

der Einzelseele mit ihrem Gott. Der gleiche Christus west leibhaftig in allen Kommunizierenden und bindet sie alle zusammen zu seinem universalen, mystischen Leib der Kirche (1 Kor 10, 17). Er weist den einzelnen auf die Brüder, auf die ganze Kirche hin. Die Urkirche hat darum die Eucharistie mit einem sozialen Brudermahl, einem Liebesmahl (Agape) verbunden. Aber die soziale Funktion der Eucharistie erschöpft sich auch noch nicht damit, daß sie den einzelnen in die Christusgemeinschaft der Kirche leibhaftig hineinbindet. Sie weist ihn auch hin auf „die Vielen“, die Noch-nicht-Christen und die Nicht-mehr-Christen, für die Jesus gestorben ist — und denen er auf dem Wege über die Mission durch die Christen sein Heil zuwenden will. So enthält jede Messfeier einen Missionsauftrag (Ite missa est!), und jede Kommunion bedeutet die Übernahme der Missionspflicht. Die Eucharistie dient nicht bloß dem Heilsindividualismus, sie dient dem Heilsuniversalismus. Sie ist auch in dieser Hinsicht Vermächtnis des Herrn.

So etwa stellt sich die Eucharistie dar, wenn wir sie im Lichte des ältesten Einsetzungsberichtes zu verstehen suchen. Dieser bietet eine Abendmahlsauffassung von unauslotbarer Tiefe und doch von großer Einheit und Geschlossenheit. Wir empfinden, daß er nicht nur zeitlich, sondern auch sachlich Jesus am nächsten steht. Die einzelnen Stücke des Sakraments, Realpräsenz, Opfer, Kommunion, stehen nicht unverbunden nebeneinander, sondern greifen organisch ineinander und sind miteinander verbunden. Der biblische Bericht enthüllt das tiefste Wesen der Eucharistie: sie ist Zusammenfassung des ganzen Christentums, sakramentale Fortdauer des Heilsereignisses „Jesus“.

## Die Eucharistie als Sinnerhellung des christlichen Lebens

Von Leo Scheffczyk, Tübingen

Die folgenden vier Beiträge gehen auf Vorträge zurück, die auf der Tagung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken in Ettal vom 25. bis 28. April dieses Jahres in der Arbeitsgemeinschaft XIV „Geistliches Leben“ gehalten wurden. Sie suchen die heilstheologische und kultische Schau der Eucharistie, wie sie von der Exegese, der Vätertheologie, der Dogmatik und der Liturgiewissenschaft in unserer Zeit erarbeitet worden ist, für die Frömmigkeit und im besonderen für das Leben und die Aufgaben des Weltchristen fruchtbar zu machen.

In den folgenden Gedanken geht es um eine Klärung des christlichen Daseins- und Selbstverständnisses durch das Licht, das von der Eucharistie her auf die christliche Wirklichkeit fällt. Die Möglichkeit einer solchen Sinn- und Seinserhellung des christlichen Lebens durch das Medium des eucharistischen Opfersakramentes scheint auf den ersten Blick nicht ganz einsichtig zu sein, weil man zwar versteht, daß das Sakrament als *Gnadenmittel* am Menschen eine ganz bestimmte Wirkung vollbringen kann, aber nicht ohne weiteres begreift, wie ein solches Gnadenmittel die ganze Wirklichkeit christlichen Lebens aufhellen und tiefer erklären kann. Es ist ja auch

nicht möglich — um den sich hier erhebenden Einwand an einem Vergleich zu illustrieren —, etwa von einer Arznei Aufschluß über das Wesen der Menschen zu gewinnen, die dieses Heilmittel gebrauchen, wenn man mehr erkennen will als die Tatsache, daß diese Menschen krank sind und des betreffenden Mittels bedürfen.

Um zu verstehen, daß eine solche Sinnerhellung trotzdem möglich ist und vom Sakrament her geleistet werden kann, muß man sich zuvor über zwei Grundwahrheiten verständigen, von denen die eine das *Wesen* der *Sakamente*, die andere das *Wesen des christlichen Lebens* betrifft. Hinsichtlich der erstgenannten Wahrheit ist festzuhalten, daß die Sakamente *nicht einseitig verschlicht* und *dinglich* unter dem Aspekt des Gnadenmittels geschenkt werden dürfen, wenn man sie in ihrer Vollgestalt erfassen will. Sie müssen vielmehr in *wesenhafter Verbindung* mit der *Person* und dem *Werk Christi* betrachtet und als die besonderen Formen verstanden werden, in denen das Heilswerk Christi in der Welt wirksam bleibt und seine Ausweitung erfährt.

