

Eucharistie als Liturgie und Leben. Versuch einer mystagogisch-existenziellen Erschliessung

Kurt Koch

Bischof von Basel

Sacramentum caritatis: Unter diesem Titel hat Papst Benedikt XVI. sein Apostolisches Schreiben veröffentlicht, mit dem er die Ernte der 11. Ordentlichen Weltbischofssynode im Jahre 2005 eingebracht hat, die der Eucharistie als Quelle und Höhepunkt des Lebens und der Sendung der Kirche gewidmet gewesen ist¹. Aufschlussreich in diesem Apostolischen Schreiben ist bereits die Gliederung in drei Teile: Die Eucharistie ist erstens ein «Geheimnis, an das man glaubt», zweitens ein «Geheimnis, das man feiert», und drittens ein «Geheimnis, das man lebt». In diesem Dreiklang von Glauben, Feiern und Leben ist eine innere Logik verborgen. Der bewusste Glaube an die Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie führt von selbst in die würdige Feier dieses Geheimnisses; er kann hier aber nicht stehen bleiben, sondern wird erst mündig im intensiven Leben dieses Geheimnisses im christlichen Alltag. Dabei handelt es sich um eine Überzeugung, die im theologischen Denken von Papst Benedikt XVI. von allem Anfang an präsent gewesen ist². Bereits in einem sehr frühen Aufsatz über Kirche und Liturgie im Jahre 1958 hat er hervorgehoben, dass es «keine letzte Grenze zwischen Liturgie und Leben» gibt, die Liturgie der Kirche

¹ Vgl. R. NARDIN (ed.), *L'Eucaristia: fonte e culmine della vita e della missione della Chiesa. XI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi*, Città del Vaticano 2008. Zum Apostolischen Schreiben von Papst Benedikt XVI. vgl. den Sammelband: R. NARDIN – G. TANGORRA (ed.), *Sacramentum Caritatis. Studi e commenti sull'Esortazione Apostolica postsinodale di Benedetto XVI*, Città del Vaticano 2008.

² Vgl. aus der umfangreichen Literatur: M. C. HASTETTER, *Liturgie – Brücke zum Mysterium. Grundlinien des Liturgieverständnisses Benedikts XVI.*, in DIES. – CH. OHLY – G. VLACHONIS (hrsg.), *Symphonie des Glaubens. Junge Münchener Theologen im Dialog mit Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.*, St. Ottilien 2007, 131-150; H. HOPING, *Gemeinschaft mit Christus. Christologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger*, in Communio. Internationale Katholische Zeitschrift 35 (2006) 558-572; J. MURPHY, *Christ our Yoy. The Theological Vision of Pope Benedict XVI*, San Francisco 2008, bes. 171-183: "Eucharistic Yoy"; A. NICHOLS, *The Thought of Pope Benedict XVI. An Introduction to the Theology of Joseph Ratzinger*, London 2007, bes. 147-159: "The Liturgist".

vielmehr «immerfort über die Tore der Kirchengebäude hinaus» reicht, dass Liturgie «mit innerster Notwendigkeit ins tägliche Leben hinein ausstrahlen» muss und deshalb «die tägliche nüchterne Liebe zueinander ein Wesensteil der Eucharistie selber» ist³. Diese Überzeugung zieht sich wie ein roter Faden durch das gesamte theologische Schaffen des Papstes hindurch, wie sie im zuerst erschienenen Band seiner Gesammelten Schriften «Theologie der Liturgie»⁴ verfolgt werden kann und wie sie nochmals in seiner ersten Enzyklika über die christliche Liebe deutlich ausgesprochen worden ist: «Eucharistie, die nicht praktisches Liebeshandeln wird», ist «in sich selbst fragmentiert»⁵.

1. Mystagogie als existenzielle Glaubenserhellung

Diese Grundüberzeugung von Papst Benedikt XVI. trifft sich durchaus mit der Sehnsucht des heutigen Menschen, dem der Zugang zum Geheimnis der Eucharistie freilich oft deshalb verschlossen bleibt, weil er den Eindruck hat, die Hoffnungen und Ängste seines eigenen Lebens kämen in der Feier dieses Geheimnisses nicht vor und diese hätte auch keine Auswirkungen auf sein alltägliches Leben. Es ist deshalb ein dringendes Gebot der gegenwärtigen Kirchenstunde, neue Zugangswege zur Eucharistie als dem Herz des christlichen und kirchlichen Lebens zu erkunden, auf denen Menschen mystagogisch in die innerste Mitte des Glaubens initiiert werden können.

Christliche Mystagogie kann nicht einfach äusserliche Indoktrination von kirchlichen Glaubenslehren sein, wiewohl zum Christwerden auch die intellektuelle Kenntnis der Grundwahrheiten des Glaubens gehört. Auf der anderen Seite aber impliziert die neue Erkenntnis, die der christliche Glaube schenkt, auch ein neues und erneuertes Leben mit jener Wirklichkeit, die im Glauben erkannt wird, und einen neuen Lebenszusammenhang, in dem das Christwerden erlernt werden kann. Christliche Mystagogie ist deshalb wesentlich Initiation in das Leben mit dem lebendigen Gott, der in seinem Sohn sein wahres Gesicht gezeigt hat, und deshalb auch Initiation in die Glaubensgemeinschaft derjenigen, die an diesen Gott glauben⁶. Christliche Myst-

³ J. RATZINGER, *Kirche und Liturgie* (1958), in R. VORDERHOLZER – CH. SCHALLER – F.-X. HEIBL (hrsg.), *Mitteilungen des Institut-Papst-Benedikt XVI.*, Regensburg 2008, 13-27, zit. 20 und 26.

⁴ J. RATZINGER, *Gesammelte Schriften* Band 11: *Theologie der Liturgie*, Freiburg i. Br. 2008.

⁵ BENEDIKT XVI., *Deus Caritas est*, Nr. 14.

⁶ Vgl. K. KOCH, *Kirchliches Leben im Zeichen des Mysteriums Gottes*, in A. SCHILSON (hrsg.), *Gottes Weisheit*

agogie will zu einem Lebensprozess werden, in dem vor allem auf den Zusammenhang von Denken und Leben, von Intellekt und Herz geachtet werden muss.

Dies gilt zumal in der kirchlichen Situation heute, die immer mehr derjenigen gleicht, in der die Kirchenväter gelebt und gewirkt haben⁷. Von daher lohnt es sich, bei ihnen in die Schule zu gehen, um sowohl Möglichkeiten christlicher Mystagogie zu lernen als auch ihre Grenzen sensibel wahrzunehmen⁸. Denn selbst beim strengen altkirchlichen Katechumenat, der normalerweise drei Jahre gedauert hat und in dem die Taufbewerber die Ernsthaftigkeit der mit ihrer Taufe verbundenen Umkehr an den Tag zu legen hatten, haben die Kirchenväter zwischen den «dogmatischen» und den «mystagogischen» Katechesen unterschieden. Die «dogmatischen» Katechesen wurden vor der Taufe gehalten und führten in die Inhalte des christlichen Glaubens ein, während über die Liturgie und die sakramentalen Zeichen noch nichts gesagt wurde. Diese wurden erst in den «mystagogischen» Katechesen thematisiert, die in der Osterwoche und damit nach der sakramentalen Initiation gehalten wurden und mit denen den neu getauften Christen der Sinn der sakramentalen Zeichen und Worte erläutert wurde, mit denen sie in der Osternacht Christen geworden sind. Bei den mystagogischen Katechesen – wie beispielsweise denjenigen des Ambrosius von Mailand, des Johannes Chrysostomos oder des Cyrill von Jerusalem – ging es nicht nur um eine theoretische Betrachtung des Glaubensgutes und des liturgischen Handelns, sondern um «ein von ständigen „Aha-Erlebnissen“ bei den Hörern begleitetes Aufschliessen von heiligen Zeichen, die an den Zuhörenden vollzogen worden sind und durch dieses Aufschliessen ihnen erst zum geistlichen Eigentum werden konnten. Erst nach diesen mystagogischen Erklärungen war den Neugetauften ihre eigene Taufe zueigen geworden, gleichfalls ihre erste Mitfeier der Eucharistie; sie erlebten in diesen Zeichen Gottes rettendes Handeln am eigenen Leib»⁹.

Von dieser mystagogischen Praxis der Kirchenväter können wir heute vor allem ein Doppeltes lernen. Der eucharistischen Mystagogie kommt auch heute erstens die Aufgabe zu, in den Sinn der liturgischen Riten und Zeichen einzuführen, sie im Licht der Heilsereignisse zu deuten und in ihrer Bedeutung für das christliche Leben

im Mysterium. Vergessene Wege christlicher Spiritualität, Mainz 1989, 315-332.

⁷ Vgl. K. KOCH, *Initiation in die Kirche. Eine pastorale Herausforderung der Kirche heute im Licht der Tradition*, in R. SCOLARICK (hrsg.), *Damit sie das Leben haben (Joh 10,10). Festschrift für Walter Kirchschräger*, Zürich 2007, 131-146.

⁸ Vgl. M. FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg i. Br. 2007, bes. 237-254: „Lex orandi – lex credendi“.

⁹ M. KUNZLER, *Liturgie sein. Entwurf einer Ars celebrandi*, Paderborn 2007, 10.

aufzuschliessen, weshalb die beste Mystagogie die gut zelebrierte Eucharistie, die würdige *ars celebrandi* selbst ist¹⁰. Eucharistische Mystagogie muss zweitens aber immer existenzielle Mystagogie sein, die auch ganz realistisch auf die Tiefendimensionen des Menschen bezogen ist und die ihn dahin führen will, dass er in der Eucharistie dem auferstandenen Christus als dem lebendigen Gott mit menschlichem Antlitz begegnen kann, der uns so nahe kommt, wie es näher gar nicht mehr geht, und der in das Innerste unseres Lebens kommt und in uns wirkt, so dass wir in das eucharistische Geschehen selbst hinein genommen und in unserem tiefsten Sein verwandelt werden. Nur wenn wir in der Eucharistie selbst verwandelt werden, können wir auch im Alltag ein eucharistisches Leben führen und erweist sich die Eucharistie als «Sakrament des neuen Lebens», das uns in der kirchlichen Initiation geschenkt ist¹¹.

2. Geheimnis der eucharistischen Wandlungen

«Frag hundert Katholiken, was das Wichtigste ist in der Kirche. Sie werden antworten: die Messe. Frag hundert Katholiken, was das Wichtigste ist in der Messe. Sie werden antworten: die Wandlung. Sag hundert Katholiken, dass das Wichtigste in der Kirche die Wandlung ist. Sie werden empört sein: Nein: alles soll bleiben, wie es ist». Mit diesem pöflichen Wort will Lothar Zenetti gewiss nicht nur eine verblüffende Entdeckung artikulieren, weshalb er ihm den Titel «inkonsequent» gegeben hat. Es will vielmehr in der Sinnrichtung der mystagogischen Katechesen der Väter ein «Aha-Erlebnis» hinsichtlich des tiefsten Geheimnisses der Eucharistie als Wandlung ermöglichen, das zudem einen elementaren Bezug zur Erfahrungswirklichkeit der Menschen aufweist. Bereits in der menschlichen und menschheitlichen Erfahrung ist «Wandlung» seit jeher ein Urwort. Denn Alles, was lebt, befindet sich in Wandlung. Im Laufe eines Jahres wandelt sich die Natur immer wieder. Auch der menschliche Organismus wandelt sich nicht nur in den verschiedenen Lebensabschnitten; er ist vielmehr jederzeit in Wandlung begriffen, bei der immer wieder Neues geschieht. Von daher kann es nicht erstaunen, dass das Wissen um Wandlung erst recht zu den Urgegebenheiten des eucharistischen Glaubens gehört¹². Das Wort «Wandlung» ver-

¹⁰ BENEDIKT XVI., *Sacramentum caritatis*, Nr. 64.

¹¹ THEOLOGISCH-HISTORISCHE KOMMISSION FÜR DAS HEILIGE JAHR 2000 (hrsg.), *Eucharistie – Sakrament des Neuen Lebens*, Regensburg 1999.

¹² Vgl. TH. RUSTER, *Wandlung. Ein Traktat über Eucharistie und Ökonomie*, Mainz 2006.

mag am besten zu beschreiben, worum es in der Eucharistie zutiefst geht. Wandlung in der Feier der Eucharistie vollzieht sich dabei in einem fünffachen Sinn, dem wir nachdenken wollen.

2.1. Wandlung der Gewalt in Liebe und des Todes in Leben

In der Homilie in der Eucharistiefeier zum Abschluss des Weltjugendtages in Köln 2005 hat Papst Benedikt XVI. den jungen Menschen nahe gelegt, die erste und grundlegende Wandlung in der Eucharistie in jener Wandlung wahrzunehmen, die Jesus im Abendmahlssaal vollzogen hat. Denn beim Letzten Abendmahl spricht Jesus nicht nur von seinem Leib und Blut, sondern er redet bewusst von seinem Leib, der für euch hingegeben wird, und von seinem Blut, das für euch vergossen wird. In dem Jesus Brot zu seinem Leib und Wein zu seinem Blut macht und austeilte, «nimmt er seinen Tod vorweg, nimmt er ihn von innen her an und verwandelt ihn in eine Tat der Liebe»¹³.

