeker*, Berlin 1960, 364.
- ⁶ *Wolfhart Pannenberg*, Systematische Theologie III, Göttingen 1993, 382ff, hier 399.
- ⁷ Ebd., 403.
- ⁸ Pannenberg geht sogar so weit, noch einmal intern zwischen dem Versöhnungsgeschehen und dem Ereignis Jesu Christi zu unterscheiden: In Jesus Christus kommt das Versöhnungsgeschehen zum Ausdruck. (Ebd.) Sakramentale Zeichen, sakramentale Handlungen und selbst das Christusereignis sind dem funktional zugeordnet. Inwiefern dies eine Depotenzierung der Christologie anzeigt, muss zumindest gefragt und mit den entsprechenden Passagen der Christologie und Trinitätslehre gegengelesen werden. Dieser Zusammenhang jedenfalls erinnert an Karl Rahners Rede vom Logos als Realsymbol des Vaters und davon, dass die Kirche genau diese Symbolfunktion fortsetze. (*Karl Rahner*, Zur Theologie des Symbols, in *ders.*, Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln u.a. 1967, 275–311, hier 292. Darin ist ihm u.a. *Leonardo Boff* in seiner Kleinen Sakramentenlehre (Düsseldorf 1976) gefolgt. Boff argumentiert, dass jedes Sein nie nur Sein, sondern auch Symbol ist und versteht das Sakramentale konsequent als eine Tiefenschicht des Daseins überhaupt.)

- ⁹ Zu den Differenzen u.a. *Jürgen Moltmann*, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München ¹²1985, 67–74; *ders.*, *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München ²1989, 239–241.
- ¹⁰ *J. Moltmann*, *Kirche* 229.
- ¹¹ Ebd., 230.
- ¹² Ebd., 231.
- ¹³ Ebd., 224 bzw. 302ff.
- ¹⁴ *W. Pannenberg*, *Systematische Theologie III*, 390.
- ¹⁵ *J. Moltmann*, *Kirche* 238.
- ¹⁶ Zitat ebd. 261 (i.O.herv.), ferner 270–282.
- ¹⁷ Ebd., 231.
- ¹⁸ Ebd., 238.
- ¹⁹ Ebd., 261.
- ²⁰ Ebd., 269.
- ²¹ Ebd., 278.
- ²² BSLK 694.
- ²³ So mit Recht *Gunther Wenz*, *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1988, 38.
- ²⁴ *Otto Weber*, *Grundlagen der Dogmatik II*, Neukirchen 1962, 708.
- ²⁵ Diesen Begriff der Präsenz des philosophischen Gottes hat in eindrücklicher Weise der Religionsphilosoph *Georg Picht* ausgearbeitet: Die Epiphanie der Ewigen Gegenwart. Wahrheit, Sein und Erscheinung bei Parmenides, in *ders.*: *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung*. Philosophische Studien, Stuttgart 1969, 36–86.
- ²⁶ So auch *Friedrich Mildenerger*, *Biblische Theologie I*, Stuttgart 1991, 210: „Da werden vielmehr die Zeiten versammelt: Der Tod des Herrn und sein künftiges Kommen bestimmen die Gegenwart derer, die von diesem Brot essen und aus diesem Kelch trinken.“
- ²⁷ Zurecht so *O. Weber*, *Dogmatik II*, 711.
- ²⁸ Dass räumliche Präsenz medial vermittelt sein kann und muss, soll dabei nur angedeutet werden. Mit diesem Phänomen arbeitet der Germanist *Jochen Hörisch* in seinen Publikationen zum Abendmahl, in denen er dessen Repräsentationsleistung abgelöst sieht durch die der universalen Medien Geld und Neue Medien, vgl. *Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahles*, Frankfurt/M. 1992; *Kopf oder Zahl. Die Poesie des Geldes*, ebd. 1998; *Ende der Vorstellung. Die Poesie der Medien*, ebd. 1999.
- ²⁹ *O. Weber*, *Dogmatik II*, 709.
- ³⁰ *G. Wenz*, *Einführung*, 257.
- ³¹ *Max Horkheimer, Theodor W. Adorno*, *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente, Frankfurt/M. 1988.
- ³² *Odo Casel*, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg ²1935; *Karl Rahner*, *Zur Theologie des Symbols*, in: *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln 1960, 275–311; *Franz J. Leenhardt*, *Ceci est mon corps*, Neuchâtel 1955. Vgl. *Georg Hintzen*, *Die neuere Diskussion über die eucharistische Wandlung. Darstellung, kritische Würdigung, Weiterführung*, DiTh IV, Bern u.a. 1976; *Bernd J. Hilberath*, „Substanzwandlung“, – „Bedeutungswandel“ – „Umstiftung“, *Cath(M)* 39 (1985), 133–150; *Thomas Freyer*, „Transsubstantiation“ versus „Transfinalisation“, *Cath(M)* 49 (1995), 174–195; und die ausgezeichnete Darstellung von *Ulrich Kühn*, *TRE* 1, 163–182. Aus neueren Arbeiten vgl. *Theodor Schneider*, *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie*, Mainz 1979, 163–165; *Herbert Vorgrimler*, *Sakramententheologie*, Düsseldorf 1987, 215–218; *Franz-Josef Nocke*, *Sakramententheologie*. Ein Handbuch, Düsseldorf 1997, 70–76; *Hansjürgen*

