

Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen?

Zur gegenwärtigen Diskussion über Martin Luthers Gottesdienstreform
und ihr Verhältnis zu den Traditionen der Alten Kirche¹

von

Dorothea Wendebourg

Es sind »also durch Gottes Güte beseitigt die Greuel des gottlosen Opfers der Papisten, ich meine die Messen, ... und ... ist jetzt wiederhergestellt der wahre Gottesdienst«, so schreibt Martin Luther 1532 anlässlich der Auslegung des zweiten Psalms². Er meint mit der Wiederherstellung des *verus cultus* die Erneuerung der evangeliumsgemäßen Verkündigung überhaupt. In besonderer Weise soll sie aber gegeben sein mit der Reform der Messe, die die papistischen Opfermessen beseitigt und eine dem Wort Gottes entsprechende liturgische Ordnung eingeführt hat – von Luther selbst programmatisch entworfen in seinen beiden Formularen »Formula Missae et Communionis« von 1523³ und »Deutsche Messe« von 1526⁴: Hier tritt der wahre, evangeliumsgemäße Gottesdienst der christlichen Gemeinde wieder hervor, ist die verderbte mittelalterliche Ordnung überwunden.

In scharfem Kontrast zu dieser Selbsteinschätzung des Wittenbergers steht das Urteil, das die gegenwärtige Liturgiewissenschaft über die reformatorische Neuordnung des Gottesdienstes fällt. Danach ist der Gottesdienst der Reformation gerade nicht als Neueinsatz und als Überwindung der ererbten liturgischen Tradition zu betrachten, steht er vielmehr ganz in deren Bann. Mit dieser Feststellung ist nicht etwa nur der im Vergleich zu Oberdeutschland und der Schweiz stärker konservative Charakter der Wittenberger Meßreform gemeint,

¹ Antrittsvorlesung an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen 18. Juni 1997; zum Druck geringfügig überarbeitet und punktuell erweitert. Für wertvolle Hinweise und Anregungen danke ich meiner Kollegin Gabriele Winkler von der katholisch-theologischen Schwesterfakultät.

² WA 40/II, 194, 25–27: *Cum igitur divino beneficio sublatae sint abominationes impij sacrificij Papistarum, missas dico ... cumque restitutus nunc sit verus cultus ...*

³ WA 12, 205–220.

⁴ WA 19, 72–113; zu nennen wäre daneben noch die kleine Schrift »Von ordenung gottis diensts ynn der gemeine« von 1523, WA 12, 35–37. Eine knappe, prägnante Skizze der Gottesdienstordnungen Luthers (mit Literaturüberblick) s. bei F. SCHULZ, *Der Gottesdienst bei Luther* (in: H. JUNGHANS [Hg.], *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag*, 1983, 297–302, 811–825).

der schon den Zeitgenossen auffiel⁵. Die Diagnose zielt tiefer: Weit entfernt davon, die theologischen und liturgischen Fehlentwicklungen der ererbten Tradition zu durchschauen und zu korrigieren, hätten die Reformatoren diese vielmehr zur letzten Konsequenz gebracht. Statt die problematische Hinterlassenschaft der mittelalterlichen Vorfahren zu überwinden, hätten sie sie übernommen, weiterentwickelt und gerade in ihren fragwürdigen Zügen noch gesteigert. Ja, auch ihre Kritik und Korrekturen an der liturgischen Überlieferung seien zum Großteil nichts anderes als radikale Folgerungen aus diesem Erbe selbst⁶. Man müsse die Reformatoren in ihrer liturgiereformerischen Tätigkeit geradezu als »Produkte« und »Opfer« der ihnen überlieferten gottesdienstlichen Tradition betrachten, heißt es bei dem anglikanischen Theologen Gregory Dix⁷, ähnlich auch bei dem Katholiken Hans Bernhard Meyer⁸. Oder mit den Worten des Lutheraners Hans-Christoph Schmidt-Lauber gesagt: Die Reformation sei »paradoxaerweise liturgisch den Weg Roms zu Ende [gegangen]«⁹.

Diese Diagnose, die von Liturgiewissenschaftlern quer durch die Konfessionen vertreten wird, ist offensichtlich nicht nur eine historische Feststellung. Sie impliziert zugleich ein theologisches Urteil. Und zwar ein Urteil, das nicht allein der Reformation gilt, sondern der ganzen liturgischen und theologischen Tradition, in die man den reformatorischen Gottesdienst stellt und als deren Vollstrecker man ihn ansieht: Es ist die Tradition des westlich-mittelalterlichen Gottesdienstes, ja des westlich-lateinischen Gottesdienstes überhaupt, seit und

⁵ Vgl. den Bericht des Augsburger Pfarrers Wolfgang Musculus von 1536 über die Gottesdienste in Eisenach und Wittenberg in seinem Itinerar über die Reise zu den Wittenberger Konkordienverhandlungen 1536. TH. KOLDE (Hg.), *Analecta Lutherana. Briefe und Aktenstücke zur Geschichte Luthers*, 1883, 216–230, speziell 216–218. 226–228.

⁶ H.-CH. SCHMIDT-LAUBER, *Die Eucharistie als Entfaltung der Verba Testamenti*, 1957, 205; DERS., *Die Eucharistie* (in: H.-CH. SCHMIDT-LAUBER und K. BIERITZ [Hg.], *Handbuch der Liturgik*, 1995², 209–247), 229; H. B. MEYER, *Luther und die Messe. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Luthers zum Meßwesen des späten Mittelalters*, 1965, 388–390; F. PRATZNER, *Messe und Kreuzesopfer. Die Krise der sakramentalen Idee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik*, 1970, 134; G. DIX, *The Shape of the Liturgy*, London 1970², 626.

⁷ AaO 599; s. a. 629.

⁸ *Luther und die Messe* (s. Anm. 6), 388 (mit Hinweis auf Dix). 15. Als Vertreter derselben Konfession s. a. PRATZNER (s. Anm. 6), bes. 132–134, und vgl. E. ISELOH, *Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther*, 1952, 13.18. Anders R. MESSNER, *Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zur systematischen Liturgiewissenschaft*, 1989, dessen Anliegen es ist, die Wittenberger Liturgien als Verwirklichung der in den altkirchlichen Formularen gegebenen theologischen Grundstrukturen in anderer Gestalt zu erweisen, s. etwa zusammenfassend S. 190 (vgl. zu diesem Entwurf u. Anm. 111).

⁹ *Die Eucharistie* (s. Anm. 6), 229; ebenso *Die Eucharistie als Entfaltung* (s. Anm. 6), 146.

soweit er sich eigenständig entwickelt hat¹⁰. Diese Tradition wird in bestimmten, charakteristischen Zügen als Fehlentwicklung betrachtet, die in der Reformation dann zu letzter Konsequenz gelangt sei. Der liturgische Weg, der in Wittenberg zu Ende kam, ist demnach der lange falsche Weg des lateinischen Westens gewesen¹¹.

Wie wird dieser Weg beschrieben, worin soll die Fehlentwicklung liegen? Kurz gesagt¹², die Fehlentwicklung soll darin bestehen, daß der Gottesdienst aufgehört habe, in seinem Zentrum kultische Vergegenwärtigung der Geschichte Jesu Christi, insbesondere seines Kreuzesopfers, im Dankhandeln der Kirche zu sein. So habe man ursprünglich den christlichen Gottesdienst gefeiert und verstanden – als »Eucharistia«, Darbringung des dankbaren Gedächtnisses an das Kreuz, in der die Selbstdarbringung Christi gegenüber dem Vater immer wieder aktualisiert werde. Doch dem Westen sei diese liturgisch-theologische Dimension mehr und mehr verlorengegangen. An die Stelle der Aktualpräsenz des Kreuzesopfers sei die Realpräsenz von Leib und Blut Christi getreten, theologisch schließlich abgesichert im Dogma von der Transsubstantiation und liturgisch gefeiert in der Elevation. Opfergedanke und kultisches Handeln der Kirche vor Gott seien damit andererseits durchaus nicht verlorengegangen, sie hätten sich vielmehr in problematischer Weise weiterhin Geltung verschafft: Statt daß man die Dank- und Gedenkaktion der Kirche selbst als kultische Vergegenwärtigung des Opfers Christi an den Vater verstand und darin das Opfer der – mit Christus verbundenen – Kirche sah, wurde der realpräzente Leib Christi zum Gegenstand ihres Opfers; das Meßopfer mußte als Wiederholung des Kreuzesopfers erscheinen. Nun protestierten zwar die Reformatoren mit schärfsten Worten gegen diese Opfervorstellung und die entsprechende Praxis. Aber damit hätten sie nur ein Symptom bekämpft, während sie dem zugrundeliegenden

¹⁰ Dabei beschränkt man sich auf die römische Messe, andere westliche Liturgietraditionen wie die altgallikanische, die alspanische und die mailändische bleiben außerhalb des Blickfeldes, weil sie für die langfristige Entwicklung und für die Reformation keine Rolle spielen. Auch wir werden die Attribute »westlich« und »lateinisch« in demselben eingeschränkten Sinn verwenden.

¹¹ S. etwa MEYER (s. Anm. 6), 257: Luther erscheine mit seiner Liturgiereform an entscheidender Stelle »als Erbe, ja geradezu als Vollender der abendländisch-lateinischen Tradition« – und das ist kritisch gemeint.

¹² Ich referiere hier zusammenfassend die Sicht der Dinge, die sich etwa bei folgenden Autoren findet: MEYER (s. Anm. 6), bes. 177–190.151–156; umfassend DERS., Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral, 1989, 178–247; SCHMIDT-LAUBER, Die Eucharistie als Entfaltung (s. Anm. 6), 134f.145f.159–163; DERS., Die Eucharistie (s. Anm. 6), 223f; PRATZNER (s. Anm. 6), 127–134.

Z.T. andere Perspektiven hinsichtlich der altkirchlichen Traditionen bei G. KRETSCHMAR, Art. Abendmahl III / 1. Alte Kirche, und Art. Abendmahlsfeier I. Alte Kirche (in: TRE I, 59–89. 229–278).

Schaden selbst verhaftet blieben: Auch sie kannten keine kultische Gegenwart des Kreuzesopfers in der Dankaktion der Kirche. Die Konsequenz, die Luther aus diesem ererbten Defizit zog, war die, daß er an der Gegenwart Christi im Sinne der Realpräsenz nachdrücklich festhielt, mit dem problematischen Meßopfer aber jede Bestimmung des Sakraments als Opfer ablehnte; der Kirche wurde jede Darbringungsrolle bestritten, ihr blieb nur der Empfang¹³.

Ein Faktor wird in besonderem Maße für diese ganze Entwicklung verantwortlich gemacht: die Einschätzung der *verba institutionis*, die sich im Westen durchgesetzt habe¹⁴. Die Einsetzungsworte hätten hier das Dankgebet aus dem Zentrum des Mahles verdrängt und ihm die Rolle genommen, Vergegenwärtigung Christi zu sein. Statt dessen habe man ihnen die Konsekration der Abendmahls-elemente zugeschrieben – mit schwerwiegenden Folgen: Theologisch sei es zu der skizzierten Differenzierung von Präsenz Christi und Darbringungs-handeln der Kirche, von *sacramentum* und *sacrificium*, gekommen. Und liturgisch seien schließlich alle anderen Bestandteile der Abendmahlsfeier als sekundär erschienen, die *gratiarum actio* habe man bis zur Unkenntlichkeit verkürzt. Auch und gerade hier nun habe Luther die Vorgaben der lateinischen Tradition endgültig vollstreckt: Theologisch, indem er sich völlig auf die durch die *verba institutionis* herbeigeführte Realpräsenz konzentrierte. Und liturgisch, indem er weiter verminderte oder ganz beseitigte, was in der mittelalterlichen Messe noch von der alten eucharistischen Stufe, in Resten oder auch in pervertierter Form, geblieben war: Nicht nur Offertorium und Kanon fielen dahin, sondern auch die Präfation wurde noch weiter verkürzt oder ganz gestrichen, es blieben im großen und ganzen nur Einsetzungsworte und Mahl. Damit war – so lautet das Fazit – der Charakter des Abendmahls als Dankhandlung nun wirklich dahin¹⁵. Der Weg Roms war an sein Ende gelangt.

