

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine Zweitveröffentlichung folgender Originalpublikation:

Jeggle-Merz, Birgit

Einladung zur Kommunion.

in: Birgit Jeggle-Merz, Walter Kirchschräger, Jörg Müller (Hg.), Leib Christi empfangen, werden und leben. Die Liturgie mit biblischen Augen betrachten, S. 119–132.

© Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart 2016

Ihr IxTheo-Team



Einladung zur Kommunion

Birgit Jeggle-Merz / Walter Kirchschräger / Jörg Müller

1 Erste liturgische Verortung

Zwischen der Brotbrechung und dem Empfang der Kommunion zeigt der Priester, nachdem er seine Ehrfurcht vor den konsekrierten Gaben mit einer Kniebeuge ausgedrückt hat, der Gemeinde das gebrochene Brot, verbunden mit der Aufforderung „Seht das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünde der Welt“ (MB 521). Hierauf folgt unmittelbar eine selbstkritische Standortbestimmung, welche der Priester und die Gottesdienstgemeinschaft mit den Worten des biblischen Hauptmannes in Kafarnaum (vgl. Mt 8,8 par Lk 7,6) vornehmen: „Herr, ich bin nicht würdig, dass du eingehst unter mein Dach, aber sprich nur ein Wort, so wird meine Seele gesund“ (MB 521). Mit dem Kommunionvers als einem weiteren deutenden Wort hebt der Priester die spirituell-theologische Dimension des nun folgenden Mahlvollzugs hervor.

2 Der biblische Ort

2.1 Jesus Christus als Zeichen des Heils

Mit den Worten, die der Täufer im Johannesevangelium bei seiner ersten Jesusbegegnung spricht (Joh 1,29), hebt der Priester die konsekrierte Hostie über die Hostienschale und „zeigt den Gläubigen das eucharistische Brot, das sie in der Kommunion empfangen“ (AEM 56g). Der Satz des Täufers rahmt sein feierliches Zeugnis über Jesus von Nazaret (Joh 1,34: „Dieser ist der Sohn Gottes“) und löst eine Bewegung Einzelner aus der Gemeinschaft um den Täufer hin zu Jesus aus (Joh 1,36, vgl. V. 37–40). Da in der Liturgie der Täufer wörtlich zitiert wird, legt es sich nahe, diese biblische Aussageabsicht dem Verständnis am liturgischen Ort zugrunde zu legen.¹

2.1.1 Christus als das Lamm Gottes

Die einzigartige Bezeichnung für Jesus von Nazaret ist durch ihre Stellung in den Einführungsabschnitten des Evangeliums programmatisch für die gesamte Schrift. Sie muss daher in Verbindung mit der gesamten christologischen Konzeption des Johannesevangeliums, einschliesslich seiner Passions- und Osterdarstellung bedacht werden.² Diese vom Evangelisten entwickelte Perspektive des Christusgeschehens,

¹ Das Zitat aus Joh 1,29 wurde bereits bei der Analyse der Brechung des Brotes vor dem Hintergrund des Verständnisses von „Lamm (Gottes)“ im gesamtbiblischen Kontext untersucht (siehe den Beitrag „Brotbrechung“, Abschnitt 2.2.2). Es genügt, hier die johanneische Zugangsweise und Absicht, die mit dieser Formulierung verbunden ist, aufzuzeigen.

² Der vierte Evangelist denkt dabei wohl nicht an das Vierte Gottesknechtlied des Jesajabuches, in dem der leidende Gerechte mit einem Lamm verglichen wird, das die Sünden der vielen „trägt“. Vgl. dazu bes. Ernst Haenchen, Joh 166: „Also brauchen wir [...] keine Beziehung zu Jes 53,7 anzunehmen.“ Obwohl für diese Sichtweise Gründe vorgebracht werden können, muss beachtet werden, dass der Verfasser des Johannesevangeliums in der Passion eine hoheitsvolle Jesusgestalt vor Augen stellt, die

die sich nahtlos aus der gesamten Jesusdarstellung der Evangelien schrift ergibt, wird durch die Einbettung des Jesusgeschehens in eine besondere „Atmosphäre“ unterstrichen, in welche der gesamte Verlauf des vierten Evangeliums hineingestellt ist: Der Verfasser verweist mehrmals auf die Nähe zum Paschafest³ und hält damit das Bewusstsein der Befreiung aus Ägypten als entscheidender Rettungstat Gottes an Israel lebendig.

Für die Interpretation von Joh 1,29 dürfen diese Rahmenvorgaben nicht übersehen werden. Mit einer der für den Evangelisten seltenen⁴ Zeitangaben leitet der Verfasser in Joh 19,14 („Es war der Rüsttag des Paschafestes um die sechste Stunde“) die entscheidende Phase der gewaltsamen Tötung Jesu ein: Absage der Volksmenge von Jesus, Übergabe zur Kreuzigung durch Pilatus, Kreuzigung und Tod Jesu als Rückgabe⁵ seines Geistes an den Vater. Entscheidend ist in diesem Fall nicht die präzise Angabe der Stunde,⁶ sondern die Benennung des Tages. Der Rüsttag des Paschafestes ist jener Zeitraum, an dem gemäss der ursprünglichen Vorschrift für das erste Pascha „gegen Abend“ die Paschalämmer geschlachtet werden (vgl. Ex 12,6).⁷ Dass der Evangelist die Feststellung des Todes Jesu mit einer nur in seiner Schrift überlieferten Erzählung verbindet (vgl. Joh 19,31–37) und darin die Unversehrtheit des Leichnams Jesu (Joh 19,33: „Sie zerschlugen ihm die Gebeine nicht“) mit einem Erfüllungszitat verknüpft (Joh 19,36 = Ex 12,46, vgl. 12,10 sowie Num 9,12),⁸ ist nicht zu vernachlässigen. Es zeigt deutlich, dass der zweimalige Hinweis des Täufers auf das „Lamm Gottes“ einen Vorausblick auf das Schicksal Jesu beinhaltet und einen Bogen zum Passions- und Ostergeschehen schlagen möchte.⁹

jederzeit das Geschehen überblickt und die Logik des Handelns im Vertrauen auf den Vater und im Rückhalt in ihm selbst behält und vorgibt. Dieser Jesus geht souverän in und durch die Passion, in der sich für ihn die Stunde erfüllt, um den vom Vater gereichten Becher zu trinken und so „von der Erde erhöht zu werden“. Darin vollendet sich seine Sendung (vgl. Joh 19,30: *tetelestai*). Selbst jede beabsichtigte Erniedrigung seiner Person auf dem Weg zu seinem Tod gereicht damit zur Manifestation seiner Würde. Vgl. dazu Peter Dschulnigg, Tod Jesu 301–305; Marlis Gielen, Passionserzählung 210.224f, sowie schon Rudolf Bultmann, Joh 66 („wahrscheinlicher“).

