

Eucharistie wirkt Kirche – Kirche wirkt Eucharistie

Der Titel dieser Darlegungen ist eine Kurzformel für die Wirkung, die Bedeutung, das Forderungsprofil des Sakraments der Eucharistie. Er faßt praktisch die ganze Reflexion der christlichen Tradition über das Handeln Jesu am Gründonnerstag, am Abend vor seinem Leiden, zusammen. Der Doppelsatz informiert zum ersten, daß das eucharistische Opfer, um die Worte des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Konstitution „Lumen gentium“ zu zitieren, „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“ und Wirkkraft der „Einheit des Volkes Gottes“ (LG 11) ist. Es ist die Eucharistie, „aus der die Kirche immerfort lebt und wächst“ (LG 26).

Der Titelsatz macht im zweiten Teil darauf aufmerksam, daß, wie eigentlich alle Sakramente, doch insbesondere das Altarssakrament – besonders, weil es die gerade angedeutete ekklesiologische Relevanz besitzt – mehr ist als ein feierlicher Ritus, eine Symbolhandlung an Lebensknotenpunkten oder dergleichen. Vielmehr ist es (wie prinzipiell jedes Sakrament) das Medium jener Heilswirklichkeit Kirche, deren Bestimmung nach Matthias Joseph Scheeben es ist, „dem Menschen ein neues Sein und Leben, eine ganz neue übernatürliche Stellung und Bestimmung“ zu geben, und die „ihn im Streben nach dieser Bestimmung tragen, stärken und leiten soll“¹. Mittels der Eucharistie, das heißt indem sie sie feiert und spendet, erfüllt die Kirche ihren grundsakramentalen Auftrag – „veluti sacramentum“ sagt das Zweite Vatikanische Konzil –, „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit zu sein“ (LG 1). So stehen die beiden Satzhälften in dialektischer Zuordnung zueinander. Negativ macht man sie deutlich, wenn man formuliert: Ohne Eucharistie keine Kirche, aber ohne das Wirken der Kirche auch keine Eucharistie.

Solche hochtheologischen Überlegungen sind nichts weniger als praxisfern. Unsere Formel mischt sich in alle ökumenischen Gespräche ein. Wie kann es Einheit der Christen geben ohne eucharistische Gastfreundschaft, wenn Eucharistie Kirche bewirkt? Die Formel wird zum heuristischen Prinzip in der beinahe weltweit gleich verheerenden Personalsituation der römisch-katholischen Kirche. Wie kann die Kirchenleitung auf den geltenden Zulassungsbedingungen für das geistliche Amt, dem allein nach geltender gemeinkatholischer Lehre die Konsekrationsvollmacht, also die faktische Be-Wirkung des Altarssakraments, zukommt, beharren, wenn sich herausstellt, daß sie eine qualitativ wie quantitativ genügende Zahl von Priestern verhindern?

Die Formel scheint auch gangbare Auswege zu verbieten. Wenn die wesentliche Grundgestalt des Sakraments das Mahl ist – ganz offensichtlich ist es mit dem „dieses“ gemeint, auf das der Anamnesebefehl der Einsetzungsberichte weist –, wie kann man sich dann abfinden mit dem Brauch, vorkonsekrierte Hostien bei der Meßkommunion auszuteilen, Wortgottesdienste ohne Mahlfeier durch Kommunionsspendung zu „verfeinern“, einen Streit um die Frage Hand- oder Mundkommunion anzuzetteln? Das alles entspräche einem Gastgeber, der zwar selber frisch angerichtete Speisen zu sich nähme, die Gäste aber mit Kühlschrankware zufriedenstellte, der „Essen auf Rädern“ seinen potentiellen Gästen zustellt, der den Mitspeisenden die Nahrung in den Mund stopfte, wie man das notgedrungen bei Unmündigen oder unmündig Gewordenen (alten und kranken Menschen) tun muß.

Wenn wir ins Detail gehen, erscheint sofort die weitreichende Wirkkraft der Doppelformel. Gleichwohl ist sie auch vielen theologisch durchaus gebildeten Christinnen und Christen in ihrer ganzen Tragweite immer noch nicht bewußt. Warum ist dem wohl so? Zwei Gründe drängen sich zur Erklärung auf, die alle beide ihren Ursprung in der Neuzeit haben. Der erste ist eher sakramententheologischer, der zweite eher ekklesiologischer Natur.

Die Theologen der alten und noch der mittelalterlichen Kirche waren bemüht, in möglichst umfassender Weise über die ganze Breite und Tiefe des Altarssakraments zu reflektieren; eine besondere Stellung gaben sie dabei der Relation Kirche – Eucharistie. Seit dem 9. Jahrhundert allerdings konzentriert sich aus Anlaß der beiden sogenannten abendländischen Eucharistiestreitigkeiten das Interesse zunehmend auf die Frage der wirklichen Gegenwart und auf die Frage nach der Erklärung des konsekratorischen Geschehens in der Messe. An die Stelle des Bemühens um integrales Verstehen trat die Aufspaltung in einzelne Aspekte, die unter eine immer schärfere Lupe genommen wurden.

Diese Tendenz verstärkte sich in der Reaktion auf das Bemühen der Reformatoren, vergessene Seiten des sakramentalen Komplexes wieder ins Gedächtnis zu rufen – etwa den Mahlcharakter der Eucharistie oder die Bedeutung des symbolischen Moments. Entsprechend seinem Bestreben, die spätmittelalterliche katholische Lehre wie auch bei anderen Lehrstücken zu schützen, konzentrierte das Konzil von Trient seine Aussagen zum Altarssakrament um Opfercharakter und Realpräsenz. Wie auch bei den anderen Lehrstücken, so sah auch in diesem Fall die nachfolgende Theologie ihre Aufgabe darin, die ursprünglich situationsbezogenen Erklärungen von Teilmomenten als Gesamtaussage des katholischen Dogmas von der Eucharistie zu betrachten und zu verteidigen. Diese Tendenz blieb bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil ungebrochen. Ein signifikantes Beispiel mag das belegen.

