

zerstörenden Spaltungen, Rechthabereien und diskriminierenden sozialen Unterschiede zu dulden. Koinonia ist Teilgabe und Teilhabe an Jesu Tod, aus dessen Gabe Leben werden kann. Kirche konstituiert sich aus der Gabe Jesu und ihrer verwandelnden Kraft, die uns zur Barmherzigkeit befreit, die nach der hebräischen Wortbedeutung von *rachamim* wie ein Zerreißen der Eingeweide zu verstehen ist und somit noch einmal auf die Sprache des leibhaftigen Gebens verweist.

Die Eucharistie ist deshalb eine so reine Gabe, weil sie bis in die Sprache der Einsetzungsworte hinein nicht zuerst informiert, sondern gibt. Die Eucharistie ist »geistliche Speise«. Die Welt, die nach Röm 8 in Geburtswehen liegt, betrifft auch jene, die in der Eucharistie immer wieder »abba«, Vater, rufen. Gottes Geist lässt uns ahnen, dass die Welt, an der wir mitleiden, der Verwandlung bedarf. Wie in der Eucharistie geht es auch in der Eschatologie um ein *Mysterium der Verwandlung*.<sup>33</sup> Hätte das 20. Jahrhundert so intensiv wie über die eucharistische Verwandlung von Brot und Wein auch über die Verwandlung der mitfeiernden Menschen, ja der gesamten Schöpfung, nachgedacht, wäre die Liturgie nicht so sehr in die Gefahr geraten, zur lebensfernen Größe zu verkommen. Die Aufgaben, die der Kirche und den Gemeinden aufgegeben ist, dürften klar vor Augen stehen. Mit Recht rufen wir in der Epiklese Gottes Geist auf die Gaben und die Gemeinde herab, damit seine schöpferische Kraft die Kirche dahin führe, wo ihre wahre Berufung gegeben ist: in der Eucharistie die Verwandlung des Menschen und die Vollendung der Welt als in unsere Lebenszeit einbrechende Gabe zu feiern. Eucharistie vollzöge sich dann in der messianischen Zeit des Auferstandenen, dessen *Parousia* ein Mit-uns bedeutet, worüber wir nicht verfügen können, der sich uns aber in der Feier der Eucharistie leibhaftig gibt. Insofern ist sie Vorgeschmack der Auferstehung, Epiphanie für alle, die in Finsternis und Todesschatten sitzen (vgl. Lk 1,79), und nicht Vertröstung auf eine noch ausstehende ferne Zukunft.

<sup>33</sup> So der Titel meiner Eschatologie: *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart*, Paderborn u.a. 2005.

## Von realer Gegenwart im Abendmahl

Paradoxien der Gabe der Gegenwart und der Gegenwart der Gabe, oder: »Materialität, Präsenz, Ereignis«

Philipp Stoelger

### I Abendmahl als Gabe: passend oder allzu passend?

Gabe und Abendmahl passen bestens zueinander, seit jeher. Sie passen derart gut zueinander, dass es beinahe *allzu* passend erscheint. Für gewöhnlich wird davon ausgegangen, hier werde Deutungsfähiges gedeutet: das Abendmahl *als Gabe*. Darin wird unterstellt, es sei klar, was *Gabe* sei, und das klare, was das *Abendmahl* sei. Das lebensweltlich Naheliegende, vermeintlich überaus Klare, soll das Klärungsbedürftige klären, deuten und vorstellbar werden lassen.

Wenn indes die Gabe in Diskurse verstrickt wird, weil keineswegs einfach klar ist, geschweige denn geklärt, was »das ist« – weswegen Godelier vom »Rätsel der Gabe« sprach<sup>1</sup> –, dann wird die semantische Stabilität des Wortes »Gabe« labilisiert. Die Diskurse um die Gabe führen zur Entselbstverständlichung des Selbstverständlichen, mit der Folge, dass es neu und anders verstanden werden kann. Das ist folgenreich. Denn dann wird der Interpretant zum Interpretat (oder Signifikat): Die klärende Metapher wird klärungsbedürftig, die Vorverständnisse werden fraglich und das mit der Gabe Gedeutete erscheint in einem spektral zerlegten, bunteren Licht.<sup>2</sup> Die Diskurse ranken sich um die Metapher der »Gabe« – die doch ihrerseits eine Ranke um das Abendmahl und den Tod Jesu ist, um seiner Deutung willen.

<sup>1</sup> M. Godelier: *Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte*, München 1999.

<sup>2</sup> Sie als »Urwort« zu nobilitieren, bringt eher orphische Dunkelheit mit sich. Als Metapher bleibt sie nicht weniger deutungsfähig und -bedürftig, aber etwas nüchterner.

Abendmahl als Gabe hat demnach einen doppelseitigen pragmasemantischen ›Hof‹, ein zweifach mitbestimmendes Umfeld: Was und wie von Gabe gesprochen wird, betrifft auch die Metapher vom Abendmahl als Gabe;<sup>3</sup> was und wie vom Abendmahl gesprochen wird, betrifft diese Metapher gleichfalls – und wirkt auf das Verständnis von Gabe zurück.

Damit wird ein beliebtes ›Gabemodell‹ bereits entsebstverständlicht, wenn nicht sogar unplausibel. H. Weinrich modellierte 1963 die *Metapher* als Übertragung vom Bildspender auf den Bildempfänger<sup>4</sup>. Aber wer gibt hier und wer empfängt? Die alltägliche Praxis ›spendet‹ das Bild, das das Abendmahl ›empfängt‹? Irritierenderweise trifft man in dieser semantischen Einbahnstraße auf Gegenverkehr: Das Abendmahl hat auch etwas zu geben und zu sagen – und verändert damit die Gabemetapher und lässt damit auch die lebensweltlichen Praktiken der Gabe in einem anderen Licht erscheinen. Zudem haben die Gabediskurse etwas mitzureden bei dieser Metaphorik. Sie labilisieren die Eindeutigkeit der Bewegungsrichtung, quer zur Richtung vom Spender zum Empfänger und quer auch zur Gegenrichtung.

## 2 Was gibt die Gabemetapher dem Abendmahl?

Zunächst und vor allem gibt sie metaphorische Prägnanz.<sup>5</sup> Das hat bereits der Ausdruck ›Abendmahl von sich aus‹ als Mahlgemeinschaft, in der der Abend vor Karfreitag begangen wird, im Rückblick auf den damaligen Vorblick auf das Kreuz. Wozu also die Prägnanz noch steigern? Vermutlich um die *Pointe* dieses Ge-

3 Gabe kann verstanden werden kataphatisch oder apophatisch, paradox, dialektisch oder chiasmisch.

4 H. Weinrich: Semantik der kühnen Metapher, in: DVjs 37 (1963) 325–344.

5 Dass der Sinn *sinnlich* wird, ist ein Merkmal von symbolischer Prägnanz. Gegenüber der Drift zum möglichst harten, generellen Begriff – ist die Gabemetapher daher Ausdruck der Prägnanztendenz religiöser Rede. Dass eben diese Tendenz auch für die theologische Rede wünschenswert und unentbehrlich ist, ist hier nicht eigens zu begründen. Ob man allerdings von Urwort oder nicht besser von Metapher sprechen sollte – das wäre zu erörtern.

schehens zu benennen. Denn ›was geschieht da eigentlich im Abendmahl? Gottesgegenwart, Heilsgemeinschaft, Heilszueignung, Brechen und Teilen, Weitergabe – all diese fraglosen Richtigkeiten werden verdichtet und handgreiflich konkret in der Geste der Gabe (von Brot und Wein *als* Leib und Blut Christi).

