

der Eucharistie akzentuiert. Nicht zuletzt bergen die biblischen Lesungen, oft genug auch mit Blick auf unsere Lebensgewohnheiten, einiges an Sprengstoff in sich! Erst jüngst konnte ich in einer Gemeinde bei einer Bibelarbeit 1 Kor 11 erleben, wie unbekannt den Teilnehmern diese Dimension von Eucharistie war und wie sehr sie dadurch zunächst einmal verunsichert wurden.

Es wäre jedoch zu kurz gegriffen, meinte man, mit Verdrängungen in der Liturgie sei es getan. Die liturgische Feier gewinnt erst in dem Maße an Glaubwürdigkeit, wie sie in eine Praxis des Teilens der an ihr teilnehmenden Gemeinde eingebettet ist.

Artikel

Karl M. Woschitz
Der Gottesdienst
der Befreiten und
ihr Weltendienst

Gedanken zur
Eucharistie

Im folgenden Beitrag wird die biblische Grundlage für die These dieses Schwerpunktheftes gelegt, wonach das Geschenk, das wir in der Eucharistie feiern und in dem wir mit Gott und den Mitmenschen verbunden werden, uns zu solidarischem Mitsein und zum Handeln mit und für alle anderen Menschen, vor allem auch die Armen, verpflichtet. Gerade an den von der Bibel aufgezeigten Fehlentwicklungen in urchristlichen Gemeinden kann besonders deutlich abgelesen werden, worauf es ankommt.

red

1. Erinnerung und
Freiheit

Mit einem Mahl, verbunden mit einer erzählten Erinnerung, lassen die das Passahfest feiernden Juden ihre von Gott geschenkte Befreiung laut und wirksam werden, d. h. sich feiernd in das Ereignis „versammeln“. Dabei rufen sie sich am Sederabend¹ im Vollzug einer Zeichenhandlung die Tat des Herrn, des Gottes Israels, der sein Volk aus dem Sklavenhaus Ägypten herausgeführt hatte (Ex 13, 3), aktualisierend in Erinnerung. In einem genau vorgeschriebenen Wechselspiel zwischen den fragenden Kindern und dem antwortenden Hausvater werden die Großtaten Gottes verkündet. Verbales und Nonverbales sind hier ineinander verflochten, denn die Hausfeier vollzieht sich im Horizont des Satzes: „In dieser Nacht sind sie erlöst worden und in dieser Nacht werden sie erlöst werden“ (Mech Ex 12, 12). Hier wird die Kategorie des Zuschauers suspendiert und werden alle in die Passahge-

¹ Aufgetischt sind Wein, Bitterkräuter, Mazzen und Lamm als „verbum visibile“. Sie werden von der narrativen Predigt des Hausvaters gedeutet und sind selbst wiederum Zeichen für das Erzählte.

schichte „miteinbezogen“ (Pascal). Ein Befreiungsgeschehen wird re-präsentiert, vergegenwärtigt und die „diachronische“ Distanz zugunsten der „synchronischen“ Intensität aufgehoben und gleichzeitig gemacht. Das Ganze ist durchdrungen von der Dramaturgie der Personalpronomina: Er, sie, euch, uns, wir . . . , sowohl im Erzähltext von Ex 12 als auch in seiner katechetischen Ergänzung in der Pessach-Haggada: „In jedem und jedem Geschlecht ist es Schuld für den Menschen, sich selbst als einen aus Misraim (Ägypten) Ausgezogenen zu betrachten. Denn es ist gesagt: ‚an jenem Tag wirst Du Deinem Sohn erzählen und sagen: in alledem hat Adonai für mich gehandelt, als ich aus Misraim ausgezogen bin.‘ Nicht nur unsere Väter hat er befreit, der Heilige, gelobt sei Er, *uns* hat er in ihnen erlöst. Denn es wird gesagt: ‚Und er ließ *sie* von dort ausziehen, um *uns* zu führen und das Land zu schenken, das er unsern Vätern durch Schwur versprochen hatte.“² Beim Seder Mahl war das Motiv des „Gedächtnisses“ wesentlich (vgl. Ex 12, 14), die Vergegenwärtigung des Heilsereignisses. Man feierte nicht noch einmal, sondern feierte mit. Die Erinnerung dient auch sonst im geschichtlichen und kulturellen Bereich zur Herausbildung von Identitäten. Die Passahfeier Israels will im Ritus Sinn vergegenwärtigen. Ihre rituelle Ordnung verweist auf ein Geschehen in der Zeit (Exodus) und an der Zeit (Rettung). Sie ist ausgerichtet auf das Land der Verheißung (Ex 12, 25).