Wenn ich hier in gedrängter Form¹⁶ Rekonstruktion und Deutung der westli-

¹³ MEYER (s. Anm. 6), 165. 389f; DIX (s. Anm. 6), 634f; SCHMIDT-LAUBER, Die Eucharistie als Entfaltung (s. Anm. 6), 96. 205. Man könnte, wenn man dies diagnostische Schema teilt, auch Zwingli darin einordnen: Der Zürcher hätte danach aus dem gemeinsamen Defizit die umgekehrte Folgerung gezogen, indem er das Abendmahl programmatisch als Dankhandlung der Kirche verstanden und vollzogen wissen wollte, aber den Gedanken der Gegenwart Christi aufgab.

¹⁴ SCHMIDT-LAUBER, Die Eucharistie (s. Anm. 6), 229; DERS. Die Eucharistie als Entfaltung (s. Anm. 6), 205; MEYER (s. Anm. 6), 254–258.

¹⁵ S. SCHMIDT-LAUBER, Die Eucharistie als Entfaltung (s. Anm. 6), 206, der ausdrücklich und in kritischer Absicht fragt, »ob die lutherische Abendmahlsfeier eigentlich noch ›Eucharistie‹ ist«. Vgl. a. DIX (s. Anm. 6), 635: »It is not clear how far the term ›action‹ can properly be applied even to Luther's conception of the communion.«

¹⁶ Ein umfassenderes Referat s. bei D. WENDEBOURG, Luthers Reform der Messe – Bruch oder Kontinuität? (in: Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch.

chen Meßentwicklung vorgetragen habe, wie sie gegenwärtig in der Liturgiewissenschaft vorherrscht, dann habe ich nicht nur eine historische Theorie zusammengefaßt. Die skizzierte Sicht der abendländischen Gottesdienstgeschichte ist vielmehr zugleich ein ökumenisches Programm. Vor allem aber ist sie richtungweisend für die Liturgiereformen, die in jüngerer Zeit in vielen westlichen Kirchen durchgeführt oder geplant wurden und die man unter den Titel »Eucharistisierung« stellen könnte; es sei nur auf die neueren Hochgebete der römisch-katholischen Kirche, auf das *Alternative Service Book* der Anglikanischen Kirche oder auf Teile des Vorentwurfs der Erneuerten Agenda der deutschen evangelischen Kirchen – oder auch auf die Limaliturgie verwiesen. Ja, man kann sagen, kaum irgendwo wird kirchengeschichtliche Arbeit so unmittelbar relevant für die kirchliche Praxis wie an dieser Stelle. Um so bedauerlicher ist es, daß – zumal im deutschen evangelischen Raum – die Arbeit der Kirchenhistoriker und die der Fachleute für liturgische Fragen, die doch in hohem Maße selbst historische Arbeit ist und historische Argumente in Dienst nimmt, weitgehend nebeneinander herlaufen. So kommt es ebenso selten zu wechselseitiger Bereicherung wie zu wechselseitigen Anfragen.

Schieben wir den unsichtbaren Zaun einmal beiseite. Stellen wir als Kirchenhistoriker die Frage, ob die skizzierte Sicht der abendländischen Gottesdienstgeschichte wirklich sachgerecht ist. Diese Frage soll in zwei Schritten erörtert werden. Erstens: Was ist von der Einschätzung zu halten, der lateinische Weg sei als Irrweg zu betrachten? Und zweitens: Was ist von der Diagnose zu halten, die Wittenberger Reformation sei diesen Weg schlicht zu Ende gegangen? Bei beiden Fragen werde ich mich auf die Relevanz der Einsetzungsworte beschränken, was aus praktischen Gründen unvermeidlich, wegen der besonderen Rolle, die man der Einschätzung der *verba institutionis* für den geschilderten Prozeß zuschreibt, aber auch sachlich angemessen ist.

I. Der lateinische Weg als Irrweg?

Beginnen wir also mit der Frage, ob der lateinische Weg ein Irrweg, konkret, ob die sich hier durchsetzende Rolle der Einsetzungsworte unsachgemäß gewesen ist.

Was den formalen liturgischen Bestand angeht, muß zunächst einmal nüchtern festgestellt werden: Daß die Einsetzungsworte zur zentralen religiösen Mahlfeier der Kirche gehören, ist keinesfalls überall, vermutlich aber nirgendwo von Anfang an der Fall¹⁷. Keinesfalls überall, d.h. naturgemäß dort sicher nicht,

Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationgeschichte 1996, hg. von B. MOELLER in Gemeinschaft mit S. BUCKWALTER, im Druck).

¹⁷ Daß die Diskussion über diese Frage allerdings noch keineswegs abgeschlossen ist,

wo die Eucharistiefeyer gar nicht von der Gründonnerstagsüberlieferung her geprägt ist, nämlich in den Kreisen, die hinter der Didache¹⁸ und den apokryphen Johannes¹⁹- und Thomasakten²⁰ stehen – wohl durchweg syrischen Kreisen. Schwerer fällt die Auskunft, was diejenigen Traditionen betrifft, die sich auf das von Paulus und den Synoptikern geschilderte Abschiedsmahl Jesu beziehen – jene Traditionen, die in der Kirche, soweit wir sehen, von Anfang an überwogen und für die allein die Frage nach dem Einsetzungsbericht im Rahmen der Feier Sinn hat. Der erste außerneutestamentliche Text, der hier eindeutig die Einsetzungsworte als Teil der der Kommunion vorausgehenden Abendmahlsliturgie bezeugt, stammt aus dem frühen 3. Jahrhundert – die meist Hippolyt von Rom zugeschriebene sogenannte *Traditio Apostolica*²¹. Für die vorausgegangene Zeit tappen wir im dunkeln. Unsere wichtigste Quelle dazu ist bekanntlich die Erste Apologie Justins des Märtyrers aus der Mitte des 2. Jahrhunderts. Justin, der dort die Elemente des Gottesdienstes aufzählt, setzt mit Eindeutigkeit nur ein Dankgebet über Brot und Wein vor dem Gemeindemahl voraus²². In diesem Zusammenhang weist er auf den Bericht der Evangelien von der Einsetzung des Abendmahls hin, auf die die Feier der Christen zurückgehe²³. Ob er impliziert,

zeigt die Studie von C. GIRAUDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Toda veterotestamentaria – beraka giudaica – anafora cristiana*, Rom 1981.

¹⁸ Ed. SC 248 / FC 1. Mit L. LIGIER, *Les origines de la prière eucharistique: De la Cène du Seigneur à l'Eucharistie* (QL 53, 1972, 181–201), 194f; MEYER (s. Anm. 12), 91; G. ROUWHORST, *Bread and Cup in Early Christian Eucharist Celebrations* (in: *Bread of Heaven. Customs and Practices Surrounding Holy Communion. Essays in the History of Liturgy and Culture*, hg. von CH. CASPERS – G. LUKKEN – G. ROUWHORST, Kampen 1995, 11–39) und anderen sehe ich in den eucharistischen Gebeten in Did. 9 und 10 Bestandteile der zentralen religiösen Mahlfeier der dahinterstehenden Gruppen, nicht liturgische Elemente einer nicht geschilderten Gemeindemahlzeit, die neben dieser in ihrem Ablauf nicht näher bekannten, aber vorzusetzenden Feier ihren Ort gehabt hätte – was nicht ausschließt, daß sie sekundär abgewertet und zu Agapegebeten geworden sind (so J. BETZ, *Die Eucharistie in der Didache* [ALW 11, 1969, 10–39], 16.37; DERS., *Eucharistie*. In der *Schrift und Patristik*, 1979, 29f).

¹⁹ *Acta Johannis*. Hg. E. JUNOD – J.-D. KAESTLI, Turnhout 1983 (CChr.SA 1). Dt. Übersetzung in: W. SCHNEEMELCHER (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung II. Apostolisches. Apokalypsen und Verwandtes*, 1989⁵, 156–190; die einschlägigen Kapitel sind cap. 85. 109f.

²⁰ *Acta Thomae*. Hg. M. BONNET, *Acta Apostolorum Apocrypha II/1*, 1903 (photo-mechan. Nachdruck 1959), 99–291. Dt. Übersetzung in: SCHNEEMELCHER (s. Anm. 19), 303–367; vom eucharistischen Mahl handeln cap. 27. 29. 49f. 121. 133. 158. Vgl. u. S. 455.

²¹ *Trad. Ap. 4* (LQF 39 [Hg. B. BOTTE], 10–16 / FC 1, 224f).

²² *I. Apol. 65–67* (Hg. E. J. GOODSPEED, *Die ältesten Apologeten*, 1914, Nachdruck 1984, 74–76).

²³ *I. Apol. 66, 3* (GOODSPEED, 75).

daß eine entsprechende Rezitation in der Feier selbst stattfindet, läßt sich indes-
sen nicht entscheiden²⁴.

Wenn diese Frage für die *Traditio Apostolica* und auch nach anderen Zeugen
des 3. Jahrhunderts, etwa Cyprian von Karthago²⁵, für ihre Gemeinden zu beja-
hen ist, gilt das doch nicht schon durchweg für ihre Zeit. Die neben der *Traditio*
Apostolica stehende zweite Liturgie des 3. Jahrhunderts, die uns überliefert ist,
die nach Addai und Mari, den legendären Gründern der Kirche von Edessa, be-
nannte ostsyrische Liturgie²⁶, sah vermutlich keine Rezitation der Einsetzungs-
worte vor. Ebenso scheint es sich auch mit anderen, z. T. jüngeren Texten aus
demselben Gebiet zu verhalten, ja für die syrische Tradition kann man bis ins
4. Jahrhundert hinein einen liturgischen Gebrauch der Einsetzungsworte nicht
mit Sicherheit annehmen²⁷.

Aufs Ganze gesehen gilt nun aber: Vom 4. Jahrhundert an läßt sich belegen,
daß die Einsetzungsworte quer durch alle Regionen der Christenheit Teil der
Abendmahlsliturgie sind. Ihre Stelle ist nicht immer dieselbe, doch sie gehören
jetzt eindeutig zum eisernen liturgischen Bestand.

So weit die Bilanz, was den liturgischen Befund betrifft. Noch kürzer können
wir es machen, was die Frage angeht, seit wann den Einsetzungsworten konse-
kratorische Funktion zugeschrieben wurde, d.h. die Rolle, Leib und Blut Christi
in Verbindung mit Brot und Wein sakramental zu vergegenwärtigen – in diesem
weiten, noch keine späteren Bestimmungen eintragenden Sinn werde ich den
Begriff »Konsekration« im Folgenden gebrauchen. Belegt ist eine solche Deu-
tung der *verba institutionis* erstmals im 4. Jahrhundert, bei Ambrosius und
Chrysostomus²⁸.

