

JAN-HEINER TÜCK · WIEN

DIE ANWESENHEIT DES ABWESENDEN

Notizen zur pneumatischen Selbstvergegenwärtigung Christi in der Eucharistie

Alle Geschenke sind Gaben der Hinterlassenschaft. Angebinde der Abwesenheit. Die Gabe ist vor allem das, was zurückbleibt. Sie erhandelt das Gedenken an den Geber.*

BOTHO STRAUSS

Für Hermann Kurzke

Der Glaube an die reale Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie scheint dem verbreiteten Gefühl der Abwesenheit Gottes auf geradezu anstößige Weise zu widersprechen. Dieses Gefühl speist sich nicht unwesentlich aus der bedrängenden Erfahrung des Leids, die keine zureichende Antwort zu finden scheint. Nicht wenige Dokumente der Kunst und Literatur konvergieren in einer negativen Ästhetik und geben Zeugnis vom Verblässen der Transzendenz. Die abgründig verkehrte Welt der Parabeln Franz Kafkas, die Satiren auf die messianische Erwartung in Samuel Becketts Stücken, die dem Verstummen abgerungenen und an «Niemand» adressierten Gedichte Paul Celans – sie alle bekunden ein Ringen mit der Abwesenheit Gottes. «Für *wie lange* hat Gott sich versteckt?»¹, fragt Elias Canetti mit einer gewissen Unruhe.

Doch anders als in den philosophischen Debatten des 20. Jahrhunderts, in denen der Topos der rettenden Nähe Gottes als utopisches Motiv immer wieder aufflackerte², scheint heute mitunter nicht einmal mehr vermisst zu werden, dass man die rettende Nähe Gottes einmal schmerzlich vermisst hat (nachdem man sie zuvor Jahrhunderte lang dankbar gepriesen hatte). Die eucharistische Liturgie, in deren Zentrum die reale Gegenwart Jesu Christi in den Gaben von Brot und Wein steht, rückt vor diesem Hintergrund in den Verdacht, eine illusionäre Gegenwelt von Heil und Frieden aufzurichten, welche die Kulisse des Lebens zwar ästhetisch verschönert, der harten Realität von Unheil und Gewalt aber nicht standhält. «Es kann sein», so die Einschätzung von George Steiner, «dass uns nichts anderes mehr zur Verfügung steht als die Abwesenheit Gottes.»³

JAN-HEINER TÜCK, geb 1967, Professor für Dogmatische Theologie an der Universität Wien, Schriftleiter dieser Zeitschrift.

I.

Statt den Begriff der Realpräsenz zu verabschieden und durch eine rhetorische Feier der Abwesenheit Gottes zu ersetzen, erscheint es sinnvoller, daran zu erinnern, dass sich die Eucharistie gerade durch eine eigentümliche Schwebelage zwischen An- und Abwesenheit auszeichnet. Auch im «Zeichen der Nähe Gottes» *par excellence* hat das Moment der Entzogenheit Platz, so dass das spätmoderne Gefühl der Abwesenheit und Ferne hier einen Anhaltspunkt hat und auch die negative Theologie als Anwältin der Verborgenheit des göttlichen Mysteriums zu ihrem Recht kommt. Thomas von Aquin hat in seinem Hymnus *Adoro te devote* mit poetischen Mitteln auf die *verborgene* Gegenwart des auferweckten Gekreuzigten in den Gaben von Brot und Wein abgehoben.⁴ In der *Summa theologiae* hat er den Modus der eucharistischen Präsenz begrifflich dahingehend bestimmt, dass der *in propria specie* bis zur Parusie *abwesende* Christus in der Eucharistie lediglich *in specie sacramenti*, also zeichenhaft *anwesend* sei. Nur durch die Betonung der sakramentalen Vermittlung der Realpräsenz Christi konnte Thomas das grobsinnliche Missverständnis abwehren, der verklärte Leib des Herrn selbst werde beim Empfang der Eucharistie mit den Zähnen zerrieben (*cum dentibus atteri*).⁵ Das gläubige Subjekt, das kommuniziert, betreibt keine Anthropophagie, weil die Realpräsenz Christi an die Zeichen von Brot und Wein gebunden ist. Die Pointe der Konsekration, die der Priester nicht im eigenen Namen, sondern in der Person Jesu Christi vollzieht, besteht darin, dass Brot und Wein in die Wirklichkeit des Leibes und Blutes Christi gewandelt werden. Die sinnlich wahrnehmbaren Gestalten aber ändern sich nicht. Die substantiale Gegenwart Jesu Christi ist demnach unter den Gestalten zeichenhaft verborgen: *Substantia [...] non est visibile oculo corporali*.⁶ Es bleibt also im Blick auf die Gegenwart des Herrn ein empirisches Verifikationsdefizit, das nur durch den Glauben, der auf die *verba testamenti* hört, ausgeglichen und gewissermaßen kompensiert werden kann. Die Nichtwahrnehmbarkeit Christi aber – oder besser: der Entzug seiner physischen Präsenz – hat für Thomas von Aquin einen entscheidenden Vorzug: Er eröffnet die Möglichkeit, dass der auferweckte Gekreuzigte den Gläubigen auch *innerlich* nahe sein kann.⁷

II.

