

## Eucharistie – Ursprung von Kommunikation und Gemeinschaft\*

Von Erhard Kunz S. J.

Im Jahr 1973 erhielt der schwäbische Künstler Sieger Köder den Auftrag, ein Wandgemälde für den Speisesaal im Landhaus des römischen Collegium Germanicum zu schaffen. Bei seinem Entwurf orientierte sich der Künstler am Motiv des Abendmahles; er formte es aber für unsere Zeit um. Am Tisch sitzen nicht mehr Apostel mit frommen Blicken und leuchtenden Heiligenscheinen, sondern Menschen unserer Tage, denen die Härte und Belastungen des Lebens ins Gesicht geschrieben sind. Da sieht man einen schwarzen Arbeiter, die kaputte Hand mit einem schmutzigen Verband umwickelt; einen verammelten, skeptisch wirkenden Intellektuellen; einen Clown, trotz Narrenkleid Ernst und Würde ausstrahlend; eine alte in sich gekehrte, offensichtlich blinde Frau im typischen Gewand einer römischen Bettlerin; eine Dame, der man gleich ansieht, welchem Gewerbe sie nachgeht; schließlich einen Rabbiner mit resignierten, melancholischen Gesichtszügen. Es sind Menschen, die man in dieser Mischung sonst nicht an einem Tisch beisammen findet. Was sie zusammenhält, sind Hände, die von vorn ins Bild hineinragen und ein Stück Brot darreichen, verwundete, blutende Hände, die Hände Jesu.

Zweierlei wird in dem Gemälde im Hinblick auf das Thema dieses Referates ausgesprochen. Einmal gibt das Bild einer tiefen Sehnsucht unserer Zeit Ausdruck. Bei vielen Menschen wächst heute das Bewußtsein, daß wir die Zukunft nur bestehen können, wenn soziale, rassische, weltanschauliche Barrieren zwischen den Menschen beseitigt und die herrschenden Rivalitäten überwunden werden. Eine neue Gemeinschaft ist notwendig, in der auch ungleiche Menschen an einem Tisch sitzen und miteinander teilen, in der gerade auch die Opfer der gesellschaftlichen Systeme nicht beiseite geschoben werden. Die Sehnsucht nach solcher Gemeinschaft artikuliert sich heute besonders im Streben nach Frieden, sicher weit über die ausdrückliche Friedensbewegung hinaus. Auch in wissenschaftlichen Analysen und gesellschaftsphilosophischen Theorien findet das Anliegen bereits seit einiger Zeit seinen Niederschlag. So etwa – um ein naheliegendes Beispiel zu wählen – bei dem Frankfurter Philosophen Karl-Otto

---

\* Referat zur Eröffnung des Studienjahres 1982/83 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main. Die Vortragsfassung ist beibehalten und durch Anmerkungen ergänzt worden.

Apel. Nach ihm ist die Ausrichtung auf eine universale Kommunikationsgemeinschaft die apriorische Voraussetzung von argumentativer Vernunft und humaner Ethik; Wahrheitserkenntnis und moralisch verantwortetes Handeln, somit Humanität sind nur möglich unter der Bedingung, daß eine prinzipiell alle Menschen umfassende und einbeziehende Kommunikationsgemeinschaft angezielt wird<sup>1</sup>. Das Gemälde von Sieger Köder gibt dieser Sehnsucht nach grenzüberschreitender Gemeinschaft Ausdruck. Zugleich aber will das Bild sagen: diese Sehnsucht findet in dem Mahl, zu dem Jesus die Menschen versammelt, eine Erfüllung. Mit dem Mahl, das die Kirche von Jesus empfangen hat, verbindet sich der Anspruch, daß in ihm Menschen in neuer Weise zusammengeführt und zu einer brüderlichen Gemeinschaft verbunden werden. Die christliche Gemeinde, die nicht an bestimmte soziale Klassen oder völkische Gruppen gebunden ist, sondern diese umgreift, erhält und vollzieht ihre Einheit in der Feier der Eucharistie. Diesen Gedanken spricht Paulus im 1. Korintherbrief sehr klar aus: „Ein Brot ist es. Darum sind wir viele *ein* Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot“ (1 Kor 10, 17). In der Eucharistie werden alle mit dem einen Geist getränkt; deshalb sind die sonst trennenden Differenzen zwischen „Juden und Griechen, Sklaven und Freien“ aufgehoben (1 Kor 12, 13; vgl. Gal 3, 28)<sup>2</sup>. Der biblisch begründete Zusammenhang zwischen eucharistischem Mahl und kirchlicher Gemeinschaft ist in der Glaubensverkündigung und Theologie bis ins hohe Mittelalter lebendig geblieben<sup>3</sup>. Ignatius von Antiochien zum Beispiel ist der Überzeugung, daß die Macht des Bösen, die ja auf Zerstörung und Zerstreung ausgerichtet ist, in der Gemeinde gerade durch die eucharistische Versammlung überwunden wird; in der eucharistischen Feier ist der Friede anwesend, „der jeden Krieg irdischer und überirdischer Mächte niederhält“<sup>4</sup>. Auf dem Höhepunkt der mittelalterlichen Theologie stellt Thomas von Aquin die Beziehung zwischen Eucharistie und kirchlicher Gemeinschaft deut-

<sup>1</sup> Vgl. K.-O. Apel, Transformation der Philosophie, Bd. II: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Frankfurt 1973, bes. 358–435.

<sup>2</sup> Zum Verhältnis von Eucharistie und Gemeinde bei Paulus vgl. P. Neuenzeit, Das Herrenmahl bei Paulus, München 1960, 188–235; F. Habn, Herrengedächtnis und Herrenmahl bei Paulus, in: LJ 32 (1982) 166–177; J. Hainz, Koinonia. „Kirche“ als Gemeinschaft bei Paulus, Regensburg 1982, 17–46; H.-J. Klauack, Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief, Münster 1982.

<sup>3</sup> Vgl. H. de Lubac, Corpus Mysticum. Eucharistie und Kirche im Mittelalter, Einsiedeln 1969; ders., Glauben aus der Liebe, Einsiedeln 1970, 74–99.

<sup>4</sup> Ignatius von Antiochien an die Epheser (13, 1) (Die Apostolischen Väter. Hrsg. J. A. Fischer, Darmstadt 1976, 152). Vgl. R. Bärenz, Das Sonntagsgebot. Gewicht und Anspruch eines kirchlichen Leitbildes, München 1982, 27: „Ignatius erkennt in der Eucharistie eine Kraft, die die Vielen zusammenzuführen, alles pastoral-menschliche Bemühen um Einheit und Frieden in der Gemeinde zu überbieten und so in der Tat Kirche zu schaffen vermag.“

lich heraus: Die „res sacramenti“, also die „Sache“, auf die die Eucharistie hingeeordnet ist und die durch sie mitgeteilt und bewirkt werden soll, ist die „unitas corporis mystici“, die Einheit der Kirche<sup>5</sup>. Sicher geht es in der Eucharistie auch um den Einzelnen, um sein Heil und seine Beziehung zu Christus; aber der Einzelne wird angesprochen in der Einheit der Kirche. Ohne sie kann es auch für den Einzelnen kein Heil geben. Das spezifische Ziel der Eucharistie ist gerade diese Einheit. Deshalb bezeichnet Thomas die Eucharistie auch als „das Sakrament der kirchlichen Einheit“<sup>6</sup>.

Dieser Gedanke tritt im Spätmittelalter und in der Neuzeit teilweise zurück, vor allem was den praktischen Vollzug betrifft. Er kommt aber – vorbereitet u. a. durch die Liturgische Bewegung<sup>7</sup> – im Zweiten Vatikanischen Konzil wieder voll zur Geltung<sup>8</sup>. Durch die Eucharistie wird die kirchliche Gemeinde zur Bruderschaft verbunden<sup>9</sup>. Die Eucharistie ist „Wurzel und Angelpunkt“ der christlichen Gemeinde. Von der Eucharistie „muß daher alle Erziehung zum Geist der Gemeinschaft ihren Anfang nehmen“<sup>10</sup>. „Die Zusammenkunft zur Feier der Eucharistie . . . ist also die Mitte der Gemeinschaft der Gläubigen.“<sup>11</sup> Deshalb werden die Pfarrer ermahnt, „dafür zu sorgen, daß die Feier des eucharistischen Opfers Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde ist“<sup>12</sup>. Die Eucharistie als Quelle lebendiger kirchlicher Gemeinschaft, als Ursprung von realer Communio, also von Kommunikation – dieser Gedanke ist somit in der kirchlichen Lehre und Tradition gut begründet<sup>13</sup>. Er ist fast eine Selbstverständlichkeit<sup>14</sup>.

<sup>5</sup> Thomas von Aquin, *Summa Theologica* III q. 73 a. 3 c.

<sup>6</sup> Ebd. III q. 73 a. 2.

<sup>7</sup> Zu einem Vertreter der Liturgischen Bewegung vgl. *A. Schilson*, *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie* Odo Casels, Mainz 1982, 301–313.

<sup>8</sup> Vgl. *O. Saier*, „Communio“ in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung, München 1973, 84–95; *F. Eisenbach*, *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Mainz 1982.

<sup>9</sup> II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „*Lumen Gentium*“, Nr. 26.

<sup>10</sup> II. Vatikanisches Konzil, Dekret über Dienst und Leben der Priester „*Presbyterorum Ordinis*“, Nr. 6.

<sup>11</sup> Ebd. Nr. 5.

<sup>12</sup> II. Vatikanisches Konzil, Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche „*Christus Dominus*“, Nr. 30.

<sup>13</sup> Vgl. den gedrängten Überblick bei *W. Beinert*, *Eucharistie als Sakrament der Einheit*, in: *Cath(M)* 36 (1982) 234–256, bes. 236–239, 250–256.

<sup>14</sup> Die Eucharistie ist der Vorgang, in dem die Kirche von Jesus Christus her als Gemeinschaft ihr Leben erhält. Darin besteht das Unersetzbar Eigene der Eucharistie. Vgl. *H. U. v. Balthasar*, *Herrlichkeit*, Bd. 1, Einsiedeln 1961, 550 f.: „Die Präsentierung des Ereignisses der Kirchenwerdung ist sinngebende Mitte und Rechtfertigung für das Gedächtnismahl und das Hoffnungsmahl . . .“; 552: „Der Ton liegt auf dem konstitutiven Vorgang zwischen Christus und der Kirche . . .“ – *K. Rahner*, *Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 8, Einsie-

Aber entspricht er auch unserer Erfahrung? Bringt die Eucharistie tatsächlich Menschen zusammen? Oder ist die gottesdienstliche Gemeinde, so wie wir sie oft erleben, nicht eher eine Ansammlung einzelner Individuen, die zwar gleichzeitig beten und singen, aber aus ihrer Isolation kaum heraustreten? Klagen nicht gerade junge Menschen oft, daß es kaum etwas Unkommunikativeres gibt als einen Sonntagsgottesdienst in einem nur halb besetzten großen Kirchenraum? Ist also die Behauptung, Eucharistie sei Ursprung von Kommunikation und Gemeinschaft, vielleicht bloß eine ideologische, durch die Wirklichkeit nicht mehr gedeckte Aussage? Ist es dann aber nicht besser, sie fallen zu lassen, damit bei den Gottesdienstbesuchern keine falschen Erwartungen geweckt und die für die Eucharistiefeier Verantwortlichen nicht unter einen unerfüllbaren Leistungsdruck gesetzt werden?