2. Hingang und Gabe

Wollte das jüdische Passahmahl erinnernd Anteil an dem Exodusgeschehen geben, so stiftet nach den neutestamentlichen Texten das letzte Mahl Jesu die Anteilgabe am rettenden Handeln Gottes in Jesus selbst. Dabei rücken die Berichte die Geschichte seines Lebens und Sterbens unter das Vorzeichen des „für uns“. Seine Selbsthingabe ist ein uns zugute gewirktes Geschehen. Das letzte Beisammensein Jesu mit seinen Jüngern als Mahlgemeinschaft (Mk 14, 12–26 par) ist erzählte Theologie und randvoll gefüllt mit Grunddaten der Verkündigung. Es ist ältestes Überlieferungsgut der Urgemeinde und der Ursprungsgeschichte der Evangelienbildung zuzurechnen. Der Text ist vielstimmig und betont zunächst die Initiative Jesu (14, 13), mit der er den für ihn und die Seinen vorbereiteten Ort aufsucht (14, 17), um hier Gastgeber zu sein. Über der Erzählung vom letzten Mahl steht ferner die Zeitansage² (Mk 14, 1. 14–16), so daß dieses in den Verheißungshorizont des Passahfestes gestellt er-

² Vgl. O. Bayer, *Tempus creatura verbi*, in: *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt*, FS J. Moltmann zum 60. Geburtstag, München 1986, 3–13, insbes. den Abschnitt: „Die Zeit des Herrenmahls“ (8 f).

scheint, der Erinnerung an den Beginn eines Freiheitsweges und der eröffneten Heilssphäre. Jesu Leiden und Sterben fällt in die als Heil qualifizierte Zeit und durchkreuzt in einer Antitypologie die im Passahmahl vergewärtigte Rettung, denn der Menschensohn muß leiden und sterben (Mk 8, 31; 9, 31; 10, 32–34; 14, 18–21). Das Geschehen ist ferner auch in den Zusammenhang der Gemeinschaftsmahle gestellt, die Jesus mit verschiedenen Menschengruppen gehalten hatte (vgl. Mk 6, 41; 8, 7), und darüber hinaus in den der Tischgemeinschaften mit „Zöllnern und Sündern“ (vgl. Mk 2, 13 ff) sowie der festlichen jüdischen Mahlzeiten.³

Die neutestamentlichen Einsetzungsberichte (Mt 26, 20–30; Mk 14, 17–26; Lk 22, 14–20; 1 Kor 11, 23–25) erzählen von der Stiftung des Abendmahles durch Jesus in der Nacht des Verrates und beschreiben es im Lichte der liturgischen Tradition der Urkirche. Die ältere, urapostolische Form ist durch den paulinischen (1 Kor 11, 23–25) und lukanischen Text (Lk 22, 14–20; ohne dessen späteren Kelchzusatz „für euch vergossen“)⁴ bezeugt.⁵ Dieser hat in seinen typischen Wendungen (dahingegeben, für die vielen, neuer Bund) sprachliche und sachliche Anklänge an die „Gottes-Knecht-Lieder“ des Deuterocesaja und gehört damit in die Reihe jener Aussagen Jesu, in denen er sich anschickt, das Werk des „Ebed“ zu vollbringen (vgl. Lk 4, 17–21; Mk 8, 31; 9, 31; 10, 33; Lk 22, 37). Das erste Deutewort zielt bei Paulus und Markus auf den „Leib“, das zweite auf den „Bund“ (Paulus), bei Markus dagegen auf das „Blut“. Im Deutewort zum Brot wird gesagt, sein „Leib“, d. i. seine leibhafte Person, wer-

³ Vgl. R. Pesch, Das Evangelium in Jerusalem: Mk 14, 12–26 als ältestes Überlieferungsgut der Urgemeinde, in: P. Stuhlmacher (Hg.), Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982 (WUNT 28), Tübingen 1983, 113–155.

