

MICHAEL FIGURA · GUNDERSHEIM

KIRCHE UND EUCHARISTIE IM LICHT DES GEHEIMNISSES DES DREIFALTIGEN GOTTES

1. Der Zusammenhang der Geheimnisse

Kirche, Eucharistie und Trinität gehören auf unterschiedliche Weise zu den Geheimnissen des christlichen Glaubens. Die Dreifaltigkeit ist das Geheimnis schlechthin, in dessen Licht sich die von ihm abgeleiteten Geheimnisse der Kirche und der Eucharistie erhellen. Das Erste Vaticanum hat in der Dogmatischen Konstitution *Dei Filius* die Besinnung auf den *nexus mysteriorum* (Verbindung der Geheimnisse) als einen äußerst fruchtbaren Weg zu einer gewissen Erkenntnis der Geheimnisse des Glaubens herausgestellt. Zugleich weist das Konzil aber darauf hin, dass die Glaubensgeheimnisse einer anderen Ordnung angehören als die menschlichen Erkenntnisgegenstände: «Denn die göttlichen Geheimnisse übersteigen ihrer Natur nach so den geschaffenen Verstand, dass sie, auch wenn sie durch die Offenbarung mitgeteilt und im Glauben angenommen wurden, dennoch mit dem Schleier des Glaubens selbst bedeckt und gleichsam von einem gewissen Dunkel umhüllt bleiben...»¹. Dies gilt besonders von der Trinität als absolutem Geheimnis, aber auch von der Eucharistie, die wir als «Geheimnis des Glaubens» bekennen und verehren. Was die Kirche betrifft, so geht das Zweite Vaticanum in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* vom *Mysterium der Kirche* als Grundlage aller weiteren Aussagen über die Kirche aus. – Im folgenden soll versucht werden, diesen *nexus mysteriorum* zwischen Trinität, Kirche und Eucharistie etwas aus den Glaubensquellen zu erhellen.

2. Die trinitarische Dimension der Kirche

Die *Communio*-Ekklesiologie, die «das eigentliche Herzstück der Lehre des Zweiten Vatikanums über die Kirche»² geworden ist, hat den Blick

MICHAEL FIGURA, 1943 in Gleiwitz geboren, studierte Theologie in Mainz, Rom und Freiburg; Priesterweihe 1969. Von 1986-1996 war er Sekretär der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz.

wieder geöffnet auf die Kirche als Ikone der Trinität. Antonio Acerbi hat in seinem Buch über die beiden Ekklesiologien in *Lumen Gentium* an zahlreichen ekklesiologischen Handbüchern nachgewiesen, dass bis zum Zweiten Vatikanum eine Ekklesiologie vorherrschte, die die Kirche vor allem als eine hierarchische, juristische, vom irdischen Christus gegründete Institution ansah³. Yves Congar spricht von einem «Christomonismus» der Ekklesiologie vor dem Zweiten Vatikanum, denn die Kirche wurde fast ausschließlich von Christus her betrachtet⁴.

Dennoch gab es auch schon vor dem Konzil Theologen, die die trinitarische Grundstruktur der Kirche herausgestellt haben und so Wegbereiter für die Communio-Ekklesiologie geworden sind. Hier sei nur an Henri de Lubac erinnert, der in drei grundlegenden ekklesiologischen Werken vor dem Konzil: *Catholicisme* (1938), *Corpus Mysticum* (1949), *Méditation sur l'Église* (1953) das trinitarische Kirchenverständnis des Zweiten Vatikanum vorbereitet hat. Damit hat er einen Gedanken aufgegriffen, der bereits in der Vätertheologie anzutreffen ist, denn die trinitarische Begründung der Kirche ist ein durchgehendes Thema der Väterzeit. Mit zahlreichen Hinweisen auf lateinische und griechische Kirchenväter wird in *Lumen Gentium* 2-4 die trinitarische Struktur der Kirche beschrieben. Zusammenfassend wird am Ende von Kap. 4 dann gesagt: «So erscheint die ganze Kirche als «das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk»⁵. Für Tertullian (ca. 160-220) ist die Kirche die Verleiblichung der Trinität: «Denn wo drei sind, nämlich der Vater und der Sohn und der Heilige Geist, dort ist die Kirche, die der Leib der drei ist.»⁶

Die trinitarische Struktur der Kirche ist eng mit der Soteriologie verbunden. Denn das Werk der Erlösung geschah, damit «die durch die Sünde vereinzelt oder sich unversöhnt gegeneinander durchsetzenden Menschen neu zu jener Gemeinschaft versammelt werden, die von Anfang an das Ziel allen Handelns Gottes war: die Geschöpfe sollen auf endliche Weise die Communio des trinitarischen Gottes abbilden und die Befähigung erlangen, einmal für immer in das Leben des communialen Gottes einzugehen. Diese ursprünglich gewollte und nun durch das Erlösungshandeln des dreieinigen Gottes neu und endgültig erwirkte Gemeinschaft ist die Kirche.»⁷ In der Väterzeit wird häufig auf die eng mit Christus verbundene soteriologische Bedeutung der Kirche hingewiesen⁸. Ein besonders prägnanter Text findet sich bei Clemens von Alexandrien (ca. 140/50-220): «Denn wie sein (Gottes) Wille (thelema) das Werk ist und Kosmos heißt, so ist auch sein Ratschluss (bulema) die Erlösung der Menschen und wird Kirche genannt.»⁹

Vor allem aber hat die Neubesinnung auf die Pneumatologie, die im Zweiten Vatikanum zwar noch etwas verhalten ist¹⁰, wesentlich zum trinita-

rischen Grundverständnis beigetragen. So findet sich im Ökumenismusdekret eine Verbindung von pneumatologischem und trinitarischem Kirchenverständnis: «Der Heilige Geist, der in den Gläubigen wohnt und die ganze Kirche leitet und regiert, schafft diese wunderbare Gemeinschaft der Gläubigen und verbindet sie in Christus so innig, daß er das Prinzip der Einheit der Kirche ist... Höchstes Vorbild und Urbild dieses Geheimnisses ist die Einheit des einen Gottes, des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist in der Dreiheit der Personen.» (UR 2)

Die hypostatische und personale Existenz des dreifaltigen Gottes, der Gemeinschaft von Vater und Sohn im Geist als der gegenseitigen Liebe (*amor mutuus*) ist, schafft die Voraussetzungen, um eine Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen zu ermöglichen, die, soteriologisch gesehen, die Kirche des dreieinigen Gottes darstellt. Ein trinitarisches Kirchenverständnis entgeht den Einseitigkeiten einer nur von Christus (*Christomonismus*) oder nur vom Geist (*Pneumatomonismus*) her konzipierten Ekklesiologie¹¹. Denn Kirche ist von ihrem Wesen her das Volk Gottes des Vaters, der Leib Jesu Christi, der Tempel des Heiligen Geistes und so als *Communio* Abbild des dreifaltigen Gottes.