³ Joh 2,13.23; 11,55; 12,1; 13,1; 19,14.

⁴ Konkrete Zeitangaben stehen im Johannesevangelium nur noch Joh 1,39 und 4,6. Hans-Ulrich Weidemann, Tod Jesu 351 Anm. 232, betont zu Recht, in Joh 19,14 stehe nach „einer Reihe von indirekten und ungenauen Zeitangaben [...] nun zum ersten Mal (!) eine genaue Angabe von Tag und Stunde“ in der Passionserzählung.

⁵ Zu dieser Deutung siehe Klaus Wengst, Joh II, 261; des Weiteren Walter Kirchschräger, Einführung 262.

⁶ Zu dieser Frage siehe ausführlich Stephan Witetschek, Stunde bes. 132–145.

⁷ Eine Synopse der unterschiedlichen zeitlichen Festlegung siehe bei Stephan Witetschek, Stunde 187.

⁸ Hier ist dem mit Ausnahme der grammatikalischen Form des Prädikats wörtlichen Bezug zu Ex 12,46 LXX der Vorzug gegenüber Ps 33,21 LXX zu geben: In Joh 19 liegt kein Zitat des Psalmverses vor, sondern allenfalls eine zusätzliche Anspielung, in welcher der Schutz der Gerechten (Plural!) durch den Herrn mittels eines durch die Metapher verstärkten Parallelismus betont wird: „Der Herr wird all ihre Gebeine bewahren, keines von ihnen wird zerbrochen werden“ (LXX deutsch). Siehe diese Gewichtung auch bei Marlis Gielen, Passionserzählung 226; Christine Schlund, Deutungen 406–408; offener mit der Tendenz einer Verbindung beider alttestamentlichen Belege Hans-Ulrich Weidemann, Tod Jesu 39; anders Rudolf Bultmann, Joh 524 mit Anm. 8 und Stephan Witetschek, Stunde 170–178.

⁹ So Peter Dschulnigg, Tod Jesu 304; Marlis Gielen, Passionserzählung 225f; Rainer Metzner, Sünde 143–156; Johannes Beutler, Joh 494; Ulrich Busse, Johannesevangelium 242f.246–248, sowie Ludger Schenke, Joh 44.363; Klaus Wengst, Joh I, 84f und Joh II, 266f; Jean Zumstein, Interpretation 126. Als wahrscheinliche Möglichkeit erwogen bei Michael Theobald, Joh I, 166–170. Einen kritischen Überblick über die möglichen Bezugsetzungen bietet Dietrich Rusam, „Lamm Gottes“ 64–68.

Denn dieser Jesus von Nazaret wird so wie das Paschalamm zu Tode gebracht, er wird „geschlachtet“. Sein Tod ist aber für den Evangelisten kein Opferritual: Das Blut des *Paschalammes* wird nicht mit dieser Sinngebung vergossen. Vielmehr dient es, gestrichen auf die Türpfosten, als Zeichen der Verschonung und des Heils, wenn der Herr in jener Nacht durch Ägypten geht, die Erstgeburt erschlägt und über alle Götter Gericht hält (vgl. Ex 12,12f).

Der vierte Evangelist trägt in sein Evangelium zusätzlich die Erinnerung an die ehernen Schlange ein, die Mose im Auftrag Gottes aus Kupfer anfertigte und auf eine Fahnenstange hängte, damit jeder, der von einer Schlange gebissen wurde, „am Leben bleibt, wenn er sie ansieht“ (Num 21,8).¹⁰ Das dabei in Joh 3,14a eingeführte Verb *[h]ypsōō* / „erhöhen“ umschreibt in anschaulicher Weise die Tötung Jesu und erhält dabei eine tiefere Bedeutung:¹¹ So wie die Schlange in der Wüste wird Jesus Christus am Kreuz als von Gott gesandtes Zeichen der Rettung erhöht.

2.1.2 Das Heil schauen (vgl. Lk 2,30)

Die oben angesprochene Feststellung des Todes Jesu erwähnt den Lanzenstich des Soldaten und schafft damit die Voraussetzung für ein zweites Erfüllungszitat: „Sie werden auf den schauen (*opsontai*), den sie durchbohrt haben“ (Joh 19,37).¹² Die hier ausgesprochene Grundhaltung des Schauens entspricht sowohl der Haltung, die angesichts der ehernen Schlange verlangt wird und die mit dem Imperativ „Siehe“ in Joh 1,29 angesprochen ist. Mit dem österlichen Sehen des Herrn, das der Auferstandene den Jüngerinnen und Jüngern am Osterabend durch das Zeigen der Wundmale ermöglicht, erhält das Zitat in Joh 19,37 eine messianisch-soteriologische Konnotation.¹³ Gerade diese wird auch im liturgischen Kontext unmittelbar vor dem Herrenmahl eingefordert: Der Blick richtet sich auf Jesus Christus als das Lamm Gottes, d. h. als das entscheidende Zeichen des Heils und der Rettungsabsicht Gottes. Ihn hat Gott aus Liebe zur Rettung der Glaubenden in die Welt gesandt (vgl. Joh 3,16f), damit sie Leben haben. Diese rettende Zeichenhaftigkeit ereignet sich im Leben, im Tod und in der Auferstehung Jesu,¹⁴ sie wird vom Sohn, ermächtigt vom Vater und in Gemeinschaft mit diesem, als Inhalt seiner Sendung für die Menschen „gelebt“.¹⁵ Erhöht am Kreuz „nimmt er die Sünde der Welt weg“,¹⁶ befreit also die Menschen

¹⁰ Vgl. dazu Jörg Frey, *Schlange* 177–185; Num 21,8f LXX steht jeweils das Verb *sozo* / „retten“.

¹¹ Vgl. Joh 3,14b; 8,28 und bes. 12,32.34. Dazu auch Ludger Schenke, Joh 363; Jörg Frey, *Schlange* 186f und 191–194.

¹² Das Zitat geht auf Sach 12,10 zurück, wobei dort die genaue Bedeutung des Durchbohrten im Dunkel bleibt.

¹³ Vgl. Joh 20,20f: „Und dies sprechend zeigte er ihnen seine Hände und seine Seite. Da freuten sich die Jüngerinnen und Jünger, sehend den Kyrios“ (Arbeitsübersetzung). Vgl. zu dieser Sinnspitze Hans-Ulrich Weidemann, *Tod Jesu* 398.

¹⁴ In diese Richtung deutet auch Dietrich Rusam, „Lamm Gottes“ 78–80, auch wenn er die Auferstehung Jesu nicht einbezieht.

¹⁵ Vgl. dazu Walter Kirchschräger, *Tod* bes. 78–81 (dort auch Lit.), sowie im weiteren bibeltheologischen Zusammenhang ders., *Hat Gott* 29–65.

