

Walter Sparn

SYMBOLIK DES EMPFANGENS

Die Sakramente im Horizont religiöser Selbstdeutung

Dietrich Korsch's theologischer Umgang mit den überlieferten Doktrinen und der kirchlichen Praxis der Feier von Taufe und Abendmahl wird, so darf der Leser von vornherein erwarten, ein besonders helles Licht auf die Leistungsfähigkeit seiner »Dogmatik neuer Art« werfen. Aus den in § 1 angegebenen Gründen tritt in dieser Dogmatik »an die Stelle[!] der Kirche als Interpretationsrahmen des Christlichen das individuelle und soziale Leben«¹ (4) – doch die gesamte dogmatische Tradition platzierte die Lehre von den Sakramenten in den Hör- und Handlungsraum der Kirche und entfaltete sie, obgleich die Sakramente immer auch als *media salutis* der individuellen Christen gewürdigt wurden, in der Ekklesiologie. Korsch's Dogmatik beansprucht denn auch deutlich, dass sie »ein neues Licht auf die beiden Sakramente des reformatorischen Christentums, *Taufe* und *Abendmahl*«, werfe (244).

Seinerseits ordnet der Autor diese Themen dem lebensweltlichen, aber religiös vertieften Phänomen des Empfangens zu (V.) und behandelt zunächst den Zusammenhang von Leben, Glauben und Empfangen (§ 17). So ist man gespannt, welche Erschließungskraft die Sicht des sich selbst deutenden christlichen Glaubens auf die Sakramente entwickelt. Da der Autor aber auch sagt, dass die »Kirche die elementare Institution [ist], durch die der Glaube sich Klarheit über sich selbst verschafft« (176), bin ich auch darauf neugierig, wie seine Deutung den kirchlichen Raum ausleuchtet, in dem die Feier von Taufe und Abendmahl ihren alten, in jüngster Zeit sogar wieder häufiger aufgesuchten Platz hat.

¹ Vgl. DIETRICH KORSCH, *Dogmatik im Grundriß. Eine Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott*, Tübingen 2000. Alle Seitenangaben im Text beziehen sich im Folgenden auf dieses Buch.

1. Sakramente als handelnd symbolisiertes Empfangen

Wie Luther in den Katechismen wendet sich der Autor der Taufe und dem Abendmahl zu im Anschluss an die Auslegung des Vaterunsers. Über den dort nur impliziten Zusammenhang hinausgehend, nimmt seine Reflexion ihren Einsatz bei der Korrespondenz des Bittens als einer »aktive[n] Entsprechung zum Empfangen« mit dem Empfangen als der »im Bitten selbst aktivierte[n] Entsprechung zum Bitten« (241). Die Rahmenbestimmung »Empfangen« kann man lesen als ein Votum für ein akzentuiert katabatisches Verständnis der Sakramente; deutlich anders als die seit der Konvergenzerklärung von Lima (1988) gemachten Versuche, die lutherische Perspektive mit der römisch-katholischen Akzentuierung des anabatischen Charakters des Abendmahls als einer Handlung der Kirche zu überschreiben.²

Das allem Bitten vorausgehende und in diesem aktiv angenommene Empfangen-Haben ist nun nicht bloß partikulare Erfahrung, sondern, das ist der zweite Schritt der Analyse, stellt ein wesentliches Merkmal menschlichen Lebens überhaupt dar. Die Bedeutung des Empfangens für das Selbstsein erhellt sich strukturell und entwicklungsgeschichtlich daraus, dass die mit einem Geben verbundene Intention auf den Empfangenden - »du« bist gemeint, »für dich« - dessen Selbstverhältnis fortbestimmt: Im Ergreifen dieses Gegenübers wird es zu einem »expliziten, empirisch konkreten Ich«. Gestärkt und ermutigt wird es in den Erfahrungen der Verzeihung, des Glücks, der Freiheit vom Zwang der Gegengabe und der Zuversicht des Gelingens und des Bittens »diesseits und jenseits des Handelns«. Gebündelt erlauben sie zu sagen, »daß ich *mein eigenes Leben* als solches empfangen, es immer nur *annehmen* kann als schon *gegebenes*, das zugleich meines ist« (242 f.).

Im dritten Schritt wird, analog zur Vertiefung des lebensweltlichen Bittens ins Beten, das theologische Ziel erreicht: Der christliche Glaube »vertieft« die lebensweltliche Struktur des Empfangens als »Grundvollzug menschlichen Lebens überhaupt«, indem er sie ins Licht des Gottesverhältnisses rückt. Der Glaube, der »mein empirisches Leben als prinzipielles, das Bedingte als Unbedingtes nimmt«, verbindet den Anstoß zur Ausbildung des konkreten Ich mit der »*Unbedingtheit* meines Selbst- und Weltverhältnisses«. Diese Deutung bezieht sich darauf, dass das, was mir so »begegnet, daß es mich zu mir selbst kommen und aus mir selbst herausgehen läßt«, verstanden wird als »Gottes Wort, als *göttliche Anrede*, als unbedingtes ›Du‹, auch wenn es immer nur *in menschlicher Sprache* ertönt« (243 f.). Man erwartet

