

KARDINAL WALTER KASPER · ROM

DIE EUCHARISTIE

Zeichen und Symbol des Lebens

I. WIEDERENTDECKUNG DER EUCHARISTISCHEN SYMBOLWIRKLICHKEIT

Ich möchte beginnen mit einer Rückblende in die Zeit meiner ersten Begegnung mit der liturgischen Bewegung. Das war in der Nachkriegszeit; damals war nach dem Ende der Nazidiktatur die katholische Jugendbewegung wieder erlaubt, und sie blühte mächtig auf. Bei unseren Jugendgottesdiensten waren wir stolz, die hl. Messe, wie man damals noch allgemein sagte, in Form der Gemeinschaftsmesse zu feiern: mit gemeinsamem Beten und Singen, Lesung und Evangelium in der Volkssprache; nicht nur Zuschauer und still Mitbetende, sondern aktiv einbezogen wollten wir sein. Das alles ist heute mehr oder weniger selbstverständlich; damals war es neu. Es ging uns um das, was später das II. Vatikanische Konzil als die *actuosa participatio* beschrieben hat, die bewusste und tätige Teilnahme (SC 11; 14; 48).

Angeregt wurden wir vor allem durch die Schriften von Romano Guardini, die schon zwischen den beiden Weltkriegen veröffentlicht worden waren: «Vom Geist der Liturgie», «Von Heiligen Zeichen» und «Besinnung vor der Feier der Heiligen Messe».¹ Bei Guardini kam vor allem der Gemeinschaftsgedanke der Jugendbewegung zum Durchbruch. Daneben wurde für uns die Neuentdeckung der Kirchenväter, wie sie der große französische Theologe Henri de Lubac neu erschlossen hat, wichtig.² Schließlich wirkte die Lektüre des zweibändigen Werkes von Josef Andreas Jungmann «*Missarum Sollemnia*» auf mich vollends fast wie eine Offenbarung; erstmals wurde mir die Geschichte der lateinischen Messe bewusst und damit ihre Gestalt verständlich.³

Das II. Vatikanische Konzil hat alle diese Anregungen aufgegriffen, weitergeführt, vertieft und sie zum Programm der universalen Kirche gemacht. Die Diskussion, der Beschluss und die Durchführung der «Konstitution über die heilige Liturgie» «*Sacrosanctum Concilium*» war für uns vor 40

WALTER KARD. KASPER, geb. 1933, 1970-1989 Professor für Dogmatik an der Universität Tübingen, 1989-1999 Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 1999 ernannte Papst Johannes Paul II. Bischof Kasper zum Sekretär des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen.

Jahren ein großes Erlebnis. Alle, die heute jünger als 55 Jahre alt sind, können sich gar keine Vorstellung mehr machen von dem damaligen Aufbruch. Dabei war die Liturgiereform von der Hoffnung beseelt, die erneuerte Liturgie werde die Menschen anziehen und zu einer neuen Blüte des religiösen Lebens beitragen. Ganz so ist es nicht gekommen. Sicherlich wurde in der ersten Begeisterung manches falsch oder überstürzt gemacht; manches hat gar an Bildersturm erinnert. Aber insgesamt hat die liturgische Erneuerung gute Früchte gebracht, für die wir nur dankbar sein können; sie hat unser Verständnis der Liturgie vertieft und die Mitfeier aller Gläubigen verlebendigt. Kein Verantwortlicher will dahinter zurück, auch nicht in Rom.

Papst Benedikt XVI. geht es nicht um diese oder jene äußere Reform der Reform. Sein Anliegen ist viel grundsätzlicher. Er will nicht zurück, er will in die Tiefe. Er will die Mitte und den Grund des Glaubens, damit auch das Zentrum der Eucharistie, wieder zu Gehör und zum Leuchten bringen, so wie er dies in seiner ersten Enzyklika *«Deus caritas est»* (2006) getan hat und wie er es in allen seinen Ansprachen und Predigten tut. Er tut es in einer geistlich anspruchsvollen, aber einfachen Sprache. Er will eine Elementarisierung des Glaubens und trifft genau die gegenwärtige Glaubenssituation. Wie der noch nie da gewesene Zustrom zeigt, trifft er damit auch die Erwartung sehr vieler Menschen. Die meisten von denen, die da jede Woche in Scharen kommen, wollen offensichtlich diese geistliche Kost.

Die Frage ist: Wie erreicht man eine solche geistliche Vertiefung bei der Liturgie? Gut, man kann die heutigen didaktischen Methoden in Dienst nehmen und sie für den Bereich der Liturgie fruchtbar machen. Das ist sicher nicht falsch und kann nützlich sein. Ich möchte einen anderen Weg einschlagen; ich möchte von der «Sache» selbst ausgehen und sie sprechen lassen. Aber was ist die «Sache»? Die Liturgie ist keine Doktrin, kein abstraktes System oder gar eine Ideologie. Sie ist, wie der christliche Glaube allgemein, etwas Konkretes, eine Person, der konkrete Fleisch und Mensch gewordene Jesus Christus, von dem es in der Weihnachtspräfatation heißt, dass wir in ihm im Sichtbaren das Unsichtbare schauen. Papst Leo d.Gr. geht einen Schritt weiter und sagt uns: «Was an Jesus Christus, das ist übergegangen in die Sakramente» (*Sermo 74,2*). Augustinus bezeichnet die Sakramente als *verbum visibile*, als sichtbares Wort (*In Jo 28,3*). Wenn die Sakramente nicht eine Ähnlichkeit mit den Dingen hätten, deren Sakramente sie sind, wären sie überhaupt keine Sakramente (*Epistula 44,9*).

