

Eucharistie und Mission*

Von Joseph Cardinal Ratzinger, Rom

Vorüberlegung über Eucharistie und Mission

Eine alte Legende über den Ursprung des Christentums in Rußland erzählt, dem Fürsten Wladimir von Kiew, der auf der Suche nach der rechten Religion für sein Volk war, hätten sich der Reihe nach die aus Bulgarien kommenden Vertreter des Islam, Vertreter des Judentums und Abgesandte des Papstes aus Deutschland vorgestellt, die ihm jeweils ihren Glauben als den rechten und besten anboten. Der Fürst sei aber bei all diesen Angeboten unbefriedigt geblieben. Der Entscheid sei gefallen, als seine Gesandten von einem feierlichen Gottesdienst zurückkehrten, an dem sie in der Sophienkirche zu Konstantinopel teilgenommen hatten. Voller Begeisterung hätten sie dem Fürsten berichtet: »Und wir kamen zu den Griechen und wurden dorthin geführt, wo sie ihrem Gott dienen... Wir wissen nicht, ob wir im Himmel oder auf Erden gewesen sind... Wir haben erfahren, daß Gott dort unter den Menschen weilt...«¹

Diese Erzählung ist als solche gewiß nicht historisch. Die Zuwendung der »Rus« zum Christentum und die endgültige Entscheidung für die Anbindung an Byzanz ging in einem langen und komplizierten Prozeß vor sich, den die Historiker heute in seinen wesentlichen Linien nachzeichnen zu können glauben.² Aber wie immer trägt diese Legende auch einen tiefen Kern an Wahrheit in sich. Denn die innere Kraft der Liturgie hat in der Ausbreitung des Christentums ohne Zweifel eine wesentliche Rolle gespielt. Die Legende vom liturgischen Ursprung des russischen Christentums sagt uns aber über diesen allgemeinen Zusammenhang von Gottesdienst und Mission hinaus auch noch Konkreteres über ihre innere Zuordnung. Denn die byzantinische Liturgie, die die fremden Besucher und Gottsucher in den Himmel versetzte, war von sich aus nicht missionarisch. Sie war nicht werbende Interpretation des Glaubens nach außen, an die Nichtgläubigen, sondern sie war ganz und gar im Inne-

* Das Thema »Eucaristia come genesi della missione« war der Leitgedanke des Eucharistischen Kongresses der Diözese Como, in dessen Rahmen die folgenden Ausführungen am 10. September 1997 vorgetragen wurden. Mit geringen Änderungen habe ich den Vortrag am 25. September 1997 beim Nationalen Eucharistischen Kongreß in Bologna wiederholt.

¹ Vgl. P. B. I. Bilaniuk, *The Apostolic Origin of the Ukrainian Church* (Toronto 1988).

² Vgl. H. Jedin (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte III 1: Die mittelalterliche Kirche* (Freiburg 1966) 275–278 (verfaßt von J. Kempf), dort S. 268f ausführliche Literaturhinweise.

ren des Glaubens angesiedelt. Die Nachricht von Apg 20,7, daß Paulus mit den Christen von Troas die Eucharistie »im Obergemach« feierte, wurde in der frühen Kirche ganz selbstverständlich mit dem Bericht verbunden, wonach die Jünger zusammen mit Maria nach der Himmelfahrt des Herrn im Obergemach betend den Heiligen Geist erwarteten und empfingen (Apg 1,13). Dieses Obergemach wiederum wurde – historisch wohl zu Recht – mit dem Abendmahlssaal identifiziert, in dem Jesus mit den Zwölfen die erste Eucharistie begangen hatte. Das Obergemach wird zum Symbol für die innere Versammlung der Gläubigen, für das Herausgenommensein der Eucharistie aus der Gewöhnlichkeit des Alltags. Es wird zum Ausdruck für das »Mysterium des Glaubens« (1 Tim 3,9; vgl. 3,16), in dessen innerer Mitte die Eucharistie steht. Wenn die römische Liturgie diesen Ruf »Mysterium des Glaubens« in den Abendmahlsbericht eingefügt und so zum Bestandteil des zentralen eucharistischen Geschehens gemacht hat, so hat sie damit durchaus das urchristliche Erbe richtig interpretiert: Die eucharistische Liturgie ist als solche nicht an die Ungläubigen gerichtet, sondern als Mysterium setzt sie »Einweihung« voraus: Zu ihr kann nur kommen, wer in das Mysterium mit seinem Leben eingetreten ist, wer Christus nicht mehr bloß von außen kennt, wie »die Leute«, deren Meinungen Petrus vor seinem Christusbekenntnis bei Cäsarea Philippi dem Herrn berichtet (Mk 8,28). Mit Christus im Sakrament kommunizieren kann nur, wer in der Kommunion des Glaubens mit ihm in ein inneres Einvernehmen und Verstehen gekommen ist.

Kehren wir zu unserer Legende zurück: Was die Gesandten des russischen Fürsten von der Wahrheit des in der orthodoxen Liturgie gefeierten Glaubens überzeugte, war nicht eine Art von missionarischer Überredung, deren Argumente ihnen einleuchtender gewesen wären als die der anderen Religionen. Was sie berührte, war eben das Mysterium als solches, das gerade im Übersteigen des Disputs der Vernunft die Macht der Wahrheit erscheinen ließ. Noch einmal anders gesagt: Die byzantinische Liturgie war und ist nicht darauf angelegt, andere zu indoktrinieren oder sich ihnen als gefällig und unterhaltsam zu erweisen. Was an ihr beeindrucken konnte, war gerade ihre reine Absichtslosigkeit, daß sie für Gott und nicht für Zuschauer begangen wurde; daß ihr einziges Bestreben war, vor Gott und für Gott »εὐάρεστος εὐπρόσδεκτος« (Röm 12,1; 15,16) zu sein: Gott zu gefallen, wie Abels Opfer Gott gefallen hatte. Eben diese Selbstlosigkeit des Stehens vor Gott und des Schauens auf ihn hin war es, die Gottes Licht in das Geschehen hineinfallen und es auch den Außenstehenden spürbar werden ließ.

Damit haben wir für unsere Frage vorab schon ein erstes wichtiges Ergebnis erzielt. Die in den fünfziger Jahren aufgekommene Redeweise von der missionarischen Liturgie ist zumindest zweideutig und problematisch.³ Sie hat in manchen Kreisen der Liturgiker dazu geführt, das beherrschende Element in der Liturgie und ihre Verständlichkeit auch für den Außenstehenden in einer völlig unangemessenen Weise zum primären Maßstab liturgischer Gestaltung zu machen. Auch das Wort, die

³ Hauptvertreter des Gedankens der »missionarischen Liturgie« war im deutschen Sprachraum in den fünfziger Jahren J. Hofinger; vgl. J. Hofinger (Hg.), *Mission und Liturgie*. Der Kongreß von Nimwegen 1959 (Mainz 1960); J. Hofinger – J. Kellner, *Liturgische Erneuerung in der Weltmission* (Innsbruck 1957).

Wahl der liturgischen Formen müsse unter »pastoralen« Gesichtspunkten geschehen, legt denselben anthropozentrischen Irrtum nahe. Die Liturgie wird dann ganz für die Menschen gemacht, sie dient entweder der Übermittlung von Inhalten oder – nach der Ermüdung ob der damit aufgekommene Rationalismen und ihrer Banalität – der Gemeinschaftsbildung, die nun wieder nicht mehr unbedingt auf verstehbare Inhalte ausgerichtet ist, sondern auf Vollzüge, in denen Menschen sich einander nahekommen und Gemeinschaft erleben. So wurden und werden nun Gestaltungsvorschläge immer einseitiger und ausschließlicher von profanen Modellen her genommen, zum Beispiel vom Ablauf einer Versammlung oder auch von archaischen und modernen Sozialisationsriten. Gott spielt da eigentlich keine Rolle; es geht alles um das Gewinnen oder Zufriedenstellen von Menschen und ihren Ansprüchen. Gerade so wird freilich kein Glaube geweckt, denn der Glaube hat mit Gott zu tun, und nur wo seine Nähe ankommt, nur wo menschliche Absichten gegenüber der Ehrfurcht vor ihm zurücktreten, entsteht jene Glaubwürdigkeit, die Glauben schafft. Wir brauchen hier nicht die verschiedenen Wege und Möglichkeiten der Mission zu diskutieren, die zweifellos oft mit sehr einfachen, aber immer von der Liebe zu Gott beleuchteten menschlichen Kontakten beginnen muß. Für uns genügt zunächst die Feststellung: Eucharistie ist als solche nicht unmittelbar der missionarischen Weckung des Glaubens zugewandt. Sie steht vielmehr im Inneren des Glaubens und nährt ihn; sie schaut primär auf Gott und zieht die Menschen in diesen Blick hinein, zieht sie hinein in den Abstieg Gottes, der ihr Aufstieg in die Gottesgemeinschaft wird. Sie will Gott gefallen und Menschen dazu führen, daß sie dies auch als den Maßstab ihres Lebens ansehen. Und insofern ist sie freilich in einem tieferen Sinn Ursprung von Mission.