Was spät ist – so scheint es – muß sekundär sein; ihm konstitutive Bedeutung,
eine entscheidende, alles bestimmende Rolle zuzuschreiben kann nur als Fehlur-
teil betrachtet werden. Auf unser Thema bezogen: Die in der Liturgie erst so spät
begegnenden Einsetzungsworte zum zentralen Element der Abendmahlsfeier

²⁴ Vgl. E. C. RATCLIFF, *The Eucharistic Institution Narrative of Justin Martyr's »First Apology«* (JEH 22, 1971, 97–102).

²⁵ S. V. SAXER, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III^e siècle. Le témoignage de Saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, Vatikan 1984², 251–255.

²⁶ Hg. W. F. MACOMBER, *The Oldest Known Text of the Apostles Addai and Mari* (OCP 32, 1966, 335–371), 358–370, und A. GELSTON, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, Oxford 1992, 48–54. Zur Diskussion über unsere Frage s. MACOMBER, 349; GELSTON, 72–76; MEYER (s. Anm. 6), 98.

²⁷ AaO 98f. In dem Pap.Strsb.gr. 254 (2./3. Jahrhundert) liegt auch ein altalexandrini-
sches Beispiel für eine Abendmahlsliturgie ohne Einsetzungsbericht vor (aaO 99).

²⁸ S. u. S. 448.

zu erklären, ja ihnen gar konsekratorische Funktion zuzusprechen muß doch wohl als unangemessen und sachfremd angesehen werden.

Ein Urteil, das naheliegt – aber das nicht schon deshalb richtig sein muß. Bevor wir uns mit Gründen dazu stellen können, ist zu fragen, wie es zur Aufnahme der Einsetzungsworte in die Abendmahlsliturgie und wie es zu ihrer Einschätzung als Konsekrationsworte kam.

Ich nehme die Antwort vorweg und lasse die begründenden Argumente folgen. Die Antwort lautet: Weit entfernt davon, abwegige Neuerungen zu sein, bringen diese Schritte vielmehr liturgisch zum Ausdruck und theologisch auf den Begriff, was die Abendmahlsfeier der in synoptisch-paulinischer Tradition stehenden Kirche schon immer bestimmte. Anders ausgedrückt, die Entwicklung der liturgischen Rolle der Einsetzungsworte als fester Bestandteil der Feier selbst und ihrer theologischen Deutung als Konsekrationsworte ist die bewußte Ausfaltung dessen, was hier von jeher gegeben war. Und zwar Ausfaltung in einem zweifachen Sinn: Im Sinne der Rechenschaft der das Abendmahl feiernden Kirche über Grund und Wesen dieser Feier. Und im Sinne der Selbstunterscheidung der feiernden Kirche von dem für sie und ihr gegenüber handelnden Gott.

a. Die Einsetzungsworte in der Liturgie

»Die Eucharistie [ist] das Fleisch (σάρξ) unseres Erlösers Jesus Christus, das für unsere Sünden gelitten, das der Vater in seiner Güte auferweckt hat«, so schreibt Ignatius von Antiochien an die Gemeinde zu Smyrna²⁹. Es gibt keinen Grund anzunehmen, daß der syrische Märtyrerbischof aus dem frühen 2. Jahrhundert in den von ihm geleiteten Herrenmahlsfeiern den Einsetzungsbericht rezitiert hätte. Aber er nennt das, was hier ausgeteilt wird, Fleisch Jesu Christi – und das ist nur zu verstehen auf dem Hintergrund der Gründonnerstagstradition, wie sie Paulus und die Synoptiker bieten³⁰. Ähnlich steht es mit dem behelfsmäßig so genannten Kleinasiaten Pseudohippolyt, der einige Jahrzehnte später schreibt, die Abendmahlsspeise sei »der heilige Leib Christi« (τὸ ἅγιον σῶμα Χριστοῦ)³¹, oder mit Irenaeus von Lyon, der feststellt, Brot und Wein würden »Eucharistie, d.h. Leib

²⁹ Sm. 7, 1 (A. LINDEMANN – H. PAULSEN [Hg.], Die Apostolischen Väter, 1992, 230, 6f).

³⁰ Ignatius kannte jedenfalls den Ersten Korintherbrief und das Matthäusevangelium oder einen diesem sehr nahen Text (s. J. A. FISCHER, Die apostolischen Väter, 1976, 122; B. M. METZGER, The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance, Oxford 1987, 44–46).

³¹ Passahomilie 41; s. a. 49 (SC 27, 163; s. a. 175) (Datierung mit R. CANTALAMESSA, »In S. Pascha« dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell' Asia Minore nella seconda metà del II secolo, Mailand 1967, pass., Zusammenfassung 453f / 462f).

und Blut Christi« (εὐχαριστία ... ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ)³². Wenn die Autoren dieser willkürlich herausgegriffenen, im einzelnen mit durchaus verschiedenen Vorstellungen verbundenen Zitate des 2. Jahrhunderts, anders als die genannten syrischen Quellen, das Abendmahl entscheidend mit Leib und Blut Christi verbunden sehen, dann setzen sie allesamt die Gründonnerstagstradition voraus. Allerdings eben wohl kaum in der Form, daß der Bericht vom Gründonnerstagabend Teil der Feier gewesen wäre. Die Erzählung vom Abschiedsmahl Jesu war geläufig, weil sie zu der Geschichte vom Leben und Sterben Jesu gehörte, die man ohnehin hörte, las und bedachte; sie in Beziehung zur Abendmahlsfeier der Kirche zu setzen war Sache der Unterweisung.

Bei Justin läßt sich dieses Stadium ablesen. Wenn der Apologet Kaiser, Senat und römischem Volk erklärt, die eucharistische Speise, die die Christen genossen, sei Fleisch und Blut Christi, dann verweist er zur Begründung auf den Bericht der Evangelien von der Einsetzung des Abendmahls: Danach habe Jesus gesagt, das sei sein Leib und Blut³³. In dieser Weise der Begründung und Erklärung wird Justin den Einsetzungsbericht auch in seinem Unterricht herangezogen haben – ohne daß mit Sicherheit auszuschließen ist, daß er auch schon die liturgische Verwendung dieses Berichtes kannte.

Begründung und Erklärung, darum ging es auch, als der Einsetzungsbericht vom 3. Jahrhundert an in die Abendmahlsliturgie Eingang fand; die Feier bringt nun selbst zum Ausdruck, warum sie vollzogen wird, wie sie legitimiert ist. Was immer schon selbstverständlich vorausgesetzt war, wird jetzt liturgisch explizit. Es scheint, daß dieser Schritt mit der allgemeinen Tendenz der Kirche seit dem späten 2. und 3. Jahrhundert zu tun hat, ihre apostolische Legitimität durch formal eindeutige Berufungsinstanzen zu erweisen – der in die Abendmahlsfeier aufgenommene Einsetzungsbericht wäre damit die liturgische Parallele zu Kanon und regula fidei.

Die Begründungsfunktion des Einsetzungsberichtes innerhalb der Feier wird nicht selten direkt, nämlich durch Kausalkonjunktionen zum Ausdruck gebracht. So heißt es etwa – um nur zwei beliebige Beispiele zu nennen – in der sogenannten Klementinischen Liturgie der Apostolischen Konstitutionen (4. Jahrhundert): »... wir erfüllen [sc. mit dieser Feier] sein Gebot. Denn (γάρ) in der Nacht, da er ausgeliefert wurde, nahm er das Brot ...«³⁴. Oder die Basiliusliturgie, byzantinische Version, formuliert: »Er [sc. Christus] hinterließ uns die Gedenkzeichen seines heilbringenden Leidens, sie, die wir auf dem Altar ausge-

³² Adv. haer. V 2.3 (SC 153, 36, 28f / 37, 57f).

³³ I. Apol. 66, 2f (GOODSPEED [s. Anm. 22], 74f).

³⁴ τὴν διάταξιν αὐτοῦ πληροῦμεν· »ἐν ἧ γάρ νυκτὶ παρεδίδοτο, λαβὼν ἄρτον« ... (Const. Ap. VIII 12, 35 [Hg. F. X. FUNK, Didascalia et Constitutiones Apostolorum I, 1905, 508, 19f]).

legt haben nach seinem Befehl. Denn (γάρ) als er im Begriff war, in seinen ... Tod hinauszugehen, nahm er das Brot ...³⁵.

Was hier begründend angeführt wird, ist ein Bericht, entnommen den einschlägigen Erzählungen des Neuen Testaments. Nun tritt diese Passage aber formal gar nicht als Bericht auf; im Kontext des Gebetes erscheinend, das über Brot und Wein zu sprechen ist, wird sie selbst in dies Gebet integriert. So heißt es in der *Traditio Apostolica* besonders deutlich: »Wir danken dir, Gott, durch deinen geliebten Knecht Jesus Christus, den du am Ende der Zeiten uns als Heiland geschickt hast ..., der, empfangen, Fleisch geworden ist ..., der, als er sich dem Leiden auslieferte, Brot nahm ...«³⁶. Auch die ausdrücklich mit Kausalkonjunktion eingeleiteten Fassungen des Einsetzungsberichtes sind in das Gebet eingebettet. So etwa in der schon zitierten Klementinischen Liturgie: »... Wir sagen dir Dank, allmächtiger Gott, und erfüllen sein [sc. Christi] Gebot. Denn in der Nacht, da er sich auslieferte, nahm er das Brot ... und erhob seine Augen zu dir, seinem Gott und Vater, und brach es, gab es den Jüngern und sprach ...«³⁷. In das Gebet hineingenommen und gebetsförmig umgestaltet, ist der Stiftungsbericht nicht nur legitimierender Rückblick, sondern hat er Teil an dem im Gottesdienst gegenwärtig vor sich gehenden Geschehen zwischen der Gemeinde und Gott. Die Feiernden begründen nicht für sich, sondern vor Gott, was sie tun.

Nun ist allerdings kaum zu übersehen, daß die Integration des Einsetzungsberichtes in das Gebet nicht glatt gelingt, daß sie immer etwas Mühsames und Künstliches an sich hat. Welche grammatikalischen und stilistischen Brücken auch geschlagen werden, um dem Bericht Gebetscharakter zu verleihen – er ist ein Fremdkörper, ein »Embolismus«, wie es einige Kommentatoren formulieren³⁸: ein eigenständiger Block, der sich in ein Gebet eingemietet hat.

³⁵ κατέλιπεν δὲ ἡμῖν ὑπομνήματα τοῦ σωτηρίου αὐτοῦ πάθους ταῦτα ἃ προτεθεικάμεν κατὰ τὰς αὐτοῦ ἐντολάς· μέλλων γὰρ ἐξίεναι ἐπὶ τὸν ... αὐτοῦ θάνατον ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδοτο ἑαυτὸν ... λαβὼν ἄρτον ... (Byz.) Bas., Hg. F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western. I. Eastern Liturgies*, Oxford 1896, repr. 1965, 327, 19–28.

³⁶ Gratias tibi referimus deus, per dilectum puerum tuum Jesum Christum, quem in ultimis temporibus misisti nobis salvatorem ... quique in utero habitus incarnatus est ... Qui cumque traderetur voluntariae passioni ... accipiens panem ... (Trad. Ap. 4 [L] [LQF 39 (ΒΟΤΤΕ) 12, 14–14,16 = FC I, 222, 24 – 224, 20]; ich beschränke mich auf Version L, da Version E bei allen Differenzen im einzelnen sich hier in der Struktur nicht von L unterscheidet [s. ebd. / Der aethiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt. Hg. und übers. von H. DUENSING, 1946, 21f]).