Aus der Fülle der sich aufdrängenden und mit dem Thema zusammenhängenden Fragen möchte ich nur zwei herausgreifen und auch zu diesen werde ich nur einige Andeutungen machen können. Ich frage 1. nach der inneren theologischen Begründung für den Anspruch, Eucharistie sei Ursprung von Kommunikation und Gemeinschaft; 2. nach der Art und Weise, wie dieser Anspruch in der Struktur und den Wesenselementen der Eucharistiefeier eingelöst wird.

---

deln/Zürich/Köln 1967, 395–408, hier 404: Die Eucharistie bildet „das höchste Ereignis der Gegenwart Christi unter seinem Volk . . . , das die Kirche ist.“ – *J. Ratzinger*, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie, in: ThQ 147 (1967) 129–158, hier 137: Der zentrale Zusammenhang zwischen „corpus Christi verum“ (Kirche) und „corpus Christi mysticum“ (Eucharistie) bestimmt bis ins frühe Mittelalter „den inneren Ort der Eucharistie“ und vermag „am meisten ihr unersetzlich-Eigenes sichtbar zu machen“. – *W. Breuning*, Die Eucharistie in Dogma und Kerygma, in: *ders.*, *Communio Christi*, Düsseldorf 1980, 215–236, hier 222: Die Eucharistie hat an dem heilsgeschichtlichen Vorgang teil, der die Kirche ins Leben ruft, nämlich an der Sendung des Heiligen Geistes. – Die gemeinschaftsbezogene und kommunikative Dimension der Eucharistie (bzw. der Sakramente allgemein) wird herausgearbeitet u. a. von *J. Roloff*, Heil als Gemeinschaft, in: *Gottesdienst und Öffentlichkeit*. Hrsg. P. Cornehl, H. E. Bahr, Hamburg 1970, 88–117; *A. Gerken*, Theologie der Eucharistie, München 1973, 42–48; *H. J. Weber*, Eucharistie – Sakrament der Christusgemeinschaft. Exegetisch-dogmatische Überlegungen, in: ThPh 48 (1973) 194–217; *M. Kehl*, Eucharistie als Begegnung, in: ThAk 13, Frankfurt 1976, 27–41; *H. J. Schulz*, Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung, Paderborn 1976; *L. Lies*, Sakramente als Kommunikationsmittel, in: *Gegenwärtig in Wort und Sakrament. Eine Hinführung zur Sakramentenlehre*. (Buchreihe: Theologie im Fernkurs. Hrsg. Domschule Würzburg, Bd. 5) Freiburg/Basel/Wien 1976, 110–148; *P. Hünermann*, Sakramente – Figur des Lebens, in: R. Schaeffler, P. Hünermann, *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament* (QD 77), Freiburg/Basel/Wien 1977, 51–87; *U. Kühn*, Das Abendmahl – Eucharistie der Gemeinde Jesu. Zum ekklesiologischen Ansatz des Abendmahlverständnisses, in: KuD 25 (1979) 289–302; *Th. Schneider*, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramenten-theologie, Mainz 1979, 128–186; *A. Fossion*, Die Eucharistie als Austausch, in: TGA 24 (1981) 173–178; *B. Fischer*, Eucharistie als Herrenmahl und Brudermahl, in: LebZeug 37 (1982) 50–63.

## I. Zur theologischen Begründung des Zusammenhangs von Eucharistie und Kommunikation

Unter Kommunikation wird im folgenden nicht jedweder Umgang mit anderen verstanden. Menschen können in den verschiedensten Bereichen (Familie, Betrieb, Politik, Kirche) sich durchaus sprechend und handelnd aufeinander beziehen, dabei aber vornehmlich ihre eigenen Interessen verfolgen. Bei solchem primär an den eigenen Interessen orientiertem Handeln werden die anderen eher als Objekt und Instrument behandelt. Wirkliche Kommunikation kommt dabei, auch wenn noch so intensiv miteinander verhandelt wird, nicht zustande. Kommunikation und kommunitatives Handeln im eigentlichen Sinn ist erst dann gegeben, wenn Menschen sich gegenseitig Raum und Zeit gewähren, so daß in diesem Zeit-Raum jeder da-sein und sich mitteilen kann und die Anliegen eines jeden gemeinsam beachtet und geachtet werden<sup>15</sup>. Kommunikation geschieht, wenn Menschen sich wechselseitig so anerkennen, daß sie die Freiheit des anderen zur Geltung kommen lassen und in ihre eigene Freiheitstat einbeziehen. Eine gute Formulierung dieser wechselseitigen Anerkennung und gegenseitigen Beachtung findet sich im Philipperbrief: „Tut nichts“, so bitet Paulus die Gemeindemitglieder, „aus Ehrgeiz und nichts aus Prahlerei. Sondern in Demut schätze einer den anderen höher ein als sich selbst. Jeder achte nicht nur auf das eigene Wohl, sondern auch auf das der anderen“ (Phil 2, 2–4). Dieser Text zeigt auch, daß Paulus (wie überhaupt das Neue Testament) die beschriebene Grundhaltung nicht nur auf die Primärbeziehungen (auf Ehe, Familie, Freundschaft im engeren Sinn, auf eine Kleingruppe) beschränkt sieht; zuallererst soll die christliche Gemeinde als ganze von ihr bestimmt sein. Auch in den heutigen philosophischen Überlegungen zu einer kommunikativen Ethik wird vorausgesetzt, daß menschliches Handeln auch im gesellschaftlichen Bereich (z. B. zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen) kommunikativ geprägt sein soll und kann.

Wie wird nun das vor allem an den eigenen Interessen orientierte Umgehen miteinander durchbrochen und wie entsteht Kommunikation? Natürlich dadurch, daß jemand seine ichverhaftete, auf sich selbst fixierte Subjektivität überschreitet, sich zu den anderen öffnet und mit ihnen einen gemeinsamen Lebensraum bildet. Wie aber über-

<sup>15</sup> Vgl. A. K. Wucherer-Huldensfeld, Ursprünglichkeit und Weisen des Miteinanderseins. Philosophische Überlegungen zur Koinonia im Glauben, in: *Leiturgia – Koinonia – Diakonia*. Hrsg. R. Schulte, Wien/Freiburg/Basel 1980, 203–237, hier 219–221, 235. Zum Begriff des kommunikativen Handelns vgl. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976, 236 f., 272 f.; J. Heinrichs, *Freiheit – Sozialismus – Christentum. Um eine kommunikative Gesellschaft*, Bonn 1978, 22, 100–116.

schreitet man die eigene Subjektivität? Wie kommt man aus ihr heraus? Man könnte meinen, das sei sehr einfach: Ich muß mich eben dazu entscheiden, in mein Handeln die Freiheit der anderen einzubeziehen. In Wirklichkeit aber bleibt die subjektive Entscheidung und die aus ihr folgende subjektive Tat allein, selbst wenn sie auf andere ausgerichtet sind, immer noch in meine Subjektivität verfangen und an meine Interessen gebunden. Jeder, der sich etwa in Exerzitien oder bei einer Gewissenserforschung schon einmal vorgenommen hat, andere mehr zu achten und anzuerkennen, weiß aus Erfahrung, wie wenig ein solcher Vorsatz allein die innere Einstellung wirklich verändert. Man kann sich die Problematik am Phänomen des Narzißmus verdeutlichen. Der narzißtische Mensch ist in extremer Weise auf sich selbst fixiert und an sich gebunden. Zugleich hat er oft ein starkes Verlangen nach Kommunikation, und er unternimmt vieles, um in Kommunikation mit anderen zu treten. Aber alles Bemühen endet damit, daß er den anderen auf sich selbst bezieht<sup>16</sup>. Selbst wenn er sich in außerordentlicher Weise sozial engagiert, selbst wenn er – mit Paulus gesprochen – seine ganze Habe an die Armen verteilt und seinen Leib zum Verbrennen gibt, kommt er doch durch dieses sein Tun allein aus dem Gefängnis der Subjektivität nicht heraus. Diese zweifellos besondere Situation des narzißtischen Menschen kann darauf aufmerksam machen, daß generell durch bloße Aktivität des Subjektes keine Kommunikation entstehen kann. Selbst wenn viele Subjekte zusammenwirken, um durch gemeinsames Tun ihre Einheit zu sichern, entsteht allein dadurch keine Einheit, sondern eher Verwirrung, wie die Geschichte vom Turmbau zu Babel zeigt (Gen 11, 1–9). Durch die Aktivität des oder der Subjekte allein wird nämlich die Subjektivität der einzelnen noch einmal bestätigt und bekräftigt. Der einzelne setzt sich durch sein Handeln, selbst wenn es ein vielleicht höchst aufopferndes soziales Handeln ist, auch noch einmal von anderen ab. Es entsteht den anderen gegenüber eine – wenn auch vielleicht sehr subtile – Überlegenheit, die als solche nicht befreiend, sondern einengend, demütigend, unterdrückend, rivalitätsfördernd wirkt. Es zeichnet sich hier die von Paulus im 7. Kapitel des Römerbriefes beschriebene Dialektik ab: Wer durch eigenes Tun allein, durch eigene Leistung das Gesetz, d. h. die dem Menschen angemessene göttliche Lebensordnung verwirklichen will, endet tatsächlich in der Gesetzlosigkeit. Wer durch eigene Leistung Kommunikation und Gemeinschaft herstellen will, zerstört in Wirklichkeit ihre Basis. Kommunikation ist nicht einfach machbar. Wie aber kann sie dann

<sup>16</sup> Vgl. *Wucherer-Huldenfeld*, 229 f.; *S. Sugarman*, Narzißmus als Selbstzerstörung, Olten 1978.

erreicht und verwirklicht werden? Im folgenden sei die Antwort des biblisch-christlichen Glaubens auf diese Frage dargelegt.