² Hierzu am besten: DOROTHEA WENDEBOURG, Abendmahl, in: BIRGIT WEYEL/WILHELM GRÄB (Hrsg.), Handbuch Praktische Theologie, Gütersloh 2007, 433-445.

nun, dass der Autor die Sakramente einführt als eine Form dieser Anrede; das ist aber nicht so. Vielmehr sagt er ohne Weiteres, Empfangen sei nicht nur das »Hören der Anrede«, sondern »[verlange] auch nach *tätiger Darstellung*, nach symbolischem Geben und Annehmen, das diese Struktur als solche anschaulich macht.« Die Sakramente sind, intersubjektiv wie die Sprache, solche »zwischenmenschliche Handlungen, die das Unbedingte sichtbar machen« (244). Diese Sätze lösen Fragen aus: Wieso verlangt Empfangen nach der (von diesem selbst unterschiedenen) tätigen Darstellung, wenn es ein Lebensvorgang in der Korrespondenz mit aktivem Bitten ist? Inwiefern ist das Hören der (stets gestischen und mimischen) Anrede weniger anschaulich als die Anschaulichkeit der tätigen Darstellung? Wie verhält sich der Vorgang des Sichtbarmachens von Unbedingtem zu den Vorgängen des Annehmens einer Gabe und des Hörens einer Anrede?

Möglicherweise sind die Antworten auf solche Fragen im Begriff »Wort Gottes« zu suchen. Der Autor führt ihn, fast beiläufig, als Kommunikationsphänomen »göttliche Anrede« ein (243 f.), doch ohne eine performative Qualität wie »Evangelium« oder »Verheißung« mit zu benennen («Gesetz« ist in diesem Kontext freilich nicht zu erwarten). Der Begriff war zum ersten Mal mit Luthers Erklärung des 3. Gebots (»die Predigt und sein Wort nicht verachten«, BSLK 508,15 f.) gebraucht, als »Bestimmungsfunktion des Gottesverhältnisses« übersetzt und als Gegenstand der Wertschätzung »aufgrund und in Form der Predigt als kommunikativem Verständigungsprozeß« bezeichnet worden (72 f.). Jetzt wird der Begriff als Referenz der Struktur des Empfangens näherbestimmt, aber nicht direkt mit den Sakramenten, den tätigen Darstellungen des Empfangens verbunden; nur die Taufe wird dann, mit der augustinischen Tradition, als »sichtbares Wort Gottes« bezeichnet (s. u.). Die Verbindung von Wort Gottes und Predigt wird aber nach den Paragraphen über Taufe und Abendmahl eigens profiliert: Den § 18 »Das Leben aus Gott beginnen« und § 19 »Das Leben mit Gott führen« folgt der § 20 »Das Leben in Gott vollenden: Das Wort Gottes« (264 ff.).

Im gegenwärtigen Zusammenhang muss ich das nicht nur deshalb erwähnen, weil die Stellung des Topos nach der Sakramentenlehre eine Neuerung gegenüber der dogmatischen Tradition darstellt, sondern vor allem deshalb, weil der Sakramentsbegriff in den Abschnitten über Taufe und Abendmahl überraschenderweise fast überhaupt nicht gebraucht wird (nur in einer Referenz auf Luther), aber im § 20, der mit der Verbindung von »Sakrament und Predigt« (264) einsetzt, prominent wieder aufgegriffen wird. Diese Verbindung erweitert die »Für-Struktur« der Sakramente auf die »von Jesus ausgehende und über ihn erzählte Geschichte«, die ebenfalls durchgehend »Anrede« ist und zum Ausdruck bringt, »daß Gott schlechterdings für uns ist«. Weil es die Für-dich-Worte sind, die den Sinn der rituellen Handlung konkret bestimmen, sei es zwingend, dass das anredende Wort »auch

noch einmal als eine *besondere Handlung* in Erscheinung tritt: als die religiöse Rede der *Predigt* im Gottesdienst« (265 f.). Die *Predigt* als besondere, den Sakramenten analoge Handlung³ ist ein neues Thema (auch die Prominenz der Kategorie »Handlung« reibt sich ein wenig mit der des »Empfangens«); doch zum gegenwärtigen gehört noch die These, dass Wort und Sakrament kraft ihrer selben Struktur auf das Empfangen des Lebens bezogen sind und (schon deshalb?) »mit dem *Tod* zu tun haben«: die Taufe als »Leben aus dem Tod«, das Abendmahl als »Leben trotz des Todes«, das Wort Gottes als im Tod »unsere Empfänglichkeit zur Vollendung [bringend]« (266 f.).