2.1 Die Kirche als Volk Gottes des Vaters

Die Kirche hat ihren heilsgeschichtlichen Ursprung in jenem Geheimnis, das von Ewigkeit her in Gott, dem Schöpfer des Alls, verborgen war (vgl. Eph 3,9). Dieses Geheimnis ist in Jesus Christus unter uns erschienen und schenkt uns die Teilnahme am innergöttlichen Leben (vgl. LG 2). Doch wie geschieht dieser «Anteil an der göttlichen Natur» (2 Petr 1,4)? «Gott hat es ... gefallen, die Menschen nicht einzeln, unabhängig von allen wechselseitigen Verbindungen, zu heiligen und zu retten, sondern sie zu einem Volk zu machen, das ihn in Wahrheit anerkennen und ihm in Heiligkeit dienen soll.» (LG 9,1) Das Volk des Neuen Bundes heißt neuteamentlich *Ekklesia tou theou*, Kirche Gottes, und steht in Kontinuität mit dem Volk Gottes, das Israel ist. Gott hat sich die Kirche «durch das Blut seines eigenen Sohnes erworben» (Apg 20,28). Deswegen ist die Kirche Gottes des Vaters von Christus her zu verstehen: «Gott hat die Versammlung derer, die zu Christus als dem Urheber des Heils und dem Ursprung der Einheit und des Friedens glaubend aufschauen, als seine Kirche zusammengerufen und gestiftet, damit sie allen und jedem das sichtbare Sakrament dieser heilbringenden Einheit sei.» (LG 9,3)

Wenn wir von der Kirche als Volk Gottes sprechen, müssen wir drei Aspekte bedenken:

a) Die Kirche entspringt der «quellhaften Liebe» (AG 2) Gottes des Vaters. Dieser Aspekt wird besonders in LG 2 entfaltet, wo die Ekklesiologie

bereits mit der Soteriologie verbunden wird. Die «quellhafte Liebe» des Vaters umfasst die neue Gemeinschaft der Kirche und durch sie als allumfassendes Heilssakrament die ganze Welt (vgl. LG 48).

b) Um das Geheimnis der Kirche Gottes zu ergründen, soweit dies möglich ist, müssen wir von Gottes Heilsplan, von seiner Vorausbestimmung und seiner Erwählung sprechen.

Gottes *Heilsplan*, der besonders in Eph 1,3-14 entfaltet wird, ist ein Ratschluß der Gnade, der uns in Jesus Christus kundgetan ist. Dieser Heilsratschluß Gottes ist «sein ewiger Plan» (Röm 8,28), nach dem er uns berufen hat. Inhaltlich besteht er darin, dass Gott uns alles geschenkt hat: «Er hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle hingegeben – wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?» (Röm 8,32) Dieser Heilsratschluß Gottes soll nun durch die Kirche aller Welt kundgemacht werden (vgl. Eph 3,10).

Die Texte, die von einer *Vorausbestimmung* der Kirche in weitestem Sinn sprechen, sind Eph 1,5-11 und Röm 8,29. Denn in der Aussage über die Christen bzw. über alle, die Gott im voraus gekannt und die er im voraus dazu bestimmt hat, «an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilzuhaben» (Röm 8,29), ist eine implizite Ekklesiologie vorhanden.

Die *Erwählung*, die sowohl die ganze Kirche als auch einzelne Personen wie z.B. die Zwölf (Apostel) betrifft, geht in der Heilsökonomie letztlich auf Gott den Vater zurück. Im Hohenpriesterlichen Gebet führt Jesus die Erwählung seiner Jünger auf den Vater zurück: «Für sie bitte ich; nicht für die Welt bitte ich, sondern für alle, die du mir gegeben hast; denn sie gehören dir.» (Joh 17,9) Im Kolosserbrief heißt es von den Christen: «Ihr seid von Gott geliebt, seid seine auserwählten Heiligen.» (3,12) Auserwählte (*eklektoi*) wird zu einer Bezeichnung für die Christen und damit für die Kirche (vgl. Tit 1,1). Die Kirche als *Communio* der von Gott Erwählten ist aber eine durchaus gemischte Gemeinschaft, zu der Starke und Schwache, Gute und Böse, Spreu und Weizen gehören. Paulus sagt, dass Gott in der Kirche das Törichte der Welt erwählt hat, um dadurch seine Kraft, die in der Botschaft vom Kreuz aufleuchtet, zu erweisen.

c) Die Berufung zur Kirche ist nicht menschliches Werk. Kirche ist Zusammenrufung der Menschen (*convocatio*) durch Gott. Die Christen sind «Berufene» (Hebr 9,15), «berufene Heilige» (Röm 1,7: *kletoi hagioi*). Die Vollendung und Endgültigkeit des göttlichen Rufes geschieht in Jesus Christus, und christliche Berufung ist Teilhabe an seiner Berufung: «Treu ist Gott, durch den ihr berufen worden seid zur Gemeinschaft mit seinem Sohn Jesus Christus, unserem Herrn.» (1 Kor 1,9)

2.2 Die Kirche als Leib Christi

Die Kirche ist in Jesus Christus das Volk Gottes. Für dieses innige Verhältnis der Kirche zu Christus gebraucht Paulus – und in seiner Nachfolge die Kirchenväter – den Begriff «Leib Christi» (*Soma Christou*), der sein eigentlicher Kirchenbegriff ist und bis in unser Jahrhundert der ekklesiologische Leitbegriff war¹². Spätestens seit der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 gilt die *Communio*-Ekklesiologie als zentraler Begriff der Lehre des Zweiten Vaticanum über die Kirche. Beide Begriffe – Leib Christi und *Communio* – sind jedoch komplementär und ergänzen einander.

Die Kirche als Leib Christi bildet den Inhalt von LG 7¹³. Gleich am Anfang des Kapitels wird gesagt: «Indem er (Christus) nämlich seinen Geist mitteilte, hat er seine Brüder, die er aus allen Völkern zusammenrief, in geheimnisvoller Weise gleichsam zu seinem Leib gemacht.» Durch die Mitteilung des Geistes wird die Kirche zum Leib Christi. Dann folgt die Entfaltung dieses Gedankens zunächst im Anschluß an die großen Paulinen: «In jenem Leib strömt Christi Leben auf die Gläubigen über, die durch die Sakramente auf geheimnisvolle und doch wirkliche Weise mit Christus, der gelitten hat und verherrlicht ist, vereint werden.»

Die Einheit zwischen Christus und der Kirche wird besonders durch die Taufe und die Eucharistie gewirkt. In der *Taufe* werden wir hineingenommen in das Geheimnis des Todes und der Auferstehung Christi (vgl. Röm 6,33–11), so dass wir nun mit Christus, in Christus und so in einem neuen Leben wandeln. «Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden.» (2 Kor 5,17) Der Getaufte legt Christus gleichsam als sein eigenes Gewand an (vgl. Gal 3,27). Paulus fragt die Korinther: «Wisst ihr nicht, dass eure Leiber Glieder Christi sind?» (1 Kor 6,15) Die Taufe schafft eine wirkliche Einheit zwischen Christus und den Getauften, die eine Einheit im Geist ist (vgl. 1 Kor 6,17).

In der *Eucharistie*, «der Quelle und dem Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens» (LG 11), erhalten wir wirklich Anteil am Leib des Herrn und bilden Gemeinschaft mit Christus und untereinander. «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 f) Christus ist «das Haupt des Leibes, der Leib aber ist die Kirche» (Kol 1,18). Die Kirche ist Leib Christi, weil sie Christus zum Haupt hat. Als Haupt ist Christus der Kirche übergeordnet und die Kirche ihm untergeordnet. Die Kirche ist zwar von Christus nicht zu trennen, aber sie kann auch nicht in vollem Sinn mit ihm identifiziert werden.

Dieses Verhältnis Christi zur Kirche und der Kirche zu Christus wird im Epheserbrief mit mehr personalen Kategorien ausgesagt: Christus ist als Haupt des Leibes der Bräutigam der Kirche, die Kirche seine Braut bzw. Ehefrau (vgl. 5,21 ff). Dadurch wird deutlich, dass die Beziehung Christi zur Kirche eine solche der Liebe ist.

