

Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie

Zur neuerlichen Diskussion um Grundgestalt und Grundsinn der Eucharistie

Von *Walter Kasper*

1. Die Eucharistie als Testament Jesu

»Am Abend vor seinem Leiden«, »in der Nacht, da er verraten wurde«, mit dieser Datierung gibt die Kirche bei der Feier der Eucharistie die geschichtliche und sachliche Begründung ihres Tuns. Sie führt die Eucharistie zurück auf die Stiftung Jesu am Abend vor seinem Tod und sieht in diesem Stiftungswillen nicht nur den einmaligen historischen Ausgangspunkt, sondern auch die bleibende sachliche Norm ihrer eucharistischen Feier.

Die historisch-kritische Betrachtung der vier neutestamentlichen Abendmahlsberichte hat diese historische wie sachliche Legitimation oft bestritten und damit eine Kluft entstehen lassen zwischen Jesus und der Kirche, zwischen Abendmahl und Eucharistie.¹ Man sah und sieht dann Jesus in der Tradition der prophetischen Kultkritik, versteht das urkirchliche »Brotbrechen« als gemeinsame Mahlzeiten ohne kultische Bedeutung und ohne spezielle Beziehung zum letzten Mahl Jesu; erst im hellenistischen Christentum seien diese Mähler in Anlehnung an die heidnischen Kultmysterien zu dem sakramentalen Herrenmahl umgestaltet worden.² Doch über sehr allgemeine Analogien kam man auf diese Weise nicht hinaus; der für die Abendmahlsberichte charakteristische Doppelgestus, das Brechen und Austeilen des Brotes und das Trinken aus dem einen Becher, läßt sich von den Kultmysterien her eben nicht erklären. Diese Gesten fügen sich dagegen mühelos in den Ritus des jüdischen Festmahles (oder auch des Passamahles) ein.³ Das gilt vor allem von dem Element, das schon sehr früh dem

1 Es ist hier nicht der Ort, die gesamte uferlose Diskussion darzustellen und im einzelnen aufzuarbeiten. Vgl. den Überblick über die exegetische Forschung bei H. Lessig, *Die Abendmahlsprobleme im Lichte der neutestamentlichen Forschung seit 1900*, Diss. Bonn 1953; E. Schweizer, *Das Herrenmahl im Neuen Testament. Ein Forschungsbericht*. In: ders., *Neotestamentica*. Zürich/Stuttgart 1963, S. 344-370; H. Patsch, *Abendmahl und historischer Jesus*. Stuttgart 1972; F. Hahn, *Zum Stand der Erforschung des urchristlichen Herrenmahls*. In: »*Evangelische Theologie*« 35 (1975), S. 553-563; H. Feld, *Das Verständnis des Abendmahls* (Beiträge der Forschung, Bd. 50). Darmstadt 1976, S. 4-76.

2 So R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen ¹1958, S. 285-7; ders., *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen ⁶1968, S. 42f., 61f., 146ff., 314f.

3 Den jüdischen Hintergrund hat vor allem J. Jeremias, *Die Abendmahls Worte Jesu*. Göttingen ³1960 herausgestellt. Dabei hat Jeremias seine eigene Deutung freilich einseitig auf die umstrittene These gegründet, das letzte Abendmahl sei ein Passamahl gewesen. So auch Strack-

Gesamtvorgang den Namen Eucharistie gegeben hat. Der Name Eucharistie geht nämlich zurück auf den Lobspruch (*beraka; eulogia, eucharistia*), welchen der Hausvater vor der Mahlzeit über den dritten Becher mit Wein, den Segensbecher (vgl. 1 Kor 10,16), sprach.⁴

Bei genauerem Zusehen hat Jesus beim letzten Mahl jedoch auch nicht einfachhin präformierte jüdische Tischsitten aufgegriffen, sondern diese zugleich alteriert und neu akzentuiert. Dies geschah auf doppelte Weise: Im Unterschied zum jüdischen Brauchtum hat Jesus den Becher des Hausvaters allen Tischgenossen zum Trunk dargereicht, und er hat die Brot- und Becherdarbietung mit deutenden Worten begleitet.⁵ So ist Jesu letztes Mahl letztlich analogielos, ein Phänomen *sui generis*, welches die gängigen Kategorien sprengt.⁶

Die unterschiedliche Fassung der vier neutestamentlichen Abendmahlsberichte zeigt jedoch, daß wir es in ihnen nicht ohne weiteres mit den ureigensten Worten Jesu zu tun haben. Die Worte und das Tun Jesu begegnen uns vielmehr im Medium des Glaubens und der Liturgie der frühen Kirche. Paulus bezeichnet seinen Abendmahlsbericht ausdrücklich als Tradition, die er »vom Herrn« empfangen hat (1 Kor 11,23).⁷ Da in allen Texten in jeweils unterschiedlicher Weise ältere Traditionselemente überliefert werden, läßt sich eine Urgestalt der Überlieferung oder gar der exakte ursprüngliche Wortlaut der Deute- und Stiftungsworte Jesu kaum oder höchstens hypothetisch erschließen.⁸ Die historische Glaubwürdigkeit der Abendmahlsberichte

Billerbeck IV, S. 74-76. Zu dieser Frage vgl. R. Feneberg, *Christliche Passafeier und Abendmahl. Eine biblisch-hermeneutische Untersuchung der neutestamentlichen Einsetzungserichte* (Studien zu AT und NT, Bd. 27). München 1971. Zum alttestamentlichen Hintergrund allgemein ist wichtig F. Hahn, *Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung*. In: »Evangelische Theologie« 27 (1967), S. 337-374.

4 Vgl. Strack-Billerbeck IV, S. 620f.. 627ff.; J. Jeremias, a.a.O., S. 103 ff.

5 So vor allem H. Schürmann, *Die Gestaltung der urchristlichen Eucharistiefeier*. In: ders., *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament*. Düsseldorf 1970, S. 79ff.; ders., *Das Weiterleben der Sache Jesu im nachösterlichen Herrenmahl. Die Kontinuität der Zeichen in der Diskontinuität der Zeiten*. In: ders., *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblicke*. Freiburg/Basel/Wien 1975, S. 76ff. Ebs. G. Dellling, *Art. Abendmahl II. Urchristl. Mahl-Verständnis*. In: *Theologische Realenzyklopädie (TRE) I* (1977), S. 49.

6 So J. Betz, in: *Mysterium Salutis (Mysal) IV/2*. Einsiedeln/Zürich/Köln 1973. S. 193ff.

7 Auf den damit gegebenen hermeneutischen Zirkel wie auf die Grenze der Rückfrage nach den ursprünglichen Abendmahlsworten Jesu selbst hat H. Conzelmann, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*. München 1967, S. 76 hingewiesen. Dieser Zirkel ist freilich tiefer auf dem Hintergrund der Selbstüberlieferung Jesu in und durch die Überlieferung der Kirche zu verstehen und auf dem Hintergrund der Zusammengehörigkeit von Christus und Kirche theologisch positiv zu würdigen.

8 Anders neuerdings R. Pesch, welcher den Erzählbericht des Markus im Leben Jesu situiert im Unterschied zur Kultätologie des Paulus, die ihren Sitz im Leben der Urgemeinde hat. Vgl. *Das Markusevangelium. II. Teil* (Herders Theol. Komm. zum NT, Bd. 2). Freiburg/Basel/Wien 1977,

ist dadurch nicht gefährdet. Denn übereinstimmend berichten sie das analogielose einmalige Geschehen, welches auch rein historisch betrachtet allein in Jesus selbst seine hinreichende Begründung findet.

Dies gilt um so mehr, als sich zeigen läßt, daß die überlieferten Worte und Gesten Jesu ganz auf der Linie seiner Botschaft und seines Verhaltens liegen; sie lassen sich erst auf dem Hintergrund des Lebens Jesu in ihrer inneren Logik verstehen.⁹ Charakteristisch für Jesu Verkündigung ist nämlich nicht nur die Botschaft vom baldigen Kommen der *Basileia* Gottes, sondern auch deren Bindung an sein eigenes Kommen, an seine Person. Charakteristisch ist weiter, daß Jesus das Kommen der *Basileia* im Bild des Mahles sieht und in Mählern vorwegfeiert. Auch sein letztes Mahl steht, wie der eschatologische Ausblick zeigt, in der Perspektive und Dynamik der hereindrängenden *Basileia* (Mk 14,25). Dieses Logion zeigt außerdem, daß Jesus diese seine Botschaft angesichts seiner Verwerfung und seines bevorstehenden Todes durchhält. Gottes Treue erweist sich auch und gerade in menschlicher Treulosigkeit. Gott bindet sein Heil nun erst recht an Jesu Person und bestellt ihn zum Gottesknecht, der stellvertretend »für die vielen« sein Leben hingibt (Mk 14,24; 1 Kor 11,24 im Anschluß an Jes 53,10ff.). So stiftet er durch seinen stellvertretenden Tod für die vielen den neuen Bund in seinem Blut (Lk 22,10; 1 Kor 11,25 im Anschluß an Jer 31,31).¹⁰ Beim letzten Abendmahl proklamiert Jesus diese neue Heilswirklichkeit; zugleich stellt er die neue Heilsgemeinschaft in den Zeichenhandlungen des Austeilens von Brot und Wein symbolisch dar; schließlich identifiziert er sich ausdrücklich mit den Mahlgaben von Brot und Wein und macht so deutlich, daß er selbst in der Selbsthingabe seiner Person der Neue Bund, die eschatologische Wirklichkeit des Heils ist.

