

Transsubstantiationsresistenz

Eucharistische Spiritualität zwischen Geist und Fleisch

Thomas Ruster

Geist und Fleisch

Der Begriff der Spiritualität ist durch die biblische Unterscheidung von Geist und Fleisch näher zu bestimmen; andernfalls bleibt er, wie es heute meistens der Fall ist, unbestimmt und wird dann zum Einfallstor wirrer, ungeordneter Gedanken in die christliche Sphäre. Soll Spiritualität christlich gefasst werden, hat sie also mit dem Geist zu tun, von dem in der Heiligen Schrift die Rede ist, dann ist die Unterscheidung von Geist und Fleisch einschlägig.

Der Evangelist Johannes, der das Kommen Jesu als die Fleischwerdung des Wortes versteht, weiß, dass das Fleisch zu den Instanzen gehört, die sich gegen das Wort wehren: Nur die können Kinder Gottes werden, *die nicht aus dem Blut, nicht aus dem Willen des Fleisches, nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind* (Joh 1,13). Das Kommen Jesu in die Welt des Fleisches verläuft konflikthaft, wie der Johannesprolog insgesamt zu verstehen gibt: *Er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn geworden, aber die Welt erkannte ihn nicht. Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf* (V. 10f). Jesus steht mitten in diesem Konflikt, der dann im Gespräch mit Nikodemus im Gegensatz von Geist und Fleisch auf den Begriff gebracht wird: *Was aus dem Fleisch geboren ist, das ist Fleisch; was aber aus dem Geist geboren ist, das ist Geist* (Joh 3,6). Von diesem Gegensatz ist auszugehen, er ist unübersteigbar, so wahr die Tatsache der Geburt unhintergebar ist. Jesus aber will darüber hinaus, er will das Unmögliche: *Wenn jemand nicht aus Wasser und Geist wiedergeboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes kommen* (V. 5). Zu solcher Überwin-

dung des Fleisches weiß Jesus sich gesandt, dazu *muss der Menschensohn erhöht werden* (V. 14), dadurch wird die Welt gerettet. Der Weg dazu ist paradoxerweise die Fleischwerdung selbst, also das Eingehen des göttlichen Wortes in das Widerstandszentrum, das das Fleisch ist.

Ganz ähnlich liest es sich bei Paulus. Dieser hatte erfahren: *Das Gesetz ist geistlich, ich aber bin fleischlich, verkauft unter die Gewalt der Sünde. Was ich tue, verstehe ich nicht. Denn ich tue nicht, was ich will, sondern was ich hasse, das tue ich* (Röm 7,14). In dieser dramatischen Selbstentfremdung, zerrissen zwischen Geist und Fleisch (*Ich unglücklicher Mensch!*, V. 24), äußert sich ein allgemeiner Sachverhalt. *Das Trachten des Fleisches führt zum Tod, das Trachten des Geistes aber zu Leben und Frieden. Das Trachten des Fleisches ist ja Feindseligkeit gegen Gott; denn es ordnet sich nicht dem Gesetz Gottes unter, kann es gar nicht. Die im Fleisch sind, können Gott nicht gefallen* (8,6-8). Wie Johannes sucht Paulus die Lösung dieses Konflikts in der Fleischwerdung des Wortes. Gott geht in den Widerstand ein, der sich in Gestalt des fleischlichen Trachtens gegen ihn erhebt, er *sandte seinen Sohn in der Gestalt des sündigen Fleisches und um der Sünde willen und verdamnte die Sünde im Fleisch, damit die Gerechtigkeit, vom Gesetz gefordert, in uns erfüllt werde, die wir nicht nach dem Fleische leben, sondern nach dem Geist* (V. 3f).¹

Im Konflikt zwischen Geist und Fleisch ist der christliche Begriff von Spiritualität platziert. Es geht um nicht weniger als um den Konflikt zwischen dem Reich Gottes und der Macht der Sünde, zwischen Leben und Tod. Damit ist dem Begriff alle Harmlosigkeit und jede Nähe zu „religiösen Wellness-Programmen“ genommen.

¹ Eine exegetische Erörterung der herangezogenen Stellen ist hier nicht beabsichtigt. Die biblischen Beobachtungen wären dogmatisch für das Verständnis der „Auferstehung des Fleisches“ auszuwerten, worunter dann nicht die Auferstehung der Toten oder des Leibes, sondern die Auferstehung der gottwidrigen Mächte und ihre Versöhnung mit Gott zu verstehen ist. Die deutsche Übersetzung von *resurrectio carnis* im Apostolicum wäre entsprechend zu korrigieren (wie es auch die Erklärung der römischen Liturgiekongregation „*Liturgiam authenticam*“ von 2001 fordert), das bisherige Verständnis zu revidieren.

Das große Fressen

Was aber bedeutet Fleisch? Was ist das Trachten des Fleisches? Hier nun moralisch zu argumentieren und an die „fleischliche Begierde“ in ihrem herkömmlichen Sinn zu denken, greift zweifellos zu kurz. Es ist nicht denkbar, dass unsere moralische Konstitution, unsere schwankende sittliche Festigkeit als ernsthafter Gegner Gottes in Betracht käme.² Biblisch wird mit dem Fleisch zuerst auf die menschliche Vergänglichkeit angespielt. *Der Mensch ist nichts als Fleisch, nur ein Hauch, der vergeht* (Ps 78,39, vgl. Jes 40,5). Im leidvollen Umgang mit der Endlichkeit des Daseins aber kommt der Mensch in den Blick, insofern er gegen diese Vergänglichkeit angeht. Die zahlreichen, überaus detaillierten biblischen Bestimmungen zum Fleischkonsum legen den Schluss nahe: Der Mensch ist Fleisch, wenn und weil er vom Fleisch lebt! Er ist, was er isst. Im Essen von Fleisch, dem für die Entwicklung und Erhaltung des Menschen unentbehrlichen Lebensmittel, zeigt sich der Mensch als Wesen der Selbsterhaltung und Selbstbewahrung. Fleisch dient der Selbsterhaltung, und insofern der Mensch wie jedes lebende Wesen wesentlich und zuerst auf Selbsterhaltung bezogen ist, wird er selbst Fleisch genannt. Und nur in dieser Hinsicht macht es Sinn, wie Paulus die Verbindung vom Fleisch zur Sünde zu ziehen. Weil menschliche Selbsterhaltung stets unter der Versuchung zur Maßlosigkeit steht, weil die Menschen keine ver-

² Bemerkenswert ist, dass in der Theologie zwei Fleisch-Diskurse nahezu unverbunden nebeneinander herlaufen: Der eine, inkarnationstheologische, versteht unter Fleisch einfach die „ganzheitliche Menschheit, Leib und Seele“ (z.B. Grillmeier, Alois, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 2/4, Freiburg 1990, 29). Gegner ist dabei der Dokerismus, der die volle Menschlichkeit und Leiblichkeit Jesu leugnet. Der andere Diskurs denkt an fleischliche Gelüste, also an Moral, und schränkt so die durchaus erkannte Feindschaft des Fleisches gegen Gott gleich wieder ein. Gegner ist hier der gnostische Fleisch-Geist-Dualismus. So zitiert das *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, Bd. 2, Paris 1953, 439–448, zwar Bernhard von Clairvaux mit der Aussage, „la chair, le monde, le démon“, das seien die drei Feinde Gottes, die Rede ist aber dann nur von körperlichen Begierden ohne jeden Bezug auf den Inkarnationsgedanken. Im ersten Diskurs wird Joh 1,14 angeführt, im zweiten Röm 7 und 8, es kommt aber zu keinem Brückenschlag, wie er im vorliegenden Beitrag versucht wird.

nünftige Grenze in ihrer materiellen Daseinssicherung, in ihrer Suche nach Anerkennung und Bestätigung, Macht und Zukunftsvorsorge finden können, weil sie also zu der Sünde neigen, das eigene Leben auf Kosten anderer zu führen, deswegen ist das Trachten des Fleisches Feindschaft gegen Gott und seine Folge der Tod. Der Geist dagegen, der unsere Herzen Gott zuwendet und vom Zwang zur Selbstbehauptung befreit, bringt Gerechtigkeit, Leben und Frieden hervor.