Schon die Erscheinungsberichte – allen voran die Emmaus-Perikope – zeigen eine eigentümliche Spannung von Präsenz und Entzug. Der Auferstandene kommt und geht, gewährt auf geheimnisvolle Weise seine Gegenwart und entzieht sie auf nicht minder geheimnisvolle Weise wieder. In dem Augenblick, wo er erkannt wird, entschwindet er und lehrt dadurch die Zurückbleibenden, dass er der nicht Festzuhaltende ist.⁸ Aber gerade im

Entzug der leiblichen Präsenz Christi liegt die Voraussetzung für eine vertiefte pneumatische Gegenwart. «So ist der Entzug seines Neben-uns-Seins die Ermöglichung seines In-uns-Seins, und das heißt die Mitteilung seines Geistes.»⁹ Die physische Abwesenheit Jesu, die mit dem Topos der Himmelfahrt angezeigt wird, ist die Voraussetzung für seine pneumatisch qualifizierte Anwesenheit. Im Wort der Verkündigung, in der Feier der Sakramente, allen voran der Eucharistie, aber auch im notleidenden Anderen, woran die Befreiungstheologie zu Recht erinnert, kommt Christus nahe. Er «ist kraft der Himmelfahrt nicht der von der Welt Abwesende, sondern der auf neue Weise in ihr Anwesende.»¹⁰ Die lukanischen Berichte von der Himmelfahrt Christi (Lk 24,50–53; Apg 1,9–11) erzählen vom sichtbaren Entschwinden Jesu vor den Augen seiner Jünger. Sie inszenieren damit ein Ereignis, durch welches der bislang Anwesende sinnenfällig abwesend wird, und können als narrative Ausgestaltung der christologischen Grundbewegung gelesen werden, dass Jesus, der am Kreuz Erniedrigte, zur Rechten des Vaters erhöht wird (vgl. Phil 2,6–11). Auch wenn die Himmelfahrtsberichte der Form nach auf Entrückungslegenden und damit auf das Vorstellungsmaterial der antiken Kosmologie mit den drei Stockwerken Unterwelt – Erde – Himmel zurückgreifen, so ist ihre *theologische* Aussage doch festzuhalten, dass der gekreuzigte Jesus in die Wirklichkeit des Vaters eingeht. Auferstehung und Himmelfahrt sind theologisch zwei Seiten eines Vorgangs, und der Begriff Himmel ist keine meteorologische Größe (*sky*), sondern meint das Ankommen Christi in der Realität unvergänglichen Lebens bei Gott (*heaven*).¹¹

Die Erhöhung des Gekreuzigten ist die Voraussetzung für die Geistsendung, die eine neue, pneumatisch qualifizierte Form seiner Anwesenheit unter den Menschen stiftet. Die Tatsache, dass Gott im Leben und in der Person Jesu Christi endgültig und unüberbietbar gezeigt hat, dass er die in ihr Unheil verstrickten Menschen nicht vergessen hat, sondern ihrer gedacht hat, dieses Heilsereignis wird in der Sendung des Geistes gegenwärtig gehalten. Die Kirche, die Gemeinschaft der Glaubenden, ist der privilegierte Raum, in dem sich die Gabe dieser Selbstvergegenwärtigung in Wortverkündigung und sakramentalen Zeichenhandlungen vollzieht.

Der sakramentalen Gegenwart aber ist zugleich eine *temporale* Spannung eigen: die Zeichen gewähren eine Präsenz, die vor-läufig und pro-visorisch ist, insofern sie auf die selige Schau Gottes, die *visio beatificans*, allererst zuläuft. Es gibt etwas, das auch durch das Sakrament nicht gestillt wird: den Durst nach dem «unaustrinkbaren Licht»¹² der Glorie, nach dem unverhüllten Antlitz Jesu Christi, den Thomas in eine poetische Sprache der Sehnsucht und des Begehrens gefasst hat. Im Hymnus *Adoro te devote* heißt es: «Jesu, quem *velatum* nunc aspicio, / quando fiet illud quod tam sitio; / te *revelata* cernens facie, / visu sim beatus tuae gloriae. – Jesus, den *verborgen* jetzt mein Auge sieht, / stille mein Verlangen, das mich heiß durchglüht: /

lass die Schleier fallen einst in deinem Licht, /dass ich selig schaue, Herr, dein Angesicht.» Die sakramentale Ordnung ist vorläufig. Die Eucharistie bietet einen Vorgeschmack des Kommenden, nicht das himmlische Hochzeitmahl selbst, aber als *Viaticum* stärkt sie gewissermaßen die provisorische Existenz der Glaubenden, auf dass sie am Ende bei allen Irrungen und Wirrungen auch das Ziel erreichen: die selige Begegnung von Angesicht zu Angesicht.

