

# Eucharistie — Sakrament der Christusgemeinschaft

## Exegetisch-dogmatische Überlegungen

Von Hermann J. Weber

„Die heutige Wende im Eucharistieverständnis“ nennt A. Gerken seinen neuesten Aufsatz in den Franziskanischen Studien und der Zeitschrift für katholische Theologie<sup>1</sup>. Nach einem Überblick über das biblische Eucharistieverständnis und über die verschiedenen Interpretationen im Verlauf der Dogmengeschichte stellt der Autor die Schoonenbergsche Deutung – allerdings nur paradigmatisch für alle anderen Versuche dieser Art – als die heutige Wende hin. Transsignifikation und Transfinalisation sind die neuen begrifflichen Wege, auf denen die Gegenwart des Herrn für den Christen, wenn auch nicht ins klare Licht, so doch wenigstens in die Dämmerung des denkenden Verstehens geführt werden soll. Daß uns damit ein neuer Aspekt derselben „Sache“ gewährt wird, läßt sich nicht leugnen. So trägt Gerkens Darlegung ihren Titel zu Recht. Dennoch scheint „die heutige Wende im Eucharistieverständnis“ tiefer zu gehen und bedarf einer weiteren Erörterung.

Gerade weil Schoonenberg konsequent von dem Begriff der „Gegenwart des Herrn“ ausgeht und dadurch zu einer großen Geschlossenheit seiner Konzeption kommt, greift Gerken diesen Entwurf auf. Die zentrale Aussage des niederländischen Theologen – Gegenwart des Herrn – ist der Angelpunkt in den wissenschaftlichen Erarbeitungen des eucharistischen Geheimnisses vom frühen Mittelalter bis heute. Vom ersten Abendmahlstreit an dreht sich die Diskussion um die Gegenwart des Herrn in der Eucharistie. Der sensualistische, kapharnaitische Realismus, der Symbolismus, die Transsubstantiationslehre, die Erklärungsversuche der Reformatoren und die Lehre von der Transsignifikation und Transfinalisation betrachten die Eucharistie unter diesem Gesichtspunkt. J. A. Jungmann hat das als eine Einseitigkeit bezeichnet, die aufgegeben werden sollte<sup>2</sup>. Doch sah er – und mit ihm W. Beinert – in den neueren Begriffen schon einen Ansatz zu einem dynamischen, weil personalen Verständnis grundgelegt<sup>3</sup>. Der große Liturgiewissenschaftler fordert uns auf, die Kehrtwendung von der Seitenansicht des eucharistischen Gebäudes hin zur Fassade ganz zu vollziehen. Dann würde

<sup>1</sup> FSt 54 (1972) 77–88; ZkTh 94 (1972) 199–226.

<sup>2</sup> J. A. Jungmann, Die Eucharistie in neuer Sicht: Entschluß 26 (1970) 4.

<sup>3</sup> W. Beinert, Neue Deutungsversuche der Eucharistielehre und das Konzil von Trient: ThPh 46 (1971) 355–360.

klar, daß der Herr nicht einfachhin da ist, sondern daß er in seinem Dasein Nahrung und Opfertgabe sein will<sup>4</sup>.

Blieben wir beim Bild. Wäre es dann nicht ratsam, den *Grundriß* des heiligen Tempels aufzuzeichnen? Es würde genügen, wenn wir den Umriß einigermaßen klar skizzieren könnten, ohne daß damit schon der Reichtum und die Vielfalt des Innern zutage träte. Was ist also die Grundidee der Eucharistie?<sup>5</sup> Ist es die Realpräsenz<sup>6</sup>, die Anamnese<sup>7</sup>, die Nahrung zum ewigen Leben<sup>8</sup>, die Consecratio<sup>9</sup> . . . ?

Um zu einem einigermaßen zuverlässigen Ergebnis zu gelangen, wollen wir zunächst nicht die Eucharistie betrachten, wie wir sie heute feiern, sondern bei den Einsetzungsberichten anfragen, ob sich hier nicht dieser grundlegende und umfassende Sinn verlautbart. Diese Grundidee muß sich auch irgendwie durch die Jahrhunderte durchgehalten haben, andernfalls wäre sie entweder nicht die Grundidee, oder die Kirche hätte zu irgendeinem Zeitpunkt nicht mehr die Eucharistie als das verstanden und vollzogen, was sie letztlich ist.

### I. Der biblische Befund

Die Eucharistie ist ein Geschehen, eine Handlung. Diese triviale Feststellung erweist sich als notwendig und äußerst brauchbar, wenn man nach dem Sinn der Einsetzungsberichte fragt. Was tut nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift Jesus im Abendmahlssaal in Wort und Tat? Ja, was *tut* der Herr mit seinem *Wort*, und was vollziehen die Hagiographen mit ihren Einsetzungsberichten? Im Rahmen der analytischen Sprachphilosophie hat J. L. Austin diese Betrachtungsweise entwickelt<sup>10</sup>. Da sie die Sprachwirklichkeit in mehrere Dimensionen aufzuschlüsseln vermag, verspricht sie auch für die eucharistische Feier, die aus Wort und Handlung aufgebaut ist, ein besseres Verstehen.

Das vermeintliche Dilemma der historischen und theologisch-kerygmatischen Interpretation des NT veranlaßt R. Feneberg<sup>11</sup>, die Ein-

<sup>4</sup> Jungmann, a. a. O. 4 f.

<sup>5</sup> Die Ablehnung einer Grundidee durch R. Feneberg, *Christliche Passafeier und Abendmahl. Eine biblisch-hermeneutische Untersuchung der neutestamentlichen Einsetzungsberichte.* (STANT 27) München 1971, 122, erfolgt nur dann mit Recht, wenn die Grundidee im Vorhinein zu einem Entwurf wird, dem sich die weitere Deutung des eucharistischen Kultes anpassen muß. Doch wäre eine solche Ablehnung unbegründet und ein willkürliches Postulat, wenn damit ein Verbot ausgesprochen sein sollte, in Richtung auf ein Grundkonzept zu suchen.

<sup>6</sup> So sieht es mehr oder weniger die Theologie vom Frühmittelalter bis heute.

<sup>7</sup> M. Thurian, *Eucharistie, Einheit am Tisch des Herrn?*, Mainz 1963.

<sup>8</sup> J.-J. von Allmen, *Ökumene im Herrenmahl*, Kassel 1968, 88.

<sup>9</sup> W. Dürig, *Die Consecratio als theologische Grundidee der Eucharistie.* Gedanken aus und zu einem Buch des Schweden Alf Härdelin: MThZ 22 (1971) 252–263.

<sup>10</sup> J. L. Austin, *How to Do Things with Words.* Hrsg. von J. O. Urmson, Oxford 1962. Vgl. H. J. Weber, *Wort und Sakrament. Diskussionsstand und Anregung zu einer Neuinterpretation:* MThZ 23 (1972) 256–261.

<sup>11</sup> Siehe Anm. 5.

setzungsberichte unabhängig von beiden Ansatzpunkten, weil sie nach seiner Meinung beide in einer Sackgasse enden, zu untersuchen. Er will weder ein historisches Bild des Letzten Abendmahls entwerfen noch einfach die religiöse Bedeutsamkeit des Überlieferten hervorheben. „Es ist das Ineinander von historischer und theologischer Frage erforderlich, weil die vergangenen Ereignisse nur zusammen mit ihrer Bedeutung für den Glauben für das Leben wirklich relevant sind.“<sup>12</sup> Er rückt mit diesem methodischen Ansatz wieder die Texte in ihrer Ganzheit, die Endredaktion, in den Mittelpunkt des theologischen Interesses. Das ist gewiß zu begrüßen. Die Ablehnung der Erforschung der ipsissima verba Jesu dürfte hingegen in der vorgetragenen Form zu radikal sein<sup>13</sup>. Das Ergebnis seiner Untersuchung lautet: Die Abendmahlsberichte und Passionserzählungen sind aus der Passahfeier der Christen – dem Mahl und der Haggada entsprechend – erwachsen bzw. dieser Feier zugewachsen<sup>14</sup>. Die Osterfeier der Christen, so sagt Feneberg, ist das jüdische Passah, in dem das von Gott erfahrene Heil gefeiert wurde. Für die Christen gab es keine größere und fundamentalere Erfahrung der Erlösung als die in und durch Gottes Sohn. So sahen sie im Kult das als Mitte an, was Mitte ihres ganzen Lebens war: Jesus Christus.

Der Weg, zu einer Einsicht in die Einsetzungssituation der Eucharistie, des Letzten Abendmahls – ob als Passahmahl oder Abschiedsmahl, das ist gleich – zu gelangen, ist damit restlos versperrt. Nicht einmal nach einem faktischen „Daß-Jesus-solches-gewollt-hat“ kann noch gefragt werden. Allein das läßt sich danach sagen, daß im Verlauf der Geschichte der christlichen Glaubensgemeinde die Passahfeier sich zur Eucharistie umgestaltet hat. So problematisch dieser Versuch auch ist, das könnte man jedoch festhalten, daß die Grundstruktur der Eucharistie das Passahmahl ist.

Wenn wir unseren Blick auf die Ausführungen der Exegeten richten, die versuchen, die historische Frage, ob Jesu Abendmahl ein Passah- oder Abschiedsmahl war, zu beantworten, dann wird trotz aller Verschiedenheit deutlich, daß zumindest die Feier „unter dem Einfluß des Paschagedankens gestanden“<sup>15</sup> hat<sup>16</sup>. Um zum Fundament der Eucha-

<sup>12</sup> Feneberg, 98.

<sup>13</sup> In der Situationsbestimmung der christlichen Gemeinde und ihres Kultes vor der Schriftwerdung der christlichen Glaubensbotschaft bedient sich Feneberg selber der historischen Methode, zwar nicht um zu ipsissima verba et facta Jesu zu gelangen, aber wohl um die Geschichte der ersten Christen historisch in den Griff zu bekommen; 113–138.

<sup>14</sup> A. a. O. 13: „Dabei ergibt sich, daß die kultische Osterbegehung der Christen in ihrer vergeschichtlichten Form den Abendmahlsbericht und die Passionserzählung zusammen als zwei Teile einer Feier begründet.“

<sup>15</sup> H. Schürmann, Abendmahl: LThK I 27 f.

<sup>16</sup> Vgl. die Zusammenfassung und Kritik von Feneberg, 17–41, und F. Hahn, Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung; EvTheol 27 (1967) 343.

ristiefeyer vorzustoßen, muß man weitergraben. Es wäre nämlich für unseren methodischen Ansatz wichtig, zu einem ursprünglichen eucharistischen Tun Christi zu gelangen. Sofern man nicht die unbewiesene Voraussetzung macht, die Berichte seien frei erfunden, und sofern man nicht die historische Fragestellung überhaupt verwirft, ergibt sich die allgemein anerkannte Aussage, daß die Eucharistie in einem Tun Jesu mit seinen Jüngern gründet. Dieses Tun wird ebenso allgemein als Festmahl bezeichnet<sup>17</sup>.

