

AUF DU MIT GOTT

An einen persönlichen Gott glauben im heutigen Dunstkreis
von Säkularismus und Relativismus
Bischof Kurt Koch

Die Adventszeit lädt uns ein, uns auf das Spezifische des christlichen Glaubens zu besinnen, zumal angesichts des vielfältigen Konzertes der Religionen in der heutigen Welt. Die Spezialität des christlichen Glaubens hat Hans Urs von Balthasar mit diesen Worten umschrieben: „Das Tiefste am Christentum ist die Liebe Gottes zur Erde. Dass Gott in seinem Himmel reich ist, wissen andere Religionen auch. Dass er zusammen mit seinen Geschöpfen arm sein wollte, dass er in seinem Himmel an seiner Welt leiden wollte, ja gelitten hat und durch seine Menschwerdung sich instand setzte, dieses sein Leiden der Liebe seinen Geschöpfen zu beweisen; das ist das Unerhörte bisher.“ Dass Gott Liebe ist, ist die zweifellos schönste Kurzformel des christlichen Glaubens und der tiefste Grund, dass wir mit Gott auf Du sein dürfen. Diesen persönlichen Gott, der im Leben eines jeden Getauften gegenwärtig sein will, bringt uns vor allem der christliche Advent nahe. Diesen Ernstfall des christlichen Glaubens wollen wir in drei Schritten bewähren, die seinen Grundvollzügen entsprechen: Glauben, Beten und Eucharistie Feiern.

Erster Vortrag: Glauben als persönliches Vertrauen auf Gott

Zweiter Vortrag: Bettelndes Suchen nach Gott im Gebet

Dritter Vortrag: Glauben in der eucharistischen Gemeinschaft der Kirche

1. Glauben als persönliches Vertrauen auf Gott

I. Meinen oder Glauben?

Glauben ist ein elementares Urwort nicht nur des Christentums, sondern der ganzen religiösen Menschheitsgeschichte. Dieses menschliche Urwort hat heute aber seinen ehemals hohen Kurswert weithin eingebüsst, wie bereits der alltagssprachliche Umgang mit diesem Wort zeigt. Oft wird dieses Wort bloss noch verwendet, um die grösste Wahrscheinlichkeit einer Meinung zum Ausdruck zu bringen: „Ich bin zwar nicht sicher, ob morgen wieder schönes Wetter sein wird, aber ich glaube es schon.“ Oder das Wort wird gebraucht, um auszudrücken, dass man, obwohl man keine Gewissheit hat, etwas als wahr annimmt, sei es aus Bequemlichkeit des eigenen Denkens oder sei es aufgrund mangelnder Beweise: „Ich vermag die Sache zwar nicht zu durchschauen, ich muss sie eben glauben.“ Hält man aber einen kurzen Rückblick in die Sprachgeschichte des Wortes „glauben“, dann stellt sich die alltagssprachliche Bedeutung des Mutmassens und des blossen Meinens als eine nicht nur nebensächliche, sondern als eine vom wahren Wortgehalt geradezu abweichende Bedeutung heraus. Denn sie versachlicht ein Wort, das von seinen Ursprüngen her in fast allen Sprachen und erst recht in der Sprache der biblischen Botschaft im Sprachspiel der personalen Erfahrung seine Heimat hat.

„Glauben“ ist ursprünglich und unmittelbar verwandt mit den Verben „geloben“ oder gar mit „sich verloben“, in denen sich elementare Lebensvollzüge ausdrücken. Das deutsche Wort „glauben“ wie das englische „to believe“ leiten sich vom indogermanischen Stamm „leubh“ ab, der auch die Wurzel für die Verben „lieben“ und „loben“ ist, in denen eine personale Zuneigung zum Ausdruck kommt. „Glauben“ heisst hier: Sich jemandem in liebender Zuneigung und herzlicher Hingabe vertraut machen. Ein ebenso stark zwischenmenschlicher Ton ist vernehmbar im französischen Wort „foi“, das auf das lateinische Wort „fides“ zurückgeht und auf indogermanisch „bhidh“ heisst, wovon sich wiederum die deutschen Worte „bitten“ und „betteln“ herleiten. Wie sehr sich damit liebende Hingabe und treues Vertrauen ausdrückt, zeigt sich noch stärker im französischen „se fiancer“ und in der Eheformel „la foi de mariage“, was im Deutschen mit „Trauung“ im Sinne der „Treue“ wiedergegeben wird. In einen ähnlich personalen Lebenszusammenhang verweist schliesslich das französische „croire“, das auf das lateinische „credere“ zurückgeht, das sich seinerseits zusammensetzt aus den indogermanischen Stämmen „kerd“ (Herz) und „dhe“ (geben) und damit wie im lateinischen „credere“ als „cor dare“ sein Herz und damit sein ganzes Vertrauen schenken bedeutet: Glauben ist gleichsam der „Kredit“, den ein Mensch einem anderen schenkend anvertraut, oder, um es mit dem evangelischen Theologen Paul Tillich zu sagen, „das Ergriffensein von dem, was mich unbedingt angeht“. Damit ist vollends deutlich, dass der Glaube nicht einfach in sich und für sich existiert. Es gibt den Glauben vielmehr „nur“ als Akt des glaubenden Menschen.

II. GLAUBEN ALS VERTRAUEN IN EINEN PERSONALEN GOTT

Auf das „Konto“ Gottes das ganze Leben als „Kredit“ legen und daraus Gottes „Zins“ für das alltägliche Leben gewinnen: darin kann man bereits von den sprachlichen Wurzeln her die Kurzformel dessen erblicken, was christlicher Glaube in seinem elementaren Kern bedeutet. In dieser Kurzformel sind nämlich die drei grundlegenden Wesensmerkmale genannt, die diesen Glauben auszeichnen und die wir noch weiter bedenken wollen.

1. Glauben als elementarer Lebensvollzug.

Wer heute das Wort „glauben“, vor allem im kirchlichen Raum, hört, denkt zumeist sofort an den Inhalt des Glaubens, an Glaubensbekenntnis und Dogmen. In der Tat gibt es den christlichen Glauben ohne Inhalt nicht, weil es ihm zentral um die Wahrheit des Lebens geht. Dennoch ist der christliche Glaube vor allem Für-Wahr-Halten von Glaubensaussagen und Dogmen zunächst ein elementarer Vollzug des menschlichen Lebens selbst und als solcher gleichbedeutend mit Vertrauen.

Vertrauen aber gehört zu den für jedes menschliche Leben grundlegenden Dimensionen, weil ohne Grundvertrauen ins Leben kein Mensch leben kann. Denn Vertrauen heisst sich selbst zu verlassen, sich auf jemand anderen zu verlassen und sich ihm ganz anvertrauen.

In diesem grundlegenden Sinn des Vertrauens glaubt jeder Mensch immer und überall. Der christliche Glaube ist deshalb zunächst nicht ein Spezialglaube, der sich neben den alltäglichen Geleisen des menschlichen Lebens vollziehen oder nur sonntäglich ausgesparte Regionen und Provinzen des menschlichen Lebens betreffen würde. Der christliche Glaube will vielmehr Glaube des ganzen Menschen sein, der dementsprechend alle Dimensionen und alltäglichen Bereiche des menschlichen Lebens berührt und uns darin Orientierung gibt. Von diesem elementaren menschlichen Vertrauen aber unterscheidet sich der christliche Glaube darin, dass er sich allein dem lebendigen Gott anvertraut und sich auf ihn verlässt. Denn sich selbst aus der eigenen Hand zu geben und sich restlos in die Hand eines anderen fallen zu lassen, ist letztlich nur Gott gegenüber möglich, der zu seinen Verheissungen treu steht. Nur Gott vermag der chronischen Angewiesenheit von uns Menschen auf eine absolute Vertrauenswürdigkeit zu entsprechen und damit der unendlichen Sehnsucht von uns Menschen gerecht zu werden. Glauben im christlichen Sinne als Sich-Verlassen und Vertrauen auf Gott ist das Sich-Einhalten bei Gott, durch das der Mensch für sein Leben einen festen Halt gewinnt, wie der evangelische Theologe Wolfhart Pannenberg mit Recht sagt: „Erst das Vertrauen auf Gott erfüllt den vollen Sinn des biblischen Wortes Glaube.“

Christlicher Glaube ist das Bekenntnis zum Primat des unsichtbaren Gottes als der eigentlichen Wahrheit und Wirklichkeit, die uns trägt und zugleich ermächtigt, uns der sichtbaren Realität mit gelöster Gelassenheit zu stellen.

Die Lebensart des Glaubens ist deshalb die Gelassenheit. Sie unterscheidet sich um eine ganze Welt von der angestregten Borniertheit der Sünde. Denn Sünde kommt von „absondern“ und bezeichnet die Negierung und Zerstörung der menschlichen Verhältnisse. Die Sünde ist die Destruktion der für das menschliche Leben notwendigen und es tragenden Verhältnisse und Beziehungen: der Beziehung des Menschen zu sich selbst, der Beziehung zu den Mitmenschen, der Beziehung zur Gemeinschaft, der Beziehung zur ganzen Schöpfung und - in diesen vier Beziehungen - der Beziehung des Menschen zu Gott.

Sünde ist genau das Phänomen, das in der heutigen Sprache der Jugendlichen als „Beziehungskiste“ beim Namen genannt wird. Sehr präzise hat der Reformator Martin Luther den Sünder als „homo incurvatus in se ipsum“ bezeichnet: als den in sich selbst verkrümmten Menschen, und dies ist wörtlich zu verstehen: Der in sich selbst verkrümmte Mensch vermag von der ganzen Welt nichts mehr wahrzunehmen ausser seinen eigenen Bauchnabel, den er denn auch prompt zum Hochaltar seiner Privatreligion erhebt, die zumeist auch eine Religion des Bauches ist.

Glauben im Sinne des Vertrauens auf Gott ist demgegenüber die Befreiung des Menschen aus dem Gefängnis des Kreisens um sich selbst und Befreiung zu menschlichen Beziehungen und menschengerechten Verhältnissen. Wer glaubt und vertraut, vollzieht damit das eine Notwendige, das Kardinal Joseph Ratzinger die „kopernikanische Wende des eigenen Lebens“ genannt hat, nämlich dass wir uns selbst nicht mehr als den Weltmittelpunkt betrachten, um den sich die anderen zu drehen haben, sondern dass wir stattdessen beginnen, mit vollem Ernst zu bejahen, „dass wir eins von vielen Geschöpfen Gottes sind, die gemeinsam sich um Gott als die Mitte bewegen“.

Wenn wir diesen Anspruch des Glaubens in seiner ganzen Tragweite ernst nehmen, spüren wir erst recht, wie resistent die Sünde, genauerhin die vorkopernikanische Illusion in uns lebt und wirkt. Nicht nur meinen wir noch immer dem Augenschein nach, dass die Sonne auf- und untergeht und sich um die Erde dreht, sondern auch in einem viel tieferen Sinn leben wir noch immer existenziell vor Kopernikus, wenn wir illusionär meinen, das eigene Ich für den Mittelpunkt halten zu dürfen und zu sollen, um den herum sich die Menschen und die ganze Welt zu drehen haben. Demgegenüber mutet uns der christliche Glaube zu, dass wir die kopernikanische Wende auch in unserem Leben vollziehen und den Egoismus, die Selbstzufriedenheit und das Zurückschauen auf uns selbst überschreiten, indem wir uns im lebendigen Gott verwurzeln. Denn der Egoismus, der der eigentliche Gegenpol und Gegenspieler der Liebe ist, vermag sich erst im Glauben zu beenden, in jenem christlichen Urvollzug, in dem der Mensch sein Lebenszentrum nicht mehr in sich selbst sucht und findet, sondern in dem er sich selbst verlässt und festmacht in der Tiefe seines Lebens, die nur Gott sein kann.

2. Der lebendige Gott als Kriterium des Glaubens

Wenn auf der einen Seite kein Mensch leben kann ohne zu glauben im Sinne des Vertrauens, dann wird auf der anderen Seite der entscheidende Unterschied, der mit dem christlichen Glauben aufbricht, noch nicht im Gegensatz von Vertrauen oder Nicht-Vertrauen oder von Glauben oder Un-Glauben liegen, sondern viel radikaler in der Entgegensetzung von Glauben und Aberglauben, wie dies Martin Luther in seinem „Grossen Katechismus“ unmissverständlich betont hat: „Das Vertrauen und Glauben des Herzens macht beide, Gott und Abgott. Ist der Glaube und das Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht; und wiederum, wo das Vertrauen falsch oder unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht; denn die zwei gehören zuhaufe: Glaube und Gott. Worauf du nun dein Herz hängst und dich verlässt, das ist eigentlich dein Gott.“

Demgemäss kann „Gott“ in meinem Leben die verschiedensten Namen bekommen. Denn genau dasjenige ist in meinem Leben mein „Gott“, auf das ich letztlich vertraue und an das ich mein Herz hänge. Dies kann meine berufliche Karriere sein, wenn ich auf sie alles setze und dabei mein Familienleben kaputt gehen lasse. Dies kann meine Leistung sein, wenn ich mein Leben allein durch sie rechtfertige und dabei alle anderen Menschen über meine Leisten schlage. Dies kann meine Ehre sein, wenn ich den Sinn meines Lebens allein von ihr erwarte und dabei zu anderen Menschen in ein neidgenährtes Konkurrenzverhältnis trete. Dies kann sogar die Kirche sein, wenn ich von ihr erwarte, was nur Gott geben kann. Die katholische Theologin Eva-Maria Faber stellt deshalb mit bestem Recht die Frage: „Fällt die Kritik an der Kirche also deswegen so heftig aus, weil die Erwartungen an das, was Kirche darstellen sollte, übersteigert und kaum an der spezifischen Gestalt der christlichen Heilsordnung orientiert sind?“

In allen diesen Fällen wird der lebendige Gott zum Satelliten meines eigenen Ich degradiert und entheiligt. Dies ist die beschämendste Form des Atheismus, die selbst unter Christen Heimatrecht finden kann, und zwar auch dann, wenn wir uns ansonsten noch so lautstark zum christlichen Gott bekennen mögen.

Die entscheidende Frage, vor die uns der christliche Glaube stellt, ist die Frage, worauf wir unser ganzes Vertrauen setzen und wem wir glauben. Denn wenn glauben heisst, sich selbst zu verlassen und sich auf jemand anderen zu verlassen, dann wird es entscheidend wichtig, auf wessen Konto ein Mensch sein ganzes Leben legt. Menschliches Vertrauen bedarf jedenfalls eines Kontos, auf dessen Inhaber es absolut bauen kann. Deshalb kommt alles auf die Verlässlichkeit dessen an, auf den ein Mensch sich verlässt und dem er sich anvertraut. Denn wer sich auf vordergründigen Trug verlassen will, der ist im buchstäblichen Sinn verlassen. Wer sich nicht selbst verlässt und sich nicht festmacht in dem Einen, der unerschütterlich verlässlich und unbeirrbar treu ist, wird keinen Bestand haben können. Deshalb warnte bereits der Prophet Jesaja den König Ahas von Juda: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“ (7. 9), was man noch präziser so übersetzen könnte: Wenn ihr nicht glaubt und euch nicht an Jahwe fest-haltet, dann werdet ihr keinen Halt haben. In diesem tiefsinnigen Wortspiel scheint die eine Sprachwurzel „mn“ auf, die uns auch im Wort „Amen“ begegnet und die eine Vielfalt von Bedeutungen wie Treue, Sich-Anvertrauen, Sich-auf-etwas-Stellen, Glauben, aber auch Wahrheit, Festigkeit, guter Boden und fester Grund umfasst. Im Wort „Amen“ ist präzise zusammengefasst, was Glauben im christlichen Sinne heisst: „das vertrauende Sich-stellen auf einen Grund, der trägt, nicht weil ich ihn gemacht und nachgerechnet habe, sondern vielmehr eben darum, weil ich ihn nicht gemacht habe und nicht nachrechnen kann“.

3. Personaler Glaube

Damit ist freilich das Wichtigste, das über den christlichen Glauben gesagt werden muss, noch immer nicht angesprochen. Denn der christliche Glaube lebt und zehrt davon, dass es nicht bloss einen objektiven Sinn des Lebens und eine verstehbare Wahrheit über die Welt gibt, sondern dass dieser Sinn und diese Wahrheit in diese Welt gekommen ist: „Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit“ (Joh 1. 14). Im Mittelpunkt des christlichen Glaubens steht das elementare Bekenntnis zur geschichtlichen Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth.

Wenn wir dieses Fundamentalbekenntnis des christlichen Glaubens ernst nehmen, dann bedeutet dies, dass der objektive Sinn der Welt, den der Glaube zu verstehen sucht, mich ganz persönlich kennt und mich liebt und dass ich mich ihm so anvertrauen kann, wie sich Jesus in seinem irdischen Leben Gott, den er auf intim-zärtliche Weise „abba“ genannt hat, anvertraut hat, wie es in der sensiblen Unmittelbarkeit und tiefen Dichte seines betenden Umgangs mit ihm zum Ausdruck kommt. Der christliche Glaube ist deshalb mehr als die Annahme eines geistigen Grundes der Welt. Er ist vielmehr „ein personaler Akt des Vertrauens und schafft eine gegenseitige Bindung von Personen“. Seine zentrale Bekenntnisformel heisst deshalb nicht: „Ich glaube etwas“, sondern: „ich glaube an Dich“ und „ich glaube Dir.“ Christlicher Glaube ist im Kern persönliche Begegnung mit dem Menschen Jesus, und in dieser Begegnung erfährt der Glaube den Sinn der Welt als eine Person, die uns liebt. Ja noch mehr: Die Begegnung mit dem Menschen Jesus ist die Entdeckung Gottes im menschlichen Antlitz Jesu und damit die Gegenwart des Ewigen selbst in unserer endlichen Welt.

Diese persönliche Beziehung mit Gott bringt die Heilige Schrift vor allem dadurch zum Ausdruck, dass sie bekennt, dass Gott Namen hat. Dieses Namentragen Gottes könnte man zunächst als primitiven Anthropomorphismus oder als unvollkommenes Gottesbild in den möglicherweise noch polytheistischen Frühstufen der biblischen Botschaft verstehen, die mit zunehmender Läuterung des Gottesbildes abgestreift werden mussten. Demgegenüber lässt sich aber in der biblischen Tradition eine zweiseitige Entwicklung feststellen: Auf der einen Seite treten zwar die einzelnen bestimmten Gottesnamen immer mehr zurück. Auf der anderen Seite aber hat sich das Bewusstsein stets verstärkt, dass Gott einen Namen hat. Die theologisch am weitesten gehende Entwicklung finden wir bei Johannes, der Jesus seine Sendung darin zusammenfassen lässt, dass er den Menschen den Namen Gottes geoffenbart hat. An anderer Stelle formuliert Jesus sein eigenes Lebensziel mit der Gebetsbitte: „Vater, verherrliche deinen Namen“ (Joh 12. 28). Oder denken wir schliesslich an die zentrale Bitte Jesu im Vater-unser: „Geheiligt werde dein Name“ (Mt 6.9). Jesus erscheint damit gleichsam als der neue Mose, der die Sendung des ersten Mose „die Kundgabe des Namens Gottes: „Jahwe“ - in einer noch tieferen Weise vollzieht.

Mit dem gläubigen Bewusstsein, dass Gott einen Namen hat, werden wir in die Kernmitte des biblischen Gottesglaubens hineingeführt und zugleich zur Frage gedrängt, was der elementare Tatbestand, dass Gott einen Namen hat, für unser christliches Leben bedeutet. Der Name Gottes ist gewiss Ausdruck von Wesenserkenntnis; in erster Linie aber macht er ein Wesen anrufbar. Wie wir Menschen bei unserem Namen gerufen werden, so dürfen wir als Glaubende auch den Namen Gottes anrufen. Indem der Name Gottes seine Anrufbarkeit schenkt, ermöglicht und begründet er zugleich eine persönliche Beziehung zu diesem Benannten. Denn aus der Anrufbarkeit folgt die Beziehung zu diesem Wesen mit Namen. Die Kernmitte der Namensgebung Gottes hat Papst Benedikt XVI. bereits in seiner Antrittsvorlesung an der Bonner Universität im Jahre 1959 in dieser elementaren Tatsache erblickt: „Wenn Gott sich unter den Menschen einen Namen gibt, so drückt er damit nicht eigentlich sein Wesen aus als vielmehr: er stellt die Anrufbarkeit her, er wird dem Menschen zugänglich, tritt in die Relation der Mitexistenz mit ihm ein bzw. lässt den Menschen zur Mitexistenz mit sich zu.“ Gemäss biblischer Überzeugung ist es freilich nicht der Mensch, der Gott einen Namen geben und ihn damit gleichsam in seine Anrufbarkeit zwingen könnte. Gott ist vielmehr nur anrufbar, weil er sich anrufen lässt; und sein Name ist uns Menschen nur bekannt, weil Gott selbst ihn bekannt gibt. Die durch den Namen Gottes ermöglichte Beziehung zwischen Mensch und Gott wird deshalb nicht von uns Menschen, sondern nur von Gott her errichtet. Aber im Namen Gottes ist uns Gemeinschaft mit diesem Gott geschenkt, die es ganz persönlich zu verwirklichen gilt. Biblischer Glaube ist deshalb zutiefst das Suchen und Finden eines personalen „Du“, das mich trägt und mir die Verheissung einer unzerstörbaren Liebe schenkt, in der ich ewiges Leben nicht nur begehren kann, sondern in der es mir wirklich gewährt wird.

Vertrauen, Glauben und Lieben sind so sehr miteinander identisch, dass der christliche Glaube das neuzeitliche Selbstverständnis des Menschen, das René Descartes in der klassischen Formel „Cogito ergo sum“ ausgesprochen hat, mit seinem befreienden Glaubensverständnis überbietet: „Cogitor ergo sum“, oder noch besser: „Amor ergo sum“. Hier liegt der tiefste Grund, warum auch und gerade im interreligiösen Dialog das personale Gottesverständnis des christlichen Glaubens und das impersonale Gottesverständnis anderer Religionen nicht miteinander harmonisiert werden können: „Zwischen Gott und Göttern, zwischen personalem und impersonalem Gottesverständnis gibt es keine letzte Vermittlung.“

Denn nur wenn Gott selbst Person ist, ist das Allererste und Allerletzte zugleich das Konkreteste und steht der Mensch im Lebensraum seiner Liebe. Und nur wenn Gott selbst Person ist, ist Gebet überhaupt möglich.

Damit kommen wir auf den innersten Kern des christlichen Glaubens, nämlich das Leben einer persönlichen Gottesbeziehung; alles andere folgt daraus. Diese Glaubenslektion drängt sich uns in der gegenwärtigen Situation der Kirche besonders deutlich auf. Denn wenn die volkkirchlichen Strukturen stets schwächer werden, dann wird das Christsein noch vermehrt mit einer persönlichen Gottesbeziehung stehen oder fallen, wie dies der unvergessliche katholische Theologe Karl Rahner bereits vor vierzig Jahren vorausgesagt hat: „Der Christ der Zukunft wird ein Mystiker sein, einer, der etwas erfahren hat, oder er wird nicht sein.“ Ein Mystiker im christlichen Sinn ist dabei ein Freund oder eine Freundin Jesu Christi, die Gott begegnen: im persönlichen Gebet, im Hören auf die Heilige Schrift, in der Begegnung mit den Menschen, deren Leben von Jesus Christus erfüllt gewesen ist, und im Mitleben mit den Sakramenten, vor allem mit der Eucharistie.

III. MACHEN ODER GLAUBEN ?

Der christliche Glaube macht sich stark für den entscheidenden Primat des Unsichtbaren vor dem Sichtbaren und damit auch des Empfangens vor dem Machen und wirft deshalb auch neues Licht auf den Menschen: Christlich bestimmtes Menschsein ist „Sein im Empfang, Sein im Danken. Der Mensch kann aus sich selbst die Wesenslinien seines Daseins nicht ausziehen. Er ist Hunger und Durst nach dem Unbedingten, Endgültigen, Absoluten. Will er aber seine Erfüllung selbst leisten, dann übernimmt er sich. Er kann die Erfüllung seines Daseins nur als Geschenk empfangen... Solches Dasein im Empfang befreit ihn davon, selbst Gott und Vorsehung spielen zu müssen, befreit ihn vor falschem Leistungszwang, befreit ihn zu menschlicher Gelassenheit, Freude und Humor.“

1. Homo faber in der Gesellschaft

Dieser Primat des Empfangens vor dem Machen steht freilich quer zur Grundstimmung in der heutigen gesellschaftlichen Lebenswelt, wie sie beispielsweise in Felix Timmermanns Roman „Pallierter“ eindrücklich wiedergegeben ist. Im Mittelpunkt dieses Romans steht ein junger Mann, der unter einem Baum steht, die Sonne genießt und sich an den Lichtstrahlen freut, die in den Blättern spielen. Da kommt jemand vorbei und fragt ihn: „Was machst Du?“ Er aber antwortet knapp und präzise: „Ich bin.“ Diese Szene ist symptomatisch für die Mentalitätslage des heutigen Menschen. Denn dieser muss offensichtlich immer etwas machen. Deshalb heisst die im Vordergrund stehende chronische Frage: „Was machst du?“ Wir Menschen heute verstehen uns sehr gut aufs Machen: „Nur das, was wir selbst machen können, verstehen wir aus dem Grunde.“

Mit diesem philosophischen Grundsatz hat bereits Immanuel Kant das Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen programmatisch auf den Begriff gebracht. Der moderne Mensch versteht sich als das handelnde Wesen schlechthin, das stets etwas machen muss und das mit seinem Machen in stets subtilere Bereiche vordringt. Vor allem die rasanten und unabsehbaren Entwicklungen in der Biomedizin führen zu einem neuen Selbstbild des Menschen als Macher seiner selbst und damit zu einer „creatio continua in Form pränataler Diagnostik und Therapie“, die ihrerseits die Gefahr erhöht, „nicht nur nach den Schwächen zu fahnden, sondern nach den Schwachen“.