Bisher haben wir die Kirche als Leib Christi betrachtet, in den die einzelnen Glieder eingefügt sind. Nicht die Glieder konstituieren den Leib, sondern der Leib die ihm eingefügten Glieder¹⁴. Nun gibt es in Röm 12 und 1 Kor 12,12-31 in Bezug auf die Kirche noch einen anders orientierten paulinischen Leibbegriff: die Kirche als Leib ist die Gemeinschaft der Gläubigen. Nach diesen Texten bilden die Christen einen einzigen Leib in der Verschiedenheit der Gaben und Aufgaben. Im Ersten Korintherbrief stehen diese Aussagen im Kontext der Streitigkeiten in der Kirche von Korinth. Paulus will die Einheit in der Verschiedenheit der Gnadengaben (*Charismen*) herausstellen, denn sie sind alle Gaben des Heiligen Geistes. Die Verschiedenheit der Gnadengaben ist gut und dient zum Aufbau der Kirche (vgl. Eph 4,12). Von der Einheit des Geistes geht Paulus zur Einheit des Leibes über: «Denn wie der Leib eine Einheit ist, doch viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, obwohl es viele sind, einen einzigen Leib bilden: so ist es auch mit Christus. Durch den einen Geist wurden wir in der Taufe alle in einen einzigen Leib aufgenommen, Juden und Griechen, Sklaven und Freie; und alle wurden wir mit dem einen Geist getränkt.» (1 Kor 12,12f.) Die darauf folgenden Aussagen über die Glieder des Leibes (1 Kor 12,14-21) sind wahrscheinlich inspiriert von der bekannten Fabel des Menenius Agrippa¹⁵: der Leib bleibt *einer* auch in der Vielfalt der Glieder, jedes einzelne Glied bedarf aller übrigen, und je schwächer ein Glied ist, umso größere Pflege müssen ihm die anderen angedeihen lassen.

Beide Aspekte : Kirche als Leib Christi und Kirche als Leib der Glieder Christi ergänzen einander. Entscheidend in jeder Hinsicht ist der Hinweis in LG 7,5: «Alle Glieder müssen ihm gleichgestaltet werden, bis Christus Gestalt gewinnt in ihnen (vgl. Gal 4,19).» Diese Gleichgestaltung mit Christus macht die Kirche zur Ikone der trinitarischen und geschichtlichen Beziehung des Sohnes zum Vater. Die Verbindung zwischen Christus und Kirche ist eine wirkliche Lebens- und Liebesgemeinschaft. Henri de Lubac hat in seinem bereits erwähnten großartigen Werk *Corpus Mysticum* anhand reichen Quellenmaterials gezeigt, wie sich aufgrund der beiden mittelalterlichen Abendmahlsstreite die Bezeichnungen *corpus mysticum* und *corpus verum* verschoben haben. Während ursprünglich die Eucharistie als *corpus mysticum* und die Kirche (unter verschiedenen Ausdrücken) als *corpus verum* bezeichnet wurde, leitete der antirealistische Symbolismus Berengars von Tours (†1088) den Übergang zu einer neuen Terminologie ein: die

Eucharistie ist nun der wahre Leib Christi, die Kirche sein mystischer Leib¹⁶. Darin kommt auch zum Ausdruck, dass die Kirche nicht mit Christus identifiziert werden kann. Als Haupt des Leibes steht Christus der Kirche auch stets gegenüber. Das Zweite Vaticanum stellt eine beachtenswerte Analogie zwischen Christus und Kirche heraus: «Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst. Deshalb ist sie in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes (vgl. Eph 4,11).» (LG 8,1)

2.3 Die Kirche als Tempel des Heiligen Geistes

Die Kirche wird bei Paulus auch Tempel Gottes genannt, der vom Geist Gottes erfüllt ist. Den Korinthern, deren Gemeinde als besonders charismatisch galt, schreibt der Apostel: «Wisst ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt? Wer den Tempel Gottes verdirbt, den wird Gott verderben. Denn Gottes Tempel ist heilig, und der seid ihr.» (1 Kor, 3,16 f; vgl. 2 Kor 6,16; Eph 2,21)

Im Begriff «Tempel Gottes» leuchtet auf, dass die Kirche die Wirkungsstätte Gottes im Heiligen Geist ist. Dem Geist Gottes «verdankt sich die Kirche, durch ihn erbaut sie sich, er ist der Spender ihrer Gaben und das Lebensprinzip ihrer Dienste und Glieder»¹⁷.

Die Sendung des Geistes ist konstitutiv für die Kirche: «Gott sandte schließlich den Geist seines Sohnes, den Herrn und Lebensspender, der für die ganze Kirche und die Gläubigen einzeln und insgesamt der Urgrund der Vereinigung und Einheit in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft, im Brotbrechen und im Gebet ist (vgl. Ap 2,42.)» (LG 13)

Der in die Kirche gesendete Heilige Geist ist der Geist Jesu Christi (vgl. Röm 8,9f.; 2 Kor 3,17f.; Gal 4,6). Er wird vom verherrlichten Christus verliehen, der als «letzter Adam» durch seine Auferstehung von den Toten «lebendigmachender Geist» wurde (1 Kor 15,45).

Der Heilige Geist ist das Prinzip der Einheit der Kirche (vgl. Eph 4,4f). Durch ihn wird die Kirche zur Einheit des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe berufen (vgl. UR 2,2), denn er wohnt in der Kirche als dem Tempel Gottes und in den Gläubigen, die selbst Tempel des Heiligen

Geistes sind: «In ihnen betet er und bezeugt ihre Annahme an Sohnes Statt ... Er führt die Kirche in alle Wahrheit ein (vgl. Joh 16,13), eint sie in Gemeinschaft und Dienstleistung, bereitet und lenkt sie durch die verschiedenen hierarchischen und charismatischen Gaben und schmückt sie mit seinen Früchten (vgl. Eph 4,11–12; 1 Kor 12,4; Gal 5,22). Durch die Kraft des Evangeliums läßt er die Kirche allezeit sich verjüngen, erneuert sie immerfort und geleitet sie zur vollkommenen Vereinigung mit ihrem Bräutigam.» (LG 4)

Es gibt eine bleibende charismatische Struktur der Kirche, die aber nicht gegen ihre hierarchische Struktur ausgespielt werden kann. Beide sind aufeinander angewiesen, denn sie stammen vom selben Geist Gottes und dienen zur Auferbauung der Kirche.

Wenn die Kirche der vom Heiligen Geist erfüllte Tempel Gottes ist, dann ist sie auch selbst heilig. Das Attribut «heilig» ist in den Glaubensbekenntnissen das älteste, das der Kirche gegeben wurde. Die Kirche ist heilig, weil der Heilige Geist in ihr wirkt. Da der Geist der Kirche bleibend verheißt ist, gehört die Heiligkeit zu den Kennzeichen der Kirche. Obwohl sie auch Kirche der Sünder ist¹⁸, bleibt sie doch der heilige Tempel Gottes.

2.4 Die Kirche als *Communio*: eucharistische Ekklesiologie

Für Paulus wie auch für die Kirchenväter ist die Kirche als Leib Christi untrennbar mit der Eucharistie verbunden gewesen (vgl. 1 Kor 10,16 f). Kirche wird deshalb auch und besonders als Eucharistiegemeinschaft verstanden. Das kommt bereits im Apostolischen Glaubensbekenntnis zum Ausdruck, wenn von der «Gemeinschaft der Heiligen» (*communio sanctorum*) gesprochen wird. Im ursprünglichen Sinn ist damit die Gemeinschaft an heiligen Dingen (*sancta*) gemeint, d.h. die Eucharistie, die Christus der Kirche geschenkt hat als Band der Vereinigung mit dem dreifaltigen Gott, das die Teilnehmer ergreift und zu Heiligen (*sancti*) macht. Natürlich greift die *Communio sanctorum* sowohl räumlich als auch zeitlich über die je gegenwärtigen Teilnehmer an einer Eucharistiefeyer weit hinaus. Das kommt deutlich im Zweiten Eucharistischen Hochgebet des *Missale Romanum* zum Ausdruck: «Darum kommen wir vor dein Angesicht und feiern in Gemeinschaft mit der ganzen Kirche den ersten Tag der Woche ... Gedenke deiner Kirche auf der ganzen Erde und vollende dein Volk in der Liebe ... Gedenke aller unserer Brüder und Schwestern, die entschlafen sind in der Hoffnung, dass sie auferstehen... Vater, erbarme dich über uns alle, damit uns das ewige Leben zuteil wird in der Gemeinschaft mit der seligen Jungfrau und Gottesmutter Maria, mit deinen Aposteln und mit allen, die bei dir Gnade gefunden haben von Anbeginn der Welt.» Die

eucharistische Ekklesiologie versteht die Kirche als eine Gemeinschaft von Kirchen (*communio ecclesiarum*), die miteinander in Kommuniongemeinschaft stehen. Denn die Kirche lebt in Eucharistiegemeinschaften. In jeder Eucharistiefeier ist der auferstandene Herr wahrhaft und wesentlich gegenwärtig und gibt sich ganz und ungeteilt. Deshalb heißt es im Konzil: «Diese Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen. Sie sind nämlich je an ihrem Ort, im Heiligen Geist und mit großer Zuversicht (vgl. 1 Thess 1,5), das von Gott gerufene neue Volk ... In diesen Gemeinden, auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Diaspora leben, ist Christus gegenwärtig, durch dessen Kraft die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche geeint wird. Denn «nichts anderes wirkt die Teilhabe an Leib und Blut Christi, als dass wir in das übergehen, was wir empfangen.» (LG 26)