¹⁶ Zur damit hervorgehobenen theologischen Nuance vgl. Walter Kirchschräger / Nicola Ottiger / Edith Zingg, *Schuld bekennnis* 76f mit Anm. 34. Joh 1,29 wird, wie schon Rudolf Bultmann, Joh 66 mit Anm. 5 betont, das kraftvolle Verb *airein* / „(weg-)nehmen“ verwendet; dessen Kompositum *exairein* / „herausreißen“ dient im Alten Testament mehrfach zur Umschreibung des befreienden Handelns Gottes an der Mosesippe (so Ex 3,8; 18,[4],8–10; 1 Sam 10,18; Jer 34,13 u. ö., sowie in der neutestament-

aus der Sklaverei der Sünde – so wie Gott einst im Exodusgeschehen Israel aus der Sklaverei Ägyptens befreit hat.¹⁷ Das befreiende Handeln als Alleinstellungsmerkmal des *einen* Gottes erhält im Christusgeschehen eine neue Dimension und Dichte.

2.2 Würdigkeit als Ausdruck der Differenz

Die Antwort der Gemeinde auf Wort und Zeigegestus des Priesters ist der Perikope von der Heilung des Knechtes des römischen Hauptmanns entnommen (Mt 8,5–13 par Lk 7,1–10),¹⁸ wobei aus dem „Haus“ das „Dach“ wird und die aus der Bitte gezogene Folgerung auf die liturgische Situation adaptiert ist: „so wird meine *Seele* [statt: mein Knecht] gesund“ (Mt 8,8; Lk 7,6f).

Das Wort des Hauptmanns wird in beiden Textfassungen von Jesus als ausserordentliche Äusserung dessen Glaubens bewertet (Mt 8,10; Lk 7,9).¹⁹ Der Hauptmann begründet seine ungewöhnliche Bitte mit dem Hinweis darauf, dass er selbst in einem Autoritätsverhältnis steht (im Text: also *exousia* / „Vollmacht“ hat) und über die Bedeutung von Rangordnung weiss. Sein Wort bezieht sich auf die Einsicht der Nicht-Äquivalenz zwischen ihm, dem Bittsteller, und Jesus, den er als *kyrios* / „Herr“²⁰ anspricht. Die entsprechende Vollmacht nur des Wortes billigt er Jesus zu: Es bedarf nicht seiner Anwesenheit, sein Wort ist nicht leere Rede, sondern ermächtigte und wirkmächtige Äusserung seines Willens.²¹ Diese Denkweise des Hauptmanns ist in den ersten Worten seiner Rede an Jesus zusammengefasst: „Ich bin es nicht wert“ (Mt 8,8; Lk 7,6). Der hier verwendete griechische Begriff [*h*]ikanos hat keine ethische Konnotation, sondern umschreibt das Verhältnis zwischen dem Sprechenden

lichen Relektüre z. B. Apg 7,34 (= Ex 3,8 LXX). Demgegenüber ist in Jes 53,11f vom Auf-sich-Nehmen bzw. Ertragen (*anapherein* und *anechein*) der Sünden die Rede. Diese Diktion und Vorstellung sind dem Johannesevangelium nicht geläufig und für dessen Christologie nicht prägend. Vgl. zur Ermächtigung des Sohnes demgegenüber z. B. Joh 10,16–18, dazu Walter Kirchschräger, Tod 68–72.

¹⁷ Spuren einer entsprechenden Exodus-Christologie, die vermutlich in der frühen (judenchristlichen) Kirche stärker verwurzelt war als sie literarisch dokumentiert ist, finden sich bereits bei Paulus (1 Kor 5,7; Gal 1,4, besonders in dessen Taufverständnis Röm 6,3–23) sowie in der Paulusschule (z. B. Kol 1,13) und sodann – wie aufgezeigt – in der johanneischen Christologie. Zur Bedeutung des Paschahintergrundes für die Interpretation des Todes Jesu vgl. Christine Schlund, Deutungen, für das Verständnis des Johannesevangeliums vgl. Hans-Ulrich Weidemann, Tod Jesu 423–450.

¹⁸ Eine ähnliche Heilungserzählung ist in Joh 4,46b–54 überliefert.

¹⁹ Die Perikope ist bereits in Q überliefert. Beide Evangelisten stimmen beim gegenständlichen Satz in der Wiedergabe weitgehend überein, Variationen liegen lediglich in der Wortfolge und in Verbformen vor. Vgl. genauer James M. Robinson / Paul Hoffmann / John S. Kloppenborg, Critical Edition 108f, sowie dazu und zu inhaltlichen Details des Satzes Steven R. Johnson, Q 7:1–10, 269–282 und 295–305.

²⁰ Zur Bedeutung von *kyrios* vgl. Birgit Jeggler-Merz / Walter Kirchschräger / Jörg Müller, Der Herr 42–44,54; Sabine Müller / Joachim Vette, Kyrie eleison 97.100–102; Christian Müller / Jörg Müller / Annette Traber / Ralph Walterschräger, Gloria 122.129; Christoph Freilinger / Werner Urbanz / Michael Zugmann, Dynamik 23f.

²¹ Diese Position entspricht dem von den synoptischen Evangelien vorgelegten Profil der Person Jesu. Vgl. z. B. Mt 7,28f; 8,16 (gegenüber par Mk 1,34 präzisiert), sowie Lk 4,36 (in diese Richtung gegenüber par Mk 1,27 verdeutlicht). Zur inneren Einheit von verbaler und nonverbaler Verkündigung und entsprechendem bevollmächtigten Handeln siehe vor allem Lk 6,17–19; 24,19, sowie sodann im heiligen Lehrverständnis der Kirche DV 2.

und dem Kyrios Jesus. Ähnlich wie das bedeutungsverwandte Wort *axios*²² bewertet er nicht das eigene Verhalten oder Handeln, sondern die eigene Stellung in Bezug auf die angesprochene Person. Verbunden mit einer Negation drückt er „eine quantitativ und qualitativ unerreichte bzw. unerreichbare Bezugsgrösse“²³ aus. Die Erzählvariante des Lukasevangeliums, in dem der Hauptmann nicht wagt, Jesus selbst anzusprechen (Lk 7,7: „Deshalb habe ich mich auch nicht für würdig gehalten, selbst zu dir zu kommen“), sondern Mittelpersonen dazwischengeschaltet werden, unterstreicht dieses Verständnis sowie die darin enthaltene demütige Selbsteinschätzung des Bittstellers.