In diesem dominierenden Bereich des Machens und der prinzipiellen Machbarkeit ist es sehr schwer und beinahe unmöglich, Zugang zu dem zu finden, was das Christentum „glauben“ nennt. Denn der Glaube lässt sich prinzipiell nicht machen. Darüber sollte uns der zweifellos imponierendste Versuch, auch den Glauben dem Bereich der Machbarkeit ein- und unterzuordnen, aufgeklärt haben, nämlich das Denksystem des Marxismus und - in seiner noch korrupteren Form - des Kommunismus und seiner Praxis. Denn hier wird die vom Menschen selbst zu machende und geradezu zu erschaffende Zukunft des Paradieses auf Erden zugleich als der Sinn des Menschen und der Welt ausgegeben, so dass die Sinngebung auf die Ebene des zu Machenden transportiert wird und schliesslich der Sinn des Menschen und das Machbare miteinander identifiziert werden. Diese Gleichsetzung kommt freilich einer Quadratur des Kreises gleich. Denn auch der Marxismus konnte das Machbare als Sinn nur versprechen und dem „Glauben“ zur Entscheidung anbieten. Auch er stellt sich somit als ein „Glaube“ heraus, freilich als ein Aberglaube an die Machbarkeit des Ganzen.

Dieser Aberglaube hat gefährliche, ja tödliche Konsequenzen an den Tag gebracht. Die marxistische Gesellschaft hat uns nicht das verheissene Reich Gottes auf Erden gebracht, sondern uns bloss mit einer neuen Diktatur der Partei und ihrer Klasse versehen. Aber auch das Tausendjährige Reich des Nationalsozialismus hat mitnichten das Reich Gottes gebracht, sondern das schiere Gegenteil davon, von dem wir „Gott sei Dank“ mehr als 980 Jahre verschont geblieben sind. Und überall dort, wo im vergangenen Jahrhundert vom „neuen Menschen“ geträumt wurde, war der alte Mensch besonders wirksam. Denn dieser Traum vom „neuen Menschen“ ist für Tausende zum Alptraum geworden. Ich erinnere nur an Mao Tse-Tung, der den „neuen Menschen“ geplant und utopisch erträumt hat. Um diesen neuen Menschen zu formen, hat freilich sein Schüler Pol-Pot die Hälfte des kambodschanischen Volkes vernichtet, die gesamte geistige Elite liquidiert und alles überlieferte Wissen, alles kulturelle Erbe radikal zerstört, „damit aus der Asche des alten ein neuer Mensch sich erheben kann“. Gerade das vergangene Jahrhundert belegt die tiefe Wahrheit, die der Philosoph Odo Marquard ausgesprochen hat: „Wer die Erde zum Himmel machen will, macht sie zuverlässig zur Hölle.“

2. Homo faber auch in der Kirche?

Der christliche Glaube weiss demgegenüber darum, dass der „neue Mensch“ gerade nicht ein Produkt politisch-revolutionärer Anstrengungen sein kann, sondern ein „neues Herz“ voraussetzt, das ihm nur Gott einpflanzen kann. Während freilich der verhängnisvolle Primat des Machens vor dem Empfangen in seinen fatalen Konsequenzen in der Gesellschaft durchschaut worden ist, will es scheinen, dass die ebenso gefährlichen Konsequenzen dieses Primates auch in der Kirche selbst noch weithin tabuisiert werden. Denn die eigentliche Krise der Kirche, die wir heute erleben, besteht darin, dass ausgerechnet sie, die sich für den Primat des Empfangens vor dem Machen stark machen muss, nicht selten ebenfalls dem Primat des Machens vor dem Empfangen nachstrebt.

Dieser Primat ist vornehmlich dort festzustellen, wo von den drei Grundfunktionen der Kirche „der Wortverkündigung, dem liturgischen Gotteslob und der geschwisterlichen Solidarität“, vor allem die Diakonie betont zu werden pflegt. Damit soll natürlich kein Wort gegen die diakonische Grundsendung der Kirche eingelegt werden. Denn die Kirche kann nie diakonisch genug sein. Kritik ist aber dort anzumelden, wo die Betonung der diakonischen Verantwortung die Kirche in Diakonie auflöst und wo man geradezu von einer „Verdiakonisierung“ der Kirche und von einer „Versittlichung“ des kirchlichen Lebens reden muss. Dort kommt es zu jenem paradoxen Phänomen, das der evangelisch-lutherische Bischof von Berlin- Brandenburg,

Wolfgang Huber, als „Selbstsäkularisierung der Kirche“ diagnostiziert hat. Diese Hauptversuchung nimmt er genauerhin darin wahr, dass die Kirchen in Westeuropa mit ihrer starken Konzentration auf Ethik und Diakonie in der grossen Gefahr stehen, auf die gesellschaftliche Säkularisierung mit einer durchgehenden „Ethisierung der Religion“ zu antworten: „Sie haben den Säkularisierungsprozess in einem Prozess der Selbstsäkularisierung aufgenommen. Die moralischen Forderungen der Religion wurden zum dominierenden Thema; die transmoralischen Gehalte der Religion, die Begegnung mit dem Heiligen, die Erfahrung der Transzendenz traten in den Hintergrund.“

Diese Selbstsäkularisierung der Kirche dürfte auch die Wurzel jener fundamentalen Glaubenskrise sein, die wir heute erleben und die vielfältige Facetten aufweist.

Die heutige Glaubenskrise ist in erster Linie eine elementare Krise des Christusglaubens, vor allem des Glaubens an die Gottheit Jesu Christi. Zwar wissen und reden wir heute viel von Jesus als einem grossen und guten Menschen. Die unaufschiebbare Frage stellt sich aber stets deutlicher, ob er für uns wirklich Gottes einziger Sohn ist. Die Menschen und selbst die Christen lassen sich heute durchaus berühren von den menschlichen und geschichtlichen Dimensionen des Jesus von Nazareth. Der kirchliche Christusglaube, dieser Jesus sei der eingeborene Sohn Gottes, hingegen bereitet vielen Mühe. Wenn aber Jesus einfach ein guter Mensch gewesen ist, dann ist er vor allem ein Vorbild der ethischen Praxis des heutigen Christen, so dass die primäre Frage lautet, was wir heute zu tun haben. Und die Antwort darauf kann nur heissen, dass wir ihm nachfolgen und handeln wie er, so wie es das heute viel zitierte, doch „eher alberne als tiefsinnige“ Wort will: „Mache es wie Gott, werde Mensch“.

Im besten Fall gilt uns Jesus dann als ein Heiliger, worauf der evangelische Theologe Eberhard Jüngel mit Recht hingewiesen hat: „Eine nur die Beispielhaftigkeit Jesu herausstellende Christologie reduziert... die Bedeutung Jesu Christi auf die Rolle eines Heiligen, der sein Leben zwar auch zu opfern vermag, aber mit dem eigenen Lebensopfer nur zu appellieren, das Leben der Menschheit jedoch nicht effektiv zu ändern vermag. Effektiv wird das Leben der Menschheit nur dadurch verändert, dass sich das Verhältnis der Menschheit zu Gott ändert.“

Dass das Verhältnis der Menschheit zu Gott jedoch verändert werden kann und wirksam verändert worden ist, eben dies bekennt der christliche Glaube an Jesus als den eingeborenen und Fleisch gewordenen Sohn Gottes. Christus ist nicht nur, um die bekannte Unterscheidung bei Augustinus aufzugreifen, ein exemplum für das Handeln der Christen, sondern in allererster Linie ein sacramentum, mit dem Gott zunächst an uns gehandelt hat. Der Primat des Empfangens vor dem Machen übersetzt sich christologisch deshalb in den Primat des sacramentum vor dem exemplum. Wenn man diesen Primat anerkennt, dann heisst die Antwort des christlichen Glaubens auf die chronische Frage des neuzeitlichen Menschen: „Was sollen wir machen?“ zunächst lapidar: Christen sollen zunächst überhaupt nichts tun, sie sollen vielmehr - feiern. Denn das allererste Tun des Christen liegt im Nichtstun des Feierns. Wenn sich die Kirche nicht bloss als Nachlassverwalterin der „Sache“ des irdischen Jesus versteht, sondern auf dem Fundament des Glaubens steht, dass Christus zuvor an uns Erlösendes getan hat, ja dass Gott selbst an uns bereits gehandelt hat, als er uns ins Dasein gerufen hat, dann muss es sich von selbst verstehen, dass sie vor Gott zunächst überhaupt nichts zu tun hat ausser dem einen: Gott, dem Schöpfer und Erhalter, dem Erlöser und Vollender des Lebens der Menschen und der ganzen Schöpfung zu danken und ihn zu loben. Weil der „kategorische Indikativ“ des Handelns Gottes an uns dem „kategorischen Imperativ“ unseres Handelns in der Welt immer vorausgeht, nimmt die Liturgie in der Ökonomie des kirchlichen Lebens den ersten Raum ein.

Wenn christliche Liturgie mit der Glaubensüberzeugung von der Gegenwart Gottes im Mensch gewordenen Sohn steht oder fällt, wird auch deutlich, dass sich die heutige Krise des Glaubens an die Gottheit Jesu Christi zweitens zuspitzt in einer Krise der Hoffnung auf Auferstehung. Diese Krise dürfte vor allem damit zusammenhängen, dass sich der heutige Glaubensblick überhaupt weniger auf den Aus-Blick über das irdische Leben hinaus auf die ewige Vollendung bei Gott konzentriert, sondern eher auf den Ein-Blick in die reale Situation unseres diesseitigen Lebens und unserer Gesellschaft, und dass der in früheren Zeiten beklagten Jenseitsvertröstung des Christentums heute weithin eine anstrengende Diesseitsvertröstung gewichen ist.

Dies ist eine logische Konsequenz dessen, dass im heutigen durchschnittlichen Glaubensbewusstsein weithin nicht der auferstandene Christus, sondern der historische Jesus im Mittelpunkt steht. Wenn aber nach biblischem Zeugnis die Auferstehung Jesu Christi die Grundlage für den Glauben an Jesus Christus, den zwar getöteten, aber nach der Auferstehung in neuer Weise fortlebenden Herrn bildet, werden von daher auch die gefährlichen Konsequenzen der Bestreitung des Osterglaubens für das Ganze des christlichen Glaubens und Lebens sichtbar. Dabei handelt es sich um jene Konsequenzen, die wir in den kirchlichen Auseinandersetzungen der Gegenwart zur Genüge erfahren müssen und die es an den Tag bringen, wie viele Probleme und Krisen in der Kirche heute ihren Grund im fehlenden Osterglauben haben:

Wenn Jesus nicht auferstanden ist, dann kann erstens auch die Kirche nicht mehr als sakramentaler Organismus, nämlich als Leib Christi, wahrgenommen werden, sondern bloss noch als eine soziologische Organisation wie viele andere gesellschaftliche Institutionen auch. Dabei besteht die grosse Gefahr, dass die Kirche bloss noch als ein Skelett ohne Fleisch in Erscheinung tritt und verständlicherweise eher Angst auslöst, als dass sie Hoffnung zu wecken vermöchte. Der christliche Glaube aber lebt von der Überzeugung, dass der auferstandene Christus der Herr seiner Kirche und in der Kraft seines Geistes in ihr gegenwärtig ist und sie zu seinem Leib macht.

Wenn Jesus nicht auferstanden ist, dann wäre zweitens die Eucharistie nichts anderes mehr als ein permanentes Requiem für den toten Jesus oder gar eine liturgische Heldenfeier, nämlich „Totenkult“ und damit ein weiterer Ausdruck „unserer Trauer über die Allmacht des Todes“ in der heutigen Welt. Der Glaube der Kirche lebt aber von der Überzeugung, dass das eigentliche Subjekt allen liturgischen Handelns der auferstandene, erhöhte und in Gestalt und Kraft seines Geistes bei seiner Gemeinde und ihrer Feier der Eucharistie gegenwärtige Christus ist.

Wenn Jesus nicht auferstanden und die Eucharistie Kult eines Toten ist, dann braucht es drittens auch keinen Priester, der der Eucharistie vorsteht, um den auferstandenen Christus in und gegenüber der Gemeinde zu repräsentieren und in seinem Auftrag und in seiner Person zu handeln. Es wäre vielmehr ausreichend, dass jeder studierte Theologe auch ohne Weihe, aber im Auftrag der Gemeinde, dieses Geschehen vollziehen könnte. Nach christlicher Überzeugung aber ist die Kirche gerade in der Feier der Eucharistie im tiefsten der Lebensort, an dem genau das, was uns übersteigt, uns geschenkt wird als jener Grund, auf dem wir leben dürfen. Weil das Kirchesein nicht eine „natürliche Möglichkeit menschlicher Gemeinschaft“ ist, darum gibt es in ihr das geweihte Amt, „das nicht eine Sache der Delegation ist, sondern der sakramentalen Sendung.“

Wenn Jesus nicht auferstanden ist, dann wird viertens auch die Berufung zum priesterlichen Dienst oder zum Ordensleben bodenlos. Ohne den Glauben an den auferstandenen Christus kann auch und gerade das zölibatäre Leben heute nur noch als ein kurioses Unterfangen wahrgenommen werden. Was kann es denn für einen Sinn haben, auf etwas menschlich sehr

Wertvolles wie Ehe und Familie zu verzichten, wenn es kein Leben nach dem Tod gibt? Liegt da die Antwort nicht bereits von vorneherein nahe? Auf eine eigene Ehe zu verzichten, macht - gerade in der heutigen Welt - letztlich nur Sinn, wenn man mit der Wirklichkeit Gottes und des neuen Lebens der Auferstehung rechnet. Denn ein Mensch, der um des Himmelreiches willen auf eine Ehe verzichtet, der verzichtet gerade nicht aus Mangel an Liebe, sondern weil er auf eine Vollendung der Liebe setzt, die über jede menschliche Erfüllung hinaus geht, und weil er in einer ganz persönlichen Beziehung zu Jesus, dem Sohn Gottes, lebt und darauf hofft, dass selbst der Tod diese Liebesbeziehung nicht beenden kann. Von daher wird deutlich, dass auch die heutige Krise der Berufungen sowohl zum priesterlichen Dienst als auch zum Ordensleben ihre tiefste Wurzel in der Krise des Glaubens an die Gottheit Jesu Christi und in der Krise der Hoffnung auf die Auferstehung hat. Umgekehrt leuchtet Kardinal Karl Lehmanns Wegweisung für die Berufungspastoral ein, wenn er im heutigen Priestermangel auch eine elementare Rückfrage an die Gemeinden und die einzelnen Christen wahrnimmt, ob sie ihr eigenes Christwerden und Christsein als ihre Berufung realisieren, und wenn er daraus die Konsequenz zieht: „Nur dann werden wir wieder mehr Berufungen zum geistlichen Leben und zum kirchlichen Dienst finden, wenn die elementare Berufung zum Christsein in ihrer Tiefe und in ihrer Strahlkraft wiederentdeckt wird. Nur aus der Quelle des neuen Lebens, das in der Taufe mitgeteilt wird, erfließen die Charismen, Dienste und Ämter für die Kirche.“

IV. NOTWENDIGE VERTIEFUNG DES GLAUBENS

Mit diesen vielfältigen Konsequenzen soll angedeutet werden, was alles auf dem Spiel steht, wenn der Auferstehungsglaube geleugnet oder einfach vergessen wird: „Nimm die Auferstehung hinweg, und auf der Stelle zerstörst du das Christentum.“

Mit diesen kernigen Worten hat bereits die alte Kirche das Lebenszentrum des christlichen Glaubens überhaupt ausgedrückt. Diesen österlichen Kern des christlichen Glaubens wiederzuentdecken, ist ein dringendes Gebot der gegenwärtigen Kirchenstunde. Denn in ihm findet der christliche Primat des Empfangens vor dem Machen seine tiefste Begründung. Um ihn neu zur Geltung zu bringen, erscheint mir ein Zweifaches notwendig.

1. Elementare Vollzüge des christlichen Glaubens

Wenn der christliche Glaube in seinem innersten Kern Glaube an den auferstandenen Christus und wenn alles andere seine Entfaltung und Konkretisierung ist, dann lohnt es sich, zunächst ganz einfach danach zu fragen, was wir eigentlich mit unserem Glauben tun. Eine lange und ehrwürdige Tradition des Christentums gibt darauf eine vierfache Antwort, die wir etwas entfalten wollen: Wir bekennen, wir feiern, wir verwirklichen und wir beten den Glauben.

Das Bekennen des Glaubens vollzieht sich, wie nicht anders zu erwarten, im kirchlichen Glaubensbekenntnis, genauerhin im Bekenntnis zu jenem lebendigen Gott, der unser Vater ist, der in seinem Sohn Jesus Christus unser Menschsein angenommen hat und der uns im Heiligen Geist zur Gemeinschaft der Kirche versammelt und vereint. Da das Glaubensbekenntnis ursprünglich ein Taufbekenntnis ist, meint sein Bekennen nicht einfach eine lehrhafte Theorie, auch wenn es die wesentlichen Inhalte des Glaubens enthält.

Das Bekenntnis des Glaubens ist aber viel tiefer die Begegnung mit dem lebendigen Gott selbst. Dementsprechend kann auch die heute notwendige Glaubensvertiefung nicht einfach die Vermittlung einer religiösen Theorie sein. Sie will vielmehr bei den Menschen einen Lebensprozess in Gang bringen, nämlich das Sich-Einleben-Können in die Grundwirklichkeit der

Taufe, die in der Gemeinschaft mit dreifaltigen Gott besteht.

Das Feiern des Glaubens macht bewusst, dass der Glaube in erster Linie nicht dazu da ist, dass er kritisch hinterfragt oder gar in Zweifel gezogen wird. Er ist vielmehr dazu da, dass er als Fest des Glaubens vollzogen wird. Denn der Glaube will nicht nur im Alltag gelebt und in der theologischen Reflexion gedeutet werden. In seiner Schönheit kann er vielmehr nur wahrgenommen werden, wenn er auch gefeiert wird. Nirgendwo ist der Glaube deshalb so sehr in seinem Element wie in seiner Feier. Diese realisiert sich im Gottesdienst der Kirche, zuhöchst in den heiligen Vollzügen der Sakramente. Sie wollen dem Glaubenden helfen, im sichtbaren Sinnlichen das unsichtbare Ewige selbst zu berühren, und zwar im Lebensraum der Glaubensgemeinschaft der Kirche. Die Sakramente sind deshalb „Kirche im Vollzug“.

Das Verwirklichen des Glaubens orientiert sich gemäss einer alten Tradition am Dekalog, in dem die entscheidenden Leitplanken für die existenzielle Beantwortung der Grundfragen der christlichen Lebenspraxis enthalten sind: Wie kann ich das Christsein richtig machen? Wie kann mein Leben gelingen? Wie soll ich leben, damit ich als Ebenbild Gottes in Erscheinung treten kann? Oder schliesslich mit Augustinus gefragt: Wie kann ich glücklich werden?

Das Beten des Glaubens findet seinen schönsten Ausdruck im Herrengebet des Vater unser. Dieses ist, wie bereits Tertullian im dritten Jahrhundert betont hat, die Summe des ganzen Evangeliums: „Breviarium totius evangelii“. Da im Gebet des Herrn als Urform allen christlichen Betens das richtige Verhältnis zwischen Gott und Mensch gefunden werden kann, ist das Gebet nicht nur angewandter Glaube, sondern auch Ausdruck unserer menschlichen Hoffnung.

2. Prioritäten des Glaubens

Bekennen, Feiern, Verwirklichen und Beten: dies sind die entscheidenden Grundvollzüge des Glaubens. Dementsprechend bilden Glaubensbekenntnis, Sakramente, Dekalog und Vater-unser gleichsam die eiserne Ration bei der Vertiefung und Weitergabe des Glaubens. Wer sich in der Geschichte der Kirche etwas auskennt, wird sofort entdecken, dass es sich dabei um die klassischen Hauptstücke der katechetischen Unterweisung handelt, und zwar angefangen von Martin Luthers Katechismen bis hin zum heutigen „Katechismus der Katholischen Kirche“. Sie bringen die elementaren Dimensionen des christlichen Glaubens zum Ausdruck, die bei der Vertiefung des Glaubens unerlässlich sind, und sie öffnen den Blick für die wahren Prioritäten des Glaubens.

Deren Wahrnehmung ist das Zweite, das heute Not tut. An sie hat das Zweite Vatikanische Konzil erinnert, und zwar vor allem mit seinen vier grundlegenden Konstitutionen, die eine innere Logik aufweisen:

Am Anfang des Konzils stand die Konstitution über die heilige Liturgie. Dies hat zwar zunächst geschichtliche Gründe. Dennoch wird damit deutlich signalisiert, dass in der Kirche am Anfang die Anbetung und damit Gott steht. Die Dogmatische Konstitution über die Kirche bringt von daher zum Ausdruck, dass die Kirche sich von dem Auftrag, Gott zu verherrlichen, herleitet. Die dritte Konstitution über die göttliche Offenbarung handelt vom lebendigen Wort Gottes, das die Kirche zusammenruft und sie zu jeder Zeit neu belebt. Schliesslich geht die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute der Frage nach, wie die Kirche das von Gott empfangene Licht in die Welt hinein bringt und so die Verherrlichung Gottes vollendet.

In Treue zum Konzil dienen wir dann einer guten Zukunft des christlichen Glaubens und der Kirche, wenn alles Reden in der Kirche der einen Rede von Gott eingeordnet wird. In dieser Konzentration auf die Gottesfrage liegt auch der eigentliche Hebel zur Erneuerung des Glaubens und der Kirche. Denn wirklich erneuert wird die Kirche weder von oben noch von unten, sondern allein von innen, und zwar unten wie oben. Müsste deshalb nicht im Mittelpunkt all unserer Bemühungen weder eine „Kirche von oben“ noch eine „Kirche von unten“ stehen, sondern eine „Kirche von innen“? Ohne tiefe Verwurzelung in Gott und seinem Geheimnis kann es jedenfalls keine wahre Kirchenreform geben. Wenn wir heute in Sachen der Kirchenreform das Äusserste tun, ist es höchste Zeit, zugleich auch das Innerste zu tun.

Denn zur glaubwürdigen Verantwortung unseres Glaubens gehört in der heutigen Situation vor allem der Tauchgang in seine unauslotbare Tiefe. Die Verkündigung der christlichen Kirchen muss sich deshalb in froher Entschiedenheit den Grundwahrheiten unseres Glaubens zuwenden, die sich gerade in allen Dunkelheiten und Wirrnissen des gegenwärtigen Lebens als leuchtend und befreiend erweisen. Oder, um es mit Kardinal Karl Lehmann zu sagen: „Es ist Zeit, an Gott zu denken.“

Mit dieser Rückbesinnung auf die Gottesfrage und das Gottesgeheimnis vermag der christliche Glaube auch in der bewegten Zeit von heute den Menschen Orientierung zu geben, ja sogar die schönste Orientierung, wie sie uns der Christusglaube schenkt. Wenn das Christentum mit der ›berzeugung „Ex oriente lux“ steht oder fällt und wenn es diese ›berzeugung selbst verlebendigt, dann kann der gelebte christliche Glaube auch heute jener Grundbaustein sein, auf dem wir leben und, wenn es soweit ist, auch sterben können. Denn selbst mitten im Sterben sind wir vom Leben umfassen. Dies ist die Kernbotschaft des christlichen Glaubens, die sogar die Weisheit der Menschen, dass wir mitten im Leben vom Tod umfassen sind, aus den Angeln zu heben wagt und dahingehend umdreht, dass wir mitten im Tod vom Leben umfassen sind. Diese schöne und hilfreiche Glaubensorientierung dürfen wir der heutigen Welt nicht vorenthalten.

2. BETTELNDES SUCHEN NACH GOTT IM GEBET

„Verweile doch, o Augenblick, du bist so schön!“ Diese Worte pflegen Menschen zu sprechen, wenn sie bei Liebesbeziehungen mitten im Strudel der Zeit Oasen der Ewigkeit erleben dürfen und deshalb wünschen, dass die Zeit stehen bleibt. Indem sie sich gegenseitig in die Augen blicken, möchten sie am liebsten den „Augenblick“ - im tiefen Doppelsinn dieses Wortes - festhalten. Solche Oasen der Ewigkeit mitten in der Zeit brauchen wir Menschen aber auch und vor allem im Leben des Glaubens. Die christliche Tradition nennt sie die Zeit des Gebetes. Diese ist eine qualifizierte Zeit, genauerhin die Zeit Gottes mitten in der Weltzeit und auch gegen sie, nämlich als Unterbrechung des natürlichen Zeitenlaufs. Das Gebet ist der Einbruch der Ewigkeit in die Zeit der Welt, auch wenn es nur für die Zeitspanne eines Augenblicks ist. Vom Gebet gilt deshalb erst recht: „Verweile doch, o Augenblick, du bist so schön!“

Es ist von daher kein Zufall, dass der christliche Glaube die Zeit sehr bald mit dem Gebet strukturiert hat, nämlich zunächst die Woche mit der sonntäglichen Feier der Eucharistie, sodann den Tag mit dem täglichen Stundengebet und schliesslich das Jahr mit den alljährlich wiederkehrenden Festen. In dieser christlichen Prägung der Zeit der Menschen zeigt sich nicht nur, dass alles Beten und gottesdienstliche Leben der Kirche seinen Ursprung im Ostergeheimnis hat. Von ihr wird vielmehr auch deutlich, was das Gebet ist, nämlich die „für Gott verlorene Zeit“. Wer sich aber darauf einlässt, wird erfahren, dass die für Gott verlorene Zeit sich wandelt zu der für uns Menschen gewonnenen Zeit und dass dies die schönste und reichste Zeit ist. Denn im Gebet kann es gar keine verlorene Zeit geben. Gerade dann, wenn die Zeit endgültig verloren zu sein scheint, schenkt das Gebet wieder Zeit, wie der reformierte Theologe Robert Leuenberger festhält: „Im Strom der Zeit ist das Gebet die Zeit, welche jedem Zeitstrom standhält, weil sie Gott gehört.“

Das Gebet stellt insofern immer in eine grenzenlos offene Zeit hinein.