Unserer Fragerichtung – nach dem Tun Jesu – kommt H. Schürmanns Unterscheidung der *facta* und *verba* Christi sehr zustatten. „Ganz offensichtlich geben diese (scil. die Begleitworte Jesu) uns in ihrer Unterschiedlichkeit nicht mehr die *ipsissima verba Jesu*, und wir dürfen auch kaum mehr die Hoffnung haben, hinter den unterschiedlichen Fassungen die Urform rekonstruieren zu können. Mit größerer Zuversicht dürfen wir hoffen, die *ipsissima facta Jesu* beim Letzten Abendmahl in den Blick zu bekommen.“<sup>18</sup> Die *ipsissima facta* sind deshalb leicht zugänglich, weil wir es beim Herrenmahl mit damals üblichen, palästinensischen Mahlgewohnheiten zu tun haben, die sich auch in den Berichten als selbstverständlich zeigen: der Eröffnungsritus: die Eulogie über das Brot, das Brotbrechen und Austeilen; der Abschlusssitus: die Bechereulogie. Tritt das Zusammenwachsen der beiden Handlungen in den eucharistischen Feiern der ersten Christen auch klar zutage, so scheint es aber noch eindeutiger zu sein, daß die Abweichung vom üblichen Brauch nur darin ihre ausreichende Begründung erfahren kann, daß wir es hier mit einer von Jesus so vollzogenen Handlung zu tun haben: Der Herr reicht allen Mahlteilnehmern *seinen* Becher zum Trank (Mk 14, 23: *ἐπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες*).

Der Sinn der Doppelhandlung Jesu wird von Schürmann in einer Segensvermittlung gesehen<sup>19</sup>. Obwohl ich diese Exegese in einem gewissen Sinn für Jesu Abendmahl akzeptieren kann, halte ich es doch

<sup>17</sup> H. Schürmann, Jesu Abendmahlsworte im Lichte seiner Abendmahlshandlung: Conc 4 (1968) 775 Anm. 3: „Der neutestamentliche Befund erlaubt mit Sicherheit nur den Schluß auf den Festcharakter des letzten Mahles Jesu.“ – *Ders.*, Das Weiterleben der Sache Jesu im nächsterlichen Herrenmahl. Die Kontinuität der Zeichen in der Diskontinuität der Zeiten: BZ 16 (1972) 14.

<sup>18</sup> Schürmann, Jesu Abendmahlsworte, 771. Vgl. *ders.*, Das Weiterleben, 1–23. Die Ablehnung dieser Unterscheidung durch Feneberg (27) geschieht ohne nähere Begründung. – Aber schon vor Schürmann spricht Fr. Mußner, Die Wunder Jesu. Eine Hinführung. (Schriften zur Katechetik 10) München 1967, 33, von *ipsissima facta* Jesu. Den Ausdruck verdankt er einem Vortrag J. B. Bauers.

<sup>19</sup> Schürmann, Jesu Abendmahlsworte, 773: „Es liegt von daher die Deutung nahe, Jesus habe mit der (Brot- und) Becherdarbietung eine Segensvermittlung – sprechen wir zunächst vorsichtig: bezeichnen oder vermitteln wollen.“ *Ders.*, Das Weiterleben, 8 ff. – Schürmanns Auslegung der Ber. 46a–Stelle im Sinne der Segensvermittlung – verleitet durch Dalman, 126 – ist wohl nicht haltbar, siehe *Billerbeck* II 619 f., IV 623. Zum Segensbecher siehe unten!

für besser, zu versuchen, ob man nicht im Tun selbst den Sinn angedeutet findet; ob dieses Tun sich nicht selbst ausweist als das, was es ist; ob dieses Tun nicht selbst sagt, was damit getan wird<sup>20</sup>. Voraussetzung der Deutung ist eine in der damaligen Zeit allgemein anerkannte Konvention. Was konnte man mit dem Brechen und Austeilen des Brotes anzeigen? Der Hausvater eröffnet das Mahl, gewiß; aber die Geste des Abbrechens von einem Brotfladen und des Austeilens spricht doch eine andere Sprache: Man bezieht die Anwesenden in die Tischgemeinschaft ein. Der Hausvater gewährt Anteil an seinem Leben. Die Symbolhandlung des Brotbrechens bringt unabhängig vom eucharistischen Brotbrechen das schon zur Sprache, was im Herrenmahl substantiell überhöht sich ereignet: Gemeinschaft, Teilnahme an der jeweiligen Familiensituation<sup>21</sup>. „Brotbrechen“ (*paras lahaem*) wird im AT<sup>22</sup> an zwei Stellen erwähnt: Jer 16, 7; Jes 58, 7. Jeremias spricht vom Trauerbrot, das man zum Trost den Hinterbliebenen reicht, und Tritojesaja fordert auf: „Brich den Hungrigen *dein* Brot“! Es geht beide Male nicht nur um die Versorgung der Hungrigen mit Nahrung, sondern um die persönliche Anteilnahme an seiner Not. Das Brotbrechen ist Übernahme des Schicksals des anderen, ist Aufnahme des Bedrängten in seinen Lebenskreis, ist Dasein für den anderen. Das also tut auch der Herr beim Festmahl mit seinen Jüngern: Er gewährt Anteil an seinem Leben und nimmt Anteil am Leben der Versammelten; bezieht die Mahlteilnehmer in die Gemeinschaft mit sich ein<sup>23</sup>. Diese Symbolhand-

<sup>20</sup> Hier wende ich das sprachphilosophische Schema *Austins* auf eine Handlung an. Wie bei einer sprachlichen Äußerung kann man auch bei einem Tun von verschiedenen Ebenen sprechen. Besonders deutlich wird das bei Symbolhandlungen; das läßt sich aber auch bei anderem Tun aufweisen. (Austin unterscheidet bei einer Äußerung: Lokution – Illokution – Perlokution. Zum Beispiel: „Ich verzeihe dir“, ist als eine sinnvolle, verstehbare Rede eine Lokution; zu einem Freund, der einen beleidigt hat, gesprochen, ist es ein Tun; man verzeiht, die Illokution der Äußerung; sind damit wieder neue freundschaftliche Bande geknüpft, hat die Äußerung ihr Ziel erreicht, die Perlokution.) Wer anderen einen „Vogel zeigt“, macht eine Handbewegung, die Aktion. In diesem Handeln beleidigt er. Analog den Austinschen Termini möchte ich das die In-aktion nennen. Wenn der Beleidigte das Gespräch abbricht, liegt das ebenfalls – als Folge – in der Aktion; bezeichnen wir es als Per-aktion. – Die Aufschlüsselung der Handlung in dieser Weise ist keine Umdeutung des Tuns in eine Gleichnishandlung; das darf ebenfalls so nicht von den Worten (s. unten) gesagt werden. Zur Ablehnung der Deutung der Abendmahlsberichte im Sinne von Gleichnisrede und Gleichnishandlung vgl. *H. Patsch*, Abendmahl und historischer Jesus, Stuttgart 1972, 39–50.

<sup>21</sup> *G. Dalman*, Jesus-Jeschua, Leipzig 1922, 126. *J. Betz*, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. II/1, 5.

<sup>22</sup> Die folgenden atl. Hinweise über „Brot brechen“ verdanke ich *Fr.-J. Helfmeyer*.

<sup>23</sup> Meist wird der Vorgang des Brotbrechens überhaupt nicht erklärt (die In- und Peraktion). *Thurian*, 172–177, streift zwar mit einem Blick den ursprünglichen Sinn der Handlung, legt dann aber die ganze Bedeutung auf die Symbolhandlung des Opfers fest. Dieser Gedanke hinwiederum wurde oft vertreten und schon von *Behm* als „ein dem NT völlig fremdes Theologumenon“ (ThW III 729 Anm. 14) abgewiesen. Daß das Brotbrechen des Hausvaters nur als notwendige Vorbereitung des Mahles gesehen werden muß (*Behm*, 728), kann man wohl schwerlich sagen.

lung wird für das Letzte Abendmahl dadurch als besonders bedeutsam hervorgehoben, daß das Verb neben den Partizipien λαβών, εὐλογήσας (εὐχαριστήσας) finit gebraucht wird (ἔκλασεν)<sup>24</sup>.

Ergibt sich zwar der Sinn des Brotbrechens aus dem üblichen Festmahlsgeschehen, so kann man gleiches nicht ohne weiteres von der Becherhandlung sagen. Da im allgemeinen, wie Schürmann gegen Dalman, Jeremias u. a. mit Nachdruck hervorhebt<sup>25</sup>, nicht der Becher des Hausvaters unter den Anwesenden kreiste, muß diese Handlung Jesu eine besondere Bedeutung haben. Schürmann, der sich bei seiner Interpretation auf den Brauch beruft, einem zu ehrenden Mahlteilnehmer oder der nicht am Mahl teilnehmenden Ehefrau den Segensbecher als „drastischen Segenswunsch“ zu senden, nennt Jesu Geste eine Segensdarbietung<sup>26</sup>. Doch seine beiden nacheinander aufgestellten Behauptungen vertragen sich nicht ganz miteinander: Lk 22, 17; Mk 14, 23 par Mt 26, 27 beweisen, „daß hier ein ungewöhnliches, irgendwie neuartiges Tun Jesu eingeführt . . . wird . . . Wie wir sehen, wird Jesu Geste an den Brauch anknüpfen . . .“<sup>27</sup> Darum liegt es näher, das Kreisen des einen Bechers im Sinn der Gemeinschaftsbildung zu verstehen. Der Ausdruck „Umtrunk“ dürfte allerdings dieses Geschehen zu oberflächlich charakterisieren. Wie die Brotstücke des einen vom Hausvater gebrochenen und dargereichten Brotes die Gemeinschaft mit dem Gastgeber und untereinander symbolisieren, so soll die neue Geste Jesu dies noch einmal unterstreichen: Ich gewähre euch Gemeinschaft mit mir. Mein Trank ist euer Trank. Wir sind miteinander verbunden. Diese gegenseitige Anteilnahme wird wie vom Trauerbrot so auch vom Trostbecher für die Hinterbliebenen in Jer 16, 7<sup>28</sup> ausgesagt. Dasselbe Schicksal erfahren Juda und Israel, weil sie aus demselben Zornesbecher Jahwes trinken müssen: „Auf dem Wege deiner Schwester bist du gewandelt, so gebe ich ihren Becher in deine Hand“ (Ez 23, 31)<sup>29</sup>. An den Stellen des ATs, die von einem Trinken aus *einem* Kelch sprechen, werden die Trinkenden unter *ein* Schicksal zusammengefaßt, sei es zum Segen (Trost), sei es zum Fluch. Die Schicksalsgemeinschaft ist der erste Sinn, der mit einem Gemeinschaftsbecher ausgedrückt wird. Auf diesem Grundsinn ruhen alle weiteren Ausdeutungen. Bleiben wir auch für

<sup>24</sup> Mk 14, 22; Mt 26, 26; Lk 22, 19; 1 Kor 11, 24. – Vgl. *Thurian*, 172 Anm. 29; *Betz* II/1, 2.

