

MEMORIA PASSIONIS

Annäherungen an die Eucharistie

Vortrag vor der Hans Urs von Balthasar Stiftung

28. Juni 2003, Basel

Sehr verehrte Damen und Herren,

es ist mir eine Freude, anlässlich des 15. Jahresgedächtnisses von Hans Urs von Balthasar zu Ihnen sprechen zu dürfen. Das Lebenswerk von Balthasars, Sie wissen es besser als ich, der ich ihn nicht mehr habe kennen lernen können, ist ungemein reich und vielfältig. Als Theologe von un-nachahmlicher Originalität und enormer Produktivität, als Verleger, Übersetzer, Herausgeber und Mitbegründer der Internationalen Katholischen Zeitschrift *Communio* hat er die theologische Landschaft entscheidend geprägt und bereichert. Aber auch - und das ist die eher verborgene, aber keineswegs weniger wichtige Seite seines Wirkens - als Studentenpfarrer in Basel, als geistlicher Wegbegleiter und Exerzitienleiter, ja nicht zuletzt als Mitbegründer der *Johannesgemeinschaft* hat er auf die Glaubensbiographie vieler Menschen Einfluss genommen. Die Palette seiner Tätigkeiten ließe sich sicher noch erweitern¹, aber eine solche Auflistung bleibt, so interessant sie im einzelnen sein mag, doch leicht im Äußerlichen stecken und erhält dadurch den unangenehmen Beigeschmack einer postumen Leistungsbilanz. Als sei das Wesentliche eines Lebens die Summe der erbrachten Leistungen! Gerade im Falle Hans Urs von Balthasars dürfte man das Wesentliche verfehlen, wenn man sein Lebenswerk nicht in einen größeren Horizont hineinstellt. Was er getan hat und tun durfte, das hat er in gehorsamer Entsprechung zu einer *Sendung* getan², die er sich nicht selbst gegeben hat. Wenn wir heute - 15 Jahre nach seinem Tod - daran denken, dass er in seinem Leben und Wirken dieser Sendung mit allen ihm zu Gebote stehenden Kräften zu entsprechen versucht hat, können wir dies nicht ohne Dank tun.

Denken, Andenken und Danken hängen - die Sprache verrät es - eng zusammen. Mir schien es daher ein möglicher Weg, für dieses Jahresgedächtnis ein Thema zu wählen, das von Balthasars Schaffen leitmotivisch durchzieht, auch wenn er es im Blick auf die Eucharistie nur in wenigen Aufsätzen ausdrücklich behandelt hat³: das Thema *memoria passionis*. Der Untertitel des angekün-

¹ Vgl. P. HENRICI, Art. *Balthasar, Hans Urs von*, in: LThK 1 (31993) 1375-1378 (Lit.).

² Vgl. H.U. VON BALTHASAR, *Mein Werk. Durchblicke*, Einsiedeln-Freiburg 2000, 15. Dort auch die Aussage: „Alles bliebe literarisches Gerede, stünde es nicht im Dienst und Gefolge eines kirchlichen, nicht selbstgewählten, zugewiesenen Tuns.“ (ebd. 38)

³ Vgl. H.U. VON BALTHASAR, *Die Messe, ein Opfer der Kirche?*, in: DERS., *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967, 166-217; DERS., *Christus, Gestalt unseres Lebens. Zur Deutung der Eucharistie*, in: GuL 43 (1970) 173-180; DERS., *Theodramatik, Bd. 3: Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 363-379; DERS., *Leben aus dem Tod. Betrachtungen zum Oster-*

digten Vortrag verspricht *Annäherungen an die Eucharistie*. Von dem ursprünglichen Vorhaben, Ihnen eine Rekonstruktion der eucharistietheologischen Aussagen von Balthasars zu bieten, habe ich nach der Lektüre der exzellenten Darstellung von Georg Bätzing⁴ wieder Abstand genommen, da ich diese nur schlechter hätte wiederholen können. Auch werde ich Ihnen keine exegetische Erschließung der Abendmahlsüberlieferung vortragen. Stattdessen möchte ich versuchen, Ihnen im Sinne einer theologischen Betrachtung drei Zugänge zur Eucharistie zu bahnen. Zunächst werde ich die Erinnerungsthematik in den Blick nehmen. *Wie* ist reale Gegenwart Christi in der Eucharistie möglich? Hängt sie von unserer Erinnerung ab oder ist sie eine Gabe des aufgeweckten Gekreuzigten selbst? In einem zweiten Schritt möchte ich das Motiv der Passion Christi näher erläutern. Worin besteht die rettende und erlösende Kraft, die im Kreuz Jesu Christi beschlossen liegt und der wir in jeder Eucharistiefeier dankbar gedenken? Abschließend seien eher bruchstückhaft einige Folgerungen skizziert, die für einen eucharistischen Lebensstil heute bedeutsam sein könnten.

1. Gedenken

*Modernes Zeitbewusstsein und christliche Zeiterfahrung*⁵

Das moderne Zeitbewusstsein ist von einem eigentümlichen Zwiespalt geprägt: Permanente Zeitknappheit und das Bedürfnis nach souveräner Zeitgestaltung bestimmen es gleichermaßen. In der begrenzten Episode, die das Leben des Einzelnen vor dem Hintergrund der kosmischen Weltzeit darstellt, soll ein prinzipiell grenzenloser Erlebnis- und Informationshunger gestillt werden. Das Überangebot an Konsum- und Unterhaltungsmöglichkeiten, das beschleunigte Tempo der technisch-industriellen Entwicklung, die Fülle an global vernetzter Kommunikation und Information etc. führen leicht zu einem *Verlust der Fähigkeit, gegenwärtig zu sein*.

Die eucharistische Liturgie unterbricht die alltägliche Zeit und stellt sie hinein in den großen Bogen der Heilsgeschichte, die mit der Schöpfung anhebt, sich in der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus verdichtet und auf die Vollendung der Geschichte ausgespannt ist. In der Person und Geschichte Jesu Christi, des aufgeweckten Gekreuzigten, hat sich der Anbruch der Vollendung bereits mitten in der Zeit ereignet. Daher kennt der Glaube eine qualifizierte Zeit, in der sich das Schon der Erfüllung und das Noch-Nicht der Verheißung eigentümlich verschränken, so dass die Verheißung im Noch-Nicht der Erfüllung doch selbst schon Erfüllung ist.

Lebenszeit ist eine knappe Ressource, und Hektik ein geradezu epidemisches Lebensgefühl unse-

mysterium, Freiburg 1984, bes. 42-48; DERS., *Ein Opfer, das nichts kostet?*, in: IKaZ 14 (1985) 236-241; DERS., *Eucharistie - Gabe der Liebe* (Antwort des Glaubens 44), Freiburg 1986.

⁴ Vgl. G. BÄTZING, *Die Eucharistie als Opfer der Kirche nach Hans Urs von Balthasar*, Einsiedeln 1986.

⁵ Vgl. H. HOPING, *Gedenken und Erwarten. Zur Zeitstruktur christlicher Liturgie*, in: LJ 50 (2000) 180-194.

rer spätmodernen Gesellschaften. Die Innovationsgeschwindigkeit des technisch-industriellen Fortschritts steigt immer mehr⁶ - und wer sich in der beschleunigten Lebenswelt zurecht finden will, muss sich mit dem jeweils Neusten vertraut machen, wenn er die Standards nicht unterschreiten will, die permanent neu gesetzt und durch die Werbeindustrie publik gemacht werden. Zur Eigentümlichkeit des gesteigerten Innovationstempos gehört, dass es eine erhöhte Veraltungsgeschwindigkeit zufolge hat. Mit der Zeit Schritt halten zu wollen, das kann daher ein anstrengendes Unternehmen sein, das leicht mit einer Art Dauer-Überforderung einhergeht. Das Bedürfnis, Herr über die eigene Zeit zu sein und es zu bleiben, führt dabei in seltsame Abhängigkeiten. Denn Souveränität über die Zeit lässt sich nur herstellen, wenn man sich gegen ihre Risiken absichert, wenn aber alles im Fluss ist, lassen sich auch die Risiken kaum noch sicher kalkulieren.