Der Grundgedanke der eucharistischen Ekklesiologie, dass die Kirche wesentlich Eucharistiegemeinschaft ist, baut auf biblischen und patristischen Überlegungen von der Verbindung zwischen Kirche und Eucharistie auf¹⁹. Im 20. Jahrhundert wurde dieser Gedanke zuerst von russisch-orthodoxen Exiltheologen geäußert (vor allem Nikolaj Afanasjew [1893–1966]). Auf orthodoxer Seite wurde Afanasjews eucharistische Ekklesiologie durch Alexander Schmemmann (1921–1983) und Ioannes Zizioulas (*1931) weitergeführt und in wesentlichen Punkten korrigiert²⁰.

Im Raum der katholischen Theologie hat besonders Henri de Lubac (1896–1991) bahnbrechend gewirkt für die eucharistische Ekklesiologie des Zweiten Vaticanum. So hat er in *Corpus Mysticum* theologie- und dogmengeschichtlich die Einheit in der Unterscheidung von sakramentalem und kirchlichem Leib Christi untersucht²¹. In der *Méditation sur l'Église* stellt er das wechselseitige Verhältnis von Eucharistie und Kirche heraus: «Die Kirche macht die Eucharistie» – «Die Eucharistie macht die Kirche»²².

Das Dokument der Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche: *Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit* (München 1982) verankert die eucharistische Gemeinschaft in der dreifaltigen Gemeinschaft Gottes selbst: «Dieses Geheimnis der Einheit in der Liebe vieler Personen stellt im Vollsinn die Neuheit der trinitarischen Koinonia dar, die dem Menschen in der Kirche durch die Eucharistie mitgeteilt ist. Dies ist das Ziel des Heilswerkes Christi, welches in den letzten Zeiten seit Pfingsten sich ausbreitet. Deshalb hat die Kirche ihr Vorbild, ihren Ursprung und ihr Ziel im Geheimnis des einen Gottes in drei Personen. Mehr noch, die Eucharistie stellt, wenn sie so im Licht des Geheimnisses der Dreifaltigkeit verstanden wird, den Maßstab dar für den Vollzug des gesamten kirchlichen Lebens.

Die institutionellen Elemente dürfen dabei nichts anderes sein als ein Widerschein der geheimnisvollen Wirklichkeit.»²³

Die trinitarische Dimension weist uns darauf hin, dass nicht wir Menschen die Kirche machen, sondern dass wir sie von Gott her empfangen, der uns in ihr an seinem dreifaltigen Leben teilnehmen lässt. Das schließt keineswegs aus, dass die Kirche wegen der Menschwerdung Gottes auch eine menschliche Wirklichkeit ist. «Wohl aber wird damit ein Verständnis von Kirche unmöglich, das dahin neigt, sie nur oder primär als gesellschaftliches Phänomen auf seiten der Menschen zu sehen.»²⁴

Die trinitarische Dimension der Kirche ist Ausdruck dafür, dass die eine und einzige katholische Kirche in und aus Teilkirchen besteht (vgl. LG 23). Die Kirche ist eine Einheit in und aus Vielheit, sie bildet ein *corpus ecclesiarum* (LG 23)²⁵. Diese Einheit der Kirche als *communio ecclesiarum* hat an der Einheit des dreifaltigen Gottes teil und spiegelt sie wider. «In einem noch tieferen Sinn ist die eine und einzige Kirche, weil der eine einzige Gott die Gemeinschaft von drei Personen ist, Gemeinschaft von vielen Gemeinden ... Die eine und einzige Kirche ist identisch mit der Koinonia der Kirchen. Einheit und Vielfalt erscheinen hier als so eng miteinander verbunden, dass die eine ohne die andere nicht bestehen kann. Dieser für die Kirche grundlegende Bezug wird durch die Institution sichtbar gemacht und in der Geschichte verwirklicht.»²⁶

Das Verhältnis von Trinität und Kirche lässt sich kurz so zusammenfassen: «Die Kirche macht kund, was sie ist: Das Geheimnis der trinitarischen Koinonia, das ‹Wohnen Gottes bei den Menschen› (vgl. Offb 21,4).»²⁷

3. Die Verdichtung der trinitarischen Dimension der Kirche in der Eucharistie

Die enge Verbindung zwischen Eucharistie und Kirche ergibt sich daraus, dass beide der Leib Christi sind und dieser Leib nur einer ist. Wie die Eucharistie, so ist auch die Kirche ein Mysterium der Einheit²⁸. Darauf weist das Zweite Vaticanum an mehreren Stellen hin (vgl. SC 10; LG 3; 11,1; 26,1; UR 2,1; PO 5,2; 6,5): Durch das Sakrament der Eucharistie wird die Einheit der Gläubigen, die einen Leib in Christus bilden, dargestellt und verwirklicht.

Das Geheimnis der Eucharistie mündet letztlich im Geheimnis der Dreifaltigkeit Gottes, an deren Leben uns die Eucharistie teilnehmen läßt. Das bereits mehrfach erwähnte Dokument des katholisch-orthodoxen Dialogs stellt die Verbindung von Eucharistie und Trinität besonders eindringlich heraus: «Durch die Eucharistie weitet sich das Osterereignis zur Kirche aus ... Durch die Teilnahme am Leib und am Blut Christi wachsen die Gläubigen in jene geheimnisvolle Vergöttlichung hinein, die ihr Bleiben im Sohn und im Vater durch den Geist vollendet. So ... erbaut die Eucha-

ristie die Kirche in dem Sinn, dass durch sie der Geist des auferstandenen Christus die Kirche zum Leib Christi gestaltet. Deshalb ist die Eucharistie in Wahrheit das Sakrament der Kirche, nämlich zugleich als Sakrament der Ganzhingabe des Herrn an die Seinen und als Sichtbarmachung und Wachsen des Leibes des Christus, nämlich der Kirche ... Die Eucharistiefeier macht in ihrer Gesamtheit das dreifaltige Geheimnis der Kirche gegenwärtig.» Durch die Eucharistiefeier «wird eine neue Einheit mitgeteilt, die alle Trennungen übersteigt und die Gemeinschaft mit dem Leib Christi wieder herstellt. Diese Einheit übersteigt jede psychologische, rassische, sozio-politische oder kulturelle Einheit. Sie ist die Gemeinschaft des Heiligen Geistes, welcher die zerstreuten Kinder Gottes sammelt... Dieses Geheimnis der Einheit in der Liebe vieler Personen stellt im Vollsinn die Neuheit der trinitarischen Koinonia dar, die dem Menschen in der Kirche durch die Eucharistie mitgeteilt ist. Dies ist das Ziel des Heilswerkes Christi, welches in den letzten Zeiten seit Pfingsten sich ausbreitet.»²⁹

3.1 Ein Beispiel für die Verbindung von Eucharistie und Trinität in der Väterzeit: Hilarius von Poitiers

Seit der Alten Kirche wird die Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Trinität gesehen. Dazu sei hier auf Hilarius von Poitiers (ca. 310/20-367) hingewiesen, der in seinem dogmatischen Hauptwerk *De Trinitate*, das zwischen 356 und 360 in der Verbannung in Phrygien entstanden ist, die Eucharistie als Band der Einheit zwischen Gott und uns besonders deutlich herausstellt. Die Trinitätslehre hatte allerdings zu seiner Zeit, besonders im Blick auf die Pneumatologie, noch nicht jenen festen Abschluß gefunden, wie er erst mit der Trinitätsformel des ökumenischen Konzils in Konstantinopel im Sommer 381 gelang³⁰.