I. Die Theologie des Kreuzes als Voraussetzung und Grund eucharistischer Theologie

Nach diesem Vorgriff auf eine Antwort für unsere Frage, den uns die alte Legende von der Bekehrung Rußlands gestattet hat, müssen wir nun versuchen, die Zusammenhänge etwas tiefer zu durchdringen, die bisher andeutungsweise sichtbar geworden sind. Ich möchte mich dabei auf das Zeugnis der Heiligen Schrift und hier wieder auf zentrale Texte des heiligen Paulus konzentrieren, um das Thema nicht ins Uferlose geraten zu lassen. Wenn wir demgemäß versuchen, den Zusammenhang von Eucharistie und Glaube nach Paulus zu erfassen, so zeigt sich als erstes, daß es drei sehr verschiedene Schichten in der Darstellung des Themas gibt, die freilich in ihren Wurzeln und in ihren Intentionen doch eng miteinander verbunden sind. Da ist als erstes die Interpretation des Kreuzestodes Christi mit kultischen Kategorien, die die innere Voraussetzung aller eucharistischen Theologie bildet. Die Größe dieses Vorgangs machen wir uns kaum noch klar. Ein in sich profanes Ereignis, die Hinrichtung eines Menschen in der grausamsten aller verfügbaren Arten, wird als kosmische Liturgie, als Aufreißen des verschlossenen Himmels beschrieben – als der Vorgang, in dem das, was in allen Kulturen letztlich gewollt und vergeblich versucht

wurde, endlich real zustande kommt. Paulus hat für diese Interpretation in Röm 3,24–26 unter Verwendung alter vorpaulinischer Formeln den grundlegenden Text geschaffen.⁴ Dies war aber nur möglich, weil Jesus selbst im Abendmahl seinen Tod vorausgenommen, vorausvollzogen und in ein Geschehen der Hingabe und der Liebe von innen her umgewandelt hatte. Von da aus konnte Paulus Christus als Hilasterion bezeichnen, womit in der Kultsprache des Alten Testaments der zentrale Punkt des Tempels gemeint war, die Auflage, die auf der Bundeslade lag. Sie wurde Kapporeth genannt, was im Griechischen mit Hilasterion übersetzt wurde und als der Ort angesehen, über dem in einer Wolke Jahwe erschien. Diese Kapporeth wurde mit Sühneblut besprengt, das auf diese Weise Gott selber so nahe wie möglich kommen sollte.⁵ Wenn nun Paulus sagt: Christus ist diese seit dem Exil verlorengegangene Mitte des Tempels, der eigentliche Sühneort, die wahre Kapporeth, dann hat die neuzeitliche Exegese dies als spiritualisierende Umdeutung des alten Kultus und so faktisch als Aufhebung des Kults, als seine Ersetzung durch Geistiges und Ethisches hingestellt. Aber das Gegenteil ist der Fall: Für Paulus ist nicht der Tempel die wahre Realität von Kult und das andere eine Art von Allegorie, sondern es liegt umgekehrt. Die menschlichen Kulte, einschließlich des alttestamentlichen, sind nur »Bilder«, Abschattungen der eigentlichen Gottesverehrung, die in den Tieropfern gerade nicht geschieht. Wenn im Buch Exodus bei der Schilderung des Bundeszertes, das das Modell des Tempels war, gesagt wird, Mose habe alles nach dem Bild gestaltet, das er bei Gott gesehen hatte, so haben die Väter darin den bloßen Abbildcharakter des Tempelkultes ausgedrückt gefunden.⁶ Und tatsächlich sind die Tier- und Sachopfer immer nur hilflose Versuche der Vertretung des Menschen, der sich selbst geben sollte – nicht in der grausamen Form von Menschenopfern, sondern in der Ganzheit seines Seins. Aber eben dies vermag er nicht. So ist für Paulus wie für die ganze christliche Überlieferung klar, daß die freiwillige Hingabe Jesu nicht eine allegorische Auflösung des Kultbegriffs ist, sondern daß hier endlich die Intentionen des Versöhnungsfestes Realität werden, wie es der Hebräerbrief dann ausführlich dargestellt hat. Nicht die Mörder Christi bringen ein Opfer dar – dies zu denken, wäre eine Perversion. Christus verherrlicht Gott, indem er sich selbst hingibt und das Menschsein in Gottes eigenes Wesen hineinträgt. H. Gese hat die Bedeutung von Röm 3,25 so ausgelegt: »Der Gekreuzigte repräsentiert den thronenden Gott und verbindet uns mit ihm durch die Lebenshingabe des menschlichen Blutes. Gott wird uns zugänglich, erscheint uns im Gekreuzigten. Die Sühne geht nicht vom Menschen im Ritus stellvertretender Bluthingabe, Lebenshingabe aus, sondern von Gott. Gott stellt zu uns die Verbindung her... Der Vorhang vor dem Allerheiligsten ist zerrissen, Gott ist uns ganz nahe, er ist uns im Tod, im Leiden, im Sterben gegenwärtig.«⁷

⁴ Vgl. H. Schlier, *Der Römerbrief* (Freiburg 1977) 106–116.

⁵ Vgl. H. Gese, *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge* (München 1977) 85–106, bes. 105 f; B. Lang, *kippaer-kapporaet* usw., in: *Botterweck-Ringgren-Fabry, Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament IV* (Stuttgart 1984) 303–318.

⁶ Vgl. Ex 25,8.40; 26,30; 27,8; vgl. auch Ex 39,43; 40,23.29; dazu Hebr 8,5. Vgl. Irenaeus, *Adv. haer. IV* 14,3 SC100, 548.

⁷ Gese, a. a. O. 105.

Aber da erhebt sich die Frage: Wie konnte man überhaupt darauf kommen, das Kreuz Jesu in solcher Weise zu deuten, es als die Verwirklichung dessen zu sehen, was in den Kulturen der Welt und besonders des Alten Testaments gewollt, oft schrecklich verzerrt und nie wirklich erreicht worden war? Was gab überhaupt die Möglichkeit zu einer so ungeheuren geistigen Verarbeitung dieses Geschehens, zur Übertragung der ganzen alttestamentlichen Kulttheologie auf dieses scheinbar höchst profane Ereignis? Die Antwort habe ich vorhin schon angedeutet: Jesus selbst hatte seinen Tod den Jüngern angekündigt und mit prophetischen Kategorien ausgelegt, die ihm vor allem in den Gottesknechtliedern des Deutero-Jesaia angeboten wurden. Damit war das Motiv von Sühne und Vertretung bereits angeklungen, das dem großen Bereich kultischen Denkens zugehört. Im Abendmahlssaal vertieft er dies in der Verschmelzung von Sinai- und prophetischer Theologie, aus der heraus sich nun das Sakrament formt, in dem er seinen Tod annimmt, vorwegnimmt und zugleich als heiligen Kult für alle Zeiten vergegenwärtigungsfähig macht.⁸ Ohne eine solche wesentliche Grundlegung im Leben und Handeln Jesu selbst ist das neue Verstehen des Kreuzes undenkbar, niemand hätte es nachträglich dem Kreuz gleichsam auflegen können. So wird das Kreuz auch die Synthese der alttestamentlichen Feste, Versöhnungstag und Pascha in einem, Aufbruch in einen neuen Bund hinein.⁹

Weil es so steht, kann man sagen, daß die Kreuzestheologie eucharistische Theologie ist und umgekehrt. Ohne Kreuz bliebe die Eucharistie bloßes Ritual, ohne Eucharistie wäre das Kreuz bloß ein grausames profanes Ereignis.¹⁰ Damit zeigt sich ein weiteres: die enge Verknötung von gelebtem und erlittenem Leben mit sakralen kultischen Vollzügen. Daraus ergibt sich dann die dritte Schicht eucharistischer Theologie, über die wir zu sprechen haben werden: Wie das Kreuz Christi der eucharistischen Liturgie ihre reale Deckung gibt und sie über das bloß Rituelle und Symbolische hinaushebt, sie zum eigentlichen Kult der Welt macht, so muß die Eucharistie immer wieder über den bloß kultischen Raum hinausdrängen, sich über ihn

⁸ Ich habe diese Zusammenhänge etwas ausführlicher dargestellt in meinem kleinen Buch: *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund* (Hagen – Urfeld 1998) 47–79.