Martin Buber hat 1930 in einem Vortrag vor jüdischen Jugendlichen auf die Frage „Wie kann Gemeinschaft werden?“ geantwortet: Nicht dadurch, daß man sie herstellt, sondern dadurch, daß sich Menschen einer lebendigen Mitte bewußt werden und sich um sie sammeln. „Wenn Menschen eine lebendige Mitte haben, um die sie gereiht sind, dann entsteht Gemeinschaft zwischen ihnen.“<sup>17</sup> Was ist mit dieser einenden, allen gemeinsamen Mitte gemeint und wie erreicht man sie? Ich meine, man erreicht sie, wenn man die Dimension beachtet, die unserem Tun und Leisten, unserem Reflektieren und Herstellen vorausliegt und grundlegender ist als diese Aktivitäten. Es ist die Dimension des Ermöglicht- und Verdanktseins. Ich habe die letzten Möglichkeiten zu meinem Handeln, auch zu meinem sozialen Handeln, nicht aus mir selbst. Sie sind mir gegeben und werden mir in jedem Augenblick neu gegeben; ich kann sie einsetzen, aber habe sie doch nicht in der Hand; sie bleiben unverfügbar. Auch mein Leben mit seinen vielen Chancen ebenso wie mit seinen Grenzen ist mir gegeben. Ich danke es. Dasselbe gilt auch für diejenigen, von denen ich herkomme und die mich in Freiheit gesetzt haben. Es gilt ebenso für jeden anderen, dem ich begegne. Es gilt schlechthin für alle Menschen. In dieser Wirklichkeit des Ermöglicht- und Verdanktseins sind wir alle gleich. Hier erfahren wir die gleiche Armut, die doch zugleich mit Leben erfüllt ist. Hier stehen wir bei allen sonstigen Unterschieden auf derselben Ebene. Hier gibt es keine Über- und Unterordnung. Deshalb fehlt hier auch jeder Anlaß zu Rivalität und Feindschaft. Indem die Dimension des Ermöglicht- und Verdanktseins, die Dimension des Unverfügbaren wahrgenommen und anerkannt wird, d. h., indem dankgesagt wird, ist deshalb eine Gemeinsamkeit zwischen den Menschen grundgelegt, in der das zerstörerische Rivalitätsprinzip überwunden ist. Das Tun, das dieser Haltung der Danksagung entspringt, wird selbst, auch wenn es mein Tun ist und durch meine Anstrengung entsteht, als ermöglicht, als Geschenk erfahren und angenommen und führt deshalb nicht dazu, daß ich mich über andere erhebe und gegen sie absetze. Die Beachtung des Verdanktseins schließt den von anderen distanzierenden Selbstruhm aus. Es gilt hier das Pauluswort: „Was hast du, das du nicht empfangen hast? Wenn du es aber empfangen hast, wie kannst du dich rühmen, als hättest du es nicht empfangen?“ (1 Kor 4,7). Wenn Menschen aus der Danksagung heraus miteinander umgehen und handeln, wird jeder die ihm gegebenen Möglichkeiten einbringen und entfalten. Aber die

<sup>17</sup> M. Buber, *Wie kann Gemeinschaft werden?* in: *ders.*, *Der Jude und sein Judentum*, Köln 1963, 358–387, hier 363.

dabei hervortretenden Unterschiede wirken dann nicht mehr trennend, sondern werden als allen geschenkter Reichtum anerkannt und geschätzt. Auf der Grundlage und im Horizont der Danksagung ist deshalb rivalitätsfreies, kommunikatives Handeln möglich.

Der angedeutete Zusammenhang von Danken und kommunikativem Handeln entspricht biblischem Denken. Der gute Zustand des Volkes, seine innere Solidarität und Einheit hängen nach dem Alten Testament daran, daß das Volk anerkennt, nicht aus sich, sondern durch Gottes Wirken in Geschichte und Welt zu existieren. Wenn das Volk den Geschenkcharakter der Wirklichkeit vergißt und seinen Besitz und die Erträge seiner Arbeit der eigenen Leistung zuschreibt, dann zerfällt es innerlich (vgl. Dtn 8, 1–20); denn dann setzen sich die Interessen der Leistungsstarken durch; es kommt zu Unterdrückung und Gewalt; die Basis für soziale Rücksichtnahme und Ausgleich ist zerstört. Im Neuen Testament sieht Paulus einen Zusammenhang zwischen der fehlenden Bereitschaft, Gott zu danken, und der Verwirrung des menschlichen Zusammenlebens: Weil Menschen ihre Geschöpflichkeit nicht anerkennen und nicht danken wollten, wurde ihr Handeln ungeordnet, und es entstand eine Lebenswelt voller Ungerechtigkeit, Habgier und Bosheit (Röm 1, 18–32). Rechtes, auch sozial aufbauendes Handeln ergibt sich dagegen, wenn die Dinge in Dankbarkeit gebraucht werden, im Bewußtsein, daß keiner sich selber lebt (Röm 14, 6; vgl. 1 Kor 10, 30 f.). „Nichts ist verwerflich, wenn es mit Dank genossen wird“ (1 Tim 4, 4).

Die Bibel bleibt nicht dabei stehen, diesen Zusammenhang bloß zu benennen. Sie gibt Vollzüge an und weist in sie ein, bei denen das gemeinsame Beschenktsein in besonderer Weise erfahrbar wird und die deshalb auch bevorzugter Ort des Dankens und zugleich der Kommunikation sind. Zu diesen Vollzügen gehört vor allem das gemeinsame Mahl, insbesondere das festliche Mahl<sup>18</sup>. Beim Essen und Trinken wird besonders deutlich, daß niemand sich selbst genügt, sondern daß jeder zum Leben auf anderes angewiesen ist, das ihm von außerhalb seiner selbst zukommt. Speise und Trank sind daher bevorzugte, geradezu „natürliche“ Symbole des Beschenktseins aus dem unverfügbaren Ursprung des Lebens. In allen Religionen hat das Mahl deshalb eine hohe religiöse und gemeinschaftsstiftende Bedeutung<sup>19</sup>. Für das Alte Testament sind Essen und Sattwerden göttliche Gaben, die dem Volk im gelobten Land geschenkt sind (Dtn 6, 11;

<sup>18</sup> Zum Verständnis des Festes als Feier gemeinsamen Dankes vgl. *J. Splett*, Was bedeutet mir Weihnachten? Im Blick auf das „schönste Fest“ Gedanken zu Feier und Fest überhaupt, in: *LebZeug* 34 (1979) 6–15.

<sup>19</sup> Vgl. dazu wie auch zur biblischen Bedeutung des Mahles *Klauck*, Herrenmahl.

8, 10.12; 11, 15)<sup>20</sup>. In ihnen drückt sich deshalb Gottes liebende Fürsorge für das Volk aus. Sie sind daher auch besonderer Anlaß zur Dankbarkeit und zugleich Verpflichtung zum sozialen Verhalten gegenüber den Benachteiligten (Dtn 14, 29; 26, 12). Das (im Heiligtum, also im Zentrum der Volksgemeinschaft vollzogene) „Essen vor Jahwe“ ist der Ort, an dem auch die dankbare „Freude vor Jahwe“ aufbricht (Dtn 12, 7.18; 14, 26); und diese Freude soll alle umfassen, „Söhne und Töchter, Sklaven und Sklavinnen sowie die Leviten“ (Dtn 12, 12). Beim Mahl wird also auch die Gemeinschaft der Menschen untereinander von Gott her begründet und bekräftigt. Das gemeinsame Essen stiftet unter den Mahlteilnehmern den Zustand des Friedens, den Schalom<sup>21</sup>. So ist es nicht verwunderlich, daß das bei Jesaja verheißene, alle Völker umfassende eschatologische Friedensreich im Bild des Mahles beschrieben wird: Jahwe selbst wird auf dem Berg Zion allen Völkern ein Mahl mit besten Speisen und edelsten Weinen bereiten (Jes 25, 6–8).

Der bisher skizzierte Zusammenhang von Danken und Gemeinschaft und ihrer Realisierung im Mahl mag einleuchtend erscheinen. Er ist aber doch zugleich höchst zwiespältig und fragwürdig. Um beim Danken zu beginnen: Haben wir denn wirklich Grund, uneingeschränkt zu danken? Sicher, der Gesunde, Erfolgreiche, an einem reich gedeckten Tisch Sitzende mag dankbar sein und mit Seinesgleichen Verbrüderung eingehen können. Aber die Gequälten, Hungernenden, ihrer Lebensmöglichkeiten Beraubten? Müssen sie nicht, statt zu danken, eher aufschreien, klagen, protestieren und den falschen Frieden, die trügerische Beschwörung von Kommunikation entlarven? Sondern sich diejenigen, die meinen, Grund zum Danken zu haben, nicht oft genug von anderen ab: „Herr, ich danke dir, daß ich nicht bin wie die anderen“ (Lk 18, 11)? Und was das Essen betrifft: Sind die Gesättigten nicht oft auch die Satten, die gegen Gott und ihre Mitmenschen Abgestumpften? Ist Essen in einer Welt zahlloser Hungernder und Verhungerner nicht eher ein Symbol von Ungerechtigkeit und fehlender Solidarität als ein Zeichen des gemeinsamen Beschenktseins und der Kommunikation?

Die Bibel weiß um diese Zwiespältigkeit<sup>22</sup>. Die Propheten kritisieren mit scharfen Worten die verlogenen Dankopfer sowie die Festerer, die gute Speisen verzehren, aber nicht wahrnehmen, daß sie

<sup>20</sup> Vgl. R. Smend, Essen und Trinken – ein Stück Weltlichkeit des Alten Testaments, in: Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie. FS für Walther Zimmerli. Hrsg. H. Donner, R. Hanhart, R. Smend, Göttingen 1977, 446–459, hier bes. 454–459.

<sup>21</sup> Vgl. G. Braulik, Die Freude des Festes. Das Kultverständnis des Deuteronomium – die älteste biblische Festtheorie, in: Liturgia – Koinonia – Diakonia. Hrsg. R. Schulte, Wien/Freiburg/Basel 1980, 127–179, vor allem 161–176.

<sup>22</sup> Vgl. Smend, 450–452.

auf Kosten der Armen zechen. Sie weisen darauf hin, daß man sich durch Essen und Trinken über die Realität hinweglügen kann: „Laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot“ (Jes 22, 13). Dennoch hält die Bibel an der grundsätzlichen Bedeutung des Dankens und seinem gemeinschaftsstiftenden Vollzug im Mahl fest. Vor allem Jesus bringt diesen Zusammenhang ganz neu und entschieden zur Geltung. Wie ist das möglich? Wie ist es angesichts der sich immer wieder durchsetzenden Lüge und Gewalt überhaupt möglich, sich als beschenkt, als von einer alles bestimmenden Macht der Liebe getragen zu wissen? Wie ist es folglich möglich, im eigenen Verhalten auf Liebe, Austausch, Miteinanderteilen zu setzen, auch dann, wenn es mich vieles oder alles kostet? Dies ist die zentrale Frage, die sich im Leben Jesu bei dem wachsenden Konflikt mit seinen Gegnern immer schärfer stellt. Sie spitzt sich angesichts seines nahen Todes radikal zu. Ist Liebe angesichts des Sieges tödlicher Gewalt noch ein gültiges Wort, eine glaubwürdige Wirklichkeit? Ist folglich die im Leben Jesu begonnene, vor allem beim Mahl sich realisierende neue Gemeinschaft um Jesus mehr als eine kurze Episode, mehr als ein vorüberhuschender Traum? Darf diese Gemeinschaft, die ganz auf Jesus und seiner Botschaft von Gottes zuvorkommender Liebe aufbaute, trotz des Todes Jesu weitergeführt werden? Auf diese entscheidenden Fragen antwortet Jesus beim letzten Abendmahl. Darin liegt die Bedeutung dieses Geschehens<sup>23</sup>.