Was aber die zweite Grundvoraussetzung angeht, so ist zu sagen: das Wesen des christlichen Lebens liegt in seiner Christusverbundenheit, in seinem Christus eingestaltetsein, auf Grund dessen der Christ nicht mehr sein eigenes Leben führt, sondern Christus in ihm lebt, wie es das Wort Pauli im Galaterbrief zum Ausdruck bringt: „Ich lebe nicht mehr als ich, es lebt in mir Christus“ (Gal 2, 20). Diese Einheit kann aber als Verbindung mit einer lebendigen Person nicht nur in einer Teilhabe an deren statischem Sein oder — im Falle des Gottmenschen — an seinen unveränderlichen Wesenheiten bestehen, sondern muß auch zu einer Gemeinschaft mit der Geschichte und dem Schicksal dieser Person werden.

Hält man nun diese beiden Grundwahrheiten von der *Fortexistenz des Lebens* und des *Werkes Christi* in den Sakramenten und von der *Seins- und Schicksalsgemeinschaft* des Christen mit dem Herrn zusammen, dann ergibt sich daraus der Grund, warum die Sakamente das Christenleben erhellen, auslegen und tiefer erklären können. Wenn nämlich in den Sakramenten die Mysterien des Lebens Christi ihren wirksamen Ausdruck und ihre Ausweitung erfahren, der Christ aber wesensgemäß in das Leben des Herrn hineingenommen und eine Existenz in Christus ist, dann muß ja das, was in der sakralen Darstellung der Heilstaten Christi geschieht, auch das Dasein des Christen berühren und betreffen. Die Darstellung des Heilswerkes Christi in den heiligen Zeichen muß dann als die *Norm* und als das *Gesetz* angesehen werden, nach denen das christliche Dasein zu beurteilen ist und denen es sich *anpassen* soll. Wenn man deshalb das, was in einem Sakrament geschieht, deutlich herausstellt, wird man auch zu einer deutlicheren Erfassung des Sinnes und der Eigenart des Christenlebens kommen. Dieser Grundsatz aber, obgleich er für alle Sakamente gilt, muß an dem zentralen Mysterium der Eucharistie, in dem das entscheidende Heilsereignis des Kreuzes gegenwärtig wird, seine vollkommenste Bestätigung erfahren.

Bei der Wahrheitsfülle, die das eucharistische Geheimnis in sich birgt, ist von vornherein zu erwarten, daß seine Bedeutung für das christliche Dasein sich nicht von einem einzigen Punkte aus überblicken läßt, sondern daß dazu verschiedene Standorte eingenommen werden müssen, die jeweils eine Teilwahrheit berücksichtigen und

zur Geltung bringen. Als erste dieser Teilwahrheiten, von der ein Licht auf den Charakter des Christenlebens fallen kann, bietet sich

1. das Geheimnis der wirklichen Gegenwart Christi in diesem Sakramente an, weil es dem christlichen Bewußtsein besonders nahesteht und eine hervorstechende Eigentümlichkeit dieses Sakramentes ausmacht. Dabei ist für unseren Zusammenhang nicht so sehr die *Tatsache* der wirklichen Gegenwart Christi aufschlußreich, als vielmehr die *Art* und *Weise* oder der *Zustand*, in dem Christus gegenwärtig ist. Der Glaube belehrt uns darüber, daß Christus in der Eucharistie als die Opfergabe vom Kreuz anwesend ist und in der Erscheinungsform des Geopferten Gegenwart gewinnt. Das kommt an der Trennung der Gestalten von Brot und Wein in der Doppelkonsekration symbolhaft zum Ausdruck. Aber dieser Christus, der als der Gekreuzigte, als Christus passus dargestellt wird, ist zugleich der erhöhte Herr, wie er jetzt in der Herrlichkeit des Vaters existiert. Das scheinen zunächst zwei miteinander nicht ganz harmonisierende Vorstellungen zu sein, daß Christus im Sakrament als der Geopferte erscheint und doch kein anderer als der Verherrlichte ist. Aber diese Tatsache läßt sich aus zwei Gründen nicht bestreiten: einmal deshalb nicht, weil Christus im Augenblick der Konsekration nur noch in dem Zustand gegenwärtig werden kann, in dem er *jetzt lebt*. Das aber ist der Zustand der Verherrlichung, dem allerdings die Leidensmale nicht fehlen, so daß er auch in der Verklärung vom Kreuzesopfer gezeichnet bleibt, ohne daß er jetzt noch leiden könnte.

Der zweite, tiefer reichende Grund für die Gegenwart sowohl des geopferten wie des verherrlichten Herrn in der Eucharistie ist darin zu sehen, daß die Wiedervergegenwärtigung des vollendeten Kreuzesopfers innerlich gar nicht ohne die Einbeziehung auch der Auferstehung und der Verherrlichung Christi auskommt. Zum vollendeten Kreuzgeschehen als einem *Heilsereignis* gehört nämlich die *Auferstehung* und die darin liegende *Verherrlichung* Christi mit hinzu. Die Darstellung des Todes Christi in der Eucharistie geschieht ja nicht zu dem Zwecke, die brutale, zerstörerische Wirklichkeit dieses Todes wiedererstehen zu lassen, sondern uns seine *Heilserfülltheit* und *Lebensmächtigkeit* zuzuwenden. Zur Heilserfülltheit des erlösenden Todes Christi gehört aber auch seine Auferstehung<sup>1</sup>. Darum kann der im Sakrament gegenwärtige Opferleib kein anderer sein als der Herrlichkeitsleib des Erhöhten<sup>2</sup>. So weist die Eucharistie in ihrer Versinnbildung des Dramas von Golgatha auf den am Kreuz Geopferten hin und enthält doch den verklärt lebenden Herrn.