Verstehen lässt sich diese Wandlung freilich nur, wenn man das Letzte Abendmahl Jesu als prophetische Ankündigung und vorwegnehmendes Tun dessen versteht, was sich in seinem Tod am Kreuz vollziehen wird. Diesen Zusammenhang haben beispielsweise die syrischen Kirchenväter so intensiv erfahren, dass sie die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung Jesu Christi nicht von dem Zeitpunkt an gezählt haben, als er am Kreuz starb, sondern von dem Moment an, als er «seinen Leib brach für seine Jünger»¹⁴. Sie konnten deshalb im Letzten Abendmahl Jesu und in seinem Kreuzestod dasselbe Ereignis wahrnehmen und es unter zwei verschiedenen Blickwinkeln betrachten: «Beim Abendmahl», schreibt beispielsweise Ephräm der Syrer, «opferte Jesus sich selbst; am Kreuz wurde er von anderen geopfert», womit er zeigen wollte, dass ihm niemand das Leben nehmen kann, ohne dass er es aus freiem Willen hingibt¹⁵.

Das Letzte Abendmahl Jesu und sein Kreuzestod gehören unlösbar zusammen. Denn ohne den Tod Jesu am Kreuz wären die Abendmahlsworte Jesu letztlich eine Währung ohne existenzielle Deckung; und ohne die Abendmahlsworte Jesu wäre sein Kreuzestod eine bloße Hinrichtung ohne jeden erkennbaren Sinn. Von aussen betrachtet ist in der Tat der Kreuzestod Jesu ein profanes Ereignis brutaler Gewalt,

¹³ BENEDIKT XVI., *Gottes Revolution. Die Botschaft des Papstes an die Jugend der Welt*, Freiburg i. Br. 2005, 85.

¹⁴ EPHRÄM DER SYRER, *Kommentar zum Diatessaron* 9, 4.

¹⁵ EPHRÄM DER SYRER, *Kreuzigungshymnen* 3, 1.

nämlich die Hinrichtung eines Menschen in der grausamsten der von Menschen erdachten Arten. Beim Letzten Abendmahl aber hat Jesus diese erbärmliche Gewalttat der Menschen gegen ihn in einen Akt der Hingabe für die Menschen, in einen Akt der gewaltlosen Liebe umgewandelt, und zwar von innen her.

Die Tiefe dieser Wandlung erschliesst sich freilich nur, wenn wir im Kreuzestod Jesu mehr wahrnehmen als bloss eine geschichtliche und menschliche Tat. Das bloss Menschliche und Geschichtliche liegt bei den Personen, die Jesus ans Kreuz gebracht und getötet haben. Für Jesus selbst war das Kreuz aber zunächst nicht Tat, sondern Erleiden, aber ein Erleiden, das Einssein mit dem Willen Gottes bedeutet, dessen ganze Dramatik die Ölbergszene vor Augen führt. Hier begegnen auf der einen Seite die völlige Unterordnung des Sohnes unter den Auftrag und Willen des Vaters und auf der anderen Seite die absolute Freiheit der Liebe des Sohnes, der sogar das eigene Leben hinzugeben bereit ist. Dieser vordergründige Widerspruch zwischen Unterordnung und Freiheit löst sich nur von der vollkommenen Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn her auf: «In seinem Sterben verwirklicht Jesus das Werk des Vaters – und gerade das ist Jesu persönlichste Tat»¹⁶. Das Passiv des von Menschen Getötetwerdens wird von Jesus am Kreuz umgewandelt in das Aktiv seiner Liebe in Freiheit; und der Kreuzestod als Wille des Vaters wird umgewandelt in die liebende Hingabe Jesu an seinen Vater für uns Menschen: «Der Hirt wird Lamm; er lässt sich binden und opfern, um uns frei zu machen»¹⁷. Auf diese Weise wird das scheinbar profane Ereignis der Kreuzigung Jesu zum heilenden Akt der versöhnenden Liebe des Mensch gewordenen Gottes und ist in diesem Sinn das Sühnopfer Christi.

Die Wandlung der Gewalt in Liebe erweist sich an Ostern als Wandlung des Todes in Leben, als Wandlung vom getöteten Leib Christi zum auferstandenen Leib Christi. Denn als der Auferstandene ist Christus vollends reine Hingabe. Weil Jesus den Tod in Liebe und Leben umgewandelt hat, ist er von innen her bereits überwunden und Auferstehung schon in ihm anwesend. Papst Benedikt XVI. hat diesen Wandlungsvorgang als «Kernspaltung im Innersten des Seins» bezeichnet, als «Sieg der Liebe über den Hass» und als «Sieg der Liebe über den Tod»¹⁸, von dem eine Kette von Wandlungen ausgeht, die die Welt umzuformen vermag. Da am Kreuz der grausame Akt des Tötens und des Todes in Liebe für die Menschen umgewandelt ist, ist die Wandlung des Todes in Liebe die erste und grundlegende Wandlung, die im Mittel-

¹⁶ G. ROSSÉ, *Christsein in Gemeinschaft. Bibeltheologische Reflexionen zu den johanneischen Schriften*, München 1998, 31.

¹⁷ J. Kardinal RATZINGER, *Theologie der Liturgie*, in Forum Katholische Theologie 18 (2002) 1-13, zit. 7.

¹⁸ BENEDIKT XVI., *Gottes Revolution*, Freiburg i. Br. 2005, 85.

punkt der Feier der Eucharistie steht. Und die Umwandlung von Tod zu Leben ist die innere Voraussetzung dafür, dass wir in der Feier der Eucharistie Christus als gegenwärtig erfahren können, und zwar in seiner Hingabe für uns Menschen.

2.2. Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi

Erst in diesem grösseren Zusammenhang bekommt die zweite Wandlung in der Eucharistie ihren tiefen Gehalt, nämlich die Wandlung der Gaben von Brot und Wein, so dass in diesen verwandelten Gaben der Schöpfung Gottes der sich hingebende Christus, seine Hingabe und damit Er selbst, sein Leib und Blut gegenwärtig sind. Auch diese Gaben, die die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erneuerte Liturgie als «Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit» deutet, weisen auf das Heilsgeschehen auf Kalvaria hin.

Hinsichtlich des Brotes stellt der johanneische Christus selbst diesen Zusammenhang her. Als einige Griechen die Bitte äusserten, Jesus begegnen zu können, antwortete er: «Die Stunde ist gekommen, dass der Menschensohn verherrlicht wird. Amen, amen, ich sage euch: Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht» (Joh 12,23-24). Mit diesem Gleichnis deutet Jesus sein ganzes Leben, Sterben und Auferstehen: Wie das Weizenkorn nur durch das Sterben hindurch zur Frucht wird, so führt auch Jesu Weg nur durch den Tod hindurch zur Auferstehung und zum Leben. Im Brot, das aus den gemahlenen Körnern zubereitet wird, verbirgt sich deshalb das Geheimnis der Passion. Denn der gemahlene Weizen setzt das Sterben und neue Leben des Weizenkorns voraus. Von daher deutet Jesus mit dem Gleichnis des Weizenkorns sein irdisches Leben, Sterben und Auferstehen auf die Eucharistie hin, in der sein ganzes Leben verdichtet ist. Am Kreuz ist Jesus zum gestorbenen Weizenkorn geworden, von dem her die grosse Brotvermehrung beginnt, die bis zum Ende der Welt anhalten wird: Aus Erdenbrot wird Himmelsbrot. Unser Brot wird Leib Christi, damit sein Leib unser Brot wird. So leuchtet über dem Kreuz Jesu bereits das Geheimnis der Eucharistie auf: Das gestorbene Weizenkorn ist das Brot des Lebens, es ist das wahre Manna, unsere Nahrung zum ewigen und damit wahren Leben. Denn in der Eucharistie wird Christus selbst uns zur Speise – als Liebe.

Während das Brot die einfachste Nahrung darstellt, die nur aus Mehl und Wasser besteht, ist der Wein das Zeichen der Erlesenheit der Schöpfung und der festlichen Freude, die die Grenzen des Alltäglichen zu überschreiten vermag. Doch auch der Wein enthält in sich die Botschaft der Passion: Wie der Weinstock wiederholt beschnitten und gereinigt werden muss, wie die Trauben bei Sonne und Regen reifen

müssen und wie der Traubensaft intensiv gekeltert werden muss, wie also nur durch die Passion der Reinigung und Kelterung hindurch kostbarer und köstlicher Wein entsteht, so erhalten wir in der Eucharistie Anteil am göttlichen Leben, das durch die Kelterung am Kreuz reif geworden ist. Jesus, der bei der Hochzeit in Kana Wasser in Wein verwandelt hat, hat am Kreuz sein Blut in den Wein der wahren Liebe verwandelt und verwandelt in der Eucharistie den Wein wiederum in sein Blut. Denn Blut ist nicht nur ein Zeichen des Lebens, sondern für unser Leben lebensnotwendig. Ohne Blut kann kein Mensch leben. Mit Blut kann der Mensch aber auch das Leben eines anderen Menschen retten. In der Eucharistie geht es um jenes Blut, das aus der geöffneten Seite des am Kreuz hängenden Herrn entsprungen ist und alle Menschen rettet. Am Kreuz ist der köstliche Quell der reinen Hingabe, der sich selbst verschwendenden Liebe entsprungen, der durch die Kirche fließt und sie belebt. Jesu Blut ist Hingabe, ist Liebe und deshalb auch der wahre Wein der schöpfungsgemässen Festfreude.

Mit der Wandlung der Schöpfungsgaben von Brot und Wein ist also jene Wandlung gemeint, die wir traditionellerweise mit diesem Wort bezeichnen, nämlich die Wesensverwandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi. Diese Wandlung hat die Kirche als Geheimnis der somatischen Realpräsenz beschrieben und mit dem Begriff der «Transsubstantiation» zum Ausdruck gebracht, der auch Eingang in die Lehrentscheidungen des Konzils von Trient gefunden hat, das im Jahre 1551 definiert hat: «Durch die Konsekration des Brotes und Weines geschieht eine Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes Christi, und der ganzen Substanz des Weines in die Substanz seines Blutes. Diese Wandlung wurde von der heiligen katholischen Kirche treffend und im eigentlichen Sinne Wesensverwandlung genannt»¹⁹.

«Transsubstantiation» ist freilich ein für den heutigen Christen schwieriges Wort, und zwar nicht nur wegen der Fremdheit der Sprache, sondern vor allem auch wegen des damit Gemeinten. Dies gilt zumal in einer Zeit wie der heutigen, in der die Menschen oft nur noch in Funktionen denken und leben können – bis dahin, dass der Mensch selbst nur noch nach seinen Funktionen und nach seinem Funktionswert eingestuft wird. Gerade in dieser geistesgeschichtlichen Atmosphäre muss die Kirche mit dem Sakrament der Eucharistie bekennen, dass sie aus dem rein Funktionalen hinausführt und den tiefsten Grund der Wirklichkeit berührt. Das, was in der Eucharistie mit den Gaben der Schöpfung geschieht, ist nicht Um-Funktionierung, sondern

¹⁹ DH 1642.

wirkliche Um-Wandlung von Brot und Wein. Mit dem Wort «Transsubstantiation» hat die Kirche deshalb gerade die oberflächliche Einstellung in Frage gestellt, die sich vor allem an das Greifbare, Messbare und Funktionale hält.

Dennoch liegt das eigentliche Problem dieses Begriffs darin, dass er beim heutigen Menschen leicht den Eindruck erweckt, Christus sei in den eucharistischen Gaben gegenwärtig wie eine *naturale* Sache, was natürlich eine totale Verkennung des eucharistischen Glaubens der katholischen Kirche ist. Denn der auferstandene Christus ist in der Eucharistie nicht auf eine *naturale*, sondern auf eine *personale* Weise und damit auch in der Beziehung zu Personen gegenwärtig. In der Eucharistie feiern wir die personale Gegenwart Jesu Christi. Denn Christus ist in der Eucharistie anwesend seinem wesentlichen Selbstsein nach, und zwar dadurch, dass er selbst Brot und Wein zu wirksamen Zeichen seines Gegenwärtigseins umwandelt. Gegenwärtig ist dabei seine am Kreuz gekelterte Liebe, in der Er sich selbst, sein von Tod und Auferstehung geprägtes Du und damit die «Substanz» seiner selbst als heilschaffende Wirklichkeit schenkt. Für diese personale Gegenwart Jesu Christi sind die Elemente von Brot und Wein die realisierenden sakramentalen Zeichen. Jesus Christus schenkt seiner Kirche seine Gegenwart in diesen Zeichen von Brot und Wein, die genau das sind, was sie bezeichnen, nämlich Leib und Blut Jesu Christi: «Im Fragment der eucharistischen Zeichen ist die Gesamtheit dessen, der die gekreuzigte und auferstandene Liebe in Person ist, da, um sich zu verschenken»²⁰.

2.3. Antizipation der Wandlung der ganzen Schöpfung in der Parusie

In diese Wandlung der Schöpfungsgaben von Brot und Wein wird die ganze Schöpfung mit einbezogen; und diese Wandlung des Kosmos beginnt in der eucharistischen Wandlung von Brot und Wein. Diese dritte Wandlung kommt sehr schön zum Ausdruck im liturgischen Akt der Gabenbereitung, vor allem in den Begleitgebeten, die als *berakhot*, als Lobpreisgebete nach dem jüdischen Vorbild der Tischgebete gestaltet sind. Indem der Priester die Schale mit dem Brot über den Altar hält, spricht er diese *berakha*: «Gepriesen bist du Herr, unser Gott, Schöpfer der Welt, du schenkst uns das Brot, die Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit. Wir bringen dieses Brot vor dein Angesicht, damit es uns das Brot des Lebens werde. Gepriesen bist du in Ewigkeit, Herr unser Gott». Ähnlich gestaltet ist die *berakha* über den Wein: «Gepriesen bist du, Herr, unser Gott, Schöpfer der Welt. Du schenkst uns den Wein, die Frucht des Weinstocks und der menschlichen Arbeit. Wir bringen

²⁰ B. FORTE, *Dem Licht des Lebens folgen. Die Exerzitien des Papstes*, Freiburg i. Br. 2005, 214.

diesen Kelch vor dein Angesicht, damit er uns der Kelch des Heiles werde. Gepriesen bist du in Ewigkeit, Herr, unser Gott».