Gottfried Bachl folgend kann man im Vorgang des Essens und zumal im Essen von Fleisch jene Grundhaltung des Menschen zur Welt erkennen, die dann, in Verbindung mit der Maßlosigkeit der Sünde, die Herrschaft des Todes ausbreitet.³ Das Fleisch, das wir essen, muss zuvor getötet, zerlegt und zerstückelt werden. Es muss sterben, um zum Leben zu dienen. Es wird sodann zubereitet, also in eine Form überführt, die unseren Bedürfnissen entspricht. So zugerichtet, wird es zerkaut, zerkleinert, zerbissen, verschluckt und zersetzt, in den Leib eingefügt und diesem bis zur Ununterscheidbarkeit zugeordnet; was davon nicht gebraucht wird, wird ausgeschieden. Das ist die Art des Umgangs mit Welt, die sich im elementaren Vorgang des Fleischessens kundtut. Essen vernichtet die Differenz zum Anderen. Essen bedeutet Aneignung und Einverleibung. Es liegt auf der Hand, dass von diesem elementaren Vollzug auch andere Weisen des Umgangs mit der Welt geprägt sind. In der erotischen Begierde, wo Liebende einander „zum Fressen gern“ haben, findet man diese Haltung wieder. Der Übergang zur gewaltsamen Einverleibung, zur sexuellen Perversion, so hat es jüngst noch einmal der „Kannibale von Rothenburg“ drastisch vorgeführt, ist hier fließend. So wie Männer von Frauen gern als „Frischfleisch“ reden, so kommen andere Menschen oft nur als Ressource für Vergnügen, Aufstieg und Erfolg, als Mittel zum Zweck in den Blick. Dem gewaltigen Hunger nach Selbstbehauptung dient alles zur Nahrung. Was es in der Welt gibt, ist für mich da, spricht der Hungrige, handele es sich nun um materielle oder geistige Dinge. Die Welt nur so sehen zu wollen, wie

³ Vgl. Bachl, Gottfried, *Eucharistie – Essen als Symbol?*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1983, 9–34.

sie schmackhaft und bekömmlich ist, kann sich als Wunsch nach Selbstbestimmung und Freiheit tarnen: Was mir nicht passt, nicht für mich zugerichtet ist, weise ich zurück. Ich lasse mir nicht sagen, was für mich gut sein soll. Ich weiß am besten, was mir gut tut. Zuletzt ist auch das Religiöse dem Zugriff des Hungers ausgeliefert. Von den Göttern will man Macht, die Religion soll mir nutzen, alles soll zu meinem Besten eingerichtet sein; wo nicht, hat man mit Religion nichts zu schaffen.⁴

Dass aus dem Essen kein Fressen werde, dass der Mensch nicht zum Fresser werde, dafür ist zunächst die Kultur da. Die gepflegte Mahlzeit gibt dem Essen eine Form, die die Würde des anderen, des Gastgebers und der Gäste achtet, die dem Essen selbst und auch noch seinen Gaben Würde verleiht. Kultur und Zivilisation lassen sich als Versuche verstehen, die Wolfsnatur der Fresser und Säufer zu bändigen. Schon Kant warnte, dass der Mensch dem Menschen nur als Zweck, nicht als Mittel dienen soll. Es scheint aber, dass im Zeitalter der endlosen Fressbuden, die den Weg des Menschen säumen, des ununterbrochenen Essens und Konsumierens, im Konsumzeitalter also, in dem der Mensch zu allererst als „Verbraucher“ definiert wird, die Bemühungen der Kultur nicht mehr ausreichen. Das Bewusstsein dafür wächst, dass Paulus Recht gehabt haben könnte: *Das Gesetz in meinen Gliedern hält mich gefangen, ich tue nicht das Gute, das ich will,*

⁴ Mellinger, Nan, *Fleisch. Ursprung und Wandel einer Lust*, Frankfurt-New York 2000, hat den Zusammenhang von Fleischkonsum und Gesellschaftsordnung vom Paläolithikum bis in die Gegenwart aufgezeigt. Die Geschichte der Menschheit bestand über Millionen Jahre hinweg im Wesentlichen darin, von den Gejagten zu den Jägern zu werden. Mit den Raubtieren teilen die Menschen die komplexere Gehirnformation im Vergleich zu den Pflanzenfressern. Die Verhältnisse von Jäger und Beute haben sich tief eingepägt und in die Gesellschaft hineinverlagert. Alte Religionen kannten Götter, deren Macht sich darin manifestierte, alles aufzufressen, was ihnen in den Weg kam. Die (Fleisch-) Opferriten der Alten waren auf den gewaltigen Hunger der Götter eingestellt. Die Neuzeit hat mit ihren Methoden des fließbandmäßigen Schlachtens und des Konservierens von Fleisch nicht nur Kriege ganz anderer Größenordnung führen können, sie hat auch den Fleischkonsum in ungeahnte Höhen getrieben (am höchsten in den USA, am niedrigsten in Afrika) und die Tiere endgültig nur noch zum Schlachtvieh werden lassen. Mellinger ist auch aufmerksam für die Fleischlichkeit der Geschlechterbeziehung: Der Mann isst Fleisch, die Frau ist Fleisch (133ff).

sondern das Böse, das ich nicht will (Röm 7,19-23).⁵ Wie könnte ich auch anders, wo doch meine Selbsterhaltung an eine Wirtschaft gebunden ist, die sich ganz und gar der Lust des Fressens ergeben hat?⁶ Unser Wirtschaftssystem ist aufs Fressen eingerichtet, sein ungeheurer Hunger vernichtet Ressourcen und Arbeitskraft, Naturschönheit und kulturelle Werte ohne Ende. Aus der gelegentlichen Fressorgie ist der beständige Konsum- und Wachstumszwang geworden. Auch geistige Werte werden zugerichtet und ausgeplündert, wenn sie nur irgend zur Nahrung, zur Unterhaltung, zum Vergnügen dienen können. Ein Leben, ein bewegtes Schicksal: Das reicht für zehn Minuten Talk im Fernsehen. Ein Weisheitsspruch, ein goldenes Wort: lässt sich für die Werbung verwenden. Was dann übrig bleibt, ist entwertet, wird als wertlos ausgeschieden. Wenn ich recht sehe, erleidet auch das Christentum zur Zeit diesen Prozess. Christliche Traditionsbestände aller Epochen werden auf ihren emotionalen, ästhetischen oder therapeutischen Nährwert hin durchgemustert, das Fleisch des Leibes Christi bis auf die Knochen abgenagt und diese dann auf den Abfallhaufen der Geschichte geworfen.

Die Probleme rund um das Essen sind theologisch im Dreieck von Natur, Kultur und Gnade angesiedelt. Man kann sich fragen: Muss der Mensch erst kultiviert werden, bevor er der Gnade fähig wird? Oder verleiht erst die Gnade die rechte Kultur? Diese Frage hat an Ernst gewonnen, nachdem klar ist, dass die Kultur alleine gegen die Fressnatur unserer Tage nicht mehr ankommt, ja sie noch zu fordern und zu fördern scheint. Also ist die Gnade an der Reihe. Was ist von ihr zu erwarten? Die Frage führt uns zurück zum Johannesevangelium, dann weiter zur Geschichte der Eucharistiefeier.

⁵ So beim ZEIT-Autor S. Hillentrup, DIE ZEIT vom 08.06.06: „Selbst schuld! Ob Niedriglöhne, Stellenabbau oder Umweltzerstörung: Was uns als Bürger empört, fördern wir als Kunde.“ Wir tun also als Kunden das Böse, das wir als Bürger nicht wollen.

⁶ Dazu von Ruster, Thomas, Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre, Mainz 2005, 88–92. 198–202. Es ist klar, dass hier die Figur des teuflischen Versuchers hineinspielt. Er macht die Sünde zum Zwang. Dass der Versucher gerade in der zivilisierten Neuzeit reiche Beute machen konnte, sieht auch de Rougemont, Denis, Der Anteil des Teufels, München 1999.

