

Jennifer Wasmuth | Frank Zeeb (Hrsg.)

# ÖKUMENISCHE HERAUSFORDERUNGEN DER LUTHERFORSCHUNG



# Ökumenische Herausforderungen der Lutherforschung



# Ökumenische Herausforderungen der Lutherforschung

Festgabe für Theodor Dieter  
zum 70. Geburtstag

*Im Auftrag des Instituts für Ökumenische Forschung  
herausgegeben von Jennifer Wasmuth und Frank Zeeb*



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT  
Leipzig

Zum Jubilar:

Dr. Theodor Dieter, Jahrgang 1951, studierte Evangelische Theologie und Philosophie in Heidelberg und Tübingen. Er war Pfarrer der Evangelischen Landeskirche in Württemberg und von 1994 bis 2018 Forschungsprofessor am Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg, von 1997 bis 2018 dessen Direktor. Forschungs- und Tätigkeitsschwerpunkte sind die Theologie Martin Luthers vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund sowie der lutherisch/römisch-katholische und der lutherisch-mennonitische Dialog. Dieter ist Träger des Joseph-Ratzinger-Preises (2017) und Ehrendoktor der Universitäten Erfurt und Leuven (Belgien). Derzeit arbeitet er an einer Edition von Texten zum Ablasstreit.



LUTHERISCHER  
WELTBUND  
DEUTSCHES  
NATIONALKOMITEE



VELKD

Vereinigte  
Evangelisch-Lutherische  
Kirche Deutschlands



THE  
LUTHERAN  
WORLD  
FEDERATION



EVANGELISCHE LANDESKIRCHE  
IN WÜRTEMBERG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2024 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig

Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Vogelsang Design, Aachen

Satz: 3w+p, Rimpfar

Druck und Binden: BELTZ Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza

ISBN 978-3-374-07592-8

eISBN (PDF) 978-3-374-07593-5

[www.eva-leipzig.de](http://www.eva-leipzig.de)

# Vorwort

Theodor Dieter war über mehrere Jahrzehnte als Forschungsprofessor und Direktor am Institut für Ökumenische Forschung in Strasbourg tätig und hat die Arbeit des Instituts in dieser Zeit maßgeblich geprägt. Im Wissen um sein bevorstehendes 70-jähriges Geburtstagsjubiläum gab es am Institut verschiedene Überlegungen, wie sein Leben und sein Werk angemessen gewürdigt werden können. In Hinblick auf die Themenwahl wurde schnell deutlich, dass es um eine Verbindung dessen gehen muss, was ihn bis heute als Forscherpersönlichkeit auszeichnet und was für sein kirchliches Engagement bestimmend ist: wegweisende Beiträge auf dem Gebiet der Lutherforschung einerseits, eine intensive Beteiligung an verschiedenen ökumenischen Dialogen andererseits. Das Oberthema ergab sich von diesen beiden Schwerpunkten her wie von selbst und mündete in die Titelformulierung: »Ökumenische Herausforderungen der Lutherforschung«. Um dieses Thema zu erschließen, bot sich am ehesten eine Veranstaltung an, die nicht nur auf die Präsentation neuester wissenschaftlicher Ergebnisse zielte, sondern eine lebendige Rede und Gegenrede erlaubte – wie auch Theodor Dieter als einem akribischen Quellenforscher immer an einem regen Austausch mit anderen Forschern gelegen war. Als Veranstaltungsform wurde deshalb ein Symposium gewählt, dessen Beiträge in dem vorliegenden Sammelband nun in teils leicht überarbeiteter Form veröffentlicht sind.

Das Symposium war ursprünglich für das Jubiläumsjahr 2021 geplant und sollte im Château Klingenthal stattfinden, das sich als Tagungsort bereits vielfach bewährt hatte. Aufgrund der Corona-Pandemie musste es dann jedoch verschoben werden und fand schließlich vom 22. – 25. März 2022 statt – nun nicht mehr im Château Klingenthal, sondern als Hybridveranstaltung in den Räumen des Instituts für Ökumenische Forschung in Strasbourg. Dem Symposium hat das insgesamt jedoch keinen Abbruch getan, den hier gehaltenen, ausnahmslos höchst anregenden Referaten folgte jeweils eine lebendige Diskussion.

Das Symposium hätte in dieser Form nicht stattfinden können, wenn nicht die Bereitschaft da gewesen wäre, sich auf die vorgeschlagenen Themen einzulassen und Referate auszuarbeiten. Dass die Einladung zum Symposium oft

## 6 Vorwort

prompt mit einer Zusage beantwortet wurde, darin sehen wir als Organisatoren des Symposiums einen Ausdruck der besonderen Wertschätzung von Theodor Dieter und seinem Wirken am Institut für Ökumenische Forschung, für die wir sehr dankbar sind. Ohne die großzügige finanzielle Unterstützung der Thyssen-Stiftung wäre das Symposium nicht möglich gewesen, weshalb auch ihr unser besonderer Dank gilt. Schließlich danken wir der VELKD, dem DNK/LWB, dem Lutherischen Weltbund und der Evangelischen Landeskirche in Württemberg für großzügige Druckkostenzuschüsse.

Theodor Dieter, von dem auch wir selbst viele wichtige Impulse sowohl in Hinblick auf neuere Entwicklungen in der Lutherforschung als auch ein vertieftes Verständnis von Ökumene erhalten haben, möchten wir mit dieser Festgabe danken und ihm Gottes Segen für seinen weiteren Lebensweg wünschen.