⁴ Vgl. H. Schürmann, Das Geheimnis Jesu, 1972, 74–110; J. Blank u. a., Was hindert uns? Das gemeinsame Herrenmahl der Christen, Regensburg 1981; W. Speyer, Das letzte Mahl Jesu im Lichte des sogenannten Eidopfers. Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Ausgewählte Aufsätze (WUNT 50), Tübingen 1989.

⁵ Für die ältere Form bei Paulus und Lukas sprechen die frühe Niederschrift der Tradition im 1. Korintherbrief (um 58), die geringere Parallelisierung des Brot- und Kelchteiles, die auffallende rituelle Trennung dieser beiden Elemente durch das dazwischenliegende Mahl, ferner die archaische Gottesknechts-Christologie. Wendungen der palästinensischen Ursprungsform sind aus liturgischen (Akklamation der Teilnehmer) und hermeneutischen Gründen im lukanisch/paulinischen Text präzisiert, wenn z. B. der ursprüngliche Semitismus des „für die Vielen“ (Markus/Matthäus; vgl. Jes 53, 12) in seinem inklusiven, universalen Sinngehalt als „für die Gesamtheit der Menschen“ übersetzt wurde. Die antiochenisch-palästinensische Grundform dürfte gelautet haben: „Und er nahm Brot, sprach den Segen darüber, brach es und gab es ihnen. Und er sagte: ‚Das ist mein Leib, der für die Vielen dahingegeben wird. Tut dies zu meinem Gedächtnis!‘ Desgleichen auch den Kelch nach dem Mahl mit den Worten: ‚Dieser Kelch ist die Neue Diatheke in meinem Blute.‘“

de, anstelle und zugunsten der vielen, d. i. die Gesamtheit der Menschen, in den Tod dahingegeben werden. Als der Mittler des neuen Bundes (von Jes 42, 6 und 49, 8) werde er sein Blut vergießen, indem er das Werk des Gottesknechtes tut.⁶ Das zweite Deutewort bezieht das Kreuzesgeschehen antizipierend in die Abendmahlfeier ein. Jesu Blut, sein Tod, stiftet den neuen Bund, wie der alte Bund am Sinai auch durch Blut geschlossen wurde (Ex 24, 6. 8). Wirklichkeiten und Wirkung dieses Bundes werden mit dem Kelch(inhalt) identifiziert und den Jüngern dargereicht. Es ist das „Für euch“ der Christushingabe, die Matthäus sachlich richtig als Gabe zur Sündenvergebung (Mt 26, 28) und Johannes als „Leben“ (Joh 6, 54: vgl. das Präsens) interpretiert. Durch die Ineinssetzung des Brotes als seines „Leibes“ zum Genuß, mit der Hingabe dieses Leibes in den Tod und durch das Darreichen des sein Blut enthaltenden Bechers an die Seinen ist Jesus selbst in seiner Heilstat vergegenwärtigt. Diese ist getragen und garantiert von der Gegenwart der konkret-leibhaftigen Person Jesu als Speise. Jesus setzt sich in den Segensworten mit den dargereichten Gaben in eins, die als sein leibhaftes Ich von ihm dargeboten und von den Jüngern empfangen werden.

Indem Jesus gebietet, das zu tun, was er getan hat, damit es zu einem „Gedächtnis“ seiner selbst komme, stiftete er in Raum und Zeit die inhaltliche Einheit aller Mahle mit seinem Gründungsmahl und auch untereinander. Der eschatologische Ausblick (Mk 14, 25par; 1 Kor 11, 26 „bis daß er kommt“) richtet den Blick nicht nur nach vorn, sondern sagt, daß die Feier des Abendmahles zugleich Vorschein und Anbruch des endzeitlichen Mahles ist. Es antizipiert die Vollendung im Reiche Gottes. Die Gläubenden aber stehen durch das Verheißungswort in der endzeitlichen Erwartung und rufen „Maranatha“ („Herr, komm!“; 1 Kor 16, 22; Offb 22, 20 f; Did 10, 6).