Jesus essen

Im sechsten Kapitel des Johannesevangeliums, dem Schrecken aller Prediger, erörtert Jesus selbst ausführlich die Fleischthematik. Was es heißt, dass das Wort Gottes Fleisch wird, wird hier ausgesprochen; jedenfalls wird nur an dieser Stelle des Evangeliums der Begriff Fleisch aus dem ersten und dritten Kapitel wieder aufgenommen. Ausgangspunkt ist die wunderbare Speisung am See von Tiberias (6,1–15). Jesus hatte den Leuten wirklich zu essen gegeben. Er versagt sich nicht der natürlichen Notwendigkeit des Hungers, er ist nicht gegen Selbsterhaltung. Aber er lässt sich nicht zum König machen. Nach der archaischen, in der Politik immer lebendigen Logik von „Brot und Spiele“ hätte er, der ja in Wirklichkeit ein König ist, nun auch König werden können, aber nach dieser Logik tritt Jesus nicht an.⁷ Stattdessen spricht er *vom Brot, das Gott gibt, das vom Himmel kommt und das Leben der Welt gibt* (V. 33). Er selbst sei dieses Brot, *das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist* (V. 51). Dann nennt er *das Brot sein Fleisch für das Leben der Welt* (V. 52) und spricht gar davon, dass dieses sein Fleisch und Blut gegessen und getrunken werden soll: *Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am letzten Tag. Denn mein Fleisch ist wirklich eine Speise und mein Blut ist wirklich ein Trank* (V. 54f). Die schon damals bemerkte *Unerträglichkeit* dieser Worte (V. 60) wird nicht dadurch gemildert, dass man erklärt, sie bezögen sich auf die Eucharistie. Vielmehr belegen sie die Unerträglichkeit der Eucharistie. Entweder ist diese zu verstehen als die letzte Steigerung des großen Fressens, als ein Gott-Essen, in der auch noch Gott bzw. Gottes Sohn nach der Logik des Fressens zugerichtet und einverleibt wird, als Speise für das ewige Leben und damit als Manifestation exzessiver, auf Ewigkeit gestellter Selbsterhaltung. Dies nennt man sakramentalen Realismus oder magisches Denken: Sicher hat dies immer als eine Art, die Eucharistie zu begehen, bestanden. Aber dann würde die Gnade die Natur nur einfach steigern, sie würde von der Natur überwältigt werden. Oder aber die

⁷ Für die Beschäftigung mit Joh 6 habe ich den sehr ergiebigen Kommentar von Wengst, Klaus, *Das Johannesevangelium*, Stuttgart 2000, zugezogen.

Eucharistie ist zwar ein wirkliches Essen, aber ein Essen, dessen Richtung umgekehrt ist. Nicht mehr ist die Welt, sind die anderen das Reservoir an Nahrung, das mir zu Gebote steht, sondern da ist einer, der sich selbst zur Nahrung macht. Mit ihm sollen die, die sein Fleisch essen und sein Blut trinken, innig vereint werden, wie es immer beim Essen von etwas geschieht (V. 56). In der eucharistischen Gemeinschaft mit Jesus ändert das Essen grundlegend seinen Charakter: Es ist nicht mehr Ausdruck und primärer Vollzug von Selbsterhaltung, sondern es geschieht als Erfüllung des Willens Gottes, folglich Gott zu Ehren, als Ausdruck der Lebenseinheit mit Gott. Das sagt Jesus, wenn er erklärt, dass er, das Brot des Lebens und das Fleisch für das Leben der Welt, *nicht vom Himmel herabgekommen sei, um meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat* (V. 38). An anderer Stelle sagt er sogar, es sei seine *Speise, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat* (Joh 4,34). Meinen, den eigenen Willen tun: das ist immer der Vollzug der Selbsterhaltung. Sogar bei Jesus selbst. Als er am Ölberg darum betet, dass *nicht mein sondern dein Wille geschehe*, da ist es doch sein Wille, dass der Kelch an ihm vorübergehe, er also nicht leiden müsse und erhalten bleibe (Mk 14,32-42 par.). Wenn es nun heißt, dass er nicht gesandt sei, seinen Willen zu tun, dann ist das eine Absage an jene Haltung zur Welt, die im ursprünglichen Akt des Essens zutage tritt. Wer das Fleisch Jesu isst und sein Blut trinkt, hört damit auf, die Welt als Ressource für das eigene Seinkönnen zu betrachten.⁸ Die Eucharistie verwandelt den Akt des Essens, sie dreht seine Richtung um. Es geht bei diesem Essen gar nicht mehr um uns, nicht mehr um das, wovon Menschen leben und zehren können, sondern es geht um Gott, seinen Willen und seine Herrlichkeit. Dann aber kommt das Wort Jesu dazu, dass der, der dieses Brot isst, das wahre und ewige Leben habe. Gott hat eine andere Art, unser Leben zu erhalten, die geht nicht nach der gewöhnlichen Art des Essens. Welche Art ist das? Kann man sich darauf verlassen? Das weiß nur der, der den Vater gesehen hat und kennt, also Jesus selber (V. 46),

⁸ Wengst will den Ausdruck „mein Fleisch essen“ als ein „vom Tode Jesu zehren“ verstehen und damit dem sakramentalen Realismus entgehen; Johannevangelium, 252. Aber ist damit die Richtung des Essens wirklich schon umgedreht?

und darum ist jetzt als Weise der Selbsterhaltung angesagt: *an den glauben, den er gesandt hat* (V. 29), also an Jesus glauben (V. 34). Es gilt jetzt: *Wer glaubt, hat das ewige Leben* (V. 47). Dies ist die Logik von Joh 6, die den Beitrag der Gnade zur Lösung des Problems unserer gefräßigen Natur enthält.

Gottesdienst als Verwandlung des Essens – geschichtliche Konfigurationen

Der Kirche in ihrer Geschichte blieb es überlassen, das unmögliche Programm (nach Joh 3⁹) der Verwandlung von Fleisch in Geist durchzuführen. Unter dem Vorzeichen dieses Programms hatte sie sich zur Selbsterhaltungsrealität einer jeden Epoche ins Verhältnis zu setzen, also zur Gesellschaft und ihrem für die Selbsterhaltung zuständigen System, der Wirtschaft. Am Gottesdienst, in dem Wesen und Gemeinschaft der Kirche zu sich kommen, ist abzulesen, wie sie ihre Position zur Gesellschaft markiert. Ich beschränke mich im Folgenden darauf, das Modell der Alten Kirche kurz zu skizzieren, um sodann etwas ausführlicher auf die mittelalterlichen Debatten um die Realpräsenz einzugehen. Denn diese haben das katholische Eucharistieverständnis maßgeblich geprägt, das heute infrage steht.

Für die Alte Kirche läßt sich der Übergang von der nicht-christlichen Gesellschaft in den Raum der Kirche unter den Begriff des Herrschaftswechsels fassen.¹⁰ Die Taufe wurde dementsprechend ver-

⁹ Im Gespräch mit Nikodemus verweist Jesus auf Num 21,4–9, die Geschichte mit der ehernen Schlange. Dem Volk Israel, das sich in äußerster Bedrängnis und Verzweiflung befindet, schickt Gott beißende Giftschlangen, und viele sterben. Erst als Mose auf Geheiß des Herrn die ehernen Schlange aufrichtet, bleiben die am Leben, die sie ansehen. Zu verstehen ist vielleicht: In der Bedrängnis wird einer des anderen Wolf oder Schlange, alle beißen um sich. Natürliche Selbsterhaltung wird im Effekt tödlich. Erst wenn das angeschaut wird, kann der Mechanismus überwunden werden. Jesus begreift sich laut Joh 3,14f als der, an dem die tödlichen Effekte der Selbsterhaltung angeschaut werden können, um sie zu überwinden. Täter und Opfer, Beißende und Gebissene können an ihm lernen und zur Umkehr kommen.