Hinzu kommt, dass in der Moderne die Schere zwischen der eigenen Lebenszeit und der Weltzeit immer weiter auseinander klafft.⁷ „Je mehr die Menschen – nach ihrer Vertreibung aus der Lebenswelt der unmittelbaren Selbstverständlichkeiten – die objektive Welt mit ihrer unfasslich riesigen Weltzeit entdecken, desto unausweichlicher entdecken sie zugleich, dass ihre Lebenszeit eine ultrakurze Episode ist, limitiert durch den Tod, der unerbittlichen Grenze für ihren vital und kognitiv grenzenlosen Weltappetit.“⁸ Das Leben ist begrenzt, es ist die letzte Gelegenheit⁹, daher muss es optimal ausgereizt werden. Immer mehr soll und muss in immer weniger Zeit bewerkstelligt und erlebt werden. Die Frist, die dem „Zeit-Mängelwesen“ Mensch bis zum unausweichlichen Tod gewährt ist, zwingt zur Eile. Dabei hat der Mensch durch die Automatisierung der industriellen Produktion nie soviel von Arbeit entlastete Zeit gehabt wie heute. Dennoch ist für die Befriedigung des Erfahrungshungers nie Zeit genug. Je mehr man mitmacht, um so mehr erfährt man, dass man nicht alles mitmachen kann, was man mitmachen könnte. Die Angst, Entscheidendes zu verpassen, nicht mitreden zu können, bleibt ein untergründiges Gefühl der Epoche. Das Vagabundieren auf dem Markt der Möglichkeiten, das Hin- und Herzappen zwischen den Kanälen etc. führt zum *Verlust der Fähigkeit, gegenwärtig zu sein*.

(ev. mündlich Gegengewichte erwähnen: „Entdeckung der Langsamkeit“, Kontemplation, Tendenz zur Musealisierung und Archivierung, gesellschaftlicher Erinnerungsdiskurs gegen kulturelle Amnesie etc.)

⁶ „Der Fortschrittsglaube ist Flucht aus der Zeit, weil er vor allem Ewigen in der Zeit flieht.“ (TD III, 86)

⁷ Vgl. H. BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a.M. 1986; H. M. BAUMGARTNER, *Zeit und Sinn. Grundzüge menschlicher Zeiterfahrung und Zeit-Deutung*, in: PhJ 106 (1999) 287-298.

⁸ Vgl. O. MARQUARD, *Zeit und Endlichkeit*, in: DERS., *Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien*, Stuttgart 1994, 45-58, hier 45.

Der Gläubige kann sich dem Sog dieser ambivalenten Zeiterfahrung kaum entziehen. Das Bedürfnis nach Zeitsouveränität bei gleichzeitig chronischer Zeitknappheit tangiert auch seine Alltags- und Erfahrungswelt. Dennoch ist ihm klar, dass ihm die Verfügungsgewalt über die Zeit letztlich entzogen ist, dass er sie nur als Gabe empfangen kann. Zugleich weiß er sein Leben in einen größeren heilsgeschichtlichen Sinnzusammenhang eingebettet,¹⁰ der von zwei Polen umgriffen ist: mit der Schöpfung kennt das christliche Zeitverständnis einen unvordenklichen *Anfang der Zeit*. Das, was ist und geworden ist, ist nicht schon immer und nicht aus sich, was es geworden ist, sondern es verdankt sich einem Schöpfer, der mit der Schöpfung zugleich den Anfang der Zeit gesetzt hat.¹¹ Der andere Pol des christlichen Zeitverständnisses wird durch die Hoffnung auf Vollendung markiert. Das, was ist, wird nicht immer so weiter gehen, und das, was kommen wird, wird nicht automatisch eine Verlängerung dessen sein, was heute schon prognostizierbar oder technisch planbar ist.¹² Das Spezifikum des christlichen Zeitverständnisses besteht nun darin, dass die eschatologische Vollendung der Zeit keine rein künftige Größe ist, sondern bereits mitten in die Zeit hineinragt. Mit dem ersten Kommen Christi hat die eschatologische Heilszeit *definitiv* begonnen¹³, auch wenn die universale Durchsetzung dieses Heils und damit die *Vollendung* der Geschichte nach wie vor aussteht (Maranatha!). Jesus Christus, der Messias Gottes für Israel und die Völker, hat das leere Kontinuum der chronologischen Zeit bereits rettend aufgebrochen. In ihm ist die Zukunft der *basileia* schon Gegenwart. Er wird daher als Mitte und Fülle der Zeit bekannt.¹⁴

In der Feier der Eucharistie verdichtet sich das christliche Zeitverständnis. Hier vollzieht sich der Einbruch des Ewigen in die Zeit. Jesus Christus, der durch den Tod Hindurchgegangene, schenkt uns erneut seine Gegenwart. Aber wie ist diese Gegenwart näher zu verstehen? Ist sie ein Resultat der Erinnerungsleistung des gläubigen Subjekts, das sich in der Liturgie gedenkend in ein Verhältnis zur Heilsgeschichte setzt? Oder ist die Liturgie umgekehrt der Ort, an dem Gott selbst sich in ein Verhältnis zur menschlichen Zeit setzt, so dass der Einbruch des Ewigen zu einer

⁹ Vgl. M. GRONEMEYER, *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*, Darmstadt 1993.

¹⁰ Vgl. dazu H.B. MEYER, Zeit und Gottesdienst. Anthropologische Bemerkungen zur liturgischen Zeit, in: LJ 31 (1981) 193-213.

¹¹ Vgl. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. II, Göttingen 1991, 174.

¹² Dies hat J.B. METZ wiederholt deutlich gemacht, besonders eindrücklich in seinem Beitrag „Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit“, in: T.R. PETERS/C. URBAN (Hg.), *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott?*, Mainz 1999, 32-49. Allerdings ist Metz' Begriff der befristeten Zeit *christologisch* unterbestimmt und wird nicht auf die Parusiehoffnung bezogen. Dazu J.-H. TÜCK, Bleibende Rückfragen an die Christologie von J.B. Metz, in: DERS., *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage*, Paderborn 2001, 290-302, hier 299f.

¹³ Präzise formuliert J.B. METZ: „Die Rede vom ‚letzen‘ und ‚endgültigen‘ Wort der Zusage Gottes an die Menschheit in Jesus Christus ist selbst eine Zeitaussage. Sie erzwingt eine Logik befristeter Zeit; denn ‚Endgültigkeit‘ und Unwiderruflichkeit – für alle und alles, für Mensch und Welt – kann nur im Horizont befristeter Zeit ausgesagt werden.“ DERS., *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967-1997*, Mainz 1997, 162.

Qualifizierung der Zeit führt, die der souveränen Verfügung des gläubigen Subjekts gerade entzogen ist? Oder müssen beide Aspekte zusammengedacht werden, so dass die Erfahrung realer Gegenwart daran gebunden ist, dass Gott der Menschen gedenkt und die Menschen an Gott denken?

Das synthetisierende Zeitbewusstsein als Voraussetzung der Erfahrung realer Gegenwart

Erfahrung setzt Bewusstsein voraus, und die Erfahrung realer Gegenwart ist unlöslich an ein synthetisierendes Zeitbewusstsein gebunden, das die Dimensionen von Vergangenheit und Zukunft in die Gegenwart hinein vermittelt. Denkt man eucharistische Realpräsenz nur und ausschließlich als das Ereignis eines diachronen Einbruchs des Ewigen in die Zeit, als die radikale Durchkreuzung unseres Zeitbewusstseins, dann droht sich reale Gegenwart zu einem „Widerfahrnis der Nähe Jesu Christi“ bzw. zu einer „Spur des Vorübergangs“ zu verflüchtigen, die keinen Anknüpfungspunkt mehr im Subjekt selbst hat.¹⁵

Das menschliche Zeitbewusstsein vermag die drei Zeitmodi Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf eigentümliche Weise zu verschränken. Am Misslingen dieser Verschränkung kann *ex negativo* abgelesen werden, wie wichtig die gelungene Synthese der Zeitmodi für die Identität einer Person und deren Interaktion mit anderen Personen ist. Kommt es nämlich zu einer pathologischen Isolierung einer der drei Zeitdimensionen, führt dies zu einer auffälligen Beeinträchtigung des Zeitbewusstseins und damit zugleich zu einem Verlust der Kommunikationsfähigkeit. Es lassen sich grob vereinfacht drei Fehlformen unterscheiden: Überlagert *erstens* die Dimension des Vergangenen das aktuelle Zeitbewusstsein, sei es, dass das Erlebte immer wieder nostalgisch beschwört wird, sei es, dass traumatisch Erlittenes permanent störend in die Gegenwart hineinragt, ist die Aufmerksamkeit eingeschränkt und unbeschwerter Kommunikation mit anderen kaum möglich. Analoges gilt *zweitens* vom Sich-Verlieren in die Zukunft. Auch hier kommt es zu einem

¹⁴ Vgl. D. HATRUP, Christus als Fülle der Zeit, in: *IKaZ* 26 (1997) 122-131.