⁹ A. Feuillet hat in seinem bedeutenden Buch *Le sacerdoce du Christ et ses ministres* (Paris 1972) gezeigt, daß Joh 17 ganz in der jüdischen Liturgie des Versöhnungsfestes verankert ist, bes. S. 39–63. Das Johannesevangelium berührt sich bei dieser Sicht mit dem Hebräerbrief, der ebenfalls das Kreuz Christi ganz von der Liturgie des Yom Kippur her versteht. Andererseits verbindet Johannes – wie die Synoptiker – das Kreuz mit der jüdischen Pascha-Liturgie und -Theologie. Th. Maertens, *Heidnisch-jüdische Wurzeln der christlichen Feste* (aus dem Französischen, Mainz 1965) zeigt S. 59–72, daß auch Elemente aus Liturgie und Theologie des Laubhüttenfestes in die christliche Ostertheologie eingegangen sind.

¹⁰ Darum muß man es kritisieren, wenn in liturgiewissenschaftlichen Darstellungen der Gestaltwerdung der Eucharistie zwar – mit Recht – religionswissenschaftliche Vorüberlegungen angestellt sowie die alttestamentlich-jüdischen Wurzeln der Eucharistie untersucht werden, das Kreuz aber – weil nicht als liturgischer Akt einzustufen – ausgeklammert bleibt. Damit wird vom Ansatz her der eigentümliche Realismus der christlichen Liturgie, das spezifisch Neue der christlichen Liturgie verfehlt, das sie doch auf unerwartete Weise mit den Liturgien der Weltreligionen verbindet. Wem würde wohl einfallen, die jüdische Pascha-Liturgie darzustellen, ohne von dem in Ex 12 dargestellten grundlegenden Ereignis auszugehen, das sie vergegenwärtigen will? Leider muß dieser Vorwurf auch gegen die in vieler Hinsicht vorbildliche Darstellung von H. B. Meyer, *Eucharistie* (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft Bd. IV, Regensburg 1989) erhoben werden, wo selbst in dem kleinen Abschnitt »Zeichen der Lebenshin-

hinaus verwirklichen, gerade damit sie ganz sie selber wird und sie selber bleibt. Wir werden eine Reihe von paulinischen Texten zu bedenken haben, in denen das Martyrium, das christliche Leben und endlich der besondere apostolische Dienst der Glaubensverkündigung mit streng kultischen Kategorien beschrieben werden, also geradezu in eine Linie mit dem Kreuz Christi selber treten, als die fortgesetzte Realwerdung des in der Eucharistie Dargestellten erscheinen und so auch die ganze Zeit der Kirche hindurch die Verknotung von Sakrament und Leben festhalten, die am Anfang des Sakraments steht und es überhaupt als solches konstituiert. So gehören die drei Schichten: Kreuzestheologie, Theologie der Eucharistie als Sakrament sowie Martyriums- und Verkündigungstheologie als Opfertheologie untrennbar zusammen, und nur in ihrem Ineinander lernt man verstehen, was Eucharistie heißt.

II. Eucharistische Theologie im ersten Korintherbrief

1. 1 Kor 5,6: Das christliche Pascha

Was die Kreuzestheologie anlangt, so möchte ich mich mit den vorhin gemachten Andeutungen begnügen; betrachten wir nun die beiden anderen Schichten. Wieder muß es bei einer Auswahl bleiben; ich möchte mich für die im engeren Sinn eucharistische Theologie – die zweite Schicht – auf den ersten Korintherbrief beschränken, der dafür freilich besonders ergiebig ist. Vier Stellen sprechen hier mehr oder weniger ausführlich und ausdrücklich vom Sakrament des Leibes und des Blutes des Herrn, die wir der Reihe nach kurz bedenken wollen. Da ist zuerst 1 Kor 5,6–8: »... Wißt ihr nicht, daß ein wenig Sauerteig den ganzen Teig durchsäuert? Schafft den alten Sauerteig weg, damit ihr neuer Teig seid. Ihr seid ja schon ungesäuertes Brot, denn als unser Paschalamm ist Christus geopfert worden. Laßt uns also das Fest nicht mit dem alten Sauerteig feiern, nicht mit dem Sauerteig der Bosheit und Schlechtigkeit, sondern mit den ungesäuerten Broten der Gerechtigkeit und der Wahrheit.« Hier erscheinen die beiden wesentlichen Elemente des alttestamentlichen Pascha: das geopfert Lamm und das ungesäuerte Brot; es erscheint so der christologische Grund und die anthropologische, lebensmäßige Folge des Christusopfers. Wenn das Lamm Christus voraus darstellt, so wird das Brot zum Symbol christlicher Existenz. Das Ungesäuerte wird zum Zeichen für den neuen Anfang: Christsein wird als beständiges Fest aus dem neuen Leben heraus dargestellt. Wir könnten von einer zugleich christologischen und existentiellen Auslegung des alttestamentlichen Pascha sprechen, in der hintergründig wohl auch die Exodus-Thematik zu spüren ist: Das Opfer Christi wird zum Durchbruch und Aufbruch in ein neues Leben hinein, dessen Einfachheit und Redlichkeit sich im Symbol des ungesäuerten Brotes darstellt. Die deutsche Einheitsübersetzung verdunkelt übrigens leider einen Aspekt des Ganzen: Wo sie schreibt »Schafft den alten Sauerteig weg«, steht im Griechischen »Reinigt den alten Sauerteig weg«. Die alte kultische Kategorie der Reinheit wird nun zu einer Kategorie des Lebens: Nicht rituelle Reinigungen sind gemeint, sondern der Durchbruch in ein neues Leben. Die Eucharistie selbst wird in dem Text

nicht genannt, aber sie scheint doch durch als der ständige Lebensgrund der Christen, als die formgebende Kraft ihrer Existenz. Der ganze Text läßt sehr eindringlich klar werden, daß Eucharistie sehr viel mehr ist als Liturgie und Ritus, aber er läßt doch umgekehrt auch erkennen, daß christliches Leben mehr ist als moralische Bemühung – daß sie im tiefsten von dem lebt, der für uns Lamm geworden ist und sich geopfert hat.

2. 1 Kor 6,12–19: Sich an den Herrn binden

Für unsere Frage sehr wichtig ist der zweite Text: 1 Kor 6,12–19, aus dem ich nur die Verse 15–17 herausgreifen möchte: »Wißt ihr nicht, daß eure Leiber Glieder Christi sind? Darf ich nun die Glieder Christi nehmen und zu Gliedern einer Dirne machen? Auf keinen Fall! Oder wißt ihr nicht: Wer sich an eine Dirne bindet, ist *ein* Leib mit ihr? Denn es heißt: Die zwei werden *ein* Fleisch sein. Wer sich aber an den Herrn bindet, ist *ein* Geist mit ihm ... « Hier ist der tiefste Gehalt christlicher Kommunionfrömmigkeit maßstäblich formuliert und zugleich der Kern christlicher Mystik dargestellt: Sie beruht nicht auf menschlichen Aufstiegs- oder Entleerungsmechanismen, die ihre Nützlichkeit durchaus haben mögen; sie beruht auf dem »Mysterion«, das heißt auf dem Abstieg und der Selbstgabe Gottes, die wir im Sakrament empfangen. Dabei sollten wir im Gedächtnis behalten, daß Sakrament die Übersetzung von Mysterion ist und daß das Wort Mystik hier seinen sprachlichen Anhalt hat. Eucharistie empfangen heißt nach diesem Text: Verschmelzung der Existenzen, hohe geistliche Analogie zu dem, was im Einswerden von Mann und Frau auf der physisch-seelisch-geistigen Ebene geschieht. Der Traum der Verschmelzung von Gottheit und Menschheit, von der Sprengung der Schranken des Geschöpfes – dieser Traum, der die ganze Menschheitsgeschichte durchzieht und in profanen Variationen versteckt auch in den atheistischen Ideologien unserer Zeit wie in den rauschhaften Exzessen einer Welt ohne Gott neu geträumt wird – hier erfüllt er sich. Die prometeischen Versuche des Menschen, selbst die Schranken zu durchbrechen, kraft seines Könnens den Turm zu bauen, in dem er zum Gottsein aufsteigen kann, enden immer notwendig in Absturz und Enttäuschung, ja Verzweiflung. Die Verschmelzung ist möglich geworden, weil Gott in Christus abgestiegen ist, selber die Schranken des Menschseins angenommen, sie durchlitten hat und in der unendlichen Liebe des Gekreuzigten die Tür des Unendlichen aufstieß. Das eigentliche und tiefste Telos der Schöpfung und umgekehrt des vom Schöpfer gewollten Menschseins ist eben dieses Einswerden, »Gott alles in allem«. Der Eros des Geschöpfes wird eingeholt von der Agape des Schöpfers und so zu jener erfüllenden heiligen Umarmung, von der Augustinus spricht. Der Epheserbrief hat die Gedanken dieser Stelle von 1 Korinther aufgenommen und weitergeführt; er zitiert die Adamsprophetie vom Ein-Fleisch-Werden zwischen Mann und Frau vollständig und genau als die am Anfang der Menschheit stehende und sie gleichsam immerfort weitertreibende Vision des Geheimnisses, für das der Eros von Mann und Frau die grundlegende Real-Analogie

¹¹ Vgl. H. Schlier, Der Brief an die Epheser (Düsseldorf 1958²) 252–280, bes. den großen Exkurs Hieros Gamos 264–276.