III.

Die Eucharistie bietet aber nicht nur einen Vorausblick, sie ist als *memoriale mortis domini* auch bleibend auf das Geschehen von Golgotha, die *passio caritatis*, rückbezogen. Nimmt man dies ernst, dann ist der in den Zeichen von Brot und Wein verborgen Anwesende zugleich der, der – wie kein zweiter – die Abwesenheit Gottes durchlitten hat.¹³ Der Gekreuzigte hat den Abbruch aller Kommunikation, die radikale Verlorenheit der Sterbenden durchlitten und ist am Ende, ohne das Vertrauen auf den Vater widerrufen zu haben, im Tod verstummt. Seitdem haben Not und Klage, ja selbst das tödliche Verstummen gewissermaßen einen Ort in Gott selbst.¹⁴ Zugleich ist seine Passion Ausdruck einer Liebe, die bis ins Äußerste geht. In ihrem Zentrum steht die rettende Nähe zu den Leidenden und Verlorenen – rettend deswegen, weil sich in der rückhaltlosen Hingabe für die anderen nicht nur Vergebung, sondern auch der Umschlag vom Tod zum Leben ereignet hat. An Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, wird ablesbar, dass das Fragment des Lebens in Gott seine Vollendung findet. An den Wundmalen des Verklärten wird sichtbar, dass das Leid nicht vergessen, die Zeit nicht ausgelöscht, sondern rettend aufbewahrt wird. Jesus, der seine Sendung in ungebrochener Entsprechung zum Willen des Vaters bis in den Tod hinein durchgehalten hat – *se tradidit voluntarie* –, erfährt am Kreuz die radikale Gottesnacht: «Mein Gott, warum hast du mich verlassen?» (Ps 22,2) Seither hat die von Vielen bedrückend empfundene Gottesnacht, die sich in der Klage Ausdruck verschafft, in Gott selbst einen Ort. Daher darf der Schrei des Gekreuzigten in der Feier des Paschamysteriums auch nicht vergessen werden oder im Osterjubiläum einfach untergehen. «Anklagen zur Glorie addieren»¹⁵ – schreibt Elias Canetti und erinnert die *theologia gloriae* an die Abgründe der Wirklichkeit, die ein Leiden an Gott und das Vermissten seiner rettenden Nähe hervorrufen.

Der erhöhte Christus, der interzessorisch für die Seinen beim Vater eintritt, ist von den Wundmalen der Passion, den Zeichen der rückhaltlosen Selbsthingabe für uns, bleibend gezeichnet. Man würde das *memoriale passionis et resurrectionis* verkürzen, wenn man überginge, dass Christus in seinem Sterben für die Leidenden und Verlassenen zu einem an der Ent-

zogenheit Gottes Mit-Leidenden und Mit-Verlassenen geworden ist. Die Erfahrung der Gottesferne hat also einen christologischen Ort. Umgekehrt führt die «substantiale» Präsenz des Gebers in der Gabe zu einer Verwandlung des Empfängers, die man mit Maurice Blondel als «moralische Transsubstantiation»¹⁶ bezeichnen könnte. Denn im Akt der Kommunion wird Christus, der Andere, nicht einfach einverleibt und in den Horizont des Eigenen eingezeichnet. Im Gegensatz zur gewöhnlichen Speise, die durch unseren Körper biochemisch assimiliert wird, werden wir in der Eucharistie durch den Empfang des Leibes und Blutes Christi in dessen Lebenswirklichkeit hineingenommen. Nicht wir wandeln Christus, sondern dieser verwandelt uns, wenn wir uns denn verwandeln lassen, gemäß der Einsicht des Thomas: «[...] die leibliche Speise wandelt sich in das Wesen dessen, den sie nährt; die geistliche Speise aber verwandelt den Menschen in sich selbst.»¹⁷ Die *Verwandlung der Gaben*, die sich durch die pneumatische Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi ereignet, wird für alle zur *Gabe der Verwandlung*, die sie gastlich empfangen. «Die «Andersheit», die in uns eintritt, macht uns anders.»¹⁸ Die eucharistische *communio* mit dem auferweckten Gekreuzigten lädt dazu ein, das eigene Leid als *compassio* mit Christus zu verstehen. Das ist keine problematische Leidverklärung. Denn wie das Leiden Christi unter dem Vorzeichen der Proexistenz steht, so überschreitet auch das Mitleiden der Christen mit dem bedürftigen Anderen den Zirkel der Selbstbezogenheit. Gerade dadurch aber vermag es nicht selten die schmerzhafteste Erfahrung der Abwesenheit Gottes in eine neue Erfahrung seiner Anwesenheit zu verwandeln.