Jesu Worte und Gesten bei seinem letzten Mahl sind also die Zusammenfassung seines gesamten Lebens, und sie sind zugleich die vorwegnehmende Deutung seines Sterbens. Sie sind gleichsam gedeckt durch sein Leben und vor allem durch sein Sterben. Ohne sein Leben und sein Sterben wären sie

S. 354ff. und ders., *Wie Jesus das Abendmahl hielt. Der Grund der Eucharistie*. Freiburg/Basel/Wien 1977, bes. S. 54. Demgegenüber ist freilich mit vielen anderen Forschern zu bedenken, daß Mk und von ihm abhängig Mt gegenüber Paulus und Lk insofern einen mehr liturgisch stilisierten Text bieten, als sie das Brot- und das Becherwort bereits zusammenziehen und nicht mehr wie Paulus und Lk durch das dazwischen liegende Mahl getrennt sein lassen. Vgl. u. a. G. Bornkamm, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus*. In: ders., *Studien zu Antike und Christentum*. Ges. Aufs. Bd. 2. München 1959, S. 150ff., H. Conzelmann, a.a.O., S. 74; G. Delling, a.a.O., S. 48, 51, 54.

⁹ Diese Kontinuität wird in verschiedener Weise von J. Betz, H. Schürmann, H. Patsch, G. Delling u. a. herausgestellt. Dort findet sich auch die ausführliche Begründung der folgenden Ausführungen.

¹⁰ Vgl. dazu K. Kertelge (Hrsg.), *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament* (Quaest. disp., Bd. 74). Freiburg/Basel/Wien 1976.

sozusagen eine Währung ohne Deckung.¹¹ Im Zusammenhang mit seinem Leben und Sterben gesehen, sind sie Jesu Testament, durch welches sein Werk über seinen Tod hinaus fortleben und fortwirken soll. Noch mehr: Dieses sein Vermächtnis ist sein Selbstvermächtnis, durch welches er selbst mit den Seinen und für die Seinen gegenwärtig bleiben will. Das Selbstvermächtnis Jesu zur bleibenden Gegenwart ist also *Ausgangspunkt* und *Grundlage* der *Eucharistie*.¹²

In diesem Ausgangspunkt beim Testament Jesu sind sich katholische Eucharistielehre und protestantische Abendmahlslehre völlig einig. Luther hat das Abendmahl ganz vom Testament her gedeutet und dieses als Zusammenfassung von Menschwerdung und Tod Christi verstanden. Indem er das *testamentum* jedoch einseitig als Vergewisserung der Verheißung der Sündenvergebung auslegte, mußte er einseitig den Aspekt des passiven Empfangens im Glauben herausstellen und diesen Aspekt gegen den des Gebens und Hingebens ausspielen. So trennt er scharf zwischen dem *sacramentum*, das passiv empfangen wird, und dem *sacrificium*, das aktiv vollzogen wird und das er in schärfster Form verwirft. Seine Abendmahlslehre ist ganz katabatisch in einer Christologie »von oben« begründet; das anabatische Element der Bewegung »von unten« nach »oben« wird dagegen ausgeschlossen.¹³

Betrachtet man freilich das Selbstvermächtnis Jesu selbst, dann lassen sich unschwer zwei Dimensionen ausmachen. In den Abendmahlsworten deutet Jesus seine Lebenshingabe ja durch die Passiva vom hingegebenen Leib und vom vergossenen Blut. Diese Semitismen bringen in ehrfürchtig verhüllender Sprache Gottes Handeln zum Ausdruck, dem Jesus im Gehorsam entspricht. Weil er sich ganz Gott dem Vater verdankt, geschieht auch die vorwegnehmende Vergegenwärtigung der neuen Heilswirklichkeit im Abendmahl unter dankendem Lobpreis. Dieser Dank ist worthafter Ausdruck einer sich aufopfernden personalen Hingabe an den Willen des Vaters. Die Opferterminologie vom vergossenen Blut des Bundes, welche sich in der Matthäusfassung findet (Mt 26,28 im Anschluß an Ex 24,8), ist also nicht zufällig, sondern sachgemäß und insofern notwendig.¹⁴ Der opferhaften Hingabe Jesu an den Vater entspricht seine sich verzehrende Hingabe »für die vielen«. So macht

11 So J. Ratzinger, *Eucharistic – Mitte der Kirche*. München 1978, S. 10, 18.

12 So J. Betz, a.a.O., S. 263f.

13 Dies wird sehr klar in »De captivitate Babylonica ecclesiae (1520)«: WA 6, 512-526.

14 Auf die verwickelten exegetischen Einzelfragen zum Opfergedanken bei Jesus kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. o. Anm. 10 und u. Anm. 32f., außerdem F. Hahn, *Das Verständnis des Opfers im Neuen Testament*, in: K. Lehmann/E. Schlink (Hrsg.), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles* (Dialog der Kirchen, Bd. 3). Freiburg i. Br./Göttingen 1983, S. 51-91.

sich Jesus im Abendmahl gerade in seiner Hingabe an den Vater zur Heilsgabe für die Menschen.

Das letzte Mahl Jesu enthüllt also zusammenfassend nicht nur Jesu Sendung, sondern auch sein tiefstes Wesen: Er ist Sein aus Gott und für Gott und darin zugleich Sein für die Menschen. Er ist *Eucharistia* und *Eulogia*, Dank und Segen in Person. In diesem umfassenden Sinn ist die Person Jesu der Angelpunkt des Ganzen, ist die *Christologie* der *Hintergrund* und der *Verstehensansatz* der *Eucharistie*. Das bedeutet für die gegenwärtige Diskussion, daß jeder rein funktionale oder rein existentielle Ansatz im Verständnis der Eucharistie von vornherein zu kurz greift.¹⁵

2. Die Eucharistie als Gedächtnis (Anamnese)

Setzt man bei der Begründung der Eucharistie radikal christologisch an, wie wir es versucht haben, dann kann die Feier der Eucharistie kein Zusatz und schon gar keine Ergänzung zum Christus- und besonders zum Kreuzesgeschehen sein; sie darf aber auch nicht als dessen Fortsetzung oder Wiederholung verstanden werden. Sie steht vielmehr unter dem Gesetz des Ein-für-allemal des Christus- und Kreuzesgeschehens; ihr Verhältnis zum Christus- und Kreuzesgeschehen kann darum nur mit der biblischen Kategorie des *memoriale* (*zikkaron*; *anamnesis*; *memoria*), des gegenwärtigsetzenden Gedächtnisses beschrieben werden.

Bereits die Paulus- und Lukas-Fassung des Abendmahlsberichts kennen die Formel: »Tut dies zu meinem Gedächtnis« (Lk 22,19; 1 Kor 11,24.25). Die Herkunft dieses sogenannten Wiederholungsbefehls ist umstritten.¹⁶ Nachdem die Ableitung aus dem hellenistischen Totengedächtnismahl zu Recht aufgegeben wurde und die Herleitung aus den Mysterienreligionen durch die Mysterientheologie sich ebenfalls als historisch problematisch erwiesen hat, konzentriert sich das Interesse auf die Herleitung aus dem Alten Testament und dem Judentum.¹⁷ Auf jeden Fall handelt es sich beim biblisch verstande-

15 Ersteres bei H. Küng, *Christ sein*. München 1974, S. 312-315, letzteres bei W. Marxsen, *Das Abendmahl als christologisches Problem*. Gütersloh 1963.

16 Vgl. den Überblick bei P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung* (Stud. zum AT und NT, Bd. 1). München 1960, S. 136-147.