Dem Mahlbericht vorangestellt ist in Mk 14, 17–21par die Bezeichnung des Verräters als Offenbarung eines heilsge-

⁶ Diese so zum Ausdruck gebrachte Hingabe seiner Person in den Tod wird als prophetische Tathandlung (vgl. Jer 13, 1–11; 19; Ez 5, 1–5) im Sinne einer göttlichen Kausalität in Kraft gesetzt. Im Einsetzungsbericht des Markus/Matthäus sind die beiden sakramentalen Akte um Brot und Wein durch den Mahlritus eng miteinander verbunden. Das Kelchwort betont durch die Umstellung der Prädikate das Blut, so daß die Formel „Das ist mein Bundesblut, das für die Vielen vergossen wird“ sich eng an Ex 24, 8 mit dem Ritus des Sinaibundes anlehnt. („Siehe das Blut des Bundes, den Jahwe mit euch schloß.“) Jesus wird so als der neue Bundesmittler, als Moses novus in Überbietung des ersten Moses und als Opferpriester charakterisiert, der seinen Bund mit seinem eigenen Blut stiftet (vgl. Hebr 9, 12). Das Kelchwort entfaltet der Verfasser des Hebr dahin, daß Jesus ein für allemal sein kultisches Opfer am Kreuz dargebracht (7, 27 u. ö.) und durch sein Blut das alttestamentliche Opferblut außer Kraft gesetzt hat (9, 12 ff, 23 ff). Er eröffnet den Zugang zum himmlischen Heiligtum (10, 19).

schichtlichen Vorgangs. Keiner der Anwesenden ist sicher, ob er es nicht selber sein wird, ohne es jetzt schon zu wissen. So fragen die Jünger bange: „Bin ich's?“ (14, 19). Auch die Paradosis, die Paulus niederschreibt, wird im Kontext des Verrates an Jesus erzählt („In der Nacht, da er ausgeliefert wurde . . .“; 1 Kor 11, 23), so daß über der eucharistischen Freude (vgl. Apg 2, 46) die „Bin-ich-es“-Frage des Verrates als dunkler Schatten liegt.

3. Eucharistie und Dienst

Lukas erzählt vom Rangstreit⁷ der Jünger unmittelbar nach der Einsetzung des Abendmahls (Lk 22, 24 ff), wobei Jesus den zu Tische Dienenden als den Größten bezeichnet (22, 26) und dabei auf sich selbst verweist.

Bei Johannes wird die Fußwaschung Jesu sowohl unter dem Gesichtspunkt einer Zeichenhandlung gesehen, die Jesu Selbsthingabe für seine Jünger anzeigt und deutet (Joh 13, 4–11), als auch als Vorbildhandlung, die das Gesetz des Dienens für die Jüngergemeinde illustriert und dringlich macht (13, 12–20). Jesu Hingang ist der Dienst dessen, der sich zum Sklavendienst erniedrigt hatte. „Wie er die Seinen geliebt hatte, die in der Welt waren, so liebte er sie bis ans Ende“ (13, 1), d. h. bis zum Ende und bis zur Vollendung (temporal und modal) und demnach gerade ohne Ende. Das „Es ist vollendet“ des Gekreuzigten (19, 30; vgl. 17, 4) wie das „Lieben bis ans Ende“ (13, 1) bilden den Horizont des Hingangs Jesu. In der Konkretheit und Leibhaftigkeit der Fußwaschung wird dieses Dienen in der zweiten Deutung (13, 12–20) zum Vorbild der Jüngergemeinde untereinander und damit zum verpflichtenden Gebot Jesu.⁸ Das „Vorbild“ Jesu ist nicht nur imitatio Christi, sondern zugleich Verweis auf die neue Existenz, durch die sie zu Dienst und Liebe befreit und in Pflicht genommen sind. Dieses „Einander“ (13, 14) wird vom Tun Jesu her bestimmt, und die zu erweisende Liebe zur „nota ecclesiae“ (13, 34 f). Darum ist die erste Deutung (13, 4–11) der zweiten bedeutungsvoll vorgeordnet. Dieses Zu-Ende-Lieben wird durch die Zeichenhandlung der Fußwaschung dargestellt, die „Anteil“ gibt an Jesus und die man sich schenken lassen muß, was am Einspruch des Petrus deutlich gemacht wird. In der „zweiten Deutung“ der Fußwaschung wird gesagt, was

