

Mit dem Anfang anfangen

Ein Beitrag zur Lehre
von den Sakramenten
belehrt von Dietrich Bonhoeffer¹



Nadine Hamilton²

In den neueren ökumenischen Diskussionen um die Mahlgemeinschaft zeigt sich, dass die Frage nach der Präsenz Christi die Zentral- und Mittelpunktstellung auf dem Weg zu einer gemeinsamen Feier der Eucharistie darstellt. Gerade mit der Beschreibung der Anwesenheit Christi im Sinne einer „Realpräsenz“ konnten sich Lutheraner, Reformierte, Orthodoxe und Katholiken als Gesprächsgrundlage einigen³ und so einen Diskussionsraum schaffen, der die Basis weiterer ökumenischer Gespräche darstellte und noch heute darstellt. Diese Errungenschaft ist freilich als kleiner Meilenstein im theologischen Dialog nicht von der Hand zu weisen und keinesfalls klein zu reden. Allerdings scheint es dabei aber so, dass die ökumenisch beliebte Rede von der Realpräsenz Christi dann doch unentschieden und undefiniert bleibt, sodass die Gesprächsteilnehmer diesen Begriff konsenswillig annehmen können, ohne jedoch das Wagnis einzugehen, die Kontroversbestände ihrer je eigenen Lehrtradition kritisch und veränderungsbereit zu überdenken. Die folgenden Gedanken zu einem angemessenen Verständnis der Anwesenheit Christi im Abendmahl sehen sich des-

¹ Der hier vorgelegte Versuch einer Interpretation der Realpräsenz Christi im Abendmahl beruht auf meiner Dissertation „Dietrich Bonhoeffers Hermeneutik der Responsivität. Ein Kapitel Schriftlehre im Anschluss an *Schöpfung und Fall*“, die voraussichtlich im Frühjahr 2016 bei V&R erscheinen wird.

² Nadine Hamilton ist seit 2010 wiss. Assistentin am Lehrstuhl für Systematische Theologie I., Dogmatik, der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

³ Vgl. *Taufe, Eucharistie und Amt*. Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Mit einem Vorwort von William H. Lazareth und Nikos Nissiotis, Paderborn ⁹1982, 14.

halb als Versuch, dieses Desiderat ernst zu nehmen und einen ökumenischen Vorschlag über ein mögliches Verstehen zu unterbreiten.

Dazu setze ich an einem Punkt ein, der weitaus basaler und selbstverständlicher daherkommt, als es die schwierige Frage nach der Präsenz Christi in den Sakramenten tut. Das heißt, ich möchte fragen, was das eigentlich ist, *das Sakrament*. Dabei ist es erklärtes Ziel dieses Gedankenganges, ein fundiertes Verständnis einer Sakramententheologie zumindest in Umrissen darzulegen, wofür sich die Lektüre Dietrich Bonhoeffers, hier vor allem seiner *Christologievorlesung*,⁴ in jedem Fall als lohnend zeigt. Dieser nämlich weiß seinen Begriff des Sakraments dezidiert und grundsätzlich alleine aus der Christologie herzuleiten,⁵ woraus sich für diese Skizze eine erste Umorientierung dahingehend ergibt, die Frage nach der Präsenz Christi im Abendmahl nicht ontologisch, sondern phänomenologisch zu beantworten. Mit anderen Worten, anstatt nach dem „Wie“ der Anwesenheit Christi in den Elementen Brot und Wein zu fragen, möchte ich beschreiben, was in dieser Feier *geschieht*, indem ich mich an der Person Christi, also an dem „Wer“ orientiere. Mein Fokus liegt damit nicht mehr auf der viel diskutierten Beschaffenheit der Elemente, sondern auf dem Geschehen selbst und der darin liegenden Dynamik im Hinblick auf seine Teilnehmer.

Ein biblischer Sakramentsbegriff

Der Argumentationshintergrund für einen dementsprechend christologisch gefassten Sakramentsbegriff liegt freilich theologisch nicht unbedingt auf der Hand, ist aber biblisch fundiert, was die nach wie vor zum evangelischen Standardrepertoire gehörende *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre* von Gunther Wenz beredt aufzeigen kann. Eine Begründung unseres heutigen kirchlich-theologischen Sakramentsverständnisses im Sinne eines Ritus, der in seiner sichtbaren Zeichenhandlung die unsichtbare Wirklichkeit Gottes vergegenwärtigt, findet sich dagegen biblisch nicht. Unsere sakramentalen Zeichenhandlungen im kirchlichen Gebrauch, namentlich Taufe und Abendmahl, stehen biblisch in keinem direkten Bezug zu dem lateinischen Begriff *sacramentum*, bzw. zu seinem

⁴ Vgl. *Dietrich Bonhoeffer*: Berlin 1932–1933, München 1997, 279–348.