Aber die Metapher ›macht‹ noch mehr mit dem Abendmahl. Sie *gibt* mehr als ein semantisches ›Als‹. Sie lässt das Abendmahl selber zu einer ›Handlungsmetapher‹ werden und bestimmt so das *Denken vom Abendmahl*. Der Ausdruck ›Handlungsmetapher‹ besagt, dass Metaphorik nicht ›nur‹ eine sprachliche und semantische Figur ist, sondern auch *agiert*, begangen und inszeniert werden kann. Die Gesten des Zeigens, Gebens, Teilens und Empfangens sind ›Metaphern ohne Worte‹. Dass zu ihnen die liturgischen Worte kommen (Hoc est corpus meum) ist nicht zu vergessen. Aber die Gesten ›wandel‹ und ›übertragen‹ ihrerseits und sind *pragmatische* Metaphern, eben ›Handlungsmetaphorik‹. Im Brechen, Teilen, Austeilen und Weitergeben des Mahls wie im Nehmen, Empfangen, Tasten, Schmecken und Schlucken wird im Medium der Symbolhandlung vollzogen, was Metapher ist. Die Metapher ›schreibt‹ ihre Dynamik und Struktur dem Abendmahl ein – und wird zugleich davon neu bestimmt: über das eindimensionale Bildspenden und -empfangen hinaus. Wird sie darin zum ›symbolischen *Tausch*‹ – oder zur *verdoppelten* Gabe? Und ist diese Verdopplung symmetrisch oder asymmetrisch? Das wird näher zu erwägen sein.

Das Abendmahls geschehen verändert jedenfalls das Verständnis der Metapher: Sie ist nicht exklusiv ein Sprachereignis, sondern ein Interaktions- und Interpassionsgeschehen. Metapher kann Handlung sein, Handlung Metapher. Hier kehrt sich die Bewegungsrichtung der Deutung und Bedeutung um: Das Abendmahl als *außerordentliches* Metaphernereignis hat auch *ibr* etwas zu geben – ohne dass damit die Metapherergabe annulliert würde. Hier wird nicht ›symbolisch getauscht‹, sondern metaphorisch verschoben verdoppelt gegeben. Es besteht ein Wechselspiel der Deutung zwischen der Gabemetapher und dem Abendmahlsvollzug: ein hermeneutischer *Chiasmus*.

Diese wechselseitige Bestimmung – bei der unklar wird, genauer: entsebstverständlicht, wer hier wann wen bestimmt – wiederholt und verschiebt sich jenseits der Vollzüge auf der Ebene ihrer Thematisierung und Diskurse: Die Diskurse der Gabe bestimmen die Metapher mit und über sie auch das Denken vom Abendmahl. Andererseits bestimmen die Abendmahlsdiskurse (bzw. -theologie) das Denken der Gabe.

### 3 Gabe ohne Souverän

Bleibt man in hermeneutischer Nachdenklichkeit zunächst auf der Ebene der Vollzüge, ist die seltsame *Passung* von Abendmahl und Gabemetapher zu bedenken, um sie zu differenzieren:

(1) Im *erzählten Geschehen* der *Urszene* am Gründonnerstag wird »Brot und Wein« in schlicht »wörtlichem« Sinne gegeben und von den Jüngern genommen, gegessen und getrunken. Dieser wörtliche Sinn des Gebens ist von einer Evidenz, die in jeder Wiederholung der Urszene präsent ist, im *Sakramentsvollzug* (2). In der Abendmahlsfeier wird erinnert und wiederholt, was von der Urszene erzählt wird, wenn auch unter Ausschluss der zweifelhaften Figur des Judas, unter Ausschluss also der Ausschließung von inkriminierten Verrätern. Wieweit diese Feier *kritische* Funktion hat, wieweit sie daher strikt zentripetal die christologisch bestimmte Identität der Versammelten stabilisiert, wäre eigenen Nachdenkens wert. Denn darf das Abendmahl *exklusive* Funktion bekommen, zumal gegenüber anderen christlichen Konfessionen? Ist nicht die Einheit *extra nos* und würde diese externe Einheit nicht gerade verletzt, wenn man die pneumatologische Synthesis verfehlte, indem die Einheit der Konfession gefeiert würde? Abendmahl ist für alle Christen (und solche, die es werden mögen) ein Inklusionsgeschehen, das mit Exklusionen zu bewehren keine Bewährung dieser Einheit wäre, sondern vielmehr deren Gefährdung.

Das erzählte Geschehen und der Sakramentsvollzug gründen und sind gegeben in Wort und Schrift. Das erzählte Geschehen der Urszene ist *als Schrift* ein *Erzählgeschehen*, das die Erinnerung

und Weitergabe dieser Urszene ermöglicht. Darin ist es selber (also der Evangelientext) eine Art der Gabe: die Gabe der Sagbarkeit als Erzählbarkeit (3). Empfangen wird diese Gabe in der Lesung und im Hören, also im Gebrauch der Erzählung. Und darin wird sie unvermeidlich immer wieder variiert »secundum modum recipientis«. Wer diese Varianz ausschließen wollte, müsste und würde die Dimension der Aneignung stillstellen. Er müsste das Risiko der Gabe ausschließen, im Empfangen auf je eigene Weise konsumiert zu werden.

In der Urszene werden nicht nur Brot und Wein als Leib und Blut metaphorisch (und eben darin intensiviert real) gegeben, sondern (4) in der »*Einsetzung*« wird ein *Ritual* gegeben. Das Außerordentliche und Einmalige wird *ursprünglich* als *wiederholbar* gegeben. Das ist so irritierend wie alltäglich: Jeder Wille zur Macht, zur Dauer und zur Ewigkeit manifestiert sich in Gesten der »*Einsetzung*«, schlichter gesagt der *Institutionalisierung*. Wer seinem Tun Dauer verleihen will, gründet ein Institut, einen Verein, eine Zeitschrift mit Methode, Verfahren und Regeln – macht also eine Ordnung, auf dass ihr gefolgt werde und in dieser Folgsamkeit der Gründungsakt zum Anfang einer Reihe werden möge, einer möglichst endlosen Reihe. Diese Alltäglichkeit der *Institutionalisierung* kann man – kritisch und destruktiv – auch in der *Einsetzung* des Abendmahls am Werk sehen. Dann würde man darauf zeigen, was daran *nicht* Gabe, sondern Wille zur *Macht* ist: Man würde die *Einsetzung* von der souveränen *Setzung* her verstehen als *Selbstsetzung* des Souveräns im religionsgeschichtlichen Ausnahmezustand. Dann verstünde man die Gabe darin als Gabe einer Ordnung, der möglichst zu folgen sei (mit regelmäßigem Abendmahlskonsum und ordentlicher Verwaltung dessen). Und das wäre eine Gabe als Funktion der Macht, eine *Selbstinszenierung* des Setzenden. Gabe wäre das in einem *kritischen* Sinne, *Selbstgabe*, aber darin *Überwältigung* der Nachfolger. Es wäre *Machtdemonstration* und nicht lebensgefährliche *Exposition*. Wenn man das Gabe nennen wollte, dann ist zwischen *Selbstgabe* und *Selbstgabe* zu unterscheiden: einmal als Geste der *Ermächtigung*, einmal als

Geste der Entmächtigung; einmal im Spiel der Macht, mit aller Macht, einmal jenseits der Spiele der Mächte dieser Welt.

So christologisch eindeutig das zu entscheiden wäre, so zweideutig wird das spätestens ekklesiologisch. Ist die Gabe des Abendmahls eine Ermächtigung der sie Weitergebenden? So kann man denken und sprechen – aber das geschähe im Zeichen einer Theologie der Ordnung, in der die Ordnung Genitivus subjectivus zu sein scheint.

Dagegen hat das Nachdenken über die Gabe etwas zu sagen: Wenn Gabe etwas anderes ist als Tausch, wenn Gabe *im christologischen Sinn* nicht ein Machtakt ist, wenn sie nicht Akt eines Souveräns ist – dann kann die Einsetzung des Abendmahls nicht als »Gabe der Ordnung« verstanden werden (als Aufstellen einer Regel, der zu folgen sei) und nicht als »Gabe der Macht« an die Weitergebenden.

#### 4 Gabe der Ordnung?

In der Erzählung von der Einsetzung wird – in Augen religionssoziologischer Beobachter vermutlich – eine Art »Kultätiologie« rückprojiziert: Das, was Ordnung geworden ist und gelten soll, wird in seiner Genese erzählt: wann, wieso, von wem und warum es so geworden ist, wie es in Ordnung ist. Das Denken über das Ritual führt dessen Ordnung zurück auf ein erstes, außerordentliches und Ordnung stiftendes Ereignis. Die kritische Frage demgegenüber ist: Wie versteht man das *Außerordentliche*, das *erste* Mahl? Als Gabe eines Souveräns, der in seiner Vollmacht gibt, was gehorsam zu empfangen und zu wiederholen ist?