Die Liturgie ist also eine Symbolwirklichkeit. Die Sakramente sind freilich nicht rein äußerliche Zeichen und Symbole. Von den sakramentalen Zeichen gilt vielmehr, dass sie das, was sie bezeichnen, auch enthalten und bewirken. In diesem Sinn spricht man heute mit Karl Rahner von Realsymbolen.⁴ Man muss die Sakramente also selbst sprechen und auf sich wirken lassen, um sie zu verstehen. Es nützt wenig, die Liturgie durch stän-

dige Kommentierungen zu unterbrechen und zu erläutern. Man kann Symbole auch tot reden. Wenn sie recht vollzogen werden, können und sollen sie durch sich selber sprechen und wirken.

Aus diesem Grund hat die vorletzte Bischofssynode auf die *ars celebrandi* Wert gelegt. Das ist gerade nicht in dem Sinn gemeint, dass der Zelebrant sich selbst in den Vordergrund spielt; im Gegenteil, er soll sich zurücknehmen, um die «Sache», die im Grunde keine «Sache» ist, sondern die personale Begegnung mit Christus, sprechen und die innere Schönheit der Liturgie aufleuchten zu lassen. Diese Schönheit ist nicht ein äußerer Prunk, sondern *splendor veritatis*, der Glanz der Wahrheit der eucharistischen Wirklichkeit selbst. Es sollte sein wie bei den Emmausjüngern; Jesus hat ihnen auf dem Weg vieles erklärt; aber erst beim Brechen des Brotes sind ihnen die Augen aufgegangen (Lk 24, 30. 4ff; vgl. Joh 21, 12f); erst jetzt haben sie nicht nur mit dem Verstand, sondern mit dem Herzen verstanden; mit den Augen ist ihnen das Herz aufgegangen.

Ein solcher Ansatz bei den Zeichen und Symbolen birgt ein Risiko. Unsere Welt ist in vieler Hinsicht technisch eindimensional, rein funktional und instrumentell geworden; das Symboldenken ist uns weithin abhanden gekommen. Dadurch sind wir liturgisch «unmusikalisch» und gleichsam zu Legasthenikern geworden. Auf der anderen Seite ist die Nachfrage nach Symbolen, auch religiösen Symbolen wieder im Wachsen; es gibt geradezu eine neue Nachfrage und in den vielen, teilweise sehr problematischen neuen religiösen Bewegungen auch einen riesigen Markt. Deshalb sollten wir – um es nochmals in der Marktsprache auszudrücken – unser eigenes, weit seriöseres «Angebot» nicht vergraben, sondern mit unseren Pfunden wuchern.

Deshalb möchte ich im Folgenden – ähnlich wie es Guardini in seinem Büchlein «Von Heiligen Zeichen» getan hat und wie es Joseph Ratzinger erneut versucht hat⁵ – von einigen eucharistischen Grundsymbolen ausgehen und sie sprechen lassen. Aus Zeitgründen muss ich mich dabei im Wesentlichen auf die beiden Zeichen Brot und Wein beschränken, andere wie Kelch und Altar kann ich nur ganz kurz andeuten. Bei diesen beiden Grundsymbolen der Eucharistie möchte ich zeigen, wie sie – ähnlich wie die Hl. Schrift – neben ihrer natürlichen Symbolbedeutung eine weitere dreifache symbolische Bedeutungsebene haben.⁶

II. DIE VIERFACHE SYMBOLDIMENSION VON MAHL, BROT UND WEIN

1. Wir beginnen mit der schlichten Feststellung, dass die Eucharistie von Jesus beim «letzten Abendmahl», am Abend vor seinem Leiden und Sterben im Rahmen einer jüdischen Mahlfeier eingesetzt wurde; wahrscheinlich handelte es sich um ein jüdisches Paschamahl. Er hat uns also sein großes Vermächtnis im Rahmen eines Mahles hinterlassen. Das ist Grund genug, uns zunächst über die Bedeutung des Mahles Rechenschaft zu geben.

Gemeinsame Mahlfeiern haben seit Urzeiten in vielen Kulturen eine symbolische Bedeutung. Sie ist uns heute, da wir das gemeinsame Mahl oft durch Fastfood, Selfservice u.ä. ersetzt haben, oft nicht mehr gegenwärtig. Das gemeinsame Mahl ist mehr als ein Sättigungsvorgang. Beim gemeinsamen Mahl kommt eine tiefe menschliche Gemeinsamkeit zum Vorschein, die gemeinsame *conditio humana*, die darin besteht, dass wir als Menschen elementare Bedürfniswesen sind; wir haben Hunger und Durst und sind auf Essen und Trinken angewiesen. Gleichzeitig erfahren wir im Mahl, dass die Erde uns wohl gesinnt ist und wir an den Gütern, die uns die Erde bietet und die andere Menschen mit Sorgfalt für uns zubereitet haben, nicht nur als einzelne, sondern gemeinsam teilnehmen dürfen. Die gemeinsame Mahlfeier zeigt uns etwas vom Gutsein und Heilsein, ja von der Köstlichkeit der Welt. Deshalb ist sie ein Grund zur Dankbarkeit; sie hat bewusst oder auch unbewusst eine religiöse Dimension, die sich etwa im jüdischen Tischsegen ausdrückt, der von Jesus und dann von der christlichen Tradition übernommen wurde. «Wir sagen dir Dank, allmächtiger Gott, für deine Wohltaten.»