⁵ Vgl. *Bonhoeffer*, Berlin, 300–305.

griechischen Pedant μυστήριον (Mysterion/Geheimnis).⁶ Während noch im

Alten Testament gegenüber dem Begriff des μυστήριον, vor allem aus dem Bedürfnis der Distanzhaltung gegenüber Mysterienkulten, Zurückhaltung geübt wurde und sich erst spät mit dem Danielbuch eine neue Konnotation des Begriffes als „einer verhüllten Ankündigung der von Gott bestimmten, zukünftigen Geschehnisse“⁷ entwickelt, finden sich im Neuen Testament bereits zahlreiche Stellen, in denen der μυστήριον-Begriff genau diese eschatologische Dimension aufnimmt. So steht er bemerkenswerterweise in den Evangelien in unmittelbarer Nähe zum zentralen Begriff der Botschaft Jesu, nämlich dem der βασιλεία τοῦ θεοῦ (Reich Gottes): „Euch ist das Geheimnis des Reiches Gottes gegeben“ (Mk 4,11 parr.). Dass dieses Reich Gottes vor allem als anthropologische (und nicht als politisch-nationale) Größe in der Welt Gestalt gewinnt, zeigt sich dabei freilich nicht zuletzt an ihrem Übermittler selbst, dessen ganze Person und gesamtes Wirken dieses eschatologische Reich bereits antizipierend vorwegnimmt und anbrechen lässt. In seinen Worten und Taten ist seine Person letztlich nicht von seinem Werk zu unterscheiden, was die Vermutung nahelegt, dass dieser Jesus schon zu seiner Erdenzeit selbst die *Verwirklichung* dieses Reiches Gottes ist.⁸

Neutestamentlich findet sich dann eine weitere Entwicklung dahingehend, allein Jesus Christus als das eine μυστήριον zu lesen und in der Auferstehung des Gekreuzigten seine Person als eschatologische Vollendung der Schöpfung zu manifestieren. Das zeichnet sich daran ab, dass in den paulinischen und deuteropaulinischen Briefen konsequenterweise der μυστήριον-Begriff vorwiegend im Singular erscheint und im Zusammenhang mit dem Christus-Kerygma gebraucht wird (vgl. beispielsweise 1Kor 2,7–10; Röm 16,25 f; Kol 1,25 ff, 2,2 f; Eph 1,9 f; 3,3–7.8–12). In der Erfüllung des Geheimnisses Gottes werden in ihm Schöpfung und Vollendung, Anfang und Ende der Welt umfasst und aus ihrem eigenen Verfügungs- und Erkenntnisraum genommen, hier nämlich kommen die Zeiten zu ihrem Ende (Eph 1,9 f).⁹ Bedeutsam in der biblischen Auffassung des μυστήριον bleibt damit, dass im Gegensatz zu heidnischen Mysterienkul-

⁶ Vgl. *Gunther Wenz*: Einführung in die evangelische Lehre von den Sakramenten, Darmstadt 1988, 5 f.

⁷ *Heinrich Bornkamm*: Art.: μυστήριον, in: ThW IV, 821. Im Original hervorgehoben.

⁸ Vgl. *Bornkamm*, Art.: μυστήριον, 825.

⁹ Vgl. *Bornkamm*, Art.: μυστήριον, 826.

ten das offenbare Geheimnis Gottes in Jesus Christus gerade nicht eine Arkandisziplin nach sich zieht, sondern an die Öffentlichkeit und zum Bekenntnis drängt.¹⁰ Nicht Mysterienkult, sondern offene Verkündigung des Planes Gottes in der Person Jesus Christus steht damit im Zentrum des bleibenden Geheimnisses, das demnach allein in dieser Person zu erkennen, besser zu *erfahren* ist.

Für die Erfassung eines theologisch grundlegenden Verständnisses des Sakraments ist man biblisch mit dem Begriff des μυστήριον demnach zunächst nicht auf etwaige Zeichenhandlungen verwiesen, sondern allein auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, der biblisch gesprochen das einzige und das erste Sakrament ist und das in seiner Person (vgl. Kol 1,26 f, 2,2 f).

Um einem Verständnis des Sakraments näher zu kommen, gilt es demzufolge *nachzudenken*, was es meinen kann, dass Christus selbst das einzige Sakrament ist. Nicht erst Martin Luther hatte darauf aufmerksam gemacht,¹¹ sondern bereits Augustin hatte in den Ausführungen zu seiner Zeichenlehre aufgezeigt, dass das größte aller Sakramente, auf das sich alle anderen sakramentalen Zeichen bezögen, das „sacramentum incarnationis“ (Geheimnis der Fleischwerdung) oder „sacramentum divinitatis et humanitatis Christi, quod manifestatum est in carne“ (das Geheimnis der Göttlichkeit und Menschlichkeit Christi, das im Fleisch offenbart ist) sei.¹² Das Sakrament an sich ist also nichts weniger als der in Jesus Mensch gewordene Gott selbst. D. h. explizit: Dort, wo Gott und Mensch in *vollkommener Einheit* beieinander sind, dort *geschieht* Sakrament.

Jesus Christus das Personsakrament

Für die hier angestellten Überlegungen ist es demnach grundlegend, bei Christus als der vollkommenen Einheit zwischen Schöpfer und Geschöpf zu beginnen. Das bedeutet weiter, dass, wenn Christus selbst das Sakrament ist, es damit um die Frage nach seiner Person als dem Gekreuzigten, Auferstandenen und Erhöhten in seiner gott-menschlichen Einheit

¹⁰ Vgl. Wenz, Einführung in die evangelische Sakramentenlehre, 10 f.

¹¹ Vgl. WA 6, 501, 37 f, 551, 37–552,1.