Noch etwas ist an diesem Text aus 1 Korinther für unsere Frage wichtig: Wir stoßen hier zugleich auch auf den Ausgangspunkt der Benennung der Kirche als Leib Christi, auf die innere Verschränkung von Eucharistie und Ekklesiologie. Die Rede von der Kirche als Leib Christi ist mehr als irgendein aus der antiken Soziologie genommener Vergleich zwischen einem Realkörper und einer Körperschaft aus vielen Menschen. Das Wort hat seinen Ansatz im Sakrament des Leibes und Blutes Christi und ist daher mehr als ein Bild – Ausdruck des wahren Wesens von Kirche. In der Eucharistie empfangen wir den Leib des Herrn und werden so ein Leib mit ihm; wir alle empfangen denselben Leib und werden daher selbst »ein einziger mit Christus« (Gal 3,28). Eucharistie führt uns aus uns selber heraus, in ihn hinein, so daß wir mit Paulus sagen können: Ich lebe, doch nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir (Gal 2,20). Ich, doch nicht mehr ich – ein neues größeres Ich bildet sich, der eine Leib des Herrn, der Kirche heißt. Kirche wird in der Eucharistie aufgebaut, ja, die Kirche *ist* Eucharistie. Kommunizieren heißt Kirche werden, weil es heißt: ein Leib werden mit Ihm. Freilich, dieses Ein-Leib-Sein ist nach der Weise des Einsseins von Mann und Frau zu denken: ein Fleisch und doch zwei, zwei und doch eins. Die Unterscheidung wird nicht aufgehoben, aber in eine höhere Einheit hineingenommen.

3. 1 Kor 10,1–22: Ein Leib mit Christus, aber keine magische Heilsgewißheit

Die gleichen Gedanken kehren in dem dritten eucharistischen Text des ersten Korintherbriefs, in 10,1–22 wieder und werden hier weiter vertieft und zugleich ergänzt. Im zweiten Teil des Textes wird die Eucharistie den Götzenopfern gegenübergestellt: Wer den Götzen opfert, macht sich gemein mit ihnen, liefert sich ihnen aus, gehört schließlich ihrem Bereich und ihrer Macht zu. Gewiß, die Götter als solche gibt es nicht, aber Mächte gibt es, die wir dabei zu Gott machen und denen wir uns damit unterwerfen, von denen wir uns leiten und formen lassen. Wie der Götzendienst uns in den Machtraum der falschen Götzen einbezieht und uns nach ihrem Bild formt, so gilt Analoges und doch wieder ganz anderes beim Christusopfer: »Das Brot, das wir brechen, ist es nicht Teilhabe am Leibe Christi? Denn wie ein Brot, so sind wir, die vielen, ein Leib, denn wir alle haben Anteil an dem einen Brot« (10,16f.). Wieder sind Kommunionfrömmigkeit und Kirchenfrömmigkeit miteinander verschmolzen: Das eine Brot macht uns zu einem Leib; Kirche ist nichts anderes als eben die durch die eucharistische Kommunion hergestellte Einheit der vielen in dem einen und durch den einen Christus.

Diesem Abschnitt des Paulusbriefes, in dem Hoffnung und Größe der christlichen Existenz erscheinen, geht eine kleine Katechese voraus, die die Gefährdung des Christenmenschen herausstellt. Wir können bei der Behandlung kurz sein, weil sich der wesentliche Gehalt des Textes in die Auslegung des vierten Eucharistiezeugnisses unseres Briefes einfügen läßt. Paulus vergleicht die Christen mit der Wüstengeneration Israels, von der er sagt, daß alle dieselbe pneumatische Speise genossen, denselben pneumatischen Trank tranken, der aus dem pneumatischen Felsen kam, der ihnen folgte. »Der Fels aber war Christus« (10,4). Und dennoch – fährt Paulus fort – hatte Gott an den meisten von ihnen kein Wohlgefallen, sie kamen nämlich in der Wüste um. Paulus wendet dies auf die Christen an: Wenn sie – wie die Wüsten-

generation Israels – Gott versuchen oder gegen ihn murren, dann sind sie in der gleichen Gefahr. Dreierlei ist hier wichtig. Zum einen spricht Paulus von der universalen Gegenwart Christi: Auch mit Israel in der Wüste wanderte Er, und auf geheimnisvolle Weise hat er sie mit Heiligem Geist genährt und getränkt, sich sakramental, das heißt verborgen, durch äußere Speise und Trank ihnen gegeben. Zweitens ist wichtig, daß die Existenz des Christen, der Kirche, als Wanderschaft gedeutet wird. Die Theologie des wandernden Gottesvolkes, das hier »keine bleibende Stadt« hat, sondern erst auf dem Weg ist ins kommende Land, ins Eigene, hat hier einen ihrer grundlegenden Anhaltspunkte. Eucharistie ist Nahrung zur Pilgerschaft, Christus der geistige Fels, der mit uns wandert. Und endlich folgt daraus das dritte: Eucharistie schenkt keine quasi-magische Heilsgewißheit. Sie fordert immer unsere Freiheit ein. Und daher bleibt auch immer die Gefahr des Heilsverlustes, bleibt der Blick notwendig auf das kommende Gericht.

4. 1 Kor 11,17–33: Die Einsetzung der Eucharistie und ihre rechte Feier

Damit kommen wir zu dem letzten und wichtigsten Eucharistietext des ersten Korintherbriefes, in dem zugleich auch der paulinische Einsetzungsbericht enthalten ist: 11,17–33. Da ist zunächst wichtig der Zusammenhang von Eucharistie und Versammlung, wobei wir uns daran erinnern werden, daß das Wort *Ecclesia*-Kirche vom Alten Testament her der klassische Ausdruck für die Versammlung des Gottesvolkes ist, als deren Urbild und Maßstab die Versammlung am Sinai, die Versammlung zu Füßen des sprechenden Gottes galt, dessen Wort die Menschen zusammenruft und vereint. Aber die Versammlung am Sinai geht über das Wort hinaus: Im Bundes-schluß verbindet sie Gott und Mensch in eine Art von symbolisch dargestellter Bluts-gemeinschaft, Blutsverwandschaft, die der Kern des »Bundes« ist. Weil Eucharistie Neuer Bund ist, darum ist sie die erneuerte Versammlung des Sinai, darum schafft sie Volk Gottes vom Wort und vom Leib und Blut Christi her. Aber gehen wir der Reihe nach vor. Die Eucharistie versammelt, sie schafft Leibesgemeinschaft und Bluts-gemeinschaft der Menschen mit Jesus Christus, so mit Gott und der Menschen untereinander. Aber damit diese höchste Möglichkeit von Versammlung geschehen kann, muß sozusagen eine einfachere Stufe von Versammlung vorangehen, müssen Menschen aus ihrer privaten Welt heraustreten und zusammenkommen. Das Sich-Versammeln der Menschen auf den Ruf des Herrn hin ist die Bedingung dafür, daß der Herr sie selbst in einer neuen Weise zur Versammlung machen kann. Der Blick des Apostels ist dabei zunächst auf die örtliche Gemeinde von Korinth gerichtet, die den wahren Sinn von Versammlung verfehlt, insofern beim Beieinandersein die Gruppen doch getrennt bleiben. Aber der Horizont reicht über den Ort hinaus auf die Kirche im ganzen: Alle eucharistischen Versammlungen sind zusammen doch nur eine Versammlung, weil der Leib Christi nur einer ist und das Volk Gottes daher nur eines sein kann. So gilt die Mahnung an eine Ortsgemeinde allen Gemeinden in der Kirche im ganzen: Sie müssen so Eucharistie feiern, daß sie sich dabei alle zueinander versammeln, von Christus her und durch ihn. Wer nicht Eucharistie mit allen feiert, schafft nur eine Karikatur von Eucharistie. Die Eucharistie feiert man mit dem einen Christus und daher mit der ganzen Kirche, oder man feiert sie überhaupt nicht. Wer

in der Eucharistie nur die eigene Gruppe sucht, wer sich in ihr und durch sie nicht in die ganze Kirche hineingibt und sein Eigenes übersteigt, der tut genau, was an den Korinthern getadelt wird. Er setzt sich sozusagen mit dem Rücken zu den anderen und zerstört damit die Eucharistie für sich selbst und stört sie für die anderen. Er hält dann nur sein eigenes Mahl und verachtet die Kirche Gottes (1 Kor 11,21f.). Wenn die eucharistische Versammlung zunächst aus der Welt herausführt, ins »Obergemach« hinein, in den Innenraum des Glaubens, wie wir sahen, so ist gerade dieses Obergemach doch der Raum einer universalen Begegnung aller, die an Christus glauben über alle Grenzen hinweg, und es wird so der Ort, von dem eine universale Liebe ausgehen muß, die alle Grenzen überschreitet: Wenn andere hungern, können wir nicht in Üppigkeit leben. Eucharistie ist einerseits ganz nach innen und oben gerichtet, aber nur aus der Tiefe des Innen und aus der Höhe des wahren Oben kommt dann die Kraft, die die Grenzen überschreitet und die Welt verändert.