Das wäre widersinnig und unpassend angesichts der äußersten Schwäche dessen, der da zum ersten Mal gab (wie sich in Gethsemane zeigt). Nicht in aller Vollmacht, sondern in aller Ohnmacht gibt er, was ihm geblieben ist und was bleibt. Und selbst das, was ihm geblieben ist, gibt er hin und weg. Nicht als einer der *beati possidentes* gibt er, sondern er gibt, was er nicht *hat* – sich selber in seinem Tod. Er gibt, was ihm übergeben wurde, die Vergebung

(und deren Weitergabe). Er gibt, was er nicht machen kann, in aller Machtlosigkeit: die Versöhnung untereinander und mit Gott. Er gibt Ungeheures und Außerordentliches – aber nicht aus »seinem Eigentum«, nicht aus einem »thesaurus gratiae«, sondern er gibt, was erst wird, indem es gegeben wird.

Erst die Rezeption – das Empfangen, Wiederholen und Weitergeben dessen hat daraus eine Ordnung werden lassen. Insofern sind die Empfangenden hier die Mächtigen, *ermächtigt* durch die Gabe, die sich als riskante Hingabe erweist, als lebensgefährliche Selbsthingabe.

Dann sollte man auch nicht die *Macht* dieser Ohnmacht preisen. Damit würde dem, der in aller Ohnmacht gab, eine Macht zugeschrieben, derer er entäußert war.<sup>6</sup> Und das wäre vor allem ein Machtakt des so Zuschreibenden. Die Ohnmacht des Gebenden ist nicht eigentlich mächtig, sondern subversiv, riskant und lebensgefährlich: Er gibt (und gibt sich) *ohne* jede Sicherheit, dass empfangen, geteilt und weitergegeben wird. Insofern ist die erste Gabe des Mahls bereits ein Sich-Ausliefern, ein gefährliches Sich-Exponieren an die Macht der Empfangenden.

So gesehen ist die erste Gabe eine Geste der Entmächtigung des Gebers und der Ermächtigung der Empfangenden. Das bringt diese allerdings in eine gefährliche Lage. Wie sie mit dieser Gabe umgehen, bestimmt, was aus ihr wird. Wenn aus ihr vor allem eine mit Macht bewehrte Ordnung gemacht wird – souverän verwaltet –, dann könnte das unpassend sein. Denn die *Ermächtigung* der Empfangenden ist gefährlich ambivalent. Sie kann in die Selbstermächtigung führen, bis in die hoheitliche Verwaltung des Sakraments. Sie kann und sollte aber die Selbstentmächtigung bleiben, in der Entsprechung zu dem, der erstmals gab, was er nicht hat.

Könnte man die zweite Gabe, die erste Wiederholung an Ostern mit den Emmausjüngern, als Nachhilfe im Empfangen verstehen? Als Beihilfe zum rechten Gebrauch der ersten Gabe? Die

6 Sinnvoll wäre das nur als metaphorische Umbesetzung der »Macht«: Sie wäre von der Ohnmacht neu bestimmt – ohne darin einfach zu bleiben, was sie war. Die metaphorische Verwendung von »Macht« in der Wendung von der »Macht in der Ohnmacht« (et v.v.) ist eine gründliche Umbestimmung der Macht – und nicht eine machtvolle Aufladung der Ohnmacht.

Jünger wussten erst einmal nichts mit der ersten Gabe anzufangen. Erst als sie ihnen nochmals gegeben wurde, wurde der Gebrauch dieser Gabe transparent. Der Tod Jesu führte zu Aphasie und Apraxie, Sprach- und Handlungsunfähigkeit. Erst nachdem ihnen dieser Tod erschlossen worden war, wurden sie wieder sprach- und handlungsfähig. Und eben diese Erschließung wird als erste Wiederholung des Abendmahls erzählt (Lk 24,13ff). Ostern als Abendmahlsgeschehen – und daher Abendmahl als Ostergeschehen. Dann wäre Ostern ein Metaphernereignis: ein Übertragenwerden vom Alten ins Neue; von der Aphasie in die Erzählung.<sup>7</sup>

## 5 Außer der Ordnung in die Ordnung

Die erste Gabe des Abendmahls ist eine Übertragung, eine Übergabe an die Nachfolgenden. Ursprünglich ist sie damit in bestimmter Weise eine *Unmöglichkeit*: Diese Gabe war den Späteren nicht von sich aus möglich, ihnen daher unmöglich (dem homo capax unerschwinglich). Sie war auch für den Urstifter eine Unmöglichkeit. Denn die »Ratifikation« in der Aneignung von Empfangen und Weitergeben lag nicht in seiner Macht. Dass diese Gabe »glückte«, dass sie zum Anfang einer neuen Reihe wurde – war beiden unmöglich. Insofern ist sie zur Gabe *geworden* (in passiver Genesis als Grund versöhnter Aktivität). Das ist fast trivial. *Nicht trivial* aber ist, dass auch die erste Gabe dem ersten Geber unmöglich war. Denn es stand nicht in seiner Macht, dass diese Gabe zur ersten in einer langen Reihe wurde. Das Sein der Gabe ist »im Werden« – darin ist sie eine per se unmögliche Ermöglichung. Sie ist Eröffnung von Zeit, von Zukunft, war per se unmöglich und *wird* erst möglich durch ihre Performanz, in der ihre Wiederholung *wirklich* wird.

Wie bei jeder Metapher (im Verhältnis von Erfindung und Wiederholung) ist bei dieser Gabe das Verhältnis des ersten Mals zu

<sup>7</sup> Man müsste daher auch fragen: Ostern als Gabe (der Deutung des Todes Jesu): Wer gibt und wer empfängt?

seinen Wiederholungen prekär. Üblicherweise gilt für Metaphern wie für andere außerordentliche Ereignisse: Das erste Mal war außerordentlich, da war die Metapher »ursprünglich lebendig«; in der Wiederholung aber werde sie schal und sterbe, bis sie tot sei. Auch *dieses* Modell der Metapher ist vermutlich nicht triftig. Denn das Abendmahl zeigt, dass in der Wiederholung eine besondere Lebendigkeit möglich ist und in diesem Fall immer wieder wirklich wird: die Lebendigkeit des darin Gegenwärtigen und die Belebung der daran Teilnehmenden.<sup>8</sup>

Prima facie war das erste Mal am Gründonnerstag »in Ordnung«, in der Ordnung der Pessach-Haggada und damit in der Ritualordnung des Judentums. In der Lebensgeschichte Jesu war es außerordentlich: das letzte und das erste Mal. In dieser Außerordentlichkeit wurde es zum Anfang einer neuen Ordnung. Das erste und letzte Mal lässt sich nicht wiederholen, es bleibt als Urstiftung außerordentlich. Diese *erste Gabe* steht daher *zwischen* den Ordnungen von Passah und Abendmahl – ohne in einer der beiden aufzugehen. Es war intraordinal (jüdisch), wurde wieder intraordinal (christlich) – ist und bleibt aber ursprünglich *interordinal*. Es geht in keiner der beiden Ordnungen auf.

Was geschieht dann, wenn diese außerordentliche Urstiftung »in Ordnung kommt: zur Regel des Abendmahls wird? Wird das erste Mal dadurch »annihiliert?« Offenbar nicht. Wird es »disseminiert«, zerstreut in seine Wiederholungen, und überformt, wenn nicht überwältigt, von der Ordnung, zu deren Regel es gemacht wurde? Das kann sein, zumal wenn manche meinen, hier werde immer wieder geopfert: Das disseminiert die Außerordentlichkeit der einen und einzigen Selbsthingabe und streut Zweifel am Ende aller Opfer.