Welches ist die Antwort Jesu? Jesus, dessen gewaltsamer Tod schon beschlossen und in Gang gesetzt ist, teilt in dieser äußersten Situation sich selbst den Jüngern mit. Er drückt in den Gaben von Brot und Wein seine Liebe zu den Jüngern aus und nimmt sein Sterben bewußt in diese Hingabe hinein. Sein Sterben ist Hingabe für die anderen, und diese Hingabe wird jetzt in diesem Mahl den Jüngern erschlossen. Wie kann das gewaltsam erlittene Sterben ein Vollzug von Liebe sein und was bedeutet das im Zusammenhang des Lebens und der Botschaft Jesu? Jesus erleidet den Tod nicht nur als Folge seines Eintretens für Gott als bedingungslose Liebe, sondern sein Tod selbst *ist* ein Vollzug bedingungsloser Liebe. Denn Jesus stirbt, weil er die Ge-

<sup>23</sup> Zum Zusammenhang von Abendmahl und Deutung des Todes Jesu vgl. *H. Patsch*, Abendmahl und historischer Jesus, Stuttgart 1972; *H. Schürmann*, Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick, Freiburg/Basel/Wien 1975, 7–96; *Der Tod Jesu*. Deutungen im Neuen Testament (mit Beiträgen von *J. Beutler*, *J. Gnllka*, *K. Kertelge*, *R. Pesch*, *R. Schnackenburg*, *A. Vögtle*). Hrsg. K. Kertelge (QD 74), Freiburg/Basel/Wien 1976; *R. Pesch*, Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis (QD 80), Freiburg/Basel/Wien 1978; *U. Wilckens*, Der Brief an die Römer (Röm 1–5), Zürich/Neukirchen 1978, 233–244 (Exkurs: Zum Verständnis der Sühne-Vorstellung); *F. Hahn*, Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis (zu Rudolf Peschs gleichnamigem Buch), in *ThRev* 76 (1980) 265–272; *J. Blank*, Was heißt nach dem Neuen Testament: Das Herrenmahl feiern?, in: Was hindert uns? Das gemeinsame Herrenmahl der Christen. Hrsg. J. Blank u. a., Regensburg 1981, 9–55.

walt nicht mit Gewalt beantwortet; er schlägt nicht zurück, obwohl er geschlagen wird. Dadurch aber durchbricht er gerade durch seinen gewaltsam erlittenen Tod den Teufelskreis der Gewalt und des Hasses. In seinem Tod wird die Gewalt in aller Deutlichkeit entlarvt und der Lüge überführt. Dabei läuft sie sich selbst gleichsam tot. Ihr Schlag geht ins Leere, weil er nicht auf Gegengewalt trifft. Dadurch erhalten die Gewalttätigen selbst die Möglichkeit, sich neu zu bestimmen und neu zu beginnen. Jesus stirbt so zugunsten auch derer, die ihn gewaltsam beseitigen. Sein Tod, als Liebe vollzogen, setzt im Schuld- und Zwangszusammenhang dieser Welt neue Möglichkeiten, Möglichkeiten der Liebe und neuer Gemeinschaft frei. Darin aber bringt er Gott, den „Ermöglicher“, zur Geltung. Der Tod Jesu, der auch das Ende des Gottes der Liebe zu sein scheint, ist in Wirklichkeit selbst ein Geschehen der Liebe. Er ist deshalb kein Einwand gegen Gott als Liebe, sondern er ist selbst erfüllt mit den Möglichkeiten Gottes. Er ist ein Geschehen, das in einer von Gewalt und Tod gezeichneten Welt Gott als Liebe offenbart. Die Hingabe Jesu des Gekreuzigten zeigt, daß Gott selbst nicht außerhalb des Leidens und der Schuld steht, sondern darin gegenwärtig ist, um die Welt durch Liebe neu zu machen. So aber – und letztlich nur so – ist Gott als Liebe glaubhaft und kann ihm gedankt werden.

Indem sich Jesus beim Abendmahl den Jüngern in seiner Todeshingabe mitteilt, eröffnet er daher zugleich einen Zugang zu dem Gott, der nicht außerhalb, sondern in den Widersprüchlichkeiten der Welt anwesend ist, um darin Neues zu wirken. Jesu Todeshingabe in den Gaben von Brot und Wein empfangen bedeutet somit, sich auf die Widersprüchlichkeiten einzulassen, um darin die Möglichkeiten der Liebe zu entdecken, sich von ihnen ergreifen zu lassen und so zur dankbaren Begegnung mit Gott befreit zu werden. Die Danksagung, welche im Abendmahl geschieht, verdrängt also die Grenzerfahrungen, die Ambivalenz und Zerrissenheit der Welt nicht, sondern sie hält diesen stand; sie geschieht im Blick auf die Zerrissenheit, im Blick auf das Kreuz, weil darin die Möglichkeiten Gottes wirksam sind. Die Danksagung ist daher nicht loszulösen vom Sehen und Ergreifen dieser im Kreuz verborgenen Möglichkeiten Gottes, das heißt im Sehen und Ergreifen der Möglichkeiten zu Liebe und Gemeinschaft in der Situation gestörter oder gar zerstörter Kommunikation.

Der dargelegte Sinngehalt des Abendmahles wird aufgrund der Ostererfahrung in der kirchlichen Eucharistiefeyer immer neu aktualisiert. Im vergegenwärtigenden Gedenken der Todeshingabe Jesu wird in der Gemeinde Gottes Liebe mitgeteilt, so daß Danksagung möglich und Gemeinschaft grundgelegt wird. Wie sich dieser Sinngehalt in den Aufbau und die Wesenselemente der kirchlichen Eucharistiefeyer hinein auslegt, soll nun im zweiten Teil gezeigt werden.

## II. Die Struktur der Eucharistiefeier und die Entstehung von Gemeinschaft

Wie wird die Eucharistiefeier dem theologischen Anspruch, Ursprung von Kommunikation und Gemeinschaft zu sein, gerecht? Ich möchte diese Frage nicht dadurch beantworten, daß ich zeige, wie die Eucharistiefeier tatsächlich ein Kommunikationsgeschehen ist, in dem sich die verschiedenen Elemente finden, welche die moderne Kommunikationswissenschaft als wesentlich herausgearbeitet hat („Sender“, „Empfänger“, „Medium“, „Botschaft“; Gottesdienst als Interaktionsgeschehen und Vorgang symbolischer Interaktion usw.). Dieser Aspekt ist schon in mehreren Veröffentlichungen aufgewiesen worden<sup>24</sup>. Er ist vor allem für die konkrete Durchführung der gottesdienstlichen Feier erhellend und hilfreich. Für das theologische Verständnis der Eucharistie und ihrer Struktur erscheint mir aber eine andere Fragerichtung ergiebiger zu sein.

Die Eucharistiefeier ist ein einheitliches Geschehen<sup>25</sup>, in dessen Verlauf als ganzem die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus geschieht. Jeder Teil hat in diesem Ganzen seine eigene Bedeutung. So geschieht auch die Grundlegung von Gemeinschaft im Ganzen der Eucharistiefeier, aber so, daß jeder Teil eine wesentliche Bedingung und Voraussetzung zum Entstehen von Gemeinschaft verwirklicht. Wenn sich eine Versammlung – nicht nur einmal, sondern immer wieder – auf die Bewegung der Eucharistiefeier einläßt, entsteht in ihr Gemeinschaft und werden die Voraussetzungen zum kommunikativen

<sup>24</sup> Vgl. A. Ganoczy, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt 1979, 106–135; F. Kohlschein, Die liturgische Feier als Kommunikationsgeschehen, in: TGA 26 (1983) 1–13; ferner: Y. Spiegel, Der Gottesdienst unter dem Aspekt der symbolischen Interaktion, in: JLH 16 (1971) 104–119; H.-D. Bastian, Kommunikation. Wie christlicher Glaube funktioniert, Stuttgart/Berlin 1972; M. Josuttis, Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion. Grundprobleme der Praktischen Theologie, München 1974, 164–187 (Kommunikation im Gottesdienst. Lernen oder Trösten?); Ph. Harncourt, Liturgie als kommunikatives Geschehen, in: LJ 25 (1975) 5–26; H. Hoekstra, Überlegungen zum Thema Kommunikation und Liturgie, in: LJ 26 (1976) 241–249; G. Schirwy u. a., Zeichen im Gottesdienst. Ein Arbeitsbuch, München 1976; W. Jetter, Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst, Göttingen 1978, bes. 140–200; E. J. Lengeling, Wort, Bild, Symbol in der Liturgie, in: LJ 30 (1980) 230–242; J. Baumer, Interaktion – Zeichen – Symbol. Ansätze zu einer Deutung liturgischen und volksfrommen Tuns, in: LJ 31 (1981) 9–35; Zeichen. Semiotik in Theologie und Gottesdienst. Hrsg. R. Volp, München/Mainz 1982.

<sup>25</sup> Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Konstitution über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium“, Nr. 56. O. Nussbaum, Die Messe als Einheit von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier, in: LJ 27 (1977) 136–171; A. Verbeul, Les structures fondamentales de l'Eucharistie, in: QLP 52 (1971) 3–21, hier 19–21. Zur Frage des Verhältnisses von Wortgottesdienst, Mahlfeier und Gemeindeversammlung im ersten Korintherbrief vgl. Klauck, Herrenmahl, 346–351. Allgemein zur Gestalt der Eucharistiefeier im Urchristentum vgl. H. Schürmann, Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier, in: ders., Ursprung und Gestalt, Düsseldorf 1970, 77–99; F. Hahn, Der urchristliche Gottesdienst, Stuttgart 1971.

ven Umgang miteinander gelegt<sup>26</sup>. Im folgenden möchte ich andeutungsweise zeigen, welche wesentlichen Bedingungen zum Entstehen von Gemeinschaft in den einzelnen Teilen der Eucharistiefeyer realisiert werden<sup>27</sup>.

### 1. Die Begrüßung

Sehr entscheidend ist gleich zu Beginn der Eucharistiefeyer die Begrüßung. Sie geschieht dadurch, daß Priester und Gemeinde sich wechselseitig die „Gnade unseres Herrn Jesus Christus“ zusprechen, sich also auf die Hingabe Jesu ausrichten. Dadurch wird die Versammlung als ganze von vornherein in die zur Entstehung von Gemeinschaft so wesentliche Haltung des Empfangens eingewiesen (vgl. oben Teil I). Grundlegend für den rechten Vollzug der Feier ist nicht die Leistungsbereitschaft der Gemeinde und einzelner Mitglieder (auch nicht des „Vorstehers“), sondern die Bereitschaft, das anzunehmen, was von Gott her in Jesus Christus vorgegeben ist und was als Zuspruch und Zusage von vornherein mitgeteilt ist. Die Gemeinde öffnet sich durch das Hören des Segensspruches dem, was sie nicht selbst herstellen muß, sondern was als gegeben auf sie zukommt. Dadurch ist von Beginn an der Zwang überwunden, der sich aus manchen modernen Sozialisationstheorien ergibt, nämlich Gemeinschaft durch Produktionsleistungen der einzelnen Subjekte entstehen zu lassen<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Die Eucharistiefeyer wird im folgenden als Bewegung, als Gehen eines Weges verstanden. Darin kann auch das Motiv des Aufbruchs, des Exodus, das nach A. Exeler bei der Deutung der Eucharistiefeyer stärker berücksichtigt werden sollte, zur Geltung kommen. Vgl. A. Exeler, Eucharistiefeyer – Fest des Aufbruchs, in: Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Meßfeier. Hrsg. Th. Maas-Ewerd, K. Richter, Einsiedeln/Zürich/Freiburg/Wien 1976, 43–50.