³⁷ εὐχαριστοῦμέν σοι, θεὲ παντοκράτορ, ... καὶ τὴν διάταξιν αὐτοῦ πληροῦμεν· ἐν ἣ γὰρ νυκτὶ παρεδίδοτο, λαβὼν ἄρτον» ... καὶ ἀναβλέψας πρὸς σέ τὸν θεὸν αὐτοῦ καὶ πατέρα, »καὶ κλάσας ἔδωκεν τοῖς μαθηταῖς« εἰκὼν ... (Const. Ap. VIII 12, 35 [FUNK (s. Anm. 34), 508, 16–21]). Vgl. a. den Canon Romanus u. Anm. 81.

³⁸ L. LIGIER, *De la Cène de Jésus à l'Anaphore de l'Église* (MD 87, 1966, 7–51), 28ff; DERS., *Les origines de la prière eucharistique: de la cène du Seigneur à l'Eucharistie* (QL 53,

Woran liegt das? Der Grund für diesen störrischen, sich der Integration ins Gebet widersetzenen Charakter des Einsetzungsberichtes ist nicht so sehr, daß hier eine Station der Heilsgeschichte vor Gott gebracht wird. Das geschieht im Dankgebet auch sonst mit mehr oder weniger großer Geschmeidigkeit – wenn auch nicht mit solcher einem einzigen Ereignis gewidmeten Ausführlichkeit. Was den Einsetzungsbericht störrisch sein und bleiben läßt, ist vor allem die direkte Rede, auf die er hinausläuft: »Nehmt, eßt, das ist mein Leib! ... Tut dies zu meinem Gedächtnis!« Mögen diese Sätze noch so sehr sprachlich gebrochen sein, als Zitate im Rahmen eines Berichtes, der seinerseits in die Form eines Gebets gebracht ist – sie haben eine Dynamik, die diese doppelte Brechung durchschlägt und Unmittelbarkeit schafft, die Unmittelbarkeit der Anrede nicht an Gott, sondern an die gegenwärtige nehmende, essende, das Gedächtnis haltende Gemeinde.

Die Eigendynamik des nur mühsam in das Gebet integrierten Christuswortes bestätigt sich von der Fortsetzung her, die im allgemeinen auf den Einsetzungsbericht folgt, der Anamnese: Auf den Befehl »Tut dies zu meinem Gedächtnis!« antwortet die Gemeinde mit dem Satz »Darum gedenken wir ...«³⁹. D.h., sie reagiert als selbst unmittelbar angesprochene. Formal niemals unterbrochen, beginnt hier nach dem Einsetzungsbericht das Gebet wieder neu als Antwort auf das gerade erklangene Christuswort und bestätigt so dessen Charakter als Wort an die irdischen Hörer und nicht an den himmlischen Gott.

Wenn die von der paulinisch-synoptischen Tradition herkommende Kirche – so könnten wir das Bisherige zusammenfassen – seit dem 3. Jahrhundert den Einsetzungsbericht zum Teil der Liturgie machte und so das von Anfang an Bestimmende liturgisch entfaltete, dann legitimierte sie ihr gegenwärtiges Tun durch den Rückblick auf den normativen Ausgangspunkt. Doch was hier explizit wurde, war noch mehr: Teil der gegenwärtigen Feier geworden, erwiesen sich die im Zentrum des Berichts stehenden Christusworte selbst als gegenwärtiges Geschehen – nicht bloße *verba institutionis*, die einst eine Praxis in Gang gesetzt haben, sondern Anrede, die die hier und jetzt sich vollziehende Feier bestimmt.

Damit kommen wir zum zweiten, für unsere Fragestellung gewichtigeren Unterpunkt: zur Frage nach Recht oder Unrecht der Einschätzung der Einsetzungsworte als Konsekrationsworte.

1972, 181–201), 192ff (Seiten vertauscht: 192. 189–191. 193ff); GIRAUDO (s. Anm. 17), pass. Beide weisen auf jüdische, Giraudo aber vor allem auf alttestamentliche Vorbilder hin.

³⁹ Dieser Befund ist so verbreitet, daß er kaum belegt zu werden braucht – s. etwa Trad. Ap. 4 (LQF 39 [BOTTE] 16,6 = FC 1, 226, 7); Chrysostomuslit., Hg. BRIGHTMAN (s. Anm. 35), 328, 27; Basiliuslit. (byz.), Hg. BRIGHTMAN, 328, 27; Canon Romanus, Hg. B. BOTTE – CH. MOHRMANN, *L'Ordinaire de la Messe. Texte critique, traduction et études*, Paris-Löwen 1953, 40, 75.

b. Die Einsetzungsworte als Konsekrationsworte

Im 4. Jahrhundert, jener Epoche also, von der an der Einsetzungsbericht überall in der Christenheit zum festen liturgischen Bestand gehörte, wurde erstmals den darin enthaltenen Worten Jesu konsekratorische Kraft und Funktion zugeschrieben. Jesu durch den Mund des Zelebranten erklingende Sätze »Das ist mein Leib. Das ist mein Blut.« seien es, die aus Brot und Wein die sakramentale Gabe machten. So schreibt Bischof Ambrosius von Mailand an der bekannten Stelle seines katechetischen Werks »De sacramentis«: »Durch welche und durch wessen Worte geschieht also die Konsekration? Durch die des Herrn Jesus« (*consecratio igitur quibus verbis est et cuius sermonibus? Domini Jesu*)⁴⁰. So ist aber auch bei dem antiochenischen Presbyter und späteren Bischof von Konstantinopel Johannes Chrysostomus zu lesen: »Es heißt: »Das ist mein Leib«. Dieses Wort verwandelt (*μεταρροθμίζει*) die daliegenden Gaben.«⁴¹ Wir haben also hier nicht einfach ein abendländisches Theologumenon vor uns, auch wenn

⁴⁰ De sacr. IV 4, 14 (CSEL 73, 52 / FC 3, 142); vgl. a. IV 5, 21f (CSEL 73, 55f / FC 3, 148); DERS., De myst. 9, 52 (CSEL 73, 111f / FC 3, 246). Mit der Mehrzahl der neueren Autoren halte ich De sacr. für eine Schrift des Ambrosius (vgl. BETZ, Eucharistie [s. Anm. 18], 147 Anm. 14; J. SCHMITZ, Einleitung zur zweisprachigen Ausgabe von Ambrosius, De myst. und De sacr. in FC 3, 8f).

⁴¹ De proditione Judae homilia 1, 6 (PG 49, 380): Τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα. φησί. Τοῦτο τὸ ἔημα μεταρροθμίζει τὰ προκειμένα (zu dieser Stelle und der Diskussion über sie in der Forschung s. F. VAN DE PAVERD, Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des 4. Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos, Rom 1970, 295–311; zu anderen in dieselbe Richtung zielenden Stellen s. den Kontext aaO 287–312). Dazu, daß derselbe Kirchenvater an anderen Stellen die Konsekration der Epiklese zuschreibt, s. u. S. 452.

DIX (s. Anm. 6), 275, stellt neben Ambrosius und Chrysostomus auch Serapion von Thmuis (Euchologion, Hg. F. X. FUNK, Didascalia et Constitutiones apostolorum II, 1905, 174–177) und Gregor von Nyssa (Or. Cat. 37, Hg. E. MÜHLENBERG, Gregorii Nysseni Opera [Ed. W. JAEGER et alii] III/IV, Leiden-New York-Köln 1996, 96, 22–98, 7) als Zeugen für die konsekratorische Deutung der Einsetzungsworte. Was Serapions Liturgie betrifft, so ist es mittlerweile unumstritten, daß das »Wort«, das auf die Elemente kommen soll, so daß sie σῶμα τοῦ λόγου bzw. αἷμα τῆς ἀληθείας werden (13, 5 [FUNK II 174, 24–176, 3]), der ewige Logos ist, der in einer Logosepiklese erbeten wird (vgl. R. TAFT, From Logos to Spirit: On the early history of the epiclesis [in: Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet. FS B. Fischer. Hg. von A. HEINZ – H. RENNINGS, 1992, 489– 502] 495f). Der Einsetzungsbericht (DIX, 163 d¹) hat demgegenüber Begründungsfunktion (so DIX selbst 167).

Schwieriger ist die Interpretation der Aussagen Gregors (vgl. A. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte II, 1909⁴, 461). Wenn der Kappadokier schreibt, τὸν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ ἀγιαζόμενον ἄρτον εἰς σῶμα τοῦ θεοῦ λόγου μεταποιεῖσθαι (96, 22f), dann meint er mit λόγος den ewigen Logos Gottes, der sich im Abendmahl – parallel der Inkarnation – mit dem materiellen Element verbindet und es so zu seinem Leib macht. Ist die Fortsetzung (97, 10–12), anders als bei der Verdauung in Jesu Erdentagen sei das Brot hier εὐθὺς πρὸς τὸ

es langfristig gesehen im Westen und nicht im Osten zum abendmahlstheologischen Basissatz wurde.

σῶμα διὰ τοῦ λόγου μεταποιούμενος, καθὼς εἴρηται ὑπὸ τοῦ λόγου ὅτι τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα μου, so zu verstehen, daß die Rede von der Verwandlung »durch das Wort« bedeuten soll: durch das – kurz darauf zitierte – Einsetzungswort? Der Kontext spricht eher dafür, daß Gregor hier wie oben meint, die Verwandlung werde in ihrer Unmittelbarkeit »durch den [sc. göttlichen] Logos« vollzogen, ohne nähere, liturgische Angaben über die Art und Weise zu machen; eben dieses Logos dann zitierte Worte sind nicht das Medium des Vollzuges, sondern sie belegen das εὐθὺς – die Verwandlung geschieht jetzt so unmittelbar, ohne biologische Zwischenstufe, wie (καθὼς) es aus den damaligen Worten des Logos hervorgeht, der einfach gesagt hat: »Das ist ...«. Eher liturgisch zu verstehen ist der vorausgehende Satz (97, 8f) ἀγιάζεται διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως, wobei der Zitatcharakter (1Tim 4,5, schon bei Origenes [In Mt 11, 14 (GCS 40, 57, 21; 58, 3)] auf das Abendmahl bezogen) es allerdings schwierig macht, ihn im Sinne eines spezifischen Aussageanliegens Gregors zu pressen; danach käme die Heiligung des Brotes durch den Logos Gottes (wie 96, 22) und ein Gebet, d. h. jedenfalls nicht durch die Einsetzungsworte, zustande. Kurz darauf (98, 6f) nennt Gregor das Medium, durch das »der offenbarte Gott« (ὁ φανερωθεὶς θεός) die Umwandlung des Brotes vorgenommen habe: μεταστοιχειώσας τῇ τῆς εὐλογίας δυνάμει; daß Gregor mit dieser – ebenfalls biblisch inspirierten (s. Mt 26, 26 / Mk 14, 22; 1Kor 10, 16) – Formulierung die Einsetzungsworte meint und nicht eher, parallel zu ἐντεύξις, ein Gebet, ist sehr fraglich.