Der Hauptmann formuliert also in seinem Wort an Jesus die Hoffnung, der vorgegebene Unterschied zwischen beiden, der ein Kommen Jesu in das Haus des Hauptmanns an sich verunmöglicht, möge durch das heilende *Wort* Jesu zugunsten des Knechtes überwunden werden und so seine Heilung ermöglichen. Dieses Vertrauen auf die Handlungsvollmacht allein des Wortes Jesu durchzieht die Jesusdarstellung der Evangelien.²⁴ Jesu Wort ist wirkmächtig wie jenes des Leben schaffenden Gottes. Deshalb ist mehrfach die Heil(ungs)zusage an die betroffenen Menschen nicht als Wunsch, sondern als faktische Zusage formuliert.²⁵ Diese Zuversicht bestimmt auch die Erwartungshaltung des Hauptmanns (vgl. Lk 7,7).

2.3 Mögliche Hinzufügungen des Priesters

Das Gebet der feiernden Gemeinschaft vor dem Empfang der Mahlgaben kann durch einen proklamierenden Satz des Priesters beantwortet werden. Die dafür im Messbuch vorgesehenen drei Varianten können als eine Ermutigung zur Teilnahme an dem Mahl verstanden werden, indem sie gegenüber den Mitfeiernden in unterschiedlicher Weise die rettende Dimension des Mahles hervorheben. An dieser Stelle kann auch ein Kommunionvers, „vor allem [jener] der Tagesmesse“, gesprochen werden (MB 521).²⁶

2.3.1 „Selig, die zum Hochzeitsmahl des Lammes geladen sind“

Der aus Offb 19,9 zitierte Satz erschliesst den Zugang zum Lobpreis im Himmel angesichts der Vollendung des göttlichen Heilswirkens im Christusgeschehen. Das liebende Verhältnis zwischen Jesus Christus (als dem „Lamm“) und der Kirche als der Gemeinschaft der Glaubenden ist (im Anschluss an biblische Vorbilder, z. B. Ez 16,18; Hos 2,16–25; Hld, sodann Eph 5,15–25) in der Allegorie der Ehe bzw.

²² Vgl. die Verwendung von *axios* in Lk 7,4 bzw. den gleichen Wortstamm in Lk 7,7; die bedeutungsmässige Ähnlichkeit beider Begriffe zeigt auch die Verhältnisbestimmung des Täufers zu Jesus, die Mk 1,7 par Mt 3,11; Lk 3,16 mit negiertem *[h]ikanos* und Joh 1,27 mit negiertem *axios* ausgedrückt ist.

²³ Hanspeter Betschart, Herr 404.

²⁴ Vgl. grundsätzlich dazu Mk 1,22 par Mt 7,29; Lk 4,32, ebenso Mk 1,27 par Lk 4,36, sowie Mt 8,16.

²⁵ Vgl. als Beispiele die Heilung des Aussätzigen (Mk 1,40–42 par), die Heilung des Blinden vor Jericho (Mk 10,51f par), die Heilung des Schmerzes der Witwe in Nain (Lk 7,14f) sowie die Loslösung der gekrümmten Frau (Lk 13,11f).

²⁶ Es handelt sich bei den drei zur Auswahl gestellten Versen um ein Sondergut des deutschen Messbuchs. MRom 670 enthält nur den Vers aus Offb 19,9, der allerdings das Zitat aus Joh 1,29.36 ergänzt, bevor die Gottesdienstgemeinde den Hauptmann von Kafarnaum zitiert; ebenso verfährt das englischsprachige Messbuch (510). Das französische Messbuch ([134]) sieht an dieser Stellen keinen Kommunionvers vor.

Eheschliessung umschrieben. Der dem Satz vorangehende Schreibbefehl (vgl. Offb 19,9a)²⁷ unterstreicht die Bedeutung der Aussage. Das Bild vom hochzeitlichen Festmahl macht (ebenfalls nach früheren biblischen Vorbildern, vgl. Jes 61,10; 62,5, aber auch allgemein Jes 25,6–8) die messianische Dimension des Geschehens bewusst. Den zu diesem endzeitlichen Festmahl Geladenen gilt die Seligpreisung.²⁸ Denn als solche, die mit Jesus Christus als dem Lamm festlich feiern, haben sie Anteil an der eschatologischen Gottesgegenwart und stehen darin in der Fülle von Zuwendung und Liebe Gottes.²⁹

Im Zusammenhang der eucharistischen Mahlfeier klingt diese Feststellung des Priesters wie eine bestätigende Ermutigung: Trotz der gemeinsam eingestandenen Unterschiedlichkeit des Mahlvorstands Jesus Christus und der feiernden Gemeinde ist diese zur Teilhabe am eucharistischen Mahl aufgefordert, da Jesus Christus selbst sie (schon in der Taufe) dazu ermächtigt und so die rangmässige Differenz für sie überwunden hat.

2.3.2 „Kostet und seht, wie gut der Herr ist“

Im ersten Teil von Ps 34 (V. 2–11) wird die rettende Handlungsweise Gottes erzählend dargestellt (V. 5–8); damit ist die bereits zuvor (vgl. V. 2–4) angestimmte Grundhaltung des Dankes entfaltet. Die betende Person³⁰ läßt aufgrund der dargestellten Erfahrung mit ihrem Gott zu mehreren Folgerungen ein: „Kostet und seht, wie gut der Herr ist“ (V. 9a).

Nach dieser (ebenfalls) mit einer Seligpreisung³¹ verbundenen Einladung (V. 9b) folgt in V. 10 die Ermahnung, Gott zu fürchten. V. 12 kommt erneut die Zuversicht des Betenden zum Ausdruck: „Wer aber den Herrn sucht, braucht kein Gut zu entbehren.“³²

Die Assoziation mit der liturgischen Mahlsituation geschieht über die verwendete Metapher. Das Verkosten des Herrn entspricht der Erfahrung des Betenden mit seinem Gott: Dieser erhörte ihn, als er den Herrn suchte. Er half dem Armen aus der Not, er griff befreiend ein (so V. 5–8). All diese Erfahrung wird in der Folgerung zusammengefasst, in der Gott als „gut“ charakterisiert ist.³³ In dieser Bezeichnung steht das uneingeschränkte Engagement Gottes für jene Menschen im Vordergrund, die sich und ihr Leben ihm anvertrauen.

Die konkrete Umsetzung der Metapher im eucharistischen Mahl kann gleichsam als der bestätigende Vollzug dieser Glaubenserfahrung verstanden werden. Der Imperativ ermutigt dazu, diese Erfahrung in der sakramentalen Christusbegegnung zu vertiefen.

²⁷ Der Befehl ist dem Deuteengel zuzuschreiben, der nach Offb 1,1 die Offenbarung weitergibt, die der Seher Johannes niederschreibt. So Heinz Giesen, Offb 413.

²⁸ Der Satz darf also nicht von seinem konditionalen Unterton her, sondern als Feststellung gelesen werden. Nicht: Jene, die geladen sind, ..., sondern: Die Geladenen stehen in Gottes Huld. Zum Makarismus siehe Magne Sæbø, *’aschre* 257–260; Georg Strecker, *makarios* bes. 927f und 932.