Verweyen, Warum Sakramente?, Regensburg 2001, 91–95; Eva-Marie Faber, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt 2002, 112–117.

Die Transsignifikationslehre wurde 1965 in der Enzyklika *Mysterium fidei* Papst Pauls VI. sehr kritisch beurteilt. In der Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia*, die Papst Johannes Paul II. am 17.4.2003 veröffentlichte, wird sie mit keinem Wort erwähnt. In Abschnitt 15 zitiert die Enzyklika dazu lediglich das Eucharistiedekret des Tridentinums: „Diese Wandlung wurde von der heiligen katholischen Kirche treffend und im eigentlichen Sinne Wesensverwandlung genannt.“ Es bleibt dem Leser überlassen, hier ein Nein gegenüber allen neueren Entwicklungen oder eine großzügig inkludierende Sprachfigur zu sehen. Mit *Otto Hermann Pesch* meine ich: „Wir müssen anstrengend realistisch bleiben, um unnötige Enttäuschungen zu vermeiden. Aber Argumente werden ja nicht unwahr, wenn sich nicht sofort alle davon überzeugen können. Die Theologie kann sich, wenn gefragt, nicht der Pflicht zur Argumentation entledigen.“ (Gemeinschaft beim Herrenmahl. Probleme – Fragen – Chancen, in: Von der „Gemeinsamen Erklärung“ zum „Gemeinsamen Herrenmahl“? Perspektiven der Ökumene im 21. Jahrhundert, hg. von E. Pulsfort und R. Hanusch, Regensburg 2002, 155–175, hier 157.) Bedauerlich, wenn sie, wie es hier den Anschein hat, nicht gefragt wird.

Notger Slenczka hat die Transsignifikationslehre anhand einiger ihrer Protagonisten analysiert und auf dem Hintergrund philosophischer Theorien Husserlscher Provenienz als philosophisch und theologisch untauglich abgelehnt, vgl. Realpräsenz und Ontologie. Untersuchung der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre, Göttingen 1993, bes. Teile I B.C und *ders.*, Zur ökumenischen Bedeutung der sogenannten Transsignifikationslehre. Eine Antwort an Georg Hintzen, *Cath* 48, (1994), 62–76 (Bezug auf Georg Hintzen, Personale und sakramentale Gegenwart des Herrn in der Eucharistie. Zu Notger Slenczkas Buch „Realpräsenz und Ontologie“, *Cath* 47 [1993], 210–237). Bei der Auseinandersetzung mit dieser Position ist zu beachten, dass die scharfe Kritik an der Transsignifikationslehre gleichsam nur die Außenseite eines Erwägungsganges zur „Begründung des substantialen Denkens“ (Slenczka, Realpräsenz 582) in der Theologie darstellt. Ob das Herrenmahl das geeignete Studienobjekt für diese fundamentaltheologische Frage ist und ob sie in der von Slenczka favorisierten Weise angegangen werden sollte, muss hier unerörtert bleiben.

³³ F.-J. Nocke, Sakramentenlehre, 177f.

³⁴ Ebd., 176.

³⁵ H. Verweyen, Warum Sakramente, 61.

³⁶ Ebd., 91f.

³⁷ Ebd., 94.

³⁸ Die erwähnte Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* (s.o. Anm. 33) schärft die Unterscheidungslehre ein, indem sie allein das Opferverständnis der Eucharistie als gültiges erklärt und von ihm her eucharistietheologische, amtstheologische und mariologische Bedenken gegen Mahlgemeinschaft mit nichtkatholischen Kirchen erhebt, vgl. bes. Nr. 28. 43f. 53f.