

Das Neue Testament – Dokument eines Trauerprozesses?

Von Werner Kühnholz, Kiel

In: Wege zum Menschen 27 (1975) 385-404.

In der neutestamentlichen Wissenschaft gehört es zu den wenigen gesicherten Einsichten, dass der Ursprung der neutestamentlichen Traditionsbildung in der Verarbeitung des Todesgeschickes Jesu zu suchen ist und so die christliche Identität hier ihren Sitz im Leben hat. Die urchristliche Traditionsbildung ist somit das Dokument einer Trauerarbeit, oder noch allgemeiner formuliert: ist die Summe der Niederschläge von aufgegebenen Objektbeziehungen in der frühen Christenheit. Ja, man könnte sich fragen, ob das, was für die Urchristenheit zu gelten scheint, nicht für das Christentum überhaupt zu behaupten ist: christlicher Glaube ist Trauerarbeit, die Theologie reflektiert diesen Prozess intensiver Trennungserfahrung, und die Kirche begleitet ihn mit ihrer Praxis. Um so erstaunlicher, dass dieser mindestens im Bereich des neutestamentlichen Verstehenszusammenhangs so naheliegende Sachverhalt m. W. noch nirgends eingehend behandelt, geschweige denn als programmatischer Entwurf einer neutestamentlichen Theologie entfaltet wurde. Ich möchte im Folgenden dazu einige Überlegungen anstellen. In einem ersten Teil möchte ich gleichsam als Anreiz auf einige Trauerphänomene im NT aufmerksam machen, um in zwei weiteren Teilen dann zu untersuchen, ob und wie die neutestamentliche Abendmahlsüberlieferung als ein Trauerritus zu verstehen ist.

I.

Yorick Spiegel hat unser Wissen über den Prozess der Trauer gesammelt¹. An seinen Hauptthesen entlang möchte ich zunächst ein paar Hinweise zu einem Verständnis des neutestamentlichen Traditionsgutes geben, das die eingehende Erforschung und Verarbeitung lohnt. Die Hinweise sind notwendig etwas ängstlich, da ich methodische Reflexionen, ausführliche Einzelexegesen und Verweise hier nicht führen kann. Ich hoffe aber, dass sie auch so nachdenkenswert sind.

1. In der Trauer wird der Verlust eines Menschen so bearbeitet, dass der Verstorbene sich für den Hinterbliebenen aus der äußeren Realität in ein inneres Bild verwandelt, das in ihm bleibt bis zum Ende seiner Tage, wenn auch die Besetzungsenergien dabei sowohl nach Stärke wie auch nach Qualität verschieden sein können. – In der Trauer der Jünger wurde der gekreuzigte Jesus zu dem Auferstandenen. Das vielfältige Nachdenken im NT über die Naherwartung, die verschiedenen Aussagen über den Auferstandenen und die unterschiedlichen, an den Hoheitstiteln orientierten christologischen Lehren weisen auf typische Trauerverläufe und Schicksale der Besetzungsenergien hin.

2. Diese Verwandlung² geschieht in einem Prozess, der in der Regel 50 Tage, sozusagen bis Pfingsten, dauert. Er ist von Regressionen und Progressionen geprägt und durchläuft vier Phasen.

a) Der schmerzlich erlittene Verlust bewirkt zunächst einen *Schock*, eine tiefe Regression. Mit dem Verstorbenen ist ja auch die Welt gestorben, die mit ihm verbunden war und zu der der Trauernde gehörte, so dass auch der Trauernde der Welt gestorben ist. Es ist unentschieden, in welchen Bereich der Trauernde gehört, ob zu den Gestorbenen oder zu den Lebenden.

In diesem Schock fliehen die Jünger nach Galiläa, zu dem Ausgangspunkt ihrer Begegnung mit Jesus, zurück und zerstreuen sich. Dieser Schock wird reflektiert in den mancherlei Kenosis-Texten.

¹ Y. Spiegel, Der Prozeß des Trauerns, 1973.

² Mt 17,2; vgl. die Eikon-Lehre im NT.

b) Meist am dritten Tage folgt mit der Beerdigung die zweite, die *kontrollierte Phase* der Trauerarbeit. Hier wird in einem Ritus der gesamte, zu einem großen Teil erst noch folgende Trauerprozess gleichsam prototypisch und in einem protokollarischen Muster begangen und vorweggenommen. Dieser Ritus der Beerdigung zielt 1. auf die akzeptierte Erfahrung: der Verstorbene ist für die sinnliche Wahrnehmung tot. Er kann die Hinterbliebenen nicht mehr beglücken, aber auch nicht mehr behelligen; 2. auf die Anamnese (bei uns die Predigt), in der die wesentlichen Lebenserinnerungen, das Vermächtnis und der Wert, das pro nobis des Verstorbenen, entweder in einer Art Summarium oder in einer eigentümlichen Art von Legende zusammenfließen; 3. auf den Leichenschmaus, auf den die Hinterbliebenen im Namen des Verstorbenen, der dabei in den Bildern des vergangenen Glücks gegenwärtig ist, ihr neues soziales Leben ohne die leibliche Gegenwart des Verstorbenen szenisch vorwegnehmen. Denn in Wirklichkeit realisieren sich diese drei Erfahrungen erst, wenn sie am Ende des Trauerprozesses aufgearbeitet sind.

Der unserer Beerdigung vergleichbare neutestamentliche Ritus ist das Abendmahl, das im Zentrum der urchristlichen Traditionsbildung steht. Es ist m. E. der Sitz im Leben der von der Urchristenheit geprägten Gattung des Evangeliums, in dem die Passion Jesu mit seinem Leben und dem der Hinterbliebenen zusammenfließt zu einem Bild des Auferstandenen und seiner Kirche, und zwar bezeichnenderweise ursprünglich ohne apokalyptische Akzente, wie es für die kontrollierte Phase der Trauer und das darin vorgebildete Ende der Trauer auch nicht passt. Von der inneren psychodynamischen Gestalt dieser kontrollierten Phase her ist es auch zu verstehen, dass Tod und Auferstehung und die Gemeindebildung als familia Jesu³ in der Traditionsbildung zeitlich so nahe zusammenrücken (am dritten Tage) und in den frühen liturgischen Formeln zusammenstehen, obwohl es dann noch die mancherlei Erscheinungen und die Himmelfahrt Jesu, die Christologien so wie die differenzierten Mitteilungen und Interpretationen über die Gemeindebildung gibt.

c) Das weist aber schon auf die dritte Phase des Trauerprozesses, auf die intensive Erfahrung und die Arbeit der Trauer in der *Regression* hin. Denn hier passiert die eigentlich produktive Auseinandersetzung mit dem Verlust. Der Trauernde zieht sich auf sich selbst zurück und greift zur Bewältigung seines inneren Zusammenbruchs auf zurückliegende Entwicklungsstufen zurück, wo die Realität noch nicht so unabwendbar, die Selbstkontrolle noch nicht so notwendig, wo einem starke Emotionen und archaische Denkformen erlaubt waren, und wo man Trennungen noch nicht als so endgültig erlebte. Zusammen mit dem Verstorbenen findet man sich in einem Zwischenzustand, man selbst ist aus der realen Welt hinausgeworfen, und auch der Verstorbene ist überall noch gegenwärtig, obwohl er nicht mehr in dieser Welt lebt und auch noch nicht zu der Realität der symbolischen Erinnerungs-Welt gehört. All dies verleiht der Trauer den Charakter einer seltsamen Unwirklichkeit, aus der sich der Trauernde herausarbeiten muss, wenn er wieder voll zu den Lebenden gehören will. Er tut das, indem er sich mit Hilfe der uns bekannten Abwehrmechanismen schrittweise aus den verlorenen Bindungen löst, sie verwandelt und neu integriert und dabei – und das könnte man die 4. Phase der *Adaption und Progression*, nennen – zu einer gereiften Neuorientierung an der Todeserfahrung kommt, zu einer *καὶνὴ κτίσις*. Denn erst jetzt hat man den Verstorbenen losgelassen und dieser den Hinterbliebenen, um als *πρόδρομος* in seine Welt aufzufahren, und erst jetzt beginnt man, das in der Beerdigung (Abendmahl) zugesprochene neue soziale Leben als *ἄραβών* zu leben⁴.

Mir scheint, auch dadurch fällt neues Licht auf die urchristliche Traditionsbildung. So sind etwa die Erfahrung der Äonenwende und des seltsamen eschatologischen Zwischenzustandes sowie die Geschichte der abnehmenden Naherwartung als Trauerphänomene zu interpretie-

³ Vgl. Apg 1,4; 10,41.

