

„Gott live erleben“?

Eucharistie und Buße heute

Karlheinz Ruhstorfer, Freiburg

Hinführung

1. Kirchliche Phänomene

„Das Prayerfestival-Wochenende bot den jungen Menschen die Möglichkeit, mehr über Jesus, den christlichen Glauben und die Sakramente zu erfahren und ‚Gott live‘ zu erleben. Während der gesamten Veranstaltung, die mit einer Heiligen Messe begann und endete, stand Jesus in Form der Monstranz ausgesetzten Eucharistie 40 Stunden lang buchstäblich im Mittelpunkt [...]. Einige junge Menschen gaben während der Veranstaltungen Zeugnis, wie sie Jesus in ihrem Leben erfahren haben und wie sich ihr Leben dadurch verändert hat. Besonders rege genutzt wurde während der gesamten Veranstaltung die Möglichkeit zu beichten. So äußerte sich ein Priester am Ende mit den Worten, dass er noch nie soviel Jugendbeichten am Stück gehört habe. Die Spendung des eucharistischen Einzelsegens am Samstagabend durch [N.N.] wurde von vielen als ein Höhepunkt der Veranstaltung und als eine besondere Möglichkeit, Jesus zu begegnen, empfunden.“¹

Wenn dem so ist, wenn dem allgemeinkirchlich so wäre, dann sähe es doch in der kirchlichen Jugendarbeit blendend aus, bedenkt man, welche zentrale Stellung Eucharistie, Buße und die Gemeinschaft der Glaubenden im Leben der Kirche hat. Papst Johannes Paul II. stellte in seiner jüngsten Enzyklika „*Ecclesia de Eucharistia*“ fest,² dass die Kirche von der Eucharistie lebe, und dass diese „den Kern des Mysteriums der Kirche“ enthalte. Die Kirche erfahre in den eucharistischen Gaben unaufhörlich die Gegenwart des Herrn. In der Eucharistie erfülle sich die Verheißung aus Mt 28,20: „Seid gewiss: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt“. Die im gemeinsamen Mahl erfahrbare Gegenwart des Herrn stifte die Gemeinschaft des Gottesvolkes, und sie sei der Grund für die Zuversicht, dass der an Pfingsten begonnene Pilgerweg auch tatsächlich zur endzeitlichen Vollendung führe.

Eine umfassende Harmonie zwischen der von der Kirche verkündeten und gelehrten Glaubenswahrheit bezüglich der sakramentalen Gegenwart Jesu Christi einerseits und dem gelebten Leben, den Hoffnungen und Bedürfnissen heutiger Jugend andererseits kann in unserer aktuellen Situation jedoch nicht festgestellt werden. Nicht nur, dass spirituelle „Events“ wie das „Prayerfesti-

¹ Aus einem Zeitungsbericht über das „Prayerfestival“ der Jugend 2000 im Mai 2003.

² Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* von Papst Johannes Paul II. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 135, zweite Auflage), hrsg. v. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2003, 1.

val“ bloß eine Minderheit ansprechen, auch dort, wo real existierende Eucharistie massenhaft die Gemüter bewegt und erregt, wie etwa auf dem ökumenischen Kirchentag in Berlin, darf eine tiefere Harmonie zwischen kirchlicher Lehre und heutiger Welt bezweifelt werden. Es muss kritisch angefragt werden, ob die zahlreichen christlichen Elitebewegungen, aber auch die religiösen Massenphänomene tatsächlich Anzeichen für eine Versöhnung von Kirche und heutiger Welt sind, oder ob kirchliche Verkündigung die Menschen unserer Zeit letztlich doch nicht mehr erreicht. Gewiß jedoch kann man feststellen, dass sich in der provokativ modischen Wendung „Gott live erleben“ ein Bedürfnis ausspricht, das in vielfältiger Weise, explizit oder implizit, in den Menschen heute vorhanden ist. Nach diesen ersten Beobachtungen und Bemerkungen möchte ich in einem zweiten Schritt zeigen, dass die Erfahrungen, wie sie in der Eucharistie, aber auch in der Buße, gemacht werden können, durchaus diesem Bedürfnis der Zeit entsprechen.

2. Geistesgeschichtliche Beobachtungen

Die Sakramentenpastoral, die Verkündigung im Religionsunterricht, aber auch die Predigt im Gottesdienst waren in den letzten Jahrzehnten in einer erfahrungsorientierten Theologie grundgelegt, deren prominentester Vertreter Karl Rahner ist.³ Diese Theologie wiederum hat ihr philosophisches Fundament im Denken Martin Heideggers, dessen Schüler Rahner war.⁴ Die eben genannte Pastoral der Erfahrung und des Alltags lässt sich folgendermaßen kennzeichnen: Der Mensch ist durch seine Weltlichkeit bestimmt. *Diese* Welt, und das heißt immer auch das gelebte Leben des Alltags, ist der primäre Aufenthalt des Menschen. Die Pastoral versucht deshalb, zwischen den inneren und äußeren Erfahrungen des Menschen und der Verkündigung eine Korrelation herzustellen. Im Idealfall soll die Wahrheit der Verkündigung authentisch erfahren werden und ihre Fruchtbarkeit im Alltag zeigen. Diesem Modell liegen folgende Überzeugungen zu Grunde: 1. Es gibt eine authentische Erfahrung. 2. Das Dasein des Menschen ist auf das Sein selbst ausgerichtet, das der innerste Grund der Welt ist. 3. Dieses Sein selbst wird in der menschlichen Existenz erfahren, und diese Erfahrung darf als Gotteserfahrung interpretiert werden.

³ Zu Rahner, seiner Bedeutung für die Theologie und zu weiterführender Literatur siehe A. Raffelt, H. Verweyen, *Karl Rahner*, München 1997. Zu Rahners Einfluss auf die neuere katholische Sakramentenlehre siehe E.-M. Faber, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*. Darmstadt 2002, 19ff., 52 und 67.