Der berühmte, nachmals verfemte und endlich mit dem Kardinalspurpur ausgezeichnete Jesuitentheologe Henri de Lubac hatte bereits vor dem Zweiten Weltkrieg sein Buch „Corpus Mysticum“ fertiggestellt, das dann freilich erst danach

erscheinen konnte. Dort hatte er anhand einer schier unübersehbaren Menge von Texten aus der antiken und mittelalterlichen Überlieferung die Dimensionen dieser Beziehung Kirche – Eucharistie verdeutlicht. In erweiterter Auflage erschien es dann 1949; nach dieser Ausgabe hat Hans Urs von Balthasar zwei Jahrzehnte später eine deutsche Übersetzung angefertigt². Bezeichnenderweise wurde das Werk von der Ordenszensur verboten und war lange Jahre nicht erhältlich: schien es doch den so wichtigen Gedanken der Transsubstantiation, und damit irgendwie die Realpräsenz selber, wenigstens, um nichts Schlimmeres zu sagen, zu vernachlässigen und damit die tridentinische Marschroute und, was ebenso schlimm schien, das thomistische Theologiemonopol aufzugeben³. Daß selbstredend der eucharistische Leib, aus dem der höchst reale Leib der Kirche gebildet wird, selber in der Tradition als real gesehen wird, auch wenn das gegenreformatorische Schibboleth „transsubstantio“ nicht verwendet ist, entging den Verteidigern des Bestehenden.

Der zweite Grund liegt in der vorwiegend juristischen Ekklesiologie der Neuzeit, die allerdings ebenfalls ihre Fundamente im Mittelalter hat, vor allem in der Entwicklung seit dem 13. Jahrhundert. War bis dahin (und natürlich auch weit darüber hinaus noch) die Ecclesia vor allem die Erscheinungsform des göttlichen Heilsgeheimnisses in der nachösterlichen Geschichte, so geht es nun um sehr handfeste Probleme des Rechtskörpers, der Institution Kirche. Sie werden jedoch nicht mehr theologisch, sondern kanonistisch gelöst: Die ersten vollständigen Kirchentraktate stammen alle von Kirchenrechtlern. Leitbild ist zwar die Idee des Corpus Christi, aber diese wird nicht mehr paulinisch und damit in der eucharistischen Perspektive begriffen – wir werden bald darauf eingehen müssen –, sondern hierarchologisch-soziologisch. Es geht ganz praktisch um die Frage, wer das Sagen in der Kirche hat und wie das institutionsbestimmende Ordnungsprinzip in Leitung und Lehre entsprechend den staatspolitischen Vorgaben der antikmittelalterlichen Einheitskonzeption aufrechterhalten bleiben könne.

Wieder führt die Reformation zu einer verengenden Deutung. Ihr Bestreben, an diesem Punkt ebenfalls die integrale Tradition der Kirche aufleben zu lassen, scheiterte am erbitterten Widerstand der gegenreformatorischen Theologie. Bekanntes Beispiel ist die Kirchendefinition Robert Bellarmins, für den die Glaubensgemeinschaft ebenso sichtbar ist wie die Republik Venedig oder das Königreich Frankreich. Praktisch einziger Vergleichspunkt zwischen Leib und Kirche ist das antiker Physiologie verhaftete Vorstellungsschema, daß vom Leibeshaupt alle Lebensströme ausgehen, und zwar, der Kreislauf ist noch nicht entdeckt, in Einbahnrichtung, also von oben nach unten, also, das ist damals identisch: hierarchisch. Das Haupt ist selbstredend an sich Christus. Aber der lebt im Himmel und hat auf Erden seinen Vicarius, den römischen Papst. Der wird damit aber zum eigentlichen, zum faktischen Einheitsprinzip der Kirche, welche damit zwangsläufig in erster Linie als Institution erscheint.

Die 1877 erstmals veröffentlichte Ekklesiologie des berühmten römischen Gregoriana-Professors Domenico Palmieri hat den Titel „Tractatus de Romano Pontifice cum Prolegomeno de Ecclesia“⁴ – „Traktat über den römischen Papst mit Vorbemerkungen über die Kirche“. Rund 60 Seiten sind der geistlichen Seite der Kirche, gut 230 ihrer institutionellen Komponente, die restlichen 500 dem Papst gewidmet. Denn, argumentiert der Autor, hat man einmal dessen Primat nachgewiesen, so hat man sofort auch definiert, wer und wo die wahre Kirche sei. Man braucht sich nicht zu wundern, daß unter derartigem Horizont die mystische und damit auch die eucharistische Dimension völlig ausfällt.

Nur anhangsweise mag vermerkt werden, daß in konsequenter Folge davon die eucharistische Frömmigkeit sich mehr oder weniger ausschließlich auf die Anbetung der Gestalten (Fronleichnamfrömmigkeit) richtete, die ekklesiologische Mystik aber, wie sie beispielsweise in der patristischen Katechese selbstverständlich war, zum Erliegen kommt. Ein anderes Merkmal: In der Neuzeit gibt es praktisch kaum mehr künstlerische Darstellungen der Kirche⁵, wohl aber zuhauf Papstbilder.