⁴ 2. Kor 5,17; Hebr 6,20; 2. Kor 1,22.

ren⁵. Die Erscheinungen Jesu und die Himmelfahrt nach der Auferstehung haben ihren Sitz im Leben der Trauerarbeit. Erst auf dem Wege einer schrittweisen Aufgabe Jesu – man ist versucht, hier Hegels Begriff des Aufhebens zu verwenden – bis zur Himmelfahrt konstituiert sich die Kirche, bezeichnenderweise gegen die orale Trauerabwehr der Gnostiker, was de facto der konstruktiven Ablösung von Jesus dient. Mission, Theologie und völlig neue Beziehungsgruppen treten an die Stelle der Gegenwart des historischen Jesus und bewahren ihn in einem neuen sozialen Leben.

Der Rückgriff auf das archaische Erbe des AT und der Apokalyptik ist zunächst weniger eine konstruktive Bemühung um heilsgeschichtliche Kontinuität als regressive Abwehr. Und wenn man die Evangelien als „Passionsgeschichte mit ausführlicher Einleitung“ liest, dann ist es nicht von der Hand zu weisen, dass sie als Ganzes, in den einzelnen Perikopen und in den redaktionsgeschichtlichen Bearbeitungen unbewusst von den Abwehrmechanismen der Trauerarbeit her gestaltet sein können. So ist etwa die entlastende Suche nach dem Schuldigen durchgängiges Motiv⁶. Auch die verschiedenen Formen der Verleugnung finden wir: So meiden die Jünger das Todesgeschick Jesu durch Schlaf, Flucht oder in der Phantasie⁷. Oder der Verstorbene wird in Petrus kognitiv um den Preis tiefer Traurigkeit oder in dem strikten Bemühen um die *ipsissima vox* Jesu durch Mumifizierung gelehnet. Wie die Hinterbliebenen häufig Orte und Straßen aufsuchen, an denen sie mit dem Verstorbenen zusammengewesen sind, oder wie sie ihn durch lautes Rufen herbeiwünschen, so kann man in den Wegeschemata und in dem Ruf des Maranatha die Hoffnung der Urgemeinde, ihn zu treffen, vermuten. In der ersten Zeit der Trauer kommt es häufig auch zu visionären Tagträumen, Auditionen und Träumen, in denen der Verstorbene als leibhaftig gegenwärtig erlebt und festgehalten wird. So finden sich auch die Emmausjünger in der Geste des Brotbrechens mit dem toten Jesus zusammen, um ihn in einem zentralen „Bild des Glückes vergangener Tage“ festzuhalten. Unschwer, so scheint mir, lassen sich auch die anderen Abwehrmechanismen, Manie, Protest und Klage, Identifikation mit dem Aggressor und Einverleibung nachweisen. Wahrscheinlich ist es auch diese Kraft der Abwehrmechanismen gewesen, die in den mittelalterlichen Kreuzgangmeditationen und den späteren Exerzitien die Evangelientexte zur Bewältigung von Trennungs- und Verlusterfahrung empfahlen.

II.

Psychologisch gesehen ist es das Ziel der Trauer, den Verstorbenen in seiner vollen Persönlichkeit in sich hineinzunehmen und den Verlust im späteren Leben ohne intensive Hilfe von außen zu bewältigen. Symbolisch stellt sich diese Aufgabe der Einverleibung in den Eßgewohnheiten der Trauernden dar. Appetitlosigkeit als Ausdruck der verlorenen Gemeinschaft kann sich einstellen oder umgekehrt ein wahrer Heißhunger, als suchte der Trauernde damit den Toten oder einen Ersatz für ihn festzuhalten. Auch das Totenmahl sucht ja im gemeinsamen Essen die Hinterbliebenen untereinander und mit dem Toten zu versöhnen. Das Essen hat also eine besondere Nähe zu der Erfahrung einer fundamentalen Trennung. Und so ist es auch verständlich, dass das kirchliche Abendmahl im Besonderen in Krisenzeiten, wo es Trennungserfahrungen zu bewältigen gibt, geboten und erwünscht wird. Man denke etwa an die Trennung von den Eltern in Konfirmation und Trauung, an den Wunsch vieler Sterbenden, das Abendmahl zu nehmen, an die häufigen Abendmahlsfeiern in exklusiven kirchlichen Gemeinschaften, an die Zeiten der Krise etwa während des Kirchenkampfes oder an 1525, wo die Trennung der reformatorischen Kirchen mit dem besonderen Interesse am Abendmahl einherging. Ja in jeder Abendmahlsfeier wird die Erfahrung der Trennung, sei es von der

⁵ Freud X 141: „Es gibt 2 Mechanismen dieses Weltunterganges, wenn alle Libidobesetzung auf das geliebte Objekt abströmt und wenn alle in das Ich zurückfließt.“

⁶ Mk 14,1.55 f.; Mt 26,51 ff.; Lk 22,21 ff.

⁷ Mk 14,32 ff., Mt 28,16; Mk 13.

„Welt“, sei es von der gegenwärtigen Gemeinde, gemacht. Es erhebt sich also die Frage, ob diese Trennungserfahrung für das Abendmahl nicht konstitutiv ist.

Im NT finden wir verschiedene Typen von Mahlgemeinschaften:

1. Zuerst sind Jesu „*Liebesmahle*“ zu nennen, die als eine der wenigen gesicherten „Tatsachen“ des historischen Jesus sein Verhalten zum authentischen Rahmen seiner Verkündigung machen⁸. Doch was intendiert dieses Verhalten? Jesus hält sich damit an eine jüdische Sitte, ja wohl an ein allgemeines soziales Verhalten, das „private“ bzw. „familiäre“ Intimität öffentlich darstellt. Das Eigentümliche besteht darin, dass er Tischgenossenschaft mit sozial geächteten Außenseitern hält, mit Menschen also, deren tägliches Brot Trennungserfahrungen, gestörte soziale Objektbeziehungen sind. Sie erleben an ihm akzeptierte Gemeinschaft, die ihr Leben offenbar wandelt und, wie es scheint, auch ohne ihn weiter in Gang hält. Aber wie ist diese Bearbeitung von Trennungserfahrungen zu verstehen? Wird sie durch ein gleichsam mütterliches Verhalten Jesu gestiftet, oder indem sich der Außenseiter Jesus als Vorbild anbietet, mit dem sie sich identifizieren und darin auch ihre Situation akzeptieren können (wenn wir solche Zuwendung erfahren, bzw. wenn wir so sind wie Du, dann fällt uns der soziale Verlust nicht so schwer)? Wird hier das die Trennung aussprechende soziale Über-Ich (durch Identifikation mit dem Aggressor) (ganz so schlimm ist das Zöllner-Dasein doch auch nicht) nur entlastet oder unter Rückgriff auf die authentische prophetische Vätertradition etwa der Aniwim bekräftigt (wir sind die wahrhaft Frommen, und die anderen haben sich getrennt)? Oder wird hier schließlich ein Stück Narzißmus gestaltet etwa in der Form der „großen Weigerung“ oder der objektlosen Sicherheit? Ich möchte diesen Fragen weiter unten noch nachgehen und hier zunächst nur festhalten, dass offenbar die Trennungserfahrungen von Außenseitern der Sitz im Leben von Jesu Mahlgemeinschaften und für sein Einstehen für die βασιλεία τοῦ θεοῦ sind.

2. Einen anderen Typ kann man in den gemeinsamen Mahlzeiten der Gemeinde sehen, wie sie in Apg 2,42 als „Brotbrechen“ oder in der vormarkinischen Passionsgeschichte, wo eine Kultformel noch fehlte, überliefert sind. Hier handelt es sich also um *Nachfolgemahle*, in denen die Tischgemeinschaft Jesu imitierend fortgesetzt wird. Erst in einem zweiten Reflexionsgang wird dann durch die Deuteworte nur entfaltet, „was von Anfang an in diesem Mahl enthalten war“, der in „Jesu ganzem Dienst ... leibhaft gewordenen Gnadenzuspruch und Bundeschluss“⁹. Es geht nach Ostern gleichsam einfach weiter, als stünde die Auseinandersetzung mit der Trennung von Jesus noch vor ihnen, als werde sie also geleugnet, oder schon hinter ihnen, wie wir das noch heute beim Leichenschmaus erleben. Man wird erinnert an manche Trauernde, die noch Jahre nach dem Verlust eines Nahestehenden den Tisch so decken und die Mahlzeit peinlich genau so halten, als wäre er noch da, was *Spiegel* „Mumifizierung“ genannt hat. Oder an andere Hinterbliebene, die die Realität der Trennung akzeptiert haben und sich in dankbarem Erinnern zu seinem Vermächtnis in der gemeinsamen Mahlzeit bekennen. Der reformierte Typ des Abendmahles klingt hier deutlich an.

3. Davon zu unterscheiden ist wohl eine Mahlüberlieferung in Lk 22,15-18.28 ff., die ich *Erwartungsmahle* nennen möchte. Auch dieser, für manche Exegeten ursprüngliche Typ steht „in sachlicher Beziehung zu Jesu regelmäßiger Tischgemeinschaft, ist aber im besonderen durch den bevorstehenden Tod und den eschatologischen Ausblick gekennzeichnet. Auf dem eschatologischen Motiv lag ... das ganze Gewicht; das Abendmahl war eine Vorwegnahme des Mahles der Endzeit und die eschatologische Freude bestimmt die Feier“¹⁰.