⁴ Zum Verhältnis Rahners zu Heidegger siehe K. Rahner, *Einführung in den Begriff der Existentialphilosophie bei Heidegger*, in: ders., *Sämtliche Werke*. Bd. 2, bearb. v. A. Raffelt. Solothurn, Düsseldorf, Freiburg 1995, 319–346.

Nun aber ereigneten sich in den letzten vierzig Jahren geistesgeschichtliche Umbrüche, die diesem Modell den Boden unter den Füßen entzogen haben: 1. Die Authentizität der Erfahrung wurde bestritten. Der Unterschied zwischen Schein und Sein wurde ins Gleiten gebracht. In diesem Zusammenhang geriet auch die Vorstellung von einem wahren, authentischen Selbst in Verdacht (Foucault). 2. Die ursprüngliche Erfahrung von weltlichem, aber auch transzendentelem „Sein“ und die Ausrichtung auf eine eschatologische Fülle der Gegenwart wurden in Zweifel gezogen (Derrida). 3. Anstelle der Erfahrung der Präsenz wurde die quasiursprüngliche Erfahrung der Differenz gesetzt, die ihrerseits gewissermaßen fast theologischen Status bekam, will sagen: Die Andersheit des Anderen, jedes Anderen, trat an die Stelle Gottes (vgl. Levinas). Im je Anderen wird Gott erfahren und auch nicht erfahren. Ein Pluralismus der Götter, ein göttlicher Pluralismus löste den Glauben an *einen* Gott ab.⁵

Generell ist festzuhalten: In der Postmoderne wird die Weltlichkeit der Welt und ihre Erfahrbarkeit durch die Sprachlichkeit der Sprache, einer stets medial vermittelten Sprache, ersetzt,⁶ dies zeigt sich auch, nebenbei bemerkt, in der Wendung: Gott live erleben, die gerade auf eine medial vermittelte Präsenz einer Person oder eines Ereignisses abhebt.⁷ Das weltliche Außen zur medialen Wirklichkeit verliert an Bedeutung. Konkret zeigt sich dies etwa darin, dass

⁵ Daraus folgt, dass universale und absolute Normen kaum mehr Geltung beanspruchen können. Jede Universalität wird regionalisiert, d.h. als Wert und Norm einer bestimmten, durch einen speziellen Diskurs verbundenen Gruppe entlarvt. Daraus resultiert für das Individuum allerdings auch, dass es in keinem gültigen Gefüge von Weisungen und Orientierungen mehr steht, das ihm erlaubt, eine feste Identität auszubilden und sein eigenes moralisches Verhalten gemäß einer festen Unterscheidung von gut und böse auszurichten. Schon in den frühen achtziger Jahren hatte der französische Philosoph Michel Foucault den Versuch unternommen, ohne einen Kodex von sittlichen Geboten eine Ethik zu entwerfen, die es erlaube, ein stets offenes Selbst ohne Identität zu entwerfen und immer wieder zu modifizieren, getragen vom unbestimmten und unbestimmbaren Willen, ein anderer zu werden. Man darf noch hinzufügen, dass in diesem Spiel der Wahrheiten die traditionellen Gemeinschaften wie Kirche und Staat samt ihren Suborganisationen bis hin etwa zu kirchlichen Vereinen lediglich den Status von Sekten haben. Zu Foucault siehe etwa H. Becker u.a. (Hgg.), *Freiheit und Selbstsorge. Interview 1984 und Vorlesung 1982*, Frankfurt 1985 und M. Foucault, *Eine Ästhetik der Existenz*, in: *Von der Freundschaft. Michel Foucault im Gespräch*, Berlin o.J., 133–141.

⁶ C.-A. Scheier unterscheidet die industrielle Moderne von der medialen. Letztere entspricht in meiner Diktion der Postmoderne. Siehe C.-A. Scheier, *Aporien oder die poröse Moderne*, in: Vittoria Borsò, Björn Goldammer (Hrsg.), *Moderne(n) der Jahrhundertwenden. Spuren der Moderne(n) in Kunst, Literatur und Philosophie auf dem Weg ins 21. Jahrhundert*. Akten des Kongresses „Moderne der Jahrhundertwende(n) 24.–27. November 1998 an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, Baden-Baden 1999, 57–66 und ders., *Nur noch eine Spur der Spur? Vom schwierigen Verhältnis des philosophischen Denkens zur theologischen Tradition*, in: Braunschweiger Beiträge für Theorie und Praxis 96–2 (2001) 45–49

⁷ Diese Wendung zur Sprachlichkeit birgt durchaus eine Chance für Theologie im Allgemeinen und für Sakramentenlehre im Besonderen. Siehe dazu R. Englert, *Sakramente und Postmoderne – ein chancenreiches Verhältnis*, in: *Katechetische Blätter* 121 (1996) 155–153; vgl. auch Faber, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, 19–25 und 54f.

nicht mehr zwischen einer authentischen weltlichen Erfahrung und dem Konsum eines Videoclips unterschieden werden kann. Die virtuelle Welt des Fernsehens, des Internet und der anderen Kommunikationsmedien ist ebenso wirklich, ja wirklicher als die Erfahrung eines Sonnenaufgangs oder der Blick in das Auge eines geliebten Menschen.

Wenn nun heute junge Menschen das Bedürfnis verspüren, die Fülle der Gegenwart in der eucharistischen Anbetung zu erfahren oder durch Vorbereitung und Empfang des Bußsakramentes, sich selbst auf ein Ideal von Vollkommenheit hin auszurichten oder im Rahmen kirchlicher Jugendorganisationen *Communio* zu erleben, dann meldet sich darin das Bedürfnis nach *Sammlung* im weitesten Sinne angesichts einer allgemeinen *Zerstreuung*. Doch ist genau hier Acht zu geben, ob das Movens einer solchen Sammlung vor einer „allgemeinen“ Vernunft und vor einem „allgemeinen“ Verständnis der christlichen Offenbarung gerechtfertigt werden kann. Andernfalls bleibt der Beweggrund der Sammlung willkürlich, partikulär und mithin fundamentalistisch. Man bleibt im postmodernen Zirkel zwischen Fundamentalismus und Relativismus, Limitation und Transgression, Setzen von Grenzen und Überschreiten derselben befangen. Die postmoderne grundlose Grundfrage: „Warum nicht?“ erlaubt es nämlich, sich in jedem beliebigen partikulären Zeichensystem einzurichten, sich um ein bestimmtes Wort zu sammeln, fordert aber nichtsdestoweniger, stets die Möglichkeit der Subversion und damit der Zerstreuung offen zu lassen.