17 Die Herleitung vom hellenistischen Totengedächtnismahl vertrat vor allem H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 8). Bonn 1926. Die Ableitung aus den Mysterienreligionen wurde wichtig für die Mysterientheologie von O. Casel, zusammenfassend in: *Das christliche Kultmysterium*. 4., durchges. und erw. Aufl., hrsg. v. B. Neunheuser. Regensburg 1960. Den alttestamentlichen und jüdischen Hintergrund haben herausgestellt J. Jeremias, a.a.O., S. 229-246; M. Thurian, *L'Eucharistie. Mémorial du Seigneur, sacrifice d'action de Grâce et d'intercession*. Neuchâtel/Paris 1959; L. Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*. Paris 1966, S. 87f., 107f.

nen Gedächtnis nicht nur um ein subjektives Gedenken, sondern um eine liturgisch-sakramentale Gedächtnisfeier, in welcher die vergangene Heilstat realsymbolisch objektiv gegenwärtig gesetzt wird. Dies gilt etwa vom Laubhüttenfest (Lev 23,33ff.) und vor allem von der Feier des Pascha als Gedenktag der Befreiung aus der Knechtschaft Ägyptens (Ex 12,14). So ist in jeder Generation jeder verpflichtet, »sich selbst so anzusehen, wie wenn er aus Ägypten gezogen wäre«. ¹⁸ Durch die liturgische Gegenwärtigsetzung soll die vergangene Heilstat letztlich vor Gott hingestellt und vor ihm geltend gemacht werden, damit er ihrer gedenke und sie zur eschatologischen Erfüllung bringe. Der erinnernde Rückblick zur Aktualisierung in der Gegenwart ist also mit einem eschatologischen Ausblick auf die künftige Vollendung verbunden. So sind im biblischen Gedächtnis alle drei Zeitdimensionen zusammengerafft.

Schon früh haben die Kirchenväter den Gedanken von der objektiven sakramentalen Vergegenwärtigung mit Hilfe des typologischen Denkens der Bibel zu entfalten versucht; später haben sie die platonische Idee vom Realsymbol herangezogen, um die Eucharistie verständlich zu machen. ¹⁹ Noch bei Thomas von Aquin ist die Eucharistie wie jedes Sakrament gegenwärtig setzendes *signum rememorativum* der ein für allemal ereigneten Heilstat, *signum demonstrativum* des gegenwärtig geschehenden Heils und *signum prognosticum*, Antizipation des eschatologischen Mahls im Reiche Gottes. ²⁰ Die bekannte Magnificat-Antiphon des Fronleichnamfestes bringt diese dreifache Dimension in dichterischer Sprache zum Ausdruck: »recolitur memoria passionis eius, mens impletur gratia et futurae gloriae nobis pignus datur«. In diesem umfassenden Sinn spricht auch die eucharistische Liturgie im unmittelbaren Anschluß an den Einsetzungsbericht vom Gedächtnis Jesu Christi, seines Todes, seiner Auferstehung und Erhöhung wie seiner Wiederkunft.

Leider ging diese grandiose Einheitsschau im Laufe des Mittelalters verloren. Urbild und Abbild, Typus, Symbol, *figura* einerseits und *veritas* andererseits traten seit dem 2. Abendmahlsstreit im 11. Jahrhundert auseinander. Verstand man ursprünglich unter einem Symbol eine Sache, welche in gewissem Sinn das ist, was sie bedeutet, versteht man nunmehr unter Symbol eine Sache, die das nicht wirklich ist, was sie bedeutet. ²¹ Um einem reinen

18 Strack-Billerbeck IV/1, S. 68.

19 Vgl. J. Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, Bd. I/1, Freiburg i. Br. 1955, S. 197ff.; G. Kretschmar, Art. Abendmahl III/1. Alte Kirche, In: TRE I (1977), S. 62ff., 78ff. Zu dem damit gegebenen Problem der Hellenisierung im Sinn einer hermeneutisch notwendigen Übersetzung vgl. ebd., S. 84-86.

20 Thomas von Aquin, Summa theol. III q.60 a.3.

21 Vgl. A. Gerken, Theologie der Eucharistie. München 1973, S. 61ff., 97ff.

Symbolismus zu wehren und die Realität der Gegenwart Jesu in der Eucharistie zu wahren, kam man dazu, die Realpräsenz von Fleisch und Blut Jesu Christi von der anamnetisch-symbolischen Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers abzutrennen; man konnte so noch die Gegenwart der Heilsperson und der Heilsfrucht, aber nicht mehr die Gegenwart des Heilsgeschehens selbst erklären und mußte Sakrament und Opfer der Eucharistie voneinander lösen. Weil man die Eucharistie nicht mehr als sakramentales Realsymbol der *passio Christi* verstehen konnte, mußte nunmehr der Opfercharakter der Eucharistie und dessen Verhältnis zum Kreuzesopfer zum schier unlösbaren Problem werden.²² Erst auf diesem Hintergrund sind die Auseinandersetzungen der Reformationszeit um das Meßopfer voll verständlich. Im Grund fehlten im 16. Jahrhundert beiden Seiten hinreichende Kategorien zur Lösung dieser Frage. Dem Konzil von Trient gelang mit Hilfe der Kategorien *repraesentatio*, *memoria* und *applicatio* zwar eine glückliche begriffliche Formulierung,²³ mit deren Hilfe es den reformatorischen Vorwurf einer idolatrischen Ergänzung des Kreuzesopfers durch ein eigenständiges Meßopfer abwehren konnte. Aber die vielen Meßopfertheorien der nachtridentinischen Zeit zeigen, wie wenig mit dieser dogmatischen Klarstellung auch schon eine zureichende theologische Klärung der *repraesentatio passionis* gelungen war.

Erst die biblisch-liturgische und patristische Erneuerung in unserem Jahrhundert schuf eine neue Situation und damit auch neue ökumenische Gesprächsmöglichkeiten.²⁴ Innerhalb der katholischen Theologie setzte sich das sachlich-theologische Grundanliegen (zu unterscheiden von der historischen Begründung und der theologischen Erklärung im einzelnen) der Mysterientheologie O. Casels von der realsymbolischen Vergegenwärtigung der ein für allemal geschehenen Heilstat mehr oder weniger durch; es fand schließlich durch das II. Vatikanische Konzil offizielle Anerkennung.²⁵

Noch wichtiger und ökumenisch noch hilfreicher, um die objektive Gegenwart des ein für allemal geschehenen Kreuzesopfers zu verstehen, erwies sich die Erneuerung der Theologie des Wortes Gottes. Für Paulus ist ja der Vollzug des Herrenmahles die Proklamation des Todes des Herrn, »bis er

22 Vgl. E. Iserloh, Art. Abendmahl III/2. Mittelalter. In: TRE I (1977), S. 100f., 128ff.

23 Vgl. DS 1740.

24 In besonderer Weise sei hingewiesen auf P. Brunner, Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde. In: *Leiturgia. Handb. d. ev. Gottesdienstes*, Bd. 1. Kassel 1954, S. 209ff., 229ff.; J. J. von Allmen, *Ökumene im Herrenmahl*. Kassel 1968, S. 25ff., 98ff. und M. Thurian, a.a.O. Vgl. den Überblick bei W. Averbek, *Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie* (Konfess.-kundl. u. kontroverstheol. Stud., Bd. 19). Paderborn 1967; U. Kühn, Art. Abendmahl IV. Das Abendmahlsgespräch in der ökumenischen Theologie der Gegenwart. In: TRE (1977), S. 157ff., 164ff., 192ff.; K. Lehmann/E. Schlink (Hrsg.), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche*.

25 Liturgie-Konstitution »Sacrosanctum Concilium«, 6; 47.

kommt« (1 Kor 11,26). Die Feier der Eucharistie ist demnach verleblichtes Wort, öffentliches und feierliches Ausrufen des einmaligen geschichtlichen Ereignisses, das durch diese Aussage Gegenwart wird bzw. seine Gegenwart erschließt und so öffentliche Gültigkeit erlangt, zum Zuspruch und Anspruch wird für den einzelnen wie für die Gemeinde.²⁶ Die Eucharistie ist also, ähnlich wie die jüdischen Tischgebete Anamnesen der Heilstaten Gottes waren, vergegenwärtigendes Wort- und Tatgedächtnis von Tod und Auferstehung Jesu, verbunden mit der Bitte um sein Kommen: *Maranatha* (1 Kor 16,22).