Göttingen und Strasbourg, den 3. Januar 2024  
Jennifer Wasmuth und Frank Zeeb



Prof. Dr. Theodor Dieter





# Inhalt

Vorwort .....	5
TEIL I: BEITRÄGE ZUR LUTHERFORSCHUNG	
<i>Florian Bruckmann</i>	
Selbst-Gabe: Eucharistie in nachmetaphysischer Zeit .....	13
<i>Bo Kristian Holm</i>	
Reziprozität im Rechtfertigungsgeschehen? .....	31
<i>Friederike Nüssel</i>	
Geschenkte Reziprozität Luthers Kritik am Messopfer im Licht des Gabediskurses .....	47
<i>Martin Wendte</i>	
Wirklichkeit als ansprechende Gabe und als Resonanzraum Die umfassende Abendmahlstheologie des späten Luther – im Gespräch mit Jean-Luc Marion und Hartmut Rosa .....	63
<i>Gunther Wenz</i>	
Strittiges Schriftprinzip Zur Geschichte und Systematik einer Kontroverse .....	81
<i>Robert Kolb</i>	
Gegenwärtige Perspektiven zu Luthers Schriftauslegung .....	103
<i>Irene Dingel</i>	
Konfliktstrategien zur Bewältigung von Lehrdifferenzen im Luthertum des 16. Jahrhunderts Ein Blick auf die Bekenntnisentwicklung .....	125
<i>Volker Leppin</i>	
Zwischen konfessioneller Selbstvergewisserung und ökumenischer Legitimation Zur Verschränkung historischer Methodik und theologischer Motive in der Lutherforschung .....	139

## 10 Inhalt

<i>Klaus Unterburger</i> Zum gegenwärtigen Stand katholischer Lutherforschung . . . . .	155
<i>Timothy J. Wengert</i> Lutherforschung in den USA: Ein Kurzbericht . . . . .	181
<i>Walter Sparn</i> Zur Aufgabe ökumenisch-lutherischer Theologie heute . . . . .	197
 TEIL II: THEODOR DIETER – WÜRDIGUNGEN UND GRÜßWORTE	
<i>Peter De Mey</i> <i>Laudatio</i> anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde der Universität Leuven (BE) am 15. Februar 2017 . . . . .	209
<i>Matthieu Arnold</i> Theodor Dieter als Kirchenhistoriker . . . . .	213
Grußworte . . . . .	219
 ANHANG	
Veröffentlichungen von Theodor Dieter . . . . .	235
Abkürzungsverzeichnis . . . . .	245
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren . . . . .	249

# **Teil I: Beiträge zur Lutherforschung**



# Selbst-Gabe: Eucharistie in nachmetaphysischer Zeit

*Florian Bruckmann*

Die Feier der Eucharistie gibt zu denken; jedenfalls gibt es einige, die über sie nachdenken und dies im Horizont von anderen, fachexternen Denkbewegungen tun. Die vorliegenden Ausführungen beginnen mit einigen Vorbemerkungen, um dann das, was sich im »Gebungs-Geschehen« der Eucharistie zeigt, vor dem Hintergrund des phänomenologischen Gabe-Diskurses zu beleuchten. Dies gelingt nur, indem zuerst das Verhältnis von Phänomenologie und Metaphysik geklärt wird. Danach hilft uns das Gabe-Denken, Eucharistie jenseits überkommener Denkmuster zu versprachlichen. Im Anschluss wird die Fruchtbarkeit des Gabe-Denkens im Hinblick auf die Opfer-Terminologie dargelegt und in seiner ökumenischen Relevanz geprüft.

## 0. Vorbemerkungen

### 0.1 Denken im Grenzgebiet

Gesagtes, Gedachtes, Geschriebenes ist in hohem Maße abhängig von dem Ort, an dem es gesagt, gedacht, geschrieben, gehört, verstanden bzw. missverstanden wird. Ich höre in der Oper anders als im Gemeindesaal meiner Vorstadtkirche; ich rede auf dem Friedhof anders als im Fußballstadion; ich denke am Strand anders als im Gefängnis. Orte sind also konstitutiv für das Gesagte und Verstandene. Was macht Strasbourg als Ort aus? Wir wissen hier nicht, ob wir Deutsch oder Französisch sprechen sollen – ici, on ne sait pas, faut-il parler allemand ou français? Vielleicht müssten und sollten wir hier Französisch sprechen, denn Strasbourg liegt in einem Landstrich, in dem beide Sprachen gängig sind und verstanden werden. Es ist bekannt, dass das Elsass und mit ihm die Stadt Strasbourg immer wieder in die Kriege zwischen Frankreich und Deutschland verwickelt waren – ähnliches gilt von Flensburg, dem Standort meiner Universität, das bald dänisch, bald deutsch war. Um die kriegesischen Auseinandersetzungen sind beide Städte, Strasbourg und Flensburg, nicht zu beneiden; umso

schöner ist es, heute in einer mindestens zweisprachigen Gemeinde zu leben und die Früchte des kulturellen Austausches genießen zu können.