¹² Aurelius Augustinus: De natura et gratia 2,2 (PL 44). Vgl. Josef Finkenzeller: Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik, Freiburg/Basel/Wien, 44 f.

geht, nämlich darum, wer dieser Christus eigentlich ist. Es verwundert darum kaum, dass es genau diese Paradoxie, die die Frage nach der Person Christi aufgibt, also die Unterscheidung in Gott und Mensch, in Göttliches und Weltliches, Transzendentes und Immanentes, war, die Martin Luther unter anderem gegen Rom und zuletzt auch gegen Zürich und Genf aufbrachte.¹³ Es ist die Frage nach dem, wer dieser Jesus Christus eigentlich ist, genauer aber ist es die Frage nach dem Wie: Wie ist es möglich, dass Gott in Jesus Mensch wurde? Wie ist über diesen Jesus als den Christus zu denken? Wie ist eine Verbindung von Unendlichem und Endlichem, von Geistlichem und Leiblichem vorzustellen?

Die Frage nach der Person Christi ist damit scheinbar die nach der *Möglichkeit* der Gegenwart Gottes in der Welt, nach der hier angebrachterweise zu fragen nötig scheint, welche die Theologie durch die Zeiten hindurch beschäftigte, an der sie sich jedoch abarbeitete und die sie aufgrund der in ihrer Sache liegenden Paradoxie zerriss, ja, zerreißen musste. Es konnte auch gar nicht anders sein, als dass die Theologie sprachlos blieb, handelt es sich hierbei doch um die Frage nach dem in Christus offenbaren Geheimnis, das in seiner Offenbarung Geheimnis bleiben musste. Ein Geheimnis nämlich dahingehend, das der Mensch mit seiner Ratio nicht (er)fassen kann, weil Gott Gott und der Mensch Mensch ist (1Kor 2,12). Es war das Konzil von Chalcedon, das in der Frage nach der Einheit beider Naturen Christi erstmals einen kirchenweiten Konsens erlangte, darin aber unanschaulich und paradox blieb. In Negativaussagen wurde da versucht, sich dem Geheimnis nur soweit zu nähern, dass sein Charakter erhalten blieb. Anstatt das Geheimnis Gottes in die menschliche Erkenntnis einzuordnen und damit letztlich ihr unterzuordnen, wurde hier auf einzigartige Weise Gottes Dasein in der Welt Raum gelassen und so seine Offenbarung geehrt.

Eine Annäherung an diesen Christus findet sich damit nicht über ontologische Spekulationen, das hat die nach-chalcedonensische Theologiegeschichte in unterschiedlichen Facetten und Farben gezeigt. Anstatt also Christus in das menschliche Denksystem einzuordnen, muss zunächst anerkannt werden, dass nicht der Mensch in der Lage ist, diese Paradoxie aufzulösen, sondern es Gott selbst überlassen ist, dem Menschen dieselbe aufzuzeigen. Der Gegenwart Christi im Sakrament ist demnach, anders als

¹³ Vgl. beispielsweise Luthers Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi, wider die Schwarmgeister, in: WA 19, 482–523. U. a.: 486, 10–490, 14.

meist geschehen, nur näher zu kommen, wenn nicht nach der Möglichkeit, sondern nach der Wirklichkeit gefragt wird, um es mit Bonhoeffer zu formulieren.¹⁴ Er ist auch derjenige, der in seiner *Christologievorlesung* deutlich macht, dass es die „Wer-Frage“ ist, die einzig allein gestellt werden soll und gestellt werden darf.¹⁵ Es ist damit also tatsächlich zu fragen, wer dieser Christus ist und dieses Wer darf sich nicht als vorgeschütztes Wie herausstellen, sondern muss Personfrage bleiben.

Diese Frage aber, das hat Karl Barth beredt gezeigt,¹⁶ ist nicht vom Menschen aus zu *beantworten*. Mehr noch, der Mensch kann sie noch nicht einmal selbst *stellen*, wie Bonhoeffer mahnt,¹⁷ weil er in Adam getrennt ist von Gott und darum nicht selbst Gott anrufen, sondern allein Gott sich ihm zuwenden kann. Nicht der Mensch ist es somit, der sich selbst auf sein Geschöpfsein ansprechen kann, allein Gott der Schöpfer kann ihn als sein Geschöpf auszeichnen, weil Geschöpfsein immer die Bindung an den Schöpfer impliziert, diese Auszeichnung aber nach dem Fall verloren ist.¹⁸ Nach dem Wer also kann der Mensch demnach nur fragen, weil es Gott gefallen hat, ihn in Christus bereits vorher anzusprechen. Nur von ihm her ist nach ihm zu fragen, weil menschliches Fragen ohne ihn nur um sich selbst kreist, weil ja das Immanente nicht mehr das Transzendente erkennen kann, sondern mit der verlorenen Einheit immer nur wieder auf sich selbst zurückgeworfen wird.¹⁹

Wichtig ist es demnach, die tatsächliche Fragerichtung zu erkennen: Egal ob in akademischer Theologie oder privatem Glauben, wenn versucht

¹⁴ Vgl. *Dietrich Bonhoeffer*: Barcelona, Berlin, Amerika 1928–1931, München 1991, 373. Vgl. dazu auch *Eberhard Jüngel*: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 2¹⁹⁷⁷, 289–295.

¹⁵ Vgl. *Bonhoeffer*, Berlin, 284: „Die 2. verbotene Frage ist, wie das *Daß* der Offenbarung denkbar sei. Diese Frage läuft darauf hinaus, hinter den Anspruch Christi zurückzukommen und ihn ihrerseits zu begründen. Dabei maßt sich der eigene Logos an, der Vater Jesu Christi selbst zu sein, der allein um das Faktum der Offenbarung Gottes weiß. Es bleibt unter *Ausschluß* dieser beiden Fragen bei der Frage nach dem *Wer*, nach dem *Sein*, nach dem Wesen der Natur des Christus.“

¹⁶ Vgl. dazu beispielsweise *Karl Barth*: Unterricht in der christlichen Religion. Teil 1: Prolegomena 1924, in: *Karl Barth* Gesamtausgabe II, 17, Zürich 1985, 195.