So können wir zusammenfassend sagen: Ist die Stiftung Jesu Ausgangspunkt und Grundlage der Eucharistie, so bildet die Christus-Anamnese die *innere Einheit* der verschiedenen *Aspekte der Eucharistie*. In ihr werden Tod und Auferstehung Jesu Christi sakramental vergegenwärtigt, in ihr wird der unter den Gestalten von Brot und Wein gegenwärtige Herr gepriesen und seine endgültige Ankunft erlebt und so die Gemeinschaft (*communio*) mit dem Herrn vermittelt. Die durch Wort- und Tatgedächtnis sakramental vermittelte Gegenwart von Person und Werk Jesu Christi ist also der innere Einheitsgrund der verschiedenen Aspekte der Eucharistie.²⁷

3. Die Eucharistie als Danksagung und Opfer

Sowohl die Stiftung Jesu wie die Anamnese seiner Heilstat geschah und geschieht unter Danksagung. Der Dank und das Verdanken ist die kreatürliche Grundhaltung des Menschen vor Gott; in der Heilsgeschichte bringt das Danken die Haltung des reinen Empfangens der Heilstaten und Heilsgaben am deutlichsten zum Ausdruck. Lobpreis und Dank (*beraka*) sind darum ein, ja das Grundelement des jüdischen Tischgebets und vor allem der Passaliturgie. Eulogie und Eucharistie gehören konstitutiv auch zur Abendmahlsstiftung Jesu (Mk 14,22.23 par; 1 Kor 11,24).²⁸ So konnte das Wort Eucharistie schon sehr früh zur Bezeichnung des Gesamtvorgangs des Herrenmahls

26 Vgl. H. Schlier, Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche. In: ders., Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge. Freiburg i. Br. ²1958, S. 246ff.; K. Rahner, Wort und Eucharistie. In: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 4. Einsiedeln/Zürich/Köln 1960, S. 313-356.

27 Auf die verschiedenen Weisen der Gegenwart Jesu Christi bei der Eucharistie kann hier nicht im einzelnen eingegangen werden. Vgl. J. Betz, in: Mysel IV/2, S. 267ff.; neuerdings F. Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Mainz 1982. Noch weniger kann in diesem Zusammenhang die neuere Diskussion um ein vertieftes Verständnis der Realpräsenz (Transsubstantiation, Transsignifikation, Transfinalisation) behandelt werden. Vgl. jedoch u. Anm. 76.

28 H. Beyer, Art. eulogéo. In: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (ThWNT) II, S. 757ff.; H. Conzelmann, Art. eucharistéo. In: ThWNT IX, S. 401ff.; L. Lies, Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses (Innsbrucker theol. Studien, Bd. 1). Innsbruck/Wien/München 1978, S. 11-36.

werden.²⁹ Seit allerfrühesten Zeiten bis heute hebt die Eucharistiefeyer im engeren Sinn mit der Aufforderung an: »Gratias agamus«, »Laßt uns danken dem Herrn, unserem Gott«, um dann unter Danksagung die Heilstaten zu proklamieren und zu kommemorieren.³⁰ Mit Recht hat man in diesem Charakter des Herrenmahls als lobpreisender Gedächtnisfeier die *Grundgestalt der Eucharistiefeyer* gesehen.³¹

Der Gedanke des Dankens verbindet sich schon früh mit dem des Opfers. Schon das Alte Testament kennt das Lobopfer (*toda*), bei dem Brot und Wein eine wichtige Rolle gespielt haben,³² wie den Begriff der *hostia laudis* (Ps 50,14.23; vgl. 116,17; 119,108); der Hebräerbrief nimmt diesen Begriff auf (Hebr 13,15), und von dort ist er dann in den römischen Kanon eingegangen. Die Schrift vollzieht auf diese Weise eine Personalisierung der Opfervorstellung (vgl. Ps 40,7; 51,18f.; Hebr 10,5-10); vor allem die stellvertretende Lebenshingabe des Gottesknechtes (Jes 53,4f. 10ff.) wird nicht opferkulttechnisch, sondern martyrologisch als Ganzhingabe der Person verstanden.³³ Vermittelt durch die Spiritualisierung der alttestamentlichen Opfervorstellungen durch Philo, konnten die Kirchenväter deshalb schon sehr früh die Eucharistie als Opfer verstehen.³⁴ Bei Irenäus von Lyon stehen dann in Antithese zur gnostischen Verachtung des Stofflichen die Gaben von Brot und Wein im Vordergrund; sie sind gleichsam realsymbolischer Ausdruck der im Dank sich personal aussprechenden Opfergesinnung. So ist von »gratias agamus« zum *offere*, zur *oblatio (prosphora, anaphora)*, ja zum *sacrificium (thysia)* kein großer Schritt. Wenn deshalb aus dem Begriff der *eucharistia* mit wachsender Bestimmtheit die *oblatio* herausgehoben wird, so ist darin nichts anderes zu erblicken als eine Entfaltung dessen, was von Anfang an gegeben war.³⁵

29 Ignatius von Antiochien, Ad Smyrn 8.1; Ad Philad. 4; Justin, Dial. c. Trypho 41: 117. Vgl. J. A. Jungmann, Von der »Eucharistia« zur »Messe«. In: »Zeitschrift für Katholische Theologie« (ZKTh) 89 (1967), S. 29f.; H. Conzelmann, a.a.O., S. 405.

30 J. A. Jungmann, Missarum Solemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, Bd. 1, Wien 1962. S. 20f. 38; Bd. 2, S. 138ff.

31 So J. A. Jungmann, a.a.O. Bd. 1, S. 27f.; J. Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier. In: ders., Das Fest des Glaubens. Einsiedeln 1981. S. 31-46; in eindrucksvoller Weise versucht vor allem L. Bouyer, a.a.O. vom Aspekt der *beraka* her das Ganze der Eucharistie zu deuten. Zusammenfassend und weiterführend L. Lies, Eulogia. Überlegungen zur formalen Sinngestalt der Eucharistie. In: »Zeitschrift für Katholische Theologie« (ZKTh) 100 (1978), S. 69-97.

32 H. Gese, Die Herkunft des Herrenmahls. In: ders., Zur biblischen Theologie. München 1977, S. 107-127; aufgegriffen von J. Ratzinger, a.a.O., S. 47-54.

33 J. Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, Bd. II/1, S. 40.

34 J. A. Jungmann, Missarum Solemnia, Bd. 1, S. 31ff.; ders., Von der »Eucharistia« zur »Messe«, S. 29f.; H. Conzelmann, a.a.O., S. 405.

35 J. A. Jungmann, Von der »Eucharistia« zur »Messe«, 33. Vgl. H. Moll, Die Lehre von der Eucharistie als Opfer. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung vom Neuen Testament bis Irenäus von Lyon (Theophaneia, Bd. 26). Köln/Bonn 1975.

Eine solche Entfaltung ist so lange unbedenklich, ja fruchtbar, als sie nicht ein Element aus dem Gesamtzusammenhang isoliert und die Proportionen des Ganzen bewahrt. Diese Einheit des Ganzen ging aber im Laufe des Mittelalters verloren.³⁶ In dem Maß, in welchem die unter Danksagung geschehende Darbringung der Gaben nicht mehr als die sakramentale Gestalt gesehen wurde, in der das eine Opfer Jesu Christi erinnernd gegenwärtig wird, war die Gefahr der Verselbständigung des Meßopfers gegeben. Dagegen wandte sich der Protest der Reformatoren. Sie konnten nun die Eucharistie nur noch als ein *bloßes* Dankopfer für die empfangene Sündenvergebung, aber nicht mehr als wirksame sakramentale Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers verstehen.³⁷ In dem Maße, als es heute gelingt, den sakramentalen Sinn der Eucharistie zurückzugewinnen und d. h. die Eucharistie als sakramentale Gestalt zu verstehen, deren Gehalt das eine Opfer Jesu Christi ist, bahnt sich in dieser Kontroversfrage heute in einem sehr schwierigen Prozeß langsam ein Konsens an.³⁸

Dies ist freilich nur die eine und die leichtere Seite des Problems. Die andere, ökumenisch wesentlich schwierigere Seite des Problems besteht in der Frage, inwiefern die Eucharistie nicht nur vergegenwärtigendes Opfer Jesu Christi, sondern auch ein Opfer der Kirche ist, oder, besser formuliert: ob und inwiefern das danksagende Opfern der Kirche die sakramentale Gestalt der Gegenwart des Opfers Christi ist. In dieser Frage spitzt sich das Grundproblem zu, ob und inwiefern die Eucharistie nicht nur eine katabatische, sondern auch eine anabatische Dimension besitzt, die darin besteht, daß die Kirche als der Leib Christi in das Opfer Christi einbezogen und als die Braut Christi sein Opfer in gehorsamer Unterordnung mitvollzieht.³⁹ Daß dies biblisch grundsätzlich denkbar ist, bezeugt die Schrift überall dort, wo – wie etwa in den Psalmen – die menschliche Antwort auf das Wort Gottes selbst wieder als Gottes Wort verstanden wird. Geben und Empfangen stehen hier nicht neben- oder gar gegeneinander, sondern liegen ineinander.