2. Das Leben aus Gott beginnen: Die Taufe

§ 28 trägt die in Variationen gebräuchliche Überschrift »Das Leben aus Gott beginnen« (245). Wie kommt es dann zu der paradoxen Bezeichnung dieses Beginns als »Leben aus dem Tod«? Zunächst knüpft der Autor wieder bei dem an, was für alle unzweifelhaft aber der Deutung bedürftig »zum Leben gehört«, nämlich dessen Anfang und dessen Ende, und hier kontrastiert er die Deutung des Anfangs, der ein neues Leben in eine gemeinsame Lebensgeschichte aufnimmt, und die des Endes, das die Überlebenden zurück lässt: Nur der Anfang kann in einem gemeinsamen Ritual vollzogen werden. (Zwischenfrage: Sollte die Bestattung gar keinen Ort in einer Dogmatik haben?) Bei der Taufe geht es zunächst nicht etwa um den Tod, sondern um den Ritus, der den Lebensanfang symbolisiert, der das Leben, das ein Mensch schon führt, diesem symbolisch noch einmal als zum »Ich« bestimmtem Menschen zueignet. Ein solcher Ritus symbolisiert ganz allgemein »die Geburt eines deutungsfähigen Wesens«, die christliche Taufe symbolisiert überdies den Lebensanfang »als *Beginn des Lebens aus Gott*. Allerdings tut [sie] das auf besondere Weise« (244).

Diese besondere Weise erklärt der Autor in drei Schritten, zuerst im Blick auf die Tradition. Den Verzicht des von Johannes getauften Jesus auf das eigene Taufen und die Transformation der Reinigungstaufe des Johannes durch die frühe Christenheit versteht er als angemessene Reaktion auf die unmittelbare Nähe Gottes (die ein vorbereitendes Reinigungsbad unnötig mache) bzw. auf die Verwirklichung des Gottesreiches selbst in der Geschichte Jesu: »Neues Leben aus Gott – das ist nun allein durch die *Teilhabe an der Geschichte Jesu* zu gewinnen«, beginnend mit der Taufe, in der sich ein Mensch, wie Jesus, dem Willen Gottes unterstellt (245 f.). Wer daher so »in die Geschichte Jesu eintritt [...], beginnt ein neues Leben – als *Leben mit*

³ Dass man das auch übergehen kann, selbst wenn die *Predigt* als integraler Bestandteil der gottesdienstlichen Liturgie gilt, zeigt BIRGIT WEYEL, *Predigt*, in: DIES./GRÄB, *Handbuch* (s. Anm. 2), 627–638.

dem dreieinigen Gott« (247). Hier kommt nun der Zusammenhang von Taufe und Tod ins Spiel: Die Zueignung des Todes Jesu ist das Versprechen einer durch den Tod nicht mehr unterbrochenen Gottesgemeinschaft, »wie sie sich in Jesu Auferweckung ausdrückt« (247 f.).

Schon hier wird, unter Rekurs auf die doppelte Praxis der frühen Christenheit, die Frage der Kindertaufe aufgegriffen: Sie bringe zutreffend zum Ausdruck, dass der Anfang des Lebens aus Gott nicht zwangsläufig an die leibliche Geburt geknüpft ist, dass aber nichts hindere, die Taufe damit zu verknüpfen: So oder so handelt es sich um die »prinzipielle Verfassung des Menschenlebens vor Gott – daß es in Wahrheit seinen Anfang aus Gott nimmt«. So drücke Kindertaufe besonders gut aus, »daß sich das Ich-Werden des Kindes von vornherein in der Dimension vollzieht, in der intersubjektive Anrede und die Unbedingtheit eines eigenen Lebens verbunden sind.« (247) Das ist ein gutes gängiges Argument, aber es greift nur in der Perspektive von Erwachsenen; es stellt noch keinen zureichenden Grund für die Kindertaufe dar.⁴

Der zweite Schritt, zur Taufhandlung, unterscheidet die asymmetrische soziale »Interaktion« zwischen dem Täufer und dem Täufling, der »nichts tut«, und das darstellerische Medium, das Untertauchen ins Wasser und das Auftauchen, verstanden als Töten bzw. Leben (Röm 6,4). Während es für diese symbolische Handlung nicht darauf ankomme, sie möglichst nahe an einem realen Ertränken zu vollziehen, bleibe ihr Sinn auch beim bloßen Benetzen mit Wasser kraft des deutenden Wortes erhalten: die Bewegung »*Leben aus dem Tod*« (248). Obwohl der Autor sich auf die Luthersche Deutung der Taufe als »Gesamtvorgang« bezieht, scheint er hier die Verbindung von Wasser und Wort zu lockern. Er zitiert Luthers Rede vom »Wort Gottes, so mit und bei dem Wasser ist« (248), aber nicht die vom »Wasser, in Gottes Gebot gefasset und mit Gottes Wort verbunden« (BSLK 516,14 bzw. 515,26 f.). Zu sagen, dass das deutende Wort zu der rituellen Handlung »als solcher« hinzutrete (248), wird der Deutung des Taufritus als Gesamtvorgang nicht ganz gerecht.

