

„Gottheit tief verborgen, betend nah’ ich dir“

Fragmentarische Überlegungen zu wesentlichen Dimensionen eucharistischer Anbetung¹

von Stephan Winter

Anhand eines spätbarocken Raumes, der Andechser Klosterkirche, werden zentrale Aspekte eucharistischer Anbetung entfaltet: Nach liturgie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Streiflichtern zu deren Entstehung und Entwicklung im Mittelalter wird in verschiedenen Zugängen die These konturiert, dass die Eucharistieverehrung auch den ‚Gottesdienst im Alltag der Welt‘ einzubeziehen hat, ja wesentlich auf diesen hingeordnet ist. Die Anbetung außerhalb der Heiligen Messe hat dabei ihre Quelle in der ritusgemäßen, mystagogisch gefüllten Feier der Eucharistie selber und führt wieder zu dieser hin. Die Glaubenden sollen so nachhaltig vorbereitet werden für die eucharistische Darbringung des ganzen Christus aus Haupt und Gliedern. Dadurch wird die Kirche lebendige Hostie, Nahrung für die Welt.

1. „Dem Geheimnis nähert man sich im Umkreisen“ (Odilo Lechner): Die Kirche auf dem heiligen Berg Andechs als Raum zur Entfaltung des eucharistischen Mysteriums

Im Gotteslob findet sich unter der Nr. 546 eine Übersetzung des „Adoro te devote“, die Sr. Maria Petronia Steiner OP (1908–1995) im Jahre 1951 geschaffen hat. Die erste Zeile gibt diesem Hymnus, den Thomas von Aquin – neben vier anderen – anlässlich der Einführung des Hochfestes Fronleichnam 1264 durch Papst Urban IV. verfasst hat, einen besonderen Akzent, indem sie mittels einer etwas freieren Übertragung die Beziehung von Mensch und Gott durch räumliche Kategorien verständlich zu machen sucht: „Gottheit tief verborgen, betend *nah* ich dir. Unter diesen Zeichen bist du wahrhaft *hier*“² [*Hervorhebungen* S. W.]. Angesichts der eucharistischen Zeichen ist offensichtlich seitens des Menschen eine Annäherung gefordert, die einerseits auf das Hier und Jetzt der Gegenwart des Gottessohnes bauen kann, aber andererseits diese Gegenwart bleibend als eine geheimnisvolle erlebt.

¹ Der Aufsatz geht zurück auf ein Referat beim Jahrestreffen der Liturgiebeauftragten der deutschen Bistümer, das Oktober 2009 in Augsburg stattgefunden hat. Das Beispiel der Andechser Klosterkirche wurde u. a. wegen des regionalen Bezuges ausgewählt. Der Text ist gegenüber der mündlich vorgetragenen Version nur behutsam bearbeitet worden. Insofern erheben etwa die Literaturangaben bzgl. einzelner Aspekte keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit.

² Die erste Doppelzeile „Adoro te devote, latens Deitas, / Quae sub his figuris vere latitas“ lautet wörtlich übersetzt: „Demütig bete ich dich, verborgene Gottheit an, / die du in diesen Gestalten wahrhaft dich verbirgst.“

Der damit angedeuteten Spur kann weiter nachgehen, wer sich einem Raum aussetzt, der die Dialektik von Gegenwart und Verborgenheit Gottes in der Eucharistie ganzheitlich erfahrbar machen will. Dies sei exemplarisch anhand der Kirche auf dem heiligen Berg in Andechs durchgeführt. Diese Kirche hat sich in mehreren Ausbaustufen zu ihrer heutigen komplexen Form entwickelt. Die etwa 1423–1427 errichtete dreischiffige Freipfeilerhalle der Spätgotik wurde später u. a. durch eine entsprechende Emporenführung so umgestaltet, dass „Seitenschiffe sowie Chorschluss und Westjoch zu lichten Schalen des baldachin- oder zeltartigen Hauptraums wurden“. Seither hinterlässt sie „den Eindruck eines schwerelosen, lichtdurchfluteten Zentralbaus des Rokoko“ (Altmann 2005, 30; vgl. Klemenzen 2005 insgesamt und ferner Altmann 1986). Die Kirche wurde dabei unter Leitung des Hofstuckators und Malers Johann Baptist Zimmermann (1680–1758), wie Lothar Altmann schreibt, geradezu verzaubert: „mehr noch: er [Zimmermann] fasste die altherwürdige Bausubstanz wie eine Reliquie in einem zeitgemäßen, kostbaren Reliquiar, wandelte den irdischen Raum zu einem Abbild des Himmels.“ Konzeptionell prägend war dabei ganz offensichtlich die im westlichen Mittelalter als römisch-katholische Sondertradition entstandene Eucharistieverehrung außerhalb der Messe. Der himmlische Festsaal, den Zimmermann inszeniert hat, ist auf die Anbetung des in der ausgesetzten Hostie gegenwärtigen Kyrios ausgerichtet.

Altabt Odilo Lechner beschreibt in einer Betrachtung ‚Zur Spiritualität der Andechser Kirche‘ eindrücklich, wie der Pilger in mehreren konzentrischen Kreisen die Kirche umrunden kann und dabei immer neue frömmigkeitsgeschichtlich und theologisch hoch bedeutsame Ein- und Ausblicke erhält.³ Lechner folgert: „Dem Geheimnis nähert man sich im Umkreisen.“ (Lechner 2005, 58). Schließlich heißt es:

„Durch das Kirchenportal und die Vorhalle aus dem 17. Jh. trete ich in den Kirchenraum ein. Auch in ihm kann ich das Innere, die fünf Altäre umkreisen, wie es bei Prozessionen üblich ist. – Aber zunächst erlebe ich einen sich weitenden Saal jubelnder Freude. [...] Ein barocker Raum besticht ja durch die Vielfalt – das Geheimnis des Reiches Gottes wird da durch viele Bilder, durch viele Formen ausgedrückt. Keine Gestalt allein vermag dies, aber für den sinnfrohen Gläubigen des bayerischen Barock kann das Mysterium Gottes nicht durch abstrakte Leere vermittelt werden; es wird erahnt durch den Zusammenklang der vielen Stimmen, durch das Wechselspiel der vielen Formen und Farben. Diesem Spiel dürfen wir uns hier überlassen. Durch die vier Seitenaltäre lassen wir uns nach vorne zum Doppelaltar füh-

³ „[...] So kann ich die Kirche zunächst einmal umwandern, durch den Torbogen in die zwei Klosterhöfe hineinschreiten, vorbei an der 1993 eingerichteten Versöhnungskapelle, die die Kerzen der Wallfahrer aufnimmt. In ihr erinnern die Patrone Europas und die Heiligen von Andechs an das Werk der Versöhnung und Einigung der Völker. Das spätgotische Bild der Anna Selbdritt [...] zeigt mir die Verbindung der Generationen und die Einheit von Altem und Neuem Bund. Ich komme zur Klosterpforte und durchschreite ein Gewölbe, das Pilgerkreuze aufgenommen hat, die an Kriegsnot und andere Bedrängnisse erinnern. Aus dem Gewölbe trete ich wieder ins Freie und blicke durch einen Mauerdurchbruch auf Klostergarten und Kiental. Eine Stelle [...] trägt eine Scheibe mit drei Kreisen, ein Hinweis auf die Heiligen Drei Hostien und das dreifaltige Geheimnis Gottes, das alle Landschaft umschließt. Dann komme ich, die Rückseite der Kirche umschreitend, zum Turm, blicke auf seine schöne Sonnenuhr, die mich an meine Vergänglichkeit mahnt.“ (Lechner 2005, 58 und 60). Der hier beschriebene Weg ist allerdings heute so nicht mehr begehbar bzw. eröffnen sich die genannten Ausblicke u. a. wegen der üppig gewachsenen Flora nicht mehr in dieser Weise.

ren, von den schwungvollen Vasen, den Heiligen und Engeln lassen wir uns emporleiten zu den Deckenfresken.“ (Lechner 2005, 60)

Trotz aller Formenvielfalt konzentriert das Spiel der barocken Formen und Farben letztlich den, der sich ihm wirklich überlässt, auf die eine Mitte: Christus Jesus selber. Die Sinne des Betenden werden hingezogen zum Doppelhochaltar und von dort in den überwölbenden so genannten *Coelum Andecense* hinein, in den ‚Andechser Himmel‘. Dieses Fresko über dem Gnadenalter, auf das zurückzukommen sein wird, zeigt verschiedene Gruppen um die Monstranz mit den Heiligen Drei Hostien in Gebet und Lobpreis versammelt. Die Monstranz gilt als das wichtigste Stück des Andechser ‚Heiltums‘, des ‚Heiligen Schatzes‘ von Andechs, auf dessen wechselvolle, von zahlreichen Legenden umrankte Geschichte hier nur verwiesen werden kann.⁴ Durch die Ikonographie wird jedenfalls der typische barocke Altaraufbau mit integriertem Tabernakel und Aussetzungsthron in Andechs nochmals überhöht, die Gegenwart Christi in der aufbewahrten Eucharistie extrem betont. Demgegenüber tritt dessen vielfältige Präsenz innerhalb der Messfeier zurück. Die eigentliche *Mensa Domini* wirkt nun mehr wie eine Konsole. Das barocke Ideal der Kirche als himmlischer Thronsaal, der sich um Christus als Herrscher herum herausbildet, nimmt prachtvollere Gestalt an.⁵

