

weil sie sich nur noch zum Teil mit ihr identifizieren. Eine solche Vorstellung ist theologisch ein Unding. Der Glaube wird nur in der Mitte der Kirche gefunden, dort, wo ihr Herr ist, auch wenn dieser Herr im Gewand der Erniedrigung erscheint. Im übrigen gilt in dieser Zeit der Ungesicherheit des Glaubens das Gesetz des Tuns im Sinn des Herrenwortes: „Wer die Wahrheit tut, kommt zum Licht“ (Jo 3, 21). Eindrucksvoll hat das M. Blondel zum Ausdruck gebracht, wenn er schrieb: „Was der Mensch nicht völlig begreifen kann, vermag er dennoch ganz und gar zu tun; und indem er es tut, erhält er das Bewußtsein von dieser Wirklichkeit, die für ihn noch halb im Dunkeln liegt, in sich lebendig. Das Wort Gottes ‚bewahren‘ heißt vor allem, es in die Tat umsetzen; und das depositum der Tradition, das von den Treulosigkeiten des Gedächtnisses und den Begrenztheiten des Verstandes notwendig entstellt würde, wenn es uns in einer rein intellektuellen Gestalt überlassen wäre, kann nur dann unversehrt überliefert werden, mehr noch: es kann nur dann angewendet und weiterentwickelt werden, wenn es dem tätigen Gehorsam der Liebe anvertraut ist“⁴.

Christus, Gestalt unseres Lebens

Zur theologischen Deutung der Eucharistie

Hans Urs von Balthasar, Basel

Wo die Kirche als der Leib Christi bezeichnet wird, da ist die soziologische Analogie – Vielheit der Glieder und Gliedfunktionen in der Einheit des lebendigen Organismus – nicht das Zentrum der Aussage, sondern entweder ein hinweisendes Bild oder eine vom Zentralen her auslegende Anwendung. Was zentral gemeint ist, und was über alle Analogie und jedes Bild hinaus einmaliges Geheimnis bleibt, zeigt etwa ein Wort wie: „Der Leib ist nicht für die Unzucht da, sondern für den Herrn, und der Herr für den Leib . . . Wißt ihr nicht, daß wer einer Dirne anhängt, ein Leib mit ihr ist? Es heißt ja: ‚Die beiden werden ein Fleisch sein‘. Wer dagegen dem Herrn anhängt, ist ein Pneuma mit ihm“ (1 Kor 6, 13. 16 f). Der erste Satz verbietet, daß wir das pneumatische Einssein mit dem Herrn in einen Gegensatz stellen zum leiblichen Einssein mit der Dirne; Pneuma

⁴ Geschichte und Dogma, Mainz 1963, S. 79.

steht hier nicht im Gegensatz zu Leib (soma), sondern zu Fleisch (im Sinn von erbsündiger Sarx, trotz aller Anspielung auf das Paradieseswort, denn im Zusammenhang ist ja von Unzucht die Rede); die sowohl leibliche (V. 13) wie pneumatische (V. 17) Einheit der menschlichen Gesamtperson mit der Gesamtperson des Herrn wird im gleichen Paulusbrief durch den Begriff „pneumatischer Leib“ (1 Kor 15, 44) verdeutlicht. Dieser ist der Leib des „zweiten, vom Himmel stammenden Menschen“, der – nach allen Theologien des Neuen Testaments – für uns gestorben und auferstanden ist und dem wir durch das Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes geeint sind. Kirche entsteht, immer nach dem gleichen Paulusbrief, in der Einverleibung des Leibes und Blutes Christi in jeden, der am eucharistischen Tisch mit ihm kommuniziert. „Ist der Kelch der Danksagung, über dem wir danksagen, nicht die Gemeinschaft mit dem Blute Christi? Das Brot, das wir brechen, ist es nicht Gemeinschaft mit dem Leibe Christi? Weil es *ein* Brot ist, sind wir, die Vielen, *ein* Leib, denn wir alle sind des gleichen Brotes teilhaftig“ (1 Kor 10, 16 f). An diesen Kerngedanken, der nicht klarer ausgedrückt werden könnte, schließt erst an, was wir anfangs als soziologische Analogie bezeichneten: daß jene, die im pneumatischen Leib Christi durch Kommunion eins sind, sich zueinander wie die Glieder einer sie umgreifenden und durchlebenden Einheit verhalten („Christus lebt in mir“, Gal 2, 20), alle sind vom Pneuma „zu einem Leib verbunden, alle mit *einem* Geist durchtränkt“ (1 Kor 12, 13).