Schwerer wiegt die Abweichung von Luther im Blick auf die Rolle des Täufers. Zurecht und mit Luther stellt der Autor den Vorgang der Taufe als eine Bewegung aus dem Tod zum Leben aus Gott heraus, und versteht die Vergegenwärtigung Gottes, der dieses bestimmte Ich ruft, als die »Zusage der Gegenwart Gottes selbst an diesen einen Menschen«. Er betont nun, dass diese Zusage heiße: »Ich taufe dich auf den Namen Gottes ...«, nicht: *im Na-*

⁴ Vgl. WALTER SPARN, »... eine Furt, eine Brücke, ein Schiff und eine Tragbahre«. Luthers Lob der Taufe in ökumenischer Perspektive, in: MARTIN-LUTHER BUND (Hrsg.), Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 61, Erlangen 2014, 69–83.

men Gottes, als würde der Täufer an Gottes Stelle treten und dessen Wirken »quasi kausal« vermitteln.⁵ Ganz anders Luther, der nicht nur generell die Spendung der Sakramente als Stellvertretung des dreieinigen Gottes versteht, sondern auch deutlich sagt, dass auf genau diese Weise Gott *selbst* taufe: »Denn in Gottes Namen getauft werden, ist nicht von Menschen, sondern von Gott selbs getauft werden; darumb ob es gleich durch des Menschen Hand geschicht, ist es doch wahrhaftig Gottes eigen Werk [...]« (BSLK 692, 40–693,1). Wenn man die »Gegenwart Gottes selbst« (248) annimmt, die des lebendigen Gottes doch wohl, kann man ein »Werk Gottes« nicht ausschließen. Nebenbei: Die ontologische Kategorie der Ursächlichkeit ist in der theologischen Kategorie der *actio* ja keineswegs impliziert, erst recht nicht in der der *praesentia*. Der Täufer fungiert in der Sicht des Autors offenbar nur als der Repräsentant der Gemeinde, des »intersubjektiven Horizont[s], in dem um Gottes Gegenwart aufgrund der Geschichte Jesu Christi gewußt wird« (249). Kann man, wenn er lediglich Repräsentant ist, eine kategoriale Differenz der aktuellen »Anrede« zum bereits Gewussten plausibel machen, wie sie doch in der Predigt als »Wort Gottes« einzutreten verheißen ist?

Eine Stärke der Sicht des Autors ist nichtsdestoweniger die Wahrnehmung der Gemeinde und zumal der Eltern und Paten als Erinnerungsgemeinschaft, religionskulturelles Milieu oder, wie er sagt, »Resonanzfeld, inmitten dessen der Täufling konkret Ich zu sagen lernt« (249).

In dieser Perspektive, die Luthers Annahme des stellvertretenden Glaubens der Eltern in die gegenwärtige Welt übersetzt, vermag er überzeugend die üblichen Einwände gegen die Taufe unmündiger Kinder zu zerstreuen und zureichende Gründe für ihre theologische Möglichkeit zu benennen: Niemand ist ursprünglich frei, sondern wächst in Traditionszusammenhängen auf, die er nicht ausgesucht hat; die Taufe als Symbolisierung der Unverfügbarkeit des individuellen Lebens schon des Kindes (symbolische Begrenzung der Elternmacht) ist die beste Voraussetzung dafür, »daß ein Kind frei zu werden lernt« (249 f.).

Noch weiter geht das Argument, dass, obwohl Taufe und Glaube korrelativ verknüpft sind, die Wichtigkeit des Zeitpunkts der Taufe sich relativiert, »wenn man Glauben als Einheit von Gottes-, Selbst- und Weltverhältnis versteht: Es kann sich nur um graduell unterschiedliche Bedeutungsstufen des Bewusstseins und Lebens« handeln (250). Auch dies ist eine (auch psychologisch) plausible Übersetzung der lutherischen Figur *fides infantium*. Nicht versäumt wird auch der Hinweis darauf, dass die (seit 2008 dokumentierte) Anerkennung der Taufe zwischen den Konfessionen ihren Grund darin hat,

⁵ Beides unterstellt als möglich CHRISTOPH MÜLLER, Taufe, in: WEYEL/GRÄB, Handbuch (s. Anm. 1), 698–710, hier: 699.

dass die Taufe nicht die Eingliederung in die jeweilige Kirche, »sondern *in die Geschichte Jesu Christi*« (ebd.) darstellt.⁶ Der Ausdruck »Geschichte« vermeidet zugleich, hier sinnvoll, in den Spuren Friedrich Schleiermachers den Dissens im Blick auf die Beziehung der verfassten Kirchen zum »Leib Christi«.

Der dritte Schritt, die Deutung der Taufe, greift nochmals den Zusammenhang von Taufe und Tod auf, und mit dem Bezug auf Röm 6 versteht der Leser vollends, dass »Leben aus dem Tod« heißt: das aus dem »Sterben mit Jesus« *kommende* und der Auferstehung Jesu Christi teilhaftige, gleichsam österliche Leben; mit den Worten des Autors, das »durch nichts mehr begrenzte Leben«, das »Leben aus Gott« (248). Jene paradox reduzierte Ausdrucksweise ist jedoch missverständlich und ruft das Klischee der lutherischen »Karfreitagsfrömmigkeit« wach. War es die Korrespondenz der Sakramente und des Wortes Gottes mit der Struktur des Empfangens und dessen Vollendung im Tod (§ 20), die den Autor jene Missverständlichkeit hat übersehen oder in Kauf nehmen lassen?