Die Gläubigen wurden zeitgenössisch auf vielerlei Weise in das damit knapp umrissene Grundkonzept eingeführt. Die entsprechenden Praxen sind paradigmatisch für die an der Schau der eucharistischen Gestalten orientierte Frömmigkeit des hohen Barock. Im Zentrum der barocken Wallfahrten stand die so genannte ‚Weisung‘, das Vorzeigen der Reliquiare und Heiltümer vom Fenster der heutigen Hedwigskapelle aus, deren Höhepunkt die Präsentation der Dreihostienmonstranz bildete. Daneben fanden Gottesdienste in der Wallfahrtskirche statt. Vor allem hatten die Pilger Gelegenheit zum Empfang des Bußsakramentes. Bei der ‚Weisung‘ der Reliquien wurden Gebete, Lieder und Litanen gesprochen und gesungen, passend zum jeweiligen Reliquiar eines Märtyrers oder einer Herrenreliquie, wie z. B. des Partikels aus der Dornenkrone Christi. Währenddessen hielten die Pilger mit ihren Fahnen auf der Südseite der Wallfahrtskirche stundenlang aus. Eine solche Praxis gibt es heute nicht mehr. Stattdessen wird jede Wallfahrtsgruppe mit Weihwasser empfangen, worauf die Pilgermesse stattfindet. Die meisten Pilger werden nach der nachmittäglichen Andacht wieder verabschiedet, nachdem die Andachtsgegenstände (wie Rosenkranz und Kreuze etc.) gesegnet wurden. Die Dreihostienmonstranz ist

⁴ Vgl. zur Geschichte des Klosters Andechs im Allgemeinen und zum Heiltumschatz bzw. der Wallfahrt im Besonderen die entsprechenden Abschnitte in Klemenz 2005; Bosl; Lechner; Schüle; Zöllner 1993. Dort finden sich jeweils umfangreiche Hinweise auf weiterführende Literatur.

⁵ Hier zeigt sich in hoch entwickelter Form, dass die barocken Kirchenräume gegenüber denen der Gotik bei der Platzierung des Allerheiligsten besondere Akzente setzen. Das eucharistische Brot wurde zunächst in Wand-schränken, dann in Sakramentstürmen aufbewahrt. Letztere sind seit der Wende zum 13. Jahrhundert schon mit vergitterten Türen versehen worden, durch welche die große Hostie gesehen werden konnte. Seit einem einschlägigen Beschluss des Mailänder Provinzialkonzils unter Karl Borromäus im Jahre 1565 etabliert sich schließlich der mit dem Altar, meist dem Hauptaltar, verbundene Tabernakel, eine Anordnung, die eben durch entsprechende Ornamentik u. ä. weiter hervorgehoben werden konnte. Vgl. für die Gesamtentwicklung auch Rubin 1991, 288–294.

allerdings für die Segnung der Gemeinde im Jahreslauf noch am Andechser Dreihostienfest (vierter Sonntag nach Pfingsten) in liturgischem Gebrauch.

Die Pilger wollten also die in Andechs aufbewahrten Reliquien v. a. über den Gesichtssinn erfahren, um dann die jeweiligen Heiligen resp. Christus den Herrn fürbittend anzurufen. Speziell im Blick auf die heiligen Drei Hostien kam es also nicht auf den Verzehr der eucharistischen Elemente an, sondern auf deren ehrfürchtige Schau. Hier zeigt sich paradigmatisch, dass die Eucharistie „im Lauf der Tradition von einem Sinn-Ort zum anderen gewandert“ ist: „Das Speise-Sakrament, scheinbar ausschließlich dem Munde und den leiblichen Eingeweiden zugeordnet, wird sehr auffällig ein Gegenstand des Auges.“ (Bachl 2008, 129f). Dementsprechend ist seit dem hohen Mittelalter nicht nur der Kommunioneller, sondern auch die Monstranz ein geweihtes Altargerät. In diesem Sinne wird den Pilgern durch die „Weisung“ durchaus der eucharistische Tisch gedeckt.

Die Pilger umkreisen also in Andechs buchstäblich das eucharistische Geheimnis. Ihr Weg führt sie zur heiligen Schau des in der Hostie gegenwärtigen Herrn, der die geistliche Mitte dieses Tuns bildet. Um diese innere Dynamik besser fokussieren zu können, lohnt ein Seitenblick auf Nikolaus von Kues. Er steht mit der Andechser Wallfahrt in enger Verbindung und hatte sich in seiner Funktion als päpstlicher Legat für die Echtheit der Drei Hostien ausgesprochen. Die Fürsprache des Kusaners kam nicht von ungefähr, war er doch mit Herzog Albrecht III. befreundet. In seinen letzten Lebensjahren hat er wohl auch in Erinnerung an den kurz zuvor (1460) verstorbenen Albrecht die zwei Büchlein über das von ihm selbst erfundene Globusspiel (*De ludo globi*) geschrieben.⁶ Dieses Spiel kann verstanden werden als eine *meditatio in actio* über das menschliche Bemühen und seine Grenzen bzw. dessen Erfolg, der aber letztlich jenseits der menschlichen Möglichkeiten liegt. Die Mitte des Spielfeldes erreicht der Spieler mit seiner deformierten Kugel nur dann, wenn er sie intuitiv genau im richtigen Moment loslässt. Die Bemühungen des Spielers sind also einerseits notwendig, zum Teil viele Anläufe unabdingbar, aber dass das Ziel erreicht wird, ergibt sich nicht einfach als Summe der angestellten Versuche. Die geistliche Pointe besteht darin, dass der Spieler nachvollziehen kann, inwiefern sein Leben als Nachfolge Christi zu verstehen ist. Und so heißt es schließlich im Text (Nr. 50–51):

„Dieses Spiel [...] deutet hin auf die Bewegung unserer Seele von ihrem Reich zum Reich des Lebens; in dem ist Ruhe und ewige Seligkeit. In seinem Mittelpunkt thront unser König und Lebensspender Christus Jesus. Als er uns ähnlich war, bewegte er den Globus seiner Person so, dass er in der Mitte des Lebens zur Ruhe kommt. Damit hat er uns das Vorbild hinterlassen, so zu tun, wie er getan hat, und unser Globus dem seinen folge, obwohl es unmöglich ist, dass ein anderer Globus in demselben Mittelpunkt des Lebens, wo der Globus Christi ruht, die Ruhe erlangt. Innerhalb des Kreises sind nämlich unendlich viele Räume und Wohnungen.“

⁶ Vgl. für die Hintergründe *Flasch* 1998, 567; *Senger* 1998, XXIIff. Anders (mit Berufung auf *E. Meuthen*, Nikolaus von Kues und die Wittelsbacher, in: P. Fried; W. Ziegler (Hg.), FS für A. Kraus zum 60. Geburtstag [Münchner Historische Studien, Abt. Bayerische Geschichte 10], Kallmünz 1982, 95–113): *Nikolaus von Kues* 1999 (nach dieser Ausgabe wird im Folgenden zitiert), 145: Hier wird davon ausgegangen, dass es sich beim Dialogpartner Johannes um den Sohn des Pfalzgrafen Otto von Mosbach handelt. – Zum Verständnis des Dialogs auf der Folie des Cusanischen Denkens vgl. auch *Föcking* 2002.

Die Glaubenden sind es, die „sich zur Mitte [wenden], wo der Thron des Königs der Kräfte und des ‚Mittlers zwischen Gott und den Menschen‘ steht, und ihren Globus treiben sie, den Spuren Christi folgend, zu gemäßigtem Lauf; sie allein erlangen Wohnung im Reich des Lebens. Denn allein der Sohn Gottes, der herabstieg vom Himmel, wusste den Weg zum Leben, den er durch Wort und Tat den Glaubenden eröffnet hat“. Die „Summe der Geheimnisse dieses Spieles“ liege, so der Kusaner, im Erlernen der Technik, die es erlaubt, „die Neigungen und natürlichen Krümmungen so gerade zu richten, dass wir endlich doch nach vielen Abwandlungen und unsteten Umläufen und Abbiegungen im Reich des Lebens ruhen“ (Nr. 54)⁷. Die Andechser Anlage kann insofern versinnbildlichen, dass es auf dem Weg zur Vollendung darum geht, alles dem Menschen Mögliche zu tun, um in der Nachfolge Christi Wohnung bei Gott zu erlangen. Die eucharistische Anbetung lehrt, dass dies nur gelingen kann, wenn die/der Betende sich radikal Gottes liebender Zuwendung verdankt weiß: indem sie die Sinne und das Herz hinlenkt auf *das* Geschenk göttlicher Liebe schlechthin, den gekreuzigten, auferweckten und erhöhten Gottessohn.

