

KURT KOCH · SOLOTHURN

ÖSTERLICHE EUCHARISTIEGEMEINDE AM SONNTAG

*Theologische Perspektiven zum erzchristlichen Zusammenhang
von Ostern, Sonntag und Eucharistie¹*

«Am sogenannten Sonntag findet eine Zusammenkunft aller, die in Städten oder auf dem Land wohnen, an einem Ort statt.»² Mit diesen Worten beschreibt in der Mitte des zweiten Jahrhunderts *Justinus* das liturgische Leben der christlichen Gemeinden, und er begründet diese Zusammenkunft zum Gottesdienst am Sonntag sowohl mit dem Beginn der Schöpfung als auch mit der Auferstehung Jesu Christi, dem Beginn der neuen Schöpfung Gottes: «Am Tag des Helios halten wir alle die Zusammenkunft, weil es der erste Tag ist, an welchem Gott durch Umwandlung der Finsternis und der Materie die Welt erschuf und weil Jesus Christus, unser Erlöser, an diesem Tag von den Toten auferstanden ist.»³ Von dieser paschalologischen Begründung der sonntäglichen Eucharistiegemeinschaft her lässt sich der auf das erste Zusehen hin keineswegs selbstverständliche Sachverhalt deuten, dass die ersten Christen sich nicht, was an sich nahe gelegen hätte, am Donnerstagabend und somit zum Gedächtnis des letzten Abendmahls Jesu, sondern am Sonntagabend und somit zum Gedächtnis der Auferstehung Jesu Christi versammelt haben. Weil offensichtlich für die ersten Christen die Erinnerung an die Mahlzeiten des Auferstandenen mit seinen Jüngern wichtiger gewesen ist als die Erinnerung an das letzte Mahl Jesu mit den Aposteln vor seinem Tod, hat der Sonntag als «Tag des Herrn» (Apk 1,10) vom Herrenmahl seinen schönen und sinnvollen Namen erhalten. Von der österlichen Eucharistiefeier her gilt deshalb der Sonntag als «Ur-Feiertag» der christlichen Kirche. Damit erschließt sich die erzchristliche Trias von Ostern, Sonntag und Eucharistie, wie wir sie noch heute im eucharistischen Hochgebet zum Ausdruck bringen: «Darum kommen wir vor dein Angesicht und feiern in Gemeinschaft mit der

KURT KOCH, geboren 1950 in Emmenbrücke, Luzern. Theologiestudium in Luzern und München. 1987 Dr. theol. mit einer Promotion über Wolfhart Pannenberg. 1989-95 Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Theol. Fakultät in Luzern. Seit 1995 Bischof des Bistums Basel.

ganzen Kirche den ersten Tag der Woche als den Tag, an dem Christus von den Toten erstanden ist.» Diesem unlösbaren Zusammenhang von Ostern, Sonntag und Eucharistie wollen wir im Folgenden nachdenken.

I. Das Paschamysterium als Fundament des Glaubens

Die ersten Christen feierten den Sonntag als Herrentag, weil, wie Justinus schrieb, «Jesus Christus, unser Erlöser, an diesem Tag von den Toten auferstanden ist». Das gottesdienstliche Leben der Kirche hat deshalb seinen Ursprung in Tod und Auferstehung Jesu Christi und damit im Paschamysterium, das in der Wiederkunft Christi zur Vollendung kommen wird. Von diesem Paschamysterium her erhielt zunächst die Woche, nämlich durch die sonntägliche Feier der Eucharistie, sodann der Tag, nämlich durch das tägliche Stundengebet, und schließlich das Jahr, nämlich durch die alljährlich wiederkehrenden Feste, ihre christliche Prägung. Das Paschamysterium ist folglich das entscheidende Fundament des christlichen Glaubens und der Kirche, ohne das weder der Sonntag noch die Feier der Eucharistie ihren Sinn freigegeben können. Dass mit dem Paschamysterium das Christsein steht oder fällt, ist auch daran ablesbar, dass für die ersten Christen Ostern ihr Hauptfest war, währenddem es ein Weihnachtsfest ursprünglich noch nicht gab. Hier stand vielmehr eindeutig Ostern im Mittelpunkt des christlichen Glaubens und des kirchlichen Lebens.⁴ Denn in dem den Tod überwindenden Handeln Gottes an Jesus Christus in seiner Auferstehung haben die ersten Christen geradezu Epiphanie erfahren: die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes und damit das Hereinscheinen des göttlichen Lichtes in unsere Welt. Dieses Geheimnis haben sie an jedem Sonntag gefeiert, der deshalb der Urfeiertag im ganzen Kirchenjahr ist.

1. *Österlicher Kern des christlichen Glaubens*

«Nimm die Auferstehung hinweg, und auf der Stelle zerstörst du das Christentum.»⁵ Mit diesen kernigen Worten hat die alte Kirche das Lebenszentrum und den entscheidenden Ernstfall des christlichen Glaubens überhaupt ausgedrückt. Auf diesen Kern zurückzukommen, dazu sind wir auch heute eingeladen und herausgefordert, zumal im heutigen durchschnittlichen Glaubensbewusstsein weithin nicht der auferstandene Christus, sondern der historische Jesus im Mittelpunkt steht. Die Menschen heute sind zwar fasziniert von allem Menschlichen an Jesus, der kirchliche Glaube, dass Jesus der Christus ist, der als der Auferstandene in der Kraft seines Geistes gegenwärtig ist, bereitet ihnen hingegen große Mühe. Dementsprechend konzentriert sich der heutige Glaubensblick weniger

auf den Aus-Blick über das irdische Leben hinaus auf die ewige Vollendung bei Gott, sondern eher auf den Ein-Blick in die reale Situation unseres diesseitigen Lebens und unserer Gesellschaft. Und der in früheren Zeiten beklagten Jenseitsvertröstung des Christentums ist heute weithin eine anstrengende Diesseitsvertröstung gewichen.⁶

Den österlichen Kern des christlichen Glaubens wiederzuentdecken, ist deshalb ein dringendes Gebot der gegenwärtigen Kirchenstunde.⁷ Denn beim Paschamysterium handelt es sich um den radikalen Ernstfall des christlichen Glaubens, wie bereits der Apostel Paulus den Korinthern, die den Glauben an ihre eigene Auferstehung offensichtlich nicht annehmen wollten, mit aller nur wünschbaren Deutlichkeit geschrieben hat: «Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, ist auch Christus nicht auferweckt worden. Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos» (1 Kor 15,13-14). Und ebenso unmissverständlich betont Paulus gleich anschließend: «Wenn Tote nicht auferweckt werden, ist auch Christus nicht auferweckt worden. Wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist, dann ist euer Glaube nutzlos, und ihr seid immer noch in euren Sünden» (1 Kor 15,16-17).

Dieses österliche Fundamentalbekenntnis dokumentiert, dass es den ersten Christen ganz und gar bewusst gewesen ist, dass der Glaube an die Auferstehung Jesu Christi den Kerngehalt ihres Bekenntnisses bildet und dass es sich bei ihm folglich nicht bloß um einen mehr oder weniger wichtigen Zusatz zu ihrem Gottesglauben handelt, sondern um seine Radikalisierung selbst, gleichsam um die entscheidende Feuerprobe, die er zu bestehen hat. Beim christlichen Glauben an die Auferstehung Jesu Christi aus dem Tod in das neue und ewige Leben bei Gott handelt es sich somit um einen radikalen Ernstfall für diesen Glauben, und zwar gleich in mehrfacher Hinsicht.