¹⁰ So nach Meßner, Reinhard, Einführung in die Liturgiewissenschaft, Paderborn 2001, 91–103, mit Bezug auf die Taufe. Im syrischen Raum blieb die

standen als Wechsel aus „einer von dämonischen Mächten beherrschten und bedrohten Welt – konkret der heidnischen Lebensweise und Götterverehrung – in den vom Heiligen Geist bestimmten Lebensraum.“¹¹ Von den Taufkandidaten wurde Lebensänderung verlangt, zahlreiche Exorzismen und Widersagungen gegen das Böse waren mit dem jahrelangen Weg zur Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft verbunden. Der Prozess der Wandlung war eigentlich schon der der Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft. Der eucharistische Gottesdienst galt als Teilnahme an der himmlischen Festversammlung zusammen mit den Engeln und Heiligen. Gelobt und gepriesen wurde der wahre Herr und König der Welt. Hier war man schon in der neuen Wirklichkeit des Reiches Gottes angekommen.¹² Dem Gesetz des Fleisches wussten sich die Christen enthoben; wo aber jemand wieder in die Werke des Fleisches zurückfiel, wurde er aus der Gemeinschaft ausgeschlossen oder ihm wurde ein aufwändiges, einmaliges Bußverfahren auferlegt. An den radikalen Asketen der Wüste war die Haltung der Christen zum Thema Selbsterhaltung in Überdeutlichkeit abzulesen. Sie wurden offenbar desto bedeutsamer, je mehr sich die kirchlichen Gemeinden in den Städten an ihre Umgebung anpassten. Der heroische Versuch der Wüstenväter und -mütter, ganz ohne Sexualität und weitgehend ohne Nahrung auszukommen, markiert das Ideal und den Grenzwert des Verhältnisses von Kirche und bürgerlicher Selbsterhaltungsordnung. Noch Basilius der Große, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz, wichtige Gestalten der sich ausbildenden Reichskirche in Kleinasien, lebten in ihrer Jugend in Mönchskommunen und entschlossen sich nur schweren Herzens, Leitungsaufgaben in der Kirche zu übernehmen. Gregor von Nyssa blieb seiner in asketischer Einfachheit lebenden Schwester

Tradition des urchristlichen Wandercharismatikertums lange lebendig und die Kirche war kaum in städtischen Gemeinden organisiert. Von daher wird die Taufe hier nicht nach dem Modell des Herrschaftswechsels verstanden, die Unterscheidung der Kirche zur nichtchristlichen Gesellschaft war aber nicht weniger radikal, vgl. ebd., 85-91.

¹¹ Ebd., 92.

¹² Dazu klassisch: Peterson, Erik, Von den Engeln, in: *Ausgewählte Schriften*, hg. von Nichtweiß, Barbara, Bd. 1, Würzburg 1994, 195-243.

Makrina ein Leben lang eng verbunden. Sie war für ihn „immer das stille Zentrum inmitten des Sturms“, in den ihn die mit seinem Bischofsamt verbundene Verwaltung kirchlicher Güter geführt hatte. Sie stand für ihn für die „Reinheit des Glaubens“.¹³ Dass die „großen Kappadozier“ in ihren Ämtern nicht so leben konnten wie sie es an der jungfräulichen Makrina bewunderten, wurde jedenfalls von ihnen noch als Schmerz und Verlust wahrgenommen.

Das Frühmittelalter gab noch einmal kräftig Gelegenheit, die Konfrontation von christlicher und nichtchristlicher Lebensordnung herauszustreichen. Arnold Angenendt hat die Begegnung zwischen Christentum und germanischer Kultur unter das Leitwort der „Konfrontation“ gestellt. Die frühmittelalterliche Mission war ein „religionsgeschichtlicher Zusammenstoß; das Christentum stieß „auf Kulturen, die es als kaum mit sich vereinbar erfuhr.“¹⁴ Die Gegensätzlichkeit tritt zumal in Bezug auf die Gestalt der Selbsterhaltung hervor, wie Angenendt an der Überwindung des Rache- und Kampfmotivs in der germanischen Ethik durch das Christentum verdeutlicht. An einem charakteristischen Moment des frühmittelalterlichen Christentums deutet sich bereits an, in welche Richtung sich das Verständnis und die Praxis von Wandlung im Mittelalter weiterentwickeln sollte: bei den Bestattungsgebräuchen und den Grabbeigaben. Die Germanen pflegten den angesehenen Verstorbenen umfangreiche und wertvolle Gaben mit ins Grab zu geben: das Schwert, das Pferd, Werkzeuge und Verpflegung, nicht selten Mägde und Knechte oder auch gleich die Ehefrau; bei den adeligen Frauen wurden Schmuck und wertvolle Kleidung mit ins Grab gelegt. Dies ist als Form der Zukunftsvorsorge zu verstehen. Die Verstorbenen sollten im Jenseits nicht schlechter gestellt sein als auf Erden. Die christliche Mission räumte mit dieser Sitte schnell und gründlich auf. Christli-

¹³ Beide Zitate aus Brown, Peter, Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, München-Wien 1991, 288. Browns Buch gibt insgesamt einen starken Eindruck von dem gegenweltlichen Impuls, der die altkirchliche Askese trug und den man nicht auf Moral einschränken darf.

¹⁴ Angenendt, Arnold, Liudger. Missionar – Abt – Bischof im frühen Mittelalter, Münster 2006, 46.

che Prediger erklärten, die beste Form der Zukunftsvorsorge sei es, auf Gebete und gute Werke zu vertrauen. „Die Grabgaben wurden umgewandelt in Sozialgaben.“¹⁵ Das enorme Kapital, das bisher einfach vergraben wurde und der Gegenwart verloren ging, kam so frommen Stiftungen, dem Kirchenbau und dem Unterhalt der Klöster zugute. Es nützte nunmehr den Lebenden, trug bei zu Bildung und Kultur, zu Armenfürsorge und sozialer Gerechtigkeit. Die Form der Zukunftsvorsorge als ein zentrales Element der Selbsterhaltung hatte sich verändert. Auf dieser Spur werden wir das Verständnis von Wandlung in der Theologie des Mittelalters zu suchen haben.

In der christianisierten Gesellschaft des Hochmittelalters konnte das Modell des „Herrschaftswechsels“ nicht mehr weitergeführt werden. Die Konfrontation zwischen Kirche und Gesellschaft machte keinen Sinn mehr, nachdem beide Größen praktisch zusammenfielen. Ich sehe die intensiven theologischen Auseinandersetzungen um das Verständnis der eucharistischen Wandlung, die seit dem Abendmahlstreit des 9. Jahrhunderts greifbar werden, als Hinweis auf eine neue Positionsbestimmung der Kirche in Bezug auf die Aufgabe, das Fleisch in den Geist zu verwandeln. Die Kontroversen um das Abendmahl waren der Ort, an dem die Kirche ihre Rolle in Bezug auf die Gesellschaft neu bestimmte, nachdem sich das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft gründlich gewandelt hatte.¹⁶ Die Wandlung, die sich vormals im Übergang vom Außen in den Innenraum der Kirche vollzogen hatte, musste nun im Innenraum des Systems stattfinden.

¹⁵ Ebd., 42. Angenendt verweist z.B. auf das Grab der heiligen Ida von Herzfeld: „Als hochadelige Karolingerin hätte sie Anspruch auf eine reiche Grabausstattung gehabt; noch zu Lebzeiten ließ sie sich einen Sarg anfertigen und füllte ihn täglich mit Gaben für die Armen. Die alte Grabmitgift ist in Sozialabgaben umgewandelt“ (ebd.).

¹⁶ Systemtheoretisch gesprochen: Das System Kirche bewies Rationalität, indem es *im* System die Unterscheidung System/Umwelt beobachtete, vgl. Luhmann, Niklas, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt 1997, 171ff. – Folgende Ausführungen überschneiden sich zum Teil mit meinem Buch „Wandlung. Ein Traktat über Eucharistie und Ökonomie“, Stuttgart 2006. Dem Herausgeber ist diese Überschneidung bekannt und er hat sie gebilligt, wie es ja auch nicht anders sein kann, wenn man zum Vortrag über das Thema einer eigenen Veröffentlichung gebeten und dieser Vortrag dann abgedruckt wird.