In der Darbringung von Brot und Wein, den Früchten der Erde und der menschlichen Arbeit, erahnen wir nicht nur die endgültige Verherrlichung Gottes durch die gesamte Schöpfung, sondern in der Verwandlung der eucharistischen Gaben feiern wir auch die Verwandlung des ganzen Kosmos am Ende der Zeiten vorweg: Indem in der Eucharistie die himmlische Welt in unsere irdische Welt hereinragt und gegenwärtig wird und indem die Eucharistie den «eschatologischen Lobgesang aller Wirklichkeit vorwegnimmt»²¹, erhält sie jene kosmische Weite zurück, die das Spezifikum christlicher Liturgie ausmacht. Diese universal-kosmische Dimension der Eucharistie hat in der neueren Zeit vor allem Pierre Teilhard de Chardin in seiner «Messe über die Welt» artikuliert²². Er nimmt in der eucharistischen Wandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi die antizipierende Feier der universalen «Transsubstantiation» des ganzen Kosmos in den Leib Jesu Christi wahr. Die verwandelte Hostie ist für ihn gleichsam die Antizipation der Verwandlung der Materie und ihrer Vergöttlichung in der christologischen Fülle. Teilhard de Chardins theologisch-spirituelle Vision der kosmischen Eucharistisation entspringt jedenfalls so sehr der realen Erfahrung der kirchlichen Eucharistie, dass seine kosmologische Christologie letztlich nur als Vision der kosmischen Eucharistie zu verstehen ist und die kirchliche Eucharistie die Richtung der kosmischen Bewegung überhaupt angibt²³.

Von daher öffnet sich der Blick auf die eschatologische Dimension der Eucharistie, die wir vor allem in der Wandlungsakkklamation bekennen: «Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und Deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit». In der Eucharistie wird auch die Parusie Christi vorweg gefeiert und zugleich die Hoffnung der Kirche auf die Wiederkunft des Herrn am Ende der Zeiten und auf die endgültige Verwandlung der Schöpfung geweckt und gestärkt. Da in der Eucharistiefeier das himmlische Hochzeitsmahl der Endzeit vorweggenommen wird, ist der eucharistische Mahlherr auch gegenwärtig als Parusie-Christus, der am Ende der Zeiten wiederkommen wird. Im Grunde ist bereits jetzt jede Eucharistie Parusie, das Kommen des Herrn; und «jede Eucharistie ist doch erst recht Spannung der Sehnsucht, dass er seinen verborgenen Glanz offenbare»²⁴. Die Eucharistie ist die Feier

²¹ W. Kardinal KASPER, *Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche*, Freiburg i. Br. 2004, 124.

²² P. TEILHARD DE CHARDIN, *Lobgesang des Alls*, Olten 1961, 13-42.

²³ Vgl. E. BENZ, *Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung*, München 1965, bes. 243 ff.

²⁴ J. RATZINGER, *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1977, 167.

der Vorwegnahme der Vollendung des Menschen und der Schöpfung mitten in den Zweideutigkeiten und Zerrissenheiten der heutigen Welt und Kirche. Sie ist das wahre «Viaticum» für das in der Geschichte wandernde Volk Gottes, das unterwegs ist zu seiner Vollendung im verheissenen Reiche Gottes, in die auch die ganze Schöpfung einbezogen sein wird.

2.4. Wandlung der Kirche in den Leib Christi

Bei der Vollendung der ganzen Schöpfung geht es um eine gemeinschaftliche Teilhabe, die vor allem im dritten eucharistischen Hochgebet zum Ausdruck kommt²⁵, das bereits vor dem Einsetzungsbericht die endgültige Sammlung der Kirche bekundet: «Bis ans Ende der Zeiten versammelst du dir ein Volk, damit deinem Namen das reine Opfer dargebracht wird vom Aufgang der Sonne bis zum Untergang». Da bewusst die Gegenwartsform verwendet wird, wird der Glaube zum Ausdruck gebracht, dass die endgültige Sammlung der Kirche, die einmal zu ihrer Vollendung gelangen wird, bereits jetzt in der Feier der Eucharistie geschieht.

Damit tritt die vierte Wandlung der Kirche in den Leib Christi und zugleich die innere Verbindung von Eucharistie und Kirche ans Tageslicht, auf die bereits der Name hinweist, den die Eucharistie in der frühen Kirche sehr bald erhalten hat²⁶. Wenn Paulus vom Herrenmahl spricht, dann beginnt er zumeist mit den Worten: «Wenn ihr als Gemeinde zusammenkommt» (1 Kor 11,18). Eucharistie feiern ist wesentlich ein Zusammenkommen. Dementsprechend heisst eine der ältesten Bezeichnungen der Eucharistie *σύναψις*, was wiederum Zusammenkunft und Versammlung bedeutet. Auch das griechische Wort für Kirche, *ἐκκλησία*, das in alle romanischen Sprachen Eingang gefunden hat, weist auf die Eucharistie hin und bezeichnet die zum christlichen Kult und damit zur Eucharistie zusammengerufene Versammlung. Kirche ist in ihrem wesentlichen Kern eucharistische Versammlung. Kirche ist überall dort, wo sich Christen zur Feier der Eucharistie um den Tisch des Herrn versammeln²⁷.

Kirche und Eucharistie sind von daher nicht nur identisch; die Kirche entsteht vielmehr aus der Eucharistie, wie vor allem Paulus eindringlich betont. In seiner

²⁵ Vgl. M. KEHL, *Eschatologie*, Würzburg 1986, bes. 45-49: "Liturgische Feier der Hoffnung: Das dritte Hochgebet".

²⁶ Vgl. H. B. MEYER, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral = Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Teil 4, Regensburg 1989, bes. 34-43: "Namen der Eucharistiefeier".

²⁷ J. LÉCUYER, *Die liturgische Versammlung. Biblische und patristische Grundlagen*, in *Concilium* (D) 2 (1966) 79-87.

Sicht verbindet die Teilhabe an dem einen Kelch und dem einen Brot die Eucharistie Feiernden auch untereinander zum einen Leib des Herrn, der die Kirche ist: «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). Paulus verwendet das Wort «Leib Christi» in einem doppelten Sinn, nämlich sowohl für die eucharistische Gabe, die wir empfangen, als auch für die kirchliche Gemeinschaft, die wir bilden. Um den unlösbaren Zusammenhang zwischen Eucharistie und Kirche besser verdeutlichen zu können, stellt Paulus – im Unterschied zu allen anderen neutestamentlichen Abendmahlstraditionen – das Kelchwort dem Brotwort sogar voran. Mit diesem eigenwilligen Verfahren kann er verständlich machen, dass der Aufbau der Kirche durch die Eucharistie geschieht und die Einheit der vielen Glaubenden in der einen Kirche von dem einen eucharistischen Brot und damit von dem einen Christus her kommt.

Die Eucharistie, in der Christus uns seinen Leib schenkt und uns in seinen Leib verwandelt, ist der immerwährende Entstehungsort der Kirche. Denn die Teilhabe an dem Leib Christi in der Eucharistie bewirkt auch die Teilhabe an dem einen Leib Christi, der die Kirche ist. Die Eucharistie ist so das Sakrament der Einheit der Kirche, wie die um das Jahr 100 verfasste «Lehre der Apostel» dies mit dem schönen Bild zum Ausdruck gebracht hat: «Wie das Brot auf den Bergen zerstreut war und zusammengebracht ein Brot geworden ist, so soll deine Kirche zusammengebracht werden von den Enden der Erde in dein Reich»²⁸. Wie das Entstehen des Brotes aus den gemahlenen Weizenkörnern auch ein Prozess der Vereinigung ist, so ist die eucharistische Gemeinschaft nicht nur personale Anteilhabe der Glaubenden am auferstandenen Christus, sondern auch ekklesiale Gemeinschaft der Glaubenden untereinander in Christus: Der «Leib Christi» als eucharistische Nahrung und der «Leib Christi» als kirchliche Gemeinschaft unter den Glaubenden bilden ein einziges Sakrament.

2.5. Wandlung des christlichen Lebens

Diese Schau der Eucharistie als Sakrament der Einheit lässt sich nur in kirchliche Realität übersetzen, wenn der einzelne Christ bereit wird, sich selbst in der Eucharistie verwandeln zu lassen und sich als verwandeltes Glied in den Leib der Kirche einzufügen, den sich Christus gebaut hat. Damit tritt die fünfte Wandlung zu Tage,

²⁸ *Didaskalia* 9. 4.

um die es in der Feier der Eucharistie geht, nämlich die Wandlung der Menschen, die an der Eucharistie teilnehmen. Die bisher genannten Wandlungen bilden noch nicht den Schlusspunkt, sondern verweisen auf einen weiteren Weg der Wandlung: «Das Ziel der Eucharistie ist die Verwandlung der Empfänger in der wahren Communio mit seiner Verwandlung. Und so ist das Ziel Vereinigung, Friede, dass wir aus getrennten, neben- oder gegeneinander stehenden Individuen selbst mit Christus und in ihm ein Organismus der Hingabe werden, auf die Auferstehung und die neue Welt zu leben»²⁹.

Diese Umwandlung der Existenz der Menschen, die Eucharistie feiern, ist dem Heiligen Augustinus in einer sehr tiefen Weise aufgegangen in einer Vision, die er noch vor seiner Bekehrung hatte. In dieser Vision sagt eine Stimme zu ihm: «Ich bin das Brot der Starken, iss mich! Doch nicht du wirst mich in dich verwandeln, sondern ich werde dich in mich verwandeln»³⁰. In dieser Vision nimmt Augustinus den grundlegenden Unterschied zwischen der alltäglichen und der eucharistischen Speise wahr: Beim gewöhnlichen Essen ist der Mensch der Starke, indem er die Speisen in sich aufnimmt und sie in seinem Körper assimiliert werden, so dass sie Teil der eigenen somatischen Substanz werden. Bei der eucharistischen Speise hingegen ist Christus der Starke, und zwar dadurch, dass wir in ihn hinein assimiliert werden und wir mit ihm eins werden. Die Eucharistie ermöglicht und schenkt die innerste Sympathie der Christen mit Christus, den Gleichklang unseres Herzens mit dem Herzen Jesu, das für uns Menschen geschlagen hat, bis es aus Liebe zu uns verblutet ist.

Die Eucharistie hat Jesus nichts weniger als das Leben gekostet. Die Teilnahme an der Eucharistie ist deshalb immer auch Teilhabe am Todesgehorsam Jesu, der sein Leben hingegeben hat zur Vergebung der Sünden. Diese Teilhabe setzt jenes gegenseitige Durchdrungensein von Christus und dem Christen voraus, aus dem Paulus gelebt hat, wenn er seine neue Existenz nach der Bekehrung mit den Worten beschrieben hat: «Ich bin mit Christus gekreuzigt worden; nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir. Soweit ich jetzt aber noch in dieser Welt lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat» (Gal 2,19b-20). Darin besteht die neue Ausrichtung seines Lebens: Wer von Christus geliebt wird, lebt nicht mehr für sich selbst, sondern lässt die Mauern seiner eigenen Subjektivität öffnen und sich in eine neue Existenzgemeinschaft hinein versam-

²⁹ J. Cardinal RATZINGER, *Eucharistie – Communio – Solidarität: Christus gegenwärtig und wirksam im Sakrament*, in DERS., *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg 2003, 129.

³⁰ AUGUSTINUS, *Confessiones* VII, 10, 16.

meln, indem er mit Christus lebt, sich selbst hingibt und an der eucharistischen Verströmung der Liebe Jesu Christi teilnimmt.

Diese gegenseitige Durchdringung von Christus und dem Christen will sich in der Kommunion ereignen, indem wir Christus mit leeren Händen und aufnahmebe-reitem Herzen empfangen. Von daher leuchtet der tiefe Sinn ein, dass der gängige Ausdruck für den Empfang der Eucharistie «Kommunion» heisst. Denn Eucharistie feiern heisst, dass Christus sich uns Menschen kommuniziert, in Kommunion mit uns tritt und uns so auch untereinander zur Kommunion bringt. Von der eucharistischen Kommunion her gilt es deshalb, immer wieder neu zu lernen, was es heisst, als Christen zu leben, nämlich als eucharistische Menschen zu leben, die sich in der Eucharistie so tief in den auferstandenen Christus hinein verwurzeln, dass sie im Alltag sich selbst den Menschen als lebendige Hostien zur Verfügung stellen und dass ihr alltägliches Leben, wie der Heilige Franz von Assisi einmal sehr schön gesagt hat, zu einem einzigen eucharistischen Hochgebet werden kann.