¹⁵ Vgl. Th. FREYER, *Sakrament - Transitus - Zeit - Transzendenz. Überlegungen im Vorfeld einer liturgisch-ästhetischen Erschließung und Grundlegung der Sakramente*, Würzburg 1995, 15.107. Die Sorge, das Sakrament zu einem Korrelat des intentionalen Bewusstseins zu degradieren - eine Tendenz, die in Ansätzen, welche die Sakramente als „Selbstvollzüge der Kirche“ zu erschließen suchen, wohl nicht ganz von der Hand zu weisen ist - führt bei FREYER dazu, nur ein passives, nicht-intentionales Bewusstsein gelten zu lassen. Eine *sakramentale Gleichzeitigkeit mit Christus* kann in diesem von Levinas inspirierten Ansatz nicht gedacht werden. Wenn aber *Gott* selbst sich in Freiheit dazu bestimmt hat, in und durch Jesus Christus in eine Gleichzeitigkeit mit den Menschen zu treten, und diese Gleichzeitigkeit im Sakrament der Eucharistie je neu gestiftet wird, dann ist m.E. das Motiv der Unverfügbarkeit durchaus gewahrt, auf dem Freyer zurecht beharrt. Vgl. die Kritik von A. SCHILSON, Sakramententheologie zwischen Bestandsaufnahme und Spurensuche, in: *LJ* 47 (1997) 99-113, hier 108: „Die [bei Freyer] auf Schritt und Tritt erkennbare und auch deutlich markierte Abneigung gegenüber einer am Logos der Theologie orientierten Denken zugunsten einer diesen überwindenden Transzendenz bzw. eines Transitus, die radikale Ablehnung jeder Präsentation bzw. Repräsentation zugunsten einer leeren Einbruchstelle einer letztlich namen- und gesichtslosen Transzendenz vermag kaum zu überzeugen.“ Vgl. auch H. HOPING, Rezension zu Thomas Freyer: *Zeit – Kontinuität und Unterbrechung*, in: *TbRv* 93 (1996) 145-148. - Offen bleibt übrigens auch, wie das nicht-intentionale Bewusstsein die *intentio faciendi, quod ecclesia facit* vollziehen soll, die für die

eigentümlichen Gegenwarts- und Realitätsverlust. Eine Person, die sich in utopischen Projektionen einer anderen, besseren Welt ergeht oder sich in Wunschträume flüchtet, die keinen Anhaltspunkt in der Wirklichkeit mehr haben, fällt der Gegenwart, der sie entkommen will, um so rückhaltloser zu, weil sie die Potentiale, die in ihr bereit liegen, gar nicht mehr wahrnimmt und für Veränderung zu nutzen versteht. Wer aber in imaginären Ersatzwelten lebt, ist ebenfalls nur begrenzt fähig, auf andere einzugehen. Die Synthese des Zeitbewusstseins misslingt schließlich *drittens* dort, wo sich alles auf den Augenblick und seine Erlebnisqualitäten fixiert. Im krampfhaften Bemühen, *up to date* zu sein, sowie im rastlosen Rennen nach dem nächsten *kick* paart sich Traditionsvergessenheit mit einer seltsamen Unbekümmertheit um die Zukunft. Das *carpe diem*, das man als den „konsumistischen Imperativ“ der Erlebnisgesellschaft bezeichnen könnte, verdeckt nur schlecht, dass der obsessive Erfahrungshunger, der sich dem Augenblick verschreibt, letztlich hoffnungslos ist.

Diese Fehlformen des synthetisierenden Zeitbewusstseins können uns darauf aufmerksam machen, dass gelingendes Leben in starkem Maße davon abhängt, dass einerseits Vergangenheit und Zukunft sich nicht blockierend über die aktuelle Wahrnehmung legen und andererseits die Gegenwart im Sinn einer Verfallenheit an das Jetzt nicht herkunfts- und zukunftsvergessene Züge annimmt. Gleichzeitig dürfte klar sein, dass die Synthese des Zeitbewusstseins immer neu vollzogen werden muss, dass vergangene Erfahrungen sowie die Sorge um das Kommende je neu in die Gegenwart integriert werden müssen.¹⁶ Schon daher ist eine *ungeteilte* Aufmerksamkeit für das hier und jetzt Geschehene immer nur begrenzt möglich, und - auf die eucharistische Liturgie bezogen - wäre es theologisch völlig verfehlt, die Realpräsenz Christi an die Dauer der subjektiven Aufmerksamkeit zu koppeln. Statt die reale Gegenwart Christi als Produkt der Erinnerungsleistung der versammelten Gemeinde zu begreifen, ist umgekehrt die eucharistische Gegenwart als Gabe des auferweckten Gekreuzigten an uns zu verstehen, die unser schweifend vagabundierendes Bewusstsein je neu zur Sammlung, Betrachtung und zum Gebet ein- und vorlädt. Die Materialität der konsekrierten Hostie, die zur Verehrung ausgestellt wird, zeigt an, dass die reale Gegenwart Christi eine von unserem Bewusstsein unabhängig gegebene Gabe ist.

Die menschliche Erinnerungsfähigkeit ist also nicht konstitutiv für das Zustandekommen der sakramentalen Anwesenheit des Herrn. Dennoch muss die versammelte Gemeinde in der Lage sein, sich in ein Verhältnis zum Vergangenen zu setzen, wenn sie dem Wiederholungsbefehl: „*Tut dies zu meinem Gedächtnis!*“ entsprechen will. Auch bliebe die Semantik des Satzes „Dies ist *mein*

Sakramentenspendung unumgänglich ist.

¹⁶ Die Tatsache etwa, dass wir uns Notizen machen, um etwas Wichtiges nicht zu vergessen, zeigt, dass wir mit der Möglichkeit rechnen, dass das *aktuell* anwesende Bewusstsein zu einem späteren Zeitpunkt in Abwesenheit übergeht. Andererseits kann die in die Gegenwart hineinragende Vergangenheit zu einer Form abwesender Anwesenheit führen. Die Erinnerungssäulen zeigen, dass die Rede von einer Selbst-präsenz des Bewusstseins zumindest erläutere-

Leib“ uneinholbar, wenn nicht intentional realisiert werden könnte, dass sich in dem sprachlichen Ausdruck „*mein Leib*“ die gesamte Lebensgeschichte Jesu verdichtet. Er selbst hat beim letzten Abendmahl seinen Tod - in der symbolischen Geste der Selbstverteilung und den dazugehörigen Deuteworten - vorweggenommen, und er „konnte seinen Leib als ‚hingegen‘ nur bezeichnen, weil er ihn tatsächlich hingegen *hat*; er konnte das Blut als für viele vergossen nur im neuen Kelch anbieten, weil er es wirklich vergossen *hat*.“¹⁷ Zugleich ist der vom Priester *in persona Christi* gesprochenen Rede „Dies ist mein Leib“ eine Erwartung eingeschrieben, die sich auf den Anbruch einer Zeit und Tod transzendierenden Vollendung bezieht. Diese Erwartung speist sich aus der Erinnerung, dass Jesus mit seiner Verkündigung vom nahe gekommenen Reich am Ende nicht kläglich als Messiasprätendent gescheitert ist, sondern „als Erster der Entschlafenen“ in die göttliche Sphäre unverlierbaren Lebens hineingenommen wurde. Sein Leib, dem die Spuren seines Leidens bleibend eingezeichnet sind, ist *verklärt*.

Die Fähigkeit, Vergangenes zu erinnern und Künftiges zu erwarten sowie beide Vollzüge in ein Verhältnis zur erlebten Gegenwart zu setzen, ist für den Mitvollzug der Liturgie unabdingbar. Anders gesagt: Die Gabe der pneumatischen Selbstvergegenwärtigung des auferweckten Gekreuzigten müsste ihren Adressaten geradezu verfehlen, wenn es bei diesem keine Empfänglichkeit für diese Gabe geben würde. Die Unverfügbarkeit dieser Gabe aber wird durch die Herabrufung des Geistes auf die Gaben von Brot und Wein vor den Einsetzungsworten, die sog. Wandlungsepiklese¹⁸, ebenso unterstrichen wie durch die Tatsache, dass der Priester die Wandlung nicht in eigenem Namen vornimmt, sondern als der, der *in persona Christi* handelt¹⁹.

Was aber gibt uns Christus in der Eucharistie? Worin besteht die Bedeutung des Ereignisses, dessen wir in der Feier der Eucharistie gedenken? Damit komme ich zum zweiten Teil meiner Ausführungen: der Passion Christi, die während des letzten Abendmahls eine vorwegnehmende Deutung durch den von seinen Jüngern scheidenden Herrn selbst erfährt. Die Passion kann, wie ich im folgenden deutlichen machen will, als ein vielschichtiges traditio-Geschehen interpretiert werden.

2. Die Passion Christi als Gabe der Liebe

Vergegenwärtigen wir uns zunächst, wie der Apostel Paulus das Abendmahlsgeschehen überliefert. Im 1. Korintherbrief heißt es: „Denn ich habe vom Herrn empfangen, was ich auch dann überliefert habe: Jesus, der Herr, nahm in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, Brot, sprach

rungsbedürftig ist.

