

EUCHARISTISCHE TEILHABE AN DER SENDUNG JESU CHRISTI ALS EXISTENZIAL DER KIRCHE

EIN THEOLOGISCHER ENTWURF AUS NEUTESTAMENTLICHER PERSPEKTIVE

Von Thomas Schumacher (2009)

Die Kirche lebt aus der Eucharistie. Mit dieser grundlegenden Feststellung setzt die Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“ an.¹ Tatsächlich ist die Feier der Eucharistie seit ihren Anfängen für das Leben der Kirche zentral. Deren Bedeutung allerdings wurde durch die theologische Reflexion im jeweiligen geistesgeschichtlichen Kontext entlang der Dogmengeschichte immer wieder neu akzentuiert. Aufgrund der akthaften Struktur des Glaubens ist eine derartige je neue Einholung unverzichtbar, da *fides quae* und *fides qua* einander perichoretisch durchdringen und so im Akt des Glaubens auch die begrifflich-intellektuelle Stellungnahme des Glaubenden, der ein Geistwesen ist, notwendig selbst impliziert wird. Durchdringung und Reflexion, d.h. Denken im Glauben, sind für ein Leben im Glauben nicht verzichtbar.² Daher „muss das Volk Gottes sein Glaubensleben ständig in sich selbst erwecken oder neu beleben, zumal durch eine immer tiefere Reflexion, die sich unter der Führung des Heiligen Geistes mit dem Inhalt des Glaubens selbst auseinandersetzt“.³ Mit ausdrücklichem Bezug auf die Feier der Eucharistie findet sich eine vergleichbare Aufforderung zum nachdenkenden Verstehen innerhalb der ausdeutenden Riten bei der Presbyterordination im begleitenden Wort zur Überreichung von Brot und Wein an den Neugeweihten durch den Bischof: „Bedenke, was du tust, ahme nach, was du vollziehst, und stelle dein Leben unter das Geheimnis des Kreuzes.“

Die Dringlichkeit zur Einholung eines rechten Verständnisses, was die Eucharistie eigentlich ist, verschärft sich angesichts eines offensichtlich verbreitet unzureichenden Eucharistieverständnisses. Dabei ragen insbesondere zwei problematische Ent-

¹ Johannes Paul II., Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“ über die Eucharistie in ihrem Verhältnis zur Kirche (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 159), 2003.

² Thomas Schumacher, Denken im Glauben. Zur Einheit von Glaube, Theologie und Lehramt, in: Ders. (Hg.), Denken im Glauben, München 2003, 9-21.

³ Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen, „Donum Veritatis“ vom 24. Mai 1990 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 98), n.5.

wicklungen heraus: Auf der einen Seite sind dies die linksorientierten Formen des Fehlverständnisses, die in der Feier der Eucharistie schwerlich mehr und anderes als ein menschliches Tun erblicken können. Die Tiefendimension der Eucharistie wird explizit in Abrede gestellt oder – was heute häufiger anzutreffen scheint – stillschweigend ignoriert. Auf der anderen Seite finden sich die traditionalistischen Formen des Fehlverständnisses, die, wenn auch unter dem Anschein betonter Rechtgläubigkeit, kaum über die reistische Gleichsetzung von Mahlgestalt und Herrenleib hinaus gelangen und in dieser supranaturalistischen Engführung das Geheimnis der Eucharistie nicht minder entstellen. Beide Entwicklungen, in denen sich die klassischen Extrempositionen des Abendmahlsstreits, Symbolismus und Ultrarealismus, auch heute auf eigene Weise widerspiegeln, stellen Reduktionismen dar, die am Geheimnis der Eucharistie vorbeigehen, und denen weitaus mehr gemeinsam ist, als deren so unterschiedliche Verfechter wahrhaben möchten. Als Kardinalübel beider Seiten erscheint eine verhängnisvolle weltanschauliche Gegenständlichkeit, welche mit fehlendem mehrdimensionalem Denken einhergeht. Beide Fehlformen ruhen auf stillschweigenden Voraussetzungen auf, die bereits außerhalb des Glaubens stehen. Der modern-symbolistische Reduktionismus verbleibt im Raum der Immanenz, über den gemäß der klassisch-modernen Erkenntnistheorie mutmaßlich kein Weg hinaus führt und mit dem man sich auf bestmögliche Weise zu arrangieren sucht. Der traditionalistische Reduktionismus führt durch eine undifferenzierte, reistische, schlechthinnige Identifizierung von Mahlgestalt und Herrenleib ebenfalls die Tiefendimension der Eucharistie ad absurdum. Letztere werfen ersteren vor, nicht mehr zu glauben. Jene kontern mit dem Vorwurf des priesterlichen Götzendienstes und unterstellen faulen Zauber.

In welcher Weise aber lässt sich ein Eucharistieverständnis erreichen, das der geschichtlichen und der eschatologischen Dimension der Sendung Jesu gerecht zu werden vermag und ihrem realsymbolischen Grundcharakter entspricht? Vorliegender Ansatz⁴ sucht die Bedeutung der Feier der Eucharistie dem neutestamentlichen Verständnis entsprechend im Kontext der Sendung Jesu. Er nimmt intentional Bezug auf das sog. Letzte Abendmahl, das Jesus – gemäß den neutestamentlichen Zeugnissen – vor seiner Preisgabe mit den Seinen begangen hat und worin die Sendung Jesu, neu-

⁴ Vgl. Thomas Schumacher, Die Feier der Eucharistie. Liturgische Abläufe – geschichtliche Entwicklungen – theologische Bedeutung, München 2009, 111-119.135-140.

testamentlich aus der Perspektive österlicher Christus-Verkündigung mit Bezug auf Jesu Leben, Lehren und Wirken erzählt, in ihrer ganzen Bedeutung verdichtet erscheint.