<sup>27</sup> Der Versuch von Annie Perrin, die Tiefenstrukturen der Eucharistiefeyer mit Hilfe der Semiotik zu erheben, geht von einer ähnlichen Voraussetzung aus, wie sie hier gemacht wird: „Die Struktur der Eucharistiefeyer wird mit Hilfe einer narrativen Analyse untersucht. Dem Vorgehen liegt die These zugrunde, daß die eucharistische Liturgie in ihrer Gesamtheit wie eine Erzählung organisiert ist, die man in eine Folge einzelner Programme zerlegen kann, welche von den handelnden Akteuren jeweils nacheinander vollzogen werden. Im Verlauf der Eucharistiefeyer schließen sich die teilnehmenden Individuen zu einem Kollektiv zusammen, das als fest geschlossene Einheit in die Gesamtheit der Kirche integriert ist“ (A. Perrin, Eucharistische Gebete, in: Zeichen, Semiotik in Theologie und Gottesdienst. (Anm. 24) 222–249, hier 222, vgl. 224). Im übrigen ist Perrin stärker, als es im vorliegenden Beitrag der Fall ist, an den formalen Strukturgesetzen der Eucharistiefeyer interessiert. – Zu den im folgenden kurz behandelten Teilen der Eucharistiefeyer vgl. jeweils auch die entsprechenden Beiträge in: Gemeinde im Herrenmahl (Anm. 26). J. E. Emminghaus, Die Messe. Wesen – Gestalt – Vollzug, Klosterneuburg 1976; Gott feiern. Theologische Anregungen und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet. Hrsg. J. G. Plöger, Freiburg/Basel/Wien 1980.

<sup>28</sup> Vgl. P. Eicher, Die Zeit der Basisgemeinde, in: Kirche von unten. Alternative Gemeinden. Hrsg. H. Frankennölle, München/Mainz 1981, 88.

Ein Zweites ist bei der Begrüßung wichtig. Sie geschieht nicht einseitig nur vom Priester zum Volk hin, sondern sie ist ein dialogischer Vorgang zwischen dem Priester und den übrigen Versammelten. Wenn die Gemeinde nicht antworten würde, könnte die Messe eigentlich nicht fortgesetzt werden. Damit wird eine Grundstruktur der gesamten Feier deutlich. Zum rechten Vollzug der Eucharistie bedarf es in allen Teilen der Antwort der Gemeinde. Wenn diese fehlt (was auch dann der Fall ist, wenn sie nur rein verbal ohne innere Zustimmung oder rein formal ohne wirkliche Mitteilung gegeben wird), ist der Vorgang verstümmelt. „Tätige Teilnahme“ aller Versammelten gehört zum Wesen der Eucharistiefeyer<sup>29</sup>.

Ein Drittes ist bei der Begrüßung hervorzuheben. Der gegenseitige Gruß ist ein Segenswunsch („Der Herr *sei* mit euch!“); er ist aber, weil es sich um eine göttliche Zusage handelt, zugleich auch Ausdruck und Feststellung einer Gegebenheit („Der Herr *ist* mit euch!“). Indem der Priester der Gemeinde den Herrn zusagt, vertraut er darauf, daß der Herr in der Gemeinde tatsächlich anwesend und wirksam ist. Umgekehrt hat die Gemeinde dem Priester gegenüber dasselbe Vertrauen. Es wird somit ein wechselseitiges Vertrauensverhältnis grundgelegt. Man traut sich gegenseitig zu (man macht – so könnte man sagen – die wechselseitige „Unterstellung“), daß – wenigstens anfanghaft – Christi Geist bei den anderen wirksam ist und daß es folglich gut ist, hinzuhören, was der Geist bei den anderen wirkt. Wo diese gegenseitige Vertrauensvorgabe ganz fehlte, wäre eine Fortsetzung der Feier sinnlos.

Wer diese verschiedenen Aspekte der Begrüßung bedenkt, versteht, daß in der „Allgemeinen Einführung in das Römische Meßbuch“ gesagt wird, durch den gegenseitigen Gruß werde in der Versammlung „das Geheimnis der Kirche offenbar“<sup>29a</sup>. Schon durch die Begrüßung wird die Versammlung als Kirche, in der Christus gegenwärtig ist, konstituiert.

## 2. Bußritus und Gebet (collecta)

In dem durch die Begrüßung grundgelegten Raum des Vertrauens kann nun als zweiter Schritt die negative Seite der Wirklichkeit ins Bewußtsein treten und in der Versammlung hervorgehoben werden. Gott, der sich im Gekreuzigten offenbart, – so wurde im ersten Teil des Referates gesagt – begegnet nicht außerhalb, sondern in den Wi-

<sup>29</sup> Vgl. P. Boekholt, Eucharistie. Geheimnis des Lebens in der Gemeinde. Aktuelle Fragen der pastoralen Praxis, Rom 1982, 97–109.

<sup>29a</sup> Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch, Nr. 28. Die Bedeutung der Begrüßung für die gottesdienstliche Kommunikation wird hervorgehoben von Kohl-schein, 8–10.

dersprüchen des Lebens. Folglich ist es wichtig, die Widersprüche nicht zu verdrängen, sondern sie wahrzunehmen. Das ist auch zum Wachsen einer Gemeinschaft notwendig. Wenn Dissens, Unrecht, Enttäuschung usw. permanent unterdrückt und nicht geäußert werden können, kann sich Gemeinschaft nicht weiterentwickeln<sup>30</sup>. In jeder Gemeinschaft besteht die Gefahr der sogenannten „Schweigespiale“: Negative Gefühle und Erscheinungen werden verdrängt. Ihre Äußerung wird vielleicht ganz unbewußt verboten und pönalisiert. So steigert sich das Schweigen darüber immer mehr. Um so mehr äußern sich die Probleme aber in indirekter, versteckter Weise. Sie führen zu falschen Schuldgefühlen oder zum Ausbruch blinder Aggressionen. Jedenfalls vergiftet ein oft sehr unterschwellig wirkendes Schweigebot das Zusammenleben einer Gemeinschaft. Daher ist es bedeutsam, daß in der Eucharistiefeyer gleich zu Beginn ein Ort vorgesehen ist, an dem der Schuld- und Zwangszusammenhang, in den Einzelne und die Gemeinschaft verstrickt sind und unter dem sie leiden, wahrgenommen und angesprochen werden kann. Nur so erhält die Eucharistiefeyer Bezug zur ganzen Realität des Lebens. Wenn heute oft über den Realitätsverlust der Liturgie geklagt wird, liegt es vielleicht auch daran, daß die negativen, belastenden Erfahrungen in der liturgischen Feiernicht recht eingebracht werden können. Damit soll nicht die Forderung nach indiskreten Selbstbekenntnissen in der Eucharistiefeyer erhoben werden; wohl aber ist gemeint, daß die als belastend und in einem weiten Sinn als schuldhaft, als „nicht-sein-sollend“ empfundenen Wirklichkeiten im eigenen Leben sowie in Kirche und Welt nicht grundsätzlich ausgeklammert oder verharmlost werden dürfen. So wie die beiden Jünger auf dem Gang nach Emmaus Jesus sehr ausführlich ihre Enttäuschung und Verzweiflung erzählen (Lk 24, 19–24), so muß auch in der Bewegung der Eucharistiefeyer deutlich werden, wo Menschen heute ihre Erfahrungen der Gottesferne und der Hoffnungslosigkeit machen<sup>31</sup>.

Wie aber kann das Negative, vor dem wir doch aus Angst meist die Augen verschließen, in den Blick genommen und ausgesprochen werden? Es wird in der Eucharistiefeyer ermöglicht durch die Ausrichtung auf Jesus Christus den Gekreuzigten, der selbst das Negative

<sup>30</sup> Für offene Kommunikation ist es wichtig, daß die Äußerung negativer Empfindungen usw. zugelassen ist; vgl. A. Grabner-Haider, *Ideologie und Religion. Interaktion und Sinnsysteme in der modernen Gesellschaft*, Wien/Freiburg/Basel 1981, bes. 133–146; W. Bartholomäus, *Kommunikation in der Kirche. Aspekte eines theologischen Themas*, in: *Conc (D)* 14 (1978) 62–70, hier 68 f.

<sup>31</sup> Auf die Bedeutung von Umkehr und Buße zur rechten Feiernicht weist Papst Johannes Paul II. in seinem Schreiben „Über das Geheimnis und die Verehrung der heiligsten Eucharistie“, Nr. 7 und Nr. 11 hin (Ein Leib und ein Geist werden in Christus. Schreiben über die Eucharistie Papst Johannes Pauls II. Mit einem Kommentar von W. Kasper, Freiburg/Basel/Wien 1980, 29. 52 f.). Ebenso Fischer, 51 f.

erlitten und, „obwohl er der Sohn war“, Klage erhoben hat (Hebr 5,7f.). Im Blick auf ihn, in dem zugleich Gottes Erbarmen sichtbar wird, kann sich betend im Einzelnen und in einer Gemeinschaft langsam das tödliche Schweigen lösen und die gemeinsame Armut aller eingestanden werden. Im gemeinsamen Rufen nach Erbarmen können die Belastungen, die den Einzelnen und eine Gemeinschaft beherrschen, am ehesten wahrgenommen und bekannt werden. Das Gebet verbindet die Menschen im gleichen Angewiesensein auf Gottes Gnade.

### 3. Wortgottesdienst

In die Situation hinein, die im Bußritus in den Blick gekommen ist, wird nun das Wort der Heiligen Schrift gesprochen. Die Bewältigung der Situation geschieht also nicht primär durch direkte „Bearbeitung“ (das entspräche dem Leistungswillen), sondern durch das Hinhören auf die Botschaft der Schrift und auf die in ihr erzählten Glaubenserfahrungen<sup>32</sup>. Indem wir hören, wie Gott damals in den Entfremdungen anwesend war und einen Weg zur Freiheit eröffnet hat, indem wir vor allem die Botschaft von Kreuz und Auferstehung hören, werden uns die Augen geöffnet, Gottes Wirken in unseren Entfremdungen zu entdecken. Das Wort Gottes teilt mit, daß es keine Situation (nicht einmal Sünde und Tod) gibt, die einfachhin gottlos ist. Überall sind Gottes Möglichkeiten anwesend. In jeder Situation weisen die Optionen des Evangeliums eine Richtung. Dies gilt es im Wortgottesdienst hörend zu erfassen und auf die eigene Situation hin auszulegen. Dem dienen die Predigt<sup>33</sup> und, wenn möglich, der Austausch in einem Predigtgespräch<sup>34</sup>. Das gemeinsame Hören auf Gottes Wort hat erst

<sup>32</sup> Zur Bedeutung des Erzählens von geschichtlich erfahrener Befreiung für die Vermittlung von Freiheit vgl. etwa *J. B. Metz*, Kleine Apologie des Erzählens, in: *Conc (D)* 9 (1973) 334–341; *E. Biser*, Narrativität als Weg zur Identität, in: *ZKTh* 103 (1981) 56–59.

<sup>33</sup> Vgl. *F. Kamphaus*, Modell einer Schriftpredigt, in: *Gemeinde im Herrenmahl* (Anm. 26) 251: „In der Begegnung mit der konkreten Situation muß sich neu herausstellen, was hier und heute Evangelium heißt.“ – Zum gegenseitigen Aufeinanderangewiesensein von Predigt und Eucharistiefeyer vgl. *D. Wiederkehr*, Predigt und Eucharistiefeyer: komplementäre Gestalten kirchlicher Verkündigung, in: *Handbuch zur Predigt*. Hrsg. G. Schüpp, Zürich/Einsiedeln/Köln 1982, 247–268.

