



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2022

Streitsache Salböl

Kunz, Ralph

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110762853-006>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-226061>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Kunz, Ralph (2022). Streitsache Salböl. In: Kunz, Ralph; Kumlehn, Martina; Schlag, Thomas. Dinge zum Sprechen bringen : Performanz der Materialität. Festschrift für Thomas Klie. Berlin, Boston: De Gruyter, 77-106.

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110762853-006>

Ralph Kunz

Streitsache Salböl

Plädoyer für ein Sakrament der Berührung

1 Prolog

Eine Schweizer Firma namens „Algordanza“ verspricht trauernden Kunden, aus der Asche oder den Haaren ihrer verstorbenen Angehörigen ein „Symbol der Liebe, Verbundenheit und Wertschätzung“¹ zu fabrizieren. Algordanza hat sich auf die Herstellung von synthetischen Diamanten spezialisiert. Dazu brauchen die Experten mindestens 500 g Kremationsasche oder 5 g Haare. Daraus wird der verbliebene Kohlenstoff extrahiert, in Grafit umgewandelt und unter enormem Druck zum Diamanten geformt. Geworben wird für das Produkt mit dem Argument, der Erinnerungsdiamant sei „im Vergleich zu traditionellen Bestattungsarten ein ganz persönlicher Ort der Trauer, Erinnerung und der Freude“². Wer sich für ein solches Miniaturgrab entschieße, besitze ein „unvergängliches und diskretes Erbstück über Generationen hinweg“.

Sein Entzücken war ihm anzusehen, als Thomas Klie im Rahmen einer Weiterbildung zu neuen Bestattungsriten den Pfarrpersonen Bilder von den glatt geschliffenen Artefakten zeigte. Was für ein schillerndes Ding! Der Diamant ist ein kurioses, stein- und beinhartes Symbol für die Privatisierung der Bestattung. Die Forschung zeigte, wie wichtig die Gegenstände sind, die Trauernde ins Grab legen, welche große Bedeutung der Umgang mit der Asche der Verstorbenen, der Ort der Bestattung oder die Fotos der Hinterbliebenen haben. Die Säkularisierung sakraler Gesten und religiöser Riten manifestiert sich in einer materialen Erinnerungskultur, die – im Fall des reinen Diamanten dank der *industriell gefertigten Transsubstantiation* – eine dingfeste Quasiewigkeit verheißt.

Ausgerechnet eine Schweizer Firma liefert den materiellen Ersatz für das spirituelle Gedächtnis. Ich fühle mich herausgefordert. Schließlich sind die Reformierten vor fünfhundert Jahren mit einer anderen Mission gestartet: gegen eine materialisierte Religiosität, die sich auf Dinge verlässt, für die Freiheit des Glaubens, die auf die Worte des ewigen Lebens vertraut! Natürlich könnte auch der reformierte Theologe die Losung des alten Fritz beherzigen, wonach jeder nach

1 Online abrufbar unter <https://www.algordanza.com/de>, Lesedatum: 07.12.2021.

2 Ebd.

seiner Fassung selig werden darf. Weiß doch auch er, dass es bei der Bestattung um Dinge geht, die *alle* unbedingt angehen, aber die Idee, dafür *eine* Form der Bestattung bereitzustellen, nicht mehr aufgeht. Ihm ist auch bewusst, dass er ein Kraftfeld betritt, das durch Tod und Liebe existenziell bedeutsam, aber Religion, die dafür Räume der Begehung aufschließt, in der Postmoderne flüssiger und flüchtiger, bunter, individueller und wilder geworden ist. Also muss jede autoritäre Regung, die in diesem sensiblen Feld mit ‚richtig‘ und ‚falsch‘ oder ‚rein‘ und ‚unrein‘ hantieren will, ins Leere laufen.

Thomas Klie sagt es knapp und bündig so: „Die Beziehung zum Tod und seinen Folgen wird wählbar.“³ In seinem Buch „Performanzen des Todes“ typologisiert er die Formenfülle im Bereich des Bestattungswesens hinsichtlich der jeweils zugrunde liegenden Motivation und postuliert, dass sich parallel zur klassischen kirchlichen Erdbestattung drei übergeordnete Handlungslogiken herausgebildet hätten: ein *naturreligiös-ökologischer Code*, ein *ästhetisch-performativer Code* und ein *anonymisierend-altruistischer Code*. Während beim ersten Code das Verschwinden im ökologischen Kreislauf und beim dritten Code die Entlastung durch Vergessen angestrebt werde, finde sich im *ästhetisch-performativen Code* eine neue Wertschätzung des nachtodlichen Körpers. Dies zeige sich besonders deutlich bei aus Kremationsasche gefertigten Diamanten. Man könne in diesem Code eine dauerpräsenzte Nekrophilie, ja eine Todesversessenheit als postmortales Pendant zur Lebensversessenheit sehen.⁴

Darüber, wie hilfreich die damit gegebenen Verhärtungen für die Trauernden sind, ist noch nichts gesagt.⁵ Der Verzicht auf die autoritäre Geste, die Menschen vorschreibt, was gute Religion ist und Menschen abschreibt, die religiös eigene Wege gehen, bedeutet indes nicht, sich auf eine unkritische Position des forschenden Beschreibens zurückzuziehen.⁶

Natürlich wiegt ein Diamant aus 500 g Kremationsasche nicht sonderlich schwer. Ich sehe ihn eher als Stein des Anstoßes, um über das Zeichending

³ Thomas Klie, *Performanzen des Todes: Neue Bestattungskultur und kirchliche Wahrnehmung* (Stuttgart: Kohlhammer, 2008), 7.

⁴ Th. Klie, *Performanzen des Todes*, 9.

⁵ Näheres dazu vgl. in Thorsten Benkel, Thomas Klie und Matthias Meitzler: *Der Glanz des Lebens: Aschediamant und Erinnerungskörper* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020).

⁶ Thomas Klie nimmt kein Blatt vor den Mund. „Man möchte seine Toten nicht hergeben, sondern behalten. Die sehr privaten Trauerfeiern, bei denen freiwillig auf Öffentlichkeit verzichtet wird, sind aber auch ein Akt der Beraubung. Ich verweigere als organisierender Angehöriger anderen die Möglichkeit des Abschiednehmens.“ Vgl. Evelyn Finger im Interview mit Thomas Klie, „Ohne Trauerrituale geht es nicht“, *Die Zeit* 16 (2021) (online abrufbar unter <https://www.zeit.de/2021/16/thomas-klie-trauer-abschied-tod-gott-erloesung>, Lesedatum: 07.12.2021).

nachzudenken⁷, das in der Theologie als „Sakrament“ codiert wird. Damit betrete ich ein Feld von Fallstricken, denen ich kaum ausweichen kann. Ich werde stolpern. Aber dafür gibt es ja Festschriften! Sie bieten die Gelegenheit, in riskante Diskurszonen aufzubrechen und ein paar ungesicherte Sprünge zu wagen. In einem ersten Sprung geht es zum Zeichen, das eigentlich ein heiliges Ding ist und Sakrament heißt. Anlauf nehme ich bei Huldrych Zwingli und landen will ich bei einer lebensphänomenologisch fundierten Sakramentenlehre, die ein wenig mehr Verständnis zeigt für den ästhetisch-performativen Code des Zeichenhandelns. Ein zweiter Salto macht die Verbindung zu einer biblischen Geschichte (Mk 14,3–9), in der eine Zeichenhandlung auf dem Kraftfeld von Liebe und Tode im Zentrum steht. Im Haus des Simon platzt eine namenlose Frau in eine Männergesellschaft, salbt Jesus mit einem Luxusprodukt, das durchaus einem Diamanten vergleichbar ist und macht eine Szene. Ihre Tat hat einige der Anwesenden nachhaltig irritiert und mich inspiriert, nachzuhaken, was da in Erscheinung tritt. Der dritte Sprung führt zurück auf Feld eins und fragt noch einmal nach dem Sakrament und der Krise des Sakramentalen.

2 Was ist ein heiliges Ding?

2.1 Sakrament als Unding

In seinem Kampf gegen den Aberglauben pochte Huldrych Zwingli bekanntlich auf ein Abendmahlsverständnis, das darauf angelegt war, die Gegenwart Gottes in bzw. über die Elemente symbolisch zu interpretieren. Im Streit mit Luther um die Realpräsenz Christi äußerte er seine Überzeugung, dass es keine Dinge gibt, die an und für sich, also unabhängig vom Wort, das sie deutet, heilig sind oder eine heiligende Wirkung entfalten könnten!

[...] Siebtens glaube, ja weiß ich, dass alle Sakramente so weit davon entfernt sind, die Gnade zu verleihen, dass sie diese nicht einmal herbeibringen oder verwalten. [...] Wie die Gnade nämlich vom göttlichen Geist bewirkt oder geschenkt wird – ich benütze das Wort aber im lateinischen Sinn, indem ich nämlich den Ausdruck ‚Gnade‘ für Vergebung, Nachsicht und freie Wohltat verwende –, so fällt dieses Geschenk allein dem Geist zu. Der Geist braucht aber keinen Führer und kein Transportmittel. Er selbst ist nämlich Kraft und Träger, durch den alles gebracht wird, er hat nicht nötig, selber gebracht zu werden. Wir lesen in den heiligen Schriften nie, dass Sichtbares, was die Sakramente ja sind, den Geist mit Sicherheit mit sich

7 Die Maße des Diamanten auf dem Titelblatt von T. Benkel et al., *Glanz des Lebens*: 15,5 × 23 × 1,7 cm, Gewicht: 0,408 kg.

bringen würde. Vielmehr war, wenn Sichtbares je mit dem Geist verbunden war, der Geist der Träger, nicht das Sichtbare.⁸

Natürlich hat Zwingli Recht! Heilige Dinge sind Zeichen für den Geist und dieser allein entfaltet als schöpferische Kraft und göttlicher Beweggrund eine Wirkung, die *durch* das Zeichen hindurchgeht, aber nicht im Zeichen aufgeht.⁹ Folglich ist die Behauptung, ein Ding sei der „Träger“ für die Wirkung des Geistes ein Unding. So weit so klar, doch Zwinglis Argumentation hat einen eklatanten Schwachpunkt.

Zwingli will die Freiheit Gottes verteidigen und verpasst eine entscheidende zeichentheoretische Pointe. Es gibt keinen zeichenfreien Geist. Denn auch als reine Wirkung gedacht hinterlässt der Geist als Gedankending eine Zeichenspur. Zwingli sieht diese Spur nicht, weil er eine Dichotomie von Geist und Materie behauptet, die sowohl Körper und Seele als auch Gott und Mensch auseinanderhält und auftrennt. Argumentiert wird mit einer Semiotik, die den Abusus der Zeichen verhüten will, aber den rechten Usus nicht begründen kann. Für einen begründeten Zeichengebrauch müsste der Reformator sowohl theologisch wie auch zeichentheoretisch radikaler denken. Wenn er die spiritualistischen Prämissen seiner Sakramententheologie hinterfragen würde, sähe er klarer, dass der Geist durch das Wort an Zeichen gebunden ist und dass es – zumindest für diejenigen, die miteinander kommunizieren – keinen Geist geben kann, der sich ohne Zeichensinn mitteilt. Dasselbe gilt auch für den Umkehrschluss. Sinn ohne Zeichen ist Unsinn. Gegen Zwingli gesagt braucht der Geist also ein semiotisches Vehikel, um wirken zu können.