3. Mystagogie in das *Mysterium Paschae*

Damit schliesst sich der Kreis. Die Eucharistie ist im Grunde ein grosser Kreislauf von Wandlungen: Wandlung von Gewalt in Liebe und von Tod in Leben, Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi, Vorwegnahme der Wandlung der ganzen Schöpfung, Wandlung der Kirche in den Leib Christi und Wandlung des christlichen Lebens. Die existenziell am meisten herausfordernde dieser Wandlungen ist zweifellos die Umgestaltung des christlichen Lebens in der Eucharistie. Denn sie bringt für die Christen, die an der Eucharistie teilnehmen, die Verpflichtung mit sich, «das Leben zu “verwandeln”, damit es in gewisser Weise ganz “eucharistisch” werde»³¹. In diese existenzielle Wandlung hinein will eucharistische Mystagogie führen, wenn sie an ihr Ziel kommen soll. Sie gilt es im Folgenden zu vertiefen, indem wir einer Wegweisung folgen, die Papst Benedikt XVI. in seinem nachsynodalen Apostolischen Schreiben «*Sacramentum caritatis*» gegeben hat: Das Beharren darauf, dass die Eucharistie, insofern sie das Opfer Christi ist, auch das Opfer der Kirche und der einzelnen Gläubigen ist, besagt «die ganze existenzielle Dichte, die in der Verwandlung unserer von Christus ergriffenen (vgl. Phil 3,12) menschlichen Natur enthalten ist»³².

³¹ JOHANNES PAUL II., *Ecclesia de Eucharistia*, Nr. 20.

³² BENEDIKT XVI., *Sacramentum caritatis*, Nr. 70.

Papst Benedikt ist also überzeugt, dass in der Eucharistie die Grenze zwischen Liturgie und Leben nur durch eine Vertiefung des Opfergedankens fließend wird.

3.1. Verhängnisvoller Streit um die Eucharistie: Mahl oder Opfer?

Damit berühren wir freilich ein dornenvolles Problem. Denn im Unterschied zur Überzeugung von Papst Benedikt ist heute selbst unter Katholiken der Eindruck weit verbreitet, die Rede von der Eucharistie als Opfer würde ihren existenziellen Lebensbezug, der mystagogisch erschlossen werden soll, gerade nicht erhellen, sondern verdunkeln. Die grosse Reserviertheit gegenüber dem Opfergedanken hat gewiss viele Gründe. Der erste ist rein sprachlicher Natur und bezieht sich auf die Vieldeutigkeit des Wortes «Opfer». Dies trifft vor allem für die deutsche Sprache zu, die für ganz verschiedene Wirklichkeiten nur das eine Wort «Opfer» kennt. Demgegenüber ist beispielsweise die französische Sprache viel differenzierter, indem sie unterscheidet zwischen «quête», dem Opfer im Sinne der Geldkollekte, «victime», dem Opfer des Verkehrs, des Terrors oder des sexuellen Missbrauchs, und «sacrifice», das sich herleitet vom lateinischen «sacrificium» und «heilig gemacht» heisst und das Opfer im Sinne der eigenen und freien Hingabe des Lebens bezeichnet. Dass im Zusammenhang der Eucharistie nur von «sacrificium» die Rede sein kann, dürfte sich von selbst verstehen, worauf aber zurückzukommen sein wird.

Tiefer liegend sind die theologischen Gründe, die zur Reserviertheit gegenüber dem Opfergedanken geführt haben, und zwar zunächst gegenüber der Interpretation des Kreuzestodes Jesu als stellvertretender Sühne für die Sünden der Menschen³³. Bereits in den fünfziger Jahren hat Georg Schneider ein so genanntes paulinisches Christentum propagiert, bei dem die ganze Kreuzestheologie Pauli in eine reine Menschwerdungstheologie in dem Sinne umgedeutet wird, dass der Sühneganke ersetzt wird durch das humane Menschsein Jesu, dessen gläubige Grundhaltung bis in sein Sterben hinein gereicht habe. Das traditionelle Christentum beruhe deshalb auf dem fatalen Selbstmissverständnis, dass, während die alttestamentliche Geschichte von der Opferung Isaaks durch Abraham den humanen Übergang vom Menschen- zum Tieropfer schildere, die kirchliche Erlösungslehre in einer grausamen Verkehrung der Entwicklung erneut das Menschenopfer als Mittel der Sühne proklamiert habe³⁴. In neuerer Zeit hat der Psychologe Franz Buggle hinter der neu-

³³ Vgl. K. KOCH, *Durch-kreuz-ter Glaube. Das Kreuz Jesu Christi als Kerngeheimnis christlicher Theologie*, in L. MÖDL (hrsg.), *Ein sperriges Zeichen. Praktisch-theologische Überlegungen zur Theologie des Kreuzes*, München 1997, 12-51.

³⁴ G. SCHNEIDER, *Kernprobleme des Christentums. Studie zu Paulus, Evangelium und Paulinismus*, Stuttgart 1959.

testamentlichen Kreuzestheologie ein «archaisch-inhumanes Gottesbild» kritisiert, das im Kern impliziere, dass es von Gott her keine Versöhnung geben könne, ohne dass Blut vergossen werde³⁵. Auch wenn im durchschnittlichen Glaubensbewusstsein heutiger Katholiken kaum solche Extrempositionen zu finden sind, bekunden doch nicht wenige ein regelrechtes Kreuz mit dem Kreuz Jesu, weil ihnen die Annahme schwer fällt, Christus habe am Kreuz sein Leben zur Vergebung unserer Sünden hingegeben.

Diese Glaubenssituation wirkt sich natürlich erst recht auf das theologische Reden von Opfer im Zusammenhang der Eucharistie aus. Während die Liturgie der Kirche von der Eucharistie unumwunden von einem Opfer redet, ja sogar vom «reinen Opfer», das dem Namen Gottes dargebracht wird, und während in früheren Zeiten selbstverständlich vom «Messopfer» die Rede gewesen ist, ist heute dieser Ausdruck nicht nur weniger vertraut, sondern teilweise ganz verdrängt oder einfach vergessen worden. Keine Dimension des eucharistischen Geheimnisses ist jedenfalls nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil derart umstritten wie die Bezeichnung der Eucharistie als Opfer, und zwar sowohl als Opfer Jesu Christi als auch als Opfer der Kirche. Die diesbezügliche Diskussion der vergangenen Jahre resümiert der Theologe Stefan Orth mit den Worten: «Faktisch stimmen auch heute viele Katholiken dem Verdikt und der Folgerung Martin Luthers zu, vom Messopfer zu reden sei das „grösste und schrecklichste Greuel“ und eine „vermaledeite Abgötterei“. Darum wollen wir alles unterlassen, was nach Opfer klingt, samt dem ganzen Kanon und allein das behalten, was rein und heilig ist»³⁶.

Von daher erklärt sich auch jener Streit um die Eucharistie, der seit dem Konzil entbrannt ist und in dem sich zwei extreme Positionen gegenüberstehen³⁷: Die eine Seite behauptet, Jesus habe mit seinen Jüngern ein schlichtes Mahl der Geschwisterlichkeit gefeiert und im Blick auf dieses gesagt: «Tut dies zu meinem Gedächtnis», die Kirche jedoch habe diese schlichte Mahlgeste in eine kultische, sakrale und sakramentale Opferhandlung umstilisiert, mit der Liturgiereform habe aber die Messfeier wiederum die Gestalt eines einfachen Mahles der Menschlichkeit angenommen. Demgegenüber wirft die andere Seite der Liturgiereform nach dem Konzil

³⁵ F. BUGGLE, *Denn sie wissen nicht, was sie glauben. Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann. Eine Streitschrift*, Reinbek bei Hamburg 1992. Zur kritischen Auseinandersetzung vgl. R. SCHWAGER, *Erlösung durch das Blut – Inhumanität eines gewalttätigen Gottes. Zu einem Buch von Franz Buggle*, in *Stimmen der Zeit* 211 (1993) 168-176.

³⁶ ST. ORTH, *Renaissance des Archaischen? Das neuerliche theologische Interesse am Opfer*, in *Herder Korrespondenz* 55 (2001) 195-200, zit. 198.

³⁷ Vgl. J. Kardinal RATZINGER, *Eucharistie – Mitte der Kirche*, München 1978, bes. 34 ff.

ein Abrücken von der wahren katholischen Tradition in dem Sinne vor, dass in der Mitte der Messfeier nicht mehr die Opferdarbringung stehe, dass an ihre Stelle vielmehr Lobpreisungen getreten seien.

Dieser Streit um die Eucharistie zwischen den radikalen Reformern und den ebenso radikalen Verneinern dieser Reform bringt auf beiden Seiten ein grundlegendes Missverständnis an den Tag, das in der heillosen Alternative besteht, ob die Eucharistie ein Opfer oder ein Mahl sei. Sowohl die traditionalistische Richtung, die in der nachkonziliaren Liturgiereform den Opfergedanken preisgegeben sieht, als auch die progressistische Richtung, die den Opfergedanken zugunsten des Mahlcharakters der Eucharistie weithin aufgegeben hat, verfehlen die eigentliche Mitte der Liturgiekonstitution³⁸, die die Liturgie der Kirche als Feier des Pascha-Mysteriums beschreibt und in besonderer Weise das Opfer der Eucharistie als «Vollzug des Werks unserer Erlösung» bezeichnet³⁹. In diesem Sinn ist die ganze Feier der Eucharistie «ganz und untrennbar Teilhabe zugleich am Mahl und am Opfer des Herrn»⁴⁰. Rupert Berger hat vor allem am Brechen des Brotes, das als Opfergestus zu verstehen ist, gezeigt, dass die recht verstandene Mahlgestalt der Eucharistie ihren Opfergedanken nicht verdunkelt, sondern erhellt: «Der Mahlvorgang des Brotbrechens, der im wörtlichen Sinn die „Teilnahme“ erst ermöglicht, weist zurück auf das Kreuzesopfer, an dem wir in der Messfeier Anteil bekommen»⁴¹. Wenn somit die Feier des Mysterium Paschae die Mitte christlicher Liturgie ausmacht, bringt gerade der Opfergedanke im Sinne der sakramentalen Vergegenwärtigung der Lebenshingabe Jesu am Kreuz die existenzielle Ernsthaftigkeit der Eucharistie zum Ausdruck. Um dies einsehbar zu machen, muss freilich behutsam vorgegangen und bei der biblischen Kreuzesbotschaft angesetzt werden, die uns Christus als Paschalamm vorstellt, das sich für uns geopfert hat (1 Kor 5,7).

3.2. Das Kreuzesopfer Christi als Evangelium der Liebe

«Gott hat die Welt so geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren geht, sondern das ewige Leben hat» (Joh 3,16). Diese tiefen Worte im Johannesevangelium enthalten im Kern die neutestamentliche

³⁸ Vgl. K. KOCH, *Liturgie als Zeichendienst am Heiligen. Vierzig Jahre nach der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, in *Communio. Internationale katholische Zeitschrift* 33 (2004) 73-92.

³⁹ *Sacrosanctum Concilium*, Nr. 2.

⁴⁰ R. BERGER, *Die Feier der Heiligen Messe. Eine Einführung*, Freiburg i. Br. 2009, 151.

⁴¹ Ebd. 107.

Botschaft vom Kreuz, die eindeutig eine Botschaft von Rettung und Liebe ist; ja das Kreuz ist die «Erscheinung der grössten Liebe Gottes»⁴². Hinter dem Kreuz verbirgt sich kein grausamer Herrscher-Gott, dessen unnachsichtige Gerechtigkeit ein Menschenopfer, und zwar das Opfer seines eigenen Sohnes, verlangen und Vergebung keineswegs unbedingt, sondern nur aufgrund des am Kreuz von seinem eigenen Sohn vergossenen Blutes gewähren würde. «So verbreitet dieses Bild ist, so falsch ist es»: Mit diesen lapidaren Worten hat Joseph Ratzinger in einem sehr frühesten Werke mit Recht geurteilt⁴³. Denn im Neuen Testament erscheint das Kreuz Jesu gerade nicht als ein Geschehen im verhängnisvollen und unbarmherzigen Regelkreis des verletzten Rechtes, sondern als der äusserste Ausdruck der Radikalität der Liebe Gottes zu uns Menschen.

In der Sicht des Neuen Testaments ist der Kreuzestod Jesu keine ausgleichende Gabe für einen blutrünstigen und rachesüchtigen Gott. Der Gott Jesu will kein Blut zu seiner Besänftigung. Der Kreuzestod Jesu bringt es vielmehr an den Tag, dass der Heilswille Gottes darin besteht, dass der Gute Hirte selbst dann nicht von seiner lebenswürdigen Suche nach dem Verlorenen ablässt, wenn die bösen Mächte in den Menschen voll entbrennen und den Guten Hirten selbst tödlich treffen. Das Kreuz Jesu offenbart das konsequente Handeln eines grenzenlos liebenden Gottes, der den Menschen bis in die tiefsten Abgründe und verborgensten Katakomben eines durch-kreuz-ten Lebens hinein nahe sein will. Das Kreuz ist «Liebe in ihrer radikalsten Form», wie Papst Benedikt XVI. in seiner ersten Enzyklika über die christliche Liebe schreibt: «In seinem Tod am Kreuz vollzieht sich jene Wende Gottes gegen sich selbst, indem er sich schenkt, um den Menschen wieder aufzuheben und zu retten»⁴⁴. Am Kreuz erweist sich folglich gerade nicht Gott als grausam. Vielmehr bildet die Grausamkeit der Menschen den vitalen Anlass, von der äussersten Zuwendung Gottes zu den Menschen zu sprechen, der auf die menschliche Steigerung des Bösen gerade nicht mit Vergeltungsmechanismen reagiert, sondern mit der Steigerung seiner unendlichen Liebe, die die Bereitschaft einschliesst, Leiden auf sich zu nehmen. Denn in der Liebe des sich sterbend hingebenden Jesus geschieht die äusserste Selbstinvestition der Feindesliebe Gottes in die ihm entfremdete Menschheit hinein. Das Kreuz Jesu ist so «Ausdruck und Summe unserer Grausamkeit und Ausdruck und Summe der Feindesliebe Gottes»⁴⁵.