¹⁷ J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg 2000, 48.

¹⁸ „Sende deinen Geist auf diese Gaben herab und heilige sie, damit sie uns werden Leib und Blut unseres Herrn Jesus Christus.“ (2. Hochgebet)

¹⁹ Vgl. A. GERHARDS, Art. Epiklese, in: LThK 3 (31995) 715f.

das Dankgebet, brach das Brot und sagte: Das ist mein Leib für euch. Tut dies zu meinem Gedächtnis! Ebenso nahm er nach dem Mahl den Kelch und sprach: Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut. Tut dies, sooft ihr daraus trinkt, zu meinem Gedächtnis.“ (1Kor 11, 23-26)

Halten wir zunächst den ersten Aspekt von *traditio* fest, der in der Angabe des *Zeitpunktes* anklingt. Es ist der Vorabend seines Todes, die „Nacht, in der er ausgeliefert wurde“. Das *historische* Geschehen der Auslieferung ist vielschichtig. Einige Akteure sind daran beteiligt. Da ist zunächst Judas Iskariot, einer aus dem engsten Jüngerkreis, der ihn für dreißig Silberlinge an die religiösen Autoritäten Israels ausliefert. Diese wiederum überstellen ihn dem römischen Statthalter Pontius Pilatus, welcher ihn, obwohl von seiner Unschuld überzeugt, schließlich doch den Soldaten als Exekutoren übergibt. Man kann in diesem vielschichtigen und dramatischen Überlieferungs-geschehen den Hinweis erkennen, dass alle heilsgeschichtlich relevanten Gruppen: Christen, Juden und Heiden an der Passion beteiligt sind. (vgl. TD III, ev. einarbeiten!)

Beachten wir zweitens die *doppelte Zeichenhandlung*, in der Jesus seine Selbstübergabe zum Ausdruck bringt.²⁰ Diese Mahlgesten (einschließlich der dazu gehörigen Deuteworte) sind analogielos. Man kann sie ebenso wenig aus hellenistischen Kultmählern ableiten wie aus der rituellen Praxis jüdischer Festmähler. Die erste Zeichenhandlung betrifft das Brot. Jesus nimmt es, spricht das Dankgebet (*eucharistia*), bricht es und sagt - sich selbst mit dem *gebrochenen* Brot identifizierend. „Dies ist mein Leib für euch“ bzw. nach der Überlieferung des Lukas: „Dies ist mein Leib, der für euch hingegeben wird“ (Lk 22, 19). In dieser Gebärde der Selbstverteilung wird die Passion vorweggenommen, in welcher Jesus die Nacht der Gottverlassenheit durchleiden und „die Sünde der Welt“ (vgl. Joh 1, 29) hinwegtragen wird. Die soteriologische Dimension der Passion wird hier in Anlehnung an das vierte Gottesknechtslied (Jes 52,12 - 53,12) angedeutet.²¹

Auch die zweite Zeichenhandlung unterstreicht die sündenvergebende Kraft des Sterbens Jesu. Abweichend vom rituellen Brauch jüdischer Festmähler, wo jeder Mahlteilnehmer einen eigenen Becher erhält, reicht Jesus den *einen* Kelch an alle („und sie tranken alle daraus“: Mk 14,23; vgl. Mt 26, 27). Alle sollen Anteil am Segensbecher erhalten (vgl. Ps 16, 5; Ps 116, 13). „Dieser Kelch (aber) ist der *Neue Bund* in meinem Blut.“²² Im Vergießen des Blutes, das im Alten Bund das

²⁰ Dazu Th. SÖDING, „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ Das Abendmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche nach dem Neuen Testament, in: DERS. (Hg.), *Eucharistie: Positionen katholischer Theologie*, Regensburg 2002, 11-58.

²¹ Dort heißt es: „[...] er hat unsere Krankheit getragen / und unsere Schmerzen auf sich geladen. / Wir meinten, er sei von Gott geschlagen, / von ihm getroffen und gebeugt. / Doch er wurde durchbohrt wegen unserer Verbrechen / wegen unserer Sünden zermalmt. / Zu unserem Heil lag die Strafe auf ihm, durch seine Wunden sind wir geheilt. / Wir hatten uns alle verirrt wie Schafe, / jeder ging für sich seinen Weg. Doch der Herr lud auf ihn / die Schuld von uns allen.“

²² Dieses Deutewort wird von Heinz Schürmann folgendermaßen paraphrasiert: „Dieser dargereichte Weinbecher gibt Anteil an der von den Propheten verheißenen Neuen Diatheke, die zustande kommt aufgrund meines Marty-

Sühnemittel für die Sünden des Bundesvolkes darstellt, wird der verheißene eschatologische Neue Bund von Jer 31,31-34 aufgerichtet (während Mk: „das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird“ und Mt auf den Bundesschluss am Sinai Bezug nehmen, der durch die Besprengung des Volkes mit Blut besiegelt wurde (Ex 24, 8)).

Wer bestreitet, dass Jesus selbst seinem Tod eine heilsmittlerische Bedeutung zugesprochen hat und seine Passion auf eine historisch zufällige Ereignisfolge zurückführt, muss sich fragen lassen, ob er die Sinnrichtung, die *ipsissima intentio*, der Zeichenhandlungen Jesu beim letzten Abendmahl nicht fahrlässig übergeht. Auch wenn die ureigenen Worte Jesu (*ipsissima verba*) historisch-kritisch wohl nicht mit letzter Sicherheit rekonstruiert werden können, so bringen die eucharistischen Zeichenhandlungen (*ipsissima facta*) das Motiv des Sterbens *pro nobis* doch deutlich genug zum Ausdruck.²³ Jesus ist nicht einfach passives Gewaltopfer (*victim*) eines politischen Missverständnisses. Auch ist sein Sterben nicht nur die letzte Konsequenz seiner Solidarität mit den Ausgestoßenen und Sündern. Seine Sendung läuft vielmehr auf die „Stunde“ zu, in welcher er sich mit der ganzen Härte der Sünde identifiziert und Gottes Nein zur Sünde, das Gericht, stellvertretend für die Sünder erleidet²⁴ - und zwar ganz in Entsprechung zum Willen des Vaters.²⁵ Das Passiv des Getötetwerdens ist daher innerlich vom Aktiv der freiwilligen Selbsthingabe getragen, so dass die Passion die proexistente Grundhaltung seines Lebens ebenso wie die Hingabe an den Willen des Vaters besiegelt. „Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat.“

Und noch ein Weiteres ist zu bedenken. Der Gekreuzigte könnte die Sünde aller nicht stellvertretend hinwegtragen und die Gottlosigkeit der Welt nicht unterfassen, wenn er nicht mit dem göttlichen Logos hypostatisch geeint wäre.²⁶ Der, der hier am Kreuz stirbt, ist nicht nur ein herausragender Prophet, sondern der Sohn Gottes selbst. Wir können die trinitarischen Vorausset-

reterdes.“ H. SCHÜRMANN, *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*, Freiburg 1975, 43. Die Sinnrichtung der Worte Jesu beim letzten Abendmahl wird von Schürmann von den Gebegesten her, ja letztlich von der gesamten proexistenten Grundhaltung seines Lebens her interpretiert.

²³ SCHÜRMANN, *Jesu ureigener Tod*, 87. „Konnte Jesus aber nicht doch schließlich in dieser letzten Stunde, da das Scheitern seiner Mission offenkundig war, den Tod bewusst als letztes Mittel einsetzen (und davon auch im Kreise seiner engsten Jünger reden), um durch seinen Martyrertod stellvertretende und sühnend das eschatologische Heil Gottes herabzuflehen - nun freilich nicht mehr nur für Israel, sondern ‚für die Vielen‘, also auch für die Heidenvölker?“ Ähnlich H. MERKLEIN gegen Fiedler und Vögtle (einarbeiten!).

²⁴ Vgl. H.U. VON BALTHASAR, *Über Stellvertretung*, in: DERS., *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974, 401–409.

²⁵ „Man muss hier sorgfältig falsche Folgerungen vermeiden: man wird nicht sagen, Jesus werde von Gott anstelle der Sünder ‚gestraft‘. Man wird auch nicht sagen, er fühle sich von Gott ‚verdämmt‘ und in die ‚Hölle‘ versetzt; denn was wir uns als Zustand der ‚Hölle‘ vorstellen, ist mit einem Hass Gottes verbunden. Es wäre sinnlos, dem Gekreuzigten auch nur irgendein Ressentiment dem Vater gegenüber zuzuschreiben. Aber das Durchleiden dessen, was der Anteil des Sünders gewesen wäre: die Trennung von Gott, vielleicht die vollkommene und endgültige Trennung, ist als Erfahrung des Sohnes Gottes durchaus möglich. Man kann sogar sagen, dass niemand das Verlassenwerden von Gott tiefer erleben kann als der Sohn, dessen ganzes Leben die Einheit mit dem Vater war, dessen Speise es war, seinen Willen zu tun - und er tut ihn ja immer noch, ohne es mehr zu realisieren. Vgl. H.U. VON BALTHASAR, *Kennt uns Jesus - kennen wir ihn?*, Einsiedeln 1980, 44.