I. DAS GEBET ALS INNERER ORT DER ERKENNTNIS JESU CHRISTI

Diese Erfahrung dürfen wir im Gebet immer wieder machen. Denn wir brauchen immer wieder Oasen des Gebetes und deshalb der Ewigkeit mitten in der Zeit. Die Lebensintensität eines einzigen Augen-Blicks im betenden Verweilen in der Gegenwart Gottes ist jedenfalls mehr als alles extensive Durcheilen unserer Lebenszeit: „Die Erfahrung der Gegenwart des ewigen Gottes bringt unser zeitliches Leben wie in einen Ozean, der uns umgibt und trägt, wenn wir in ihm schwimmen.“

Doch haben wir Christen heute den Mut, betend in der Gegenwart Gottes zu schwimmen; oder schwimmt uns nicht vielmehr umgekehrt die Zeit sogar für das Gebet davon? Beherzigen wir wirklich die Zumutung Jesu, die er im Gleichnis vom treuen und vom schlechten Knecht ausspricht: „Selig die Knechte, die der Herr wach findet, wenn er kommt“ (Lk 12.37). Oder gilt auch uns eher der Vorwurf Jesu an Petrus im Garten Gethsemani: „Konntest du nicht einmal eine Stunde wach bleiben?“ (Mk 14.37).

Dass die Zeit des Betens vor allem Zeit des Wartens und Wachens ist, können wir bereits im irdischen Leben Jesu wahrnehmen. Von ihm können wir deshalb lernen, was Beten heisst. Denn die Gesprächsverbundenheit mit seinem Vater ist die innerste Mitte des Lebens und Wirkens Jesu. Alle Evangelisten stimmen einhellig darin überein, dass die Worte und Taten Jesu aus

seinem innersten Zusammensein mit dem Vater hervorgegangen sind und dass er deshalb immer wieder die Einsamkeit des Gebetes gesucht hat. Vor allem Lukas zeichnet Jesus als durch und durch betenden Sohn Gottes, dessen Mitte die Zwiesprache mit seinem Vater ist und der sich besonders vor wichtigen Weichenstellungen in seinem Leben immer in das Gebet zurückzieht. Schauen wir genauer hin! Wir werden dann auch den entscheidenden Weg finden, wie wir auch heute Christus erkennen können.

„In diesen Tagen ging er auf einen Berg, um zu beten. Und er verbrachte die ganze Nacht im Gebet zu Gott. Als es Tag wurde, rief er seine Jünger zu sich und wählte aus ihnen zwölf aus; sie nannte er auch Apostel“ (Lk 6. 12-13). Die Berufung der zwölf Apostel geht aus der Gebetsnacht Jesu hervor. Das nächtliche Gebet auf dem Berg ist der innere Ort der Berufung. In der Nacht nimmt er bereits vorweg, was er am Tag vollziehen wird. Die einsame Zwiesprache mit dem Vater ist im strikten Sinn der theologische Ort von Berufung und Apostolat. Dies muss auch uns heute zu denken geben. Denn mit der Berufung der Zwölf, die die zwölf Stämme Israels repräsentieren, hat Jesus mit einer zeichenhaften und ganz realen Gebärde Kirche als Volk Gottes neu eröffnet. Wie die Berufung der Apostel im Gebet als Beginnen von Kirche zu verstehen ist, so wird auch heute die Kirche immer wieder im Gebet geboren. Und wie die Berufung der zwölf Apostel aus dem Gebet, aus dem Reden des Sohnes mit dem Vater, hervorgeht, in dem der Sohn seinen Willen mit dem Willen seines Vaters in Übereinstimmung bringt, so besteht auch heute die erste Vorsorge für neue Berufungen zum kirchlichen und spezifisch priesterlichen Dienst im Gebet, das die innerste Mitte der Berufungspastoral ist und bleibt.

Wie Jesus die Zwölf im Gebet erwählt hat, so bitten die Zwölf ihrerseits Jesus um ein gemeinsames Gebet. Damit kommt nochmals die grundlegende Bedeutung der Zwölf als Ursprung einer neuen Gemeinschaft zum Ausdruck. Denn bei den religiösen Gruppierungen in der Umwelt Jesu war die eigene Gebetsordnung ein „wesentliches Kennzeichen ihrer Gemeinschaft“. Wenn nun auch die Jünger Jesus um ein gemeinsames Gebet bitten und er ihnen das Vater unser schenkt, verstehen sie sich selbst als neue Gemeinschaft, die von Jesus her geworden ist. Die Zwölf sind so die Urzelle von Kirche, und sie weisen unmissverständlich darauf hin, dass Kirche eine vom Beten mit Jesus her geante Gemeinschaft ist.

„Jesus betete einmal in der Einsamkeit und die Jünger waren bei ihm. Da fragte er sie: Für wen halten mich die Menschen?“ (Lk 9. 18). Anschliessend stellte er ihnen persönlich die Frage: „Ihr aber, für wen haltet ihr mich?“ (9. 29a). Auf diese Frage antwortete bekanntlich Petrus mit dem Bekenntnis, dass er der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes sei. Dieses ist zum Ursprung des christlichen Bekenntnisses überhaupt geworden. An diesem Text fällt dabei ein besonderer Sachverhalt auf: Das Christusbekenntnis des Petrus geht aus dem Beten Jesu hervor und antwortet auf dieses Beten. Lukas formuliert dabei paradox: Als Jesus allein war, um zu beten, waren die Jünger bei ihm. Doch diese Paradoxie ist bewusst gewollt, weil er damit sagen will: Die Leute, die die Einsamkeit des Betens Jesu nicht kennen, halten ihn für alles Mögliche: für Johannes den Täufer, für Elia oder sonst einen Propheten. Nur die Jünger, die begonnen haben, an der Verborgenheit des Betens Jesu teilzunehmen, können erahnen, wer Jesus ist. Nur weil sie in die Einsamkeit Jesu eintreten und an seinem Gespräch mit dem Vater teilnehmen, dringen sie zur Identität Jesu vor und verstehen sie das Eigentliche seines Geheimnisses.

Wer Jesus wirklich sehen will, kann ihn nur in seinem Beten, in seinem Eins-Sein mit dem Vater, sehen „auch heute. Wie bei Petrus das Bekenntnis aus der Anteilhabe am Beten Jesu kommt, so kann auch das Christusbekenntnis der Kirche heute nicht einfach ein neutraler Satz oder eine

theologisch-objektive Aussage sein; es ist vielmehr selbst Gebet und erschliesst sich nur im Gebet. Das Christusbekenntnis kann auch heute nur wachsen in der Teilhabe an der betenden Einsamkeit Jesu und im Sein mit Ihm gerade dort, wo er allein beim Vater ist. Deshalb wird auch Theologie nur dort zum Bekenntnis, wo sie aus dem Gebet heraus entsteht und sich deshalb selbst am Feuer aufhält und nicht nur zu berichten weiss, dass es irgendwo ein Feuer geben soll. Umgekehrt beginnt überall dort das blosses Analysieren, wo das Feuer, vor allem das Feuer des Betens, ausgegangen ist.

„Etwa acht Tage nach diesen Reden nahm Jesus Petrus, Johannes und Jakobus beiseite und stieg mit ihnen auf einen einsamen Berg, um zu beten. Und während er betete, veränderte sich das Aussehen seines Gesichtes, und sein Gewand wurde leuchtend weiss“ (Lk 9. 28-29). So beginnt die Geschichte von der Verklärung Jesu. Es ist bereits aufschlussreich, dass sich auch dieses Ereignis „auf dem Berg“ zuträgt. Denn „der Berg“ ist in der Tradition der Evangelien immer der Raum des Gebetes, des Seins Jesu mit dem Vater. Auf diesen „Berg“ nimmt Jesus die Drei, die den Kern der Zwölfergemeinschaft bildeten, mit. Während des Betens und in der Anteilhabe der Apostel am Gebet Jesu auf dem „Berg“ ereignet sich die Verklärung. Wiederum kommt im Beten der Kern des Geheimnisses Jesu zum Vorschein.

Die Verklärung macht insofern nur sichtbar, was ohnehin im Beten Jesu schon geschieht, nämlich das Versenktwerden des Eigentlichen Jesu in seine Rede mit dem Vater hinein, die zugleich Teilhabe am Lichtglanz Gottes ist. Dies wird dadurch bestätigt, dass die Evangelisten in der Verklärung Jesu eine Art Vorwegnahme von Ostern sehen und damit wiederum den Kern des Geheimnisses Jesu sehr schön ausdrücken: Der wahre Grund, warum Jesus nicht im Tod bleiben konnte, ist die intime und intensive Kommunikation mit dem Vater, die im Verklärungsgebet sichtbar ist. Jesus wirklich erkennen können wir deshalb auch heute nur, wenn wir an seiner Verklärung teilhaben und damit dessen inne werden, dass die ganze Existenz Jesu letztlich nichts anderes als Gebet ist und dass folglich auch unser Glaube an Christus nichts anderes sein kann als Auslegung des Betens Jesu.

Anders als im Gebet kann man Jesus nicht verstehen, auch nicht den sogenannten historischen Jesus. Lukas will uns gerade vor Augen führen, dass vom Gebet Jesu her er vollends als der „Sohn“ offenbar ist. Dies zeigt sich zumal am Ölberg, der für Jesus in der Stunde der beginnenden Passion ganz zum Berg seiner Einsamkeit mit dem Vater geworden ist und an dem seine Zwiesprache mit dem Vater ihre schwere Bewährungsprobe zu bestehen hat: „Vater, wenn du willst, nimm diesen Kelch von mir. Aber nicht mein, sondern dein Wille soll geschehen“ (Lk 22. 42). In diesem Zusammenhang überliefert uns Markus im Munde Jesu die Anrede „abba“ für Gott und zeigt damit, dass Jesus die übliche Weise des Betens überschreitet. Mit diesem familiären Wort kommt die neue und einzigartige Gebetsbeziehung Jesu zu seinem Vater so sehr zum Ausdruck, dass man sagen muss, dass Jesu Existenz schlechthin Gebet ist.

Von daher kann es nicht erstaunen, dass Jesus nicht nur betend gelebt hat, sondern auch betend gestorben ist. Dies überliefern alle Evangelisten, auch wenn sie die letzten Worte Jesu verschieden wiedergeben. Nach Lukas betet Jesus den grossen Passionspsalm 31: „Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist“ (Lk 23. 46). Johannes verbindet die Psalmen 21 und 68 und lässt Jesus sprechen: „Es ist vollbracht“ (Joh 19. 30). Nach Matthäus und Markus hat Jesus mit lauter Stimme jene Worte ausgerufen, mit denen Psalm 21, der grosse Psalm von dem leidenden und geretteten Gerechten beginnt: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mt 27. 46 und Mk 15. 34). Mit seinem Todesruf stimmt Jesus in das messianische Gebet des grossen

Psalms der Leiden und Hoffnungen Israels ein, das in den Ausblick auf die Sättigung der Armen und die Bekehrung aller Enden der Erde zum Herrn mündet. Beide Evangelisten vermerken zudem, dass die Worte Jesu von den Umstehenden nicht verstanden worden sind, dass sie den Schrei Jesu vielmehr als Ruf nach Elija gedeutet haben. Sie bringen damit sensibel zum Ausdruck, dass erst der Glaube wahrnehmen konnte, dass Jesus mit dem Beten des Psalms als der wahre Beter erscheint, der sich gerade als der Verlassene und Verhöhnnte von seinem Vater gehalten und verherrlicht erfährt. Die frühen Christen haben deshalb den Ausblick auf die Sättigung der Armen und auf die Bekehrung aller zum Herrn in Psalm 21 als am Kreuz Jesu erfüllt gesehen: einerseits in der wahren Sättigung der „Armen“, nämlich im Geheimnis der Eucharistie, und andererseits in der ebenfalls vom Kreuz her kommenden Kirche der Heiden.

II. HEUTIGE NOT DES GEBETES

Im Tod Jesu zeigt sich die letzte Tiefe des Gebetes Jesu, das er in seinem Leben als Zwiesprache mit seinem Vater vollzogen hat. Da das Gebet das innerste Zentrum des Lebens und Wirkens und damit der Person Jesu ist, ist ein wirkliches Verstehen dieser Person nur dadurch möglich, dass wir selbst in die Gebetshaltung Jesu eintreten und uns in jene Gesinnung Jesu hinein begeben, die in seinem Beten zum Ausdruck kommt, nämlich die Grundhaltung der Liebe, der Selbstübereignung an Gott und damit auch der Selbstschenkung an die Menschen. Wie man sich Philosophie nur durch das Mit-Philosophieren aneignen und wie man Medizin nicht allein durch Bücher, sondern letztlich nur im Vollzug des heilenden Tuns erlernen kann, so kann auch der Glaube nur durch Glauben wirklich erkannt werden. Da der Grundakt des Glaubens das Beten ist, kann der Christusglaube letztlich nur im Gebet verwirklicht werden. Doch damit beginnen die eigentlichen Probleme, die der heutige Mensch mit dem Gebet hat. An erster Stelle erhebt sich dabei die Frage, ob die heutige Krise des Gebetes nicht in erster Linie eine Krise der Zeit und des modernen Zeitgefühls ist.

1. Krise der eilig gewordenen Zeit

Der deutsche Schriftsteller Botho Strauss hat vor einigen Jahren ein Buch geschrieben, das den auf den ersten Blick merkwürdigen Titel trägt: „Beginnlosigkeit“. Tiefer gesehen aber hat er damit das durchschnittliche Zeitempfinden des heutigen Menschen treffend beim Namen genannt. Hinzuzufügen bleibt dabei nur, dass der von Botho Strauss diagnostizierten Beginnlosigkeit im heutigen Empfinden natürlich und erst recht auch die Endlosigkeit der Zeit entspricht. Im Grunde sind wir Menschen heute fasziniert von einer Zeit, die weder einen Anfang noch ein Ende zu kennen scheint.

Diese Vorstellung von einer Zeit ohne Beginn und ohne Finale verdient freilich den Namen „Zeit“ nicht. Hier liegt der Grund, warum sich vielen Menschen heute die Zeit immer mehr entwichtigt, wiewohl sie ständig im Fluss ist. Man kann sie weder anhalten noch zurückdrehen; alles geht vorbei, verschwindet und lenkt sich seinem unversöhnlichen Ende zu. Die Menschen heute aber glauben weithin an eine evolutionär stets fortschreitende oder auch an eine immer wieder kehrende Zeit. In der heutigen Zeit ist den Menschen jedenfalls die Zeit zum grossen Problem geworden. Dies hängt vor allem damit zusammen, dass wir zwar immer länger, faktisch jedoch viel kürzer leben: Die Menschen lebten früher 40 Jahre plus ewig. Heute jedoch leben sie nur noch 90 Jahre. Dies ist ungemein viel kürzer.

In diesem grundlegenden Unterschied liegt eine tiefe Wahrheit verborgen: Für die Menschen in früheren Zeiten gehörte die Ewigkeit selbstverständlich zum Leben hinzu. Heute jedoch konzentrieren sich die Menschen so sehr auf das irdische Leben, dass sie beinahe den Eindruck gewinnen, ihr Leben sei die „letzte Gelegenheit“

. Und weil sie bei dieser letzten Gelegenheit maximales und optimales Glück erstreben, sind sie dazu verurteilt, vor allem auf ihr eigenes Wohlbefinden zu schauen, das Meiste und Beste aus dem Leben herauszupowern - natürlich für sich selbst - und dabei immer schneller zu leben. Das forcierte Tempo in der heutigen Zeit hängt also doch weitgehend mit dem Verlust der Aussicht auf die Ewigkeit zusammen.

Es ist genau dieser Verlust, der uns so eilig macht: Wir wollen überall, wie unsere Sprache verräterisch sagt, „auf dem Laufenden sein“ und nehmen dazu den Wettlauf mit der Zeit auf. Wir wollen die Zeit überwinden durch Hochgeschwindigkeitszüge und Flugzeuge, Fax und E-mail, Internet und Handy. Wir wollen alles gesehen haben und auf Dias und Videos festhalten, können dabei aber nur wenig in uns aufnehmen und verarbeiten. Deshalb haben wir so viele Erlebnisse, aber machen kaum Erfahrungen. Ebenso haben wir viele Kontakte, aber kaum Beziehungen. Wir verschlingen „Fast Food“ und werden von McDonald's gepflegt, und zwar möglichst im Stehen, weil wir kaum mehr genießen können. Als Touristen sind wir überall gewesen, aber kaum irgendwo angekommen, weil wir immer nur im Transit leben. Weil wir immer Zeit gewinnen wollen, haben wir keine Zeit mehr. Und weil wir hinter der Zeit herrennen, nehmen wir uns das Leben, im Extremfall sogar im wörtlichen Sinne.

In diesem Klima der gehetzten Eile hat das Gebet einfach keinen Raum und keine Chance. Denn die Zeit des Gebetes ist eine ganz besondere Zeit. Sie ist vor allem die Zeit des Wartens und Wachens, wie diese Dimension Silja Walter mit ihrem schönen Text über das „Kloster am Rande der Stadt“ artikuliert hat. Den tiefsten Sinn eines Klosters erblickt sie darin, dass jemand zuhause ist, wenn Gott kommt, dass jemand Gottes Abwesenheit aushält, ohne an seinem Kommen zu zweifeln, und dass jemand das Schweigen Gottes aushält und trotzdem singt.

Diese dem Gebet gewidmete Zeit steht zum gravierenden Zeitverlust in der heutigen Zeit quer. Denn das Gebet weiss darum, dass von Zeit zu Zeit unsere Zeit anders werden soll. Das Gebet bringt uns keine evolutionär zerdehnte oder stets wiederkehrende Zeit nahe. Es ist vielmehr eine befristete Zeit, die sowohl einen Anfang als auch ein Finale kennt. Dieser im Gebet erfahrbare Horizont befristeter Zeit bedeutet freilich gerade nicht eine Entwichtigung der Gegenwart. Im Gegenteil! Erst in diesem Horizont wird Gegenwart in jener emphatischen Weise erfahrbar, wie sie für die biblische Botschaft kennzeichnend ist. Diese ist nämlich in das „Jetzt“ und „Heute“ verliebt. Von daher dürfte es wohl kein Zufall sein, dass sich dieses neue Zeitverständnis der Bibel in der deutschen Sprache kaum ausdrücken lässt. Demgegenüber kennt die griechische Sprache für das eine deutsche Wort „Zeit“ zwei Begriffe mit recht unterschiedlichem Inhalt:

Chronos ist ein rein quantitativer Begriff und bezeichnet die messbare Zeit. Diese ist vor allem Uhr-Zeit, die durch objektive Beobachtung erfasst und am Chronometer abgelesen werden kann, der ohnehin die Schlüsselmaschine des modernen Industriezeitalters geworden ist, weil er alles reguliert. Diese mechanische Zeit der allgegenwärtigen Uhren beherrscht unser Leben und macht alle Zeiten gleich. Kairos ist demgegenüber ein qualitativer Begriff. Er bedeutet eine besonders günstige Gelegenheit oder auch eine andrängende Situation für fällige Entscheidungen. Diese Zeit lässt sich nicht ohne persönliche Betroffenheit und innere Beteiligung des Beobachtenden selbst erfahren. Erst diese erlebte Zeit ermöglicht Lebensqualität, die nicht dem Diktat der

Uhrzeit unterworfen ist.

Die Zeit des Gebetes erhebt den Anspruch, nicht bloss chronos zu sein. Sie will für jeden einzelnen Menschen zum Kairos werden. Während viele Menschen heute in der fatalen Gefahr stehen, die gegenwärtige Weltzeit im Sinne des chronos - geradezu chronisch (!) - misszuverstehen, zeichnen sich Christen dadurch aus - sie sollten es jedenfalls und könnten es auch! -, dass sie gerade in der Zeit des Gebetes das biblisch bezeugte befristete Wesen der Zeit wahrnehmen. Das Gebet ist ein eigentliches Remedium gegen den Zeitverlust in der heutigen Zeit.

Dieses Remedium findet seinen Ausdruck bereits darin, dass das Kirchenjahr seinen Anfang nicht mit dem Neujahrstag, sondern mit dem Advent nimmt. In dieser offenkundigen „Unterordnung des bürgerlichen Beginns unter das Geheimnis des Glaubens und seines neuen Anfangs“ wird jene „Verwandlung der Zeit“ angesagt, „die durch den Glauben geschieht“

. Da n

mlich von Zeit zu Zeit unsere Weltzeit anders werden soll, will das Beten im Kirchenjahr uns Christen dazu anleiten, die Zeit nicht Gott-los, sondern vor und mit Gott zu leben, und dies heisst beten. Genau darin liegt der alternative Lebensstil, zu dem das Gebet uns Christen ermutigen will.

2. Krise der modernen Funktionalität

Die Not des Gebetes heute hängt freilich nicht nur mit der eben besprochenen Zeitkrise zusammen, sondern auch mit der modernen Weltsicht, die von den Stichwörtern der Effizienz und der Funktionalität imprägniert ist und die beinahe alltäglich geworden ist. Als ich während meiner Zeit als Vikar im Religionsunterricht über das Tischgebet sprach und fragte, ob zuhause in den Familien vor dem Essen gebetet werde, gab mir ein Viertklässler zur Antwort: „Nein, das brauchen wir nicht, unsere Mutter kann gut kochen.“ Dieser Schüler hat treffend zum Ausdruck gebracht, worin die Not und die Unmöglichkeit des Gebetes heute besteht. Denn das Gebet muss dort verstummen, wo die Welt für die Menschen selbst stumm geworden ist, weil sie die Welt nur noch als funktionales Material der Forschung und Technik betrachten. Die moderne Welt hat „zum <Stummen Frühling> (R. Carson) geführt und den Lobgesang der lebendigen Schöpfung zur Totenstille der verwüsteten Welt gemacht.“

In dieser Weltsicht erscheint das Gebet sehr bald als etwas Absonderliches.

Diese Dominanz der Funktionalität zeigt sich heute vor allem in einer durchgehenden Konzentration auf das Machen. „Wie macht man das?“ Dies ist die alles entscheidende Frage geworden. Denn der neuzeitliche Mensch versteht sich als das handelnde Wesen schlechthin, das stets etwas machen muss. Diese nervöse Konzentration auf das Machen hat heute weithin auch Einzug in die Kirche gehalten. Wie man etwas macht, ist auch im Lebensraum der Kirche zur alles entscheidenden Leitfrage geworden. Und sobald man weiss, wie man es macht, hindert einem nichts und niemand daran, es eben zu machen. Auf jeden Fall ist auch in der heutigen Kirche das Handeln und Machen gross geschrieben.

Gemäss dieser Logik der instrumentellen Vernunft wird auch das Handeln des Glaubens und der Kirche als her-stellendes Handeln betrachtet und vollzogen, dessen Hauptkriterium in der Effizienz liegt, wie moderne Wortschöpfungen wie „Pastoralkonzepte“ und „Seelsorgestrategien“ verräterisch zeigen. In dieser Dominanz des Funktionalen und des Machens bleibt das Gebet aber am Rand oder es wird umfunktioniert zur blossen Vorbereitung auf das Handeln und Machen,

gleichsam zur „moralischen Aufrüstung“ der Christen und Christinnen. Demgegenüber muss es zu denken geben, dass in der Sicht der Heiligen Schrift das Gebet vom Heiligen Geist angetrieben ist und dass es sogar eine seiner schönsten Wirkungen ist, wie Paulus betont: „So nimmt sich auch der Geist unserer Schwachheit an. Denn wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selber jedoch tritt für uns ein mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können“ (Röm 8.26). Insofern sind es eigentlich nicht wir Menschen, die beten. Es ist vielmehr der Heilige Geist, der in uns betet. Er ist der wahre und eigentliche Vorbeter. Und das Gebet ist der Atem des Glaubens, der aber nur im Kraftfeld des Geistes Gottes möglich ist. Das Gebet gehört, wie Oscar Cullmann sagt, „zu den grossen Liebesgaben Gottes für die Menschen“

Im Gebet „machen“ wir Menschen etwas, das wir prinzipiell nicht machen können, weil das, was im Gebet geschieht, nicht dem Machen des Menschen, sondern dem Handeln Gottes entspringt.

Deshalb erinnert gerade das Gebet, das gewiss in empirischer Sicht von den Menschen „gemacht“ wird, den Menschen daran, dass nicht alles im Leben machbar ist. Die menschliche Aufgabe im Gebet besteht vielmehr in der Bereitschaft, sich helfen zu lassen. Im Gebet wird evident, dass Christen und Christinnen nicht „auch und gerade in der Kirche nicht - allein auf das Sichtbare und Machbare, auf das Planbare und Leistbare schauen und bauen, sondern auf das unverfügbare Wirken des Heiligen Geistes und ihm Raum geben, und dass sie dem Gebet zumindest so viel zutrauen wie ihrer eigenen Leistung.

Im Licht des Gebetes wird deutlich, dass das Handeln des Glaubens und der Kirche nicht her-stellendes, sondern vielmehr dar-stellendes Handeln ist, das sichtbar macht, was vor-gegeben ist, nämlich das pastorale Wirken des einen Pastors Jesus Christus in seiner Kirche. Ihm gegenüber können menschliche „pastores“ nur den Sinn haben, den einen Pastor der Kirche sichtbar darzustellen. Wenn Christus selbst der Pastor seiner Kirche ist und wenn er durch menschliche pastores eigentlich „nur“ sichtbar dargestellt wird, dann geht es im Handeln des Glaubens und der Kirche nicht um ein effizientes Her-Stellen, Machen und Managen, sondern um ein glaubwürdiges Dar-Stellen des Wirkens Jesu Christi in Sakrament und Wort, in der Diakonie und in der pastoralen Begleitung von Menschen. Solches dar-stellendes Handeln kommt am deutlichsten in Gebet und Gottesdienst zum Ausdruck.