²⁹ Siehe Hubert Ritt, Offb 94–96; Heinz Giesen, Offb 413f.

³⁰ Nach der Psalmüberschrift (Ps 34,1) könnte sich dahinter die Gestalt des David verbergen; siehe dazu Phil J. Botha, *History*.

³¹ Ps 34,9b: „Selig, der zu ihm sich flüchtet!“ Zur Seligpreisung siehe oben, Abschnitt 2.3.1.

³² Zu Aufbau und inhaltlichem Duktus des Psalms siehe Erich Zenger, Ps 34, 213f.

³³ Die Ausdrucksweise ist weisheitlich, so Erich Zenger, Ps 34, 213.

2.3.3 „Wer von diesem Brot isst, wird in Ewigkeit leben“

Das johanneische Jesuswort ist dem letzten Abschnitt der eucharistischen Rede entnommen (Joh 6,48–58, hier V. 51b). Darin wird nochmals (V. 49.58b, siehe schon V. 31) die Bedeutung des Manna in der Wüste der lebensspendenden Kraft jenes Brotes gegenübergestellt, mit dem sich Jesus identifiziert (V. 48: „Ich bin das Brot des Lebens“, siehe schon V. 35). Nachdem für alle, die dieses Brot essen, der Tod ausgeschlossen wurde (so V. 50b), folgt die positive Konkretisierung auf ein Leben in Ewigkeit (V. 51b).

Diese Feststellung steht am Beginn einer intensivierenden Aussagefolge über die Beschaffenheit und Wirkung des Essens dieses von Jesus mit seiner Person identifizierten Brotes. Darin wird der Bezug zur Person Jesu immer intensiver.³⁴

Anhand der Entfaltung des Textabschnitts ist erkennbar: „Ewiges Leben haben“ bedeutet für den Verfasser des Johannesevangeliums eine gegenseitige personale Teilhabe zwischen Jesus und dem Essenden (vgl. V. 56),³⁵ in letzter Konsequenz also ein Leben „durch mich“ (V. 57c). Diese Überzeugung vermittelt im liturgischen Kontext eine zusätzliche Motivation zum Essen des eucharistischen Brotes.

3 Biblisch-liturgischer Kommentar

3.1 Verortung und Kommunikationsstruktur

Im Vergleich zum vorhergehenden Gesang zur Brotbrechung (Agnus Dei) fällt die Veränderung in der Kommunikationsstruktur auf. Während dort das Lamm Gottes direkt in der 2. Person angesprochen wird („du nimmst hinweg die Sünde der Welt“), wird hier den Gläubigen in der 3. Person Christus als dieses Lamm angezeigt und angesagt. Indem die Gemeinde (gemeinsam mit dem Priester) anschließend den Herrn anruft, bekennt sie gleichzeitig die Identität von gebrochenem Brot, Lamm Gottes und dem *kyrios*.

Die Antwort der Gemeinde ist auffallend individualistisch formuliert. Während die Ansage des Priesters noch im Imperativ Plural formuliert ist und sich daher an die gesamte Feiergemeinde richtet („Seht!“), ist die folgende Antwort in der 1. Person Singular formuliert („ich bin nicht würdig“, „mein Dach“, „meine Seele“). Hier wird die persönlich-individualistische Dimension von Eucharistie fokussiert; die ekklesiologisch-gemeinschaftliche Dimension hingegen ergibt sich nur mittelbar durch das gemeinsame bzw. gleichzeitige Sprechen des Gebets.³⁶

3.2 Eucharistieverständnis des liturgischen Textes

Der liturgische Text, verbunden mit dem Zeigegestus, greift die zuvor ergangene Brotbrechung mit ihrem ausdeutenden Begleitgesang des Agnus Dei auf. Der Priester identifiziert das gebrochene Stück Brot, das er der Gemeinde zeigt, als das Lamm

³⁴ Ausführlicher dargelegt bei Walter Kirchschräger, Beobachtungen 112–116. Siehe den biblischen Text im Beitrag „Stilles Gebet des Priesters vor der Kommunion“, Abschnitt 2.2.

³⁵ Siehe dazu Klaus Scholtissek, In ihm sein 206–208.

³⁶ Der als Möglichkeit angegebene Kommunionvers aus Offb 19,9, der die Teilnahme am Hochzeitsmahl des Lammes benennt, weitet die Perspektive und stellt ein heilsames Korrektiv dar.

Gottes.³⁷ In der Antwort übernehmen alle Mitfeiernden (auch der vorstehende Priester) diese Deutung und positionieren sich durch die bekennnishaft Anrede mit „Herr“ entsprechend. Dabei kommt der Haltung des Sehens bzw. Schauens besondere Bedeutung zu. Das gläubige Sehen führt zum Erkennen als Voraussetzung für das Bekennen.³⁸ Die Gläubigen in der Eucharistiefeyer stehen somit nicht nur in der Linie der Johannesjünger, vielmehr stellen sie sich in die Nachfolgegemeinschaft des auferstandenen Gekreuzigten.

Der liturgische Text zielt mit dem Bild des „Eintretens unter das eigene Dach“ auf den Empfang der eucharistischen Gaben ab, auch wenn es sich in der Praxis in der Regel um die Gabe des Brotes handelt.³⁹ Die drei in MB 521 angegebenen Kommunionverse, die ein weiteres eucharistisch-hermeneutisches Interpretament darstellen, fokussieren deutlich den Genuss (Bild des Hochzeitsmahles, „kostet“ bzw. „das Brot essen“). Mit dem „Eintreten“ ist eine Bewegungsrichtung des sich im Brot (und Wein) schenkenden Christus auf den Menschen und sein Innerstes, das Herz bzw. die „Seele“, verbunden. Eucharistie als Gabe ist nicht getrennt von ihrem Geber zu verstehen, sondern setzt ihre Identität voraus. Die Gläubigen empfangen in der Eucharistiefeyer nicht „etwas“, sondern „jemanden“: Eucharistie wird personal und relational verstanden.

3.3 Therapeutisch-soteriologische Dimension der Eucharistie

Eucharistische Liturgie wird hier konsequent als Feier des Pascha-Mysteriums Christi verstanden, als Feier, in der das Heilswerk Gottes gegenwärtig gesetzt wird und an dem die Gläubigen teilhaben. Die Heiligung des Menschen als der – neben der Verherrlichung Gottes – komplementären Sinnspitze von Liturgie (vgl. SC 7, 59, 112) findet sich bereits in der Bezeichnung des eucharistischen Brotes als „Lamm Gottes“, das als das „entscheidende Zeichen des Heils und der Rettungsabsicht Gottes“⁴⁰ gilt, wieder. In der Bitte um Gesundung übernehmen die Gläubigen diese Deutung und bringen ihr Vertrauen zum Ausdruck, dass der Angesprochene dieselbe Vollmacht hat und erweist, auf die im biblischen Referenztext angespielt wird und die sich dort entsprechend erweist.