Hilarius entwickelt seine Eucharistielehre³¹ im 8. Buch von *De Trinitate* zwar im Kontext seiner Auseinandersetzung mit den Arianern, dennoch zeigt sich hier, wie er von der lebendigen Wirklichkeit der Eucharistie im Leben der Kirche ausgeht, um das Geheimnis der Trinität zu ergründen. Dabei geht es dem Bischof von Poitiers um ein pastorales Anliegen: Die Eucharistie soll zur lebendigen Erfahrung der Einheit der Christen mit Christus werden. Wer, wie die Arianer, die wesensmäßige Einheit von Vater und Sohn leugnet und nur eine Einheit des Willens zwischen beiden gelten lässt, der leugnet die wirkliche eucharistische Gemeinschaft mit Christus: «Wenn Christus also wirklich das Fleisch unseres Leibes angenommen hat und er wirklich jener Mensch ist, der aus Maria geboren wurde, und wenn wir wirklich im Geheimnis das Fleisch seines Leibes empfangen und so eins sind, weil der Vater in ihm und er in uns ist: Mit

welchem Recht behauptet man da die Einheit des Willens, da die wesensmäßige sakramentale Eigenart das Geheimnis der vollkommenen Einheit ist?»³² Aus der johanneischen Brotrede leitet Hilarius ab, dass wir in derselben Weise durch das Fleisch Christi leben, wie er durch den Vater lebt (vgl. Joh 6,57f.)³³.

In der Eucharistie haben wir «in unserer Leiblichkeit Christus, der in seiner Leiblichkeit bleibt. Wir werden durch ihn in derselben Weise leben, wie er durch den Vater lebt.»³⁴ Die durch das Sakrament der Eucharistie gestiftete Einheit zwischen Christus und uns ist eine wesensmäßige und vollkommene Einheit. Der Glaube des Hilarius an die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie ist unerschütterlich. Dennoch darf man den eucharistischen Realismus des Bischofs von Poitiers noch nicht nach den Kriterien der mittelalterlichen und neuzeitlichen Eucharistielehre (vor allem Transsubstantiation) interpretieren.

Die Eucharistie ist auch geistige Speise und deshalb Vergöttlichung des Menschen. Hilarius stellt seinen Glauben an die Wirklichkeit des eucharistischen Leibes und Blutes Christi in einen soteriologischen Rahmen. Durch die Erlösungstat Christi hat ein wunderbarer Tausch (*admirabile commercium*) stattgefunden. Deshalb geht es dem Bischof von Poitiers nicht nur um die wirkliche Gegenwart Christi in uns, sondern um gegenseitige Immanenz: «Das genossene Fleisch und das getrunkene Blut bewirken, dass wir in Christus sind und Christus in uns ist ... Er selbst ist also in uns durch sein Fleisch, und wir sind in ihm, während mit ihm das, was wir sind, in Gott ist.»³⁵

Wenn die Eucharistie uns die Erfahrung einer tiefgreifenden Einheit mit Christus schenkt, die Hilarius wesensmäßige Einheit (*per naturae veritatem*)³⁶ nennt, dann müssen wir auch bekennen, dass der Sohn wesensmäßig (*naturaliter*) dem Geist nach den Vater in sich hat, da er durch den Vater lebt³⁷. Hilarius verbindet hier unsere eucharistische Einheit mit Christus und die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater. Für beide Weisen der Einheit gebraucht er das Wort *naturaliter*. Doch darf man den Unterschied zwischen der natürlichen Sohnschaft Jesu Christi und unserer Annahme an Kindes Statt nicht vernachlässigen, denn es geht dem Bischof von Poitiers gerade darum, die Einzigartigkeit der Sohnschaft Jesu Christi gegen die Arianer herauszustellen.

Der Hinweis des Hilarius auf die Eucharistie, um die Gottheit des fleischgewordenen Wortes und unsere eigene Vergöttlichung herauszustellen, findet sich nicht mit gleicher Deutlichkeit im 4. Jahrhundert bei anderen großen Verteidigern des nizänischen Glaubens an die Wesenseinheit von Vater und Sohn (*homoousios*): Athanasius, Didymus, Phoebadius von Agen, Eusebius von Vercelli, Marius Victorinus. Die Reflexion des Hilarius über das Geheimnis der Eucharistie hat sich im Exil in Ausein-

andersetzung mit der arianischen Häresie zu einer in seiner Zeit nicht erreichten Tiefe entwickelt.

Hilarius verbindet bei seinen eucharistischen Aussagen in *De Trinitate* VIII,13-17 die johanneische Brotrede (Joh 6, 26-58) und das Hohepriesterliche Gebet des scheidenden Christus (Joh 17), denn für ihn mündet das Geheimnis der Eucharistie im Geheimnis der Trinität, an deren Leben die Eucharistie uns teilnehmen läßt.

Die kraftvollen Aussagen des Bischofs von Poitiers zur wirklichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie haben eine Wirkungsgeschichte. Im zweiten Abendmahlsstreit, den Berengar von Tours († 1088) auslöste, beruft sich Guitmund von Aversa († um 1095) bei der Verteidigung der Realität des Herrenleibes in der Eucharistie ausführlich auf die genannten Stellen im dogmatischen Hauptwerk des Hilarius³⁸.

3.2 Die trinitarische Struktur der Eucharistiefeier

Die feierliche Doxologie am Schluß des Eucharistischen Hochgebets weist auf den trinitarischen Charakter der Liturgie hin: «Durch ihn (Christus) und mit ihm und in ihm ist dir, Gott, allmächtiger Vater, in der Einheit des Heiligen Geistes alle Ehre und Herrlichkeit jetzt und in Ewigkeit.» Im Kanon des Hippolyt, dem das gegenwärtige Zweite Eucharistische Hochgebet entlehnt ist, wird in der lateinischen Fassung der trinitarischen Doxologie noch «in sancta ecclesia tua» hinzugefügt, während die äthiopische Übersetzung den Geist hier nicht erwähnt, sondern ihn eingeschlossen sieht in den Lobpreis an Gott den Vater durch Jesus Christus «in der heiligen Kirche»³⁹, denn die Kirche ist die vom Heiligen Geist geschaffene Einheit.

Die trinitarische Struktur der Eucharistiefeier ergibt sich daraus, dass die Eucharistie die große Gabe ist, «die Gott uns in Christus durch die Kraft des Heiligen Geistes schenkt»⁴⁰.

a) Die Eucharistie als Danksagung an Gott den Vater

Die Eucharistie ist das große Lobopfer und die Danksagung an Gott für alles, was er in der Schöpfung, Erlösung und Heiligung vollbracht hat, was er heute in seiner Allmacht an uns und der Welt wirkt, und was er einmal im vollendeten Reich Gottes heraufführen wird. Das Dritte Eucharistische Hochgebet bringt diese Danksagung und Lobpreisung Gottes so zum Ausdruck: «Ja, du bist heilig, großer Gott, und alle deine Werke verkünden dein Lob. Denn durch deinen Sohn, unseren Herrn Jesus Christus, und in der Kraft des Heiligen Geistes erfüllst du die ganze Schöpfung mit Leben

und Gnade.» Damit ist auch schon ausgesagt, was der Empfang der Eucharistie in uns bewirken soll: «Wir sind zum Lob seiner Herrlichkeit bestimmt» (Eph 1,12.14) und sollen uns deshalb in der Kraft der Eucharistie bemühen, das Reich der Wahrheit und des Lebens, der Heiligkeit und der Gnade, der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens bereits in diesem irdischen Leben aufleuchten zu lassen.

b) Die Eucharistie als Gedächtnisfeier Jesu Christi

Die Eucharistie ist vor allem das Gedächtnis (Anamnesis oder Memoriale) des gekreuzigten, auferstandenen und erhöhten Herrn, der in den eucharistischen Gaben von Brot und Wein, die durch die Transsubstantiation zu seinem Leib und Blut werden, unter uns gegenwärtig ist. Beim letzten Abendmahl gibt er seinen Jüngern den Stiftungsbefehl: «Tut dies zu meinem Gedächtnis!» (1 Kor 11,24.25; Lk 22,19).