2. Ernstfall des christlichen Gottesglaubens

Der Auferstehungsglaube macht *erstens* radikal ernst mit dem christlichen Glauben an *Gott* selbst. Denn was wäre dies für ein Gott, der Jesus, seinen geliebten Sohn und getreuen Boten, im Tod gelassen hätte? Und was wäre dies für ein Gott, der dem Menschen nur zeit seines relativ kurzen Lebens auf unserer Erde die Treue hielte, der aber vor seinem Sarge kapitulieren müsste und ihm gegenüber beim Tod die Treue aufkündigte? Dies wäre gewiss ein erbärmlicher Götze, nicht aber der Gott des Erbarmens, den der christliche Glaube verheißt. Der im christlichen Glauben offenbare Gott stellt seine unbeirrbar Treue vielmehr auch und gerade über das menschliche Grab hinaus unter Tatbeweis. Denn nur ein Gott, der, um mit *Walter Benjamin* zu reden, den «Tigersprung ins Vergangene»

wagt und schafft und der auch dem der Vergangenheit anheimgegebenen Toten neues Leben zu schenken vermag, verdient die Ehrenbezeichnung «Gott». Dieses großartige Werk der Auferweckung hat der österliche Gott auf exemplarische Weise am toten Jesus inszeniert. Ihn, den die Menschen aus sicherheitspolitischen Gründen ans Kreuz geschlagen haben, hat Gott gerade nicht im Tod gelassen, sondern er hat ihn auferweckt aus dem Tode in sein österlich neues Leben hinein. In der Auferweckung Jesu hat sich Gott als wahrer «pontifex maximus» zwischen dem menschlichen Todesbereich und dem Reich seiner lebendigen Ewigkeit erwiesen.

Einen radikalen Ernstfall stellt der christliche Osterglaube *zweitens* für die Tragfähigkeit der menschlichen *Hoffnung* überhaupt dar. Denn was wäre dies für eine Hoffnung, die allein für das irdische Leben tragen würde und deren alleinige Kraft darin bestünde, uns dem Tod-sicheren Ende unseres Lebens im Grabe näherzubringen? Wäre dies das Ziel der Hoffnung, dann wären wir, wie wiederum Paulus sagt, «erbärmlicher dran als alle anderen Menschen» (1 Kor 15,19). Christliche Hoffnung, die diesen Namen wirklich verdient, hat aber den viel längeren Atem, sie bewährt sich auch und erst recht über den Tod hinaus. Mit bestem Recht hat der französische Dichter *Gabriel Marcel* einmal betont, einen Menschen wirklich zu lieben, dies bedeute, ihm zu sagen, dass ich mich weigere, deinen Tod anzunehmen, dass ich vielmehr gegen den Tod protestiere. Insofern ist christliche Hoffnung immer auch «ein Widerspruch gegen den Tod»⁸. Denn wahre Hoffnung bewährt sich darin, dass wir den Toten ewiges Leben gönnen. Erst recht will die unendliche Liebe Gottes unendliche Ewigkeit für jeden Menschen, wie es Gott selbst an Ostern an Jesus demonstriert hat, indem er ihn den Todesmächten entrissen hat.

3. Österliche Garantie der Menschenwürde

Die christliche Osterhoffnung und damit auch der Glaube an das ewige Leben des einzelnen Menschen ist *drittens* auch ein entscheidender Ernstfall für die *Würde des menschlichen Lebens* in der heutigen Gesellschaft. Dies lässt sich bereits ablesen an der geschichtlichen Entwicklung der biblischen Hoffnung auf ein ewiges Leben: Auch wenn es heutige Christen immer wieder erstaunen mag, so zeigt sich doch der Glaube an ein Leben nach dem Tod als eine in der biblischen Tradition relativ spät gewachsene Überzeugung. Ihre Entstehung hängt vor allem mit der Vereinzelung des Individuums gegenüber dem Volksganzen in der nachexilischen Zeit zusammen. Denn der entscheidende Ausgangspunkt der Auferstehungshoffnung ist die «Verselbständigung des einzelnen gegenüber der Gesellschaft, eine Einstellung zum Leben, die den Einzelnen nicht aufgehen lässt im gesellschaftlichen Lebenszusammenhang, sondern einen eigenen Lebens-

sinn für das individuelle Dasein fordert, einen Sinn, der sich am einzelnen selbst erfüllt»⁹. Mit dieser Überzeugung bahnte sich die revolutionäre Wende zu jener Auffassung von der unendlichen Würde des einzelnen Menschen vor Gott an, die auch eine unzerstörbare Würde des Einzelnen der Gesellschaft gegenüber begründet. Eben diese Überzeugung von der unzerstörbaren Würde des einzelnen Menschen und seiner Freiheit auch der Gesellschaft gegenüber hängt aber auf das Engste zusammen mit der Hoffnung auf ein Leben über den Tod hinaus.

Umgekehrt provoziert dieser geschichtliche Zusammenhang zwischen der Auferstehungshoffnung und der Überzeugung von der Würde des einzelnen Menschen das bedrängende Urteil, dass das heutige Verdunsten des Glaubens an ein Leben nach dem Tod und damit die Abwendung von den unreligiösen Lebensfragen nach Tod und ewigem Leben ein auch für die Entwicklung der gegenwärtigen Gesellschaft alarmierendes Phänomen darstellt und gefährliche Erosionen der Grundlagen der individuellen Freiheit des einzelnen Menschen und seiner Würde impliziert. Denn letztlich vermag nur die Hoffnung auf ein ewiges Leben eine tragfähige Basis abzugeben für die Freiheit des einzelnen Menschen gegen allen gesellschaftlichen Zwang und auch für die würdevolle Respektierung des menschlichen Lebens, angefangen von seiner Zeugung bis zu seinem letzten Atemzug. Nur die Auferstehungshoffnung vermag das «Gottesrecht auf das Menschenleben, von der Empfängnis bis zum Tode»¹⁰ aufrecht zu erhalten.

4. Österliche Auferstehungspraxis der Kirche

Von daher wird *viertens* auch der entscheidende Ernstfall des christlichen Osterglaubens deutlich. Da es nämlich gemäß der Verheißung des christlichen Glaubens beim ewigen Leben um die Vollendung des gegenwärtigen Lebens selbst durch die Zukunft Gottes geht, verweist die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod den Christen von selbst zurück auf das gegenwärtige Leben. Das eigentliche Pathos der christlichen Auferstehungshoffnung liegt deshalb in der Eröffnung eines befreiten und befreienden Lebens bereits vor dem Tod. Der hoffnungsvolle Ausblick über die Todesgrenze hinaus auf die jenseitige Vollendung des Lebens bei Gott wird jedenfalls den Christen nicht ablenken von den Aufgaben seiner Gegenwart. Er fordert ihn vielmehr dazu heraus, sich entschieden diesen Aufgaben zu stellen und aus der österlichen Botschaft die notwendigen Konsequenzen zu ziehen. In diesem Sinne hatte ein diesbezüglich unverdächtigster Zeuge wie *Ernst Troeltsch*, der ein entschiedener Wortführer des Kulturprotestantismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts gewesen ist und der deshalb bestrebt war, Jesu Botschaft vom Kommen des Reiches Gottes in ein diesseitiges Programm der christlichen Sittlichkeit umzu-

wandeln, wahrlich recht, wenn er betonte: «Das Jenseits ist die Kraft des Diesseits.»¹¹

Diese Wahrheit leuchtet auch heute auf, wenn wir einen kurzen Blick auf kulturdiagnostische Untersuchungen in der Gegenwart werfen. Diese haben das Ergebnis zu Tage gebracht, dass der hohe Anspruch des heutigen Menschen auf freiheitliche Selbstbestimmung zumeist nicht mit einem Zuwachs an zwischenmenschlicher Solidarität einhergeht, dass der heute weitverbreitete Individualismus vielmehr mit Desolidarisierung, also mit einem katastrophalen Mangel an belastbarer Solidarität, korreliert und dass dieser Desolidarisierungsschub maßgeblich gefördert wird durch jene angestrengte Diesseitigkeit, die den heutigen Menschen, dem offensichtlich der religiöse Himmel weithin verschlossen ist, zwingt, den Himmel gleichsam auf Erden zu suchen.¹² Umgekehrt haben diese kulturdiagnostischen Untersuchungen aber auch das erfreuliche Ergebnis zu Tage bringen können, dass die am meisten den unsolidarischen Individualismus hemmende und Solidarität fördernde Kraft in der praktizierten Religion liegt, dass also die Solidarlandkarte in den europäischen Gesellschaften in erfreulicher Weise ähnlich der Landkarte der religiösen Gemeinschaften ist und dass vor allem in der christlichen Auferstehungshoffnung eine lebendige Quelle sprudelt, aus der verbindliche und verbindende Solidarität zu entspringen vermag: «Solidarische Liebe wächst nur aus der Erfahrung zuvorkommender Liebe. In ihrem bergenden Erfahrungsraum kann jene (erbsündliche) Angst gezähmt werden, die uns nötigt, um uns selbst zu kreisen und krampfhaft unser eigenes Leben sichern und seine Chancen mehren zu wollen. So gesehen mindert die Liebe die Angst vor der Endlichkeit, den Tod, in dessen Umkreis Solidarität nachweislich nur schwer aufkommt und fortbesteht. Solidaritätsquellen zu erschließen bedeutet damit, den Menschen im lebendigen Gott zu verwurzeln und aus dem Gefängnis purer Diesseitigkeit frei zu machen. Solidarität entsteht vor allem im Umkreis der Auferstehungshoffnung.»¹³