Aber dies soll jetzt nicht der Gegenstand, sondern nur die Voraussetzung unserer Reflexion sein. Diese will nachdenken 1. über die Bedingungen, unter denen der Leib Christi zu einem eucharistischen Leib wurde, an dem alle in der Kirche kommunizieren können, und 2. über die Folgerungen, die sich für den mit dem eucharistischen Leib Kommunizierenden ergeben.

1. Christus als die Eucharistie

Den nächstliegenden Ausgangspunkt für die erste Besinnung bilden die Einsetzungsworte (über deren Differenzen wir hier nicht zu handeln brauchen): „Dies ist mein Leib, der für euch hingegeben wird“ (Lk 22, 19), „Dies ist mein Blut, . . . das für euch vergossen wird“ (Mk 14, 24). Das „Hingegebenwerden“ meint, wie das parallele „Vergossenwerden“ zeigt, deutlich die Kreuzigung; das Abendmahl ist deren Vorwegnahme. Und wenn die Urkirche und Paulus aus dem Faktum der Auferstehung Jesu den Schluß auf die universale Heilsbedeutung des Kreuzes (die im Vorgang selbst unerkennbar blieb) ziehen kann – „um unserer Sünden willen ward er dahingegeben, und um unserer Rechtfertigung willen auferweckt“

(Rö 4, 25) –, so lag diese Wahrheit als „heilig-öffentliches Geheimnis“ bereits in der Gebärde zutage, mit der Jesus am Tisch sein Fleisch und Blut als hingegebenes, vergossenes darreicht. Die Gebärde des Sichgebens liegt zeitlich dem gewaltsamen Passionsgeschehen voraus und zeigt damit: die freie Selbsthingabe ist auch der seinshafte Grund und die Voraussetzung dafür, daß das nachfolgende grausame Geschehen universale Heilsbedeutung gewinnen kann. Das freie Sichgeben will „bis zum Ende“ gehen (Jo 13, 1), und das Ende ist, daß das Sichverfügen übergeht in ein reines Verfügenlassen und Verfügtwerden. Die Passivität der Passion, mit Fesselung, Geißelung, Annagelung, Durchbohrung ist der Ausdruck eines höchst aktiven Hingabewillens, der ebendeshalb über die Grenzen der Selbstbestimmung hinausgeht in die Grenzenlosigkeit des reinen Sich-bestimmen-Lassens. Andererseits müßte ein solcher Hingabewille, der über alle Grenzen menschlicher Endlichkeit sich – in der eucharistischen Selbstverteilungsgebärde – verschenkt, eigentlich als prometheische Hybris erscheinen, wenn er nicht selbst schon Ausdruck eines vorausliegenden Bestimmt- und Verfügtseins wäre. Dies sehen Paulus und Johannes genau, wenn sie die ganze Hingabe Jesu an die Seinen und an die Welt als die Konkretheit der Hingabe des Vaters schildern, der aus Liebe zu seiner von ihm geschaffenen Welt und in Treue zu seinem mit ihr eingegangenen Bund sein Kostbarstes, seinen Sohn dahingibt (Rö 8, 32; Jo 3, 16). Weil Jesus der Eine, Einzige ist, der von oben, vom Himmel kommt, wie Paulus und Johannes sagen, liegt in seiner Menschwerdung bereits der unendliche Hingabewille Gottes, der (als un-endlicher) deutlich wird im Grundwillen des Sohnes, nirgends selbst zu verfügen, sondern in allem sich durch den Vater und seinen treibenden Geist verfügen zu lassen. Man sieht: die menschliche Wirklichkeit Jesu (sein „Fleisch und Blut“ oder sein „Leben“ Jo 10, 15) ist schon von der Menschwerdung her der Anlage nach eucharistisch, sofern sie die personifizierte Gabe Gottes an die Welt ist, und die Realisierung dieser Hingabe in Abendmahl, Passion und Auferstehung ist nichts als die Akuation dieser immer schon gemeinten und real angelegten und begonnenen Hingabe.