Neutestamentlicher Befund

Die Frage nach dem gültigen Eucharistie- und Kirchenverständnis kann in der christlichen Theologie fraglos allein von der Heiligen Schrift als der obersten Glaubensnorm und Glaubensquelle her beantwortet werden. Was sagt sie über Wille und Intention Jesu und wie haben die neutestamentlichen Gemeinden sie ausgedeutet? Zur Antwort melden sich hauptsächlich drei Zeugnisse: die Erzählungen von den Mählern des Mannes aus Nazareth, die sogenannten Einsetzungsberichte vom Gründonnerstag und der erste Brief des Paulus an die Korinther. Sie alle sind jeweils im Gesamtkontext des neutestamentlichen Rahmen- und Gesamtthemas zu lesen, das heißt der Ansage der Frohen Botschaft der göttlichen Heilsverheißungen durch die Sendung des Logos. In den folgenden Reflexionen wollen wir uns darauf beschränken, uns die Aussagen der Bibel unter weitgehendem Verzicht auf die Einzelexegese global vor Augen zu halten.

Die Basisbotschaft des Neuen Testaments kann etwa so formuliert werden: In Jesus von Nazareth begegnet uns die Manifestation Gottes dergestalt, daß er aus dem Erfülltsein mit dem göttlichen Geist und der beständigen Vitalverbindung mit dem väterlichen Gott selber in göttlicher Vollmacht handelt; dieses Handeln hinwiederum hat nach Zeit, Raum und Personen universale Weite. Jesus steht also zum einen in der Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Vater und Pneuma, zum anderen in der Lebens- und Liebeshingabe an die ganze Menschheit und ihre Welt. Das zeigt sich in den verschiedenen Taten und Worten während seiner palästinensischen Wirksamkeit mehr oder weniger implizit. Beides wird in un-

überbietbarer Dichte und Transparenz zugleich jedoch erst manifest im finalen Geschehen der Kreuzigung mit der Lösung vom Vater, der ihn scheinbar verläßt, mit der Hingabe, dem Aushauchen des Geistes, und in der Auferweckung am dritten Tag danach, die zugleich gesehen ist als Erhöhung zur Rechten des Vaters, die ihrerseits die österlich-pfingstliche Geistsendung zur Folge hat.

So ungefähr deutet das altkirchliche Kerygma, niedergelegt in den Sätzen der Symbola, das Christusgeschehen. Man kann es in einer noch komprimierteren Aussage konzentrieren: Die Existenz Jesu des Christus ist *Communio* und *Communicatio*, Teilhabe und Teilgabe, die in einem Akt ganz auf Gott und ganz auf die Menschen bezogen ist. In ihm zeigt sich uns wie in einem Focus das innertrinitarische Geschehen als Austausch, also als Mitteilung wie als Empfang der Liebe, und das Heilshandeln dieser Trinität an der Welt, das wiederum Austausch, also Mitteilung und Antwort der Liebe zwischen Gott und Menschen sein will.

Die dadurch entstehende zwischenmenschliche Gemeinschaft der in diesen Austausch eintretenden Menschen als erster Träger des Geschehens heißt Kirche. Ihr Grundkennzeichen ist mithin gleichfalls – natürlich in gebotenem Abstand, den die Analogie von Aussagen über Gott und über Schöpfungswirklichkeiten verlangt – *Communio* und *Communicatio*. In dieses Koordinatensystem sind nun jene oben genannten neutestamentlichen Zeugnisse einzutragen, die allesamt bestimmte Mahlpraxen zum Inhalt haben. Um sie wirklich zu verstehen, müssen wir uns vergegenwärtigen, was Mahl damals bedeutet.

In unserer hektischen Zeit ist Essen weitgehend zur stoffwechselerhaltenden Nahrungsaufnahme reduziert, um nicht gleich zu sagen: degeneriert. Der Begriff Fast-Food spricht Bände! Aber auch wir wissen immer noch um die soziale Bedeutung, die mit dem Essen verbunden ist. Wir halten bei feierlichen Gelegenheiten Mahl: ein gutes Essen ist für uns ein Inbegriff der Köstlichkeit und Leichtigkeit des Seins. In der antiken Kultur, der jüdischen nicht ausgenommen, hat dieses Element des Festes und der Lebensfreude die Vorhand – möglicherweise schon allein deshalb, weil in einer armen Gesellschaft gewöhnlich Schmalhans Küchenmeister war. Mahl ist also immer auch *Communio* und *Communicatio* von Leben, Mitmenschlichkeit, Liebe, Gemeinschaft, kurz ein Mit-Teilen der Tiefe der Existenz in allen ihren Bezügen. Der gemeinsame Tisch stiftet im Genuß der realen Speisen reale Gemeinschaft unter den Teilnehmern. Zu diesen Bezügen und damit zu dieser realen Gemeinschaft gehört auch die Gottesbeziehung. Wenn die Apokalypse des Jesaja den Endsieg Jahwes beschreibt, dann sieht das so aus: „Der Herr der Heere wird auf diesem Berg (Zion) für alle Völker ein Festmahl geben mit den feinsten Speisen, mit besten, erlesenen Weinen“ (Jes 25,6). Gottes Herrschaft als Hochzeitsmahl – das ist bekanntlich auch ein Gleichnisbild, das Jesus verwendet hat (Lk 14, 16–24). Wenn also die Evangelisten bestimmte Mahlzeiten Jesu schildern, sind ihnen alle diese Momente präsent, wollen sie sie vor allem auch den Lesern präsentieren.

Jetzt endlich können wir uns den Einzelzeugnissen zuwenden, die wir bereits genannt haben. Als erstes sind die *Mähler* zu nennen, die Jesus in seiner irdischen Existenz mit den Randgruppen der damaligen Gesellschaft, vor allem mit den Zöllnern, gehalten hat⁶. Diese Berufsgruppe ist aufgrund des herrschenden Steuerpacht-systems vermutlich sehr zu Recht verrufen, wie in der ganzen antiken Welt so auch bei den Juden des ersten Jahrhunderts; sie sind, in ihrer Diktion, unreinen Heiden gleichgestellt (vgl. Mt 5, 46.48; 18,17). Wenn sich nun Jesus ausgerechnet mit solchen Leuten zu Tisch setzt (Mk 2,13–17; Mt 11,19 par), dann hat er damit von vornherein mehr im Sinn als die Befriedigung des Hungers. Alle Zweifel werden zerstreut durch seine Deutung: Die Mahlgenossen sind wie Kranke, sie sind Sünder, zu denen er therapeutisch-vergebend kommt.