3. Krise des biblischen Gottesbewusstseins

Wenn das Machen und Handeln des Menschen im Vordergrund steht, dann rückt das Handeln Gottes in den Hintergrund. Damit wird die dritte Wurzel der heutigen Krise von Gebet und Gottesdienst sichtbar, die Oscar Cullmann in seinem schönen Buch über das Gebet im Neuen Testament so formuliert hat: „Die Gottesfrage bestimmt die Einstellung zum Gebet, und zwar nicht nur die negative, ablehnende, sondern auch die positive: Wie stellt sich der Betende Gott vor?“

Die unverkennbare Spezialität des biblischen Gottesgedankens besteht darin, dass er durchgehend das Handeln des transzendenten Gottes in der Welt zum Thema hat. Dieses biblisch-christliche Bild Gottes als eines in der Geschichte gegenwärtigen und handelnden Gottes droht in der heutigen Welt und selbst in der Kirche aber immer mehr zu verblassen. Diese Erscheinung, die elementare Konsequenzen für Gebet und Gottesdienst hat, hat Johann B. Metz mit dem Stichwort der „Gotteskrise“ namhaft gemacht und in ihr die „ökumenische Situation“ schlechthin in der heutigen Zeit erblickt.

Diese Gotteskrise ist nicht leicht zu diagnostizieren, zumal sie heute in einer äusserst

religionsfreundlichen Atmosphäre stattfindet. Aber sie bringt auf jeden Fall zum Ausdruck, dass man sich einen Gott weithin nicht mehr vorstellen kann, der sich um den einzelnen Menschen kümmert und der überhaupt in der Welt handelt. Dies bedeutet freilich gerade nicht, dass die Menschen heute nicht mehr an Gott glauben würden; aber es scheint sich weithin um einen Gott zu handeln, der in der Geschichte der Menschen nicht mehr als gegenwärtig wahrgenommen wird.

Auf diese wohl tiefste Krise unseres christlichen Gottesglaubens hat Papst Benedikt XVI. in seiner Homilie zum Abschluss des Italienischen Eucharistischen Kongresses in Bari am 29. Mai 2005 den Finger gelegt und dabei betont, dass diese Krise ihren Grund darin hat, dass viele Menschen in ihrem Innersten gar nicht wollen, „dass ihnen Gott so nahe und für sie so verfügbar ist und dass er in allen ihren Angelegenheiten gegenwärtig ist. Die Menschen möchten einen Gott, der gross ist und, mit einem Wort, eher distanziert. Und deshalb werfen sie Fragen auf, die schliesslich beweisen sollen, dass eine solche Nähe tatsächlich unmöglich ist.“

Religion ja, ein persönlicher Gott nein: Auf diese Kurzformel könnte man das religiöse Empfinden in der heutigen Zeit bringen. Diese Diagnose muss freilich noch vertieft werden. Denn die heutige Gotteskrise findet ihre radikalste Zuspitzung in einer elementaren Krise des Christusglaubens. In der heutigen Gesellschaft, die sich durchgehend durch Multireligiosität auszeichnet, stellt sich mit besonderem Ernst die Frage, wie der Christusglaube der Kirche angesichts des vielfältigen Religionsangebotes von heute redlich verantwortet werden kann, ohne ihn zu einer bloss humanistischen Jesulogie herunterzustufen. Diese Gefahr ist heute deshalb virulent, weil der kirchliche Christusglaube zur weit verbreiteten Tendenz in der heutigen Welt und teilweise auch in der Kirche quer steht, die sich schwer damit tut, in Jesus Christus die Offenbarung Gottes schlechthin zu sehen. Man erblickt in Jesus vielmehr nur eine Offenbarungsgestalt unter vielen anderen, und zwar in der Annahme, dass das Geheimnis Gottes sich in keiner Offenbarungsgestalt ganz zeigen könne. Die religionspluralistische These, dass sich Gott in der historischen Gestalt Jesu von Nazaret gar nicht habe endgültig, sondern nur für einen bestimmten Kulturkreis, offenbaren können, lässt das Christentum nur noch als die Europa zugewandte Seite des Antlitzes Gottes erscheinen. Deshalb möchte man heute den Christusglauben möglichst klein schreiben, zumal in der Begegnung mit anderen Religionen, wie diese Tendenz zum Ausdruck kommt in der zugespitzten Frage des evangelischen Theologen Reinhold Bernhardt: „Müssen wir christologisch abrüsten, um interreligiös dialogfähig zu werden?“

Mit dieser religionspluralistischen Bestreitung, dass Jesus Christus der eine und einzige und damit zugleich universale Mittler des Heils für alle Menschen ist, ist freilich der wohl zentralste und fundamentalste Punkt des christlichen Glaubens berührt. Denn dabei steht die Identität des Christentums und der christlichen Kirche auf dem Spiel. In der religionspluralistischen Relativierung des Christusglaubens kommt deshalb auch am deutlichsten zum Ausdruck, dass sich der seit der europäischen Aufklärung aufgekommene Deismus heute praktisch im allgemeinen Bewusstsein durchgesetzt hat. Demgemäss mag Gott „den Urknall angestossen haben, wenn es ihn schon geben sollte, aber mehr bleibt ihm in der aufgeklärten Welt nicht. Es scheint fast lächerlich sich vorzustellen, dass ihn unsere Taten und Untaten interessieren, so klein sind wir angesichts der Grösse des Universums. Es erscheint mythologisch, ihm Aktionen in der Welt zuzuschreiben.“

Ein solchermassen deistisch verstandener Gott aber ist weder zum Fürchten noch zum Lieben. Es fehlt die elementare Leidenschaft an Gott; und darin liegt die tiefste Glaubensnot in der heutigen Zeit, die sich in der Not des Gottesdienstes am deutlichsten auswirkt. Denn zu einem deistisch

verstandenen Gott kann man nicht beten. Gebet und Gottesdienst setzen vielmehr eine persönliche Beziehung zu Gott und seinem in Jesus von Nazareth offenbar gewordenen Sohn voraus. Im Gebet werden wir sogar in die intime Sohnesbeziehung Jesu zu seinem Vater hineingenommen, und zwar so sehr, „dass wir gewürdigt sind, das unaussprechliche Geheimnis Gottes im Gebet so anzurufen, wie Jesus selbst es tat, nämlich mit den Worten des Vaterunsers“

Gebet und Gottesdienst verhelfen zudem dazu, dass wir Gott so sein lassen, wie er sich selbst versteht und sich uns offenbart hat. Entgegen der von der pluralistischen Religionstheologie geforderten „Abrüstung“ der Christologie brauchen wir vielmehr eine neue Toleranz Gott gegenüber.

Wie wir uns angewöhnt haben, gegenüber den Mitmenschen tolerant zu sein und ihre Eigenarten zu respektieren, so müssen wir auch Gott erlauben, sich uns so zu zeigen und zu offenbaren, wie er es will. Wenn er uns so nahe kommen will, wie er es in seinem Sohn getan hat, dann sollten wir dies zumindest tolerieren, sodann aber dankbar annehmen und daraus leben. Solche Toleranz Gott gegenüber einzuüben, dazu bietet das Gebet eine gute, wenn nicht die beste Gelegenheit. Gebet und Gottesdienst machen es möglich, auch gegenüber Gott tolerant zu werden und zu sein.

III. DAS GEBET ALS SPRACHE DES GLAUBENS

Diese dreifache Krise des Gebetes erweist sich zutiefst als eine Krise des Glaubens an das Handeln Gottes, das dann in den Hintergrund rückt, wenn das Machen und Handeln des Menschen im Vordergrund steht. Nach Gottes Handeln wird erst wieder angesichts der hartnäckigen Erfahrungen des menschlichen Leidens gefragt. Denn die Frage, wo Gott ist und ob man überhaupt zu ihm beten kann, stellt sich heute vor allem angesichts des Leidens und Grauens, angesichts von Unterdrückung und Ausbeutung und angesichts von Krankheit und Sterben. Diese Erfahrungen unverschuldeten und ungerechten Leidens sind für die meisten Menschen wohl das existenziell stärkste Argument gegen den Gottesglauben und die tiefste Wurzel der heutigen Not mit dem Gebet. Auf der anderen Seite ist es dennoch das Gebet, das dazu verhelfen kann, diesen bohrenden Fragen überhaupt standzuhalten. Denn die befreiende Kraft des Gebetes besteht darin, dass es prinzipiell keine Erfahrungen im Leben des Menschen gibt, die im Gebet nicht ins Wort vor Gott gebracht werden könnten. Im Gebet sind vielmehr alle Erfahrungen des Lebens und Glaubens zugelassen, und es können und sollen alle Erlebnisse ins Wort des Gebetes gebracht werden.

1. Betender Widerstand gegen die Sprachlosigkeit

Diese Entdeckung können wir vor allem im Gebetbuch des Alten Testaments machen. Die Kirche hat bereits früh die Psalmen als Christushymnen gesungen, weil sie der Überzeugung war, dass die Psalmen ihren Ursprung im Herzen des wahren David, nämlich Jesu Christi, haben: Christus selbst ist ihr Chorführer, „der uns das neue Lied lehrt, der der Kirche den Ton und die Weise schenkt, wie sie Gott angemessen loben und sich der himmlischen Liturgie vereinigen kann“

Doch auch in dieser christologischen Deutung enthalten die Psalmen die ganze Spannweite jener Erfahrungen „wie Trauer, Klage, Anklage, Furcht und Angst, aber auch Hoffnung und Vertrauen, Dankbarkeit und Freude“, die in ihnen zum Gebet vor Gott geworden sind und es immer wieder werden können. Deshalb sind die Psalmen zumeist sehr geerdet und können alle

Lebenssituationen der Menschen umfassen. In ihnen haben alle Saiten und Dimensionen des menschlichen Lebens, alle Stimmungen und Gemütsverfassungen Eingang gefunden, angefangen von überquellender Freude bis zu verzweifelter Bitterkeit, gleichsam „von himmelhoch jauchzend bis zu Tode betrübt“. Gerade im Blick auf die Psalmen bewahrheitet sich die sensible Erkenntnis von Johann B. Metz: „Keine Sprache kennt, im Grunde genommen, so wenig Sprachverbote wie die des Betens. Sie schliesst nichts aus, keine Zweifel, keine Resignation, keinen Protest und keine Verwerfung, immer freilich unter der Voraussetzung, dass der Sprechende sich an Gott zu wenden sucht, um dessen Treue einzuklagen.“

Die Psalmen machen deutlich, dass im Gebet buchstäblich alles vor Gott hingetragen werden kann: die Freude am Leben wie der Schmerz des Leidens. Im Gebet kann man Gott alles sagen, restlos alles: alles Leid, alle Klage, alle Anklage, allen Zweifel und alle Verzweiflung. Man kann Gott sogar sagen, dass man angesichts des Leidens nicht mehr an ihn zu glauben vermag „, wenn man dabei nur versucht, es ihm zu sagen und es vor ihm ins Wort zu bringen. Die Sprache des Gebetes verschliesst und immunisiert sich nicht gegenüber den Lebenserfahrungen der Menschen. Die Sprache des Gebetes ist vielmehr unersetzbar und letztlich die einzige Sprache, die uns Menschen auch und gerade dann noch bleibt, wenn Lebenserfahrungen uns die Sprache genommen und uns sprachlos gemacht haben. Auf diesen besonderen Dienst des Gebetes macht der evangelische Theologe Eberhard Jüngel treffend aufmerksam: „Der Glaube bietet dem Ich... Sprachhilfen an, die ihm über soziale Sprachbarrieren und psychische Sprachhemmungen hinweg zu sich selbst finden helfen: zum Beispiel Psalmen, in die das um eigene Worte verlegene Ich einstimmen kann, um in der Geborgenheit schon formulierter Sprache dann die Freiheit zum eigenen Wort zu erlangen.“

Solche Sprachhilfen, die den Menschen über existenzielle Sprechlähmungen hinweg wieder zu sich selbst finden lassen, bietet das Gebet insbesondere bei jenen Erfahrungen an, die tief in das menschliche Leben eingreifen und an seiner Lebenskraft nagen und denen wir vor allem in den Psalmen verdichtet begegnen.

Deren elementarste ist zweifellos die Angst, die den Atem abzuwürgen droht und die wir deshalb im Alltag unseres Lebens gerne verdrängen.

Demgegenüber liegt das Befreiende des Gebetes darin, dass es die Angst nicht verscheucht, sondern zulässt. Der Trost des Gebetes bedeutet nicht, dass wir unsere Ängste unterdrücken sollten, sondern dass wir sie gerade ausdrücken dürfen, und zwar vor Gott selbst. Zugelassene Angst aber kann im Gebet vor Gott verwandelt werden. Im Gebet können wir die befreiende Erfahrung machen, dass es nicht eigentlich die Angst ist, sondern gerade die Verdrängung der Angst, die dem Menschen den Atem abschneidet. Denn nur die verdrängte Angst engt ein und macht unfrei. Durch die Angst hindurch aber macht das Gebet frei und löst die Angst „, wie bei Jesus im Garten Getsemani: „Meine Seele ist zu Tode betrübt“ (Mk 14.33). Gerade in diesem Gebet zugelassener Angst hat Jesus seine eigene Todesangst überwinden können.

Die befreiende Kraft und der göttliche Segen des Gebetes zeigen sich vor allem angesichts der Erfahrung des Leidens und im Gebet leidender Menschen. Im Leiden ist das Gebet oft noch die einzige Sprache, die den Menschen nicht vollends verstummen lässt, sondern ihm Worte schenkt, um sein Leiden vor Gott selbst hinzutragen. Menschen in irdischen Höllen haben dies dankbar erfahren dürfen. Nirgendwo anders haben beispielsweise gläubige Juden so sehr gegen das Leiden angebetet wie in den Höllen von Auschwitz und Treblinka. Das Gebet vermag auch dem Leiden noch eine Sprache zu geben und es dadurch zu lindern. Gerade angesichts des Leidens zeigt sich am deutlichsten, welche Sprache das Gebet schenkt und selbst ist: „Sie ist selbst Sprache dieses Leidens, Leidenssprache, Krisensprache, Sprache der Klage und der Anklage, Sprache des Aufschreis und des <Murrens der Kinder Israels>,,

Die Leidenssprache des Gebetes lädt uns auch zu einem solidarisch-fürbittenden Beten ein. Im Gebet dürfen wir die menschliche Urerfahrung des Leidens zulassen und vor Gott ins Wort bringen und auch stellvertretend für andere Menschen beten. Dazu eignet sich das Psalmengebet vor allem in der Gestalt des kirchlichen Stundengebetes in besonderer Weise. Warum nicht in froher Stimmung in einen Klagepsalm einstimmen und das Leiden eines bestimmten Menschen solidarisch vor Gott tragen? Oder warum nicht in der Situation der eigenen Niedergeschlagenheit einen Lobpsalm beten und sich so mit einem sich Freuden freuen und dadurch selbst die eigene Stimmung verarbeiten? Das Psalmengebet ist jedenfalls in besonderer Weise geeignet, unser Beten, in dem wir so gerne um uns selbst kreisen, zu weiten und zu öffnen für ein solidarisch-fürbittendes Beten für andere Menschen, in dem wir den Grundauftrag des gemeinsamen Priestertums wahrnehmen.

2. Sprechender Glaube

In dieser Sinnrichtung könnte man noch lange fortfahren, Erfahrungen aufzuzählen und dabei zu zeigen, wie sie im Gebet verdichtet und verarbeitet werden können. Doch auch diese wenigen Beispiele genügen, um zu verdeutlichen, dass unser ganzes Leben im Gebet seinen Ausdruck finden kann. Denn das Gebet mutet uns zu, uns nicht so eitel zu verhalten und uns zu gut zu dünken, um unser Leben so vor Gott hinzustellen, wie es ist. Wenn wir ehrlich zu uns selbst sind, müssen wir gestehen, dass die Grundsituation unseres Lebens in der Angewiesenheit und Hilfsbedürftigkeit besteht. Beten heisst deshalb nichts anderes, als unsere eigene Armut erkennen und uns ganz in die Hände Gottes legen. „Der Mensch ist ein Bettler Gottes“, hat der Heilige Augustinus einmal mit Recht gesagt. Es gibt freilich auch seltsame Bettler, die sich gebärden, als wären sie reich, die trotzig und stolz sind, denen aber wegen ihrer Täuschung die ganze Bettelei nichts einbringt. Solche Bettler sind letztlich dumme und lächerliche Figuren. Genauso sind Christen und Christinnen, die vorgeben, dass sie Gottes Gaben nicht brauchen, und deshalb Gott nicht mehr zu bitten vermögen, eine Karikatur ihrer selbst, weil sie sich verhalten wie Bettler, die sich als Millionäre tarnen, freilich vergebens.

Von daher wird sichtbar, dass das Gebet der Ernstfall des Glaubens und der Urvollzug des kirchlichen Lebens ist. Die Glaubensgemeinschaft der Kirche ist nirgendwo so sehr in ihrem Element wie dort, wo sie betet. Die grundmenschliche Bedeutung des alltäglichen Gebetes wird vielleicht am deutlichsten einsichtig, wenn wir bedenken, dass es bereits zwischen Menschen eine Sprache des Gebetes gibt. Wenn zwei Menschen sich lieben, werden sie es zwar nicht nötig haben, einander stets grosse Worte zu machen. Sie werden zunächst und vor allem ihre gegenseitige Liebe leben, ohne allzu viel darüber zu reden. Auf der anderen Seite aber werden gerade liebende Menschen hin und wieder das Bedürfnis und den ehrlichen Wunsch verspüren, voreinander ihre gelebte Liebe ins Wort zu bringen und damit ausdrücklich zu machen, was sie im Alltag leben. Sie werden einander wieder einmal zusprechen wollen, wie sehr sie sich lieben. Wie schön, dass es dich gibt und dass es dich gerade so gibt, wie du bist: so redet die Sprache der Liebe zwischen Menschen. So bringt Liebe gelebtes Leben vor dem anderen ins Wort. Wo zwei sich liebende Menschen ihre Liebe zur Sprache bringen, könnte man von einem Gebet reden, das sich zwischen Menschen vollzieht. Und in einem solchen zwischenmenschlichen Gebet wird das Leben der Menschen verdichtet.

Wenn es schon zwischen Menschen so etwas wie ein Gebet gibt, um wie viel mehr dann in der

Beziehung der Menschen zu Gott. Und wenn bereits zwischen Menschen das Gebet etwas befreiend Menschliches ist, um wie viel mehr dann in der Beziehung des Menschen zu Gott. Denn vor ihm, dem wir unser ganzes Leben verdanken, dürfen und können wir erst recht unser ganzes Leben ins Wort bringen, um es zu klären, neu zu orientieren und aus seiner Hand neu zu empfangen. Das Gebet bringt unsere Welt vor Gott ins Wort, und es bringt Gott in unserer Welt zur Sprache. Damit unsere Welt nicht Gott-los und Gott nicht Welt-los wird, genau dafür steht in unserer Welt das Gebet gut. Eben deshalb bedeutet der Ein-Zug in die Abgeschiedenheit des Gebetes keinen Rück-Zug aus der Welt in eine - angeblich - heile Welt der Spiritualität; Christen und Christinnen nehmen vielmehr die ganze Welt mit in ihr Gebet hinein. Dadurch zeigen sie, was wahre christliche Mystik in der Sicht des christlichen Glaubens ist. Diese flieht nicht aus der Welt, sie flieht vielmehr zusammen mit der Welt zu Gott und bringt sie vor ihm in die Sprache des Gebetes. Zugleich weist das Gebet über sich hinaus und in die Welt zurück, wie dies der grosse katholische Schweizer Theologe und Kardinal Hans Urs von Balthasar ausgedrückt hat: *„Wer das Antlitz Gottes aus dem Gebet nicht kennt, wird es auch im leidenden Nächsten nicht finden.“* Denn es ist das Gebet, das die Augen für die Gegenwart Gottes auch im oft genug harten Alltag zu öffnen vermag.

Von daher wird einsehbar, dass das Gebet nicht einfach eine kultische Aktivität des Menschen neben anderen ist, sondern der Grundvollzug des christlichen Glaubens überhaupt. Bereits Martin Luther konnte die treffsichere Frage stellen: „Was ist der Glaube denn anders als eitel Gebet?“, um auf diese Frage die ebenso schöne Antwort zu geben: „Wie ein Schuster einen Schuh machet und ein Schneider einen Rock, also soll ein Christ beten. Eines Christen Handwerk ist beten.“

Christliches Beten ist elementares Leben aus dem Glauben und damit der Urvollzug des christlichen Glaubens überhaupt. Das Beten ist Ausdruck jenes Grundvertrauens, das der Mensch Gott entgegenbringt oder, wie Otto Hermann Pesch sagt, „sprechender Glaube“ , nämlich Glaube, der spricht und der sich vor dem Angesicht Gottes aus-spricht. Denn der Glaube hat, wenn ausdrücklich vollzogen, die Grundform des „Ich glaube an Dich“ und ist damit selbst die Urgestalt des Gebetes. Und umgekehrt muss man mit Kardinal Walter Kasper das Gebet als „Ernstfall des Glaubens“ bezeichnen

3. Reinigende Wirkung des Betens

Ernstfälle des Glaubens sind dabei sowohl das Dank- als auch das Bittgebet. Beide Formen haben nicht nur dieselbe Wurzel, sondern auch dasselbe Ziel, nämlich die schweigende Anbetung Gottes. Wenn Menschen im Dankgebet ihr ganzes Leben vor Gott zur Sprache bringen, indem sie es ihm ver-danken, dann mündet es von selbst in die Anbetung Gottes. Erst in der Anbetung, die Gott wirklich Gott sein lässt und ihn absichtslos und ohne Hintergedanken an irgendwelchen Nutzen als Schöpfer und Erlöser des Lebens preist, erreicht das Beten sein Ziel und seine Mündung. Das Dankgebet ist deshalb die Urform allen Betens überhaupt. In die Anbetung Gottes mündet aber auch das Bittgebet, in dem der Mensch in seiner fundamentalen Bedürftigkeit den wahren und auch im alltäglichen Leben letztlich immer schon intendierten Adressaten sucht und findet.

Von der Anbetung Gottes als der Mündung von Dank- und Bittgebet kann auch Licht fallen auf die schwierige und dornenvolle Frage nach den Wirkungen des Betens, vor allem des Bittgebetes. Denn wenn das Gebet der Ernstfall des Glaubens ist, dann ist das Bittgebet gleichsam der „Ernstfall des Ernstfalls“, in dem sich auch die gegenwärtige Not des Gebetes „besonders

deutlich abzeichnet“

. Diese liegt darin, dass es oft ohne Antwort bleibt, dass wir uns zwar an Gott wenden, er aber stumm und ohne Reaktion bleibt. Diese schmerzliche Erfahrung der Abwesenheit Gottes in unserem Beten und der Wirkungslosigkeit unserer Gebete darf man auf keinen Fall schönfärberisch wegredden. Dennoch muss die Frage erlaubt sein, ob die Antwortlosigkeit unserer Gebete nicht auch damit zusammenhängen könnte, dass wir die Antwort so oft dort suchen, wo sie nicht zu finden ist, und dass wir sie dort nicht finden, wo sie allein gesucht werden kann.

Besser als mit vielen Worten lässt sich dieses abgründige Geheimnis des Gebetes und seiner Erhörung mit einer rabbinischen Legende verdeutlichen: Ein Schüler, der zwar betet, aber im Gebet keine Antwort erhält, geht zu seinem weisen Rabbi und trägt ihm seine Not vor. Dieser jedoch antwortet ihm, ohne scheinbar auf seine Frage einzugehen, er solle die vor ihm liegende geflochtene Zeine, mit der üblicherweise die Kartoffeln vom Feld heimgetragen werden, ergreifen, zum Brunnen gehen und Wasser holen. Der Schüler tut, was ihm der Rabbi aufgetragen hat. Doch auf dem Rückweg vom Brunnen verliert er alles Wasser, das durch die kleinen Öffnungen hindurchgeflossen ist. Enttäuscht wendet sich der Schüler an den Rabbi und bemerkt, dass es sich mit dem Gebet genauso verhalte. Der Rabbi hingegen ermuntert den Schüler, es nochmals zu versuchen. Doch das Ergebnis ist dasselbe: Das Wasser hat die Zeine wieder verlassen. Der Rabbi fordert den Schüler ein drittes Mal auf. Murrend versucht es der Schüler nochmals. Da es ihm aber wiederum nicht gelungen ist, mit der Kartoffelzeine vom Brunnen Wasser zurückzutragen, ruft der Schüler voller Enttäuschung und Resignation aus: „Jetzt hast auch du den Beweis, dass das Gebet überhaupt nichts nützt. Wie das Wasser nicht in der Zeine geblieben ist, so rinnen auch meine Gebete gleichsam durch die Finger Gottes hindurch.“ Doch der Rabbi antwortet: „Du Dummkopf, hast Du noch immer nicht bemerkt, dass inzwischen die Zeine endlich sauber geworden ist.“

IV. BETENDE EINFALTUNG IN DEN HEILIGEN WILLEN GOTTES

Verhält es sich mit unserem Gebet nicht oft auch so, dass es an uns etwas bewirkt, dass es uns reinigt und sauber macht? Und sind wir deshalb nicht gut beraten, sensibel zuzusehen, was das Beten bei uns selbst auslöst, statt dort nach seinen Wirkungen zu suchen, wo sie nicht zu finden sind? In den Augen Jesu ist freilich nur dem Beten, das sich mit dem Willen Gottes selbst in Einklang zu bringen versucht, die Gewissheit der Erhörung verheissen: „Bittet, dann wird euch gegeben; sucht, dann werdet ihr finden; klopf an, dann wird euch geöffnet“ (Mt 7.7). Der Erhörung gewiss kann für Jesus nur dasjenige Gebet sein, das sich in den Willen Gottes selbst versenkt und von Gott erbittet, was sein Wille ist. Von daher kann schlechthin alles Gegenstand des Bittgebetes sein, „wo immer nur im Namen Jesu, d.h. mit Berufung auf ihn und seinen Heilswillen gebetet wird“

Christliches Beten will den Menschen befähigen, in den Willen Gottes einzuwilligen, oder mit anderen Worten: Heilig zu werden. So verhält es sich jedenfalls, wenn man auf biblischem Fundament steht. Denn auf die wohl elementarste Frage des christlichen Glaubens, worin der Wille Gottes besteht, gibt Paulus im ersten Brief an die Thessalonicher diese ebenso elementare Antwort: „Das ist es, was Gott will: eure Heiligung“ (4.3). Paulus sagt damit, dass der Wille Gottes im Letzten ganz einfach und in seinem Kern für alle Menschen gleich ist, nämlich Heiligkeit. Die christliche Berufung zur Heiligkeit ist nicht elitär, sondern ganz und gar egalitär:

„Heilig ist nicht das Ungewöhnliche, sondern das Gewöhnliche, das Normale für jeden Getauften.“

Heilig verdient der Mensch genannt zu werden, der im Gebet den Willen Gottes sucht und gewillt ist, in ihn einzuwilligen. Dies aber setzt voraus, dass nicht wir uns heilig machen, sondern dass wir heilig gemacht werden. Wie wahre Liebe immer das Passiv des Geliebt-werdens voraussetzt, so ist auch die christliche Heiligkeit immer mit einem Passiv verbunden, nämlich mit dem Annehmen des Geliebt-werdens durch Gott und dem Durchhalten dieses gläubigen Annehmens selbst in Situationen des Leidens und des Kreuzes. Christliche Heiligkeit verwirklicht sich vor allem in der Zugehörigkeit zu Gott, dem wahrhaft Heiligen, der „der dreimal Heilige“ ist (Jes 6.3). Heilig ist deshalb einzig und allein Gott; und wir Menschen vermögen nur dadurch heilig zu werden, dass wir uns ganz in Gott hineinverwurzeln. Darin besteht der tiefste Sinn christlichen Betens. Das Gebet ist „Erhebung des Menschen zu Gott“ , und es zeigt so, dass die tiefste Wesensbestimmung des Christen noch nicht im „Sum“ (ich bin), sondern erst im „Sursum“ (empor) besteht.