Aus der Danksagung als Grundgestalt der Eucharistie ergibt sich: Der erste

36 Maßgebend dafür wurde die Tatsache, daß Isidor von Sevilla die Präfation, die Danksagung im engeren Sinn, vom übrigen Kanon abspaltete und so dessen organisches Gesamtgefüge auflöste. Vgl. J. R. Geiselman. Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter. Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie. München 1933.

37 Apologia Confessionis Augustanae XXIV (BSELK 353ff.). Dagegen hält das Trienter Konzil fest, die Eucharistie sei ein wirkliches und eigentliches Opfer (DS 1751), nicht nur Lob- und Danksagung, sondern ein Sühnopfer (DS 1753).

38 Vgl. J. Ratzinger. Ist die Eucharistie ein Opfer? In: »Concilium« (D) 3 (1967), S. 299-304, sowie o. Anm. 24.

39 So Augustinus, De civ. 10,20; 10,6. Zur Frage insgesamt vgl. H. U. von Balthasar, Die Messe, ein Opfer der Kirche? In: ders., Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III. Einsiedeln 1967, S. 166-217.

Sinn der eucharistischen Feier ist der *cultus divinus*, die Verherrlichung, Verehrung, das Lob und die Rühmung Gottes im Gedenken seiner Großtaten. Dieser kultisch-liturgische Aspekt fällt in unserer auf die menschlichen Bedürfnisse und ihre Befriedigung ausgerichteten Gesellschaft zunehmend schwerer. Darin dürfte der eigentliche Grund der Krise der Liturgie und der verbreiteten Liturgieunfähigkeit liegen. Gerade in dieser gesellschaftlichen Situation sind aber Fest und Feier als Befreiung vom Bann der gesellschaftlichen Plausibilitäten schon rein anthropologisch betrachtet heilsam, ja notwendig.⁴⁰ Eine Reduktion der Eucharistie auf ihre anthropologische Bedeutung wäre darum ein falsches Heutigwerden der Kirche und ihrer Liturgie. Das gilt vollends aufgrund der vorgetragenen theologischen Argumente. Danach ist die Verherrlichung Gottes das Heil des Menschen; sie ist die sakramentale Gestalt der Vergegenwärtigung des Heils. Dieses zweite Sinnziel der Eucharistie ist dem ersten also nicht etwa äußerlich hinzugefügt, sondern innerlich zu- und eingeordnet. »Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch.«⁴¹

4. Die Eucharistie als Epiklese

Die Danksagung als Hinbewegung des Menschen zu Gott ist selbstverständlich kein eigenverdienstliches Werk und keine eigenständige, autonome Leistung des Menschen bzw. der Kirche. Sie ist nach der Schrift geistgewirkt, gleichsam eine *oratio infusa*, durch welche die von Gott geschenkte Gnade zu Gott zurückströmt.⁴² So wird die Eucharistie mit innerer Notwendigkeit zur Epiklese, zur Bitte um die Aussendung des Geistes, damit er die in der Anamnese sich vergegenwärtigenden Heilstaten vollende. Die Epiklese⁴³ ist damit gleichsam die *innere Seele der Eucharistie*; in diesem Sinn bilden Eucharistie bzw. Prosphora und Epiklese zusammen die Gestalt des Herrenmahls.⁴⁴

Dieser Charakter der Eucharistie als Gebet um Gottes Segen ist letztlich im biblischen Verständnis des Begriffs *bekara*; *eulogia* bzw. *eucharistia* begrün-

40 Vgl. Th. Schneider, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie. Mainz 1979, S. 144ff.

41 Irenäus von Lyon, Adv. haer. IV, 19. Die innere Einheit von Theozentrik und Anthropozentrik betont und begründet vor allem E. Lengeling, Art. Liturgie. In: HthG II, S. 81ff., 88ff.

42 H. Conzelmann, a.a.O., S. 403.

43 Zum Verständnis der Epiklese vgl. O. Casel, Zur Epiklese. In: Jahrb. Lit. 3 (1923), S. 100-102; ders., Neue Beiträge zur Epiklesenfrage. In: ebd. 4 (1924), S. 169-178; J. A. Jungmann, Missarum Solemnia, Bd. 2, S. 238ff.; J. Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, Bd. I/1, S. 320-346; J. P. de Jong, Art. Epiklese. In: LThK III, Sp. 935-7.

44 So J. Betz, a.a.O., S. 319.

det, der für das jüdische Tischgebet wie für die christliche Eucharistiefeier zentrale Bedeutung besitzt. Denn dieses Wort meint sowohl den Segen Gottes für die Menschen wie das Segnen Gottes durch die Menschen, den Lobpreis seines Namens.⁴⁵ So spricht Paulus ausdrücklich vom »Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen« (1 Kor 10,16).

Aufgrund dieser Bedeutung der Eucharistie als Gebet um Segen und als Segensgabe wird verständlich, wie sich schon in der alten Kirche ein Bedeutungswandel der Eucharistie anbahnen konnte, der sich im Laufe des Mittelalters immer mehr durchsetzte und dazu führte, daß nicht mehr Dank und Anbetung zu Gott emporstiegen, sondern Gottes Segen herabgefleht wurde. Dieser Richtungswandel kommt mit aller Deutlichkeit zum Ausdruck, wenn Isidor von Sevilla *eucharistia* mit *bona gratia* übersetzt.⁴⁶ Aus diesem Verständnis der Eucharistie als Gebet und Gabe ergab sich die später vorherrschend gewordene Bezeichnung der Eucharistie als Messe. Die ursprüngliche Bedeutung von *missa* leitet sich wohl von dem mit dem Schlußsegens verbundenen Entlassungsritus »Ite, missa est« ab; ausgehend von diesem Abschluß wurde die Eucharistie als ganze als Segen verstanden.⁴⁷ Der römische Kanon weist denn auch Züge einer feierlichen Segnung auf.⁴⁸ Gleich nach der Präfation, dem eigentlichen Danksagungsgebet, bittet er: »Nimm diese heiligen und makellosen Opfertgaben an und segne sie«, und unmittelbar vor dem Einsetzungsbericht heiß es: »Schenke, o Gott, diesen Gaben Segen in Fülle.« Diese Benediktionen finden heute meist nur noch wenig Verständnis, ohne sie würde die Eucharistie jedoch ihre Seele verlieren und zu einem seelenlosen, rein äußeren oder zumindest rein menschlichen Tun werden. Es ist deshalb um so erfreulicher, daß im gegenwärtigen ökumenischen Gespräch das Verständnis der Eucharistie als Sakrament der Gabe wieder zentral geworden ist.⁴⁹

Nach der Schrift ist die Verwirklichung des Heilswerkes Jesu Christi in der Welt und im einzelnen Menschen das Werk des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist ist die eschatologische Gabe schlechthin. So ist Pneuma für Paulus ein Schlüsselbegriff seines Eucharistieverständnisses (vgl. 1 Kor

45 H. Beyer, a.a.O., S. 752ff.; L. Lies. Wort und Eucharistie, S. 61f.

46 J. A. Jungmann, Von der »Eucharistia« zur »Messe«, S. 37. Diese Bedeutung ist – freilich noch im größeren Zusammenhang des Ganzen – schon bei Origenes gegeben. Vgl. L. Lies, a.a.O., S. 261ff., 294ff.

47 J. A. Jungmann, a.a.O., S. 38; ders., Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes »Missa«. In: ders., Gewordene Liturgie. Innsbruck/Leipzig 1941, S. 34-52; andere Deutungen bei J. J. von Allmen, a.a.O., S. 120f.

48 Ders., Von der »Eucharistia« zur »Messe«, S. 39.

49 Dies gilt vor allem für die sog. Lima-Erklärung »Taufe, Eucharistie und Amt«. Frankfurt/Paderborn 1982, S. 18f.; Vgl. U. Kühn, a.a.O., S. 197.