Die folgenden Überlegungen setzen die Überzeugung voraus, dass die Frohe Botschaft des Neuen Testaments als sprachlicher Grund schlechthin und mithin auch für die Postmoderne aufgewiesen werden kann.⁸ Die Weisung des „Evangeliums“ ist die Weisheit, welche gerade in der Postmoderne gleichgültig geworden ist, welche aber zugleich eine Bedingung der Möglichkeit für die Existenz der Postmoderne ist. Es kann hier nicht darum gehen, diese Überzeugung zu begründen, wohl aber können einige skizzenhafte Bemerkungen über die Grundlegung der Eucharistie und der Buße im Neuen Testament und schließlich in der Person Jesu gemacht werden. Dabei will die dogmatische und mithin rationale Entfaltung der Sakramente in der Geschichte als Wegweisung für das Verständnis der Schrift dienen. Nach Skizzen zur traditionsgemäßen und in diesem Sinne herkömmlichen Sicht der Sakramente soll kurz deren innerer Zusammenhang herausgearbeitet und dessen Bedeutung für unsere Situation aufgezeigt werden.

⁸ Siehe dazu K. Ruhstorfer, *Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus*. Paderborn, München, Wien, Zürich 2003 (im Druck).

I. Eucharistie und Buße traditionell

1. Eucharistie und eucharistische Anbetung

Maßgeblich für jedwedes Verständnis von Eucharistie sind zunächst die Abendmahlsberichte des Neuen Testaments. Für deren Verständnis sind folgende biblische Selbstverständlichkeiten vorzusetzen: Nahrung, besonders in Gestalt von Brot, Wein gilt stets als Zeichen für das Leben und die Lebensfreude, genauer für das, was Leben und Freude ermöglicht. Des Weiteren ist ein gemeinsam eingenommenes Mahl häufig ein Zeichen für die Gemeinschaft selbst bzw. es stiftet eben die Gemeinschaft von Menschen⁹. Das Mahl, das Jesus mit seinen Jüngern kurz vor seinem Tod in Jerusalem gefeiert hat, steht bereits unter dem Zeichen seines Kreuzestodes. Es deutet den Tod und darüber hinaus das ganze Tun Jesu in dieser Welt. Obwohl es sich beim letzten Abendmahl nicht um ein Paschamahl handelt,¹⁰ steht es doch im Zusammenhang mit dem höchsten Fest des Judentums, das die Befreiung der Israeliten aus der – selbstverschuldeten – Sklaverei in Ägypten durch das Heilshandeln Gottes erinnert und mehr noch gegenwärtig setzt.

Bei der Interpretation des letzten gemeinsamen Mahles Jesu mit seinen Schülern und Freunden ist es sinnvoll, sich auf die Einsetzungsworte und damit auf das zu konzentrieren, was Jesus selbst gesagt hat bzw. ihm von den neutestamentlichen Autoren mit der Absicht, seine Person und sein Tun zu deuten, in den Mund gelegt wurde.¹¹ Jesus nimmt nun beim letzten Mahl gemäß der jüdischen Sitte Brot und spricht über dieses Brot den Lobpreis. Er bricht es und gibt es seinen Tischgenossen. Im Matthäusevangelium spricht er dabei die Worte: „Nehmt, esst; das ist mein Leib“. Und er nahm einen Kelch, dankte, gab [ihn] ihnen und sagte: „Trinkt alle daraus. Das ist mein Blut des Bundes, das vergossen wird für viele zur Vergebung der Sünden“ (Mt 26,26–28).¹²

Zunächst ist die Ungeheuerlichkeit festzuhalten, den Leib Jesu zu essen und sein Blut zu trinken. Gefordert ist hier allerdings eine Unterscheidung im Wahrnehmen im eigentlichen Sinn des Wortes. Die Wahrheit des Brotes und des Weines ist aufzunehmen und diese besteht darin, Leib und Blut Christi zu

⁹ Siehe z.B. Gen 18,1–8; Jer 16,7; Ex 24,8.11; Dtn 8,7–18; dazu F.-J. Nocke, *Spezielle Sakramentenlehre*, in: T. Schneider (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik*, Bd.2, Düsseldorf 1992, 269–273.

¹⁰ Siehe dazu Faber, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, 100.

¹¹ Zu den Abendmahlsberichten siehe X. Léon-Dufour, *Abendmahl und Abschiedsrede im Neuen Testament*, Stuttgart 1983; J. Rohloff, *Herrenmahl und Amt im Neuen Testament*, in: KuD 47 (2001) 68–89; P. Stuhlmacher, *Das neutestamentliche Zeugnis vom Herrenmahl*, in: ZThK 84 (1987) 1–35.