Die überwiegende Zahl der Trauernden verhält sich ähnlich. Sie geben zwar zu, dass der Tod eingetreten ist, meinen aber offenbar, dass dies keine Bedeutung habe. Denn sie fühlen sich

⁸ E. Fuchs, Zur Frage nach dem historischen Jesus, 1960, 155.

⁹ E. Schweizer, Art. „Abendmahl“³ RGG I, Sp. 17.

¹⁰ F. Hahn, Christologische Hoheitstitel, 1963, 105.

euphorisch, glücklich und unbekümmert. Nicht selten greifen sie zum Alkoholgenuss oder zu so etwas wie schwarzen Humor. Es ist etwas von einer gewaltsamen Befreiung in diesem triumphierenden Verhalten. Es scheint so, als hätte ihnen der Verstorbene früher ein ständig drückendes Gewissen eingebracht, das sie jetzt beiseite schieben und darüber triumphieren. Das kann ihnen aber in den folgenden depressiven Gefühlen nur umso stärkere Schuldgefühle einbringen, die sich dann in einer tiefen Sehnsucht ausdrücken, sich in einen „guten Schlaf des Gerechten“ aufzulösen, um mit dem Toten wiedervereinigt zu werden.

In diesem manischen Trauerverhalten kann sich der Trauernde auf den Verlust nicht einlassen, er verstößt den Verstorbenen oder wünscht ihm gleich zu sein. Es kann wie die urchristliche Entwicklung der Eschatologie zeigt, die „Ruhe vor dem Sturm“ der Trauer, es kann aber auch eine Störung sein. Vielleicht hat sich deshalb auch dieser Mahltyp in der Urchristenheit nicht durchgesetzt.

4. Vor allem *Cullmann* hat auf einen vierten Typ, den der *Erscheinungsmahle*, hingewiesen¹¹. Die Jünger erleben die Trennung von Jesus mit Traurigkeit. Am Auferstehungstag (später der Tag der eucharistischen Gottesdienstfeier) erscheint ihnen Jesus und gibt sich durch ein gemeinsames Mahl zu erkennen. Er beweist seine Realpräsenz und Identität (Lk 24,35.41 ff., Mk 16,14) und gibt den Mahlgenossen das Gefühl familiärer Exklusivität (Apg 10,41). In diesem außergewöhnlichen Ereignis stemmen sie sich gegen das traurig machende Eingeständnis seines Todes und rühren durch keine fragende oder deutende Interpretation daran, sondern versichern sich die ungebrochene Gemeinschaft mit dem großen Herrn und untereinander. Sie suchen ihn über das Trennungsgefühl hinweg festzuhalten und lassen sich von ihm gleichsam den Mund ihres Kummers stopfen. Dennoch kündigt sich in der Erfahrung, dass Jesus sich so, wie er erschien, auch wieder entzieht, auch die Einsicht in die Realität des Verlustes an. Was Trauernde in ihren Wahrnehmungsstörungen, dem Abbau der Realitätskontrolle, im Dienste der Trauerarbeit erleben, geschieht auch in diesen Erscheinungsmahlen. Einmal erkennen wir, wie sich etwas in den trauernden Jüngern dagegen wehrt, dass die äußere Beziehung zu Jesus, wo sie ihn sehen und hören können, abgebrochen ist, indem es sich gerade der Augen und Ohren bedient, um sich eine befristete Scheinbefriedigung zu verschaffen. Zum anderen nehmen wir den Kompromiss wahr, den die Jünger zwischen dem Wunsch, der verstorbene Jesus möge wieder lebendig sein, und der Anerkennung der Realität, dass er tot ist, schließen. Und schließlich bemerken wir, wie sich der Tote und die Lebenden in einem zentralen „Bild des Glücks vergangener Tage“ zusammenfinden in der Erwartung, dass sie sich dessen, was für vergangenes Glück Gültigkeit hat, erinnern, wenn sich ihre Hoffnung nach zukünftigem Glück ausstreckt.

5. Im hellenistischen Traditionsbereich herrscht der Typ eines „*Inkorporationsmahles*“ vor. Der Grundgedanke ist dabei die sakramentale Kommunion, die dadurch gegeben ist, dass „sich die Feiernden durch den Genuss von Brot und Wein den Leib und das Blut Jesu einverleiben“¹². Die sakramentale Speise wirkt qua Substanz, ist, wie es später bei *Ignatius* heißen kann, Unsterblichkeitsmedizin, und inkorporiert jeden Einzelnen, vor allem wo gnostisches Gedankengut eine Rolle spielt, in die symbiotische Koinonia (1. Kor 10,16ff.) des kosmischen Urmenschen zurück, von der er durch die Objektbeziehungen ἐν ὅλῃ getrennt war. Hier wird also der Rückbezug auf Jesu Tod der Anlass, nicht nur seinem Verlust, sondern allgemeinen Trennungsängsten durch orale Regressionen zu begegnen. Dazu passen auch die wenigen Einzelheiten, die wir über den Rahmen dieser sakramentalen Feiern kennen. Offenbar beginnt der Ritus mit dem brüderlichen Liebesbeweis des heiligen Kusses. Es folgt die Aufforderung: wer den Herrn in gleicher Weise liebt, möge kommen, wer nicht, möge gebannt sein. Dann legen sich die vom Herrn Verlassenen an den Tisch des Herrn (1. Kor 16,21) und flehen:

¹¹ O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*,⁴1962, 17 ff.

¹² R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*,³1958, 149 ff.

„Komm jetzt Herr!“, man möchte fortsetzen: „Wir haben Hunger nach Dir!“ Jetzt erhalten sie von dem heiligen Weinstock (Apk 22,16; Did 9,2) bzw. dem Lebensholz (Apk 2,7; 22,14-19) – bekannten Muttersymbolen – das verborgene Manna (Apk 2,17) und das Lebenswasser (Apk 22,17).

Ich denke, jedem kann sich diese Szene verdichten zu der menschlichen Urszene, in der Mutter und Säugling in der Nahrung miteinander verbunden sind. Der Säugling weiß sich ja (vermutlich) wie der (gnostische) Abendmahlsteilnehmer umfassen von einem ins Unendliche ausgeweiteten unkonturierten Objekt, das sehr nahe und lebensnotwendig, aber dennoch unbekannt und unkonkret, überall und nirgends, unvermischt und ungeschieden da ist¹³. Die „Welt“, die für ihn Bedeutung hat, ist in der (mystischen) Dualunion mit der Mutter, ist in matri gegeben.

In der Nahrung hat der Säugling ferner (wie der Abendmahlsteilnehmer) an der ganzen Mutter teil, so dass die Mutter sozusagen in die Milch transsubstantiiert und darin real präsent ist. Hieran knüpft zweifellos das ursprüngliche Verständnis von Opfer an. Denn im Opfer gibt sich der Geber in seiner Gabe selbst hin zu einer substanzhaften Vereinigung, die so lange anhält, „als der gemeinsam genossene Stoff der Annahme noch im Körper verbleibt“, so dass es „der Wiederholung bedarf, um es zu verstärken und dauerhaft zu machen“¹⁴. Auch die alte Formel des $\epsilon\nu\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$, nach der Opferer und das Geopferte identisch sind, hat diesen psychodynamischen Zusammenhang¹⁵. Und es wird auch verständlich, warum in der lutherischen Tradition das Heilsame der *manducatio oralis* auch bei den infideles festgehalten wird.

Schließlich einverleibt sich der Säugling mit der regelmäßig genossenen Speise die Mutter als ein Objekt, wodurch er in die Lage versetzt wird, die zunehmende Trennung von der Mutter zu bearbeiten. „Selbst wenn wir Christus in seinem irdischen Leben gekannt hätten, kennen wir ihn jetzt so nicht mehr ... (Aber in der Kraft des Abendmahles) bitten wir an Christi Statt: Laßt euch versöhnen mit Gott“ (2. Kor 5,16 ff.).