Darauf werden wir zurückkommen müssen. Zunächst betrachten wir noch weiter die Implikationen der Versammlung. Das Zueinandergehen in der Gemeinschaft des christlichen Gottesdienstes setzt zwar bei Paulus noch keinen äußeren sakralen Ort voraus; das wäre unter den Bedingungen der werdenden Christenheit unmöglich gewesen. Aber es bringt dennoch die Scheidung des Sacrum vom Profanen mit sich. Das profane Mahl und die Eucharistie werden klar getrennt. »Könnt ihr denn nicht zu Hause essen und trinken?« (Vers 22). »Wer Hunger hat, soll zu Hause essen, sonst wird euch die Zusammenkunft zum Gericht« (Vers 34). In der Eucharistie tritt die Heiligkeit Gottes unter uns herein. So schafft sie selbst den Raum des Heiligen und fordert von uns die Ehrfurcht vor dem Geheimnis des Herrn. Zu Beginn des zweiten Jahrhunderts geht in der Didache der Austeilung der heiligen Gaben schon der Ruf voraus: Wer heilig ist, trete hinzu, wer nicht, tue Buße (X,6). In Anlehnung an den Auftrag Jesu, sich vor dem Opfer zu versöhnen, formuliert der Text: »Am Herrentag, wenn ihr euch versammelt, brecht das Brot und sagt Dank; vorher aber bekennt eure Sünden, damit »euer Opfer rein sei«. Wer immer einen Streit mit seinem Nächsten hat, darf nicht hinzutreten, ehe sie sich nicht versöhnt haben, damit »euer Opfer nicht entheiligt wird«. »An jedem Ort und zu jeder Zeit wird man mir ein reines Opfer darbringen. Denn ein großer König bin ich, spricht der Herr« (XIV,1–3). Diese liturgischen Ordnungen atmen durchaus paulinischen Geist. Sich versammeln heißt: sich versöhnen, mit den Menschen und mit Gott. Das Bewußtsein, daß da heiliger Ort ist, weil der Herr unter uns tritt, müßte neu über uns kommen – jenes Bewußtsein, das Jakob erschütterte, als er aus der Vision erwachte, die ihn hatte sehen lassen, daß über dem Stein, auf dem er schlief, die Treppe aufgerichtet war, auf der Gottes Engel auf- und niedersteigen: »Furcht überkam ihn, und er sagte: Wie Ehrfurcht gebietend ist doch dieser Ort! Hier ist nichts anderes als das Haus Gottes und das Tor des Himmels« (Gen 28,17). Die Ehrfurcht ist eine Grundbedingung rechter Eucharistie, und gerade daß Gott so klein, so demütig wird, sich uns ausliefert und in unsere Hände gibt, muß unsere Ehrfurcht steigern und darf uns nicht zu Gedankenlosigkeit und Selbstherrlichkeit verführen. Wenn wir erkennen, daß Gott da ist, und uns danach verhalten, dann können es auch die anderen an uns ablesen, wie die Gesandten des Fürsten von Kiew, die inmitten der Erde den Himmel erlebten.

Der eigentliche Abendmahlsbericht wird von Paulus mit fast denselben Worten eingeführt, mit denen er auch die Auferstehungsbotschaft vorstellt (15, 1ff.) »Ich habe vom Herrn her empfangen, was ich euch überliefert habe.« Die Struktur von Empfangen, Übergeben und Weitergeben ist in diesem Kernbereich des Glaubens von Paulus mit großer Strenge formuliert. In der Eucharistielehre und bei der Auferstehungsbotschaft stellt er sich mit aller Entschiedenheit in den Gehorsam der Überlieferung hinein, die bis zum einzelnen Wort hin bindet, weil in ihr das Heiligste und so das eigentlich Tragende zu uns kommt. Paulus, der ungestüme, schöpferische Geist, der aus seiner Begegnung mit dem Auferstandenen und aus der Erfahrung seines Glaubens und Dienens heraus dem Christentum neue Horizonte eröffnet hat, ist im Kernbereich des Glaubens doch der treue Verwalter, der das Wort nicht »verpanscht« (2 Kor 2,17), sondern es als Gottes kostbare Gabe weitergibt, die unserer Willkür entzogen ist und gerade so uns alle bereichert. Eucharistie verbindet uns dem Herrn, und sie tut es gerade dadurch, daß sie an ihn bindet. Nur so werden wir von uns selber frei. Daher sind es falsche und der biblischen Botschaft zutiefst entgegengesetzte Spekulationen, wenn man uns heute sagt, die Gaben des Mittelmeerraumes seien Weizenbrot und Wein gewesen, in anderen Kulturen müsse man das als Materie des Sakraments verwenden, was für diese Kultur charakteristisch sei. Die Inkarnation, auf die man sich dabei beruft, ist aber nicht irgendein allgemeines philosophisches Prinzip, wonach man Geistiges immer verkörperlichen und jeweils den Situationen entsprechend ausdrücken müsse. Inkarnation ist nicht eine philosophische Idee, sondern ein historisches Ereignis, das gerade in seiner Einzigkeit und Wahrheit die Einbruchsstelle Gottes in die Geschichte und der Ort unserer Berührung mit ihm ist. Wenn man sie, wie es sich von der Bibel her gehört, nicht als Prinzip, sondern als Ereignis behandelt, dann ist also die Schlußfolgerung genau umgekehrt: Gott hat sich selbst an einen ganz bestimmten historischen Punkt mit all seinen Begrenzungen gebunden und will, daß seine Demut die unsere werde. Sich mit der Inkarnation verbinden lassen, heißt, diese Selbstbindung Gottes annehmen: Gerade diese den anderen Kulturräumen – auch dem germanischen – fremden Gaben werden für uns das Zeichen seines einmaligen und einzigartigen Handelns, seiner einmaligen geschichtlichen Gestalt. Sie sind das Zeichen seiner Einkehr zu uns, der für uns der Fremde ist und der uns durch seine Gaben zu Nahen macht. Die Antwort auf den Abstieg Gottes kann nur demütiger Gehorsam sein, der in der empfangenen Überlieferung und ihrer Treue die Gewißheit seiner Nähe geschenkt bekommt.

Ich möchte an dieser Stelle nicht in eine Auslegung des Einsetzungsberichtes eintreten; das würde die Grenzen des Vortrags sprengen. Wir haben schon gesehen, daß die Einsetzungsworte Kreuzes- und Auferstehungstheologie sind – in das Innere des historischen Ereignisses absteigen, in jene Innerlichkeit Jesu aufsteigen, die die Zeit überschreitet, so daß dieses wesentliche Innen des Ereignisses nun in alle Zeiten hineinreicht: Dieses Innen wird nun der Punkt, in dem die Zeit sich öffnet auf Gottes Ewigkeit hin. Daher ist das von der Eucharistie begangene »Gedächtnis« mehr als Erinnerung an Gewesenes: Es ist ein Hineintreten in jenes Innen, das nicht mehr vergeht. Und deshalb ist auch »Verkündigung« von Christi Tod mehr als bloßes Wort; es ist Proklamation, die Wirklichkeit in sich trägt. In den Worten Jesu fließen, wie wir

schon sahen, alle Ströme des Alten Testaments – Gesetz und Propheten – zu einer neuen und vorher nicht abzusehenden Einheit zusammen. Die Worte, die auf ihren Träger erst warteten, wie das Lied vom Gottesknecht, werden Wirklichkeit. Wir können sogar noch weitergehen und sagen: Letztlich treffen alle großen Ströme der Religionsgeschichte hier aufeinander, denn der Mythen tiefstes Wissen war es gewesen, daß die Welt auf das Opfer gebaut ist, und irgendwie, unter oft dunklen Verschattungen, war gelehrt worden, daß da am Ende Gott selbst Opfer werden müsse, damit die Liebe siege über den Haß und die Lüge.¹² Die Apokalypse hat mit ihrer Vision von der kosmischen Liturgie, in deren Mitte das geopfert Lamm steht, diese wesentlichen Inhalte des eucharistischen Sakraments in eine große Form gebracht, an der jede örtliche Liturgie Maß nehmen muß. Das Wesentliche eucharistischer Liturgie ist von der Apokalypse her gesehen ihre Teilnahme an der himmlischen Liturgie; von ihr her kommt notwendigerweise ihre Einheit, ihre Katholizität und ihre Universalität.¹³