Diese religiöse Mahlsymbolik kommt vor allem in den beiden Grundelementen mediterraner Mahlkultur, in Brot und Wein, zum Ausdruck. Brot ist Grundnahrungsmittel, so kernhaft, dass man seiner nie überdrüssig wird. Dabei steht Brot stellvertretend für Lebens- und Nahrungsunterhalt überhaupt. In diesem Sinn lehrt uns Jesus für das tägliche Brot zu beten (*Mt 6,11; Lk 11,3*). Auch der Wein gilt in der mediterranen Kultur als Grundnahrungsmittel. Der Psalmist weiß, dass so, wie das Brot den Menschen stärkt, der Wein des Menschen Herz erfreut (*Ps 104,15*). Wein steht also für Lebensfreude; er kann bei keinem festlichen Anlass fehlen.

Auch in der Bibel ist das Mahl ein Ursymbol. Schon bei den Bundeschlüssen im Alten Testament wird gemeinsam gegessen und getrunken (*Gen 15,9ff; 26,30; 31,46.54*) und so die Nähe und Güte Gottes erfahren (*Ex 24,11*). Schließlich wird das Mahl zum Symbol der endzeitlichen Lebens- und Heilsfülle; das endzeitliche Heil wurde im Bild einer eschatologischen Mahlgemeinschaft erwartet (*Jes 25,6-8*). Das Alte Testament erwartete, dass am Ende Gott alle Völker um den Tisch versammeln werde (*Jes 2,2-5; Mich 4,1-3; Ez 37,16-28*)⁷ und so einen universalen Frieden (*shalom*) zwischen den Völkern, Kulturen und Religionen heraufführen werde. Im biblischen Mahlgedanken drückt sich also eine grandiose Friedensvision und eine universale Friedenshoffnung aus.

So wird verständlich, dass bei Jesus im Zusammenhang seiner Botschaft vom Kommen des Reiches Gottes Mähler eine bedeutsame Rolle spielen. Jesus wusste sich als der von den Propheten verheißene Hirte, der die verlorenen Schafe Israels sammelt (*Mk 6,34; Joh 10*). Als Zeichen dafür hat er mit seinen Jüngern Mahlgemeinschaft gehalten; als Zeichen der Vergebung und Versöhnung hat er dazu auch Zöllner und Sünder eingeladen. Jesu

Mähler waren also Zeichen der anbrechenden Heilszeit und sozusagen Vorfeiern des kommenden Reiches Gottes (*Mk 2, 15ff; Lk 15, 1; 19, 5 u.ö.*). Sie setzten sich nachösterlich fort; Jesus erscheint nach seiner Auferstehung immer wieder anlässlich von Mählern: den Emmausjüngern, dann allen Jüngern in Jerusalem und wieder am See von Tiberias (*Lk 24, 30f. 41-43; Joh 21, 12f*). In der Form des Mahls ist Jesus also bleibend bei seinen Jüngern. Über seinen Tod hinaus sollen Brot und Wein Gemeinschaft mit ihm und untereinander stiften (*Mk 14, 25 par.*). «Brotbrechen» (*Lk 24, 35; Apg 2, 46; 20, 7*) und «Herrenmahl» (*1 Kor 10, 21*) sind darum früheste Bezeichnungen für die Eucharistie.

2. Schon bisher ist deutlich geworden, dass die Bibel über die urmenschliche anthropologische, soziologische und allgemeinreligiöse Symbolbedeutung des Mahles hinausgeht. In der Bibel wird die allgemein-menschliche Mahl- und Gemeinschaftsymbolik selbst nochmals zum Symbol, um auf eine andere geistliche Wirklichkeitsebene zu verweisen. Die Schrift kennt nicht nur den natürlichen physischen Hunger und Durst, sie spricht auch vom Hunger und Durst, den allein Gott stillen kann. «Meine Seele dürstet nach Gott, dem lebendigen Gott. Wann darf ich kommen und Gottes Antlitz schauen?» (*Ps 42, 3*) «Ich aber will in Gerechtigkeit dein Angesicht schauen, mich satt sehen an deiner Gestalt, wenn ich erwache» (*Ps 17, 15*). So bringen in der Schrift essen und trinken, Hunger und Durst, Brot und Wein die mystischen Saiten unserer Seele zum Klingen. Augustinus hat ihm Ausdruck gegeben, dass unser Herz unruhig ist, bis es ruht in Gott (*Confessiones I, 1*).

Der Übergang von der natürlichen zur geistlichen Ebene wird besonders in der großen Brotrede im Johannesevangelium deutlich. In diesem Evangelium haben alle Begriffe eine doppelte Bedeutung. So macht Jesus nach der Brotvermehrung der Volksmenge geradezu zum Vorwurf, dass sie die Stillung des natürlichen Hungers nicht als ein Zeichen verstanden habe. Ihm geht es nicht nur um die leibliche Speise, die nur vorübergehend satt, aber dann doch wieder hungrig macht und am Ende nicht vor dem Tod bewahren kann, ihm geht es um die Speise für das ewige Leben. In diesem Sinn sagt er, er schenke das wahre Brot; wer davon isst, wird nie mehr hungern und dürsten (*Joh 6, 27. 58*). Dasselbe sagt er in dem Gespräch, das er mit der Samariterin am Jakobsbrunnen führt. Er sagt: Wer von dem Wasser trinkt, das er zu trinken gibt, wird niemals mehr Durst haben; es wird ihm vielmehr zur sprudelnden Quelle für das ewige Leben (*Joh 4, 13f; vgl. 7, 37; Offb 21, 6. 17*). Der Märtyrerbischof Ignatius von Antiochien liegt ganz auf dieser Linie, wenn er das eucharistische Brot als «Arznei der Unsterblichkeit bezeichnet» (*Ad Eph 20, 2*).