1. Die Mitte der Sendung Jesu

Jesu Leben, Lehren und Wirken erscheint wesentlich bestimmt durch die Proklamation der Basileia (Mk/Lk: βασιλεία τοῦ Θεοῦ „Reich Gottes“; Mt: βασιλεία τῶν οὐρανῶν „Himmelreich“). Der Begriff selbst, begegnet innerhalb des Neuen Testaments fast ausschließlich in den synoptischen Evangelien, davon überwiegend in Jesus-Logien. Jesus greift darin die biblische Vorstellung von der Königsherrschaft Gottes auf, rückt sie in die Mitte seines Lebens und macht sie zum Inbegriff seiner Botschaft. Einerseits spricht Jesus von der Erwartung der Basileia als etwas kommemdem, andererseits verkündet er ihr Gegenwärtigsein, das bereits angebrochen ist. In dieser geschichtlichen Perspektive zeigt das Aufgespanntsein der Basileia zwischen präsentischer Heilswirklichkeit Gottes und dem futurisch zu erwartenden Tag JHWHs an, wie sehr die Basileia, die Jesus proklamiert, eine Wirklichkeit ganz eigenen Typs ist: Die Königsherrschaft Gottes bleibt dem Bereich Gottes zugehörig und transzendiert insofern Welt und Geschichte. Zugleich wirkt Gottes Königtum in das Volk, das er sich erwählt hat, hinein und durchformt seine ganze Schöpfung wie ein immanentes, teleologisches Formprinzip von innen her. Das bedeutet: Die Basileia ist eine eschatologische Wirklichkeit, da sie in Gott gründet.

Jesus spricht von der Basileia in vielfältigen Bildworten. Diese Gleichnisse Jesu sind in der damaligen Lebenswelt seiner Zuhörer aus einfachen Verhältnissen verortet. In den Schriften der Evangelien, die in einem gewissen zeitlichen Abstand zu Jesu irdischem Leben und überdies aus österlicher Perspektive geschrieben sind, erscheinen die Gleichnisse zuweilen allerdings wie nachträglich in den Erzählfluss hineinverwoben und damit der konkreten Situation ihres ursprünglichen Kontextes enthoben. So ergibt sich mitunter der Eindruck, bei Jesu Gleichnissen handele es sich um rätselhaft, dunkle Rede, die im Bild eine davon zu unterscheidende Sachaussage zu chiffrieren sucht und insofern der Interpretation bedarf. Dagegen ist festzuhalten, dass Jesus in seiner Verkündigung sein innerstes zuäußerst kehrt und insbesondere den einfachen Menschen auf dem Land in Galiläa in einer für sie verständlichen, anschaulichen Redeweise Gottes Liebe zuspricht.

Jesus hat die Basileia mehr als nur im Wort verkündet. Er hat sie zeit seines öffentlichen Wirkens mit seinem ganzen Lebenseinsatz in Wort und Tat zum Ausdruck gebracht. Jesus macht die Zusage des Heils von Gott her über das Wort hinaus für seine Adressaten erfahrbar. Zöllnern und Sündern vermittelt er den Zuspruch der vergehenden Liebe Gottes, des Vaters, und hält darüber hinaus vielfach festliche Mahlgesellschaft mit ihnen. Dies erscheint als Zeichen, das in der antiken Kultur Gewicht hat. Durch seine Proklamation der Basileia, insbesondere durch ausdrucksstarke, prophetisch anmutende Heilszeichen mit Signalwirkung gerät Jesus vielfach in Konflikt mit den gesellschaftlich akzeptierten, politisch korrekten und religiösen Gepflogenheiten seiner Umwelt. Allerdings erscheint diese Konsequenz für Jesus unausweichlich, weiß er sich doch allein Gott, seinem Vater, verpflichtet. In der Zuspitzung bedeutet dies, Gott zu gehorchen statt den Menschen gefällig zu sein, auch wenn dies zu Konflikten mit jenen führt, die über die Bewahrung der Traditionen Israels, die Interpretation der Thora und der Propheten, von Standes wegen wachen. In Galiläa gerät Jesus in Auseinandersetzungen mit den Pharisäern, in Jerusalem schließlich kurz und heftig mit den als Hohepriester herrschenden Sadduzäern. Diese forcieren eine politische Lösung mit Hilfe der römischen Besatzungsmacht. Sehenden Auges geht Jesus bis zum äußersten und erweist sich seiner Sendung treu.