2. Eucharistieverehrung außerhalb der Messfeier – historische Streiflichter

Am Kirchenraum wie am Wallfahrtswesen wird deutlich, dass Andechs in seiner ausgebauten Form die mittelalterliche Eucharistiefrömmigkeit des Westens eindrucksvoll repräsentiert. Wie sich im Verhältnis der Glaubenden zur Eucharistie der Primat der Schau gegenüber dem Primat des Verzehrs durchgesetzt und wie dies die weitere Entwicklung bestimmt hat, kann hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden.⁸ Deshalb nur ein paar kursorische Hinweise:

Die alte Bezeichnung ‚Eucharistie‘ brachte zum Ausdruck, dass gemäß der durchgängigen Überzeugung in der frühen Kirche das Opfer der Getauften nicht in der Darbringung irgendeiner Materie bestand. Vielmehr konnte der Selbsthingabe Jesu Christi aus Liebe nur eine Gegengabe entsprechen: der Dank, wie er an erster Stelle im Herrenmahl als Gedächtnisfeier des Heilswerkes zum Ausdruck kam. Insofern konnte dieses Mahl zu Recht die Namen *eucharistia* oder *sacrificium laudis* an sich ziehen. Dazu Arnold Angenendt (z. T. Joseph A. Jungmann zitierend):

„Dieses Dankopfer bedurfte nicht eigentlich einer Opfermaterie, sondern forderte in letzter Konsequenz das Selbstopfer: Man wußte sich in der Vergegenwärtigung des Opfers Jesu zum Mitvollzug von dessen Selbsthingabe aufgerufen, weswegen die Eucharistie immer ein ‚geistiges, geisterfülltes Opfer‘ war [...]: ‚Die materielle Komponente verschwindet beinahe

⁷ Vgl. auch Nr. 59.

⁸ Es sei verwiesen auf folgende Überblicksdarstellungen, von denen aus weitere Literatur zu Einzelfragen leicht auffindbar ist: *Angenendt* 2000, 488–515; *Browe* 2003 (Sammelband); *Browe* 1933; *Stock* 1998, 305–335. Außerdem sind in jüngerer Zeit alleine in der Zeitschrift „Gottesdienst“ mehrere hilfreiche Kurzbeiträge erschienen: *Nagel* 2006; *Schwarzenberger* 2007; *Pacik* 2009; *Pacik* 2009a.

[...]. Sein Wert liegt darin, daß es Ausdruck einer heiligen, ganz Gott hingeebenen Gesinnung ist, unserer Hingabegesinnung.“ (Angenendt 2000, 491)

In Spätantike und Frühmittelalter gewann hingegen die Vorstellung von der Eucharistie als Bitt- und Sühneopfer zunehmend an Bedeutung. Nun verstärkt verwendete Begriffe wie *oblatio* (Darbringung), *sacrificium* (Opfer) oder (gallikanisch) *immolatio* lenkten den Blick besonders auf die Opfermaterie. Dies schlug sich u. a. in der Herstellung eigener Opfergaben nieder: Das speziell zubereitete ungesäuerte Brot wird schließlich ab dem Hochmittelalter die bis heute gebräuchliche Form münzengroßer, hauchdünner Oblaten haben. Diese Brotscheiben hießen schon bald *hostia*, ein Ausdruck, der ursprünglich ‚Opfer‘ bedeutete. Zugleich wurde der Akt des Darbringens rituell hervorgehoben. Mit Hans B. Meyer formuliert: „Die Kirche, repräsentiert durch den Priester, bringt den kraft der Konsekration gegenwärtigen Leib und das Blut Christi als ihr Opfer dem Vater dar.“ (Meyer 1977, 285). Die Eucharistiefeier war damit immer weniger Gedächtnis des liebenden Handelns Gottes, wie es in Leben und Geschick Jesu Christi seinen unüberbietbaren Höhepunkt hat, sondern wurde schließlich als Opfer der Menschen verstanden, das es aufgrund seiner außerordentlichen Güte erlaubte, von Gott eine übergroße Gegengabe zu erbitten. Der Gemeinschaftscharakter der Messe wurde marginalisiert zugunsten der Idee, dass sie die intensivste Form der Frömmigkeit darstellt: Je öfter sie vollzogen wurde, umso reichere Frucht versprach man sich. Die Eucharistiefeier wird damit endgültig zur *missa*, zur wichtigsten Form der ‚Segensspende‘, zur *celebratio missarum*, *sollemnitatis missae* oder *missarum sollemnia* (vgl. Jungmann 1967, bes. 39f.). Der Priester erhält die Rolle dessen, der eigentlich feiert und das Opfer darbringt.⁹

„Zwei Voraussetzungen“, so fasst Angenendt pointiert zusammen, „erforderte das mittelalterliche Verständnis vom Messopfer: die Konsekration, welche die Gaben von Brot und Wein in Fleisch und Blut Jesu verwandelte, und dann deren Opferung an Gottvater“. Von daher ist es zu erklären, dass „in dem Maße, wie die Konsekration mit ihrer Herstellung des Fleisches und Blutes Christi die grundlegende Voraussetzung des Opfers schuf, die Wandlung in der Messe zum heiligsten Moment auf[stieg]: Durch den Priester handelte Gott selbst auf dem Altar.“ (Angenendt 2000, 503f.). Die konsekrierte Hostie war im Hoch- und Spätmittelalter der ‚Ort‘ göttlicher Gegenwart schlechthin.¹⁰ Ab dem 12. Jh. breitete sich folgerichtig – ausgehend von Paris – der Brauch der Elevation aus: Nach der Konsekration wurde die Hostie (später auch der Kelch) für die andächtige Schau des Volkes hoch emporgehoben. Dieser Akt wurde buchstäblich zum sichtbaren Höhepunkt der Messfeier (vgl. Meyer 1963).

⁹ Letztlich führte das Messopferdenken zu einer Konzentration auf das Stipendienwesen und einer exorbitanten Vermehrung der so genannten ‚Privatmessen‘ (*missa specialis* bzw. *privata*), für die sich einzelne Gläubige durch finanzielle oder naturale Gaben die Dienste des opfernden Priesters im Sinne eines bestellten Anliegens sicherten. Vgl. Häußling 1973; Angenendt 1983.

¹⁰ Dabei wurden früher noch übliche Praktiken letztlich in den Hintergrund gedrängt, in denen diese wirksamste Heilmaterie überhaupt vielfältig Verwendung fand, u. a. als Medizin oder Zaubermittel: Hostien wurden Toten auf die Brust oder zu Reliquien ins Altargrab gelegt, ins Viehfutter gemischt, zerrieben auf die Felder verstreut oder in Salben verarbeitet, mit denen kranke Glieder bestrichen wurden, ja sogar für Schadenszauber missbraucht. Vgl. Angenendt 2000, 505.

Die zunehmende Fixierung auf die in dieser rituellen Handlung wurzelnde Schaufrömmigkeit fand ihr theologisches Pendant in der scholastischen Transsubstantiationslehre (Winter 2002, 162–350). In der Breite war sicherlich aber das letztlich vollkommen übersteigerte Verständnis von Reinheit und Würdigkeit als Voraussetzung für den Kommunionempfang ursächlich für den tiefgehenden frömmigkeitsgeschichtlichen Paradigmenwechsel (vgl. Angenendt 2000, 509–515). Die frühe Kirche hatte ein Verständnis von würdigem Kommunionempfang zugrunde gelegt, das deren Eucharistieverständnis entsprach, und sich dabei auf entsprechende neutestamentliche Belege gestützt (vgl. v. a. 1 Kor 11,27–29; Apg 2,44–47): Das einträchtige Gebet und die darin gestiftete Verbundenheit mit Gott und Jesus Christus sowie die Verbundenheit untereinander waren in eins mit caritativem Engagement unabdingbare Voraussetzungen für die Teilnahme am Herrenmahl. Schon ab der späteren Antike wurde dieser Katalog durch allgemeinreligiöse Bedingungen wie z. B. das Nüchternheitsgebot (vgl. Browe 2003a), sexuelle Enthaltensamkeit (vgl. Browe 1934) etc. und – wie oben bereits anhand der Andechser Wallfahrt erwähnt – durch die Beichte angereichert. Vor allem der zelebrierende Priester war als derjenige, der das Opfer darzubringen und immer zu kommunizieren hatte, unbedingt an das Reinheitsgebot gebunden. Dies belegen eindrucksvoll Gebete zur Bereitung und Darbringung der Gaben, ebenso die aus dem Gallischen stammenden so genannten Apologien, in denen der Priester immer wieder im Verlauf der Feier, besonders am Beginn sowie zur Gabenbereitung und zur Kommunion, seine Sündhaftigkeit bekennt und um göttliches Erbarmen bittet. Die Laien durften die Kommunion nicht mehr auf der Hand empfangen. Die Eheleute waren aufgrund des ehelichen Geschlechtsverkehrs besonders betroffen. Letztlich führte die stark von Sündenangst geprägte und deshalb problematische ‚Ehrfurcht‘ vor dem Altarsakrament und gegenüber allem, was mit der Messfeier zusammenhing, dazu, dass der Verzehr des Leibes und erst Recht des Blutes Christi (Blut galt als religiöser Urstoff) zunehmend erschwert und für die meisten Gläubigen ein äußerst seltenes Ereignis wurde. Ersatzformen wurden etabliert wie z. B. der Empfang gesegneten Brotes und der Genuss von Ablutionswein, mit dem der Priester nach der Kommunion Kelch und Finger von Hostienpartikeln gereinigt hatte.