In keinem anderen liturgischen Element beten die Gläubigen so deutlich und obligatorisch um ihre eigene Gesundung im Sinne von Heilwerdung.⁴¹ Diese Bitte ist zwar nicht das Primärziel der Liturgie, sondern „der therapeutische Aspekt der

³⁷ Die bisweilen zu beobachtende Praxis, bei der die beiden Hälften der zerbrochenen „Priesterhostie“ wieder andeutungsweise zusammengeführt werden, ist vor dem biblischen Hintergrund von Joh 19,37 (mit Sach 12,10) bedenklich und verdunkelt den Sinn dieser Handlung. Denn gerade das als gebrochen erkennbare Brot verweist auf das am Kreuz geschlachtete und „durchbohrte“ Lamm, auf das der Blick der Gläubigen gerichtet ist.

³⁸ Die Linie des gläubigen „Sehens“ lässt sich von Joh 1,29.36 über Joh 19,5 („Seht, da ist der Mensch“) bis hin zum Ruf *Ecce lignum crucis* / „Seht, das Holz des Kreuzes, an dem das Heil der Welt gehangen“ (MB [54]) in der Liturgie des Karfreitags fortführen.

³⁹ Der eucharistische Kelch mit dem als Blut Christi identifizierten Wein, das gerade in der Linie von Ex 12,12f als Heilszeichen zu verstehen ist, bleibt an dieser Stelle unterbelichtet; siehe auch oben, Abschnitt 2.1.1. Vgl. zum Ritus der Mischung auch den Beitrag „Brotbrechung“, Abschnitt 3.2.1.

⁴⁰ Siehe oben, Abschnitt 2.1.2.

⁴¹ Die soteriologische Dimension von Liturgie wird hier sehr konkret an die eigene Person rückgebunden deutlich, während sie sonst eher als abstraktes Theologumenon erscheint.

Messfeier ist dem soteriologischen Grundziel von Liturgie zugeordnet.⁴² Bei genauerem Zusehen lässt sich diese Gebetsdimension als leise verstecktes Seitenmotiv in der Liturgie der Eucharistiefeyer ausfindig machen. In den Kyrierufen nach Form C des Allgemeinen Schuldbekenntnisses ist der Heilungsgedanke zunächst in einem umfassenden Sinn angesprochen, bevor er dann auf die Vergebung von Schuld hin zugespitzt wird (vgl. MB 328f).⁴³ Auch die zweite Variante des stillen Gebetes des Priesters vor der Einladung zur Kommunion expliziert die Bitte um umfassende Heilung (vgl. MB 520). Zuletzt spricht das Purifikationsgebet in gleicher Terminologie von der „Arznei der Unsterblichkeit“ (MB 523).

Diese Elemente des Ordo Missae, die in Form der Appellation an Christus selbst die heilende Dimension der Eucharistie darstellen, „bilden ein dezentes, aber präzises Gerüst einer Theologie der Heilung.“⁴⁴ Die Bitte um Gesundung ist dabei in einen Glaubens- und Bekenntnisakt eingebunden.⁴⁵ Sie darf dabei nicht nur als Ausgleich bzw. Wiederherstellung eines vorherigen Zustandes verstanden werden, sondern als Ausdruck grundlegender Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und fundamentaler Aspekt seiner *conditio humana*, der aber das in Christus verheissene Leben in Fülle gegenübersteht.⁴⁶ Vor dem biblischen Hintergrund reicht ein machtvolles Wort Jesu aus, um „heil“ zu werden,⁴⁷ und die Bitte der Gemeinde um heilende Zuwendung des Herrn ist von diesem Vertrauen geprägt. Doch zeigt sich in der Heiligen Schrift an vielen Stellen, dass Gott nicht einfach nur das Notwendigste gibt, sondern den Überfluss verheisst (Jes 25,6; Mt 14,19f; Joh 10,10). Hierfür steht das eucharistische Mahl, zu dem die Gläubigen eingeladen werden.⁴⁸

Der liturgische Text zeigt an dieser Stelle – in Parallele zur Formulierung in MRom 1970 – mit seiner Fokussierung auf die „Seele“ allerdings auch eine anthropologische Engführung. In den biblischen Referenztexten ist nämlich von der Person

⁴² Johannes Mette, Heilung 261. Vgl. hierzu die Formulierung in SC 5, wo in den grundlegenden Überlegungen zum Wesen der Liturgie in Anlehnung an Ignatius von Antiochien (Ad Ephesios, 7, 2) Christus als „Arzt für Leib und Seele“ bezeichnet wird. In urchristlicher Zeit waren die Bereiche Gottesdienst und Heilung / Therapie eng zusammengehörig, vgl. Frank Walz, Liturgie 99.

⁴³ Vgl. dazu auch Walter Kirchschräger / Nicola Ottiger / Edith Zingg, Schuldbekenntnis 88.

⁴⁴ Johannes Mette, Heilung 270. Frank Walz, Liturgie 98, weist dabei auf das Spannungsfeld von (therapeutischer) Funktionalisierung einerseits und Spiritualisierung andererseits hin, in dem Liturgie sich ausgewogen zu verorten hat.

⁴⁵ Die Formulierung des liturgischen Textes im Präsens passiv leistet allerdings der Vorstellung eines Heilsautomatismus Vorschub, den z. B. die Formulierung im Futur passiv bei Mt 8,8 (*iathesetai*) oder in MRom (*sanabitur*) so nicht nahelegt. Dort wird die Erfüllung der Bitte in die Zukunft und somit in den Handlungsbereich Gottes verlegt.

⁴⁶ Vgl. zur therapeutischen Wirkung der Eucharistie Winfried Haunerland, Eucharistie 301–325. Vor dem Hintergrund des in diesem liturgischen Element artikulierten Verständnisses von Eucharistie und der Teilnahme am eucharistischen Mahl als Feier des befreienden Handelns Gottes verschärft sich die Frage, warum in der Praxis der Kirche Christinnen und Christen wegen moralischer bzw. kirchenrechtlicher Überlegungen vom Empfang des die Sünden der Welt hinwegnehmenden Lammes kategorisch ausgeschlossen werden. Siehe auch unten, Anm. 57.

⁴⁷ Siehe oben, Abschnitt 2.2.