Der verkürzte Symbolbegriff von Zwingli hat seine Basis in der Signifikationshermeneutik Augustins und kann sich auf dieselbe Formel berufen, auf die auch Luther und Melancthon zurückgegriffen haben. *Dass* das Wort zum Element kommen muss, ist unbestritten, strittig bleibt, *wie* man das Ineinander von Ding und Deutung verstehen soll.¹⁰

8 Huldrych Zwingli, „Rechenschaft über den Glauben“, in *Zwingli Schriften*, Bd. IV, hg.v. Thomas Brunnschweiler und Samuel Lutz (Zürich: TVZ, 1995), 113.

9 Unter „Sakrament“ versteht Augustin „jeden sinnlich wahrnehmbaren Sachverhalt, dessen Sinn sich nicht darin erschöpft, das zu sein, als was er sich unmittelbar gibt, sondern der darüber hinaus auf eine geistige [...] Wirklichkeit hinweist.“ In der Übersetzung von Josef Finkenzeller, *Die Lehre von den Sakramenten im Allgemeinen: Von der Schrift bis zur Scholastik, Handbuch der Dogmengeschichte*, Sakramente – Eschatologie 4 (Freiburg im Breisgau: Herder, 1980), 39.

10 Augustin, Tract. In Ioann. 80, 3; CChr 36, 529, 5f.: *accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum*.

Die Auseinandersetzung zum Sakramentsbegriff mag aus heutiger Sicht obsolet wirken, ist aber insofern noch von Belang, als sie ein Problem markiert, das sich nicht erst beim Umgang mit heiligen Dingen, sondern auch bei der Sichtung des postmodernen religiösen Materialismus stellt. Es geht nicht so sehr darum, wie man Dinge *versteht*. Mit Blick auf die Motive und Handlungslogiken spielen Affekt und Effekt eine genauso entscheidende Rolle. Eine christliche Zeichenlehre bedenkt die Symbolverwendung immer auch auf ihr Pathos und Ethos hin. Für Augustin und den Augustinschüler Zwingli mündet beides in den *Genuss Gottes*. Man lässt sich nicht taufen, um ein einzigartiges Baderlebnis zu machen und kommt nicht zum Abendmahl, um köstliches Schwarzbrot und einen feinen Roten zu verkosten. Was im Ritus geschieht, ist durchsichtig für das *Unsichtbare*. Menschliche Existenz vollendet sich in der Verherrlichung Gottes.¹¹

Anders verhält es sich mit den sichtbaren oder zeitlichen Zeichen (*signa*), die als Gegenstand der Interpretation nicht das Gegenüber der Anbetung sein können. Zeichen werden verwendet. Eben darin besteht die Sünde des Menschen, dass er bei den Temporalien verweilt und folglich nicht die unsichtbaren Dinge, sondern die sichtbaren zeitlichen Zeichen genießt oder Gott wie ein Objekt verwendet.¹² Wenn einerseits gilt, dass der ewige Gott nicht im Zeichen aufgeht und das Zeichending nicht zum Götzen werden soll und andererseits gilt, dass Gott sich mittels Zeichen mitteilen will, muss über den rechten Umgang mit den gegebenen heiligen Zeichen Klarheit herrschen. Dieser Umgang heißt *Ritus* und die geforderte Klärung ist die Unterscheidungsaufgabe der *Gottesdiensttheologie*.

2.2 Was sind heilige Dinge?

Die evangelischen Kirchen kennen bei allen dogmatischen Differenzen im Detail einen gottesdienstlichen Zeichenumgang, der die Dichotomie performativ überwindet. Die geforderte Klärung wird im Gottesdienst aufgeführt und durch die Gemeinde ausgedrückt. Zum Beispiel, wenn diese mit Paul Gerhardt singt: „Alles Ding währt seine Zeit, / Gottes Lieb in Ewigkeit.“ Kohelets Motto unterscheidet Zeitliches und Ewiges, aber disqualifiziert die endlichen Dinge nicht. Ein anderer Sänger, dem die Gemeinde ihre Stimmen leiht, fragt rhetorisch: „Sollt ich meinem Gott nicht singen? / Sollt ich ihm nicht dankbar sein? Denn ich seh’ in allen

¹¹ So lautet die Formulierung des Shorter Westminster Catechism: „What is the chief end of man? Man’s chief end is to glorify God 1, and to enjoy Him for ever.“

¹² Bei Augustin in der *doctrina christiana* I,22ff. und I, 3,3.

Dingen, wie so gut er's mit mir mein.“¹³ In dieser Unterscheidung werden die Dinge als Gaben gesehen, als Güter, die dem „Brunn der Gnade“ entspringen. „Was sind wir doch? Was haben wir / auf dieser ganzen Erd, / das uns, o Vater, nicht von dir / allein gegeben wird?“¹⁴

Die Rückbesinnung auf den Quellgrund hinter die Güter ist erbaulich, doch der Absprung über die Dinge zum Ursprung immer auch riskant. Wie steht es um die Dankbarkeit bei Knappheit? Was geschieht mit der schlechthinnigen Abhängigkeit im materiellen Überfluss? Armut wie Reichtum können einen quasireligiösen Sog entfalten. Dass Güter nicht ewig währen, macht sie kostbar. Die verlorene Gesundheit, die zerbrochene Ehe oder der verfehlt Beruf lassen nach einem höchsten Gut Ausschau halten, das uns „zeitlich und ewig gesund“¹⁵ hält.

Was sind heilige Dinge? Den Reformierten schaudert's. Schon der Begriff ist ein Sakrileg – es sei denn, man nimmt nicht alle Dinge, sondern bestimmte Güter in den Blick, gewissermaßen diejenigen, die dazu bestimmt sind, den „Brunn der Gnade“, der auch „Ursprung aller Ding“ ist, neu zu sehen und damit den Abfluss der religiösen Energie wieder zurückzulenken, um die Gläubigen dorthin zu bringen, wo selbst im Leid noch Freude gefunden werden kann. Es ist das besondere Mahl, das die Dankbarkeit zur Eucharistie steigert, das besondere Bad, das alle Unreinheit wegwäscht. Mit anderen Worten: Das heilige Ding ist ein Zeichen, das *transparent* ist für den Ursprung aller Güter und das unsichtbare Leben in Erscheinung treten lässt, das sich als höchstes Gut dem Menschen zuwendet. Daran erinnern die biblischen Erzählungen und dazu dient die Tradition der Formen, in denen das Zeichen aufgeführt wird. *In usu* sind heilige Dinge ein ausgezeichnetes Mittel, um zum Genuss Gottes zu kommen.¹⁶

Vom Dank für alle Dinge zum Lobpreis des Schöpfers ist es ein fliegender Wechsel. Wie kommt Gott durch das Ding zum Menschen? Der reformationsgeschichtlich gebildete Protestant weiß um die Dispute, die darüber geführt wurden. Die Streitereien drehten sich u. a. um das rechte Verständnis der Präsenz Christi, der Konsens, der sich später bildete, lag schon damals in der Luft. Der Geist weht, wo er will, aber er weht – und der Ritus erzeugt den Wind, aber bleibt *ubi et quando visum deo* unverfügbar. Im Ritus wird der Geist Gottes vertrauensvoll angerufen, weil Gott verheißt, dass er denen antworten will, die ihn anrufen wollen. Die Gemeinde darf sich auf das Wirken Gottes verlassen, weil Gott es

¹³ „Sollt ich meinem Gott nicht singen“, RG 723,1. Zitiert aus dem Reformierten Gesangbuch der evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz (Basel/Zürich: TVZ, 1998).

¹⁴ „Ich singe Dir mit Herz und Mund“, zitiert aus RG 723,3.

¹⁵ „Die güldne Sonne“, zitiert aus RG 571,8.

¹⁶ Artikel XIII der CA, in *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche: Vollständige Neuedition* (BSLK), hg.v. Irene Dingel (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014).

versprochen hat. Wird das Sichtbare *in usu* geheiligt, sind heilige Dinge im streng liturgietheologischen Sinne eine *actio*, die sich auf Gottes Wort verlässt.¹⁷ Sakramente, so könnte man es in Anlehnung an ein Bonmot von Kurt Marti sagen, sind Tätigkeitswörter, ein heiliges Tun mit Dingen, ein Zeichenhandeln, das *ex opere operatio* in menschlich-göttlicher Kooperation bewirkt, was es darstellt.

Wie viele Zeichenhandlungen es sind, die Sakramente genannt werden, ob sieben oder nur zwei, ist ein weiterer Streitpunkt. Es gibt darüber keinen ökumenischen Konsens. Im Protestantismus hat man sich jedenfalls auf die Regel geeinigt, dass Taufe und Abendmahl als die zwei sakramentalen Handlungen gelten, die „von Christus“ eingesetzt sind. Wenn man das Mandatskriterium exklusiv interpretiert, ist es aber zu eng gedacht. Mit der Kategorie der *Sakramentalien* kann die Fixierung auf Taufe und Abendmahl geweitet werden. Entscheidend ist, diese Weitung *zwischen Taufe und Abendmahl* aufzuspannen. In diesem theologisch bestimmten Spielraum gehört denn auch der fruchtbare Dialog mit performativ-ästhetisch codierten Zeichenhandlungen, die man den Kasualien zurechnen kann. Darauf komme ich später (3.) noch einmal zurück.

2.3 Heilige Dinge in liturgietheologischer Perspektive

Gordon Lathrop, ein amerikanisch-lutherischer Vertreter der liturgischen Theologie, macht im ersten Buch seiner Gottesdienst-Trilogie mit dem Titel „Holy Things“ klar, wie prägend die heiligen Dinge für die Form der Liturgie sind. Die Auslegung der Schrift, die Taufe und das Abendmahl sind bildlich gesprochen keine „Möbel“, die in eine leere Ritualhalle gestellt werden. Es sind *Zeichenhandlungen*, die den christlichen Ritus geformt und geprägt haben. Lathrops liturgietheologische Sicht der Dinge überwindet und verbindet die Unterscheidung von Aktual- und Realpräsenz durch einen christologischen Sakramentsbegriff.