Im Übrigen tritt die Fruchtbarkeit der Figur »Taufe und Tod« sehr schön zutage. Zum einen in der Erklärung der Taufe als Abbruch eines alten Lebensverhältnisses, als neuer Anfang in Negation vorangehender religiöser Besetzungen, und zwar so, dass sich der Neuanfang immer wieder ereignet, sozusagen als »Anfänglichkeit« auf Dauer gestellt wird. »*Anfänglich leben*« wäre also die Lebensdevise, die aus der Taufe folgt« (251). »Aus der Taufe kommend«, wird zum andern »das ganze Leben als von Gott anfangend gesehen«, denn die Taufe kann nicht wieder ungeschehen gemacht werden und gilt für immer (252). Für beides, die Neuheit und die Ganzheit der Taufe, beruft sich der Autor auf ihre Deutung als tägliche Buße im »Kleinen Katechismus« (BSLK 516, 32–38). Dem kann man gewiss zustimmen, auch wenn die dort spürbare apokalyptische Dramatik hier im Gebet beruhigt erscheint. Doch entspricht ja das Bitten einem Empfangen: dass Gott unseren Lebensvollzug selbst durchdringt. Entsprechend ist die Unbedingtheit unseres Lebens nicht unser Reflexionsprodukt, sondern »[stellt] sich aus sich selbst ein« oder, wie äquivalent(!) formuliert: »Gott [...] ist um seiner selbst willen da« (251 f.). Die Äquivalenz ist begründet in der »Menschlichkeit Gottes«, in einer intersubjektiven Handlung »als er selbst unter uns zu sein«. Der Abschnitt endet unzweideutig im Votum für die Taufe als »*sichtbares Wort Gottes*«, dasjenige Geschehen, das den Anfang des Lebens aus Gott zur

⁶ Denn der »ganze Sinn des Lebens und Sterbens Jesu« ist die Aufnahme des Menschen in die Geschichte Gottes, wie § 10 zum 2. Glaubensartikel ausführt, und im erhörungsgewissen Gebet, das auf die Teilnahme an Gottes Leben ausgerichtet ist, »erfüllt sich die Geschichte Jesu Christi selbst«, § 13 (204).

Darstellung bringt und die Anfänglichkeit des Lebens aus der Kraft des Anfangs verbürgt« (252).

3. Das Leben mit Gott führen: Das Abendmahl

Wieder gibt der Autor dem Leser die Chance, bei Erfahrungen einzusetzen, die lebensweltlich allgemein zugänglich sind. Hier sind es Anfang und Ende im Lebenslauf selbst, Abbrüche und Neuanfänge, insbesondere durch Schuld und Verzeihen. Letzteres muss, um »real« zu werden, ausgesprochen und in einer gemeinsamen Handlung dargestellt werden; eine solche ist das Essen, das als gemeinsames über das Sattwerden hinaus einen symbolischen Rahmen für den Neuanfang aufbaut (254 f.). Auch § 19 ist in drei Abschnitte über die kanonische Tradition, die Pragmatik der Feier und die Hermeneutik des Abendmahls gegliedert.

Der erste Abschnitt profiliert den religiösen Charakter der urchristlichen Abendmahlsfeiern im Zusammenhang mit und im Unterschied zu den Mahlgemeinschaften Jesu im Horizont des Reiches Gottes. Die These ist: Nach Jesu Tod werden Mahlgemeinschaften der Jünger - in Erinnerung an ihn und in der Erkenntnis, dass sein Tod die Weise ist, »wie wir uns Gott überhaupt als gegenwärtig vorstellen können« - zugleich »*Feiern seiner Gegenwart als Auferstandener* und damit Feiern der Gegenwart Gottes selbst« (255 f.). Auf die historischen Probleme im Blick auf das letzte Mahl Jesu reagiert die interessante Hypothese, dass die gemeinsamen Mahlzeiten der Jünger nach Jesu Tod die Erinnerung an ihn und den Versuch, seinen Tod zu verstehen, verbanden, vor allem dass sie der Ort der Visionen des Auferstandenen waren. So würde plausibel, dass aus diesen Mahlzeiten die Einsetzungsworte eines rituellen Mahles erwachsen sind und umgekehrt aus den Essenden und Trinkenden eine den Leib Christi konstituierende Gemeinde wurde. Das Brotbrechen ist dabei der Anfang des Mahls, das Herumreichen des Kelches sein ritueller Abschluss; »mein Leib« heißt dann »ich selbst«, »dieser Kelch« des neuen Bundes repräsentiert die unmittelbare Gottesnähe, »in meinem Blut« besagt, dass der Tod Jesu diese Gottesnähe verwirklicht hat (256 f.).⁷

Diese Hypothese hat mehrere Vorzüge: Sie macht die lange Zeit so fatale Fixierung auf die »Elemente« Leib und Blut und deren Verbindung mit dem Brot und Wein gegenstandslos, damit auch sämtliche Transformationstheorien unnötig. Die Feier der Gegenwart Jesu als Gottes eigene Gegenwart, in

⁷ Vgl. jetzt FOLKER SIEGERT, Die neutestamentlichen Grundlagen der Abendmahls-theologie. Vom historischen Jesus zu Luthers Abendmahlsbekenntnis, in: MARTIN-LUTHER-BUND (Hrsg.), Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 60, Erlangen 2013, 23-49.