## 0.2 Ökumenesensibel

Wenn wir im Folgenden einige Überlegungen zur Fragestellung der Gabe vortragen, dann steht dies vermeintlich unter einem schlechten Vorzeichen. Die Aussage: »Kirche des Wortes – Kirche des Sakramentes« birgt viele Missverständnisse. Man könnte nun meinen, dass die Gabe eindeutig zur »Kirche des Sakramentes« – also zum Katholizismus – gehört und wir mit dem Rekurs auf die Gabe einen ur-, wenn nicht gar erzkatholischen Diskurs in das Luthertum bzw. die protestantischen Kirchen (ein)tragen wollen. Nichts liegt uns ferner. Auf der einen Seite ist das angesprochene Diktum von der »Kirche des Wortes« und der »Kirche des Sakramentes« viel zu grobschlächtig, um unsere facetten- und traditionsreichen Kirchen zu verstehen. Natürlich kennen auch die protestantischen Kirchen nicht nur Sakramente, sondern auch das, was wir gewöhnlich als »Geste« bezeichnen; die protestantischen Kirchen kennen die Taufe mit Wasser, das Abendmahl, in dem Brot und Wein gereicht und empfangen werden, den Segen mit den erhobenen Händen etc. Und auch die römisch-katholische Kirche ist natürlich nicht wortlos, sondern bedarf vieler Worte und bedient sich ihrer nicht nur in der Predigt und im Jesuitentheater. Wenn es im Folgenden also um die Gabe geht, dann geht es nicht einfach um ein Ding, ein namenloses Etwas, sondern um die Bedeutung, um den Sinn, den ein Ding haben kann oder hat. Wir Menschen sind in der Lage, Dinge sprechen zu lassen und in unterschiedlichen Situationen je unterschiedlich zu verstehen und deuten. Ein Stein kann unbeachtet am Strand liegen und hier einfach nichts bedeuten; er kann im Mittelpunkt eines Zen-Gartens liegen und hier eine Insel darstellen, er kann zum Geschenk werden und uns Freude bereiten, wenn wir ihn finden und uns an ihm ergötzen; ein Stein kann zur Waffe werden oder ein Briefbeschwerer sein. Ein Stein ist also bedeutungsvoll und wandlungsfähig. An diesem Punkt ist eine kurze Pause geboten, denn wir kommen auf das weite Feld von *sacrum* und *signum*: *Sacramentum id est sacrum signum*. Ist das Sakrament Zeichen des Heils, bezeichnet und bewirkt es das Heil und wie hängt dies mit den heiligen Zeichen zusammen? Bewirkt etwa das Sprechen der Worte, dass das Brot nicht mehr einfach Brot ist, sondern Zeichen der Gegenwart Christi und diese im Glaubenden bewirkt oder noch einmal ganz anders diesem zum Unheil wird, wenn er ohne Reue und Umkehr davon isst (vgl. 1. Korinther 11,27 f.)? Wahrscheinlich könnte uns an diesem Punkt Notger Slenczka weiterhelfen, denn bei ihm haben wir viel über die verwickelte Geschichte von Zeichen und Bedeutung gelernt. Im Kontext der Gabe wollen wir an diesem Punkt einen Vorschlag aufgreifen, den Franz-Josef Nocke bereits 1983 gemacht hat. Damals war die Symboltheologie in aller Munde, je-

denfalls in katholischen Kreisen. Franz-Josef Nocke schlägt vor, Sakramente als Gesten zu verstehen. Auch bei ihm ist dieser Vorschlag kein Gegenvorschlag zu einer Theologie des Wortes oder der performativen Worte, es geht vielmehr darum, wie eine inwendige Realität zum Ausdruck kommt, gleichsam ins Wort. Es liegt hier – wieder einmal – der eigentümliche Umstand zu Grunde, dass der Mensch ein leibhaftiges Wesen ist und Unausgesprochenes und vielleicht sogar Unausprechliches in einer Geste verleiblichen kann. Etwas zuallererst Leibliches – eine Berührung, ein Schlag, ein Kuss – wird zum Ausdruck von etwas, das nicht leiblich ist. In diesem Sinne gleichen sich Wort und Geste: Beide drücken etwas aus, beide sind leibhaftig und bedürfen der plumpen Materie, um zum Ausdruck werden zu können: Das Wort braucht die Luft – im luftleeren Raum ist es nicht zu hören – und die Geste bedarf des Leibes – ohne ihn kann sie nicht ausgeführt werden. Wir zitieren kurz Franz-Josef Nocke, um diese Verflechtung von Sinn und Materie im Leibhaftigen genauer festzuhalten; es folgt ein kurzer Abschnitt aus seinem Aufsatz und so werden drei Aspekte eingefangen, die uns in diesem Zusammenhang wichtig sind: 1. Die Einladung zu einem Essen ist eine Geste und schafft Vertrauen; 2. Gesten haben keinen praktischen Nutzen, sie sind zwecklos und umsonst; 3. Gesten sind Vollzug der leibhaftigen Existenz des Menschen:

»Gesten dieser Art spielen in zwischenmenschlichen Begegnungen eine große Rolle. Sie kommen in vielerlei Formen vor: Man lädt jemanden zum Essen ein und stiftet dadurch Vertrautheit. [...] Für all diese Gesten gilt: Sie haben eigentlich keinen praktischen Zweck, sind nicht ›Instrumente‹, sondern eher zweckfreies Spiel; sie sind Zeichen für eine wenigstens ansatzweise schon vorhandene Wirklichkeit [...] und schaffen doch gleichzeitig diese Wirklichkeit [...] Der Mensch als leibhaftige Person verwirklicht sich in solchen Gesten. Wohlgemerkt: er läßt nicht nur nach außen erkennen, was in ihm vorgeht, sondern in dieser Äußerung realisiert er sich selbst. Gesten sind nicht nur informierende Zeichen, bloße Signale, sondern wirksame Zeichen.«<sup>1</sup>

So wird es möglich, im Centre d'Études Œcuméniques auch im Rückgriff auf den Gabe-Diskurs keinen Fauxpas zu begehen. Geste ist leibhaftiger Ausdruck von etwas Ungesagtem, weil der Mensch als leibliches Wesen ganz fundamental auf Materie angewiesen ist, um sich zu verwirklichen. Der Mensch ist nicht einfach nur Körper, sondern Leib, ein *compositum mixtum* aus Sinn/Bedeutung und Ding/Materie und im selben Maße haben auch die Dinge um ihn herum Zeichencharakter und werden von ihm zu sich und untereinander in Beziehung gesetzt, sie werden in Wort und Ausdruck verwandelt.

<sup>1</sup> Franz-Josef NOCKE: *Wort und Geste. Zum Verständnis der Sakramente*, München: Kösel 1985, S. 25.