Bevor wir weitergehen, ist hier nur beizufügen, daß diese Hingabe in unserer gefallenen Welt von vornherein soteriologisch gemeint war: der Sohn wird vom Vater in die Gottverlassenheit des Kreuzes „gesandt“, weil er real die Sünde der Welt „auf sich nimmt“ (Jo 1, 29), sie in ihrer Gesamtheit repräsentiert (2 Kor 5, 14. 21; Gal 3, 13; Eph 2, 14–16). Sein „für uns“ ist keineswegs bloß juristisch-moralisch-satisfaktorisch gemeint, sondern darüber hinaus real, wenn man will „physisch“: es ist meine Gottverlassenheit, die in meiner Sünde steckt, mein Sterben in der Gottferne und in das Dunkel des ewigen Todes hinein, das er in seinem „Geliefert-

sein“ erfährt, und zwar tiefer und endgültiger erfährt als irgendein bloßes Geschöpf solches erfahren kann; nur der einzige Sohn des Vaters, dessen Speise es ist, den Willen des Vaters zu tun, kann endgültig und unüberholbar wissen und erfahren, was es heißt, diese Speise zu entbehren und den absoluten höllischen „Durst“ (Jo 19, 28) zu erleben. Sein einzigartiges, hypostatisches Leiden unterfaßt jedes mögliche zeitliche und ewige Leiden eines geschaffenen Menschen. Deshalb hält er, der so endgültig tot war und in Ewigkeit lebt, „die Schlüssel des Todes und der Hölle“ (Offb 1, 18). Gerade durch Entzug jeder Speise von Gott her – und vielleicht liegt in Mk 14, 25 (par) wirklich auch ein freiwilliges eucharistisches Fasten Jesu, wie J. Jeremias meint – macht Gott seinen Sohn zur Speise der ganzen Welt. Im Leiden wird seine ganze menschliche Substanz „verflüssigt“, um in die Menschen eingehen zu können, aber dies geschieht so, daß er die sich gegen Gottes Flüssigsein stemmenden Steinblöcke der Sünde mitverflüssigt, sie in jene erfahrene Gottverlassenheit auflöst, aus der sie heimlich bestehen.

Nun können wir das Entscheidende formulieren. Die eucharistische Gebärde der Selbstverteilung Jesu an die Seinen und durch sie an die Welt ist eine endgültige, eschatologische und damit irreversible Gebärde. Das Wort des Vaters, das Fleisch geworden ist, ist von ihm endgültig gegeben, verteilt, und wird nie mehr zurückgenommen. Weder die Auferstehung aus den Toten noch die „Himmelfahrt“ als „Rückkehr zum Vater“ (Jo 16, 18) sind eine gegenläufige Bewegung zu Menschwerdung, Passion, Eucharistie; die Abschiedsreden sprechen hier klar genug: Ich gehe hin und komme zu euch (Jo 14, 28), ihr seht mich, denn ich lebe, und auch ihr werdet leben (Jo 14, 19). Oder wenn Jesus sagt, er gebe sein Leben, um es wieder zu nehmen, er gebe es freiwillig, habe die Macht, es zu geben und die Macht, es wieder zu nehmen (Jo 10, 18), so zeigt der Ausspruch „und ich gebe ihnen das ewige Leben“ (10, 28), daß hier von einer Zurücknahme des Gegebenen oder der Gebärde und des Zustandes des Hingebens keine Rede sein kann. Die Verflüssigung der irdischen Substanz Jesu in die eucharistische ist unumkehrbar, sie dauert auch nicht nur (wie ein „Mittel“) bis ans „Ende der Welt“, sie ist vielmehr der glühende Kern, um den (nach der Jugendvision Teilhards de Chardin) der Kosmos kristallisiert oder besser: von dem her er durchglüht wird. Man muß realisieren, was theologisch mit dem Vorweisen der Wundmale am Auferstandenen in der Tiefe ausgesagt wird: daß der Zustand der Hingegebenheit während der Passion positiv eingeht und aufgehoben wird in den nunmehr ewigen Zustand Jesu Christi, und daß zwischen seinem „himmlischen“ Zustand und seinem „eucharistischen“ Zustand keine Differenz angesetzt werden kann, die die innere Verfaßtheit beträfe. Die totale Selbstüberlassung Jesu nach seiner Verteilung beim Abendmahl, da er sein Schicksal, den Sinn und die Ge-