Auch Augustin wird, neben seinem Lehrer Ambrosius, oft als Verfechter der konsekratorischen Funktion der Einsetzungsworte genannt (z. B. SCHMIDT-LAUBER, Die Eucharistie als Entfaltung [s. Anm. 6], 146; DERS. Die Eucharistie [s. Anm. 6], 223; KRETSCHMAR, Abendmahl [s. Anm. 12], 83; N. KLÖCKENER, Das eucharistische Hochgebet bei Augustinus. Zu Stand und Aufgaben der Forschung [in: Signum Pietatis. FS C. P. Meyer, hg. von A. ZUMKELLER, 1989, 461–495], 485–487; vgl. a. GIRAUDO [s. Anm. 17], 363 Anm. 19 Anfang). Doch abgesehen davon, daß die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl Augustin primär unter ekklesiologischen Gesichtspunkten interessiert, die Frage nach der Präsenz des Inkarnierten demgegenüber ganz zurücktritt und kaum mit eigenen, klärenden Reflexionen bedacht wird, sprechen diejenigen Stellen, die es denn doch zu dieser Frage gibt, eher gegen jene Deutung. Wenn Augustin etwa schreibt, accedente verbo [fit] corpus et sanguis Christi ... tolle verbum, panis est et vinum: adde verbum, et fiet sacramentum (sermo Denis VI [Hg. G. MORIN, Misc. Ag. I, 29–32], 31, 14f.17f; Echtheit nicht unumstritten, doch die Parallelen zu Aussagen Augustins an anderen Orten sprechen dafür, den sermo – mit der Mehrheit der Forscher – für ein Erzeugnis des Nordafrikaners zu halten [vgl. P.-P. VERBRAKEN, Études critiques sur les sermons authentiques de Saint Augustin, Steenbrugge 1976, 110; A. HAMMAN in: PL Suppl. II, 406f]), ist hier keineswegs die Rede von den Einsetzungsworten. Vielmehr heißt es, dies Hinzutreten des Wortes geschehe in precibus sanctis (31, 13f), was einer Stelle in De trin. entspricht, nach der die Konsekration prece mystica vor sich geht (de trin. 3, 4, 10 [CChr 50, 136, 41]). Das heißt, das Wort, durch dessen liturgische Rezitation Brot und Wein Leib und Blut Christi werden, ist ein Gebet, womit ohne besondere Differenzierung die ganze Gebetspassage zwischen Dialog und Vaterunser gemeint ist (s. ep. 149, 2, 16 [CSEL 44, 362, 11–14]; sermo 227 [PL 38, 1101]). Dazu gehörten in irgendeiner Form auch die Einsetzungsworte (vgl. KLÖCKENER, 485–487), aber eben als sein Teil, und ohne daß Augustin sie hier besonders heraushöbe. Vgl. zu dieser Frage aus der Fülle der Literatur vor al-

Westliche oder östliche Tradition – jedenfalls ist die konsekratorische Deutung der Einsetzungsworte erst im 4. Jahrhundert belegt. Wie frühere Zeiten sich die Vergegenwärtigung des Leibes Christi im Abendmahl vorgestellt hatten, zeigt wiederum Justin: Nach seiner vieldiskutierten und wohl kaum abschließend deutbaren Auskunft ist die Abendmahlsgabe Fleisch und Blut Christi, weil über ihr ein Dankgebet gesprochen worden, wörtlich: weil sie »bedankte« Speise« (τροφή εὐχαριστηθεῖσα) ist, und zwar »bedankt« δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ, was mit größter Wahrscheinlichkeit zu übersetzen ist mit: »durch ein Gebet des Logos, der von ihm [sc. Gott] ausgeht« oder »durch ein von ihm [sc. Jesus Christus] stammendes Gebetswort«⁴². Demnach geschieht die Konsekration von Brot und Wein, die Justin als einen der Inkarnation vergleichbaren Vorgang betrachtet, durch ein nach dem Vorbild Christi über ihnen gesprochenes Dankgebet. Als Inhalt des Gebetes nennt Justin den Lobpreis Gottes, den Dank für die gegenwärtige Feier⁴³ und für Schöpfung und Erlösung⁴⁴ sowie das Gedächtnis des Leidens Jesu Christi⁴⁵. Von diesem letzten Gesichtspunkt her erklärt sich, daß das Dankgebet die Elemente zu Leib und Blut Christi machen soll: Das dankbare Gedenken der Kirche an den Tod Christi läßt dies heilvolle Geschehen gegenwärtig werden und mit ihm den, der in seinem Mittelpunkt steht.

Es sind alttestamentlich-jüdische Überlieferungen und Formen, die hier ihren Niederschlag finden. Das dankbare Gedächtnis der Psalmen, der gedenken-

lem die Untersuchung von J. LEMMENS, *De Sacramenten en het Vleesgeworden Woord* volgens Augustinus (Aug[L] 14, 1964, 5–71), bes. 18–21.

Es ist nun allerdings kein Zufall, wenn im Blick auf Autoren wie Gregor und Augustin die Interpretation vertreten wird, sie schrieben den Einsetzungsworten die Konsekration zu. Ihre unwillkürlich immer wieder auf die Einsetzungsworte anspielenden und zu ihnen hinführenden Formulierungen sind Indizien für das, was unten festzustellen sein wird: daß die Worte Jesu »Das ist ...«, auch wenn man sie nicht im engeren Sinn als Medium der Konsekration betrachtet, die verborgene Kraft sind, von der her der Konsekrationsvorgang bestimmt und verstanden wird (s. u. S. 453ff).

⁴² I. Apol. 66, 2 (GOODSPEED [s. Anm. 22], 74f): τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν ... ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. Die Alternative, die Wendung δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ mit »durch ein Gebet um den von ihm [sc. Gott] ausgehenden Logos« zu übersetzen und unter diesem Gebet eine Logosepiklese zu verstehen, ist sprachlich ebensogut möglich. Doch paßt sie schlecht zu den Angaben, die Justin zum Inhalt dieses Gebetes macht; danach soll es dem Vater »durch (διὰ) den Namen des Sohnes und des Heiligen Geistes [emporgesandt]« werden (65, 3 [GOODSPEED, 74]), und es wird ausschließlich als Lobpreis und Dank für die Wohltaten Gottes gekennzeichnet (I. Apol. 65, 3; Dialog 41, 1; 117, 2f [GOODSPEED, 74. 138. 234f]; s. das Folgende). Vgl. zu der Diskussion über dies Problem KRETSCHMAR, *Abendmahl* (s. Anm. 12), 67.

⁴³ I. Apol. 65, 3 (GOODSPEED, 74).

⁴⁴ Dialog 41, 1 (GOODSPEED, 138).

⁴⁵ AaO 41, 1; 117, 3 (GOODSPEED, 138. 235).

de Lobpreis der Passahliturgie, der Lobspruch (Berachah) des Tischgebets, die alle die großen Taten des Gottes Israels gegenwärtig werden lassen⁴⁶ – es ist unverkennbar, daß Justins εὐχαριστία von diesem Hintergrund herkommt. Nur daß das Dankgebet, welches die christliche Gemeinde über Brot und Wein spricht, die Heilsgeschichte präsent machen soll, die in Jesus Christus zum Ziel kommt: Es ist sein Leiden und Tod, dessen die Christen gedenken.

Der Kontrast zwischen Justin einerseits und Ambrosius und Chrysostomus andererseits, zwischen dem »Philosophen und Märtyrer«⁴⁷ des 2. und den reichskirchlichen Bischöfen des 4. Jahrhunderts ist nicht zu übersehen. Nicht mehr das Dankgebet der – mit Christus verbundenen – Kirche, sondern das Wort Christi, nicht mehr die preisend-gedenkende Hinwendung der Feiernden zu Gott, sondern sein Handeln für die Feiernden und ihnen gegenüber soll nun die Gegenwart Christi herbeiführen. Ambrosius schreibt es ausdrücklich: »Alles, was vorher gesagt wird, wird vom Bischof gesprochen: Gott wird Lob dargebracht, es wird ein Gebet verrichtet, es wird Fürbitte geleistet für das Volk, für die Herrscher und für die Übrigen. Sobald aber der Augenblick naht, das verehrungswürdige Sakrament zu vollziehen, gebraucht der Bischof nicht mehr seine eigenen Worte, sondern verwendet er Worte Christi. Also bewirkt das Wort Christi dieses Sakrament«⁴⁸.

Daß nicht der Lobpreis der Kirche über Brot und Wein Christus gegenwärtig macht – diese Verlagerung des »operative effect«⁴⁹ weg vom Eucharistiegebet ist nun aber im 4. Jahrhundert kein vereinzelt Phänomen. Sie läßt sich in dieser Zeit vielmehr auf breiter Front feststellen – allerdings meist in anderer Form: nämlich in der Einfügung der Wandlungsepiklese und ihrer Bestimmung als Konsekrationsvollzug. So heißt es beispielsweise in den Mystagogischen Katechesen, die unter dem Namen Kyrills von Jerusalem umlaufen, aber wohl seinem Nachfolger Johannes zuzuschreiben sind⁵⁰: Wir »rufen den menschenfreundli-

⁴⁶ Vgl. dazu GIRAUDO (s. Anm. 17), Teil I und II; S. 1–6 Forschungs- und Literaturüberblick.

⁴⁷ Tertullian, Adv. Val. 5, 1 (CChr 2, 756, 11).

⁴⁸ reliqua omnia, quae dicuntur in superioribus, a sacerdote dicuntur: laus deo, deferatur oratio, petitur pro populo, pro regibus, pro ceteris. Ubi venitur, ut conficiatur venerabile sacramentum, iam non suis sermonibus utitur sacerdos, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum (de sacr. 4, 14 [CSEL 73, 52 / FC 3, 142, 11–16]). Zu den von Ambrosius vorausgesetzten liturgischen Gegebenheiten vgl. J. SCHMITZ, Gottesdienst im altchristlichen Mailand. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über Initiation und Meßfeier während des Jahres zur Zeit des Bischofs Ambrosius († 397), 1975, 367–431.

⁴⁹ DIX (s. Anm. 6), 281, s. a. 275.

⁵⁰ G. KRETSCHMAR, Die frühe Geschichte der Jerusalemer Liturgie (JLH 2, 1956, 22–46), 27f. Vgl. a. A. PIÉDAGNEL, Einleitung zur Edition der Katechesen in SC 126, 18–40, sowie G. RÖWEKAMP in der Ausgabe desselben Textes in FC 7, 8–15.

chen Gott an, den Heiligen Geist auf die vor uns liegenden Dinge auszusenden, damit er das Brot zum Leib Christi, den Wein zum Blut Christi mache.«⁵¹

Sätze dieser Art finden sich auch bei Chrysostomus⁵², und sie entsprechen der Epiklese, die sich in der mit seinem Namen verbundenen Liturgie findet: »Sende deinen Heiligen Geist herab auf uns und die Gaben, die da liegen. Und mache das Brot zu dem kostbaren Leib deines Christus, es verwandelnd durch deinen Heiligen Geist.«⁵³

Wie ist diese liturgische und liturgiethologische Verschiebung zu beurteilen? Nicht wenige Kommentatoren betrachten sie als bedauernswerten Schritt vom rechten Weg: Hier sei eine »Verengung« vor sich gegangen, der Verlust des »ganzheitlichen Verständnisses« von Eucharistie und Eucharistiegebet⁵⁴. Und es wird auch der Grund genannt, der zu dieser Entwicklung geführt habe: die theologisch-liturgische Entfernung von den jüdischen Wurzeln, die die hellenisierten Kirchen vergessen hätten⁵⁵. Denn damit hätten sie das genuine Verständnis ihres Lob- und Dankgebets im Abendmahl verloren⁵⁶: das Verständnis als Gedächtnishandlung, die wie in Israel nun hier im christlichen Kontext das Heilsgeschehen präsent und die Elemente zu seinen Trägern mache⁵⁷.