When Jesus Christ, the Word, came among the reading and remembrance of scriptures, among washings and meal rituals which hoped for God, the ‚sacraments‘ and the patterns of Christian worship were made. Jesus Christ, his death and resurrection and the faith

¹⁷ Burkhard Neumann, *Sakrament und Ökumene: Studien zur deutschsprachigen evangelischen Sakramententheologie der Gegenwart*, KKTS 64 (Paderborn: Bonifatius, 1997), 45f. unterscheidet drei Typen der reformatorischen Sakramentenlehre: der Typ, der den Sakramenten eher reserviert oder gar ablehnend gegenübersteht. Er nennt – wen wundert’s? – mit Fritz Buri und Walter Bernet zwei reformierte Theologen als Zeugen. Pointiert lutherisch und hermeneutisch gewiefter sind Positionen wie beispielsweise die von Gerhard Ebeling, die das Sakrament unter das Wort stellen. Und eine dritte Gruppe stellt das Sakrament neben das Wort, wie z.B. Ulrich Kühn und Gunter Wenz.

which is through him, juxtaposed to these pre-existent rituals, is the institution and consecration of Sacraments. He was baptized; he read the scriptures; he ate with sinners. His death was a baptism and the meaning of Baptisms. Risen, he opens to us all the scriptures. He is known as risen in the bread. His death was a cup which he gives us to drink. The patterns of the liturgy root in Jesus Christ.¹⁸

Mit der Verortung des sakramentalen Ursprungs in Jesus Christus zielt Lathrops Liturgietheologie auf eine *Lösung* des sakramententheologischen Zwists, für die Karl Barth die Spur gelegt hat. Er fragte in KD IV/2 an, ob die Kirche gut daran getan habe, „besondere ‚Sakramente‘ bzw. ein besonderes sakramentales Geschehen und Sein neben das eine, das in Jesus Christus geschah und ist“¹⁹ zu stellen. Sein Ansatz, Jesus Christus als das eine und die Einheit begründende Sakrament der Kirche zu verstehen, ist sowohl bibeltheologisch als auch dogmatisch solide.

Die Unterscheidungsaufgabe der Theologie ist mit dieser *Rückbesinnung* auf den Ursprung allerdings noch nicht erledigt.²⁰ Sie bleibt, wo sie praktisch und nicht nur dogmatisch begriffen wird, ein virulent riskantes Geschäft, weil der christlich bestimmte Ritus und das religiös beliebige Ritual ineinander übergehen. In den Mischzonen der gelebten Religion stiftet die Spur zum Ursprung Orientierung, für das Überspringen der garstigen Gräben sind aber weitere Spuren belangvoll.²¹

18 Gordon Lathrop, “Holy Things: Foundations for Liturgical Theology”, *Institute of Liturgical Studies: Occasional Papers* (1991) (online abrufbar unter https://scholar.valpor.edu/ils_papers/ 57, Lesedatum: 11.12.2021).

19 K. Barth, KD IV/2, 59.

20 Zur ideologischen Überfrachtung der Rückbesinnung siehe Gemeinschaft.

21 Hilfreich dazu ist die Unterscheidung von Thomas Klie, „Vom Ritual zum Ritus: Ritologische Schneisen im liturgischen Dickicht“, *BThZ* 26 (2009): 96–107. G. Lathrop, *Holy Things*, argumentiert ähnlich, wenn er auf Ronald Grimes’ Unterscheidung zwischen ‚liturgy‘ und ‚ceremony‘ rekurriert. „Both liturgy and ceremony are necessary rituals in human life. But, unlike liturgy, ceremony expresses a value unambiguously, without any expression of its contrary. But the Christian liturgy embraces contraries: life and death, thanksgiving and beseeching, this community and the wide world, the order expressed here and the disorder and chaos we call by name, the strength of these signs and the insignificance of ritual, one text next to another text which is in a very different voice. In Christian use this ambiguity is not simply a general devotion to contrary principles as a way to truth. For the Christian, in fact, the balance is in favor of life and thanksgiving and the hope for order, but only in such a way that all things are remembered, all sorrows comforted, all wounds assuaged. The mystery of God is the mystery of life conjoined with death for the sake of life.“

3 Die lebensphänomenologisch erweiterte Sakramententheologie

3.1 Wann kippt Brauch in Missbrauch?

Halten wir fest: Wir handeln theologisch von heiligen Dingen, wenn von einer sakramental bestimmten Weise des Zeichengebrauchs in der Liturgie die Rede ist. Der Ritus ist auch ein Ritual und Liturgen sind auch „Ritualisten“. Sie sehen und verstehen sich selbst als Teil einer Aufführung.²² Was wir anhand der Dinge beobachtet haben, lässt sich auch auf der Handlungsebene durchspielen. Die reine Lehre lässt sich nicht durchhalten. Dennoch ist die Frage berechtigt: Wann kippt ein heiliger Brauch in unheiligen Missbrauch? Oder die Frage ein wenig variiert: Wann ist ein überlieferter Ritus religiös unbrauchbar geworden?

Das reformierte Unbehagen gegenüber dem unheiligen Theater, das den rigoros spiritualistischen Kurs der Sakramententheologie begleitet, ist historisch begründet. Der Missbrauch der Messe war ein Geschäftsmodell, das auf Angst basierte, aber gleichwohl religiöse Energien zu mobilisieren vermochte. Was die Reformatoren Aberglauben nannten, funktionierte, weil ein religiöser Aberwitz darin zum Vorschein kam. Vergängliches kann in Ewiges verwandelt werden. Das Versprechen fusst auf der untergründigen Überzeugung einer wirksamen Analogie der Ähnlichkeit. Die Regel *similia similibus curantur* – volkstümlich abgekürzt Simalabim – galt besonders für „Dinge“ wie Kerzen, Weihwasser und Hostien, die als Requisiten der heiligen Show dienten. Was religiös verwendet wurde, bekam durch den Ritus eine Aufladung, Materie wurde durch Weihehandlungen wirksam. Im Zentrum der Kritik war das Wandlungsgebet des Priesters. Das geflüsterte „hoc est corpus meum“, das volkstümlich abgekürzt zum Hokuspokus mutierte, hatte den Zweck, die religiöse Energie einer Hostie fassbar und einsetzbar zu machen – beispielsweise in einer Messe für die Toten, bei denen man nie ganz sicher sein konnte, wie lange sie im Purgatorium bis zur endgültigen Läuterung ausharren müssen. Was gäbe man nicht alles für die Gewissheit, dass die Liebsten, die nicht immer so lieb waren, im Licht der göttlichen Liebe landen? Vor allem, wenn man bedenkt, dass man demaleinst selbst dorthin kommt. Man gäbe gewiss viele Güter für ein Gut dieser Versicherung!

Und wie verhält es sich diesbezüglich mit dem Diamanten?

²² Ronald L. Grimes, „Performance“, in *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts, Studies in the History of Religions* 1, hg.v. Jens Kreinath, Jan A.M. Snoek und Michael Stausberg (Brill: Leiden, 2006), 379–394, 379f.

Die Sorge um das postmortale Geschick der verstorbenen Angehörigen, die den Reformatoren so missfiel, beförderte Produkte einer religiösen Industrie, die wenigstens eine gewisse strukturelle Ähnlichkeit mit dem ganz persönlichen Erinnerungsort aufweisen, für die „Algordanza“ wirbt. Dem Objekt, das sich die trauernde Witwe aus der Asche ihres Partners anfertigen lässt, eignet zweifellos ein Simsalabim-Moment und es erfüllt, vergleicht man es mit gewöhnlichen Steinen, das Kriterium des höchsten Guts. Das macht es streng theologisch gesehen noch nicht zu einem heiligen Ding. Aber was verlöre die Kirche, wenn sie über den Schatten ihrer Strenge spränge und sich auf eine liturgische Verwendung solcher Materialien im Rahmen eines Bestattungsritus einließe?

Ein gewagter Gedankensprung! Gegen eine Vermischung spricht, dass die Wandlung von Kremationsasche in ein Juwel zu einem Erinnerungsritual gehört, das nicht dafür bestimmt ist, eine Gemeinde teilnehmen zu lassen. Es ist Teil einer Story, die nur Angehörige oder Freunde etwas angeht. Und natürlich steht der Vorbehalt im Raum, dass die private Verwendung eines Souvenirs das Zeugnis der Kirche, die im Ritus „ihren Herrn Jesus Christus als das die Existenz der Kirche begründende Sakrament“²³ feiert, nicht ersetzen kann. Machen die theologischen Anfragen jeden Versuch der Anknüpfung von vornherein obsolet?

3.2 Warum braucht es eine Weitung?

Ich habe keine Aktien bei Algordanza und denke nicht daran, ein Plädoyer für Diamanten-Bestattungen zu halten. Mein Interesse geht vielmehr zu einer Wahrnehmung der Dinge, der daran gelegen ist, den religionskritischen Auftrag der Theologie ernst zu nehmen und gleichzeitig der spirituellen Suchbewegung, die sich auch in den obskuren Verformungen der Gegenwartsreligiosität verbirgt, nachzuspüren. Für eine Vermittlung braucht es zuerst eine Weitung dessen, was die Protestanten Sakrament nennen.²⁴ Von einer Engführung war die Rede. Angst kommt von Enge. Warum braucht es eine Weitung? Und wer tritt für sie ein? Um eine theologisch verantwortete Weitung des Spielraums in angemessener Weise zu diskutieren, bietet dieser Beitrag zu wenig Platz. Ich will wenigstens eine in-

²³ Eberhard Jüngel, „Das Sakrament – was ist das?“, *Evangelische Theologie* 26 (1966): 320–336, 335.

²⁴ Zu den Vorbehalten gegenüber dem Begriff vgl. Eberhard Jüngel, „Die Kirche als Sakrament“, *ZThK* 80 (1983): 432–457, hier: 437.

teressante Richtung anzeigen, in der die sakramententheologische Diskussion weitergehen könnte.²⁵

Werden die Sakramente ausschließlich als Selbstbezeugung Jesu Christi verstanden, konzentriert sich Sakramentalität auf die Frage der Einsetzung der Sakramente durch das Stiftungswort Christi. Sakramentalität reduziert sich in dieser Fokussierung auf die stiftungsgemäße Verwaltung des Sakraments darauf, was gültig gesetzt ist und fragt nicht nach den subjektiven Bedingungen auf Seiten des Spenders oder des Empfängers.²⁶ Zu Recht fragt Marcus Held zurück, ob durch eine solche Fixierung die Sakramententheologie nicht vom Gesamt der Theologie abgeschnitten werde. „Reicht es wirklich aus, Sakramente als eine menschlich-kirchliche Handlung zu verstehen, durch die Christus sich selbst vergegenwärtigt?“²⁷

Mit Michel Henry macht sich Held für eine *lebensphänomenologische* Perspektive stark.²⁸ Sie hilft der geforderten Weitung auf die Sprünge und lenkt sie auf die Spur der Materialität zurück, insofern sie Sakramentalität nicht nur durch die beiden Kategorien von ‚Zeichen‘ und ‚Ursache‘ sieht. Es genüge, so Held, auch nicht, Sakramente als bloße „Zeichenhandlungen“ zu verstehen. Vielmehr seien sie als vermittelnde Empfangshandlungen der transzendentalen Affektivität des absoluten Lebens „im Angesicht ihrer phänomenologischen Materialität“ zu bedenken. Es geht um das Wie der Gebung, die „selbst radikal, das heißt phänomenologisch als das offenbar werdende Erscheinen oder die Manifestation selbst, so wie sie in der phänomenologischen Materialität ihrer reinen Phänomenalität wahrgenommen wird.“²⁹

Dadurch, dass sich der Fokus der Frage nach Sakramentalität auf das In-Erscheinung-Treten bzw. das Wie der Gebung (des Lebens) verschiebt, relativiert sich auch die Frage nach einem Stiftungszusammenhang. Wenn Gott (in Christus)

²⁵ Interessant dazu der Ansatz von Louise-Marie Chauvet, *Symbol und Sakrament: Eine sakramentale Relecture der christlichen Existenz*, Theologie der Liturgie 8 (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2015). Vgl. dazu Martin Stuflesser (Hg.), *Fundamentaltheologie des Sakramentalen: Eine Auseinandersetzung mit Louis-Marie Chauvets ‚Symbol und Sakrament‘*, Theologie der Liturgie 9 (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2015).