6. 1. Kor 11,25 heißt es: wiederholt die Tischgemeinschaft unter den Deuteworten zu meinem Gedächtnis. Denn sooft ihr das tut, verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis dass er (wieder)kommt. Hier klingt der Typ des *Totengedächtnismahles* an. Diese waren Stiftungen des Verstorbenen, in denen man sich seines Vermächnisses dankbar erinnert, dessen Pflege eingedenk bleibt oder es in Vergnügungen genießt, die Furcht von der rächenden Seele des Toten besänftigt oder den Verstorbenen eindringlich Gott anempfiehlt¹⁶. Anders als in den bisher vorgestellten Typen steht hier der Tod Jesu im Mittelpunkt. Jesus wird hier gleichsam beerdigt und im rituellen Erinnern für die Nachwelt aufbewahrt. Etwas von der Distanz der Erben kommt hier, wie mir scheint, zu Wort: Der Tod Jesu wird deutlich historisiert und damit definitiv bekräftigt. Jesus ist an einem bestimmten Tag, also unwiderruflich real gestorben und hat wie ein großer Toter der damaligen Zeit kurz zuvor sein Vermächtnis in eine Stiftung eingebracht, um sich des Gedächtnisses der Hinterbliebenen zu versichern. Die Erben Jesu erkennen und reflektieren jetzt, was ihnen der Verstorbene hinterlassen hat und prüfen gleichzeitig, ob die religiöse Weltorientierung, die sie mit Jesus teilten, der Erfahrung ihres Verlustes standhalten den verschiedenen, noch unausgeglichenen Interpretamenten der Deuteworte schlägt sich das nieder. Vor allem in den beiden in ihrer Welt verbreiteten Vorstellungen von der sühnenden Kraft des stellvertretenden Leidens und vom Bund, der durch ein Opfer gestiftet wird, lassen sie Jesus und sein Vermächtnis erinnernd auferstehen. So rücken unmerklich

¹³ Nicht ohne Grund entwickelten sich die Vorstellungen von der Omnipräsenz und Ubiquität Jesu, von der *unio mystica* und von den zwei Naturen wie von dem mystischen Leib Christi im Zusammenhang mit dem Abendmahl.

¹⁴ Freud IX 163.

¹⁵ Jung, Das Wandlungssymbol in der Messe 1954, GW XI 253.

¹⁶ J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, ³1960, 230 ff.

die Erben in den Mittelpunkt dieses Totengedächtnismahles. Das zeigt sich besonders in der Interpretation des Paulus in 1. Kor 10,16 ff., wo die Teilhabe am Leib Christi die Teilhabe an der Kirche ist, so dass man pointiert sagen kann: „Das Abendmahl ist im selben Sinn von ihm gestiftet wie die Kirche.“¹⁷ Doch es liegen auch Gefahren in dem Erinnern der Hinterbliebenen. Denn je mehr herausgestellt wird, was der Tote bedeutet hat, je mehr der Abwesende überirdische Größe erhält, umso stärker muss der Verlust werden. Nicht selten richten deshalb die Hinterbliebenen die daraus resultierenden Gefühle des aggressiven Schmerzes gegen andere, wie das auch in 1. Kor 11,23 ff. geschieht. Denn die Stiftung, die die „Gültigkeit des Sakramentes begründen“ soll, beruht auch auf der Auslieferung Jesu. Die aggressive Suche der verwaisten Gemeinde nach den Schuldigen „findet“ den Verrat des Judas und in den alttestamentlichen Schriften die unerforschliche Vorsehung des Vater-Gottes¹⁸. Ja, in einer Identifikation mit dem Aggressor stellt Paulus die unkirchlichen Individualisten, die mit ihrem unangemessenen Abendmahlsverständnis die Kirche mit erneuten Verlusterfahrungen bedrohen (v 19), dem Verräter (v 27) und Jesus in seinem Todesgeschick gleich (v 30).

Ich hoffe, dass ich einsichtig machen konnte, wie sich in den neutestamentlichen Mahlgeschichten ganz verschiedene Gestalten von Trennungserfahrungen darstellen. Daraus möchte ich nun einige Konsequenzen ziehen:

1. Seit *Lohmeyer* und *Lietzmann* hat man in der Forschung verschiedene Formen von Herrenmahlsfeiern herauszuarbeiten gesucht. In der neueren Zeit hat man das aufgegeben, da man zwar traditions- und formgeschichtliche Unterschiede ausmachen, aber keine überzeugenden Motive für das Neben-, geschweige denn für das spätere Ineinander der verschiedenen Formen angeben kann. So kann Hahn resümieren: „Offensichtlich haben sich doch die verschiedenen Formen auseinander entwickelt, wobei die Einzelelemente ein sehr unterschiedliches Gewicht erhielten, z. T. auch erst im Laufe der Zeit hinzutraten.“¹⁹ Sowohl die freie Verwendung der Deutung und der uneinheitliche Ritus der Feier wie auch der Umstand, dass sich eine komplexe Form durchgesetzt hat, sind nun m. E. zu verstehen, wenn man die Trauerarbeit als eigentliches *Movens* ansieht, dass die jeweils vorherrschende Tradition und Gestalt ausgeprägt und diese in einem bestimmten Ritus schließlich verdichtet hat.

a) Man sieht, dass in den dargestellten Mahltypen eine Reihe der von *Spiegel* für die Trauer beschriebenen Abwehrmechanismen wirksam sind. So finden wir von den narzißtischen Bewältigungsmechanismen die Idealbildung (1), den Abbau der Realitätskontrolle (4) und die Manie (3,5), von den aggressiven Bewältigungsmechanismen die Verleugnung (2,3), die Suche nach dem Schuldigen (6) und die Identifikation mit dem Aggressor (1,6), und von den objekt-libidinösen Bewältigungsmechanismen schließlich die Inkorporation (6), das Erinnern (2,6) und die Substitution (6). Sie prägen offenbar in bestimmten Kombinationen ganz bestimmte Mahltypen aus.

b) In der von Paulus tradierten, später dann normativ gewordenen Form, können wir eine Verdichtung der verschiedenen Motive ausmachen. So finden wir in der Historisierung und der Berufung auf die feste Tradition wesentliche Motive aus den Nachfolge- und den Totengedächtnismahlen, in dem Hinweis auf den Verräter wesentliche Motive der Erwartungs-, Nachfolge und Totengedächtnismahle, in den Motiven der Realpräsenz, der symbiotischen Wiedervereinigung und der Wiederholung sind Aspekte der Erscheinungs-, Erwartungs- und Inkorporationsmahle aufgenommen und in dem Gedächtnismotiv klingen die Erscheinungs- und Totengedächtnismahle an, aus dem dann auch das zentrale Todesmotiv stammt. Dass sich eine so verdichtete Form der Abendmahlsüberlieferung durchgesetzt hat, können wir nun nicht nur damit begründen, dass eine symbolische Handlung als solche notwendig mehrdeutig

¹⁷ H. Conzelmann, Grundriß der Theologie des NT, 1968, 76.

¹⁸ H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther 1969, 232.

¹⁹ Ebd. 104.

sein muss, sondern dass das Abendmahl als eine symbolische Bearbeitung von Trennungserfahrungen ein Formular braucht, in das die verschiedenen Weisen des Trauerprozesses eingegangen sind. Ja, es könnte sein, dass in diesem zentralen Ritus des Christentums zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte die komplexe Erfahrung von Trennung, die wir uns erst in neuerer Zeit wissenschaftlich bewusst machen, einen symbolischen Ausdruck für die kollektive Bearbeitung gefunden hat.

2. Die verschiedenen Bewältigungsmechanismen, die sich bei der Trauer und in den verschiedenen Abendmahlstypen gezeigt haben, sind an sich nicht pathologisch, sondern tragen zur Heilung und zum Heil bei. Erst wenn die Trauer bei einem von ihnen fixiert bleibt, kann es zu einer kritischen Störung kommen. Vielleicht können wir von daher auch Kriterien gewinnen, die uns bei der Beurteilung der verschiedenen Abendmahlsformen in der Kirchengeschichte und in den Reformversuchen der Gegenwart hilfreich sein können.

Ich meine, dass sich in den sechs Mahltypen zwei verschiedene psychodynamische Grundtendenzen ausdrücken. Es fällt nämlich auf, dass Jesus in einigen (Liebes-, Erscheinungs-, Inkorporationsmahl) anwesend und in den drei anderen abwesend ist. In diesen wird die Trennung aufgehoben, in jenen vollzogen. Einmal nimmt man etwas von ihm, das andere Mal tut man so etwas wie seine Schuldigkeit. Hier inkorporieren sich ihn die einzelnen Hinterbliebenen im Genuss einer pneumatischen Substanz, da finden sie sich in der Kommunion der Söhne zum Abschied zusammen. In den einen sind die objektlibidinösen und narzißtischen, in den anderen ambivalente Strebungen vorherrschend. Hier wollen sie Jesus haben (Introjektion), da wollen sie so sein wie er (Identifikation). Das führt uns zu der Frage, ob wir die Mahlberichte nicht nur mit Hilfe der Abwehrformen, die in der Trauer eine Rolle spielen, interpretieren können, sondern ob darin zwei ganz verschiedene Stufen der Objektbeziehung und deren Aufhebungen mit den dabei wirksamen unbewussten Phantasien auszumachen sind, nämlich die orale und phallische Stufe. Denn auf diesen beiden Stufen macht jeder Mensch ja wesentliche Erfahrungen mit Trennung und Verlust und entwickelt dabei jeweils eigentümliche Strukturen, auf die er im späteren Leben bei Trennungen zurückgreift. Dass diese Frage sinnvoll ist, möchte ich zunächst an den Abendmahlsinterpretationen von *Freud* und *Jung* zeigen.