<sup>34</sup> In einer Gemeinde, in der die Eucharistiefeyer kein Fremdkörper bleiben soll, muß es grundsätzlich auch den Austausch im Glaubensgespräch und im gemeinsamen Suchen nach der Bedeutung des Evangeliums für die Gegenwart geben. Ein solcher Austausch kann nicht auf die Eucharistiefeyer beschränkt sein; er bedarf einer breiteren Basis. Wieweit er in der Eucharistiefeyer selbst möglich und angebracht ist, wird von der konkreten Situation der Versammlung abhängen. Vgl. *Emminghaus*, 214: „Dialogpredigten“ könnten gute Gründe haben. Sie waren früher in Kinderpredigten gang und gäbe. Und was bei Kindern möglich und sinnvoll ist, könnte es durchaus gelegentlich auch bei Erwachsenen sein, wenn sich nicht nur die zu Wort melden, die sich gern selber reden hören. Es ist das eine Frage der geistigen Zucht der Gemeinde. Ein angemessener Dienst des Wortes wird wahrscheinlich erfinderisch sein müssen, wenn die

dann sein Ziel erreicht, wenn gesehen wird, daß Gott auch in unseren Widersprüchen einen Weg der Liebe öffnet. Auch im Dissens, der vielleicht in einer Gemeinschaft besteht und der nicht überspielt werden darf (z. B. im Dissens über die Umsetzung des Evangeliums in politische Entscheidungen), ist von den Grundoptionen des Evangeliums her doch zugleich sehr viel Gemeinsames gegeben, das entdeckt werden muß und das bei aller Verschiedenheit ein gemeinsames Vorgehen in vielen Fragen ermöglicht.

#### 4. Fürbitten und Gabenbereitung

Das Wort Gottes, das im Glauben aufgenommen und bekannt wird, öffnet den Blick für die Gegenwart Gottes in der Welt. Es läßt die Versammelten als „Gottes geliebte Kinder“ erkennen und drängt dazu, einander zu lieben, „weil auch Christus uns geliebt und sich für uns hingegeben hat als Gabe und Opfer, das Gott gefällt“ (Eph 5, 1 f.). Das im Wortgottesdienst gemeinsam gehörte und bedachte Wort Gottes führt deshalb in der Eucharistiefeyer selbst dazu, sich den anderen zu öffnen, ihre Anliegen wahrzunehmen, aus dem eigenen Besitz Gaben für sie zur Verfügung zu stellen und Gräben zwischen den Menschen zu überbrücken. Dies geschieht als Abschluß des Wortgottesdienstes zunächst einmal in den Fürbitten, im sogenannten „Allgemeinen Gebet“<sup>35</sup>. In ihm „übt die Gemeinde durch ihr Beten für alle Menschen ihr priesterliches Amt aus“<sup>36</sup>. Das Gebet ist also Teilnahme am priesterlichen Dienst Christi, an seiner Hingabe für die Menschen. Inhalt der Fürbitten sind daher an dieser Stelle nicht

---

Verkündigung nicht zu Drusch auf leeres Stroh entarten soll.“ Vgl. G. Schüepf, Grundverständnis der Predigtkommunikation, in: Handbuch zur Predigt (Anm. 33) 391–432, hier 428–431.

<sup>35</sup> Das „Allgemeine Gebet“ bildet den Abschluß des Wortgottesdienstes. Von seinem Sinngehalt her (Teilnahme der Gläubigen am priesterlichen Dienst Christi) leitet es aber auch schon in die Eucharistiefeyer in engerem Sinn über. (Dazu: *Emminghaus*, 218). Gerade von diesem Sinngehalt her wird es hier zusammen mit dem Offertorium, dem Darbringen der Gaben, behandelt, ohne daß die liturgischen Unterschiede zwischen beiden Vollzügen verwischt werden sollen. Liturgiegeschichtlich gesehen, steht das Allgemeine Gebet an der „Grenzlinie“ zwischen Katechumenenmesse und Gläubigenmesse (vgl. J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, Bd. 1, Freiburg 1958, 607). Lange Zeit waren in der römischen Meßliturgie vom Allgemeinen Gebet der Gläubigen nur noch der Gebetsaufwurf (das „Oremus“ vor dem Offertoriumsgesang) und das zusammenfassende priesterliche Gebet (die Oration am Ende der Gabenbereitung) übriggeblieben. Diese letzten Reste des Allgemeinen Gebetes umrahmten also die Gabenbereitung (vgl. *Jungmann*, 618 f.). Der „Verklammerungscharakter“ des Allgemeinen Gebetes zwischen Wortgottesdienst und eucharistischem Teil „zeigt sich in der Chrysostomusliturgie darin besonders deutlich, daß Gläubigengebet und ‚Großer Einzug‘ (mit den eucharistischen Gaben) eng zusammengezogen sind und die Fürbitten schon als Element der Gabenbereitung erscheinen“ (*Emminghaus*, 218. Trotz des „Verklammerungscharakters“ hält *Emminghaus* die strukturelle Zuordnung des Allgemeinen Gebetes zum Wortgottesdienst als dessen Abschluß für richtiger.).

<sup>36</sup> Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch, Nr. 45.

zuerst die eigenen Nöte und Sorgen, sondern die Anliegen der anderen Menschen. Die Fürbitten werden gehalten „für die heilige Kirche, die Regierenden, für jene, die von mancherlei Not bedrückt sind, für alle Menschen und für das Heil der ganzen Welt“<sup>37</sup>. Der eigene Lebensbereich wird zum Fremden hin geöffnet. Hierin wird deutlich, daß Kommunikation mit bestimmten Menschen immer die Offenheit auf eine universale Kommunikationsgemeinschaft einschließt.

Es bleibt in der Eucharistiefeyer nicht nur beim Beten für die Notleidenden. Die Gabenbereitung ist nach altem Brauch der Ort, an dem für die Notleidenden auch Gaben gespendet werden und Eigenes für andere zur Verfügung gestellt wird. Als Antwort auf Gottes Mitteilung geschieht also ein Austausch zwischen den Menschen. Die Diakonie der christlichen Gemeinde ist hier in der eucharistischen Versammlung verankert. Es bedarf sicher immer neuer Überlegungen, wie dieser so wichtige Gehalt lebendig vollzogen und vor Formalismus bewahrt werden kann. Es wäre z. B. zu überlegen, ob nicht jede Gemeinde sich ein soziales Anliegen in besonderer Weise zu eigen macht<sup>38</sup> und dies im Zusammenhang der Gabenbereitung jeweils zur Sprache gebracht wird. Insgesamt ist es für eine tätige Mitfeier der Messe äußerst bedeutsam, daß das „Offertorium“, das Darbringen und Anbieten von Gaben, nicht nur rituell vollzogen wird, sondern die Einzelnen wirklich ergreift. Alle, auch die Armen und Behinderten, haben etwas, das sie für die anderen einbringen können. Beim Austausch der Gaben in der Eucharistie darf es keine ausschließlich nur Empfangenden geben<sup>39</sup>.

Daß im Anschluß an den Wortgottesdienst die tätige Öffnung zu den anderen ihren Platz hat, ersieht man auch daraus, daß an dieser Stelle in früheren Zeiten die Wiederversöhnung der Büsser mit der

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> Vgl. den Hinweis von *Eicher*, 96: „Gewiß kann nicht die Gemeinde gleichsam theokratisch die Gesellschaftsstrukturen und Produktionsverhältnisse in globo verändern: Wenn sie aber nicht *als Gemeinde* durch solidarisches Handeln für jene arbeitet, die in diesen Produktions- und Vergesellschaftungsprozessen liegenbleiben, ... solange sie sich nicht wenigstens an *einer* sozialen Realität abarbeitet, bleibt sie die Gemeinde der den Herrn *für sich* Beanspruchenden, eine Gemeinde von Heilskapitalisten und Selbstgerechten.“ Vgl. auch *K. Richter*, Soziales Handeln und liturgisches Tun, in: *LJ* 31 (1981) 65–78; *P. Nordhues*, Zur Einheit von Eucharistie und Caritas, in: *Gemeinde im Herrenmahl* (Anm. 26) 160–171.

<sup>39</sup> Vgl. die wertvollen Überlegungen zur Diakonie der christlichen Gemeinde in: *Kirche als ‚Gemeinde von Brüdern‘* (Barmen III), Bd. 2. Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union. Hrsg. A. Burgsmüller, Gütersloh 1981, 114 ff. „Darum lassen sich die Glieder des Leibes Christi nicht grundsätzlich und bleibend in Hilfsbedürftige auf der einen Seite und Helfer auf der anderen Seite einteilen. Diakonie zielt darum stets auf den Aufbau einer Gemeinschaft der Liebe, in der Gesunde und Kranke, Behinderte und Nichtbehinderte miteinander leben und einander wechselseitig mit der Gabe dienen, die sie empfangen haben“ (116).

Gemeinde geschah<sup>40</sup> und daß hier in den meisten Liturgien (außer der römischen) der Friedensgruß gegeben wird<sup>41</sup>, entsprechend dem Wort der Bergpredigt: „Wenn du deine Opfergabe zum Altar bringst und dir dabei einfällt, daß dein Bruder etwas gegen dich hat, so laß deine Gabe dort vor dem Altar liegen; geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder; dann komm und opfere deine Gaben“ (Mt 5, 23 f.). Es ist die Frage, ob der Friedensgruß als Zeichen tätigen Aufeinanderzugehens und als Zeichen der Versöhnung nicht tatsächlich eher an diese Stelle gehört als unmittelbar vor die Kommunion. Sicher hat er auch vor der Kommunion seinen guten Sinn. Aber von der Struktur der Eucharistiefeyer her wäre es wohl entsprechender, wenn das eucharistische Dank- und Hochgebet in der auch im Zeichen bereits versöhnten Gemeinde gesprochen würde.

##### 5. Hochgebet (einschließlich Präfation) und Kommunion

In den bisherigen Teilen der Eucharistiefeyer ist die Hingabe Jesu bereits wirksam. Durch sie und in Ausrichtung auf sie sind die versammelten Gläubigen zusammengeführt in einem anfänglichen Vertrauen, im Bekennen ihrer gemeinsamen Armut und Schuld, im Entdecken der Möglichkeiten Gottes durch das Hören des Wortes Gottes, im tätigen Sichöffnen zueinander und zu den Notleidenden in der Welt. Was kann nun über die bisherigen Schritte hinaus noch geschehen? Ist in dieser Versammlung nicht Christus schon gegenwärtig und hat er sie nicht schon in seinen Leib verwandelt? Ausdrücklich erkennt Vaticanum II die wirkliche Gegenwart Christi in der betenden und Gottes Wort hörenden Versammlung an<sup>42</sup>. Was ist darüber hinaus an realer Mitteilung von Jesus Christus her und an Ermöglichung von Gemeinschaft untereinander noch möglich? Bleibt nicht höchstens noch eine „bloße symbolische“ Verdeutlichung und Unterstreichung, die aber keine neue Realität mehr mit sich bringt?

Tatsächlich geht es bei dem im engeren und eigentlichen Sinn eucharistischen Teil der Messe um Verdeutlichung und Ausdrücklichwerden dessen, was bisher schon wirksam war. Aber diese Verdeutlichung ist nicht beliebig, keine bloße Verzierung, sondern von der Bewegung der Eucharistiefeyer selbst her innerlich erfordert. Sie bringt auch für die Gemeinschaft der Versammelten etwas entscheidend Neues. Worin besteht dieses?

In den bisherigen Schritten wurde die Hingabe Jesu vor allem im

<sup>40</sup> Vgl. *Jungmann*, 631; *H. Vorgrimler*, Buße und Krankensalbung, in: HDG IV, 3, 1978, 110.

<sup>41</sup> Vgl. *Jungmann*, 400.

<sup>42</sup> Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Konstitution über die heilige Liturgie „*Sacrosanctum Concilium*“, Nr. 7.