In der Ermöglichung von belastbarer Solidarität – bei aller Anerkennung und Förderung der Freiheit des einzelnen Menschen – wird man ohne jeden Zweifel die wichtigste Kulturleistung der Kirche in der heutigen Gesellschaft erblicken dürfen. Dabei ist es von entscheidender Bedeutung, dass sich die Grundhaltung der Solidarität von selbst aus dem christlichen Glauben ergibt. Sie ist nicht einfach eine uns aufgetragene moralische Pflichtübung, sondern die schöne Konsequenz des christlichen Osterglaubens selbst, und zwar aus einem einleuchtenden Grund.¹⁴ Wenn nämlich die stärksten Hindernisse für das Gedeihen von Solidarität in den vielgesichtigen Ängsten der Menschen liegen und wenn hinter den menschlichen Lebens- und Zukunftsängsten letztlich die Angst der Menschen vor ihrem eigenen Tod, der die Tod-sicherste Zukunft eines jeden

Menschen ist, lauert, dann wird auch verstehbar, dass die erzchristliche Botschaft von der Auferstehung Jesu Christi aus dem Tod und die Verheißung der Anteilhabe der Menschen an dieser österlichen Vollendung in der Taufe dem Menschen helfen können, seine Ängste zu verarbeiten. Und wenn die Solidarität am meisten fördernde Kraft eben in der Entängstigung des menschlichen Lebens besteht, dann ist einsehbar, dass aus der in der christlichen Auferstehungshoffnung enthaltenen Angst-Minderung starke Solidaritäts-Mehrung fließt.

II. Der Sonntag als Tag der Auferstehung

Solidarität ist folglich nicht einfach das Ergebnis von moralischen Appellen und sozialetischen Direktiven, sondern viel grundlegender die Frucht der Verkündigung einer den Menschen entängstigenden Botschaft: «Entängstigung statt Appell»¹⁵ ist aber der Kern der christlichen Osterbotschaft, die im Mittelpunkt des christlichen Sonntags steht, der von Justinus als der «erste Tag» bezeichnet wird. Diese Charakterisierung hat Grundlegendes zu bedeuten.¹⁶ Denn in der heutigen Gesellschaft gilt der Sonntag weithin nicht mehr als der erste, sondern als der siebte Tag der Woche, weshalb die Menschen weithin nicht mehr vom Sonntag, sondern vom freien Wochenende zu reden pflegen, das zumeist vom Freitagabend bis zum Montagmorgen dauert, das sein geheimes Zentrum am Samstag hat und das am Sonntag ausläuft, so dass der Sonntag bloß noch das – oft genug – traurige Ende des freien Wochenendes ist. Hinter dieser Sprache verbergen sich freilich Lebenserfahrungen der Menschen, aufgrund derer man annehmen muss, dass der Sonntag nicht nur in der Sprache, sondern auch in der Realität der heutigen Leistungs- und folglich auch Freizeitgesellschaft weithin im freien Wochenende untergegangen ist. Damit aber haben sich in der heutigen Gesellschaft vorchristliche oder wohl eher postchristliche Verhältnisse eingestellt.

1. Heiligkeit des Sonntags angesichts der heutigen Sonntagsdekadenz

Diese Feststellung bedeutet genauer, dass die Menschen ihre Zeit nicht mehr als eine von den *Sinn*-Zeiten des christlichen Glaubens geprägte erfahren, sondern als eine von den *Zweck*-Zeiten der heutigen Leistungsgesellschaft beherrschte Zeit. Dies wiederum bedeutet, dass in der heutigen Gesellschaft die Alltagskausalität von Arbeit und Freizeit über der Sonntagskausalität der Würde des menschlichen Lebens den Sieg davonträgt. Die Freizeit des Sonntags bleibt dann an ihren strikten Gegensatz gekoppelt, nämlich an die Arbeitszeit des Werktags. Bereits in den dreißiger Jahren hat der evangelische Theologe und spätere Märtyrer des Naziregimes,

Dietrich Bonhoeffer, hellsichtig diagnostiziert, dass die Freizeit des Sonntags «unter dem Gesetz und Diktat des Alltags» steht und dass ihr bloß noch die von der Gesellschaft zugewiesene Aufgabe zukommt, die Alltagsgedanken der Alltagsmenschen «im Feierlichen zu kaschieren». Bonhoeffer war denn auch der Meinung, es verrate bereits Takt, wenn der moderne Mensch «zum Feiern ins Kino geht und nicht in die Kirche»¹⁷.

Angesichts dieser weit vorangeschrittenen Sonntagsdekadenz in der heutigen Gesellschaft hat es Grundlegendes zu bedeuten, wenn die Kirche den Sonntag als den «ersten Tag der Woche» und damit als den «Tag, an dem Christus von den Toten auferstanden ist», bezeichnet und feiert. Wie nämlich das Paschamysterium mit dem Primat des Handelns Gottes in der Geschichte vor dem Leisten des Menschen steht oder fällt, so weist der christliche Sonntag gegenüber dem säkularen Wochenende gleichsam einen religiösen «Mehrwert» auf, der in seiner Heiligkeit besteht. Für den christlichen Glauben ist der Sonntag deshalb keine disponible Sache, sondern eine heilige Größe, wie der Heidelberger Praktische Theologe *Christian Möller* mit Recht betont: «Der Sonntag ist keine disponible Größe, sondern eine unbedingte, absolute Zeit für Gott, für den Nächsten und für mich selbst. Der Sonntag ist, wie es in der Sprache der Bibel heisst, heilige Zeit und wird deshalb durch ein absolutes, unbedingtes Gebot geschützt: «Du sollst den Feiertag heiligen!»¹⁸

Wird der Sonntag in seiner elementaren Heiligkeit wahr-genommen, dann besteht seine undelegierbare Würde darin, dass – im Unterschied zu Arbeit und Freizeit, die prinzipiell säkularisierbar und heute weitestgehend säkularisiert worden sind – die sonntägliche Heiligung des Menschen in seiner Begegnung mit Gott von vorneherein und kategorisch jeder Verweltlichung widersteht. In dieser heiligen Würde liegt es begründet, dass es dem christlichen Sonntag um unendlich viel mehr geht als allein um die Regeneration der menschlichen Arbeitskraft, sondern viel elementarer um die Regeneration des *ganzen* Menschen, vor allem um die Erneuerung des wahren Wesens des Menschen als Ebenbild Gottes und als freie Tochter und freier Sohn Gottes, wie es bereits dem prophetischen Wort Jesu entspricht, dass der Mensch nicht – gesetzlich – für den Sabbat da ist, sondern umgekehrt – evangelisch – der Sabbat für den Menschen (Mk 2,27). In der Traditionslinie dieser jesuanischen Weisheit dient auch der christliche Sonntag in allererster Linie dem Menschen und dem Gelingen seines Lebens, wie der reformierte Theologe *Jürgen Moltmann* mit Recht hervorhebt: «Wir würden uns selbst preisgeben, wenn wir den Sabbat und den Sonntag aufgeben würden. Wir sind zum Ebenbild Gottes geschaffen und nicht zu Knechten von Arbeit und Konsum. Wir sind Kinder Gottes und niemandem untertan. Sabbat und Sonntag gehören Gott, damit wir Menschen zu einem Segen füreinander und für die Schöpfung werden können.»¹⁹

Von Gott her ist somit der Sonntag als elementare Lebenstherapie für den Menschen angeboten. Von daher bringt es der christliche Sonntag an den Tag, was Christen und Christinnen vom Menschen halten. Wird der Sonntag als Tag der Auferstehung Jesu Christi und damit als «Tag des Herrn» gefeiert, dann ist der Mensch sehr viel mehr als allein ein Faktor im Arbeits- und Produktionsprozess, der in entfremdenden Arbeitsverhältnissen hart zu arbeiten hat und deshalb nach der Arbeit Zeiten der Erholung und der Regeneration braucht; und der Mensch ist sehr viel mehr als allein ein geheimnisloses Bündel von befriedigbaren Bedürfnissen und ein steuer- und berechenbarer Konsument in der Welt der Supermärkte und der Freizeitindustrie. Im Licht des christlichen Sonntags ist der Mensch vielmehr der erste Freigelassene der Schöpfung, der sein Leben von Gott her empfängt und es ihm verdankt. Der Mensch ist zunächst nicht «homo faber», sondern «homo festivus», und die Zeit des Sonntags ist in erster Linie *Fest-Zeit* und nicht nur *Frei-Zeit*.