Am deutlichsten geschieht der Übergang von der natürlichen zur geistlichen und übernatürlichen Ebene im Abendmahlssaal. Dort teilt Jesus mit seinen Jüngern Brot und Wein, wie er es zuvor schon oft getan hat. Doch

jetzt durchbricht er den üblichen Ritus des jüdischen Paschamahles, und dieser Durchbruch der Symbolhandlung bedeutet einen Durchbruch in der «Sache». Was zuvor nur vorausdeutend angedeutet wurde, wird jetzt volle Wirklichkeit. «*Panis caelicus dat figuris terminum*», «Das himmlische Brot setzt den Zeichen ein Ende»; aus dem andeutenden Zeichen wird nun Wirklichkeit. Jesus teilt das Brot und spricht: «Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird» und «Das ist das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird» (1 Kor 11,24f; Mt 26,26.28).⁸

Die kirchliche Tradition hat immer darauf insistiert, dass Jesus nach biblischer Überlieferung nicht gesagt hat: «Das bedeutet», sondern «Das ist». Was vorher natürliches Brot war, ist jetzt verwandelt in Jesu Leib und Blut und d.h. in wirklichkeitsgefüllte Zeichen seiner Selbsthingabe und Selbstmitteilung an uns und seiner Liebe «bis zur Vollendung» (Joh 13,1). In der Eucharistie gibt uns Jesus nicht etwa «etwas»; er gibt sich selbst. In der großen Brotrede des Johannesevangeliums ist er selbst das Brot des Lebens (Joh 6,35). So wie er selber das Brot des Lebens ist, so ist er auch der wahre Weinstock (Joh 15,1-8). Die eucharistische Gegenwart ist also nicht eine statische, gleichsam klötzchenhafte, sondern eine dynamische Wirklichkeit; die Eucharistie ist Jesu personale Selbstgabe und Selbsthingabe; in ihr macht er sich selbst uns zum Geschenk als Speise, d.h. als endgültige, ewige und vollendete Stillung unseres ganzen Lebenshungers und Lebensdurstes. In ihr wird Jesus selbst unser Leben (Joh 14,6). Durch das Essen des eucharistischen Brotes ist Christus in uns und wir in ihm (Joh 6,56).

Wenn man die Selbsthingabe und Selbstweggabe als den Tiefensinn des eucharistischen Mahlgeschehens erkennt, dann wird sehr schnell klar, dass man nicht länger den Mahlcharakter gegen den Opfercharakter ausspielen oder beide in Gegensatz zueinander bringen kann. Die Abwertung oder Zurückweisung des Opfergedankens hat oft weniger theologische als anthropologische Gründe. Wenn der eigene Lebensentwurf ganz auf individuelle, u.U. sogar egoistische Selbsterfüllung und -verwirklichung ausgerichtet ist, dann hat der Gedanke des Opfers und des Verzichts selbstverständlich keinen Platz. Doch genau an dieser Stelle setzt die eucharistische Grundhaltung Jesu einen Gegenakzent. Wer sein Leben retten will, wird es verlieren, wer es aber hingibt, wird es gewinnen (vgl. Mk 8,35). Mit dieser Grundhaltung hat Jesus den tieferen Sinn der alttestamentlichen Opfervorstellungen aufgenommen und zugleich neu interpretiert. Opfer ist keine dingliche Gabe, sondern persönliche Hingabe.

In diesem Sinn nehmen die neutestamentlichen Abendmahlstexte alttestamentliche Opferterminologie auf; Jesus spricht von seinem für uns hingegebenen Leib (1 Kor 11,24). In der Markus/Matthäus-Fassung erinnern die Texte sogar ausdrücklich an das Bundesopfer am Sinai (Ex 24,8; Mk 14,24; Mt 26,28). Auch die Symbole von Kelch und Altar drücken diesen Ge-

danken aus. Denn der Kelch ist biblisch nicht nur eine Trinkschale und der Altar nicht nur ein Tisch (*mensa*); der Kelch ist vielmehr auch Zeichen und Gefäß des vergossenen Blutes⁹ und der Altar der Ort, an dem das ein für alle Mal dargebrachte Opfer des Neuen Bundes hier und jetzt gegenwärtig wird¹⁰, damit wir selbst zu einer geistlichen Opfergabe werden (*Röm 12, 1; 1 Petr 2, 5*) und unser Leben zum Lob Gottes und zum Dienst für die Menschen machen. Der Opfergedanke drückt also den ganzen christlichen Lebensentwurf und die christliche Grundoption in der Nachfolge Jesu aus, der freilich mit anderen Lebensentwürfen in Konflikt kommt; es geht nicht nur um eine abstrakte Doktrin, sondern vor allem um eine konkrete eucharistische Spiritualität, die Liebe als den Sinn des Seins versteht. Sie nimmt dem Leben nichts weg, sondern bringt es zu seiner wahren Erfüllung. Jesus Christus ist gekommen, dass wir das Leben haben und es in Fülle haben (*Joh 10, 10*).