Da Leib und Blut Christi aus heiliger Scheu, dass „ein sehr häufiger Empfang überhaupt gegen die Ehrfurcht und gegen die Würde des Sakraments und eine Vermessenheit sei“ (Browe 1938, 155), kaum noch als Speise genossen werden konnten, blieb den meisten Gläubigen tatsächlich nur noch die andächtige ‚Augenkommunion‘. Man kniete in der Messe zur Erhebung der Hostie während des Hochgebetes, da das bisher übliche Sich-Verbeugen das Sehen behinderte. Die Elevation dauerte immer länger und wurde zum Teil sogar innerhalb ein- und derselben Messe wiederholt. Ihre Bedeutung steigerten zusätzlich Glockengeläut, Orgelspiel, Weihrauch, An-die-Brust-Schlagen, stilles Gebet von Gläubigen und Priester sowie der Einsatz spezieller Gesänge wie des *O salutaris hostia* und des *Ave verum corpus*. Diese Praktiken führten zu abergläubischen Vorstellungen, gemäß denen die bloße Anwesenheit bei der Messe bzw. das direkte Anschauen der Hostie quasi magisch geistlichen und materiellen Segen bescheren konnte. Mancherorts begann der Klerus nach der Elevation bereits mit dem Stundengebet, an Kommuniontagen mit der Kommunionausteilung, oder man zog gar auf den Friedhof zur Gräbersegnung

bzw. eröffnete eine Prozession. Fromme eilten in den großen Kirchen mit vielen Altären von einer Elevation zur nächsten. Aus der Perspektive der Zeitgenossen war mit der Elevation der Kern der Messe vorüber. Schließlich wurde aus der Elevation während der Messfeier eine eigenständige Andachtsform, wobei eine wesentliche Voraussetzung darin bestand, die Möglichkeit der ungestörten Anschauung über längere Zeit zu schaffen. Dies wurde durch die ‚Aussetzung‘ der konsekrierten Hostie in der Monstranz erreicht (vgl. *Browe* 1933, 141–185). Damit war der Rahmen für eine Vielzahl neuer Andachtsformen wie Sakramentsandachten (vgl. *Browe* 2003b), das 40-stündige Gebet und die Ewige Anbetung gegeben,¹¹ Formen, die dann im Kontext der Entstehung des Fronleichnamfestes im 13. Jh. zu voller Blüte kamen (vgl. *Browe* 1933, 71–88; *Rubin* 1991, 164–212).

Die nachtridentinischen gesamtkirchlichen Ritusbücher (*Caeremoniale Episcoporum* und *Rituale Romanum*) bestimmen, dass vor der Prozession eine Messe gefeiert wird und der Zelebrant dabei außer der Hostie für seine Kommunion eine weitere für die Prozession konsekriert. Zu Sinn und Häufigkeit der Gläubigenkommunion machen die Texte hingegen keine Aussage. Die Detailvorschriften beider Bücher bezeugen aber u. a., dass man sehr großes Gewicht auf die Ehrfurcht der Teilnehmenden legte, die sich durch eine entsprechende Kleidung, entsprechendes Benehmen etc. zeigen sollte. Männer und Frauen hatten getrennt zu gehen, auch war während der Prozession keinerlei Nahrung aufzunehmen. Die im Mittelalter gewachsenen Reinheitsvorstellungen schlugen also weiterhin durch. Wo sind aber vor diesem Hintergrund heute Ansatzpunkte für eine eucharistische Anbetung, die im oben angedeuteten Sinne hinlenkt auf Jesus Christus als *das* Geschenk göttlicher Liebe?

Die richtige Spur weist Gottfried Bachl, wenn er schreibt:

„Aus den Daten der Überlieferung ist bekannt, dass die Eucharistie im Schauen leicht zur magischen Substanz verkommt. [...] In dieser Deformation eignet sich das gefräßige Sehorgan alles an, was Heil und Glück bedeutet, ohne sich dem Anspruch der Wahrheit auszusetzen, der darin enthalten ist. [...] Aber wem ist nicht auch der Trost des Lebens schon oft durch die Augen in die Seele gesprungen? Wer hat nicht im Gesicht der Liebe gelesen und wusste in diesem Augenblick nichts Besseres auf der ganzen Welt als dieses unbeschreibliche Herüberkommen und Hinübergehen und nahestes Ineinandersein? [...] In der Liebe kommt es nicht nur auf die Berührung an, auf die Umarmung und die Worte, die sie ersinnen kann. Die miteinander sein wollen, möchten vor allem auch gesehen werden, das eine vom anderen. Gar nichts anderes wird gewünscht als die Zuwendung der Augen, damit in ihnen das Bild entsteht. Liebende Menschen erfahren die Lebensnotwendigkeit, gesehen zu werden und zu sehen, ineinander erscheinen zu können.“ (*Bachl* 2008, 135 und 137)

¹¹ Letztere sind als Spezialform der eucharistischen Andacht zu betrachten und entstanden im 16. Jh. im Zusammenhang mit dem Brauch, bei der so genannten Grablegung am Schluss des Karfreitagsgottesdienstes nicht das Kreuz oder eine Jesus-Skulptur, sondern das Allerheiligste mitzutragen und symbolisch beizusetzen. In Mailand wurde dann 1527 ein 40-stündiges Gebet vor dem Tabernakel im Gedenken an die Grabesruhe eingeführt, um von Gott Hilfe in Kriegsnot zu erbitten. Ab 1537 vollzog sich die Anbetung vor ausgesetztem Allerheiligsten und wanderte während des ganzen Jahres durch die Mailänder Kirchen. Die von der Karwoche losgelöste Ewige Anbetung war geboren und verbreitete sich z. B. durch Jesuiten und Kapuziner. Vgl. *Meyer* 1986, 592.

3. Der unauflösliche Zusammenhang von Heil und Heilung in der und durch die Eucharistie – biblische Rückfrage I

Nach diesen liturgie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Skizzen zurück zur Andechser Kirche, die u. a. mit ihren Bildern der von Bachl markierten Spur Gestalt verleiht. Wenn der Besucher, wie oben beschrieben, in den Kirchenraum eingetreten ist und sich dem Spiel der barocken Formen überlässt, wird der Blick durch Engel und Heilige zu den Deckenfresken geleitet. Der theologisch bedeutsame erste Hinweis des Bildprogramms besteht darin, dass das Fresko, dessen man zunächst ansichtig wird, das des zweiten Jochs von Westen aus ist: das Gnadenbild der thronenden Muttergottes von Andechs. Andechs ist ursprünglich ein Ort der Erinnerung an das Heilige Land, ein besonderer Ort der Eucharistieverehrung, aber doch auch zugleich von alters her Marienwallfahrtsort. Doch Maria ist nicht die *theologische* Mitte, was sich an den verschiedenen Mariendarstellungen, die sich in der Kirche – u. a. am Doppelhochaltar – finden, eindrucksvoll zeigen ließe (vgl. *Lechner* 2005, 66–68). Auch am Deckenfresko wird deutlich, dass Maria zum zentralen Geheimnis *Gottes* hinführen will. Sie ist Urbild des Menschen, der Gottes Heil aufnimmt und seiner Liebe Antwort gibt. So ist die Darstellung der thronenden Gottesmutter hingeordnet auf das Heil, das von Gott her kommt: Die Wallung der Wasser am Teich von Betesda, die hier durch den Engel herbeigeführt wird, verweist darauf, dass durch die Geburt aus der Jungfrau Maria das wahre, das lebendige Wasser die Welt durchflutet hat.

Die Erzählung aus Joh 5 ist dabei eigentlich nur eine Randnotiz im Vergleich zu großen zentralen Perikopen des Johannesevangeliums, die durch das Wassermotiv bestimmt sind – aber: Innerhalb dieses Gesamtpanoramas kommt der Stelle doch eine nicht geringe Bedeutung zu. In der Geschichte von dem seit 38 Jahren daniederliegenden Mann, der sich vom Einsteigen in den Betesda-Teich Heilung erhofft, jedoch niemanden findet, der ihn zum Wasser bringt, erweist Jesus seine Vollmacht, indem er den Kranken durch die Berührung mit ihm selber heilt. Im späteren 7. Kapitel spricht Jesus im Kontext des Laubhüttenfestes das Wort (vgl. Joh 7,37ff): „Wer Durst hat, komme zu mir, und es trinke, wer an mich glaubt. Wie die Schrift sagt: Aus seinem Leib werden Ströme von lebendigem Wasser fließen.“ Im Hintergrund steht die an diesem Fest übliche rituelle Wasserspende im Tempel. Sie war mittlerweile zur heilsgeschichtlichen Erinnerung an das Wasser geworden, das Gott den Juden in ihrer Wüstenwanderung aus dem Felsen geschenkt hat (vgl. Num 20,1–13). Auch vom neuen Mose, vom Messias, erwartete Israel, dass er das Volk mit Brot vom Himmel und mit Wasser aus dem Felsen sättigen werde. In 1 Kor (10,3f) heißt es dementsprechend: „Alle aßen die gleiche pneumatische Speise und alle tranken denselben pneumatischen Trank; sie tranken nämlich aus dem pneumatischen Felsen, der mit ihnen zog. Der Fels aber war Christus.“ Damit ist die Brücke zur Eucharistie geschlagen: Das Wort Jesu zum Wasser-Ritus ist eine Selbstidentifikation mit dem neuen Mose, mit dem Leben spendenden Fels. So, wie er in der Brot-Rede in Joh 6 sich selbst als das wirkliche, vom Himmel kommende Brot offenbart, zeigt sich Jesus hier als das lebendige Wasser, auf das der Durst des Menschen eigentlich aus ist. Dieses lebendige Wasser lässt sich alleine in der Weise des Glaubens trinken.