²⁶ So Gunther Wenz, *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre* (Darmstadt: WBG, 1988), 41.

²⁷ Marcus Held, „Sakrament als ein In-Erscheinung-Treten der Gabe des Lebens“, in: *NZStH* 63 (1) (2021): 35–65.

²⁸ Vgl. Michel Henry, *Das Wesen des In-Erscheinung-Tretens* (Freiburg: Verlag Karl Alber, 2019); ders., „Phänomenologie des Lebens“, in *Affekt und Subjektivität: Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen*, hg.v. dems. (Freiburg: Verlag Karl Alber, 2005), 13–32.

²⁹ M. Held, Sakrament als ein In-Erscheinung-Treten, 59.

sich in seinem Lebensvollzug als Gabe des Lebens gibt, erschließt sich im Sakrament Gottes Lebendigkeit für uns. In der lebensphänomenologischen Perspektive stehen die schöpfungstheologischen und soteriologischen Aspekte nicht nebeneinander, sondern geraten untereinander.³⁰

Die lebensphänomenologische Perspektive leitet dazu an, die Gabe des In-Erscheinung-Tretens als *Leben für uns* zu deuten, d. h. als ein Leben, das sich in seinem unverfügbaren Selbstvollzug als Gnade erschließt. Sakramente sind die Gabe des In-Erscheinung-Tretens des Lebens in der göttlichen Verlebendigung des Lebens der Menschen und der Kirche, wie sie durch die Gabe des Lebens in Christus möglich bzw. in Erscheinung tritt.

3.3 Das Wort, durch das Christus in Erscheinung tritt

Welche neuen Impulse bringt die lebensphänomenologische Neuaakzentuierung der Sakramentenlehre? Zu erhoffen ist eine Belebung des Gesprächs. Wenn mit Marcus Held das Nebeneinander von Christologie und Schöpfungslehre kritisiert wird, stellt sich sogleich die Frage, *wie* das In-Erscheinung-Treten des Lebens durch die Dinge wieder im Wort ankommt, das Christus als Sakrament der Kirche bekannt macht. Meine Antwort auf diese Frage ist insofern erzprotestantisch, als ich mich in einem nächsten Sprung dem Buch zuwende, dem wir dieses Wort entnehmen.

Ich halte mich dabei nicht an die Regel, dass ein wackerer Reformierter nur noch von Taufe und Abendmahl als Sakrament reden darf und schlage vor, im Buch der Bücher weiter zu blättern und in den drei Variationen der Salbungsgeschichte ein sakramententheologisches Juwel der Überlieferung zu sehen. Erst in der Synopse werden die Differenzen erkennbar, die mich zu diesem Schluss führen. Sie bilden Facetten der Auslegung und gleichzeitige Identifikationsangebote: Markus erzählt von der Namenlosen, mit der sich alle identifizieren können, Lukas von der bekannten Sünderin, mit der sich niemand identifizieren will und Johannes von Maria, die Jesus inspiriert hat, an seinen Jüngern zu handeln, wie sie an ihm gehandelt hat.

30 Ebd., 61f.: „Sakramente sind das Zugleich des darstellenden Handelns des In-Erscheinung-tretenden Lebens, welches in Christus Fleisch wurde, also die phänomenologische Materialität in der Welt in Erscheinung treten könnte. Die Sakramente als transzendente Affektivität des Lebens sprechen das absolute Leben in das Leben der Lebendigen hinein, in der die Selbstaffektion des Lebens zu unserer Sprache bzw. mir zur Sprache wird.“

4 Salbung Christi

4.1 Ein Stück vergessene Christologie?

Im Unterschied zu Zeichenhandlungen, die Jesus als Akteur und Provokateur in Szene rücken, erzählt die Geschichte der *Salbung in Bethanien* eine Zeichenhandlung, die an Jesus vollzogen wird. Wer die Protagonistin ist, bleibt diffus, jedenfalls dann, wenn man alle Evangelisten nebeneinanderlegt und die bestehenden Varianten der Episode aufeinanderlegt. Markus stellt eine unbekannte Frau in die Mitte (Mk 14,3–9), die im Haus von Simon eine Szene macht. Bei Lukas wird die Namenlose zu einer stadtbekannten Sünderin (Lk 7, 39–53) und für Johannes ist sie Maria, die Schwester von Marta und Lazarus (Joh 12,1–9).³¹ In allen Evangelien kommen aber dieselben symbolischen Obertöne zum Schwingen. Die Tat der Frau macht aus dem Nazarener den Gesalbten. Man kann ohne Übertreibung von einer Schlüsselstelle in der Story Jesu reden. Immerhin hat sich „Christus“ als Hoheitstitel für Jesus durchgesetzt.

Natürlich ist das historisch betrachtet nicht alles, was zur Salbung zu sagen ist.³² Allerdings ist es schon bemerkenswert, wie prononciert Jesu Reaktion auf den Überfall der Frau ausfällt und wie seltsam beiläufig, um nicht zu sagen nachlässig in der Dogmengeschichte mit der Tatsache umgegangen wurde, dass Jesus von einer Frau gesalbt worden war. Die Salbung des Gesalbten ist also im doppelten Sinn des Wortes ein handfestes Mysterium. Könnte es sein, dass wir es mit einer Verdrängung zu tun haben? Oder musste diese kleine Skandalgeschichte im Schatten der großen untergehen? Zumindest in den Augen der Zeugen des Geschehens ist in Bethanien etwas Anstößiges und Anmaßendes geschehen.³³

Zu Recht schreibt Wolfgang W. Müller in einem Essay mit dem Titel „Die Salbung Christi – ein Stück vergessener Christologie?“, es müsste eigentlich von Interesse sein, der Salbung Jesu als einem *Ereignis* nachzugehen, das von den Synoptikern einhellig bezeugt wird. Immerhin leiten wir vom „Christus“ die Berechtigung ab, uns Christen zu nennen.³⁴ Bibeltheologisch ist die Ölspur auch

³¹ Matthäus hält sich an die markinische Version und wurde in dieser Synopse nicht berücksichtigt.

³² So z. B. Martin Karrer, *Der Gesalbte: Die Grundlagen des Christustitels* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990).

³³ Vgl. dazu Christa Mulack, *Jesus – der Gesalbte der Frauen: Weiblichkeit als Grundlage christlicher Ethik* (Stuttgart: Kreuz Verlag, 1987), bes. 104 ff.

³⁴ Wolfgang W. Müller, „Die Salbung Christi – ein Stück vergessener Christologie?“, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 43 (1996): 420–435, 420.

eine Verbindung zum Alten Testament. Zentral ist die Prophezeiung des gerechten Königs, der als Friedefürst auftreten wird und auf dem der Geist JHWHs ruht (Jes 11,1ff). Im Neuen Testament wird die Salbung symbolisch als Taufe mit dem Heiligen Geist verstanden und in Verbindung mit der Taufe am Jordan, der Auferstehung, der Himmelfahrt und der Geistausgießung an Pfingsten gebracht. Zentral ist die Taufperikope (Mk 1,9–11), die auf Ps 2,7 zurückgreift.

Müller hält sich bei seiner Spurensuche nach dem Ereignis nicht lange in Bethanien auf. Es ist einerseits sicher richtig, die Salbung Jesu in diesem größeren bibeltheologischen Komplex zu erörtern und das Thema der Salbung Jesu nicht auf diesen einen historisch feststellbaren Akt festzulegen. Andererseits geht mehr als nur der materiale Kern der Geschichte verloren, wenn die Verhandlung der Christologie an die Handlung an Jesus übergeht. Es fehlt das Sinnliche und der Widerstand der Reibung, den die drei Erzählungen erzeugen.

4.2 Die Zeichenhandlung einer Namenlosen (Mk 14,3–9)

Historisch am nächsten kommen wir der ursprünglichen Begebenheit mit Markus. Joachim Gnilka meint gar, man könne sich bei der Analyse dieser „biographischen Szene aus der palästinisch-judenchristlichen Tradition“ auf seine Version beschränken.³⁵ Der Ort ist symptomatisch.³⁶ Erzählt wird, dass sich eine nicht näher genannte Frau sehr auffällig verhielt. Was sie tat, fiel aus zwei Gründen aus dem Rahmen. Sie drängte sich erstens in eine Männergesellschaft und verschleuderte zweitens eine 300 Denar teure Nardensalbe, was ungefähr dem Jahresgehalt eines Tagelöhners entsprach. Die Reaktion kam prompt. Einige schnaubten vor Empörung. Hätte man das Geld nicht besser den Armen gegeben?

Was die Tadler ihr vorhalten, entspringe einer frommen Regung, meinen einige Ausleger.³⁷ Schließlich ist die Einstellung, dass alles, was über die normalen Lebensbedingungen hinausgeht, den Armen gehöre, durchaus sympathisch.³⁸ Wie immer man die Zwischentöne interpretiert: Fakt ist, dass die Salbung aus der

³⁵ Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, EKK 2: Mk 8,27–16,20 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1979), 222.

³⁶ Andreas Bedenbender, „Der Epilog des Markusevangeliums – revisited“, *TuK* 81/82 (1999): 28–64, 32. Bethanien ist der Rückzugsort von Jesus und den Seinen. Es ist wörtlich das Armenhaus (hebr. *beth Ani*).

³⁷ Umstritten ist die Deutung von Joachim Jeremias, wonach die Kritiker nicht begriffen hätten, dass die Frau ein Liebeswerk vollbringe. Joachim Jeremias, „Mk 14,9“, *ZNW* 44 (1952/53): 103–107. Vgl. dazu J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, 224.

³⁸ Ebd., 224.

Perspektive von Almosenspendern eine absurde Verschwendung bedeutet. Jesus nimmt die Täterin in Schutz. Dass sie (unbewusst) seinen Leib zum Begräbnis gesalbt hat, ist die Deutung, die er der Handlung gibt. War *sie* der Auslöser für eine spontane Eingebung?