der uns unsere Schuld vergeben ist (»Eucharistie« im Sinne von Danksagung), wird nicht als »magische Übermittlung von Jenseitig-Heiligem« missdeutet und braucht nicht mysterienreligiös personale Repräsentanz an materielle Kontinuität zu binden. Das letzte Mahl des irdischen Jesus braucht nicht qua historisches Ereignis als sakramentales Mahl interpretiert werden, das als solches den sakramentalen Ritus der nachösterlichen Kirche legitimieren würde (so noch das Lima-Papier, E I,1). Das christliche Abendmahl sieht der Autor vielmehr in genauer Parallele zur Taufe: In beiden Handlungen wird – in Anknüpfung an den Lebensvollzug Jesu – »die Person Jesu in ihrer ganzen Lebensbedeutung so [zugeeignet], dass sie von uns empfangen wird.« (258) Das ist, unbeschadet der (Nicht-)Historizität von Worten Jesu, zugleich die Begründung für die Zweizahl der christlichen Sakramente (258). Im Abendmahl wird »mit dem Sinne des Todes Jesus der Sinn der Gottesgegenwart im Leben [zugeeignet]«; im »Ritus, der aus Essen und Trinken besteht, [wird] seine Gegenwart als Schuldüberwindung empfangen« und findet eine stets anfängliche »Neueinstellung« der Lebensführung auf Gott statt. »Dank Jesu Tod ist das Essen und Trinken in seinem Namen die Wirklichkeit der Vergebung« (258).

Im Blick auf die Feier des Abendmahls akzentuiert der Autor sehr deutlich die evangelischen Standards. Weil die teilnehmenden Personen eine Gemeinschaft bilden, die eine gemeinsame Geschichte haben (kann), ist sie nichthierarchisch strukturiert; das Gastmahl, das mit dem gebrochenen Brot eröffnet und dem gemeinsamen Kelch beendet wird, bedarf der Erinnerung an Jesus, d. h. seiner Worte, um in seinem Namen zu geschehen; als Empfangen der Gottesgegenwart können Brot und Wein nicht genommen, sondern müssen gereicht werden (was auch gegenseitig möglich sei). Überhaupt komme es bei der Gestaltung nur darauf an, dass sein geistlicher Sinn erkennbar dargestellt wird – was z. B. Einzelkelche problematisch macht (258 f.). Nicht Brot und Wein (bei denen man es wegen ihrer Elementarität belassen sollte), sondern Essen und Trinken sind das Medium, in dem gehandelt wird: Es hält den Anschluss an die Ursprungssituation fest, artikuliert symbolisch die »Einheit von Lebenserhalt und sozialer Anerkennung auch nach gegenseitiger Schuld« und wird durch Jesu Worte bzw. seinen Tod qualifiziert: Schuldvergebung kraft der Vergegenwärtigung Gottes (259 f.).

Den vollen Realitätscharakter dieser Vergebung identifiziert der Autor mit dem Katechismus (BSLK 520, 33–40) als das richtige Ziel der Rede von der »Realpräsenz«, auch wenn sie auf die Verwandlung der Elemente als solcher fokussiert war. Er weiß auch, dass Luther an der elementengebundenen »Realpräsenz« festhielt (man könnte auch sagen: sie bekräftigt hat), weil er sie »als genaue Entsprechung, ja Konsequenz der Einheit von Gott und Mensch in Person und Geschichte Jesu verstand« (260). Das veranlasst den Autor gleichwohl nicht, den Terminus zu rezipieren; das ist schade. Zum

einen ist »Realpräsenz« auf kein bestimmtes metaphysisches Verständnis festgelegt und auch deshalb ökumenisch durchweg gebräuchlich geworden. Zum andern hat die neuere kulturwissenschaftliche Diskussion den Begriff der »Präsenz«, auch unter Rekurs auf die rituell-sakramentale »Realpräsenz«, abgegrenzt von der magischen Assoziation, die der Autor noch drohen sieht – allerdings aber auch vom universal und exklusiv gewordenen Anspruch der Hermeneutik, d. h. der »Repräsentation« von Sinn durch Deutung. Erfreulicherweise ist der Autor in diese Diskussion inzwischen eingetreten.⁸ Der von ihm durchgängig gebrauchte Begriff der »Vergegenwärtigung« für die (auch von ihm so genannte) »Realität« der Vergebung resp. der Gottesgegenwart bedürfte demgegenüber noch genauerer Klärung, als sie die Begriffe »Sinn« und »Deutung« schon einschließen.

Die Deutung des Abendmahls vertieft die Bedrohung des Lebens durch Hunger und Schuld zum Gegensatz von Leben und Tod: Im Abendmahl als Vergegenwärtigung Gottes wird dieser Bedrohung symbolhaft standgehalten, so dass der Rhythmus von Leben und Tod in »beständiges *Neuwerden*«, in die »Feier der *Beständigkeit des Lebens vor und mit Gott*« integriert wird. Der Autor betont dabei die Folge der personalen Anerkennung jenseits von Schuld und die soziale Wirkung z. B. in der Sorge ums reale Sattwerden – also keine »rein kultische Feier«. Ferner weist er auf die Verbindung des Abendmahls zum archaischen Opfer hin, dessen Logik – die Verknüpfung von Lebenserhalt und Vergebung der Schuld durch Töten – jenes verstehen lässt, dessen Verhaftung im »mythisch-magische[n] Zwang« es jedoch gerade durchbricht, so dass das christliche Abendmahl nicht davon her verstanden werden kann (261 f.). Das ist nur zu wahr – nur dass auch evangelische Christen das Opfer Jesu Christi noch immer in der Logik des sakrifiziellen Opfers meinen verstehen zu müssen.