Das Mahl ist also signifikanter Ausdruck jener *Communio-Communicatio*, die Inhalt seiner Sendung, seiner Existenz schlechthin ist, so wie wir sie beschrieben haben. Das Mahl verbindet Jesus mit den Menschen, die über ihn mit Gott verbunden werden, und es verbindet sie untereinander in Einheit und Liebe. Diese Menschen aber sind nicht Angehörige der religiösen Eliteschicht, handverlesene Fromme, sondern das genaue Gegenteil davon. Damit werden alle bisher geltenden Maßstäbe durchbrochen: Mahlgemeinschaft wird absolut offene Gemeinschaft für alle, auch und eben für die Bösen. Wir sollten auch den eschatologischen Charakter nach Jesaja nicht vergessen: Mahl ist Ort und Zeit der Freude, der fröhlichen Ausgelassenheit, der Entspannung, des Lachens – in letzter Konsequenz deswegen, weil Gott uns liebt, auch und eben uns Böse. Wer hinsichtlich des prophetischen Charakters dieser Mähler noch unschlüssig sein sollte, der wird von den Evangelien überzeugt durch den Hinweis auf die Mähler des Auferstandenen, die ganz offenkundig an die vorösterliche Tischgemeinschaft anknüpfen (Mk 16,14; Lk 24,29–31; Emmausmahl; Joh 20, 19–23; vgl. Apg 10,41 f.).

In der Mitte zwischen diesen vor- und nachösterlichen Mahlgemeinschaften Jesu steht sachlich das *Letzte Abendmahl*, von dem die Einsetzungsberichte der Synoptiker und, zeitlich zuerst, des Paulus Kunde gegeben haben (1 Kor 11,23–26; Mk 14,22–25; Mt 26,26–29; Lk 22,15–20). Ungeachtet zahlreicher Differenzen und unterschiedlicher Traditionsstränge kommen diese vier Perikopen darin in eins, daß Jesus am Abend, an dem sein Leiden begann, bestimmte Zeichenhandlungen mit Brot und Wein vorgenommen hat, die durch deutende Worte mit seiner Person selbst und mit einer eschatologischen Perspektive in Verbindung gesetzt werden. Das Ganze hat weder im Judentum noch in der antiken Religion (die Mysterienkulte kämen am ehesten in Frage) echte Parallelen. Wir wollen hier, das mag nochmals betont sein, wiederum auf die Darlegung der ganzen exegetischen Problematik und der Lösungsangebote verzichten; wir dürfen das auch, denn der uns interessierende springende Punkt ist weitgehend außer Streit bei den Deutern.

Dieser Punkt aber ist: Am Ende seiner irdischen Laufbahn, im genauen Wissen

um sein bevorstehendes Todesleiden und dessen Bedeutung verspricht der Mahlgeber seinen Gästen, er werde als er selber ganz und gar (Leib und Blut) dort überall gegenwärtig sein, wo die Anamnese, die Erinnerungsfeier des sich jetzt vollziehenden Mahls gehalten wird. Er selber ganz und gar – das ist aber nicht nur eine mystische personale Präsenz, sondern zugleich Verwirklichung, also Präsentation des „Neuen Bundes in meinem Blut“, jenes Bundes, den die alten Propheten für die Endzeit vermeldet hatten. Bund aber ist im biblischen Kontext wiederum Gemeinschaft mit Gott, Teilhabe an seinen Gütern, Lebensaustausch im Glauben – mit einem Wort: *Communio* und *Communicatio*. Beide gelangen hier in der Todeshingabe und der Lebenspräsenz Jesu Christi zur an sich unausdenklichen, nun aber höchst denkbaren Dichte der Gemeinschaft von Menschen mit Gott und untereinander.

Wenn das eine Formel für „Kirche“ ist, dann muß man folgern: Das Letzte Abendmahl ist der eigentliche Gründungs- und Grundort dieser neutestamentlichen Kirche, will sagen: Da hat sie ihren tiefsten Ursprung, da hat sie für immer auch ihr Zentrum. Zufolge des Wiederholungsbefehls allerdings gibt dieser Satz nicht nur ein historisches Datum an, sondern einen durch und durch präsentischen Bezugspunkt. Das bedeutet: Natürlich gibt es einen kalendarischen Punkt, ab dem man von Kirche sprechen kann, eben den Gründonnerstag. Aber zugleich gibt es ebenso einen realen Quellort, aus dem Kirche je jetzt, je hier und heute entspringt – und das ist die jeweilige Wiederholung des Geschehens jenes kalendarischen Punktes. Wo also Eucharistie gefeiert wird, ereignen sich jene *Communio* und *Communicatio*, aus der Kirche wird und ist. Die strukturelle wie die real-mystische Kontinuität zwischen Gemeinde und Jesus Christus wird in der jeweiligen Eucharistiefeier sichtbar, identifizierbar, wirklich.

Daß das keine willkürliche oder weit hergeholte Identifizierung ist, lehrt der Blick in die paulinischen Darlegungen zum Abendmahlsgeschehen. Sie finden sich 1 Kor 10, 16 und 11, 17–34; in die zweite Perikope ist die schon herangezogene Fassung des Einsetzungsberichts eingebaut. Der Apostel greift sein Thema fern aller systematischen Intentionen auf; es bewegt ihn die konkrete Situation der Kirche in der griechischen Hafenstadt. Dort herrschen Streit und Krach über christliche Deutung und Bewältigung einer ganzen Latte von recht unterschiedlichen Problemen; sie reichen vom Vorkommen von Blutschande bis zu liturgischen Verhaltensfragen (Rolle der Frauen im Gottesdienst).