²⁶ TD III, 297: „Wie anders denn als Gott hätte der Mensch Jesus die Sünde der Welt hinwegtragen können?“

zungen seiner bis ins Äußerste gehenden Lebenshingabe nur andeuten.²⁷ Dabei müssen wir zum einen die Warnung der negativen Theologie im Auge behalten, nicht leichtfertig Aussagen aus dem geschöpflichen Erfahrungsbereich auf das Mysterium Gottes zu übertragen. Andererseits verlangt das Kreuzesgeschehen aber auch eine theologische Deutung, die nach den Bedingungen der Möglichkeit für den Selbsteinsatz Gottes in der Geschichte fragt. Wenn Gott nicht tragisch in den Weltprozess hineinverstrickt werden soll, wenn ihm nicht - wie bei Hegel - durch die Entäußerung an das andere seiner selbst etwas hinzuwachsen soll, so dass er erst nach Ablauf der Geschichte zu seinem vollen Wesen gefunden haben wird, dann muss das trinitarische Leben Gottes vom *Gedanken der sich selbst verschenkenden Liebe* her verstanden werden. Nur wenn Gott von Ewigkeit her *in sich* Liebe ist, kann er sich in Liebe an die Welt *entäußern*, ohne dadurch passiv in das Weltgeschehen verstrickt zu werden oder der Geschichte als Terrain der Selbstvervollkommnung zu bedürfen. Mit entsprechender Vorsicht hat Hans Urs von Balthasar das Wesen der trinitarischen Liebe am Kreuzesgeschehen abgelesen und es als ewige Dynamik wechselseitiger Selbstversenkung bestimmt: Demnach verschenkt sich der Vater in einer Art „Ur-Kenose“ ganz und rückhaltlos an den Sohn. Der Sohn nimmt die Gabe an und schenkt dem Vater, dem ursprungslosen Ursprung der Liebe, *alles* zurück. „Die Antwort des Sohnes auf den geschenkten gleichwesentlichen Besitz der Gottheit kann nur ewige Danksagung (*eucharistia*) an den väterlichen Ursprung sein, so selbstlos und berechnungslos, wie es die erste Hingabe des Vaters war.“²⁸ Ausdruck der gemeinsamen Hingabebewegung ist der Geist, der Inbegriff und Zeuge der gegenseitigen Liebe.²⁹ Er lässt auch im Moment der äußersten Gottesverlassenheit des Gekreuzigten das Band zwischen Vater und Sohn nicht abreißen.³⁰

Nur vor dem Hintergrund dieser trinitarischen Hingabebewegung, in der das Motiv der Eucharistie als Anerkennung des Verdanktseins durch den Vater bereits anklingt, kann die Sendung des Sohnes und deren eigentliches Gravitationszentrum: die Passion angemessen verstanden werden. Die rückhaltlose Selbstentäußerung am Kreuz entspricht dem kenotischen Wesen der göttlichen Liebe. „Deshalb liebt mich der Vater, weil ich mein Leben hingabe. Niemand nimmt es mir, sondern ich gebe es freiwillig hin.“ (Joh 10, 17-18) Diese Selbsthingabe Jesu Christi richtet in der Wüste unserer Gottvergessenheit einen bleibenden Ort der Gottverbundenheit auf und besiegelt

²⁷ Vgl. dazu die Aussage in TD III, 305: „Fragt man, ob Leiden in Gott sei, so lautet die Antwort: in Gott ist der Ansatzpunkt für das, was Leiden werden kann, wenn die Vorsichtslosigkeit, mit der der Vaters sich (und *alles* Seinige) weggibt [...] auf eine Freiheit stößt, die diese Vorsichtslosigkeit nicht beantwortet, sondern in die Vorsicht des Beisich-selber-beginnen-Wollens verwandelt.“

²⁸ TD III, 301.

²⁹ Und die drei sind nicht wie menschliche Personen nebeneinander, sondern so sehr ineinander, dass sie ein einziges Selbstbewusstsein, Erkennen und Lieben, kurz einen einzigen Gott bilden. Eucharistie - Gabe der Liebe, XXX

³⁰ Die Gottverlassenheit am Kreuz aber ist in Gott in gewisser Weise vorbereitet: „Dass Gott (als Vater) seine Gottheit so weggeben kann, dass Gott (als Sohn) sie nicht bloß geliehen erhält, sondern ‚gleichwesentlich‘ besitzt, besagt eine so unfassbare und unüberbietbare ‚Trennung‘ Gottes von sich selbst, dass jede (durch sie!) ermöglichte Trennung, und wäre es die dunkelste und bitterste, nur *innerhalb* ihrer sich ereignen kann.“ (TD III, 302)

in unserer Welt der Treulosigkeiten und des Verrates den neuen Bund, dessen Gedächtnis wir in der Eucharistie feierlich begehen.

Halten wir einen letzten Aspekt fest: Paulus bekundet, dass auch er nur weitergibt, was er empfangen hat. Die Eucharistie ist demnach keine Erfindung des Apostels, das Andenken an Jesus gegenwärtig zu halten. Sie ist kein selbstfabriziertes Arrangement von Worten und Zeichen, sondern das Vermächtnis des Herrn, das es getreu zu tradieren gilt. „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“³¹ Dieser testamentarischen Weisung zu entsprechen heißt nicht nur, den rituellen Nachvollzug der eucharistischen Zeichenhandlungen zu begehen, sondern auch das Werk der Versöhnung, das Christus am Kreuz erwirkt hat, an sich geschehen zu lassen (Maria!). Damit verbunden ist die Bereitschaft, das eigene Leben in den Dienst Christi zu stellen, der sich - die Geste der Fußwaschung hat es gezeigt - zum Diener aller gemacht hat. „Daran erkennen wir die Liebe, dass er sein Leben für uns gegeben hat. Also müssen auch wir das Leben für die Brüder geben.“ (1 Joh 3,16)

Fassen wir das Gesagte zusammen, so lässt sich die Gabe der Liebe in Passion und Abendmahl als ein Traditionsgeschehen deuten, das folgende vier Aspekte umfasst:

1. Der Verrat und das Nichtverstehen gehören zur *traditio*. Das letzte Abendmahl, in dem der von seinen Jüngern scheidende Jesus seine Anwesenheit an die Zeichen von Brot und Wein bindet, ist von Gesten der Untreue und des Verrats umgeben. Die Jünger streiten sich über die Rangordnung im Himmelreich; Judas, einer der Zwölf, liefert seinen Herrn aus; im Garten Gethsemani schlafen die Jünger, anstatt mit Jesus, der in Todesangst betet, auszuharren und zu wachen. Bei der Gefangennahme selbst lassen ihn alle im Stich und fliehen; Petrus, der ausdrücklich seine Treue bis in den Tod versichert hat, verleugnet dreimal seinen Herrn.
2. Man würde die theologische Dimension der Passion allerdings verkennen, wenn man nicht in ihr Gottes Heilsratschluss selbst am Werk sehen würde. Die Auslieferung des Sohnes durch den Vater ist daher der zweite Aspekt von *traditio* (vgl. Röm 8, 32; Joh 3,16). Der nicht verstummende Verdacht, hier würde ein sadistischer Vater-Gott das Opfer seines Sohnes verlangen, kann durch den Hinweis entkräftet werden, dass das Geschehen dieser Auslieferung im *trinitarischen* Leben begründet, das heißt im wechselseitigen Einverständnis zwischen Vater und Sohn verankert ist.³²

³¹ „In jeder Gabe steckt notwendig eine Aufgabe: das Geschenkte weiterzuschicken.“ H. U. von BALTHASAR, Eucharistie- Gabe der Liebe , 6.

³² Allerdings ist zu berücksichtigen, dass Gott, der die Liebe ist, der Sünde der Menschen gegenüber nicht gleichgültig ist, dass sein richtender Zorn sich auf die Sünde richtet, während seine barmherzige Liebe die Sünder retten will.