¹² Zur Exegese dieser Verse siehe U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*. Band 4, Mt 26–28 (EKK 1,4), Düsseldorf-Zürich-Neukirchen-Vluyn 2002, 93–122.

sein.¹³ Um diese Wahrheit wahrnehmen zu können, muss zunächst zwischen dem sinnlichen und dem geistigen Vernehmen unterschieden werden. Das Brot und der Wein werden gesehen. Der Leib und das Blut Christi werden eingesehen. Schon Augustinus sagt: „Jene [Dinge], Brüder, werden deshalb Sakramente genannt, weil in ihnen Eines gesehen und Anderes eingesehen [intelligitur] wird. Was gesehen wird, hat eine körperliche Gestalt, was eingesehen wird, hat eine geistliche Frucht“.¹⁴ Die hier geforderte Einsicht entspricht der Vernunft, geht jedoch über sie hinaus und ist deshalb Glaubenseinsicht. Der Glaube selbst bleibt trotz aller Vernünftigkeit unverfügbare Gabe Gottes. Die Einsicht des Glaubens (*intellectus fidei*) setzt nun voraus, dass der Sprecher der oben zitierten Einsetzungsworte von jedem anderen möglichen Sprecher unterschieden ist. In Jesus Christus ist die Herrlichkeit Gottes zur geschichtlichen, weltlichen und sprachlichen Gegenwart gekommen. Nur wenn Gott selbst, der Schöpfer des Himmels und der Erde, in Jesus gegenwärtig ist, kommt ihm die Macht und Vollmacht zu, diese Worte zu sprechen und von den Hörern des Wortes die Unterscheidung von Sehen und Einsehen zu fordern. Das derart bekehrte Denken vernimmt im Brot nun die leibliche Präsenz Jesu und in dieser die Gegenwart der göttlichen Herrlichkeit. Die Herrlichkeit Gottes selbst will für die Menschen zur erfahrbaren Gegenwart kommen – wohl-gemerkt zur *geistig* erfahrbaren Gegenwart. Woran aber sind die Macht und die Herrlichkeit Gottes zu erkennen? Paradoxaerweise erscheinen sie in der Ohnmacht und in der Schändlichkeit des Kreuzestodes Jesu. Gerade die Entäußerung ist das Signum für Macht und Herrlichkeit Gottes. Sie stehen unter der Bestimmung der Selbsthingabe Gottes. Die Liebe ist das Kriterium für die Glaubwürdigkeit Jesu.

In den eucharistischen Gaben gibt sich Gott in einer Weise den Menschen hin, dass er ihnen bis zur leiblichen Vereinigung nahe kommt. Gott gibt, und er wird von den Menschen ganz und gar aufgenommen. Die eigentliche Konkretion und Anschaulichkeit gewinnt die Selbstmitteilung Gottes in Leben, Sterben und Auferstehung Christi. Im Tun des Gottessohnes für uns wird die Selbstgabe Gottes den Menschen zur Maßgabe für ihr eigenes Tun und Lassen. In Jesus Christus erscheint die Liebe Gottes zu den Menschen (vgl. Röm 5,8). Die Tat Gottes in Jesus wird für die Gläubigen der Grund des Dankens, griechisch: *eucharistein*.¹⁵

¹³ Genau diesen Sachverhalt drückt im metaphysischen Kontext die Lehre von der Transsubstantiation aus. Substanz nämlich ist die bleibende Wahrheit einer Sache. Die Wahrheit des Zeichens „Brot“ ist es, Leib Christi zu sein. Durch die Wandlung wird aus der Sache Brot in Wahrheit Leib Christi. Da die Wahrheit generell das unsichtbare, einsehbare Wesen betrifft, ist diese Veränderung sinnlich nicht wahrnehmbar, wohl aber geistig.

¹⁴ PL 38,1247. Zur grundlegenden Bedeutung Augustins für die Sakramentenlehre siehe Faber, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, 34–38.

¹⁵ Siehe dazu Nocke, *Spezielle Sakramentenlehre*, 294.

Die Rede vom Blut des Bundes setzt den Bundesschluss Gottes mit dem Volk Israel gegenwärtig (vgl. Ex 24,8), und sie erinnert an die sündentilgende Wirkung des Bundesschlusses (Jer 31,34). Mit seiner Selbsthingabe in Jesus Christus erwirbt sich Gott ein neues Bundesvolk, das seine Maßgabe nicht mehr im mosaischen Gesetz, sondern in dem von Jesus Vollbrachten hat (vgl. Joh 19,30). Im Blut Christi wird der Zirkel der Sünde durchbrochen. Sünde bedeutet zunächst Abwendung von Gott, Nichterfüllen des göttlichen Willens. Diese Abkehr führt die Menschen aber in den todbringenden Kreislauf von Opfer und Täter.¹⁶ Jede Untat fordert Opfer, jedes Opfer fordert Vergeltung, jede Vergeltung führt zu neuem Unheil und schließlich zu neuer Untat. Indem Gott selbst sich opfert, durchbricht er ein für alle Mal den Kreislauf des Todes. Er vergibt die Sünde. Und er wird für die Opfer der Sünde Grund zur Hoffnung und schließlich zur Versöhnung, denn der Tod hat nicht das letzte Wort. Dem Vergießen des Blutes Jesu folgt die Auferstehung. So endet der Einsetzungsbericht bei Matthäus folgerichtig mit dem sog. eschatologischen Ausblick: „Ich sage euch: ich werde von nun an nicht mehr von diesem Gewächs des Weinstocks trinken bis an den Tag, an dem ich von neuem davon trinken werde mit euch im Reich meines Vaters“ (Mt 26,29). Im Blut des Sohnes versöhnt der Vater die Vielen mit sich. Die Versöhnung vollendet sich in der Gemeinschaft des himmlischen Mahls.

Die Frohe Botschaft der Versöhnung der Menschen mit Gott und untereinander wird in Leib und Blut Christi nach Augustinus zu einem „sichtbaren Wort“¹⁷. Das „Wort des Glaubens, das wir verkündigen“, wird in den Elementen Brot und Wein sichtbar. „Kommt das Wort zum Element hinzu, entsteht ein Sakrament“¹⁸, so definiert Augustinus die Sakramente im Allgemeinen. Die Worte Jesu, die Worte der Verkündigung bilden zusammen mit Brot und Wein das Sakrament der Eucharistie. Das Sakrament ist ein Zeichen, das auf eine göttliche Wirklichkeit verweist. Diese Wirklichkeit ist die bleibende Gegenwart Gottes in seiner Kirche. Bei der Teilnahme am eucharistischen Leib wird der Gläubige in das verwandelt, was er sieht, nämlich Brot, und einsieht: Leib Christi. Wird der Mensch nun zum Leib des Herrn, so bedeutet dies, er wird Mitglied im Leib Christi, der die Kirche ist. Die Kirche ist die Gemeinschaft der in Christus erneuerten Menschen. Die Wandlung, welche in der Eucharistie geschieht, impliziert eine Verwandlung des Menschen, sie stellt ihn unter einen bestimmten Anspruch.