Die Christen fragen offenbar den Paulus in einem uns nicht erhaltenen Schreiben an, was sie machen sollten; 1 Kor ist die Replik. Unter anderem geht der Verfasser auch auf die Sache mit dem sogenannten Götzenopferfleisch ein. Das Problem lautet: Wenn den griechischen Göttern Tiere geopfert werden, wird nur ein Teil ihres Fleisches auf dem Altar verbrannt, der Rest kommt auf den Markt. Macht man sich nun als Christ des Götzendienstes verdächtig und schuldig, wenn man davon kauft und ißt?

Paulus erinnert in der Antwort an die Mahlfeiern der Gemeinde: der erste Text. Er lautet: „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). Text Nr. 2 ist ziemlich lang. Anlaß sind ganz allgemein die „Parteiungen“ in Korinth, aber auch deftige Mißbräuche bei der Gemeindeversammlung, die sich vor allem in sozialen Spannungen äußern.

Paulus erinnert daran, daß es bei der Eucharistiefeier wesentlich um Gemeinschaft und Einheit geht – und in diesen Qualitäten um das Heil der Gemeinde überhaupt. Sie empfängt den Leib des Herrn, sie trinkt das Blut des Herrn – und das fordert geschwisterliches Verhalten der Gemeindeglieder zueinander. Von neuem begegnet uns die Struktur von *Communio* und *Communicatio*: Was die Korinther empfangen, die eucharistische Kommunion, verlangt die Mitteilung der ihnen zuteil gewordenen Gottesliebe an die Mitchristen bis hinein in das Mahlverhalten außerhalb der Eucharistiefeier: „Wenn ihr also zum Mahl zusammenkommt, meine Brüder, wartet aufeinander! Wer Hunger hat, soll zu Hause essen; sonst wird euch die Zusammenkunft zum Gericht“ (11,33 f.). Das ist ziemlich starkes Geschütz, das der Apostel da in Stellung bringt. Es folgt in Kapitel 12 die bekannte Besinnung über die Gnadengaben (Charismen) des Geistes, die ebenfalls, weil es der Geist der Einheit in Christus ist, Einheit und Anteilgabe verlangt.

In der Fortführung der Terminologie von Kapitel 11 expliziert der Briefschreiber das an der Vorstellung vom Leib, den die Gemeindeglieder in Christus und durch die eucharistischen Gaben formen. Wieder können wir die exegetischen Detailfragen auf sich beruhen lassen; der Duktus des Gedankengangs ist völlig klar. Das Stichwort ist der Begriff Leib. Jesus gibt „in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde“ (11,23) seinen physischen Leib proleptisch in den eucharistischen Leib, bezeichnet durch Brot und Wein, und im Essen und Trinken dieses eucharistischen Leibes wird Gemeinde als Leib Christi aus vielen Gliedern, spricht: Charismen, durch Gottes Heiligen Geist gebildet – zunächst als Kirche am Ort, dann aber auch als Universalkirche. Denn wo immer auch „dies zu meinem Gedächtnis“ getan wird (11,24), ereignet sich das nämliche, und so wachsen, wie die einzelnen Christen zur Gemeinde, alle Gemeinden zur einen Kirche zusammen. Da der Grundimpuls, der von Jesus über die Eucharistie in die Kirche vermittelt wird und von dort in die ganze Welt (entsprechend der Universalität der Jesusliebe in den Jesumählern) die Teilgabe und die Teilhabe an Gottes verzeihender und versöhnender Liebe selber ist, zeigt sich durch die und in der Eucharistie auch die Solidarität aller im Heil, das als solches wiederum alle Bereiche umfaßt.

Hier liegt auch der Kern des vor allem seit der Gegenreformation in der Eucharistietheologie stark betonten Opfergedankens. Die Feier der Messe ist Opfer,

weil sie im Mahl vollzogene Gegenwärtigsetzung der Kreuzeshingabe Jesu ist. Das ist sie aber sakramental deswegen, damit sich die feiernde Gemeinde im Vollzug des Zeichens in der Teilhabe an diesem Opfer (Communio) in die Hingabe Jesu hineinnehmen lasse (Communicatio). Erst darin wird sie ganz ein einziges Handlungssubjekt mit ihrem Haupt und so zum Leib Christi. Der Paulusgefährte Lukas hat diese Zusammenhänge in der Idealtypik christlichen Gemeindelebens laut der Apostelgeschichte dargelegt: „Alle, die gläubig geworden waren, bildeten eine Gemeinschaft und hatten alles gemeinsam. Sie verkauften Hab und Gut und gaben davon allen, jedem so viel, wie er nötig hatte. Tag für Tag verharrten sie einmütig im Tempel, brachen in ihren Häusern das Brot und hielten miteinander Mahl in Freude und Einfalt des Herzens. Sie lobten Gott und waren beim ganzen Volk beliebt“ (Apg 2,44–47).

Wir stehen vor einer Art Kurzformel einer eucharistischen Ekklesiologie. Ihr Inhalt ist kein anderer als der unserer Titelformulierung. Die Kirche wird von der Eucharistie gewirkt, von der Eucharistie her gedeutet, in der eucharistischen Gesinnung im Leben gehalten. Eucharistie wirkt Kirche. Das aber vollzieht sich am konkreten Ort je dadurch, daß die Christen „das Brot brechen und miteinander Mahl halten in Freude und Einfalt des Herzens“. Kirche wirkt Eucharistie. Die biblischen Zeugnisse sind eindeutig. Der entscheidende Hintergrund des ganzen Geschehens und der Zusammenhänge ist aber nicht die Theologie der Eucharistie in sich, sondern über die Christologie und die in der Charismenthematik berührte Pneumatologie die Trinitätstheologie. Das zeigt sich noch heute in jeder Eucharistiefeier: Wir feiern Jesu Mahlhingabe, wir bieten das Opfer dem Vater dar und rufen in der Epiklese den Heiligen Geist auf die von uns dargebrachten Gaben herab.