¹⁷ Vgl. *Bonhoeffer*, Berlin, 283 f.

¹⁸ Bonhoeffer spricht darum von dem *sicut-deus*-Menschen, der sich mit dem Übertritt des Gebotes zu seinem eigenen Schöpfer macht und damit auf sein Geschöpfsein nicht mehr ansprechbar ist. Vgl. *Dietrich Bonhoeffer*: Schöpfung und Fall, München 2007, 107 f.

¹⁹ Vgl. *Bonhoeffer*, Schöpfung und Fall, 108.

wird, Christus je von der menschlichen Ratio her zu (er)fassen, ihn in ein menschliches System einzuordnen, wird mit einem vermeintlichen „Wer?“ eigentlich nach dem Wie, nämlich nach dem „Wie bist du möglich?“ gefragt. Darin setzt sich der Fragende aber *über* den Befragten hinweg, ist er doch selbst derjenige, der letztlich über die Antwort ob deren Zulässigkeit entscheidet. Lässt der Mensch aber dagegen sein Fragen geführt sein von Gott in Jesus Christus, ist es ihm tatsächlich möglich, nach dem Wer zu fragen. Mit Bonhoeffer gesprochen: „Nach dem *Wer* kann nur dort legitim gefragt werden, wo sich der Gefragte selbst vorher schon offenbart hat, wo der immanente Logos bereits vorher aufgehoben ist; d. h. nach dem *Wer* kann nur gefragt werden unter der Voraussetzung der bereits vorher geschehenen Antwort.“²⁰ Die Frage nach dem „Wer bist du?“ ist demnach die Frage, die das Menschsein in ein anderes Licht rückt, die zu allererst den Fragenden aus seiner selbstmächtigen Position enthebt und ihn befähigt, frei für den Befragten zu werden. Erst da, wo sich dieser schon in seiner Person offenbart hat, kann wirklich erkannt werden, wer dieser Christus ist (1Joh 5,20). „Streng genommen ist also die ‚Wer-Frage‘ allein im Glauben sprechbar, wo sie ihre Antwort erhält“,²¹ formuliert es Bonhoeffer pointiert.

In seiner leibgewordenen Zusage an den Menschen findet sich damit eine erste Antwort auf das Wer dieses Christus, nämlich die, dass er sich als der Auferstandene als bleibendes Wort Gottes an uns Menschen zeigt. In dieser Ansprache ist Christus den Menschen ganz gegenwärtig als Mensch, weil wir Menschen sind, und als Gott, weil nur Gott ewig gleichzeitig ist. Das Sein dieses Gott-Menschen, dieser Person Christi ist damit wesenhaft Bezogensein. Er ist in seiner Einheit aus Gott und Mensch die vollkommene Kommunikation zwischen Schöpfer und Geschöpf, in welche die Menschen in seinem Sein als menschliches Wort Gottes mithineingenommen sind. Christi Person ist damit *Pro-me*-Sein (Für-mich-Sein), denn sie ist wesenhaft bezogen auf sein Gegenüber. Das heißt mit anderen Worten, dass Person und Werk Christi sich demnach auch nicht voneinander trennen lassen, denn Christi Person ist *Pro-me*-Sein. Das bedeutet aber zugleich auch, dass Christus nie in einem wie auch immer gearteten An-sich-Sein zu denken ist, wie die Theologie das über Jahrhunderte hinweg immer wieder versucht hat zu tun.²² Christus als *pro me* (für mich) ist Christus *pro*

²⁰ Bonhoeffer, Berlin, 283.

²¹ Bonhoeffer, Berlin, 288.

²² Vgl. Bonhoeffer, Berlin, 294 ff.

nobis (für uns), d. h. er ist es, der die Menschen aus ihrer Selbstverlassenheit, aus ihrer Selbstverkrümmtheit, herausruft und wieder zu Geschöpfen, zu Nächsten macht. Die Wer-Frage ist damit letztlich die Frage nach dem Nächsten und gerade darin ist sie wirklich Personfrage.²³ In der Ansprache Christi an den Menschen ist jeder einzelne damit in die Gemeinschaft mit Gott gerufen, eine Gemeinschaft die sich in der Welt in der Kirche Christi verwirklicht.

Die leibliche Wirklichkeit Christi

Ist mit dem biblischen Befund also Christus selbst das Sakrament und ist sein Sein die Verwirklichung des Reiches Gottes in der Welt, das Kommen Gottes in die Welt, ist es von hier aus möglich, in die theologische Diskussion um die Gegenwart Christi im Abendmahl einzusteigen. Von einem christologischen Sakramentsverständnis her bleibt es dann auch hier angebracht, mit Bonhoeffers deutlichem Hinweis gerade nicht nach der Möglichkeit der Anwesenheit Christi zu fragen. Das würde ja wieder zu theologischen Spekulationen führen, die letztlich den Menschen über Gottes Präsenz in der Welt entscheiden ließen. Es ist meiner Ansicht nach daher nötig, von Bonhoeffers christologischer Fundierung der Sakramente her, den Fokus nicht auf die Elemente des Sakraments zu richten, sondern auf das Geschehen selbst. Und es ist deutlich, dass dies gerade auch Martin Luthers Intention war. Mit der Betonung der konkreten und leiblichen Anwesenheit des ganzen Christus im Abendmahl, d. h. in seinem gottmenschlichen Sein, verweist er auf eine Wirklichkeit, die sich in dieser heilbringenden Anwesenheit Christi tatsächlich hier und jetzt in dieser kirchlichen Handlung je wieder neu vergegenwärtigt. Es ist dann zum einen nicht der in der Amtsvollmacht handelnde Priester, der diesen Christus in der Messopferhandlung vergegenwärtigt, es ist zum anderen dann aber auch nicht bloßes Zeichen einer geistlichen Realität.