⁷ Vgl. die Szene mit den Ansprüchen der Zebedaiden, in deren Zusammenhang das Ende Jesu als Dienst und als Zahlung des Lösegeldes beschrieben wird (Mk 10, 45par). Auch Johannes erzählt von einem letzten Mahl Jesu mit seinen Jüngern in der Nacht des Hingangs sowie von der Bezeichnung des Verräters, aber statt der Schilderung des Mahls berichtet er von der zeichenhaften Handlung der Fußwaschung. In Joh 6 wird Jesus selbst als das „Lebensbrot“ verkündigt.

⁸ *Kathōs* = „Wie“ und „weil“. V. 15 hat hier, wie auch sonst im Corpus johanneum nicht nur beispielhaften, sondern begründenden Sinn (vgl. 13, 34; 15, 17; 1 Joh 2, 6; 4, 17 u. ö.).

die Seinen – in der Nachfolge Jesu – einander tun sollen. Damit ist ein christologischer Sachverhalt notiert, wie dies im vorpaulinischen Hymnus Phil 2, 5–11 als Dienst tiefster Erniedrigung („wurde wie ein Sklave“ 2, 7 b) zum Ausdruck kommt.

Die Abendmahlslehre des Johannes wird in der großen Verheißungsrede (Joh 6, 26–63) gegeben, die um das lebensspendende Himmelsbrot, d. i. den vom Himmel herabgekommenen Jesus (6, 26–51b), kreist und um die Verwirklichung dieser Heilsgabe, in der das „Fleisch“ (sarx) Jesu als wirkliche Speise genossen wird (6, 51c–58).⁹ Der Opfertod ist mitgedacht, da das Trinken des Blutes grundsätzlich die Tötung voraussetzt. In Joh 19, 34 und 1 Joh 5, 6–8 ergießt sich das Blut Jesu aus der durchbohrten Seite in die Welt. Es fließt weiter im Kelch des Herrenmahles der Kirche, in dem Jesus selbst kommt (1 Joh 5, 6) als der in den Tod Dahingegebene. Im „Fleisch und Blut des Menschensohnes“ (Joh 6, 53) bleibt das Ereignis des Heiles gegenwärtig.

4. Die Herrenmahlfeier und ihre Irritation

Die älteste Bezeugung des Abendmahlsberichtes bietet Paulus in einem Midrasch, in welchem er den unwürdigen Genuß des Herrenmahles als Versündigung am Leibe und Blute des Herrn verkündet (1 Kor 11, 27–31). Paulus beruft sich innerhalb seines ersten Briefes an die Korinther auf eine auf den Herrn selbst zurückgehende (*apó*, nicht *pará*!) „Überlieferung“, die er empfangen und an seine Gemeinde weitergegeben hat. Diese „paradosis“ stellt die Feiernden in den Zusammenhang mit einem geschichtlichen Ereignis („in der Nacht . . .“, 11, 23) und mit einer ausdrücklichen Weisung („das tut . . .“, 11, 24) des Herrn. Als ein solches geschichtliches „signum memoriae“ oder Gedächtnismahl ist das heilige Mahl unterschieden von den ätiologischen Kultlegenden der Mysterien, die ihr Urbild nicht in einem geschichtlichen Geschehen verankern, sondern außerhalb der Zeit bzw. in einer mythischen Urzeit oder in einem immer wiederkehrenden naturhaften Zyklus. Das Herrenmahl in Korinth (1 Kor 11, 17–34) umfaßt zwei Akte, die gemeinsame Agape als Sättigungsmahl und die sakramentale Feier mit dem Kultmahl.¹⁰ In bezug auf die rechte Feier der beiden legt der Apostel den Finger der Kritik auf eine Wunde, den sozialen Konfliktpunkt, den Individualismus der

⁹ 6, 51c läßt die Abendmahlstradition durchscheinen: „für das Leben der Welt (dahingegeben)“, beigefügt sind ferner in V. 53 das Blut, und in 6, 54–58 „Fleisch und Blut“ (semitisch der ganze konkrete Mensch [fortgeführt in 6, 57 durch das Personalpronomen „mich“]), als wirkliche Speise und wirklicher Trank charakterisiert, die es zu „zerkauen“ bzw. zu trinken gilt.