Wird das Opfer als ein für alle Mal vollzogenes Selbstopfer (*Hebr 7, 27*), als sich selbst hingebende Liebe (*Eph 5, 2*) im Dienst für uns (*1 Kor 11, 24; Lk 22, 19*) verstanden, dann bringt es den Grundgedanken, der bereits in der Darlegung des Mahlcharakters deutlich wurde, nämlich den Gedanken der sich selbst verzehrenden und sich zum Verzehr hingebenden Liebe nochmals in seiner letzten Radikalität zum Ausdruck. Es gibt hier keine Gegensätze, sondern eine gegenseitige Vertiefung. In diesem Sinn können die alten harten Kontroversen aus der Zeit der Reformation über den Opfercharakter heute zum Glück als überwunden gelten.¹¹

Letztlich kommt damit in der Eucharistie die tiefste Wirklichkeit Gottes zum Ausdruck, dass nämlich Gott Liebe ist, die sich schenkt und mitteilt. Das war das aus dem 1. Johannesbrief entnommene (*1 Joh 4, 8. 16*) Thema der ersten Enzyklika von Papst Benedikt XVI., mit der er den Zentralgehalt und zugleich das schwierig zu erfassende Geheimnis der Dreifaltigkeit des christlichen Glaubens umschrieben hat. Im Grunde will diese höchste aller Glaubensaussagen nur umschreiben, dass Gott in sich selbst Selbsthingabe und Selbstmitteilung ist. Schon in Augustinus' großem Werk *«De Trinitate»* lesen wir: «Du siehst in der Tat eine Dreieinigkeit, wenn du die Liebe siehst» (*De trin. VIII, 8*).¹²

In diese Bewegung der Liebe in Gott werden wir durch die Eucharistie hineingenommen. In ihr geschieht der tiefste Sinn der Menschwerdung; denn nach den Vätern ist Gott Mensch geworden, damit wir vergöttlicht werden.¹³ Die Verwandlung von Brot und Wein zielt auf die Verwandlung unseres Lebens. Denn «nichts anderes wirkt die Teilnahme an Leib und Blut Christi, als dass wir in das übergehen, was wir empfangen» (LEO D. GR., *Sermo 63, 7*). Das Kirchenlied sagt: «Wer dies Geheimnis feiert, soll selber sein wie Brot; so lässt er sich verzehren von aller Menschen Not» (*GL 620*). Wir können das eucharistische Brot nicht teilen, ohne auch das tägliche Brot und unser ganzes Leben zu teilen. Die Gemeinschaft mit Gott durch Jesus

Christus ist nicht möglich ohne Gemeinschaft mit den Brüdern. Sie leitet uns an zu einer neuen Kultur des Teilens, der Solidarität, der Gemeinschaft, der Liebe. Das führt uns zum nächsten Gesichtspunkt und zur dritten Symboldimension der Eucharistie.

3. Die persönliche Gegenwart Christi und die persönliche Gemeinschaft mit ihm öffnen sich von innen her auf die Gemeinschaft mit den Brüdern und Schwestern und damit auf die ekklesiale Dimension hin. Durch die Verwandlung von Brot und Wein wird auch der Gemeinschaftscharakter des Mahles verwandelt; er erhält eine neue Dimension. Diese dritte Ebene der «Transsymbolik» wird vor allem im 1. Korintherbrief des Apostels Paulus deutlich. Dort kritisiert Paulus Missstände in der korinthischen Gemeinde, bei denen jeder nur an sich selber denkt und um seine eigene Sättigung besorgt ist. Demgegenüber sagt Paulus, das Brechen und Teilen des *einen* Brotes und das Trinken aus dem *einen* Kelch bedeute, dass wir *gemeinsam* Anteil erhalten an dem *einen* Leib Christi, ja dass wir zu dem *einen* Leib Christi werden. «Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe (κοινωνία) am Blut Christi? Ist das Brot das wir brechen, nicht Teilhabe (κοινωνία) am Leib Christi? Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Leib» (1 Kor 10, 16f).¹⁴ Wir können auch so formulieren: Die Teilhabe an dem einen eucharistischen Leib Christi weist nochmals über sich hinaus und wirkt die gemeinsame Teilhabe an dem einen ekklesialen Leib Christi, der die Kirche ist.

Diese Aussage des Apostels Paulus hat eine enorme Wirkungsgeschichte entfaltet.¹⁵ Bereits bei den frühen Kirchenvätern findet sich der Vergleich: Wie das Brot aus vielen Körnern gebacken ist und wie der Wein aus vielen Trauben gekeltert ist, so fügt die Eucharistie uns die vielen aus allen vier Winden zu einer großen Gemeinschaft zusammen (*Did 9, 4*).¹⁶ Augustinus drückt dasselbe noch drastischer aus wenn er sagt: «Euer Geheimnis liegt auf dem Altar.» «Ihr seid was ihr seht, und ihr empfangt, was ihr seid» (*Sermo 272*). In diesem Sinn hat Augustinus die Eucharistie als «*signum unitatis et vinculum caritatis*», Zeichen der Einheit und Band der Liebe (*In Jo 26, 6, 13*) bezeichnet. Die großen Theologen des hohen Mittelalters sind ihm darin gefolgt. Für Thomas von Aquin ist nicht die reale Gegenwart die eigentliche «Sache» (*res*) und der letzte Sinn der Eucharistie, sondern die Einheit der Kirche. Die Eucharistie ist ihm «*sacramentum ecclesiasticae unitatis*» (*S.th. III, 73, 3*). Das II. Vatikanische Konzil hat die Formel Augustins mehrfach aufgegriffen (*SC 47; LG 3; 7; 11; 26 u.a.*) und damit ein einseitig individualistisches Eucharistieverständnis zu Gunsten eines vertieften gemeinschaftsbezogenen kirchlichen Verständnisses überwunden.