Muß man die Entwicklung so lesen und bewerten? Ließe sich der skizzierte Prozeß nicht auch ganz anders verstehen – eben als ein Prozeß der Selbstklärung, in dem liturgisch und theologisch herausgearbeitet wurde, was die christliche Abendmahlsfeier von jeher bestimmte, was aber bislang eher implizit und ver-

⁵¹ παρακαλοῦμεν τὸν φιλόανθρωπον Θεὸν τὸ ἅγιον Πνεῦμα ἔξαποστεῖλαι ἐπὶ τὰ προκειμένα, ἵνα ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ, τὸν δὲ οἶνον αἷμα Χριστοῦ (myst. cat. 5, 7, 2–4 [SC 126, 154]).

⁵² Z. B. de sacerdot. 3, 4, 40–44 (SC 272, 146); 6, 4, 33f (aaO 316); hom. in 2. Cor. 20, 3 (PG 61, 540) (vgl. VAN DE PAVERD [s. Anm. 41], 315–340). Daß Chrysostomus den »operative effect« (Dix) meist der Epiklese zuschreibt, ihn aber auch den Einsetzungsworten zuschreiben kann (s. o.), ohne darin einen Widerspruch zu sehen, ist wiederum (vgl. o. Anm. 41) ein Indiz für das, wovon unten die Rede sein wird: für die verborgene Kraft des »Nehmt! Das ist mein Leib ...«, die sich Geltung verschafft, wie auch immer die expliziten Ausführungen aussehen.

⁵³ κατέπεμψον τὸ Πνεῦμά σου τὸ Ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκειμένα δῶρα ταῦτα καὶ ποιήσον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον τίμιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου μεταβαλὼν τῷ πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ (BRIGHTMAN [s. Anm. 35], 329, 16 – 330, 6).

⁵⁴ SCHMIDT-LAUBER, Die Eucharistie (s. Anm. 6), 222f. Ähnlich GIRAUDO (s. Anm. 17), 363f. Vgl. DIX (s. Anm. 6), 280.

⁵⁵ AaO 241; 275 Anm. 1.

⁵⁶ AaO 241: »The memory of the jewish origin and meaning of the *eucharistia* had completely faded from the mind of the hellenised churches of the fourth century.«

⁵⁷ AaO 275: »Nowhere does the primitive nucleus of the prayer, the ›thanksgiving series‹, appear to have retained its original force as the prayer which ›eucharistised‹ the food.« S. a. SCHMIDT-LAUBER, Die Eucharistie als Entfaltung (s. Anm. 6), 145.

deckt gewesen war? Als einen Prozeß, in dem hinsichtlich des alttestamentlich-jüdischen Erbes⁵⁸ immer deutlicher wurde, wie dies Erbe unter den neuen, durch das Auftreten Jesu Christi bestimmten Glaubens- und Erkenntnisbedingungen der Kirche weiterzuführen oder auch nicht weiterzuführen, beizubehalten und umzuprägen war? Wir hätten dann einen Prozeß vor uns, der den trinitätstheologischen Klärungen bezüglich der Gotteslehre entspräche⁵⁹ – nicht umsonst ergeben sich die entscheidenden Schritte hier wie dort in derselben Epoche.

Konkret: Während zunächst im εὐχαριστεῖν, in Lobpreis, Dank und Gedenken über Brot und Wein die Erhebung der Gemeinde zu Gott und die sakramentale Selbstvergegenwärtigung Gottes ohne nähere Differenzierung ineinander gesehen wurden, tritt in dem um 400 zu einem gewissen Abschluß kommenden Prozeß beides auseinander⁶⁰; Handeln Gottes und Handeln der Kirche in der Abendmahlsfeier werden als nicht getrennte, aber unterschiedene und in einem bleibenden Gegenüber aufeinander bezogene Vorgänge bestimmt⁶¹.

Was ist die Triebfeder hinter diesem Differenzierungsprozeß, der Grund, der dazu nötigte, über die εὐχαριστία hinauszugehen? Nichts anderes als die Worte »Das ist mein Leib, mein Blut.« Wenn es bei Justin und Irenaeus heißt, die Abendmahlsgaben würden Fleisch oder Leib Christi⁶², wenn dieser Vorgang der

⁵⁸ Wir übergehen hier die Frage, wie weit die Hinweise auf die jüdische Liturgie zur Zeit der frühen Kirche tragen; gerade von jüdisch-liturgiewissenschaftlicher Seite werden wir darauf aufmerksam gemacht, daß wir in dieser Hinsicht nur begrenzte gesicherte Kenntnisse besitzen und in hohem Maße auf Rückschlüsse aus späterer Zeit angewiesen sind (s. J. HEINEMANN, *Prayer in the Talmud: Forms and Patterns*, Berlin-New York 1977, 37–69).

⁵⁹ Mit diesem Befund hängt zusammen, ist aber nicht identisch der wechselseitige Einfluß von trinitätstheologischem Dogma und liturgischer Formulierung, d.h. die Übernahme dogmatisch korrekter Wendungen und die lehrhafte Ausgestaltung von Gebeten in Liturgien einerseits (s. z. B. die Prae-Sanctus-Gebete in der byzantinischen Basilius- und Chrysostomusliturgie [vgl. KRETSCHMAR, *Abendmahlsfeier* (s. Anm. 12), 264f]) und die Berufung auf liturgische Praxis zugunsten dogmatischer Positionen andererseits (z. B. Basilius, *De Spiritu Sancto* 10, 26 [FC 12, 146f]; vgl. G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche* [in: *Leiturgia V. Der Taufgottesdienst*, hg. von K. F. MÜLLER – W. BLANKENBURG, 1970, 1–348] 150f).

⁶⁰ Diese Differenzierung, nicht die Fixierung eines besonderen Konsekrationsmomentes als solchen ist das theologisch Entscheidende an dem skizzierten Prozeß (gegen SCHMIDT-LAUBER, *Die Eucharistie als Entfaltung* [s. Anm. 6], 145; DERS., *Die Eucharistie* [s. Anm. 6], 222f; DIX [s. Anm. 6], 240).

⁶¹ Es geht also nicht um einen Gegensatz von »Ganzheitlichkeit« und »Enge« (s. o. zu Anm. 54), sondern um eine liturgisch-theologische Differenzierung, welche Unterscheidung wie angemessene Zuordnung und in dieser Weise dann durchaus »das Ganze« umfaßt. Dies Ganze ist allerdings wirklich das Ganze – nämlich die gesamte Abendmahlsfeier einschließlich der Kommunion und nicht nur die dieser vorausgehende Liturgie.

⁶² S. o. S. 444.450.

Inkarnation des ewigen Logos vergleichbar sein soll⁶³, dann wird dem eucharistischen Gebet etwas zugeschrieben, was über die Vergegenwärtigung der Heilsgeschichte im dankbaren Gedächtnis der Kirche hinausgeht und was die ererbten alttestamentlich-jüdischen Formen sprengt. Dann geht es gar nicht so sehr um die Repräsentation heilbringender Ereignisse wie des Leidens und Todes Jesu, sondern um die Vergegenwärtigung des gestorbenen, auferstandenen Christus selbst. Solche Vergegenwärtigung aber – so der in den Zeugnissen des 4. Jahrhunderts zum Ausdruck kommende Gedankenschritt – muß durch göttliches Handeln geschehen⁶⁴. Das deutet sich bei Irenaeus bereits an. Er schreibt nämlich: Das Abendmahlsbrot sei nicht mehr gewöhnliches Brot, weil es »die Anrufung Gottes hinzuempfang« (προσλαβόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ)⁶⁵. Der Bischof von Lyon meint hier kein spezifisch epikletisches Gebet, auch er setzt, wie Justin, die εὐχαριστία, das Lob- und Dankgebet über den Elementen voraus. Aber eben dies Dankgebet wird nun als »Anrufung« gekennzeichnet⁶⁶. Es ist »Anrufung«, insofern es eine bestimmte Funktion erfüllt: den Logos Gottes zu Brot und Wein zu bringen und daraus Leib und Blut Christi zu machen. Liturgische Form – lobpreisende Erhebung der feiernden Kirche zu Gott – und theologische Charakterisierung – Anrufung Gottes, so daß er die sakramentale Vergegenwärtigung Christi bewirkt – sind gegenläufig. Früher oder später mußte es zur ausdrücklichen Differenzierung beider kommen. In der Traditio Apostolica zeigt sich, wohl schon wenige Jahrzehnte nach Irenaeus, ein weiterer Schritt: Die Abendmahlselemente kommen im Zusammenhang einer expliziten Epiklese⁶⁷ – allerdings noch keiner Wandlungsepiklese⁶⁸ – zur Sprache, die auf den Dank folgt.

⁶³ Justin, I. Apol. 66, 2 (GOODSPEED, 74).

⁶⁴ DIX (s. Anm. 6), 275, schreibt, die »operative« Funktion in der Liturgie sei vom Dank übergegangen auf »something presumed to have a more directly ›consecratory‹ intention«, seien es die Einsetzungsworte, sei es die Wandlungsepiklese. Diese erscheinen aber eben deshalb »direkter konsekratorisch«, weil sie die Konsekration als Gottes eigenes Handeln gegenüber der Gemeinde explizit zur Geltung bringen.

⁶⁵ Adv. haer. 4, 18, 5 (SC 100, 610f).

⁶⁶ BETZ, Eucharistie (s. Anm. 18), 36, vgl. a. 34; TAFT (s. Anm. 41), 491.

⁶⁷ Et petimus ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae: in unum congregans des omnibus qui percipiunt sanctis in repletionem spiritus sancti ad confirmationem fidei in veritate, ut te laudemus ... (Trad. ap. 4 [L] [LQF 39 (BOTTE) 16, 22ff = FC 1, 226, 14ff; die Abweichungen in E sind hier nicht von Belang, vgl. ebd. / DUENSING (s. Anm. 36), 24f]).

⁶⁸ TAFT (s. Anm. 41), der hervorhebt, daß es sich hier nicht um eine Konsekrations-, sondern um eine Kommunionsepiklese handelt (492f.499), betont zugleich, daß diese, theologisch gesehen, »implizit konsekratorisch« sei: »For it is clear that any prayer for the power of God to come upon something in order that it be unto salvation for those who partake of it or participate in it as God intended, necessarily implies that God do something by his coming to make that object salvific« (493). Wenn er fortfährt, das heiße hier,

Dann hätten wir also einen liturgisch-theologischen Differenzierungsprozeß vor uns, der als solcher kein Irrweg, sondern durchaus sachgerecht ist, der aber nicht auf Ambrosius, sondern auf Johannes von Jerusalem, nicht auf die Einsetzungsworte als Medium der sakramentalen Vergegenwärtigung Christi, sondern auf die Wandlungsepiklese hinausläuft? Es könnte so scheinen – doch es verhält sich wie im Märchen von Hase und Igel: Auch hier sind die *verba institutionis* »all da«, auch die Wandlungsepiklese lebt von den Worten »Das ist mein Leib, mein Blut«. Denn das epikletische Gebet, die Form der Bitte bringt zwar die Initiative und das bleibende Gegenüber Gottes zur feiernden Kirche in der sakramentalen Vergegenwärtigung von Leib und Blut Christi unübersehbar zum Ausdruck. Doch ebensowenig läßt sich übersehen, daß eines mit ihr gar nicht notwendigerweise gegeben ist: daß sich Gottes erbetenes Handeln gerade so, gerade als Vergegenwärtigung von Leib und Blut Christi vollzieht. Wie wenig dies beides miteinander verbunden sein muß, zeigen die ältesten uns bekannten eucharistischen Epiklesen, die der Thomasakten⁶⁹. Sie erbitten Gottes Gegenwart im Mahl – aber sie tun es ohne jeden Hinweis auf den Leib Christi. Wenn es sich bei der Wandlungsepiklese anders verhält, wenn hier ausdrücklich die sakramentale Präsenz von Leib und Blut Christi Ziel der Bitte ist, dann deshalb, weil sie von einer spezifischen Voraussetzung zehrt, von der Voraussetzung: »Das ist mein Leib, mein Blut«. Diesem Satz verdankt die Epiklese ihren Gegenstand, ihm allein verdankt sich aber auch die Gewißheit der Beter, daß Gott die Bitte tatsächlich erfüllt⁷⁰. Indem er geradewegs jenen Worten Christi die ihn

daß Gott gebeten werde, Brot und Wein zu Leib und Blut Christi zu machen (»... to make that object salvific – in this case to make bread and wine the body and blood of Christ«), ist das aber eine Interpretation, die über den Text hinausgeht (wiederholt in: DERS., *Ecumenical Scholarship and the Catholic-Orthodox Eucharistic Dispute* [OS 45, 1996, 201–226], 204). Vgl. die Ausführungen über den sehr unterschiedlichen Charakter der beiden Arten von Epiklese bei A. VÖÖBUS, *Liturgical Traditions in the Didache*, Stockholm 1968, 96–99.