An diesem im Zustand des Hingeopfertseins dargestellten und doch lebenserfüllten, verklärten Leib erhält der Christ in der Eucharistie Anteil. Indem er dieses Sakrament feiert, wird er in diesen Zustand Christi hineingezogen und von ihm geprägt. Die christliche Existenz empfängt von daher die Züge des todgeweihten und doch pneumatisch lebenden Herrn. Da aber das Herrlichkeitsgepräge nach Gottes

<sup>1</sup> Damit ist nicht gesagt, daß Auferstehung und Himmelfahrt in der sakramentalen Abbildung genau so zur Darstellung kommen müßten und repräsentiert werden wie der Kreuzestod. Sie sind als zur vollen Heilsgestalt des Kreuzesopfers hinzugehörig ihrem Inhalt und ihrer Kraft nach gegenwärtig.

<sup>2</sup> So sagt R. Bultmann zur Erklärung der paulinischen Sakramentsauffassung: „Das gerade ist der sakramentale Gedanke, daß der getötete Leib der Kultgottheit zugleich der mächtigste, wirkungskräftige Leib ist“. *Theologie des Neuen Testamentes*, Tübingen 1958, 149.

Willen im irdischen Dasein noch nicht seine vollkommene Offenbarung erfahren kann und soll, ähnlich wie ja auch die Glorie Christi unter der Brotsform verborgen und unsichtbar bleibt, zeigt die Eucharistie den eigentümlichen Zwischencharakter der christlichen Existenz auf, den Zustand zwischen Erlösung und endgültiger Verklärung, zwischen Karfreitag und erlösendem Ostern einerseits und dem vollendenden Ostern in der eigenen Auferstehung anderseits. So ist der Christ wie der eucharistische Christus der vom Kreuz Bezeichnete und doch auch schon der im höheren Sein Lebende. Aber die Herrlichkeit des christlichen Lebens und seine letztlich intendierte vollendete Gestalt ist jetzt noch „mit Christus verborgen in Gott“ (Kol 3, 3). „Der Kranz des aionischen Lebens“ ist zwar, wie Odo Casel einmal sagt<sup>3</sup>, dem Christen schon gesichert und damit das Anrecht auf die endgültige Verherrlichung. Aber beides ist jetzt noch unter der Hülle der irdischen Realitäten verborgen, weshalb sich im Erdenzustand notwendigerweise die Züge des Kreuzes und des Todes am Christen deutlicher ausprägen müssen als die der künftigen Herrlichkeit. Das alles lässt sich an der Gegenwartsweise des eucharistischen Herrn ablesen.

Aber das ist noch nicht das Entscheidende für das Existenzverständnis des Christen, wie ja überhaupt die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie nicht das Höchste an diesem Sakrament und keineswegs Selbstzweck ist, sondern wegen des *Opfergeschehens* gewollt ist.

2. *Aus dem Geschehenscharakter der Eucharistie* lässt sich ein weiteres Merkmal der christlichen Existenz ableiten. In diesem Sakrament wird ja nicht nur der Leib Christi gegenwärtig, sondern auch das Opfergeschehen vom Kreuz, dieses allerdings nicht in seiner physisch-historischen Dimension, sondern im Bereich des Symbols und der zeichenhaften Abbildung<sup>4</sup>. Die Messe ist die wirklichkeitserfüllte Darstellung und das Gedächtnis des Kreuzesopfers, wodurch dieses seine Kraft in der Welt weiter auswirkt. Für Christus aber war das Kreuzereignis, die Passion, der endgültige Übergang vom Tod zum Leben, von der diesseitigen Todesverhaftung zur jenseitigen Herrlichkeitsexistenz. Er hat dieses Sakrament, wie die Feier des letzten Abendmahles zeigt, in der Situation des Überganges eingesetzt, unter deutlicher Anspielung auf das jüdische Paschamahl, das die Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten wachhalten sollte und an die Vorgänge beim Auszug gemahnte (Ex 12, 1ff)<sup>5</sup>. Dabei war dieser *Transitus Christi*, der im Todesleiden vor sich ging, nicht eine absolut neue, plötzlich auftretende und gänzlich unvorbereitete Phase in seinem Leben. In diesem Vorgang konzentrierte sich vielmehr nur die für das *ganze Christusleben* typische Bewegung des Abstiegs und des Aufgangs, der Erniedrigung und der Erhöhung, wie sie der Christushymnus des Philipperbriefes (Phil 2, 6–11) auf kosmischem Hintergrund darstellt und wie sie der Auferstandene selbst als das Gesetz seines Weges (Lk 24, 26) bezeichnet, wenn er sagt: „Mußte nicht der Christus leiden und so in seine Herrlichkeit eingehen?“<sup>6</sup>. Dieser für das Leben des Erlösers gesetz-

<sup>3</sup> *Vom wahren Menschenbild*, Regensburg 1953, 47.