Paulus kommt nach dem Einsetzungsbericht noch einmal auf das Thema der Nicht-Profanität, der Sakralität des christlichen Gottesdienstes zurück, wenn er mit Nachdruck die Selbstprüfung der Kommunizierenden verlangt: »Wer davon ißt und davon trinkt, ißt und trinkt sich das Gericht, wenn er den Leib des Herrn nicht unterscheidet« (Vers 29). Wer Christentum nur als Frohbotschaft will, in der es die Drohung des Gerichts nicht geben darf, verfälscht es. Der Glaube bestätigt nicht den Hochmut des schlafenden Gewissens, die Selbstherrlichkeit derer, die ihre eigenen Wünsche zur Norm ihres Lebens erklären und Gnade damit zu einer Entwertung Gottes und des Menschen umschmelzen, weil Gott ohnedies nur zu allem ja sagen kann und darf. Wohl aber wird dem leidenden und ringenden Menschen gewiß, daß »Gott größer ist als unser Herz« (1 Joh 3,20) und daß ich in allem Versagen voller Zuversicht sein darf, weil Christus auch für mich gelitten und im voraus für mich bezahlt hat.

III. Martyrium, christliches Leben und apostolischer Dienst als Realvollzug von Eucharistie

Nach diesem Versuch, die eigentlich sakramentale Schicht eucharistischer Theologie im Neuen Testament, konkret im ersten Korintherbrief, in großen Linien zu betrachten, müssen wir wenigstens noch kurz einen Blick auf die dritte Schicht werfen, die ich die »existentielle« nennen möchte, um dann Schlußfolgerungen für das Thema Eucharistie und Mission zu ziehen. Ich möchte drei Texte vorstellen: Phil 2,17,

¹² Vgl. in diesem Zusammenhang den vedischen Purusa-Mythos: Aus dem geopfertem Ur-Riesen Purusa entsteht die Schöpfung, die Welt ruht auf dem Opfer. Siehe J. Gonda, *Die Religionen Indiens. I Veda und älterer Hinduismus* (Stuttgart 1960) 187 u. ö.

¹³ Vgl. J. Ratzinger, *Ein neues Lied für den Herrn* (Freiburg 1995) 165 ff.

1. Das Martyrium als Eucharistie-Werdung des Christen

Im Philipperbrief spricht Paulus, der im Gefängnis sitzt und auf seinen Prozeß wartet, von der Möglichkeit des Martyriums, und er tut es erstaunlicherweise in liturgischer Sprache: »Auch wenn ich ausgegossen werde zum Opfer und bei der Liturgie eures Glaubens, so freue ich mich ... « Der Zeugentod des Apostels hat liturgischen Charakter, er ist ein Ausgeschüttetwerden des Lebens als Opfergabe, ein Sichselbst-ausschütten-Lassen für die Menschen.¹⁴ Darin geschieht Einswerdung mit der Selbstversenkung Jesu Christi, mit seinem großen Liebesakt, der als solcher die wahre Anbetung Gottes ist. Das Martyrium des Apostels nimmt am Kreuzesgeheimnis Christi und an seiner theologischen Dignität teil. Es wird gelebte Liturgie, die im Glauben als solche erkannt wird und selbst Dienst für den Glauben ist. Weil es wirkliche Liturgie ist, darum bewirkt es auch das, worauf alle Liturgie abzielt: Freude, jene Freude, die nur aus der Berührung zwischen Mensch und Gott, aus der Entschränkung des irdischen Daseins aufsteigen kann.

Was Paulus hier in einem einzigen kurzen Satz andeutet, ist in dem Bericht über das Martyrium des heiligen Polykarp zu Ende gedacht. Das ganze Martyrium wird als Liturgie, ja als Eucharistiewerdung des Martyrers geschildert, der in die volle Gemeinschaft mit dem Pascha Jesu Christi eintritt und so mit ihm Eucharistie wird. Zunächst wird erzählt, wie der große Bischof gefesselt wird und wie ihm die Hände auf den Rücken gebunden werden. So erschien er, »wie ein edler Widder (Lamm!), der aus der großen Herde zu Gott geführt wird, eine Gott wohlgefällige, für ihn bereitete Opfergabe«. Der Martyrer, der inzwischen auf den Holzstoß gelegt und dort angebunden ist, spricht nun eine Art Hochgebet: Er dankt für die Erkenntnis Gottes, die ihm durch seinen geliebten Sohn Jesus Christus zuteil geworden ist. Er preist Gott, weil er gewürdigt wurde, Anteil am Kelch Jesu Christi auf die Auferstehung hin zu erlangen. Schließlich bittet er mit Worten aus dem Danielbuch, die wohl schon früh in die christliche Liturgie aufgenommen worden sind, »heute vor dir als wohlgefälliges und fettes Opfer angenommen zu sein ... « Der Text endet in einer großen Doxologie, wie es liturgische Hochgebete tun. Nachdem Polykarp das Amen gesprochen hat, entzünden die Knechte den Holzstoß, und nun wird ein dreifaches Wunder berichtet, in dem sich noch einmal der liturgische Charakter des Geschehens in seiner vielfältigen Bedeutung darstellt. Das Feuer nimmt zunächst die Gestalt eines Segels an, das den Heiligen von allen Seiten umschließt. Der brennende Holzstoß erscheint wie ein Schiff mit geblähten Segeln, das den Martyrer über die Grenzen der Erde hinaus in die Hand Gottes trägt. Sein verbrannter Leib aber, so wird gesagt, erschien nicht wie verbranntes Fleisch, sondern wie gebackenes Brot. Und endlich zieht dann nicht der Geruch verbrannten Fleisches auf, sondern die Anwesenden spürten einen süßen Duft, »wie von Weihrauch oder von kostbaren Aromen«. Der Wohlgeruch gehört im Alten wie im Neuen Testament zum festen Bestandteil der Opfertheologie. Bei Paulus ist er Ausdruck eines rein gewordenen Lebens, von dem nicht mehr der Gestank der Lüge und der Korruption, der Verwesungsgeruch des Todes ausgeht, sondern die erfri-

¹⁴ Vgl. P. Bonnard, Mourir et vivre avec Jésus Christ selon s. Paul, in: Rev. d'histoire et de philosophie religieuse 36 (1956) 101–112.

schende Luft des Lebens und der Liebe, die Atmosphäre, die Gott gemäß ist und die Menschen heilt. So gehört das Bild vom Wohlgeruch mit dem von der Brotwerdung zusammen: Der Martyrer ist wie Christus geworden; sein Leben ist Gabe geworden. Von ihm kommt nicht das Gift der Zersetzung des Lebendigen durch die Macht des Todes, von ihm geht die Kraft des Lebens aus, er baut Leben auf, wie gutes Brot uns leben läßt. Die Hineingabe in den Leib Christi hat die Macht des Todes besiegt: Der Martyrer lebt und gibt Leben, gerade durch seinen Tod, und so ist er selbst in das eucharistische Geheimnis eingegangen. Das Martyrium ist Quelle des Glaubens.¹⁵

Die am meisten populär gewordene Darstellung dieser eucharistischen Theologie des Martyriums finden wir in der Geschichte vom heiligen Laurentius auf dem Rost, die schon sehr früh als Bild christlicher Existenz überhaupt angesehen wurde: Die Bedrängnisse des Lebens können zu jenem reinigenden Feuer werden, das uns allmählich umformt, so daß unser Leben Gabe wird für Gott und für die Menschen. In unserer Zeit ist wohl das Martyrium des heiligen Maximilian Kolbe zur eindringlichsten Anschauung für all dies geworden. Er stirbt für den anderen; er stirbt unter Lobgesängen; er wird verbrannt und ausgeschüttet – sein ganzes Leben wird aufgelöst, und gerade so vollendet sich die radikale Hingabe, das Weggeben des Selbst: Wer sich festhält, verliert sich, wer sich aber gibt, findet sich...