Die Wiederholung macht aus der außerordentlichen Gabe eine geregelte Ordnung. Die Urstiftung wurde der Anfang einer »Institution«. Ist dann alle spätere, heutige und künftige Gabe nur noch »in Ordnung?« Ein gehorsames Empfangen im Rahmen dieser

<sup>8</sup> Das ist *möglich*, aber nicht infallibel wirklich; hier besteht multiple Kontingenz, d.h. eine nicht in der Macht der Beteiligten liegende allseitige Kontingenz. Erst *im heilsamen Gebrauch* der Gabe *glückt* sie.

Ordnung? Damit würde bei allem Verweis auf den außerordentlichen Anfang doch die daraus gemachte Ordnung regieren. Dominierte dann das Mittel über den Zweck? Ist nicht die Ordnung nur ein Medium, kein Selbstzweck?

Jedenfalls steht die Ordnung des Abendmahls stets *zwischen* zwei außerordentlichen Ereignissen, die beide die Ordnung überschreiten: dem ersten Mahl und jedem nächsten Mahl. Wenn die Ordnung Medium des außerordentlichen Ereignisses ist – gelingt das Abendmahl als Gabe erst und nur, wenn im Empfangen sich etwas ereignet, was nicht von der Ordnung beherrscht wird. Das Gelingen der Gabe, ihr »Glücken«, steht daher nicht in der Macht der Ordnung seiner Verwaltung. Umso verständlicher, dass diese Ordnung noch das Gelingen sichern will, beherrschen, und damit mehr will, als sie wollen kann. Nicht die Ordnung gibt, sondern sie ermöglicht nur die Gabe, sie ist nicht *salus*, sondern *medium*, nicht aber *medium salutis* – mit entsprechenden ekklesiologischen Konsequenzen. Nicht die Ordnung ist Heilmittel, sondern *was* sie ordnet, ist in gewisser Hoffnung Heilmittel. Die Ordnung ist daher nur Mittel zweiter Ordnung – und in eben dieser Entmächtigung der Ordnung liegt ihre Entsprechung zu dem, was sie ordnet. Nicht die Ordnung gibt, nicht sie sichert das Glücken der Gabe, sondern sie ist deren Möglichkeitsbedingung. Als solche würde sie zur Möglichkeitsgefährdung, wenn sie sich *selber* als heilsnotwendig übertriebe, statt im besten Sinne heilsdienlich zu sein.

## 6 Gabe des Todes – mehr als Gabe, mehr als Metapher?

Das »erste Mahl« ist mehr als der Anfang einer Ordnung. Es ist die Antizipation des Endes, auf das es hindeutet. Es ist Interpretant des Signifikats der (5) *Selbsthingabe* in der Passion. Daher kreisen die oben genannten Bedeutungen (1–4) um die Maximalmetapher: den Tod Jesu als Selbsthingabe. Diese extreme Handlungsmetapher ist Metapher des Andern der Handlung. Hier kehrt

nochmals das Souveränitätsproblem wieder: gibt er sich vollmächtig hin; wird er ohnmächtig hingegeben von seinem Vater; wird ihm sein Leben genommen? Sein Tod ist kein Akt, weder autonom noch selbstbestimmt und frei, sonst wäre er ein Freitod, sondern er ist die äußerste Passion – *Passionsmetapher*.

Wagt man es, dieses Ereignis *als Gabe seiner selbst* zu deuten, wird diese Gabe zum Ursiftungsereignis alles Folgenden (und Vorherigen). Wer gibt hier und wer empfängt? Wird ihm dieses hermeneutische »als Gabe« zugeeignet, übergeben und zugesprochen oder zugemutet? Die Maximalmetapher der *Selbsthingabe* ist nicht *selber* das ultimative Signifikat, um das alles kreist, sondern lediglich Interpretant des damit Gedeuteten – des Todes Jesu. *Der* und nichts anderes ist es, der in seiner äußersten Dichte und Opazität begehbar, erzählbar und nachvollziehbar wird im Abendmahl. Der Tod Jesu als extreme Verdichtung, äußerste Prägnanz des »für euch gegeben?« Und *umgekehrt* das »für euch gegeben« als Ultrakurzrezählung des Lebens und Sterbens Jesu?

»Für euch gegeben« ist eine erste Entfaltung der »Gabe« mit der entscheidenden Pointe des »pro vobis« (als indirekter Darstellung des »pro nobis«). Damit wird (nicht unproblematisch) der Gabe eine *Intentionalität* eingeschrieben: nicht um des Gebers willen (seine Macht zu demonstrieren) gegeben zu werden, sondern um den so Begabten etwas zuzueignen, auf dass sie es sich aneignen, indem sie es weitergeben. Die große »Kette der Gabe« hat ein Gefälle »weg vom Geber« hin zu den Späteren. Dieser *Hin- und Weggabe* eine regierende große Intentionalität einzuschreiben, ist prekär. Denn damit würde die Gabe leicht zum Akt eines großen Souveräns. Und damit liefe man Gefahr, sie zur Manifestation seiner Souveränität zu machen.

Das wäre widersinnig. Denn es geht – wie gesagt – um das ultimative Signifikat: den Tod Jesu, nicht um die Souveränität eines Supersubjekts. Den Tod als äußerste Nichtintentionalität, als das jeder Intentionalität Zuwiderlaufende, *als Gabe* zu deuten, ist ambivalent. Denn damit kann er als souveräner Akt verzerrt werden, was er weder war noch ist noch je sein wird. Erst wenn die Gabe als Ereignis glückender Nichtintentionalität verstanden wird, ent-

spricht sie der ultimativen Entmächtigung in der Widerfahung des Todes. Erst dann *wird* sie zu einer »passenden« Metapher.

Das Denken der Gabe hat etwas mitzuteilen, wenn es um die Deutung des Todes Jesu geht. Was genau? Dass dieser Tod kein intentionaler Akt ist, gar souverän und in Ordnung, wenn er denn Gabe genannt wird. Er *ist* nicht Gabe, sondern *wird* dazu, wenn er so *wirkt*. Seine Performanz oder sein implizites Wirkungspotential lässt ihn zur »Gabe für uns« werden – kraft des Geistes. Hier kann leicht ein zweiter Widersinn aufkommen: als würde der Tod nur zur Gabe *gemacht*, wenn machtsüchtige Interpreten aus dem tragischen oder heroischen Tod ein Heilsgeschehen »machen« – als würde sich hier nur der Wille zur Macht und die Heilsbedürftigkeit Erfüllung schaffen, als würde sich nur die Intentionalität der Deuter selbstmächtig erfüllen. Das ist sc. genauso trivial »daneben« wie die Reduktion des Todes auf den Akt eines Supersubjekts.

Gabe ist nicht Akt, sondern wenn Gabe ist, dann ist sie *Ereignis*: eine Konstellation, in der mehrere beteiligt sind, auch mehrere Intentionalitäten. Das Gelingen oder Wirken dieses Ereignisses ist aber nicht eine Funktion dieser Intentionalitäten. Hier zeigt sich, dass das Abendmahl nicht *handlungslogisch* zu verstehen ist, als Akt des Gebens kraft eines mächtigen Subjekts, sondern *ereignislogisch*, als Konstellation (einer Feier), in der sich Gabe ereignet, über die Intentionalität der Beteiligten hinaus. Gabe ist – wenn sie ist – Ereignis. Und Gabe *wird* in der gemeinsamen Feier, wenn sie wird. Selbst Christus hätte nicht »an und für sich« Abendmahl feiern können. Hier ereignet sich etwas, was nicht einfach gemacht oder gewollt ist, sondern den Horizont der Beteiligten überschreitet und einen neuen eröffnet.

Hier von »Neuem« zu sprechen, ist nur ein schwacher Hinweis darauf, dass hier etwas entsteht und sich ereignet, das nicht vom Bisherigen ableitbar oder erwartbar ist. Gabe gibt Zeit und Raum: gegebenenfalls auch eine neue Zeit und einen neuen Raum, oder, biblisch gesagt, einen neuen Himmel und eine neue Erde, vor allem das Neue daran und darin.