¹⁰ Vgl. H.-J. Klauck, Herrenmahl und hellenistischer Kult, NTA NF 15 (1982) 292 f.

Wohlhabenden, der auf Kosten der später kommenden Habenichtse (*me echontes*) geht, die länger arbeiten müssen und vom Sättigungsmahl nichts mehr abbekommen. Bei der sakramentalen Feier ist dem Apostel der Gemeinschaftsbezug wichtig, der konstitutiv auch einen sozialen Aspekt hat mit der Pflicht dem Nächsten gegenüber. Wo der eine hungert und der andere betrunken ist (V. 21), wird die Bruderliebe verletzt und die Gemeinschaft desavouiert. Am Mißstand beim Agapemahl schärft der Apostel ein, den sakramentalen Akt und die solidarische Rücksichtnahme und Brüderlichkeit nicht auseinanderzureißen. Durch solche Verfehlungen wird die Mahlgemeinschaft pervertiert. Zum rituellen Vollzug der Feier gehören als Elemente einerseits das Nehmen, Segnen, Brechen und Ineinsetzen des Brotes mit dem Herrenleib sowie das Essen dieses Brotes, ferner dieselben Handlungen in bezug auf den Kelch, den Becher der neuen Verfügung Gottes an sein Volk. Diese gründet im vergossenen Blut. Jesu Deutewort „Das ist mein Leib“ (11, 24) als Bezeichnung für „das bin ich“, stellt mit „Leib“ auch jenen Aspekt des Menschseins in den Blick, bei dem es um das Sterben geht, aber auch um die Möglichkeit der Kommunikation und des Miteinanders. Das Brotwort stellt so vor allem den Gedanken der Selbsthingabe Jesu und der Anteilgabe (vgl. 10, 16 f) heraus mit dem Zusatz „für euch“ (*to hyper hymōn*), der Jesu Tod im Sinne der Sühne und Stellvertretung deutet. Er schenkt sich als der durch seinen Tod zugunsten der vielen Hingegebene. Die reale Gegenwart des Herrn in seiner Gabe läßt Geber und Gabe, Spender und Inhalt der pneumatischen Speise¹¹ in einem sein. Beim Becherwort betont Paulus (im Unterschied zu Markus, wo Jesu Tod als Sühne für die „vielen“ interpretiert ist) den Bundesgedanken. Jesu Blut, d. h. Jesu Sterben (vgl. Röm 5, 9 mit 5, 10) ist Voraussetzung und Grundlage der eschatologischen Bundesschließung, durch die Gott die zerbrochene Heilsordnung endgültig aufrichtet. Indem Paulus die eucharistische Gabe mit dem „Kyrios-Mahl“ (11, 20) in Beziehung setzt und von ihr als „pneumatischer Speise und pneumatischem Trank“ (10, 3 f; wahrscheinlich auch 12, 13c) spricht, will er auf die Identität mit dem verklärten Leib des erhöhten Christus hinweisen. Ferner machen die Tischgenossen – in der paulinischen Abwandlung des Diathekegedankens – seinen universalen Leib, die Ekklesia, sichtbar (10, 17). Die Gaben sind nicht nur sinnbildliche Darstellungen

¹¹ Das eucharistische Mahl kann nicht ohne Eschatologie und ohne Pneumatologie (1 Kor 10, 3 f spricht Paulus von „geistlicher Speise“) verstanden werden.

der communio der Teilnehmer, sondern die sakramental-wirkliche Erscheinungsweise des am Kreuz Hingegebenen und Auferstandenen, der den Leib der Kirche aufbaut und die Empfänger zum Ethos des Füreinander verpflichtet. Das Brot, das mit dem Leibe Christi durch Christus selbst in eins gesetzt wird, und der Wein, der mit dem Blut Christi in eins gesetzt wird, sind eine „geist-liche“ Speise und ein „geist-licher“ Trank (10, 3 f; vgl. 12, 13b), d. h., sie vermitteln im Heiligen Geist Christus selbst, den Geber als Gabe. In dieser geistgewirkten und geistwirkenden Speise schenkt er sich als der für uns Hingegebene, d. h. in seinem Opferleib (10, 16 f). Als Tischgenossen so in die Macht seiner Gegenwart gestellt, sind sie der Pandämonie entrissen (10, 18 ff), so daß in ihnen der Leib Christi leibhaftig zutage tritt (10, 17a).