Weder ihr Name noch ihre Herkunft interessieren den Evangelisten, nur ihre Tat tritt ans Licht. Woher die Frau ein so teures Salböl hatte, spielt für ihn keine Rolle. Ein wenig verdächtig ist es schon. So wie Markus die Szene schildert, schert die Herkunft der Narde aber niemand. Die Frau tut, was sie tun muss. Was sie tut, ist zeichenhaft. Sie salbt ihm den Kopf. Ihr Tun erinnert an eine Königsalbung (z. B. 1Sam 9,16; 2Sam 12,7 u. ö.), „wie auch der gesamte Aufbau der Szene dem einer prophetischen Zeichenhandlung entspricht, wobei auffälligerweise das zur Form dazugehörige Element der Beauftragung fehlt.“³⁹

Noch auffälliger ist ein weiteres Detail: Die Frau *zerbricht* das Gefäß (Mk 14,6). Dass sie das Gefäß öffnet, um das Öl zu verwenden, versteht sich von allein. Aber war es zwingend, es regelrecht zu verschütten? Musste das Gefäß, das den kostbaren Inhalt schützt, zerbrochen werden? Bei einer so teuren Salbe macht das keinen Sinn. Eher ist davon auszugehen und aufgrund von Ausgrabungen auch bestätigt, dass das verwendete Alabastron, um seinen Zweck zu erfüllen, wieder verschließbar war. Zweck des Verschlusses war es, die sparsame Verwendung der Salbe zu ermöglichen und die Verschwendung zu verhindern.⁴⁰

Es ist also seltsam, dass die Frau das Gefäß zerbricht. Warum macht sie das? Vermutlich *wollte* sie die Salbe verschwenden und das Alabastron zerbrechen! Einerseits um alles zu geben und andererseits, um etwas zu zeigen. Was es mit der Narde auf sich hat, ist offensichtlich. Sie ist mehr als nur kostbar.⁴¹ Im Hohelied ist die Narde ein Symbol der Liebe, ein Schmuck der Braut (Hld. 1,12), ein Kosewort des Bräutigams, der seine Braut wegen der Narde preist, die in ihrem Garten wächst (Hld 4,13f.). Dunkler ist das Zeichen oder präziser gesagt die Zeichenhandlung des Zerbrechens. Der biblische Hintergrund könnte Jer 19,1ff sein, wo der Prophet ein Tongefäß zertrümmert, um das Gericht über Jerusalem anzusa-

³⁹ Kerstin Schiffner, „Salbung mit ‚Hosanna‘ im Ohr, Mk 14, 3–9“, *GPM* 71 (2017): 191–197, 195.

⁴⁰ Das Alabastron (ἀλάβαστρον), eine ägyptische Erfindung, war ein birnenförmiges, in der Regel schlankes Gefäß in Form eines Fläschchens ohne Fuß und Henkel mit abgerundetem Boden. Manchmal verfügte es über zwei oder mehr Ösen, an denen es mit Hilfe von Fäden befestigt werden konnte. Alabastra wurden zur Aufbewahrung von Ölen, Salben, Duftstoffen und kostbaren, aromatischen Essenzen verwendet und hauptsächlich von Frauen genutzt. Vgl. Günther Hölbl, *Beziehungen der ägyptischen Kultur zu Altitalien*, 1. Teil (Leiden: Verlag Brill Deutschland GmbH, 1979), 240–253.

⁴¹ Narde ist eine Pflanze, die in den Bergen Indiens geerntet wurde. Das Extrakt aus den Wurzeln galt als Luxusgut schlechthin.

gen.⁴² Die Erwähnung der Zerstörung des Tempels in der Endzeitrede (Mk 13,2) spricht ebenfalls dafür, dass an diesen Zusammenhang gedacht sein könnte. Ist nicht der Tempel wie ein Gefäß und eine Hülle für das kostbare Leben Gottes? Auch an das Abendmahl und das Leibwort (Mk 14,22) könnte man denken.⁴³ Es muss etwas zerbrechen, damit das Leben wieder in Erscheinung treten kann. Der stärkste Beleg, dass die Salbung Liebe und Tod verbindet, ist die Deutung, die Jesus vornimmt. *Er* erkennt in der Tat der Frau das Prophetische, *er* liest ihr Zeichen und deutet es um. Das Bild kippt: Von der Liebe, die alles vereint, zum Tod, der alles zerbricht, von der Salbung des Königs, der ewig herrscht, zur Salbung eines Menschen, der dem Tod geweiht ist. Ohne Verlustschmerz wäre die Liebe nicht tief, ohne Geschmack der Liebe der Tod nur heroisch. Das Bild *muss* kippen. Dazu braucht es das Öl und einen Menschen, der salbt und Jesus, der sich die Handlung gefallen lässt. Es braucht die Geschichte, die das zeichenhafte Handeln der Frau erinnert und den verborgenen Sinn in ihrem unsinnigen Handeln deutet. Dass sie das Gefäß zerstört (Signal des Todes), um ihn wie einen König (Signal der Liebe) zu salben, widerspiegelt seine Hingabe (Signal der Liebe) am Kreuz (Signal des Todes). Liebe geht übers Kreuz: Dass er mit einem feierlichen Amen dazu aufruft, *ihrer zu gedenken*, ist sein Echo auf *ihre Zeichenhandlung*, die wiederum auf *seine Zeichenhandlung* vorauszeigt – eine Zeichenhandlung, die wir tun, um *seiner zu gedenken*.

Einen interessanten Gedanken dazu äußert Kerstin Schiffner in einer Predigtmeditation zu Mk 14,3–9. Sie sieht die Szene der Salbung eingerahmt von Bildern zweifelnd-verzweifelter Suchbewegungen. Symptomatisch ist ein Vorwurf der Jünger an den Meister, der sich zum Beten zurückzog. „Alle suchen dich!“ (Mk 1,37) Und am Ende werden die Leser (und die Frauen) am leeren Grab zurückgewiesen: „Ihr sucht Jesus [...] – er ist nicht hier.“ (Mk 16,6):

Alle suchen Jesus, den Nazarener, den Gesalbten, Gottes Sohn – und finden ihn in dem, was von ihm erzählt wird und was er sagt, noch einmal kurzgefasst: in der guten Botschaft Jesu Christi (euangelion Jesou Christou, Mk 1,1). Das ist präsentische Suche als ewige Suche, wenn und weil das Präsens die Zeitform der Ewigkeit ist – ganz anders als das ‚ewige‘ Suchen, ihn

42 Etwas weiter hergeholt ist die Analogie zu Röm 9,19–21. Paulus nimmt Bezug auf Jeremias Töpfer-Gleichnis. Der Töpfer entscheidet, welche Gefäße er weiterverwenden und welche er zertrümmern will.

43 Dass das Wort Alabastron in der Septuaginta nur ein einziges Mal vorkommt und dort (2. Kön 21,13) auch im Kontext eines Gerichtsworts, das den Untergang Jerusalems ankündigt, kann als weiterer Beleg dienen. Vgl. dazu Andreas Bedenbender, „Echos, Spiegelbilder, Rätseltexte: Beobachtungen zur Komposition des Markusevangeliums“, 3. Teil, *TuK* 77/78 (1998): 25.

zu töten, greifen, umzubringen, überliefern, zum Tode zu verurteilen. Objekt der Suchbewegung ist ‚dieser Jesus‘ – nicht zerstörerisches Handeln.⁴⁴

Aber Jesus entzieht sich. Niemand wird seiner habhaft. Von einigen lässt er sich finden. Sie, die Namenlose, sucht ihn auf und salbt ihn. Sie findet ihn, weil er sich finden lässt. Wie tritt er für uns in Erscheinung? Als Wohlgeruch Christi, der in der Luft hängt!

4.3 Die Rettung einer Sünderin (Lk 7,36 – 50)

Im dritten Evangelium hat die Geschichte von der Frau, die Jesus salben wollte, eine prominente Stellung. Sie handelt von einer Kontroverse um eine exemplarisch, ‚große‘ Sünderin, die mit Attributen einer Dirne ausgestattet wird. Es fragt sich, ob die lukanische Version eine andere Begebenheit widerspiegelt. Erstens spielt sie in Galiläa in der Anfangszeit des Wirkens Jesu und zweitens ist es der Gastgeber, der irritiert ist. Nachdenklich macht ihn, der zunächst einfach „der Pharisäer“ ist, nicht die Verschwendung eines Luxusprodukts (in dieser Geschichte geht es nur um Myrrhe), sondern die Tatsache, dass sich sein Gast von einer stadtbekannten Sünderin „anfassen“ lässt und sich nicht wehrt. (Lk 7,39) Von seiner Irritation wissen wir Leser durch den erzählerischen Trick des inneren Monologs, den Lukas öfters anwendet. Den Lesern ist auch der eigentliche Anlass der Einladung bekannt: Der Gastgeber wollte prüfen, ob am Gerede über den angeblichen Propheten etwas dran sei. Und jetzt dämmert es ihm. „Jesus geht jedes prophetische Gespür ab.“⁴⁵ Und von Anstand hält er auch nicht viel. Dabei ist es doch offensichtlich, wer diese Frau ist!“ Jesus kann die Gedanken des Pharisäers lesen und nutzt die Gelegenheit, zu kontern, indem er ihm ein Gleichnis erzählt, das von großen und kleinen Schuldnern handelt. Erst jetzt nennt er Simon bei seinem Namen. Und erst nach der Parabel wendet Jesus – immer noch mit Simon redend – sich der Frau zu. Simon bekommt einen Denkkzettel, die Frau eine Absolution und die Zuschauer fragen sich, wer Jesus ist.

In der kunstvoll komponierten Erzählung geht einiges nicht auf. Die Frau „wäscht“ die Füße mit ihren Tränen. Das „setzt einen Tränenstrom voraus, der nur

⁴⁴ K. Schiffner, Salbung mit ‚Hosanna‘ im Ohr, 193.

⁴⁵ Heinz Schürmann, *Das Lukasevangelium: Erster Teil: Kommentar zu Kap. 1,1 – 9,50* (Freiburg: Herder, 1984), 433: „Er hat nicht die Herzenskenntnis, die man bei einem Propheten erwarten darf.“

in Romanen vorkommt – und nicht in guten“.⁴⁶ Und „dass ausgerechnet ein auf Reinheit bedachter Pharisäer seinem Gast kein Wasser für die Fußwaschung gegeben haben soll, ist völlig unwahrscheinlich, und vom Salben gilt: Einem Gast Gelegenheit zu bieten, sich zu salben, oder ihm durch einen Sklaven die Füße salben zu lassen, galt als Anstandspflicht.“⁴⁷ Man kann aufgrund der vielen Ungereimtheiten davon ausgehen, dass Lukas tatsächlich eine andere Begebenheit schildert und das Salbungsmotiv aus der Bethanienerzählung zugewandert ist.⁴⁸ Die Vermengung der Geschichten führte dazu, dass die Namenlose in Bethanien mit der Sünderin identifiziert wurde. In der Auslegung der Kirchenväter gesellte sich die in Lk 8,2 genannte Maria von Magdala dazu. Die Überblendung der verschiedenen Frauengeschichten im Gedächtnis der Männer, hat die individuellen Geschichten und Gesichter verschwimmen lassen⁴⁹ – ein Umstand, der in der feministischen Exegese reflektiert und kontrovers diskutiert worden ist.

Die lukanische Neuerzählung hat einerseits zur Unschärfe der Überlieferung der Salbungsgeschichte beigetragen. Andererseits wird mit der narrativen Einbettung des dritten Evangelisten die Figur der Frau zu einem *wiedererkennbaren Typus*. Sie spielt die Rolle der bekehrten Sünderin, die aufgrund ihrer erotisch (miss)verständlichen Aktionen als Dirne erkannt wird. Der eigentliche Skandal der Jesusgeschichte, so könnte man mit Blick auf die Bethanienerzählung rückblickend sagen, ist die Gemeinschaft Jesu mit den Sündern. Und der zentrale Konfliktpunkt ist die Verletzung der Reinheitsgebote durch Berührung. Lukas geht es, so Reinhard von Bendemann, „um eine antithetische Gegenüberstellung zweier Modelle von *communitas*.“⁵⁰

46 Ernst Haenchen, *Der Weg Jesu: Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen* (Berlin/Boston: de Gruyter, 2019), bes. 462–471, 471.