<sup>25</sup> *H. Schürmann*, Der lukanische Abendmahlsbericht, I. Münster 1953, 60 f., *ders.*, Jesu Abendmahls Worte, 773; *ders.*, Das Weiterleben, 6.

<sup>26</sup> *Schürmann*, Der 1k Abendmahlsbericht, I 61. Die von ihm angeführten Stellen verweisen ins 3. Jh. und sind deshalb für Jesu Handeln nicht beweiskräftig. (Vgl. *Billerbeck* IV 60; 629 f.)

<sup>27</sup> A. a. O.

<sup>28</sup> Jer 16, 7: „Man bricht niemand das Trauerbrot, um ihn zu trösten über einen Toten, man reicht niemand den Trostbecher wegen seines Vater oder seiner Mutter.“

<sup>29</sup> Vgl. auch Jer 25, 15.17.28; Ps 75, 9 u. ö. (1 Kor 10, 1–5).

Jesu Handeln bei diesem fundamentalen Verständnis! Von hier aus führt nämlich ein direkter Weg zur Grundidee der Eucharistie.

Die beiden *ipissima facta* Jesu, die hier die entscheidende Rolle spielen, werden von dem Gedanken der Gemeinschaft umgriffen. Jesus faßt mit diesem Handeln seine Jünger unter ein gemeinsames Schicksal zusammen. Das konnte man mit diesen beiden Symbolhandlungen tun, weil der Boden dafür bereitet war (Konvention). Die „Aktion“ des Brotbrechens und Austeilens und der Darreichung des einen Kelches birgt aufgrund des gemeinsamen Verstehenshorizontes die „In-aktion“ in sich, nämlich die Bildung der Gemeinschaft durch Jesus, in die die Jünger durch die Annahme der Gaben eintreten, womit sie das Handeln Jesu zum Ziele kommen lassen („Per-aktion“). Eine entferntere Vorbereitung, die die Konvention auch abstützt, ist das Passahmahl, dessen Atmosphäre das Abendmahl irgendwie geatmet hat. Jenem kam wesentlich die Funktion zu, die Glieder einer Familie bzw. einer Mahlgemeinschaft miteinander<sup>30</sup> und diese hinwiederum mit Gott zu verbinden<sup>31</sup>. Wie die Einheit, die Jesus schafft, näher aussieht, müssen seine Worte, die die Einheit mithervorbringen, uns sagen.

Nach dem eindeutigen Zeugnis der paulinisch/lukanischen, der mar-kinisch/matthäischen Einsetzungsberichte, die sich zumindest nicht restlos aufeinander zurückführen lassen, und der frühen Liturgien, die z. T. eine vom NT unabhängige Tradition bewahren<sup>32</sup>, muß der Herr das Brot und den Inhalt des Kelches auf sich, sein Leben (seinen Leib und sein Blut) bezogen haben. Wenn sich auch wohl der genaue Wortlaut nicht mehr rekonstruieren läßt, so dürfte es doch eine sonst nirgends anzutreffende Unterbewertung von Geschichtsquellen sein, diesen Glaubensdokumenten, die in der anstehenden Frage sinngemäß alle dasselbe aussagen, die historische Glaubwürdigkeit abzusprechen.

Mit der verbalen oder aktualen Aufforderung, zu essen und zu trinken, verband Jesus ein Wort, das den Vorgang der Gemeinschaftsbildung bis zur vollen Einheit, bis zu einer vollkommenen Einung emporhob. Die Lokution der Äußerung hat dem Sinn nach gelautet: *Esst davon; das ist mein Leib* (= das bin ich leibhaftig). *Trinkt alle daraus*<sup>33</sup>; *das ist mein Blut* (= das bin ich, der Lebendige). Lassen wir zunächst einmal jede mögliche Ergänzung beiseite und beschränken uns auf diese

<sup>30</sup> *Th. Barrosse*, Pascha und Paschamahl: Conc 4 (1968) 728–733.

<sup>31</sup> *P. Grelot*, Präsenz Gottes und Gemeinschaft mit Gott im Alten Bund: Conc 4 (1968) 724.

<sup>32</sup> *Patsch* (64–89) weist mit einsichtigen Worten darauf hin, daß zumindest die mk, lk und paul. Berichte auf voneinander unabhängige Vorformen zurückgehen und verschiedene Traditionsströme kennzeichnen. – *J. A. Jungmann*, *Missarum sollemnia*, II 244. Vgl. *Schürmann*, *Der lk Abendmahlsbericht*, II. Münster 1955, 145–150.

<sup>33</sup> Zu den Aufforderungsformeln siehe *Schürmann*, *Der lk Abendmahlsbericht*, II 113 f.; 131.

zwei Sätze. Sie sind zwei rhetische Akte, zwei sprachliche Äußerungen, deren Rolle aber erst aus den Umständen ersichtlich wird. Dies läßt man unberücksichtigt, wenn man den Sätzen einen begründenden oder deutenden Charakter zuspricht. Dadurch werden „Das ist mein Leib“, „Das ist mein Blut“ zu Deuteworten degradiert. Leider hat sich dieses sprachliche Mißverständnis der Einsetzungsworte bei uns eingebürgert. Es ist eine arge Verkürzung der Aussage. Schon Mt 26, 28 zeigt diese Abschwächung: τοῦτο γάρ ἐστιν . . . Die Aufforderung, zu essen und zu trinken, wird mit dem Leib- und Blutsein des Dargebotenen begründet, ohne zu beachten, daß Jesus die Worte in Verbindung mit einer Symbolhandlung spricht. Handlung und Wort müssen aber eine Einheit bilden, falls man nicht ein auseinanderfallendes Geschehen vor sich haben will, das dann letztlich seinen Sinn verfehlt. Besagen die aktualen Äußerungen jedoch in ihrer Grundidee (Inaktion) Gemeinschaftsbildung, Einung, dann können die rhetischen Äußerungen (Lokution) auch nur auf dieser Ebene angesiedelt werden, dann können sie auch nur die der Inaktion entsprechende Illokution enthalten. Das heißt: Mit diesen Worten schafft Jesus die volle Gemeinschaft mit seiner Person, gewährt er die Communio. Die Tat der die Handlung begleitenden Worte ist die Einung. Die Bedeutung des Geschehens wird ins Wort gehoben und erfährt in diesem Wort eine bisher unvorstellbare Vollendung. Die Mahlteilnehmer werden in die Person des Hausvaters hinein geeint. Aufruhend auf dem Verständnis von Gemeinschaft als Mahlgemeinschaft („Man muß bedenken, daß für den orientalischen Menschen alle Gemeinschaft wesentlich Mahlgemeinschaft ist“<sup>34</sup>) und aufruhend auf des Brotbrechens und des gemeinsamen Kelches Rolle als Gemeinschaftsbildung vollziehen die Worte Jesu den höchsten Akt der Einung: Er gibt sich selbst, sein Leben. Das ist keine „Sache“, keine „Segensgabe“, sondern eine Person, in die die Teilnehmer durch Wort und Handlung hineingezogen werden. So entsteht eine „leibhaftige“ (das ist mein Leib) und „lebendige“ (das ist mein Blut) Einheit mit ihm. Die Worte des Herrn bewirken in Verbindung mit der Symbolhandlung die Vereinigung. Ihre Rolle, ihre Illokution ist also die Gemeinschaftsbildung. Die Annahme des Wort-Tat-Geschehens durch das Mithandeln der Jünger macht, daß der Akt zum Ziele kommt, d. h. die Perlokution der sprachlichen Äußerung erreicht wird.

Unabhängig davon, ob Jesus weitere Worte gesprochen hat oder nicht, können die „Zusätze“ und „Interpretationen“, wie sie sich in den biblischen Berichten finden, in den Grundriß bestens eingeordnet werden.

---

<sup>34</sup> H. Zimmermann, Die Eucharistie als das Paschamahl des Neuen Testaments: LebZeugnis 1965/3, 45. – Vgl. H. Schürmann, Abendmahl, 31.

1. Die Gemeinschaft, die durch das Wort-Tat-Geschehen zustande kommt, ist ein Bund. Auch in Qumran wurde dieser Begriff ( $b^{\circ}rith$ ,  $\delta\iota\alpha\theta\acute{\eta}\chi\eta$ ) vom Lehrer der Gerechtigkeit auf seine Gemeinschaft angewandt<sup>35</sup>. Es ist daher sehr naheliegend, daß auch Jesus seinen Jüngerkreis gerade als Abendmahlsgemeinschaft so genannt haben könnte<sup>36</sup>. Daß dann von Jer 31, 31 ff. her (der neue Bund) – so Lk/Paulus – und von Ex 24, 8 her (das Opferblut des Bundes) – so Mk/Mt – die Texte gestaltet wurden, heißt nichts weniger als Entfaltung des bereits im Gesamtvorgang Enthaltene. Zimmermann sieht darum mit vollem Recht diese These durch die Johannestradiation bestätigt: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm“ (Joh 6, 56). „Durch das Essen des Leibes und das Trinken des Blutes geschieht das, was  $b^{\circ}rith$  ( $\delta\iota\alpha\theta\acute{\eta}\chi\eta$ ) heißt: nämlich Gemeinschaft zwischen Christus und seinen Jüngern, die in der Sprache des Johannes als  $\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\nu \acute{\epsilon}\nu \acute{\epsilon}\mu\omicron\iota$  charakterisiert wird.“<sup>37</sup>

2. In der Abendmahlshandlung drückt Jesus bereits seine Hingabe für die Jünger aus. Wenn auch die Worte  $\sigma\omega\mu\alpha - \alpha\dot{\iota}\mu\alpha$  ( $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\alpha}$ ) nicht eindeutig der Opfersprache zuzuweisen sind, wie Patsch gegen Jeremias bewiesen hat<sup>38</sup>, so kommt in den Einsetzungsberichten doch ausdrücklich ein solcher Opferterminus zur Sprache:  $\tau\omicron \acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho \acute{\upsilon}\mu\omega\nu$  ( $\delta\iota\delta\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu - \acute{\epsilon}\kappa\chi\upsilon\nu\delta\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ). Damit wird das Mahl eindeutig im Sinn eines Opfers qualifiziert. Auch im Passahmahl ist dieser Zug feststellbar. Das geschlachtete Lamm, dessen Blut vergossen wurde, ist das beste Symbol für die Opferung Jesu am Kreuz<sup>39</sup>. Die ntl. Schriftsteller greifen deshalb auf den Passahgedanken zurück, um Christus als das wahre Passahlamm zu verkünden (Joh 1, 29.36; 19, 36; 1 Kor 5, 7; 1 Ptr 1, 19; Apk passim)<sup>40</sup>. Aber man muß beachten, daß das Tertium comparationis nicht der Genuß des Lammes als Speise ist, sondern das Gefordertwerden bzw. die Schlachtung. Dalman (115) sagt mit Recht, daß

<sup>35</sup> H. Zimmermann, Die neutestamentlichen Berichte über die Einsetzung der Eucharistie: Beiträge zur Diskussion um das Eucharistieverständnis. Referate und Vorträge im Rahmen des Arbeitskreises „Eucharistie“ im Collegium Albertinum, Bonn, WS 1969/70, 12. – Vgl. auch H. Burgmann, Das Kultmahl der Qumrangemeinde und der politische Gegensatz zum Makkabäer Jonathan: ThZ 27 (1971) 391.