Der Autor stellt sich diesem Irrweg nicht im evangelischen Christentum entgegen, sondern im römischen Katholizismus, dessen Verständnis des Abendmahls und der substantialistischen Transformation der Elemente auf ein magisch-mythisches Opferverständnis Bezug nehme.⁹ Seine Kritik bezieht sich aber noch entschiedener auf das Verständnis des Abendmahls als,

⁸ DIETRICH KORSCH (Hrsg.), *Die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl*, Leipzig 2005; unter dem Titel »Präsenz und Repräsentation. Die Marburger[!] Unterscheidung« hat JOACHIM VON SOOSTEN die Diskussion rezipiert und auch fortgeführt, in: KORSCH, *Gegenwart*, 99–122; vgl. WALTER SPARN, *Das Abendmahl – ein aktuelles theologisches und kulturhermeneutisches Thema*, in: MARTIN LUTHER BUND (Hrsg.), *Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes* 60, Erlangen 2013, 67–87.

⁹ Dass diese Stilisierung den Möglichkeiten der ökumenisch engagierten römisch-katholischen Theologie nicht ganz gerecht wird, sieht man z. B. an DOROTHEA SATTLER, *Abendmahlstheologie und Abendmahlspraxis. Eine römisch-katholische Perspektive*, in: MARTIN LUTHER BUND, *Lutherische Kirche* 60 (s. Anm. 8), 50–66.

wie wohl nicht ganz korrekt gesagt wird, »Eingliederung in die Kirche«. Aber zweifellos sieht sich die römische Kirche als »Anstalt des Heils« (177.262) und »Teilhaberin an der göttlichen Wirklichkeit« (262) - als »Grundsakrament«, wie das jetzt genannt wird. Weil das Messopfer konstitutiv (auch) ein Werk ist, das die(se) Kirche Gott darbringt (darauf geht ja die reformatorische Kritik, vgl. BSLK 416,7-418,13), ist eucharistische Gastfreundschaft mit den Mitgliedern anderer Konfessionen nicht erschwinglich. Hier wäre die Gelegenheit zu sagen, warum eine evangelische Kirche diese Gastfreundschaft allen anbieten kann, die der Einladung Jesu Christi zu seinem Mahl folgen wollen. Allerdings genügt es dann nicht zu kritisieren, dass sich in der römischen Auffassung »eine vornezeitliche Einheit von Religion und Gesellschaft ab[bilde], die zwischen dem individuellen Gottesverhältnis und einem allgemeinen Bezogensein auf die Welt noch nicht tiefgreifend unterschied« (263); man muss auch die Aufgabe und die ihr entsprechende(n) soziale Verfassung(en) der neuzeitlichen evangelischen Kirchen und Gemeinden artikulieren, die institutionell beherbergen und liturgisch inszenieren, was im Abendmahl als einem »exemplarische[n] Fall des Empfangens« (ebd.) geschieht.

4. Hell und (allzu?) randscharf

Dietrich Korsch erfüllt die anfangs ausgesprochenen Erwartungen an das angekündigte »neue Licht« auf jeden Fall darin, dass die Frage nach der Erschließungskraft des sich selbst deutenden christlichen Glaubens für das Verständnis von Taufe und Abendmahl sehr viele Antworten gefunden hat in Gestalt genauer Beschreibungen des religiösen Geschehens in beiden Sakramenten und in der völlig klaren normativen Orientierung ihres Verständnisses. So etwa in dem Satz: »Das Abendmahl ist - im Essen und Trinken - die wirkliche Gegenwart Gottes als die *Wirklichkeit der Vergebung* unter den Menschen« (262).

Besonders eindrücklich, und so von keinem zeitgenössischen Dogmatiker erreicht, ist mir zum einen die Verknüpfung des religiösen Sinns von Taufe und Abendmahl mit alltäglichen Erfahrungen des Selbstwerdens im Empfangen, zum anderen ihr Verständnis als Riten, in denen christliche Gemeinden dem unbedingten Sich-Empfangen durch Gott durch die Anrede Gottes symbolisch darstellend entsprechen. Je tiefer sich die Reflexionen auf die Ausbildung des konkreten, individuellen Ich konzentrieren, die durch die Anrede Gottes ermöglicht und immer neu befördert wird und in der Teilhabe an der Geschichte Jesu in der Gegenwart Gottes selbst sich vollzieht, desto klarer und einsichtiger wird es, dass es die einzelnen, raumzeitlich bestimmten Feiern der Taufe und des Abendmahls sind, die für das evangelische Verständnis der Sakramente wesentlich und auch zureichend sind. So

wird plausibel, dass der Autor auf eine allgemeine Sakramentslehre zugunsten der strukturellen Korrelation von Wort Gottes und Empfangen verzichtet, ja dass die Verständigung über Taufe und Abendmahl ohne den Terminus »Sakrament« auskommt. So überzeugt auch die Aufforderung des Autors anlässlich der Begründung der sozialen Wirkung des Abendmahls aus der Beständigkeit im Neuanfang: »Wer am Abendmahl teilnimmt, mag einmal versuchen, sich in dieser Perspektive zu sehen und sich fragen, ob er oder sie sich nicht tatsächlich verwandelt fühlen kann« (261).