## 1. Phänomenologie und Metaphysik

Die vorliegenden Überlegungen bedienen sich nicht einer soziologischen Rezeption des Gabe-Denkens, sondern tun dies in einem phänomenologischen Kontext. Im Prinzip kommt diese Denkrichtung von Edmund Husserl, verbreitete sich in Frankreich aber unter Bezugnahme auf Martin Heidegger. Dies ist natürlich deshalb problematisch, weil Heideggers Denken (in Teilen) antisemitisch ist und deshalb – zumindest in Deutschland – nicht ohne Beigeschmack rezipiert werden kann. Die französische Heidegger-Rezeption tut sich hier erstaunlicherweise leicht, und so kann sich z. B. auch Emmanuel Levinas auf Heidegger beziehen, obwohl er selbst Jude war, seine Familie in der Shoah ausgelöscht wurde und er persönlich den Krieg nur deshalb überlebt hat, weil er als französischer Soldat in deutscher Kriegsgefangenschaft nahezu unentdeckt durch den Krieg kam.

Jedenfalls speist sich die Metaphysik-Kritik der Phänomenologie sehr explizit aus Heidegger und dessen Kritik der Ontotheologie. Diese Kritik muss hier nicht wiederholt werden, allerdings ist erstaunlich, wie klar und fast naiv diese Kritik innerhalb der Phänomenologie geteilt wird. In ihrer Grundintuition geht es darum, dass jegliches metaphysisches Denken von Gott verdinglichendes Denken ist und deshalb – zuweilen mit dem Hinweis auf das biblische Bilderverbot – abgelehnt wird. Theologisch gesprochen verzichtet Gott darauf, alles zu sein, und lässt so dem Geschaffenen Raum, um selbständig zu sein, ohne dass darum aus dem Geschaffenen bruchlos auf den Schöpfer zurückgeschlossen werden könnte. Deshalb hat in der Phänomenologie die Metapher der »Spur« einen so hohen Stellenwert.

Die Phänomenologie ist keine einheitliche geistesgeschichtliche Strömung, sondern kennzeichnet sich in je individueller Ausprägung des Autors durch den Bezug auf für sie klassische Texte (vor allem Edmund Husserl), das methodische Vorgehen der Reduktion und einige Motive, wie z. B. Ereignis, Entzug, Antwort und eben Gabe. Für die vorliegenden Überlegungen soll es ausreichend sein, wenn wir die Phänomenologie als Versuch verstehen, das Subjekt neu zu denken, wobei »neu« auf das Bewusstsein einer veränderten geistesgeschichtlichen Situation hinweist und auf das Bemühen, über das Subjektdenken bei René Descartes und Immanuel Kant hinauszukommen und die transzendente Erkenntnisordnung gleichsam umzukehren, indem nicht das Subjekt dem Erscheinenden vorschreibt, wie es erscheinen kann, sondern vielmehr das Subjekt von dem her gedacht wird, was sich ihm wie zeigt: »Phänomenologie« ist die Erkenntnis und sprachliche Darstellung der Erkenntnis von Erscheinendem (Offenbarem) als solchem, d. h. in seinem Erscheinen.«<sup>2</sup> Für uns sind in einer

<sup>2</sup> Eilert HERMS: *Theologie als Phänomenologie des christlichen Glaubens. Über den Sinn und die Tragweite dieses Verständnisses von Theologie*, in: Wilfried HÄRLE/Reiner PREUL (Hgg.):

phänomenologisch gewendeten Theologie die Aspekte Passivität, Zeitlichkeit und Leiblichkeit zentral und im Hinblick auf die Eucharistie erscheint es sehr lohnend, die Methode der Reduktion anzuwenden und nicht in metaphysischer Manier die dahinterliegende Ursache zu suchen. Wer das Dahinter-Liegende sucht, verliert das Phänomen aus dem Blick; wer allerdings nur das Phänomen betrachtet und nicht auch das, was sich in ihm zeigt, der reduziert es bis zur Belanglosigkeit.

Klaus Hemmerle<sup>3</sup> hat sich selbst als notwendig Fragenden verstanden und hat die Phänomenologie als Methode entdeckt, die von der notwendigen Fragwürdigkeit menschlichen Denkens ausgeht und diesem auf dem Weg zu Gott hin weiterhilft, indem sie über die Bedingungen dessen reflektiert, was erscheint. Im Prinzip handelt es sich hierbei um eine konsequente Weiterführung der anthropologischen Wende, die Karl Rahner der Theologie ins Stammbuch geschrieben hat.

Wir gehen dabei davon aus, dass wir nicht hinter die hohen Ansprüche der Metaphysik bzw. der Ontologie zurückfallen. Diesen Verdacht hat z.B. Notger Slenczka geäußert, wenn er die Phänomenologie in seinem beachtenswerten Buch zu Realpräsenz und Ontologie auf der Seite der sogenannten Transsignifikationslehre verortet. So schreibt Slenczka z.B. zu Eduard Schillebeeckx' Interpretation der Eucharistie:

»Es handelt sich also um einen im Blick auf die Beschreibung des Zustandekommens der Realpräsenz und im Blick auf die ontologische Dignität des eucharistischen Wesenswandels wenig überzeugenden, im Blick auf die Sinnlosigkeit der Deuteworte nicht akzeptablen Versuch der Neuinterpretation der eucharistischen Gegenwart.«<sup>4</sup>

Im Hintergrund zu den unterschiedlichen Spielarten der Transsignifikationslehre macht Slenczka sehr überzeugend eine Substanzontologie aus, die von den Vertretern der Transsignifikationslehre unbewusst mitgetragen wird<sup>5</sup>. Wir gehen davon aus, dass das im Folgenden vertretene Verständnis der Eucharistie als Phänomen reiner Gabe nicht unter das Verdikt von Slenczka fällt, weil die Methode der Reduktion nicht auf eine dahinter liegende Substanz schließen lässt.

---

*Phänomenologie. Über den Gegenstandsbezug der Dogmatik*, Marburger Jahrbuch Theologie 6 = MThS 38, Marburg: Elwert 1994, S. 69–99, S. 70.

<sup>3</sup> Klaus HEMMERLE: *Phänomenologie – die Plausibilität des Sich-Gebens*, in: DERS.: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 2: *Unterwegs mit dem dreieinen Gott. Beiträge zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie 2* (hg. v. Reinhard Feiter), Freiburg i.Br.: Herder 1996, S. 164–198.