Vor allem Paulus fordert einen angemessenen Empfang des Leibes und Blutes Christi. Nicht nur soll es keinerlei Spaltungen und Absonderungen inner-

¹⁶ Zum Opfercharakter der Eucharistie siehe Faber, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, 108–112.

¹⁷ *Io. eu. tr.* 80,3 (CCL 36,529,7).

¹⁸ *Io. eu. tr.* 80,3 (CCL 36,529,5f.).

halb der Gemeinde geben (1 Kor 11,18), und zwar, weil die Einheit des Leibes Christi in Liebe zu wahren ist. Auch bedarf es einer persönlichen Prüfung. In Frage steht hierbei das Gottverhältnis der individuellen Person. Hat sich der Einzelne willentlich von Gott abgewandt? Und schließlich gilt es, das eucharistische Mahl von jedem anderen Mahl zu unterscheiden, denn „der isst und trinkt sich selbst das Gericht, der isst und trinkt, ohne den Leib [des Herrn] zu unterscheiden“ (1 Kor 11,29). Die Verwandlung des Menschen beginnt vor der Eucharistie, und sie wird in ihr und nach ihr fortgesetzt.

Die Ehrfurcht und das Maß an Vorbereitung auf das eucharistische Mahl wurde im Lauf des Mittelalters derart hoch angesetzt, dass nun aus Furcht vor den Folgen unangemessenen Kommunionempfangs nur noch selten das Brot gegessen und aus dem Kelch getrunken wurde.¹⁹ Die Praxis der Kelchkommunion aller Gläubigen verschwand schließlich ganz.²⁰ An die Stelle des eucharistischen Mahls trat mehr und mehr die Verehrung des Brotes auch unabhängig von der eigentlichen Eucharistiefeyer. Erst mit dem Dekret Pius X. über den häufigen Kommunionempfang (1905) und mit der liturgischen Bewegung wird häufiger Kommunionempfang wieder selbstverständlich. Diese Entwicklung ist nicht zuletzt deshalb zu begrüßen, weil die Gegenwart Gottes in den eucharistischen Gaben trotz bleibender Präsenz in der Hostie letztlich nur vom Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern her zu begreifen ist.²¹ Nur im Zusammenspiel von Wortgottesdienst, in dem die Worte der Frohen Botschaft gehört werden, und eucharistischer Mahlfeier, in welcher das Tun Jesu zur Gegenwart kommt, kann die Eucharistie ihre volle Wirkung entfalten. Hier vollzieht sich das Tun der Wahrheit, das Jesus den Seinen aufgetragen hat: „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ Im Glauben daran, dass Gott selbst in diesem Tun am Werk ist, kann Gott in der Eucharistie „live“ erlebt werden.

2. Buße und Beichte

Das eigentliche Sakrament der Sündenvergebung, welches an Dignität der Eucharistie entspricht, ist das Sakrament der Taufe. In der Taufe wird dem Gläubigen sämtliche Schuld vergeben, ja mehr noch, er wird „in Christus“ zu einem neuen Menschen, und er wird damit Mitglied am Leib Christi, d.h. in der Kirche. Während die Praxis der Taufe und der Eucharistie im Neuen Testament gut bezeugt sind, ist das Sakrament der Buße hingegen nicht so explizit im Neuen Testament verankert. Es finden sich aber in den Worten und Taten Jesu viele implizite Hinweise auch auf eine sakramentale Buße und Sündenverge-

¹⁹ A. Heinz, *Kommunionempfang*, I. Geschichte, in: *LThK* VI 31997, 219f.

²⁰ R. Kaczynski, *Kelchkommunion*, in: *LThK* V 31996, 1386.

²¹ Schon das Trienter Konzil hat den Empfang als den primären Sinn der Eucharistie herausgestellt (DH 1643), dazu auch Faber, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, 116.

bung.²² Gerade die Mahlgemeinschaft mit den Zöllnern und Sündern wird Jesus zum Anlass zu verdeutlichen: „Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder“ (Mk 2,17 par.). Von besonderer Bedeutung für die Ausbildung der kirchlichen Bußpraxis wird die Gemeinderegel in Mt 18,15–18.²³ Hier findet sich eine gestufte Ordnung der Rückkehr des Sünders in die Gemeinschaft der Glaubenden. Der christlichen Gemeinde als solcher wird hier die Vollmacht übertragen, die Vergebung der Sünden auszusprechen: „Was ihr auf Erden binden werdet, soll auch im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden lösen werdet, soll auch im Himmel gelöst sein“ (Mt 18,18).²⁴ Es dürfte jedoch in dem Moment, als sich in den ersten Gemeinden eine Aufgabenverteilung und eine Ämterstruktur ausgebildet haben, eine besondere Kompetenz der Amtsträger zur Sündenvergebung in der Gemeinde erforderlich geworden sein.²⁵ Die Buße war in frühester Zeit ein öffentlicher Akt, der zudem nur einmal im Leben vollzogen werden konnte. Erst im sechsten Jahrhundert bildete sich die Praxis der individuellen und wiederholbaren Beichte heraus. Wesentliche Bestandteile des Beichtsakraments sind die menschlichen Bußakte: Reue, Bekenntnis, Bußwerk, diese werden in scholastischer Begrifflichkeit die „Materie“ der Beichte genannt. Die Absolution durch den Priester wird nun zum zweiten Wesenselement, zur sog. „Form“ des Sakraments. In persona Christi spricht der Priester die Vergebungsworte, die bewirken und anzeigen, dass Gott durch Christus jede Sünde vergibt, wenn der Mensch zur Umkehr bereit und darüber hinaus entschlossen ist, die Umkehr zu vollziehen. So geschieht in der Beichte die Versöhnung mit Gott und der Menschen untereinander. Das heilende Wort Gottes wird dem Gläubigen zugesagt. Damit aber setzt die Beichte wie schon die Taufe und die Eucharistie das Versöhnungsgeschehen in Jesus Christus gegenwärtig.