An der Frage, in welchem Verhältnis Brot und Wein zu Leib und Blut Christi stehen, beobachtete die Theologie das Verhältnis von Welt und Kirche, oder genauer: von irdischer Selbsterhaltungsordnung und Ordnung des Reich Gottes. Die Tatsache, dass annähernd vier Jahrhunderte die besten Köpfe Europas mit der Klärung der Wandlung in der Eucharistie beschäftigt waren, dass man es nicht dabei beließ, das göttliche Wunder zu preisen, sondern mit hohem theoretischem Aufwand unterschiedliche Wandlungsverständnisse diskutierte und bestimmte Auffassungen mit Nachdruck ausschloss, deutet darauf hin, dass es um mehr ging als um die Klärung einiger Details der Sakramententheologie. Es ging um die Frage, wie in einer christlichen Gesellschaft das große Fressen in das Mahl des Gottesreiches umgewandelt werden kann.

Als Papst Urban IV. im Jahr 1264 mit der Bulle „Transiturus de hoc mundo“¹⁷ das Fronleichnamfest in der Kirche einführte, hat er tatsächlich von zwei unterschiedlichen Speisen gesprochen, von denen die eine zum Tode, die andere zum Leben führt. Nach weitgehend erfolgter Klärung der Transsubstantiationslehre setzt der Papst voraus, dass in der Eucharistie Christus für uns „zur Speise“ wird, und das führt ihn auf den Gegensatz der eucharistischen Speise zu jener anderen in der Bibel genannten Speise, die den Menschen den Tod bringt. Es heißt:

„Er gab sich uns also zur Nahrung, damit der Mensch, weil er durch den Tod gestürzt war, auch durch eine Speise wieder zum Leben erweckt werde. ... Der Genuss verwundete und der Genuss heilte. Siehe, denn woraus die Wunde entstand, trat auch das Heilmittel hervor, und woraus der Tod sich einschlich, daraus ging auch das Leben hervor. Von jenem Genuss wird nämlich gesagt: ‚Am Tage, da du davon isst, wirst du des Todes sterben‘ [Gen 2,17]; von diesem aber liest man: ‚Wer von diesem Brot gegessen hat, wird auf ewig leben‘ [Joh 6,52].“

Dem Papst ist also bewusst, dass das Essen in Verbindung mit der Sünde zum Tode führt, in Verbindung mit Christus aber zum ewigen,

¹⁷ DH 846f.

wahren Leben. Er weiß, dass man sich zu Tode fressen und zum Leben essen kann.¹⁸ In diesem Spannungsfeld ordnet er die Präsenz Christi in den eucharistischen Gaben an. Es geht mir nun darum, die Spur dieses Gedankens in den Auseinandersetzungen der mittelalterlichen Theologie über die Eucharistie wiederzufinden.

Transsubstantiation – Annihilation – Konsubstantiation

Neben der Lehre von der Wesensverwandlung von Brot und Wein in den Leib Christi wurden im Mittelalter immer auch andere Theorien über die Realpräsenz diskutiert.¹⁹ In den Sentenzenbüchern des Petrus Lombardus finden sich drei Theorien über die Vergegenwärtigung des Leibes Christi in den Elementen von Brot und Wein: die Transsubstantiation, die Annihilation (oder Substitution) und die Konsubstantiation. Die Lehre von der *Transsubstantiation*, die sich schließlich durchgesetzt hat und auf dem Konzil von Trient als „höchst angemessene Weise“ (DH 1642), von der Gegenwart Christi im Sakrament zu sprechen, dogmatisiert wurde, besagt in Kürze, dass Brot und Wein, ohne zerstört oder vernichtet zu werden, in Leib und Blut Christi umgewandelt werden; ihre äußere Gestalt bleibt dabei bestehen. Es ist also auch nach der Wandlung noch Brot und Wein da, aber in einer anderen Substanz, eben so, dass jetzt gesagt werden kann: Christus ist unsere Speise. Die Möglichkeitsbedingung für diese Art von Wandlung brachte Alexander von Hales († 1245), einer der führenden Vertreter der Transsubstantiationslehre, auf den Begriff,

¹⁸ Vielleicht ahnt die Harry-Potter-Autorin Joanne K. Rowling etwas davon, wenn sie die Kumpanen des todbringenden Lord Voldemort Todesser/Death Eaters nennt. Dass Frau Rowling tatsächlich viel von der Macht des Bösen versteht, über das Geheimnis der Erlösung aber im Unklaren ist, habe ich in dem Beitrag: Natürliche und übernatürliche Himmelerkenntnis, in: Dormeyer, Detlev / Munzel, Friedhelm (Hg.), Faszination Harry Potter: Was steckt dahinter?, Münster 2005, 43–56, zum Ausdruck gebracht.

¹⁹ Zum Folgenden Jorissen, Hans, Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik, Münster 1965.

als er erklärte: *panis potest esse corpus Christi* / Das Brot kann Leib Christi werden.²⁰ Es liegt in der Natur dieses Brotes, zum Ort der Gegenwart des Herrn zu werden. Zwischen dem Brot als Speise und dem Leib Christi als Speise besteht etwas Gemeinsames / *aliquid commune*, wie man mit Boethius in Aufnahme der aristotelischen Bestimmung von Veränderung / *mutatio* sagte.

Dieser Meinung scheinen nun die Vertreter der Theorie von der *Annihilation* nicht gewesen zu sein. Für sie – hier sei nur Abaelard (†1142) als ein prominentes Beispiel genannt, ansonsten finden sich vor allem Theologen der Franziskanerschule auf dieser Seite – wird die Brotsubstanz in der Eucharistie nicht verwandelt, sondern vernichtet. Wo vorher Brot und Wein waren, ist nach der Konsekration Leib Christi. Brot und Wein werden durch den Leib Christi ersetzt (daher auch Substitution). Diskutiert wurde, ob die *Annihilation* als Zerstörung oder als Aufhebung, als Absorbierung in die Wirklichkeit des Leibes Christi hinein verstanden werden sollte. Jedenfalls sahen die Vertreter dieser Richtung nicht *aliquid commune* zwischen Brot als Speise und Christus als Speise. Für sie konnte es im Geschehen der Eucharistie keine Anknüpfung an die natürliche Brotsubstanz geben, sie begriffen die Gegenwart Christi vielmehr als eine Neuschöpfung. Zu bemerken ist noch, dass die Theorie von der *Annihilation* zwar nie dogmatisiert, jedoch auch nie dogmatisch verworfen wurde. Sie steht als theologische Denkmöglichkeit auch heute noch zur Verfügung.

Letzteres gilt nicht für die Theorie von der *Konsubstantiation*. Sie wurde auf dem Konzil von Trient verurteilt (DH 1652). Im Mittelalter hingegen wurde sie im Anschluss an Petrus Lombardus immer auch erwogen, wenn auch von niemandem vertreten. Nach dieser Theorie tritt die Gegenwart des Leibes Christi neben Brot und Wein. Die eucharistischen Elemente und der Leib Christi bestehen *miteinander*; daher die Rede von *Konsubstantiation*. Eine Wandlung findet also nicht statt. In der *Konsubstantiationslehre* ist die Beziehung zwischen Brot und Leib Christi nicht ganz geklärt. Wie ist das Miteinander genauer zu verstehen? Thomas von Aquin und Bonaventura haben

²⁰ Vgl. ebd., 153.

diese Lehre im Übrigen als unbiblich zurückgewiesen, denn Jesus habe doch über das Brot gesagt: *Dies* ist mein Leib, also eine Identität festgestellt. Auf der anderen Seite muss man sagen, dass die Konsubstantiationstheorie erheblich weniger Denkschwierigkeiten bietet als die anderen Theorien. Denn sichtbar sind Brot und Wein auch nach der Konsekration noch erhalten. Was als Glaubenswirklichkeit dazu kommt, besteht allem Anschein nach zusammen mit dieser Realität der eucharistischen Gaben. Indem Theologie und Kirche sich gegen die Konsubstantiation gewandt haben, haben sie sich der unmittelbaren Evidenz des Augenscheins versagt und sich auf eine schwierigere, „unrealistische“ Position festgelegt.