47 Ebd.

48 Vgl. Reinhard von Bendemann, „Liebe und Sündenvergebung: Eine narrativ-traditionsgeschichtliche Analyse von Lk 7,36–50“, *Biblische Zeitschrift* 44 (2) (2000): 161–182, 181: „Lukas nutzt verschiedene Quellen (Mk 14,3–9) bzw. Traditionen (Lk 7,41 f.47de) zur Inszenierung einer Neuerzählung, die er im Aufriß seines Evangeliums – in Korrespondenz zur exemplarischen Berufung des ersten Jüngers in Lk 5,1–11 – an prominentem Ort präsentiert.“

49 Katharina Wiefel-Jenner, „Mk 14,3–9, 17.04.2011, Palmsonntag: ‚Die Namenlose und die Liebe‘“, *GPM* 85 (2010): 192–198, 193 fragt: „Ob die namenlose Frau über die Jahrhunderte hinweg nicht für würdig genug befunden wurde, um in der Passionserinnerung einen prominenteren Platz zu bekommen? Gern wurde sie mit der stadtbekanntesten Sünderin von Lk 7,36–50 identifiziert, die doch Jesu Füße – und nicht seinen Kopf – gesalbt hatte. Hat womöglich deren ‚schlechter Ruf‘, der ihr trotz der Rehabilitation durch Jesus weiterhin anhaftet, verhindert, dass der Namenlosen die Ehre der gottesdienstlichen Aufmerksamkeit gewährt wurde?“

50 R. von Bendemann, *Liebe und Sündenvergebung*, 182: „Diese Antithese aber erschließt sich nicht allein auf dem Hintergrund antiker Konventionen der Gastfreundschaft, wie dies die bisherige Forschung in großer Einhelligkeit voraussetzt. Vielmehr zeigte sich, dass Lukas in der

Diesbezüglich ist die Geschichte messerscharf. Lukas zeichnet das Bild einer von Dankbarkeit überfließenden und überschwänglichen Liebe, die das sittliche und religiöse Regelwerk einer Gemeinschaft sprengt und etwas Neues einfordert. Was bei Markus das Alabastron ist, wird bei Lukas der geschlossene Kreis der exklusiven Religion. Ein erster Hauch von Pfingsten ist in der Luft. Wer den Geist nicht hat, missversteht allerdings die Gesten. Anstatt das Haupt zu salben, verharrt die Frau in der Pose der Sklavin und ehrt die Füße. „Aber was objektiv weniger ist, und auch ganz unschicklich, ist subjektiv ein Mehr: Zeichen einer Liebe, die im Zerbrechen aller Formen zeichenhaft wird.“⁵¹

Die Liebe schert sich einen Dreck um jene Reinheit, die lieblos wird, weil sie jede Berührung zur Sünde erklärt oder irrigerweise meint, in ihr eine Ablenkung von der Gottesliebe zu erkennen. Als ob es nur darum ginge, seine Pflicht und Schuldigkeit zu tun! Darin liegt die Pointe der Parabel, die Jesus dem Simon erzählt. Liebe und Vergebung stehen in einer Wechselwirkung. Wer viel liebt, erfährt viel Vergebung, wer viel vergibt, bekommt es mit der großen Liebe zu tun. Das ist die neue Lehre.

Jesus lässt seine Worte nicht einfach so stehen, wie er auch die Frau nicht einfach stehen lässt. Er hat schon dadurch, dass er sich ihre Salbung hat gefallen lassen, gezeigt, was er von ihr hält. Jetzt spricht er es auch aus. Es soll allen, die ein Herz haben, unter die Haut gehen. Es ist nicht so einfach dahingesagt. Ihr sind ihre Sünden vergeben. Sie ist eine Tochter Gottes, die in Frieden gehen kann.

„Was zeichenhaft schon ‚gesagt‘ war, wird jetzt Wort. Das ‚Wort tritt zum Element‘ und das ‚sakramentale‘ Geschehnis ist vollendet [...] Die Entlassung mit dem Friedensgruß bekommt nach einer derartig zugesprochenen Vergebung dann den Sinn der altchristlichen Pax.“⁵²

Könnte denn die Geschichte, wenn sie tatsächlich auf das „Sakrament“ der Buße abzielt, auch ohne das Element der Salbung funktionieren? Sie tritt bei Lukas tatsächlich in den Hintergrund. Ich denke aber, dass das Alabastron mit der Myrrhe wichtig ist. Bei Lukas steht die Salbe für Zuwendung und Herzlichkeit. Es ist ein Medium und Mittel, um Zuneigung zu signalisieren, füreinander zu sorgen,

Neukodierung des Verhaltens der Frau in Lk 7,44–46 gezielt auf ein innovatives Niveau von Sprachkompetenz rekurriert. Lukas kann die Figur der Frau christlich reinterpretieren und die konkrete erzählte Begebenheit so für seine Leser aktualisieren. Die *gyne* wird zum Typus der Bekehrten, deren Tun als ‚Lieben‘ qualifizierbar ist und insofern zum Grund und Ausdruck ihrer (geschehenen) Entschuldung/Sündenvergebung.“

51 H. Schürmann, Das Lukasevangelium, 433.

52 Ebd., 439.

etwas Gutes zu gönnen und in dieser Geschichte der Ausdruck dessen, was man als die lukanische „Gegenwartssoteriologie“⁵³ bezeichnen kann.

4.4 Auf dem Weg zum Sakrament (Joh 12,1–8)

Aufschlussreich sind die Veränderungen, die der vierte Evangelist gegenüber den synoptischen Vorlagen vornimmt. Johannes verschiebt die Szene vom Haus Simons ins Haus des Geschwistertrios Lazarus, Martha und Maria. Letztere ist es, die als Salbende auftritt. Jetzt ist ihre Stunde gekommen. Sie verwendet ein römisches Pfund des teuren Öls, eine unsinnig große Menge, salbt damit wie die Frau in Lk 7 die Füße und nicht das Haupt, wischt aber das Öl und nicht Tränen mit ihrem Haar ab. Sinnvoll ist das nicht, aber ein Beleg, dass Johannes sowohl die marikanische als auch die lukanische Variante der Geschichte kannte.⁵⁴

Hartwig Thyen geht davon aus, dass das intertextuelle Spiel mit den vorhandenen Erzählungen damit rechnet, dass die Prätexte stets mitgelesen werden wollen. Der neue Text wird zwischen die beiden alten gestellt.

Dass Johannes anstelle des Gefäßes (Alabastron) die Menge nennt, hat mit seiner Vorliebe für Zahlensymbolik zu tun, dient ihm aber auch dazu, die Verschwendung anschaulich zu machen.⁵⁵ Außerdem korrespondiert das Motiv der Überfülle mit der Mengenangabe in der späteren Salbung des Leichnams Jesu durch Nikodemus nach Joh 19,39–42. Einige Ausleger deuten die ungeheure Menge Salböl, mit dem er gemeinsam mit Josef von Arimathäa den toten Jesus salbt, als ironischen Hinweis des Evangelisten auf die natürliche Begriffsstutzigkeit des Pharisäers.⁵⁶

Interessant ist die Verschiebung des Konfliktes, der sich bei Lukas zwischen Pharisäer und Jesus zeigt. Bei Johannes ist es Judas, der opponiert und nicht wie bei Markus „einige“, die sich empören. Aus einem bei Mk nur angedeuteten Gegensatz zwischen der Frau und ihren ungenannten Tadeln sei hier der Schwarz-

53 Wolfgang Schenk, *Das biographische Ich-Idiom ‚Menschensohn‘ in den frühen Jesus-Biographien: Der Ausdruck, seine Codes und seine Rezeptionen in ihren Kontexten*, FRLANT 177 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), 189.

54 Dass Martha am Tisch dient und Maria in anderer Rolle auftritt, ist wohl auch eine Folge des lukanischen Einflusses, so Christian Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes*, Zürcher Bibelkommentare (Zürich: TVZ, 2004), 381.

55 Es gilt zu unterscheiden zwischen dumm verschleudern und großzügig ausschenken. Im Johannesevangelium ist Verschwendung ein Leitmotiv. In der zeichenhaften Überfülle kommt ein Wesenszug des Messianischen zum Ausdruck.

56 Hartwig Thyen, *Das Johannesevangelium*, Handbuch zum Neuen Testament (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), 753.

Weiß-Kontrast geworden, zwischen der Frau, die das kostbare Gut dahingibt, „weil sie nur an Jesus denkt, und Judas, der diese Hingabe nicht versteht, weil er nur an sich denkt.“⁵⁷

„Ist Judas der Mensch, der Jesus verfehlt, so begegnet in Maria der Mensch, der Jesus liebt und versteht. Sie stellt ihre Liebe, die das Berechnen hinter sich lässt, in der überreichen Salbung dar, und diese Liebe – ob sie es weiß oder nicht – lässt sich davon steuern, daß in der Totensalbung sich die Königssalbung ereignet.“⁵⁸

Wie bei Lukas sehen wir auch bei Johannes eine Typisierung. Wozu sie dient, erschließt sich, wenn man das erzählerische Gegenstück zur ungewöhnlich luxuriösen Waschung der Füße der Maria in den Blick nimmt: die Waschung der Füße der Jünger durch ihren Meister. Wenn sich in der Fußwaschung der Maria die Liebe der ergebenen Magd zu ihrem Herrn zeigt, zeigt sich in der Fußwaschung des Meisters eine spektakuläre Umkehrung der Hierarchie. Auch hier muss das synoptisch überlieferte Jesuswort mitgelesen werden.⁵⁹ Es ist Jesus, der kniet, sich erniedrigt und den verachtenswerten Sklavendienst verrichtet, zu dem kein jüdischer Sklave gezwungen werden durfte. Man könnte das leicht missverstehen – und es ist missverstanden worden in der Christentumsgeschichte. Darum ist es wichtig, die Umkehrung nicht zu verkehren: Wenn Schüler ihrem Meister die Füße waschen, drücken sie damit ihre *Ehrerbietung* aus. Wenn der Meister seinen Jüngern die Füße wäscht, tut er genau dies! Dazu passt, dass dieselbe Handlung auch die Liebe zwischen zwei freien Personen darstellen konnte.⁶⁰

Die Fußwaschung, die Kp. 13 einleitet, ist also die Zeichenhandlung Jesu, die auf die Zeichenhandlung der Maria antwortet. Sie mündet in das Gebot: „Daran wird jedermann erkennen, dass ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe untereinander habt.“ (Joh 13,35) Seine Zeichenhandlung ist Veranschaulichung und Anlass zur Weisung, dass die Jünger untereinander und aneinander tun, was der Herr seinen Jüngern getan hat. Dass er sie später Freunde und nicht mehr Knechte nennt (Joh 15,15–17), unterstreicht den Statuswechsel. Interessant ist, wie kunstvoll Johannes das intertextuelle Spiel für den Petrus-Jesus-Dialog nutzt. Wenn Nikodemus den Part der natürlichen Begriffsstutzigkeit spielt, kommt Si-

57 E. Haenchen, *Der Weg Jesu*, 468. Allerdings scheint V. 6, in dem das moralische Urteil über Judas gesprochen wird, ein späterer Einschub zu sein. Vgl. dazu C. Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes*, 379.

58 C. Dietzfelbinger, ebd., 383.

59 „Der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen (diakonein) ...“ (Mk 10,45).