Henri de Lubac ist der Geschichte dieses ekklesialen Eucharistieverständnisses nachgegangen und hat formuliert: «Die Eucharistie wirkt die

Kirche».¹⁷ In der Tat, wo man an dem einen Brot teilnimmt und aus dem einen Kelch trinkt, da ist Kirche. «*Ecclesia de eucharistia*» heißt darum der Titel der letzten Enzyklika von Papst Johannes Paul II. (2003). Die Kirche ist nicht irgendeine Organisation, kein Zweckverband, keine bloße Institution; die Kirche wird aus der Eucharistie geboren, von ihr genährt und erhalten; sie lebt aus der Eucharistie. Sie ist dort, wo Eucharistie gefeiert wird.

Diese Aussage hat zunächst in der orthodoxen und dann auch in der katholischen Theologie zur eucharistischen Ekklesiologie geführt.¹⁸ Sie geht von der Überzeugung aus, dass Kirche über all dort ist, wo Eucharistie gefeiert wird. Das heißt im Klartext: Die Ortskirche ist nicht nur eine Provinz und ein Verwaltungsbereich der universalen Kirche; sie ist voll Kirche, aber sie ist nicht die ganze Kirche. Denn da in jeder Eucharistie der eine Christus gegenwärtig ist, kann sich keine Ortskirche isolieren, sondern nur in Gemeinschaft mit allen anderen Ortskirchen existieren. Die eine universale Kirche existiert also «in und aus» Ortskirchen (LG 23), so wie die Ortskirchen in und aus der einen universalen Kirche existieren (*Communio notio*, 9). Zum Zeichen dafür nennen wir als Ausdruck dieser universalen Gemeinschaft in jeder Eucharistiefeier den Namen des Bischofs und des Papstes. Die Tatsache, dass wir nicht mit allen Eucharistie feiernden Kirchen in voller Gemeinschaft stehen, bedeutet bei jeder Eucharistiefeier eine Wunde und einen Schmerz, der uns veranlasst zu beten, Gott möge nicht auf unsere Sünden schauen, sondern seiner Kirche Einheit und Frieden schenken.

Auch in vieler anderer Hinsicht feiern wir das Mahl der Liebe, des Friedens und der Gemeinschaft in einer durch die Sünde zutiefst deformierten Welt, in der die Konflikte viel zu hart und die Gräben der Feindschaft so tief sind, dass Einheit und Frieden nicht anders als durch Vergebung und Versöhnung möglich sind. Auch unter diesem Gesichtspunkt sind der Mahl- und Gemeinschaftscharakter vom Opfercharakter nicht zu trennen. Auch hier muss man sich vor allzu einfachen Alternativen hüten. Die Vergegenwärtigung der Versöhnungstat am Kreuz begründet erst den Gemeinschaftscharakter und bewahrt ihn vor Banalisierung und Trivialisierung; er gibt ihm seinen Ernst und seine Tiefendimension. Wird der Kreuzes- und Opfercharakter aufgegeben, geht auch der Ernst des Gemeinschaftscharakters verloren. Die eucharistische Mahlgemeinschaft kann sich nicht anders denn als Gemeinschaft unter dem Kreuz verstehen. Die Feier der Eucharistie stellt uns unter das Kreuz. Johannes deutet dies symbolisch an, indem er vom Wasser und Blut spricht, das aus der geöffneten Seite des am Kreuz erhöhten Herrn fließt (*Joh 19,34*).

4. Wir feiern zwar die Einheit in jeder Feier der Eucharistie; aber die volle Verwirklichung der Einheit ist doch erst noch eine Aufgabe. Noch blutet die Kirche aus den Wunden der Spaltungen, welche die volle gegenseitige Teilnahme aller Christen am einen Tisch des Herrn unmöglich machen.

Diese Feststellung führt uns zu einer weiteren und letzten Dimension der Eucharistie, ihrer eschatologischen Dimension.

Bei der Feier des letzten Abendmahles stellte Jesus das Mahlgeschehen weit ausdrücklicher und deutlicher als seine anderen Mähler in den Gesamthorizont seiner Reich-Gottes-Verkündigung. «Amen ich sage euch: Ich werde von der Frucht des Weinstocks nicht mehr trinken bis zu dem Tag, an dem ich von neuen davon trinke im Reiche Gottes» (*Mk 14,25*); oder: «bis es erfüllt wird im Reiche Gottes (*Lk 22,16*; vgl. *1 Kor 11,26*).¹⁹ Dieser eschatologische Ausblick war für die Urgemeinde so wichtig, dass sie das Brotbrechen unter eschatologischem Jubel (*Apg 2,26*) feierten. Bei ihren Eucharistiefiern ertönte der Ruf: «Es komme die Gnade, und es vergehe die Welt!» «*Maran atha*» (*Did 10,6*; vgl. *1 Kor 16,22*). «Komm, Herr Jesus!» (*Offb 22,20*).