Die genannten Theorien zur Vergegenwärtigung Christi im Altarsakrament können auf das Verhältnis von Kirche und Wirtschaft bezogen werden, das ist meine These. Die Transsubstantiationslehre entspricht exakt jenem mittelalterlichen Gnadenkommerzium, von dem wir im Zusammenhang der Umwandlung der germanischen Grabbeigaben in fromme Stiftungen schon gehört haben. Was heute an Kirchenbauten und Kirchenschätzen des Mittelalters noch vor uns steht, ist zum größten Teil Ergebnis jenes Tauschhandels zwischen materiellen und geistlichen Gaben zur Sicherung des ewigen Seelenheils. Arnold Angenendt hat überreiche Zeugnisse aus dem ganzen Mittelalter zusammengetragen, die belegen, wie tiefgreifend das geistliche Opferwesen die Wirtschaft der Epoche geprägt hat.²¹ Menschen gaben „pro salute animae“ erhebliche Vermögenswerte an Kirchen und Klöster, sei es als Sühneopfer, als Gabe für den Altar oder den Klerusunterhalt, als Messstipendium oder Messstiftung, als Besitzstiftung für die Klöster, als Stipendium für arme Studenten, als Stiftung liturgischer Utensilien oder als Oblation von Kindern für das Klosterleben. Sie erhielten dafür „pro remedio animae“ Gegenleistungen in Form von Psalmengebeten, Messfeiern und Armengaben. Die Praxis der privaten Votivmessen entwickelte sich daraus. Die Anzahl der Messen stieg zum späten Mittelalter hin ins Unermessliche;

²¹ Vgl. Angenendt, Arnold, *Das Offertorium in liturgischer Praxis und geistlicher Kommunikation*, in: Althoff, Gerd (Hg.), *Zeichen – Ritual – Worte*, Münster 2003, 71–150.

Stipendien für 10.000 bis 15.000 Messen für einen Verstorbenen waren keine Ausnahme.²² Bei der Fürsorge für die Toten kulminierte das ganze Opferwesen des Mittelalters. Und hier wird auch am deutlichsten, um welche Art von Transsubstantiation es sich handelte: Zukunftsvorsorge, Daseinserhaltung also, sei es für einen selbst oder für Verwandte und Freunde, wurde umgewandelt in Güter für die Gegenwart. Was sonst dem Reichtum der Gegenwart zugunsten der Zukunftssicherung entzogen wird – sicher zu allen Zeiten der größte Teil des Vermögens, von den Zeiten des Pyramidenbaus bis zu den Rentenfonds und Kapitalanlagen unserer Tage, in denen mehr Geld gebunden ist als man braucht, um alle mit Geld lösbaren Probleme der Welt zu lösen! – wurde in die Gegenwart zurückgeführt und kam den Lebenden zugute. Der Charakter der Zukunftssicherung blieb dabei erhalten; der mittelalterliche Mensch war nicht weniger auf seine Daseinsvorsorge bezogen als Menschen zu allen Zeiten. Doch gelang es der Kirche, die Aufwendungen für die Zukunftsvorsorge in Segen für die Lebenden zu verwandeln. Nichts anderes stand den Theologen vor Augen, als sie sich gegen den Augenschein und gegen alle theoretischen Schwierigkeiten für die Lehre von der Transsubstantiation entschieden. Sie sagten: Brot und Wein – Elemente der Daseins-erhaltung – bleiben Brot und Wein, sie dienen weiterhin der Speise, doch werden sie in ihrer Substanz verwandelt: in eine Gestalt des Gottesreiches auf Erden.

Gar nicht zu überschätzen ist in diesem Zusammenhang die Bedeutung der Lehre vom Fegefeuer. Diese in jeder Hinsicht geniale, in der Bibel nur sehr schwach begründbare Vorstellung von einem jenseitigen Buß- und Strafort bildete das eigentliche Medium des Gnadenkommerziums. Mit der Fegefeuerlehre kam die Kirche dem Bedürfnis nach einer berechenbaren Sicherung des Seelenheils entgegen, wie es im Kaufmannsgeist des städtischen Bürgertums ab dem 12./13. Jahrhundert anzutreffen war. Zugleich sicherte sich der Klerus seine Autorität, indem er die Bedingungen definierte, unter denen das Seelenheil zu gewinnen war. Die Fegefeuerlehre ermöglichte individuelle Daseinsvorsorge und zugleich die Gemeinschaft von Lebenden

²² Vgl. ebd., 120.

und Toten, sie bewirkte die Schärfung des Gewissens und wirkte auf die Wiedergutmachung vergangener oder zukünftiger Schuld. Sogar die Idee der Versöhnung von Opfern und Tätern war in dem Gedanken, dass die Seligen im Himmel zugunsten der armen Seelen bei Gott Fürsprache einlegen können, ausgesprochen. Michael Ebertz hat vom „Kulturstil des Fegefeuers“ gesprochen und als seine Elemente „Differenzierung, Individualisierung und Rationalisierung“ angegeben; zugleich hat er die segensreiche kirchliche Heilsökonomie, die mit der Fegefeuerlehre verbunden war, ins rechte Licht gerückt.²³ Die Fegefeuerlehre ist im wahrsten Sinne des Wortes ein Stück präsentischer Eschatologie.

Gegner dieser Art von Transsubstantiation, wie sie durch die Fegefeuerlehre zustande gebracht wurde, werden wir bei den Gegnern dieser Lehre zu suchen haben. Solche waren zum Beispiel die Waldenser, die im Gefolge des Valdes von Lyon (†ca. 1218) radikale Armut und ein Leben nach den evangelischen Räten predigten.²⁴ Damit sind wir in dem Milieu, in dem auch die Theorie von der Annihilation vertreten wurde. So wie der reiche Kaufmann Petrus Waldes seinen Reichtum dahingab, um die Gemeinschaft der Armen in Christo zu begründen, so wie auch ein Franziskus von Assisi sich von seiner Kaufmannsfamilie lossagte und ein Leben in evangelischer Armut begann, so ist der Annihilationslehre die Anknüpfung an die ökonomischen Strukturen der Zeit unvollziehbar. Die radikalen Armutsbewegungen des Hochmittelalters vollzogen tatsächlich die Auslöschung des bestehenden Systems der Selbsterhaltung und ersetzten es durch die Lebensform des Evangeliums.²⁵ Das Gnadenkommerzium rund ums Fegefeuer musste ihnen als eine bloße

²³ Vgl. Ebertz, Michael N., *Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung*, Ostfildern 2004, 68–126.

²⁴ Vgl. Köpf, Ulrich, *Art. Waldenser*, RGG⁴ Sp. 1272–1276: Im Unterschied zu den Katharern wollten die Waldenser an der Lehre der Kirche festhalten, doch lehnten sie das Fegefeuer und das Gebet für die Verstorbenen ab.

²⁵ Ironie der Geschichte: dass nun gerade die Bettelorden, die aus der Armutsbewegung hervorgingen, wegen ihres asketischen Lebenswandels als besonders wirksam für das Heil der armen Seelen angesehen und deshalb mit Gaben überhäuft wurden, denen sie sich je länger, je weniger entziehen konnten, vgl. Angenendt, *Offertorium*, 107–109.

Kommerzialisierung der Kirche erscheinen und sie konnten den Vorgang der Wandlung darin nicht erkennen. Ihre Kritik an Reichtum und Macht der Kirche stellt die unabweisbare Frage, ob nicht das mittelalterliche Spenden- und Opferwesen selbst nur eine Fortsetzung natürlicher Selbsterhaltungsstrategien mit religiösen Mitteln gewesen ist. Hat hier nicht die Natur die Gnade überwältigt und ist aus dem geistlichen Leben das „große Fressen“ geworden? Hat nicht Luthers spätere Kritik am Ablass die Verwerflichkeit dieses ganzen Unternehmens ein für alle Mal erwiesen? Die Kirche hat aber die Armutsbewegungen mindestens zum Teil integrieren können, so wie auch die Theologie das Annihilationsmodell nicht ganz verworfen hat. Diese Fragen können und müssen also in der Kirche gestellt werden.