Wie aber soll man dieses Neue näher bestimmen? Negativ als Ende aller Opfer und Ende des Todes? Oder positiv als Heil, Sühne und Versöhnung? Demgegenüber ist von *Gabe* zu sprechen, prägnanter. Von Selbsthingabe zu sprechen, noch prägnanter – mit dem Problem, dass das von neuem erläuterungsbedürftig wird. Daher laufen die Gabemetaphern her und hin zur konkreten Sinnlichkeit des Sinns in der Gabe von Brot und Wein. Und sie laufen her und hin zur extremen Sinnlichkeit, in der alle Sinne vergehen, dem Tod Jesu.

## 7 Wessen Gabe?

*Wer* gibt und *wer* empfängt – fragt sich, wenn Gabe »Ereignis« ist, nicht Akt, wenn sie Gabe ist und nicht Tausch – wenn sie gefährlich ist und nicht nur riskant oder ordentlich und abgesichert. Nicht das Was, sondern das »Wer« der Gabe ist dann gefragt: Wer gibt in dem, worauf das Abendmahl hindeutet (zeigt)? Nicht der Pfarrer oder Priester. Der teilt nur aus und teilt mit uns, was ihm und uns gegeben *wird*.

Gibt *er* sich, er sich *uns*?

Das Abendmahl ist eine »Deutung des Todes Jesu«, mit der Besonderheit, eine *Selbstdeutung* dessen zu sein. Er gibt nicht »nur sich selbst im Tod; er gibt auch noch selber eine Deutung dieser Selbsthingabe (so die Darstellung im erzählten Geschehen) – wobei die sühnetheologische Semantik (so der exegetische Befund) ihm ex post in den Mund gelegt wurde. Daher ist in dieser Selbstdeutung die Stimme der Späteren präsent, der anderen (ähnlich wie in der Selbstdeutung Jahwes in Ex 3,14). Die Späteren *geben* ihm eine Deutung, die sie als Selbstdeutung ausgeben – und die deswegen keineswegs falsch sein muss. Denn die Genesis muss keineswegs die Geltung desavouieren. Und über die Geltung kann nicht durch historische Forschung entschieden werden. Daher muss man auch die Selbstdeutung als Gabe nicht auf den sog. »historischen Jesus« zurückführen.

Die *soteriologische* Deutung des Todes Jesu als Selbsthingabe ist diachron verspätet, Stimme der anderen. Daher ist die »Deixis« (das Hinweisen, Zeigen, Deuten) des ersten Abendmahls auf den Tod Jesu eine Ordnung der Redaktion, derjenigen also, die verspätet die Lebensgeschichte Jesu schrieben und ihr ihre Perspektive einschrieben. Er gab sich – aber dass er im Abendmahl eine Selbstdeutung dessen gab, ist Gabe der Späteren an ihn. Er gab sich und *gibt sich immer wieder* – das ist eine Gabe jeder Abendmahlsfeier. Zur *Gabe* wird diese Feier erst, indem sich ihr alle Beteiligten hingeben und darin empfangen, was keiner von sich aus hat (auch der Priester oder die Kirche nicht: denn die *bat* nicht wie die *beati possidentes*, als könnte sie aus ihrem Besitz austeilen).

Die naive Kritik würde darin einen Betrug wittern und diese verdoppelte, asymmetrische Gabe destruieren wollen. Wer sich etwas mehr Nachdenklichkeit erlaubt, könnte darin eine Dankesgabe sehen: ihm sei Dank haben wir eine symbolisch prägnante Form, in der wir seinen Tod begehen und daher besprechen und bedenken können. Schlichte Destruktoren würden darin eine Anihilation ahnen: in der Dankesgabe sei Rückgabe am Werk, die die erste Gabe aufhebe. Damit würde das Abendmahlsgeschehen aber als symbolischer *Tausch* unterinterpretiert – wofür es durchaus Anhalt geben mag in manchen theologischen Selbstdeutungen. Wenn man erst recht und würdig sein müsste, um das Abendmahl zu empfangen, wenn es also exklusive Bedingungen zur Zulassung gäbe, würde in der Ökonomie des Tauschs gedacht und gehandelt. Erst wenn das Abendmahl als *anökonomisches* Ereignis verstanden wird – außerordentlich –, zeigt sich die Bedingungslosigkeit der Gabe. Das *passt* zur Urszene des ersten und letzten Abendmahls als *erzähltem Geschehen*; es *passt* zum bedingungslosen Zugang zum Erzählgeschehen; und es entspricht der Aufgabe dieser Gabe, sie möglichst intensiv zu teilen und weiterzugeben. Zur Speisung von Tausenden würden ein paar Fische nie reichen, wenn es exklusive Zugangsbedingungen gäbe.

## 8 Wer gibt, wer empfängt?

Die Gabe der Einsetzung des Abendmahls ist indirekt eine Gabe der Späteren, rückdatiert und dem so ernannten Geber zugeschrieben. Damit wird der Urszene vom Gründonnerstag *ex post* ein Sinn und eine Ordnung *gegeben*, in der die Deutung des Todes Jesu institutionalisiert wird (geordnet). Entsprechendes kann man von der Deutung des Todes als *Selbsthingabe* sagen: Hermeneutisch gesehen sprechen darin die (so selbst ernannten) Empfänger und deuten damit das Ereignis des Todes als Gabe (bis in die retrospektiven Verlängerungen, dass der Vater seinen Sohn hingab).

*Die Empfänger sind die Geber* dieser Deutungen: Das kann man kritisch destruieren, würde damit aber die darin liegende *Gabe der Deutung* ausschlagen, wenn nicht zerschlagen. Die Gabe der Deutung *ist* die Gabe der Metapher, die zur Gabe erst *wird*, wenn man sie sich gefallen lässt, an ihr Gefallen und Geschmack findet. Darüber lässt sich schlecht streiten, es *zeigt* sich vielmehr im Gebrauch dieser Gabe, ob man sie sich geben lässt und sie weitergibt.

Der semantische »Kern« dieser Gabemetapher ist das *für uns* gegeben (sein Leben, das Abendmahl, der Sohn). Die Zuschreibung dieses »für uns« ist eine Antwort auf die heilsame Widerfahrnis dieses Ereignisses. Im *Antwortgeben* werden die Empfänger des Für zum Geber dieser Deutung. Im »Konsum« des Abendmahls, in der gemeinsamen Feier, *ratifizieren* sie diese Deutung des Todes Jesu, teilen sie, nehmen an ihr teil – und im Nehmen geben sie sie dieser Feier und geben diese Deutung weiter an die Späteren.

Das sei das »Kernproblem religiöser Überlieferung: von Gott oder bloße Überlieferung von Menschen«<sup>9</sup>, gab Günter Bader zu bedenken. »Abendmahl als Gabe« ist eine Verflechtung, eine chiasische Verschränkung dieses Problems. Darin *ist* sie eine doppelte Antwort auf dieses Problem. Die Metapher der Gabe ist selbstredend »von Menschen« – und daher denk- und sagbar. Dass darin die *Sprache* mitspricht, *die Metapher sich gibt*, entzieht sich der *Alter-*

9 G. Bader: Die Abendmahlsfeier. Liturgik, Ökonomie, Symbolik, Tübingen 1993, 23.

*native* »von Gott oder bloße Überlieferung. Denn in der *gemeinsamen* Sprache »von Gott und Mensch« spricht nicht der eine gegen den anderen, sondern als *geteilte* Sprache *gibt* sie beiden einen Horizont der Verständigung. In der Sprache geben beide, was die Sprache beiden ermöglicht. Die Sprache als Figur des Dritten zwischen Gott und Mensch wird zum *medium salutis*. Solo verbo oder sola metaphora?<sup>10</sup>

Das gibt einen Hinweis auf die »Umgehung« der vermeintlich religionskritischen Frage: Was hier von der Sprache Gott und Mensch gegeben wird, Christus übereignet, obwohl es doch die eigenen Worte sind (wenn sie dazu werden), ist nicht willkürliche Erfindung, sondern evozierte *Antwort*, ein Antwortgeben auf die Gabe Jesu (im doppelten Genitiv). Insofern ist die Gabe an ihn – selber *empfangen* (paraleptische Paradosis<sup>11</sup>). Aber was wurde empfangen: die *vor* paulinische Tradition, bloße Menschengabe also? Geht man mit Joachim Jeremias<sup>12</sup> auf die Suche nach der (stets konstruierten und darin bedenklich ungewissen) »ipsissima vox« Jesu, scheint man die Gabe Jesu zu finden: Der, der sich selbst hingab, habe die Worte gegeben, die im Abendmahl begangen und weitergegeben werden. Das wäre die ultimative Autorisierung durch den »historischen Jesus« – der indes immer nur Konstruktion der Historiker bleibt. Unter den Paratexten finde sich der Urtext – der aber doch nur literarkritisch konstruierter Text sein kann.