10,3 f.).⁵⁰ Die Spannung zwischen leiblichem und geistlichem Empfang prägt im Anschluß an Joh 6,52 ff. und 1 Kor 10,3 f. die gesamte Tradition.⁵¹ Die Epiklese als Bitte um das Kommen des Geistes auf die versammelte Gemeinde wie auf die dargebrachten Gaben macht diesen Aspekt ausdrücklich. Primär ist nämlich die Eucharistie als ganze Epiklese; die in den verschiedenen liturgischen Traditionen unterschiedlich plazierte und interpretierte spezielle Epiklese macht den Gebetscharakter des Ganzen nur ausdrücklich.⁵² Sie macht deutlich, daß die Eucharistie nicht in die Verfügung der Kirche bzw. des Klerus gestellt ist, daß es in der Eucharistie keinerlei Automatismus gibt, daß diese vielmehr demütiges wie vollmächtiges Gebet um das Wirken des Heiligen Geistes ist. Deshalb kommt der Erneuerung der Epiklese in der nachkonziliaren Meßliturgie eminente grundsätzliche wie ökumenische Bedeutung zu, nicht nur im Verhältnis zu den Ostkirchen, welche der Epiklese eine besondere, lange Zeit sogar kontroverse Bedeutung zuerkennen,⁵³ sondern auch im Verhältnis zu den reformatorischen Kirchen, die zwar ebenfalls in der lateinischen liturgischen Tradition ohne ausdrückliche Epiklese stehen, der römischen Eucharistieauffassung aber oft ein verdinglichendes und verrechtlichtes Verständnis zum Vorwurf machen.⁵⁴

Durch die Hervorhebung der Epiklese fällt auch neues Licht auf den »Opfercharakter« der Messe. Dadurch kann nämlich neu deutlich werden, daß, so wie Jesus das Kreuzesopfer im Geist dargebracht hat (Hebr 9,14), auch das Meßopfer ein Opfer im Geist ist, eine *oblatio rationabilis*, wie die liturgischen Texte im Anschluß an Röm 12,1 und 1 Petr 2,5 sagen.⁵⁵ Die besprochene Personalisierung und Spiritualisierung des christlichen Opferverständnisses muß deshalb letztlich als Pneumatologisierung verstanden werden. Der Geist ist es ja, der die Offenheit für Gott und die Menschen schenkt; er ermöglicht es uns erst, zu beten »Abba, Vater« (Röm 8,15; Gal 4,6). Er ist es deshalb auch, der uns – wie es im 3. Hochgebet heißt – zu einer Gott wohlgefälligen Gabe bereitet.

50 So vor allem E. Käsemann, Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre. In: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1. Göttingen 1960. S. 11-33; vgl. P. Neuenzeit, a.a.O., S. 48f., 185f.

51 H. R. Schlette, Kommunikation und Sakrament (Quaest. disp., Bd. 8). Basel/Freiburg/Wien 1960.

52 J. Betz, a.a.O., S. 328ff.

53 So u. a. J. Meyendorff, Zum Eucharistieverständnis der orthodoxen Kirche. In: »Concilium« (D) 3 (1967), S. 291-294.

54 Vgl. J. J. von Allmen, a.a.O., S. 32ff.

55 O. Casel, Die Logiké thysia der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung. In: Jahrb. Lit. 4 (1924), S. 37-47.

5. Die Eucharistie als *communio*

Die Sendung des Heiligen Geistes ist es, das Werk Jesu Christi universal zu realisieren und so die Welt und die Geschichte »in Christus« zu integrieren. So zielt die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Eucharistie auf die *koinonia* (*communio*) in und mit Jesus Christus. Diese *communio* ist sowohl personal als Anteilhabe an Christus und als innigste persönliche Gemeinschaft mit ihm wie ekklesial als Gemeinschaft in Christus zu verstehen.⁵⁶ Die personale wie ekklesiale *communio* ist das Ziel und die *Vollendung* der *eucharistischen* Feier; diese kommt in der Pax und in der Kommunion zu ihrem Ziel. So ist die Eucharistie, mit Augustinus gesprochen, Zeichen der Einheit und Band der Liebe.⁵⁷

Auch dieser Aspekt hat seine Begründung letztlich in der Stiftung Jesu. Sie geschah ja im Rahmen eines festlichen gemeinsamen Mahles. Sie hatte ihre Besonderheit darin, daß Jesus entgegen dem sonstigen Brauch allen an dem einen Becher Anteil gab und daß er so allen an sich Anteil gab und dadurch den Neuen Bund begründete. Daraus hat man in der liturgischen Bewegung oft abgeleitet, die Grundgestalt der Eucharistie sei das Mahl.⁵⁸ Diese These vom Mahlcharakter der Eucharistie führte in der liturgischen Praxis manchmal zu recht eigenwilligen Experimenten, bei denen entgegen 1 Kor 11,27 ff. im Extremfall die Feier der Eucharistie von einem Bankett oder einer Party kaum mehr zu unterscheiden ist. Die These von Mahlcharakter übersieht freilich, daß das Entscheidende und Unterscheidende des Tuns Jesu zwar im Rahmen eines Mahls geschah, die übliche Mahlgestalt aber auch durchbrach. Die Wiederholung der besonderen Worte und Gesten Jesu begann sich denn auch schon sehr bald vom normalen Sättigungsmahl abzulösen. Dies wird schon bei Paulus in 1 Kor 11,17-34 deutlich und kommt bereits im 2. Jahrhundert zum Abschluß.⁵⁹ Deutlicher Ausdruck dafür ist die Tatsache,

56 F. Hauck, Art. *koinonós*. In: ThWNT III, S. 798-810. P. C. Bori, KOINONIA. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e il Nuovo Testamento. Brescia 1972.

57 Augustinus. In Ioannis Evangelium, tr. 26, c.6 u. 13. Diese Aussage hat in den lehramtlichen Dokumenten eine breite Wirkungsgeschichte gehabt: DS 802; 1635; Vaticanum II, Liturgie-Konstitution, 47.

58 R. Guardini, Besinnung vor der Feier der Heiligen Messe, 2. Teil. Mainz ²1939, S. 73ff. Guardini wollte damit freilich keine Wesensbestimmung der Eucharistie geben (ebd. 75) und schon gar nicht den Opfercharakter als Quelle und Voraussetzung der Eucharistie bestreiten (ebd. 77). Ähnlich J. Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug. Münster 1947; ders., Um die Grundgestalt der Eucharistie. In: »Münchener Theologische Zeitschrift« I (1950), S. 64-75. Zur damaligen Auseinandersetzung vgl. Th. Maas-Ewerd, Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die »liturgische Frage« in den Jahren 1939 bis 1944 (Stud. zur Pastoralliturgie, Bd. 3). Regensburg 1981, bes. S. 343-348. Zur heutigen Diskussion vgl. o. Anm. 31.

59 Vgl. dazu den bereits mehrfach genannten wichtigen Beitrag von H. Schürmann, Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier.

daß die Feier der Eucharistie auf den frühen Morgen verlegt wurde.⁶⁰ Die Bezeichnung der Eucharistie als Abendmahl stellt denn auch liturgiegeschichtlich ein vollständiges Novum dar.⁶¹ Statt vom Mahlcharakter sollte man daher besser vom Gemeinschaftscharakter und von der ekklesialen Dimension der Eucharistie sprechen.

Der Zusammenhang von Eucharistie und Kirche kommt in der Schrift nachdrücklich zum Ausdruck. Das zeigt sich in den Abendmahlsberichten in der Rede vom »Bundesblut« (Mk 14,22; Mt 26,28) bzw. vom »neuen Bund in meinem Blut« (Lk 22,20; 1 Kor 11,25).⁶² Damit ist die Eucharistie wirklichkeitserfülltes Zeichen der neuen Heilszeit und der neuen Heilsordnung. Diese neue Heilswirklichkeit erstreckt sich sowohl auf das Verhältnis des Menschen zu Gott wie auf die Beziehung der Menschen untereinander. Paulus denkt diesen Gedanken zu Ende. Für ihn ist die Teilnahme am eucharistischen Leib des Herrn zugleich Gemeinschaft am ekklesialen Leib Christi (1 Kor 10.16 f.). Die Eucharistie feiernde Kirche ist also die neue Heilsordnung.⁶³ Kaum jemand hat diesen Zusammenhang so tief verstanden wie Augustinus. Er konnte geradezu sagen: »Wenn ihr selbst also Leib Christi und seine Glieder seid, dann liegt auf dem eucharistischen Tisch euer eigenes Geheimnis . . . Ihr sollt sein, was ihr seht, und sollt empfangen, was ihr seid!«⁶⁴

Im Zusammenhang des 2. Abendmahlsstreits im 11. Jahrhundert ging der Zusammenhang zwischen dem sakramentalen Leib Christi, den man bis dahin den mystischen Leib Christi nannte, und dem ekklesialen Leib Christi verloren. In den damaligen Auseinandersetzungen war der Ausdruck mystischer Leib Christi in einem rein symbolischen Sinn mißverständlich geworden; so sprach man statt dessen vom wahren Leib Christi. Als mystischer Leib Christi wurde nun die Kirche bezeichnet. Dabei ging das Bewußtsein des Zusammenhangs von Eucharistie und Kirche weithin verloren.⁶⁵ Theologen vom Format eines Thomas von Aquin wußten zwar durchaus noch um die

60 So schon in dem bekannten Brief des Plinius an Trajan, 10, 9; cbs. bei Justin. Apologie I. 67.

61 J. A. Jungmann, »Abendmahl« als Name der Eucharistie. In: ZKTh 93 (1971), S. 91-94.

62 Vgl. P. Neuenzeit, a.a.O., S. 191ff.; F. Lang, Abendmahl und Bundesgedanke im Neuen Testament. In: »Evangelische Theologie« 35 (1975), S. 524-538; V. Wagner, Der Bedeutungswandel von berit hadascha bei der Ausgestaltung der Abendmahlsworte. In: ebd., S. 538-552.