3. Der Sohn ist allerdings nicht der passiv Dahingeebene, sondern er gibt sein Leben freiwillig hin (*se tradidit*). Dieses Selbst-Opfer, das er in bruchloser Willenskonformität mit dem Vater vollzieht, ist der dritte, *christologische* Aspekt von *traditio*.
4. Der kirchlichen Communio, die beim Abschiedsmahl durch die zwölf Apostel repräsentiert wird, ist die Überlieferung dieses Geschehens aufgetragen. Darin besteht der vierte, *ekklesiologische* Aspekt von *traditio*. Der Auftrag, „den Tod des Herrn zu verkünden, bis er kommt“ (1Kor 11, 26), zielt nicht allein auf die *rituelle* Wiederholung der eucharistischen Zeichenhandlungen, sondern darauf, sich von der proexistenten Haltung Christi bestimmen zu lassen. Dies gilt für die persönliche Nachfolge ebenso wie für das Handeln der kirchlichen Communio.³³

3. Auswirkungen der Passion: Notizen zu einem eucharistischen Lebensstil

1. Eucharistie und Liturgie

Nach dieser Annäherung an die Passion Christi als des eigentlichen Gehalts der eucharistischen *memoria* möchte ich einige Auswirkungen benennen, die einen eucharistischen Lebensstil prägen können. Dabei möchte ich zunächst hervorheben, dass die Eucharistie nicht auf den Aspekt des gemeinschaftlichen Essens beschränkt werden kann³⁴. Sie ist zunächst und vor allem das Gedächtnis des Paschamysteriums Jesu Christi. Wenn man dies realisiert und sich bewusst macht, dass der *Christus passus* unter den Gestalten von Brot und Wein wirklich gegenwärtig wird, dann muss sich dies m.E. liturgisch auch in einer Haltung anbetender Verehrung niederschlagen. Wenn nämlich der Glaube an die Realpräsenz Christi sich nicht in leibliche Gebärden übersetzt, droht er zu einem abstrakten Lippenbekenntnis zu verkommen. Die Elevation der konsekrierten Gestalten sowie das Knien während des Einsetzungsberichts sind daher angemessene Haltungen. Der liturgiehistorische Hinweis, das Knien sei eine mittelalterliche Andachtsform, in der Kirche des ersten Jahrtausends habe man durchgängig gestanden, scheint mir ein taktischer Archäologismus zu sein, der verkennt, dass es ein geschichtliches Hinwachsen der Kirche in die Wahrheit des Glaubens geben kann.³⁵ Wer heute, nachdem man Jahrhunderte lang gekniet hat, für die Rehabilitierung des Stehens eintritt, muss sich fragen lassen, ob er nicht dadurch die Verehrung des *Christus passus* in der Eucharistie abschwächen will. Mit einer Hermeneutik des Verdachts darf

³³ Vgl. dazu H.U. VON BALTHASAR, Tradition, in: DERS., *Klarstellungen*, Einsiedeln 1978, 72-80.

³⁴ Bekanntlich setzt schon früh die Ablösung des Ritus der Eucharistie vom Sättigungsmahl ein.

³⁵ Vgl. dazu M. MOSEBACH, *Häresie der Formlosigkeit. Der römische Ritus und sein Feind*, Wein 2002. Das Buch enthält m.E. wichtige diagnostische Beobachtungen zu problematischen Entwicklungen im Bereich der erneuerten Liturgie, die eine differenzierte theologische Aufarbeitung verlangen. Mosebachs Therapie allerdings, eine generelle Rückkehr zur vorkonziliaren lateinischen Liturgie, vermag ebenso wenig zu überzeugen, wie seine polemischen Invektiven gegen PAUL VI. Vgl. dazu meine Besprechung: *Zwischenruf eines Laien. Martin Mosebach über den römischen Ritus*, in: NZZ

man wohl nach den Motiven fragen, die ein solches Votum für die Abschaffung des Knien heute bestimmen. Spiegelt der Unwille zu knien, nicht auch die Reserve des autonomen Subjekts, sich vorbehaltlos dem Willen Gottes zu überlassen? „Es gibt doch wohl manche“, schrieb Hans Urs von Balthasar bereits 1960, „die in einem ‚modernem‘ Gottesdienst mehr das Hochgefühl genießen, mündige, agierende, zelebrierende Kirche zu sein, als den Kniefall der abgründigen, dienenden Demut der Magd des Herrn vor der unfasslichen Anwesenheit ihres Meisters und königlichen Bräutigams und des ganzen dreieinigen Gottes.“³⁶

Aber nicht nur das Knien, auch die eucharistische Anbetung ist heute in Misskredit geraten. Richtig ist, dass die Anbetung und Verehrung des konsekrierten Brotes spiritualitätsgeschichtlich erst im 13. Jahrhundert aufgekommen ist.³⁷ In der Epoche der Patristik gab es zwar die Praxis der Krankenkommunion und damit durchaus eine Haltung der Ehrfurcht vor den eucharistischen Gaben³⁸, eine Eucharistiefrömmigkeit über die liturgische Feier hinaus ist allerdings nicht nachweisbar. Der Hinweis auf die historisch erst relativ spät aufkommende Praxis der eucharistischen Anbetung auch außerhalb der liturgischen Feier paart sich heute mit anderen Anfragen, die eine grundsätzliche Reserve zum Ausdruck bringen: zunächst wird auf die Funktion des Brotes hingewiesen, das doch wohl eher zum Essen als zum Anschauen und Verehren da sei. Außerdem lasse sich die Präsenz Christi nicht in eine Monstranz oder in einen Tabernakel zwingen, Jesus sei vielmehr überall da präsent, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt seien. Die eucharistische Schau- und Andachtsfrömmigkeit müsse zudem als obsolet gewordenes und ökumenisch nicht anschlussfähiges Relikt einer vergangenen Epoche verabschiedet werden, welche die Gegenwart der *Person* Jesu Christi in Gestalt eines *Dinges* verehrte.³⁹

Die Dinge dürften komplexer sein, als es diese Rückfragen insinuieren. Hans Urs von Balthasar hat in seinem Beitrag *Verehrung des Allerheiligsten* darauf hingewiesen, dass der Ausdruck „das Allerheiligste“ (*Sanctissimum*) heilsgeschichtliche Bezüge aufweist, die tief in die Geschichte Israels zurückreichen. Schon der Tempel Israels kennt als privilegierter Ort der Gegenwart Gottes unterschiedliche Stufen der Heiligkeit. Nur einmal im Jahr, am *Yom Kippur*, darf der Hohepriester das Allerheiligste betreten, um das versöhnende Opfer darzubringen. Mit der Menschwerdung aber ist die Fülle der Gegenwart Gottes auf Jesus Christus übergegangen, der seinen Leib selbst als Tempel bezeichnet hat. Dieser sich für uns hingebende Leib, der den Vater bis ins Äußerste

vom 12. März 2003 (Nr. 59), S. 59.

³⁶ H.U. VON BALTHASAR, Liturgie und Ehrfurcht, in: DERS., *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, 473-483, hier 480.

³⁷ Vgl. A. ANGENENDT, *Liturgie im Spätmittelalter*, in: LJ 50 (2000) 54-63; DERS., *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2001,

³⁸ Vgl. JUSTIN, Ap. I 65,5; 67,5; HIPPOLYT, *Traditio Apostolica* 22,36; weitere Zeugnisse bei A.-G. MARTIMORT, *Handbuch der Liturgiewissenschaft* I, Freiburg 1963, 460f, 473f; O. NUSSBAUM, *Die Aufbenahrung der Eucharistie*, Bonn 1979, 37-61.

verherrlicht hat, wird in der Eucharistie gegenwärtig, und dieses Ereignis des erneut Gegenwärtigwerdens und Sich-Verschenkens endet nicht. „Der Herr kommt, das ist sein Akt; aber dem folgt kein Akt des Fortgehens. Wir können auch anders sagen: die Eucharistiefeier ist ein wahres Ereignis, gleichsam ein Einbruch der Ewigkeit Gottes in die Zeit; aber dem folgt kein Rückzug der Ewigkeit aus der Zeit. Denn die Ewigkeit hat sich endgültig mit der Zeit getroffen und ist immerfort im Zustand des Übergangs in die Zeit; und die Zeit und der Raum haben in der Hingabe Christi „für uns“, „für alle“ das Mittel gefunden, ihre Grenzen zu übersteigen [...]“⁴⁰

Wenn Jesus Christus, der auferweckte Gekreuzigte, seine Gegenwart selbst an die Gaben von Brot und Wein so bindet, dass diese in sein Fleisch und sein Blut verwandelt werden, dann verlangt dies nach einer entsprechenden Ausdrucksgestalt des Glaubens. Das aber heißt, dass die bei vielen Gläubigen in Misskredit geratene eucharistische Verehrung als der kontemplative Nachvollzug dessen, was bei der Eucharistie geschieht, neu zu würdigen ist. Denn wer könnte von sich behaupten, dass er während der Kommunion selbst und den wenigen Minuten danach das Geschenk der Nähe Gottes in diesem unscheinbaren Zeichen des Brotes voll und ganz realisieren würde? Die Gabe seiner Gegenwart in der geweihten Oblate lädt uns zum betrachtenden Verweilen ein. In *seiner* Gegenwart überwinden wir die Unfähigkeit, gegenwärtig zu sein, und kommen so erst vor uns selbst (*videntem videre*). Das führt uns zu der Frage zu, was es heißen kann, in und aus der Gegenwart Christi zu leben.