Bemerkenswert dabei ist, dass die (vermeintlich) ursprünglichste Textgestalt eine *Deixis* ist: »Dies [ist] mein Leib, dies [ist] mein Blut«<sup>13</sup>. Diese Identifikationsgeste ist *Selbstübertragung Jesu* in die dadurch beseelten Abendmahlelemente: Brot und Wein werden zur Dingmetapher durch die Deixis Jesu. Und diese Deixis selber ist *Handlungsmetapher*: Deixis, die Lexis evoziert; Lexis, die in dieser Deixis gründet. Diese Urstiftungsgeste ist eine vielsagende Deixis,

10 In der Erweiterung zum *sola metaphora* kommt eine gravierende, *eigens* zu bedenkende Erweiterung in den Blick: *non scriptura sola, sed etiam imagine*.

11 Bader, Abendmahlsfeier, 24.

12 J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen 1964.

13 Jeremias, Abendmahlsworte, 165, 194; Bader, Abendmahl, 27.

die schon ohne Worte sprechend war und ist. Dass wir von dieser imaginären Urszene nur symbolische Spuren haben – Textspuren –, ernüchert oder entlastet von der Fiktion, Historie (und als deren Ursprung: die Geschichtserzählung) zum Ursprung von Theologie und liturgischer Praxis zu erklären.

Die Gabemetapher sei menschliches Antwortgeben auf die Gabe Jesu (im doppelten Genitiv), hieß es. In der Antwort aber zeigt sich die Spur dessen, der sich gegeben hat. Und in dieser verdoppelten Gabe gibt die Sprache die Möglichkeit des Sagens dessen, was sich zeigt. Er gab sich und wurde gegeben (in der Passion) – daher gibt er sich und wird gegeben (im Abendmahl). Aber seine »Selbsthingabe« ist nicht willkürfrei oder von souveräner Herablassung, sondern ihrerseits evozierte Antwort auf das, was der *Fall* war und ist. Der Zuspruch (Jesu) ist Antwort auf den – unberechtigten – Anspruch der Menschen auf Gabe. Der Zuspruch der Menschen ist responsorisch, dem zugesprochen, dem darin geantwortet wird.

## 9 Gabe der Metapher

Wer gibt, wer empfängt? Sind es einfach die Späteren, die in der Deutung als Gabe diese Metapher geben (sich darin geben und sich hingeben an den so Gedeuteten)? Oder ist diese Metapher souveräne Gabe Jesu? Wenn ihm die Herkunft dieser Metapher zugeschrieben würde, würde die Gabe der Späteren ihm übertragen und er als Urheber ausgegeben.

Die offene Frage ist, ob nicht *ein Dritter* im Spiel der Deutung ist. Das wäre traditionell selbstredend Gott und kein anderer, der in den Ostererfahrungen am Werk war. Etwas zurückhaltender gefragt könnte der Dritte noch ein Anderer sein: *Ist die Metapher die »Figur des Dritten«* – ein Sprachereignis, das das Abendmahl erst zur Gabe werden lässt? Auf der sprachlichen Oberfläche ist dem selbstredend so: Erst die Metapher stiftet die Wendung vom Abendmahl als Gabe. Aber was ereignet sich unterhalb dieser Oberfläche?

»Metapher *gibt*« notierte Günter Bader lakonisch.<sup>14</sup> Nicht die Metaphernverwender geben eine Metapher, nicht Jesus, nicht Jünger; sondern die *Metapher* gibt, auf dass sie von denen weitergegeben werde. Selbst wenn man der imaginären Szene der Selbstdeutung Jesu folgt, oder der hermeneutischen These der Fremddeutung Jesu durch die Späteren: In der Metapher der Gabe ist nicht nur ein so oder so sprachhandelndes Subjekt am Werk, das hoheitlich sagt, »was der Fall ist, sondern in der Deutung »als Gabe« *gibt die Metapher* (mehr als ihre Verwender von sich aus zu geben hätten?). Die Metapher gibt, was weder der Frühere noch die Späteren per se »haben«.

Wenn die Metapher die symbolische Form der *Übertragung* (Transport<sup>15</sup>) und *Zueignung* ist (daher auch der *promissio*), ist sie *mehr* als Mittel zum Zweck. In ihrer Medialität teilt sie *mit* und *aus* und gibt *weiter*, was sie gibt. Sie ist *an sich* das *Für uns*. Symboltheoretisch gesprochen kann man das *Exemplifikation* und *Ausdruck* nennen (mit Goodman): Sie zeigt, was sie sagt, und sagt, was sie zeigt. Sie ist *deiktische Lexis* und *lektische Deixis* (zeigendes Sagen und sagendes Zeigen). So lässt sich verstehen, dass sie *mehr sagt*, als sie *besagt*. Denn in ihrem Sagen ist ein *»Mehr«* als Sagen präsent. Ihr Zeigen wirkt über ihr Sagen und ihre Semantik hinaus (das kann man ihre *Performanz* nennen). Das *Wirkungspotential* der Metapher ist *überschwänglich* und *eigendynamisch*. Daher ist es auch nicht durch den »Geber« zu beherrschen, sondern wird mitbestimmt durch die »Empfänger«. Und *zwischen* beiden ist sie von einer symbolischen Energie, die von beiden Fassungen nochmals zu unterscheiden ist.

Gilt Entsprechendes – *mutatis mutandis* – auch vom Ereignis des *Abendmahls* als Gabe? Ist es als Vollzug und Ereignis anders und mehr als »Geber und Nehmer« geben und nehmen? *Wann* das Abendmahl als Ereignis realer Gegenwart Christi kraft seines Geistes ist – dann ist es von einer dynamis resp. potentia, die weder von den Austeilenden noch von den Teilnehmenden beherrscht wird. Es ist mehr, als zu fassen ist. Es ist deiktische Lexis

<sup>14</sup> Bader, Abendmahlsfeier, 126 u.ö.

<sup>15</sup> Vgl. Bader, Abendmahlsfeier, 73ff.

und lektische Deixis. Es entfaltet ein Wirkungspotential, das von den Beteiligten zu unterscheiden ist. Es ist Exemplifikation und Ausdruck des »Reiches Gottes«, das sich in ihm vergegenwärtigt. Insofern *ist* Abendmahl Metapher – und *wird* zur Gabe, wenn man sich diese Metapher gefallen lässt.

## 10 Sagen und Zeigen der Metapher

Die Verschränkung von Abendmahl und Gabe im Namen der Metapher erfordert indes weitere Präzisierung: »Gabe« ist *Metapher* (im Sinne Blumenbergs *absolute*, irreduzible und unentbehrliche), und zwar in Differenz zum Tausch<sup>16</sup>, in Differenz zum autonomen Akt (als Ereignis), und zwar *anökonomisch* gegenüber der Ökonomie der Zeichen (oder dem symbolischen Tausch). Versteht man die Gabe als *Ermöglichung* und *Möglichkeitsbedingung* ihres Anderen (Werke, Tausch etc.), dann kann sie nicht selber Werk oder Tausch sein. Sie ist nicht *in* der Ordnung von Werk und Tausch, sondern ihr gegenüber vorgängig, ermöglichend und »begründend«, daher so konstruktiv wie kritisch. Wenn man – und sei es hypothetisch – so unterscheidet, kann die Gabe auch nicht in »höherer Ordnung« wieder als Werk verstanden werden, und sei es als Werk Gottes. Dessen Werk mag unseren gegenüber zwar von so anderer Art sein, dass es (wie sein Schöpfungshandeln) Welt, Werk und Tausch eröffnet; aber es bliebe Werk.<sup>17</sup>

Abendmahl als Gabe ist Metapher, und das dreifach:

1. der *Ausdruck* »Gabe« ist Metapher für das Geschehen im Abendmahl,
2. das *Geben* selber ist ein Vorgang der *Übertragung* (mit dem Einwand, dass das keine einsinnige Bewegung ist: denn alle Betei-

<sup>16</sup> Vgl. Ph. Stoellger: Gabe und Tausch als Antinomie religiöser Kommunikation, in: K. Tanner (Hg.): Religion und symbolische Kommunikation, Leipzig 2004, 185–222.