stalt seines Erlösungswerkes dem Gutdünken des Vaters, der Auslegung des Heiligen Geistes und zur Weiterführung und Fruchtbarwerdung der Kirche anheimstellt, ist so abschließend, daß sie keinesfalls mehr zurückgehen kann auf ein Selbstverfügen. Und dies, obschon er um seines Gehorsams willen „zum Kyrios erhöht“ (Phil 2, 11) und „gemacht“ (Apg 2, 30) worden ist. Er ist „Löwe“ (Offb 5, 5) nur, sofern er für die Ewigkeit „Lamm wie erwürgt“ (Offb 5, 6) mitten auf dem Thron Gottes ist. Das besagt viel mehr, als daß er bloß aufgrund seiner erworbenen Verdienste vor dem Vater als Fürbitter steht, auch mehr, als daß er bloß seine auf Erden blutig vollbrachte „Hingabe“ im Himmel unblutig weiterdauern läßt. Es heißt letztlich: der Hingabeakt des Vaters, mit dem er den Sohn durch alle Räume und Zeiten der Schöpfung ausgießt, ist die endgültige Öffnung des trinitarischen Aktes selbst, in welchem die „Personen“ Gottes „Relationen“, wir können sagen: Formen absoluter Hingabe und liebender Verflüssigung sind. In der Eucharistie ist es dem Schöpfer gelungen, die endliche geschöpfliche Struktur, ohne sie zu zerbrechen oder zu vergewaltigen („niemand entrißt mir mein Leben“, Jo 10, 18), so flüssig zu machen, daß sie zum Träger des dreieinigen Lebens zu werden vermochte. Die „Sprache“ der menschlichen Existenz – in ihrer Spontaneität wie in ihrer Verfügttheit unter die Übermacht des Leidens und Todes – ist als ganze zur Sprache Gottes und zu seinem Selbstaussdruck geworden. Natürlich stehen wir hier mitten im undurchdringlichsten Geheimnis, denn wir können uns einen Menschen ja nicht anders vorstellen als so, daß er sich in sich zusammenhält, um sich (dieses Beisichseiende) dann auch zu verschenken. Und in der Tat zeigen uns die Auferstehungsberichte einen solchen Sichselbstbesitzenden, der sich in höchster Freiheit und Souveränität zu erkennen gibt, wann es ihm beliebt, sich ebenso entzieht, und aus höchster Vollmacht Verfügungen trifft. Und doch ist dieser Mensch gleichzeitig das Wort und der Sohn des Vaters, der in der Preisgabe seiner „Gottgestalt“ in seiner kenotischen Hingabe bis ins Letzte gegangen ist, und seine Hingabe, Preisgabe, Kenose nicht aufhebt, sondern als die eigentliche Macht und Herrlichkeit Gottes erweisen läßt. Der Gekreuzigte, er allein, ist der Auferstandene. Daß er sich so hingeben durfte, dafür sagt er ewig dem Vater Dank als die substantielle Eucharistie des Vaters, die als solche niemals Vergangenheit und bloße Erinnerung wird.

2. Der Christ und die Eucharistie

Von hier aus ergibt sich beinahe von selbst, was für den glaubenden Empfänger Leben in der Eucharistie heißt. Sofern diese das äußerste Leiden ausdrücklich in sich einschließt (vgl. die Einsetzungsworte), darin aber

Funktion der ins Leiden entlassenden und aus den Toten auferweckenden Liebe des Vaters (und des ganzen dreieinigen Gottes) ist, sind in der Eucharistie als kirchlichem sakramentalem Vollzug alle Lebensmöglichkeiten des Glaubenden umgriffen, unterfangen, gleichzeitig eingeschlossen. Sie alle gehören hinein in die gleiche Danksagung, also auch in das gleiche Fest. Aber dieses Fest umgreift ganz ausdrücklich das gesamte christliche Dasein – alles außer der Sünde –, durchaus auch den scheinbar unfestlichen Alltag und sogar das Leiden, die Verfolgung, die Verdunkelung bis zum Gefühl der Gottverlassenheit. Von dem sich schenkenden Herrn aus gesehen ist evident, daß die Teilnahme an seinem Leiden zu seiner eucharistischen Gemeinschaft hinzugehört. Nicht nur Paulus, auch die übrigen Apostelbriefe sind von diesem Gedanken erfüllt, und es geht zentral weder um selbstverfügte Nachfolge, noch weniger um ethisch-asketische Nachahmung des Leidens, sondern um ein Verfügtwerden auf den Weg des Herrn. Um ein „Geführtwerden, wohin man nicht will“ (Jo 21, 18). Es ist „Gnade“ (1 Petr 2, 19), nicht „Werk“. Während Lazarus tot ist und der Herr sich fernhält, werden Martha und Maria in eine Nacht der Gottverlassenheit verfügt, die sie nicht begreifen können („Herr, wärest Du da gewesen!“, Jo 11, 21. 32), die aber gerade ihnen als den Glaubenden und Liebenden vom kommenden Kreuz her vorweg auferlegt wird.