Die Theorie von der Konsubstantiation hat wie erwähnt im Mittelalter nicht eigentlich einen Vertreter gefunden, sie wurde aber als Lehre erwogen. Bezogen auf die Haltung zur Wirtschaft leuchtet dies unmittelbar ein. Ein Neben- und Miteinander von Wirtschaft und Kirche entsprach nicht der gesellschaftlichen Realität. Wirtschaft und Kirche existierten nicht einfach neben- und miteinander. Es war, so könnte man darüber hinaus sagen, der mittelalterlichen Christenheit auch zu wenig, sich mit einem solchen Miteinander zufrieden zu geben. Im Fronleichnamfest, das ab dem 14. Jahrhundert seinen Durchbruch erzielte, dokumentierte sie vielmehr den Anspruch, die in der Eucharistie begonnene Umwandlung der Welt in die Straßen und Felder, in die ökonomische Wirklichkeit hinauszutragen. Die Konsubstantiationslehre ist dann später der Sache nach von Martin Luther vertreten worden, und das macht sozialhistorisch Sinn: Erst die annähernde Ausdifferenzierung eines eigenständigen Wirtschaftssystems und seine Emanzipation gegenüber kirchlichen Vorgaben lässt ein Neben- und Miteinander von Wirtschaft und Kirche, von Brot und Leib Christi wirklich denkbar werden. Die Reformation hat sich diesen Gegebenheiten angepasst.

Vom „non extra usum“ zum „Extra calvinisticum“

Von diesem Standpunkt aus ist mindestens ein Blick auf die Abendmahlslehren der Kirchen der Reformation zu werfen.²⁶ Martin Luther hat an der Realpräsenz Jesu Christi im Gottesdienst der Kirche festgehalten, sie aber auf die Zeit und den Raum des „stiftungsgemäßen Gebrauchs“ begrenzt. Nur da, wo die Gemeinde im Auftrag Jesu das Abendmahl begeht, ist er wirklich gegenwärtig (non extra institutionem / non extra usum). Luther, dem scharfen Kritiker sowohl des katholischen Ablasswesens wie des frühkapitalistischen Zins- und Wucherwesens seiner Zeit, war die Überzeugung der Transsubstantiationslehre nicht mehr zugänglich. In der Gegenwart Christi fand er den Ansatzpunkt für eine kontrafaktische Neubestimmung der Wirklichkeit, die in der Erfahrung des Zuspruchs des Evangeliums wurzelt. Für ihn ging die heilvolle Gegenwart des Herrn in den Gaben des Mahles mit der Wirksamkeit seines Wortes zusammen: Dort, im Abendmahl, wird dem Einzelnen gegenwärtig, was Christus für ihn getan hat. Der Abstand der Abendmahlswirklichkeit zur gesellschaftlich-wirtschaftlichen Realität hat sich gegenüber dem katholischen Verständnis schon bei Luther beträchtlich vergrößert. Das ist noch mehr bei Huldreich Zwingli, dem Züricher Reformator, der Fall. Zwingli hat, das ist sein Verdienst, den Charakter des Abendmahls als Erinnerung an ein vergangenes Ereignis kräftig hervorgehoben.²⁷ Er widerstand der Versuchung zu einer kultischen Vergegenwärtigung, die das Entzogensein des Erinnernten ausblendet. Doch gelangte er nicht mehr zu einem Begriff der Realpräsenz Jesu im Gottesdienst. Für ihn gab es nur eine Präsenz Christi im Geist und Herz der

²⁶ Zur neueren Diskussion um das Abendmahlsverständnis im evangelischen Raum vgl. Korsch, Dietrich (Hg.), *Die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl*, Leipzig 2005. Aus den Beiträgen dieses Sammelbandes ist zu erkennen, dass für reformatorisches Abendmahlsverständnis die Abgrenzung zur katholischen Lehre weiterhin konstitutiv zu sein scheint.

²⁷ Dazu Pangritz, Andreas, „Solches tut zu meinem Gedächtnis“. Eine Kritik der Domestizierung von Erinnerung in der kirchlichen Abendmahlslehre, in: Petzel, Paul / Reck, Norbert (Hg.), *Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie*, Darmstadt 2003, 228–249, zu Zwingli, 240–244.

Glaubenden, abhängig von deren Glauben und insofern an die Subjektivität zurückgebunden. Das Abendmahl hat seine Funktion in der Tröstung und Stärkung der Gemeinden, der Begriff des Sakraments wird entleert. Das Täuferturn und viele Freikirchen sind auf Zwinglis Spuren weitergegangen, für die in der Tat eine sakramentale Gegenwart nicht mehr vorkommt.

Für Jean Calvin kommt eine Realpräsenz im Gottesdienst schon deswegen nicht in Betracht, weil Christus seiner menschlichen Natur nach nicht zugleich an mehreren Orten sein kann. Dies ist mit dem Begriff des „Extra Calvinisticum“ angezeigt. Wohl vollzieht sich für Calvin im Gottesdienst noch eine Einigung der Gläubigen mit Christus, diese beruht aber darauf, dass die Herzen der Gläubigen zum Himmel hinaufgezogen werden, wo Christus zur Rechten des Vaters thront. Das Abendmahl führt aus der Welt hinaus, nicht in die Welt hinein; die katholische Bewegungsrichtung ist umgekehrt. Der Begriff des Sakraments kann dann letztlich entfallen.

Schon diese knappe Kennzeichnung gibt zu erkennen, was mit der Realpräsenz unter neuzeitlichen Bedingungen geschieht. Die Kirchen der Reformation haben die verwandelnde Gegenwart Christi gewissermaßen immer mehr aus der Welt hinausdefiniert. Bei Luther darf sie noch im Gottesdienst der Gemeinde vorkommen, gebunden an den stiftungsgemäßen Gebrauch und gerichtet auf den Glauben des Einzelnen. Bei Zwingli setzt sich die Tendenz zur Individualisierung und zugleich zur Verinnerlichung fort. Gegenwart Christi ist nur noch in Geist und Herz der Gläubigen gegeben. Calvin aber verlegt die Einigung der Gläubigen mit Christus entschlossen aus der Welt hinaus, die Welt bleibt sich selbst überlassen; sie wird zum Ort der Bewährung der Erwählung gerade auch im wirtschaftlichen Handeln. Mit dieser Linie der Abendmahlslehre sind die reformatorischen Kirchen den gesellschaftlichen Veränderungen der Neuzeit gerecht geworden. Nicht nur wird ja in der neuzeitlichen funktional differenzierten Gesellschaft der Einzelne immer zum Subjekt der Religion, es bildet sich auch neben den übrigen Funktionssystemen der Gesellschaft das eigenständige Wirtschaftssystem heraus, das sich kirchlich-christlichen Wandlungsversuchen gegenüber als immun erweist. Dem entspricht der Weg von der Konsubstantiation zur Reduktion

der Religion auf Trost und Stärkung des Einzelnen oder der kleinen Gruppe. Entlang der neuzeitlichen Abendmahlslehren könnte man eine Geschichte der Beziehungen zwischen Kirche und Gesellschaft schreiben, die das Wesentliche erfasst. Es zeigt sich, dass die Abendmahlslehren nach wie vor der Ort sind, an dem im System Kirche die Beziehung von System und Umwelt beobachtet wird – bis dahin, dass über Differenzen im Abendmahlsverständnis gar nicht mehr gesprochen wird, weil auch die Differenz zwischen Kirche und ihrer Umwelt gegen Null tendiert. Damit fällt dann aber auch die Bedeutung von Eucharistie und Abendmahl selbst. Dieser Zustand scheint heute in etwa erreicht zu sein.