Rezeption

Bereits in unserem einleitenden Abschnitt mußte von den Verkürzungen der eucharistischen Theologie gesprochen werden; gleichwohl ist die biblische Spannweite der Gedanken nie ganz übersehen, in den entscheidenden Zügen immer auch rezipiert worden. Die Schätze der Tradition zu erheben ist aus diesem Grund eine unabsehbare und langwierige Angelegenheit. In wichtigen Punkten ist sie auch schon geleistet, vor allem durch die ebenfalls in der Einleitung benannten Arbeit „Corpus mysticum. Eucharistie und Kirche im Mittelalter“ aus der Feder Henri de Lubacs, der auch die Patristik in Betracht gezogen hat. Wenn nun doch wenigstens ein paar Zeugnisse beleghalber referiert werden, dann möchten sie eher als „appetizer“ dienen, sich wieder einmal in die faszinierende Welt altkirchlich-mittelalterlicher, aber auch moderner Theologie zu begeben. Programmatisch umreißen die ersten Sätze de Lubacs den Gesamthorizont:

„Im Denken des gesamten christlichen Altertums sind Eucharistie und Kirche verbunden. Bei Augustin erhält diese Verbindung unter dem Druck der donatistischen Kontroverse eine neue Eindringlichkeit, die bei den lateinischen Schriftstellern des 7., 8. und 9. Jahrhunderts nachwirkt. Für sie wie für Augustin, von dem sie direkt oder indirekt abhängig sind und dessen Formeln sie unablässig wiederholen, verhält sich die Eucharistie zur Kirche wie die Ursache zur Wirkung, das Mittel zum Ziel, und dabei gleichzeitig wie das Zeichen zur Wirklichkeit. Dieser Übergang aber vom *sacramentum* zur *virtus sacramenti* oder von der *species visibilis* zur *res ipsa* vollzieht sich bei ihnen in so raschem Schwung, und der Nachdruck liegt so sehr auf der Kirche, daß, wenn in einem Eucharistietraktat das Wort ‚Leib Christi‘ vorkommt, oft nicht die Eucharistie, sondern die Kirche damit gemeint ist.“⁷

Wir stellen mithin einen Richtungssinn fest, der dem der neuzeitlichen Theologie genau gegenläuft. Ist dieser Theologie der reale Leib Christi die Eucharistie (so sehr, daß man zu Zeiten des Ersten Vatikanischen Konzils noch Probleme hatte, die institutionelle Kirche als „Leib“ zu bezeichnen), so ist der damaligen Theologie die eigentliche Realität die Kirche, die Eucharistie eher Symbol, eben mystischer Leib, der Kirche.

Patron dieser eucharistischen Ekklesiologie ist, wie de Lubac schon sagte, Augustinus⁸. Selbstredend sind für ihn die eucharistischen Gaben identisch mit dem Leib Jesu; sie sind aber auch identisch mit den Gläubigen in der Gemeinde.

Denn weil laut Kor 10,17 das eine Brot der Eucharistie den einen Leib der Kirche bildet, „seid ihr, was ihr empfangen habt“⁹. Das hat Konsequenzen für die Kirche als solche. „Wenn ihr also der Leib Christi und seine Glieder seid“, heißt es im *Sermo* 272¹⁰, „ist euer Geheimnis auf den Tisch des Herrn gelegt; ihr empfangt euer eigenes Geheimnis. Zu dem, was ihr seid, antwortet ihr Amen, und antwortend pflichtet ihr bei Begreift und freut euch; Einheit, Wahrheit, Frömmigkeit, Liebe. Ein Brot, wer ist dieses eine Brot? Ein Leib sind die vielen. Bedenkt, daß ein Brot nicht aus einem Korn entsteht, sondern aus vielen. Als ihr exorziert wurdet, wurdet ihr gleichsam gemahlen. Als ihr getauft wurdet, wurdet ihr gleichsam befeuchtet. Als ihr den Heiligen Geist, das Feuer, angenommen habt, wurdet ihr gleichsam gebacken. Seid, was ihr seht, und empfangt, was ihr seid.“

Die ontologische, die gnoseologische und die moralische Dimension von Gemeinde leitet sich für den Kirchenvater gleicherweise und in gleicher Logik aus der Eucharistie ab: die Einheit ebenso wie die Wahrheit, die Frömmigkeit und die Liebe.

Diese real-mystische Sicht Augustins bestimmt, wie so viele andere Gedanken und Perspektiven aus seiner Feder, die nachfolgenden Generationen. In immer neuen Wendungen, aber auch in der Vertiefung des bereitliegenden patristischen Materials wird sie im Mittelalter aufgenommen. Von besonderer Bedeutung ist in dieser Theologie, daß, ungeachtet der überaus starken Ausbildung der hierarchischen Verfassungselemente der Kirche mit besonderer Akzentuierung der päpstlichen Prärogativen in der sonstigen Reflexion, an dieser Stelle das egalitär-kommunitäre Moment hervorgehoben wird. Ein so dezidierter Gregorianer wie Petrus Damiani beispielsweise schreibt gelegentlich der Auslegung des „Gedächtnisses der Lebenden“ im römischen Kanon, dem jetzigen ersten Hochgebet:

„Während der Feier der Heiligen Messe sagt der Priester: ‚Gedenke, Herr, deiner Diener und Dienerinnen‘ und fügt bald darauf bei: ‚Für sie bringen wir dieses Lobopfer dar, und sie selbst opfern es dir.‘ In diesen Worten wird sonnenklar bewiesen, daß jenes Opfer des Lobes von allen Gläubigen zugleich, nicht nur von den Männern, sondern auch von den Frauen dargebracht wird, obgleich es vom einen Priester allein dargebracht zu werden scheint; denn was dieser in den Händen hält, um es Gott darzubringen, das bringt die Menge durch geistige Andacht dar. Dasselbe wird auch an der anderen Stelle deutlich, wo gesagt wird: ‚So nimm denn, Herr, wir bitten dich, diese Opfergabe huldvoll an, die wir, deine Diener und deine ganze Familie darbringen.‘ Auch in diesen Worten erscheint mit völliger Evidenz, daß das Opfer, das vom Priester auf den Altar gelegt wird, gemeinsam von der ganzen Familie Gottes dargebracht wird.“¹¹

Im Grund ist das jene Communio-Ekklesiologie, die nach der Patristik erst wieder durch das Zweite Vatikanische Konzil deutlich erinnert worden ist.

Thomas von Aquin faßt das Resultat der mittelalterlichen eucharistischen Theologie zusammen: „In hoc sacramento totum mysterium nostrae salutis comprehenditur“ („In diesem Sakrament ist das ganze Geheimnis unseres Heiles zusammengefaßt“)¹². Für ihn ist die eigentliche Sinnspitze der Eucharistie, die „res sacramenti“, die Einheit der Kirche¹³. Um ihretwillen existiert das Sakrament.

Führen wir noch zum Schluß die Stimme des Konzils von Trient an, dessen Bestreben es bekanntlich war, die mittelalterliche Tradition zu schützen und zu wahren. Sie ist in unserem Fall besonders wertvoll, weil an sich der eben formulierte Gedanke im Spätmittelalter stark in den Schatten geraten war. Gleichwohl heißt es im Passus des Eucharistiedekrets von 1551 über die Einsetzung des Sakraments gegen Ende:

„Darüber hinaus wollte er (unser Heiland), daß es ein Unterpfand der künftigen Herrlichkeit und ewigen Seligkeit sei und ein sinnfälliges Zeichen jenes einen Leibes, dessen Haupt er selbst ist und dem wir nach seinem Willen als Glieder durch die engen Bande des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe verbunden sein sollen, so daß wir alle dasselbe sagen und keine Spaltungen unter uns seien.“¹⁴

Wie schon gerade angedeutet, hat erst die jüngste Kirchenversammlung diese Gedanken wieder ins rechte Relief gebracht, nachdem die Theologie der Neuzeit ihrer vergessen hatte, trotz der Hoch-, um nicht zu sagen Überschätzung des Tridentinums auf anderen Gebieten. Vorbereitet durch die liturgische Bewegung der Zwischenkriegszeit¹⁵ werden sie im Zweiten Vatikanischen Konzil ins volle Licht gestellt. Die Kirche lebt und wächst beständig aus der Eucharistie, sagt „Lumen gentium“, und wird dadurch zu einer Bruderschaft. Noch in der kleinsten Gemeinde ist Christus gegenwärtig, „durch dessen Kraft die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche geeint wird“¹⁶. Den Pfarrern wird ans Herz gelegt, sie sollten dafür sorgen, „daß die Feier des eucharistischen Opfers Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde ist“¹⁷. Denn, so unter neuerlicher Berufung auf Thomas von Aquina das Dekret über „Dienst und Leben der Priester“:

„Die heiligste Eucharistie enthält ja das Heilsgut der Kirche in seiner ganzen Fülle, Christus selbst unser Osterlamm und das lebendige Brot. Durch sein Fleisch, das durch den Heiligen Geist lebt und

Leben schafft, spendet er den Menschen das Leben; so werden sie ermuntert und angeleitet, sich selbst, ihre Arbeiten und die ganze Schöpfung mit ihm darzubringen. Darum zeigt sich die Eucharistie als Quelle und Höhepunkt aller Evangelisation: die Katechumenen werden allmählich zur Teilnahme an der Eucharistie vorbereitet, die schon Getauften und Gefirmten durch den Empfang der Eucharistie ganz dem Leib Christi eingegliedert.“ Es schließt sich der Spitzensatz an: „Die Zusammenkunft zur Feier der Eucharistie, der der Priester vorsteht, ist also die Mitte der Gemeinschaft der Gläubigen.“ (PO 5)

Hier vollzieht sich in der Tat in nuce Leben und Auftrag der Kirche als universales Heilssakrament, wie sie am Beginn der Kirchenkonstitution beschrieben werden (LG 1). Entsprechend der Adressierung dieses Dokuments wird die priesterliche Position in der eucharistischen Liturgie hervorgehoben. Der Gesamtduktus der Konzilsaussagen hat aber die von Petrus Damiani vorgegebene Linie nicht aufgegeben, daß nämlich das ganze (freilich gegliederte) Volk Gottes Subjekt der Eucharistiefeier ist. Ausdrücklich sagt die Liturgiekonstitution:

„Die liturgischen Handlungen sind nicht privater Natur, sondern Feiern der Kirche, die das ‚Sakrament der Einheit‘ ist; sie ist nämlich das heilige Volk, geeint und geordnet unter den Bischöfen. Daher gehen diese Feiern den ganzen mystischen Leib der Kirche an, machen ihn sichtbar und wirken auf ihn ein; seine einzelnen Glieder aber kommen mit ihnen in verschiedener Weise in Berührung je nach der Verschiedenheit von Stand, Aufgabe und tätiger Teilnahme.“¹⁸