Hinblick auf die Konsequenzen vergegenwärtigt, die sich daraus für die versammelte Gemeinde ergaben: Die Gemeinde richtete sich betend und hörend auf Jesus Christus aus und ließ sich dadurch selbst verändern. Dadurch wuchs in der Gemeinde eine grundlegende Gemeinsamkeit, die sich im letzten Schritt auch im tätigen Aufeinander-zugehen äußerte. Durch die Ausrichtung auf Jesus Christus ist so die Gemeinde zu einer (wenigstens anfanghaft) versöhnten Gemeinschaft geworden. Hiermit ist nun aber die Basis gelegt, sich ausdrücklich auf diejenigen, der die bisherige Bewegung ermöglicht hat, auszurichten und ihm zu danken, nämlich auf Gott, der sich in Jesu Hingabe zu unserem Heil mitteilt. Nachdem sich die Hingabe Jesu in der Gemeinde bereits heilend ausgewirkt hat, darf nun derjenige, von dem jede gute Gabe herkommt (Jak 1, 17) und der selbst über alle Gaben hinaus ist, nicht vergessen werden. Die Gemeinde muß sich zu ihm, der die ganze bisherige Bewegung getragen hat, erinnernd „zurückwenden“, um dankzusagen. Erst so werden die Menschen durchgreifend geheilt (vgl. die Struktur der Erzählung vom dankbaren Samariter: Nur demjenigen, der nach Bittruf, Wort Jesu, Gang zu den Priestern und erfolgter Heilung umkehrt und dankt, wird gesagt, sein Glaube habe ihm geholfen; Lk 17, 11–19). Denn das Heil besteht zutiefst nicht darin, daß wir Gaben und Heilungen von Gott empfangen, sondern darin, daß wir durch Jesus Gemeinschaft mit Gott selbst haben. Die Gemeinschaft mit Gott existiert nicht unabhängig von ihren heilenden Wirkungen, sondern in ihnen, aber sie ist doch selbst über diese Wirkungen hinaus und muß von ihnen unterschieden werden. In theologischer Fachsprache gesagt: Die „*gratia increata*“ gibt es nicht ohne die „*gratia creata*“, aber sie muß streng von ihr unterschieden werden. Erst wenn wir Gottes Zuwendung selbst, die alle Gaben übersteigt, dankend um ihrer selbst willen anerkennen, d. h. anbeten und sie empfangen, kommt Gottes Heilsmitteilung bei uns zu ihrem Ziel. Deshalb ist es von entscheidender Bedeutung, daß wir Gottes Mitteilung nicht nur im Hinblick auf ihre verändernden Wirkungen im Einzelnen und in der Gemeinschaft zur Geltung kommen lassen, sondern daß sie in sich selbst wahrgenommen und angenommen wird. Dies geschieht in der Danksagung für Gottes Liebe, die in Jesu Hingabe, also in seinem Opfer, mitgeteilt wird. Die Danksagung ist Erinnerung und Vergegenwärtigung zugleich. In dankender Erinnerung an Gottes Liebe in Jesu Hingabe wird diese Liebe gegenwärtig (Hochgebet) und teilt sich mit, so daß sie empfangen werden kann (Kommunion)<sup>43</sup>. Die Mahlgaben Brot und Wein sind das von Jesus gestiftete Realsymbol der Vergegenwärtigung und Mitteilung<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> Daß und in welchem Sinn das dankende Anerkennen und Empfangen auch ein „Opfer“ des Empfangenen ist, zeigt *L. Lies*, Ökumenische Erwägungen zu Abendmahl, Priesterweihe und Meßopfer, in: ZKTh 104 (1982) 385–410, hier 401–408. Zum Ver-

So wie in der ausdrücklichen Danksagung die Gemeinschaft mit Gott definitiv ankommt, so wird darin auch die Gemeinschaft untereinander endgültig befestigt. Die bisherigen Schritte der Eucharistiefeyer führten die versammelte Gemeinde zusammen, aber es blieben immer auch Differenzen bestehen, ja es wurden sogar trotz grundge-

---

ständnis der Danksagung als Opfer bei den apostolischen Vätern und Apologeten vgl. J. Betz, Eucharistie als zentrales Mysterium, in: *Mysterium Salutis*. Hrsg. J. Feiner, M. Löhrer. Bd. IV/2, Einsiedeln/Zürich/Köln 1973, 185–313, hier 210f.: „Ist die eucharistia als Herleitung einer Gabe von Gott Gedächtnis, so ist sie als deren Rückführung zu Gott Opfer“ (211). – Zum Zusammenhang von Dank und Opfer vgl. auch *Spllett*, 13. –

Zum Opfercharakter der Eucharistiefeyer müßte auch folgendes bedacht werden: Nach biblischem Verständnis bestehen die wahren, Gott wohlgefälligen Opfer (a) im Anerkennen der eigenen Schuld (Ps 51, 18f.), (b) im Hören auf Gottes Wort und im Gehorsam gegenüber Gottes Willen (Ps 40, 7–9; Hebr 10, 1 ff.), (c) im rechtschaffenen Tun gegenüber den anderen Menschen, im Miteinanderteilen (Ps 50, 23; Hebr 13, 16; Jak 1, 27; Röm 12, 1 ff.), (d) in Lob und Dank (Ps 50, 14, 23; Hebr 13, 15). Diesen Vollzügen entsprechen in der Eucharistiefeyer (a) der Bußritus, (b) der Wortgottesdienst, (c) die Gabenbereitung, (d) das Hochgebet und die Kommunion. Die Opferhingabe Jesu Christi, in der Gott vorgängig zu allen menschlichen Opfern die Welt mit sich versöhnt (vgl. 2 Kor 5, 11–21), wird in der eucharistiefeyern Gemeinde also in Vollzügen wirksam und gegenwärtig, die den Opfern entsprechen, die Gott von den Menschen erwartet. Die Vergegenwärtigung des Opfers Christi geschieht nicht aufgrund, aber auch nicht unabhängig vom Tun der kirchlichen Gemeinde, sondern in ihm, wobei das Tun der Gemeinde in den verschiedenen Schritten der Eucharistiefeyer besteht. Ebenso wie die Gegenwart Christi nicht auf einen bestimmten Teil der Eucharistiefeyer beschränkt ist, sondern in der ganzen Feier gegeben ist, so kann auch die Vergegenwärtigung des Opfers Christi im Tun der Kirche nicht auf einen Punkt fixiert werden, sondern sie geschieht in der ganzen Feier, wobei allerdings dem Hochgebet und der Kommunion eine ganz spezifische, unersetzliche Bedeutung zukommt.

<sup>44</sup> Das Dankgebet, in dem die erinnernde Vergegenwärtigung geschieht, wird über Brot und Wein gesprochen, die darin zum Realsymbol des Leibes und Blutes Christi werden. Die Eucharistia hat folglich eine innere Ausrichtung auf das Mahl, auf das Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi in den Gestalten von Brot und Wein. Umgekehrt ist dieses Mahl innerlich an die Danksagung gebunden, weil sich in ihr der Sinn dieses Essens und Trinkens erschließt. Dankgebet und Mahl gehören innerlich zusammen und bilden eine Einheit in der Grundgestalt der Messe. „Das aus dem jüdischen Ritus herausgewachsene Eucharistiegebet bringt ... die schon alttestamentlich angelegte Mahlgestalt zu ihrer höchsten Erfüllung“ (*H. Kablefeld*, *Das Abschiedsmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche*, Frankfurt a. M. 1980, 127 f.). Vgl. insbes. *Verbeul*, 15–19: „Prière eucharistique et communion constituent ainsi dans une unité indissoluble les structures fondamentales de la célébration eucharistique. Toutes deux constituent ensemble l'unique rite du repas eucharistique, l'unique célébration de l'eucharistie. La communion est la réponse nécessaire, le complément indispensable de la prière eucharistique. Sans elle le repas eucharistique n'est pas achevé“ (18). Damit die innere Einheit von eucharistischem Gebet und Kommunion deutlich zum Ausdruck kommen kann, plädiert A. Verbeul dafür, zwischen beide Elemente nicht zu viele Riten und zusätzliche Gebete zu stellen (18). – Nach *Betz*, 286, „ist die Kommunion überhaupt nicht nur als ein integrierender Bestandteil der Messe – wie die *sententia communionis* der Dogmatiker sagt –, sondern als ein wesentlicher anzusehen.“ – Zur Bedeutung der Eulogia, des Segensgebetes, für das jüdische Mahl sowie für die christliche Eucharistie vgl. *L. Lies*, Eulogia – Sinngehalt der Eucharistie, in: *ZKTh* 100 (1978) 69–97, hier 95 f. – Aus der inneren Bezogenheit des eucharistischen Mahles auf die Eucharistia (das Hochgebet) ergibt sich die große Problematik von Wortgottesdiensten mit anschließender Kommunionfeier; dazu: *A. Schilson*, „Notlösungen sind oft Fehllösungen“. Zur theologischen Problematik der „Kommunionfeiern“, in: *HID* 33 (1979) 147–174.

legter Gemeinsamkeit neue Differenzen ausgelöst (z. B. Differenzen über Verständnis, Auslegung und Anwendung des Wortes Gottes, Differenzen in den Gaben, die jeder in die Gemeinschaft einbringt oder nicht einbringt). Würde die Bewegung der Eucharistiefeyer vor dem Hochgebet enden, so wäre die Gemeinschaft als versöhnt grundgelegt, es bliebe aber doch eine gewisse Ambivalenz bestehen. Dadurch aber, daß nun in der Danksagung Gottes Liebe selbst erinnert und empfangen wird, werden auch alle im menschlichen Bereich weiterbestehenden Unterschiede und Spannungen relativiert und überstiegen. Im dankenden Empfangen von Gottes Liebe in Jesus Christus nehmen alle den Selben auf, von dem alle in gleicher Weise leben und von dem alle Möglichkeiten herkommen und der deshalb auch alle Unterschiede umgreift. So gewinnt die Gemeinschaft einen Einheitsgrund, der auch durch Spannungen, wie sie selbst beim Wirksamwerden von Gottes Liebe in einer Gemeinde ausgelöst werden können, nicht erschüttert wird. Deshalb vor allem kann Paulus sagen, daß wir viele *ein* Leib sind, weil wir alle von dem *einen* Brot essen. Im anbetenden Empfangen der Liebe Gottes in Jesus Christus ist die Einheit befestigt<sup>45</sup>.

#### 6. Abschluß und Sendung

Die Bewegung der Eucharistiefeyer endet nach Hochgebet und Kommunion nicht abrupt. Es folgt ein kurzer Schlußteil, der entsprechend den inneren Gesetzmäßigkeiten jeder Versammlung vier Funktionen erfüllen muß: Rückblick, Ausblick, Feststellung des Endes und Verabschiedung<sup>46</sup>. Im Schlußteil wird die erfahrene Gemeinschaft mit Christus und untereinander noch einmal hervorgehoben, und es wird die Brücke von der gottesdienstlichen Versammlung zum Leben außerhalb der liturgischen Feier geschlagen. Dies geschieht vor allem im Segen. Die Zuwendung Gottes, die in der gesamten Feier von der Begrüßung an wirksam geworden ist, hört mit dem Abschluß der Feier nicht auf; sie bleibt allen gegenwärtig und begleitet sie, so daß jeder auch außerhalb des Gottesdienstes in seinem Lebenszusammenhang aus Gottes Liebe leben und sie bezeugen kann. Das christliche Zeugnis im Alltag wird sich wesentlich auf die in der Eucharistie erfahrene Gemeinschaft mit Christus und untereinander beziehen und aus ihr Kraft und Motivation erhalten. Die erfahrene Gemeinschaft wird das Zeugnis des Wortes mitprägen (entsprechend der Aussage

<sup>45</sup> Vgl. *Johannes Paul II.*, Über das Geheimnis und die Verehrung der heiligsten Eucharistie, Nr. 4: „Eucharistie und Kirche“ (Anm. 31) 19–22.