<sup>4</sup> Vgl. hierzu B. Poschmann, *Das sakramentale Opfer*, in: *Catholica* 11 (1958) 36–50, bes. 41.

<sup>5</sup> Über den Paschacharakter des Abendmahls Jesu und seine Umprägung durch die Urgemeinde vgl. J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Freiburg 1955, 20ff.

<sup>6</sup> Ausführlich handelt über diesen Charakter des Christusweges E. Stauffer, *Theologie des Neuen Testaments*, Stuttgart 1947, 109ff.

mäßige Rhythmus, der schon mit der Menschwerdung einsetzte und während des ganzen Erdenweges bestimmd blieb, insofern die Offenbarung der göttlichen Macht Christi immer an das Leid des Menschen Christus gebunden blieb, erfuhr in der Passion nur seine schärfste Ausprägung und seine abschließende Gestaltung.

In der Feier der Eucharistie wird nun diese entscheidende Bewegung des Lebens Christi für immer festgehalten und zwar zu keinem anderen Zweck, als daß der Christ in diese Bewegung eingehe und sich gleichsam in den Rhythmus des Lebens Christi einschwinge. Damit wird der Christ nicht nur an das Sein Christi gebunden, sondern auch an sein Schicksal, an seinen heilsgeschichtlichen Weg, der durch den Untergang hindurch zum Siege führt und durch den Tod zum verklärten Leben. Jeder Vollzug der Eucharistie macht deutlich, daß der Zwischenzustand zwischen Kreuz und österlicher Vollendung, an den die eucharistische Gegenwart den Christen gemahnt, für ihn *kein ruhiges Verweilen* ist, das einmal von selbst durch die Endvollendung abgelöst wird, sondern ein *dauerndes Sterben* mit Christus und ein geistig-innerliches *Wiederauferstehen*, aus dessen Dynamik sich schließlich einmal die endgültige Verklärung ergeben soll. Das heißt für die gegenwärtige Existenz des Christen, daß sie das Leid in seiner vielfältigen Gestalt bis hin zum persönlichen Tod um Christi willen annehmen und erfahren muß. Daran erinnert der hl. Paulus, wenn er im 2 Kor 4, 10 f. sagt: „Allzeit tragen wir Jesu Todesleiden an unserem Leibe“ und: „ständig werden wir in unserem Leben dem Tode preisgegeben“. Der Rhythmus des Christuslebens, der in der Eucharistie zur Darstellung kommt, muß auf den Christen übergreifen und ihn zunächst dem *Todesgeschick* des Erlösers angelehen.

Aber wenn dieses Todesschicksal im Blick auf den durch die Passion zur Erhöhung gelangten Herrn vom Christen angenommen wird, dann ist in ihm auch schon die Kraft der *Verklärung* am Werk; denn das willig angenommene Leid ist innerlich schon überwunden und von einem Schimmer der Verklärung umgeben, was sich auf der höchsten Stufe des Mitleidens mit Christus, im Martyrium, am deutlichsten zeigt. In dem Abgrund des Leidens, den der Christ völlig durchschreitet, bahnt sich bereits die Wende zu einem neuen, lichteren Leben an, das bei der letzten, endgültigen Wende im tiefsten Abgrund des Todes, auch endgültig und vollendet aufbrechen soll. Deshalb kann Paulus die eben zitierten Sätze, die er mit dem Hinweis auf das Todesschicksal des Christen beginnt, mit der Versicherung schließen, daß die Erfahrung des Sterbens mit Christus erfolgt, „damit auch das Leben Jesu an unserem Leibe sichtbar werde“ (2 Kor 4, 10 f.).

Dabei ist aber beachtenswert, daß die *Lebensmacht* nicht sichtbar werden kann, wenn zuvor die *Todesgewalt* nicht erfahren wird. Das heißt: Der Christ darf das Leid nicht überspringen oder nur par distance erleben wollen, um den Sieg und die Herrlichkeit des Kreuzes zu erfahren. Es muß ein echter *Durchgang* durch seine Tiefen sein. Das Lebensgesetz Christi, das sich im Christendasein immer mehr durchsetzen soll, ist nicht erfüllt, wenn das Leid nicht *durchschritten* wird. Man kann der Verklärung Christi nicht teilhaftig werden, wenn man sich zuvor nicht mit dem leidenden Christus vereint hat. Da das Leid aber mit der Existenzform dieser Welt untrennbar und dauernd verbunden ist, muß das ganze Leben des Christen den

Charakter eines *schmerzhaften* und zugleich auch *hoffnungsfrohen Überganges*, eines mühevollen und doch auch von der Gewißheit des nahen Ziels beflügelten Weges annehmen, der zuletzt nur eine Ausformung des *Transitus Christi* darstellt.