Diese Überlegungen erlauben es, von der Darstellung des Deckenfreskos in der Kirche Schlussfolgerungen auf den Zusammenhang von Heil und Heilung zu ziehen: Hier wird ein lebendiges Wasser verheißen, das von Gott her kommt und insofern umfassendes Heil schenkt, und dieses Heil besteht in einem Leben, das nicht mehr vom Tod bedroht ist. Das lebendige Wasser lässt den Menschen damit auch Heilung finden in allem, was sein irdisches Leben existentiell bedroht. Alle entsprechenden Zeichenhandlungen im Johannesevangelium – erinnert sei nur noch an die eucharistietheologisch besonders bedeutsame Fußwaschung beim letzten Abendmahl – deuten letztlich auf den lebendigen Christus hin, auf den Leib des Gekreuzigten, dem Blut und Wasser entströmen (19,34). Er ist Gottes lebendige Gegenwart in der Welt, Quell des Lebens für alle Menschen zu allen Zeiten. Benedikt XVI. kommentiert:

„Wer wachen Auges in die Geschichte blickt, der kann diesen Strom sehen, der von Golgotha her, vom gekreuzigten und auferstandenen Jesus her durch die Zeiten fließt. Er kann sehen, wie dort, wo dieser Strom ankommt, die Erde entgiftet wird, wie fruchttragende Bäume heranwachsen, wie Leben, wirkliches Leben aus diesem Quell der Liebe fließt, die sich geschenkt hat und schenkt.“ (Ratzinger/Benedikt XVI. 2007, 291)

In abgeleiteter Weise gilt das Wort vom lebendigen Wasser ebenso für die Glaubenden: Wenn der Mensch mit Christus eins wird, erhält er Anteil an dessen Fruchtbarkeit. Damit wird auch er zu einem Leben spendenden Brunnen in Christus, durch ihn und mit ihm. Das machen exemplarisch die Heiligen deutlich, wie sie in der Andechser Kirche in Fülle dargestellt sind: Sie bilden mit ihrer weisen Suche nach Gott, ihrer glühenden Christusliebe, dem Lob Gottes auch bei mühsamer Behinderung und ihrem rastlosen Einsatz für das Volk Gottes um sich herum heilige Oasen, in denen ein wenig vom verlorenen Paradies in der Welt wiederkehrt. Dazu will die Kirche jeden Menschen, der in sie eintritt, ermutigen, eine solche Oase zu bilden, indem er aus der Quelle schöpft, die in der Eucharistie liegt.

Die Geschichte der Wallfahrt zum Heiligen Berg ist beredtes Zeugnis für die aufgezeigten Zusammenhänge: Hier haben Menschen vielfach Heil und Heilung erfahren. Dem Menschen, der sich um die vier Kardinaltugenden und die drei göttlichen Tugenden bemüht, die an der Unterseite der Orgelempore vor Augen geführt werden, stellt das große Fresko, das dann im Mittelschiff folgt, die Himmelfahrt in Aussicht: mit Christus, dem Auferweckten, der vom Ölberg aus in den Himmel fuhr. Ihm wird der auf dem Heiligen Berg geläuterte Christ einst nachfolgen. Die Anbetung soll ihn demnach auch dazu antreiben, das von Christus ausgehende Leben gegenüber seiner Um- und Mitwelt in Wort und Tat zu bezeugen. Damit ist der unauflöslche Zusammenhang von Liturgie und Diakonie angedeutet, den es im Zusammenhang der eucharistischen Anbetung unbedingt im Blick zu behalten gilt. Benedikt XVI. spricht deshalb vom sozialen Charakter, den die Mystik des Eucharistiesakraments habe: „Die Kommunion zieht mich aus mir heraus zu ihm hin und damit zugleich in die Einheit mit allen Christen. Wir werden ‚ein Leib‘, eine ineinander verschmolzene Existenz. Gottesliebe und Nächstenliebe sind nun wirklich vereint: Der fleischgewordene Gott zieht uns alle an sich.“ Von daher gilt: „[...]In der eucharistischen Gemeinschaft ist das Geliebtwerden und Weiterlieben enthalten. Eucha-

ristie, die nicht praktisches Liebeshandeln wird, ist in sich selbst fragmentiert, und umgekehrt wird [...] das ‚Gebot‘ der Liebe überhaupt nur möglich, weil es nicht bloß Forderung ist: Liebe kann ‚geboden‘ werden, weil sie zuerst geschenkt wird.“ (*Benedikt XVI.* 2006, 22).

4. Die Dialektik von Distanz und Nähe als prägende Konstante des Gebets – biblische Rückfrage II

Es ist des Öfteren darauf hingewiesen worden, dass die Gestaltung der Kirchenräume, je mehr sie auf die Anbetung des Leibes Christi unter der Brotsgestalt ausgerichtet sind, dem Modell des Jerusalemer Tempels folgt (vgl. *Richter* 1999, 60–62): Dort war die Annäherung an den allerheiligsten Bereich reglementiert und nur dem Hohen Priester war – zumindest nach dem Paradigma von Lev 16 – einmal im Jahr am Großen Versöhnungstag die Möglichkeit gegeben, an die Bundeslade selber heranzutreten und dort durch die rituelle Applikation von Opferblut der Erneuerung der Beziehung zwischen Gott und seinem Volk zu gedenken, die sich von Gott her ereignet. Mit dem eindringlichen Zeichen der Zerreißung des Tempelvorhangs von oben nach unten, das schon das Markusevangelium mit dem Tod Jesu auf Golgatha zusammenschaut (vgl. Mk 16,37–39), wird aber die Tempeltheologie – obwohl an sich positiv aufgenommen – radikal transformiert: Wie Paulus in Röm 3,25 betont, rückt das Kreuz an die Stelle der *kapporaet*, der Sühneplatte auf der Bundeslade, und Christi Blut macht jedwede andere Opfergabe obsolet (vgl. *Stuflesser; Winter* 2004, 46–53). Im Blut des Herrn ist der Bund zwischen Gott und seinem Volk, zwischen Gott und allen Menschen unverbrüchlich erneuert, wie dies später der Hebräerbrief tief gehend reflektiert.

Besonders bemerkenswert ist diesbezüglich wiederum die johanneische Konzeption:¹² Die Tempelzerstörung wird metaphorisch zur Deutung von Leben und Leiden Jesu gebraucht (vgl. Joh 2,19). Joh 4,20–24 wertet in der Schilderung der Begegnung Jesu mit der Samaritanerin am Jakobsbrunnen diese Beziehung von Jesu Person und Tempel so aus, dass in Christus eine neue Art der Gottesverehrung und -begegnung angebrochen ist, „für die der Ort des Kultes unwichtig ist“ (*Schnackenburg* 2000, 470). Wahrer Gottesdienst und wahre Anbetung sind nun daran gebunden, dass Menschen Jesus als Sohn Gottes glauben und sich durch ihn dem Vater zuwenden: „Die Mono- bzw. Bilokalität [wenn der Garizim mit in Betracht gezogen wird; S. W.] des Kultes wird ersetzt durch die Multilokalität der Person Jesu Christi, der – unabhängig von seinem jeweiligen Aufenthaltsort – das Heilszentrum darstellt.“ (*Jooß* 2005, 214). Diese Personenbezogenheit der Heilsgewant drückt sich im johanneischen Verständnis auch in der Stiftung neuer Kultformen durch Jesus aus, die als neue Praxis von Reinigung und Opfer verstanden werden können: Fußwaschung und Abendmahl. Diese Kulthandlungen sind prinzipiell an allen Orten möglich und nicht auf ein Areal wie das des Tempels beschränkt: „Durch die Anwesenheit Gottes in Christus, wie sie in Brot und Wein gefeiert wird, ist die Bindung an einen

¹² Zum Raum- und Wohnmotiv im Johannesevangelium vgl. *Umbach* 2005, 118–127.

allein dafür ausgesonderten Ort aufgehoben und die feiernden Individuen werden in ihrer Bezogenheit auf Christus an seine Stelle gesetzt.“ (Joß 2005, 214).