Die Feier des Herrenmahls ist Vergegenwärtigung und Verkündigung, Proklamation des Heilstodes Christi, „bis daß er kommt“ (11, 26). Dieser Ausblick auf die Parusie Christi definiert das Herrenmahl als das Mahl der Angefochtenen auf dem Weg durch die Zeit. Die Feier als Verkündigen des Todes Jesu geschieht im Horizont der ankünftigen Zukunft des Kyrios, des Kosmokrators, der die tragende Autorität des Herrenmahls ist.

Indem Paulus die Ausschließlichkeit des Abendmahls betont (1 Kor 10, 21), zieht er die Grenze zu den hellenistischen Kultmahlen. Die Mahlfeier am Tisch des Herrn grenzt vom Tisch der Dämonen ab, denn es gibt das Sprichwort: „Wes Brot ich eß, des Lied ich sing!“ Er bringt das Herrenmahl in Beziehung zu seinen Leib-Christi-Aussagen (1 Kor 12, 13. 27 u. ö.) und stellt die durch die Anteilhabe am Mahl bewirkte Gemeinschaft, Koinonia, heraus. In seinem Appell an das Urteilsvermögen der Adressaten (10, 15) geht der Apostel nicht deduktiv-begrifflich, sondern induktiv-beschreibend vor und läßt auf die Darstellung des Mahlgesehens (10, 16; vgl. 11, 24 f) die kommentierende Deutung folgen (10, 17; vgl. 11, 26). Indem er den Sinn, der der Handlung des Herrenmahls innewohnt, hervorhebt, zeigt er, wie umgekehrt der feiernde Vollzug des heiligen Mahles die Feiernden als „Leib Christi“ deutet und qualifiziert. Die Teilhabe am Brot-Leib hat nach 10, 17 die bekennnishafte Implikation, daß der hingegebene Christus das einzige Brot des Lebens und die Tischgäste Glieder am Leibe Christi sind. In der Mahlfeier verdichtet sich gleichsam sichtbar die solidarische und kommunikative Praxis der Ekklesia als konkret erfahrbarer Widerspruch zur Apartheid der Herzen und Zustände. Die christliche Gemeinde soll die Erfahrung geschenkten und geteilten Lebens möglich

5. „Eucharistischer Lebensstil“

machen, denn die gefeierte Selbsthingabe Jesu und das Miteinander-Teilen am Tisch des Herrn gehören zusammen. Die Einheit des Leibes Christi ist mehr als die Harmonie von Gleichgesinnten. Ihre Vor-Gabe ist das durch Christus geschenkte Leben.

Im Zusammenhang der Fragen über Götzendienst und Götzenmahl exponiert Paulus in 1 Kor 10, 14–33 die gedankliche Prämisse der Lehre und Praxis der eucharistischen Feier. Er warnt vor der Teilnahme an heidnischen Kultmahlen als einem Dämonendienst und stellt das Herrenmahl als ein totales In-Beschlagnehmen der Feiernden heraus. Die vom Brot essen, werden Glieder am Leib des Christus. „Weil ein Brot ist, darum sind wir – die Vielen – ein Leib“ (10, 17). Im argumentativen Rekurs auf die Herrenmahlfeyer profiliert der Apostel die *Koinonia* der Feiernden. Das gebrochene und genossene Brot vermittelt die Anteilhabe am Leibe Christi. Es ereignet sich ein Zusammenschluß, eine Gemeinschaft (*chaburah*) und eine Anteilgabe. Das Segensgebet, die Eulogie, und das Brechen des Brotes als die beiden Momente, die für das Ganze der kultischen Handlung stehen, begründen die reale Verbindung mit Christi Leib und Blut und untereinander. Von der Einheit des gebrochenen Brotes schließt Paulus auf die Einheit der Gemeinde. Das wesentliche Charisma der Kirche ist so ihre eucharistische Gemeinschaft, die zum Aneinanderdenken und Füreinanderhandeln verpflichtet.¹² Rolf Christiansen hat von einem „eucharistischen Lebensstil“ gesprochen und darauf hingewiesen, daß eine Gemeinschaft ohne verantwortliches Teilen keine Gemeinschaft ist. In der Lima-Erklärung ist dieser „eucharistische Lebensstil“ dringlich gemacht: „Die Eucharistie umfaßt alle Aspekte des Lebens . . . Alle Arten von Ungerechtigkeiten, Rassismus, Trennung und Mangel an Freiheit werden radikal herausgefordert, wenn wir miteinander am Leib und Blut Christi teilhaben“ (Nr. 20). Der Glaube muß seine Leibhaftigkeit haben und das Leben seine Glaubwürdigkeit finden, so daß die liturgische Feier zum Test wird für das Segnen, Brechen und Austeilen des Brotes. Die eucharistische Feier wird zum Ort der Sendung der Feiernden, denn in der Hingabe für uns nimmt er uns für sich (2 Kor 5, 17 f). Diese Gemeinschaft ist im Alltag und der Not der Welt zu realisieren.