3. *Ein solcher Weg*, der durch ein tausendfach wiederholtes Sterben und Wiederauferstehen in Christus zum unvergänglichen Leben führt, verlangt vom Menschen einen Kraftaufwand, den er aus Eigenem nicht beizubringen vermag; denn die Menschennatur flieht das Leid und wird sich nie dazu verstehen, es willig anzunehmen. Die Kraft dazu kann nur von demjenigen kommen, der als erster den Weg durch den Tod zur endgültigen Verherrlichung gegangen ist. Damit hat er allen Nachfolgenden den Durchgang zum letzten Ziel freigemacht, so daß sie nun in dieser seiner Kraft, die den Weg einmal gebahnt hat und ihn nun dauernd offen hält, auch ihren Weg gehen können. Wodurch aber kann diese Kraft wirksamer erfahren werden als durch die Verbindung mit dem Herrn in der Wiedervergegenwärtigung seines Übergangs, d. h. als in der Teilnahme an der Eucharistie? Mit einer hohen Angemessenheit hat Gott deshalb das eucharistische Opfersakrament auch als Speisesakrament gewollt und das Opfer in die Gestalt eines Gemeinschaftsmahles gefaßt, damit die Anteilnahme an der Opferfrucht die denkbar innigste und intensivste sei<sup>7</sup>. Das sakramentale Mahl ermöglicht nämlich eine Vereinigung mit der Person und der Heilstat Christi in der Weise eines *unmittelbaren Lebensaustausches* im Vorgang des Essens und Trinkens der Opfergabe. Eine tiefere Weise der Kommunikation zwischen lebendigen Wesen läßt sich gar nicht denken als diese einzigartige Selbsthingabe Christi in sakramentaler Speise und im Trank. Sie übersteigt alle Möglichkeiten der Vereinigung lebendiger Wesen so sehr, daß man sie für direkt widersprüchlich halten müßte, wenn man nicht beachtete, daß es sich um eine *geisterfüllte* Speise und einen ebensolchen Trank handelt.

Christus hat nun keinen Zweifel darüber gelassen, daß der Mensch ohne diese lebendige Vereinigung mit seinem Opfer und ihm selbst nicht die Kraft besitzt, den Weg zur Vollendung zu gehen und das Ziel zu erreichen. Das Johannesevangelium spricht in der eucharistischen Verheißungsrede deshalb von einer direkten Notwendigkeit der Eucharistie für den Menschen und zwar in Ausdrücken, die keinen wesentlichen Unterschied zu den Aussagen bezüglich der Notwendigkeit des Taufempfangs, wie sie im Nikodemusgespräch (Joh 3, 5) gemacht werden, erkennen lassen. Wenn Christus Joh 6, 53 sagt: „... wenn ihr das Fleisch des Menschenohnes nicht esset und sein Blut nicht trinket, werdet ihr das Leben nicht in euch haben“, so ist das eine eindeutige Feststellung über die Verpflichtung des Menschen, sich mit dem Opfer Christi zu verbinden und aus ihm zu schöpfen. Die Theologie mußte sich später vor allem im Hinblick auf das Taufsakrament Gedanken darüber machen, ob hier eine absolute Notwendigkeit der Eucharistie in jedem Fall festgestellt sei oder ob nicht für die Praxis des religiösen Lebens gewisse Nuancierungen an dieser Forderung anzubringen seien. Und selbst wenn sie im Verlaufe dieser Überlegungen dazu kam, nur von einer relativ-moralischen Heilsnotwendigkeit des wirklichen Eucharistieempfanges zu sprechen, so wollte sie damit nicht leugnen, daß der Mensch

<sup>7</sup> Der Mahldcharakter der Eucharistie tritt im äußeren Vollzug sogar deutlicher in Erscheinung als der Opfercharakter, ohne daß die Opfersymbolik deshalb übersehen werden könnte. Vgl. hierzu J. Pascher, *Eucharistia, Gestalt und Vollzug*, Münster 1947, 25.

auf jeden Fall in die Gemeinschaft mit dem Tod und der Auferstehung Christi eingehen muß, wenn er sein Heil gewinnen will. Weil allerdings die Gemeinschaft mit dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn schon in der Taufe grundgelegt wird, muß die Theologie die Notwendigkeit der Eucharistie mit einer gewissen Einschränkung versehen, die aber keine Preisgabe dieses Notwendigkeitsanspruches überhaupt besagt. Das wird allerdings erst ganz einsichtig, wenn man den Unterschied wie auch die innere Verbindung, die zwischen *Taufe* und *Eucharistie*, dem Initial- und dem Zentralsakrament besteht, recht berücksichtigt. Dann zeigt sich nämlich, daß die Taufe zwar Anteil an der Heilswirkung des Todes und der Auferstehung Christi gibt, aber doch *kein Opfer* ist, so daß in ihr die volle Hingabe des Gläubigen an Christus, der aktive und eigenpersönliche Anschluß an seinen Transitus und sein Opfer, noch nicht geschehen kann. Erst die Eucharistie, insofern sie Tod und Auferstehung Christi als *Opfergeschehen* darstellt und den Christen in die Opferbewegung des Erlösers zum Vater hin einbezieht, vermag das Mitsterben und -auferstehen, das in der Taufe grundgelegt wird, zur höchstmöglichen Verwirklichung und Konkretion zu führen, auf die die Taufe von vornherein angelegt ist. So bleibt die Eucharistie immer die höchste Möglichkeit für den Menschen, sich in die Leidens- und Lebensgemeinschaft mit Christus einzufügen und daraus Kraft für seinen Weg zu nehmen.