Die Sakramente sind grundsätzlich als die bleibende Gegenwart des Heilswirkens Gottes in Jesus Christus zu begreifen: „Ich bin bei euch alle Tage, bis zum Ende der Welt“ (Mt 28,20). Gott wird damit in den Sakramenten generell erfahrbar – stets unter der Bedingung des Glaubens. Doch ist Glaube eine Art des Denkens, und damit steht der Glaube seinerseits unter der Bedingung der Denkbarkeit. Nur wenn die Sakramente denkbar sind, kann in ihnen Gott erfahren werden. Und genau diese Denkbarkeit ist in unserer geistesgeschichtlichen Situation – wie eingangs angedeutet – in der Krise. Dies trifft in besonderer Weise auf das Sakrament der Buße zu.²⁶

²² Zur biblischen Grundlegung der Buße siehe Faber, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, 124–126.

²³ Im Weiteren auch sehr wichtig 1 Kor 5.

²⁴ Vgl. dazu Joh 20,19–23.

²⁵ Siehe Nocke, *Spezielle Sakramentenlehre*, 312f.

²⁶ Siehe Faber, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, 122–124.

II. Neue Denkwege – neue Glaubenswege

1. Die Herausforderung annehmen

Mit drei Charakteristika wurde unsere postmoderne Situation gekennzeichnet: 1. Verabschiedung einer wahren Identität und, damit verbunden, des Unterschiedes zwischen Wirklichkeit und Fiktion. Dies führt auch dazu, dass das authentische Selbst in ein Spiel der Masken aufgelöst wird. 2. Preisgabe des Gedankens einer realen Gegenwart, sei es im Sinne des Ursprungs, sei es als Ankunft der Vollendung, sei es als gegenwärtige Erfahrung der Fülle. 3. Prinzipieller Charakter der Differenz und der Pluralität. Der letzte Punkt impliziert, dass auch jede eindeutige und einmalige Abgrenzung aufgesprengt und ins Gleiten gebracht wird. So muss im postmodernen Denken die Problematisierung der realen Gegenwart ihrerseits noch einmal problematisiert werden. Es kommt zu Grenzziehungen, die jedoch porös sind.²⁷ Jede Feststellung wird noch einmal in Frage gestellt, und jede Infragestellung muss ihrerseits in Frage gestellt werden und so fort ins Unendliche.

Zunächst ist es vollkommen unmöglich, innerhalb dieser Sphäre der Postmoderne die Wahrheit der christlichen Verkündigung zu denken und so auch zu glauben. Zwar ist es andererseits möglich und nicht nur möglich, sondern oft auch wirklich, dass die Postmodernität unserer Situation ausgeblendet wird. Dann kann sehr wohl eine bestimmte Form des Glaubens aufrechterhalten werden. Doch geschieht dies dann um den Preis der Unzeitgemäßheit. Ein unzeitgemäßer Glaube verabschiedet sich aus seinem Heute und wird im schlimmsten Fall zu dem, was als Fundamentalismus der natürliche Gegenpol zum postmodernen Relativismus ist (Verweyen). Auch ist es möglich, sich ohne Netz und doppelten Boden in den Abgrund der postmodernen Offenheit zu stürzen und so etwa die Andersheit des Anderen mit dem Prinzip christlichen Glaubens zu identifizieren. In beiden Fällen wird das Christentum von der Gewalt der medialen Herrschaft der postmodernen Denkart zerrieben und in das Spiel des Errichtens und Einreißen von Grenzen gezogen. Dagegen gilt es zunächst, die Grenzen der Postmoderne ihrerseits zu bestimmen. Dann zeigt sich nämlich zunächst, dass ihre subversive Kraft sich nicht primär gegen das Christentum richtet, denn dieses ist für sie bereits zur Gleichgültigkeit herabgesunken. Der Kampf der Postmodernen gilt vielmehr der Moderne. Das weltanschauliche und ideologische Denken der Moderne, das in seinen härtesten Ausprägungen totalitäre Züge annimmt und in äußerster Radikalität die Auslöschung des jeweils Anderen fordert, hat den erbitterten und auch berechtigten Widerstand der Postmoderne hervorgerufen. Es soll hier nur an den Sowjetkommunismus

²⁷ Vgl. Scheier, *Aporien oder die poröse Moderne*, 57–66.

und dessen Gulags sowie an den Nationalsozialismus und die Konzentrationslager erinnert werden. In der Weltlichkeit der Moderne, jener Zeit, die mit der industriellen Revolution im 19. Jahrhundert begann und die spätestens mit dem Untergang der Sowjetunion 1989 endete, standen auch Kirche und Welt einander diametral gegenüber. Nachdem Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud und andere das Christentum auf wissenschaftlich-weltanschaulicher Ebene angegriffen haben, folgten die Attacken der modernen Ideologien. Dabei ist an die Kirchenverfolgungen in der Sowjetunion oder in Deutschland während des Dritten Reichs zu denken. Die Kirche ihrerseits versuchte spätestens seit der Wende zum 20. Jahrhundert, sich im Kampf gegen den „Modernismus“ von den ‚verderblichen‘ Einflüssen der Welt abzuschotten und nahm dabei selbst Züge einer ideologisierten „Weltanschauung“ an.²⁸ Insofern die Moderne auch dem Christentum scharfen Widerstand entgegengebracht hat, ist es durchaus zu begrüßen, dass die Zentrierung auf das weltliche Ich im Einzelnen (Freud, Husserl) oder in der Masse (Marx) verabschiedet wurde, dass Nietzsches Apotheose des weltlichen Lebens unglaublich und Heideggers Fixierung auf die Erfahrung des weltlichen Seins aufgelöst wurden. Und es liegt eine Chance darin, dass die Identifikation eben jenes weltlich erfahrbaren Seins mit dem Sein Gottes (Rahner) in Frage gestellt wurde. Die Grenze zwischen Moderne und Postmoderne besteht – für unseren Zusammenhang – kurz und abstrakt gesagt im Unterschied zwischen Negation des Christentums einerseits und Negation der Negation des Christentums andererseits. Letztere führt jedoch nicht zu einer neuen Position, sondern zu einer anarchischen und endlosen Kette von Negationen, von Negationen bezüglich einer bestimmten und bestimmenden Maßgabe. Die Grenze zwischen Moderne und Postmoderne wird aber auch durch den sog. „linguistic turn“, durch die Wende vom Primat der Welt zum Primat der Sprache, gekennzeichnet. Das ist besonders zu bemerken, denn durch diese Wende wird die prinzipielle Anerkennung des Wortes Gottes wieder möglich, jedoch nur dann, wenn gegenüber der anarchischen Sprachlichkeit der Postmoderne eine Grenze gezogen werden kann. So ist nicht nur die Grenze der Postmoderne gegenüber der Moderne, sondern auch die Grenze der Postmoderne zu einem möglichen nachpostmodernen Standpunkt zu ziehen. Knapp gesagt besteht diese im Aufweis der Abhängigkeit auch noch der Post-