Diese Zusammenhänge werden auch von Dichtern wie

¹² Vgl. das im Tischgespräch Lk 22, 24 ff; Joh 13, 14 ff herausgestellte Vorbild des dienenden Herrn oder den Gebetswunsch Jesu, daß „alle eins seien“ (Joh 17, 21). Vgl. E. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, der eine Phänomenologie der Liebe gibt.

Rilke, Domin, Trakl und anderen ins Bild gebracht.¹³ So weist z. B. Jochen Hörisch darauf hin, wie Georg Trakl immer wieder das Thema von „Brot und Wein“ umkreist. Für diesen Dichter sind „Brot und Wein“ gerade in der Doppelheit des Sakralen und Profanen jene sinnliche Gewißheit, die die Vielheit des Disparaten auf eine transzendente Bedeutung hin versammelt und sich des Seins und des Sinns ahnend zu vergewissern erlaubt. Auch Martin Heidegger greift auf ein Gedicht von Georg Trakl zurück.¹⁴ Die im Gedicht „Ein Winterabend“ gebrauchten Bilder sprechen von den im Haus und am Tisch Heimischen, von der Wanderschaft, den dunklen Pfaden, dem Tor, dem Baum der Gnaden und enden mit den folgenden Zeilen:

„Wanderer tritt still herein;
Schmerz versteinerte die Schwelle.
Da erglänzt in reiner Helle
Auf dem Tische Brot und Wein.“

Winfried Glade Brotbrechen nach der Liturgiereform

Warum ist das Brotbrechen von der Bibel her ein so zentrales Symbol für die Gemeinschaft mit Jesus und untereinander? Was könnte und sollte geschehen, um dieses Symbol in der liturgischen Praxis besser erfahrbar zu machen? Vielleicht sogar eine Änderung in der Grundstruktur bzw. im Ablauf der einzelnen Teile der Messe? Solche Fragen werden im folgenden zu beantworten versucht.

red

1. Biblische und liturgische Überlegungen

Wenn ich recht sehe, hat sich konkret weithin in Sachen Brotbrechen seit dem Konzil nicht sehr viel getan. Wohl hat durch die Liturgiereform die Brechung des Brotes wieder ihren Ort während des Agnus Dei erhalten, aber gebrochen wird wohl weithin – von Ausnahmen abgesehen – nur die eine Hostie des Zelebranten bzw. die Hostien für die Priester, wenn die Messe als Konzelebration gefeiert wird. Ausgeteilt werden noch zu oft Hostien, die von anderen Gelegenheiten im Tabernakel aufbewahrt werden.

Die Reformer hatten es sich ganz anders vorgestellt. In der „Allgemeinen Einführung in das Römische Meßbuch“ (AEM) wird das Brotbrechen an zwei Stellen ausführlich beschrieben. In Nr. 56 c heißt es: „Das Brotbre-

¹³ J. Hörisch, Brot und Wein. Die Poesie des Abendlandes, Frankfurt/M. 1992, 228 ff.

¹⁴ M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1971, 33.