Wie das Stichwort »soziale Wirkung« andeutet, besagt die unerhörte Konzentration auf das individuelle Selbst- und Weltverhältnis im Lichte des Gottesverhältnisses keineswegs, dass die Feiern der Taufe und des Abendmahls individualistisch und intellektualistisch reduziert würden. Mit klarem Bewusstsein pointiert der Autor die Konkretheit der Wassertaufe und die Leibhaftigkeit des Essens und Trinkens im Abendmahl (vgl. den Anfang von § 4 und v. a. § 6,1: »Der Leib als Ort des Lebens«). Jene Konzentration, die ja nichts anderes ist als eine Explikation dessen, was ein Christ als »Glauben« empfängt und erbittet, besagt jedoch sehr wohl die Negation aller Prärogativen der religiösen Institutionen, auch christlicher Kirchen. Denn sie hebt die Forderung der Observanz im Glauben, die über lange Jahrhunderte die sozialdisziplinierende Aufgabe von Taufe und Abendmahl legitimierte und die Feststellung der (Un-)Würdigkeit der die Sakramente Begehrenden zum Mittel klerikaler Herrschaft verzerrte, sie hebt diese Observanz in den Glauben als Authentizität hinein völlig auf. Das ist gut evangelisch und reicht auch zu, wo die normative Orientierung des Glaubens und seiner Vollzüge (»Bitten« und »Empfangen«) in Frage steht.

Selbstverständlich weiß der Autor, dass die ethische Praxis des Glaubens und die Pragmatik seiner Gemeinschaftlichkeit nicht seine religiöse Struktur linear positivieren, sondern aus (kritisch geklärten) Prozessen der Kommunikation zwischen dem persönlichen Glauben und seiner kulturellen Umwelt und aus der Vermittlung teils normativer Differenzen, teils freier Eigenwilligkeiten resultieren. Das hat er im Blick auf die christliche Ethik in der Auslegung des Dekalogs (§§ 4–7) dem Leser selber vor Augen geführt. Im Blick auf die Sakramente beschränkt sich die neue Perspektive jedoch fast allzu randscharf auf die im engeren Sinn religiösen Aspekte der Praxis. Der Autor bespricht zwar den Handlungsablauf der Taufe und die Feier des Abendmahls als solche und berührt auch deren pragmatische Aspekte, etwa die Möglichkeiten des aktiveren Verhaltens der Teilnehmenden, schöne Bräuche, die »kirchlich-theologische Tradition« vor Ort (259). Aber die Tatsache, dass nicht etwa nur zwischen den Konfessionen, sondern auch in den evangelischen Kirchen selbst die Unterschiede sowohl im Verständnis als auch in der Praxis der Taufe sehr groß, z.T. zu Gegensätzen geworden sind

und man von »Perspektivwechseln« im Umgang damit sprechen kann,¹⁰ sollte die dogmatische Orientierung konkretisieren. Ebenso sind die innerevangelischen Unterschiede und neueren Entwicklungen in der Feier des Abendmahls nicht so gering, dass die dogmatische Reflexion darauf nicht achten bräuchte. Zum Teil sind sie direkt relevant, z. B. die Gebetstexte, speziell z. B. Gestalt und Ort der Epiklese; aber auch wenn die Unterschiede der evangelischen Freiheit zugehören, sind sie doch keine *Adiaphora*, sondern erfordern pragmatische und auch rechtliche Entscheidungen.¹¹

Diese Problematik verdichtet sich daher in der Frage nach den individuellen und kollektiven Trägern des Pragmatischen: Institutionen, die verlässliche Dauerhaftigkeit und authentische Lebendigkeit in rechtlichen und liturgischen Ordnungen je neu austarieren. Das ist die »Kunst der Kirchenleitung«, heißt es gelegentlich (178). »Kirchenleitung«?! Mit diesem Positivismus kann nicht zufrieden sein, wer die Kirche nicht als so etwas wie ein Grundsakrament sehen will, sondern, gewiss im Sinne des Autors (und auch des charismatisch autoritativen Luther), den vollmächtigen Träger des religiösen Ordnungsrechtes und der religiösen Pragmatik in der gottesdienstlich sich konstituierenden Gemeinde erkennt. Das hat zweifellos Folgen auch für die Feier der Sakramente. Doch andere Leser sind beauftragt, die ekklesiologischen und kirchentheoretischen Reflexionen des Autors (bes. §§ 1; § 3,1; § 11,2) zu würdigen.

¹⁰ Vgl. MÜLLER, Taufe (s. Anm. 4), 702 ff.

¹¹ Vgl. WENDEBOURG, Abendmahl (s. Anm. 1), 442 ff.