²⁸ Die Rede von der „Weltanschauung“ drang auch in die kirchliche Diktion ein, so z. B. R. Guardini, *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*. Basel 1953. Zum Modernismus siehe H. Wolf (Hg.), *Anti-Modernismus und Modernismus in der kath. Kirche Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums ; Bd. 2)*. Paderborn, München, Wien, Zürich 1998, auch ders. (Hrsg.), *Inquisition, Index, Zensur. Wissenskulturen der Neuzeit im Widerstreit (Römische Inquisition und Indexkongregation ; Bd. 1)*. Paderborn, München, Wien, Zürich 2001.

moderne von einer anfänglichen Gabe, die der Postmoderne selbst verborgen ist.²⁹

Die anfängliche Gabe besteht in einem anfänglichen Wort. Es kann hier nur behauptet werden, dass im Neuen Testament dieses Wort gegeben ist, das schon die große theologische Tradition hervorgerufen hat. Diese Tradition beurteilte das geoffenbarte Wort des Anfangs positiv: ‚Im Neuen Testament findet sich die Wahrheit über den Menschen‘. Auch die nachtheologische Moderne bezieht sich auf dieses Wort, allerdings mit einem negativen Urteil: ‚Im Neuen Testament findet sich die Unwahrheit über den Menschen‘. Und auch noch die Postmoderne ist mit ihrem unendlichen Urteil vom Neuen Testament abhängig, sei es, indem sie mehr negativ formuliert: ‚Weder im Neuen Testament noch hier noch dort usw. findet sich die Wahrheit über den Menschen‘, sei es, dass sie mehr indifferent positiv formuliert: ‚Sowohl im Neuen Testament als auch hier als auch dort usw. findet sich Wahrheit über den Menschen‘.³⁰ Indem die postmoderne Vergleichgültigung nur als *ein* Modus des Verhältnisses zum Neuen Testament offengelegt wurde, ist dieser Modus zugleich begrenzt, und es steht eine neue Anerkennung, die nun allerdings durch die drei Dimensionen der Vergleichgültigung, der Negation und der Position vermittelt ist, offen. Freilich kommt hierbei der Tradition der Vernunft und der Vernünftigkeit der dogmatischen Tradition eine herausragende Rolle zu. Nur anhand dieses Leitfadens kann in angemessener Weise auf das Wort Gottes gehört werden.

2. Erste Schritte

Was besagt dies aber für die Frage heutiger Mystagogie und Spiritualität? Es besagt zunächst, dass Glaube ohne Denken nicht zu haben ist. Schon Augustinus sagte: „Nicht jeder der denkt, glaubt; [...] doch jeder der glaubt, denkt“³¹. Damit wäre ein erstes Kriterium angemessener Mystagogie gewonnen. Es kann nicht darum gehen, Theologie und Mystagogie zu verwechseln, doch steht fest, dass keine Gotteserfahrung gemacht werden kann, ohne eine Formung des Denkens. Denken bedeutet aber zunächst unterscheiden. Ohne elementare Unterscheidungskraft kein Glaube, keine Mystagogie, keine Spiritualität. Folgende Unterscheidungen sind notwendig:

²⁹ Dazu siehe auch K. Ruhstorfer, *Eine Spur christlicher Weisheit? Michel Foucault und die Grenzen der Postmoderne*, in: Christian F. Bauer (Hrsg.), „Gottes und des Menschen Tod? Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults“ (Tagung der Fachschaft Theologie des Cusanus-Werks im März 2002). Mainz 2003, 65–77.

³⁰ Zur Abgrenzung von platonischer Teilhabe-Lehre und hegelscher Dialektik sei angemerkt, dass es sich im radikalen Pluralismus weder darum handelt, dass die vielen Wahrheiten an der einen Wahrheit teilhaben – so etwa argumentiert das Zweite Vatikanische Konzil, *Nostra Aetate* 2 (DH 4196) –, noch darum, dass das Viele dialektisch in die höhere Wahrheit aufgehoben werden kann. Vielmehr werden hier unvermittelte und unvermittelbare Splitter von Wahrem angenommen.

³¹ *Praed. sanct.* 2,5; PL 44,963,4–10.

Heutiger Glaube muss sich zuerst von der Gedankenlosigkeit unterscheiden. Teilnahme an der Eucharistie oder an der Beichte, ohne sich dabei Wahres zu denken, ist schlechthin Aberglaube. Ebenso kann ein Eintritt in die Stille eucharistischer Anbetung nur dann in gläubiger Weise gelingen, wenn *vor* dem Zur-Ruhe-Kommen der Gedanken und *nachher* Wahres gedacht und geglaubt wird. Schon Paulus sagt: „Wer den Leib Christi nicht unterscheidet, der isst und trinkt sich selbst das Gericht“ (vgl. 1 Kor 11,29) – eine eindringliche Warnung vor gedankenlosem Sakramentenempfang sowie gedankenloser Zugehörigkeit zur Kirche als Leib Christi. Eine kritische Selbstwahrnehmung ist auch die Voraussetzung für den Empfang der Buße. Nur wer sich selbst kritisch, unterscheidend, gegenübersteht und dabei auf eine Maßgabe für das Denken und Wollen bezogen ist, den drängt es zur Beichte, bedeutet doch das griechische Wort für „Buße tun“: *metanoein* – umdenken!