2. Tag Gottes und Tag des Menschen

Wird der Sonntag in seiner spezifisch religiös-christlichen Begründung wahrgenommen, die die bloß «humanitären» Begründungen nochmals übersteigt, dann dient er vor allem einer elementaren Rückbesinnung auf die wahre Würde der Menschen, und zwar bereits dadurch, dass er als Tag erhöhter Konzentration darauf vollzogen wird, worum es letztlich im Ganzen des menschlichen Lebens geht. Die fundamentale menschliche Relevanz des christlichen Sonntags liegt somit darin, dass durch seine Feier der Alltag des Leistungsmenschen von heute, der im Grunde ein «Unmensch ohne Rast und Ruh» geworden ist, heilsam unterbrochen werden kann durch einen Tag, an dem er aus seinen gesellschaftlichen Betriebsamkeiten und anstrengenden Leistungen auf sich selbst zurückkommen und sich vor Gott auf das Geheimnis seines Lebens besinnen kann. Denn allererst «in der Gegenwart des Ewigen gewinnt der Mensch den richtigen Sinn für die Prioritäten des Lebens»²⁰. In dieser erzchristlichen Sinnrichtung stellt sich die Sonntagsruhe als ein gesellschaftskritisches Fanal und demonstratives Zeichen für Gott und sein Heil schaffendes österliches Handeln am Menschen dar und damit als befreiender Aufstand der Hoffnung für das menschliche Leben gegen die Entleerung des Menschen zu einem bloßen Produktionsfaktor und Freizeitindustriekonsumenten. Gerade in seinem letztlich zweckfreien Luxus bietet der christliche Sonntag wohl die «beste Katechese über ein anderes Verständnis des Menschen von sich selbst» als das in der heutigen Gesellschaft üblich gewordene und schon längst eingespielte²¹.

Die christliche Kirche ist deshalb berufen, nicht nur den Sonntag auch als «Tag des Menschen» zu schützen, sondern den Menschen überhaupt im

Licht des Sonntags zu betrachten, also eine sonntägliche Anthropologie zu entwickeln, wie Papst *Johannes Paul II.* in seinem Apostolischen Schreiben über den «Tag des Herrn» betont, dass aus der Sicht des Glaubens der christliche Sonntag eine «echte ‹Festfeier›, ein von Gott dem Menschen geschenkter Tag» ist, «damit der Mensch menschlich und geistlich zur vollen Reife gelangt»²². Der Papst schreibt der Sonntags- und Feiertagsruhe sogar «eine ‹prophetische› Dimension» zu, «indem sie nicht nur den absoluten Primat Gottes, sondern auch den Primat und die Würde des Menschen gegenüber den Forderungen des Gesellschafts- und Wirtschaftslebens bekräftigt und in gewisser Weise den ‹neuen Himmel› und die ‹neue Erde› vorwegnimmt, wo die Befreiung von der Sklaverei der Bedürfnisse endgültig und vollständig sein wird»²³.

Wenn der «Tag des Herrn» so authentisch auch zum «Tag des Menschen» wird, dann muss es sich für die christliche Kirche von selbst verstehen, dass es bei ihrem Engagement für den Schutz des Sonntags in der heutigen Gesellschaft nicht einfach um die Aufrechterhaltung eines kirchlichen Privilegs und auch nicht bloß um eine innerkirchliche Besitzstandswahrung geht, sondern dass es vielmehr «um der Menschen willen» geschieht, wie die Schweizer Bischöfe in ihrem Pastoral Schreiben «Unser Sonntag» betonen. Denn «ohne diesen siebten Tag, unseren Sonntag, ist volles Menschsein auf die Dauer nicht möglich. Der Sonntag ist sozusagen ein Geschenk an den Menschen, fast so wichtig wie Luft, Licht und Wasser. Ohne Sonntag kann der Mensch wohl eine Weile existieren, dahin leben, aber zu einem ganzen Menschsein kommt er ohne diesen Tag nicht.»²⁴ Als ein Tag des «Mehr-Mensch-Werdens»²⁵ ist der christliche Sonntag in der Tat mit einem uralten Baum zu vergleichen, in dessen Schatten der Mensch sich jeden siebten Tag ausruhen darf und der durch keine anderen Bäume eingetauscht werden kann und darf, weil er ein einzigartiger Baum ist, den es um Gottes und der Menschen willen zu schützen gilt.

III. Eucharistie als sonntägliches Lebenszentrum der Kirche

Diese grundmenschliche Bedeutung vermag der Sonntag freilich nur zu bewahren oder wiederzugewinnen, wenn in seiner dominierenden Mitte der Gottesdienst der christlichen Gemeinde und damit, wie Justinus schreibt, die «Zusammenkunft aller, die in Städten oder auf dem Land wohnen, an einem Ort» steht. Denn zwischen dem Herrentag und dem Herrenmahl besteht nicht nur ein sprachlicher, sondern vor allem auch ein in der kirchlichen Realität unlösbarer Lebenszusammenhang. Dies gilt heute freilich zunächst in der negativen Hinsicht, dass aus dem untrennbaren Lebenszusammenhang zwischen Sonntagsheiligung und Gottesdienst

ein fataler Schicksalszusammenhang geworden ist: Weil auf der einen Seite so viele Menschen heute keinen wirklichen Sonntag mehr erleben, nehmen sie auch am sonntäglichen Gottesdienst der christlichen Gemeinde nicht mehr teil. Und weil sie auf der anderen Seite den Sonntagsgottesdienst nicht mehr mitfeiern, geht ihnen auch der wahre Sinn des Sonntags noch mehr verloren.

1. Eucharistische Liturgie als Mitte des Sonntags

Es gilt freilich auch umgekehrt in positiver Hinsicht, dass der Gottesdienst am Sonntag deshalb zuinnerst mit der sonntäglichen Arbeitsruhe zusammenhängt, weil primär durch ihn der Mensch auch an den eigentlichen Sinn seiner Arbeitsruhe erinnert wird. Denn als «Fröhlich-Sein vor Gott» (Dtn 12,18) stellt der Sonntagsgottesdienst die heilsame Zumutung an den Menschen dar, Gott gerade durch sein Ruhen und Feiern zu ehren, mehr noch als durch sein alltägliches Schuften und Arbeiten. Am Sonntag soll der Mensch wirklich aufatmen können, wie es das alttestamentliche Buch Exodus unüberbietbar schön ausdrückt, und der Mensch ist eingeladen, das «Aufatmen Gottes» selbst nach seinem vollbrachten Werk der Schöpfung nachzuvollziehen (Ex 31,17). Erst recht darf sich der Christ am Sonntag an das wohl größte Aufatmen Gottes an Ostern, dem Tag seiner Neuschöpfung der Welt durch seinen Sieg über den Tod, erinnern und dieses österliche Aufatmen Gottes in sich selbst einatmen.