<sup>17</sup> Die – theologiekritische? jedenfalls sprachkritische – Rückfrage ist: Kann Gabe Gottes Gabe sein, ohne »mächtiger, souveräner oder generöser Akt« zu sein?

lichten werden darin *übertragen, neu loziert*: in einen anderen Zeit-Raum oder Horizont versetzt), und

3. die Gabe ist *Gegebenes*: Sie ist »Ereignismetapher«.

Als »beseeltes Ding« ist sie das Ereignis einer »Dingmetapher«<sup>18</sup>: eines etwas, das nicht nur Ding ist, sondern irgendwas lebendig, beseelt und bedeutsam. Die *Semantik* der Metapher ist die Spur der *Mantik* der Dingmetapher. Der untere Grenzwert wäre »bloßes Ding«. Das wäre keine Gabe, sondern allenfalls deren »Substrat«. Der obere Grenzwert wäre die »Person« oder »das Leben« oder »der Geist«: Der Geber ist (für gewöhnlich) nicht die Gabe, sondern eine von deren Möglichkeitsbedingungen. Nur wenn sich einer »hingibt«, koinzidieren Geber und Gabe. Wodurch aber wird die Gabe als Gegebenes »beseelt«? Das Ding ist nicht per se lebendig und sprechend, sondern es *wird* besprochen und beseelt *im Gebrauch* wie in der Feier.<sup>19</sup> Die Mantik des Dings entsteht in der Pragmatik des Ereignisses. Erst *daber*, in diesem lebendigen Zusammenhang, wird das Ding sprechend. Das muss allerdings nicht heißen, erst das Wort mache das Sakrament. Denn Interaktionen wie Interpassionen und deren Gesten sind bereits »kommunikativ«. Die Gabe ist sprechend auch »ohne Worte«.

Was aber sind dann die sakramentalen *Worte*, maßgeblich die Einsetzungsworte? Muss erst der Logos dominieren, damit *der* Logos real gegenwärtig wird? Ist das Sagen die maßgebende Semantik, die die Pragmatik erst eindeutig macht? Die Gegenthese wäre: In der Gabe *zeigt sich* und *ereignet sich*, was in den Worten nur noch gesagt wird. Das Sagen der Worte und das Zeigen der Gabe sind *zwei* verschiedene symbolische Energien, die üblicherweise nicht koinzidieren. Aber eben darin besteht die »*Wette*« des Sakraments: dass sich Sagen und Zeigen wechselseitig »erhellens«, dass sie einander sprechend wie zeigend entsprechen. Es wird gesagt, was sich zeigt; es zeigt sich, was gesagt wird. Insofern ist »Abendmahl als Gabe« eine außerordentliche Metapher, eine Ausnahmemetapher: In ihr koinzidieren Sagen und Zeigen – allerdings nur für den, der mitfeiert.

18 Bader, Abendmahlsfeier, 71.

19 Vgl. Bader, Abendmahlsfeier, 72.

Vor allem auf die Herrschaft des Sagens über das Zeigen zu setzen, wäre traditionell – und unterbestimmt. Wenn man das nur als fugenlose Passung verstünde, als Spiegeleffekt, würde die symbolische Differenz von Lexis und Deixis verkannt. Erst wenn man den beiderseitigen Überschuss bemerkt, wird diese Differenz gewahrt (das Mehr des Sagens und Mehr des Zeigens – oder das Anders als ...).

Dann wird zur Frage, ob »Wort und Speise« im Abendmahl ineinander aufgehen können oder sollen – oder gerade nicht? Günther Bader meint: »Je mehr ... Wort zu Speise und Speise zu Wort würde, desto mehr nähme die Abendmahlhaltigkeit zu«<sup>20</sup>. Ist die *finale Identität* von Lexis und Deixis, von »Wort und Element« das Ideal? Als *Medium* (des Transports, der Übertragung, der *communio*) ist die Gabe, was sie *zeigt*. In ihrer Medialität<sup>21</sup> ist sie vor allem Deixis, und in Antwort darauf auch Lexis. Wenn man meint, die Worte (Lexis) müssten erst noch gesagt werden, um die Deixis »inhaltslich zu bestimmen«, würde man die symbolische Energie des Zeigens im Vollzug der Gabe unterschätzen. Dass das Sagen sein eigenes Recht hat, sei unbestritten; es ist aber nicht die notwendige Vereindeutigung des Zeigens.

»Was sich zeigt« im Abendmahl, ist die »Materialität, die Präsenz und das Ereignis« der Gabe.

Dann lässt sich die *Präsenz* anders verstehen als in der neuplatonizierenden Tradition von Augustin bis Luther. Reale Gegenwart sei *nicht*, weil Gegenwart nicht sei, so vereinfachte Augustin die komplexe Präsenz. Reale Gegenwart *ist*, und zwar im Abendmahl, so die von römischen und evangelischen Katholiken geteilte These. Abendmahl ist also nicht nur »Gedächtnisfeier« (wie Reformierte meinen), denn in dieser Feier ist der Auferstandene »real gegenwärtig«. Aber was kann das heißen?

Abendmahl ist Gabe. Und Gabe ist Metapher. Ist dann das Abendmahl »nur Zeichen«, nicht »reale Gegenwart«? Leistet die Gabemetapher der reformierten Unterinterpretation des Abendmahls Vorschub? Zum einen ist der aristotelische Zeichenbegriff

20 Bader, Abendmahlsfeier, 83f.

21 Vgl. Bader, Abendmahlsfeier, 81ff.

der reformierten Tradition unterbestimmt (was eigens zu erörtern wäre); zum anderen ist Gabe nicht »nur« Metapher, sondern »Ereignismetapher«: ein höchst reales Geschehen. *Metapher* ist »omnifido realitatis« im Zeigen des Sagens und Sagen des Zeigens – in der dreifachen Gestalt von Materialität, Präsenz und Ereignis. Daher ist die Metapher des Abendmahls als *Gabe* geeignet, die schlechte Alternative von »bloß signifikative versus »reale Gegenwart« zu überschreiten.

*Reale Gegenwart* ist eine Entzugserscheinung – zwischen Realpräsenz und Realabsenz. Das ist nicht zu verwechseln mit Augustins These, Gegenwart »sei nicht«. Entzug ist nicht Absenz, sondern eine Präsenz im Entzug und Entzug in der Präsenz. Der Grund für diese seltsame Bestimmung liegt in der Dynamik von Präsenz: Präsenz ist nicht »an sich selbst« zu fassen und zu verstehen, sondern immer nur im Rückblick, im Entzug. Das zeigt sich in der narrativen Form der Abschiedsreden wie in dem Erzählgeschehen des Abendmahls.<sup>22</sup>

Immerhin ist bemerkenswert, dass die *erste Wiederholung* mit den Emmausjüngern Präsenz im Entzug erzählt: »Und es geschah ihnen, als er mit ihnen zu Tisch saß, nahm er das Brot, dankte, brach's und gab's ihnen. Da wurden ihre Augen geöffnet, und sie erkannten ihn. Und er verschwand vor ihnen.« (Lk 24,30f). Hier kommt zum Ausdruck, dass die »reale Gegenwart« nicht von Dauer ist (auch nicht in geweihten Hostien im Tabernakel). Im Augenblick der Evidenz ist der Evidente bereits »vorübergegangen«. Die Realität der Gegenwart ist allenfalls (oder im Glücksfall) Augenblicksereignis – mehr nicht, aber auch nicht weniger.