Die Teilnahme an der Eucharistie erfolgt als ein wahres „Essen und Trinken“, das ein Prozeß echter Anverwandlung anderer Substanz in die eigene ist. Nun ist es gewiß richtig zu sagen, daß im Sakrament viel eher Christus uns sich anverwandelt, als daß wir ihn uns anverwandeln würden. Und doch ist der Vorgang komplexer. Denn in der Passion, als er unsere Sünden in sich hineinnahm, hat Christus uns sich anverwandelt. Im eucharistischen Ereignis dagegen ist es – wenn das Symbol des Essens und Trinkens ein erfülltes Zeichen sein soll – doch der Glaubende, der seinen Lebensraum dem anklopfenden Herrn anbietet und ihn darüber verfügen läßt. Das würde besagen, daß in der Tiefe unseres Wesens die Grenzen nunmehr auch fallen müssen, so wie sie für Jesus Christus im Laufe seines Lebens und Sterbens gefallen sind, oder besser gesagt, sich als von vornherein überholt erwiesen haben. Fallen muß vor allem die Grenze zwischen Selbstverfügen (auch im Glauben) und Verfügenlassen durch Gott. Hier liegt die wesentliche eucharistische Verflüssigung, bei der Jesus die Grenze in die eigentliche Passion überschreitet („nicht mein Wille geschehe“) und dabei das Grundgesetz seines Daseins, nach dem er angetreten ist, offenbart („denn ich bin vom Himmel herabgestiegen, nicht um meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat“, Jo 6, 38). Es ist die Grenze, an der mein freies Entscheiden über begrenzte Dinge und Taten für begrenzte Zeiten sich aufgibt in das endgültige Verfügen-

lassen Gottes über mich. Das ist der Inhalt und das Gesetz der „Stunde“ („Was soll ich sagen? Vater rette mich aus dieser Stunde? Aber deshalb bin ich in diese Stunde gekommen. Vater, verherrliche deinen Namen. So kam denn die Stimme vom Himmel: Ich habe ihn verherrlicht und ich werde ihn verherrlichen“, Jo 12, 27 f.). Dies in uns geschehen zu lassen durch die Gegenwart des Herrn in unserer Substanz heißt wahrhaft kommunizieren. Es ist genau das „Mir geschehe“ Marias, das ihm gleichgestaltig macht (gemäß Seinem Wort).

Diese erste Grenzaufhebung führt notwendig zur zweiten: zur Grenzaufhebung zwischen Passion und Fest, Karfreitag und Auferstehung. Denn jetzt ist der Gesetzgeber in unserer Substanz derjenige, für den das eigentliche Fest darin besteht, den Willen des Vaters zu tun, bis in die Gottverlassenheit. Für den Sterbenden am Kreuz ist irdisch von Festlichkeit nicht das Geringste mehr spürbar. Für Christen in Konzentrationslagern und in andern unmenschlichen Situationen – nicht nur physischen Leidens, sondern geistiger Kommunikationslosigkeit – ebensowenig. In der „Gottgestalt“ hat der Sohn mit dem Vater im Heiligen Geist jede erfüllende Kommunikation. Aber wo seine Liebe aus Liebe zum Vater die kenotische Form des Gehorsams annimmt – und damit die Form der Eucharistie beginnt –, wird der Heilige Geist, der Vater und Sohn verbindet, zu einem Geist des objektiven Auftrags vom Vater her, einem Geist des Willens zur unbedingten Auftragserfüllung im Sohn, und diese Objektivierung des Heiligen Geistes der Liebe ist die Bedingung der Möglichkeit der Kenose, oder anders gesagt: der Öffnung der innergöttlichen Liebe in die Schöpfung hinein, oder noch anders: der Verwandlung der innergöttlichen Kommunikation in eucharistische Kommunion. Die Objektivierung des Geistes der Liebe ist zugleich seine Verwandlung in einen objektiv-kirchlichen Geist, der sich nicht am Kriterium persönlicher religiöser Erfahrung messen läßt, für den also auch dort ein Hochzeitsfest – zwischen Bräutigam-Christus und Braut-Kirche – gefeiert werden kann, wo der einzelne Glaubende wenig oder nichts davon verspürt. Was vom Einzelnen als Trostlosigkeit erfahren wird, kann im Heiligen kirchlichen Geist im wahrsten Sinn Trost sein. Was vom Einzelnen als Abbruch der Kommunikation, trostlose Vereinzelung in der Wüste einer atheistischen Umwelt erfahren wird, kann im Heiligen kirchlichen Geist Vollzug der *Communio* sein, weil diese gar nicht sein kann ohne Einschluß des Kreuzes Christi, seiner Verlassenheit vom Vater, seiner Aushauchung des Geistes, seines Abstiegs zur Hölle.