Spreche ich hier also von einer leiblich-konkreten Gegenwart Christi im Sakrament, kann diese Präsenz nur eine solche meinen, die den ganzen Christus in seiner Person und seinem Werk meint, weil eben eines nicht vom anderen zu trennen ist. Dementsprechend ist die Realpräsenz Christi dann auch genau so zu verstehen, nämlich als Gegenwart Gottes in der

²³ Vgl. *Bonhoeffer*, Berlin, 283.

Welt, die unmittelbar leiblich eine neue Wirklichkeit bedeutet, weil sie eine neue Beziehungswirklichkeit schafft. Und diese Wirklichkeit ist doppelter Art: Sie ist persönlich, weil sie jeden einzelnen direkt anruft, sie ist aber auch leiblich, weil hier der ganze Mensch auch in seiner Leiblichkeit angerufen ist. Gerade weil Luther an der Betonung der leiblichen Gegenwart Christi auch in Brot und Wein festhält, ist eine dualistische Trennung von Leiblichem und Geistlichem ausgesetzt.²⁴ Wort und Element bilden das Sakrament, weil dieses „Dir da“ nicht nur eine geistliche Realität bedeutet und Brot und Wein nicht nur eine neue Seinsqualität meinen. Gerade in den Elementen nämlich ist der Mensch in seiner ganzen Menschlichkeit angesprochen, herausgerufen aus seiner alten Existenz und hineingenommen in die Wirklichkeit Gottes in Christus. In Brot und Wein ist er als Teilnehmer der Sakramentsfeier unmittelbar leiblich in das Reich Gottes aufgenommen, das eben nicht nur eine geistlich transzendente Wirklichkeit meint, sondern im Hier und Jetzt, in der konkreten Immanenz der Welt schon jetzt die Welt zurückholt in die urständliche Einheit mit ihrem Schöpfer. Neu wird in diesem Verständnis dann nicht nur seine Seele, sondern auch der Leib des Menschen, so wie auch der Himmel und die Erde neu werden. Christi Präsenz ist in diesem Verständnis des Sakraments damit als tatsächlich real zu verstehen, eben nicht in einem ontologischen, sondern in einem effektiv-dynamischen Sinne, weil sich in und durch

Christus das Reich Gottes im Hier und Jetzt leiblich in seiner Kirche verwirklicht.

Kirche als Leib Christi

Für die Erfassung des Geschehens der sakramentalen Zeichen in der Kirche bedeutet das somit Folgendes: Es ist in den kirchlichen Sakramenten die Einladung ausgesprochen, an dieser neuen Wirklichkeit Gottes auf Erden teilzuhaben, eine Wirklichkeit, die in Christus bereits geschehen ist und in seiner bleibenden Anwesenheit je neu geschieht. Im Mittelpunkt der sakramentalen Handlung steht damit demnach nicht eine neue Wirklichkeit in seinshafter Weise, sondern eine Veränderung der Verhältnisse.

²⁴ Vgl. *Erwin Metzke*: Sakrament und Metaphysik. Eine Lutherstudie über das Verhältnis des christlichen Denkens zum Leiblich-Materiellen, in: *ders.:* *Coincidentia Oppositorum*. Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte, Witten 1961, 181 ff.

Das Wie der Anwesenheit Christi in den Elementen ist dabei eben nicht die Frage, die im Zentrum steht, weil es nicht die Frage ist, die zu stellen und überhaupt möglich ist.²⁵ Auch hier muss nach dem Wer gefragt werden, nämlich: Wer ist es, der sich uns in den Sakramenten ganz schenkt und uns damit uns selbst schenkt? Es ist der Menschgewordene, Gekreuzigte und Auferstandene, der in seiner ganzen Person und seinem ganzen Werk Anrede und Anspruch ist. Er ist Gottes fleischgewordenes Wort, das in Brot und Wein in die neue Wirklichkeit Gottes auf Erden einlädt, an dieser teilzunehmen, d. h. im wahrsten Sinne des Wortes, ein Teil dieser Wirklichkeit zu sein.