III.

Die Anfänge von Religion, Sittlichkeit, Gesellschaft und Kunst treffen für *Freud* im Ödipus-Komplex zusammen (IX 188). Die „Wurzel aller Religionsbildung“ ist deshalb die Vatersehnsucht, deren Ziel, die aus der ursprünglichen Dialektik von Wunsch und Gebot entspringende Gefühlsambivalenz symbolisch zu lösen. Im ödipalen Konflikt wird letztlich der Verlust der Mutter und des Vaters als eines jeweils zärtlich begehrten und eifersüchtig abgelehnten Objektes durch bestimmte Weisen der Identifizierung bearbeitet. In den Religionen geschieht dies nun nach *Freud* besonders in den zentralen zeremoniellen (Totem-)Mahlzeiten, am Unverhülltesten im christlichen Abendmahl. Die dort zu beobachtende Ambivalenz zwischen Trauer und Festfreude verweist für ihn zwingend auf die ödipale Situation. Deshalb versucht er für die mythische Urzeit und für die Anfänge der jüdischen Religion ein historisch reales kollektives Ödipusdrama mit seinen traumatisierenden Folgen zu rekonstruieren, das sich individuell in jeder Lebensgeschichte und sozial in den zeremoniellen Mahlzeiten der Religionen wiederholt.

So ist das Abendmahl „die Gedächtnisfeier der ungeheuerlichen Tat, von der das Schuldbewusstsein der Menschheit (die Erbsünde) herrührte“ (XIV, 94).

a) Da die Söhne mächtig wie der Vater sein wollen und in sich dieselben sexuellen Ansprüche an die Mutter erleben wie ihr Vater, müssen sie ihn, um ihre rivalisierende Eifersucht zu befriedigen, loswerden. Sie töten ihn und trennen sich von ihm, indem sie ihn in einer Regression zum Mechanismus der oralen Phase ersetzen (XIII, 257). Dies wiederholt der Gläubige auf

einer ersten Stufe, indem er in symbolischer Form Blut und Fleisch seines Gottes sich einverleibt.

b) Haben die Söhne so ihren Wunsch nach Identifikation mit dem Vater aggressiv durchgesetzt, so müssen sich die dabei überwältigten zärtlichen Regungen zur Geltung bringen. Dies geschieht in einem Schuldbewusstsein, in der Form der Reue, des nachträglichen Gehorsams und des sühnenden Selbstopfers, wodurch der Vater nun stärker als je zuvor ist. Jesu Tod wird so im Abendmahl als versöhnendes Sühnopfer dargestellt, mit dem sich auf einer zweiten Stufe die Gläubigen durch den Genuss identifizieren.

c) Diese Versöhnung ist umso gründlicher, weil mit dieser Identifizierung der volle Verzicht auf das Weib erfolgt und die Söhne sich nun für immer von der Mutter trennen.

d) Die Trennung der Söhne von den übergroßen Objekten beider Eltern könnte auf einen „partnerschaftlichen“ Sohnesbund hinauslaufen. Im Abendmahl wird er in der Koinonia der mit dem Bruder Jesus identifizierten Gläubigen angestrebt.

e) Aber nun fordert das psychologische Verhängnis der Ambivalenz erneut seine Rechte. Die christliche Religion lässt in der Wiederherstellung der großen Muttergottheit (Maria/Kirche) den ursprünglichen Wunsch nach der Mutter wieder aufleben (XVI, 194) und ersetzt durch den Sohn nur den Vater, so dass das Abendmahl „im Grunde eine neuerliche Beseitigung des Vaters, eine Wiederholung der zu sühnenden Tat“ ist (IX, 186).

Auch wenn man diese historische Rekonstruktion nicht wie *Freud* als „eine unvermeidliche Kühnheit“ der tiefenpsychologischen Theorie, sondern darin nur den Positivismus des beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts akzeptieren mag, so bleibt doch die These, dass das Abendmahl der Ort ist, wo sich die Geschichte der dramatischen Gefühlskonstellation eines jeden Menschen in symbolisch-archaischer Gestalt darstellt. Und es ist zu vermuten, dass Menschen, die den Verlust eines geliebten oder abgelehnten Menschen in ödipaler Weise betrauern, in der Abendmahlsfeier dafür eine Hilfe finden. Die Frage ist allerdings, ob wir mit *Freud*, den nur „der repetitive Aspekt der Religion“, das „emotionelle Auf-der-Stelle-Treten“ in ihr interessierte (*Ricœur* 252), der Meinung bleiben müssen, dass es mit den Mitteln der Religion und also auch im Abendmahl keinen Untergang des Ödipuskonfliktes, also keine wirklich vollzogene Trennung, sondern nur ein ständiges Wiederaufleben gibt.

Für *Jung* ist die *Sehnsucht nach der Mutter* die „unbewusste Psychologie der religiösen Sehnsucht“ (L 215)²⁰. Anders als bei *Freud* tritt nicht der Vater dazwischen und muss überwunden werden (312 f.), vielmehr steht für *Jung* der Mensch in einer lebenslangen Trennungsaufgabe von der Mutter. Er erlebt in sich „ein ursprünglich passives Stehenbleiben der Libido bei den ersten Kindheitsobjekten“ (168), geradezu die Leidenschaft, „wieder Kind zu werden ... in die Mutter hineinzugelangen, um wiederum von der Mutter geboren zu werden“ (2,16). Diese vorsexuellen Strebungen, die der „eigenen Tiefe“ (283), dem „dämmernden Leben“ als der „Lebensquelle“ (288), wo es noch keine Trennung von Subjekt und Objekt gibt (310), gelten, und nicht der ödipale Konflikt stehen im Mittelpunkt des menschlichen Lebens. Sie verbergen sich hinter der Maske des inzestuösen Begehrens (168), da sich im Koituswunsch diese präödipalen Verschmelzungswünsche (216, 309) am direktesten äußern können. Und die Inzestangst zielt nicht auf den Vater, sondern auf das Ich, das sich in den symbiotischen Wünschen zu verlieren fürchtet (288). Diese Angst setzt die schöpferischen Kräfte des Menschen frei zu einem ständigen Kampf (290) um die individuierende Trennung von Mutter und Sohn (233 f.). Ein Kampf, der nach *Jung* sowohl den Charakter einer objektlibidinösen Ambivalenz (148) („Du musst den symbiotischen Inzest begehen, um noch einmal wiedergeboren zu werden. Gleichzeitig musst Du Dich aber von der das sexuelle Inzestverbot personifizierenden

²⁰ Ich zitiere im Folgenden nach C. G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*, 1925.

mütterlichen Verfolgerin und Mörderin trennen.“ 272, 263 f.), wie auch „narzißtische“ Qualität haben kann, wenn der schöpferische Geist sich auf ein „Mutter-Kind-Spiel mit sich selber“ einlässt (290).

„Ganze Religionen wurden gebaut, um der Größe dieses Konfliktes Worte zu verleihen“ (263), ja religio bedeutet geradezu Fixierung an die Mutter als an den Ursprung (404), so dass auch alle neutestamentlichen Perikopen und Symbole in monomaner Variation diesen ambivalenten Trennungskampf zwischen Sphinx-Mutter und heroischem Sohn ausdrücken (passim). Deshalb ist auch „die Urbedeutung des Abendmahles ... die eines (symbiotischen) Hierosgamos“ (354, 407), in dem der Sohn durch ein Selbstopfer (407) die Mutter aufgibt (293), indem er die „sich nach der Mutter sehrende Infantilpersönlichkeit“ preisgibt und die von der Mutter wegführende Libido befreit (405). „Der Gott ist in der Mutter begraben; als Feldfrucht, als von der Mutter kommende Nahrung, und zugleich als Unsterblichkeitstrank wird er vom Mysten aufgenommen ... Alle diese Symbole stellen das Zurückholen der Libido aus der inzestuösen Bindung dar, woraus neues Leben genommen wird“ (362).

Dieses Verständnis vom Abendmahl als Prozess der Selbstfindung durch symbolische Vereinigung und Trennung von der Mutter bringt *Jung* 1954²¹ auf die Höhe oder vielleicht besser: in die Tiefe seiner späteren Begrifflichkeit. Das ambivalente Trennungsgeschehen wird nun, wie ich meine, primärnarzißtisch interpretiert: Der empirische Mensch erlebt sich „als Teil seiner selbst“ (301). Sein durch Projektionen auf die Objekte (268 f.) ins Kosmische gesteigerte unbewusste Größenselbst (282) erfährt nämlich den Verlust seiner Mitte, da er sich der chaotischen Vielheit, dem Unsteten und dem Disharmonischen preisgegeben und sich passiv entfremdet fühlt, was eine Ichdiffusion zur Folge hat. Unschwer erkennen wir hier die gefährlichen symbiotischen Verschmelzungswünsche gegenüber der Mutter wieder, die er 1912 noch auf dem Hintergrund der Objekttriebe beschrieben hatte. Das Abendmahl erkennt *Jung* nun als eine Amplifikation des Mandalasymbols (302 ff.). Die Teilnehmer erleben hier eine „participation mystique“ respektive eine Identität von Priester, Gemeinde und Christus, der das Symbol des Selbst ist. Indem so das Abendmahl den Herrn in die Mitte der Jünger stellt (301), finden sie hier die Mitte des Ichs wieder, die die Vielheit begrenzt und zugleich die Mitte des Alls ist (319). So „wiederholt sich (im Abendmahl) das ganze Drama der Inkarnation wenigstens andeutungsweise“, da hier „einerseits eine Angleichung der Seele an Christus und andererseits eine Verinnerlichung der Christusgestalt in der Seele“ geschieht (298).