«Unser Erlöser hat beim Letzten Abendmahl in der Nacht, da er überliefert wurde, das eucharistische Opfer seines Leibes und Blutes eingesetzt, um dadurch das Opfer des Kreuzes durch die Zeiten hindurch bis zu seiner Wiederkunft fort dauern zu lassen und so der Kirche, seiner geliebten Braut, eine Gedächtnisfeier seines Todes und seiner Auferstehung anzuvertrauen: das Sakrament huldvollen Erbarmens, das Zeichen der Einheit, das Band der Liebe, das Ostermahl, in dem Christus genossen, das Herz mit Gnade erfüllt und uns das Unterpfand der künftigen Herrlichkeit gegeben wird.» (SC 47) Mit dem Wort «Gedächtnisfeier» (*memoriale*) unternimmt das Konzil den Versuch einer Neuformulierung des Messopferverständnisses, wobei es sich auf gewichtige theologische Arbeiten vorkonziliarer Zeit stützen konnte. Bereits 1944 bezeichnet Henri de Lubac in seinem Werk *Corpus Mysticum* die Eucharistie als Memoriale⁴¹. Der Sache nach meint *Memoriale* nichts anderes als das Gedächtnis des Kreuzesopfers Jesu Christi, von dem das Konzil von Trient sagt, es dürfe nicht als eine bloße subjektive Erinnerung verstanden werden (vgl. DH 1740; 1753).

Der Ausdruck *Memoriale* betont deutlich den objektiven Charakter dieser Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung Jesu Christi, die jedoch ihre subjektive Annahme fordert und einschließt. Die so verstandene Gedächtnisfeier besagt nach Hans Urs von Balthasar «Neuvergegenwärtigung objektiv der Sache, subjektiv der Realisierung der Sache, Memoriale, Gedenkmal als Hinstellung der Sache, und Memoria, anamnesis als Hinstellen des gedenkenden Menschen vor die Sache»⁴².

Mit *Memoriale* ist sachlich identisch der theologische und liturgische Begriff *Anamnesis*, der ein vergegenwärtigendes Gedenken der Heilstaten Jesu Christi bedeutet. In den eucharistischen Hochgebeten aller Traditionen folgt auf die eucharistischen Einsetzungsworte die Anamnesis, deren In-

halt vor allem Tod, Auferstehung, Verherrlichung des Herrn und oft auch seine Wiederkunft sind. Die Anamnese ist somit Vergegenwärtigung der Heilstaten Christi wie auch Vorwegnahme des himmlischen Hochzeitmahls. Als Vergegenwärtigung nimmt *Anamnesis*, ein entscheidender Begriff der Eucharistielehre der griechischen Kirchenväter, das hebräische Wort *zikkaron* (Gedächtnis) auf, das der Erinnerung an die göttlichen Machttaten der Vergangenheit eine bleibende Bedeutung zukommen lässt. Als Vorwegnahme des eschatologischen Mahles weist uns die Eucharistie darauf hin, dass unser Leben sich einmal in der endgültigen Königsherrschaft Gottes vollenden wird. Für Ignatius von Antiochien ist deshalb die Eucharistie «Unsterblichkeitsarznei, Gegengift gegen den Tod, Gabe, um immerfort in Jesus Christus zu leben» (An die Epheser 20,2).

c) Die Eucharistie als Epiklese des Heiligen Geistes

In der Eucharistie wird der «lebendigmachendes Pneuma» (1 Kor 15,45) gewordene Leib Christi gegenwärtig. Dabei kommt der Epiklese (An- oder Herabrufung des Heiligen Geistes) eine entscheidende Bedeutung zu. Die eucharistischen Hochgebete stellen die Epiklese in engen Zusammenhang mit der Anamnese.

In der frühen Kirche gab es bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts eine an den Logos (Christus) selbst gerichtete Epiklese, er möge in den Gestalten von Brot und Wein eucharistisch gegenwärtig werden. In der Frühzeit sind deshalb viele «Geistepiklesen» in Wirklichkeit «Logosepiklesen» oder auch Anrufungen des Vaters, er möge seinen Logos in die eucharistischen Gaben herabkommen lassen⁴³. Die erste ausgebildete Epiklese findet sich im *Euchologion* des Bischofs Serapion von Thmuis (um 350 n. Chr.), wo aber nicht der Heilige Geist, sondern der Logos auf Brot und Wein herabgerufen wird (Logosepiklese)⁴⁴.

Alle griechischen Liturgien haben nach dem Bericht über die Einsetzung der Eucharistie die Epiklese, d.h. ein Gebet, in dem der Heilige Geist herabgerufen wird, damit er Brot und Wein zum Leib und Blut Christi mache und jene, die die Eucharistie empfangen, das ewige Leben erlangen. Nur zwei Zeugnisse für die Geistepiklese seien hier angeführt.

In den *Apostolischen Konstitutionen* (zwischen 375 und 400 in Syrien abgefasst) lautet sie so: «Sende auf dieses Opfer deinen Heiligen Geist, den Zeugen der Leiden des Herrn Jesus, damit er dieses Brot zum Leib deines Christus und diesen Kelch zum Blut deines Christus mache, damit die, welche daran teilnehmen, gestärkt werden zur Frömmigkeit, Verzeihung ihrer Sünden erlangen ...»⁴⁵. Eine konsekratorische Epiklese ist zuerst in den *Mystagogischen Katechesen* Cyrills von Jerusalem (um 313–386/87) nachweisbar: «Wir bitten den menschenliebenden Gott, den Heiligen

Geist auf die vorliegenden (Gaben) herabzusenden, damit er das Brot zum Leib Christi, den Wein zum Blut Christi mache. Denn alles, was der Heilige Geist berührt, wird geheiligt und verwandelt.»⁴⁶

Yves Congar hat mit zahlreichen Zeugnissen aus der Väterzeit und der mittelalterlichen Theologie «die Rolle des Heiligen Geistes in der Eucharistie nach der westlichen Tradition»⁴⁷ belegt. Die westliche Kirche war sich über den Konsekrationsmoment in der heiligen Messe stets einig. Er geschieht mittels der Worte Jesu Christi, die der Priester am Altar «in persona Christi» spricht: «Das ist mein Leib, das ist mein Blut.» Congar stellt aber auch für die abendländische Kirche heraus, dass zwar die Einsetzungsworte die Konsekration bewirken, damit aber zugleich die Überzeugung verbunden sei, dass dabei auch der Heilige Geist mitwirke.