Dort jedenfalls, wo der christliche Sonntagsgottesdienst nicht als Last des kirchlichen Lebens, sondern als Lust des christlichen Atmens empfunden wird, dort ist sein Besuch für den Christen eine bare Selbstverständlichkeit und mehr als bloß eine zu absolvierende Pflichtübung. Denn vor aller Pflicht und Schuldigkeit von der menschlichen Seite her ist der christliche Sonntagsgottesdienst zuerst das befreiende Angebot und Gnadengeschenk Gottes an das menschliche Leben. Der Gottesdienst ist zunächst – im Sinne eines genetivus subiectivus – katabatischer Dienst Gottes am Leben der Menschen und seinem Gelingen und erst davon abgeleitet – im Sinne eines genetivus obiectivus – der anabatische Dankbarkeitsdienst der Menschen Gott gegenüber, dem Schöpfer, Erhalter und Vollender allen Lebens.²⁶ In diesem grundlegenden Sinn bietet der Sonntagsgottesdienst dem Menschen die willkommene Gelegenheit, auch sein Leben zu feiern und vor Gott zur Sprache und in das liturgische Spiel zu bringen, damit auf diesem Weg sein Leben verwandelt und erneuert werden kann. Der christliche Gottesdienst am Sonntag ist so dazu berufen, zu einem befreienden «messianischen Intermezzo» des Reiches Gottes zu werden, welches das ganze und volle Leben des Menschen und der menschlichen Gemeinschaft repräsentiert²⁷.

Nirgendwo wird der theologische Primat des österlichen Handelns Gottes vor dem Tun des Menschen und damit auch der anthropologische Primat des Sein-Dürfens vor dem Haben-Wollen und Leisten-Müssen im Leben der Menschen so hautnah erfahrbar wie im Sonntagsgottesdienst der christlichen Gemeinde. Denn er will dem Menschen dazu verhelfen, aus einem Menschen allein des Leistens, Machens und Habens immer mehr zu einem Menschen des Seins zu werden. Der Sonntagsgottesdienst wird so, um mit Kardinal *Walter Kasper* zu reden, zur «höchsten Verdichtung dessen, was die letzte Wesensbestimmung des Menschen darstellt»: «Christlich bestimmtes Menschsein ist Sein im Empfang, Sein im Danken ... Solches Dasein im Empfang befreit ihn davon, selbst Gott und Vorsehung spielen zu müssen, befreit ihn vor falschem Leistungszwang, befreit ihn zu menschlicher Gelassenheit, Freude und Humor.»²⁸

Christlicher Gottesdienst ist in seinem wahren Wesen Danksagung für das Dasein und für das Leben überhaupt und damit Eucharistie, die der Liturgiewissenschaftler *Jakob Baumgartner* mit Recht den «Nerv des Christentums» genannt hat: «Wer ihn trifft, trifft das Zentralste, er rührt an den Kern dessen, was Jesus uns übermacht und anvertraut hat»²⁹. Die sonntägliche Feier der Eucharistie ist denn auch der elementarste «Ort» für eine wirklich umfassende und adäquate «Definition» des Menschen, insofern in ihr sakramental-liturgisch verdichtet ist, was der Mensch im Tiefsten seines Wesens ist, nämlich ein verdanktes und deshalb dankbares Lebewesen. Gerade in der heutigen Gesellschaft, in der der Mensch weitestgehend nach seiner Leistungskapazität beurteilt wird, klagt die sonntägliche Feier der Eucharistie das unbedingte Recht des Menschen darauf ein, noch vor seinen Leistungen in der für das Gelingen des menschlichen Lebens fundamentalen Dimension kreatürlicher Empfänglichkeit angesprochen zu werden.

Diese Dimension, die die Grundkategorie einer eucharistischen Anthropologie darstellt³⁰, kommt aber nur dann wirklich zum Tragen, wenn die Eucharistie als Feier der sakramentalen Gegenwart des auferstandenen Christus in seinem Geist wahrgenommen wird. Die Eucharistie ist in der Tat die Feier der prinzipalen Personalpräsenz des auferstandenen Jesus Christus. Bereits Paulus bezeichnet im Ersten Korintherbrief die Eucharistie als «kyriakon deipnon», als ein Mahl, das zum Herrn gehört und von ihm ausgeht (11,20). Dahinter steht die Überzeugung, dass die christliche Gemeinde ihren Herrn selbst bei ihrer liturgischen Feier als gegenwärtig erfährt, und zwar als den Auferweckten und in der Kraft und Gestalt seines Geistes Präsenten. Der erhöhte Kyrios ist selbst beim Mahl personal gegenwärtig, und zwar in der ganzen zum Gottesdienst versammelten Gemeinde. In dieser wird er als der eigentliche Gastgeber empfangen und gelobt, genauerhin als der Tischherr, der die Seinen zum Mahle ruft.

2. Eucharistische und ekklesiale Communio

Der tiefste Sinn der Eucharistie liegt von daher im Kommen des auferstandenen Christus in die gottesdienstliche Gemeinschaft der Christen, und sie zielt auf die Gemeinschaft der Christen mit ihm und deshalb auch der Christen untereinander, genauerhin in seinem Leib, der die Kirche ist. Die Eucharistie ist so das Sakrament der *communio* schlechthin. Deshalb hat es seinen tiefen Sinn, dass der gängige Ausdruck für den Empfang der Eucharistie «Kommunion» heißt. Denn «Kirche entsteht und besteht dadurch, dass der Herr sich Menschen kommuniziert, in Kommunion mit ihnen tritt und sie so zur Kommunion miteinander bringt. Die Kirche ist das Kommunizieren des Herrn mit uns, das zugleich das wahre Kommunizieren der Menschen miteinander erschafft. Deswegen entsteht Kirche jeweils um einen Altar herum.»³¹ Die eucharistische *Communio* ist deshalb nicht nur *personal* als Anteilhabe der Glaubenden am auferstandenen Christus zu verstehen und zu vollziehen, sondern auch *ekklesial* als Gemeinschaft der Glaubenden untereinander in Christus.³² Die Zusammengehörigkeit dieser beiden Dimensionen erweist sich als zentral, weil die personale wie ekklesiale *communio* das eigentliche Ziel und die höchste Vollendung der eucharistischen Feier ist: Der «Leib Christi» als eucharistische Nahrung und der «Leib Christi» als kirchliche Gemeinschaft unter den Glaubenden und Getauften bilden ein einziges und unlösbares Sakrament.³³

Diese untrennbare Verbindung von Eucharistie und Kirche hat durchaus biblische Wurzeln, die bereits beim irdischen Jesus deutlich zu greifen sind. Sie kommt auch und gerade bei der Stiftung des Abendmahls durch Jesus sichtbar zum Ausdruck. Bereits die Tatsache, dass die Stiftung des Abendmahles im Rahmen eines festlichen gemeinsamen Mahles geschah und dass Jesus – entgegen dem bis anhin üblichen Brauch – allen an dem einen Becher Anteil gab und dadurch den Neuen Bund begründete, weist auf den Gemeinschaftscharakter und damit auf die wurzelhaft ekklesiale Dimension der Eucharistie hin, was denn auch in den Abendmahlsberichten explizit gedeutet wird, wenn vom «neuen Bund in meinem Blut» gesprochen wird. Damit wird die Eucharistie nämlich wahrgenommen als erfülltes und wirksames Zeichen sowohl der neuen Heilszeit als auch der neuen Heilsordnung, die sich nicht nur auf das Verhältnis des einzelnen zu Christus bezieht, sondern auch auf das Verhältnis der Glaubenden untereinander. Die Stiftung der Eucharistie am Abend vor seinem Leiden ist mit Kardinal *Joseph Ratzinger* geradezu zu verstehen als «Bundesschluss» und damit als «die konkrete Gründung des neuen Volkes, das Volk wird durch sein Bundesverhältnis mit Gott»³⁴.