<sup>4</sup> Notker SLENCZKA: *Realpräsenz und Ontologie. Untersuchung der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre*, FSÖTh 66, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993, S. 270.

<sup>5</sup> A. a. O., S. 542.

Der Geber vergisst sich, weil er nicht anders kann als zu geben, der Empfänger wird nicht zum Schuldner, weil er selbst die Bedingung der Möglichkeit der Gabe ist, und die Gabe ist Gabe, weil sie gegeben und nicht, weil sie gedeutet wird. Nach unserer Auffassung ist bei Slenczka ein sehr ähnliches Anliegen zu erkennen, wenn er zum Schluss seiner Arbeit den eigentlichen Gehalt von Luthers Abendmahllehre im gläubigen Ergreifen der in ihr ergangenen Zusage – *promissio* – der Sündenvergebung sieht<sup>6</sup>. Im Sinne des heiligen Tausches geht es um die »vom Glauben ergriffene Verheißung«<sup>7</sup>, so dass im Geschehen des Abendmahles dem Sünder die eigentlich Christus zukommende Eigenschaft des Gerechten zugesprochen wird. Wenn sich reine Gabe ereignet, vergessen sich Geber und Empfänger, ist der eine der andere, so dass im Sinne Luthers dem empfangenden Sünder die Eigenschaft des sich selbst Gebenden zugeschrieben werden kann. Christus vergisst sich selbst und macht sein Gegenüber nicht zum Schuldner; dieser ist nicht mehr Schuldner, sondern durch die Gabe selbst Geber und damit sündlos. Bei Slenczka liest sich dieser Tausch, dieses Verschwinden der sich unvermischt gegenüberstehenden Rollen folgendermaßen:

»[D]ie Einheit mit Christus basiert gerade nicht auf der bleibenden Differenz von demselben, die eine beständige Vorhandenheit Christi, und des Glaubenden, voraussetzte, sondern hebt diese Differenz zu einer Einheit der vollständigen gegenseitigen Selbstmitteilung auf: der peccator iustus ist eins mit Christus und darin nicht mehr er selbst; ebenso ist Christus als conglutinatus peccatori nicht mehr derselbe, der der von ihm getrennten Seele als iudex und legislator gegenübersteht.«<sup>8</sup>

Wie kann nun der fröhliche Rollentausch innerhalb des Eucharistie-Geschehens gedacht werden?

## 2. Die Eucharistie als Gabe

Marcel Mauss war Anthropologe, Soziologe und Ethnologe in einem und hat in seinem 1925 veröffentlichten »*Essai sur le don*«<sup>9</sup> das Geschehen rund um das Geben und Empfangen vor allem bei indonesischen und nordamerikanischen Völkern untersucht. Er beginnt mit einem Stück aus den sogenannten Edda-

<sup>6</sup> A. a. O., S. 566.

<sup>7</sup> A. a. O., S. 567.

<sup>8</sup> A. a. O., S. 572.

<sup>9</sup> Marcel MAUSS: *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. ASoc.NS 1, 1923/24, S. 30–186 (online verfügbar: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k93922b>; eingesehen: 22. 02. 2023); dt.: *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, stw 743, Frankfurt: Suhrkamp 1990.

Liedern, die wohl im 13. Jahrhundert im christianisierten Island in Altnordisch niedergeschrieben wurden. Nach ein paar Strophen aus diesen Edda-Liedern fasst Mauss seine erste These programmatisch zusammen:

»In der skandinavischen und in vielen anderen Kulturen finden Austausch und Verträge in Form von Geschenken statt, die theoretisch freiwillig sind, in Wirklichkeit jedoch immer gegeben und erwidert werden müssen.«<sup>10</sup>

Wir stoßen sofort auf ein erstes Problem, wenn wir über die Gabe nachdenken: Theoretisch wird eine Gabe freiwillig erbracht, sie ist ein Geschenk – praktisch muss jede Gabe erwidert werden, sie zieht einen Zwang nach sich. Theoretisch muss mir jemand, den ich zum Essen einlade, kein Gastgeschenk mitbringen, sondern mir nur seine Zeit und Anwesenheit schenken. Praktisch kommt niemand ohne Gastgeschenk, so dass man (salopp gesagt) Essen gegen Blumen tauscht. Biblisch ist uns dieser (ökonomisierende) Erwidierungszwang bekannt, wenn Jesus uns dazu auffordert, nicht die einzuladen, von denen wir uns ebenfalls eine Einladung erhoffen dürfen.

»Wenn ihr nämlich nur die liebt, die euch lieben, welchen Lohn könnt ihr dafür erwarten? Tun das nicht auch die Zöllner? Und wenn ihr nur eure Brüder grüßt, was tut ihr damit Besonderes? Tun das nicht auch die Heiden?« (Matthäus 5,46 f.)

Was bedeutet es nun, dass alle Gaben erwidert werden müssen, dass ihnen ein Zwang zur Vergeltung innewohnt? Durch diesen Zwang verliert die Gabe ihre Unschuld und drei Dinge können daraus folgen:

- Entweder verweigert der Empfänger die Gabe und schlägt die ihm entgegengestreckte Hand aus.
- Oder der Geber beschämt den Empfänger durch seine überbordende Großzügigkeit, weil der Empfänger finanziell nicht in der Lage ist, eine angemessene Erwidierung zu ermöglichen. Dieses Phänomen ist aus dem sogenannten Potlatsch bekannt, den Mauss z.B. bei den Kwakwaka'wakw-Indianern beschreibt. Bei einem friedlichen Potlatsch verschenkt der Häuptling etwas von seinem Reichtum und zeigt dadurch einerseits an, dass er es sich leisten kann, seinen Stamm zu beschenken. Auf der anderen Seite erkaufte er sich natürlich den Respekt und damit die Gefolgschaft seines Stammes, der ihn als Häuptling anerkennt. Neben diesem friedlichen Potlatsch gibt es aber auch die feindliche Variante, in der ein Häuptling einen anderen Häuptling herausfordert, indem er einen wertvollen Gegenstand aus seinem Besitz zerstört. Dieser andere Häuptling unterliegt nun im Ehrstreit,

<sup>10</sup> A. a. O., S. 17.

wenn er nicht in der Lage ist, einen mindestens gleichwertigen Gegenstand zu zerstören.