Kurz: An die Stelle des Tempels als statisch und monokal fixiertes Zentrum von Gottesbegegnung tritt die christusbezogene Multilokalität. Das Kreuz bzw. der Gekreuzigte übernimmt und überbietet demnach die mit dem Tempel raumtheologisch verbundenen Funktionen. Das Kreuz, das auf Golgatha außerhalb der Stadtbegrenzung aufgerichtet ist, wird zum Zentrum der Welt, zum absoluten Nullpunkt des mystischen Koordinatensystems, das Himmel und Erde umfasst:

„Die Peripherie des Hinrichtungsortes wird im Kreuzestod Christi zum Zentrum des Heilshandelns Gottes, so daß sowohl Beginn und Vollzug als auch das Ende des irdischen Weges Christi von dieser Zentralisierung der Peripherie geprägt erscheinen. [...] Die paradoxe Raumkonzeption, die darin enthalten ist, findet so ihren Höhepunkt: Der Ort, an dem Gott absolut absent geglaubt wird (Peripherie und Tod) und der dadurch zum Paradigma der Gottverlassenheit (Mk 15,34 als Zitat von Ps 22,2) wird, wird von Christus bei seiner Kreuzigung zum Zentrum gemacht, indem er den Tod und damit die Peripherie schlechthin aktiv in sein Handeln miteinbezieht.“ (Joß 2005, 218)

In Andechs markiert die ausgesetzte Hostie, markiert die in ihr verehrte Gegenwart des Herrn jenen mystischen Nullpunkt: Vom gekreuzigten, auferweckten und erhöhten Herrn her, der sich unter der Brotsgestalt immer wieder neu in die Welt hinein ausliefert, werden alle raum-zeitlichen Bezüge justiert. Die Anbetung führt den Glaubenden dann letztlich zu der Erkenntnis, dass nicht der Kirchenraum auf die Hostie ausgerichtet ist, sondern in geistlicher Perspektive der gesamte Raum an diesem Ort der zeichenhaften Christusgegenwart seinen Ursprung hat. Die Sinne werden dementsprechend durch zwei Engel zur Andacht, zum ‚An-denken‘ dieser Zusammenhänge angeleitet, ebenso auf der Seite durch die Nebenpatrone der Kirche Nikolaus und Elisabeth. Von der Empore ragen zudem die bewegten Gestalten von Florian und Nepomuk herein. Vom oberen Hochalter wurden früher ebenfalls die Heiltümer gezeigt und der Segen mit der Dreihostienmonstranz erteilt. Engel lenken den Blick aber dann, wie schon erwähnt, weiter nach oben, vor allem zum *Coelum Andecense*: In Gebet und Lobpreis sind Heilige versammelt, die mit diesen Hostien angeblich in Zusammenhang standen. Die lateinischen Inschriften nach Ps 14,1 (15,1) kommentieren: „Sie wohnen in Gottes Zelt“ und „ruhen auf seinem heiligen Berg“. Auch diejenigen, die sich ins Innere der Kirche begeben, treten damit ein in diesen irdisch-himmlichen Raum der universalen Anbetung. Bemerkenswert: Ein plastischer Engelfuß verlängert den gemalten Andechser Himmel gleichsam in den Kirchenraum hinein und macht die Verbindung von Himmel und Erde damit noch sinnfälliger. Die Glaubenden sind eingeladen, sich in die Anbetung der im Andechser Himmel versammelten Gemeinde der Heiligen und Engel hineinziehen zu lassen: „Engel und die vielen Heiligen, die in Beziehung stehen zu Andechs, versammeln sich im Kreis um das Geheimnis der Gegenwart Gottes in der Dreihostienmonstranz. Die bunte Vielfalt wird eins in der Anbetung des Einen. Ich aber kann mich“, so meditiert Abt Odilo Lechner, „mit einem der abgebildeten Heiligen [...] identifizieren und mit seiner, mit meiner Eigenart auf den blicken, der die Mitte unseres Lebens und der ganzen Geschichte ist“ (Lechner 2005, 64f.).

Darin wird die Phänomenologie biblisch begründeten Betens überhaupt transparent: Der Mensch adressiert sich ganz und gar an Gott, den er als verborgenen und immer auch unbekannt bleibenden Gott wahr- und annimmt. Der meditative Blick auf den eucharistischen Leib des Herrn erschließt, dass dem so Betenden aber dann, wenn er sich selber auf diesen Gott hin loslässt, dennoch alles geschenkt wird. Beten ist, mit Thomas Schärfl gesagt, „nicht zuerst Bitte, sondern [manifestiert] sich aus dem durch die *Ehrfurcht* konfrontativ gereinigten Gestimmtsein der Dankbarkeit heraus primär als Lobpreis und Huldigung“: Wo „[d]ie Gebetsadresse [...] den Anderen als Anderen ernst[nimmt...], die Sprache [...] nicht auf beschreibende Bemächtigung [...], nicht auf Habhaftwerdung des Anderen als Gegenstand des Sprechens [aus ist], sondern auf Anrede und Antwort“, da zeigt sich: „Die Gebetsantwort ist unendliche Güte, die sich gibt – auch dies in Sprache und für Sprache.“ (Schärfl 2003, 217f.; vgl. 214–219). Und in Christus nimmt diese Gebetsantwort Gottes Fleisch an! Der gott-menschliche Kommunikationsraum öffnet sich durch Ihn, mit Ihm und in Ihm. Indem sich der Mensch betend auf den ganz Anderen bezieht, wird er des göttlichen Ursprungs inne, dem sich all sein Handeln – und eben auch sein betendes Sprechen – restlos verdankt.

Solche Anbetung ist dann in der Tat von anderem Charakter als die im Jerusalemer Tempel: Sie ist geprägt von einer nahezu umwerfenden Intimität. Denn, wie es in Offb 21,22 heißt: „Einen Tempel sah ich nicht in der Stadt. Denn der Herr, ihr Gott, der Herrscher über die ganze Schöpfung, ist ihr Tempel, er und das Lamm.“ Die Beziehung zu Christus, zum Lamm Gottes aber ist, wie Benedikt XVI. in seiner Abschlusspredigt zum Weltjugendtag in Köln auf dem Marienfeld sagt, eucharistisch geprägt, und insofern eine Begegnung, die einem Kuss, einer Umarmung gleicht:

„Leib und Blut Jesu Christi werden uns gegeben, damit wir verwandelt werden. Wir selber sollen Leib Christi werden, blutsverwandt mit ihm. Wir essen alle das eine Brot. Das aber heißt: Wir werden untereinander eins gemacht. Anbetung wird, so sagten wir, Vereinigung. Gott ist nicht mehr bloß uns gegenüber der ganz Andere. Er ist in uns selbst und wir in ihm. Seine Dynamik durchdringt uns und will von uns auf die anderen und auf die Welt im Ganzen übergreifen, dass seine Liebe wirklich das beherrschende Maß der Welt werde. [...] Das lateinische Wort für Anbetung heißt ‚ad-oratio‘ – Berührung von Mund zu Mund, Kuss, Umarmung und so im Tiefsten Liebe. Aus Unterwerfung wird Einung, weil der, dem wir uns unterwerfen, die Liebe ist. So wird Unterwerfung sinnvoll, weil sie uns nicht Fremdes auferlegt, sondern uns freimacht zum Innersten unserer selbst.“ (Benedikt XVI. 2005, 86 und 87)

5. Die Feier der Eucharistie als Maßstab – ausgewählte Beobachtungen anhand von „Kommunionspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe“

Was bisher stets vorausgesetzt wurde, soll abschließend noch anhand einiger weniger Beobachtungen aus der Studienausgabe ‚Kommunionspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe‘ von 1976 erhärtet werden: Die Feier der Eucharistie ist die erste und ursprüngliche Form, diese zu verehren! Selbstverständlich sind die konsekrierten eucharistischen Gestalten immer ehrfürchtig behandelt und verehrt worden, innerhalb der

hl. Messe ebenso wie außerhalb, wenn konsekriertes Brot bzw. konsekrierter Wein übrig geblieben waren. Innerhalb der Feier hatte von Alters her ein Akt der Verehrung beim Empfang der Kommunion einen festen Platz. So gilt ja auch die heute meist praktizierte – allerdings gegenüber den Ausführungen aus den ‚Mystagogischen Katechesen‘ reduzierte – Form der Handkommunion für Cyrill von Jerusalem als ausdrückliche Geste geradezu intimer Verehrung:

„21. Trittst du vor, dann darfst du nicht die Hände flach ausstrecken und nicht die Finger spreizen. Da die rechte Hand den König in Empfang nehmen soll, so mache die linke Hand zum Throne für denselben! Nimm den Leib Christi mit hohler Hand entgegen und antworte: Amen! Berühre behutsam mit dem heiligen Leibe deine Augen, um sie zu heiligen! Dann genieße ihn, doch habe acht, daß dir nichts davon auf den Boden falle! Was du davon fallen liebst, wäre natürlich so viel als Verlust eines deiner eigenen Glieder.“

Und zur Kelchkommunion heißt es:

„22. Nach der Kommunion des Leibes Christi gehe auch zum Kelche des Blutes, nicht jedoch mit ausgestreckten Händen! Verbeuge dich, sprich zur Anbetung und Verehrung das Amen und genieße, um dich zu heiligen, auch vom Blute Christi! So lange noch Feuchtigkeit auf deinen Lippen ist, berühre sie mit den Fingern und heilige (mit jener Feuchtigkeit) Augen, Stirne und die übrigen Sinne! [13]“ (Cyrill von Jerusalem 1922, 390f.)