Diese Sinnrichtung des Gebetes leuchtet vor allem auf in Maria. Sie ist die wahre Vorbeterin des Glaubens in der ganz frühen Kirche: Es war nach der Himmelfahrt Jesu Christi selbst, als sich die Apostel zusammen mit den Frauen, die Jesus nachgefolgt waren, und Maria, der Mutter Jesu, im Abendmahlssaal versammelten und dort einmütig im Gebet um das Kommen des Heiligen Geistes verharren (Apg 1.12-14). Maria erweist sich hier als „Mutter der betenden Kirche“

Dieses zweifellos schönste Bild für die Situation auch der Kirche heute dürfen wir uns immer wieder vergegenwärtigen. Es lädt uns immer wieder ein, uns Zeit zu nehmen für das Gebet oder - wohl besser - uns die Zeit dafür von Gott schenken zu lassen, wie es Maria getan hat mit ihrem grossartigen Magnificat. In diesem Loblied erweist sich Maria als eine ungemein stolze Frau, die freilich nicht auf irgendetwas und schon gar nicht auf sich selbst stolz ist, sondern die stolz ist allein auf Gott. Solchen Stolz des Glaubens haben wir auch und gerade heute in der Kirche dringend nötig; und das Gebet kann uns helfen, ihn zurückzugewinnen, und zwar dadurch, dass es der „Heiligung der Zeit“ dient.

3. GLAUBEN IN DER EUCHARISTISCHEN GEMEINSCHAFT DER KIRCHE

Im Jahr 304 hat Kaiser Diokletian den Christen unter Androhung der Todesstrafe verboten, die Heilige Schrift zu besitzen und am Sonntag zur Eucharistiefeyer zusammenzukommen. Als in Abitene, in einem kleinen Dorf im heutigen Tunesien, im Hause des Octavius Felix 49 Christen bei der Feier der Eucharistie und damit bei der Übertretung des kaiserlichen Verbotes überrascht wurden, wurden sie festgenommen und nach Karthago vor den Prokunsul Anulius zum Verhör gebracht. Auf seine Frage, warum sie den Befehl des Kaisers verletzt hätten, gaben sie zur Antwort: „Sine dominico non possumus“ - Ohne uns am Sonntag zur Feier der Eucharistie zu versammeln, können wir nicht leben. Ohne die Eucharistie am Sonntag hätten wir nicht die Kraft, die alltäglichen Widerwärtigkeiten bestehen zu können. Nach diesem Bekenntnis wurden die 49 Christen grausam gefoltert und umgebracht. Mit ihrem eigenen vergossenen Blut haben sie ihren Glauben an die Lebensnotwendigkeit der Eucharistie bezeugt.

I. Eucharistie und Sonntag

Auch wenn es heute für uns Christen in unseren Breitengraden diese kaiserlichen Verbote nicht mehr gibt und auch wenn wir nicht verfolgt werden - wenigstens nicht physisch, wenn auch nicht immer verbal und medial - , sind wir dennoch herausgefordert, über die Erfahrung der Märtyrer von Abitene nachzudenken und sie uns zu Herzen gehen zu lassen. Müssen dann nicht auch wir uns ihre Antwort zu eigen machen, dass wir ohne Sonntag und Eucharistie nicht leben können: „Sine dominico non possumus“? Denn Eucharistie und Sonntag gehören unlösbar zusammen. Bereits in der frühen Kirche sind der Sonntag und die Feier der Eucharistie an diesem Tag zum eindeutigen Zeichen der Identität der christlichen Gemeinschaft geworden und als Herzmitte ihres Lebens erkannt worden. So konnte zu Beginn des Zweiten Jahrhunderts Ignatius von Antiochien die Christen als diejenigen bezeichnen, die „gemäss dem Sonntag leben“ , die also von der Auferstehung und damit von der Gegenwart des Auferstandenen im Fest der Eucharistie her leben.

In dieser sonntäglichen Feier haben sie die Erfüllung des Gedächtnisauftrages Jesu Christi selbst gesehen. Gemäss der Tradition des Lukas und des Paulus hat Jesus beim Letzten Abendmahl zu seinen Worten über das Brot und den Kelch die weiteren Worte gesprochen: „Tut dies zu meinem Gedächtnis.“ Indem die Kirche die Eucharistie zum Gedächtnis Jesu Christi feiert, ist sie als eine Gedenkfeier ausgewiesen. Dann aber stellt sich die Frage, was die Weisung Jesu „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ genau bedeutet und beinhaltet. Versuchen wir darauf eine Antwort, indem wir sowohl nach Kontinuität als auch nach dem Unterschied zwischen der Eucharistie der Kirche und dem Letzten Abendmahl Jesu fragen.

An erster Stelle gilt es dabei die schlichte Tatsache zu bedenken, dass die Eucharistie der Kirche seit ihrem Beginn am Sonntag gefeiert und dass somit der Sonntag als Tag der Auferstehung Jesu Christi zum äusseren und inneren Ort für die Feier der Eucharistie in der werdenden Kirche geworden ist. Die Eucharistie der Kirche ist damit aus dem jüdischen Paschazusammenhang, in dem das Letzte Abendmahl Jesu situiert war, herausgenommen und in den christlichen Auferstehungszusammenhang hineingepflanzt, so dass das eigentliche Wesen der Eucharistie der Kirche darin gesehen wird, Fest der Auferstehung Jesu Christi zu sein. Seit den Apostolischen Anfängen der Kirche versammeln sich die Christen am Sonntag zur Feier der Eucharistie, bildet der Auferstehungstag den inneren Raum der Eucharistie und gehören Sonntag und Eucharistie

unlösbar zusammen

, wie wir dies noch heute im Dritten Eucharistischen Hochgebet zum Ausdruck bringen: „Darum kommen wir vor Dein Angesicht und feiern in Gemeinschaft mit der ganzen Kirche den ersten Tag der Woche als den Tag, an dem Christus von den Toten auferstanden ist.“

Der Sonntagszusammenhang der Eucharistie verweist auf etwas noch Tieferliegenderes. Zwischen dem Letzten Abendmahl Jesu und der Eucharistie der Kirche liegt das Heilsgeschehen von Tod und Auferstehung Jesu Christi. Den eigentlichen Ansatzpunkt für die liturgische Gestaltung des Vermächtnisses Jesu in der Urkirche bildete vor allem das Ostergeschehen. Denn nach Ostern wird aus der Mahlgemeinschaft mit dem irdischen Jesus „die Mahlgemeinschaft mit dem Erhöhten, der sich aus der Ewigkeit als der auferstandene Gekreuzigte beim Mahl offenbart“. Mit der Eucharistie der Kirche ist somit etwas Neues gegeben, das freilich erst dann auch eine neue Gestalt finden konnte, als durch Kreuz und Auferstehung Jesu Christi und die folgende Geschichte die Kirche als selbständige Grösse neu aus Israel herausgetreten war. Diese Entwicklung erlaubt es deshalb nicht, die Weisung Jesu „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ so zu verstehen, als könnte und sollte die Kirche heute einfach wiederholen, was Jesus beim Letzten Abendmahl getan hat. Es gilt vielmehr, die alles entscheidende Frage nach Kontinuität und Diskontinuität zwischen dem Letzten Abendmahl Jesu und der Eucharistie der Kirche weiter zu verfolgen. Sie soll dadurch zu beantworten versucht werden, dass wir genauer betrachten, wie in der frühen Kirche Eucharistie gefeiert wurde. Aus der Mitte des Zweiten Jahrhunderts ist uns das schöne Zeugnis von Justinus dem Märtyrer überliefert, der das liturgische Leben der christlichen Gemeinden beschreibt und dem heidnischen Kaiser Antonius Pius erklärt, was die Christen am Sonntag tun, mit diesen Worten

:

„An dem nach der Sonne benannten Tag findet die Zusammenkunft von allen, die in Städten oder auf dem Lande herum weilen, an einem gemeinsamen Ort statt. Es werden die Aufzeichnungen der Apostel und die Schriften der Propheten vorgelesen, soweit es die Zeit erlaubt. Wenn dann der Vorleser aufgehört hat, hält der Vorsteher eine Ansprache, in der er ermahnt und auffordert, diesen schönen Lehren und Beispielen zu folgen. Sodann stehen wir alle zusammen auf und schicken Gebete zum Himmel für uns selbst... und für alle anderen auf der ganzen Welt, auf dass wir würdig werden,... auch in Werken als gute... Menschen und als Beobachter der Gebote befunden zu werden, um so das ewige Heil zu erlangen. Nachdem wir die Gebete beendet haben, grüssen wir einander mit einem Kusse. Dann wird dem Vorsteher der Brüder Brot gebracht und ein Becher mit einer Mischung von Wasser und Wein. Dieser nimmt es, sendet durch den Namen des Sohnes und des Heiligen Geistes Lob und Preis zum Vater aller Dinge empor und verrichtet eine lange Danksagung dafür, dass wir dieser Gaben von ihm gewürdigt wurden. Ist er mit den Gebeten und der Danksagung zu Ende, stimmt das ganze anwesende Volk ein, indem es spricht: Amen. Nachdem der Vorsteher die Dankhandlung vollbracht und das ganze Volk eingestimmt hat, reichen die Diakone, wie sie bei uns heissen, jedem anwesenden vom dankgesegneten Brot und vom mit Wasser vermischten Wein zum Genuss dar und bringen davon auch den Abwesenden.“

Hier haben wir eine sehr frühe Beschreibung der Liturgie der Eucharistie vor uns, die bereits die wesentlichen Elemente enthält, die in allen grossen liturgischen Familien die gleichen geblieben und die uns auch heute noch vertraut sind. Auf ein Element möchte ich besonders hinweisen, weil es sowohl Kontinuität als auch Unterschied zwischen der Eucharistie der Kirche und dem Letzten Abendmahl Jesu deutlich anzeigt.

II. Die Eucharistie der Kirche und die eucharistia Jesu

Der Heilige Justin spricht davon, dass der Vorsteher über Brot und Wein eine „lange Danksagung“ (eucharistia) spricht. Abschliessend redet er davon, dass jedem Anwesenden vom „dankgesegneten“ (eucharistierten) Brot dargereicht wird. Von daher hat die Feier ihren Namen erhalten, nämlich „Eucharistie“. Verfolgt man die Sprachgeschichte in der Alten Kirche, dann zeigt sich, dass die früheren Bezeichnungen „Abendmahl“ und „Herrenmahl“ schon sehr früh verschwunden sind und an deren Stelle eindeutig das Wort „Eucharistie“ getreten ist. Der katholische Liturgiewissenschaftler Josef A. Jungmann hat eingehend gezeigt, dass es nach der Bezeichnung „Herrenmahl“ in 1 Kor 11, 20 bis ins sechzehnte Jahrhundert die Benennung der Eucharistie als Mahl nicht mehr gegeben hat und dass es sprachlich der ganzen Tradition gegenüber eine Neuheit gewesen ist, als in der Reformationszeit Martin Luther die Eucharistie wiederum als „Abendmahl“ bezeichnet hat; und er hat das Ergebnis mit den Worten zusammengefasst: „Es bestätigt sich also, dass die Bezeichnung <Abendmahl> im sechzehnten Jahrhundert ein völliges Novum war.“

Bereits in der Mitte des Zweiten Jahrhunderts „ bei Ignatius von Antiochien „ ist „Eucharistie“ die Bezeichnung schlechthin für die eucharistische Feier geworden. Mit dieser Sprachverschiebung kommt zum Ausdruck, dass das alles tragende Element dieser Feier das Lob- und Dankopfer, die eucharistia, ist.

Um dies besser verstehen zu können, müssen wir auf die alttestamentlichen Wurzeln der Eucharistie zurückgreifen.

„Eucharistia“ zeigt sich dann als griechische Übersetzung des hebräischen Wortes „berakha“, das ebenfalls Lobpreisung, Danksagung und Segnung bedeutet. Solche Lob- und Dankgebete nehmen in der jüdischen Frömmigkeit einen grossen Stellenwert ein. Gemäss einer schönen Tradition soll der fromme Jude an einem einzigen Tag hundertmal Gott lobpreisen, ihm eine berakha darbringen, und zwar angefangen vom Aufwachen bis zum Schlafengehen bei jeder sich bietenden Gelegenheit. Die Zahl hundert weist dabei darauf hin, dass der Jude alles, was er empfangen hat, in der Lobpreisung Gott zurückgeben soll. Alles soll, wie wir auch sagen könnten, Eucharistie werden. Nichts sollen wir empfangen, ohne Gott zu preisen, ihn gleichsam zu eucharistieren.

Von dieser alttestamentlichen Frömmigkeit her fällt ein erhellendes Licht auf das Letzte Abendmahl Jesu, von dem der Bericht des Markus deutlich hervorhebt, Jesus habe über das Brot das Lobgebet und über den Becher das Dankgebet gesprochen: euloghas und eucaristhas. Markus interpretiert damit das Letzte Abendmahl Jesu als eulogia und eucharistia, und zwar ganz in der Tradition des jüdischen Lob- und Dankgebetes, der berakha. Aus diesen jüdischen Lobpreisungen ist später der Kanon der römischen Messe entstanden, der ganz aus dem Beten Israels und dem Beten Jesu herausgewachsen ist. Das eucharistische Hochgebet ist deshalb als Fortsetzung des Abendmahlsgebetes Jesu zu verstehen und bildet insofern die Kernmitte der kirchlichen Eucharistie.

Wenn das eucharistische Hochgebet die wesentliche Sinngestalt der Eucharistie ist, dann kann die Weisung Jesu: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ nicht bedeuten, Jesus habe aufgetragen, jene jüdische Liturgie, die er mit seinen Jüngern gefeiert hat, als solche zu wiederholen. Der Wiederholungsbefehl bezieht sich vielmehr auf das Neue, das er im Zusammenhang der Liturgie Israels geschenkt hat. Insofern kann man sagen, dass das Letzte Abendmahl Jesu zwar der Grund aller christlichen Liturgie, aber selbst noch nicht christliche Liturgie ist. Dies ist sie erst

geworden, als die Einsetzungsworte Jesu als Höhepunkt des grossen Dank- und Segensgebetes betrachtet wurden, das von synagogalen Traditionen her stammt und das auch von Jesus beim Letzten Abendmahl aufgenommen wurde, indem er in der jüdischen Tradition Gott gedankt und diesem Dank durch die Hingabe seines Leibes und Blutes eine neue Tiefe geschenkt hat.

Die frühe Kirche hat von daher stets deutlicher erkannt, dass sich der Wiederholungsbefehl Jesu nicht auf das Letzte Abendmahl als solches bezieht, sondern auf seine spezifischen eucharistischen Handlungen und die sie interpretierenden Worte, und dass das Wesentliche am Geschehen des Letzten Abendmahls nicht das Essen des Lammes und der anderen traditionellen Gerichte war, sondern das grosse Gebet der Lobpreisung, in dessen Mitte die Stiftungsworte Jesu stehen: „Dies ist mein Leib“ „Dies ist mein Blut“. Die frühe Kirche hat also den wesentlichen Kern des Letzten Abendmahls Jesu in der eucharistia gesehen, die wir heute als „Hochgebet“ bezeichnen, und die Grundgestalt des eucharistischen Sakramentes in der eucharistia wahrgenommen.

Die Eucharistie der Kirche ist deshalb nicht einfach die Wiederholung eines Mahles, sondern die Gedächtnisfeier von Tod und Auferstehung Jesu Christi, wie wir nach den Einsetzungsworten bekennen: „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit.“ Wer demgegenüber aus der Feier der Eucharistie der Kirche wiederum ein einfaches, geschwisterliches Mahl machen will, der wendet sich nicht dem Ursprung zu, sondern geht hinter die Wende von Kreuz und Auferstehung zurück und damit hinter jene Wirklichkeit, die das Christentum überhaupt in seiner Neuheit begründet. Wer aber die schöne Kontinuität zwischen den eucharistischen Handlungen und Worten Jesu bei seinem Letzten Abendmahl und der Eucharistiefeier der Kirche heute bedenkt und wer sich Rechenschaft gibt über die grundlegende Bedeutung des eucharistischen Hochgebetes in der Feier der Eucharistie, der bringt diesem Lobgebet eine besondere Ehrfurcht entgegen und der beginnt zu verstehen, dass seine Gestaltung nicht einfach dem Belieben des einzelnen Liturgen anheim gestellt sein kann.

Diese Unbeliebigkeit auch in dem Sinne, dass die Eucharistie nicht aus der einzelnen Gemeinde heraus entsteht, sondern das Geschenk Jesu Christi an die ganze Kirche ist, in Erinnerung zu rufen und zu garantieren, ist der eigentliche Sinn der katholischen Überzeugung, dass die Feier der Eucharistie an die Vorsteherschaft eines sakramental geweihten Priesters gebunden ist.

Das Amt des Priesters weist insofern auf das extra nos des Sakraments hin: „Dass es zur Eucharistie des Sakraments des priesterlichen Dienstes bedarf, beruht genau darauf, dass die Gemeinde sich die Eucharistie nicht selber geben kann; sie muss sie vom Herrn her durch die Vermittlung der einen Kirche empfangen.“

III. Feier der Gegenwart des Auferstandenen

Das eucharistische Hochgebet zeigt, was wir Christen in der Eucharistie feiern, nämlich die Gegenwart des auferstandenen Christus bei seiner Kirche. Paulus bezeichnet im ersten Korintherbrief die Eucharistie als „kyriakon deipnon“ (11. 20), als ein Mahl, das zum Herrn gehört und von ihm ausgeht. Dahinter steht die Glaubensüberzeugung, dass die christliche Gemeinde in der eucharistischen Feier ihren auferweckten und erhöhten Herrn personal gegenwärtig erfährt.

Er wird empfangen und gelobt als der eigentliche Gastgeber, der die Seinen zusammenruft, wie wir dies noch heute vor allem mit den Kyrierufen am Beginn des eucharistischen Gottesdienstes tun. In der Eucharistie feiern wir in erster Linie die personale Begegnung Jesu Christi mit seiner Kirche. Dies bedeutet, dass der erhöhte Kyrios selbst in der Feier der Eucharistie gegenwärtig ist, und zwar unter vielfältigen Zeichen, wie dies der grundlegende Artikel 7 der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils in Erinnerung gerufen hat:

„Um dieses grosse Werk zu verwirklichen, ist Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig, besonders in den liturgischen Handlungen. Gegenwärtig ist er im Opfer der Messe sowohl in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht, denn <derselbe bringt das Opfer jetzt dar durch den Dienst der Priester, der sich einst am Kreuz selbst dargebracht hat> - wie vor allem unter den eucharistischen Gestalten. Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten, so dass, wenn immer einer tauft, Christus selber tauft. Gegenwärtig ist er in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden. Gegenwärtig ist er schliesslich, wenn die Kirche betet und singt, er, der versprochen hat: <Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen> (Mt 18. 20).“

Die Liturgie der Kirche bringt dieses Geheimnis der vielfältigen Gegenwartsweise Jesu Christi in der Eucharistie dadurch zum Ausdruck, dass der Priester an ganz bestimmten Knotenpunkten in der Liturgie die präzisen Worte spricht: „Der Herr sei mit Euch!“, nämlich zu Beginn der Feier, vor dem Verlesen des Evangeliums, vor dem eucharistischen Hochgebet und vor dem Segen, und dass der Priester damit die wirksame Zusage ausspricht: Christus ist gegenwärtig in der zur Eucharistie versammelten Gemeinde, in seinem Wort, im eucharistischen Opfermahl und über die Eucharistie hinaus auch im alltäglichen Leben der Nachfolge Jesu Christi.

Im Laufe der Geschichte haben sich sowohl die Glaubenspraxis als auch die theologische Reflexion immer deutlicher auf die Gegenwart Jesu Christi in den eucharistischen Elementen von Brot und Wein konzentriert, so dass im Blick auf die Eucharistie von der somatischen Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi gesprochen wurde, die vor allem mit dem Begriff der „Transsubstantiation“ zum Ausdruck gebracht wurde

und auch Eingang in die Lehrentscheidungen des Konzils von Trient fand, das im Jahre 1551 definiert hat: „Weil „Christus, unser Erlöser, sagte, das, was er unter der Gestalt des Brotes darbrachte..., sei wahrhaft sein Leib, deshalb hat in der Kirche Gottes stets die <berzeugung geherrscht, und dieses heilige Konzil erklärt es jetzt von neuem: Durch die Konsekration des Brotes und Weines geschieht eine Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes Christi, und der ganzen Substanz des Weines in die Substanz seines Blutes. Diese Wandlung wurde von der heiligen katholischen Kirche treffend und im eigentlichen Sinne Wesensverwandlung genannt.“

Transsubstantiation“ ist freilich nicht nur wegen der Fremdheit der Sprache ein schwieriges Wort geworden, sondern vor allem auch wegen des damit Gemeinten. Dies gilt zumal in einer Zeit wie der heutigen, in der die Menschen oft nur noch in Funktionen denken und leben können, bis dahin, dass der Mensch selbst nur noch nach seinen Funktionen und nach seinem Funktionswert eingestuft wird. Gerade in dieser geistesgeschichtlichen Mentalität muss die Kirche mit dem Sakrament der Eucharistie bekennen, dass sie aus dem rein Funktionalen hinausführt und den tiefsten Grund der Wirklichkeit berührt. Das, was in der Eucharistie geschieht, ist nicht Um-Funktionierung, sondern wirkliche Um-Wandlung von Brot und Wein, die die kirchliche Tradition Umsubstanzierung nennt. Mit dem Wort „Transsubstantiation“ hat die Kirche deshalb gerade die oberflächliche Einstellung in Frage gestellt, die sich vor allem an das Greifbare, Messbare und Funktionale hält.

Dennoch liegt das eigentliche Problem dieses Begriffs darin, dass es beim heutigen Menschen leicht den Eindruck erweckt, Christus sei in den eucharistischen Gaben gegenwärtig wie eine naturale Sache, was natürlich eine totale Verkennung des eucharistischen Glaubens der katholischen Kirche ist. Denn der auferstandene Christus ist in der Eucharistie nicht auf eine naturale, sondern auf eine personale Weise und damit auch in der Beziehung zu Personen gegenwärtig. In der Eucharistie feiern wir die personale Gegenwart Jesu Christi. Denn Christus ist in der Eucharistie anwesend seinem wesentlichen Selbstsein nach, und zwar dadurch, dass er selbst Brot und Wein zu wirksamen Zeichen seines Gegenwärtigseins umwandelt. Anwesend ist dabei „seine durch das Kreuz hindurchgegangene Liebe, in der Er sich selbst (die <Substanz> seiner selbst): Sein von Tod und Auferstehung geprägtes Du als heilschaffende Wirklichkeit uns gewährt.“

Für diese personale Gegenwart Jesu Christi sind die Elemente von Brot und Wein die realisierenden sakramentalen Zeichen. Jesus Christus schenkt seiner Kirche seine Gegenwart in diesen Zeichen von Brot und Wein. Diese Zeichen sind deshalb nicht einfach Erinnerungszeichen wie beispielsweise zeichenhafte Geschenke in einer menschlichen Freundschaft. Denn im Unterschied zu solchen Zeichen, die auf etwas Anderes verweisen, enthalten die Zeichen von Brot und Wein genau, was sie bezeichnen, nämlich Leib und Blut Jesu Christi: „Im Fragment der eucharistischen Zeichen ist die Gesamtheit dessen, der die gekreuzigte und auferstandene Liebe in Person ist, da, um sich zu verschenken.“

Vom Geheimnis der leiblichen Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie her erschliesst sich auch die katholische Glaubensüberzeugung von der bleibenden Dauer der eucharistischen Gegenwart Jesu Christi über den Abschluss der liturgischen Feier hinaus. Weil Christus selbst seine Gegenwart an die Zeichen von Brot und Wein gebunden hat, währt seine Gegenwart so lange, wie diese Zeichen da sind. Christus schenkt sich in der Eucharistie seiner Kirche dadurch, dass seine Gegenwart in den Zeichen von Brot und Wein eine konkret sinnliche Gestalt findet. Von daher ist prinzipiell nicht einzusehen, warum seine Gegenwart nicht genau so lange bleiben sollte, wie die eucharistischen Zeichen in der Kirche leben. Die sakramentale Gegenwart Jesu Christi ereignet sich nicht allein um einer liturgischen Feier willen, sondern primär für die Kirche. Sie wird deshalb, so lange sie lebt und glaubt, von Christus begleitet in der Konkretheit und Leibhaftigkeit, die seine Begleitung in den eucharistischen Gaben angenommen hat. In diesen lebt die Eucharistie gleichsam kristallisiert weiter, auch wenn die Liturgie als Vorgang abgeschlossen ist.