ANMERKUNGEN

* B. STRAUSS, *Der Untenstehende auf Zehenspitzen*, München 2004, 99.

¹ Elias CANETTI, *Das Geheimherz der Uhr*, München-Wein 1987, 172.

² Vgl. etwa Th.W. ADORNOS viel zitierte Schlussreflexion *Vom Ende* in den *Minima moralia*, Frankfurt/M. 1987, 333f.

³ G. STEINER, *Der Garten des Archimedes*, 65. Vgl. auch DERS., *Errata. Bilanz eines Lebens*, München 2002, 215f.: «Ein solcher Agnostizismus, gebrochen durch Impulse gequälten Gebets, gedankenloser Schreie zu Gott in Augenblicken des Schreckens und des Leidens, ist im post-darwinschen, post-nietzscheschen und post-freudschen Abendland allgegenwärtig. Ob bewusst oder nicht, der Agnostizismus ist die etablierte Kirche der Moderne.»

⁴ Vgl. dazu Jan-Heiner TÜCK, *Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, Freiburg 2009, bes. 258-274.

⁵ Vgl. die *Professio fidei*, die Berengar von Tours 1059 vorgelegt wurde: «[...] scilicet panem et vinum, quae in altari ponuntur, post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem Domini nostri Iesu Christi esse, et *sensualiter*, non solum in sacramento, sed in veritate, manibus sacerdotum tractari et frangi et fidelium *dentibus atteri*.» (DH 690).

⁶ *S. th.* III, q. 76, a. 7.

⁷ Die Subtraktion der sinnlichen Präsenz des Leibes wird ausdrücklich als pneumatologisches Plus gedeutet in *S. th.* III, q. 57, a. 1 ad 3: «[...] ascensio Christi in caelum, qua corporalem praesentiam suam nobis subtraxit, magis fuit utilis nobis quam praesentia corporalis fuisset.» Vgl. auch *In Ioan.* XIV, Lectio 1 (n. 1889). Wie ein Kommentar dazu liest sich der bemerkenswerte Essay vom Hans Urs VON BALTHASAR, *Die Abwesenheiten Jesu*, in: DERS., *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1995, 28–36, der darauf aufmerksam macht, dass «die letztgemeinte Präsenz Gottes, der Geist des Vaters und des Sohnes, nur durch den Entzug der sinnlichen Gegenwart des Sohnes hindurch, ja nur durch deren Bejahung, sich verwirklichen kann» (29).

⁸ Vgl. Jean-Luc MARJON, *Verklärte Gegenwart*, in: *IKaZ* 12 (1983) 223–231.

⁹ Hans Urs VON BALTHASAR, *Der Erstling der neuen Welt*, in: *IKaZ* 12 (1983) 214–218, hier 215.

¹⁰ Joseph RATZINGER, *Himmelfahrt Christi systematisch*, in: *LThK* 5 (1960) 360–362, hier 361.

¹¹ In dieser Deutung konvergieren etwa: Walter KASPER, *Christi Himmelfahrt*, in: *IKaZ* 12 (1983) 205–213; DERS., *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 172–176; Joseph RATZINGER, *Himmelfahrt Christi systematisch*, in: *LThK* 5 (1960) 360–362, und Hans Urs VON BALTHASAR, *Mysterium paschale*, in: *MySal* III/2, 302–304.

¹² Zur Metapher des «unaustrinkbaren Lichtes» (die sich bei Thomas selbst nicht findet) vgl. Josef PIEPER, *Philosophia negativa. Zwei Versuche über Thomas von Aquin*, München 1953, 73–79.

¹³ Thomas selbst hat die Unvergleichlichkeit des Leidens Christi hervorgehoben. Vgl. *S. th.* III, q. 46, a. 6.

¹⁴ Vgl. Hans Urs VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1990, 302f.

¹⁵ Elias CANETTI, *Nachträge aus Hampstead*, München 1994, 163.

¹⁶ Maurice BLONDEL, *Tagebuch vor Gott*, Einsiedeln 1960, 219. Vgl. auch die Aufzeichnung: «Mein Gott, lass mich sein wie gutes Brot und sprich dann über mich die Worte der Wandlung!» (35)

¹⁷ *S. th.* III, q. 73, a. 3 ad 2. Vgl. AUGUSTINUS, *Conf.* VII, 10: «Cibus sum grandium: cresce et manducabis me, nec tu me mutabis sicut cibum tuae carnis, sed tu mutaberis in me.»

¹⁸ George STEINER, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?*, München 1990, 248.