<sup>36</sup> Zimmermann, Die ntl. Berichte, 12 f., P. Neuenzeit, Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung. (StANT 1) München 1960, 191–200.

<sup>37</sup> Zimmermann, Die ntl. Berichte, 12; vgl. auch: Die Eucharistie, 39 f., 46 f. – Siehe auch von Paulus her: L. Dequeker/W. Zuidema, Die Eucharistie nach Paulus (1 Kor 11, 17–34): Conc 4 (1968) 741 ff.

<sup>38</sup> Patsch, 83, 22; J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen 1966, 213 bis 216; ders., ThW V 899.

<sup>39</sup> Zimmermann, Die Eucharistie, 47; Die ntl. Berichte, 17; H. Haag, Passah: LThK VIII 135 f.; Thurian, 32 f., N. Fuglister, Die Heilsbedeutung des Pascha im Alten Bund: LebZeugnis 1965/3, 21 ff.; zurückhaltender Fr.-J. Helfmeyer, Der alttestamentliche Hintergrund der Eucharistiefeier: Beiträge zur Diskussion 2, 6 ff.

<sup>40</sup> Jeremias: ThW V 899 f.

das Lamm des Passahmahles ein Braten ist. Es ist darum unangebracht, darauf näher einzugehen. Wichtig ist allein, daß die restlose Hingabe Christi am Kreuz in der Selbstdarbietung des Letzten Abendmahles als „Geste pro-existenter Selbsthingabe“<sup>41</sup> verstanden werden muß. ὑπὲρ ὑμῶν ist im Mahl durch Jesu Wort und Tat genauso real gegeben wie in der Stunde des Kreuzestodes, allein der Modus ist verschieden. Die Gestalt des Ebed Jahwe (Jes 53) wird in den lk/pl Abendmahlsberichten sichtbar<sup>42</sup>. Die Markustradition, die Jesu Hingabe im Mahl von Ex 24, 8 her bedenkt, kann dadurch den Kultopfercharakter stärker hervorheben. Sie trägt so keineswegs ein fremdes Element in das Geschehen ein; denn Gemeinschaft in der letzten Tiefe, d. h. Gemeinschaft mit Gott, kann nur dann gewährt werden, wenn der Mensch mit Gott versöhnt wird. Im Vorgang der Einung vollzieht sich die Versöhnung, im selben Maße wie diese so jene. Schon die Qumrangemeinde kannte ein Kultmahl – mit Brot und Wein –, das als Sühne und Heilung verstanden wurde<sup>43</sup>. Die Ursache der sühnenden Wirkung kann in nichts anderem gesehen werden als in der Vereinigung, die im Mahlgeschehen zustande kommt.

Die Stiftungsworte der Eucharistie, wie sie uns von der lk/pl Tradition übermittelt werden: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν weisen ebenfalls auf den Opfercharakter hin, wenn man sie im Horizont des ATs liest und sie nicht – wie Lietzmann, Bultmann u. a. es tun<sup>44</sup> – im Umkreis hellenistischer Gedächtnisfeiern ansiedelt. Von der Wurzel zkr, die die Grundbedeutung „gedenken“ hat, leitet sich der Opferterminus 'azkara ab<sup>45</sup>. Daneben wird deutlich, wie eng zkr mit dem Kult und Opferkult im allgemeinen verbunden ist<sup>46</sup>. Kultisches Ge-

<sup>41</sup> Schürmann, Das Weiterleben, 16 f.; 20 ff.

<sup>42</sup> A. a. O., 14. Besonders klar hat das Patsch, 151–225, herausgearbeitet: Jesus selber hat sich so – sein Leben und Sterben als Heil für die vielen – verstanden. Bedauerlich ist nur, daß Patsch nicht in dem „Motiv der universalen stellvertretenden Sühne“, das sich „als fähig“ erwiesen hat, „radikaler historischer Kritik zu widerstehen“ (227), den darin eingeschlossenen Opferbegriff wahrgenommen hat.

<sup>43</sup> Burgmann, 392: „Das Kultmahl der Qumrangemeinde konnte die Gemeinschaft mit Gott nur herstellen, wenn es gleichzeitig auch reinigende und sühnende Wirkung besaß. Damit entsprach es in seiner Bedeutung den Opfern, die die Tempelpriester täglich darbrachten. Hier haben wir die genaue antimakkabäische Position. Das Kultmahl der qumranisch-essenischen Gemeinde ersetzt das Opfer in Jerusalem . . .“

<sup>44</sup> H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl, Bonn 1926, 223; R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1968, 151. – Das erste wichtige Ergebnis von Patschs Untersuchung (18–23, 26–28) „ist, daß die hellenistischen Kultmahle bei der Entstehung des in den Einsetzungsberichten bezeugten Mahles keine Rolle gespielt haben können . . . Hier fanden sich Beispiele, die das Abendmahl phänomenologisch eher als den jüdischen Mahlen zugehörig erweisen“ (37 f.).

<sup>45</sup> W. Schottroff, zkr: Jenni/Westermann, Theol. Handwörterbuch zum AT, I. München 1971, 508.

<sup>46</sup> A. a. O., 507–518. Thuriens ganzes Buch ist von diesem Gedanken bestimmt. Vgl. auch Neuenzeit, 136–146; O. Schilling, „Gedenken“ und „Gedächtnis“ in der Sprache der Bibel: LebZeugnis 1965/3, 30–37; Behm, ThW I 351 f.

denken ist wie nichts anderes sonst an die Gemeinschaft gebunden. In diesem Tun findet die christliche Gemeinde erst zur wirklichen Gemeinschaft als Christuseinheit, weil Jesu Hingabe in der *ἀνάμνησις* existent wird. „Denn sooft ihr dieses Brot eßt und den Kelch trinkt, verkündet ihr den *Tod* des Herrn, bis er kommt“ (1 Kor 11, 26).

3. Das dritte Element, das im Abendmahl als Christusgemeinschaft implizit anzutreffen ist, durchzieht alle anderen theologischen Aussagen und muß mit dem „Neuen Bund“ und dem „Opfer“ zusammen bedacht werden: Die endzeitliche Ausrichtung; „... bis er kommt“. Die Grundverkündigung Jesu ist der Anbruch der βασιλεία τοῦ θεοῦ in seiner Person. Seine Verkündigung, Lebensform und Handlungen wären unverständlich, wie Allmen sagt (103), wenn er nicht mit messianischem Bewußtsein frei seinem Tod entgegengegangen wäre. Die Hingabe am Kreuz zur Versöhnung und Einung von Gott und Menschen ist beim Abendmahl in Wort und Handlung als „pro-existente Selbsthingabe“ zugegen. So wird dieses einzigartige Zusammensein Jesu mit den Aposteln zum eschatologischen Heilszeichen<sup>47</sup>. Da das Passah bereits den Ausblick auf das messianische Heil hatte<sup>48</sup>, fließt auch von dieser Seite endzeitliches Gedankengut in die Feier ein. Die Jünger sind die neue Gemeinde, die schon in die messianische Zeit hineingestellt ist<sup>49</sup>.

Mit einem hohen Wahrscheinlichkeitsgrad können wir also am Handeln und Sprechen Jesu ermitteln, wie der Grundriß der Eucharistie nach dem Stiftungsvorgang aussehen muß: Gemeinschaftsbildung, Einung zwischen Christus und den Seinen. Schauen wir uns über die Abendmahlsberichte hinaus im NT um, dann können wenigstens drei Stellen zur Stützung dieser These herangezogen werden: Joh 6, 56 f.; 1 Kor 11, 17–34; 1 Kor 10, 16 f.

Wie schon oben erwähnt, weist Zimmermann auf die erste Stelle hin, um die Eigenart des Bundes- und Gemeinschaftsgedankens im eucharistischen Mahl zu charakterisieren. Der Zielpunkt, der in der Eucharistie angestrebt wird, ist nach Johannes die Einheit in und durch Christus mit dem Vater<sup>50</sup>: „Wie ich durch den Vater lebe, so wird auch der, der mich ißt, durch mich leben“ (57b). Darum sagt Schnackenburg z. St.:

<sup>47</sup> Patsch kann aufzeigen, daß das eschatologische Motiv für das Leben Jesu höchstwahrscheinlich historisch ist, 106–150. Allmen, 103; Schürmann, Das Weiterleben, 20–23.

<sup>48</sup> Füglistner, 23–28; Jeremias, Die Abendmahlsworte, 197 ff.; Billerbeck, I 85; Barrosse, 731.

<sup>49</sup> Jeremias, Abendmahlsworte, 153–157; Dequeker / Zuidema, 739 ff. Vgl. auch die eschatologischen Erwägungen der Qumrangemeinde im Zusammenhang mit Brot und vor allem Wein, Burgmann, 395 f.

<sup>50</sup> J. Giblet, Die Eucharistie im Joh.-ev. Das 6. Joh.-kapitel: Conc 4 (1968) 744 bis 749; J. Auer, Einheit und Frieden als Frucht der eucharistischen Mahlgemeinschaft: Aktuelle Fragen zur Eucharistie, hrsg. von M. Schmaus, München 1960, 129 ff.

„Die durch die sakramentale Kommunion erlangte Gemeinschaft mit Jesus hat einzig das Ziel, den Empfänger in den Lebenskreis Gottes einzubeziehen.“<sup>51</sup> Es kann nichts Höheres geben. Deshalb kann auch keine andere Grundidee für die Eucharistie bestimmend sein, nachdem einmal dieser Gedanke im heiligen Mahl als vorhanden erkannt worden ist.

Die Stellungnahme des Apostels zu den korinthischen Mißständen enthält eine Mahnung, die Eucharistie nach der Norm zu feiern (1 Kor 11, 17–34). Der Einsetzungsbericht, der von Paulus zitiert wird, ist diese Norm. Wozu dient er aber im Kontext des Briefes? Sein Inhalt ist die Aussage, durch die eine Handlung vollzogen wird; es wird darin keine historische Belehrung erteilt, sondern eine Ermahnung zur rechten und würdigen Feier des Herrenmahles gegeben. Was die Ermahnung letztlich will, läßt sich nur auf dem Hintergrund des Gerügten erkennen. Das rücksichtslose Verhalten bei den Zusammenkünften hat einerseits Spaltungen zur Folge und leitet sich andererseits von diesen her (1 Kor 11, 18.22b.33). Wenn darum der Apostel den Einsetzungsbericht anführt, dann tut er es, um damit zur Einheit in dem Raum zu rufen, der die Gemeinschaft schlechthin darstellt. Fragen wir – wie es nach Austins Schema der Sprachanalyse angebracht ist –: Kann man mit dieser Lokution (Einsetzungsbericht) diesen illokutionären Akt (Ermahnung zur Einheit und Brüderlichkeit) und schließlich diesen perlokutionären Akt (die Einheit selber) setzen? Nur dann ist es möglich, wenn eine Konvention (Verstehenshorizont) dafür vorhanden ist, andernfalls würde man in den Fehler der leeren Berufung verfallen. Somit muß für den Glauben der Korinther, für ihren Verstehenshorizont, das Nachtmahl des Herrn Gemeinschaftsbildung, Einung bedeutet haben. Allein unter dieser Voraussetzung können die Zeilen des Schreibens bewirken, was sie intendieren: Die würdige Feier des vom Herrn eingesetzten Gemeinschaftsmahles, die wahre *Communio*<sup>52</sup>.