Ökumene und Ökonomie

Die ökumenischen Bemühungen um die Einheit am Tisch des Herrn haben, soweit ich sehe, die ökonomische Dimension der Eucharistie ausgeblendet (oder sie auf die ethische Ebene verschoben). Doch liegt ihr Ertrag darin, die Einheit im Glauben in den Verschiedenheiten der Abendmahlslehren wieder in den Blick gerückt zu haben. Christen verschiedener Konfession können die Unterschiedlichkeit dieser als Ausdruck legitimer Verschiedenheit begreifen. Dieser Ausgangspunkt bewährt sich nun gerade in Hinsicht auf die ökonomische Dimension der Eucharistie. Es ist noch nicht entschieden, wie sich Christen zur neuzeitlichen Gesellschaft und namentlich zu ihrer Wirtschaft verhalten sollen. Diese Frage ist noch offen. In den verschiedenen Abendmahlslehren liegen verschiedene christliche Antworten auf diese Frage vor, und über diesen Reichtum an Verschiedenheit können wir froh sein. Die oben vorgestellten Überlegungen könnten vielleicht helfen, die festgefahrene oder auch im Sande verlaufende ökumenische Diskussion wieder zu beleben, indem sie die Verschiedenheit, ja Unvereinbarkeit innerhalb der Einheit des christlichen Glaubens wieder betonen. Bei den Auseinandersetzungen um die Gegenwart Christi im Abendmahl geht es wesentlich um die Frage, wie sich Christen zum Wirtschaftssystem unserer Gesellschaft stellen! Nicht nur Theologiehistoriker und Konsenstheoretiker müssten am Tisch

der ökumenischen Gespräche sitzen, sondern Leute, die sich mit dem heutigen Wirtschaftssystem, mit seinen positiven und negativen Effekten, mit seiner Verführungskraft, seiner Koppelung mit der individuellen Selbsterhaltung, mit seiner Art des Umgangs mit den Reichtümern der Erde, mit seinen Gerechtigkeitsprätentionen etc. präzise auskennen. Die Leitfrage muss sein: Wie steht das gesellschaftliche System der Selbsterhaltung zur Ordnung des Reich Gottes, wie sie zum Beispiel in Joh 6 erkennbar wird? Ist es im Rahmen des bestehenden Systems möglich, Werke des Fleisches in Werke des Geistes zu verwandeln? – dann kommt man auf die *Transsubstantiation* hinaus. Oder muss das System verworfen werden, weil es mit dem Evangelium gar nicht vereinbar ist? Müsste es die Aufgabe der Kirche sein, die Wirtschaft unserer Gesellschaft durch abweichendes Verhalten zu irritieren? – dann ist man bei der *Annihilation*. Oder kann man die Wirtschaft ihre Dinge tun lassen (selbstverständlich unter eigener Beteiligung der Christen, solange es sich um wirtschaftliche Dinge handelt) und den christlichen Glauben daneben und damit zusammen pflegen? – das ist die Position der *Konsubstantiation*. Wie man sieht, haben sich die Kirchen unter dem Druck der Verhältnisse de facto auf das vergleichsweise bequeme konsubstantialistische Muster eingestellt. Kann es aber dabei bleiben?

Transsubstantiationsresistenz

Während also die Kirchen der Reformation ihre Abendmahlslehren den gewandelten Verhältnissen angepasst haben, ist die katholische Kirche auf ihrem von mittelalterlichen Verhältnissen geprägten Modell der Wandlung sitzen geblieben.²⁸ Die Folge ist ein gravierender Realitätsverlust des Glaubens an die Wandlung, eine Entwirklichung der Eucharistie, die sich natürlich auf den Besuch des Gottesdienstes

²⁸ Neuere theologische Ansätze zum Verständnis der eucharistischen Gegenwart (Transsignifikation, Transfinalisation, Transinstitution) sollen damit nicht abgewertet werden. Insoweit sie das mit der Lehre von Transsubstantiation Gemeinte in neuen Begriffen rekonstruieren wollen, sind sie von den Problemen der Transsubstantiation mit betroffen.

auswirkt. Lässt man einmal die Predigten zum Fronleichnamfest aus den letzten Jahren Revue passieren, kann man zu der Überzeugung kommen, dass dieses Fest seinen Sinn verloren hat. Meist hört man selbstreferentielle, binnensystemische Erklärungen: Wir feiern, was uns heilig ist; was uns heilig ist, ist das, was wir feiern. Dem Fest ist seine Referenz in der Umwelt der Kirche verloren gegangen, eben sein Bezug zum Selbsterhaltungssystem Wirtschaft, zu der Speise, von der wir leben. Über der dogmatischen Konservierung der Transsubstantiationslehre ist der katholischen Kirche entgangen, dass das Wirtschaftssystem der Neuzeit transsubstantiationsresistent ist. Es lässt sich nicht mehr wandeln. Das Brot, von dem wir leben, kann nicht mehr Leib Christi sein (anders als es Alexander von Hales über das Brot seiner Zeit sagte). Folglich reden wir weiter von Wandlung, ohne an die Wandlung zu glauben. Wir trauen Gott die Wandlung von Fleisch in Geist nicht mehr zu. Ist das nicht gotteslästerlich? Was ist mit der christlichen Spiritualität?

Zum Thema Transsubstantiationsresistenz habe ich schon zahlreiche Beobachtungen beigesteuert, die ich an dieser Stelle nicht alle wiederholen möchte.²⁹ Man kann die Sache auf eine einfache Formel bringen. Jesus sagt in Mt 6,33: *Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit, und alles andere wird euch dazu gegeben werden.* Das neuzeitliche liberale Wirtschaftssystem funktioniert dagegen nach der Regel: „Trachtet zuerst nach der Produktion [...] des Reichtums der Völker, so wird euch alles andere zufallen.“³⁰ Die beiden Sätze sind unvereinbar, denn der erste orientiert sich an der Ehre Gottes, der zweite am Eigennutz. Festzustellen ist, dass nach der zweiten Regel Gerechtigkeit bisher nicht zustande gekommen ist. Dennoch wird in wirtschaftlichen Belangen ausschließlich nach ihr gehandelt, ist sie doch die Grundregel des ökonomischen Systems, von dem alle Menschen dieser Erde in ihrer Selbsterhaltung abhängig sind. Der letzte

²⁹ Vgl. Ruster, Thomas, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, Freiburg⁷2004, 126–141 (im Anschluss an W. Benjamin); *Von Menschen*, 62–116; *Wandlung*, 7–17. 63–88.

³⁰ So Nutzinger, Hans G., in seiner Einleitung zu ders. (Hg.), *Gerechtigkeit in der Wirtschaft – Quadratur des Kreises?*, Marburg 2006, als Zusammenfassung der Theorie von Adam Smith.

Versuch, dieses System katholischerseits zu wandeln, war die soziale Marktwirtschaft. Sie lud das ökonomische System mit ethischen Zusatzprogrammen auf, die seine Wolfsnatur (im Sinne von Hobbes: *homo homini lupus*) tatsächlich für kurze Zeit zu bändigen in der Lage war. Damit ist es aber heute vorbei, die Wirtschaft hat sich auf ihre Eigenwerte besonnen und exerziert diese rücksichtslos durch, im Verbund mit dem Eigennutz der an sie gekoppelten Menschen und Institutionen. Das ist auch das vorläufige Ende der Transsubstantiation.

Denkt man in dogmatischen Bahnen, bleibt als Alternative nur die Annihilationslehre. Aus ihr würde folgen, die Kirche als unterscheidbares System mit abweichendem Verhalten gerade in ökonomischen Belangen zu positionieren. Die Abweichung kann nicht darin bestehen, ein alternatives, besseres Wirtschaftsprogramm aufzustellen. Was die Kirche tun kann, ist, nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit zu trachten. In diesem Sinne habe ich vorgeschlagen, dass Christen sich darauf besinnen sollten, den Willen Gottes zu erfüllen (worum sie ja im Vaterunser immer wieder beten und bitten). Ihre Handlungen sollten sich nicht nach der Unterscheidung nützlich / nicht nützlich, sondern nach Gottes Wille / nicht Gottes Wille orientieren. Ein entsprechender Vernunftbegriff, der sich nicht am Nutzen, sondern an Gottes Willen ausrichtet, wäre für die Theologie neu zu entdecken. Doch hat die Kritik diesen Vorschlag bisher als „nicht überzeugend“ zurückgewiesen.³¹ Wie auch immer – und selbstverständlich muss über diese Frage weiter gestritten werden –, die Kirche wird der fortschreitenden Entwirklichung der Eucharistie nur entgegenreten können, wenn sie die Beziehung zwischen Eucharistie und Ökonomie wieder ernsthaft ins Auge fasst. Oder, anders gesagt, wenn sie die christliche Spiritualität durch die biblische Unterscheidung von Geist und Fleisch näher bestimmt.

³¹ So Schrom, Michael, Was macht den Kapitalismus human? (zu Th. Ruster, „Wandlung“), in: CiG 58 (2006) 178. – Die Rezension von Wolfgang Beinert zu meiner Himmelslehre in ThRv 102 (2006) 27f. nehme ich als Hinweis darauf, dass die etablierte Theologie für die Aufnahme einer am Willen Gottes orientierten, also toracodierten Rationalität noch nicht offen ist.