Von daher kann es keine Alternative oder gar Konkurrenz zwischen der Kommunion in der Eucharistie und der eucharistischen Verehrung und Anbetung geben. Beide fordern und fördern sich vielmehr wechselseitig. Nur in diesem Klima der Anbetung kann die Feier der Eucharistie ihre Grösse und Kraft erhalten; und in der Anbetung können wir die wahre Tiefe des Geheimnisses der Realpräsenz Jesu Christi in der Eucharistie erahnen. Sie lädt uns, wie Papst Johannes Paul II. sehr schön sagte, ein, „vor der Eucharistie zu stehen, im Bewusstsein, vor Christus selbst zu stehen“

IV. Das Opfer der Eucharistie

Die Eucharistie ist die Feier der Personalpräsenz Jesu Christi. Sie ist aber auch die kommemorative Aktualpräsenz des durch Jesus Christus in seinem Sterben „für Euch“ vollzogenen Erlösungsgeschehens. Zusammen mit seiner Person wird in der Eucharistie auch

sein in Tod und Auferstehung kulminierendes Erlösungsgeschehen gegenwärtig. Bereits Paulus weist darauf hin, dass beim Herrenmahl und durch das Herrenmahl die wirksame Ansage des Todes Jesu Christi geschieht: „Denn sooft ihr von diesem Brot esst und aus dem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn“ (1 Kor 11. 26). Von daher öffnet sich ein Tor zu einem tieferen Verständnis dessen, was die katholische Tradition meint, wenn sie die Eucharistie als Opfer bezeichnet.

Die Eucharistie ist in dem Sinn als Opfer zu verstehen, dass sie die sakramentale Vergegenwärtigung des einen und einmaligen Kreuzesopfers und die Zuwendung seiner Heilsfrucht an die Gemeinschaft der zur gottesdienstlichen Feier Versammelten ist. Diese Sicht wurde freilich nicht selten dadurch verdunkelt, dass in gefährlichen theologischen Strömungen vor allem nach dem Konzil von Trient zwischen der Eucharistie als Sakrament und der Eucharistie als Opfer unterschieden und betont wurde, die Eucharistie sei Sakrament und Opfer: sacramentum et sacrificium. Diese Unterscheidung musste unweigerlich den Eindruck erwecken, die sakramentale Vergegenwärtigung des einen Kreuzesopfers Jesu Christi in der eucharistischen Opfergabe sei vom liturgischen Vollzug der Darbringung dieser Gabe getrennt. Von daher drängte sich schliesslich die fatale Konsequenz auf, das Messopfer sei zu verstehen und zu vollziehen als wirkliche, freilich unblutige Wiederholung oder gar Ergänzung des einen und einmaligen Kreuzesopfers Jesu Christi, wobei nicht mehr Christus, sondern die Kirche das Subjekt der Opferdarbringung sei: „Weil man die Eucharistie nicht mehr als sakramentales Realsymbol der passio Christi verstehen konnte, musste nunmehr der Opfercharakter der Eucharistie und dessen Verhältnis zum Kreuzesopfer zum schier unlösbaren Problem werden.“ Von daher sind der energische Protest der Reformatoren und besonders auch das Urteil des Heidelberger Katechismus zu verstehen, die Messe der katholischen Kirche sei eine „vermaledeite Abgötterei“

. Dabei handelte es sich freilich um eine Verzeichnung des katholischen Eucharistiegläubens, für den das einmalige Kreuzesopfer Jesu Christi in der Eucharistie nicht wiederholt wird und die Messe kein neues Opfer ist. Die Eucharistie ist vielmehr Gedächtnis im Sinne der sakramentalen Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Jesu Christi, wie wir im dritten eucharistischen Hochgebet beten: „Darum, gütiger Vater, feiern wir das Gedächtnis deines Sohnes. Wir verkünden sein heilbringendes Leiden, seine glorreiche Auferstehung und Himmelfahrt und erwarten seine Wiederkunft. So bringen wir dir mit Lob und Dank dieses heilige und lebendige Opfer dar.“ Noch präziser verhält es sich im ersten Hochgebet, wenn es dort heisst: „memores igitur offerimus“: „eingedenk opfern wir“.

Weil wir in der Eucharistiefeyer des Kreuzesopfers Jesu Christi gedenken, wird dieses Opfer selbst gegenwärtig. Denn Gedenken im biblischen Sinn ist nicht bloss ein Sich-Erinnern an Ereignisse der Vergangenheit. In der liturgischen Feier werden vielmehr die Ereignisse in der Vergangenheit selbst gegenwärtig und wieder lebendig. Der gläubige Jude ist überzeugt, dass er selbst bei der Feier des Pascha aus Ägypten auszieht, wie es in der Pascha-Haggada heisst: „Jeder, der jetzt mitfeiert, betrachte sich als einer, der jetzt aus Ägypten auszieht.“ Im gleichen Sinn erinnern wir uns in der Eucharistie nicht nur daran, was Jesus beim Letzten Abendmahl und am Kreuz für uns getan hat. Indem wir dessen gedenken und es feiern, wird es vielmehr selbst gegenwärtig.

In diesem Verständnis des biblischen Gedenkens sind das Kreuzesopfer Jesu Christi und das Opfer der Eucharistie folglich ein einziges Opfer. Denn es ist derselbe Christus, der sich damals am Kreuz geopfert hat und der sich heute in der Eucharistie durch den Dienst des Priesters dem Vater hingibt. Von daher darf sich die Kirche als jene Gemeinschaft verstehen, die in ihrem

Gottesdienst Christus dem himmlischen Vater darbringt und ihn damit als jene Gabe Gott zurückschenkt, die er uns zuvor gegeben hat, wie wir wiederum im dritten eucharistischen Hochgebet sprechen: „Schau gütig auf die Gabe deiner Kirche. Denn sie stellt dir das Lamm vor Augen, das geopfert wurde und uns nach deinem Willen mit dir versöhnt hat.“

5. Die Eucharistie als Opfer der Kirche

Die Eucharistie ist freilich nicht nur die sakramentale Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Jesu Christi, sondern auch wirklich ein Opfer der Kirche selbst. Dieses Opfer der Kirche besteht in der dankbaren Verehrung und Verherrlichung Gottes im Gedenken seiner grossen Taten. Mit diesem Opfer bekennt die Kirche ihre Bereitschaft, als Leib Christi in das Opfer Christi selbst einbezogen zu werden und als Braut Christi sein Opfer in gehorsamer Unterordnung nachzuvollziehen, wie wir wiederum im dritten eucharistischen Hochgebet bitten: „Er mache uns auf immer zu einer Gabe, die dir wohlgefällt“. Denn die Kirche bringt nicht nur das Opfer Christi dar, sondern sie selbst soll zur Opfergabe werden. Aus der sakramentalen Feier der Vergegenwärtigung der Lebenshingabe Jesu am Kreuz folgt von selbst auch die Selbsthingabe der christlichen Gemeinde, die Eucharistie feiert. Die Feier der Eucharistie hat die „Darbringung des ganzen Christus aus Haupt und Gliedern“ zum Ziel, „also das Darbringen unserer selbst mit ihm, das Anteilgewinnen an der Hingabe Jesu Christi, die Selbsthingabe der Gemeinde, der Kirche als lebendige Hostie im Alltag der Welt“

Von daher öffnet sich das Tor zum genuin biblischen Opferverständnis, das unter „Opfer“ die unbedingte Hingabe an Gott versteht, die sich im Wort des Gebetes ausdrückt. Diese existenzielle Dimension des christlichen Opferverständnisses ist greifbar vor allem in der Frömmigkeit der Psalmen und der Propheten, etwa in der Einsicht, dass ein zerknirschter Geist das wahre Opfer vor Gott ist, dass unsere Gebete aufsteigen mögen wie Weihrauch zu Gott hin und dass mehr als Tausende von Widder das Gebet vor Gott wiegen möge. Solche Aussagen dokumentieren, dass Israel in einem langen Ringen zur Überzeugung gekommen ist, dass jenes Opfer, das Gott wirklich gemäss ist und ihm gefällt, der gottgemäss lebende Mensch selbst ist und dass somit das wahre Opfer das Gebet, die dankende Lobpreisung Gottes ist, in der wir uns als seine Geschöpfe ihm zurückgeben. Vor allem in den Psalmen ist deutlich, „dass das Opfer des Lobes und des Dankes „ als Zeichen der inneren Einstellung des Opfernden zu seinem Gott „ der wichtigste zentrale Aspekt ist“

Von diesen alttestamentlichen Wurzeln her

ist auch das Eucharistiegebet als Opfer der Kirche zu verstehen, und zwar in dem Sinn, dass es unser Eintreten in die Selbstübergabe des Sohnes an den Vater ist und dass das ganze Leben des Christen eucharistisch wird. Denn die Eucharistie Feiernenden können bei der Darbringung der eucharistischen Gabe nicht gleichsam aussen vor bleiben, sondern sie sind eingeladen und herausgefordert, sich in diese eucharistische Darbringung persönlich hineinnehmen zu lassen und selbst eine „lebendige Opfergabe in Christus“ zu werden. Deshalb bitten wir im eucharistischen Hochgebet, dass das Opfer Jesu Christi, das wir in der Eucharistie sakramental feiern, uns nicht einfach äusserlich und uns gleichsam nur gegenüber anwesend sei und uns bloss als objektives und materielles Opfer erscheine, das wir dann anschauen könnten wie die dinglichen Opfer in früheren Zeiten und anderen Religionen. Dann freilich hätten wir den entscheidenden Überstieg

ins Christliche noch nicht gewagt. Aber wir bitten Gott, dass die Hingabe Christi an Gott und die Menschen, die wir in der Eucharistie feiern, uns innerlich werde und dass wir selbst hineingenommen werden in die Bewegung der Hingabe Jesu selbst. Oder mit anderen Worten: Wir bitten Gott, dass wir selbst wie Christus und mit Christus Eucharistie werden.

Was solche existenzielle Eucharistiewerdung konkret bedeutet, kann man am besten bei den Märtyrern betrachten. Denken wir an das Martyrium des Heiligen Maximilian Kolbe, der für einen anderen Menschen das Leben gegeben hat, der unter Lobgesängen gestorben ist und bei dem sich die radikale Hingabe gerade dadurch vollendet hat, dass sein ganzes Leben aufgelöst wurde. Papst Benedikt XVI. hat in einem früheren Aufsatz auf den tiefsinnigen Sachverhalt aufmerksam gemacht, dass der Bericht über das Martyrium des Heiligen Polykarp von Smyrna, der noch in die Zeit der Apostelschüler gehört, dieses als Liturgie schildert und wie ein eucharistisches Hochgebet gestaltet

: Zunächst wird berichtet, wie Bischof Polykarp gefesselt wird und wie ihm die Hände auf den Rücken gebunden werden. Damit erscheint er, wie es in den Märtyrerakten heisst, „wie ein edler Widder, der aus der grossen Herde zu Gott geführt wird, eine Gott wohlgefällige, für ihn bereitete Opfergabe“. Nach dieser Vorbereitung des Martyriums, die wie eine Gabenbereitung beschrieben wird, spricht Polykarp, auf den Holzstoss gelegt und dort angebunden, eine Art eucharistisches Hochgebet. Er dankt für die Erkenntnis Gottes, die ihm durch seinen geliebten Sohn Jesus Christus zuteil geworden ist. Er preist Gott, weil er gewürdigt worden ist, Anteil am Kelch Jesu Christi auf die Auferstehung hin zu erlangen. Schliesslich bittet er mit Worten aus dem alttestamentlichen Buch Daniel, die offensichtlich schon früh in die christliche Liturgie aufgenommen worden sind: „heute vor dir als wohlgefälliges und fettes Opfer angenommen zu sein“. Dieses Hochgebet endet „wie dies auch in den eucharistischen Hochgebeten geschieht - mit einer grossen Doxologie. Nachdem Polykarp das „Amen“ gesprochen hat, entzündeten die Knechte den Holzstoss.

Diese Darstellung des Martyriums des Heiligen Polykarp als eucharistische Liturgie zeigt nicht nur, wie früh in der Kirchengeschichte die liturgische Gestalt der Feier der Eucharistie feststand. Denn die Akte über das Martyrium des Polykarp entspricht genau der frühen Beschreibung der Liturgie der Eucharistie bei Justin dem Märtyrer in der Mitte des Zweiten Jahrhunderts. Die Darstellung des Martyriums des Heiligen Polykarp als Eucharistie hat freilich einen noch viel tieferen Sinn. Sie will vor allem zeigen, dass Bischof Polykarp durch sein Martyrium wie Christus geworden und sein Leben Hin-Gabe und eucharistische Gabe geworden ist: Wie von Christus gerade nicht das Gift der Zersetzung des Lebendigen durch die Macht des Todes kommt, sondern von ihm die Kraft des Lebens ausgeht und er wie gutes Brot uns Leben gibt, so besiegt auch die persönliche Hineingabe des Glaubenszeugen Polykarp in den Leib Christi durch das Martyrium die Macht des Todes. Denn indem der Märtyrer lebt und gerade durch sein Sterben Leben schenkt, ist er selbst in das eucharistische Geheimnis eingegangen. Hier liegt der tiefste Grund, dass die Märtyrerakten das Martyrium des Heiligen Polykarp als „Eucharistiewerdung des Märtyrers“ beschreiben, „der in die volle Gemeinschaft mit dem Pascha Jesu Christi eintritt und so mit ihm Eucharistie wird“

. Christliches Martyrium ist nicht nur Leben aus dem Mysterium der Eucharistie, sondern auch und vor allem existenzielles Hineingenommenwerden in dieses Mysterium selbst.

Von daher scheint auch der tiefe Sinn auf, dass bereits die biblische Tradition liturgisch-eucharistische Sprache auch und gerade auf die christliche Existenz im Alltag anwendet und umgekehrt die Sendung der Kirche in der Welt als Frucht der Eucharistie betrachtet. Dass das wahre Opfer in der unbedingten Hingabe an Gott, im Vertrauen auf Gott und

im Wort des Gebetes besteht, hat das Neue Testament aufgenommen vor allem mit dem Gedanken der *logikh laqreia*, des Opfers des Wortes. So ermahnt Paulus die Christen in Korinth, sich „selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt: das ist für euch der wahre und angemessene Gottesdienst“ (1 Kor 12. 1). Danksagung als Opfer ist folglich der rechte Gottesdienst, der das ganze Leben des Christen umfasst, noch bevor er sich im liturgischen Gottesdienst im engeren Sinn verwirklicht. Die christliche Existenz hat insgesamt kultischen, genauerhin eucharistischen Sinn, weil sie „eine dem Weltlichen entnommene und Gott geweihte Opfergabe“ ist, wodurch freilich das von menschlicher Selbstsucht bestimmte Denken erneuert wird.

Zwischen dem vernünftigen Gottesdienst, der die ganze christliche Existenz umfasst, und dem liturgischen Gottesdienst im engeren Sinn besteht deshalb eine innere Verbindung, weil auch der liturgische Gottesdienst „durch die Danksagung in der Form des Opfers, das heisst der unbedingten Hingabe bestimmt“ ist

. Angesichts dieser Vergeistigung und Personalisierung des christlichen Opferverständnisses kann man es unmöglich als Irrweg beurteilen, dass sich der Gedanke des Dankes sehr früh mit dem des Opfers verbunden hat und deshalb aus dem Wort „eucharistia“ mit wachsender Bewusstheit der Gedanke der „oblatio“ herausgehoben worden ist. Der Schritt von „gratias agamus“ zum „offere“ in der Eucharistie erweist sich letztlich nur als eine Entfaltung dessen, was von Anfang an gegeben war. Es ist nur folgerichtig, dass der Gedanke von einem werthhaften Opfer auch Eingang in den römischen Kanon gefunden hat, wenn dort von einer „oblatio rationabilis“ die Rede ist. Das eucharistische Hochgebet ist als Fortsetzung der Paschahaggada ein „rationabile obsequium“, nämlich Opfer in der Weise des Wortes und bildet deshalb, wie nochmals deutlich wird, den eigentlichen Kern der Eucharistie.

VI. Die Kirche als Opfer

Das eigentliche Problem des herkömmlichen Opferbegriffs ist zweifellos das Verständnis des Opfers als einer wieder gut zu machenden Tat in Bezug auf das Böse und die Sünde und als Sühne und damit als eines Aktes, der wesensgemäss Leiden und letztlich den Tod einfordert. Demgegenüber hat der russisch-orthodoxe Theologe Alexander Schmemmann mit Recht betont, dass das Opfer seinem Wesen nach „nicht mit der Sünde und dem Bösen, sondern mit Liebe verbunden“ und somit „Selbstoffenbarung und Selbstvollzug der Liebe“ ist: „Liebe gibt es nicht ohne Opfer, denn Liebe als Hingabe seiner selbst an den Anderen, als Hingabe des eigenen Lebens für den Anderen, als vollkommener Gehorsam gegenüber einem Andern, ist Opfer“

. In diesem Sinn ist aber nicht nur das Kreuz, sondern der ganze Heildienst Jesu Christi „Opfer“ beziehungsweise Eucharistie, oder besser gesagt: Da im Kreuz die ganze Liebe Jesu Christi sichtbar geworden ist, ist der ganze Heildienst Jesu Christi in der Darbringung des ewigen Opfers der Liebe „Kreuz“. Ja noch mehr: Christus ist nicht nur in seinem heilswirksamen Amt, sondern zuerst und vor allem in seiner ewigen Sohnschaft Eucharistie, nämlich in der Hingabe seiner selbst in Liebe und im vollkommenen Gehorsam an den Vater.

Zum Opfer der Kirche wird die Eucharistie dadurch, dass sie in das Gebet Jesu Christi und damit in die Selbstübergabe des Sohnes an den Vater eintritt, die im Kreuz zugleich Hingabe der Menschheit an ihn geworden ist, und dadurch selbst Eucharistie wird. Denn Christus selbst ist das wahre Opfer, das uns zu Opfer macht, indem es uns gottförmig werden lässt und uns mit Gott eint. Gemeinschaft mit Gott und den Menschen ist deshalb das eigentliche Ziel des Opfers der Eucharistie, wie der Heilige Augustinus in seinem grossen Werk „Über den Gottesstaat“ sensibel

bemerkt: „Ein wahres Opfer ist jedes Werk, welches dazu beiträgt, dass wir in heiliger Gemeinschaft Gott anhängen.“

Diese Gemeinschaft mit Gott wird am intensivsten und intimsten in der Eucharistie gestiftet. In ihr ereignet sich die Verwandlung des sündigen und selbstsüchtigen Menschen in einen gottgemässen Menschen. Zur gottgemässen Gestalt verwandelt wird der Mensch, wenn er selbst Liebe wird. Aber Liebe ist nur dann wahr, wenn sie uns Menschen zu Gott hinführt und damit auf unser wahres Ziel hinordnet, weil sich nur im Einswerden und in der Gemeinschaft mit Gott auch die Einheit unter den Menschen ereignen kann. Von daher findet Augustinus noch zu einer weiteren Umschreibung dessen, was Opfer ist: „Die ganze erlöste menschliche Gemeinschaft, das heisst die Versammlung und die Gemeinschaft der Heiligen, wird Gott als Opfer durch den Hohenpriester dargebracht, der sich selbst darbrachte“

Hier liegt der Grund, dass wir die Eucharistie nur feiern können in Gemeinschaft mit der ganzen Kirche. Diese kirchliche Dimension ergibt sich aus dem Wesen der Eucharistie selbst. Denn Kirche ist im Kern Kommunion mit dem ganzen Leib Christi. Wer mit Jesus Christus kommuniziert, kommuniziert deshalb notwendigerweise auch mit den Brüdern und Schwestern Jesu Christi. In der Eucharistie wird nicht nur der einzelne Christ mit dem auferstandenen Christus verbunden; sondern durch den gemeinsamen Empfang des Leibes Christi werden die Kommunizierenden auch untereinander zur Gemeinschaft des Leibes Christi vereint. Die Eucharistie, in der Christus uns seinen Leib schenkt und uns zugleich in seinen Leib verwandelt, ist der immerwährende Entstehungsort von Kirche, wie dies Papst Johannes Paul II. bereits mit seinem ersten Satz seiner Enzyklika über die Eucharistie zum Ausdruck gebracht hat: „Die Kirche lebt von der Eucharistie.“

Darauf weist bereits das griechische Wort für Kirche, *ekklesia*, hin, das die zum christlichen Kult und damit zur Eucharistie zusammengerufene Versammlung des Volkes Gottes bezeichnet. Kirche ist deshalb in ihrem wesentlichen Kern eucharistische Versammlung: Kirche ist vor allem dort, wo Eucharistie gefeiert wird. Dies gilt so sehr, dass Kirche und Eucharistie letztlich identisch sind. Die Eucharistie ist nicht einfach eines der sieben Sakramente, sondern das Sakrament der Sakramente und damit Quelle, Mitte und Höhepunkt des Lebens der Kirche. Die Kirche feiert deshalb nicht einfach die Eucharistie, sondern die Kirche entsteht aus der Eucharistie; und in der Eucharistie sind die verschiedenen Ortskirchen miteinander verbunden.

Diese Gemeinschaft mit der ganzen Kirche aller Orten und aller Zeiten und damit auch in Einheit mit den Heiligen und mit den Toten bekennen wir im eucharistischen Hochgebet mit der dreifachen Bekundung einer universalen Gemeinschaft, die genauerhin zu verstehen ist als „sprachliche Vergewärtigung der raum- und zeitübergreifenden Opfer- und Kommuniongemeinschaft“

: Im „Memento ecclesiae“ geht es um die Gemeinschaft mit der ganzen Kirche von damals und heute, von hier und dort und ihre sichtbare und nennbare Einheit mit dem Ortsbischof und dem Papst. Die Nennung der Namen von Bischof und Papst im eucharistischen Hochgebet steht dafür, dass wahrhaft die eine Eucharistie gefeiert wird, die nur in der einen Kirche möglich ist. Sie ist „Ausdruck der *communio*, innerhalb derer die einzelne eucharistische Feier von ihrem innersten Wesen her allein sinnvoll ist“

. Im „Memento Sanctorum“ vergewissern wir uns der festen Zuversicht auf die Vollendung der Teilhabe an der Auferstehung Jesu Christi, die aber nur in der Gemeinschaft mit allen Vollendeten zum Ziel kommen kann. In diese Gemeinschaft der Heiligen werden schliesslich im „Memento Mortuorum“ auch alle Verstorbenen miteinbezogen, indem um das Erbarmen Gottes

für sie und für ihre Aufnahme in die Herrlichkeit des Vaters gebetet wird.

Nur in dieser dreifachen universalen Gemeinschaft verdient die eucharistische Versammlung die Ehrenbezeichnung „Opfer“. Augustinus kann es deshalb noch kürzer fassen: „Das ist das Opfer der Christen „, die vielen ein Leib in Christus.“

Denn wer in der Eucharistie den Leib Christi empfängt, ist berufen und verpflichtet, Kirche als Leib Christi zu leben. Weil Christus nur einer ist, ist auch der eucharistische Leib nur einer. Und weil durch den eucharistischen Leib Christi die Glaubenden an dem einen Christus Anteil erhalten, kann auch die Kirche als Leib Christi nur eins sein. Es ist wiederum Augustinus, der diesen unlösbaren Lebenszusammenhang zwischen der Teilhabe am eucharistischen Leib Christi und dem Leben der Kirche als Leib Christi auf eine schöne Kurzformel gebracht hat: „Wenn ihr selbst also Leib Christi und seine Glieder seid, dann liegt auf dem eucharistischen Tisch euer eigenes Geheimnis... Ihr sollt sein, was ihr seht, und sollt empfangen, was ihr seid.“

Der „Leib Christi“ als eucharistische Nahrung und der „Leib Christi“ als kirchliche Gemeinschaft der Glaubenden und Getauften bilden deshalb ein einziges Sakrament.

VII. Eucharistie und Friedensmission

Hier scheint auch der tiefste Grund auf, dass die grosse Tradition unserer Kirche die Eucharistie nie als Sakrament der Versöhnung verstanden hat, wie dies heute selbst bei vielen Katholiken in den Vordergrund getreten ist, wenn sie eine zwischen getrennten Kirchen gemeinsame Feier der Eucharistie als Mittel der Versöhnung und als Weg zur Einheit missverstehen. Die Eucharistie setzt vielmehr bereits in der apostolischen Zeit das Sakrament der Versöhnung voraus und wird als das „Sakrament der Versöhnten“ gefeiert, „zu dem der Herr diejenigen lädt, die mit ihm eins geworden sind; die gewiss immer Sünder und schwach bleiben, aber die doch ihm die Hand gegeben haben und seine Familie geworden sind“

In den frühen Zeiten konnte die Eucharistie deshalb einfach als „Friede“ „, „Pax“ - bezeichnet werden. Denn dieser Friede als Gemeinschaft mit Gott und untereinander und in diesem Sinne als Opfer ereignet sich in der Feier der Eucharistie: In Gegenwart und Zukunft „, „bis ans Ende der Zeiten“ „, will Gott ein universales Volk „, „vom Aufgang der Sonne bis zum Untergang“ „, zur Eucharistie versammeln, „damit deinem Namen das reine Opfer dargebracht werde“, wie wir im dritten eucharistischen Hochgebet sprechen und damit unsere Glaubensüberzeugung bekennen, dass die endgültige Sammlung der Kirche, die einmal zu ihrer Vollendung gelangen wird, bereits jetzt in der Feier der Eucharistie geschieht und das wahre Opfer ist, dessen Wesen darin besteht, dass es Gemeinschaft mit Gott und den Menschen stiftet.