⁴⁸ Siehe dazu die Auslegungen der Kommunionverse in Abschnitt 2.3. Gerade der Wein steht in seiner biblischen und liturgischen Symboldeutung für die Überfülle und den Überschwang des Lebens. Es ist bedauerlich, wie wenig in der eucharistischen Praxis dieses Symbol zum Tragen kommt. Der Forderung von Reinhard Meßner, Einführung 222, nach Wiedergewinnung dieser Symbolik ist auch vor dem hier skizzierten Hintergrund unbedingt zuzustimmen.

des kranken Dieners die Rede, und die Schilderungen lassen auf leibliche Krankheiten schliessen („gelähmt“ und „grosse Schmerzen“ [Mt 8,6] bzw. „todkrank“ [Lk 7,2]). Andere landessprachliche Messbücher haben hier den ganzen Menschen als leibgeistig-seelische Person im Blick und verwenden schlicht und einfach das entsprechende Personalpronomen.⁴⁹ „Die Nennung der anima ist zwar unter eschatologischer Perspektive im Blick auf das Heil der Seele sinnvoll. Doch ist die Chance vertan worden, ein ganzheitliches und darin offeneres Bitten um Heilung auszudrücken.“⁵⁰ MRom 1970 zeigt hier bereits auch eine Inkonsequenz, wurde doch beim auf dieses liturgische Element folgenden Gebet des Priesters zum Empfang des Leibes und Blutes Christi entsprechend *anima* durch das die gesamte Person bezeichnende Pronomen *me* ersetzt.⁵¹

3.4 Standortbestimmung der Gottesdienstgemeinde

Es ist zunächst verwunderlich, dass auf den Zeige- und Deutegestus des Priesters kein gemeinsamer huldigender Christusruf erfolgt, der den Dank und das Staunen über die im gebrochenen eucharistischen Brot konzentrierte Proexistenz Jesu Christi zum Ausdruck bringt. Stattdessen sieht der Ordo Missae eine Standortbestimmung der Gemeinde vor, die eine Haltung der Demut zum Ausdruck bringt.

3.4.1 Ausdruck der Demut

AEM 56g deutet die für die Liturgie entsprechend adaptierten Worte des Hauptmannes als Ausdruck einer „Gesinnung der Demut“, die der Haltung der Christinnen und Christen angesichts der bevorstehenden Mahlteilnahme entspricht. Hier wird ein mit dem biblischen Befund übereinstimmender Akzent gesetzt („würdig“).⁵² Demut im eigentlich Sinn meint das Erkennen und Anerkennen der Grösse Gottes sowie der eigenen Kleinheit und bezeichnet die „realistische Selbsteinordnung in das Lebensnetz der Schöpfung“⁵³ bzw. die Standortbestimmung des Menschen vor Gott. Eine Haltung der Demut soll nicht der (Selbst-)Demütigung Vorschub leisten, sondern davor bewahren, sich auf Kosten anderer „gross zu machen“ bzw. sie zu vereinnahmen.⁵⁴

Im konkreten liturgischen Text drücken die Gläubigen in der Linie des Hauptmannes ihre Einsicht in die Nichtäquivalenz zwischen Bittstellenden und dem Adressaten aus. Der hier artikulierte Ausdruck kategorialer Differenz zwischen dem sich Gebenden und den Empfangenden markiert die Unverfügbarkeit Gottes. Das anstehende eucharistische Mahl fungiert als Ausgleich dieser vom Menschen her unüberbrückbaren Verschiedenheit. Nur Gott selbst kann diesen Unterschied ausgleichen.

⁴⁹ Vgl. z. B. das französische („et je serai guéri“, [134]) oder das englische Missale („and I shall be healed“, 510).

⁵⁰ Johannes Mette, Heilung 266.

⁵¹ Vgl. Annibale Bugnini, Liturgiereform 407. MB 522 formuliert entsprechend „Der Leib Christi bzw. das Blut Christi schenke *mir* ewiges Leben.“ Vgl. auch die Formulierung bei der Spendung des Viaticums: „Christus bewahre *dich* und führe *dich* zum ewigen Leben“ (F. Krankensakramente 115 [Hervorhebungen durch die Autorengruppe]).

⁵² Siehe oben, Abschnitt 2.2.

⁵³ Jürgen Werbick, Demut 92.

⁵⁴ Vgl. Jürgen Werbick, Demut 92.

Das Mahl ist zudem Geschenk, der Mensch hat kein Recht und keinen Anspruch auf die Teilnahme – er muss es sich andererseits aber auch nicht verdienen und erarbeiten. Hier alles beizutragen, um die geschenkhaftige Ausgewogenheit erlebbar zu machen, ist die Herausforderung, vor welche die feiernde Nachfolgemeinschaft Jesu Christi gestellt ist. Demut stellt somit die „Einforderung jener lebenslangen Bekehrung [dar], die nicht zuerst eigene Größe, sondern Gottes Herrschaft und ihr Wachstum suchen lässt.“⁵⁵

3.4.2 Gefahr eines Missverständnisses

Nicht wenige Christinnen und Christen erleben das Bekenntnis der eigenen Nicht-Würdigkeit im Rahmen der Einladung zur Kommunion als befremdlich und unverständlich.⁵⁶ Durch die lehramtliche Tradition⁵⁷ sowie die gestische Ausgestaltung erscheint dieses Element wie ein erneutes Schuldbekenntnis.⁵⁸ Die Rubriken sehen im gesamten Kommunionteil einheitlich das Stehen vor (vgl. AEM 21). In vielen Gemeinden ist jedoch die Praxis zu beobachten, dass die Gläubigen sich zum Gebet vor dem Kommunionempfang hinknien und bisweilen die Hand an die Brust schlagen sowie den Blick – entgegen der vorher ergangenen Aufforderung zum „Sehen“ – weg vom ihnen gezeigten eucharistischen Brot richten. Die nonverbale Ausgestaltung akzentuiert dadurch *eine* von vielen Bedeutungsdimensionen dieses komplexen liturgischen Textes.⁵⁹ Sinngehalt des liturgischen Textes und die gestische Ausgestaltung müssen einander entsprechen und sind als Einheit zu verstehen. Allerdings zeigt sich, dass die Aufforderung „Seht ...“ und das darauf reagierende „Herr, ich bin nicht würdig ...“ verschiedene Haltungen nahelegen scheinen.

⁵⁵ Jürgen Werbick, Demut 92. Vgl. dazu u. a. Mt 6,33; 20,26–28; Lk 1,52.

⁵⁶ Hanspeter Betschart, Herr 403, spricht prägnant von „degradiert, unwürdig und wertlos“.