⁴² M. Kardinal VLK im Gespräch mit Rudolf CUCERA, *Wird Europa heidnisch?*, Augsburg 1999, 87.

⁴³ J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Neuausgabe, München 2000, 265.

⁴⁴ BENEDIKT XVI., *Deus caritas est*, Nr. 12.

⁴⁵ K. BERGER, *Gottes einziger Ölbaum. Betrachtungen zum Römerbrief*, Stuttgart 1990, 60.

Damit fällt erst recht Licht auf die eigentliche Problematik des herkömmlichen Opferbegriffs, nämlich das Verständnis des Opfers als einer wieder gut zu machen- den Tat in Bezug auf das Böse und die Sünde und als Sühne und damit als eines Ak- tes, der wesensgemäss Leiden und letztlich den Tod einfordert. Demgegenüber hat der russisch-orthodoxe Theologe Alexander Schmemmann sehr schön gezeigt, dass das Opfer seinem Wesen nach «nicht mit der Sünde und dem Bösen, sondern mit Liebe verbunden» und somit «Selbstoffenbarung und Selbstvollzug der Liebe» ist: «Liebe gibt es nicht ohne Opfer, denn Liebe als Hingabe seiner selbst an den Ande- ren, als Hingabe des eigenen Lebens für den Anderen, als vollkommener Gehorsam gegenüber einem Andern, ist Opfer»⁴⁶. In diesem Sinn ist aber nicht nur das Kreuz, sondern der ganze Heildienst Jesu Christi «Opfer» beziehungsweise Eucharistie, oder besser gesagt: Da im Kreuz die ganze Liebe Jesu Christi sichtbar geworden ist, ist der ganze Heildienst Jesu Christi in der Darbringung des ewigen Opfers der Liebe «Kreuz».

Von daher leuchtet der tiefste Unterschied des Kreuzesopfers Jesu zum allge- meinen religionsgeschichtlichen Opferverständnis auf. Während bei letzterem die Trennung von Opferpriester und Opfergabe wegleitend ist, sind im Kreuzestod Jesu Opferpriester und Opfergabe völlig identisch. Beim Kreuzesopfer Jesu handelt es sich nicht um eine Sach-Gabe, sondern um eine Selbst-Gabe. Die Kirchenväter ha- ben deshalb im Opfertod Jesu am Kreuz die Erfüllung der Opferung Isaaks durch Abraham erblickt. Wiewohl Abraham bereit ist, den eigenen Sohn Isaak hinzugeben und damit Gott «die grösste Liebe» zu opfern⁴⁷, verschont Gott Isaak und begnügt sich mit dem Widder, der sich im Gestrüpp verfangen hat und den Abraham anstelle seines Sohnes Gott darbringt. Während also der alttestamentliche Isaak nicht ster- ben muss, gibt der neue Isaak, nämlich Jesus, sein Leben selbst dahin, wie Origenes sensibel bemerkt hat: «Abraham hat Gott einen sterblichen Sohn geopfert, ohne dass dieser sterben musste; Gott hat den unsterblichen Sohn dem Tod überliefert für die Menschen»⁴⁸. Das wahre und neue Opfer Jesu Christi besteht deshalb nicht mehr in der Übergabe von Tieren und Sachen an Gott, sondern in der Selbstgabe des Sohnes an seinen Vater für die Menschen.

Auf diese Neuheit des Opfers Jesu macht in besonderer Weise der Evangelist Jo- hannes aufmerksam. Für ihn ist es entscheidend wichtig, dass Jesus am Kreuz sein

⁴⁶ A. SCHMEMMANN, *Eucharistie. Sakrament des Gottesreiches*, Einsiedeln 2005, 273.

⁴⁷ B. FORTE, *Dem Licht des Lebens folgen. Die Exerzitien des Papstes*, Freiburg i. Br. 2005, 99.

⁴⁸ ORIGENES, *Homilia in Genesim*, 8.

Blut präzise in dem Augenblick vergossen hat, in dem im Jerusalemer Tempel die Paschalämmer geschlachtet worden sind. Johannes macht damit darauf aufmerksam, dass Jesu Tod und die Lammopfer im Tempel zusammenfallen, weil nun Jesus der wahre und lebendige Tempel ist, in dem Gott wohnt und seine Gegenwart schenkt, und weil Jesus selbst das wahre und letztlich auch in der Praxis der Lammopfer im Tempel erwartete Lamm ist, auf das bereits Johannes der Täufer mit den Worten hingewiesen hat: «Seht, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinweg nimmt» (Joh 1,29). Indem in Jesus der Hirte selbst Lamm geworden ist, um auf die Seite der bedrängten und gequälten Lämmer zu treten, ist das endgültige Ende des Tempeldienstes und der Tieropfer mit seinen oft schrecklichen Missverständnissen gekommen. An deren Stelle ist in der christlichen Liturgie aber keineswegs ein gewöhnliches Mahl getreten, sondern der neue christliche Kult, den Christus am Kreuz seinem Vater dargebracht hat und der im Sich-Selbst-Geben für die Menschen besteht. Denn in diesem neuen Kult gibt es keinen Ersatz durch Tieropfer mehr, sondern nur Einsatz des eigenen Lebens.

3.3. Sakramentale Gegenwart des Kreuzesopfers in der Eucharistie

Im Mittelpunkt des neuen Pascha Jesu stehen sein Kreuz und seine Selbstgabe, die in der Eucharistie gegenwärtig wird. Weil das Kreuzesgeschehen selbst Gottesdienst ist, nämlich der neue Kult des versöhnenden Selbstopfers Jesu Christi, kann es nun auch Gottesdienst werden in der Feier der Eucharistie als der sakramentalen Vergegenwärtigung des einen und einmaligen Kreuzesopfers Jesu Christi und der Zuwendung seiner Heilsfrucht an die Gemeinschaft der zur gottesdienstlichen Feier Versammelten. Hier liegt der tiefste Grund, dass die Kirche auch im Blick auf die Eucharistie immer von einem Opfer gesprochen hat⁴⁹.

Diese Sicht wurde freilich nicht selten dadurch verdunkelt, dass in gefährlichen theologischen Strömungen vor allem nach dem Konzil von Trient zwischen der Eucharistie als Sakrament und der Eucharistie als Opfer unterschieden und betont wurde, die Eucharistie sei Sakrament und Opfer: *sacramentum et sacrificium*. Dieses problematische «et» musste unweigerlich den Eindruck erwecken, die sakramentale Vergegenwärtigung des einen Kreuzesopfers Jesu Christi in der eucharistischen Opferhandlung sei vom liturgischen Vollzug der Darbringung der Opfergabe getrennt. Von daher drängte sich schliesslich die fatale Konsequenz auf, das Messopfer sei zu

⁴⁹ Vgl. K. RAHNER – A. HÄUSSLING, *Die vielen Messen und das eine Opfer*, Freiburg i. Br. 1966; Th. SCHNEIDER, *Deinen Tod verkünden wir. Gesammelte Studien zum erneuerten Eucharistieverständnis*, Düsseldorf 1980, bes. 209-259: "Gedächtnis seines Todes".

verstehen und zu vollziehen als wirkliche, freilich unblutige Wiederholung oder gar Ergänzung des einen und einmaligen Kreuzesopfers Jesu Christi, wobei nicht mehr Christus, sondern die Kirche das Subjekt der Opferdarbringung sei: «Weil man die Eucharistie nicht mehr als sakramentales Realsymbol der *passio Christi* verstehen konnte, musste nunmehr der Opfercharakter der Eucharistie und dessen Verhältnis zum Kreuzesopfer zum schier unlösbaren Problem werden»⁵⁰.

Von daher sind der energische Protest der Reformatoren und besonders das Urteil des Heidelberger Katechismus zu verstehen, die Messe der katholischen Kirche sei eine «vermaledeite Abgötterei»⁵¹. Dabei handelte es sich freilich um eine Verzeichnung des katholischen Eucharistiegläubens, für den das einmalige Kreuzesopfer Jesu Christi in der Eucharistie nicht wiederholt wird und die Messe kein neues Opfer ist. Die Eucharistie ist vielmehr Gedächtnis im Sinne der sakramentalen Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Jesu Christi, die vor allem im dritten eucharistischen Hochgebet zum Ausdruck kommt: «Darum, gütiger Vater, feiern wir das Gedächtnis deines Sohnes. Wir verkünden sein heilbringendes Leiden, seine glorreiche Auferstehung und Himmelfahrt und erwarten seine Wiederkunft. So bringen wir dir mit Lob und Dank dieses heilige und lebendige Opfer dar». Noch präziser verhält es sich im ersten Hochgebet, wenn es dort heisst: «memores igitur offerimus» - «eingedenk opfern wir». Indem wir in der Eucharistiefeier des Kreuzesopfers Jesu Christi gedenken, wird dieses Opfer selbst gegenwärtig. Denn Gedenken im biblischen Sinn ist nicht bloss ein Sich-Erinnern an Ereignisse der Vergangenheit. In der liturgischen Feier werden vielmehr die Ereignisse in der Vergangenheit selbst gegenwärtig und wieder lebendig⁵². So ist der gläubige Jude überzeugt, dass er selbst bei der Feier des Pascha aus Ägypten auszieht, wie es in der Pascha-Haggada heisst: «Jeder, der jetzt mitfeiert, betrachte sich als einer, der jetzt aus Ägypten auszieht». Im gleichen Sinn erinnern wir uns in der Eucharistie nicht nur daran, was Jesus beim Letzten Abendmahl getan und am Kreuz vollzogen hat; indem wir dessen gedenken und es feiern, wird es vielmehr selbst gegenwärtig.

In diesem Verständnis des biblischen Gedenkens sind das Kreuzesopfer Jesu Christi und das Opfer der Eucharistie folglich ein einziges Opfer. Es ist derselbe Christus,

⁵⁰ 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. 306.

⁵¹ *Der Heidelberger Katechismus*, Frage 80: «Und ist also die Messe nichts anderes als eine Verleugnung des einzigen Opfers und Leidens Christi und eine vermaledeite Abgötterei?».

⁵² Vgl. Ch. Kardinal SCHÖNBORN, *Wovon wir leben können. Das Geheimnis der Eucharistie*, Freiburg i. Br. 2005, bes. 56-68: «Tut dies zu meinem Gedächtnis».

der sich damals am Kreuz geopfert hat und der sich heute in der Eucharistie durch den Dienst des Priesters dem Vater hingibt. Von daher darf sich die Kirche als jene Gemeinschaft verstehen, die in ihrem Gottesdienst Christus dem himmlischen Vater darbringt und ihn damit als jene Gabe Gott zurückschenkt, die er uns zuvor gegeben hat, wie wir wiederum im dritten eucharistischen Hochgebet sprechen: «Schau gütig auf die Gabe deiner Kirche. Denn sie stellt dir das Lamm vor Augen, das geopfert wurde und uns nach deinem Willen mit dir versöhnt hat».

Weil die Eucharistie die sakramentale Vergegenwärtigung des einen und einmaligen Kreuzesopfers Jesu Christi ist, verbietet es sich, den Mahlcharakter und den Opfergedanken der Eucharistie gegeneinander auszuspielen und das eine auf Kosten des anderen zu profilieren, wie dies heute leider weithin üblich geworden ist. Das biblische Verständnis des Gedenkens erweist sich auch bei dieser Frage als hilfreich. Weil Gedenken Vergegenwärtigung des Einstigen bedeutet, kann der Akzent gerade nicht auf dem Mahlgedanken liegen. Es wird vielmehr deutlich, dass sich die beiden Aspekte nicht auf derselben Ebene bewegen: Eine Art von Mahl bildet wohl die konkrete liturgische *Form* der Feier des eucharistischen Geheimnisses; der zentrale *Gehalt* der Eucharistie aber ist die sakramentale Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Christi. Von daher sollte man die Eucharistie überhaupt nicht als Mahl bezeichnen, da das Entscheidende bereits im Tun Jesu bei seinem Letzten Abendmahl zwar im Rahmen eines Mahles geschehen ist, aber die übliche Mahlgestalt bereits durchbrochen hat, und weil die gedenkende Wiederholung der besonderen Worte und Gesten Jesu schon recht bald vom normalen Sättigungsmahl abgelöst worden ist⁵³. Statt vom Mahlcharakter sollte man adäquater vom Gemeinschaftscharakter und von der kirchlichen Dimension der Eucharistie sprechen, die durch das Gedächtnis des Opfers Jesu Christi ermöglicht wird.

3.4. Die Eucharistie als Opfer der Kirche

Die Eucharistie ist als sakramentale Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Jesu Christi auch wirklich ein Opfer der Kirche selbst. Dieses besteht in der dankbaren Verehrung und Verherrlichung Gottes im Gedenken seiner grossen Taten. Mit diesem Opfer bekennt die Kirche ihre Bereitschaft, als Leib Christi in sein Opfer selbst einbezogen zu werden und als Braut Christi sein Opfer in gehorsamer Unterordnung nachzuvollziehen – wie Maria Ja zum Kreuzestod Jesu sagen musste und gesagt hat.