Von daher wird vollends deutlich, dass letztlich nicht Gott dieses Opfer braucht, sondern dass wir Menschen es brauchen, um wieder neu in die Gemeinschaft mit ihm zu kommen. Insofern ist Gott zwar „der Empfänger des Opfers, doch der Nutzniesser ist nicht Gott, es ist der Mensch, es sind wir, und darin unterscheidet sich das christliche von jedem anderen Opfer“

. Wer dies bedenkt, kann unmöglich der Meinung sein, der Opfercharakter der Eucharistie gehöre zu den überwundenen Relikten des christlichen Glaubens. Er wird vielmehr überzeugt sein, dass wir nur dann das Grosse und Schöne, das uns Gott in der Eucharistie eröffnet und schenkt, finden können, wenn wir für das Opfer Christi, für das Opfer der Eucharistie und für das Opfer der Kirche dankbar sind und die Kirche selbst Gott als Opfer darbringen. Denn dies ist das Opfer der

Christen: „Die vielen ein Leib in Christus“. Nur so ist die Eucharistie die Lebensmitte der Kirche und das Herz des christlichen Lebens.

Von diesem Herz der Kirche geht alles Leben und Wirken aus und strömt wieder zu ihm zurück. Da wir in der Feier der Eucharistie am intensivsten das „Für uns“ Jesu Christi, das die Mitte seines irdischen Wirkens und seines auferstandenen Lebens ausmacht, erfahren dürfen, sind wir herausgefordert, auch unser Leben „für andere“ einzusetzen. Die sichtbare Darstellung dieses „Für Andere“ in der Welt nennen wir Mission. Dazu sind wir gerufen in der Feier der Eucharistie, die ihre Fortsetzung und Bewährung in der eucharistischen Sendung im Alltag finden muss. Wie die Emmausjünger, nachdem sie im Brechen des Brotes den Herrn erkannt hatten, „noch in derselben Stunde“ aufbrachen (Lk 24. 33), um vom Erfahrenen, Gehörten und Gesehenen zu erzählen, so erweckt auch heute die Begegnung mit Jesus Christus in der Eucharistie in der Kirche und in jedem Christen „den Drang zum Zeugnisgeben und zur Evangelisierung“

. Von daher betrachtete Papst Johannes Paul II. die Eucharistie auch als „Prinzip und Plan der Mission“ der Kirche. Denn der Christ, der an der Eucharistie, der „grossen Schule der Liebe“, teilnimmt, ist herausgefordert, „sich zum Förderer von Gemeinschaft, Frieden und Solidarität zu machen“

Dass Eucharistie und Mission unlösbar zusammengehören, dürfte einer der grössten Herausforderungen an die Kirche heute sein. Es ist deshalb ein sinnvolles Zusammentreffen, dass wir das Jahr der Eucharistie im Monat der Weltmission beenden durften. Und es ist ein ebenso schönes Zeichen, dass die Heilige Theresia von Lisieux, die nie Missionsland betreten und nie unmittelbar missionarische Aktivitäten ausgeübt, die vielmehr dem eucharistischen Gotteslob im Karmel ihr Herz verschrieben hat, zur Patronin der Weltmission ernannt worden ist. Mit ihrem Leben hat sie auf ihre Weise das Glaubenszeugnis der Märtyrer von Abitene im vierten Jahrhundert bestätigt, dass die Christen ohne Eucharistie nicht leben können: „Sine dominico non possumus“.

„Gesegnet bist Du unter den Frauen“

Wir stehen am Beginn der Adventszeit, die uns einlädt, auch den Beginn der Heilsgeschichte Gottes mit uns Menschen und damit gleichsam den Menschheitsadvent zu vergegenwärtigen und sein Grundprinzip zu bedenken. Dieses besteht darin, dass Gott immer das Kleine wählt, um Grosses zu vollbringen. Versuchen wir deshalb, uns dem Geheimnis des Advents und der erzadventlichen Gestalt Mariens anzunähern, indem wir „freilich nur in grossen Strichen“, dieses Grundprinzip in der Geschichte Gottes mit seiner Menschheit betrachten.

Adventliches Wählen des Kleinen

Diese Geschichte beginnt bereits damit, dass Gott die Erde, dieses Staubkorn im Weltall, zum Schauplatz seines rettenden Handelns ausgewählt hat. Angesichts der unermesslichen und unfassbaren Weite des Kosmos mit seiner unendlichen Vielzahl von Planeten und Galaxien erscheint es fast zufällig und willkürlich, dass Gott unsere Erde auserwählt hat, um seine Geschichte mit uns Menschen zu führen. Gottes Wählen für das Kleine hat ihn aber für die Erde entscheiden lassen, um sich uns Menschen schenken zu können.

Auf dieser kleinen Erde hat Gott Israel, ein politisch praktisch machtloses Volk, dazu auserwählt, der entscheidende Träger seiner Geschichte mit uns Menschen zu sein. Angesichts der Vielzahl von viel potenteren Völkern scheint die Wahl Gottes für Israel beinahe abenteuerlich. Das Alte Testament zeigt denn auch, dass Gottes Entscheidung für Israel für ihn voll von Risiken gewesen ist. Doch auch hier hat Gott das Kleine erwählt und ist mit seinem Volk den Weg durch die Geschichte gegangen.

In Israel ist es Betlehem, ausserhalb des Ortes, das Gott gewählt hat, um uns Menschen nahe zu sein. Die Wahl Betlehems erscheint vollends waghalsig, wie der weitere Verlauf der Weihnachtsgeschichte zeigt. Denn kaum ist das Kind Jesus geboren, droht ihm von den Mächtigen seiner Zeit bereits Gefahr für Leib und Leben, und es findet Rettung allein auf den Armen von Josef und Maria.

In Betlehem ist es vor allem Maria, die demütig glaubende Tochter Israels, die Gott erwählt hat, um in unsere Welt zu kommen und seinen Advent zu halten. Gottes Wählen für das Kleine zeigt sich hier vor allem darin, dass er, um Mensch werden zu können, sich selbst von der freien Zustimmung Marias abhängig macht. Dass in Maria damit der ganze Advent der Menschheit zusammenfließt, hat Bernhard von Clairvaux in einem Sermon sehr anschaulich zum Ausdruck gebracht, in dem er das Warten Gottes und das Warten der Menschheit dramatisch herausstellt: „Der Engel erwartet deine Antwort, denn es ist Zeit, zu dem zurückzukehren, der ihn gesandt hat... O Herrin, antworte das Wort, das die Erde, das die Hölle, ja, das die Himmel erwarten. Wie der König und Herr aller nach deiner Schönheit verlangte, so sehr ersehnt er deine zustimmende Antwort.“

In dieser Erwartung der freien Zustimmung Mariens kann uns ihre Gestalt helfen, den tieferen Sinn der Adventszeit zu verstehen. Denn Maria ist eine durch und durch adventliche Gestalt, und zwar in jenem doppelten Sinn, der vor allem im Lukasevangelium aufscheint. Lukas zeichnet nämlich Maria als zweifach Adventliche: am Anfang seines Evangeliums, wo sie die Geburt des Sohnes erwartet, und am Beginn der Apostelgeschichte, wo sie die Geburt der Kirche erwartet. Es gibt eine offensichtliche Entsprechung zwischen der Inkarnation des Gottessohnes in Betlehem aus der Kraft des Geistes und der Geburt der Kirche an Pfingsten. Lukas will damit zum Ausdruck bringen, dass die Mutterschaft Marias nicht allein ein einmaliges biologisches Geschehen war, sondern dass sie in ihrer ganzen Person Mutter war, ist und bleibt, nämlich auch Mutter der Kirche.

Frauliche Linie des Advents

Marienerehrung ist immer adventlich; und der Advent ist eine marianische Zeit, die im Zeichen der Frau steht. Dass die Frau eine entscheidende Rolle spielt, zeigt sich freilich bereits in der ganzen Heilsgeschichte, wenn wir den Stammbaum Jesu näher betrachten. Beim ersten Zusehen allerdings erscheint der Stammbaum Jesu als eine reine Männergeschichte. Bereits der Hinweis,

dass es von Abraham bis David vierzehn Geschlechter sind, zeigt, dass es sich um einen Davidstammbaum handelt. Denn die Buchstaben, mit denen man im Hebräischen die Zahl vierzehn schreibt, sind die gleichen, die das Wort „David“ ergeben. Sieht man freilich genauer zu, fällt in die Augen, dass in diesem Stammbaum auch fünf Frauen erwähnt werden, nämlich vier Frauen aus der jüdischen Geschichte und Maria. Noch mehr fällt auf, dass ausgerechnet jene Frauen aufgezählt werden, die als Makel in der Geschichte Israels gegolten haben und die deshalb die Reinheit eines Stammbaums zumindest in Frage stellen.

Da ist an erster Stelle Tamar, die sich von Juda das ihr verweigerte Recht auf Nachkommenschaft erzwungen hat, durch die aber das Königtum an Juda getragen worden ist. Da ist zweitens Rahab, die als Hure den Kundschaftern Israels den Weg nach Jericho erschlossen und damit die Türe ins Heilige Land geöffnet hat. Da ist drittens Rut, die als Heidin mit einem Juden verbunden, nach dessen Tod aber wieder zur Rückkehr ins Heidentum frei gewesen ist, die sich aber dem Gott Israels verbunden gewusst hat und so zur Stammutter der Davidischen Dynastie geworden ist. Und da ist schliesslich Batseba, die Hethiterin gewesen ist, aber mit ihrer Zuneigung zu David seinen Gott angenommen und auf diesem Weg Mutter Salomos geworden ist.

Tamar, Rahab, Rut, Batseba: Diesen vier Frauen ist gemeinsam, dass sie Nichtjüdinnen gewesen und als heidnische Frauen an den entscheidenden Wendepunkten der Geschichte Israels erschienen sind, „so dass sie mit Recht als die eigentlichen Stammütter des Königtums in Israel gelten dürfen“

. Diese vier Frauen bilden die eigentlichen Knotenpunkte im Stammbaum Jesu, und von daher leuchtet der Zusammenhang mit der fünften Frau auf, auf die der ganze Stammbaum hinführt, nämlich Maria. Mit ihr wird die Männergeschichte im Stammbaum vollends relativiert.

Dass mit Maria etwas völlig Neues in die Welt eingetreten ist, wird im Stammbaum Jesu daran sichtbar, dass die einzelnen Namen stets miteinander verbunden sind durch das Wort „zeugte“, während es jetzt heisst: „Jakob zeugte Josef, den Mann Mariens, von der Jesus geboren wurde, der Christus genannt wird“. Da damit ausgesagt wird, dass Josef nur der Mann Mariens gewesen ist, aber Jesus nicht gezeugt hat, will der Evangelist zum Ausdruck bringen, dass Jesus nur aufgrund der rechtlichen Zugehörigkeit und nicht aufgrund der biologischen Verknüpfung dem Davidischen Stammbaum angehört. Da freilich die rechtliche und nicht die biologische Herkunft für Israel entscheidend ist, gehört Jesus zwar mit Recht ganz in den Davidischen Stammbaum hinein.

Gnade „ Freude „ Einwohnung Gottes

Auf der anderen Seite aber ist mit Maria und durch Maria ein ganz neuer Anfang gesetzt, und zwar durch ihr Ja des Glaubens, das auf dem Glauben der Mütter Israels aufruhet. Von daher drängt sich auch die Verbindung zu Abraham, dem Vater des Glaubens, auf, die freilich einen wesentlichen Unterschied aufweist: Der Glaube Abrahams ist zum Beginn des Alten Bundes geworden, der Glaube Marias hingegen ist zur Eröffnung des Neuen Bundes geworden, wie vor allem die Verkündigungsszene im Lukasevangelium zeigt. Diese beginnt mit dem Gruss des Erzengels Gabriel an Maria: „Freue dich, du Gnadenvolle. Der Herr ist mit Dir.“ Das „freue dich“ hört sich zunächst an wie der im griechischen Sprachraum damals übliche Gruss. Mit dieser Grussformel bringt Lukas aber etwas viel Tieferes zum Ausdruck. Denn auf dem alttestamentlichen Hintergrund kündigt Lukas die messianische Freude an. Maria wird also nicht nur irgendwie gegrüsst, sondern dadurch, dass Gott sie grüsst und in ihr das wartende Israel, lädt

Gott sie zum Frohwerden von der innersten Tiefe her ein.

Die Ankündigung der messianischen Freude „Freue dich“ wird in der Verkündigungsszene begründet mit der Zusage: „Der Herr ist mit dir“. Auch diese Zusage hat ihre alttestamentliche Wurzel und beinhaltet hier stets die zweifache Verheissung an die Adresse Israels, der Tochter Zions, dass Gott kommen wird als Retter und dass er in ihr wohnen wird. Diese Verheissung nimmt der Engel Gabriel auf und spricht sie nun Maria zu, womit er sie mit der Tochter Zion gleichsetzt. Dies wird noch dadurch verdeutlicht, dass der Engel verheisst, dass der Heilige Geist die Empfängnis des Sohnes Gottes bewirken wird. Wenn Lukas für das Kommen des Heiligen Geistes auf Maria das Wort „überschattet“ verwendet, dann bezieht er sich damit auf die alttestamentlichen Berichte von der Heiligen Wolke, die über dem Zelt der Begegnung steht und damit die Einwohnung Gottes andeutet. Maria erscheint damit als das neue Heilige Zelt, die wahre Bundeslade und der neue Tempel, in denen Gott wohnt.

Damit wird auch die Anrede Marias als „Begnadete“ verständlich. Denn das griechische Wort für „Gnade“ „charis“ leitet sich vom gleichen Wortstamm her wie das Wort für „Freude“ „chara“. Nach biblischer Überzeugung ist dabei die Gnade die Quelle aller Freude und kommt die Freude aus der Gnade. In seiner wahren Tiefe freuen kann sich nur, wer in der Gnade steht. Dabei gilt es zu bedenken, dass Gnade nicht einfach ein von Gott kommendes Etwas ist, sondern Gott selbst, der auf den Menschen zukommt. Gnade ist im tiefsten ein Beziehungswort, weshalb die Zusage des Engels an Maria „Freude Dich, Du Begnadete“ zugleich die Zusage einschliesst, dass Maria im Lebensraum mit Gott steht und dass Gott in ihr wohnt.

Der Engelsgruss in der Verkündigungsszene weist Maria als Tochter Zions aus und identifiziert sie mit dem bräutlichen Volk Gottes. Alles, was in der Heiligen Schrift über die Kirche „ekklesia“ gesagt wird, gilt deshalb in erster Linie von Maria, und umgekehrt erfährt die Kirche von Maria her all das, was die Kirche ist und sein soll. Denn Maria ist „ihr Spiegel, das reine Mass ihres Wesens, weil sie ganz im Mass Christi und Gottes steht, von ihm <durchwohnt>“, . Wenn Maria so gelebt hat, dass sie für Gott ganz durchlässig und bewohnbar geworden ist, dann ist auch die Kirche zu nichts anderem berufen als dazu, in der Welt Gottes Wohnung zu werden.

Das Geheimnis von Maria „Kirche

Diese Berufung der Kirche wieder in Erinnerung zu bringen und für ihre Sendung in der Welt fruchtbar zu machen, war das Grundanliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils, dessen Abschluss vor vierzig Jahren wir am kommenden 8. Dezember hier in Einsiedeln feiern werden. Sein Grundsatzzprogramm hat auch heute nichts an Aktualität eingebüsst. Uns ist damit die Gewissensfrage gestellt, ob wir uns diese Herzensanliegen des vergangenen Konzils in genügender Weise angeeignet haben oder ob wir nicht immer wieder in die Schule des Konzils gehen sollten. Wir dienen jedenfalls nur dann einer guten Zukunft der Kirche, wenn wir alle unsere Bemühungen in und um die Kirche an den Leitlinien des vergangenen Konzils ausrichten. Es ist und bleibt die Magna Charta der katholischen Kirche auch auf dem begonnenen Weg im Dritten Jahrtausend. Als konzilstauglich erweisen wir uns vor allem dann, wenn wir der Grundüberzeugung des Konzils folgen, dass es die Kirche nicht um ihrer selbst willen gibt, sondern „um Gottes willen“, und zwar im buchstäblichen Sinn. Die Kirche lebt folglich nur dann glaubwürdig und wirklich evangelisch, wenn sie möglichst wenig von sich, dafür aber möglichst intensiv von Gott und seinem Geheimnis spricht, wenn also alles Reden in der Kirche der einen Rede von Gott eingeordnet wird.

Dies kann der Kirche nur gelingen, wenn sie ihr Spiegelbild in Maria hat und in der marianischen Grundhaltung lebt, in der sie wie Maria ganz auf Gott hin ausgestreckt ist und sich von ihm bewohnen lässt. Dieses Geheimnis einer marianisch geprägten und lebenden Kirche haben frühchristliche Theologen mit dem schönen Bild von Sonne und Mond zum Ausdruck gebracht. Wie nämlich der Mond sein ganzes Licht von der Sonne empfängt, um es in die Nacht hinein strahlen zu lassen, so liegt die Sendung der Kirche als Mond darin, das Licht der Christussonne in die Weltnacht der Menschen hinein zu strahlen und erleuchtende Hoffnung zu ermöglichen. Wir brauchen deshalb dringend eine „lunare Ekklesiologie“, dergemäss sich die Kirche damit zufrieden gibt, Mond zu sein, und sich nicht selbst sonnen will, sondern auf Christus als die wahre Sonne unseres Lebens hinweist.

Dann ist und lebt die Kirche marianisch. Wie Maria den Glauben Abrahams aufgenommen und an sein Ziel geführt hat und dadurch die „Gesegnete“ geworden ist, so ist sie auch die Mutter aller Glaubenden geworden, die sie einlädt, an sich dasselbe geschehen zu lassen, was sie in ihrem Leben erfahren hat, nämlich sich von Gott ganz durchwohnen zu lassen und Glaubende mit ihr zu werden. Dann wird es auch mit uns und in uns Advent: Ankunft des Herrn in unserem Leben, ja in unserem Leib, wie Maria nichts weniger als ihren Leib zur Verfügung gestellt hat, damit Gott Mensch werden konnte. Deshalb ist sie wirklich Benedicta, die Gesegnete. Und wir haben allen Grund, in den Gruss des Erzengels Gabriel an Maria einzustimmen: Gegrüsst seist Du, Maria,....

ADVENTLICHES TRIPTYCHON

Mit dem heutigen Sonntag beginnen wir nicht nur die Adventszeit, sondern damit auch ein neues Kirchenjahr. Die Zeit des Advents steht dabei unter dem spezifischen Vorzeichen einer intensiven Erwartung, die in den herausfordernden Worten Jesu im heutigen Evangelium deutlich zum Ausdruck kommt: „Seid wachsam! Denn ihr wisst nicht, wann der Hausherr kommt, ob am Abend oder um Mitternacht, ob beim Hahnenschrei oder erst am Morgen. Er soll euch, wenn er plötzlich kommt, nicht schlafend antreffen. Was ich euch sage, das sage ich allen: Seid wachsam!“

Ankunft Gottes, die bereits begonnen hat

Die Zeit des Advents weckt in uns Menschen unterschiedliche Gefühle. Auf der einen Seite macht uns diese Zeit bewusst, dass wir als Christen und als Kirche immer im Advent leben, nämlich in der Erwartung auf das Kommen des Herrn und dass die Kirche deshalb eine durch und durch adventliche Gemeinschaft ist. Auf der anderen Seite löst das Stichwort der Erwartung nicht nur positive Assoziationen aus. Denn wir alle kennen genügend Zeiten des Wartens, die wir eher als sinnloses Nichtstun denn als schöpferische Aktivität empfinden. Uns allen ist beispielsweise die eigenartige Situation im Wartezimmer eines Arztes oder Zahnarztes vertraut, vor allem die nur langsam verstreichen wollenden Minuten, bis wir in das Sprechzimmer geführt werden. Das Warten verliert hier schnell den Charakter einer Tugend; vielmehr verbindet sich mit dem Stichwort des Wartens sehr schnell dasjenige des Nichtstuns, des Untätigseins und einer lähmenden Langeweile.

In der Zeit des Advents geht es aber nicht um solches Warten, eigentlich geht es überhaupt nicht ums Warten. Denn Advent heisst, wörtlich übersetzt, nicht „Erwartung“, sondern ist die lateinische Übersetzung des griechischen Wortes „Parusia“, das „Ankunft“ bedeutet. Dieses Wort war in der antiken Welt der Fachausdruck für die Anwesenheit des Königs, wenn er den Seinen die Zeit seiner „Parusie“, seiner Gegenwart schenkt. Im christlichen Glauben geht es auch um eine Ankunft, nämlich um die Anwesenheit Gottes in unserer Welt, die bereits begonnen hat. Dies ist schlechthin entscheidend. Denn während beim Stichwort des Wartens unsere menschliche Aktivität oder Inaktivität im Vordergrund steht, wird beim Stichwort der Ankunft die ganze Aufmerksamkeit auf den gerichtet, dessen Anwesenheit bereits begonnen hat. Nur dann aber ist christlicher Advent, wenn Gott selbst, dessen Anwesenheit in unserer Welt bereits begonnen hat, im Mittelpunkt steht.

Dies ist die tröstliche und zugleich ungemein herausfordernde Botschaft der Adventszeit: Gottes Anwesenheit in der Welt hat bereits begonnen; Gott ist, wenn auch verborgenerweise, bereits gegenwärtig. Damit ist zugleich gesagt, dass Gottes Anwesenheit in der Welt eben erst begonnen hat, also noch nicht vollendet, sondern selbst noch im Wachsen, Werden und Reifen begriffen ist und erst dann voll gegeben sein wird, wenn sich Gottes Parusie in der Wiederkunft Christi ganz ereignen wird. Doch schon heute will Gott in unserer Welt anwesend sein, und zwar durch uns Glaubende. In unserem Glauben, Hoffen und Lieben, die der innerste Kern von Freundschaft und Mahlgemeinschaft sind, will Gott selbst sein Licht des Advents in die Nacht der Welt immer wieder hinein leuchten lassen.

Advent heisst zutiefst „schon begonnene, aber auch bloss begonnene Ankunft des Herrn“

. Damit ist im Grunde das Wichtigste gesagt, was den Advent ausmacht. Dies hört sich freilich wie eine abstrakte Wahrheit an. Doch unsere Kirche weiss, dass wir Menschen nicht einfach mit

abstrakten Wahrheiten leben können, sondern dass wir vielmehr konkrete Bilder brauchen, an denen wir uns ausrichten können. Solche Bilder stellt uns die Liturgie der Kirche in der Adventszeit vor Augen, und zwar in konkreten Personen wie Johannes der Täufer und Maria. Sie sind die beiden grossen Typen des adventlichen Lebens, die wir betrachten wollen, um uns in das Geheimnis des Advents einstimmen zu lassen.

Vorlauf auf den Kommenden hin

Schauen wir zunächst auf Johannes den Täufer, den strengen Rufer zum Umdenken und zur Umkehr, der ganz auf den hinweist, der uns seine Anwesenheit schenkt. Dieser adventlichen Gestalt schlechthin hat der Maler Matthias Grünewald ein sprechendes Ehrendenkmal gestiftet. Im Mittelpunkt seines weltbekannten spätgotischen Isenheimer Flügelaltars in Colmar steht das Kreuz Jesu Christi vor einer dunklen und leeren Landschaft. Zur Rechten des Kreuzes ist die mächtige Gestalt des Täufers Johannes dargestellt. Mit ausgestreckter Hand, deren Zeigefinger expressiv verlängert ist, weist er hin auf den Gekreuzigten. Auf dem Hintergrund hat der Maler in lateinischer Sprache ein entscheidendes Wort des Täufers aus dem Johannes-Evangelium hingeschrieben, das das Bild deutet: „Er muss wachsen, ich aber muss kleiner werden“ (Joh 3. 30). Der Täufer ist ganz auf den Schmerzensmann am Kreuz konzentriert und doch zugleich dem Blick des Beschauers zugewandt, gleichsam als wolle er alle betrachtenden Blicke sammeln und in die Richtung seines Zeigefingers lenken: „Dieser ist es!“

Diese Gebärde des Von-sich-Wegweisens und Auf-Jesus-Hinweisens ist das verdichtende Symbol seines ganzen Lebens geworden. Im buchstäblichen Sinn des Wortes ist Johannes der Täufer ein vor-läufiger Mensch, genauerhin ein Mensch, der darum weiss, dass er stets hinter dem zurückbleibt, auf den er hinweist und dem er vorausläuft. Sein ganzes Leben war letztlich nichts anderes als ein lebender Zeigefinger auf Jesus Christus hin, der im Kommen ist und Advent in unserer Welt hält. Eben deshalb ist er zur erzadventlichen Gestalt geworden.

Der grosse Schweizer Theologe und Kardinal Hans Urs von Balthasar, dessen hundersten Geburtstag wird in diesem Jahr feiern durften, hat einmal von sich bekannt, sein theologisches Werk wolle nichts anderes sein als ein Johannesfinger, der auf Christus hinweist. Auf Christus hinzuzeigen, wie der Täufer es auf dem Kreuzigungsbild des Isenheimer Altars tut, ist freilich nicht nur die Aufgabe der Theologie, sondern auch der tiefere Sinn und die eigentliche Aufgabe der Kirche. Sie hat keine andere Sendung als die, die damals Johannes zugekommen ist, nämlich auf den Herrn hinzuweisen, der im Kommen ist: Wie Johannes ein vor-läufiger, ein auf Christus hin vorlaufender Menschen gewesen ist, so kann auch die Kirche nur eine vor-läufige, adventlich auf Christus hin vorlaufende Kirche sein. Und wie der Täufer nie auf sich gezeit, sondern stets von sich weggewiesen und allein auf den kommenden Christus hingewiesen hat, so hat auch die Kirche keine andere Aufgabe als die, ein lebendiger und sprechender Zeigefinger auf Christus hin zu sein, der uns seinen Advent schenkt.