Die ersten Christen waren überzeugt, in der Eucharistie das eschatologische Mahl im Reiche Gottes vorwegzunehmen und es schon jetzt vorzukosten. Der Hebräerbrief drückt diese Überzeugung aus: «Ihr seid zum Berg Zion hinzugetreten, zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, zu Tausenden von Engeln, zu einer festlichen Versammlung und zur Gemeinschaft der Erstgeborenen, die im Himmel verzeichnet sind» (*Hebr 12,22f*). Wenn wir in unserer Liturgie das dreimalige *Sanctus* und das *Agnus Dei* singen oder in der ostkirchlichen Liturgie den «Lobgesang der Cherubim» dann stimmen wir hier auf Erden in die himmlische Anbetung des Lammes ein, von der die Geheime Offenbarung spricht (*Offb 5,8-14*). Wir feiern die himmlische Liturgie mit und die Engel und die ganze «Gemeinschaft der Heiligen» feiert mit uns. Zur Eucharistie gehört deshalb wesentlich die Anbetung.

Nach dem Konzil hat man oft den Mahlcharakter der Eucharistie und die Anbetung gegeneinander ausgespielt und argumentiert: Das Brot ist zum Essen und nicht zum Anbeten da. Das war insofern berechtigt, dass man nach dem Konzil Messfeiern vor ausgesetztem Allerheiligsten, wie sie früher üblich waren, zu Recht verboten hat. Trotzdem war dies insgesamt eine verkürzte Sicht, welche den eschatologischen Aspekt aus dem Blick verloren hat. Schon Augustinus hat gesagt: «Niemand isst von diesem Fleisch, wenn er nicht zuvor angebetet hat» (*Enarr in Ps 98,9*). Das «*Adoro te devote, latens Deitas*», «Gottheit tief verborgen, betend nah ich dir. Unter diesen Zeichen bist du wahrhaft hier» (*GL 546*) gehört zu jeder Eucharistiefeier. Glücklicherweise gibt es vielerlei Hinweise, dass dieser *stupor eucharisticus*, das Staunen darüber, dass in den schlichten Zeichen des Brotes und des Weines Gott wahrhaft mitten unter uns, mitten in der Welt gegenwärtig ist, und die daraus sich ergebende Haltung der eucharistischen Anbetung wieder im Kommen ist; teilweise müssen wir sie freilich auch erst wieder neu lernen.²⁰

Indem die Eucharistie den eschatologischen Lobgesang aller Wirklichkeit vorwegnimmt, ist auch die gesamte Schöpfung in die Liturgie einbezogen. Denn als Vergegenwärtigung der *missa coelestis* ist die Eucharistie auch *missa mundi* und als Vorwegnahme der himmlischen Verherrlichung Gottes auch Vorwegnahme der eschatologischen Verklärung der Welt.²¹ Deshalb gehören Kult und Kultur eng zusammen. In dieser Hinsicht sind wir in unserer Gestaltung der Liturgie leider oft sehr anspruchslos geworden. Wir müssen wieder lernen, dass in der Liturgie alles, was menschliche Kunst aufzubieten hat, Licht, Musik, Gewänder, eine wichtige Rolle spielen. Sie sind nicht äußerlicher Prunk und kein Triumphalismus; die universal-kosmische Symboldimension soll vielmehr zum Ausdruck bringen, dass in der Feier der Eucharistie die eschatologische Wirklichkeit vorweggenommen wird, in der Gott «alles in allem» sein wird (1 Kor 15, 28).

Alles, was wir über den Opfercharakter der Eucharistie gesagt haben, darf deshalb nicht im Licht der sich verfinsternden Sonne des Karfreitags gesehen werden, sondern muss letztlich im österlichen Licht des Auferstandenen betrachtet werden. Was Augustinus vom Sonntag sagt, er sei ein Ostersakrament (*In Jo XX, 20, 2*) und ein kleines Osterfest, gilt von jeder Eucharistiefeier. Sie verweist auf den neuen Himmel und die neue Erde (*Offb 21, 1*), wo alle Tränen abgewischt sein werden und keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal mehr sein wird (*Offb 21, 4*). Jede Eucharistie ist ein Fest der Hoffnung; sie weist unseren Blick nach vorne und hilft uns damit auch die Beschwerden und Enttäuschungen des Alltags, Beschwerlichkeiten des Alters, Krankheit, Leiden und Tod zu ertragen, Trost zu schöpfen in der Gewissheit, dass nicht der Tod, sondern das Leben, nicht Hass und Gewalt, sondern die Liebe das letzte Wort haben.

So sind wir am Schluss nochmals zu der universal-kosmischen Dimension eines die Menschheit wie die Welt umspannenden *shalom* gelangt. Dieser Aspekt einer alles umspannenden Hoffnung scheint mir in der gegenwärtigen Situation besonders wichtig. Denn Hoffnung ist Mangelware geworden; wir drehen uns wie im Kreis, erkennen die Probleme, finden aber keinen Ausweg, teils aus Mangel an Phantasie, teils aus Mangel an Courage und an Risiko- und Opferbereitschaft. Überall, in der Politik wie in der Kirche, fehlt es an weiterführenden Ideen, an zündenden Perspektiven und an dem nötigen Schwung und Durchhaltevermögen, sie dann auch umzusetzen. Es ist an uns Christen, prophetisch auf diese Situation zu reagieren und die Alternative des Reiches Gottes bewusst zu machen, sie zu feiern und sie zu leben. Die Eucharistie ist dafür Quelle und Sendung. Sie kann uns dazu befähigen, sie kann uns ermutigen; sie sendet uns jedes Mal neu zu diesem Zeugnis der Hoffnung aus. Wir sollen der Welt ein österliches Gesicht zeigen.