Das Abendmahl als Inkarnationsritus des Getrennten und nicht als Sühneritus ihm gegenüber – so könnte man die Position *Jungs* gegenüber *Freud* bezeichnen –, und zwar 1912 mehr auf der frühen objektlibidinösen und 1954 auf der narzißtischen Linie reflektiert. Diese zwei Ansätze, Liebesentzug bzw. Objektverlust zu verarbeiten, sind nun aber nicht nur für *Jung* typisch, sondern finden sich auch in der *Freud*-Schule. Ich denke dabei an *Melanie Kleins* Konzept von der „depressiven Position“, die nach ihrer Meinung in der Trauer reaktiviert wird, und an *Kohuts* Konzept vom primären Narzißmus.

Wenn der Verlust eines Menschen die Welt der Hinterbliebenen bedroht, so melden sich auch die frühen kindlichen Ängste wieder, vor einer zerstörten inneren Welt zu stehen, wie das jeder Mensch in der zweiten Hälfte des ersten Lebensjahres durchleiden muss. Denn in dieser Zeit baut das Kind in ambivalenter Weise eine Objektwelt außen und in sich auf, auf die alle späteren Erfahrungen mit Beziehungen gründen. *M. Klein*²² nennt diese Zeit, wo der Mensch in der „Beziehung zur geliebten und gehassten Brust ... die erste Objektbeziehung“ erarbeitet (153), die depressive Position, da ja ein Objekt lieben und es feindlich verschlingen auf dieser Entwicklungsstufe noch sehr nahe verwandt ist (50). „Man kann sich zwar vorstellen, dass in

²¹ S. Anm. 15, 219-323.

²² Ich zitiere im Folgenden nach M. Klein, Das Seelenleben des Kleinkindes und andere Beiträge zur Psychoanalyse, rororo Studium 1972.

Perioden, die frei von Hunger und Spannungen sind, ein optimales Gleichgewicht von libidinösen und aggressiven Trieben besteht. Dieses Gleichgewicht wird aber gestört, wenn infolge Versagungen durch innere oder äußere Ursachen aggressive Triebe verstärkt werden“ (145).

Neben diesen beiden Strebungen von Lust und Gier und den Erfahrungen von Behagen und Versagungen werden die ersten Objekte noch von dem Wechsel von Introjektionen und Projektionen geprägt. Denn „die Projektion von Liebesgefühlen ist eine Vorbedingung dafür, ein gutes Objekt zu finden. Und die Introjektion eines guten Objektes regt die Projektion guter Gefühle nach außen an, und dies wiederum stärkt durch erneute Introjektion das Gefühl, ein gutes inneres Objekt zu besitzen“ (152). Das Objekt wird damit in einem gewissen Grade ein Repräsentant des Ich (151). Um so gefährlicher, wenn sich die aggressiven Impulse auf den gleichen Weg von Projektion und Introjektion machen, da das Kind so einmal in der Angst lebt, dass diese Objekte sterben könnten und es in diesem Zustand mit ihnen identifiziert wäre, (51) und zum anderen die Mutter und sich selbst als böse Verfolger und Zerstückeler empfinden muss.

Diese Arbeit, die eigene Welt aufzubauen und in sich aufzunehmen, bringt nun eine typische Folge von Verhaltensweisen (Abwehrformen) mit sich. Zunächst spaltet das Ich das Objekt „in ein unbeschädigtes lebendiges und ein beschädigtes gefährdetes, vielleicht sterbendes und totes Objekt“ (157). Sodann teilt es das Objekt in ein gutes idealisiertes und ein böses, verfolgendes und schuldiges, jedoch so, dass „die bösen Aspekte ... durch die guten vermindert“ werden und „näher miteinander in Kontakt kommen“ (157). Neben dieser Spaltung fühlt sich das Ich „dazu getrieben, omnipotente und mächtige Phantasien aufzubauen, teils um die bösen, gefährlichen Objekte zu kontrollieren und zu bemeistern, teils um die geliebten Objekte zu retten und wiederherzustellen“ (79). „Die Angst im Hinblick auf die introjizierte Mutter, die als ... für immer verloren empfunden wird, führt nun zu einer stärkeren Identifizierung mit dem beschädigten Objekt“ (156). Und es beginnt der Versuch, „das beschädigte Objekt wiederherzustellen“ (157). Schließlich schreitet das Kind auf diesem Weg „der Introjektion von Teilobjekten zu der von ganzen geliebten Objekten“ fort (72) und sichert so zunehmend die Liebe zu den realen und verinnerlichten Objekten, die verstärkt auch als ambivalent akzeptiert werden können. Damit kann dann die depressive Position als die Position der frühkindlichen Trauer langsam verlassen werden, da das Vertrauen zu den außen und innen gesicherten Objekten und das Vertrauen des Ichs in die eigene Liebesfähigkeit zu neuen Objektbeziehungen anregt (83).

Mir scheint nun, dass man diesen Weg der Trauerarbeit auch im urchristlichen Abendmahl, wie es Paulus tradiert, ausmachen kann. Im Mittelpunkt des Ritus steht ja die symbolische Zerstückelung eines Körpers und die orale Wiederherstellung sowohl in dem einzelnen Teilnehmer als inneres Objekt wie in der Abendmahlsgemeinschaft der Koinonia als äußeres Objekt (1. Kor 10,16 f.). Auch Spaltungen durchziehen das Abendmahl: Der lebendige Herr beherrscht die Szene, er übermittelt Paulus die Abendmahlstradition, er erscheint, wie er zu Lebzeiten das Abendmahl einsetzt, er spendet sich in den Leben schaffenden Elementen. Die Spaltung scheint so nachhaltig sein, dass Paulus gegen die „Gnostiker“ betonen muss, dass in diesem Mahl der Tod verkündigt wird und dass die Speise auch zerstörende Wirkung haben kann. Zum idealen Jesu, der sich für uns gibt, gehört als sein „Schatten“ der, der ihn preisgibt. Und das spiegelt sich in der Abendmahlsgemeinde, wo die angemessenen Feiernden begleitet sind von denen, die sich schuldig machen am Herrn, so dass vor dem Beginn des Mahles das Anathema erklingen muss (1. Kor 16,22). Die Gemeinde identifiziert sich in omnipotenten Phantasien mit dem vollkommenen Liebesobjekt, das man nach dem Fleisch nicht mehr kennt und in dem man deshalb neue Schöpfung ist (2. Kor 5,16 f.). Und schließlich sind auch deutliche Wiedergutmachungstendenzen festzustellen. Der Abendmahlsleib darf sich nicht in ἴδια δεῖπνα (1. Kor 11,21) auflösen. Eine rechte Zeit (v 22.34) und eine angemessene Art (v 27) sind zu beobachten, damit der Bund (v 25), der nach alter Tradition aus den 12 Stämmen Isra-

els zusammengesetzt ist, auch gültig bleibt. Und endlich kann Paulus gleichsam als den Abschluss der gelungenen Trauerarbeit formulieren: in diesem Abendmahl, wo ihr ohne zerstörende Angst zerstückelten Christus zu einem guten Objekt wiederhergestellt habt, bezeugt ihr gleichwohl in realistischer Einschätzung, dass er gestorben und äußerlich fort ist, so dass ihr auf dieser Grundlage recht miteinander leben könnt.

*Kohut*²³ hat in seinem Buch über den Narzißmus gezeigt, dass narzißtische Störungen im engen Zusammenhang mit Objektverlusten stehen, weniger mit dem Liebesverlust, also dem affektiven Verlassensein, und noch weniger mit der Kastrationsangst (37 f.). Neben eigenen psychischen Störungen der Eltern erscheint der Tod oder längere Abwesenheit eines Elternteils als Hauptursache der entscheidenden Kindheitsstörung und stehen demzufolge in der analytischen Kur die Trennungen vom Analytiker im Mittelpunkt. Es liegt deshalb nahe zu vermuten, dass es auch unabhängig von narzißtischen Kindheitsstörungen eine regressive primärnarzißtische Verarbeitung von Trennungserfahrungen gibt, vor allem natürlich wenn die Beziehung nach dem narzißtischen Typ der Objektwahl erfolgt. Ich bin mir bewusst, dass das eine idealtypische Vereinfachung ist, da es in einer nichtpathologischen Verarbeitung immer auch andere Wege daneben geben wird.