Es ist sodann im Neuen Testament vor allem Paulus, der für den untrennbaren Lebenszusammenhang zwischen der eucharistischen und der

kirchlichen Gemeinschaft einen prägnanten Ausdruck gefunden hat, wenn er den Begriff «Leib Christi» sowohl für den eucharistischen Leib als auch für die kirchliche Gemeinschaft verwendet: «Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe am Blut Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi? *Ein* Brot ist es. Darum sind wir viele *ein* Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot» (1 Kor 10,16-17). Wie wichtig für Paulus der unlösbare Zusammenhang zwischen Eucharistie und kirchlicher Gemeinschaft ist, ist vor allem daran abzulesen, dass er – im Unterschied zu allen anderen neutestamentlichen Abendmahlstraditionen – Brot- und Kelchwort umstellt, genauerhin das Kelchwort dem Brotwort voranstellt. Der Grund für dieses auffällige und eigenwillige Verfahren kann nur darin liegen, dass Paulus auf diesem Wege den Zusammenhang zwischen Eucharistie und kirchlicher Gemeinschaft besser verdeutlichen kann. Unmittelbar wechselt er vom «Leib Christi», an dem das eucharistische Brot Anteil gibt, über zum «Leib Christi», der die Kirche selbst ist. So macht er verständlich, dass der Aufbau der Gemeinde durch die Eucharistie geschieht und dass die Einheit der vielen Glaubenden in der einen Kirche von dem einen eucharistischen Brot und damit von dem einen Christus herkommt: Weil und insofern Christus nur einer ist, ist auch das eucharistische Brot nur eines; und weil und insofern die Glaubenden durch dieses eine Brot an dem einen Christus Anteil erhalten, kann auch die Kirche nur eine sein.³⁵

Diese paulinische Betonung der kirchlichen Dimension der Eucharistie hat ihre selbstverständliche Fortsetzung auch bei den Kirchenvätern gefunden. Dies gilt vor allem für *Augustinus*, der den Lebenszusammenhang von Eucharistie und Kirche derart tief verstanden hat, dass er ihn in der einprägsamen Kurzformel festmachen konnte: «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.»³⁶ Für Augustinus ist deshalb die Eucharistie «Zeichen der Einheit und Band der Liebe»³⁷. In derselben Sinnrichtung konnte auch Papst *Leo der Große* erklären: «Wir gehen in das über, was wir empfangen.»³⁸ Damit ist deutlich, dass man die Leibhaftigkeit des eucharistischen Sakramentes nicht aus der Leibhaftigkeit der kirchlichen *Communio* herauslösen kann, ohne die Auflösung der Kirche wie des eucharistischen Sakramentes zu bewirken.

Es darf freilich nicht verschwiegen werden, dass dieser kirchliche *Communio*-Charakter der Eucharistie leider in der Tradition der katholischen Kirche nicht immer bewahrt worden ist, sondern ausgeblendet wurde und in Vergessenheit geriet. Vor allem *Henri de Lubac* hat eindringlich gezeigt³⁹, dass im zweiten Abendmahlsstreit im 11. Jahrhundert der Zusammenhang zwischen dem sakramentalen Leib Christi und dem ekklesialen Leib Christi weithin verloren ging. Die Folge dieser Entwick-

lung muss in jener verhängnisvollen Individualisierung, wenn nicht gar Privatisierung des Verständnisses und des Vollzuges der Eucharistie gesehen werden, die bis heute im durchschnittlichen Glaubensbewusstsein vieler Katholiken noch immer nachwirkt. Es macht demgegenüber das besondere Verdienst des Zweiten Vatikanischen Konzils aus, dass es die einseitigen Entwicklungen einer verhängnisvollen Individualisierung und Privatisierung von Verständnis und Praxis der Eucharistie durchbrechen konnte und die kirchliche Gemeinschaft wiederum in der eucharistischen Gemeinschaft verwurzelt hat. In diesem Sinne betont die Dogmatische Konstitution über die Kirche: «Beim Brechen des eucharistischen Brotes erhalten wir wirklichen Anteil am Leib des Herrn und werden zur Gemeinschaft (communio) mit ihm und untereinander erhoben.»⁴⁰

3. Die eine Eucharistie der einen Kirche

In dieser unlösbaren Zusammengehörigkeit von eucharistischer und kirchlicher Communio liegt es zutiefst begründet, dass nach katholischem Verständnis die Gemeinschaft in der Eucharistie als Sakrament der kirchlichen Einheit das Leben des Glaubens in der vollen Kirchengemeinschaft voraussetzt. Diese findet ihren deutlichsten Ausdruck in der Gemeinschaft mit dem jeweiligen Ortsbischof und mit dem Bischof von Rom als dem Träger des petrinischen Dienstes, der ein Dienst an der Einheit der universalen Kirche ist. Von daher ist es keineswegs eine belanglose Äußerlichkeit oder eine unter Umständen auch zu vernachlässigende Nebensächlichkeit, wenn im «Memento ecclesiae» der Name des jeweiligen Ortsbischofs wie des Bischofs von Rom genannt wird. Diese liturgische Praxis ist vielmehr, um mit Kardinal *Walter Kasper* zu reden, «Ausdruck der *communio*, innerhalb derer die einzelne eucharistische Feier von ihrem innersten Wesen her allein sinnvoll ist»⁴¹. Diese Praxis macht nicht nur bewusst, dass der Bischof der erste Vorsteher der Eucharistie ist, sondern sie bringt auch zum Ausdruck, dass die Eucharistie in den Pfarreien nur in Gemeinschaft mit dem Bischof als dem Vorsteher der Ortskirche gefeiert werden kann.⁴²

Diese ortskirchliche und universalkirchliche Communio der Eucharistie macht vollends ernst mit dem paulinischen Grundgedanken, dass die eucharistische Gemeinschaft bei der Feier des Herrenmahls für die Gemeinschaft der Kirche selbst konstitutiv ist, und zwar in dem Sinne, dass in der Eucharistie nicht nur der einzelne Christ durch den im Brot gegenwärtigen Leib Christi mit dem auferstandenen Christus selbst verbunden ist, sondern dass die Kommunizierenden durch den gemeinsamen Empfang des Leibes Christi auch untereinander zur Gemeinschaft des Leibes Christi vereint werden. Dieses doppelte Geschehen ereignet sich freilich nicht nur in der vereinzelter Ortsgemeinde, sondern überall dort, wo die Eucharistie

gefeiert wird. Denn der im Gottesdienst der einzelnen Ortsgemeinde gegenwärtige Leib Christi vereint die Teilnehmenden mit allen anderen, die an denselben Jesus Christus glauben und durch Taufe und Eucharistie mit seinem Leib verbunden sind, wie Kardinal *Joseph Ratzinger* mit Recht betont: «Christus ist überall ganz... Aber er ist auch überall nur einer und deshalb kann ich den einen Herrn nur in der Einheit haben, die er selber ist, in der Einheit mit den andern, die auch sein Leib sind und in der Eucharistie es immer wieder neu werden sollen. Darum ist Einheit der Eucharistie feiernden Gemeinden untereinander nicht eine äußere Zutat zur eucharistischen Ekklesiologie, sondern ihre innere Bedingung.»⁴³ Für den evangelischen Theologen *Wolfhart Pannenberg* impliziert die eucharistische Realität der Mitgegenwart der ganzen Christenheit in der Gegenwart Jesu Christi unter Brot und Wein in der Eucharistie sogar die Gesamtkirche. Denn in jeder Eucharistiefeier ist «mit dem wahren Leib des Herrn zugleich die ganze weltweite Kirche gegenwärtig, aber auch die Kirche aller früheren Generationen von Christen seit der Zeit der Apostel und der altkirchlichen Märtyrer». Und Pannenberg hebt hervor, dass diese Zusammengehörigkeit der Gegenwart Christi und der durch sie begründeten Gemeinschaft all derer, die mit ihm zu seinem Leibe verbunden sind, «konstitutiv für das Mysterium des Herrenmahls und der Kirche» ist.⁴⁴

Diese kirchliche Dimension der Eucharistie und diese eucharistische Dimension der Kirchengemeinschaft leiten von selbst zu einer eucharistischen Solidarität zwischen den Ortsgemeinden an. Denn aufgrund der Eucharistie sind die Christen in eine universale Essensgemeinschaft hineingebunden. Wenn sie in der Eucharistie Anteil erhalten an dem einen Brot Jesu Christi, können sie sich deshalb in und nach dieser Feier unmöglich als «Eigenbrötler», auch nicht als ortsgemeindliche oder nationale «Eigenbrötler», benehmen. Sie sind vielmehr eingeladen und herausgefordert, sich gleichsam zu eucharistischen Kosmopoliten verwandeln zu lassen. Denn durch die Eucharistie werden sie im besten Sinne des Wortes zu «Kumpanen», die sich um den Tisch des Herrn versammeln und zusammen mit (cum) anderen ihr Brot (panem) essen.⁴⁵ Die eucharistische Teilhabe am Brot Christi und eucharistische Solidarität im Alltag erweisen sich somit als synonyme Grundvollzüge der Kirche.