Jesu akzentuiertes Leben, Lehren und Wirken erweisen sich zutiefst verankert in seiner Verbundenheit mit Gott, den er vertrauensvoll seinen Vater nennt. Zwar ist diese Form der Anrede JHWHs in der Tradition Israel durchaus verankert, allerdings erreicht die Vertrautheit Jesu mit dem Vater, wie sie in seinem Beten und Wirken zum Ausdruck kommt, ein unterscheidbares Profil. Die Anrede „Abba“ bzw. „mein Vater“ gibt Zeugnis von einer lebendigen Gottunmittelbarkeit, deren Intimität sich jedem äußeren Zugriff entzieht. Von dieser Mitte aus führt Jesus sein Leben ganz vom Vater her und auf den Vater hin. In der besonderen Abba-Relation Jesu gründet seine umfassende Verfügbarkeit für den Willen des Vaters, dem er im Gehorsam entspricht. Von der Abba-Relation her erhält das Lebenswerk Jesu seine spezifische Prägung. Von hier aus kann Jesus seiner Sendung gemäß Gott, seinen Vater, authentisch verkünden und seiner Proklamation der Basileia in Wort und Tat den ihm eigenen Akzent verleihen. Die Abba-Relation ist die innere Mitte der Sendung Jesu

Jesus geht ganz in seiner Sendung auf, Personsein und Sendung fallen geradezu ineins. Jesu Sendung prägt sein Leben, sein Leben bewahrheitet seine Sendung. Zu höchst wird dies sichtbar, indem Jesus die Konsequenzen in Kauf nimmt und bis zum äußersten geht, als seine Stunde gekommen ist. Das Leben Jesu erscheint in der Perspektive der Evangelien auf seine „Stunde“ als das Kernereignis seiner Sendung hingeordnet. Von dieser „Stunde“ ist auch das Letzte Abendmahl Jesu mit den Seinen nicht zu trennen.

2. Das Letzte Abendmahl als Inbegriff der Sendung Jesu

Das Letzte Abendmahl steht im Kontext der zahlreichen Mahlfeiern Jesu während der Zeit seines Lebens, Lehrens und Wirkens in Israel. Jesus hat der jüdischen Gepflogenheit entsprechend immer wieder an Mahlfeiern teilgenommen (vgl. Lk 14,1.7-24), auch mit Zöllnern, Sündern und Dirnen, und darin das nahe Reich Gottes angezeigt (vgl. Mk 2,15-18; Mt 9,10; Lk 5,29; Lk 15,2; Mt 11,19). Auch beim Letzten Abendmahl ist der Zusammenhang mit der Tradition Israels offensichtlich. Jesus erscheint hier wie ein jüdischer Hausvater als Gastgeber bei einem festlichen Mahl, der zusammen mit seinen Gästen zu Tisch liegt. Entsprechend der jüdischen Tradition spricht Jesus zu Beginn des Mahles den Segen über das Brot. Er nimmt das Brot, bricht es und verteilt es an die Anwesenden. Innerhalb dieses traditionellen Rahmens aber setzt Jesus einen ganz eigenen Akzent und hebt das Letzte Abendmahl so als besondere Zeichenhandlung heraus: In einem ausdeutenden Wort über das Brot macht er den Seinen deutlich, dass er in diesem Brot ihnen sich selbst dargibt, und zwar als einer, der im Gehorsam gegenüber dem Vater und in Konsequenz seiner Sendung nun in den Tod geht, und ihnen auf diese Weise Anteil an sich und seiner Sendung verleiht.

Ebenso handelt Jesus beim Segensbecher mit Wein, der zum Abschluss des jüdischen Festmahles gereicht wird. Wiederum spricht Jesus ein eigenes Begleitwort und deutet so den Wein als sein eigenes Blut, und zwar offenbar im Sinne des Bundesblutes (Mk 14,24 < Ex 24,8). Schließlich gibt Jesus den Seinen aus seinem eigenen Kelch zu trinken, statt dass wie bei einem festlichen Mahl üblich jeder aus seinem eigenen Becher trinken würde. Insofern also Jesus vor seinem Leiden mit den Seinen ein derartiges Mahl gefeiert hat, dabei Brot und Wein explizit auf sich selbst im Hinblick auf seinen bevorstehenden Tod bezogen und den Seinen Anteil daran gegeben

hat, kann ernstlich von einer Einsetzung des eucharistischen Mahles durch Jesus selbst gesprochen werden, keineswegs nur als rückprojizierte ex post Verankerung der frühchristlichen Herrenmahlpraxis im Leben Jesu. In den Texten des Neuen Testaments, die vom Letzten Abendmahl handeln, besteht trotz jeweiliger Akzentuierungen (vgl. verarbeitete Quellen, Redaktionskontext, theologisches Verständnis, Verkündigungsabsicht, Wortwahl) ein Konsens im Kern, der in einer gemeinsamen Wurzel, offenbar einem sehr alten Traditionsstück aus der jerusalemer Urgemeinde, gründet.⁵ Hierauf basieren die beiden Überlieferungsstränge zum Letzten Abendmahl im Neuen Testament, wie sie einerseits in Mk 14,22-24 und andererseits in 1 Kor 11,23-26 zum Ausdruck kommen. Paulus spricht in V 23 ausdrücklich davon, dass er diese Überlieferung, die er im ersten Brief an die Korinther weitergibt, seinerseits schon empfangen hat. Dabei weist der paulinische Abschnitt eine griechischere Sprachform als der entsprechende Abschnitt bei Mk auf und erscheint überdies theologisch reflektierter, was im Verständnis des Neuen Bundes (vgl. Jer 31,31) im Blute Jesu sowie im Moment der Christusanamnese zum Ausdruck kommt. Der zweimal genannte Wiederholungsauftrag „tut dies zu meinem Gedächtnis“ entstammt offenbar der frühen, bereits vorpaulinischen Herrenmahlpraxis und dürfte von hier aus in 1 Kor eingegangen sein. Der Abschnitt Lk 22,14-20 basiert auf denselben Traditionen wie 1 Kor 11,23-26. Mt 26,26-29 hingegen geht redaktionell auf Mk zurück. Insgesamt also lassen sich im Neuen Testament mit Mk/Mt und 1 Kor/Lk zwei Darstellungsweisen zum Herrenmahl mit je eigener Akzentuierung unterscheiden.