Bei der näheren Erklärung der Art und Weise, wie aus dem Eingehen in den Transitus Christi im Mahlopfer der heiligen Messe dem Christen die Heilskraft der Erlösung zufließt, ist auf den allgemeinen Grundsatz der Sakramentenlehre zurückzugehen, wonach der Vollzug des äußeren Zeichens die Heilswirkung am Empfänger objektiv erbringt, wenn dieser nur kein Hindernis setzt. Für die Eucharistie heißt das in einer Formulierung des hl. Thomas v. Aquin: „Was die Passion in der Welt gewirkt hat, das bewirkt dies Sakrament im (einzelnen) Menschen“<sup>8</sup>. Man darf allerdings zur Klärung des Wirksamwerdens der Passion nicht einseitig nur auf den physischen Kommunionempfang verweisen, der ja doch nur einen integrierenden und abschließenden Teiltorgang des Opfers darstellt. Die Teilnahme am Kreuzgeschehen kann sich nicht auf den Genuß der Opferfrucht beschränken, sie muß vielmehr den Kontakt mit der *Opfertat als solcher* erbringen. Das verlangt von den die Eucharistie mitfeiernden Gläubigen, daß sie sich des Transitus Christi bewußt werden, daß sie mit ihrem Willen in ihn eingehen und ihn personal mitvollziehen. Dieses Bewußtsein und aktive Mitvollziehen der Opfertat Christi geschieht wesensgemäß im *liebeerfüllten Glauben*. Deshalb nennt der johanneische Christus auch den Glauben an ihn schon ein Essen des Brotes, das er selbst ist (Joh 6, 35f). Aber er läßt doch auch erkennen, daß der Empfang des eucharistischen Fleisches und Blutes darüber hinaus notwendig bleibt<sup>9</sup>; durch den Glauben wird zwar das Kreuzgeschehen als pneumatische Wirklichkeit wachgerufen und beginnt so im Christen auch schon zu wirken. Der Kommunionempfang entfaltet diese Wirkung zu ihrer vollen Mäch-

<sup>8</sup> S. th. III q. 79 a. 9.

<sup>9</sup> Über das Verhältnis von personaler Kommunikation und sakramentaler Kommunion spricht ausführlich H. R. Schlette, *Kommunikation und Sakrament. Theologische Deutung der geistlichen Kommunion* (Quaestiones disputatae, hrsg. von K. Rahner und H. Schlier, 8) Freiburg 1959.

tigkeit und Intensität, aber doch auch nur dann, wenn das Opfer zuvor im Glauben und in der Liebe mitvollzogen wurde. Auf diese Weise, nämlich in der Verbindung von personalem, glaubenserfülltem Mitvollzug des Opfers und Empfang der sakramentalen Opferfrucht, wirkt Christus die Macht seines Transitus am Christen aus. Damit *bereitet* er ihm nicht nur aufs neue den *Weg*, sondern er *wird* dieser *Weg selbst* im Sinne der zum Ziele führenden, richtungsweisenden und vorantreibenden Kraft.

Auf dem Hintergrund dieser Gedanken wird es verständlich, warum man die Eucharistie im besonderen Sinne als das *Sakrament des Weges* bezeichnen kann. Das durchschnittliche religiöse Bewußtsein billigt der Eucharistie diesen Charakter allerdings nur im Hinblick auf das sog. *viaticum* zu, das dem Sterbenden als letzte Wegzehrung gereicht wird. Diese Einschränkung des Charakters der Eucharistie als eines Sakramentes des Weges auf das Sterben als den letzten Wegabschnitt ist aber ungerechtfertigt. Sie kommt einmal aus einer isolierten Bewertung der konsekrierten Gestalten unter Verkennung der Wahrheit, daß die Eucharistie zuerst ein Geschehen ist, nämlich der Transitus des Herrn, und zum andern aus dem Mißverständnis, daß erst der Akt des Sterbens der wirkliche Übergang des Menschen sei. Wenn man dagegen im paulinischen Sinne das ganze Leben als ein Sterben mit Christus und einen Übergang begreift und die Eucharistie als den exemplarischen und für immer gültigen Transitus vom Tod zum Leben versteht, dann ist die Schwierigkeit behoben, in der Eucharistie das Sakrament des Weges *schlechthin* zu sehen; denn der Transitus Christi muß dann das Urbild und die Kraft für den ähnlich verlaufenden Weg des Christenlebens in seiner ganzen Erstreckung sein.