Die ekklesiologische und sakramentale Betrachtung des Christusleibes findet in 1 Kor 10, 16 f. ihren stärksten Ausdruck: „Der Kelch des Segens, den wir segnen, ist er nicht Teilhabe des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist es nicht Teilhabe des Leibes Christi? Weil *ein* Brot, sind wir viele *ein* Leib, denn alle haben wir Anteil an dem *einen* Brote.“ Wenn auch nicht feststeht, ob der Begriff in beiden Versen von Paulus univok gebraucht worden ist<sup>53</sup>, so läßt sich mit Neuenzeit sicher

<sup>51</sup> R. Schnackenburg, HThK IV/2, 94.

<sup>52</sup> Dequeker / Zuidema, 742 f.

<sup>53</sup> Das ist Zimmermanns Kritik (Die ntl. Berichte 16) an *Neuenzeits* (s. Anm. 54) Identifizierung von eucharistischem und ekklesialem Leib Christi.

sagen, daß diese Verse die Eucharistie als Einheitsprinzip der Kirche sehen<sup>54</sup>. Zwar hat die  $\sigma\omega\mu\alpha$ -Ekklesiologie des Apostels mehrere Quellgründe<sup>55</sup>, aber in der zur Diskussion stehenden Aussage ist sie so eng mit dem eucharistischen  $\sigma\omega\mu\alpha$  verbunden, daß beides mit der In-Christo-Formel am besten wiedergegeben werden muß<sup>56</sup>. Geht man über die begriffstheologische Frage hinaus, besteht kein Zweifel mehr, daß neben der Taufe die Eucharistie es ist, die die Christusgemeinde bildet. Die Teilhabe an der Eucharistie ist eine so reale Einung mit Christus, daß die Gemeinschaft der Geeinten dieser Christus ist. Obwohl hier, bedingt durch die menschliche Sprache, die diese übernatürliche Wirklichkeit nur mühsam andeuten kann, viele Fragen offenbleiben, muß jedoch das vermerkt werden, daß die Eucharistie im Blick auf die Gemeinschaft der Gläubigen als der Vorgang erscheint, der Einheit untereinander in Christus schafft. In klaren Konturen steht so der Grundriß des Letzten Abendmahles wie der nachösterlichen Eucharistie vor uns: Einung, Gemeinschaftsbildung in und durch Christus mit Gott dem Vater<sup>57</sup>.

## II. Hinweise aus der Geschichte der Eucharistie

Die Christen der Urkirche lebten in besonderer Weise ein Leben der Brüderlichkeit. Daß sie Besitz und Eigentum gemeinsam hatten (Apg 2, 44 f.), ist mehr als „durch die Eucharistie motiviert“<sup>58</sup>, ist eher eine Form der Realisierung der eucharistischen Gemeinschaft über das Herrenmahl hinaus, das in diesem Zusammenhang ausdrücklich erwähnt wird. Die Bedrohung der brüderlichen Eintracht kann darum auch als der eucharistischen Einheit widerstreitend verurteilt werden; so sieht es Ignatius von Antiochien (Eph 3; 20, 2; Phd 4)<sup>59</sup>. Für ihn ist, wie allgemein für die Apostolischen Väter, die Eucharistie das Prinzip der kirchlichen Einheit<sup>60</sup>.

<sup>54</sup> *Neuzeit*, 60 ff., 201–206, 217; H. Conzelmann, Meyers Kommentar, z. St., Göttingen 1969, 201–204. – Auer, Einheit, 122 f., 127.

<sup>55</sup> *Neuzeit*, a. a. O.; Fr. Mußner, Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes, Trier 1968, 119–140; E. Schweizer, ThW VII 1064 bis 1078.

<sup>56</sup> J. Ernst, Die Bedeutung des eucharistischen Leibes Christi für die Einheit von Kirche und Kosmos: Conc 4 (1968) 765: „Die theologische Forschung neigt in neuerer Zeit wieder stärker dazu, die Ursprünge der nach wie vor merkwürdigen ‚Leib-Christi-Vorstellung‘ der paulinischen Briefe in einer physisch-realistischen Christus-Einigung zu sehen, wie sie sich im sakramentalen Geschehen der Taufe und Eucharistie ereignet und in der ‚In-Christus-Formel‘ ihren sprachlichen Ausdruck gefunden hat.“

<sup>57</sup> Es überschreitet den Rahmen eines Aufsatzes, noch die Wirksamkeit des göttlichen Geistes im eucharistischen Geschehen zu thematisieren.

<sup>58</sup> D. Stanley, Ökumenisch bedeutsame Aspekte der ntl. Lehre von der Eucharistie: Conc 3 (1967) 288.

<sup>59</sup> Vgl. A. Penna, „Eucharistie“ und Messe: Conc 4 (1968) 753.

<sup>60</sup> J. Tixeront, Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne, I. Paris 1924, 149.

Um diese Einheit auszudrücken, kam in den ersten Jahrhunderten der Brauch des Fermentum auf. Eine Partikel der Eucharistie wurde vom Bischof als Ausdruck der Gemeinschaft an seine Presbyter gesandt, die die heilige Gabe in ihre Feier miteinbezogen<sup>61</sup>.

Das übergreifende Verständnis zeigt sich auch terminologisch. „Mystischer Leib“ ist bei den Vätern, vor allem beim hl. Augustinus, der Terminus technicus für den eucharistischen Leib, der aber immer mit dem ekklesialen Leib in eins gesehen und z. T. auch in eins gesetzt wird<sup>62</sup>. Vom 12. Jh. ab – Magister Simon ist für uns heute der erste Zeuge (De Lubac, 130, 308) – wird dieser Begriff auf den Kirchenleib bezogen. H. de Lubac hat in seiner minutiösen Untersuchung die innigste Verflochtenheit von eucharistischem und ekklesiologischem Verständnis der Ausdrücke corpus, caro – mysticum, verum – und communicare, participare; consortes, socios esse; unitas, communio, communicatio . . . für die Zeit bis in die Frühscholastik nachgewiesen. Die Eucharistie und die Kirche werden in einem Verhältnis vorgestellt, das Ursache und Wirkung besagt; letztere ist als unitas und communio die res ipsa der Eucharistie. „Die res ist wesentlich die Einheit der Kirche, der einzige Leib, der sich durch die Einigung einer Mehrzahl von Gliedern bildet“ (De Lubac, 209). Wenn sich auch bei vielen Vätern eine Menge solcher Aussagen ermitteln läßt, so ist es doch vor allem der Kirchenvater von Hippo, der diese Lehre ausgearbeitet und auf das Mittelalter den stärksten Einfluß ausgeübt hat. Der eucharistische Leib wird geradezu mit dem ekklesialen identifiziert, oder besser gesagt, das wirkmächtige Zeichen des eucharistischen und ekklesialen Leibes ist das konsekrierte Brot und der konsekrierte Wein. Corpus ergo Christi si vis intelligere, Apostolum audi dicentem fidelibus, *Vos autem estis corpus Christi, et membra* (1 Cor XII, 27). Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa Dominica positum est: mysterium vestrum accipitis. Ad id quod estis, Amen respondetis, et respondendo subscribitis<sup>63</sup>. Zielpunkt aller augustinischen Belehrungen und Ermahnungen über die Eucharistie ist die Vereinigung mit Christus in einem Leib. In diesen sollen wir inkorporiert werden; diesen sollen wir bilden in der gläubigen Annahme des eucharistischen Leibes. Einung, Gemeinschaftsbildung, das also ist für Augustinus der Grundriß des sakramentalen Geschehens, das ist die Eucharistie selber<sup>64</sup>.

<sup>61</sup> J. A. Jungmann, Fermentum: LThK IV 83 f.; Penna, 751.

<sup>62</sup> Ernst, 766. H. de Lubac, Corpus Mysticum, Kirche und Eucharistie im Mittelalter, Einsiedeln 1969.

<sup>63</sup> Augustinus, Sermo 272 (PL 38, 1247).

<sup>64</sup> De Lubac, passim; E. Dassmann, Eucharistie als wirksames Zeichen christlicher Brüderlichkeit: Beiträge zur Diskussion, 74–79. Vgl. Augustinus, In Jo, tr 26, 13–18 (CC 36, 266–268); Sermo 272 (PL 38, 1246 ff.); Ep. 185, 50 (CSEL 57, 43); De civ. Dei XXII 10 (CC 48, 828); In Ps 68, 2 n 6 (CC 39, 922).

O sacramentum pietatis! O signum unitatis! O vinculum caritatis! Qui vult vivere, habet ubi vivat, habet unde vivat. Accedat, credat, incorporetur, ut vivificetur<sup>65</sup>.

Auch die griechischen Väter feierten das Gedächtnis des Herrn als die *συναξίς*, die *κοινωνία*, die *συναγωγή*. Außer den Schriften des Johannes Damascenus und des Johannes Chrysostomus haben besonders die Texte des Ps.-Dionysius Areopagita mit diesem Gedankengut auf die Scholastik eingewirkt. Die Einswerdung mit dem Ureinen geschieht durch die Eucharistie, so lesen wir es im 3. Kap. der Hier. eccl.<sup>66</sup>

Als man versuchte, das Zueinander des historischen bzw. erhöhten Leibes Christi zum sakramentalen näher zu bestimmen, brachte es der Verlust des vollen Symboldenkens mit sich, daß die theologische Reflexion sich immer mehr den eucharistischen Elementen zuwandte (vgl. den ersten Abendmahlsstreit). Die Grundidee der Eucharistie wird aber sowohl bei den „Realisten“ als auch bei den „Symbolisten“ als gültig anerkannt (De Lubac, 96). Die Terminologie und das, was als Wirkung bezeichnet wurde, verraten, daß die mittelalterlichen Theologen das Wesentliche der Messe in der *Communicatio*, der *Unio* gesehen haben. Amalar von Metz, Remigius von Auxerre u. a. deuten z. B. den Ausdruck „*Collecta*“ in diesem Sinn: *Collecta vero, quia populus inchoatur colligare in unum*<sup>67</sup>. – Für das Vorhandensein der Grundidee lassen sich viele Zeugnisse aus den Werken der Scholastiker erbringen. Und in mystischer Sicht wird die Einheit oft als Ehe oder gar als physisch-reale Einheit beschrieben<sup>68</sup>.

Die Ausarbeitung der Transsubstantiationslehre verhindert nicht das Bedenken des Grundprinzips. Gerade das 4. Laterankonzil zeigt das eindringlich: In ein und demselben Satz wird beides ausgesagt: . . . *transsubstantiatis pane in corpus, et vino in sanguinem potestate divina: ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro* (DS 802).