4. Pastorale Herausforderung zu eucharistischer Solidarität

Zur Praxis einer solchen eucharistischen Solidarität sind wir aufgrund unserer heutigen pastoralen Notsituation, die aufgrund des großen Priestermangels gegeben ist, in besonderer Weise herausgefordert. An erster Stelle legt es sich dabei nahe, in den Gemeinden das Gottesdienstangebot am Sonntag zu überprüfen. Auf der einen Seite war es zwar in der Vergangen-

heit durchaus sinnvoll, die Gottesdienstmöglichkeiten in den Pfarreien zu vermehren, in denen dies aufgrund der regen Teilnahme der Gläubigen nahegelegt wurde. Auf der anderen Seite müssen wir uns aber rückblickend auch fragen, ob dies immer eine sinnvolle Entwicklung gewesen ist, und zwar vor allem dort, wo man bloß allen möglichen Wünschen entgegenkommen wollte. Heute drängt sich deshalb die Rückfrage auf, ob diese Praxis wirklich der Sammlung der Gemeinde oder nicht eher ihrer «Diaspora» gedient hat. Die «Diaspora» kann aber unmöglich das Ziel der Eucharistie sein. Denn wenn die Eucharistie, wie Papst *Johannes Paul II.* in seinem Apostolischen Schreiben zum Abschluss des großen Jubiläums des Jahres 2000 schreibt, «jede Woche am Sonntag die Christen als Familie Gottes um den Tisch des Wortes und des Lebensbrot» sammelt, dann ist die Eucharistie auch das «natürlichste Mittel gegen die Zerstreuung»: «Sie ist der vorzügliche Ort, wo die Gemeinschaft ständig verkündet und gepflegt wird. Gerade durch die Teilnahme an der Eucharistie wird der Tag des Herrn auch der Tag der Kirche, die auf diese Weise ihre Rolle als Sakrament der Einheit wirksam spielen kann.»⁴⁶

In ähnlicher Weise muss auch hinter die heutige Tendenz, jede ausfallende Eucharistiefeier am Sonntag sofort mit einem Wortgottesdienst in Verbindung mit einer Kommunionfeier zu ersetzen, ein deutliches Fragezeichen gesetzt werden. Denn eine von der Eucharistiefeier isolierte Kommunionsspendung ersetzt den eucharistischen Tisch des Brotes nicht, sondern steht in der Gefahr, ihn zu simulieren. Mit dem Limburger Bischof *Franz Kamphaus* ist deshalb zu raten, «notfalls nur den einen der beiden Tische zu decken, den des Gotteswortes, so reich wie nur eben möglich», und den Tisch des Herrenmahles leer zu lassen, und zwar in der Überzeugung, dass es besser ist, «diese Leere auszuhalten, als sich mit unbefriedigenden Lösungen zu arrangieren». Denn «zwischen der Wort-Gottes-Feier und der Eucharistiefeier gibt es kein eigenständiges Drittes.»⁴⁷ Da es somit zur sonntäglichen Feier der Eucharistie keine wirkliche Alternative gibt und geben kann, gilt als grundlegende Weisung diejenige, die die deutschschweizerischen Bischöfe ausgesprochen haben: «Es bleibt Ziel und Aufgabe der Kirche, darauf hinzuwirken, dass jede Pfarrei oder Gemeinschaft auch in Zukunft ihre sonntägliche Eucharistie feiern kann.»⁴⁸

Von daher könnte es sich nahelegen, die zu Beginn erwähnte Aussage des Justinus in der heutigen pastoralen Situation wörtlich zu nehmen, wie dies *Giovanni B. Sala* getan hat. Er hat vorgeschlagen, die Diözesen neu so zu strukturieren, dass jeder Pfarrei ein Pfarrer zur Verfügung steht und sie Eucharistie feiern kann. Diesen Weg der Neugestaltung von «konsequent eucharistisch orientierten Gemeinden» hat er dabei dahingehend präzisiert: «Wenn die Eucharistie nicht mehr an die Gläubigen herangetragen werden kann, dann müssen sich die Gläubigen aufmachen, ihr

Wichtigstes und Heiligstes suchen und Eucharistie gemeinsam regelmäßig dort feiern, wo dies aufgrund der Anwesenheit eines Priesters eben möglich ist.»⁴⁹ Dieser Lösungsvorschlag für die heutige pastorale Notsituation geht nicht mehr vom traditionellen Pfarreiprinzip aus, sondern vom Eucharistieprinzip und organisiert die Seelsorgeeinheiten um die Eucharistiefeier herum, so dass die Gemeinde neu so definiert wird: «Zur Ortskirche gehören deshalb die Gläubigen, die sich sonntags auf den Weg machen, um an «der Zusammenkunft all derer, die in Städten oder auf dem Land wohnen», teilzunehmen, wobei die gemeinte Zusammenkunft in den zitierten Worten des hl. Justinus um die Eucharistiefeier stattfindet»⁵⁰.

Dieser vorgeschlagene Weg kann sicher viele und gute Argumente für sich beanspruchen, vor allem das entschiedene und konsequente Ernstnehmen der grundlegenden Bedeutung der Eucharistie für das kirchliche Leben. Dennoch stellt er sich letztlich als eine extreme Lösung heraus, die wohl kaum überall Chancen der praktischen Realisierung hat. Als viel wegweisender und hilfreicher erweist sich demgegenüber die Entscheidung des Hildesheimer Bischofs *Josef Homeyer*, dass an jedem Sonntag «in jeder Pfarrkirche und, wo es angemessen erscheint, in Filialkirchen eine Eucharistiefeier» stattfinden soll. Denn «es soll die eine Eucharistiefeier als die eine Feier der Gemeinde geben»: «Sie ist Zentrum und Wurzel der einen Gemeinde. Diese Einheit soll bezeugt werden, und sie darf nicht durch eine Angebotskultur in vielen Messen aufgespaltet werden.» Dort hingegen, wo in einer Gemeinde am Sonntag keine Eucharistiefeier stattfinden kann, weil kein Priester erreichbar ist, «soll eine Wort-Gottes-Feier in eigenständiger Form stattfinden, aber ohne Kommunionfeier»⁵¹.

Ohne jeden Zweifel ist diese Entscheidung auch von der pastoralen Notsituation von heute diktiert. Da Notsituationen aber auch zu einem grundlegenden Neuüberdenken der bisherigen Praxis anregen können⁵², erweist sich diese Entscheidung aber auch als in sich sinnvoll und trägt dazu bei, den unlösbaren Zusammenhang von Ostern, Sonntag und Eucharistie wiederzuentdecken und unter den heutigen Umständen zu leben, wie ihn das Zweite Vatikanische Konzil in Erinnerung gerufen hat: «Aus apostolischer Überlieferung, die ihren Ursprung auf den Auferweckungstag Jesu Christi zurückführt, feiert die Kirche Christi das Pascha-Mysterium jeweils am achten Tag, der deshalb mit Recht Tag des Herrn oder Herrentag genannt wird. An diesem Tag müssen die Christgläubigen zusammenkommen, um das Wort Gottes zu hören, an der Eucharistiefeier teilzunehmen und so des Leidens, der Auferstehung und der Herrlichkeit des Herrn Jesus zu gedenken und Gott dankzusagen, der sie «wiedergeboren hat zu lebendiger Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten» (1 Petr 1,3).»⁵³ Diese Einheit von österlichem Herrentag und österlichem Herrenmahl, von Sonntag und Eucharistie ist für das

Leben der Katholischen Kirche so elementar, dass sie zu keiner Zeit im Laufe der Kirchengeschichte angetastet worden ist und auch heute nicht preisgegeben werden darf.

ANMERKUNGEN

¹ Vortrag an der Klausurtagung des Priesterrates der Diözese Hildesheim in Duderstadt-Gerblingerode am 9. Januar 2001.

² Justinus, Apologie 67,3.

³ Justinus, Apologie 67,7.

⁴ Vgl. W. Pannenberg, Mythos und Dogma im Weihnachtsfest, in: W. Haug und R. Warning (Hrsg.), *Das Fest = Poetik und Hermeneutik XIV* (München 1989) 53–63.

⁵ Zit. bei L. Scheffczyk, *Auferstehung. Prinzip des christlichen Glaubens* (Einsiedeln 1976) 46, Anm. 49.