- Die dritte Möglichkeit ist nun, dass eine Gabe nicht als Gabe verstanden wird, sondern als der Beginn eines Tauschhandels und damit als Keimzelle der Ökonomie.

»Wenn man die Dinge gibt und zurückgibt, so eben deshalb, weil man sich ›Ehrfurchtsbezeichnungen‹ und ›Höflichkeiten‹ erweist und sie erwidert. Aber außerdem gibt man beim Geben sich selbst, und zwar darum, weil man sich selbst – sich und seine Besitztümer – den anderen ›schuldet.«<sup>11</sup>

Wer gibt, gibt sich selbst, wer empfängt, muss erwidern. Im Prinzip klingt dies sehr einfach, es lässt aber eine Reihe von Fragen entstehen. Wir wollen ein paar dieser Fragen artikulieren:

- Muss der Geber etwas von sich geben oder kann er auch geben, ohne selbst in seiner Gabe enthalten zu sein?
- Gibt man sich selbst, wenn man etwas gibt, ganz oder gibt man nur einen Teil von sich?
- Welcher Teil ist das dann?
- Kann man geben, ohne dass ein Empfänger sichtbar ist?
- Was ist, wenn der Empfänger meine Gabe gar nicht entgegennehmen will, sondern sie ablehnt?
- Ist eine solche abgelehnte Gabe immer noch eine Gabe oder wird sie durch die Ablehnung vernichtet?
- Wenn sich der Geber in der Gabe selbst gibt, wird er dann auch vernichtet, wenn die Gabe abgelehnt wird?
- Was ist aber, wenn der Empfänger überhaupt nicht in der Lage ist, die Gabe zu erwidern?
- Beschäme ich ihn dann und kaufe ich seine Anerkennung?
- Wie ist in einem solchen Fall das Geben und Empfangen auf Augenhöhe möglich, ohne Beschämung?

Muss derjenige eine Gabe erwidern, der empfängt? Wir meinen: nein. Wir sind hier gleichsam an dem Punkt, an dem sich eine soziologische Betrachtung der Gabe von einer solchen unterscheidet, die phänomenologisch vorgeht.

Und so lautet unsere *erste These: Es gibt reine Gabe.*

Eine solche reine Gabe ist in unserer Diktion durch drei Aspekte gekennzeichnet:

- Im Akt des Gebens vergisst der Geber, dass er gibt, weil er gar nicht anders kann, als zu geben.

---

<sup>11</sup> A. a. O., S. 117.

- Im Akt des Empfangens vergisst der Empfänger, dass er empfängt: Er wird weder zum Schuldner noch ermöglicht oder verunmöglicht er die Gabe dadurch, dass er sie nimmt oder die Annahme verweigert. Das Empfangen der Gabe ermöglicht ihm, (sie) (weiter)zugeben.
- Der gegebene Gegenstand erhält seinen Wert nicht durch den Akt des Gebens und Empfangens, sondern ist von sich her von Bedeutung.

Wenn wir also darüber sprechen, ob es reine Gabe gibt, müssen wir die drei Positionen im Gabegeschehen einzeln bedenken: Welche Voraussetzungen hat eine reine Gabe auf der Seite des Gebers, des Empfängers und der Gabe?

a) Auf der Seite des *Gebers* setzt die reine Gabe dessen Selbstvergessen voraus. Was meinen wir damit? Ein Geber, der gibt, ohne anders zu können, vergisst, dass er gibt. Er gibt nicht, um Ehre und Anerkennung auf der Seite des Empfängers zu evozieren. Dergestalt kann der Empfänger die Gabe des Gebers auch nicht dadurch verunmöglichen, dass er ihre Annahme verweigert. Die Gabe ist hier *unabhängig vom Empfänger* und der Geber erhofft sich auch keine Erwidern. Er vergisst damit sich als Gebenden und gibt, ohne anders zu können. Diese Art des Zwangs bedeutet aber nicht, dass der Geber unfreiwillig handelt. Im Gegenteil. Wir würden sagen, dass hier die Freiwilligkeit und die Notwendigkeit in gleichem Maße wachsen, sie behindern sich nicht gegenseitig, sondern bedingen sich vielmehr. Wie kann man sich eine freiwillige Notwendigkeit vorstellen? Vielleicht ist Luthers Ausspruch vor dem Wormser Reichstag das beste Beispiel für eine solche Art freiwilliger Notwendigkeit: »Hier stehe ich und kann nicht anders.«<sup>12</sup> Theoretisch hätte Luther anders handeln können. Praktisch war er von seiner Persönlichkeit her dazu gezwungen, so zu handeln. Gleichzeitig handelt er aber nicht unter Zwang, so dass er mildernde Umstände für sich in Anspruch nehmen könnte. Ganz im Gegenteil: Er handelt in vollem Bewusstsein und damit in einem Akt höchster Freiheit. Gleiches dürfen wir wohl annehmen, wenn ein Mönch das Gelübde ablegt oder wenn sich Mann und Frau das Ehesakrament spenden: Hier stehe ich und kann nicht anders. Sie können von ihrer Persönlichkeit her nicht anders handeln, aber kein äußerer Zwang drückt sie in diese Entscheidungssituation, sondern vielmehr begeben sie sich selbst in diese Situation hinein und handeln in Freiheit. Es gibt also Akte der Freiheit, die von einer Persönlichkeit her ohne Alternative sind, auch wenn es andere Handlungsoptionen gäbe. In solchen Akten versagt unsere Terminologie von aktiv und passiv, von Freiheit und Zwang und wir können uns nur mit Umschreibungen