Das Gleichgewicht der primären narzißtischen Mutter-Kind-Einheit konstellierte sich wesentlich nach den Mechanismen: Ich bin vollkommen – Du bist vollkommen. Aber ich bin ein Teil von Dir – und Du bist wie ich (45,140). Dieses Gleichgewicht wird durch die unvermeidlichen Begrenzungen mütterlicher Fürsorge gestört, aber das Kind ersetzt die vorherige Vollkommenheit a) durch den Aufbau eines grandiosen exhibitionistischen Bildes des Selbst: das Größen-Selbst; und b) indem es die vorherige Vollkommenheit einem bewunderten, allmächtigen (Übergangs-)Selbst-Objekt zuweist: der idealisierten Elternimago (43,57). „Das kleine Kind ... versieht also andere Menschen mit narzißtischen Besetzungen und erlebt daher diese narzißtisch, d. h. als Selbst-Objekte. Die erwartete Kontrolle über diese anderen (Selbst-Objekte) ist der Vorstellung der Kontrolle nahe, die ein Erwachsener über seinen eigenen Körper und seine eigene Seele hat ...“ (45). Die Beziehung ist die der primären Identität (139).

Zwar haben vor allem die Selbst-Objekte „Spuren von Objektmerkmalen“ (52), doch werden die integrierten und adaptiven Funktionen zunächst noch von dem äußeren Objekt, der Mutter, übernommen. Analog der von *Freud* beschriebenen Trauerarbeit kommt es dann schrittweise zur Rücknahme narzißtischer Besetzungen, „wenn das Kind Enttäuschungen an jeweils einem idealisierten Aspekt oder jeweils einer idealisierten Eigenschaft des Objekts nacheinander erleben kann ...“ (70). Auf diese Weise „vollzieht sich ein Prozess wirksamer Verinnerlichung ..., ein Loslösen der introjizierten Aspekte von dem Bild des Objektes“, was zur Bildung von psychischer Struktur führt. Diese „innere Struktur übernimmt jetzt die Funktionen, die das (äußere) Objekt für das Kind erfüllt hatte – die funktionierende Struktur hat jedoch weitgehend die persönlichen Züge des Objektes verloren“ (70 f.). Erst wenn die Psyche diese autonomen Strukturen angenommen hat und sich damit von den archaischen Selbst-Objekten gelöst hat, können reife Objekte, die mit Objektlibido besetzt sind, auch narzißtisch besetzt werden, wobei die „unabhängigen Motive und Reaktionen dieser anderen akzeptiert“ und die „Gegenseitigkeit verstanden“ werden können (71).

Soweit die kurze Skizze der primären narzißtischen Entwicklung. Was passiert nun aber, wenn ein Objektverlust primärnarzißtisch verarbeitet wird? Der Trauernde leugnet zunächst den Objektverlust und gerät in einen Prozess, bei dem *Kohut* vier Stadien beschrieben hat. Der so Trauernde verliert 1. die narzißtische Einheit mit dem idealisierten Selbstobjekt, und es folgt die Störung des narzißtischen Gleichgewichts. Nun werden 2. archaische Formen entweder der idealisierten Eltern-Imago oder des Größen-Selbst überbesetzt, was sich in Größenphantasien, in ekstatischen religiösen Gefühlen und in hypomanischer Erregung zeigt, 3. wird

²³ Ich zitiere im Folgenden nach H. Kohut, *Narzißmus*, 1973.

das autoerotische fragmentierte körperlich-psychische Selbst flüchtig überbesetzt, es kommt zu libertinistischen Phantasien und Handlungen. Wenn der Trauernde 4. ein Ersatzobjekt findet, an dem er die Enttäuschungen schrittweise durchleben kann, kann er das projizierte narzißtische Potential wieder in seine psychische Struktur verinnerlichen, das verleugnete verlorene Objekt loslassen und wieder beziehungsfähig werden. Wer den Film „Der letzte Tango von Paris“ gesehen hat, wird sich diese Stadien Schritt um Schritt veranschaulichen können.

Mir scheint nun, man könne die gnostisch beeinflussten neutestamentlichen Texte und die Auseinandersetzungen des Paulus mit Korinth als Dokumente einer primärnarzißtischen Bearbeitung von Objektverlusten verstehen, wobei Jesus das projizierte Größenselbst darstellt.

1. Da die Welt der Objekte von dem Gnostiker als fremd, feindselig und uneigentlich erlebt wird, ist jeder sichtbare Verlust wie der Tod unwesentlich und wird geleugnet. Auch Jesu Tod ist eher eine Täuschung, wie auch seine menschliche Gestalt ein Scheinleib war, den sein eigentliches Selbst vor der Passion bereits verlassen hatte. Darin spricht sich für mein Verständnis die Störung des narzißtischen Gleichgewichts aus.

2. In Wirklichkeit kehrt Jesu Selbst nur in seine himmlische Heimat, zu seinem Ursprung zurück, um mit dem kosmischen Selbst, Gott-Vater, wieder zu verschmelzen (vgl. 188). So wird etwa auch im Johannesevangelium Jesu Sterben als Erhöhung und Verherrlichung empfunden, der gegenüber Freude und keine Trauer angemessen ist. Nach *Kohut* ist dieser „Mythos, wie Christus vom Tod in selbsterzeugter, lebensspendender Liebe auferstanden“ ist, ein deutlicher Ausdruck narzißtischer Liebe und damit der Überbesetzung des Größen-Selbst (255). Mit ihm ist man wesenhaft verbunden (Hb 2,11 f. 17) und verschmilzt mit ihm in der rechten Gnosis (Ph 3,8 ff.; 1. Kor 1,18 ff., 2,6 ff., 8,1 ff.) und im Sakrament zu dem einen Soma ins Riesengroße und zur pneumatischen Vollkommenheit des Urmenschen oder des ersten Adam, wo es noch keine Differenzierung von Subjekt und Objekt gab.

3. Auch die vorübergehende Überbesetzung von autoerotischen Fragmenten des Körper-Selbst ist uns im Neuen Testament überliefert. Wir hören von quasireligiöser Ekstase in den Gottesdiensten (Glossolie und Visionen), von der Überflutung mit resexualisierter oralsadistischer narzißtischer Libido in libertinistischen Tendenzen und von starken inkorporativen Bedürfnissen, die sich in den narzißtischen Speisungswundern in Joh. 6 und wohl auch in den korinthischen Kultmahlen nach dem Inkorporationstyp niedergeschlagen haben.

4. Wie mir scheint, bearbeitet Paulus in seiner Kritik an der gnostischen Position die narzißtische Angst „vor dem Verlust seiner Individualität durch den tiefen Wunsch nach Verschmelzung mit dem idealisierten Objekt“ (110). Denn die spezifisch narzißtische Regression führt ja „zu einer verringerten Unterscheidung zwischen Selbst und Nichtselbst und somit zu einer Verwischung der Grenzen zwischen Impuls, Denken und Handeln“ (183).

Innerhalb des Verschmelzungsritus des Abendmahles ist es ihm deshalb besonders wichtig, das genossene Soma Christou und sich selbst zu unterscheiden (1. Kor 11,29.31). In der neutestamentlichen Forschung rätselt man m. E. herum, wie dieses ‚diakrinein‘ zu verstehen ist. Soll man das Soma Christou auszeichnen (*Büchsel*), es richtig beurteilen (*Bauer*), es von profaner Speise unterscheiden (*Lietzmann*), oder ist mit diesen Worten auf irgendeine Weise die Konfrontation mit dem Weltenrichter gemeint (*Käsemann*)? Mir scheint es jedoch den besten Sinn zu ergeben, wenn man erkennt, wie Paulus hier bemüht ist, durch Unterscheidung und Abgrenzung von Soma Christou und Selbst die narzißtische Angst vor Verschmelzung zu bannen, weshalb er auch in der apokalyptischen Sprache der Sätze des heiligen Rechtes formuliert: „Wenn es keine abgrenzende Unterscheidung gibt, wird es grenzenlos, werden wir krank oder müssen sterben“ (v 30).

Auf der gleichen Linie liegt das zweite paulinische Interpretament des Abendmahlsritus in v 26: „Im Abendmahlsritus verkündigt ihr (gleichsam szenisch) den Tod des Herrn, bis er

kommt.“ Jesus gibt zwar durch die Speise uneingeschränkte Koinonia (1. Kor 10,16) an sich, es kommt zu einer sakramentalen Identität, aber nicht mit dem in voller Herrlichkeit Erhöhten. Denn da steht offenbar in heilsamer Abgrenzung die Realität seiner Abwesenheit und seines Todes dazwischen, genauso wie auf Seiten der Abendmahlsempfänger ein angemessener Umgang (v 27) zwischen ihm und dem einverleibten Herrn steht. Diese Spannung von engster Gemeinschaft und Abgrenzung durchzieht geradezu leitmotivisch den gesamten Kontext von 11,17 bis 12,27, von den enthusiastischen Trennungen in den Gemeinden bis zu der Charismenlehre, mit der konkrete Unterschiede in der Verleiblichung des einen pneumatischen Leibes Christi in der kosmischen Kirche statuiert werden.