⁶ Vgl. K. Koch, *Jenseitsvertröstung oder Jenseitsverdrängung? Theologischer Zwischenruf in das heutige Schweigen über das ewige Leben*, in: Ders., *Konfrontation oder Dialog? Brennpunkte heutiger Glaubensverkündigung* (Freiburg/Schweiz – Graz 1996) 96–104.

⁷ Vgl. K. Koch, *Ostern verstehen. Predigten vom Palmsonntag bis Pfingsten* (Freiburg i.Br. 1997).

⁸ J. Kardinal Ratzinger, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald* (Stuttgart 2000) 158.

⁹ W. Pannenberg, *Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik*, in: Ders., *Grundfragen systematischer Theologie. Band 2* (Göttingen 1980) 146–159, zit. 147.

¹⁰ J. Kardinal Ratzinger, *Gott und die Welt* (Stuttgart 2000) 149.

¹¹ E. Troeltsch, *Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912) 979.

¹² Vgl. P.M. Zulehner – H. Denz, *Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie* (Düsseldorf 1993).

¹³ P. M. Zulehner, *Religion und Autoritarismus. Inkulturation des Evangeliums in den Kontext der Freiheitlichkeit*, in: *Stimmen der Zeit* 209 (1991) 597–608, zit. 604.

¹⁴ Vgl. K. Koch, *Solidarität: Lebenselixier christlichen Glaubens. Fastenpredigten* (Freiburg/Schweiz 1998).

¹⁵ P.M. Zulehner, *Kirchen-Ent-Täuschungen. Ein Plädoyer für Freiheit, Solidarität und einen offenen Himmel* (Wien 1997) 67.

¹⁶ Vgl. K. Koch, *Ist der Sonntag noch zu retten? Unzeitgemäße Fragmente* (Ostfildern 1991); Ders., *Sonntag um der Menschen willen! Fragmente zur christlichen Würde des Sonntags*, in: Ders., *Konfrontation oder Dialog? Brennpunkte heutiger Glaubensverkündigung* (Freiburg/Schweiz – Graz 1996) 105–122.

¹⁷ D. Bonhoeffer, *Das Wesen der Kirche. Aus Hörernachschriften zusammengestellt von O. Dudzus* (München 1971) 24.

¹⁸ Ch. Möller, *Freizeitkultur oder Heiligung. Ist der Sonntag noch zu retten?*, in: *Lutherische Monatshefte* 23 (1990) 14–16, zit. 14.

¹⁹ J. Moltmann, *Gerechtigkeit schafft Zukunft. Friedenspolitik und Schöpfungsethik in einer bedrohten Welt* (München/Mainz 1989) 112.

²⁰ W. Pannenberg, *Theologie und Reich Gottes* (Gütersloh 1971) 50.

²¹ P.M. Zulehner, *Priestermangel praktisch. Von der versorgten zur sorgenden Pfarrgemeinde* (München 1983) 162.

²² Johannes Paul II., *Dies Domini*, Nr. 58.

²³ Johannes Paul II., *Dies Domini*, Nr. 68.

²⁴ *Unser Sonntag. Pastoral Schreiben der Schweizer Bischofskonferenz* (Fribourg o. J.) 7.

²⁵ Schweizerische Nationalkommission *Justitia et Pax* (Hrsg.), *Zeit, Zeitgestaltung und Zeitpolitik. Eine Thesenreihe zum Thema Arbeitszeit – Freizeit* (Bern 1990) 49.

- ²⁶ Vgl. K. Koch, *Leben erspüren – Glauben feiern. Sakramente und Liturgie in unserer Zeit* (Freiburg i.Br. 1999).
- ²⁷ Vgl. A.A. van Ruler, *Droom en Gestalte* (Amsterdam 1947).
- ²⁸ W. Kasper, *Das theologische Wesen des Menschen*, in: Ders. (Hrsg.), *Unser Wissen vom Menschen* (Düsseldorf 1977) 114.
- ²⁹ J. Baumgartner, *Der Sonntag – Tag des Herrn* (Freiburg/Schweiz 1978) 36.
- ³⁰ Vgl. J. Homeyer, *Den Menschen beglaubigen. Ein Anstoß zu einer eucharistischen Anthropologie und Diakonie der Kirchen*, in: *Korrespondenzblatt des Canisianums* 133 (1999/2000) Heft 2, S. 2-8.
- ³¹ J. Kardinal Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen* (Freiburg i.Br. 1997) 35.
- ³² Vgl. J. Kardinal Ratzinger, *Kommunion – Kommunität – Sendung. Über den Zusammenhang von Eucharistie, Gemeinschaft (Gemeinde) und Sendung in der Kirche*, in: Ders., *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie* (Einsiedeln ²1990) 60-84.
- ³³ Vgl. K. Koch, *Eucharistie als Quelle und Höhepunkt des kirchlichen Lebens. Theologische Besinnung auf die vielfältige Gegenwart Jesu Christi im eucharistischen Mysterium*, in: J. Müller (Hrsg.), *Die verschüttete Quelle. Neue Wege einer Hinführung zur Eucharistie* (Freiburg/Schweiz 1997) 21-81.
- ³⁴ J. Kardinal Ratzinger, *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen* (Freiburg i.Br. 1991) 25.
- ³⁵ Vgl. R. Pesch, *Wie Jesus das Abendmahl hielt. Der Grund der Eucharistie* (Freiburg i.Br. 1977), bes. 93-95.
- ³⁶ Augustinus, *Sermo* 272.
- ³⁷ Augustinus, *In Joann.tr.*26, c.b.n.13.
- ³⁸ Zit. bei Th. Schneider, *Wir sind sein Leib. Meditationen zur Eucharistie* (Mainz 1977) 74.
- ³⁹ H. de Lubac, *Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter* (Einsiedeln ²1995).
- ⁴⁰ *Lumen Gentium*, Nr. 7.
- ⁴¹ W. Kasper, *Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie. Zur neuerlichen Diskussion um Grundgestalt und Grundsinn der Eucharistie*, in: Ders., *Theologie und Kirche* (Mainz 1987) 300-320, zit. 316.
- ⁴² Vgl. K. Koch, *Der Bischof als erster Verkünder, Liturge und Leiter der Ortskirche*, in: *Schweizerische Kirchenzeitung* 168 (2000) 174-180.
- ⁴³ J. Ratzinger, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums*, in: *Communio. Internationale katholische Zeitschrift* 15 (1986) 41-52, zit. 46.
- ⁴⁴ W. Pannenberg, *Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden*, in: Ders., *Kirche und Ökumene = Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 3* (Göttingen 2000) 11-22, zit. 15.
- ⁴⁵ Vgl. R. Bärenz, *Frisches Brot. Seelsorge, die schmeckt* (Freiburg i.Br. 1998), bes. 99-105: Ort der Gastfreundschaft.
- ⁴⁶ Johannes Paul II., *Novo Millennio Ineunte*, Nr. 36.
- ⁴⁷ F. Kamphaus, *Tut dies zu meinem Gedächtnis. Worum es beim Sonntagsgottesdienst geht* (Freiburg i.Br. 1999) 31.
- ⁴⁸ *Die Wortgottesfeier. Der Wortgottesdienst der Gemeinde am Sonntag. Vorsteherbuch für Laien*. Hrsg. vom Liturgischen Institut Zürich im Auftrage der deutschschweizerischen Bischöfe (Freiburg/Schweiz 1997) 5.
- ⁴⁹ G.B. Sala, *Können Laien Pfarrer sein? Zur Frage der Teilhabe Nichtgeweihter an der pfarrlichen Leitungsvollmacht in der Kirche. Dogmatisch-pastoraltheologische Erwägungen*, in: *Forum Katholische Theologie* 14 (1998) 189-212, zit. 206.
- ⁵⁰ *Ebda.* 209-210.
- ⁵¹ *Eucharistiegemeinde am Sonntag. Hirtenwort des Bischofs von Hildesheim Dr. Josef Homeyer zur österlichen Busszeit 2000* (Hildesheim 2000) 97.
- ⁵² Vgl. K. Koch, *Not bringt es an den Tag... Theologische Hintergründe des pastoralen Problems «sonntäglicher Gottesdienste ohne Priester»*, in: *Schweizerische Kirchenzeitung* 155 (1987) 726-732.
- ⁵³ *Sacrosanctum Concilium*, Nr. 106.