2. Logosgemäßer Gottesdienst – christliches Leben als Eucharistie

Hören wir zum Schluß den beiden großartigen Texten des Römerbriefes zu, die ich vorhin genannt habe. In 12,1 ermahnt der Apostel die Römer, ihre Leiber, das heißt sich selber, »Gott als lebendiges, heiliges, gottgefälliges Opfer darzubringen«, denn dies sei ihre »vernünftige Anbetung«. Sehen wir zunächst den letzten Ausdruck etwas näher an, der eigentlich unübersetzbar ist. Im Griechischen steht λογική λατρεία – logoshafter Gottesdienst. Dies ist ein Ausdruck, der sich im Berührungsbereich von jüdischer und griechischer Frömmigkeit ungefähr zur Zeit Christi gebildet hatte.¹⁶ Gegenüber dem äußeren Opferdienst mit Tieren und Sachen wird nun – auf Einsichten der Exilszeit Israels aufbauend – gesagt, daß das wahre Opfer für Gott die Innerlichkeit des Menschen ist, die selbst zur Anbetung wird. Das Wort ist das Opfer, das Opfer muß werthaft (logikon) sein, aber gemeint ist natürlich das Wort, in dem der ganze

¹⁵ Griechischer und deutscher Text bei A. Lindemann – H. Paulsen, Die Apostolischen Väter (Tübingen 1992) 258–85.

¹⁶ Der klassische Beitrag von O. Casel, Die λογική λατρεία der antiken Mystik in der christlichen Umdeutung, in JWL 4 (1924) 37–47 stellt – entsprechend der dem AT eher negativ gegenüberstehenden Grundtendenz Casels – ganz auf die griechisch-hellenistische Herkunft dieses Begriffs ab. Es ist aber gewiß kein Zufall, daß Gedanke und Begriff zuerst im Berührungsbereich zwischen Judentum, Hellenismus und Christentum, so bei Philon, in den Oden Salomos und in den jüdischen Gebeten des 7. und 8. Buches der Apostolischen Konstitutionen auftreten. In der Tat war der Gedanke als solcher bereits im Inneren des AT gereift, man denke an Hos 14,3, an Ps 50 (49), 8–14: »Doch nehme ich von dir Stiere nicht an ... Hätte ich Hunger, ich brauchte es dir nicht zu sagen ... Soll ich denn das Fleisch von Stieren essen und das Blut von Böcken trinken? Bringe Gott als Opfer dein Lob ...«, Ps 51 (50) 18f: »... an Brandopfern hast du kein Gefallen. Das Opfer, das Gott gefällt, ist ein zerknirschter Geist ...«, Ps 68 (67), 31f; Ps 119 (118), 108: »Nimm die Opfer meines Mundes (= Lobopfer) gnädig an ...«. Man kann begründeterweise sagen, daß der Begriff des Wort-Opfers dem AT verdankt ist und so die Tür für den christlichen Opferbegriff wie für neue Entwicklungen bei der Begegnung mit dem griechischen Geist offen stand.

Geist des Menschen sich selbst zusammenfaßt und ausdrückt. In der griechischen Mystik der ersten Jahrhunderte nach Christus ist das dann zu dem Gedanken gesteigert worden, daß der göttliche Logos im Menschen selbst betet und so den Menschen in seine eigene Gottzugehörigkeit hineinnimmt.¹⁷ Wir finden dasselbe Wort auch im römischen Kanon, wo unmittelbar vor der Wandlung darum gebetet wird, daß unser Opfer rationabilis werde. Es ist zu wenig, ja falsch, wenn wir übersetzen, es solle vernünftig werden. Wir bitten vielmehr darum, daß es ein Logos-Opfer werde. In diesem Sinn bitten wir um die Verwandlung der Gaben, und doch auch wieder nicht nur um das, sondern die Bitte geht genau in die Richtung, die der Römerbrief meint: Wir bitten darum, daß der Logos, Christus, der das wahre Opfer *ist*, uns selber in sein Opfern hineinnehme, uns »logisiere«, uns »wortgemäß« wahrhaft vernünftig mache, so daß sein Opfer unseres wird und von Gott als unseres angenommen, uns zugerechnet werden kann. Wir bitten, daß seine Gegenwart uns mitnehme, so daß wir »ein Leib und ein Geist« mit ihm werden.¹⁸ Wir bitten darum, daß sein Opfer nicht nur äußerlich, uns gegenüber anwesend werde und sozusagen wie ein materielles Opfer erscheine, das wir dann ansehen könnten wie die dinglichen Opfer von einst. So würden wir gar nicht im Neuen Bund angelangt sein. Wir bitten vielmehr, daß wir selbst mit Christus Eucharistie und so für Gott wohlgefällig werden. Was Paulus im ersten Korintherbrief über das Anhängen an den Herrn sagt, durch das wir eine einzige pneumatische Existenz mit ihm werden – genau das ist gemeint.

Ich bin der Überzeugung, daß der römische Kanon mit seiner Bitte die wahre Intention auch der paulinischen Mahnung von Römer 12 getroffen hat. Die Anwendung der Kultsprache auf das christliche Leben ist nicht eine moralisierende Allegorie; sie geht nicht am Kreuz und an der Eucharistie vorbei, sondern sie wird nur richtig verstanden, wenn sie im kreuzestheologischen und eucharistischen Zusammenhang gelesen wird. Wichtig sind dabei die Korrekturen, die an der hellenistischen Mystik geübt werden und die uns das wahre Wesen christlicher Mystik erkennen lassen. Die Identitätsmystik, in der der Logos und die Innerlichkeit des Menschen verschmelzen, wird durch eine christologische Mystik überstiegen: Der Logos, der der Sohn ist, macht uns zu Söhnen in der gelebten sakramentalen Gemeinschaft. Und wenn wir Opfer werden, wenn wir selbst logosgemäß werden, so ist dies nicht ein auf den Geist beschränkter Vorgang, der den Leib als etwas Gottfernes hinter sich läßt. Der Logos selbst ist Leib geworden und gibt sich uns in seinem Leib. Deshalb werden wir aufgefordert, unsere Leiber als logosgemäßen Gottesdienst darzubringen, das heißt in unserer ganzen leibhaftigen Existenz in die Leibesgemeinschaft mit

¹⁷ Vgl. die Texte und ihre Interpretation bei H. Schlier, *Der Römerbrief* 356ff.

¹⁸ Vgl. J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia II* (Freiburg 1952) 236f.

¹⁹ Vgl. H. Schlier, a. a. O. 355 f. Sehr tiefgehend ist die Interpretation von Röm 12,1–2 in dem nun endlich aus dem Nachlaß von B. Nichtweiß und F. Hahn herausgegebenen Kommentar von E. Peterson, *Der Brief an die Römer* (Schriften Bd. 6, Würzburg 1997) 331f. Peterson stellt sehr nachdrücklich den Zusammenhang mit dem als Kulthandlung verstandenen Kreuzestod Christi wie die kultische Bedeutung der ganzen Verse heraus. Er unterstreicht auch die stille Polemik gegenüber dem Tieropfer: »... wer seinen Leib opfert, der opfert dem λόγος angemessener, als wer Tiere Gott darbringt« (332). Er unterstreicht endlich von daher den Logos-Charakter des christlichen Kultes: »Der Logos-Charakter des christlichen Glaubens im

Wie das aussieht, sagt Paulus in den folgenden Versen: Es bedeutet unsere »Metamorphose«, unsere Umgestaltung aus dem Weltschema heraus, aus der Teilnahme an dem, was »man« denkt, sagt und tut, in den Willen Gottes hinein: So kommen wir in das hinein, was gut, gottgefällig und vollkommen ist. Die Verwandlung der Gaben, die auf uns ausgedehnt werden soll – so der römische Kanon im Gefolge des Römerbriefs – muß zu einem Umschmelzungsprozeß für uns selber werden: aus dem verengten Eigenwillen heraus in die Einheit mit dem Gotteswillen hinein. Der Eigenwille aber ist in Wirklichkeit Unterwerfung unter die Schemata einer Zeit und dem Anschein entgegen Sklaverei; der Gotteswille ist Wahrheit und das Hineingehen in ihn daher Ausbruch in die Freiheit hinein. Es scheint mir kein Zufall zu sein, daß in den folgenden Versen 4 und 5 davon die Rede ist, daß wir alle ein Leib werden sollen in Christus. Die Leiber, das heißt die leibhaftigen Menschen, die Eucharistie werden, stehen nicht mehr nebeneinander, sondern werden eins mit und in dem einen Leib, und in dem einen lebendigen Christus. So scheint hier der ekklesiologische und eucharistische Hintergrund des ganzen Gedankenganges deutlich auf.