Damit sind wir bei dem dritten paulinischen Interpretament des Abendmahlsritus. Denn die „Verknüpfung von Abendmahl und Kirchengedanken ist das Neue, das in das Sakramentsverständnis einführt“ (Conzelmann). Wie ist diese Verknüpfung zu verstehen? Mir scheint, die Kirche ist für Paulus im Sinne von Kohut das Ersatzobjekt für Jesus, so dass die narzißtische Besetzung des Selbst-Objektes, das durch Verlusterfahrungen eine Störung erlitten hat, an und in der Kirche Zug um Zug durchgearbeitet werden kann. Nach 1. Kor 10,16 ff. ist ja der sakramentale Leib Christi die Kirche und die Anteilgabe an einen die am anderen. Erst die Deuteropaulinen haben diese Bedeutung der Kirche als Ersatzobjekt eingeschränkt, indem sie Christus als das Haupt von der Kirche als dem Leib unterschieden. Wie Jesus ist die Kirche offenbar auch narzißtisch besetzt: in ihr gibt es die neue Schöpfung und ein grandioses apostolisches Selbstbewusstsein. Mit ihr sind mystische religiöse Erfahrungen verbunden, auf sie richtet sich ein Erwählungsbewusstsein, die Beziehung zu Gott entspricht der Beziehung zur Kirche. Und die Art, wie Paulus die Kirche als Körper grandios überhöht und ins Eschatologische erweitert, entspricht der Art, wie ein Objekt narzißtisch besetzt wird.

Doch erlaubt diese Mutter-Kirche als Ersatzobjekt nicht nur das regressive Erleben von Sicherheit, Größe, Vollkommenheit des Selbst, sondern hat auch zwei wesentliche progressive Funktionen, die narzißtische Trauerarbeit im engeren Sinn ausmachen. Einmal werden in den Gemeindefahrungen realistische Unvollkommenheiten, Versagungen und Begrenzungen erlebt, die den Bereich der Größenphantasien eingrenzen. Auch werden mit den ersten Sterbefällen und der allmählichen Abnahme der intensiven eschatologischen Naherwartung schrittweise Enttäuschungen und Verluste ertragen und durch eine zunehmende soziale Praxis integriert, wenn es auch, wie etwa in dem Streit um die Totentaufe (1. Kor 15,29) deutliche Übergangssituationen gibt. Zum ändern gelingt an diesem Ersatzobjekt Kirche offenbar ein Prozess wirksamer Verinnerlichung. Aus dem narzißtisch besetzten Jesusobjekt wird dadurch die christliche Jesusstruktur in der Psyche. Wie unter anderen Robinson und Güttgemanns gezeigt haben, ist es nach dem Selbstverständnis des Paulus die Sakraments- und Missionspraxis der Kirche als Leib Christi, die seine Existenz zu einer Jesusexistenz gemacht haben: In aller meiner Freiheit lasse ich Christus an meinem Leib groß werden, sei es lebend, sei es sterbend (Phil 1,2). Ich trage das Sterben Jesu an meinem Leibe, damit das Leben Jesu auch an meinem Leib erscheine (2. Kor 4,10). So ist Paulus als Christ stigmatisiert (Gal 6,17), weil es die Kirche als Leib Jesu gibt.

Diese durch die Kirche als Ersatzobjekt gewonnene innere Jesus-Struktur, die die persönlichen Züge des Objektes weitgehend verloren hat (71, 2. Kor 5,17), reflektiert Paulus nun in seiner Theologie, die m. E. mit vollem Gewicht als vielgestaltige theologische Theorie eines gestalteten Narzißmus verstanden werden kann. Dazu zum Schluss noch ein paar Hinweise:

- a) Die anthropologischen Begriffe des Paulus verbinden ganz konkrete Erfahrungen mit kosmischen Dimensionen, wie wir seit Buhmann wissen.
- b) Das eschatologische Zeitverständnis vermag offenbar sehr intensive und konkrete Präsenz in der Gegenwart sehr eng mit den Größenphantasien eines apokalyptischen universalgeschichtlichen Geschichtsentwurfes zu verbinden.

c) Sofern die Existenz des Christen als eschatologische Existenz verstanden wird, können wir darin den Versuch sehen, narzißtisches Potential in die psychische Struktur zu introjizieren.

d) Die Charismenlehre ist der Versuch, persönliche Kreativität und Begabung zu wecken, zu gestalten und religiös zu interpretieren unter Hinweis auf die narzißtische Quelle des einen weltumfassenden Pneuma und auf das Maß konkreten Glaubens, sozialer Wechselseitigkeit (1. Kor 12).

e) Die Rechtfertigungslehre des Paulus muss m. E. auch neben ihren ödipalen Aspekten verstanden werden als eine Theorie des gestalteten Narzißmus. Denn diese Lehre reflektiert, wie Größen-, Erwählungs-, Vollkommenheits-, Verschmelzungs- und Sicherheitsphantasien verinnerlicht werden. Wie *Käsemann*, *Müller* und *Stuhlmacher* gezeigt haben, versucht sie auf apokalyptischem Hintergrund die Trennungserfahrungen vom heilsgeschichtlich erwählten Volk Israel zu bearbeiten, indem sie die Erwählung durch die kosmische Adam-Christus-Typologie noch überbietet und sie zum anderen im Glauben des Einzelnen verinnerlicht. Und wie wir von der religionsgeschichtlichen Schule wissen, hat sie einen Sitz im Kult, wo es, wie ich mich bemüht habe nachzuweisen, auch darum gehen kann, die narzißtischen Übertragungen auf den Kultheros zu verinnerlichen.

IV.

Wir haben gesehen, im christlichen Abendmahl können die verschiedenen tiefenpsychologischen Schulen das Zentrum ihrer Theorie und Praxis, wenn natürlich auch in einer anderen Bewusstseinsform, wiedererkennen. Offenbar, weil im Mittelpunkt der christlichen wie der tiefenpsychologischen Traditionsbildung die Grunderfahrung reflektiert wird, dass der Weg der Realität mit verlorenen Objekten gesäumt ist und dabei insbesondere die Besetzungen der Eltern in Ichveränderungen umgewandelt werden müssen. Denn „der Charakter des Ichs (wie des Glaubens) (ist) ein Niederschlag der aufgegebenen Objektbesetzungen, (enthält) die Geschichte dieser Objektwahlen“ (*Freud* XIII 257). Die tiefenpsychologischen Schulen repräsentieren dabei, wie es scheint, zwei verschiedene Antworten auf die Grundfrage, die m. E. auch die christliche Traditionsbildung bewegt: Werden die Grunderfahrungen des Menschen nach dem Muster der Zweipersonenbeziehung Mutter-Kind oder der Dreipersonenbeziehung Vater-Mutter-Kind gestaltet? Werden Trennung, Versagung und Verlust nach dem Muster der Kastrationsangst, des mütterlichen Liebesentzuges oder des narzißtischen Objektverlustes erfahren? Sind die Schuldgefühle des Menschen angesichts von Todeswünschen, Unterwerfungen und mancherlei Selbstbeschneidung die Grundlage religiöser Erfahrung oder ist es das Heraustreten aus der Mutter-Kind-Symbiose und die vielleicht lebenslange Trauerarbeit über diesen Verlust?

Ich habe zu zeigen versucht, dass man solche Fragen an das NT stellen kann und dass es dabei zu m. E. faszinierenden „Befunden“ kommen kann: Durch das Christentum hat das christliche Abendland eine produktive Trauerarbeit geerbt.

Wenn die vorgetragene Exegese von Abendmahlstexten nicht reine Eisegese gewesen ist, stellt sich die Frage, welchen Sinn und welche Konsequenzen es haben kann, dass der zentrale Ritus so mehrdeutig sein kann. Muss das so sein, weil nur ein so überdeterminierter unbewusster Ritus eine kollektive Bearbeitung einer menschlichen Grunderfahrung möglich macht?

Mir scheint es notwendig zu sein, dass wir in der tiefenpsychologischen Interpretation biblischer Texte Ansätze zu einer neutestamentlichen Theologie entwickeln, um die interessanten Einfälle zu einzelnen Perikopen und die hermeneutischen Reflexionen vor der Beliebigkeit und Belanglosigkeit zu bewahren sowohl gegenüber exegetischen wie tiefenpsychologischen Gesprächspartnern.

Die Praxis des Pastors ist heute weitgehend von Trennungserfahrungen geprägt, und zwar nicht nur in den Amtshandlungen und der Seelsorge. Deshalb ist ein biblischer und theologischer Zugang zu diesen Erfahrungen notwendig und praktisch zugleich.