⁶⁹ S. die an die Mutter, den Geist, gerichteten ἑλθέ-Epiklesen in ThA (gr.) 50 (BONNET [s. Anm. 20], 166 / dt. SCHNEEMELCHER [s. Anm. 19], 324) und die weiterentwickelte ἑλθάτω-Epiklese aaO 133 (BONNET 240 / SCHNEEMELCHER 354). Vgl. dazu G. ROUWHORST, *La célébration de l'eucharistie selon les Actes de Thomas* (in: *Omnes circumstantes. Contributions towards a history of the role of the people in the liturgy*, FS H. Wegman, Kampen 1990, 51–77), 59–64.66f; G. WINKLER, *Weitere Beobachtungen zur frühen Epiklese (den Doxologien und dem Sanctus). Über die Bedeutung der Apokryphen für die Erforschung der Entwicklung der Riten* (OrChr 80, 1996, 177–200), 184–189 (Winkler weist auch auf den Doppelruf ἑλθέτω χάρις ... Μαριναθά in der »ebenfalls in Syrien beheimateten« Didache [Did. 10, 6 (SC 248, 180f = FC 1, 124f)] hin, zu dem die Epiklesen der Thomasakten »eine gewisse Affinität« aufweisen, aaO 183f). Das ganz anders geartete Gebet in ThA 158 stellt wohl eine spätere Interpolation dar (BETZ, *Eucharistie* [s. Anm. 18], 105; andere, weniger einleuchtende Erklärung bei ROUWHORST, 69f).

⁷⁰ In einer bemerkenswerten Passage schreibt GIRAUDO (s. Anm. 17), 362, »daß der

vergegenwärtigende Kraft zuschreibt, trägt Ambrosius – aber auch Chrysostomus' einschlägige Aussage – eben diesem Sachverhalt Rechnung. Er zieht damit zugleich die Konsequenz nicht nur aus dem Vorhandensein der Einsetzungsworte in der Liturgie, sondern aus der sprachlichen Sperrigkeit, die ihnen hier uneinholbar eignet⁷¹, und macht dies sprachliche Faktum theologisch fruchtbar. Und der Mailänder Bischof fügt auch die Erklärung hinzu, wie es denn komme, daß die *verba institutionis* solch eine »wirkkräftige Rede« (*operatorius sermo*)⁷² seien: »Welches ist das Wort Christi [sc. das das Sakrament bewirkt]? Eben jenes, durch das alles geschaffen ist... Er sprach, und es geschah« (*ipse dixit et factum est*)⁷³.

Einsetzungsbericht, der die Worte Christi selbst umfaßt, nur eine alte eucharistische Praxis fortsetzt, die, abgesehen davon, daß sie ein literarisches Faktum ist, den höchsten religiösen Ausdruck darstellt, zu dem der Mensch aller Zeiten gelangt ist. In seiner jahrhundertalten Glaubenserfahrung, die unter der Einwirkung der Offenbarungsgnade geleitet wurde (*nella sua secolare esperienza di fede, condotta sotto l'azione della grazia rivelante*), hat der Mensch tatsächlich verstanden, daß man, um der eigenen Bitte die größte Leistungsfähigkeit (*la potenzialità massima*) zu verleihen, deren sie mächtig ist, in kultischer Weise die göttliche Zusage wiederholen muß, die sich auf die beabsichtigte Bitte bezieht, daß man sich also der Gottesrede selbst bedienen ([usare] quindi del discorso stesso di Dio) muß«. Ohne daß hier über die in dem Zitat zum Ausdruck kommende theologische Konzeption, die darin vorausgesetzte Bestimmung des Verhältnisses von Religionsgeschichte und Offenbarung diskutiert werden soll, ist doch folgende Frage zu stellen: Wenn Giraudos Aussage nicht nur eine religionspsychologische Gesetzmäßigkeit vorbringen und wenn sie die beschriebene Praxis nicht dem Vorwurf der bloßen Projektion aussetzen will, wenn also die theologische Qualifikation »unter der Einwirkung der Offenbarungsgnade geleitet« eingelöst werden soll – muß dann nicht gezeigt werden, daß die »göttliche Verheißung«, die »Gottesrede« selbst die Durchsetzungskraft besitzt zu tun, was sie sagt, und somit die Verlässlichkeit, daß ihr die Erfüllung unbedingt zugetraut werden kann – jedenfalls dort, wo die »Offenbarungsgnade« explizit geworden ist? Das ist das Verständnis der »Gottesrede«, die das – von Giraudo so programmatisch herangezogene – Alte Testament verfiht und die Ambrosius zur Geltung bringen will. Weil er diese Zusammenhänge nicht reflektiert, hängen Giraudos bedeutsame Darlegungen über die traditions- und literargeschichtlichen Hintergründe des »Embolismus« Einsetzungsbericht theologisch in der Luft, wird das fundamentale und spezifische theologische Gewicht, das er dem Einsetzungsbericht für die Abendmahlsliturgie zumißt (316. 362), nicht einleuchtend.

⁷¹ S. o. S. 447. Dabei setzt Ambrosius die formale Integration des Einsetzungsberichtes in das eucharistische Gebet voraus (... *Domini nostri Jesu Christi. Qui pridie ...*) (*De sacr.* 4, 5, 21 [FC 3, 148, 8f]). In ihrer umgekehrten Rederichtung wahrgenommen und entsprechend interpretiert werden die darin enthaltenen Worte Jesu (s. o. S. 451).

⁷² *De sacr.* 4, 4, 15 (FC 3, 142, 21). S. a. 4, 4, 19 (FC 3, 146, 14f).

⁷³ *Quis est sermo Christi? Nempé is quo facta sunt omnia. Iussit dominus, factum est caelum; iussit dominus, facta est terra ... Vides ergo, quam operatorius sermo sit Christi. Si ergo tanta vis est in sermone domini Iesu, ut inciperent esse, quae non erant, quanto magis operatorius est, ut sint, quae erant, et in aliud commutentur. Caelum non erat, mare non erat, terra non erat, sed audi dicentem David: »Ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt«. Ergo tibi ut respondeam, non erat corpus Christi ante consecrationem, sed post consecrationem dico tibi quod iam corpus est Christi. Ipse dixit et factum est, ipse*

Das heißt, das im Abendmahl laut werdende Wort Christi ist kein anderes als das schöpferische Gotteswort, das alles, was ist, ins Sein gebracht hat.

Damit stehen wir am Ende dieses Abschnitts und können das Fazit ziehen: So wenig wohl der Einsetzungsbericht ursprünglich Teil der Abendmahlsfeier gewesen ist und so spät – und durchaus nicht überall in der Christenheit – festgestellt wurde, die Vergegenwärtigung von Leib und Blut Christi durch Brot und Wein sei den *verba institutionis* zuzuschreiben – so sehr muß doch diese Entwicklung als sachgerechte Entfaltung dessen gelten, was das Abendmahl der in synoptisch-paulinischer Tradition stehenden Kirche von Anfang an war. Daß im eucharistischen Mahl zum Gedächtnis Christi sein Leib und Blut genossen werde, diese Aussage bestimmte hier – mit durchaus verschiedenen Deutungen im einzelnen – nicht nur von jeher das Verständnis des Abendmahls; von daher erklärt sich auch die liturgische und theologische Entwicklung, die wir skizziert haben. Das »Nehmt! Dies ist mein Leib, mein Blut.« ist gleichsam die verborgene Energie, von der der ganze liturgiegeschichtliche Prozeß mit seinen verschiedenen Formen und Etappen ebenso zehrt wie die fortschreitende theologische Explikation. Dieser Befund aber entspricht jenem, der sich zuvor zur sprachlichen Struktur ergab: Daß der Einsetzungsbericht sich nicht wirklich einbinden ließ, daß die *verba institutionis* ein widerständiger Block mit eigener Dynamik blieben, ist der liturgische Ausdruck desselben, Theologie und Liturgiegeschichte prägenden Sachverhalts.

II. Die Wittenberger Meßreform als westliche Endstation?

Wir haben uns lange bei der Alten Kirche aufgehalten. Aber das nicht ohne Grund. Denn die heutige Debatte um Luthers Meßreform ist nun einmal, wie zu Beginn gesagt, über weite Strecken hin eine Debatte um die abendländische Erbschaft, eine Art Stellvertreterkrieg, in dem mit Wittenberg zugleich die gesamtwestliche Tradition attackiert wird. Und »westlich« heißt dann: Römische Messe für die Liturgie, Ambrosius für die dazugehörige Theologie⁷⁴. Kehrseite die-

dixit et creatum est (De sacr. 4, 4, 15f [FC 3, 142, 17–144, 9]; s. a. De myst. 52 [FC 3, 246, 17–22]).

⁷⁴ Dies ist natürlich eine Typisierung, die der von der Wirkungsgeschichte geprägten Rückschau entspringt und insofern auch legitim ist (vgl. o. Anm. 10). Historisch gesehen stand nicht nur die Römische Liturgie für Jahrhunderte im Westen nicht allein, sondern setzte sich auch Ambrosius' Konsekrationstheologie hier durchaus nicht sofort allgemein durch. Vgl. zur spätantik-frühmittelalterlichen Entwicklung J. GEISELMANN, Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter. Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie, 1933.

ses Vorgehens ist die Einordnung, die der Reformation dabei widerfährt: als Opfer und Vollstrecker der – zu kritisierenden – westlichen Entwicklung den römischen Weg schlicht zu Ende gegangen zu sein. Für neue, eigene Einsicht, grundlegenden Widerspruch ist da kein Raum, allenfalls für Veränderungen an der Oberfläche.

Damit sind wir bei der zweiten im Thema angelegten Frage, eben der, ob die Wittenberger Meßreform tatsächlich richtig bestimmt ist, wenn als ihr eigentliches Merkmal gilt, Endstation des lateinischen Weges zu sein. Die Frage stellt sich nun anders als zu Beginn, insofern es nach den Ausführungen des ersten Teils nicht angeht, diesen Weg einfach als Irrweg zu betrachten – jedenfalls was die uns beschäftigende und auch von den Kritikern als ausschlaggebend erachtete Rolle der Einsetzungsworte betrifft. Als Frage nach Abhängigkeit oder Neu-einsatz sowie nach dem Recht der reformerischen Selbsteinschätzung der Reformation bleibt sie gleichwohl bestehen⁷⁵.