<sup>46</sup> Zur Funktion und den Elementen des Schlußteiles der Eucharistiefeyer vgl. *H. Rennings*, Der Schlußteil der Meßfeier, in: *Gemeinde im Herrenmahl* (Anm. 26) 342–350.

der Apostel in Apg 4, 20: „Wir können unmöglich schweigen über das, was wir gesehen und gehört haben“); und sie wird das Zeugnis der Tat orientieren: es gilt auch im Alltag aus Gottes Liebe heraus Gemeinschaft mit anderen Menschen zu verwirklichen.

Vier Gedanken seien zum Abschluß noch kurz angefügt.

1. Die Eucharistie wird ihr gemeinschaftsstiftendes Ziel nur erreichen, wenn beim Vollzug keiner der genannten Schritte übersprungen oder ausgeblendet wird. Eine solche Ausblendung geschieht auch dann, wenn der betreffende Schritt nur rein formalistisch vollzogen wird. In besonderer Weise scheinen mir von der Gefahr des Formalismus der Sinngehalt der Begrüßung, des Bußritus<sup>47</sup> und der Gabenbereitung betroffen. Insgesamt besteht die Neigung – vielleicht verführt durch den Namen Eucharistie –, daß in der gesamten Feier von Anfang an das Danken und Loben vorherrschend wird. Tatsächlich ist die Danksagung das entscheidende Ziel des Weges. Aber vielen, die zur Messe kommen, mag zunächst zum Danken und Preisen gar nicht zumute sein<sup>48</sup>. Sie fühlen sich gehetzt, belastet, verzweifelt, mit Fragen an die Welt und an Gott erfüllt. Werden sie mit diesen Fragen aufgenommen? Erhalten sie Zeit, ihre Widersprüche klagend einzubringen, damit sie *in* ihnen dem Gott der gekreuzigten Liebe begegnen können? Wenn dies nicht der Fall ist, muß das Dankgebet aufgesetzt und hohl erscheinen. Dann wird die Danksagung auch keine Gemeinschaft festigen, sondern höchstens ein vorübergehendes Gefühl von Gemeinschaft vermitteln.

2. Der Weg, den die Eucharistiefeier gehen läßt, mit seinen verschiedenen Schritten und Vollzügen, hat über die Feier der Eucharistie selbst hinaus große Bedeutung. Er enthält wichtige Schwerpunkte der pastoralen Tätigkeit und des kirchlichen Verhaltens überhaupt. Die Vorgabe von Vertrauen, das Wahrnehmen der Zwänge und des Schuldzusammenhangs, das Suchen nach Lösungen vom Evangelium her, der brüderliche Austausch und die Öffnung zu den Anliegen der Welt hin sowie die direkte dankende, anbetende Beziehung zu Gott müssen das Leben der kirchlichen Gemeinde insgesamt prägen. Nur dann ist die Eucharistie Quelle, Mitte und Höhepunkt des gesamten

<sup>47</sup> Auf die Schwierigkeit mit dem Eingangsteil der Liturgie im evangelischen Gottesdienst weist hin R. Fleischer, Zeichen, Symbol und Transzendenz, in: Zeichen. Semiotik in Theologie und Gottesdienst (Anm. 24) 169–142, hier 183: „Die Untersuchung von Schmüdchen, ‚Gottesdienst in einer rationalen Welt‘, hat gezeigt, daß Sündenbekenntnis und Abendmahlsteilnahme wachsender Ablehnung ausgesetzt wird, und daß der Eingangsteil des Gottesdienstes offensichtlich in seiner kommunikativen Intention weitgehend nicht mehr verstanden wird. Die Studie ‚Gemeinden erleben ihre Gottesdienste‘ erbrachte sogar Hinweise darauf, daß die übliche Eingangsliturgie der VELKD Agende I Predigtverständnis und Reproduzierfähigkeit des Gesagten behindert.“

<sup>48</sup> Vgl. H. R. Schlette, Probleme mit dem Danken, in: *ders.*, Glaube und Distanz. Theologische Bemühungen um die Frage, wie man im Christentum bleiben könne, Düsseldorf 1981, 148–156.

kirchlichen Lebens, wie Vaticanum II es fordert. Nur dann hat sie einen tragfähigen Grund<sup>49</sup>.

3. Im Weg der Eucharistiefeyer sind auch Stufen des Glaubensweges des einzelnen Glaubenden vorgezeichnet. Nicht jeder steht sofort und immer am Höhepunkt des Weges. Mancher wird sich fast kindlich-unangefochten der Zusage Gottes erfreuen, ohne die Härte des Kreuzes erfahren zu haben. Andere werden von Enttäuschung, Zweifeln, Schuld bedrängt, ohne sie einfach abschütteln zu können. Andere suchen nach dem Wort und der Weisung Gottes für ihr Leben. Andere erfüllen ihren christlichen Auftrag vor allem im Einsatz für die anderen. Gleichgültig wo sich jemand gerade befindet, wenn er nur mit Jesus auf dem Weg bleiben will und sich dem Ruf zum Weitergehen nicht verschließt, dann hat er in der Eucharistiegemeinschaft seinen Platz<sup>50</sup>. So vereinigt die Eucharistie Menschen in verschiedensten Situationen. Ihr Einheitspunkt ist – wie auf dem erwähnten Bild von Sieger Köder – der sich schenkende Christus.

4. Der in der Eucharistiefeyer vorgezeichnete Weg entspricht in seiner Struktur genau dem in Lk 24, 13–35 erzählten Weg der Em-

<sup>49</sup> Vgl. *K. Lebmann*, Gemeinde, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Hrsg. F. Böckle, F.-X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte i. V. m. R. Scherer. Teilbd. 29, Freiburg/Basel/Wien, 1982, 5–65, hier 32: Die drei Grundfunktionen, die das Leben der christlichen Gemeinde bestimmen, nämlich Verkündigung und Bezeugung des Evangeliums in Wort und Tat, Gottesdienst und Sakramente sowie Bruderschaft und Diakonie, „verdichten sich am tiefsten in der Eucharistie der Gemeinde ... Freilich, jene Form der Eucharistiefeyer, die einen Schnittpunkt einziger Art zwischen Verkündigung in Wort und Tat, Gottesdienst, bruderschaftlicher Gemeinde und Caritas bildet, muß erst wieder voll entdeckt werden ... Wenn diese Neuentdeckung gelingt, dann kann der Gottesdienst in neuer Weise zum Mittel- und Höhepunkt des christlichen und gemeindlichen Lebens werden.“

<sup>50</sup> Hier stellt sich die äußerst komplexe, im Rahmen dieses Beitrags nicht beantwortbare Frage, wann jemand nicht bereit ist, den Weg Jesu zu gehen und sich auf diesem Weg weiterführen zu lassen. Wann stellt sich jemand so außerhalb der Gemeinschaft derer, die bereit sind, sich von Gottes Liebe in Jesus Christus bestimmen zu lassen, daß er konsequenterweise auch von der Eucharistiegemeinschaft ausgeschlossen, „ex-kommuniziert“ ist? Das ist eine Frage sowohl an das Gewissen des einzelnen wie auch an das Selbstverständnis der Glaubensgemeinschaft, wobei sich dieses Selbstverständnis auch in rechtlichen Bestimmungen ausdrücken wird. Zwischen dem Gewissen des einzelnen und den in der Gemeinschaft geltenden Bestimmungen kann es zu Konflikten kommen, bei denen nicht von vornherein eindeutig klar ist, welche Auffassung dem Evangelium Christi entspricht und welche ihr widerspricht. Ein solcher Konflikt müßte – entsprechend dem, was oben zum Sinn des Bußritus und des Wortgottesdienstes gesagt wurde – in gegenseitiger Wahrhaftigkeit und im gemeinsamen Hören auf das Evangelium angegangen werden. Selbstverständlich ist mit dieser allgemeinen Feststellung der Konflikt noch nicht gelöst, und es ist damit auch kein konkreter Weg der Konfliktbewältigung angegeben, wohl aber ist eine Voraussetzung genannt, die nun keineswegs selbstverständlich ist. Zur Problematik vgl. etwa *K. Rahner*, Theoretische und reale Moral in ihrer Differenz, in: Handbuch der Pastoraltheologie II/1. Hrsg. F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber, Freiburg/Basel/Wien 1966, 152–163. Zum Für und Wider in der Frage der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Kommunion vgl. *Boekholt*, 183–189.

mausjünger, wie ein Vergleich leicht erkennen läßt<sup>51</sup>. Die Perikope vom Gang nach Emmaus ist aber eine Ostererzählung, der Bericht einer Erscheinung des Auferstandenen. Das bedeutet: Der zu Gott erhöhte Christus vermittelt seine Gegenwart und seine Kraft an die Gemeinde auf dem Weg der Eucharistiefeier, also im Gedächtnis der Todeshingabe Jesu. Deshalb ist die eucharistische Gemeinschaft österliche Gemeinschaft. Indem sie sich auf Jesus Christus den Gekreuzigten ausrichtet, nimmt sie an seinem österlichen Sieg teil; sie wird zu einer Gemeinschaft, in der das von Gott erhoffte universale Friedensreich vorscheint und beginnt.

<sup>51</sup> Es ergibt sich folgende Zuordnung von Emmausperikope und *Eucharistiefeier*: 1. Hinzukommen Jesu und Anrede der Jünger durch Jesus, erster Dialog/ *Begrüßung*; 2. Darlegung der Situation und Aussprechen der Verzweiflung durch die Jünger/ *Bußritus*; 3. Erhellung der Situation von der Schrift her durch Jesus/ *Wortgottesdienst*; 4. Wahrnehmen der Verlegenheit des „Fremden“ und Einladung zum Bleiben durch die Jünger/ *Fürbitten*. 5. Dankgebet und Brotbrechen durch Jesus; Erkennen Jesu durch die Jünger/ *Hochgebet und Kommunion*; 6. Aufbruch und Rückkehr der Jünger nach Jerusalem/ *Abschluß und Sendung*. – Vgl. auch J. Ratzinger, *Das Fest des Glaubens, Einsiedeln* 1981, 43: „Das Grundschema von Liturgie ... ist in dem Bericht von den Emmausjüngern (Lk 24, 25–31) in seiner inneren Logik geschildert.“ Ferner: *Verbeul*, 20; *Gerken*, (Anm. 14) 46 (Gerken verweist „auf die Verbindung von Liebestätigkeit [Gastfreundschaft] und Gegenwart Christi ...: Indem die beiden Jünger den unbekanntem Wanderer einladen, laden sie den ein, der der eigentliche Gastgeber und Herr des Mahles ist.“); *F. Oettinger*, *Gottesbild und Gottesdienst. Gedanken zur Gottesfrage in der Versammlung des Leibes Christi*, Göttingen 1979, 166–171.