<sup>12</sup> Die Aussage dürfte in Worms kaum so gefallen sein, wie sie später formuliert wurde, vgl. Thomas KAUFMANN: *Luther auf dem Wormser Reichstag. Person und publizistische Wirkung*, in: DERS./Katharina KUNTER (Hgg.): *Hier stehe ich. Gewissen und Protest – 1521 bis 2021. Begleitband zur Landesausstellung 3. Juli bis 30. Dezember 2021*, Worms: Worms Verlag 2021, S. 274–289, S. 282 ff.

behelfen. Aufgrund der Zwanghaftigkeit, die zu diesem Freiheitsakt hintreibt, scheint es uns sehr wichtig, darauf zu verweisen, dass nur die wenigsten Akte, die unter Zwang geschehen, Akte höchster Freiheit sind. Auch ein Mörder mag sich zu seiner Tat gezwungen fühlen. Dasselbe gilt für den Angehörigen der Wehrmacht, der unter Zwang steht und an einer Gruppenerschießung teilnimmt oder für einen Schreibtischtäter oder den SS-Mann, die beide ihre Befehle erhalten, ihr Gesicht nicht verlieren wollen und das Rädchen der Shoah ein wenig weiterdrehen. Nicht alles, was wir unter Zwang tun, ist Ausdruck höchster Freiheit. Frei sind solche Taten nur, wenn sie nicht geschuldet sind und wenn der Täter in ihnen weniger sich selbst als vielmehr den Anderen im Blick hat. Geschuldet ist eine Tat dann, wenn es keine andere Möglichkeit gibt. Dann hat sich der Täter entweder in eine Situation gebracht, in der er alle Handlungsoptionen bis auf diese eine verloren oder vernichtet hat. Dies ist immer dann der Fall, wenn er sich von den Erwartungen seiner Mitmenschen so sehr in die Enge getrieben fühlt, dass er gar nicht mehr anders handeln kann, als zu handeln, wie von ihm erwartet wird. Geschuldet ist eine Tat aber auch dann, wenn man sie um seiner selbst willen tut: Ich will mein Gesicht nicht verlieren, ich will mir selbst treu sein, ich bin Manns genug, das zu tun und die Konsequenzen zu tragen. Hier verliert man den Anderen aus dem Blick und kümmert sich um das eigene Gesicht, die Ehre vor sich selbst und dem eigenen Spiegelbild.

Was aber ist eine Tat reiner Gabe? Ich könnte anders handeln, tue es aber nicht, weil ich um dich besorgt bin. Je länger Emmanuel Levinas geschrieben hat, umso mehr wurde diese Sorge um den Anderen zur Besessenheit durch diesen. Er spricht davon, dass das Subjekt dem Anderen den Bissen Brot gibt, den es selbst zum Überleben nötig hätte. Jean-Luc Marion spricht von der positiven Sorge um den anderen, wenn er die Erotik als saturiertes Phänomen umschreibt.<sup>13</sup> Hier verschwindet der Unterschied von Berühren und Berührtwerden; der berührende Liebende ist aber nicht um eine Autoaffektion bekümmert, sondern vergisst sich in der freiwilligen Ganzhingabe an den anderen.

Die reine Gabe ist auf Seiten des Gebenden dadurch gekennzeichnet, dass er vergisst zu geben, weil er sich selbst und sein Geschenk in einem Akt höchst zwanghafter Freiwilligkeit gibt. Hier stehe ich und kann nicht anders.

b) Natürlich kann ein solches Geschenk abgelehnt werden, was schon manchem Liebhaber widerfahren ist, wenn sich die Geliebte plötzlich zurückzieht oder die Braut am Altar »nein« sagt. Durch die Ablehnung wird aber die Gabe nicht zerstört und der Geber nicht vernichtet. Ja, er wird traurig sein, aber der Akt des selbstvergessenen Gebens bleibt bestehen. Dieser Akt wird natürlich von der positiven Annahme bzw. vom Empfangen oder Sich-Beschenken-Lassen gekrönt,

<sup>13</sup> Jean-Luc MARION: *Le phénomène érotique. Six méditations sur l'amour*, Paris: Grasset & Fasquelle 2003; dt. *Das Erotische: Ein Phänomen, Sechs Meditationen*, Freiburg i. Br./München: Karl Alber 2013.