Die Darstellung im Johannesevangelium setzt im Unterschied zu diesen beiden Traditionen einen eigenen Akzent: Joh 13,2 bezeugt lediglich das Faktum, dass es ein Mahl am Abend des 13. Nisan (vermutlich des Jahres 30), d.h. am Abend vor dem Rüsttag zum Pesachfest gegeben hat. Inhaltlich berichtet Joh 13 über das Mahl allerdings nichts; stattdessen wird die Fußwaschung, die im Zusammenhang mit diesem Mahl stattfindet, und nicht das Mahl selbst als besondere Zeichenhandlung Jesu eigens hervorgehoben – zwar nicht als eines jener sieben „Zeichen“ (σημεία), die für das Joh-Ev kennzeichnend sind, sondern dem finalen Höhepunkt im siebten Zeichen des Leidens, des Todes und der Auferstehung Jesu, d.h. dem Zeichen schlechthin zugehörig. Anders als bei den Synoptikern wird bei Joh der eucharistische Bezugs-

⁵ Vgl. Thomas Söding, *Das Mahl des Herrn. Zur Gestalt und Theologie der ältesten nachösterlichen Tradition*, in: Ders (Hg.), *Eucharistie. Positionen katholischer Theologie*, Regensburg 2002, 134-163.

punkt nicht im Zusammenhang mit dem Mahl Jesu vor seiner Auslieferung, sondern in Joh 6 überliefert.

Die kerygmatische Dimension erhält in der Textgattung „Evangelium“, die aus österlicher Perspektive dem Anliegen der Christus-Verkündigung gewidmet ist, berechtigterweise den Vorrang vor der Frage nach der historisch-sequentiellen Exaktheit. Gemäß dem Ideal antiker Geschichtsschreibung rückt die Joh-Redaktion durch ihre Akzentuierungen ja gerade die eigentliche Wahrheit dessen, was zur Aussage kommen soll, in-über den überkommenen Traditionen ins Licht. Dementsprechend sind Evangelientexte keine Protokollaufzeichnungen zum Leben Jesu. In theologisch motivierter redaktioneller Auseinandersetzung mit den vorliegenden Traditionsstücken arbeitet auch das Joh-Ev die Wahrheit über Jesus, den Christus, heraus, und zwar auf eine spezifische Weise. Im johanneischen Konzept vom Zeichen kommt das Zeugnis für Gottes erfahrbar gewordenes Heilswirken zum Ausdruck; dies hat seine vorösterliche Entsprechung im vielfältigen Heilshandeln Jesu. Joh gebraucht den Begriff des Zeichens in einem spezifischen Sinn mit starkem theologischem Gewicht: In den Zeichen kommt Jesus als der vom Vater gesandte Sohn zur Darstellung. Die Zeichen offenbaren, wer Jesus eigentlich ist. Daher stellen sie für Joh einen wesentlichen Modus dar, Jesus als den Christus zu verkünden.

Joh 6 greift ausgewählten synoptischen Erzählstoff auf (vgl. Mk 6,32-52 und Mk 8,1-30), Jesu Wirken in Galiläa betreffend, bereitet diese Stoffe entsprechend bestimmter theologischer Motive redaktionell gezielt auf und setzt so in der Textdarstellung deutlich eigene theologische Akzente. Das Textstück Joh 6, das durch das Zeichen der Speisung der Menge und das thematisch darauf bezogene Jesus-Wort vom Brot geprägt ist, stellt in der Entsprechung von physischer Speisung und Speisung durch das Wort (vgl. atl. Zusammenhang von Brot und Wort: Dtn 8,3b; Weish 16,26; Jer 15,16; Am 8,11) eine zusammenhängende Komposition dar. Jesus selbst ist das Brot des Lebens, welches bleibt ins ewige Leben, das „wahre Brot aus dem Himmel“ im Unterschied zum Manna, dem „Brot aus dem Himmel“, das Gott den Vätern in der Wüste gegeben hat. Das „Essen“ des Brotes bedeutet eine tiefere Form der Teilnahme am Zeichen Jesu als das bloße „Sehen“ der Zeichen. Das Essen ist das größere Sehen. Das Motiv des (eucharistischen) Essens wird in besonderer Verdichtung am Ende der Rede Jesu VV 51-58 vertieft.

Der Glaube ist kein Menschenwerk; er verdankt sich zutiefst dem Wirken Gottes. Den Zeichen mag dabei eine gewisse maieutische Funktion zukommen. Diese sind „aufgeschrieben, damit ihr glaubt, dass Jesus der Messias ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen“ (Joh 20,31). Die Zeichen vertiefen den Zugang zum Glauben; insofern bedeuten sie Heil. Für jene, die sich ihrer Tiefendimension verschließen und nicht zum Glauben kommen, bedeuten sie nach Joh Auffassung das Gericht.