Es liegt demnach alles an den Einsetzungsworten, denn sie sind Gottes neue Auszeichnung unserer gefallenen Welt, sie sind sein an den Menschen gerichtetes Wort. Sie sind, wie Luther es ausdrücken kann, „die summa [...] des gantzen Euangelij“,²⁶ weil allein sie ein für alle Mal die Gewissheit geben, wer sich in den Elementen den Menschen gibt. „Nehmet, esset; das ist mein Leib“, „Trinket alle daraus; das ist mein Blut des Bundes, das vergossen wird für viele zur Vergebung der Sünden.“ (Mt 26,26 ff parr.) In den Worten gibt sich Christus den Menschen ganz hin, denn, „[w]enn wir die Worte über das Brot sprechen, so ist er wahrhaftig da und ist doch ein schlichtes Wort und Stimme, die man hört“.²⁷ Allein in seinem Wort und im Hören kommt er ins Brot, kann Luther in verschiedenen Beispielen in seinem *Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi, wider die Schwarmgeister* von 1526 deutlich machen: „Denn sobald Christus spricht: ‚das ist mein Leib‘, so ist sein Leib da durchs Wort und Kraft des heiligen Geistes. Wenn das Wort nicht da ist, so ist es gewöhnliches Brot; aber so die Worte dazukommen, bringen sie das mit, davon sie sprechen.“²⁸ Im Sakrament ist so der ganze Christus gegenwärtig in seinem Wort als spezifische Gegenwart des *pro me* in seiner leiblich erniedrigten Existenz.²⁹

Im Wort Gottes wird somit eine neue Wirklichkeit Ereignis, die im Sa-

²⁵ Vgl. WA 12, 477, 2 ff.

²⁶ WA 11, 432, 24 f.

²⁷ WA 19, 490, 20 f (zitiert nach: Martin Luther: Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes, in: Martin Luther. Gesammelte Werke, hg. v. Kurt Aland, Berlin 2002, 192. Vgl. auch: „Er ist mit dem Wort gegenwärtig [...] im Sakrament, wo er seinen Leib und Blut mit dem Wort im Brot und Wein anbindet, (beides) auch leiblich zu empfangen.“ (492, 30–493, 7).

²⁸ WA 19, 491, 13 (zitiert nach: *Luther*, Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes, 193).

²⁹ Vgl. WA 23, 271, 8–11. Vgl. *Bonhoeffer*, Berlin, 304.

krament leiblich und fassbar wird. Christologisch gesprochen heißt das: *Vom Christus praesens ergeht der wirksame Anspruch an den Menschen, in welchem der Mensch bereits in den Glauben und im Glauben hineingenommen ist in diese neue Wirklichkeit, die im Sakrament leibhaftig geschenkt wird.* Ohne das zuvor gesprochene Wort an uns, bleibt das Brot Brot und der Wein Wein; erst und allein im Glauben aber wird das Sakrament als Wegbereitung des Reiches Gottes auf Erden wirksam in uns und über uns hinaus. Allein nämlich aufgrund des Wortes ist diese kirchliche Zeichenhandlung tatsächlich heiliges Sakrament und „mit dem Wort, in ihm und durch es empfängt es der Glaube als Sakrament, und das Element ist nur ‚in‘ mit und ‚unter‘ dem Wort heilvoll da[...]“.³⁰ *Solo verbo et sola fide* (allein durch das Wort und den Glauben) können wir somit vom Sakrament als einem Geschehen sprechen, das *effektives* Geschehen, das Wortgeschehen ist.

Über die Frage nach dem Wer ist das Augenmerk damit weg von ontologischen Denkmöglichkeiten hin zu einem phänomenologischen Geschehen gerichtet, welches das Verhältnis von Gott und Mensch im Blick hat.³¹ Von Christus her kann dieses sakramentale Geschehen dann als eine neue Wirklichkeit verstanden werden, in welcher der Mensch in Gottes kreatorischem Worthandeln wieder in sein urständliches Wesen gebracht ist. Habe ich Christus als die vollkommene Kommunikation zwischen Schöpfer und Geschöpf ausgewiesen, ist es genau das, was hier soteriologisch geschieht: In seinem leibgewordenen Wort stellt Gott den Menschen wieder ganz mit sich selbst in Beziehung und damit mit seinem Nächsten. Da, wo Gott den Menschen anspricht, ist er wieder mit hineingenommen in die Gemeinschaft mit ihm und seinem Nächsten. Im Sakrament ist demnach Gemeinde überhaupt erst tatsächlich wirklich, weil der Mensch nur in Christus zu solcher Gemeinschaft mit dem Nächsten befähigt ist, weil hier Gemeinschaft nicht die Beschreibung einer vorfindlichen statischen Beschaffenheit meint, sondern ein dynamisches Geschehen. Im Wort empfängt damit der Gläubige sein neues Sein in Brot und Wein, das ihm zur Nahrung seines neuen Lebens wird.

Die Speisung im Sakrament erweist sich somit als eine eschatologische Wiederherstellung der verlorenen Gemeinschaft des Geschöpfes mit seinem Schöpfer, die sich nicht in einer neuen Seinswirklichkeit ausbuchsta-

³⁰ *Joachim Ringleben: Gott im Wort. Luthers Theologie von der Sprache her, Tübingen 2010, 508. Vgl. dazu auch Bonhoeffer, Berlin, 305.*