ist aber von der Disposition des Gebers her nicht an die positive Annahme geknüpft. Es wird deutlich, dass die Gabe nicht durch die Ablehnung verunmöglicht wird. Die Gabe des Lebens an ein Kind bleibt Gabe, auch wenn das Kind an der Aufgabe verzweifelt und sich das Leben nimmt. Hier werden sich die Eltern größte Vorwürfe machen, aber die Gabe bleibt Gabe, Gabe der Eltern aneinander und gemeinsam an das Kind. Kinder wissen um diese Gabe, die nicht verschuldet, denn sie nehmen die Sorge der Eltern um ihr Wohl einfach als gegeben hin. Schuldgefühle kommen, wenn überhaupt, erst später, wenn sie beginnen zu errahnen, was die Eltern für sie getan haben. Bis dahin bleibt diese Gabe ohne Schuld(en). Kinder sind eben keine Rentenoption, sondern Gabeempfänger, die durchaus vergessen können, dass sie empfangen. Dieses Vergessen fällt natürlich leichter, wenn der Geber unvoreingenommen gibt und nicht beabsichtigt, den anderen dadurch in ein Schuldverhältnis zu zwingen. Wer eine reine Gabe *empfängt*, wird nicht zum Schuldner und ist nicht gezwungen, als Gegengabe in Zukunft etwas anderes zu leisten. Ein solches Empfangen ermöglicht das Weiterschicken. Hier sind die Zuordnungen sehr wichtig. Es wird nicht gegeben, damit weitergegeben wird. Das wäre teleologisch-kausal gedacht. Sondern aus der Gabe, aus dem ersten Geschenk erwächst die Kraft, selbst zum Schenkenden zu werden. Nicht weil man etwas erwidern müsste und auch nicht, weil man gezwungen wäre, zu geben. Dann wäre es ja keine Gabe, keine reine Gabe mehr. Wer unverschuldet empfangen hat, kann selbst zum Geber einer reinen Gabe werden. Theologisch gesprochen zeigt sich hier die pneumatologische Dimension des Gabegeschehens und damit auch die sündenvergebend neuschaffende Dimension des Empfangens und Weitergebens. Der Empfänger einer reinen Gabe nimmt sich selbst nicht als verschuldet Empfangenden wahr, weil er selbst – gleichsam sofort – zum Gebenden wird. Hier fallen Empfang und Weitergabe fast in eins, sind vielleicht sogar ein- und derselbe Vorgang. So ist es z. B. bei Paulus eine Gabe, zu heilen (1. Korinther 12,9). Diese Gabe ist aber nicht irgendein Besitz des Arztes oder eine eingeübte Fähigkeit, die ausgeübt wird. Vielmehr ereignet sich das Wunder der Heilung wie von selbst. Natürlich muss der Arzt sein Handwerk verstehen, aber dass eine klaffende Wunde verheilt, die er genäht hat, wird doch immer wieder Erstaunen erregen. Die Gabe des Heilens erweist sich also nicht dadurch, dass der Arzt sie empfängt und verwaltet, sondern dass er sie anwendet. Gleiches gilt für die Gabe des Lehrens (1. Korinther 12,8). Natürlich kann es dabei zu ungesunden Abhängigkeitsverhältnissen zwischen Arzt und Patient oder Lehrer und Schüler kommen. Wenn aber Arzt und Lehrer sich dessen bewusst werden, dass sie selbst eine Gabe empfangen und weitergeben, werden sie die Dankbarkeit des Patienten oder Schülers nicht auf sich beziehen, sondern wissen, dass sie »nur« weitergeben, was sie selbst empfangen, aber nicht verursacht haben. Ein erster Gebender kann in diesen Vorgängen nur theologisch benannt werden, ohne dass man die Gaben des Heilens und Lernens kausal auf



diesen zurückführen könnte. Hier ereignet sich reine Gabe, so dass alle Beteiligten vergessen, wer gerade empfängt und wer gibt.

c) Nachdem wir herausgearbeitet haben, dass in einem Geschehen reiner Gabe *sowohl der Geber als auch der Empfänger sich selbst vergessen* und ihre Positionen im Gabegeschehen nicht einmal richtig benennen können, ist auch deutlich, warum die Gabe von sich her bedeutsam ist und sie ihre Bedeutung nicht erst durch das Geschehen von Geben und Empfangen erhält. Warum? Im Geschehen reiner Gabe geht es um nichts anderes als gerade um diese Gabe. Sowohl der Geber vergisst, dass er gibt und was er gibt, er kann nicht anders und weiß nicht einmal recht, ob er nicht selbst der eigentlich Empfangende ist. Aber auch der Empfänger vergisst, dass er empfängt, weil er sofort selbst zum Gebenden wird und weder den Gebenden noch sich selbst in eine Schuldrelation hineinzieht. Wenn also die Bedeutung des Geschehens reiner Gabe weder vom Geber gespendet noch vom Empfänger entgegengenommen wird, dann liegt sie *entweder* im Geschehen des Gebens und Empfangens *oder* in der Gabe.

An diesem Punkt plädieren wir dafür, dass die Bedeutung in der Gabe liegt und nicht im Geschehen des Gebens und Empfangens. Warum? Das Geschehen des Gebens und Empfangens ist selbst noch davon kontaminiert, ein Gabe-Geschehen zu sein. Es erhält seine Bedeutung also von den Relationen zwischen Geber, Empfänger und Gabe her. Außerhalb dieses gewussten Zusammenhanges hätte das, was gegeben und empfangen wurde, aber keinerlei Bedeutung. Das erscheint uns nicht plausibel. Eine zugewachsene Wunde hat als Narbe durchaus eine Bedeutung, auch wenn sich Arzt und Patient längst vergessen haben. Wo eine gute Tat passiert ist, wo also jemand einem anderen ohne Nutzenkalkül geholfen hat, dort wird in den Büchern des Lebens ein messianisch glücklich geglückter Augenblick verzeichnet. Eine gute Tat wird nicht vergessen werden, auch wenn es niemanden mehr gibt, der sich an sie erinnert. Eine nicht berechnende Gabe und das empfangende Weitergeben gehören zu den blitzartig augenblickshaften Anfängen der Königsherrschaft Gottes, nach deren vollendetem Durchbruch wir uns alle so sehr sehnen.

An diesem Punkt wäre es nur zu einfach, zu behaupten, dass auch die Gabe vergessen werden muss und sie verschwinden muss vor dem großen Geschehen der Königsherrschaft Gottes. Hier käme dann aber wieder das Geben und Empfangen ins Spiel und man würde den Blick darauf richten müssen, dass gegeben und empfangen wurde. Dann hätte die Gabe wiederum nur als Gabe Bedeutung. Hat sie aber nicht auch Bedeutung von sich her? Und zwar nur von sich her? Hat ein Wunder Bedeutung, weil Jesus es gewirkt hat? Nicht nur, denn auch andere haben Wunder gewirkt (Markus 9,38). Hat das Wunder Bedeutung, solange es eine Schuldrelation zwischen Geber und Empfänger bewirkt? Wohl kaum, denn auch Jesus ist nicht einfach Geber des Wunders, wenn z.B. eine Macht von ihm ausgeht, die er gleichsam nur vermittelt, aber nicht bewirkt (Markus 5,30). Das Wunder hat also Bedeutung als Wunder. Diese Bedeutung ist