In Erinnerung und Wiederholung wird die Urszene *reale Gegenwart* – maßgeblich in Geste, Wort und Bild (den zum nicht-abbildenden Bild werdenden Elementen). Reale Gegenwart wird heißen als *Gegenwart des Realen* (des ens realissimum). Was aber heißt das für die Gegenwart, wenn sie, finitum capax infiniti, ganz und gar von diesem Realen erfüllt wird? Sie wird wirklicher als die Wirklichkeit: eine aktual infinite Gegenwart, intensivierete Wirk-

<sup>22</sup> Vgl. C. Hoegen-Rohls: Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium, Tübingen 1996.

lichkeit. Das Seltsame ist nur, dass das vielleicht angezeigt und wahrgenommen werden mag, aber nicht eigentlich *sichtbar* wird. Diese wirklichere Wirklichkeit, diese äußerste Gegenwärtigkeit ist – unspektakulär. Das könnte man die Diskretion der Gegenwart des Realen nennen, im leisen Windhauch. So diskret und unspektakulär die Urszene war, so bleibt sie lebensweltnah und beinahe alltäglich in ihrer Wiederholung. Die Übertragung des Vergangenen in die Gegenwart und Zukunft ist keine Eskalation ins Spektakuläre, keine Sichtbarkeitseskalation, sondern Wiederholung, in der in nicht unfreier Variation die Urimpersion weitergegeben wird.

»Etwas als etwas« zu deuten ist bereits von einer Differenz und Distanz gezeichnet. In der Bezeichnung ist das Bezeichnete bereits im Entzug begriffen. Lexis per se kennt keine »reale Gegenwart« (gegen G. Steiner). *Deixis* aber *ist* von solcher Präsenz: was sich zeigt, ist präsent, diesseits der Bezeichnung. Nicht der Sinn im Abendmahl »macht« die Präsenz, sondern die *Sinnlichkeit* des Sinns. Das heißt schlicht: Die Materialität dieser Feier ist die phänomenal konkrete Weise der Präsenz. »Schet und schmecket, »nehmt hin und esst und trinkt«. *Daber* lässt sich das Abendmahl nicht ohne »Elemente« feiern. Diese Elementarität des Abendmahls wäre unterschätzt, wenn man darin nur das notwendige, passive Substrat sähe. Der »Konsum von Leib und Blut« ist entscheidend: Die Gravitationskraft der Elemente ist die Erdschwere der Gegenwart des Auferstandenen. Ohne diese Schwere würde er verflüchtigt. Das wäre gnoseogen und tendierte zu einem doketischen Sakramentsverständnis.

Abendmahl ist Gabe – heißt, es ist nicht »nur« Sprechen und Denken. Denn für beide »gibt« es nichts, außer dem Selbstgemachten: solus scit, qui fecit. Dies- oder Jenseits von Sprechen und Denken »gibt es« das, was nicht selber nur Sprechen und Denken ist. »Materialität, Präsenz, Ereignis« sind Indizes dafür. Das wäre krude Dinglichkeit, wenn es nicht in einem Sprach-, Denk- und Handlungszusammenhang wäre. Brot wäre nur Brot, Wein nur Wein (und beides per se bereits mehr als Ding, eben Kulturdinge). Brot und Wein als *Gabe* sind nicht nur »Mehr« als Ding; sie sind *als*

*Gabe* (im Geben, Austeilen, Teilen, Weitergeben) *übergängliche Materialität*. Sie sind *Wober* und *Woraufhin* von Sprechen und Denken, ohne darin aufzugehen.

## II Vom Gewicht der Gabe

*Wer* gibt? So zu fragen, fragt nach dem Subjekt der Gabe oder dem Subjekt des Empfängers. *Wer* gibt, wäre der Herr der Gabe: der Priester, der Geist, Christus, der Dreieinige? Das Abendmahl als »Heilsmedium« könnte im Namen des Herrn der Gabe leicht als Mittel zum Zweck missverstanden werden: als Medium ohne Eigendynamik, ohne eigenes Gewicht. *Wenn* aber das Medium *widerständig* ist, von eigenem Gewicht (Materialität etc.) – dann ist es mehr als gefügiges Mittel: es spricht und bestimmt mit.

*Es gibt* das Abendmahl als Gabe, seinesgleichen geschieht und es ereignet sich aber. In Anschluss und Differenz zur Medientheorie (McLuhan) gesagt: *The medium matters* – wenn nicht sogar: *The medium is the matter* – und *the matter is the medium*. Jedenfalls: *The medium matters* – oder im Grenzwert: *The matter is the medium and the message?*

Als Identitätssatz wäre jede der Formulierungen *prima facie* nonsense. Es sind *Differenzsätze*, die eine passive Genesis formulieren: Im Ereignis der Gabe (im Geben, Teilen, Konsumieren) *wird* die Materialität medial – und das Medium materiell. Das ist *Ereignismetapher*. Hier *zeigt sich* mehr oder anderes als gesagt und gedacht. Denn in der Materialität der Medialität stockt und verdichtet sich die Liquidität des loqui. Die Widerständigkeit der Materialität verdichtet sich zur sinnlichen Prägnanz oder prägnanten Sinnlichkeit.

Die *passive Genesis* dieses »ganz besonderen Saft's« ist nicht souveräner Akt des Einsetzenden, des Konsekrierenden, des Austeilenden oder der Konsumierenden. Dieser Zusammenhang von Interaktion und Interpassion lebt und zehrt von einem »Es gibt:« »Es gibt Brot und Wein – es gibt Materialität, deren Präsenz hier Ereignis wird. Wer gibt? Brot und Wein gibt es. Das kann man theo-

logisch fassen: Schöpfung ist Möglichkeitsbedingung von Versöhnung, d.h. Kreatürlichkeit ist Bedingung von Gnade – und darin eine *potentia passiva*, die in der passiven Genesis des Abendmahls mitwirkt. Erst aus der *Spannung* von Natur und Gnade (wie aus Schöpfung und Versöhnung, dem Buch der Natur und dem Buch der Bücher) entsteht deren Vermittlungsbedarf. Und erst kraft der Differenz (die im Widerspruch eskaliert) wird das Ereignis »spannend: gespannt wie eine Metapher, die sich von der Materialität zum Wort spannt – wie von der Deixis zur Lexis.

Veronika Hoffmann (Hg.)

# **Die Gabe**

Ein »Urwort« der Theologie?

Verlag Otto Lembeck  
Frankfurt am Main

030/EB 1950 4144



**Bibliografische Information Der Deutschen Nationalbibliothek**  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie, detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-87476-584-8

Umschlagentwurf: Markus Wächter  
© 2009 Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main  
Gesamtherstellung: Druckerei und Verlag Otto Lembeck  
Frankfurt am Main und Butzbach

### Inhaltsverzeichnis

Einleitung <i>Veronika Hoffmann</i> .....	7
Gottes-Gabe. Fundamentaltheologische Reflexionen zum Gabe-Diskurs <i>Jürgen Werbick</i> .....	15
Der fröhliche Verkehr. Rechtfertigungslehre als Gabe-Theologie <i>Bo K. Holm</i> .....	33
»... mein Leib, der für euch gegebene« (Lk 22,19): Eucharistie – Gabe des Todes Jesu jenseits der Ökonomie <i>Josef Woblmut</i> .....	55
Von realer Gegenwart im Abendmahl <i>Philipp Stoellger</i> .....	73
Ethik der Gabe <i>Oswald Bayer</i> .....	99
Vergebung: Von der Gabe zur Anerkennung <i>Knut Wenzel</i> .....	125
Rück-Gabe? Weiter-Gabe? Gott in unseren Gabebeziehungen <i>Veronika Hoffmann</i> .....	145
Stillstand in der Ökumene? <i>Christine Bächner</i> .....	165
Von der Asymmetrie der göttlichen und menschlichen Gabe <i>Joane Baker</i> .....	183
Die Autorinnen und Autoren des Bandes .....	205