4. Wenn man die Eucharistie in dieser Weise als das Sakrament des Weges und der christlichen Pilgerschaft erfaßt, das für den Zwischenzustand des christlichen Daseins bestimmt ist, dann hat man einschlußweise schon ein letztes Merkmal genannt, das an der christlichen Existenz im Lichte der Eucharistie deutlicher hervortritt: es ist der *endzeitliche, eschatologische* Charakter des christlichen Lebens. Wenn bisher vom Wegcharakter der christlichen Existenz die Rede war und von ihrer Dynamik auf ein höheres Ziel hin, so hätte der Eindruck entstehen können, als ob dieses Ziel in letzter Ferne stünde und die Endvollendung etwas rein Zukünftiges wäre. Das ist aber nach dem christlichen Verständnis der Welt- und Heilsgeschichte<sup>10</sup> nicht anzunehmen; denn mit dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi sind die entscheidenden Ereignisse der Heilsgeschichte schon gefallen. Freilich ist diese Geschichte deshalb *noch nicht am Ziel*, und die Endereignisse, die mit dem zweiten Kommen Christi eintreten werden, stehen noch aus. Weil aber alles Kommende auf dem Boden der Christustat in der Mitte der Heilsgeschichte steht und aus diesem Grunde emporwächst, darf man sagen, daß das eschatologisch Zukünftige bereits in der heilsgeschichtlichen Gegenwart angelegt ist und diese schon in die eschatologische Zukunft hineinragt. Das noch ausstehende Neue ist deshalb *nichts absolut Zukünftiges*, sondern ein *verborgen Anwesendes*, das zur baldigen Veröffentlichung drängt. Wenn aber die Endvollendung so nahe ist, muß sie die Gegenwart auch schon

<sup>10</sup> Über dieses christliche Zeit- und Geschichtsverständnis handelt auf biblischer Grundlage instruktiv O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zürich 1948.

bestimmen und wirksam beeinflussen. Im christlichen Bewußtsein prägte dieser Einfluß die Haltung der Erwartung der Letzten Dinge und der Sehnsucht nach ihnen aus. Die Gewißheit, daß mit dem Kommen des Erlösers die letzte Zeit angebrochen ist und daß alles zur Vollendung drängt, macht den eschatologischen Charakter der christlichen Existenz aus.

Von hier aus ist es nicht mehr schwer, die eschatologische Bedeutung der Eucharistiefeier zu erfassen. Wenn nämlich die Endzeit mit der Erlösungstat Christi, in der auch die Letzten Dinge schon eingeschlossen sind, begonnen hat, dann muß die Vergegenwärtigung dieser Heilstat in der Eucharistie auch an das Kommen dieser Letzten Dinge gemahnen. Ja, diese Mahnung muß bei der Wiedervergegenwärtigung des Heilstodes Christi noch stärker ausfallen als bei dem historischen Vorgang am Ursprung, weil die Zeit inzwischen vorgerückt ist und das Ende mit jeder Eucharistiefeier näherkommt. Aber die Eucharistie steigert damit nicht nur das *subjektive Bewußtsein* der Erwartung der Letzten Dinge im Christen, sondern sie bahnt das In-Erscheinung-Treten der Endvollendung auch an und *fördert es objektiv*; denn immer, wenn das Heilsereignis des Kreuzes sakramental vergegenwärtigt wird, vollzieht sich eine weiter ausgreifende Einbeziehung der Menschheit und des Kosmos in den Raum der Erlösung und eine neue Auswirkung der Erlösungstat, wodurch diese Welt objektiv dem Vollendungsziel nähergebracht wird. So spielt sich jede Eucharistiefeier gleichsam vor dem Horizont der Parusie ab. Und weil Christus, der in der Parusie als Richter und Vollender erscheinende, in ihr schon gegenwärtig ist, darf sie in gewissem Sinne als eine Vorwegnahme seines zweiten Kommens gelten, weshalb sie auch seit Anbeginn als ein Vorentwurf des messianischen Mahles der Endzeit angesehen wurde<sup>11</sup>. Die starke Verbindung der Eucharistie mit der Endvollendung kommt schon in dem biblischen Wort, das an den paulinischen Einsetzungsbericht angefügt ist, zum Ausdruck: „Sooft ihr dieses Brot esset und den Kelch trinket, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er wiederkommt“ (1 Kor 11, 26). Diesen eschatologischen Bezug der Eucharistiefeier haben die alten Liturgien noch betonter zur Geltung gebracht<sup>12</sup>. So klingt z. B. das Eucharistiegebet der Didache in die Bitte aus: „Es soll kommen die Gnade (das heißt in ihrer vollendeten Gestalt) und vergehen diese Welt“ (c. 10).