⁵³ Vgl. H. SCHÜRMANN, *Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier*, in DERS., *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament*, Düsseldorf 1970, 77-99.

Denn die Kirche bringt nicht nur das Opfer Christi dar, sondern sie selbst soll zur Opfergabe werden, wie wir im eucharistischen Hochgebet, besonders deutlich im vierten beten: «Sieh her auf die Opfergabe, die du selber deiner Kirche bereitet hast, und gib, dass alle, die Anteil erhalten an dem einen Brot und dem einen Kelch, ein Leib werden im Heiligen Geist, eine lebendige Opfergabe in Christus, zum Lob deiner Herrlichkeit».

Die Kirche bringt Gott freilich keine andere Gabe dar als diejenige, die er ihr selbst bereitet hat. Angesichts dieser kostbaren Gabe wird uns aber bewusst, dass wir selbst bei der Darbringung dieser Gabe nicht aussen vor bleiben können, sondern dass wir eingeladen und herausgefordert sind, uns in diese Darbringung persönlich hinein nehmen zu lassen und selbst eine «lebendige Opfergabe in Christus» zu werden: «zum Lob deiner Herrlichkeit». Deshalb bitten wir im eucharistischen Hochgebet Gott, dass das Opfer Jesu Christi, das wir in der Eucharistie sakramental feiern, uns nicht einfach äusserlich und uns gleichsam nur gegenüber anwesend sei und uns nicht bloss als objektives und materielles Opfer erscheine, das wir dann anschauen könnten wie die dinglichen Opfer in früheren Zeiten und anderen Religionen. Dann freilich hätten wir den entscheidenden Überstieg ins Christliche noch nicht gewagt. Aber wir bitten Gott, dass die Hingabe Christi an Gott und die Menschen, die wir in der Eucharistie feiern, uns innerlich werde und wir selbst hinein genommen werden in die Bewegung der Hingabe Jesu. Oder mit anderen Worten: Wir bitten Gott, dass wir selbst wie Christus und mit Christus Eucharistie und so für Gott wohlgefällig und für die Menschen geniessbar werden. Denn aus der sakramentalen Feier der Vergegenwärtigung der Lebenshingabe Jesu am Kreuz folgt von selbst auch die Selbsthingabe der christlichen Gemeinde, die Eucharistie feiert. Die Eucharistie hat die «Darbringung des ganzen Christus aus Haupt und Gliedern» zum Ziel, «also das Darbringen unserer selbst mit ihm, das Anteilgewinnen an der Hingabe Jesu Christi, die Selbsthingabe der Gemeinde, der Kirche als lebendige Hostie im Alltag der Welt»⁵⁴.

Von daher öffnet sich das Tor zum genuin biblischen Opferverständnis. Dieses versteht unter «Opfer» zunächst den Abstieg Gottes und seine Hingabe an uns Menschen. Sein entscheidender Kern besteht darin, dass Gott selbst das uns schenkt, was wir ihm schenken, und dass folglich beim Opfer die Initiative ganz von Gott ausgeht und von ihm her kommt. In diesem Sinn ist Christus nicht zuerst eine Gabe, die wir in der Eucharistie Gott darbringen könnten oder sollten. Es ist vielmehr bereits das

⁵⁴ TH. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie*, Mainz 1979, 168.

Werk der Liebe Gottes, dass er uns seinen Sohn geschenkt hat. Ihn schenken wir in der Eucharistie Gott, dem himmlischen Vater, wieder zurück. Seit ältesten Zeiten wird dieses Opferverständnis auch im römischen Kanon ausgedrückt, wenn es dort heisst: «So bringen wir aus den Gaben, die du uns geschenkt hast, dir, dem erhabenen Gott, die reine, heilige und makellose Opfergabe dar, das Brot des Lebens und den Kelch des ewigen Heiles».

Auf die Bewegung der Hingabe Gottes an uns Menschen folgt deshalb die umgekehrte Bewegung des Aufstiegs von uns Menschen zu Gott und unserer Hingabe an ihn. Deshalb schliesst sich dem ersten Satz des biblischen Opferverständnisses, dass Gott schenkt, damit wir schenken können, unmittelbar der zweite Satz an, dass auch wir Menschen wirklich schenken, genauerhin zurückschenken, was Gott uns geschenkt hat, oder zurücksegnen, womit Gott uns gesegnet hat. Diese Dimension des christlichen Opferverständnisses ist bereits greifbar in der Frömmigkeit der Psalmen und der Propheten, etwa in der Einsicht, dass ein zerknirschter Geist das wahre Opfer vor Gott ist, dass unsere Gebete aufsteigen mögen wie Weihrauch zu Gott hin und dass mehr als Tausende von Widder das Gebet vor Gott wiegen möge. Solche Aussagen dokumentieren, dass Israel in einem langen Ringen zur Überzeugung gekommen ist, dass jenes Opfer, das Gott wirklich gemäss ist und ihm gefällt, der gottgemäss lebende Mensch selbst ist und dass somit das wahre Opfer das Gebet, die dankende Lobpreisung Gottes ist, in der wir uns als seine Geschöpfe ihm zurückgeben. Vor allem in den Psalmen ist deutlich, «dass das Opfer des Lobes und des Dankes – als Zeichen der inneren Einstellung des Opfernden zu seinem Gott – der wichtigste zentrale Aspekt ist»⁵⁵.

Von dieser alttestamentlichen Frömmigkeit her, in der die Lob- und Dankgebete, die berakhot, einen grossen Stellenwert haben, hat die frühe Kirche stets deutlicher erkannt, dass auch Jesus das Letzte Abendmahl in dieser Tradition des jüdischen Lob- und Dankgebetes gefeiert und das Wesentliche dieses Geschehens im Abendmahlssaal nicht im Essen des Lammes und der anderen traditionellen Gerichte bestanden hat, sondern in seiner neuen berakha, im grossen Gebet der Lobpreisung, in dessen Mitte die Stiftungsworte Jesu stehen: «Dies ist mein Leib» – «Dies ist mein Blut»⁵⁶. Die frühe Kirche hat deshalb den wesentlichen Kern des Letzten Abend-

⁵⁵ M. STUFLESSER, «... dass mein und euer Opfer Gott, dem allmächtigen Vater, gefalle!». *Liturgietheologische Überlegungen zur Frage der Eucharistie als Opfer*, in G. AUGUSTIN – A. KNOLL – M. KUNZLER – K. RICHTER (Hrsg.), *Priester und Liturgie. Manfred Probst zum 65. Geburtstag*, Paderborn 2005, 251-264, zit. 254.

⁵⁶ Vgl. J. Cardinal RATZINGER, *Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier*, in DERS., *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes*, Einsiedeln 1981, 31-54.

mahls Jesu in der eucharistia gesehen, aus der später der Kanon der römischen Messe entstanden ist, der ganz aus dem Beten Israels und dem Beten Jesu herausgewachsen ist und dazu einlädt, in der Lobpreisung Gott zurückzugeben, was wir von ihm empfangen haben, also gleichsam alles zu eucharistieren⁵⁷.

Dies Entwicklung wird übrigens bestätigt durch die Sprachgeschichte in der frühen Kirche, in der die Bezeichnungen «Abendmahl» und «Herrenmahl» bald ganz verschwunden und seit dem zweiten Jahrhundert nicht mehr gebraucht worden sind und an deren Stelle das Wort «eucharistia» getreten ist, wie es bereits eindeutig bei Ignatius von Antiochien vorliegt⁵⁸. Der sachliche Grund dafür liegt darin, dass auch der christliche Gottesdienst «durch die Danksagung in der Form des Opfers, das heisst der unbedingten Hingabe bestimmt» ist⁵⁹. Angesichts dieser Vergeistigung und Personalisierung des christlichen Opferverständnisses kann man es unmöglich als Irrweg beurteilen, dass sich der Gedanke des Dankes sehr früh mit dem des Opfers verbunden hat und deshalb im Wort «eucharistia» der Gedanke der «oblatio» herausgehoben worden ist. Der Schritt vom «gratias agere» zum «offere» in der Eucharistie erweist sich letztlich nur als eine Entfaltung dessen, was von Anfang an gegeben war. Es ist nur folgerichtig, dass der Gedanke von einem werthhaften Opfer auch Eingang in den römischen Kanon gefunden hat, wenn dort von einer «oblatio rationabilis» die Rede ist. Das eucharistische Hochgebet ist als Fortsetzung der Passchahaggada ein «rationabile obsequium», nämlich Opfer in der Weise des Wortes, und bildet deshalb den eigentlichen Kern der kirchlichen Eucharistie.

3.5. Darbringung der Kirche als Opfer

Das eucharistische Gebet ist in dem Sinn ein Opfer der Kirche, dass es ihr Eintreten in das Gebet Jesu Christi selbst ist und damit ihr Eingehen in den Sohn und

⁵⁷ Zum Zusammenhang zwischen der berakha-eucharistia des Letzten Abendmahls Jesu und den eucharistischen Hochgebeten der Kirche vgl. L. BOUYER, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai 1966.

⁵⁸ IGNATIUS VON ANTIOCHIEN, *Ad Smyrn.* 8, 1. J. A. JUNGSMANN, «Abendmahl» als Name der Eucharistie, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 93 (1971) 91-94, hat eingehend gezeigt, dass es nach der Bezeichnung «Herrenmahl» in 1 Kor 11,20 bis ins sechzehnte Jahrhundert die Benennung der Eucharistie als Mahl nicht mehr gegeben hat und es sprachlich der ganzen Tradition gegenüber eine Neuheit gewesen ist, als in der Reformationszeit Martin Luther die Eucharistie wiederum als «Abendmahl» bezeichnet hat: «Es bestätigt sich also, dass die Bezeichnung „Abendmahl“ im sechzehnten Jahrhundert ein völliges Novum war» (Seite 93).

⁵⁹ H. HOPING, *Gottesrede im Raum der Liturgie. Theologische Hermeneutik und christlicher Gottesdienst*, in DERS. – B. JEGGLE-MERZ (hrsg.), *Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft*, Paderborn 2004, 9-31, zit. 21.

in seine Selbstübergabe an den Vater, die am Kreuz zugleich Übergabe der Menschheit an ihn geworden ist. Denn Christus selbst ist das wahre Opfer, das auch uns zu Opfer macht, indem es uns gottförmig werden lässt und uns mit Gott eint. Insofern ist es Christus selbst, der in der Eucharistie für uns, in uns und mit uns opfert; wir hingegen werden dadurch Opfer, genauerhin «sacrificium amoris», dass wir uns durch Christus in die Bewegung auf Gott hin und damit in das «sursum corda» hinein nehmen lassen, das die für die Eucharistiefeier charakteristische Grundhaltung ist. Gemeinschaft mit Gott und den Menschen ist das eigentliche Ziel des Opfers der Eucharistie. Dass dem Opfer eine «einheitsstiftende Funktion» eigen ist⁶⁰, ist der Grundgedanke von Augustins Eucharistieverständnis in seinem grossen Werk «Über den Gottesstaat»⁶¹, in dem er sensibel bemerkt: «Ein wahres Opfer ist jedes Werk, welches dazu beiträgt, dass wir in heiliger Gemeinschaft Gott anhängen»⁶².

Die Gemeinschaft mit Gott wird am intensivsten und intimsten in der Eucharistie gestiftet. In ihr ereignet sich die Verwandlung des sündigen und selbstsüchtigen Menschen in einen gottgemässen Menschen. Zur gottgemässen Gestalt verwandelt wird der Mensch, wenn er selbst Liebe wird. Aber Liebe ist nur dann wahr, wenn sie uns Menschen zu Gott hinführt und damit auf unser wahres Ziel hinordnet, weil sich nur im Einswerden und in der Gemeinschaft mit Gott auch die Einheit unter den Menschen ereignen kann. Von daher findet Augustinus noch zu einer weiteren Umschreibung dessen, was Opfer ist: «Die ganze erlöste menschliche Gemeinschaft, das heisst die Versammlung und die Gemeinschaft der Heiligen, wird Gott als Opfer durch den Hohenpriester dargebracht, der sich selbst darbrachte»⁶³.

Hier liegt der Grund, dass wir die Eucharistie nur feiern können in Gemeinschaft mit der ganzen Kirche aller Zeiten und aller Orten, in der Gemeinschaft mit den Heiligen und mit den Toten, wie wir dies im eucharistischen Hochgebet mit der dreifachen Bekundung einer universalen Gemeinschaft bekennen, die genauerhin zu verstehen ist als «sprachliche Vergegenwärtigung der raum- und zeitübergreifenden Opfer- und Kommuniongemeinschaft»⁶⁴: Im «Memento ecclesiae» geht es um die Gemeinschaft mit der ganzen Kirche von damals und heute, von hier und dort

⁶⁰ J. LAM C. QUY, *Theologische Verwandtschaft. Augustinus von Hippo und Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI.*, Würzburg 2009, 71.

⁶¹ Vgl. B. STUDER, *Das Opfer Christi nach Augustins «De Civitate Dei»* X, 5-6, in G. J. BÉKÉS – G. FARNEDI (ed.), *Lex orandi – lex credendi. Miscellanea in onore di P. Cipriano Vagaggini*, Roma 1980, 93-107.

⁶² AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, X, 6.