In vielen Euchologien seit der frühen Kirche bis in die Eucharistischen Hochgebete des gegenwärtigen *Missale Romanum* wird darum gebetet, dass der Geist nicht nur die Opfertgaben in den Leib und das Blut Christi verwandle, sondern dass auch die Gläubigen durch den Empfang der Kommunion «ein Leib und ein Geist werden in Christus». Die neuen Eucharistischen Hochgebete enthalten eine doppelte Geistepiklese: Die Wandlungsepiklese vor den Einsetzungsworten und die Kommunionsepiklese nach ihnen. Manche Liturgiker halten die doppelte Geistepiklese in den neuen eucharistischen Hochgebeten des *Missale Romanum* für problematisch, «da sie Konsekration und Kommunion logisch voneinander trennt»⁴⁸. Wie dem auch sei, die Kommunionsepiklese weist uns darauf hin, dass der Kommunionempfang innige Verbindung mit Jesus Christus und zugleich Erfüllung mit dem Heiligen Geist ist.

In der Geistepiklese tritt ebenfalls die trinitarische Struktur der Kirche hervor: «Das Band zwischen der eucharistischen Feier und dem Geheimnis des dreieinigen Gottes enthüllt die Rolle des Heiligen Geistes als des Einen, der die historischen Worte Jesu gegenwärtig und lebendig werden lässt. Indem die Kirche durch Jesu Verheißung in den Einsetzungsworten dessen versichert wird, dass sie erhört werden wird, bittet die Kirche den Vater um die Gabe des Heiligen Geistes, damit das eucharistische Geschehen Wirklichkeit werden möge: die wirkliche Gegenwart (Realpräsenz) des gekreuzigten und auferstandenen Christus, der sein Leben für die ganze Menschheit gibt.»⁴⁹

Durch die Wandlungsepiklese macht der Heilige Geist den auferstandenen Christus, der die letzte Wirklichkeit, das *Eschaton*, darstellt, gegenwärtig. In der Eucharistie bricht bereits die Ewigkeit in unsere Zeit ein, in ihr gibt uns der Geist einen Vorgeschmack dessen, was einmal in der Ewigkeit sein wird. Basilius von Cäsarea (um 329/30–378) erklärt die liturgische Praxis, während der Eucharistiefeier stehend zu beten, folgendermaßen: «Aufrecht verrichten wir die Gebete am ersten Tag der Woche, aber nicht alle kennen den Grund. Denn nicht nur, weil wir mit Christus

auferstehen und das, was droben ist, suchen sollen (vgl. Kol 3,1), erinnern wir uns am Auferstehungstag der uns geschenkten Gnade durch das Stehen beim Gebet, sondern weil dieser Tag gewissermaßen ein Bild des zukünftigen Äons zu sein scheint... der achte Tag... der Tag, der nicht mehr aufhört, der Tag ohne Abend, der Tag, der keinen Nachfolger hat, der Äon, der kein Ende mehr hat und ewig jung bleibt.»⁵⁰

Der Empfang der Eucharistie verbindet uns auf innige Weise mit Christus: «Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der bleibt in mir, und ich bleibe in ihm» (Joh 6,56). Das Fleisch Christi ist aber durch die Auferstehung nun sein vergeistigter Leib, denn «der Geist ist es, der lebendig macht; das Fleisch nützt nichts» (Joh 6,63). Christus ist «dem Geist der Heiligkeit nach eingesetzt als Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung der Toten» (Röm 1,4) und kann sich deshalb in der Eucharistie selbst schenken. Um die Eucharistie würdig zu empfangen, müssen wir uns vom Heiligen Geist zur Gemeinschaft mit Christus bereiten lassen. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, dass wir in der Eucharistiefeyer auch mit dem Heiligen Geist erfüllt werden, damit das gegenseitige Bleiben zwischen Christus und uns zustande kommt. Franz von Assisi geht in seinen *Admonitiones* so weit, dass er meint, es sei der Heilige Geist selbst, der in den Gläubigen die Eucharistie empfangt: «Daher ist es der Geist des Herrn, der in den Gläubigen wohnt, der den heiligsten Leib und das heiligste Blut Christi empfängt. Alle anderen, die an demselben Geist nicht teilhaben und sich anmaßen, den Leib und das Blut Christi zu empfangen, essen und trinken sich das Gericht an.»⁵¹

Die Gegenwart des Heiligen Geistes in der Eucharistie und die Gemeinschaft mit ihm sind unentbehrliche Voraussetzungen für den fruchtbaren Empfang der Eucharistie und das Bleiben in Christus. Dies kommt im stillen Gebet des Priesters vor der Kommunion zum Ausdruck: «Herr Jesus Christus, Sohn des lebendigen Gottes, dem Willen des Vaters gehorsam, hast du im Heiligen Geist durch deinen Tod der Welt das Leben geschenkt. Erlöse mich durch deinen Leib und dein Blut von allen Sünden und allem Bösen. Hilf mir, dass ich deine Gebote treu erfülle, und lass nicht zu, dass ich jemals von dir getrennt werde.»⁵²

4. Die wechselseitige Beziehung zwischen eucharistischer und ekklesialer *Communio*

Die eucharistische und die ekklesiale *Communio* sind verankert in der trinitarischen *Communio* der drei göttlichen Personen. Die enge Verbindung zwischen Eucharistie und Kirche zeigt sich darin, dass man mit Christus, dem Haupt der Kirche, nicht kommunizieren kann, wenn man seinen Leib, die Kirche, im eigenen Leben beiseite lässt. Denn nach der

Auferstehung und dem Pfingstereignis gibt es nur noch den *Christus totus*, der zugleich Haupt und Leib ist⁵³.

Besonders Augustinus hat die wechselseitige Beziehung zwischen eucharistischem und ekklesialem Leib Christi, die in der frühchristlichen Theologie fest verwurzelt ist, weiterentfaltet. Er gibt auf die Frage, was wir eigentlich in der Eucharistie empfangen, die erstaunliche Antwort: «Wenn ihr Leib Christi und seine Glieder seid, ist euer Mysterium (das Mysterium, das ihr seid) auf dem Tisch des Herrn niedergelegt: ihr empfangt euer Mysterium. Auf das, was ihr seid, antwortet ihr: Amen.»⁵⁴ Die Christen empfangen, was sie sind. Ebenso gilt aber auch: sie sind, was sie empfangen⁵⁵. Die Einheit mit Christus und den Christen ist daher die Gabe des Sakraments. Die Eucharistie zielt auf den *Christus totus*, denn sie bedeutet «die *societas* seines Leibes und seiner Glieder, das ist die heilige Kirche in den prädestinierten, berufenen, gerechtfertigten und verherrlichten Heiligen und Gläubigen»⁵⁶. Augustinus sieht diese Ausrichtung der Eucharistie auf die Kirche als Einheit aus vielen Gliedern zeichenhaft dargestellt in den eucharistischen Elementen: das Brot ist eine Einheit aus vielen Ähren, der Wein aus vielen Trauben⁵⁷.

In der Eucharistie sind wir hineingenommen in die *Communio sanctorum* als Gemeinschaft an den heiligen Gaben und als Gemeinschaft mit den Gliedern des Leibes Christi. Die Eucharistie vereinigt uns leibhaftig mit Christus, erfüllt uns mit dem Heiligen Geist und führt uns zum Vater. Sie bleibt ein Geheimnis, aus dem wir leben, denn sie schenkt uns immer neu Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott, Gemeinschaft miteinander in der Kirche und schließlich Gemeinschaft mit allen Menschen, denn die Liebe Gottes bezieht sich auf die ganze Welt.

ANMERKUNGEN

¹ DH 3016.

² J. Kard. Ratzinger, Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie, Einsiedeln 1987, 17.

³ Vgl. A. Acerbi, *Due Ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen Gentium»*, Bologna 1975, 30-105.

⁴ Vgl. Y. Congar, *La Parole et le Souffle* (= Collection «Jésus et Jésus-Christ», 20), Paris 1983, 159-187; ders., *Le Concile de Vatican II. Son Église, peuple de Dieu et corps du Christ* (= *Théologie historique*, 71), Paris 1984, 163-176; ders., *Die christologischen und pneumatologischen Implikationen des II. Vatikanums*, in: G. Alberigo/Y. Congar/H.J. Pottmeyer (Hrsg.), *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1982, 111-123.