60 Jörg Augenstein, *Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen*, BWANT 134 (Stuttgart: Kohlhammer, 1993), 31.

mon Petrus die Rolle des geistlichen Stolperers zu. Seine Verwirrung und Verirrung zeigt sich im Evangelium bis zum Schluss wie ein roter Faden und lässt Jesus am Ende zurückfragen: „Liebst Du mich?“ (Joh 21,15–17) Die Szene ist ein Echo des Redegangs, der auf die Fußwaschung folgt und bringt zugleich die Differenz zwischen der Markus- und Lukasüberlieferung ins Spiel. „Da sprach Petrus zu ihm: Nimmermehr sollst du mir die Füße waschen! Jesus antwortete ihm: Wenn ich dich nicht wasche, so hast du kein Teil an mir. Spricht zu ihm Simon Petrus: Herr, nicht die Füße allein, sondern auch die Hände und das Haupt! Spricht Jesus zu ihm: Wer gewaschen ist, bedarf nichts, als dass ihm die Füße gewaschen werden; er ist vielmehr ganz rein.“ (Joh 13,8–10)

Die Verschiebungen, die Johannes gegenüber den Prätexten vorgenommen hat, eröffnen neue Interpretationsspielräume. Liest man die Fußwaschung der Maria als Initialereignis und die Fußwaschung der Jünger durch den Meister als Fortsetzung, bekommt das Evangelium, das zum Gedächtnis der Namenlosen verkündet wird (Mk 14,9) eine noch explizitere *sakramentale Bedeutung*. Er wiederholt, was sie an ihm getan hat, an seinen Jüngern, um diese wiederum aufzufordern, es ihm gleichzutun: „Ihr nennt mich Meister und Herr und sagt es mit Recht, denn ich bin's auch. Wenn nun ich, euer Herr und Meister, euch die Füße gewaschen habe, so sollt auch ihr euch untereinander die Füße waschen. Denn ein Beispiel habe ich euch gegeben, damit ihr tut, wie ich euch getan habe. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Der Knecht ist nicht größer als sein Herr und der Gesandte nicht größer als der, der ihn gesandt hat. Wenn ihr dies wisst – selig seid ihr, wenn ihr's tut.“ (Joh 13,13–17)

4.5 Pièces de Résistance

Springen wir zurück zum vermuteten Ursprung der Story und seiner sakramentalen Dimension, die in der Fortschreibung in den Text hineingeschrieben wurde: Das Anstößige der persönlichen Geschichte ist der Anlass, dem Ding nachzuspüren, das im kleinen Drama so viel ausgelöst hat. Das *Pièce de Résistance* geht durch ihre Hände und findet das Haupt (oder die Füße) Jesu. Was durch sie an ihm geschieht, geht unter die Haut – weil Haut und Haut sich berühren: freundschaftlich, zärtlich, pflegend und weil die Handlung einen Überschuss an Bedeutung erzeugt, etwas, das wir „symbolisch“ nennen.

Und unversehens hat das Episodische eine epochale Bedeutung, weil eine unbedeutende Frau ihre Liebe nicht unter Kontrolle brachte. War es die Nardensalbe, die sie auf die Idee brachte, dem Retter ihrer Seele ihre Liebe zu zeigen? Eugen Drewermann deutet die Szene in diese Richtung: „In gewissem Sinne ist diese kleine Erzählung von der Salbung Jesu in Bethanien am Anfang der Pas-

sionsgeschichte eine der mutigsten Antworten auf die ewige Frage nach dem unübersehbaren Meer von Leid und Zerstörung in der Welt [...], auf der einen Seite die sanften Hände einer Frau, die streicheln, pflegen und zärtlich sein möchten; auf der anderen Seite die rohe Gewalt und Zerstörung.“⁶¹

Mir ist das Drewermannsche Evangelium eine Spur zu pathetisch. In der Sache hat er aber Recht. Es ist entlarvend, wie „einige“ auf die Frau reagierten und es ist bezeichnend, dass sich Jesus schützend vor sie stellt. Ist es doch ein Spiegelbild seines Geschicks. Heißt es nicht im Evangelium, dass er wie ein Heiland handelte? Auch seine Liebestat wurde mit Schnauben quittiert. Sie sehen nicht, wen sie vor sich haben, sie wissen nicht, was sie tun (Lk 23,34). Im Markusevangelium werden die unheimlichen (und zuweilen fromm ummantelten) Mechanismen der Zerstörungswut offenbar: damit die scheinbar Siegreichen beschämt und die scheinbaren Verlierer gewürdigt werden. Es ist die messianische Strategie, das bestehende Bild kippen zu lassen und Umkehr und Heilung zu ermöglichen.⁶²

Die feministische Exegese sieht die Frauen in diesem Machtspiel als Prophetinnen.⁶³ Man kann auch die Namenlose in der Bethanienerzählung in dieser Rolle sehen.⁶⁴ Für eine solche Sichtweise eignet sich m. E. eher die johanneische Interpretation der Geschichte.⁶⁵ Sowohl zu Maria als auch zu Martha passt diese Rollenbesetzung besser. Denn im Markusevangelium bringt nicht die Handelnde, sondern der Behandelte die gefährliche Deutung ins Spiel. Jesus interpretiert die Handlung neu und macht klar, dass die Liebestat der Frau mehr ist, als ihr selbst und ihren Tadeln bewusst ist. Allerdings ist es ihre Handlung, die ihn dazu

61 Eugen Drewermann, *Das Markusevangelium: Zweiter Teil: Bilder von Erlösung* (Olten: Walter-Verlag, 1988), 412, 419.

62 A. Bedenbender, *Echos, Spiegelbilder, Rätseltexte*, 26: „Aus dem Mk-Evangelium spricht keine politische Strategie zur Überwindung des Imperiums, dafür entlarvt es seine Wirkungsweise. Und seine illusionslose Art, die Welt zu betrachten, ermöglicht auch ein neues Verhältnis zur Praxis. In höchster Prägnanz wird die Praxisorientierung des Mk-Ev ausgedrückt durch das ‚irrationale‘ Verhalten der Frau und durch die Position, die Jesus dazu einnimmt.“

63 Zum Frauenbild im lukanischen Doppelwerk: Vgl. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge* (München: Kaiser, 1988), 172–177; Luise Schottroff, „Die große Liebende und der Pharisäer Simon (Lukas 7,36–50)“, in *Befreiungserfahrungen: Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments*, TB 82, hg.v. dies. (München: Kaiser, 1990), 310–323.

64 Siegfried Eckert, „Palmarum – 9.4.2017“, *Homiletische Monatshefte* 92 (2017): 263–267, 265: „Petrus bekannte sich mit Worten zu Jesus als dem Messias. Diese Unbekannte tut Gleiches mit Öl in der Zeichensprache einer Prophetin.“

65 Monika Fander, „Das Evangelium nach Markus“, in *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, hg.v. Luise Schottroff und Marie-Theres Wacker (Gütersloh: Chr. Kaiser, 1998), 499–512, 508f.

animiert, sich als Gesalbten zu bekennen. Dass sein Ende naht, ahnt er; dass der Menschensohn leiden muss, ist Teil seiner Botschaft. Für Markus ist die Passion Jesu der Anfang einer Christologie, die er nur narrativ und nicht „dogmatisch“ ausführt.

Dogmengeschichtlich wurde, wie oben vermerkt, die Salbung aus der Jesusgeschichte in die Christologie verschoben. Nicht die Frau mit dem Öl, sondern der himmlische Vater salbt seinen Sohn. Aus Narde wird Geist. Die Frau geht vergessen, wenn Irenäus von Lyon schreibt: „Denn der Name Christus bedeutet den, der salbt und der gesalbt worden ist, und die Salbung selbst, in der er gesalbt wurde. Es salbte aber der Vater, gesalbt wurde der Sohn in dem Geiste, der die Salbung ist, gemäß dem Worte des Jesaja, der da spricht: Denn damit weist er hin auf den Vater, der salbt, den Sohn, der gesalbt wurde und den Geist, welcher die Salbung ist.“⁶⁶

Für diese innertrinitarische Salbung braucht es keine Salbe. Es klingt zwar salbungsvoll, aber es fließt kein Tröpfchen Öl. Es fehlt das Ding. Die geruchs- und berührungsfrei konstruierte Salbung exkarniert das Initialereignis und macht vergessen, was der irdische Jesus der Namenlosen versprochen hat. „Wahrlich, ich sage euch: Wo das Evangelium gepredigt wird in aller Welt, da wird man auch das sagen zu ihrem Gedächtnis, was sie jetzt getan hat.“ (Mk 14,9)

5 Ein Sakrament der Berührung

5.1 Die Krise des Sakramentalen

1966 sprach Joseph Ratzinger von einer „Krise des Sakramentalen, [...] wie sie im Inneren des Christentums in dieser Härte und Zuspitzung bisher kaum bestanden haben dürfte“.⁶⁷ Im Fokus der Kritik stand das säkulare Zeitalter: „Wo die Welt als Materie und Materie als Material angesehen wird, bleibt fürs erste kein Raum mehr frei für jene symbolische Transparenz der Wirklichkeit auf das Ewige hin, auf der das sakramentale Prinzip beruht.“⁶⁸

⁶⁶ Irenaeus, Adv. haer. III, 18, 3.

⁶⁷ Joseph Ratzinger, *Theologie der Liturgie: Die sakramentale Begründung der christlichen Existenz* (Meitingen: Kyrios-Verlag, 1966), 5 f.

⁶⁸ Ebd., 6.

Ratzingers Beobachtung, dass ein materialistisches Verständnis der Welt für die Symbolhaftigkeit der Dinge blind ist⁶⁹, ist zutreffend, aber womöglich zu wenig radikal. Könnte es sein, dass die konstatierte sakramentale Krise auch mit dem Umstand zu tun hat, dass der christliche Glaube sich in einer *entmaterialisierten Symbolik* verloren hat und das sakramentale Prinzip eine spiritualistische Kopfgeburt geworden ist? Wenn das Geheimnis des Glaubens keine körperliche Resonanz mehr erzeugt, liegt es möglicherweise daran, dass heilige Dinge nur gehört und gesehen werden, ganz selten einen guten Geschmack entfalten und kaum duften. Die *sanctorum communio* sitzt wie versteinert im Anstandsabstand in den Kirchenbänken. Sie leistet sich eine Theologie, die ohne Ermüdungsercheinungen Bücher schreibt über die „Zeichen der Nähe Gottes“. Aber wehe, es rückt einer der anderen auf den Leib! Störungen sind nicht zu befürchten, keine Küsse, keine Berührungen und schon gar kein Salböl stören die Runde. Das wäre alles viel zu intim, zu gefährlich und zu körperlich. Der christliche Ritus ist eine Feier für die Unberührbaren, für Menschen, denen sehr viel an Diskretion und kaum etwas an Konkretion liegt.⁷⁰

Kann die Erinnerung an die Salbung Jesu daran etwas ändern? Kann sie die Erstarrung des Leibes Christi lösen? Wohl kaum, solange nicht *erfahren* wird, wovon die Rede ist. Die Krise des Sakramentalen wird nicht dadurch überwunden, dass Berührendes darüber gesagt wird, was die Salbung Jesu bedeutet. Dass die „Teilnahme an der Salbung Christi“ existential gedacht werden kann, soll keineswegs in Abrede gestellt werden. In der Deutung gehe ich mit Wolfgang W. Müller einig, der treffend formuliert:

Die Salbung Jesu als Ereignis bedacht, zeitigt in seiner geschichtlichen Sendung wie in seinem irdischen Geschick die absolute Erfüllung der Selbsttranszendenz jeder geistigen Kreatur, die in Gott zu ihrem Ziel kommt. Die Salbung als ein ‚Stück vergessener Christologie‘ schlägt von der Sache her Brücken zu Themen der Anthropologie, Ekklesiologie und Sa-

69 Das Stichwort der „Symbolunfähigkeit“ wurde sowohl in der Liturgik als auch in der Religionspädagogik eingehend diskutiert. Vgl. zur Liturgik Luca Baschera und Ralph Kunz, „Der Gottesdienst der Kirche im Widerspiel von formativem und expressivem Handeln“, in *Gemeinsames Gebet: Form und Wirkung des Gottesdienstes*, hg. v. Luca Baschera, Angela Berlis und Ralph Kunz (Zürich: TVZ, 2014), 299 und Annegret Südländ, *Der Heilige Geist im Religionsunterricht: Empirische, exegetische, systematische und religionspädagogische Untersuchungen als Anregung für die Bildung von Religionslehrkräften* (Kassel: university press GmbH, 2019), 399.