Dass die synoptischen Texte das letzte Abendmahl als Pesachmahl darstellen, was es am Abend jenes 13. Nisan als Vorabend zum Rüsttag de facto aber nicht gewesen sein kann, dürfte ihrem theologischen Verständnis sowie der Praxis der frühchristlichen Paschafeier geschuldet sein. Auf Basis der Ostererfahrung der ausgewählten Zeugen und der Einsicht, dass Jesus der Christus ist, der Erhöhte, der in der Herrlichkeit des Vaters vollendete Sohn, genau dieser Jesus, mit dem sie zuvor zusammen gelebt haben, erscheinen Jesu irdisches Leben, Lehren und Wirken sowie sein Leiden und Sterben in einem neuen Licht. Die historische Dimension dieser Ereignisse wird aus der Perspektive der neu aufgebrochenen eschatologischen Dimension ausgedeutet, die jedoch allein im Glauben eröffnet ist. Bei Jesus handelt es sich ja nicht nur um eine historische Person (dies natürlich auch), sondern ebenso um den Christus, den erhöhten Herrn. Die junge Kirche bekennt, dass der ihnen bekannt und vertraut gewordene Jesus der Christus-Messias, dass er der Kyrios ist (1 Kor 12,3; Röm 10,9; Phil 2,11). Im Licht der Ostererfahrung wird der jungen Kirche die Tiefendimension des historischen Lebens Jesu, seines Leidens und Sterbens und damit auch des Letzten Abendmahles bewusst. Die Kirche nimmt fortan mit der iterativen Feier des Herrenmahles Jesu Zeichenhandlung kultisch auf. Die Aufnahme dieser Zeichenhandlung erfolgt jedoch keineswegs historisierend-imitierend, sondern im Verständnis von Ostern her interpretierend und der Form nach variierend-gestaltend.

3. Eucharistie als Realsymbol des Herrn

In der Feier des Letzten Abendmahls gibt sich Jesus selbst den Seinen zuteil. Die besonderen Deuteworte Jesu, mit denen er beim Letzten Abendmahl seinen ganz persönlichen Akzent setzt und so dieser Geste im Sinne einer Zeichenhandlung eine einzigartige Bedeutung verleiht, als er im Angesicht seiner bevorstehenden Ausliefe-

rung und seines Sterbens Brot und Kelch den Seinen darreicht, machen dies deutlich. Das ausdeutende Wort „τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου / Dies ist mein Sōma“ (Mk 14,23), welches als sehr alte und authentische Überlieferung gilt, setzt einen unmittelbaren Bezug zwischen dem Brot des rituellen Mahles und Jesus selbst. Das in der griechischen neutestamentlichen Überlieferung verwendete Wort „σῶμα“ – ebenso wie das dementsprechende aramäische ܘܡܘܢ – bezeichnet nicht nur einen Teil des Menschen, den Leib im Unterschied zu anderen Teilen, sondern den Menschen als ganzen. Dies kann etwa durch die freiere Übersetzung „Das bin ich selbst“ zum Ausdruck gebracht werden. Somit ist in der Bezeichnung „σῶμα“ Jesus als ganzer, nicht nur unter einer bestimmten Rücksicht, sondern unter Einschluss all dessen gemeint, was sein Leben ausmacht: sein Personsein, seine Sendung, sein Leben und Wirken, seine Proklamation der Basileia, seine Beziehung zum Vater (vgl. Aktualpräsenz).

Das Becherwort erscheint analog zum Brotwort und vertieft es. Keineswegs also wird mit „αἷμα–Blut“ dem σῶμα–Leib etwas von diesem unterschiedenes entgegengesetzt. Wie bereits σῶμα so steht auch αἷμα für den Menschen als ganzen. Die Überlieferung Mk 14,24 – bzw. die diesem Vers zugrunde liegende Tradition – gilt als älteste Überlieferung des Becherwortes: „τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν – dies ist mein Blut des Bundes, ausgegossen für viele“. Der Zusammenhang von Blut und Bund greift inhaltlich und sprachlich den Bundschluss am Sinai Ex 24,8 auf und stellt diesen im Kontext des Letzten Abendmahls im Sinne einer Überformung des Sinaibundes in die eschatologische Perspektive der Basileia. Somit kann der angefügte V25, der ebenfalls einer sehr alten vormarkinischen Tradition entstammt, bruchlos daran anschließen. Erst im paulinischen/lukanischen Zeugnis wird die eschatologische Überformung des Bundes in Anlehnung an Jer 31,31-34 als „neuer Bund“ bezeichnet. Nach dem Bruch des Bundes durch das treulose Volk richtet Gott selbst einen neuen (Jer 31,31), ewigen Bund (Ez 16,59-63) auf, der die Vergebung für alle früheren Taten einschließt und die Untreue des Volkes überholt. Vom kultischen Zusammenhang zwischen Blut und Sühne spricht bereits Lev 17,11; Lev 4 (vgl. Ex 29,12) beschreibt detailliert die Rechtsvorschriften, wie beim Sündopfer Israels mit dem Blut des Opfertiers verfahren werden soll. Dieser kultische Zusammenhang von Blut und Sühnopfer wird im vierten Gottesknechtslied (Jes 52,13-53,12) im Sinne der gerechtmachenden Zerschlagung des gerechten Knechtes neu interpretiert. Von hier aus gerät das „ὑπέρ–für“ verstärkt in

den Blick, das, dem breiten Spektrum seiner Wortbedeutung entsprechend, die blutige Hinschlachtung Jesu (analog dem Gottesknecht) wegen der vielen, anstelle der vielen bzw. zugunsten der vielen verstanden wissen will.