3. *Mission als Dienst kosmischer Liturgie*

Für unsere Frage nach Eucharistie und Mission noch wichtiger ist der letzte Text, den wir zu betrachten haben, Röm 15,16. Paulus rechtfertigt nun seine Kühnheit, den Römern, deren Gemeinde er weder gegründet hat noch näher kennt, einen Brief zu schreiben. Die Begründung für den Römerbrief, die Paulus hier gibt, ist sehr tiefreichend: Sein Verständnis des Apostelamtes, des ihm gewordenen apostolischen Auftrags kommt hier in einer Tiefe zum Vorschein, wie sie trotz aller großen Aussagen über das Apostolat so klar sonst nirgends erscheint. Paulus sagt, er habe den Brief geschrieben, »um Liturge Jesu Christi für die Heiden zu sein, der das Evangelium Gottes priesterlich verwaltet, damit die Heiden als wohlgefällige, im Heiligen Geist geheiligte Opfergabe dargebracht werden« (15,16). Der Römerbrief, dieses geschriebene und dann zu verkündigende Wort, ist eine apostolische Handlung, mehr: Er ist ein liturgisches, ein kultisches Geschehen. Er ist es, weil er die Heidenwelt so zu verwandeln hilft, daß sie als erneuerte Menschheit kosmische Liturgie wird, in der die Menschheit Anbetung, Herrlichkeitsglanz Gottes werden soll. Wenn der Apostel durch den Brief das Evangelium weitergibt, dann ist dies nicht religiöse oder philosophische Propaganda, auch nicht eine soziale Mission, auch nicht ein persönliches charismatisches Unternehmen, sondern, wie Heinrich Schlier es ausdrückt, »Vollzug des von Gott autorisierten, legitimierte[n] und an den Apostel delegierte[n] Mandates«. Es ist eine priesterliche Opferhandlung, eine eschatologische Dienstleistung: Erfüllung und Vollendung des alttestamentlichen Opferdienstes. Paulus stellt sich, wie wiederum Schlier sagt, in diesem Vers »als Opferpriester des eschatologischen Kosmos« dar.²⁰

²⁰ Schlier, a. a. O. 430f. Peterson, a. a. O. 367, weist auf den Zusammenhang des Textes mit Jes 66,20 hin: »Und sie werden alle eure Brüder aus allen Völkern als Opfergabe (minchah) für Jahwe herbeibringen.« Peterson dazu: »Paulus fühlt sich als Vollstrecker dieser für die Endzeit in Aussicht gestellten Verheißung.« Hinweis auf Jes 66,20 auch bei J. A. Fitzmyer, *Romans* (Doubleday 1993) 712. Fitzmyer unterstreicht auch den Zusammenhang mit Phil 2,17 und Röm 12,1.

Wenn wir im Philipperbrief das Martyrium als liturgisches Geschehen dargestellt und in den Zusammenhang der Kreuzestheologie und der eucharistischen Theologie gestellt fanden, wenn uns das gleiche in Röm 12 für das christliche Leben als solches gesagt wurde, so erscheint nun der spezifisch apostolische Dienst der Glaubensverkündigung als priesterliche Handlung, als Vollzug der von Christus begründeten neuen, weltoffenen und weltweiten Liturgie. Der Zusammenhang mit dem Pascha Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche durch die Eucharistie ist hier nicht unmittelbar zu erkennen. Und doch kann davon nicht abgesehen werden. Letztlich ist auch hier das »Anhängen an den Herrn«, das uns zu einer leib-geistigen Existenz mit ihm vereinigt, als geistige Grundlage unverzichtbar. Denn ohne diesen realen christologischen Zusammenhalt würde das Ganze eben doch zu einer bloßen Gemeinschaft des Denkens, Wollens und Tuns absinken, also auf moralische und rationale Bezüge verkürzt. Gerade dem aber will Paulus durch die liturgische Rede entgegengetreten, mit der er zeigt, daß Mission mehr ist als das: daß sie sakramental gegründet ist, daß sie reales Einswerden mit dem geopfertem und in der Auferstehung ewig lebenden Leib Jesu Christi ist. So werden doch die Gedanken aufgenommen und vertieft, die uns bei der Betrachtung von Röm 12 gekommen waren. Eucharistie, die bloß uns gegenüber bliebe, würde ins Dingliche abgedrängt, und die eigentlich christliche Ebene wäre gar nicht erreicht. Umgekehrt: Christliche Existenz, die nicht Einbeziehung in das Pascha des Herrn wäre, die nicht selbst Eucharistie würde, würde im Moralismus unseres Tuns verbleiben und so wieder die Ganzheit der neuen Liturgie verfehlen, die durch das Kreuz begründet ist. So steht das missionarische Werk des Apostels nicht neben der Liturgie, sondern beides ist eine lebendige Ganzheit in mehreren Dimensionen.

Schlußüberlegung: Eucharistie als Ursprung von Mission

Was heißt das nun endgültig für den Zusammenhang von Eucharistie und Mission? In welchem Sinn kann man die Eucharistie als Ursprung der Mission bezeichnen? Man kann es – wie wir gesehen haben – nicht in dem Sinn, als ob Eucharistie eine Art Werbeaktion sei, durch die man die Menschen für das Christentum zu gewinnen versucht. Wenn man das tut, verdirbt man sowohl die Eucharistie wie die Mission. Eher können wir (wenn das Wort recht verstanden wird) die Eucharistie als die mystische Mitte des Christentums verstehen, in der geheimnisvoll Gott immer wieder aus sich heraustritt und uns in seine Umarmung hineinzieht. Die Eucharistie ist die Erfüllung des Verheißungswortes vom ersten Tag der großen Woche Jesu: »Wenn ich von der Erde erhöht sein werde, dann werde ich alle an mich ziehen« (Joh 12,32). Damit Mission mehr sei als Propaganda für bestimmte Ideen oder Werbung für eine bestimmte Gemeinschaft – damit sie von Gott her kommt und zu ihm führt, muß sie aus einer größeren Tiefe als der aktiven Planens und davon geformter Handlungsstrategien kommen. Sie muß einen Ursprung haben, der höher und tiefer liegt als

Werbung und Überredung. »Nicht das Werk von Überredung, sondern etwas wirklich Großes ist das Christentum«, sagt Ignatius von Antiochien einmal sehr schön (Röm 3,3). Die Art und Weise, wie Therese von Lisieux Patronin der Mission ist, kann uns verstehen helfen, wie das gemeint ist. Therese hat nie ein Missionsland betreten, nie unmittelbar missionarische Aktivitäten ausüben können. Aber sie hat begriffen, daß die Kirche ein Herz hat, und sie hat begriffen, daß dieses Herz die Liebe ist. Sie hat begriffen, daß die Apostel nicht mehr verkünden, die Martyrer nicht mehr ihr Blut vergießen können, wenn dieses Herz nicht mehr brennt. Sie hat begriffen, daß die Liebe alles ist, daß sie die Zeiten und die Räume übergreift. Und sie hat verstanden, daß sie selber, die kleine Nonne, hinter den Gittern eines Karmel in einer Stadt der französischen Provinz überall anwesend sein konnte, weil sie als Liebende mit Christus in der Mitte der Kirche war.²¹ Liegt die Ermüdung der Mission in den letzten dreißig Jahren nicht gerade daran, daß wir nur noch an die äußeren Vollzüge gedacht, aber fast vergessen hatten, daß all dieses Handeln ständig aus einer tieferen Mitte gespeist werden muß? Diese Mitte, die Therese einfach »Herz« und »Liebe« nennt, ist die Eucharistie. Denn sie ist nicht nur die immerwährende Gegenwart der gottmenschlichen Liebe Jesu Christi, die immer der Ursprung der Kirche ist, ohne den sie versinken, von den Pforten des Todes überwältigt werden müßte. Sie ist als Gegenwart der gottmenschlichen Liebe Christi immerfort auch der Übergang vom Menschen Jesus zu den Menschen, die seine »Glieder«, die selbst Eucharistie und damit selbst »Herz« und »Liebe« für die Kirche werden. Wie Therese sagt: Wenn dieses Herz nicht schlägt, dann können die Apostel nicht mehr verkündigen, die Schwestern nicht mehr trösten und heilen, die Laien nicht mehr Welt auf das Reich Gottes zuführen. Das Herz muß Herz bleiben, damit die anderen Organe von ihm her recht dienen können. Gerade dann, wenn die Eucharistie »im Obergemach«, im Innenraum ehrfürchtigen Glaubens ohne andere Absichten als die, Gott zu gefallen, recht gefeiert wird, entspringt aus ihr Glaube: jener Glaube, der dynamischer Ursprungsort von Mission ist, in der die Welt zur lebendigen Opfergabe wird – zur heiligen Stadt, in der es dann keinen Tempel mehr gibt, weil Gott, der Allherrscher selbst ihr Tempel ist und das Lamm. »Und weder Sonne noch Mond braucht es dort, denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie, und ihre Leuchte ist das Lamm« (Apk 21,22f.).

²¹ Thérèse de Lisieux, *Oeuvres complètes* (Cerf et Desclée 1992). Manuscrit B (Lettre à soeur Marie du Sacré-Coeur) 225f. Eine tiefgehende Auslegung des Textes findet man bei U. Wickert, *Leben aus Liebe. Therese von Lisieux* (Vallendar-Schönstatt 1997) 15–40.