Ohne diesen adventlichen Glauben an Christus wäre die Kirche nichts anderes als ein kurioser Verein. Die Kirche aber ist die Gemeinschaft von Menschen, die überzeugt sind, dass das Entscheidende in ihr nicht von uns Menschen her geschieht, sondern von Christus her. In der Nachfolge des Täufers auf Christus hinzuweisen, macht die Grundsending der Kirche aus. Johannes der Täufer ist deshalb die adventliche Gestalt, die auf Christus hinzeit, der uns seine Anwesenheit schenkt.

Gottes neues Leben in menschlicher Unfruchtbarkeit

Demgegenüber ist Maria die adventliche Gestalt, in der Christus in unserer Welt angekommen, seinen Advent gehalten hat. Denn Maria hat so gelebt, dass sie für Gott ganz durchlässig, dass sie für Gott ganz „bewohnbar“ und dass sie zur Wohnung Gottes in der Welt geworden ist. Maria hat ihren Leib dem Sohn Gottes gerade dadurch bereitet, dass sie sich ganz dem Willen des Vaters übereignet und so ihren Leib als Wohnung für die Ankunft seines Sohnes verfügbar gemacht hat. Maria ist das menschliche Zelt für die Einwohnung des adventlich in die Welt kommenden Gottes und zeigt so, was Advent im Tiefsten heisst.

Dies zeigt sie freilich mit einem Zeichen, das heute selbst von Christen kaum mehr verstanden wird: Sie wird zur Wohnung des Advents Christi gerade als Jungfrau. Der Advent stellt uns damit vor die unausweichbare Frage, warum Christus von der Jungfrau geboren werden wollte. An sich wäre es ja durchaus möglich gewesen, dass Jesus in einer ganz normalen Ehe geboren worden wäre. Dass es aber beim Geheimnis der Jungfrauengeburt in keiner Weise um eine Abwertung der ehelichen Gemeinschaft geht, dies zeigt sich freilich erst, wenn wir ins Alte Testament zurückblicken und in diesem erahnen, wie sehr sich das Geheimnis Mariens bereits im Alten Testament vorbereitet hat.

Dieses Geheimnis ist bereits vorgebildet in Sara, der Mutter Isaaks, die unfruchtbar war und erst im hohen Greisenalter, als ihre Lebenskräfte dahingeschwunden waren, zur Mutter Isaaks und damit zur Mutter des erwählten Volkes geworden ist, und zwar allein durch die Kraft Gottes. Dieses Geheimnis wird wiederum sichtbar in Anna, der Mutter Samuels, die ebenfalls als Unfruchtbare schliesslich neues Leben gebar, und wiederum bei Elisabeth, der Mutter des Johannes des Täufers. In dieser Reihe steht Maria, die als Jungfrau Jesus das Leben schenkt. Im Licht des Alten Testamentes wird deshalb deutlich, was Unfruchtbarkeit und Jungfrauengeburt uns auch heute sagen wollen: Gottes adventliches Heil kommt überhaupt nicht von uns Menschen und aus unserer eigenen Macht, sondern einzig und allein von Gott und seiner Gnade her. Die Jungfrauengeburt ist das Symbol der reinen Gnade Gottes, die selbst dort noch neues Leben hervorbringt, wo menschliche Unfruchtbarkeit nichts mehr in die Welt zu bringen vermag.

Als adventliche Gestalt verheisst uns Maria, dass Gottes Gnade unendlich viel stärker ist als unsere menschliche Schwachheit und dass sie diese nochmals überwinden kann. Darin liegt der grösste Trost auch für die nicht leichte Situation unserer Kirche heute, in der wir viel Unfruchtbarkeit erfahren. Wir müssen stets deutlicher feststellen und dabei auch mühsam lernen, dass wir nicht (mehr) in der Lage sind, mit unseren Kräften, mit unseren finanziellen Mitteln, mit unserem Personal, mit unserer Kreativität und unserem Prestige allein die Kirche aufzubauen. Unsere in den vergangenen Jahrzehnten eingeübte und auch heute noch weithin vorherrschende Mentalität, dass wir selbst die Kirche aus eigener Kraft gestalten und nach unserem Belieben ordnen können, wird durch die Realität immer mehr in Frage gestellt. Auf jeden Fall wird uns heute vieles aus der Hand genommen, von dem wir in den letzten Jahren und Jahrzehnten gemeint haben, wir hätten es geschaffen und wir hätten es dabei geschafft. Vieles von dem aber ist in der Zwischenzeit brüchig geworden. Wir befinden uns inzwischen auch in unseren Breitengraden in einer neuen missionarischen Situation.

Angesichts solcher Erfahrungen kirchlicher Unfruchtbarkeit müssen wir offen werden für die adventliche Botschaft, dass sich mit den gravierenden Veränderungen und einschneidenden Entwicklungen in unserer Kirche uns Gott neu ins Bewusstsein bringen will. Er will uns vor allem in die Erinnerung rufen, dass nicht wir die Schöpfer der Kirche sind, sondern dass er der

Herr seiner Kirche ist. Mit Kardinal Godfried Danneels, dem Erzbischof von Mecheln-Brüssel, bin ich der Überzeugung, dass uns Gott heute vor allem von der „Illusion des Erfolgsmythos“ auch und gerade in der Kirche befreien und uns die schöne „Notwendigkeit der Gnade“ wieder neu ans Herz legen will, wie er sie uns bereits in Maria gezeigt hat, die „voll der Gnade“ ist.

Christus als Mitte des Advents

Johannes der Täufer, der lebendige Zeigefinger, und Maria, die Jungfrau, deuten von selbst auf Christus hin, der uns seine Anwesenheit in der Welt schenkt. Er ist die eigentliche Mitte des Advents. Ohne ihn wäre die Zeit des Advents nichts anderes als Weltzeit. An unserer Einstellung zu ihm entscheidet es sich, ob wir wirklich Advent im Sinne des christlichen Glaubens feiern oder ob wir bloss einer gemütvollen Lichtatmosphäre huldigen, wie sie uns in den hell beleuchteten Strassen und Schaufenstern in unseren Städten und Dörfern begegnet. Doch selbst die Lichter, die wir in den dunklen Nächten der beginnenden Winterszeit anzünden, kündigen noch von dem „Licht der Welt“, das im Dunkel der Nacht von Betlehem schon aufgegangen ist und das die unheilige Nacht der menschlichen Verlorenheit und Unfruchtbarkeit in die Nacht der göttlichen Erlösung von der menschlichen Nacht und der Befruchtung mit neuem Leben umgewandelt hat.

Erst von diesem Licht her werden auch die adventlichen Gestalten des Johannes des Täufers und der Maria überhaupt verständlich. Die drei zusammen bilden das christliche Triptychon des Advents. Auf der einen Seite dieses dreiteiligen Altars steht Johannes der Täufer, der mit seinem ganzen Leben auf Christus hinweist. Die andere Seite bringt uns Maria nahe, die Mutter des Herrn, die als Jungfrau Gottes Heil in die Welt gebracht hat. Diese beiden grossen Typen des adventlichen Lebens als Christen zeigen aber auf die mittlere Tafel hin: auf Jesus Christus, der uns mit seinem Advent, seiner Parusie, seiner Anwesenheit in unserer Welt beschenkt. Wie wir zu ihm als der Mitte des adventlichen Triptychons kommen, dies zeigen uns Johannes und Maria. Sie weisen uns den Weg und sie machen uns sehend für das Wunder des Advents, für das Licht Gottes, das in Christus erschienen ist und das er selbst ist.

Von daher sind wir herausgefordert, in der heutigen Welt Zeugnis zu geben von Christus, dem wahren Licht der Welt. Dieses Zeugnis besteht vor allem in einem überzeugenden christlichen Leben. Die Mission der Kirche geschieht heute nicht so sehr durch konsumfreundliche Werbung oder durch die Verbreitung von viel Papier und letztlich auch nicht in den Medien. Das entscheidende Medium der Ausstrahlung Gottes sind wir selbst, Christen, die ihren Glauben glaubwürdig leben und so dem Evangelium ein persönliches Gesicht geben. Denn wenn uns Christus wirklich als „Licht der Welt“ einleuchtet, werden wir von selbst ausstrahlen, Christen mit Ausstrahlung sein. Dann entsprechen wir dem Aufruf Jesu zur Wachsamkeit im heutigen Evangelium; und dann schenkt sich uns der Advent als die schon begonnene Anwesenheit Gottes in unserer Welt und in unserem Leben. Amen.

Vgl. H. Bouillard, Logik des Glaubens (Freiburg i. Br. 1966); J. Mouroux, Ich glaube an Dich. Die personale Struktur des Glaubens (Einsiedeln 1951); G. Muschalek, Glaubensgewissheit in Freiheit (Freiburg i. Br. 1968).

Vgl. K. Koch, Verbindliches Christsein „verbindender Glaube. Spannungen und Herausforderungen eines zeitgemässen Christentums (Freiburg/Schweiz 1995), bes. 25-64: Wozu überhaupt Dogmen? Zur elementaren Spannung zwischen Wahrheit und Freiheit.

W. Pannenberg, „Extra nos“ „ Ein Beitrag Luthers zur christlichen Frömmigkeit, in: A. Raffelt (Hrsg.), Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann (Freiburg i. Br. 2001) 197-205.

Vgl. E. Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht (Tübingen 1999), bes. 75-125: Die Unwahrheit der Sünde.

J. Ratzinger, Vom Sinn des Christseins. Drei Predigten (München 1966) 58.

E.-M. Faber, Kirche „ Gottes Weg und die Träume der Menschen (Würzburg 1994) 13.

J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis (München 1968) 49.

W. Kasper, Einführung in den Glauben (Mainz 1972) 73.

J. Ratzinger, Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis (München „ Zürich 1960), Neuauflage (Leutesdorf 2004) 18.

J. Kardinal Ratzinger, Glaube „ Wahrheit „ Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen (Freiburg i. Br. 2003) 85.

W. Kasper, Das theologische Wesen des Menschen, in: Ders., Unser Wissen vom Menschen. Möglichkeiten und Grenzen anthropologischer Erkenntnisse (Düsseldorf 1977) 95-116, zit. 114.

I. Kant, Brief an Johann Pflücker vom 26. 1. 1776, in: Kants Briefwechsel III, 1795-1803 = Gesammelte Schriften XII (Berlin 1922) 57.

F. Kamphaus, Von Designer-Babies und Gotteskindern. Gedanken zu Gentechnik und pränataler Diagnostik, in: B. Nacke / St. Ernst (Hrsg.), Das Ungeteiltsein des Menschen. Stammzellenforschung und Präimplantationsdiagnostik (Mainz 2002) 222-230, zit. 224 und 226.

Vgl. dazu die frühen Analysen bei J. Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (München 1960), bes. 26-32; Ders., Einführung in das Christentum (München 1968), bes. 43-48.

Ch. Kardinal Schönborn, Die Menschen, die Kirche, das Land. Christentum als gesellschaftliche Herausforderung (Wien 1998) 213.

O. Marquard, Moratorium des Alltags. Eine kleine Philosophie des Festes, in: W. Haug und R. Warning (Hrsg.), Das Fest = Poetik und Hermeneutik XIV (München 1989) 684-691, zit. 689.

W. Huber, Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche (Gütersloh 1998) 31.

Vgl. P. Henrici, Das Geheimnis der Menschwerdung Gottes, in: Communio 32 (2003) 1-6.

E. J

ngel, Das Opfer Jesu Christi als sacramentum et exemplum. Was bedeutet das Opfer Jesu Christi für den Beitrag der Kirchen zur Lebensbewältigung und Lebensgestaltung?, in: Ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III (München 1990) 261-282, zit. 267.

Vgl. K. Koch, Gottesdienst als Werk Gottes oder Werk der Gemeinde? Oder: Was feiern wir im Gottesdienst? Überlegungen zu einer notwendig gewordenen Unterscheidung der Geister in der Liturgie, in: K. Schlemmer (Hrsg.), Ausverkauf unserer Gottesdienste? Ökumenische Überlegungen zur Gestalt von Liturgie und zu alternativer Pastoral (Würzburg 2002) 33-57.

Vgl. K. Koch, Jenseitsvertröstung oder Jenseitsverdrängung? Theologischer Zwischenruf in das heutige Schweigen über das ewige Leben, in: Ders., Konfrontation oder Dialog? Brennpunkte heutiger Glaubensverkündigung (Freiburg/Schweiz „ Graz 1996) 96-104.

J. Kardinal Ratzinger, Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen (Freiburg i. Br. 1991) 70.

E.-M. Faber, Zur Frage nach dem Berufsprofil der Pastoralreferent(inn)en, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hamburg, Hildesheim, Köln, Osnabrück 51 (1999) 110-119, zit. 114.

K. Lehmann, Grundzüge einer Theologie und Pastoral der Berufungen, in: Neue Berufungen

für ein neues Europa. Kongress über die Berufungen zum Priestertum und zum gottgeweihten Leben in Europa. Rom, 5. bis 10. Mai 1997. Dokumentation (Wien o.J.) 33-43, zit. 41.

Zit. ei L. Scheffczyk, Auferstehung. Prinzip des christlichen Glaubens (Einsiedeln 1976) 46, Anm. 49.

Vgl. K. Koch, Das Credo der Christen. Für heute entschlüsselt (Freiburg i. Br. 1993).

J. Kardinal Ratzinger, Evangelium „Katechese“, Katechismus. Streiflichter auf den Katechismus der katholischen Kirche (München 1995) 14.

Tertullian, De oratione = PL I, 1255.

Vgl. J. Cardinal Ratzinger, Weg-Gemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio (Augsburg 2002), bes. 107-131: Die Ekklesiologie der Konstitution Lumen gentium.

Vgl. K. Koch, Bereit zum Innersten. Für eine Kirche, die das Geheimnis lebt (Freiburg i. Br. 2003).

R. Leuenberger, Zeit in der Zeit. über das Gebet (Zürich 1988) 118.

J. Moltmann, Christlicher Glaube im Wertewandel der Moderne, in: Ders., Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie (Gütersloh 1997) 73-88, zit. 87.

J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie. Band I (Gütersloh 1971) 167.

M. Gronemeyer, Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit (Darmstadt 1993).

J. Ratzinger, Gottes Angesicht suchen. Betrachtungen im Kirchenjahr (Meitingen „Freising 1978) 9.

J. Moltmann, Die Quelle des Lebens. Der Heilige Geist und die Theologie des Lebens (Gütersloh 1997) 130.

O. Cullmann, Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen (Tübingen 1994) 180.

Vgl. K. Koch, Menschliche und kirchliche Schönheit der Liturgie. Gottesdienst als soteriologisches und ekklesiologisches Ereignis, in: Ders., Leben erspüren „Glauben feiern. Sakramente und Liturgie in unserer Zeit (Freiburg i. Br. 1999) 56-73.

O. Cullmann, Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen (Tübingen 1994) 161.

J.B. Metz, Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“, in: Diagnosen zur Zeit (Düsseldorf 1994) 76-92, zit. 77.

R. Bernhardt, Desabsolutierung der Christologie?, in: M. v. Brück / J. Werbick (Hrsg.), Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch die pluralistische Religionstheologie (Freiburg i. Br. 1993) 184-200.

J. Kardinal Ratzinger, Christus und Kirche. Aktuelle Probleme der Theologie „Konsequenzen für die Katechese“, in: Ders., Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart (Freiburg i. Br. 1995) 47-55, zit. 50.

W. Pannenberg, Die Bedeutung von Taufe und Abendmahl für die christliche Spiritualität, in: Ders., Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 3: Kirche und Ökumene (Göttingen 2000) 74-85, zit. 80.

Vgl. G. L. Müller, Gegen die Intoleranz der Relativisten. Die Erklärung der Glaubenskongregation „Dominus Iesus“, in: Ders., Mit der Kirche denken. Bausteine und Skizzen zu einer Ekklesiologie der Gegenwart (Würzburg 2001) 314-325.

J. Kardinal Ratzinger, „Singt kunstvoll für Gott“. Biblische Vorgaben für die Kirchenmusik, in: Ders., Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart (Freiburg i. Br. 1995) 125-144, zit. 128.

J.B. Metz / K. Rahner, Ermutigung zum Gebet (Freiburg i. Br. 1977) 20.

E. J

ngel, Anfechtung und Gewissheit des Glaubens oder wie die Kirche wieder zu ihrer Sache kommt (München 1976) 19.

Vgl. K. Koch, Einladung zum Gebet. Unterwegs zur Menschwerdung des Menschen (Freiburg/Schweiz 1983).

Vgl. K. Koch, Angst und Vertrauen, in: Ders., Konfrontation oder Dialog? Brennpunkte heutiger Glaubensverkündigung (Freiburg/Schweiz, Graz 1996) 17-31.

J.B. Metz / K. Rahner, Ermutigung zum Gebet (Freiburg i. Br. 1977) 18-19.

M. Luther, Tischreden 6751 = WAT 6; 162, 36.

O.H. Pesch, Das Gebet (Augsburg 1972) 10.

W. Kasper, Einführung in den Glauben (Mainz 1972) 79.

J. Bommer, Haben das Bittgebet und die Fürbitte noch einen Sinn?, in: Concilium 8 (1972) 678.

G. Greshake, Grundlagen einer Theologie des Bittgebetes, in: G. Greshake und G. Lohfink (Hrsg.), Bittgebet, „Testfall des Glaubens“ (Mainz 1978) 32-53, zit. 45.

J. Kardinal Ratzinger, Wollen, was Gott will. Der selige Josemaria Escriva, in: K.M. Becker/J. Eberle (Hrsg.), Die Welt, „eine Leidenschaft. Charme und Charisma des Seligen Josemaria Escriva“ (St. Ottilien 1993) 10-17, zit. 13.

W. Kasper, Einführung in den Glauben (Mainz 1972) 82.

Vgl. K. Koch, „Erhebet die Herzen!“ Theologische Grundlagen der Kirchenmusik, in: M. Brandazza, B. Hangartner, A. Koch (Hrsg.), Geistliche Musik und die Jesuitenkirche Luzern. Festschrift 20 Jahre Collegium Musicum (Luzern 2002) 261- 279.

Bischof Walter Kasper, Maria. Zeichen der Liebe Gottes zum Menschen, in: Deutsche Tagespost vom 27. Juli 1998, Seite 5.

M. Kunzler, Die Liturgie der Kirche (Paderborn 1995), bes. 475-542: Die Heiligung der Zeit 1: Liturgia Verbi, „Stundengebet und Wortgottesdienst.“

Ignatius von Antiochien, Magn 9.1: „iuxta dominicam viventes“.

Vgl. K. Koch, Österliche Eucharistiegemeinde am Sonntag. Theologische Perspektiven zum erchristlichen Zusammenhang von Ostern, Sonntag und Eucharistie, in: Communio. Internationale katholische Zeitschrift 30 (2001) 319-338; Ders., Ist der Sonntag noch zu retten? Unzeitgemässe Fragmente (Ostfildern 1991).

R. Messner, Einführung in die Liturgiewissenschaft (Paderborn 2001) 159.

Justinus, Apologie I, 65 und 67.

Vgl. H. B. Meyer, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral = Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft. Teil 4 (Regensburg 1989), bes. 34-43: Namen der Eucharistiefeier.

J. A. Jungmann, „Abendmahl“ als Name der Eucharistie, in: Zeitschrift für katholische Theologie 93 (1971) 91-94, zit. 93.

Vgl. J. Cardinal Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier, in: Ders., Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes (Einsiedeln 1981) 31-54; Ders., Eucharistie „Mitte der Kirche“ (München 1978).

Vgl. A. Schenker, Das Abendmahl Jesu als Brennpunkt des Alten Testaments. Begegnung zwischen den beiden Testamenten, „eine bibeltheologische Skizze“ (Freiburg / Schweiz 1977).

Vgl. dazu Ch. Kardinal Schönborn, Wovon wir leben können. Das Geheimnis der Eucharistie (Freiburg i. Br. 2005), bes. 13-26.

Zum Zusammenhang zwischen der berakha-eucharistia des Letzten Abendmahls Jesu und den eucharistischen Hochgebeten vgl. L. Bouyer, Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique (Tournai 1966).

Vgl. K. Koch, Priesterlicher Dienst an der Eucharistie, in: G. Augustin / A. Knoll / M. Kunzler / K. Richter (Hrsg.), Priester und Liturgie. Manfred Probst zum 65. Geburtstag (Paderborn 2005) 13-40.

J. Cardinal Ratzinger, Die Ekklesiologie der Konstitution *Lumen gentium*, in: Ders., Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als *Communio* (Augsburg 2002) 107-131, zit. 123.

Vgl. H. J. Klauck, Präsenz im Herrenmahl. 1 Kor 11. 23-26 im Kontext hellenistischer Religionsgeschichte, in: Ders., Gemeinde, Amt, Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven (Würzburg 1989) 313-330, bes. 325-330. Vgl. ferner Ders., Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief (Münster 1986).

Sacrosanctum Concilium, Nr. 7.

Vgl. F. Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils (Mainz 1982).

Vgl. A. Gerken, Theologie der Eucharistie (München 1973), bes. 141-156: Das Konzil von Trient und die nachtridentinische Theologie.

DH 1642.

J. Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie, in: Tübinger Theologische Quartalschrift 147 (1967) 129-158, zit. 154.

B. Forte, Dem Licht des Lebens folgen. Die Exerzitien des Papstes (Freiburg i. Br. 2005) 214.

Johannes Paul II., *Mane nobiscum Domine*, Nr. 16.

Vgl. K. Rahner / A. Häussling, Die vielen Messen und das eine Opfer (Freiburg i. Br. 1966); Th. Schneider, Deinen Tod verkünden wir. Gesammelte Studien zum erneuerten Eucharistieverständnis (Düsseldorf 1980), bes. 209-259: Gedächtnis seines Todes.

W. Kasper, Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie. Zur neuerlichen Diskussion um Grundgestalt und Grundsinn der Eucharistie, in: Ders., Theologie und Kirche (Mainz 1987) 300-320, zit. 306.

Der Heidelberger Katechismus, Frage 80: „Und ist also die Messe nichts anderes als eine Verleugnung des einzigen Opfers und Leidens Christi und eine vermaledeite Abgötterei?“

Th. Schneider, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie (Mainz 1979) 168.

M. Stuflesser, „... dass mein und euer Opfer Gott, dem allmächtigen Vater, gefalle!“ Liturgietheologische Überlegungen zur Frage der Eucharistie als Opfer, in: G. Augustin / A. Knoll / M. Kunzler / K. Richter (Hrsg.), Priester und Liturgie. Manfred Probst zum 65. Geburtstag (Paderborn 2005) 251-264, zit. 254.

Zu den jüdischen Wurzeln des christlichen Opferverständnisses vgl. L. Bouyer, Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique (Tournai 1966). Vgl. auch H. U. von Balthasar, Die Messe, ein Opfer der Kirche?, in: Ders., Spiritus Creator (Einsiedeln 1967) 166-217; J. Cardinal Ratzinger, Theologie der Liturgie, in: Forum Katholische Theologie 18 (2002) 1-13.

J. Cardinal Ratzinger, Eucharistie und Mission, in: Ders., Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als *Communio* (Augsburg 2002) 79-106, zit. 98.

Vgl. G. Buschmann, Das Martyrium des Polykarp = Kommentar zu den Apostolischen Vätern. Band 6 (Göttingen 1998).

J. Cardinal Ratzinger, Eucharistie und Mission, in: Ders., Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als *Communio* (Augsburg 2002) 79-106, zit. 98.

H. Schlier, Der Römerbrief (Freiburg i. Br. 1977) 358.

H. Hoping, Gottesrede im Raum der Liturgie. Theologische Hermeneutik und christlicher Gottesdienst, in: Ders. / B. Jeggle-Merz (Hrsg.), Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft (Paderborn 2004) 9-31, zit. 21.

A. Schmemmann, Eucharistie. Sakrament des Gottesreiches (Einsiedeln 2005) 273.
Augustinus, De civitate Dei, X 6.
Ebda.
Johannes Paul II., Ecclesia de Eucharistia, Nr. 1.
R. Messner, Einführung in die Liturgiewissenschaft (Paderborn 2001) 200.
W. Kardinal Kasper, Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche (Freiburg i. Br. 2004) 102.
Ebda.
Augustinus, Sermo 272.
J. Kardinal Ratzinger, Gott ist uns nah. Eucharistie: Mitte des Lebens (Augsburg 2001) 59.
R. Cantalamessa, Die Eucharistie: Unsere Heiligung (Köln 1998) 21.
Vgl. K. Koch, Eucharistie. Herz des christlichen Glaubens (Freiburg / Schweiz 2005).
Johannes Paul II., Mane Nobiscum Domine, Nr. 24.
Ebda, Nr. 27.
Marienbetrachtung zu Mt 1. 1-17 bei den Adventseinkehrtagen der Akademischen
Arbeitsgemeinschaft AAG im Kloster Einsiedeln am 26. November 2005.
Bernhard von Clairvaux, In laudibus Virginis Matris = Hom IV. 8.
J. Kardinal Ratzinger / H. Schlier, Lob der Weihnacht (Freiburg i. Br. 1982) 10.
J. Cardinal Ratzinger / H. U. von Balthasar, Maria. Kirche im Ursprung (Einsiedeln 1997) 57.
Homilie im Konventamt bei den Adventseinkehrtagen der Akademischen Arbeitsgemeinschaft
AAG in der Klosterkirche Einsiedeln am Ersten Adventssonntag, 27. November 2005. Lesung:
1 Kor 1. 3-9; Evangelium: Mt 13. 33-37.
J. Ratzinger, Dogma und Verkündigung (München 1973) 374