⁶³ *Ebd.*

⁶⁴ R. MESSNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Paderborn 2001, 200.

und um ihre sichtbare und nennbare Einheit mit dem Ortsbischof und dem Papst. Die Nennung der Namen von Bischof und Papst im eucharistischen Hochgebet steht dafür, dass wahrhaft die eine Eucharistie gefeiert wird, die nur in der einen Kirche möglich ist. Im «Memento Sanctorum» vergewissern wir uns der festen Zuversicht auf die Vollendung der Teilhabe an der Auferstehung Jesu Christi, die nur in der Gemeinschaft mit allen Vollendeten zum Ziel kommen kann. In diese Gemeinschaft der Heiligen werden schliesslich im «Memento Mortuorum» auch alle Verstorbenen miteinbezogen, indem um das Erbarmen Gottes für sie und für ihre Aufnahme in die Herrlichkeit des Vaters gebetet wird.

Nur in dieser dreifachen universalen Gemeinschaft verdient die eucharistische Versammlung die Ehrenbezeichnung «Opfer». Augustinus kann es deshalb noch kürzer fassen: «Das ist das Opfer der Christen – die vielen ein Leib in Christus»⁶⁵. Wer in der Eucharistie den Leib Christi empfängt, ist berufen und verpflichtet, Kirche als Leib Christi zu leben. Wenn aber das wahre Wesen des eucharistischen Opfers darin besteht, dass es Gemeinschaft mit Gott und den Menschen stiftet, dann ist es letztlich nicht Gott, der dieses Opfer braucht, sondern wir Menschen sind es, die es brauchen, um wieder neu in die Gemeinschaft mit ihm zu kommen. Insofern ist Gott zwar «der Empfänger des Opfers, doch der Nutzniesser ist nicht Gott, es ist der Mensch, es sind wir, und darin unterscheidet sich das christliche von jedem anderen Opfer»⁶⁶.

3.6. Die Eucharistie als Opfer der Heiligung

Wer dieses Neue des christlichen Opfers bedenkt, kann unmöglich der Meinung sein, der Opfercharakter der Eucharistie gehöre zu den überwundenen Relikten des christlichen Glaubens. Er wird vielmehr überzeugt sein, dass wir nur dann das Grosse und Schöne, das uns Gott in der Eucharistie eröffnet und schenkt, finden können, wenn wir für das Opfer Christi, für das Opfer der Eucharistie und für das Opfer der Kirche dankbar sind und die Kirche selbst Gott als Opfer darbringen. Denn dies ist das Opfer der Christen: «Die vielen ein Leib in Christus». Der existenzielle Ernst und der Lebensbezug der Eucharistie, dem die mystagogischen Bemühungen gewidmet sein müssen, hängen deshalb unlösbar mit dem Opfergedanken zusammen, sofern er im Licht des christlichen Glaubens gereinigt und beim Wort genommen wird. Denn «sacrificium» bedeutet «heilig gemacht». In der Eucharistie geht somit die Gebetsbitte Jesu für die Jünger aller Zeiten in Erfüllung, die er am Vorabend vor seinem

⁶⁵ *Ebd.*

⁶⁶ R. CANTALAMESSA, *Die Eucharistie: Unsere Heiligung*, Köln 1998, 21.

Leiden an seinen Vater gerichtet hat: «Heilige sie in der Wahrheit; dein Wort ist Wahrheit. Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe ich auch sie in die Welt gesandt. Und ich heilige mich für sie, damit auch sie in der Wahrheit geheiligt sind» (Joh 17,17-19).

Um diese Gebetsbitte Jesu verstehen zu können, müssen wir davon ausgehen, dass ursprünglich und letztlich nur Gott allein heilig ist und jede andere Gestalt von Heiligkeit nur Anteilhabe an der Heiligkeit Gottes sein kann. Jemanden heilig machen bedeutet von daher, ihn aus dem Bereich des Eigenen herauslösen und in die heilige Atmosphäre Gottes hinein tragen, so dass er nicht mehr sich selbst gehört, sondern Gott ganz zu eigen ist. Heiligung ist Weggabe eines Menschen aus der Welt und seine Übergabe an den lebendigen Gott, ist «Übereignung aus der Welt heraus und Zueignung zu Gott»⁶⁷. Damit ist eine doppelte Bewegung impliziert: Wer heilig gemacht wird, wird für Gott ausgesondert. Aber diese Aussonderung ist keine Absonderung. Wie Jesus in seinem Abschiedsgebet um die Heiligung seiner Jünger betet und sie zugleich sendet zur Fortführung seiner eigenen Sendung, so bedeutet Aussonderung für Gott zugleich Sendung zum stellvertretenden Dienst an den Menschen. Denn wer sich weggeben lässt an Gott, wird gerade zu denen gesandt, für die Gott da ist, vor allem zu den Leidenden und Armen, die die Lieblingskinder des lebendigen Gottes sind.

Sich heiligen kann man somit übersetzen mit sich opfern; und sich opfern heisst letztlich nichts Anderes als sich heiligen. Wer in der Eucharistie geheiligt wird, indem er sich selbst in das Opfer Jesu Christi hinein nehmen lässt, geht die ernste Verpflichtung ein, die eucharistische Heiligung in den Alltag hinein zu tragen. Denn Eucharistie kann nie bloss ein liturgischer Akt sein, sondern aus der Liturgie will Liebe im Alltag und Heiligung im alltäglichen Leben werden. Wenn die Liebe letztlich der einzig gottgemässe Kult ist, beginnt man auch zu verstehen, dass bereits die biblische Tradition kultisch-eucharistische Sprache auf die christliche Existenz im Alltag anwendet und umgekehrt die Sendung der Kirche in der Welt als Frucht der Eucharistie betrachtet. Dass das wahre Opfer in der unbedingten Hingabe an Gott, im Vertrauen auf Gott und im Wort des Gebetes besteht, kommt im Neuen Testament mit dem Gedanken des Opfers des Wortes, der λογικὴ λατρεία, zum Ausdruck. So ermahnt Paulus die Christen in Korinth, sich «selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt: das ist für euch der wahre und angemessene Got-

⁶⁷ BENEDIKT XVI., *Homilie in der Chrisammesse in der Petersbasilika am 9. April 2009*.

tesdienst» (1 Kor 12,1). Dieselbe Überzeugung findet sich im Hebräerbrief: «Durch ihn (sc. Christus) also lasst uns Gott allezeit das Opfer des Lobes darbringen, nämlich die Frucht der Lippen, die seinen Namen preisen. Vergesst nicht, Gutes zu tun und mit anderen zu teilen; denn an solchen Opfern hat Gott gefallen» (Hebr 13,15). Danksagung als Opfer ist folglich der rechte Gottesdienst, der das ganze Leben des Christen umfasst, noch bevor er sich im liturgischen Gottesdienst im engeren Sinn verwirklicht. Die christliche Existenz hat insgesamt kultischen Sinn, weil sie «eine dem Weltlichen entnommene und Gott geweihte Opfergabe» ist⁶⁸, wodurch freilich das von menschlicher Selbstsucht bestimmte Denken erneuert und auf den Mitmenschen hin aufgeschlossen wird.

4. Eucharistiewerdung in der christlichen Existenz

Nur so ist die Eucharistie die Mitte der Kirche und das Herz des christlichen Lebens⁶⁹. Von diesem Herz der Kirche geht alles Leben und Wirken aus und strömt wieder zu ihm zurück. Da wir in der Feier der Eucharistie am intensivsten das «Für uns» Jesu Christi, das die Mitte seines irdischen Wirkens und seines auferstandenen Lebens ausmacht, erfahren dürfen, sind wir herausgefordert, auch unser Leben «für andere» einzusetzen. Die sichtbare Darstellung dieses «Für Andere» in der Welt nennen wir Mission. Dazu sind wir gerufen in der eucharistischen Versammlung, die ihre Fortsetzung und Bewährung in der eucharistischen Sendung im Alltag finden muss. Wie die Emmausjünger, nachdem sie beim Brechen des Brotes den Herrn erkannt hatten, «noch in derselben Stunde» aufbrachen (Lk 24,33), um vom Erfahrenen, Gehörten und Gesehenen zu erzählen, so erweckt auch heute die Begegnung mit Jesus Christus in der Eucharistie in der Kirche und in jedem Christen «den Drang zum Zeugnisgeben und zur Evangelisierung»⁷⁰. Papst Johannes Paul II. hat deshalb die Eucharistie als «grosse Schule der Liebe» bezeichnet⁷¹.

⁶⁸ H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, Freiburg i. Br. 1977, 358.

⁶⁹ Vgl. K. KOCH, *Eucharistie. Herz des christlichen Glaubens*, Freiburg (Schweiz) 2005.

⁷⁰ JOHANNES PAUL II., *Mane Nobiscum Domine*, Nr. 24.

⁷¹ *Ebd.*, Nr. 27.

4.1. Eucharistie des Martyriums

Die Intensivform der eucharistischen Liebe ist zweifellos das Martyrium, in dem die Nachfolge Jesu Christi Anteilhabe an seinem Blut im wörtlichen Sinne bedeutet. Diese realistische Verheissung Jesu hat sich in der Kirchengeschichte tausendfach bewahrheitet und bestätigt sich auch in der heutigen Welt, in der der christliche Glaube die am meisten verfolgte Religion ist. Ein besonders eindrückliches Beispiel, an dem die existenzielle Eucharistiewerdung im Leben abgelesen werden kann, ist das Martyrium des Heiligen Polykarp von Smyrna. Er gehört in die Zeit der Apostelschüler und wirkte in Kleinasien, wo die ersten christlichen Gemeinden noch in der Zeit der Apostel gegründet worden sind. In diesem Gebiet wurden die Christen bereits früh verfolgt, wie die Worte zeigen, die Johannes an die Gemeinde von Smyrna schreibt: «Fürchte dich nicht vor dem, was du noch erleiden musst! Der Teufel wird einige von euch ins Gefängnis werfen, um euch auf die Probe zu stellen, und ihr werdet in Bedrängnis sein, zehn Tage lang. Sei treu bis in den Tod; dann werde ich dir den Kranz des Lebens geben» (Apk 2,10). Allen voran in der Gemeinde von Smyrna hat ihr Bischof Polykarp Anteil an Jesu Kelch des Leidens und des Todes erhalten, über den die ältesten christlichen Märtyrerakten berichten⁷².

Das Auffälligste und zweifellos Tiefsinnigste dabei ist, dass der Bericht über sein Martyrium als Liturgie geschildert und wie ein eucharistisches Hochgebet gestaltet ist. Zunächst wird berichtet, wie Bischof Polykarp gefesselt wird und wie ihm die Hände auf den Rücken gebunden werden. Damit erscheint er, wie es in den Märtyrerakten heisst, «wie ein edler Widder, der aus der grossen Herde zu Gott geführt wird, eine Gott wohlgefällige, für ihn bereitete Opfergabe». Nach dieser Vorbereitung des Martyriums, die wie eine Gabenbereitung beschrieben wird, spricht Polykarp, auf den Holzstoss gelegt und dort angebunden, eine Art eucharistisches Hochgebet. Er dankt für die Erkenntnis Gottes, die ihm durch seinen geliebten Sohn Jesus Christus zuteil geworden ist. Er preist Gott, weil er gewürdigt worden ist, Anteil am Kelch Jesu Christi auf die Auferstehung hin zu erlangen. Schliesslich bittet er mit Worten aus dem alttestamentlichen Buch Daniel, die offensichtlich schon früh in die christliche Liturgie aufgenommen worden sind: «heute vor dir als wohlgefälliges und fettes Opfer angenommen zu sein». Dieses Hochgebet endet – wie dies auch in den eucharistischen Hochgebeten geschieht – mit einer grossen Doxologie. Nachdem Polykarp das «Amen» gesprochen hat, entzünden die Knechte den Holzstoss.

⁷² Vgl. G. BUSCHMANN, *Das Martyrium des Polykarp = Kommentar zu den Apostolischen Vätern*, Band 6, Göttingen 1998.

Diese Darstellung des Martyriums als eucharistische Liturgie zeigt, dass Bischof Polykarp durch sein Martyrium wie Christus und sein Leben Hin-Gabe und eucharistische Gabe geworden ist. Indem die Märtyrerakten das Martyrium des Heiligen Polykarp als «Eucharistiewerdung des Märtyrers» beschreiben, «der in die volle Gemeinschaft mit dem Pascha Jesu Christi eintritt und so mit ihm Eucharistie wird»⁷³, bringen sie zum Ausdruck, dass Polykarp wie Christus Eucharistie geworden ist. Solche existenzielle Eucharistiewerdung von glaubwürdigen Christen ist in der Geschichte der Kirche vielfach bezeugt. Das zweifellos populärste Beispiel ist die Geschichte vom Heiligen Laurentius auf dem Rost, in dem man bereits früh das Urbild der christlichen Existenz erblickt hat, und zwar dahingehend, dass die Bedrängnisse des Lebens und Glaubens zu jenem reinigenden Feuer werden können, das uns selbst allmählich so umformt, dass unser ganzes Leben Gabe für Gott und für die Menschen werden kann. In unserer Zeit sticht das Martyrium des Heiligen Maximilian Kolbe in die Augen, der im Konzentrationslager Auschwitz anstelle eines zum Tode verurteilten Familienvaters sein Leben gegeben hat und unter Lobgesängen gestorben ist. Diese Beispiele zeigen, dass christliches Martyrium nicht nur Leben aus dem Mysterium der Eucharistie bedeutet, sondern auch und vor allem existenzielles Hineingenommenwerden in dieses Mysterium selbst.