³¹ Vgl. *Metzke, Sakrament und Metaphysik, 186.*

biert, sondern in einer neuen Verhältnisbestimmung von Gott und Welt. In der (er-)neu(t)en Anrede Gottes an den Menschen im Sakrament Jesus Christus ist damit die urständliche Gemeinschaft mit Gott und Mitmensch wiederhergestellt – und zwar als geistige und leibliche. Von Christi Leibwerdung im Sakrament ist damit meines Erachtens nach nicht *in* den Elementen, sondern *durch* die Elemente in der Wiederherstellung der Geschöpflichkeit des Menschen, in der erneuten (Rück-)Bindung des Menschen an Gott zu sprechen. Im Sakrament ereignet sich, wie Bonhoeffer das in *Sanctorum Communio* mit seiner Rede von „Christus als Gemeinde existierend“ deutlich gemacht hat,³² tatsächlich die Vergegenwärtigung des Wortes konkret im Hier und Jetzt, nämlich in der Kirche. Das bedeutet genauer, dass im sakramentalen Handeln der Kirche sich Kirche selbst vollzieht, weil hier im Sakrament Christus in der Welt seine Gestalt erhält, nämlich als Gemeinde. Die Kirche Christi ist damit wirklich *creatura verbi* (Geschöpf des Wortes), weil das Wort im Sakrament die Kirche überhaupt erst macht. Christus wird Leib in der Gestaltwerdung der Gemeinde im Vollzug des Sakraments durch die Gemeinde, indem hier eine neue Wirklichkeit geschaffen wird: Sie ist Beziehungswirklichkeit und damit der umfassende Einschluss des Menschen in den Leib Christi, in die Gemeinschaft der Geschöpfe selbst.

Wird hier dementsprechend von der Realpräsenz Christi gesprochen, geht es nicht um eine neue Seinsqualität der Elemente oder gar der Teilnehmer, sondern um eine neue Wirklichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf, die bereits in und mit Jesus Christus geschehen ist und in der Kirche je neu und bleibend geschieht. Kirche ist deshalb die bleibende Erniedrigung Gottes in der Welt, weil Christus diese Gemeinschaft ist, weil er in dieser Gemeinschaft im Heiligen Geist wahrhaftig Leib wird. Im sakramentalen Zeichen verwirklicht sich damit der in der Welt als *pro me* gegenwärtige Christus in seinem Sein als Anrede an den Menschen *pro nobis*: Die Gemeinde ist so im Christus *praesens* schon jetzt und noch nicht die bereits vollzogene Verwirklichung des Reiches Gottes in der Welt, weil im Sakrament pneumatologisch jeder einzelne in eine Wirklichkeit schon jetzt hineingenommen ist, deren Vollendung in Christus zwar be-

³² Vgl. *Dietrich Bonhoeffer: Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, München 2005, 127. Vgl. dazu auch: *Josef Außermaier: Konkretion und Gestalt. „Leiblichkeit“ als wesentliches Element eines sakramentalen Kirchenverständnisses am Beispiel der ekklesiologischen Ansätze Paul Tillichs, Dietrich Bonhoeffers und Hans Asmussens unter ökumenischem Gesichtspunkt*, Paderborn 1997, 276.

³³ Dabei sind aber Christus und Gemeinde nicht zu identifizieren, weil die Gemeinde in

reits geschehen ist, die aber eschatologisch noch aussteht.³³

Das Anbrechen des Reiches Gottes

Nehmen diese Überlegungen zum Ausgangspunkt nicht das Wie, sondern das Wer, fragen sie also nach der Person, hat sich gezeigt, dass sich der Fokus vom traditionellen Problem der Wandlung und der Gestalt der Elemente auf das Wort und damit die Handlung, d. h. genauer auf das Geschehen selbst, verschoben hat. Indem gleich Chalcedon die Menschwerdung Gottes nicht anhand der menschlichen Ratio ob ihrer Möglichkeit und Denkbarkeit beurteilt, sondern dieses Dass als gegeben stehen gelassen wird, wird der Blick frei für die innere Struktur dieses Geschehens. Ist das Sakrament als die gott-menschliche Einheit in Christus selbst gefasst, ist hiermit angezeigt, dass nicht anders von der Wirklichkeit Gottes zu reden ist als von einer Beziehungswirklichkeit.³⁴ Weil Gott in Jesus Christus bereits vollendet hat, was mit der Welt noch aussteht, sind es seine Person, seine Worte und Werke, die das Reich Gottes mit Vollmacht verkündigen. Gottes Offenbarung ist damit nicht als ewige Wahrheit gegeben, sondern in Jesus, in seinem ganzen Sein und Leben. Gott erweist seine Wirklichkeit demnach nicht anders als im sozialen Bezug, in der Neubestimmung der Verhältnisse zwischen ihm und seiner Schöpfung.

Das Wort in seiner Leiblichkeit bewirkt daher nicht nur die bloße Gewissheit dieses Heilsgeschehens, es schafft vielmehr die wirkliche Um- und Neugestaltung des Menschen, nämlich die Gleichgestaltung mit Christus (Gal 2,20).³⁵ Die konkrete Gegenwart Christi selbst ist im sakramentalen Handeln der Kirche die Gewissheit, dass hier das geschieht, was wir glauben, weil Christus das Wort ist und dieses Wort die Elemente als heilig aus-

der Welt in eschatologischer Spannung von jetzt und noch nicht in der Welt noch nicht diese vollkommene Verwirklichung der Einheit von Gott und Mensch ist. Vgl. *Dietrich Bonhoeffer*: Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie, München 32008, 99–134.

³⁴ Vgl. *Dorothea Sattler*: Eucharistische Realpräsenz des diakonischen Lebens Jesu Christi, in: *Evangelische Theologie* 74 (2014), 447–460: 451: Die „Gabe Gottes [d. i. die Wirklichkeit, N. H.] gilt es anzunehmen, nicht zu erklären [...]“.