ANMERKUNGEN

¹ R. GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg i.Br. 1918; *Von heiligen Zeichen*, Mainz 1927; *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe*, Düsseldorf 1939.

² Vor allem H. DE LUBAC, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln-Köln 1943; *Betrachtungen über die Kirche*, Graz 1954.

³ J.A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 Bde. Wien 1949.

⁴ K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, Einsiedeln 1960, 275-311. Eine grandiose Entfaltung eines erneuerten und vertieften theologischen Symbolverständnisses bei H.U. VON BALTHASAR, *HERRLICHKEIT*, Bd. III/1 und 2, Einsiedeln 1967.1969.

⁵ J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie*, Freiburg i.Br. 2000. Zum Ganzen vgl. W. KASPER, *Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche*, Freiburg i.Br. 2004.

⁶ Der vierfache Schriftsinn ist uns von H. DE LUBAC, *Les quatre sens de l'Écriture*, Paris 1959-64 neu erschlossen worden. Zusammenfassung in: *Der geistige Sinn der Schrift*, Einsiedeln 1952.

⁷ Vgl. außerdem Mt 8,11; Mk 13,27; Joh 11,51f; Did. 10,5; 1 Clem 29,1-30; 59,3f.

⁸ Die Literatur zum Abendmahlsbericht bzw. zu den vier unterschiedlichen Abendmahlsberichten ist uferlos. Deshalb sei hier lediglich verwiesen auf: H. SCHÜRMAN, *Ursprung und Gestalt*, Düsseldorf 1970, 193-208; X. LÉON-DUFOUR, *Abendmahl und Abschiedsrede im NT*, Stuttgart 1983; H.J. KLAUCK, *Gemeinde – Amt – Sakramente*, Würzburg 1989, 313-347; Th. SÖDING, *Das Mahl des Herrn* (FS Th. Schneider, hrsg. von B. J. Hilberath) 1996, 134-163.

⁹ Vgl. GOPPELT, ThWNT VI, 149-153; Art. *Kelch*, in: LCI Bd. 2 (1970) 496f.

¹⁰ Vgl. Hebr 13,10; IGNATIUS VON ANTIOCHIEN, Ad Eph 5,2; Ad Magn 7,2; Ad Philad 4. Art. *Altar*, in: *Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. von X. Léon-Dufouur, Freiburg i. Br. 1964, 8-10; Art. *Altar*, in: LCI Bd.1 (1968) 105-107.

¹¹ *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche*. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles, hrsg. von K. Lehmann und E. Schlink, Freiburg i.Br.-Göttingen 1983.

¹² Vgl. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 371-383.

¹³ IGNATIUS VON ANTIOCHIEN, Ad Eph 20,2; IRENÄUS VON LYON, *Adv. haer.* III,19,1; ATHANASIUS, *Adv. Arianos I*, 38, 19; *De incarnatione*, 54 u.ö.; GREGOR VON NYSSA, *Große Katechese*, 25. Auf die Bedeutung des Hl. Geistes und der Epiklese kann in diesem Zusammenhang leider nicht eingegangen werden. Vgl. dazu W. KASPER, *Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene*, Freiburg i.Br. 2005, 145-148.

¹⁴ Zur Auslegung mit reicher Literaturverarbeitung W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther* (EKK VII/2), Solothurn-Neukirchen 1995, 430-442.

¹⁵ Vgl. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie e l'Église au Moyen Age*, 2e édition, Paris 1949. Reiches Material auch bei H. DE LUBAC, *Katholizismus als Gemeinschaft*, 79-99

¹⁶ Vgl. CYPRIAN 69,5,3; AUGUSTINUS, *Sermo* 227; 229; 272 u.a.

¹⁷ H. DE LUBAC, *Betrachtung über die Kirche*, 100-106.

¹⁸ Auf orthodoxer Seite: A. Afanassieff, A. Schmemmann, J. Zizioulas u.a.; auf katholischer Seite: J.M.R. Tillard, B. Forte u.a. Vgl. Art. *Eucharistische Ekklesiologie*, in: LThK III (1995) 969-972.

¹⁹ Diesen Aspekt hat aus orthodoxer Sicht A. SCHMEMMANN, *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, New York 2003, 11-26 mit Nachdruck herausgestellt. Seine Polemik gegen die westliche Theologie trifft die traditionelle Manualientheologie, wird jedoch der großen scholastischen Theologie und der heutigen liturgischen Erneuerung nicht gerecht.

²⁰ JOHANNES PAUL II., *Enzyklika «Ecclesia de eucharistia»* (2003), n. 5f. Es ist richtig, dass die Kirche des ersten Jahrtausends die eucharistische Anbetung außerhalb der eucharistischen Feier, wie sie sich in der lateinischen Kirche des zweiten Jahrtausends entwickelt hat, noch nicht kannte; diese lässt sich jedoch mühelos als Erinnerung, Verinnerlichung, persönliche Vertiefung und «Verlängerung» der Anbetung über die eucharistische Feier hinaus und insofern als organische Entfaltung der Glaubenspraxis des ersten Jahrtausends verstehen.

²¹ Diesen vor allem der orientalischen Theologie bis heute vertrauten Gesichtspunkt hat vor allem P. TEILHARD DE CHARDIN, *Lobgesang des Alls*, Olten-Freiburg i.Br. 1961 wieder zur Geltung gebracht.