4.2. Teilhabe am Paschageheimnis in der Nachfolge Jesu Christi

Aus dem Tod in Hingabe entsteht neues Leben, weil das Blut der Märtyrer guter Same für die Kirche ist. Das ist die Botschaft der Märtyrer, die ganz in das eucharistische Geheimnis hinein genommen worden sind⁷⁴. In unseren Breitengraden bleibt uns Christen zwar ein Martyrium erspart, wenigstens ein physisches, nicht immer ein verbales oder mediales. Aber der Lebenszusammenhang von christlicher Existenz und persönlichem Hineingenommenwerden in das Geheimnis der Eucharistie gilt auch für uns. Existenzielle Eucharistiewerdung muss sich auch in unserem Leben vollziehen. Denn wer in die Nachfolge Jesu treten will, erhält von selbst Anteil am Paschageheimnis der verblutenden Liebe Jesu am Kreuz.

Dies zeigt mit besonderer Deutlichkeit Jesu Antwort auf das Ansinnen der Mutter der Zebedäussöhne, Jesus solle ihnen das Sitzen zur Rechten und Linken Jesu in

⁷³ J. Cardinal RATZINGER, *Eucharistie und Mission*, in DERS., *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2002, 79-106, zit. 98.

⁷⁴ Vgl. P.-W. SCHEELE, *Zum Zeugnis berufen. Theologie des Martyriums*, Würzburg 2008.

seiner Herrlichkeit garantieren. Jesus aber erklärt ihnen unmissverständlich, dass dieses Sitzen in der Herrlichkeit des Himmels allein an die Erfüllung des Willens Gottes gebunden ist, und nennt als elementarste Zulassungsbedingungen für seine Nachfolge Kelch und Taufe: «Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinke, oder die Taufe auf euch nehmen, mit der ich getauft werde?» (Mk 10,38). Die entscheidenden Stichworte in der Antwort Jesu – Kelch, Taufe und damit Liebe – bringen es an den Tag, dass Nachfolge Jesu in erster Linie eine christologische Kategorie und damit Frohe Botschaft ist, die Leben durch den Tod hindurch verheisst. Nachfolge Jesu ist deshalb stets an das Paschageheimnis gebunden und gewiss kein Sonntagsspaziergang. Denn sie schliesst die Bereitschaft ein, «ein Simon von Cyrene zu sein auf dem Kreuzweg Jesu in allen Jahrhunderten der Geschichte»⁷⁵.

Das gemeinsame Tragen des Kreuzes hält im Glaubensbewusstsein wach, dass nicht ein kreuzloses, sondern ein kreuzvolles Christentum der Normalfall ist, wie die Kirche seit ihrem Beginn immer wieder neu erfahren musste. Ein beredtes Zeugnis davon legt bereits der Erste Brief des Johannes ab, der seinen Adressaten in Erinnerung ruft: «Dieser ist es, der durch Wasser und Blut gekommen ist: Jesus Christus. Er ist nicht nur im Wasser gekommen, sondern im Wasser und im Blut. Und der Geist ist es, der Zeugnis ablegt; denn der Geist ist die Wahrheit. Drei sind es, die Zeugnis ablegen: der Geist, das Wasser und das Blut; und diese drei sind eins» (1 Joh 5,6-8).

Beim ersten Hinhören klingt dieses Wort sehr rätselhaft. Verstehen lässt es sich nur auf dem Hintergrund des Passionsberichtes beim Evangelisten Johannes, in dem es heisst, aus der Seitenwunde Jesu am Kreuz seien Blut und Wasser geflossen (Joh 19,34). Blut und Wasser sind für Johannes Bilder für die beiden Grundsakramente der Kirche, nämlich Taufe und Eucharistie. Johannes bringt damit zum Ausdruck, dass die Sakramente von Taufe und Eucharistie und damit die Kirche selbst vom Kreuz Jesu her kommen. Auf diesem Hintergrund wird nun verständlich, dass sich Johannes in einer sehr polemischen Weise gegen ein Christentum zur Wehr setzt, das nur noch die Taufe Jesu als Heilsereignis anerkennen will, seinen Tod am Kreuz und seine Vergegenwärtigung in der Eucharistie jedoch aus dem Glaubensbewusstsein ausblendet. Johannes hat es folglich mit einem Christentum zu tun, das nur das Wasser der Taufe, nicht aber das Blut der Eucharistie und damit des Kreuzes Jesu will. Vom Christentum bleibt nur noch das Wasser übrig; und so wird es ein wässriges oder gar verwaschenes Christentum: «Christentum wird blosser Lehre, blosser Moralismus und Sache des Intellekts, aber Fleisch und Blut fehlen ihm»⁷⁶.

⁷⁵ J. Kardinal RATZINGER, *Auf Christus schauen. Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe*, Freiburg i. Br. 1989, 106.

⁷⁶ J. RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth*, Freiburg i. Br. 2007, 286.

Wer könnte und wollte ehrlichen Herzens bestreiten, dass auch das Christentum heute immer wieder von dieser Versuchung bedroht ist, dass gleichsam das Wunder von Kana auf den Kopf gestellt wird? Während Jesus bei der Hochzeit zu Kana Wasser in Wein verwandelt hat, gibt es doch auch heute in der Kirche Tendenzen, den in der Passion Jesu gekelterten Wein der Eucharistie wieder in Wasser zu verwandeln. Demgegenüber beharrt Johannes mit einer eindringlichen Eindeutigkeit darauf, dass Wasser und Blut, Taufe und Eucharistie, Nachfolge und Kreuz unlösbar zusammengehören. Denn Kirche ist immer Kirche aus Wasser und Blut.

4.3. Eucharistische Anbetung als Antizipation der himmlischen Liturgie

Damit öffnet sich der Blick auf eine weitere Dimension des eucharistischen Geheimnisses, zu dem die mystagogischen Bemühungen hinführen sollen, nämlich die Praxis der eucharistischen Anbetung⁷⁷. Recht verstanden ist sie nichts anderes als die Ausfaltung der Eucharistiefeier, die in sich selbst der grösste Anbetungsakt der Kirche ist, und zugleich vertiefende Hinführung zu ihr, wie Augustinus betont hat, dass niemand das eucharistische Fleisch essen kann, ohne vorher anzubeten: «Nemo autem illam carnem manducat, nisi prius adoravit»⁷⁸. Näherhin ergibt sich diese Praxis und die hinter ihr liegende Glaubensüberzeugung von der bleibenden Dauer der eucharistischen Gegenwart Jesu auch über den Abschluss der liturgischen Feier hinaus aus der Eucharistiefeier von selbst. Weil Christus seine Gegenwart an die Zeichen von Brot und Wein bindet, währt seine Gegenwart so lange, wie diese Zeichen da sind. Christus schenkt sich in der Eucharistie seiner Kirche dadurch, dass seine Gegenwart in den Zeichen von Brot und Wein eine konkret sinnliche Gestalt findet. Dann aber ist prinzipiell nicht einzusehen, warum seine Gegenwart nicht genau so lange bleiben sollte, wie die eucharistischen Zeichen in der Kirche gegenwärtig sind. Die sakramentale Vergegenwärtigung Jesu Christi ereignet sich zudem nicht allein um einer liturgischen Feier willen, sondern primär für die Kirche. Sie wird deshalb, so lange sie lebt und glaubt, weiterhin begleitet in der Konkretheit und Leibhaftigkeit, die seine Begleitung in den eucharistischen Gaben angenommen hat. In den eucharistischen Gaben lebt die Eucharistie gleichsam kristallisiert weiter, auch wenn die Liturgie als Vorgang abgeschlossen ist.

⁷⁷ Vgl. R. CANTALAMESSA, *Gottheit tief verborgen. Das Geheimnis der Eucharistie im Licht grosser Hymnen*, Freiburg i. Br. 2005.

⁷⁸ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 98, 9.

Von daher kann es keine Konkurrenz zwischen der Kommunion in der Eucharistie und eucharistischer Verehrung und Anbetung geben. Beide fordern und fördern sich vielmehr wechselseitig. Denn die Kommunion selbst will über sich hinausreichen: einerseits in die alltägliche Kommunikation der Christen untereinander und andererseits in die persönliche Kommunikation des einzelnen Christus mit Christus, die ihren Höhepunkt in der eucharistischen Anbetung findet. Nur in diesem Klima der Anbetung kann die Feier der Eucharistie ihre Grösse und Kraft erhalten, weil in dieser Praxis intensiviert und gleichsam verlängert wird, was in der Eucharistie selbst geschieht, und zugleich geistlich vorbereitet wird, was nachher geschehen soll, wie Papst Benedikt XVI. mit Recht betont: «Nur im Anbeten kann tiefes und wahres Empfangen reifen. Und gerade in diesem persönlichsten Akt der Begegnung mit dem Herrn reift dann auch die soziale Sendung, die in der Eucharistie enthalten ist und nicht nur die Grenze zwischen dem Herrn und uns, sondern vor allem auch die Grenzen aufreissen will, die uns voneinander trennen»⁷⁹.

Was die Praxis der eucharistischen Anbetung im Leben eines Menschen bewirken kann, davon legt André Frossard, ein in Frankreich bekannter Journalist, beredtes Zeugnis ab⁸⁰. Aus einer atheistischen Familie stammend und so auch aufgewachsen, besuchte er als Student die berühmte Ecole normale supérieure in Paris. Eines Tages suchte er einen Freund auf und hörte, dass er gegenüber der Schule in die Kapelle eines Klosters gegangen war. Er suchte diesen Freund und ging in die Kapelle hinein, wo die Schwestern ewige Anbetung pflegten. Im Rückblick auf dieses Ereignis bekennt Frossard: «Ich bin hineingegangen und nach 10 Minuten als Christ zurückgekommen». Was war geschehen? Rückblickend deutete er das Geheimnis seiner Bekehrung dahingehend, dass er verstanden habe, dass derjenige, der da so plötzlich in sein Leben hinein getreten ist, in der Eucharistie gegenwärtig ist und ihn gerufen hat. Die eucharistische Anbetung hat eine der berühmten Bekehrungsgeschichten des 20. Jahrhunderts ermöglicht. Dabei besticht in dieser Geschichte die unsensationelle Schlichtheit der Bekehrung aufgrund der Erfahrung der Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie, wie sie in der eucharistischen Anbetung freigesetzt wird.

Wenn wir unseren Blick zudem auf die himmlische Liturgie des Lammes richten, die im fünften Kapitel der Johannesapokalypse beschrieben ist, dann hat die euchari-

⁷⁹ BENEDIKT XVI., *Ansprache an die Römische Kurie am 22. Dezember 2005*, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, I, 2005 (Città del Vaticano 2006) 1018-1032, zit. 1023.

⁸⁰ Zit. bei Ch. Kardinal SCHÖNBORN, *Wovon wir leben können. Das Geheimnis der Eucharistie*, Freiburg i. Br. 2005, 115-116.

stische Anbetung geradezu prophetischen Charakter, weil sie bereits vorweg nimmt, was für die Ewigkeit im himmlischen Jerusalem verheissen ist. Nichts von dem, das wir in der kirchlichen Liturgie feiern, hat in einem so hohen Mass prophetischen und eschatologischen Charakter wie die eucharistische Anbetung. Daraus darf man mit Raniero Cantalamessa schliessen: «Konsekration und Kommunion werden aufhören – die Kontemplation des für uns geopferten Lammes aber wird nie enden. Genau dies nämlich ist es, was die Heiligen im Himmel tun (vgl. Offb 5, 1ff). Wenn wir vor dem Tabernakel knien, dann stimmen wir bereits ein in den Chor der Kirche in jener Welt: sie vor, wir gleichsam hinter dem Altar; sie in der Schau, wir im Glauben»⁸¹.

Damit weitet sich die Eucharistie nochmals ins Kosmische hinein, das für christliche Liturgie grundlegend ist. Denn nur wenn Liturgie kosmische Weite hat, ist sie orthodox im ursprünglichen Sinn der rechten Weise, Gott zu verherrlichen. Die eucharistische Anbetung erweist sich deshalb als eine besondere Form der Mystagogie, die uns hilft, Liturgie und Leben zusammenzusehen und den existenziellen Lebensbezug der Eucharistie gerade dort wahrzunehmen, wo der heutige Katholik ihn am wenigsten sucht, nämlich in der Feier der Eucharistie als Opfer Jesu Christi und als Opfer der Kirche und des Lebens all jener, die daran teilnehmen und so die Eucharistie wieder neu als «sacramentum caritatis» erfahren können. Denn allem liturgischen Bemühen muss es immer, wie Papst Benedikt XVI. in seinem Geleitwort zum Eröffnungsband seiner Gesammelten Schriften betont hat, «um die Verankerung der Liturgie im grundlegenden Akt unseres Glaubens und so auch um ihren Ort im Ganzen unserer menschlichen Existenz»⁸² gehen. Mit dieser Aufgabe kommen wir zeit unseres Lebens nie zu Ende. Sie ist und bleibt ein Lebensprogramm. Jeden Tag neu müssen wir lernen, Eucharistie zu feiern und zu leben; und umgekehrt lehrt uns die Eucharistie, wie wir als Christen recht leben können.

⁸¹ R. CANTALAMESSA, *Die Eucharistie – unsere Heiligung*, Köln 1998, 111.

⁸² J. RATZINGER, *Theologie der Liturgie = Gesammelte Schriften*, Band 11, Freiburg i. Br. 2008, 6.