Die oben skizzierten Entwicklungen im Mittelalter haben dazu geführt, dass die Gläubigenkommunion in einer solchen intensiven Weise immer seltener und ein ursprünglich schlichter Vorgang zudem rituell äußerst komplex wurde.¹⁴ Entsprechende Bemühungen vor allem seit Beginn des 20. Jahrhunderts und in der Liturgischen Bewegung haben zu den bekannten Korrekturen durch das Zweite Vatikanum geführt: „[Sacrosanctum Concilium] 55. Mit Nachdruck wird jene vollkommeneren Teilnahme an der Messe empfohlen, bei der die Gläubigen nach der Kommunion des Priesters aus derselben Opferfeier den Herrenleib entgegennehmen.“ Vor diesem Hintergrund hält der Ritualfaszikel von 1976 fest, dass die „Feier der Eucharistie im Meßopfer in Wahrheit Ursprung und Ziel der Verehrung, die dem Altarsakrament außerhalb der Messe erwiesen wird“, ist (Nr. 2). In Nr. 5 heißt es ausdrücklich:

„Der erste und ursprüngliche Zweck der Aufbewahrung der Eucharistie außerhalb der Messe ist die Spendung der Wegzehrung; die Aufbewahrung dient in zweiter Linie der Kommuni-

¹³ Clemens von Alexandrien spricht in Pädag. 2, 12 (Schluss) von „den mit dem Logos gesalbten Augen“.

¹⁴ „Zunächst war der Kommunionritus der Meßfeier Vorbild für die Kommunionsspendung an Kranke [...]. wurde [...] dann durch Sünden- und Glaubensbekenntnis angereichert; in dieser erweiterten Form ist er seit dem 12./13. Jh. wieder in die Messe übernommen worden. Auf dieser Grundlage hat sich gegen Ende des Mittelalters eine Art *Kommunionandacht* mit einem relativ breit entfalteten Ritus gebildet [...]. Da dieser Ritus, zumal dann, wenn die Zahl der Kommunikanten größer war, erhebliche Zeit in Anspruch nahm, begann man oft schon nach der Gabenbereitung oder nach der Elevation mit der Austeilung, wenn man sie nicht überhaupt *aus der Meßfeier ausgliederte*. Etwa seit dem 12. Jh. mehren sich die Zeugnisse für die Kommunionsspendung nach der Messe. Zur Regel wurde aber die Spendung vor oder nach der Messe erst um 1800, bis etwa seit 1930 eine gegenläufige Bewegung einsetzte, die schließlich durch die Reform des Vaticanum II. zur neuerlichen Integration der Gläubigenkommunion in die Meßfeier geführt hat.“ [zu Letzterem noch unten] (Meyer 1989, 236f).

onspendung außerhalb der Messe und der Anbetung unseres Herrn Jesus Christus, der im Sakrament gegenwärtig ist. Denn die Aufbewahrung der heiligen Gestalten für die Kranken führte zu dem löblichen Brauch, die himmlische, in den Kirchen aufbewahrte Speise zu verehren.“

Ziel der Verehrung ist, bei den Gläubigen das lebendige Bewusstsein von der wunderbaren Gegenwart Christi zu stärken und sie damit einzuladen, „sich mit ihm zu vereinigen“: „Diese Vereinigung erlangt in der sakramentalen Kommunion ihren Höhepunkt. Darum fördert die Aussetzung in glücklicher Weise die Christus im Geist und in der Wahrheit geschuldete Anbetung.“ Dementsprechend ist „darauf zu achten, daß bei solchen Aussetzungen die Verehrung des heiligen Sakramentes in ihrer Beziehung zur Messe deutlich wird. In der äußeren Form der Aussetzung vermeide man deshalb sorgfältig alles, was irgendwie die Tatsache verdunkeln könnte, daß es der vornehmliche Wunsch Christi bei der Einsetzung der heiligen Eucharistie war, sie uns als Speise, Heilmittel und Stärkung anzubieten“ (Nr. 82). Die entsprechenden Bestimmungen in AEM (= Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch) und GORM (= Grundordnung des Römischen Messbuchs) bezüglich der Kommunionsspendung aus der Feier heraus (vgl. AEM Nr. 56, bes. h, bzw. GORM Nr. 85) werden zudem durch den Faszikel dahingehend gestützt, dass es heißt: „Die konsekrierten Hostien sollen in der Anzahl, die für die Kommunion der Kranken und anderer Gläubigen außerhalb der Messe ausreicht, aufbewahrt werden. Sie sollen häufig erneuert und in einer Pyxis oder einem entsprechenden Gefäß aufbewahrt werden.“ Der Ort zur Aufbewahrung der heiligen Eucharistie ist hervorzuheben, wobei „dringend empfohlen“ wird, eine vom Hauptraum getrennte Kapelle o. ä. zu wählen, um private Anbetung in geeigneter Form zu fördern.

Aus diesen Bestimmungen geht deutlich hervor, dass die Förderung einer angemessenen Eucharistie- und speziell Kommunionpraxis unabdingbar für die Förderung einer sachgerechten Verehrung der Eucharistie außerhalb der Messfeier ist. Die einschlägigen Nummern 79–81 können als prägnante Zusammenfassung der anhand der Andechser Kirche entwickelten Überlegungen dienen: Die Verehrung des Sakramentes möge dazu ermuntern, „voll und ganz am österlichen Geheimnis teilzuhaben; sie ist dankbare Antwort auf das Geschenk dessen, der durch seine Menschwerdung unaufhörlich die Glieder seines Leibes mit göttlichem Leben erfüllt“ (Nr. 80). „Mit Christus“, so etwas weiter, „bringen sie im Heiligen Geiste ihr ganzes Leben dem Vater dar und empfangen aus dieser erhabenen Verbindung Wachstum im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe.“ Die eucharistische Anbetung soll also die tätige Teilnahme aller Getauften an der eucharistischen Danksagung fördern, die – so *Sacrosanctum Concilium* 48 (vgl. auch GORM Nr. 95) – letztlich in der Darbringung ihrer selbst besteht (vgl. *Stuflesser* 2009, bes. 179–186). So erwächst den Gläubigen die Kraft, in ihrem alltäglichen Leben zu verwirklichen, was sie in der Eucharistie feiern – Gottes Liebeshandeln an den Menschen und seiner ganzen Schöpfung:

„81. [...] durch die Erneuerung des Bundes mit ihm empfangen sie die Kraft, in ihrem Leben das zu verwirklichen, was sie in der Eucharistiefeier im Glauben und im Sakrament empfangen haben. – Gestärkt durch die himmlische Speise, sollen sie sich bemühen, in der Teilhabe am Tod und an der Auferstehung des Herrn in ständiger Dankbarkeit zu leben. Daher soll je-

der danach streben, gute Werke zu tun, Gott zu gefallen, christlichen Geist in die Welt zu tragen und überall, und zwar inmitten der menschlichen Schicksalsgemeinschaft, Zeuge Christi zu sein.“

Schluss

Augustinus erklärt in Sermo 272: „Wenn ihr selbst also der Leib Christi und seine Glieder seid, dann liegt auf dem eucharistischen Tisch euer eigenes Mysterium: Ihr empfangt euer Mysterium. [...] Ihr sollt sein, was ihr seht, und sollt empfangen, was ihr seid.“¹⁵ Christus selber konsekriert auf dem Altar das „Mysterium unseres Friedens und unserer Einheit“: Die Gläubigen, die dem Tisch des Herrn das Urbild ihres Leibseins in Christus glaubend erkennen, sind ihrerseits dazu berufen, Abbild der inneren Einheit zu sein und den damit verbundenen Frieden der Erlösten widerzuspiegeln. So wird durch die Getauften „das Zueinander und das Ineinander dieser beiden Bewegungen [lebendig], die Gott und Mensch unlöslich verbinden: Die Hingabe des Sohnes durch den Vater *an uns* und die Hingabe des Menschensohnes *an den Vater*“. „In dem Maße, wie wir uns in die Liebe Jesu *zu den Menschen und zum Vater* einbeziehen lassen, werden auch wir selbst zum Opfer. Dann ist allerdings unser Leben ein Opfer, das nicht nur in der Stunde der Eucharistiefeyer, sondern im ganzen mühsamen Lebensalltag geschieht. ‚Gott will nicht deine Gabe, sondern dich‘, hat Augustinus gesagt“, so Theodor Schneider (*Schneider; Patenge* 2004, 113f.). Insofern hat eine angemessene Eucharistiepastoral bei einer ritusgemäßen, mystagogisch gefüllten Feier der Eucharistie selber anzusetzen und von dort aus nach Wegen zu einer die Lebenswelt einbeziehenden Anbetungspraxis zu führen. Es ist die eucharistische „*Darbringung des ganzen Christus aus Haupt und Gliedern*“, in der die Gemeinde, die Kirche „lebendige Hostie im Alltag der Welt“ (*Schneider* 2008, 159¹⁶; vgl. *Schneider* 2007, 226–228) wird. Die Vergegenwärtigung des Herrn geschieht demnach nicht um der eucharistischen Feier willen, sondern für die Kirche als feiernde Glaubensgemeinschaft. Darin ist der eigentliche Sinn der bleibenden eucharistischen Gegenwart und der Anbetung zu sehen: Die universale, alle Zeiten übersteigende Gegenwart ihres Herrn bleibt, solange die Kirche ist. Das hält die eucharistische Anbetung in den Gläubigen lebendig – als Erbe und Auftrag.