2. In der Gegenwart Christi leben - Zu einem eucharistischen Lebensstil

Das heutige Zeitempfinden ist von dem Bedürfnis nach Zeitsouveränität ebenso geprägt wie dem permanenter Zeitknappheit, hatten wir einleitend gesagt. Der Mensch weiß darum, dass sein Leben vor dem Hintergrund der kosmischen Weltzeit eine ultrakurze Episode darstellt. Wird von dieser Episode etwas bleiben? Wird es gelingen, in das vergängliche Material der Geschichte einen bleibenden Sinn einzuzeichnen? Oder wird am Ende alles vergeblich gewesen sein?

Das Motiv, sich durch herausragende Leistungen im Bereich der Kultur einen Namen zu schaffen, hat Wissenschaftler, Künstler und Literaten seit jeher beflügelt. Die Macht, Geschichte zu gestalten und Spuren in der Geschichtsschreibung zu hinterlassen, mag ein Stimulans für Politiker sein. Die Mächtigen dieser Welt suchen ein Gedächtnis an ihren Namen zu stiften „durch eine Pyramide, eine Kolossalstatue, ein in Stein gegrabenes Reichsedikt, einen Triumphbogen, der einen Sieg ‚verewigt‘.“⁴¹ Die Beispiele ließen sich leicht vermehren.⁴² Doch diese Versuche, sich eigenmächtig dem Sog des Vergessens zu entziehen, sind letztlich vergeblich. Die selbst ge-

³⁹ H.U. VON BALTHASAR, Verehrung des Allerheiligsten, in: DERS., *Klarstellungen*, Einsiedeln 41978, 111-116.

⁴⁰ BALTHASAR, Verehrung des Allerheiligsten, 113.

⁴¹ TD III, 75.

⁴² Vgl. J.-H. TÜCK, *Versuch über Auferstehung*, in: IKaZ Communio 31 (2002) 274-281.

zimmerte Ewigkeit - bis zu den einbalsamierten Leibern der Pharaonen - währt, wenn es hoch kommt, ein paar Jahrtausende, bevor der Name verwittert. Hier zeigt sich die soteriologische Ohnmacht des Menschen, der, wenn er leben will, in der Erinnerung Gottes stehen muss. In der Eucharistie denken wir daran, dass Gott den Menschen nicht vergessen hat. Jesus Christus ist – um mit Alexander Schmemmann zu sprechen – die Inkarnation der *memoria Dei*.⁴³ In ihm ist Gottes Erinnerung an die Menschheit ebenso wie des Menschen Erinnerung an Gott in vollendeter Weise verwirklicht worden. Der Sinn der Geschichte des Menschen liegt darin, dass Gott an ihn gedacht hat und er dazu berufen ist, am Leben Gottes teilzunehmen. Dieser Sinn muss im Glauben anerkannt und ergriffen werden. Das aber heißt im Blick auf die *Zeit*, in und aus der Gegenwart Christi leben zu lernen.⁴⁴ Die Sorge um Selbstsicherung in der *Zeit*, die immer auch Ausdruck einer selbstbezogenen Gottesvergessenheit ist, kann in dem Vertrauen überwunden werden, dass Gott uns mit Jesus Christus bereits alles geschenkt hat. Wer im Glauben erfahren hat, dass er zutiefst anerkannt ist, braucht seine Identität nicht von der Anerkennung der anderen abhängig zu machen. Wer darum weiß, dass er trotz seiner Fehler und Schwächen gerechtfertigt ist, braucht sich nicht permanent zu rechtfertigen, vor den anderen nicht und vor sich selbst nicht. Wer glaubt, dass Christus das Untragbare für uns getragen hat, braucht sich von dem, was ihn belastet, nicht niederdrücken zu lassen, er kann es abgeben.⁴⁵ Wer aus dieser Gabe Jesu Christi zu leben beginnt, anerkennt, dass er seine Identität nicht sich selbst verdankt: „Legen wir unser Vertrauen in keines unserer Werke, verzichten wir auf alle Selbstsicherheit, denn unsere Werke sind nicht mehr als das, was Gott daraus zu machen geruht.“⁴⁶ schreibt Maurice Blondel in seinem *Tagebuch vor Gott*, das eindrücklich das Ringen um einen eucharistischen Existenzstil protokolliert. An anderer Stelle heißt es dort: „Was bedeutet es schon, wer ich bin? Die Zukunft, die mich so sehr beunruhigte, die Zukunft, die meine Eitelkeit mit Träumen bevölkert [...], die Zukunft, die bist Du. [...] Was wird aus mir, was ist mein Wesen, was bin ich wert? Denken wir nicht mehr daran; es wird ja das sein, was Du willst, was Du wollen wirst. Man kann nur einen Schritt aufs mal tun. Du wirst mir zeigen, wohin ich den Fuß setzen soll, und wenn Du mich in die Nacht führst ...“⁴⁷ Nicht wir sind es, die aus uns selbst einen zeitüberdauernden Sinn in der Geschichte errichten müssten, sondern Gott selbst hat uns durch seinen Sohn Jesus Christus einen Platz in seinem Gedächtnis eingeräumt, und darin liegt der Sinn, den es immer wieder dankbar in die Aufmerksamkeit zu holen gilt. Mit Christus kommunizieren heißt daher, Gott nicht vergessen

⁴³ A. SCHMEMMANN, *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom*, New York : St. Vladimir's Seminary Press, 1988, 127.

⁴⁴ Vertiefende zeittheologische Überlegungen Das Ganze im Fragment (ev. einarbeiten).

⁴⁵ M. BLONDEL, *Tagebuch vor Gott: 1883 - 1894*. Übertr. von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1964, 234: „Nicht an Personen hängen; streben wir nach dem Guten ohne Rücksicht auf Einzelne, weder auf uns noch auf andere. *Und stellen wir die Vergangenheit Gott anheim, während wir auf das Kommende zu leben ...*“ (Hervorhebung: J.-H.T.).

⁴⁶ Ebd. 144.

⁴⁷ M. BLONDEL, *Tagebuch vor Gott*, 77.

und auch den Nächsten nicht vergessen. Im selbstvergessenen Einsatz für Gott und die anderen aber wachsen wir in das Tod überwindende Paschamysterium hinein.⁴⁸ „Legen wir selber ab, was uns entrissen wird, werfen wir alles in Ihn, wo nichts mehr zugrunde geht, verunsterblichen wir unsere Gedanken und Taten, indem wir sie dort hinterlegen, wo man *keines Gedächtnisses* bedarf, um sie wiederzufinden, dort wo man eine immer gegenwärtige, immer frische Inspiration geschenkt erhält. Wir leben nur, indem wir je auferstehen; das enge armselige Ich wird gut, universell und unbedingt nur durch Leiden, Verzicht und Tod. Seien wir die Andern; seien wir Wille Gottes: *Wenn der Tod kommt, sollten wir das Sterben nicht erst lernen müssen.*“⁴⁹ Statt sich an die eigenen Leistungen zu klammern, gilt es, eine Umkehrbewegung zu vollziehen (die in der Taufe bereits grundgelegt ist) und die Logik der Selbsterhaltung einzutauschen gegen eine Haltung, welche täglich neu die Zeit und das Leben aus den Händen des Vaters entgegennimmt.⁵⁰ Kaum je ist diese Haltung so intensiv zum Ausdruck gebracht worden wie in einem Gebet von Charles de Foucauld: „Mein Vater, ich überlasse mich dir, tue mit mir nach deinem Gefallen. Was immer Du tun magst mit mir, ich danke dir. Ich bin bereit zu allem, ich nehme alles an, wenn nur Dein Wille in mir geschieht und in all Deinen Geschöpfen. Ich habe kein anderes Verlangen, mein Gott. Ich lege meine Seele in Deine Hände. Ich gebe sie Dir, mein Gott, mit der ganzen Liebe meines Herzens, weil ich Dich liebe und aus Liebe danach verlange, mich hinzugeben, mich in Deine Hände zu legen, ohne Maß, mit einem unendlichen Vertrauen, denn Du bist mein Vater.“⁵¹

3. Eucharistie und Erinnerungssolidarität mit den Opfern der Geschichte

Nun ist es erstaunlich, dass der Begriff der *memoria passionis* von der neuen politischen Theologie vor allem auf die Erinnerung der Leidensgeschichte der Welt bezogen worden ist. Mit den unschuldigen Opfern von Terror und Gewalt, namentlich den Opfern von Auschwitz, müsse heutige Theologie solidarisch sein. Gegen die kulturelle Amnesie einer zynischen Erlebnisgesellschaft setzt Johann Baptist Metz das Plädoyer für eine anamnetische Kultur, welche die unabgeholten Ansprüche der Opfer um einer besseren Zukunft willen wach hält. Diese sich mit den Opfern solidarisierende Theologie bringt zurecht zur Geltung, dass der heimliche Wille zum Vergessen dem Verdrängen benachbart ist und mit der Absicht der Täter zusammenfällt, die Erinnerung an die Verbrechen auszulöschen.