Albertus Magnus, der von Ps.-Dionysius beeinflusst ist<sup>69</sup>, sagt: *Haec est catena aurea, qua colligamur et a multis reducimur ad unum unde exivimus . . . Forma autem cui alligamur, Filius est . . . et sacramentum corporis et sanguinis est, quo Christo incorporamur, et sic in Filio ad*

<sup>65</sup> *Augustinus*, In Jo., tr 26, 13 (CC 36, 266).

<sup>66</sup> *Ps.-Dionysius Areopagita*, De eccl. hier., 3 (PG 3, 424; 437; 441; 444). – *E. Turolla*, *Συναξίς* (communio) presso Dionigi Areopagita: Convivium Dominicum, Studi sull'Eucarestia nei Padri della Chiesa antica e Miscellanea Patristica, Catania 1959, 207–213; *M. J. Scheeben*, Die Mysterien des Christentums, Freiburg <sup>2</sup>1951, 398, 404. – Zur personalen Einheit mit Christus durch die Eucharistie siehe auch *J. Auer*, Einheit, 124–127.

<sup>67</sup> *Amalar*, Ecl. de off. m. (PL 105, 1327). *De Lubac*, 29 f.

<sup>68</sup> *Rupert von Deutz*, De div. off. l. 2, 11 (PL 170, 43). – *De Lubac*, 310, 321; *J. Auer*, Kleine Katholische Dogmatik, VI. Regensburg 1971, 263; *Landgraf III/2*, 195–204.

<sup>69</sup> Anm. *J. Höfers*, des Hrsg. von *M. J. Scheeben*, Mysterien, 384.

omnis boni Patrem coelestem reducimur<sup>70</sup>. – Aber auch die anderen Großen der Zeit, die mit ihm die neue Lehre der Transsubstantiation entfalten, denken so, wenn auch in der Darlegung die Realpräsenz, das Opfer, die verschiedenen Empfangsmöglichkeiten und Wirkungsweisen im Vordergrund stehen<sup>71</sup>. Die *res sacramenti* ist die Einheit im mystischen Leib<sup>72</sup>, und unter den Wirkungen wird immer der *communicatio* entscheidende Bedeutung zuerkannt<sup>73</sup>. Die *Summa Hal.* und *Bonaventura* fassen alle Wirkungen unter den Begriff der personalen *unio* zusammen<sup>74</sup>. Auch verstehen die Theologen seit der *Didache* (9, 4) immer wieder Brot und Wein, die aus vielen Körnern und vielen Trauben entstanden sind, als Zeichen der Einheit<sup>75</sup>. (Augustinus, in *Jo tr.* 26, 17; Petrus Lombardus, *Sent IV d 8 c 7* und von daher alle ihn kommentierenden Scholastiker.)

Das Vordringen einer eucharistischen Frömmigkeit, die die Anbetung und das symbolisch vollzogene Opfer an die erste Stelle setzte, ließ immer stärker die Grundidee zurücktreten. Die Hauptursache kann aber m. E. nur darin gesehen werden, daß die Eucharistie unter einer verkürzten, individualistischen Perspektive gesehen wurde. Das gilt besonders von den Reformatoren in ihrer Reaktion auf die Volksfrömmigkeit. Wenn die Wirkung des Sakramentes primär Sündenvergebung, Trost und Zuspruch für den Glaubenden ist<sup>76</sup>, wird der

<sup>70</sup> *Albert*, *De euch.*, d. 3 tr. 1 c. 9 (Borgnet 38, 275): *Charitas enim Christi hoc vinculum in impetu praecipitat, quod colligatum est a Patre in Filium, et ab utroque in Spiritum sanctum, et per sacramentum Filii Dei est etiam in omnes populos concorporales Domino colligatum.* Vgl. auch *De sacr.*, tr. V p 1 q 1; tr V p 2 q 3 a 2 (Ed. Col. XXVI 52; 67). – Wie zentral der Begriff der *unitas* für die albertinische Eucharistielehre ist, zeigt *A. Lang*, *Zur Eucharistielehre des hl. Albertus Magnus: Das Corpus Christi verum im Dienst des Corpus Christi mysticum: Divus Thomas*, ser. III 10 (1932) 256–274.

<sup>71</sup> *De Lubac*, 318. *B. Neunbeuser*, HDG IV/4b, 24–44, bes. 43; *J. Lechner*, *Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla* (Münchener Studien zur hist. Theol. 5), München 1925, 143–236.

<sup>72</sup> *Innozenz III.*, Ep. „*Cum Marthae circa*“ von 1202, DS 783: *Forma est panis et vini, veritas carnis et sanguinis, virtus unitatis et caritatis... Tertium vero est res gemini sacramenti.*

<sup>73</sup> *Lechner*, 210, 227 f. – *Thomas*, S. th. III q 73 a 3: *Res sacramenti est unitas corporis mystici, sine qua non potest esse salus.* Hier zitiert *Thomas* auch *Dionysius*, a. a. O. a 4; q 79 a 1 *Augustinus*, in *Jo* 26; in *Cor* 10, 16 f cap X lect IV (ebenfalls mit Augustinuszitaten). – *Bonaventura*, *Sent IV d 8 p 2 a 2 q 1*; d 12 p 2 a 1 q 3: *Dicendum quod, cum hoc sacramentum sit unionis, effectus eius primus aut est unire aut magis unire.*

<sup>74</sup> *Auer*, *Einheit*, 121.

<sup>75</sup> A. a. O., 123 f.

<sup>76</sup> *J. Betz*, *Eucharistie: LThK III 1152*; *G. Reidick*, *Zur Diskussion über die Arnoldshainer Abendmahls-Thesen: Die Eucharistie im Verständnis der Konfessionen*, hrsg. v. *Sartory*, Recklinghausen 1961, 305; *Auer*, *Einheit*, 120; *J. Ratzinger*, *Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie: ThQ 147 (1967) 144*; *J. Gottschalk*, *Die Gegenwart Christi im Abendmahl. Eine dogmatische Abhandlung über die vierte und fünfte Arnoldshainer Abendmahlsthesen*

Gemeinschaftsbezug nicht mehr recht sichtbar. Trotz des Versuchs, die augustinische Eucharistielehre zu übernehmen, und obwohl Calvin dem Heiligen Geist eine entscheidende Rolle im eucharistischen Geschehen zuschreibt, bleibt auch er dem spätmittelalterlichen Individualismus insofern verhaftet, als er nicht mehr die „unio cum Christo“, die er wie die Väter (mystica unio, heilige Ehe) beschreibt, in den notwendigen Zusammenhang mit der Kirche stellt<sup>77</sup>.

Um so erstaunlicher ist es, daß das Tridentinum bei der Abwehr der reformatorischen Lehren sich nicht auf eine eucharistische Schmalspurtheologie abdrängen läßt, sondern schon in den Canones, in denen nur Lehrmeinungen verworfen wurden und keine Lehre positiv entfaltet wurde, zeigt, daß als Hauptfrucht der Eucharistie nicht einfachhin die Sündenvergebung genannt werden kann<sup>78</sup>. Die später den Canones vorausgeschickten Kapitel bezeugen, daß die Konzilsväter durchaus das Grundprinzip der Eucharistie vertraten: (Eucharistiam) Salvator noster in Ecclesia sua tamquam symbolum reliquit unitatis et caritatis, qua Christianos omnes inter se coniunctos et copulatos esse voluit<sup>79</sup>. Das Konzil konnte hier auf eine ununterbrochene Lehrtradition zurückgreifen; noch im Decretum pro Armeniis heißt es: . . . effectum, qui est unio populi christiani ad Christum (DS 1320). Daß dieser effectus der grundlegende ist, kann man aus dem Abschnitt über die Wirkung entnehmen: Quia per gratiam homo Christo incorporatur et membris eius unitur, consequens est, quod per hoc sacramentum in sumentibus digne gratia augeatur . . . (DS 1322).

Leo XIII. greift in seiner Enzyklika über die Eucharistie (Mirae caritatis) auf die tridentinischen Verlautbarungen und auf die Vätertexte zurück, um die Einheit der Christen untereinander und mit und in Christus durch das Altarsakrament zu verdeutlichen (DS 3362). Neben diesen Lehräußerungen stehen aber auch ähnliche Darstellungen der wissenschaftlichen Theologie. Nur zwei – sehr unterschiedliche – Theologen seien aus dem 19. Jh. erwähnt: Baader und Scheeben. Der „Laientheologe“ denkt vom Zueinander des Geistigen und der Natur aus. Die Eucharistie gliedert den inneren und äußeren Menschen in Christus ein und verbindet so alle miteinander. Die sich daraus er-

---

von 1957 (Koinonia. Beiträge zur ökumenischen Spiritualität und Theol. 8), Essen 1966, 45.

<sup>77</sup> Ratzinger, 133–137; H. Janssen, Die Abendmahlslehre Johannes Calvins: Die Eucharistie im Verständnis der Konf., 208–219; P. Pfeiffer, Die Thesen der Konfessionen zur Anbetung des Altarsakramentes: Una Sancta 17 (1962) 230; Neunheuser, 54.

<sup>78</sup> Can. 5; DS 1655: Si quis dixerit, vel praecipuum fructum sanctissimae Eucharistiae esse remissionem peccatorum, vel ex ea non alios effectus provenire: a.s. Vgl. Neunheuser, 58 ff.

<sup>79</sup> DS 1635; Prooemium. Ebenso in cap. 2 (DS 1638) und noch einmal in cap. 8 (DS 1649).

gebende soziale Aufgabe erkennt und formuliert Baader ganz klar<sup>80</sup>. Scheeben verweist auf diesen Münchener Lehrer und nennt ihn sogar „genial“. Doch der Kölner Dogmatiker schöpft seine Anschauung – wie immer – aus den patristischen Quellen<sup>81</sup>. Er zitiert aber die Väter nicht nur, sondern er läßt sich durch sie zu einer eigenen Deutung inspirieren. Die Einung und Gemeinschaftsbildung ist das Grundlegende dieses Sakramentes. Dadurch kann sich die Inkarnation gewissermaßen über Christus hinaus auf die Menschen erstrecken, die sich in seinen heiligen Leib inkorporieren lassen. Mit Leo d. Gr. sagt er: „Wir gehen in das über, was wir genießen.“<sup>82</sup> So haben wir Lebensgemeinschaft mit dem Sohne Gottes. „Wenn die Väter als den Zweck der Menschwerdung des Sohnes Gottes die Vergöttlichung des Menschen bezeichnen, so gilt das in vollstem Maße von der Eucharistie als der fortgesetzten Inkarnation“ (400). Doch auch dort bleibt Scheeben nicht stehen; denn noch wichtiger ist ihm der Bezug zur Trinität. Wir gewinnen im heiligen Mahl Anteil am Leben der allerheiligsten Dreifaltigkeit (395 f. 402 ff.). Wer diesen inneren Zusammenhang übersieht, kann nach dem großen Kölner Theologen die Eucharistie nicht in ihrer wahren Bedeutung erkennen (394). „Die Bedeutung der Eucharistie liegt also darin, daß *in ihr die reale Einheit des Sohnes Gottes mit allen Menschen vollzogen, vollendet und besiegelt wird, daß die Menschen ihm vollkommen in der innigsten, realsten, substantiellsten Weise inkorporiert werden, um als seine Glieder auch an seinem Leibe teilzunehmen*. Der Begriff unserer realen und substantiellen Inkorporation in Christus ist der Grundbegriff des ganzen eucharistischen Mystereums“ (396).