Zweitens gilt es, sich von den postmodernen Urteilen zu unterscheiden, die behaupten: ‚Weder im Neuen Testament noch hier noch dort usw. findet sich die Unwahrheit über den Menschen‘. In dieser Ausprägung handelt es sich um eine Form der Skepsis, die nicht mit der Festigkeit des Glaubens verbunden werden kann. Schon Martin Luther hat bemerkt: „Spiritus sanctus non est scepticus“. Aber auch die zweite Form postmodernen Urteilens ist auszuschließen: ‚Sowohl im Neuen Testament als auch hier als auch dort usw. findet sich Wahrheit über den Menschen‘. Wird dieser Satz im Sinne eines unterscheidungslosen Pluralismus verstanden, dann unterläuft er letzten Endes jeden Wahrheitsanspruch und führt zur vollständigen Gleichgültigkeit.

Drittens muss sich der Glaube von der modernen Negation des Christentums unterscheiden: ‚Im Neuen Testament findet sich die Unwahrheit über den Menschen‘. Diese Unterscheidung ist einerseits selbstverständlich, doch ist zu bemerken, dass es sich hierbei nicht um antimodernistische Abgrenzungen handeln kann, sondern darum, der modernen Kritik des Glaubens einen angemessenen Ort zuzuweisen.

Viertens und letztens muss sich heutiger Glaube auch vor einer unmittelbaren Zuwendung zur metaphysischen Tradition der Theologie hüten. Hier und heute *unvermittelt* mit Thomas von Aquin oder Augustinus, aber auch mit Hildegard von Bingen oder Ignatius von Loyola denken, glauben und Gott mystisch erfahren zu wollen, wäre bestenfalls ein unzeitgemäßer und schlimmstenfalls ein fundamentalistischer Irrweg.

Doch bedeuten diese vier Unterscheidungen nicht, dass metaphysisches, modernes und postmodernes Denken obsolet geworden sind. Vielmehr bedarf es der kritischen und so auch begrenzten Einbeziehung aller drei Denksphären. Eine mögliche nach-postmoderne Spiritualität zeichnet sich durch einen *vermittelten* Zugang zur Wahrheit aus. Nur über die pluralen Sprachwirklichkeiten, über die Erfahrung der Weltlichkeit und über die Geschichte des metaphy-

sischen Denkens führt der Weg zu einem vor der Vernunft verantworteten Glauben diesseits der Postmoderne.

Gott live erleben. Eucharistie und Buße heute? Mehr denn je bedürfen wir, die wir durch die „Unerträgliche Leichtigkeit des Seins“ (Kundera) gezeichnet sind, eines Wortes von „größtem Schwergewicht“ (Nietzsche), um unser Dasein erträglich zu machen. Die kindliche Freude über neue Unbeschwertheit, die sich einst mit dem Tod Gottes eingestellt hatte, ist längst dem Schrecken vor dem Abgrund gewichen, der sich im zwanzigsten Jahrhundert aufgetan hat. Die spielerische Leichtigkeit, mit welcher der Tod des Menschen festgestellt wurde (Foucault), ist längst der Sorge und mehr noch der Angst gewichen, sich im unübersichtlichen Dschungel der Unverbindlichkeiten aufzulösen. Nach dem Tod des metaphysischen Gottes unserer Geschichte und des weltlichen Menschen der Moderne besteht in neuer Weise die Möglichkeit des Hörens auf jenen Gott, der uns sein Wort gab. Das Hören des Glaubens ruft einen Menschen hervor, der dem Wort Gottes entspricht bzw. entsprechen kann. Nach dem Verschwinden des metaphysisch oder modern bestimmten Menschen stellen sich in neuer Radikalität die kantischen Fragen: „Was darf ich glauben? Was kann ich hoffen? Was soll ich tun? Was ist der Mensch?“ Die Identität des Menschen steht auf dem Spiel. Es *ist* aber eine Antwort *geben*. Gott hat sein Wort gegeben. Er hat sich selbst gegeben. Dadurch gibt Gott zu denken und schließlich zu glauben. Unter dem Zuspruch des Wortes Gottes wird der Mensch erneuert. Der Mensch, der sich dem Anspruch stellt, findet zu einem Selbst, das sowohl bleibende Ruhe im Selben als auch offene Beweglichkeit vom Anderen her und zum Anderen hin gewährt, ein Selbst, welches die Begegnung mit dem Selbst der Anderen erst ermöglicht. Die Heilige Schrift ist das Medium, durch das sich Gott den Menschen der medial geprägten Postmoderne vermittelt. Im Neuen Testament begegnet auch der Mensch unserer Tage Jesus Christus, dem fleischgewordenen Wort Gottes. Dieses Wort sammelt aus der Zerstreuung. Wie wir unser Leben in der Erinnerung versammeln, so ist das Leben Jesu versammelt und verdichtet im Sakrament der Eucharistie: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“. Eben weil die Wirkkraft der Sakramente in der Gedächtnishandlung liegt,³² werden in der Versammlung zu diesem Gedächtnis menschliche Identität und göttliche Gegenwart gestiftet. Im Sakrament der Buße erinnert sich der Mensch an seine Abwendung von Gott und an seine Zerstreuung in die Äußerlichkeiten. In dieser Erinnerung sammelt sich der Gläubige, wendet sich Gott zu und erfährt im Wort der Versöhnung, dass sich Gott von jeher den Zerstreuten und Abgekehrten zugewendet hat – auch uns, den Kindern und Kindeskindern postmoderner Zerstreuung.

³² Faber, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, 45, mit Verweis auf *Sacrosanctum Concilium* 2 und 6.