Hier stehen wir vor der eigentlichen Tiefe der paulinischen Paradoxe: „Von allen Seiten werden wir bedrängt, aber nicht (hoffnungslos) in die Enge getrieben, in Zweifel versetzt, aber nicht in Verzweiflung, verfolgt, aber nicht im Stich gelassen, zu Boden gedrückt, aber nicht vernichtet, all-

zeit tragen wir Jesu Tötung am Leibe (soma) herum, damit auch das (Auferstehungs-) Leben Jesu an unserem Leibe offenbar werde“ (2 Kor 4, 8–10). Diese Tiefe der Angleichung, der christlichen Existenz an die Existenz Christi tritt erst dort in Erscheinung, wo die trinitarischen Dimensionen der letzteren nicht übersehen werden, denn sonst würde nur eine private und moralische Beziehung zwischen Christ und Christus sichtbar (die es in der Isolierung gar nicht gibt), und nicht deren kirchliche und sakramentale Fülle und Voraussetzung. Was Paulus hier beschreibt, ist eucharistische Erfahrung: wie der hingeebene Leib Christi zum innern Gesetz des Leibes (d. h. der konkreten Existenz) Pauli wird, wie die Eucharistie die leibliche Existenz Pauli in eine kirchliche Existenz, schlicht gesagt: in ein Glied am Leibe Christi verwandelt. Sofern aber die Eucharistie von der Kirche untrennbar ist, die Kirche jedoch vom Heiligen Geist des Vaters und des Sohnes „durchtränkt“ wird, ist die persönliche Beziehung des Glaubenden zu Christus immer schon geweitet ins Trinitarische. Die Eucharistie selber ist ja nie private Beziehung des Empfängers zu Christus, sondern Empfang der Gabe des Vaters, die der Sohn ist, in der Kirche.

Das ist der letzte Grund, weshalb das auf der persönlichen Ebene erlebte Leiden auf der kirchlich-sakramentalen Ebene als zum Fest gehörig betrachtet werden kann. Das „Hochzeitsfest“ (Mk 2, 19; Mt 22, 1 ff.; Jo 2, 1 ff.; 3, 39) ist das Ganze, Umgreifende, das von Gott dem Vater mit dem Sohn und dem Geist Veranstaltete, in Tod und Auferstehung und Kirche und Eucharistie Durchgeführte, während das „Fasten“ (Mk 2, 20), das „Gerichtet werden“ (Mt 22, 11 ff.), die Verlegenheit der leeren Krüge (Jo 2, 3) und der sonstigen fehlenden Nahrung (Jo 6, 7 par), das „Abnehmen“ (Jo 3, 30) immer nur ein Teilmoment innerhalb des Festbildes ist. Gerade der Täufer spricht von seinem Abnehmen, seinem radikalen Verzicht angesichts des wachsenden und erfüllenden Herrn, im Zusammenhang der für ihn „voll erfüllten Freude“, weil der Bräutigam Christus die Braut Kirche gefunden hat (Jo 3, 29). Das „Abnehmen“ des Vorläufers, sein leibliches und geistiges Leiden ist das Raumschaffen für die stattfindende Hochzeit, und dieses Raumgeben hat selbst zutiefst eucharistischen Charakter. Kenose ist Ausleerung, damit erfüllbarer Raum entsteht, und Eucharistie ist die Durchdringung der Kenose mit der in ihr – als hingeebenes Fleisch und vergossenes Blut – ausströmenden Liebe Gottes. Nur besteht in der Eucharistie nicht mehr die Differenz, die noch zwischen dem Täufer (Alter Bund) und Jesus (Neuer Bund) bestand: der eine „nimmt ab“, damit der andere „wachsen“ kann, sondern es besteht jetzt Identität zwischen der Kenose, dem Verzicht der Liebe des Sohnes auf ihre Gottgestalt, und der durch alle Welträume und Weltzeiten ausgegossenen Liebe des dreieinigen Gottes: diese Identität ist – an sich und in uns – die Eucharistie.