### III. Dogmatische Erwägungen

Nach Stiftung, Vollzug und theologischer Reflexion über die Eucharistie im Verlauf der Glaubensgeschichte kann es nur den einen Schluß geben: Der Grundriß des eucharistischen Baus ist die *κοινωνία*, die com-

<sup>80</sup> Fr. X. von Baader, Sämtliche Werke, VII. Aalen 1963 (Leipzig 1854), Vorlesung XVI, 388 f.: „Da nun aber jeder einzelne Mensch für sich der (erst inneren, sodann äußeren) Befreiung von seinem Eingeleibtsein in diese ungöttliche Welt und seines Eingeleibt- und Eingeseltseins in den ihn aus und von dieser Welt errettenden und erlösenden Heiland, und durch ihn des Begründetseins in der göttlichen Welt bedarf –, so muß man die Eucharistie als jenes Institut betrachten, mittels dessen die Menschen sich innerlich wie äußerlich, seelisch wie leiblich, als Glieder desselben Leibes in, durch und mit ihrem gemeinschaftlichen Haupte organisch verbinden und somit wahrhaft assoziieren, folglich dasselbe Werk sozial miteinander auszuwirken sich bestreben sollen.“ Vgl. auch Sur l'Eucharistie, a. a. O. 10, 23; Etwas zum Nachdenken bei Gelegenheit des Fronleichnamfestes in München, a. a. O., 246; Über eine Äußerung Hegels über die Eucharistie, a. a. O., 250, 253, 255.

<sup>81</sup> Scheeben, 384–408.

<sup>82</sup> Leo d. Gr., De pass. Dom. 14, nach Scheeben, 400.

munio, die Gemeinschaftsbildung, die Einung<sup>83</sup>. Erst wenn man davon ausgeht, wird die Fülle des heiligen Geschehens in der rechten Perspektive erfaßt.

Doch was heißt hier Gemeinschaft? Ein Sakrament ist kein statischer Block, der von Menschen hingesetzt wird, sondern ein Geschehen. Die Gemeinschaft, die im Vollzug der Eucharistie erfahren wird, ist eine Einung, eine Bewegung, ein Akt. Die Feiernden werden durch Christi Handeln in Gott hineingestellt. Die Worte des Herrn zerbrechen die Trennwände, die sonst zwischen Menschen auch bei innigster Freundschaft und Liebe noch vorhanden sind. Die Symbolhandlung zieht mit dieser Worttat die Feiernden in den göttlichen Liebesraum hinein. Sie sind geeint mit Ihm. Sie sind Er; Er ist sie. Eine Gott-Mensch-Einheit entsteht, in der der Mensch „der göttlichen Natur teilhaftig“ wird und Gott des Menschen Schicksal als sein eigenes übernimmt.

Ist die Einung als Vorgang im Blick, fällt es auch nicht mehr schwer, die Beziehung zur ekklesialen Gemeinschaft zu finden. Die Anwesenden treten mit dem Herrn in engste Verbindung. Der einzelne ist betroffen, aber eben nicht als einzelner, sondern als einer, der in der Gemeinschaft der Feiernden und von Christus Angesprochenen steht. Eine individualistische Reduzierung würde Wesentliches außer acht lassen. Andererseits ist in diesem eucharistischen Akt auch nicht die Konstituierung der Kirche als Gemeinschaft und in ihrer Einheit zu sehen; sonst würde der Eucharistie das zugesprochen, was aus der Taufe entspringt. Vielmehr ermöglicht Christus durch die Eucharistie die Realisierung dessen, was der Christ durch die Taufe ist<sup>84</sup>. Darf man nicht im Sakrament der Ehe eine Parallele sehen? Im Vollzug der Ehe wird diese realisiert. Im Vollzug der Eucharistie wird unsere Christusgemeinschaft leibhaftig und blutvoll Wirklichkeit; wir haben teil an Ihm<sup>85</sup>, wir sind in Ihm. Das ekklesiale  $\sigma\omega\mu\alpha$  ist nicht allgemein mit dem eucharistischen  $\sigma\omega\mu\alpha$  identisch, sondern einzig und allein in der Gemeinschaft der Eucharistiefeiernden für diese – und das wiederum nicht als statische Seinsaussage verstanden. Gleiches läßt sich vom „Bund“ sagen. Dieser wird im heiligen Mahl zur letzten – sakramentalen – Vollendung geführt; Gott und Mensch werden verbunden, leben in einem Ver-bund.

Der Wirkende ist Christus durch seinen Geist. Das Sakrament bliebe ein äußeres Tun, wenn der Heilige Geist nicht tätig würde. Er ist der

<sup>83</sup> Kurz vor Fertigstellung dieses Aufsatzes erhielt ich erst Kenntnis von einem Vortrag A. Ganoczys, der im nämlichen Sinn die Communio als das hermeneutische Prinzip der Eucharistie bezeichnet; A. Ganoczy, Glaubwürdiges Feiern der Eucharistie: GuL 45 (1972) 98–110.

<sup>84</sup> M. Schmaus, Der Glaube der Kirche, II. München 1970, 385.

<sup>85</sup> Joh 13, 8.

Katalysator der Einung, er ist die Bewegung zur Gemeinschaft. Ausdruck für diese Wirksamkeit ist die Epiklese, die als Streitpunkt in bezug auf die Wandlung ausscheiden muß, weil des Geistes Wirken nicht diese zum Ziel hat, sondern die Einung selber, für die als inneres Prinzip der Heilige Geist auf jeden Fall angenommen werden muß.

Aber auch die Wandlungsworte werden aus der engen Sicht, Instrumente der Umwandlung von Brot und Wein zu sein, herausgeführt. Nach dem biblischen Befund dürfen, ja, müssen sie als Akt verstanden werden, der zusammen mit der Handlung Gemeinschaft, Einung schafft. Die sinnvolle Aussage: „Nehmet und esset alle davon: Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird; nehmet und trinket alle daraus . . .“ ist der lokutionäre Akt, mit dem etwas getan wird, mit und in dem der illokutionäre Akt der Gemeinschaftsbildung vollzogen wird, die erst in der Perlokution (Peraktion), d. h. im Mitvollzug der Angesprochenen, zur Vollendung kommt. Was damit gemeint ist, wird uns bei der Betrachtung der Fehlermöglichkeiten der Sprechakte klar. Austin gliedert die Fehler, die ein Zustandekommen des Angestrebten gänzlich vereiteln, in 4 Gruppen. A<sub>1</sub>-fehler sind gegeben, wenn der Sprechende sich auf etwas beruft, was es als Konvention gar nicht gibt. Wenn darum die Einsetzung der Eucharistie und der Verstehenshorizont des Glaubens in seiner Gesamtheit nicht gegeben sind, wären die sakramentalen Worte leer, die Illokution und Perlokution kämen nicht zustande. Doch der Vollzug der Eucharistie zeigt diese „Konvention“ und beruft sich auf die Stiftung durch den Herrn<sup>86</sup>, die in irgendeiner Form, wenn man den biblischen Bezügen zu diesem Sakrament überhaupt einen Sinn geben will, erfolgt sein muß. In der Berufung auf den Befehl: Tut das zu meinem Gedächtnis, wird die Gesamtaussage als Ausführung dieses Auftrags gekennzeichnet und wird damit zu einem sogenannten explizit performativen Akt<sup>87</sup>.

Ein zweiter Fehler (A<sub>2</sub>) kann einen Sprechakt verunglücken lassen: Es erfolgt eine falsche Anwendung der Worte, mit denen man an sich das Intendierte tun kann. Werden darum die eucharistischen Worte von einem Nichtbevollmächtigten gesprochen, kommt aufgrund der Fehlanwendung der illokutionäre Akt der Einung nicht zustande. Auch die Frage nach den Elementen gehört in diesen Bereich.

Nur noch die vierte Fehlermöglichkeit (B<sub>2</sub>) ist für unsere Untersuchung zu erwägen: Der Fehler der Lücke. Um die Einung zu vollziehen, gehört – neben dem Herrn und den sakramentalen Worten und Handlungen – auch der andere Pol dazu: die Annahme des Einungs-

<sup>86</sup> Dabei bleibt die Frage, ob das: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν ein ipsissimum verbum Domini ist oder nicht, unberührt (vgl. J. Kilmartin, Das Letzte Abendmahl und die frühesten Eucharistiefiern der Kirche: Conc 4 [1968] 736).

<sup>87</sup> Näheres hierüber siehe: Weber, Wort und Sakrament, 258–266.

angebotes. Wenn darum unter vollständigem Ausschluß der *sumptio* die eucharistischen Worte gesprochen würden, vollzöge sich nichts. Hier bestätigt sich das, was Winkelhofer unter anderem Gesichtspunkt gleichfalls sagt: „Die Beziehung (scil. Wandlung-Kommunion) ist so eng, daß wir sagen dürfen, eine Doppelkonsekration, vollzogen in der sicher wirksamen Intention, die konsekrierten Gestalten weder selber zu genießen noch den Gläubigen zum Genuß zu reichen, ein Opfer also, das die nachfolgende eucharistische Kommunion ausschließt, wäre ungültig; es fände unter den Händen eines solchen Priesters weder eine Konsekration noch ein Opfer statt; eine solche These ist nicht unbegründet.“<sup>88</sup> Besonders deutlich wird dieser Fehler beim Eheabschluß. Spricht nur der eine Partner: „Vor Gottes Angesicht nehme ich dich . . .“, und stimmt der andere nicht zu, ist die Ehe aufgrund des Fehlers der Lücke nichtig. So verhält es sich bei allen Sakramenten. Die Eucharistie nimmt nur insofern eine Sonderstellung ein, als sie sich in einer Gemeinschaft abspielt, die meist von mehreren Personen getragen wird. Ist auch nur für eine Person der Mitvollzug durch die *sumptio* gegeben, werden die Worte und Handlungen wirksam.