70 Mit „Berührung“ ist eine positiv qualifizierte inkludierende Nähe gemeint – und nicht ein „Anfassen“. Es sind immer wertende Unterscheidungen, die wir für jeden Sinn machen. Wir wollen gesehen, aber nicht begafft, angehört, aber nicht belauscht werden. Was das meint, wird von Miroslav Volf in seiner Phänomenologie der Umarmung eindrücklich demonstriert. Vgl. Miroslav Volf, *Von der Ausgrenzung zur Umarmung: Versöhnendes Handeln als Ausdruck christlicher Identität* (Marburg: Francke-Buch GmbH, 2012), 181–192.

kramentenlehre [...]. Das Ereignis der Salbung im Leben Jesu erinnert den Christen daran, daß Gott ‚alles in allem sein wird‘ (1. Kor 15,28). Die Teilnahme an der Salbung Christi existential gedacht, ruft dem einzelnen Glaubenden seine letzte Bestimmung in Erinnerung: im Hl. Geist Sohn, Tochter des dreieinen Gottes zu sein. Die Salbung meint damit das freie und gnadenhafte Angebot Gottes an den Glaubenden, im Hl. Geist Anteil an der Liebe des dreieinen Gottes zu erhalten.⁷¹

Für Müller ist die Salbung Jesu zentral. Allerdings fragt sich, ob die existential *gedachte* Teilnahme ohne rituell *erfahrene* Teilhabe nicht ganz und gar abstrakt bleibt. Kann Salbung berührungsfrei erlebt werden? Wie komme ich dazu, dieses „freie und gnadenhafte Angebot Gottes“ wahrzunehmen, wenn es kein rituelles Angebot dafür gibt? Wie kommt das Zeichen ins Herz, wenn es mich nicht berührt?

5.2 Die Salbung als Sakrament der Berührung

Die Klage ist nicht neu und es gibt zuhauf Vorschläge, wie die Kirche leibfreundlicher gestaltet werden kann. Auch das Schnauben der Bedenkenträger ist nicht zu überhören! Natürlich ist naiv, wer meint, es könne die sakramentale Krise mit ein paar Segnungs- und Salbungsgottesdiensten überwunden werden – einmal ganz abgesehen davon, dass es gute Gründe gibt, die stündige Feier am Sonntagmorgen nicht zu überfrachten und zwanghaft ganzheitlich aufzuladen.⁷² Das alles bedacht und gesagt, meine ich dennoch, dass der Wunsch nach leibfreundlichen Riten seine Berechtigung hat, weiß aber auch, dass kybernetische Weisheit gefragt ist, um vom Wünschbaren zum Machbaren zu kommen. Es fragt sich nur, wie hilfreich eine Lehre ist, die das Sakramentale zwar als konstitutiv für die Kirche bedenkt, aber keine Antwort darauf hat, was es mit der Materialität der Zeichen auf sich hat. Wer das Gedächtnis der Frau, die Jesus gesalbt hat, ehren will, fragt darum nicht nur, *was* Sakramente für die Kirche bedeuten, sondern besser auch, *wie* sie für die Gläubigen wieder bedeutsam werden – im Wissen, dass beide Fragen nicht unabhängig voneinander beantwortet werden können.

Die Frage, *was* das Sakrament bedeutet, ist nicht vom Tisch und die evangelische Antwort, die Eberhard Jüngel darauf gegeben hat, halte ich immer noch für relevant. Im Anschluss an Karl Barths christologische Fundierung des Sakramentenbegriffs hält Jüngel thetisch fest, dass sich die Kirche in den beiden

⁷¹ W. Müller, Die Salbung Christi, 426, 435.

⁷² Vgl. dazu Ralph Kunz, „Abendmahl und Heilung“, in *Alle sind eingeladen. Abendmahl inklusiv denken und feiern*, hg.v. Jochen Arnold, Drea Fröchtling, Ralph Kunz und Dirk Schliephake (Leipzig: EVA, 2021), 89–104.

Feiern des einen Sakraments selbst verstehe: im Hinblick auf ihre Herkunft in der Feier der Taufe und im Hinblick auf ihre Zukunft in der Feier des Abendmahls.

20. Die Kirche *glaubt* an ihre Herkunft, indem sie in der Taufe das eine Sakrament Jesus Christus als das *ex opere operato* wirksame *Sakrament des Aufbruchs* feiert.

21. Die Kirche *hofft* auf ihre *Zukunft*, indem sie im Abendmahl das eine Sakrament Jesus Christus als das *ex opere operato* wirksame *Sakrament der Wegzehrung* feiert.

22. In den beiden Feiern des einen Sakraments gibt die Kirche sich selbst und der Welt zu verstehen, daß sie nicht mit der Zeit geht und nicht mit den Wölfen heult, sondern in einer schon beendeten Zeit ihrem Herrn als ihrem gnädigen Ende entgegengeht.⁷³

Was in dieser Bestimmung auffällt: *Zwischen* dem Sakrament des Aufbruchs und dem Sakrament der Wegzehrung erscheint ein ritueller Leerraum, der zwar theologisch bestimmt wird, aber sakramental unterbestimmt bleibt.

23. Indem die Kirche in einer schon beendeten Zeit an ihre Herkunft glaubt und auf ihre Zukunft hofft, versteht sie die ihr gegebene Zeit als Zeit zur Liebe.

24. Glaube, Hoffnung und Liebe sind als die durch das Wort Gottes ermöglichten Wesensakte der Kirche in der Welt unverständlich; aber sie werden als Wesensakte der Kirche in den beiden Feiern des einen Sakraments selbstverständlich.

5.3 Fazit

Was tut die Kirche in der ihr „gegebenen Zeit zur Liebe“? Man könnte an die Diakonie denken, an Seelsorge und Pflege. Brauchen wir dazu ein drittes Sakrament?

Wenn die Liebe ein *Wesensakt* der Kirche ist, dann muss sie auch in der Gestalt konkreter Zeichenhandlungen in Erscheinung treten. Mit Reinhard Hempelmann bin ich der Überzeugung, „daß die Sakramente in Sonderheit als Ort der Erfahrung des Heils und als wirksame Zeichen der heilvollen Nähe Gottes gelten können, hat seinen Grund auch darin, daß sich Gottes Heil in ihnen sinnhaft und leiblich mitteilt und konkretisiert.“⁷⁴ In der von Marcus Held vorgeschlagenen lebensphänomenologischen Perspektive sehe ich die Möglichkeit, die christologische Grundgrammatik der Sakramente zu vertiefen und zugleich zu erweitern.

⁷³ Ebd.; E. Jüngel, *Die Kirche als Sakrament*, 336.

⁷⁴ Reinhard Hempelmann, *Sakrament als Ort der Vermittlung des Heils: Sakramententheologie im evangelisch-katholischen Dialog* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), 24.

Es gilt neben dem „heiligen Bad“ und dem „heiligen Essen“ die „heilige Berührung“ als dritten Erfahrungsraum zu erschließen.⁷⁵

Das Sakrament der Salbung schenkt der Gemeinschaft, die aus der Taufe erwachsen ist und auf das letzte Mahl zugeht, berührende Momente. Der Raum der „Gegenwart in der Liebe“ ist aufgespannt zwischen der Herkunft im Glauben und der Zukunft in der Hoffnung.

Das Mandat Christi dazu haben wir. In der Fußwaschung wendet sich Jesus jedem seiner Jünger persönlich zu. Dieser *Dienst* ist es, der ihn als wahren Herrn auszeichnet. Die Gemeinschaft, die durch das Bad im Akt der Taufe *realisiert* wird, ist die Gemeinschaft mit Christus, der in den Seinen wohnt. Die Gemeinschaft, die durch die Berührung im Akt der Salbung/Fußwaschung *reaktualisiert* wird, ist die Gemeinschaft der Freunde, die einander lieben, wie Jesus die Seinen liebt.⁷⁶ Sie können ihn nicht festhalten und sie haben nichts von ihm, was sich in einen Diamanten verwandeln lässt, nur sein Wort: „Wenn ihr dies wisst – selig seid ihr, wenn ihr’s tut.“ (Joh 13,17)

6 Epilog

In meiner Heimatstadt Winterthur wurde vor ein paar Jahren ein neues Atelier eröffnet. Es bot Perlenschmuck an, das aus Muttermilch gewonnen wird. Das Geschäft lief so gut, dass die Palette der Produkte erweitert werden konnte. Neu wird Gedenkschmuck aus Material hergestellt, das aus der Medizintechnik stammt. Seit einiger Zeit werden auch Eheringe aus Haar oder Kremationsasche angeboten – keine teuren Diamanten, sondern günstiger Schmuck. Manche Kundinnen und Kunden bringen auch Federn von ihrem Lieblingshuhn. Menschen wünschten sich in Zeiten der Trauer etwas Greifbares, erzählt die Geschäftsinhaberin. Es sei berührend, schön und manchmal auch etwas traurig, wenn die Kunden ihre Geschichte erzählen.⁷⁷

Was tritt da in Erscheinung? Dass das Geschäft mit dem greifbaren Gedenkstein offensichtlich einem Bedürfnis entspricht. „Algordanza“ hat Konkurrenz bekommen. Soll die Kirche ins Geschäft einsteigen? Nein, soll sie nicht, aber den Menschen entgegenkommen und gleichzeitig dem „Trend zur Privatisierung und

75 M. Held, Sakrament als ein In-Erscheinung-Treten, 39.

76 Bezeichnenderweise ist bei Johannes die Gemeinschaft, die durch das Mahl gestiftet wird, weniger prominent als bei den Synoptikern. In der präsentischen Eschatologie des Johannes fällt die Gemeinschaft, die auf den kommenden Herrn hofft, mit der Gemeinschaft der Liebenden zusammen, die hier und heute mit Christus verbunden lebt.

77 Siehe *Der Landbote* vom 09.12.2021, 4.

Intimisierung“ mit besseren Alternativen, die das Herz berühren, etwas Handfestes entgegensetzen.