Diese Interpretationen sind Teil der theologischen Aneignungsbemühungen des Dogmas, durch welche die gesamte Dogmengeschichte geprägt ist. Derartige Aneignungsbemühungen stehen in einem reflexiv-nachträglichen Verhältnis zum Ursprungsgeschehen, stellen also nicht bereits selbst das Dogma dar. Daraus ergibt sich eine unaufhebbare Spannung zwischen dem Dogma selbst einerseits und dessen jeweiligen Aussageformen andererseits.⁶

4. Eucharistische Teilhabe an Jesus Christus

Das Gründungsverhältnis zwischen Gott und seiner Kreatur erreicht auf Gottes Initiative hin eine neue Qualität in der Aufrichtung des Bundes. Das kreatürliche Existential des Menschen, vor Gott zu stehen, wird durch Gott selbst im Bundesschluss geschichtlich konkretisiert. Gott selbst versammelt sein erwähltes Volk. Die alttestamentliche Bundestheologie kommt im Bild des Regenbogens (Gen 9,13) zum Ausdruck. Auf dem Sinai tritt der Gott der Väter seinem Volk als ein jemand gegenüber, der ihnen seinen Namen kundtut. Auf dem Weg des Exodus kommt der Bund in der Gestalt der Thora zur Darstellung. Insgesamt ist der Bund, ebenso wie die Schöpfung, apriorisch durch JHWH konstituiert; das Volk jedoch wird als Partner Gottes darin einbezogen und zur Antwort berufen. Allerdings bleibt die Geschichte Gottes mit seinem Volk vom wiederholten Versagen Israels überschattet.

Mit der Sendung des Sohnes erreicht das Bundesverhältnis Gottes zu den Seinen eine nochmals neue Qualität und wird von innen her überhöht. Im Sohn tritt Gott zugleich auf die Seite des Geschöpfes und nimmt nun auch dessen Perspektive mit ein. In Jesus Christus offenbart Gott, der Vater, wer er selbst ist, und lässt in der Fülle der Zeit seine Herrlichkeit ein für allemal vor aller Welt erscheinen. Jesus Christus ist die Ikone des Vaters. In Jesus Christus vollendet sich Gottes Offenbarkeit. Die Wortdimension der Offenbarung wird in der Inkarnation des Logos-Wortes überstiegen. Die authentische Auslegung des Vaters in Jesus Christus erfolgt leibhaftig. Jesus Christus

⁶ Zu den Entwicklungslinien der Dogmengeschichte vgl. Thomas Schumacher, *Die Feier der Eucharistie*, München 2009, 121-133.

ist kein bloßes Zeichen des Bundes. Er konstituiert die neue Dimension des Bundes in seiner Person. In Jesus Christus, dem Gott-Menschen, ist der Bund qua hypostatischer Union leibhaft und somit unverbrüchlich verwirklicht. Von Gott, seinem Vater, weiß sich Jesus in die Welt gesandt, die Botschaft von der Basileia in Wort und Tat zu verkünden und so das Reich Gottes inmitten des erwählten Bundesvolkes aufzurichten. Im Sendungsgehorsam der Liebe nimmt Jesus Leiden und Tod auf sich und wird schließlich als der Auferstandene, der in der Herrlichkeit des Vaters vollendet ist, offenbar. 1 Kor 11,25 und Lk 22,20 sprechen so vom Neuen Bund in seinem Blut. Dieser Neue Bund bedeutet die Eröffnung des Zugangs zur inneren, dreifaltigen Lebendigkeit Gottes für die Kreatur.

Die Zeugnisse der Evangelien zeigen Jesus, der auf das engste mit Gott, seinem Vater, verbunden ist, zugleich in enger Lebensgemeinschaft mit denen, die bei ihm weilen, die zu ihm gehören und ihm folgen. Diese sind es, mit denen Jesus, als sich der Ernst seiner Sendung in der bevorstehenden Stunde seiner Preisgabe verdichtet, das Letzte Abendmahl begeht und ihnen in dieser Mahlgestalt, so wie es in seinen Begleitworten über Brot und Kelch zum Ausdruck kommt, explizit Anteil an sich und seiner Sendung verleiht. Dieses Anteilhaben an Jesus, dem Christus, in persona und damit auch an seiner Sendung umfasst mit dem Anteil an seinem Leiden und Sterben auch Anteil an seiner Auferstehung und an seiner Vollendung in der Herrlichkeit des Vaters (vgl. Röm 6,3-8; 2 Tim 2,11). Dabei besteht ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen der vorösterlich versammelten Jünergemeinschaft mit Jesus und der österlich-pneumatisch konstituierten Kirche als Glaubensgemeinschaft mit ihrem erhöhten Herrn. Deren pneumatische Eingliederung in Christus bzw. Gleichgestaltung mit Christus ereignet sich durch die Taufe auf seinen Tod, und zwar „alle in einen einzigen Leib“ hinein (1 Kor 12,13). Um das Verhältnis der Einzelnen, die im Pneuma auf Jesus Christus getauft worden sind, untereinander sowie deren Verhältnis zu Christus zu beschreiben, gebraucht Paulus die somatische Bildrede von dem einen Leib und den vielen Gliedern. (1 Kor 12,12-31). Diese Rede von dem einen Leib in Christus basiert auf der eucharistischen Teilhabe der vielen an dem einen Brot (1 Kor 10,17). Das Geheimnis der Eucharistie und das Geheimnis der Kirche sind wesentlich aufeinander bezogen, da beide zuinnerst in Jesus Christus gründen.