Betraf das Gesagte bisher die Ebene der *Illokution* (die Ebene des Handelns Christi in seinem Wort), so muß auch die *perlokutionäre* Dimension bei dieser Fehlermöglichkeit noch in Betracht gezogen werden. Damit würde sich auch der reformatorische Streit über die *manducatio impiorum* lösen lassen. Wer sich in Glaube und Liebe der vom Herrn gewährten Einung hingibt, wird der „göttlichen Natur teilhaftig“. Ist aber trotz äußerer Annahme, der *sumptio*, die innere nicht vorhanden, kann das wirksame Wort der Einung (wirksam als *illokutionärer* Akt) nicht zum Ziele führen, d. h. nicht seine *Perlokution* erreichen; der Fehler der Lücke bildet das Hindernis<sup>89</sup>. Es lassen sich so die magischen Aussagen über die eucharistischen Gaben vermeiden, von denen man sagt, daß sie als Medizin oder als Gift angesprochen werden müßten, jeweils dem Glauben und der Würdigkeit des Empfängers entsprechend. Unsere Überlegungen brauchen nicht in einen solchen Sachbereich abzuleiten, sondern bleiben im Personalen. Das Wirken des Herrn in seinem Wort und in den Zeichen von Brot und Wein bleibt für den einzelnen unwirksam, wenn er es nicht im Glauben und der Liebe übernimmt. Daß die Folge des ungebührlichen Verhaltens das Gericht ist (vgl. 1 Kor 11, 29), ergibt sich gerade daraus, daß der gemeinschaftsbildende Akt Christi mißbraucht wird.

<sup>88</sup> A. Winkelhofer, Eucharistie als Opfer, Speise und Anbetung: Aktuelle Fragen, 105 f. Vgl. auch den Diskussionsbeitrag zum Vortrag A. Winkelhofers von B. Welte, a. a. O., 185.

<sup>89</sup> *Quid sumit mus?* wird so ebenfalls zu einer sinnlosen Frage, weil die Maus nicht Partner im Einungsvorgang sein kann.

Eine eucharistietheologische These, die die Realpräsenz nicht voll miteinbezüge, stände gegen die Tradition der Kirche und könnte darum keine Geltung beanspruchen. Unabhängig davon, wie die Gegenwart gedeutet wird<sup>90</sup>, muß sie als solche feststehen. Beachtet man bei den neueren Interpretationsweisen, daß man die Realpräsenz bewußt in Richtung auf ein geistig-personales Geschehen hin auslegt (Betonung des Mahlcharakters, der personalen Gegenwart, der Wirksamkeit des Heiligen Geistes), so zeigt sich, daß die eucharistische Grundidee für diese Interpretationsweisen geöffnet ist. Das personale Ereignis, das durch Wort und Zeichen Wirklichkeit wird, setzt voraus, daß die Person des Herrn auch anwesend ist, aber anwesend nicht als Sache, sondern als Person. Die Präsenz wird nicht einfachhin durch die Elemente getragen. Brot und Wein sind nichts als materielle Konglomerate, wenn sie nicht in einen Vorgang einbezogen werden, der durch Wort und Tat die Gemeinschaftsbildung in Christus bewirkt. Während der Transsubstantiationslehre doch allzusehr das Statische anhaftet – noch stärker dem kapharnaitischen Realismus –, wird das in der Sicht der Einung überwunden, obwohl die Realpräsenz nicht aus dem Blickfeld entschwindet, sondern in ihrem wesenhaften „Wozu“ erkannt wird. Die Ehe ist ja auch nicht einfachhin die reale Anwesenheit eines Mannes und einer Frau, vielmehr deren Lebensgemeinschaft. So ist auch das Herrenmahl nicht einfachhin die reale Anwesenheit Christi und seiner Jünger, vielmehr der Vollzug der Lebensgemeinschaft.

Ganz unbegründet dürfte auch die Furcht sein, durch diese Interpretation werde der Opfercharakter der Eucharistie preisgegeben. Wie sich schon im biblischen Teil gezeigt hat, ist beim Letzten Abendmahl die Pro-existenz Jesu zum Ausdruck gekommen. Sein Kreuzesopfer ist die radikale Hingabe für die Menschen und in dieser Hingabe das dem Vater im Himmel wohlgefällige Opfer. Das Kreuz ist nicht das Zeichen des Gerechtigkeits, Rache, Genugtuung fordernden Gottes, sondern das Zeichen seiner restlosen Preisgabe für den Menschen, sein bis in den Tod hinein Geöffnetsein – und damit auch über die Todesgrenze hinaus – für den Sünder, der Gott sucht. Die eucharistischen Worte, die die Einheit schaffen, qualifizieren gleichzeitig dieses Tun als ein Opfer: „... für euch hingegeben... für euch und für alle vergossen...“ Wird darum der Mensch in die Lebenseinheit mit Jesus geholt, dann wird diese Hingabe des Gottessohnes an ihm wirksam, d. h., wird Jesu Opfer gegenwärtig, mehr noch: Das Opfer vollzieht sich im eucharisti-

---

<sup>90</sup> Mir scheint, daß für unsere Zeit die Deutung im Sinn der Transsignifikation am besten das Verständnis erschließt. Vgl. dazu G. B. Sala, Transsubstantiation oder Transsignifikation? Gedanken zu einem Dilemma: ZkTh 92 (1970) 1–34.

schen Geschehen mit und an dem Menschen, der sich in diese heilige Handlung einbeziehen läßt. Wir sind so der z.T. seltsamen Thesen enthoben, die die Gegenwart des Kreuzesopfers symbolistisch oder mysterientheologisch auszudrücken versuchen. Sein Kreuzesopfer ist seine Hingabe, die im allerheiligsten Sakrament für die Anwesenden in der Übernahme des Lebens Wirklichkeit wird. In das Kreuzesopfer werden die Menschen mehr und mehr einbezogen; es bildet sich die Vollgestalt der Kirche, der *Christus totus*. „Erst durch die Teilnahme der Kirche bzw. der an Christus glaubenden Menschen wird die *passio Christi* zur *passio tota*, wird das Kreuzesopfer Christi zum Ganzopfer integriert.“<sup>91</sup> Das Kreuzesopfer Christi greift gewissermaßen immer weiter aus, um alle Menschen zu erreichen. Das geschieht dadurch, daß der Gekreuzigte sich mit den Menschen vereinigt, sein „Schicksal“ in dieser Einung das „Schicksal“ des Menschen wird, dessen „Schicksal“ er als sein eigenes im Kreuzesgeschehen vorweg übernommen hat. Die Vorausübernahme wird als aktuelle Übernahme, Solidarität und Schicksalsgemeinschaft in der jeweiligen Menschenstunde für den Eucharistie-Feiernden wirksam. In der Einung mit Gott ist Gottes Hingabe des Menschen Heil, weil die Übernahme und Annahme des Menschen Erlösung, Bei-Gott-Sein bedeutet. Wollte man das historische Abgeschlossene als in jeder Hinsicht abgeschlossen bezeichnen – eine Aussage, die so gut wie für kein Menschenereignis in der Welt gelten kann –, wäre Gottes Kommen und Wirken in Jesus von Nazareth sinnlos, weil wirkungslos. Aber gerade die Mahlgemeinschaft und die darin sich vollziehende Einung mit Christus ist das konkrete Anteilempfangen am Heilshandeln Gottes vor fast 2000 Jahren<sup>92</sup>.

Ist die Eucharistie die Lebenseinheit mit Christus, dann erfüllt sich im Vollzug dieses Sakramentes auch sein ganzer Sinn. Das wesentlich zu Bewirkende liegt dann nicht außerhalb, sondern innerhalb des Geschehens<sup>93</sup>. Das ist notwendig, um nicht die Eucharistie und damit Christus selber auf die Stufe des Zweckhaften stellen zu müssen. Was darüber hinaus als Wirkungen und Früchte der Eucharistie aufgezählt wird, kann vom Grundbegriff her leicht erkannt werden. Daß der Herr demjenigen, der mit ihm vereint wird, Sündenvergebung, Friede, und, allgemein gesprochen, Gnade schenkt, ergibt sich von selbst aus dem Verständnis von Gemeinschaft. Wichtiger aber ist, daß auf diese Art das verzweifelte Suchen des heutigen Menschen nach Identität zum Ziele kommt und Erfüllung findet. Denn der Mensch wird mit sich selbst nur identisch in der Annahme durch einen anderen, die aber restlos, d. h. für die Gesamtperson und ihr Schicksal, gelten muß und nur

<sup>91</sup> *M. Schmaus*, Christus, Kirche und Eucharistie: Aktuelle Fragen, 65.

<sup>92</sup> Siehe Anm. 82.

<sup>93</sup> Vgl. *Welte*, 188.

als Liebesakt erfolgen kann. In dieser Selbstfindung als Geschenk Gottes in der Gemeinschaft mit Ihm entspringt die neue Möglichkeit der menschlichen Gemeinschaft. Diese gründet in der schon vorgegebenen Einheit und in der erfahrenen Gemeinschaft. Wir sind aus uns so hilflos und egoistisch, daß personale Begegnung immer gefährdet ist. Gott greift ein und schafft diese Gemeinschaft unter den Eucharistie-Feiernden, indem er die Einung in sich anbietet und den Weg zum Nächsten eröffnet.

Gewährt Gott auch diese Gemeinschaft, diese Einheit und Brüderlichkeit im Sakrament als reine Gnade, so steht das Gewährte gleichzeitig als Aufgabe vor uns. Was Paulus von dem Geschenk der Taufe sagt, gilt auch hier: „Ihr, die ihr auf Christus getauft wurdet, habt Christus angezogen“ (Gal 3, 27). – „Zieht vielmehr den Herrn Jesus Christus an!“ (Röm 13, 14.) Die Gabe ist Aufgabe; sie fordert die Verwirklichung im alltäglichen Leben, die aber nur möglich ist, weil sie in der sakramentalen Einung mit dem Herrn schon vorgegeben ist. Streng mahnt der hl. Augustinus: „Wer das Mysterium der Einheit empfängt und nicht das Band des Friedens wahr, empfängt das Geheimnis nicht zu seinem Heil, sondern als Zeugnis gegen sich.“<sup>94</sup>

Gemeinschaft mit Gott ist das höchste Ziel, das sakramental in jeder Messe schon erreicht wird. Damit strahlt aber auch das Eschaton auf: Die Vollendung der Welt durch den, durch den sie erschaffen und erlöst ist. Die Heimholung geschieht in jeder Feier der Eucharistie. Die *Communio sanctorum* (neutr.), ein Begriff, der bei den griechischen Vätern als eucharistischer Terminus aufkam<sup>95</sup>, ist im Herrenmahl verhüllt die *Communio sanctorum* (masc.) der βασιλεία τοῦ θεοῦ. Wenn das heilige Mahl in der Zeit Einung mit Gott bringt, kann es geheimnisvoll das himmlische Hochzeitsmahl vorwegnehmen, das so im sakramentalen Vorausvollzug realsymbolisch Ereignis wird; denn nichts anderes ist die ewige Eucharistie als Vollzug der Lebensgemeinschaft mit Gott. Alles kehrt heim zum Vater, weil Christus es sich einverleibt, alles, damit die Fülle des Christus totus komme. Durch den Sohn wird dann „Gott alles in allem sein“ (1 Kor 15, 28).

„In Demut bitten wir dich:  
Schenke uns Anteil an Christi Leib und Blut,  
und so führe uns im Heiligen Geist  
zur EINHEIT zusammen.“

(Zweites Hochgebet)

<sup>94</sup> Augustinus, Sermo 272 (PL 38, 1248).

<sup>95</sup> A. Piolanti, Gemeinschaft der Heiligen: LThK IV 652.