63 Vgl. P. Neuenzeit, a.a.O., S. 201-219; E. Schweizer, Art. soma. In: ThWNT VII, S. 1065 f.; E. Käsemann, Das theologische Problem des Motivs vom Leibe Christi. In: ders., Paulinische Perspektiven. Tübingen 1969, S. 178-210.

64 Augustinus, Sermo 272.

65 Vgl. vor allem H. de Lubac, Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Einsiedeln 1969; im Anschluß an ihn A. Gerken, a.a.O., S. 122ff.

Zusammenhänge und brachten sie nachdrücklich zur Geltung.⁶⁶ Insgesamt kam es freilich zu einer verhängnisvollen Individualisierung und Privatisierung des Eucharistieverständnisses und der eucharistischen Praxis.

Diese einseitige Entwicklung wurde nach entsprechender Vorbereitung durch die romantisch bestimmte Theologie des 19. Jahrhunderts (besonders J. A. Möhlers Kirchenverständnis) erst durch die Liturgische Bewegung unseres Jahrhunderts und durch das II. Vatikanische Konzil wieder aufgebrochen. Jetzt wurde das liturgisch versammelte Volk Gottes wieder neu als das Subjekt der eucharistischen Liturgie verstanden und die *actuosa participatio* aller als Norm und Ideal herausgestellt.⁶⁷ Die – wie man am Anfang der Liturgischen Bewegung sagte – Gemeinschaftsmesse wurde freilich oft so sehr gegen die nunmehr verpönte Privatmesse gestellt, daß das unerläßliche personale Element: die persönliche Gemeinschaft mit Christus, welche die persönliche Bekehrung und das persönliche Gebet, die persönliche Danksagung und Anbetung einschließt, oft zu kurz kommt.⁶⁸ Manche gegenwärtigen Formen der Spendung und des Empfangs des Sakraments des Altars wären in früheren Jahrhunderten schlicht als sakrilegisch bezeichnet worden.⁶⁹ Offensichtlich ist es noch nicht gelungen, das rechte Gleichgewicht zwischen personaler und ekklesialer *communio* zu finden.

Die ekklesiale Dimension der Eucharistie hat Konsequenzen für die Frage der Zulassung zur Eucharistiegemeinschaft. Ein nicht nur kirchen-, sondern auch weltoffenes Abendmahl⁷⁰ scheint von hier aus von vornherein ausgeschlossen. Die Eucharistie setzt als Sakrament des Glaubens und als Zeichen der Einheit das Stehen im gemeinsamen Glauben und in der einen Taufe voraus; sie bewirkt die Reinigung, Reifung und Vertiefung dieser schon

66 Thomas von Aquin, Summa theol. III q.73 a.6: »in hoc sacramento tria considerare possumus: scilicet id quod est sacramentum tantum, scilicet panis et vinum; et id quod est res et sacramentum, scilicet corpus Christi verum; et id quod est res tantum, scilicet effectus huius sacramenti.« q.80 a.4: »Duplex autem est res huius sacramenti . . . una quidem quae est significata et contenta, scilicet ipse Christus; alia autem est significata et non contenta, scilicet corpus Christi mysticum, quod est societas sanctorum.« Vgl. q.60 a.3 sed contra; q.73 a.2 sed contra.

67 Vaticanum II, Liturgiekonstitution, 11, 14, 48. Dieses erneuerte Verständnis für den Zusammenhang von Eucharistie und Kirche hatte wichtige Konsequenzen für eine eucharistische Ekklesiologie, welche nicht mehr von der Universalkirche, sondern von der Eucharistie feiernden Ortskirche ausgeht und die Einheit der universalen Kirche als *communio* von Ortskirchen versteht.

68 Vgl. K. Lehmann, Persönliches Gebet in der Eucharistiefeyer. In dieser Zeitschrift 5/77, S. 401-406. Auf das wichtige Thema der eucharistischen Anbetung und Verehrung außerhalb der eucharistischen Feier kann in diesem Zusammenhang nicht auch noch eingegangen werden.

69 Zur Frage einer neuen Arkandisziplin H. Spaemann, Und Gott schied das Licht von der Finsternis. Christliche Konsequenzen. Freiburg/Basel/Wien 1982. S. 93-140.

70 So J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie. München 1975. S. 272f., 285f.

gegebenen und vorausgesetzten Einheit.⁷¹ Dieses wechselseitige Verhältnis von Eucharistie und Kirche ist konstitutiv für die Frage der Eucharistiegemeinschaft mit den Kirchen und Kirchengemeinschaften, mit denen die katholische Kirche keine volle Kirchengemeinschaft hat. Nach katholischem (und erst recht nach orthodoxem) Verständnis setzt die Eucharistie als Sakrament der Einheit das Stehen in der vollen Kirchengemeinschaft voraus. Diese findet ihren Ausdruck vor allem in der Gemeinschaft mit dem jeweiligen Ortsbischof und mit dem Bischof von Rom als dem Träger des Petrusdienstes, der ein Dienst der Einheit der Kirche ist. Es ist deshalb keine Äußerlichkeit, daß im Kanon der Messe der Name des jeweiligen Ortsbischofs wie des Papstes genannt wird. Dies ist Ausdruck der *communio*, innerhalb derer die einzelne eucharistische Feier von ihrem innersten Wesen her allein sinnvoll ist. In diesem umfassenderen Zusammenhang wird es denn auch allein verständlich, weshalb sich die Frage der Eucharistiegemeinschaft vor allem an der Amtsfrage zuspitzt.⁷² Man darf diese Frage nicht isoliert sehen, sondern muß sie im Gesamtzusammenhang der Eucharistie als *communio* behandeln.

Es wäre deshalb höchst einseitig, ja verhängnisvoll, die Diskussion der *communio*-Dimension der Eucharistie auf die Amtsfrage zu reduzieren. Der *communio*-Charakter der Eucharistie hat darüber hinaus auch wichtige ethische Aspekte.⁷³ Schon in der Urkirche gab es Probleme in der Frage der Tisch- und Eucharistiegemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen (Antiochien) wie zwischen Armen und Reichen (Korinth). Heute gibt es in Südafrika und Lateinamerika (aber nicht nur dort!) ähnliche Konflikte. Sicherlich ist es gegen das Wesen der Eucharistie und gegen die entsprechenden Entscheidungen der Urkirche, aus der Eucharistie eine Rassen- oder Klasseneucharistie zu machen, sei es, daß man sie zur exklusiven Eucharistiefeier der Privilegierten, sei es, daß man sie zur revolutionären Feier der Unterprivilegierten macht. Es widerspricht dem Wesen der Eucharistie aber ebenso sehr, wenn man die ethischen Voraussetzungen und Konsequenzen

71 Vatikanum II. Kirchenkonstitution »Lumen gentium«, 3: »Zugleich wird durch das Sakrament des eucharistischen Brotes die Einheit der Gläubigen, die einen Leib in Christus bilden, dargestellt und verwirklicht (1 Kor 10.17)«; 11: »Durch den Leib Christi in der Eucharistiefeier gestärkt, stellen sie (die Gläubigen) sodann die Einheit des Volkes Gottes, die durch dieses hoherhabene Sakrament sinnvoll bezeichnet und bewirkt wird, auf anschauliche Weise dar.«

72 Nach katholischer Lehre setzt die Eucharistie gültig geweihte Amtsträger voraus. Vgl. DS 802: 1752; Vatikanum II, Kirchenkonstitution »Lumen gentium«, 26. 28; Ökumenismuskonkordat »Unitatis redintegratio«, 22. Zur Sachfrage P. Bläser u. a., Amt und Eucharistie (Konfessionskundl. Schriften, Bd. 10). Paderborn 1973. Anders H. Küng, Wozu Priester?. Zürich/Einsiedeln/Köln 1971; E. Schillebeeckx, Das kirchliche Amt. Düsseldorf 1981.