Die Kirche stellt dabei gleichsam ein „mittleres“ zwischen Christus und den Seinen dar (ekkesiologische Differenz), sie ist aber freilich keine Mittlerin. Nur einer ist der Mittler: Jesus Christus in Person (vgl. 1 Tim 2,5). Die Kirche unterfasst im Pneuma die Gemeinschaft derer, die zu Christus gehören und an ihm – und so an seinem Leib – Anteil haben und die von hier aus aufgrund ihrer Einheit mit Christus gemeinsam mit Christus gleichsam den einen Leib Christi darstellen, dessen Glieder sie sind, und dessen Haupt Christus selbst ist. Auf dieser Basis sind die Glieder miteinander geeint und einander als Brüder und Schwestern in gegenseitiger Liebe im Herrn verbunden. Insofern stellt die Kirche „das Sakrament“ in einem grundlegenden Sinn dar (Ur-, Grund- oder Wurzelsakrament). Sie ist in Christus „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). Aufgrund ihres Eingegliedertseins in Christus ist die Kirche durch das Gottgeheimnis Jesu Christi wesentlich geprägt. Insofern steht sie jedoch zugleich auch im horizontalen Weltbezug, gesandt zu allen Völkern. Somit ist die Kirche also weder nur transzendent-unsichtbar (\neq ecclesia abscondita), noch nur immanent-sichtbar (\neq imperium, societas). Vielmehr bilden irdische und himmlische Dimension der Kirche eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst (LG 8). Diese komplexe Wirklichkeit bleibt jeder univoken Definition entzogen, da sie im Gottgeheimnis Jesu Christi verankert ist. Die Väter umschreiben die Wirklichkeit der Kirche daher mit Blick auf biblische Bilder als Jungfrau, Tochter Zion, neue Eva, Arche des Heils, Weinberg. Die lehramtliche Reflexion in der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“ des II. Vatikanischen Konzils schließt daran an und bleibt bei einer bildhaften Umschreibung: Acker Gottes, Schafstall, Gottes Bauwerk, Jerusalem droben, Braut und Mutter (LG 6).

Die Kirche steht in der Welt, ist aber nicht von der Welt, sondern weist über diese hinaus auf ihren Herrn, der in Leiden und Tod, seiner Auferweckung von den Toten und seiner Vollendung in der Herrlichkeit des Vaters die Welt überwunden hat. Soweit die Kirche noch in dieser Welt steht, verkündet sie das Evangelium, und legt Zeugnis ab von ihrem Herrn. So ist die Kirche aufgerichtet inmitten der Welt, als Zeichen unter den Völkern, und stellt „das im Mysterium schon gegenwärtige Reich Christi“ (LG 3), Keim und Anfang der Basileia auf Erden (LG 5) dar. Als pilgerndes Gottesvolk entlang der welthafthorizontalen Geschichte bleibt die Kirche auf Christus, in dem sie gründet, gleich dem ankommenden Bräutigam ausgerichtet. An ihm

hat sie bereits Anteil, mit ihm hat sie teil an seiner Vollendung in der Herrlichkeit des Vaters. Ihm nachzufolgen bedeutet, die Mitte des eigenen Lebens in Christus festzumachen, „in ihm“ zu leben und alles auf dieses „Sein in Christus“ zu beziehen. „Ob wir leben oder ob wir sterben, wir gehören dem Herrn“ (Röm 14,8).

Alle, die im Heiligen Geist auf Jesus Christus getauft und so Teil seines Leibes, der die Kirche ist, geworden sind, haben Anteil an Jesus Christus, der in der Herrlichkeit des Vaters vollendet ist. In ihm ist ihnen die innere Lebendigkeit Gottes eröffnet. In ihm erhalten sie Anteil an Gottes Koinonia. In ihm sind sie hineingenommen in das dreifaltige Leben Gottes selbst, eingeborgen in die trinitarische Perichorese von Vater, Sohn und Geist. In ihm sind sie „Hausgenossen Gottes“ und erhalten „Zugang zum Vater“ (Eph 2,18). Der Heilige Geist als die Koinonia von Vater und Sohn ist die Gabe der Koinonia in einem absoluten Sinn. In der Gabe dieses Geistes erhalten die, die zu Christus gehören, in koinonialer Weise Anteil an Gottes eigener Koinonia (vgl. $\theta\epsilon\acute{\iota}\omega\sigma\iota\varsigma$). Der Sache nach bedeutet dies gleichsam die vollendende Einbergung der Kreatur in Gottes eigenes trinitarisch-perichoretisches Leben, ein Leben ganz bei Gott, eingeborgen in Gott. Das in der Schöpfung grundlegende Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf wird zu einer Form des partnerschaftlichen Mit-Seins überhöht, die nicht mehr von dieser Welt ist. Der Eigenstand des Kreatürlichen wird dabei nicht etwa aufgehoben, sondern vollendet. Hierin besteht die Berufung als das übernatürliche Ziel des Geschaffenen. Die Kreatur wird ihrer raumzeitlichen Begrenztheit enthoben und als die, die sie selbst ist, zur Teilnahme am Leben Gottes, zum Leben in Gott erhoben. Ihre Gestalt wird unter Beibehaltung ihrer Identität transformiert von einer Werde- in eine Vollendungsgestalt nach dem Vorbild des verherrlichten Leibes Jesu Christi.