Literatur

- Altmann, L.* (2005): Bau und Ausstattung der Kirche, in: Klemenz 2005, 29–52.
Altmann, L. (1986): Der Heilige Berg Andechs. Geschichte und Kunst (Großer Kunstführer Schnell & Steiner Nr. 19), München.

¹⁵ *Augustinus*, Sermo 272 (PL 38, 1247): „corpus ergo Christi si uis intelligere, apostolum audi dicentem fidelibus, ‚uos autem estis corpus Christi, et membra‘ (1 Cor 12,27). si ergo uos estis corpus Christi et membra, mysterium uestrum in mensa dominica positum est: mysterium uestrum accipitis. [...] Estote quod uidetis, et accipite quod estis.“

¹⁶ „Die Eucharistiefeyer hat also die *Darbringung des ganzen Christus aus Haupt und Gliedern* zum Ziel, das Darbringen unserer selbst mit ihm, unser Anteilgewinnen an der Hingabe Jesu Christi, die Selbsthingabe der Gemeinde, der *Kirche als lebendige Hostie im Alltag der Welt*.“

- Angenendt, A.* (1983): *Missa specialis*. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen, in: FMSt. 17, 153–221.
- Angenendt, A.* (2000): *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 2. überarb. Aufl., Darmstadt.
- Bachl, G.* (2008): *Eucharistie. Macht und Lust des Verzehens* (Spuren. Essays zu Kultur und Glaube 2), St. Ottilien.
- Benedikt XVI.* (2005): Predigt bei der Eucharistiefeier zum Abschluss des XX. Weltjugendtages 2005 auf dem Marienfeld am Sonntag, den 21. August 2005, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Predigten, Ansprachen und Grußworte im Rahmen der Apostolischen Reise von Papst Benedikt XVI. nach Köln anlässlich des XX. Weltjugendtages* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 169), Bonn, 14. September, 85–90.
- Benedikt XVI.* (2006): *Enzyklika DEUS CARITAS EST* von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171), Bonn.
- Bosl, K.; Lechner, O.; Schüle, W; Zöller, J. O.* (1993; Hg.): *Andechs. Der Heilige Berg. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart*, München.
- Browe, P.* (1933): *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, München.
- Browe, P.* (1934): *Beiträge zur Sexualethik im Mittelalter*, in: ThGl 26, 427–442.
- Browe, P.* (1938), *Die häufige Kommunion im Mittelalter*, Münster.
- Browe, P.* (2003): *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht, mit einer Einführung von H. Lutterbach und T. Flammer* (Vergessene Theologen 1), Münster.
- Browe, P.* (2003a): *Die Nüchternheit vor der Messe und Kommunion im Mittelalter*, in: ders. 2003, 33–38 (Erstveröffentl. EL 45 [1931], 279–287).
- Browe, P.* (2003b): *Die Entstehung der Sakramentsandachten*, in: ders. 2003, 399–413.
- Cyrrill von Jerusalem* (1922): *5. Mystagogische Katechese*, in: *Des heiligen Cyrillus Bischofs von Jerusalem Katechesen*. Aus dem Griechischen übers. und mit einer Einl. versehen von Ph. Hauser (BKV 1/41), Kempten – München, 382–391.
- Flasch, K.* (1998): *Nikolaus von Kues: Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt am Main.
- Föcking, M.* (2002): *Serio ludere. Epistemologie, Spiel und Dialog in Nicolaus Cusanus' De Ludo Globi*, in: K.W. Hempfer; H. Pfeiffer (Hg.), *Spielwelten. Performanz und Inszenierung in der Renaissance* (Text und Kontext 16), Stuttgart, 3–18.
- Häußling, A. A.* (1973): *Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Messhäufigkeit* (LWQF 58), Münster.
- Joß, E.* (2005): *Raum. Eine theologische Interpretation* (BEvTh 122), Gütersloh.
- Jungmann, J. A.* (1967): *Von der „Eucharistie“ zur „Messe“*, in: ZKTh 89, 29–40.
- Käsemann, E.* (1964): *Gottesdienst im Alltag der Welt*, in: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. II, Göttingen, 198–204.
- Klemenz, B.* (2005; Hg.): *Kloster Andechs* (Großer Kunstführer Schnell & Steiner Nr. 19), 2., völlig neu bearb. Aufl, Regensburg.
- Lechner, O.* (2005): *Zur Spiritualität der Andechser Kirche*, in: Klemenz 2005, 58–70.
- Meyer, H. B.* (1977): *Art. Abendmahlsfeier II (Mittelalter)*, in: TRE 1, 278–287.
- Meyer, H. B.* (1963): *Die Elevation im deutschen Mittelalter und bei Luther*, in: ZKTh 85, 162–217.
- Nagel, E.* (2006): *„Tut dies ...“: Eucharistische Frömmigkeit – gestern, heute, morgen*, in: *Gottesdienst* 40, 137–139.
- Nicolai de Cusa* (1999): *Dialogus de ludo globi*. Edidit I.G. Senger – Nikolaus von Kues, Gespräch über das Globusspiel. Auf der Grundlage des Textes der krit. Ausg. neu übers. und mit Einl. und Anm.en hg. von G. v. Bredow, lateinisch-deutsch, Hamburg.
- Pacik, R.* (2009): *Eine besondere Tradition. Die Geschichte der Eucharistieverehrung außerhalb der Messfeier*, in: *Gottesdienst* 43, 77–79.

- Pacik, R.* (2009): Die Feier als Mitte. Eucharistiefrömmigkeit nach dem II. Vatikanum, in: Gottesdienst 43, 149–151.
- Ratzinger, J./Benedikt XVI.* (2007): Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung (Herder Spektrum 6033), Freiburg – Basel – Wien.
- Rubin, M.* (1991): Corpus Christi. The Eucharist in late medieval Culture, Cambridge.
- Richter, K.* (1999): Kirchenräume und Kirchenträume. Die Bedeutung des Kirchenraums für eine lebendige Gemeinde, 2. Aufl., Freiburg – Basel – Wien.
- Schärtl, T.* (2003): Theo-Grammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott (ratio fidei 18), Regensburg.
- Schnackenburg, R.* (2000): Das Johannesevangelium I (HThK IV/1), Sonderausgabe Budapest.
- Schneider, T.* (2008): Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie, 9., durchgängig überarb. und ergänzte Aufl., zus. mit D. Sattler, Ostfildern ⁹2008.
- Schneider, T.; Patenge, M.* (2004): Sieben heilige Feiern. Eine kleine Sakramentenlehre. Mit Illustrationen von B. Claaßen (Topos plus 541), Kevelaar.
- Schneider, M.* (2007): Das Sakrament der Eucharistie (Edition Cardo 94), 3. Aufl., Köln: Patristisches Zentrum Koinonia – Oriens e. V.
- Schwarzenberger, R.* (2007): Zurück bei den Anfängen. Das Eucharistieverständnis auf dem Weg durch die Jahrhunderte, in: Gottesdienst 41, 17–19.
- Senger, J. G.* (1998): Praefatio editoris, in: Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Vol. IX: De ludo globi. Edidit commentariisque illustravit I. G. Senger, VII–XXXIV, Hamburg.
- Stock, A.* (1998): Poetische Dogmatik. Christologie Bd. III: Leib und Leben, Paderborn.
- Stuflessner, M.* (2009): Actiosa participatio – Zwischen hektischem Aktionismus und neuer Innerlichkeit. Überlegungen zur „tätigen Teilnahme“ am Gottesdienst der Kirche als Recht und Pflicht der Getauften, in: LJ 59, 147–186.
- Stuflessner, M.; Winter, S.* (2004): Wo zwei oder drei versammelt sind. Was ist Liturgie? (Grundkurs Liturgie 1), Regensburg.
- Umbach, H.* (2005): Heilige Räume – Pforten des Himmels. Vom Umgang der Protestanten mit ihren Kirchen, Göttingen.
- Winter, S.* (2002): Eucharistische Gegenwart. Liturgische Redehandlung im Spiegel mittelalterlicher und analytischer Sprachtheorie (ratio fidei 13), Regensburg.

Central aspects of Eucharistic worship are unfolded using an example from the late baroque period, the convent church of Andechs. After the emergence and development of the history of liturgy and piety in the Middle Ages have been outlined, different approaches are used to highlight the proposition that the veneration of the Eucharist should include and is even oriented towards 'divine service in the world's daily routine'. Worship outside of the Holy Mass has its source in the celebration of the Eucharist itself, according to the rite and filled with mystagogical content, and it also leads back to it. In this way, the people of faith are meant to be prepared in a lasting way for the Eucharistic offering of the whole Christ, consisting of head and limbs. Thus the church becomes a living host; it becomes nourishment for the world.