⁵ Das Zitat stammt aus Cyprian, *De Dominica Oratione* 23 (CCL III A, 105).

⁶ *De Baptismo* VI,2 (CCL 1, 282).

⁷ G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i.Br. 1997, 377.

- ⁸ Vgl. B. Studer, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf 1985.
- ⁹ *Paedagogus I*, cap. VI,27,2 (GCS, *Clem.* I, 106).
- ¹⁰ Vgl. M. Figura, *Der Geist und die Kirche. Zur theologischen Bestimmung der Kirche in der Sicht des dritten Glaubensartikels*, in: W. Aymans/A. Egler/J. Listl (Hrsg.), *FIDES ET IUS* (FS G. May zum 65. Geburtstag), Regensburg 1991, 14–17.
- ¹¹ Vgl. G. Larentzakis, *Trinitarisches Kirchenverständnis*, in: W. Breuning (Hrsg.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Freiburg i.Br. 1984 (=QD 101), 73–96, bes. 84 ff.
- ¹² Vgl. die Enzyklika Papst Pius' XII. *Mystici Corporis* (29.6.1944), in: AAS 35(1943) 193–248; É. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, 2 Bde., Löwen 1933 (3. Aufl. Brüssel/Paris 1951); ders., *La théologie du corps mystique*, Brüssel 1944.
- ¹³ Vgl. dazu Y. Congar, *Le Concile de Vatican II* (wie Anm. 4), 137–161.
- ¹⁴ Vgl. H. Schlier, *Ekklesiologie des Neuen Testaments*, in: J. Feiner/M. Löhrer (Hrsg.), *MYSTERIUM SALUTIS. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik IV/1*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1972, 159 ff.
- ¹⁵ Vgl. T. Livius, *Ab urbe condita II*, 32, 8–12.
- ¹⁶ Vgl. H. de Lubac, *Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie*. Übertr. v. H.U. v. Balthasar, Einsiedeln 1969, passim, bes. 305–321.
- ¹⁷ H. Schlier (wie Anm. 14), 162.
- ¹⁸ Vgl. H.U. v. Balthasar, *Casta meretrix*, in: ders., *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln ³1961, 203–305.
- ¹⁹ Für Hilarius von Poitiers z.B. verdichtet sich in der Eucharistie das «Geheimnis des menschengewordenen Gottes» (*sacramentum Dei corporati*) (*Tractatus super Psalmos I,5* [CCL 61, 22]).
- ²⁰ Vgl. dazu P. Plank, *Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der Eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs*, Würzburg 1980; K.Ch. Felmy, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*, Darmstadt 1990, 151–168.
- ²¹ H. de Lubac (wie Anm. 16), 97–126.
- ²² H. de Lubac, *Die Kirche. Eine Betrachtung*. Übertr. u. eingel. v. H.U. v. Balthasar, Einsiedeln 1968, 127–142.
- ²³ H. Meyer/D. Papandreou/H.J. Urban/L. Vischer (Hrsg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Bd. II (1982–1990)*, Paderborn/Frankfurt a.M. 1992, 534 f.
- ²⁴ Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission: *Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre*, Paderborn/Frankfurt a.M. 1994, 35.
- ²⁵ Das Konzil weist hier auf Hilarius von Poitiers hin, der in *Tractatus super Psalmos 14,3* schreibt: «etsi in orbe ecclesia una sit, tamen unaquaque urbs ecclesiam suam obtinet; et una in omnibus est, cum tamen plures sint, quia una habetur in pluribus» (CCL 61, 83).
- ²⁶ Wie Anm. 23, 538.
- ²⁷ Ebd., 533.
- ²⁸ Vgl. H. de Lubac, *Die Kirche* (wie Anm. 22), 138.
- ²⁹ Wie Anm. 23, 532 ff.
- ³⁰ Vgl. dazu R. Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt 1996.
- ³¹ Hier kann nicht die ganze Eucharistieauffassung des Hilarius dargelegt werden. Vgl. dazu ausführlicher M. Figura, *Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers*, Freiburg i.Br. 1984, 205–212.
- ³² *Trin.* VIII, 13 (CCL 62 A, 325 f).
- ³³ Vgl. *Trin.* VIII, 16 (327 f).
- ³⁴ *Trin.* VIII, 16 (328).
- ³⁵ *Trin.* VIII, 14 (326 f).
- ³⁶ *Trin.* VIII, 13 (325).
- ³⁷ Vgl. *Trin.* VIII, 16 (328).
- ³⁸ Vgl. *De corporis et sanguinis Christi veritate in Eucharistia*, 3 (PL 149, 1474B–1478D). Vgl. dazu

J. Geiselman, Die Eucharistielehre der Vorscholastik, Paderborn 1926, 378–381; H. de Lubac, *Corpus mysticum* (wie Anm. 16), 177–206; B. Neunheuser, Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit, Freiburg i.Br. 1963, 19–23; J. Betz, Eucharistie als zentrales Mysterium, in: J. Feiner/M. Löhrer (Hrsg.), *MYSTERIUM SALUTIS*. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik IV/2, Einsiedeln/Zürich/Köln 1973, 231–243.

³⁹ Vgl. *Traditio Apostolica*, 4 (*Fontes Christiani* 1, 226 f).

⁴⁰ *Taufe, Eucharistie und Amt*. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Lima-Dokument), in: H. Meyer/H.J. Urban/L. Vischer (Hrsg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene (1931–1982)*, Paderborn/Frankfurt a.M. 1983, 558.

⁴¹ Vgl. H. de Lubac, *Corpus mysticum* (wie Anm. 16), 73–96. Zu weiteren Theologen (Odo Casel, Max Thurian, Aimé-Georges Martimort) vgl. F. Eisenbach, *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst*. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Mainz 1982, 383f.

⁴² H.U. von Balthasar, *Spiritus Creator*. Skizzen zur Theologie III, Einsiedeln 1967, 207.

⁴³ Vgl. H.U. von Balthasar, *Theologik*, Bd. 3, Einsiedeln 1987, 313–317.

⁴⁴ Dt. übers. bei G. Rauschen, *Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, Freiburg i.Br. 1910, 100 ff, hier 101: Kommen möge, Gott der Wahrheit, dein heiliges Wort (Logos) auf dieses Brot, damit das Brot der Leib des Wortes werde, und auf diesen Kelch, damit der Kelch das Blut der Wahrheit werde. Rauschen fügt ebd., Anm. 6 bei: Dass der Logos und nicht der Heilige Geist auf Brot und Kelch herabgerufen wird, findet sich nur in dieser Epiklese und beim hl. Athanasius.

⁴⁵ *Les Constitutions apostoliques* VIII, 12,39 (SC 336, 198–201).

⁴⁶ *Mystagogische Katechesen* 5, 7 (*Fontes Christiani* 7, 150–153).

⁴⁷ Y. Congar, *Der Heilige Geist* (dt. übers. u. Fassung v. A. Berz), Freiburg i.Br. 1982, 474–481.

⁴⁸ A. Gerhards, *Epiklese*, in: *LThK* 3 (1995), 715f.

⁴⁹ Wie Anm. 40, 561.

⁵⁰ *De Spiritu Sancto*, Kap. 27, 66 (*Fontes Christiani* 12, 278–281).

⁵¹ *Admonitio* I, 12 f, in: *François d'Assise, écrits* (SC 285, 92).

⁵² Vgl. zu diesem Gebet K. Lehmann, *Geistlich handeln*, Freiburg i.Br. 1982, 105–113.

⁵³ Vgl. S. Augustin, *Commentaire de la première Épitre de s. Jean* I, 2 (SC 75, 116).

⁵⁴ *Sermo* 272 (PL 38, 1246).

⁵⁵ Vgl. *Sermo* 227 (PL 38, 1101).

⁵⁶ In *Iohannis Evangelium* tr. 26,15 (CCL 36, 267).

⁵⁷ Vgl. ebd., tr. 26,17 (CCL 36, 268).