So wirft das Geheimnis der Eucharistie von neuem ein Licht auf die christliche Existenz. Es zeigt dem Christen nämlich, daß er sich, vor allem wenn er das eucharistische Geschenk aktiv mitvollzieht, nicht auf einem *unendlichen* Weg nach einem neuen Zukunftsziel befindet, das leicht auch als imaginär und unwirklich empfunden werden könnte, sondern daß er *bereits* im Bannkreis dieses Ziels *lebt* und mit seiner Volloffenbarung immer rechnen muß. Daraus ergibt sich für ihn die Forderung, den endzeitlichen Charakter seines Lebens immer deutlicher auszuprägen: in seiner

<sup>11</sup> Das erweist vor allem der sog. „eschatologische Ausblick“ in den Abendmahlstexten. So sagt Jesus (Lk 22, 16): „Denn ich sage euch: nicht mehr werde ich es (das Pascha) essen, bis es seine Erfüllung findet im Reiche Gottes“. Diese Erfüllung war schon mit den Mahlfeiern des Auferstandenen gegeben und findet sich in den folgenden Eucharistiefeiern der Zeit der Kirche. Aber sie bleibt doch noch eine unvollendete und verhüllte Erfüllung, „bis er wiederkommt“ (1 Kor 11, 26). Vgl. J. B e t z , a. a. O., 67 ff.

<sup>12</sup> Das gilt z. B. für die Chrysostomus- und Basiliusliturgie. Vgl. hierzu J. P a s c h e r , a. a. O., 118.

Distanz zur Welt, in der Preisgabe jeder falschen innerweltlichen Sicherung, in der paulinischen Dialektik des „Habens als hätte man nichts“ (1 Kor 7, 20ff.) und in der Erwartung des Endes dieser Weltgestalt.

Der Zug zur nahen Endvollendung, der diesem Sakrament eignet, führt auch dazu, die Bedeutung der *Gegenwart Christi* in ihm anders zu sehen, als es die volkstümliche Frömmigkeit gemeinhin tut. Hier ist der Eindruck vorherrschend, daß Christus gegenwärtig wird, nur um auf der Erde zu weilen, den Menschen in dieser gottfernen Welt geistlichen Trost zu schenken, sie in den Genuss einer himmlischen Gabe zu setzen und ihnen die Möglichkeit der Anbetung zu geben. So geschen wird die Eucharistie eine Gabe, die zwar vom Himmel stammt, die aber doch im Grunde nur dazu dient, den Menschen im Irdischen zu bestätigen und zu befestigen. Damit ist die *eigentliche Dynamik* der Eucharistie verkannt, die letztlich nicht dahin zielt, etwas Himmlisches auf die Erde zu stellen und in den irdischen Grenzen zu belassen, sondern die umgekehrt darauf geht, das Irdische dem Himmel entgegenzuheben, seine Grenzen zu sprengen und es der Endvollendung zuzuführen. Der eschatologische Zug dieses Sakramentes lehrt uns, im eucharistischen Christus nicht ein ins irdische Dasein eingeschlossenes göttliches Wesen zu sehen, das uns eine irdische Erfüllung bringt, sondern den im Kommen befindlichen himmlischen Herrn, der uns eine himmlische Verheißung ist, indem er uns aus der irdischen Enge in seine Volloffenbarung hineinruft und uns ihr entgegenhebt.

## Die Eucharistie als Mitte unserer Frömmigkeit

Von Josef Andreas Jungmann SJ, Innsbruck

Es gibt in der katholischen Kirche eine legitime Art der Frömmigkeit, bei der die Eucharistie eindeutig und beherrschend, aber doch auf eine besondere Art in der Mitte steht. Sie ist am deutlichsten verkörpert in den zahlreichen Vereinigungen und religiösen Kongregationen, die die Anbetung des heiligsten Sakramentes als ihre zentrale Aufgabe oder doch als den Rückhalt ihrer apostolischen Arbeit nennen. Sie hat eine Blütezeit erlebt im 19. Jahrhundert. Aber sie geht zurück auf jene eucharistische Bewegung, die um die Wende des 12. Jahrhunderts eingesetzt hat als Wirkung einerseits des religiösen Aufschwunges jener Zeit, anderseits der heiligen Scheu, die dem Altarssakrament gegenüber gefordert wurde. Eine öftere Kommunion glaubte man nicht wagen zu dürfen, so wollte man wenigstens im anbetenden Aufblick des Segens dieses Sakramentes teilhaft werden. Im Kult des Sakramentes konzentrierte sich diese Frömmigkeit. Im 16. Jahrhundert hat die Reaktion auf die Leugnung der eucharistischen Gegenwart durch die Reformatoren die Bewegung nur noch verstärken können. So ist die Eucharistie für weite Kreise der Kirche zum Mittelpunkt einer innigen und echten Frömmigkeit geworden, wenn auch einer Frömmigkeit von eigener Prägung. Es wäre ein leichtes, eine lange Reihe von kanonisierten Heiligen aufzuzählen, die von dieser Art der Frömmigkeit gelebt haben. Noch in