⁴⁸ Vgl. A. SCHEMANN, *Aufzeichnungen 1973-1983*. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Wolfgang Berger, Freiburg 2002, 54: „Was ist wahre Kultur? Kommunion. Teilhabe an dem, was Zeit und Tod überwunden hat.“ Vgl. auch M. BLONDEL, *Tagebuch vor Gott*, 349: „Wir gehören nicht mehr uns; der Tod, die Zeit, die Natur, alles muss eingehen in deine Gegenwart.“

⁴⁹ M. BLONDEL, *Tagebuch vor Gott*, 200-201.

⁵⁰ Das Abendgebet der Kirche, die Komplet, verhilft dazu, diese Haltung einzuüben. Dort heißt es: „Herr, auf Dich vertraue ich, in Deine Hände lege ich mein Leben ...“

⁵¹ CH. DE FOUCAULD, *Der letzte Platz. Aufzeichnungen und Briefe*. Ausgew., übers. u. eingel. v. Martha Gisi (Christliche Meister 50), Einsiedeln 2000, 87.

Ungeachtet der Unverzichtbarkeit moralischer Erinnerung droht hingegen das Postulat einer universalen Solidarität mit den Toten abstrakt zu werden und die *conditio humana* dadurch zu überfordern, dass es menschlichem Gedenken abverlangt, was nur der *memoria Dei* zuzutrauen ist: Abstrakt, weil kein Mensch das Unermessliche ermessen kann, für das der Name von Auschwitz steht. Zugleich überfordernd, weil es unmöglich ist, die Leidensgeschichte der Welt ununterbrochen im Gedächtnis zu behalten, ohne das eigene Leben zu beeinträchtigen und die Gegenwart, in der man lebt, zu verdunkeln. Aus der Erinnerung an das Leid vergangener Generationen allein erwächst noch keine Erlösung. Außerdem gerät die *theologische* Forderung einer Erinnerungssolidarität mit den Opfern in eine Schiefelage, wenn sie mit dem Vergessen der Täter einhergeht. Unter der Hand nimmt sie das göttliche Gericht bereits vorweg, wenn sie die Täter dem ewigen Vergessen überantworten zu können glaubt, und halbiert dadurch gerade die Hoffnung, die in der rettenden und versöhnenden Kraft der Passion Christi beschlossen liegt. Die Bedeutung des Sterbens Christi liegt ja nicht nur darin, dass er mit den Geschlagenen der Geschichte solidarisch geworden ist, sondern auch darin, dass er an die Stelle der verlorensten Sünder getreten ist, um diesen durch die Übernahme ihrer Sünde einen Weg zum Heil zu eröffnen.⁵² Noch am Kreuz hat Jesus an die radikale Vergebungsbedürftigkeit seiner Henker gedacht: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.“ (Lk 23,34) Die Gestalt des Gekreuzigten kann daher als die fleischgewordene Feindesliebe betrachtet werden. Ob die Opfer der Geschichte in der eschatologischen Begegnung mit dem auferweckten Gekreuzigten dessen Haltung übernehmen und ebenfalls in ihren Henkern vergebungsbedürftige Brüder sehen können, ist eine letztlich unbeantwortbare Frage, die man allerdings nicht vorschnell verneinen sollte.

Eucharistiethologisch jedenfalls kann das Postulat einer unbedingten Treue mit den Opfern der Geschichte in der Weise aufgenommen werden, dass es eine konkrete und der *conditio humana* wohl eher entsprechende Fassung erhält. Konkret wird es, weil die Erinnerung an die namenlose Leidensgeschichte der Welt an den Namen Jesu Christi gebunden und so auf den einen für alle und mit allen leidenden Gottesknecht bezogen wird; der *conditio humana* dürfte es eher entsprechen, weil das Gedenken Jesu Christi in gewisser Weise das Gedenken an die Erschlagenen der Geschichte umschließt. Im Glauben an Christus braucht die Forderung universalen Erinnerungs-

⁵² Vgl. H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*, Bd. 4: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1984, 284: „Wer die vollkommene Verlassenheit für sich wählen und damit seine Absolutheit Gott gegenüber beweisen wollte, träfe vor sich auf die Gestalt eines, der absoluter verlassen ist als er selbst. Man kann sich deshalb überlegen, ob es Gott nicht freisteht, dem von ihm abgewendeten Sünder in der Ohnmachtsgestalt des gekreuzigten, von Gott verlassenen Bruders zu begegnen, und zwar so, dass es dem Abgewendeten klar wird: dieser (wie ich) von Gott Verlassene ist es um meinetwillen. Man wird hier von keiner Vergewaltigung mehr sprechen können, wenn Gott demjenigen, der die vollkommene Einsamkeit des Nur-für-sich-Seins (vielleicht muss man sagen) gewählt zu haben meint, in seine Einsamkeit hinein als der noch Einsamere erscheint.“ An anderer Stelle heißt es: „Der Sünder, der von Gott weg verdammt sein will, findet in seiner Einsamkeit Gott wieder, aber Gott in der absoluten Ohnmacht der Liebe, der sich unabsehbar in der Nicht-Zeit mit dem sich verdammenden solidarisiert“ (*Über Stellvertretung*, in: DERS., *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974, 401-409, hier 408).

solidarität mit den Opfern nicht zu einer moralischen Überforderung zu werden, weil er am Kreuz stellvertretend diese universale Solidarität auf sich genommen hat (nicht nur anamnetisch, sondern auch advokatorisch im Blick auf alle Leidenden der Zukunft). Gleichwohl liegt in diesem Akt der Stellvertretung keine Erinnerungsdispens, so als erhielten Christen im eucharistischen Gedenken einen Freibrief für die Verdrängung der Opfer. Im Gegenteil: Sie würden die anamnetische Communio mit dem Gekreuzigten geradezu pervertieren, wollten sie sich den Leidenden gegenüber verschließen, mit denen Christus selbst sich rückhaltlos identifiziert hat. Sie können sich auf Christus authentisch nur beziehen, wenn sie bereit sind, sich ihrerseits vorbehaltlos in Dienst nehmen zu lassen. Denn – wie Klaus Hemmerle treffend anmerkt: „Wenn ich glaube, dass Kenose Gottes in ihm geschieht, der als einer von uns und mit uns Lamm Gottes ist und Knecht Gottes, so verstehe ich, dass wir darin gerade mitgemeint und mitgerufen sind, nun mit ihm – und das heißt jeder an seiner Stelle in seiner Einmaligkeit –, das Ganze zu tragen.“⁵³ Die Kraft, das Ganze mitzutragen, erwächst aber gerade aus dem Glauben, dass „der Abgrund der Liebe Gottes [...] auch noch die abgründigste Gottlosigkeit der Welt [umfasst]“⁵⁴. Darin liegt – trotz und nach allem – bleibender Anlass zum Dank. Vom Datum der äußersten Menschenzuwendung Gottes her die Daten der Geschichte wahrnehmen dürfen heißt, nicht verzweifeln zu müssen, weil Gott selbst die Hoffnungslosigkeit durchbrochen hat, als er den von den Toten erweckte, der sich in seinem Leiden mit dem Leiden aller rückhaltlos identifiziert hat. Diesen Trost, ohne die trostlose Situation unfassbar vom Leid Betroffener unempfindlich zu überspielen, werden wir in Erinnerung halten müssen, auch und gerade um einer leidbekämpfenden Praxis willen, die sich an dieser bis zum Äußersten gehenden Liebe entzündet.

Jan-Heiner Tück

⁵³ K. HEMMERLE, Judentum und Christentum nach Franz Rosenzweig (Gesprächsbeitrag), in: G. FUCHS/ H.H. HENRIX (Hrsg.), *Zeitgewinn: messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*, Frankfurt 1987, 163–183, hier 181.

⁵⁴ D. BONHOEFFER, *Ethik*, hrsg. von E. Feil, C. Green, H.E. Tödt, München 1987, 70.