Das biblische Verständnis vom Gericht bezeichnet jene Handlung Gottes, durch die der endgültige Zustand aufgerichtet, der Schalom für immer hergestellt wird. Damit ist die Basileia in ihrer vollendeten Gestalt verwirklicht, die nun ewig währt. „Ewiges Leben“ meint keineswegs nur eine ihres Endes enthobene, zeitlich nach vorne unbegrenzt eröffnete Form der Zeit (*tempus in perpetuum*), sondern Teilhabe an der Ewigkeit (*aeternitas*) Gottes eigenen Lebens. Wie Christus in seiner Auferstehung die horizontal-welthafte Geschichte gleichsam vertikal auf den Bereich Gottes hin aufgesprengt hat, so folgt ihm die Kreatur in ein eschatologisches Präsens, das als

Teilhabe an Gottes Koinonia ewig währt. Wenn aber das vollendete Leben in der koinonialen Teilnahme an der perichoretisch-trinitarischen Lebensdynamik Gottes besteht, erstreckt sich diese Koinonia auch auf das Mit-Sein all jener untereinander, die als Glieder des einen Leibes in Christus auch miteinander verbunden sind.

Diese Vollendungsgestalt ist in der Tradition mit bildhaften Bezeichnungen wie „Himmel“, oder „Anschauung Gottes“ (visio beatifica) umschrieben worden. Unter den vielfältigen Bildern für die himmlische Wirklichkeit tragen die Worte vom „Mahl“ und von der „Hochzeit“ eine besondere Bedeutung, da sie in den Schriften des Neuen Testaments überliefert sind und womöglich auf Jesus selbst zurückgehen. Tatsächlich aber kann diesen Bildworten aufgrund der Inkommensurabilität von Erde zu Himmel, von Geschichte zu Eschaton keine Anschauung im eigentlichen Sinn zukommen. Sie bleiben zeichenhaft hingebunden auf etwas, das sie selbst nicht mehr adäquat zur Darstellung bringen können, weil dieses Ziel die horizontale Dimension der Welt vertikal-eschatologisch übersteigt.

Die Tradition spricht von einer himmlischen Liturgie und versteht die irdische als deren Abbild. Die Kirche auf dem Pilgerweg erscheint als Realsymbol für die vollendete Koinonia mit Christus sowie der Glieder untereinander, „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“. In dem, was die Kirche tut, verwirklicht sie, was sie selbst ist. Dabei kommt den Vollzügen des prophetischen Zeugnisses im Glauben (Martyria), der priesterlichen Feier der Verherrlichung Gottes (Leitourgia) und der königlichen Heilsgabe im Dienst am Nächsten (Diakonia) eine herausragende Bedeutung zu. Aufgrund ihrer komplexen Wirklichkeit ist die Kirche festgemacht in Jesus Christus, dem in der Herrlichkeit des Vaters vollendeten Sohn, und strahlt von hier aus das Evangelium in die Welt hinein.

In der Feier der Eucharistie erscheint der Grundvollzug des kirchlichen Lebens zuhöchst verdichtet analog zur Verdichtung der Sendung Jesu in der Zeichenhandlung des Letzten Abendmahls. Gemäß der Selbstverfügung des Herrn über seinen Leib, wie es in den Begleitworten über Brot und Kelch zum Ausdruck kommt und so Jesus den Seinen explizit Anteil an sich und seiner Sendung verliehen hat, nimmt die Kirche auf ihrem Weg durch die Zeit daran teil und vollzieht die realsymbolische Zei-

chenhandlung der Eucharistie. Sie tut dies 1. im Modus der Anamnese, d.h. der realisierenden Erinnerung, worin sie sich partizipativ in Jesu geschichtlich vollbrachtes, geschichtstranszendierend vollendetes Werk festmacht und sich darin vergegenwärtigt. Sie tut dies 2. im Modus der Epiklese, worin sie um diese Anteilgabe bittet. Und sie tut dies 3. im Modus der lobpreisenden Danksagung (Eucharistia) bzw. des dank-sagenden Lobpreises (Eulogia). So erscheint die Feier der Eucharistie als realsymbolische Zeichenhandlung schlechthin: als anamnetisch-epikletischer Vollzug im Modus eucharistisch-eulogischen Gedenkens, worin die Kirche Anteil an Jesus Christus und seiner Koinonia mit dem Vater im Heiligen Geist feierlich erbittet und ihrer wirklich teilhaftig wird.

Indem die Kirche auf ihrem irdischen Pilgerweg voranschreitet, Christus, ihrem Bräutigam entgegen, in dem sie zugleich gründet, vollzieht sie die Feier der Eucharistie als Unterpfand des himmlischen Hochzeitsmahls. Die Kirche lebt aus der Eucharistie und vollzieht in dieser Feier, was sie selbst ist. Die Eucharistie ist Existential der Kirche.