³⁵ Vgl. *Bruce McCormack*: Participation in God, Yes, Deification, No: Two Modern Protestant Responses to an Ancient Question, in: *Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre*, Tübingen 2004, 347–374; *Martin Hailer*: Rechtfertigung als Vergottung? Eine Auseinandersetzung mit der finnischen Luther-Deutung und ihrer systematisch-theologischen Adaption, in: *Luther-Jahrbuch* 77 (2010), 239–267 und meine Dissertation: *Dietrich Bonhoeffers Hermeneutik der Responsivität*.

zeichnet. Wichtig zu unterscheiden ist dann auch, dass Christi Fleisch nicht das Objekt dieser Handlung ist, sondern schöpferisches Subjekt, werden doch wir geistlich und leiblich gewandelt, indem wir essen.³⁶ Das Sakrament ist damit letztlich Gottes fleischgewordenes Wort und, weil Christus Neuschöpfung ist, ist er selbst Gottes schöpferisches Wort, das uns in diese neue eschatologische Wirklichkeit einbezieht.

Ein ökumenisches Schlussplädoyer

Von einem solchen, von der Bibel und Dietrich Bonhoeffer, christologisch verstandenen Sakramentsbegriff her, der den Vollzug vor die Ontologie zu stellen fordert, ergibt sich meines Erachtens dann auch ökumenisch eine fruchtbare Gesprächsgrundlage, nämlich von der Ernstnahme des Christus *praesens* her.³⁷ Das kann hier freilich nur angedeutet werden, soll es aber dennoch hinsichtlich ökumenischer Lehrgespräche einerseits und gelebter Ökumene andererseits. Beginnt man bei Lehrgesprächen der Konfessionen, findet sich mit der Rede von Christus als dem Sakrament ein wohl brauchbares Diskussionsfundament, können doch alle Konfessionen mitsprechen, dass Christus Herr und Haupt seiner Kirche ist (Kol 1,18). Diese gemeinsame Basis kann neue Wege der Verständigung eröffnen, bestätigt sich nämlich mithilfe einer dezidiert christologischen Sakramentenlehre eines zuerst: Gleich *wie* Christus in den Elementen anwesend gedacht wird, er *ist* anwesend. Mehr noch, er ist in den kirchlichen Zeichenhandlungen nicht nur anwesend, er selbst ist das Sakrament. In dieser pneumatologisch begründeten Vergegenwärtigung Christi wird damit zunächst der wichtige ökumenische Konsens deutlich, dass es nämlich Gottes Geist ist, der Christi verheißene Gegenwart im Abendmahl bewirkt und

³⁶ Vgl. WA 23, 305, 14 ff. Vgl. auch *Michael Welker*: Barth, Luther und die dramatische Realpräsenz Christi im Abendmahl, in: *Evangelische Theologie* 74 (2014), 442: „Der Glaube weiß sich als ein Erleben, das nicht entstehen und nicht existieren kann ohne leibliches Handeln, leibliches Zusammenkommen, leibliches Sehen und Empfangen, ein gegenseitiges zum Glauben-Sich-Entzünden und Einander-Bewegen.“

³⁷ Vgl. dazu beispielsweise die beiden Ansätze von: *Peter Dettwiler/Eva-Maria Faber*: Eucharistie und Abendmahl, Frankfurt a. M. 2008; *Otto Hermann Pesch*: Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung. Bd. 2: Die Geschichte Gottes mit den Menschen, Stuttgart 2010, bes. 354–359.

³⁸ Vgl. *Sattler*, Eucharistische Realpräsenz des diakonischen Lebens Jesu Christi, 457.

nicht etwa der Priester, was auch nach römisch-katholischer Sicht mitgesprochen werden kann.³⁸ Und so stehen dann die Gemeinde (inklusive Priester) und der Geist einander gegenüber, worin nicht die Wandlung selbst, sondern das pneumatologische Geschehen zwischen Gott und Mensch in den Mittelpunkt gerückt wird.

Denkt man so weiter, erhält auch die oft undifferenzierte Feststellung der Realpräsenz Christi in den sakramentalen Zeichenhandlungen Taufe und Abendmahl eine klarere Form, weil damit nicht mehr ontologische Spekulationen hinsichtlich der Anwesenheit Christi im Fokus stehen, sondern die ekklesiologische Handlung in ihrem pneumatischen Vollzug selbst als ganze ihre Bedeutung erhält. Nicht mehr die Diskussion um die Elemente erweist sich damit als zentraler erkenntnistheoretischer und offenbarungstheologischer Diskussionspunkt, sondern die Erfahrung, die in dieser Mahlfeier gemacht wird.

Offensichtlich ökumenisch ist dieser Ansatz vor allem aber in seiner praktischen Umsetzung, d. h. im Leben der Christinnen und Christen. Ist die Gemeinschaftsstiftung das fundamentale Ereignis des Abendmahls und steht damit nicht mehr das Wie der Anwesenheit Christi im Vordergrund, kann es allen Anwesenden offenstehen, ihre je eigene theologische (Lehr-) Tradition zur Feier mitzubringen und nebeneinander stehen zu lassen, ohne dass diese einander ausschließen müssen. Dann nämlich kann das Sakrament auch eine Einladung an *alle* Christen an den Tisch des Herrn sein, ganz egal welcher Konfession. Und so ist es zugleich auch tatsächlich der Selbstvollzug einer vorweggenommenen Verwirklichung der Kirche Christi auf Erden, d. h. es ist gelebte Ökumene, wenn, abgesehen von theologischen und lehramtlichen Interpretationsverschiedenheiten, geschieht, was christologisch geboten ist: Die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden in seiner Kirche.