Die nachkonziliare Theologie hat sich dieser Sicht nachdrücklich angeschlossen. Gerade in der Ekklesiologie wie auch in der Sakramententheologie haben Gedanken der modernen Kommunikationstheorie fruchtbar gewirkt, die das biblische Binar *Communio* und *Communicatio* profilieren konnten. „Eucharistie – Ursprung von Kommunikation und Gemeinschaft“, lautet beispielsweise ein programmatischer Aufsatz des Systematikers Erhard Kunz¹⁹. „Die liturgische Feier als Kommunikationsgeschehen“ beschreibt der Pastoralliturge Franz Kohl-schein²⁰. In seiner „Kommunikativen Sakramententheologie“ faßt H. Otmar Meuffels seine Überlegungen zur Eucharistie so zusammen:

„Es finden sich ... viele interaktive, kommunikative Elemente, die in einer pneumatologisch begründeten Volk-Gottes-Theologie gründen, so daß die gottesdienstliche Gemeinde selbst als Medium wie als Subjekt des Glaubens eingeborgen ist in die Gott-Mensch-Kommunikation und auf diese Weise selbst zum kommunikativen Raum des Agapeaustausches wird.“²¹

Im Maß, wie die Ekklesiologie unter der Konzeption der *Communio* entwickelt wird, hat selbstverständlich die Betrachtung des Altarssakraments unter dieser Leitidee immer eine bedeutungsvolle Funktion. Anstelle einer umfassenden Belegliste sei lediglich das große Werk des Frankfurter Dogmatikers Medard Kehl „Die Kirche“ angeführt. Ausweislich des Registers ist die Eucharistie konstitutives Element seiner Theologie. Zitiert mag nur ein Text sein: Eucharistie ist neben der Taufe einer der „zentralen Vollzüge, durch die die Kirche immer wieder neu ihre ‚Zugestaltung‘ zu Christus als seinem ‚Leib‘ bzw. seiner ‚Braut‘ erfährt“. In der eucharistischen Liturgie wird die Gemeinde in die trinitarisch-heilsökono-

mische Hingabebewegung Christi hineingenommen und bekommt so Anteil an der Liebe Jesu.

„Deswegen gilt die Eucharistie als ‚Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens‘ (LG 11) ja auch aller kirchlichen Lebensvollzüge, weil in diesem sakramentalen Zeichen die Einheit der pneumatologischen, christologischen und eschatologischen Dimension der Kirche am deutlichsten zum Ausdruck kommt: Der Hl. Geist eint die Kirche dadurch zur Communio, daß er ihr Anteil gibt an der Selbst-gabe Jesu Christi. Darin bricht er gleichsam die sich voneinander abschließenden Menschen füreinander auf, nimmt sie hinein in die Offenheit Jesu für den Vater und füreinander und macht sie dadurch zum Sakrament der alles heilenden und versöhnenden Liebe Gottes.“²²

Nochmals sei es gesagt: Wir sind meilenweit von jeder Vollständigkeit entfernt in der Anführung solcher Texte. Aber auch bei dieser Minimalauswahl dürfte ein Zweifel nicht mehr erlaubt sein: Eucharistie und Kirche stehen in einem wechselseitigen kausalen Verhältnis zueinander. Was Kirche ist, erhellt aus der sie konstituierenden Eucharistie; was Kirche soll, ergibt sich aus ihrer Verpflichtung gegenüber der Eucharistie. Damit aber wird die Frage unabweisbar, welche konkreten Folgerungen aus dieser Theologie erwachsen. Diese Frage bleibt einem weiteren Aufsatz vorbehalten.²³

ANMERKUNGEN

¹ Die Mysterien d. Chr.tums (Freiburg 1941) S. 77, § 445.

² Corpus Mysticum. Kirche u. Eucharistie im MA. Eine hist. Studie (Einsiedeln 1969).

³ Vgl. jetzt H. de Lubac, Meine Schriften im Rückblick (Freiburg 1996).

⁴ Prati²1891 (diese Aufl. wird zugrunde gelegt).

⁵ Kirchenbilder – Kirchenvisionen. Variationen über eine Wirklichkeit, hg. v. W. Beinert (Regensburg 1995), v.a. 58–127 den Beitr. d. Hg.: Kirchenbilder in d. Kirchengesch.

⁶ J. Gnilka, Jesus von Nazaret. Botschaft u. Gesch. (Freiburg 1990) 108–112.

⁷ Lubac (A. 2) 25. In den Anm. 1 u. 2 belegt der Autor in reichem Maß seine Aussage.

⁸ J. Drobner, Die österr. Eucharistie bei Augustinus, in: Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart d. Auferstandenen in seiner Kirche (FS J. J. Degenhardt, Paderborn 1995) 159–171.

⁹ Sermo 227 (SC 116, 234).

¹⁰ PL 38, 1247 f.; zit. in d. Übers. nach Drobner (A. 9) 167 f.

¹¹ Über das „Dominus vobiscum“ 8 (PL 145, 237 f., zit. n. H. de Lubac, Glauben aus d. Liebe. „Catholicisme“ (Einsiedeln 1978) 353 f.

¹² S. th. III, 83, 4 c.

¹³ Ebd. 73,3 c. Vgl. auch 73,2 c.

¹⁴ DH 1638; NR 570.

¹⁵ Zu nennen ist v. a. die Mysterientheol. O. Casels; vgl. A. Schilson, Die Mysterientheol. O. Casels (Mainz 1982), v.a. 301–313.

¹⁶ LG 26,1: Man beachte die mit Bedacht in den Anm. 85–91 zu diesen Aussagen angeführten Belege aus einer Tradition, die von der Hl. Schrift über die ostkirchl. Liturgie bis zu Thomas v. Aquin reicht.

¹⁷ CD 30; vgl. PO 6.

¹⁸ SC 26; vgl. 4; 7; 27–29; LG 7.

¹⁹ ThPh 58 (1983) 321–345.

²⁰ ThG 26 (1983) 1–13.

²¹ (Freiburg 1995) 320.

²² M. Kehl, Die Kirche. Eine kath. Ekklesiologie (Würzburg 1992) 89.

²³ In dieser Zs. 215 (1997) H. 11.