⁵⁷ Seit dem Konzil von Trient (Dekret über das Sakrament der Eucharistie am 11. Oktober 1551, Kapitel 7 [DH 1646]) wird unter Bezugnahme auf die paulinische Ermahnung in 1 Kor 11,27 („Wenn daher einer isst das Brot und trinkt den Becher des Kyrios unwürdig [*anaxios*], schuldig wird er sein am Leib und am Blut des Kyrios“) der „würdige“ Kommunionempfang im Sinn einer moralischen Selbstprüfung (vgl. 1 Kor 11,28) angemahnt bzw. geregelt. Der Katechismus der Katholischen Kirche aus dem Jahr 1993 sowie das Schreiben der Glaubenskongregation an die Bischöfe der Katholischen Kirche über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen vom 14. September 1994 argumentieren in gleicher Linie wie das Tridentinum im Rekurs auf 1 Kor 11,27–29 (KKK 1385). – Die Herkunft des Begriffs *an-axios* / „un-würdig“ aus der Rechtssprache und seine syntaktische Stellung als Adverb (welches also den Handlungsmodus und nicht die handelnde Person präzisiert) bleibt dabei unberücksichtigt. Repräsentativ dazu kann der lexikographische Befund von Walter Bauer / Kurt Aland / Barbara Aland, Wörterbuch 115, gelten: „nicht entsprechend, unwürdig *esthien*, *pinein* [essen, trinken] b. Herrenmahl, wenn man es in *unangemessener* Haltung genießt“ (Hervorhebung im Original); vgl. so auch Werner Foerster, *axios* 378f; des Weiteren Henry G. Liddell / Robert Scott, *Lexicon* 114. – Vgl. insgesamt Walter Kirchschräger, Kommunionempfang sowie den Beitrag „Anamnetische Gemeindeakklamation“, Abschnitt 2.1 und 2.2.

⁵⁸ Die Eucharistiefeyer ist durchzogen von Elementen, die Schuldbekenntnis und die Bitte um Vergebung sowie um Frieden artikulieren: der Bussakt in der Eröffnung, die Wortverkündigung, der Sünden vergebende Wirkung zugesprochen wird, sowie in dichter Weise im Kommunionteil: Vaterunser, Embolismus, Friedensgebet, Agnus Dei sowie das stille Gebet des Priesters vor der Kommunion.

⁵⁹ Zumal die gestische Verleiblichung des liturgischen Handelns eindringlicher ist als ein bloss rational zu denkender und gesprochener Text.

Die biblische Perspektive vermag hier für eine differenzierende Klärung zu sorgen. Die geneigte Körperhaltung bringt die grundlegende Erlösungsbedürftigkeit des Menschen sinnfällig zum Ausdruck, ist doch gerade das „Erheben eurer Häupter“ (Lk 21,28) ein Ausdruck der (nahenden) Erlösung.⁶⁰ Das Sich-Niederwerfen ist einerseits Ausdruck eines flehentlichen Bittgebets,⁶¹ andererseits aber auch Ausdruck von Lobpreis und Dank (Lk 17,16; Offb 11,16). Unabhängig von der jeweiligen inhaltlichen Prägung wird dabei das Verhältnis zum Gegenüber bzw. Adressaten markiert.

Die dem Lobpreis und dem Dank entsprechende Gebetsgebärde ist das Stehen der ganzen versammelten Gemeinde. Einen gemeinsamen Lobpreis resp. ein gemeinsames Gebet würde die Gemeinde jedoch stets in der 1. Person Plural vor Gott tragen. Hier jedoch spricht jede und jeder Mitfeiernde (auch die vorstehende Person) in der 1. Person Singular. Die Gebetsgebärde, die das flehentliche Bittgebet des Einzelnen zum Ausdruck bringt, ist dann wiederum das Knien. Der oder die Kniende bekennt in ihrer und seiner Haltung also nicht nur die eigene Sündhaftigkeit, sondern tritt in eine individuelle Beziehung zu Gott. Das Zueinander von Stehen und Knien in einer Gebetshandlung wird besonders sinnfällig in den *Orationes sollemnes* der Karfreitagsgliturgie (vgl. MB [42]-[53]). Richtig verstanden – in dem Sinne, dass jeder und jede Einzelne vor Gott tritt und nicht die Gemeinschaft als Ganze – ist eine kniende Haltung eine durchaus dem Duktus dieses Gebets adäquate körperliche Haltung.

Die Geste der Hand bzw. Faust auf der Brust ist allerdings nicht unproblematisch. Im Hintergrund steht der Zöllner aus Lk 18,13, der sich im Tempel vor Gott als Sünder bekennt sowie um Erbarmen und Vergebung bittet.⁶² Eine geneigte Körperhaltung verstärkt insgesamt die Haltung der Demut als Anerkennen der eigenen Erlösungsbedürftigkeit im Sinne der *conditio humana*. Es ist aber nicht ersichtlich, warum die Dimension der Schuld überakzentuiert wird.⁶³

4 Fazit

Die biblischen Ausführungen zur Bedeutung von „würdig“ bzw. „Würdigkeit“ machen deutlich, dass damit keine Rückschlüsse auf die moralische Disposition der Feiernden zu führen sind. Die Zulassung zur Herrenmahlfeier gründet nicht auf einer bestimmten ethischen Disposition, sondern auf der Taufe, welche die gebotene per-

⁶⁰ Vgl. auch Joh 17,1. Vgl. auch Birgit Jeggle-Merz / Walter Kirchschräger / Jörg Müller, Eröffnungsdialo g 130.

⁶¹ Bei Mt 26,39 ist es Jesus selbst, der betet; bei Lk 5,12 ist es ein Aussätziger, der Jesus um Heilung bittet.

⁶² In einem ähnlichen Kontext findet sich die Gestik auch in Esra 9,6f. In Lk 23,47f wird die Geste des Sich-an-die-Brust-Schlagens mit der Dimension der Umkehr verknüpft. Vgl. Birgit Jeggle-Merz / Walter Kirchschräger / Jörg Müller, Exkurs 163.

⁶³ Die Dimension von Schuld spielt zumindest in den biblischen Referenztexten keine Rolle, im Gegenteil, wird der Hauptmann doch für seinen Glauben von Jesus explizit gewürdigt (Mt 8,10 par Lk 7,9). Eine adäquate Haltung der Demut spiegelt sich beispielsweise in den biblischen Figuren der Elisabeth (Lk 1,43) und Maria (Lk 1,48) wider. Kol 2,18.23 kritisiert bereits innerbiblisch ein falsches Verständnis von Demut. Bei Hans Bernhard Meyer, Eucharistie 355 mit Anm. 92, findet sich allerdings eine solche busstheologische Deutung dieses Textes.

sonale (und damit ethische) Ausrichtung auf Jesus Christus grundsätzlich (im Sinne von Gal 3,27) nach sich zieht.⁶⁴

Eine gemeinsame Körperhaltung der Gläubigen in der liturgischen Feier drückt die Gemeinschaft und die Einheit der Gottesdienstgemeinde aus (vgl. AEM 20). Vielleicht ist es gerade bei diesem liturgischen Element möglich, zu Gunsten einer echten und authentischen Standortbestimmung die gestische Einheitlichkeit durch eine den unterschiedlichen und individuellen Dispositionen der Gläubigen entsprechende Haltung zu ersetzen. Die Vielschichtigkeit des liturgischen Textes muss sich entsprechend polyphon entfalten können.

⁶⁴ Vgl. Walter Kirchschräger, *Zulassung*, bes. 110–118.