73 Vgl. dazu den Überblick bei G. Wingren, Art. Abendmahl. V. Das Abendmahl als Tischgemeinschaft nach ethischen Gesichtspunkten. In: TRE I (1977). S. 212-229.

der gemeinsamen Feier der Eucharistie verkennt: die konkret realisierte Agape (vgl. Mt 5,23f.), deren Minimum die Erfüllung der Forderungen der sozialen Gerechtigkeit darstellt. Man kann das eucharistische Brot nicht teilen, ohne auch das tägliche Brot zu teilen. Nicht umsonst endet die eucharistische Versammlung mit der Sendung in die Welt hinaus. Sammlung und Sendung sind zwei Pole, die nicht voneinander gelöst oder gegeneinander ausgespielt werden dürfen. Sendung ohne Sammlung wird innerlich leer und hohl, Sammlung ohne Sendung aber wird steril und letztlich unglaubwürdig werden.

6. Die Eucharistie als eschatologisches Zeichen

Die eucharistische *communio* weist über sich hinaus auf die Welt und deren eschatologische Vollendung. Sie hat damit nicht nur eine soziale, sondern auch eine *universal-kosmische Dimension*. Darauf kann hier nur andeutungsweise und ausblickhaft eingegangen werden.⁷⁴

Schon für Jesus ist beim letzten Abendmahl der eschatologische Ausblick auf das kommende Reich Gottes konstitutiv (Mk 14,25 par). Paulus spricht ausdrücklich von der Verkündigung des Todes des Herrn, »bis er kommt« (1 Kor 11,26). Die Jerusalemer Urgemeinde beging das tägliche Brotbrechen deshalb in eschatologischer Vorfreude (Apg 2,46). Festlichkeit und Feierlichkeit gehören deshalb wesentlich zur eucharistischen Feier und dürfen nicht von vornherein als Pomp oder als Triumphalismus abgetan werden und einem freudlosen Puritanismus oder einer eindimensionalen Entsakralisierung zum Opfer fallen. Das gilt vom Kirchenbau, Kirchenschmuck, von Kirchenmusik, Sprache, Gewändern, vom Ritus u. a. Die Eucharistie soll in ihrem ganzen Vollzug ein Vorgeschmack des kommenden Reiches Gottes sein.

In die Vorfeier und Antizipation des himmlischen Hochzeitsmahles ist in sakramentaler Zeichenhaftigkeit die gesamte Schöpfung einbezogen. In der Darbringung von Brot und Wein, »Früchte der Erde und der menschlichen Arbeit«, wird die eschatologische Verherrlichung Gottes durch die gesamte Schöpfung, und in der Verwandlung dieser Gaben wird die eschatologische Verwandlung der Welt vorweggenommen. Im ersten, dritten und vierten Hochgebet werden deshalb die guten Gaben der Schöpfung, die durch Christus mit Leben erfüllt und geheiligt werden, ausdrücklich in die große Schlußdoxologie einbezogen. So ist die Eucharistie Liturgie der Welt (K. Rahner), Messe der Welt (P. Teilhard de Chardin).

74 Vgl. G. Wainwright. Eucharist and Eschatology. New York 1981.

7. Die Eucharistie – die Summe des christlichen Heilsmysteriums

Nach der Darlegung der einzelnen Aspekte der Eucharistie fragen wir abschließend: Was also ist die Eucharistie? Die Antwort kann nur lauten: Die Eucharistie ist auf sakramentale Weise die Vergegenwärtigung und Zusammenfassung des gesamten christlichen Heilsgeheimnisses. Sie umgreift Schöpfung und eschatologische Neuschöpfung, sie bringt die Bewegung Gottes zum Menschen wie die antwortende Bewegung des Menschen und der Menschheit zum Ausdruck, sie ist das zusammenfassende Vermächtnis des Lebens, Sterbens und der Auferstehung Jesu Christi, sie ist Verherrlichung Gottes und Heil des Menschen, personal und ekklesial, Gabe und Aufgabe in einem. Man kann die Eucharistie also nicht ausgehend von nur einem ihrer vielfältigen Aspekte verstehen. Sie ist weder allein oder auch nur primär Mahl noch nur Danksagung und Opfer. Sie ist zugleich Gottes Gabe (katabatisch) wie danksagende opfernde Hingabe (anabatisch), weil sie Jesus Christus, seine Person und sein Werk, vergegenwärtigt, der Gottes Selbstgabe wie die sich selbst hingebende Antwort in einer Person ist.⁷⁵

Aber auch bei dieser von Origenes inspirierten großartigen Zusammenschau können wir nicht stehenbleiben. Alles hängt entscheidend davon ab, wie die Einheit beider Bewegungen innerhalb dieses christologischen Verstehensansatzes näherhin verstanden wird. Erst durch die Beantwortung dieser Frage ergibt sich die Antwort auf die Frage nach der Einheit der vielfältigen Aspekte der Eucharistie. Der Gott-Mensch Jesus Christus ist nämlich nicht die nachträgliche Zusammenstückung einer göttlichen und einer menschlichen Natur. Vielmehr ist die Person des Logos der Subsistenzgrund der menschlichen Person Jesu, die gerade in ihrem radikalen Verdanktsein und in ihrem radikalen sich hingebenden Gehorsam wahrer und vollendeter Mensch, ja *der* neue Mensch ist. In seiner letzten Selbstlosigkeit und in seiner Hingabe an den Vater und an die Menschen ist Jesus Christus ganz Gott und ganz Mensch. Analog zu dieser christologischen Wesensaus-sage liegen in der Eucharistie katabatische und anabatische Bewegung nicht nacheinander, sondern ineinander. In der Eucharistie ereignet sich analog zum Christuseignis eine Inbesitznahme der Schöpfungsgaben von Brot und Wein in der Weise, daß diese ihre eigenständige Substanz verlieren, zu reinen Zeichen werden und so die Opferhaltung Jesu sakramental symbolisieren.⁷⁶ Dies wiederum geschieht dadurch, daß die Kirche im Heiligen Geist in die

75 So L. Lies, *Eulogia*, S. 94-97 in Weiterführung der Ansätze von J. A. Jungmann und J. Ratzinger. Vgl. o. Anm. 31.

76 So J. Betz, in: *Mysal IV/2*, S. 264f. Zur entsprechenden Interpretation der Transsubstantiationslehre vgl. J. Ratzinger, *Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie*. In: »Theologische Quartalsschrift« 147 (1967), bes. S. 152f.

Opferhaltung Jesu einbezogen wird und so ganz eins wird mit ihm und in ihm. Die drei Aspekte der Eucharistie, welche in der Schultheologie relativ beziehungslos neben- und nacheinanderstehen: die *eucharistische Realpräsenz*, die *Eucharistie als Opfer* und die *Eucharistie als Sakrament* bilden also eine *unlösbar innere Einheit*; sie sind Aspekte eines Ganzen, nämlich die sakramentale Vergegenwärtigung des einen Heilsgeheimnisses Jesu Christi.

Auch die christologische Perspektive kann und muß nochmals überschritten werden. Wie das Geheimnis Jesu Christi nur als Offenbarung des trinitarischen Geheimnisses verstanden werden kann, so auch die Eucharistie. Sie hat letztlich eine trinitarische Struktur.⁷⁷ Danksagend richtet sie sich an den Vater, die Quelle und den Ursprung alles Seins und aller Geschichte des Heils, danksagend empfängt die Kirche in der Eucharistie aber auch die eine Gabe Gottes an die Menschen, seine Selbstmitteilung in Jesus Christus, um mit ihm in innigster Gemeinschaft (Kommunion) verbunden zu werden. Beides wiederum geschieht in der Kraft des Heiligen Geistes, der uns auch zur Gemeinschaft mit Christus bereitet und diese in christlichem Leben fruchtbar werden läßt. Letztlich kommt in der Eucharistie die gegenseitige Selbstmitteilung und Selbsthingabe der trinitarischen Personen zur sakramentalen Darstellung und Vergegenwärtigung. Ist das trinitarische Bekenntnis die dogmatische, so ist die Eucharistie die *sakramentale Zusammenfassung des gesamten Heilsmysteriums*. Beide sind in unterschiedlicher Weise Symbolum des einen Heilsgeheimnisses Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist.

Von einem solchen umfassenden Verständnis der Eucharistie aus lassen sich Grundlinien einer eucharistischen Spiritualität entwickeln. Eine solche eucharistische Spiritualität müßte die innigste Einheit von Empfangen und Geben, von Kontemplation und Aktion sein. Sie müßte in der Lage sein, die unheilvollen Gegensätze und Konflikte im gegenwärtigen kirchlichen Leben, Konflikte, die nicht zuletzt das Verständnis und die Praxis der Eucharistie selbst bedrohen, zu überwinden. Sie müßte uns befähigen, gottesdienstliche Sammlung und weltliche Sendung als Einheit zu begreifen.

77 Vgl. Vatikanum II, Liturgiekonstitution, 6.