Zunächst einmal kann es keinen Zweifel daran geben, daß Luther und der reformierte Wittenberger Gottesdienst an dem zentralen Punkt der Einschätzung der *verba institutionis* liturgisch und theologisch in Kontinuität zum vorgefundenen lateinischen Erbe stehen. Daß die in der Abendmahlsfeier laut werdenden Einsetzungsworte als hier und jetzt erklingende Worte Christi selbst zu verstehen sind, daß das »Dies ist mein Leib, mein Blut« als wirksames, schöpferisches Gotteswort zu gelten hat, mit dem sich Christus in der Bindung an Brot und Wein leiblich gegenwärtig macht – das steht für Luther in allen Phasen seiner reformatorischen Tätigkeit fest⁷⁶. Und er zieht daraus liturgische Konsequenzen, die bestimmte im Canon Romanus vorgegebene Linien noch verstärken: Das dort schon sehr kurze und mittlerweile als »Präfation« abgedrängte Dankgebet⁷⁷ wird noch weiter reduziert – so in der Formula Missae⁷⁸ – oder ganz ge-

⁷⁵ Ausführlichere, über die hier schwerpunktmäßig bedachte Rolle der Einsetzungsworte hinausgehende Behandlung dieser Frage s. bei WENDEBOURG, *Luthers Reform der Messe* (s. Anm. 16), Abschnitt II.

⁷⁶ S. etwa den Meßsermon von 1520, WA 6, 359, 5f.19f; 365, 16f; den Großen Katechismus, BSELK 709, 32 – 710, 23; oder die Schrift *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis*, z. B. WA 26, 282, 39 – 283, 6, hier auch die Parallelisierung von Konsekration und Schöpfung durch Gottes Wort.

⁷⁷ Vgl. zu dieser Entwicklung J. A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*. II, 1949, 124. 126–133. AaO 129f zur ursprünglichen liturgischen Bedeutung dieses Wortes, wonach es die ganze Gebetspassage bis zur Schlußdoxologie vor dem Vaterunser meinte.

⁷⁸ Dialog, Präfation, Sanctus und Benedictus bleiben bestehen, die *verba institutionis* treten aber vor Sanctus und Benedictus, wodurch diese – auch das schon mit mittelalterlichem Vorlauf (MEYER [s. Anm. 6], 187) – zur Huldigung an den im Sakrament kommen-

strichen – so in der Deutschen Messe⁷⁹. Und der Einsetzungsbericht, der im Canon Romanus, theologisch längst inkonsequent, noch mit Relativpronomen an das vorausgehende Gebet angekoppelt⁸⁰ und selbst als an den Vater gerichtetes Gebet stilisiert⁸¹ ist, streift diese Stilisierung ab⁸² und gewinnt Selbständigkeit – in der Formula Missae vorerst nur durch Pause vor der Rezitation und Wechsel des Tons⁸³, in der Deutschen Messe durch die Wahl des Evangelientons und durch grammatikalischen Neubeginn im Hauptsatz: »Unser Herr Jesus Christus, in der Nacht, da er verraten ward, nahm ...«⁸⁴. So kommt der Bericht ungebrochen als

den Herrn werden und die Präfation sich um die Überleitung zum Sanctus verkürzt (WA 12, 212, 11–27).

⁷⁹ Sie wird durch eine Vaterunserparaphrase mit – in der mittelalterlichen Kommunionansprache vorgebildeter (MEYER [s. Anm. 6], 188) – Abendmahlsvermahnung ersetzt (WA 19, 95, 22–96, 28). Der Beginn der Paraphrase des Vaterunser, des klassischen Gebetes zur Kommunion, läßt noch den Präfationsdialog anklingen, wenn es dort heißt: »So vermane ich euch auff's erste, das yhr ewr hertze zu got erhebt« (aaO 95, 23f).

⁸⁰ ... Domini Dei nostri Jesu Christi. Qui pridie quam pateretur ... (Canon Romanus [s. Anm. 39], 78f).

⁸¹ Qui pridie quam pateretur, accepit panem ... et elevatis oculis in caelum ad te Deum, Patrem suum omnipotentem, tibi gratias agens benedixit, fregit ... (ebd.).

⁸² Dazu müssen nur die in den Bericht eingefügten Zusätze »elevatis ... omnipotentem« und »tibi« vor dem zweimaligen »gratias agens« gestrichen werden – Streichungen, die Luthers Bestreben, den liturgischen auf den – kombinierten – biblischen Text zu reduzieren, ohnehin entsprechen (vgl. dazu A. PETERS, Kommentar zu Luthers Katechismen, Bd. 4: Die Taufe. Das Abendmahl, 1993, 151–154).

⁸³ WA 12, 212, 23f. Grammatikalisch schließt sich der Einsetzungsbericht hier noch unmittelbar an die Präfation an: Vere dignum et iustum est ... gratias agere ... per Christum dominum nostrum. Qui pridie quam pateretur accepit panem ...; außerdem soll er im Gebetston rezitiert werden (WA 12, 212, 14–17.24). Dieser Anschluß darf allerdings nicht überinterpretiert und im Sinne eines spezifischen theologischen Befundes gedeutet werden (so MEYER [s. Anm. 6], 256, und vor allem MESSNER [s. Anm. 8], 193f, der daraus – gegen Luthers eigene explizite abendmahlstheologische Aussagen – ein Ineinander von Verkündigung und dankender Antwort erschließt). Stand Luther doch 1523 der Charakter dieser Worte als Verkündigung an die Gemeinde im Unterschied zum an Gott gerichteten Gebet bereits seit Jahren fest (s. u. zum Meßsermon von 1520). Der syntaktische Anschluß gehört vielmehr zu den konservativen Zügen der Formula Missae, die dies Formular in mancher Hinsicht als Übergangsordnung erscheinen lassen – wie etwa auch das mit Luthers damals erreichten Einsichten eigentlich nicht mehr vereinbare Zugeständnis, die Einsetzungsworte auch still (vel silenter vel palam) zu rezitieren (WA 12, 212, 26). Im übrigen ist der Gebetston, den die Formula Missae für diese Worte vorschlägt – und zwar nicht etwa, um sie als Gebet vortragen zu lassen, sondern um der Hörbarkeit willen –, auffälligerweise nicht der Präfations-, sondern der Vaterunser-, wodurch sich zwischen Präfation und Einsetzungsbericht eine Zäsur ergibt. Eine solche Zäsur zu setzen ist möglicherweise auch der Zweck der Pause, die an dieser Stelle eingelegt werden soll (andere Erklärungen bei MEYER [s. Anm. 6], 186).

⁸⁴ WA 19, 97, 15–17. Zu all diesen – und weiteren – Charakteristika der beiden Gottesdienstordnungen vgl. SCHULZ (s. Anm. 4).

Bericht zu Gehör. Und vor allem kommen so die in seinem Zentrum stehenden Einsetzungsworte in sprachlich eindeutiger Richtung als Worte Christi an seine – damaligen und gegenwärtigen – Hörer zur Geltung⁸⁵.

Die Anknüpfung an das vorgefundene liturgisch-theologische Erbe, ja die noch konsequentere, radikale Umsetzung dort gegebener Züge ist also unübersehbar. Aber – und das ist der springende Punkt – das übernommene Erbe wird in entscheidender Hinsicht ganz neu bestimmt. Und mit dieser neuen Bestimmung ist nicht nur gegeben, daß die Wittenberger sich bewußt in die Kontinuität der westlichen Einschätzung der *verba institutionis* stellten und ihr keineswegs einfach als »Produkte und Opfer« erlagen. Von ihr aus wird es auch in ganz anderer Weise notwendig als bisher, diese Einschätzung festzuhalten und zur Geltung zu bringen. D.h., die verstärkte Konsequenz, mit der bestimmte Linien des lateinischen Erbes ausgezogen werden, erklärt sich gerade nicht aus der Verhaftung an dies Erbe selbst, sondern aus dessen neuer Sicht.

Konkret: die entscheidende Differenz bei aller Kontinuität besteht darin, daß Luther die im Abendmahl rezierten *verba institutionis* nicht nur mit der lateinischen Tradition als hier und jetzt gesprochene Worte Christi bestimmt, sondern als verkündigende Anrede Christi an die gegenwärtig feiernde Gemeinde. Wo die lateinische Theologie die *verba institutionis* als Christusworte betrachtet, steht hingegen ein anderer Gesichtspunkt ganz im Vordergrund: Da ist Zielpunkt dieser Worte nicht die Gemeinde, sondern sind es die Elemente Brot und Wein, die gewandelt, Leib und Blut Christi werden sollen. Der *sermo operatorius* »Das ist mein Leib« stellt eine wirksame Formel dar. Damit ist die liturgisch-theologische Dynamik der in der Abendmahlsfeier gesprochenen Einsetzungsworte⁸⁶ gerade, wo ihre Mächtigkeit mit größtem Nachdruck betont wird, entscheidend verkürzt. Und so ist es nur folgerichtig, daß sie schließlich still rezipiert wurden – der *sermo operatorius* bedarf der Hörer nicht⁸⁷.

Luther kennzeichnet hingegen die Einsetzungsworte wesenhaft als Anrede: Sie sind »lebendige Worte Christi«, wie es im Meßsermon von 1520 heißt⁸⁸. »Lebendig« sind sie, weil sie sich unmittelbar an die Teilnehmer wenden⁸⁹; in ihnen

⁸⁵ Vgl. R. SCHWARZ, Der hermeneutische Angelpunkt in Luthers Meßreform (ZThK 89, 1992, 340–364), 362.

⁸⁶ S. o. S. 447.

⁸⁷ Diesen Zusammenhang spricht Luther an, wenn er dem Klerus vorwirft, er habe aus der Verkündigung »*verba consecrationis*« (»wort der benedeyung«) gemacht, die unhörbar (»*caelare*« / »heimlich verborgen«) gesprochen würden (WA 8, 447, 10f / 524, 26f). Damit ist nicht gemeint, daß sie nicht auch für ihn konsekrative Bedeutung hätten; doch diese haben sie im Rahmen der Verkündigungshandlung, die das Abendmahl darstellt (s.u.).

⁸⁸ Ein Sermon von dem neuen Testament, d. i. von der heiligen Messe, WA 6, 361, 9.

⁸⁹ AaO 361, 10f.

»[sagt Christus] zu dir und allen: »Das ist mein Blut ... , mit dem ich dir bescheide Vergebung aller Sünde und ewiges Leben«⁹⁰. So sind diese Worte »Verkündigung göttlicher Gnade«⁹¹, Vermächtnis des ewigen Lebens, ja die Summe des Evangeliums selbst, das Christus hier kurz zusammengefaßt hat⁹². Darum sind sie, nach sprachlicher Form und Rezitationston, als Evangelium vorzutragen⁹³, und darum sind sie laut und in verständlicher Sprache⁹⁴ vorzutragen. Nur so können sie gehört werden, worauf alle Anrede zielt. Und nur so können sie geglaubt werden, worauf die Anrede der Verkündigung zielt⁹⁵.

Die Verkündigung, die Mitteilung des ewigen Lebens hat im Abendmahl die spezifische Gestalt, daß sie hier an die leibliche Selbstmitteilung Christi in den sichtbaren Zeichen Brot und Wein gebunden ist⁹⁶. So sind die Einsetzungsworte im Blick auf die Elemente zugleich Konsekrationswort, das ihnen ein neues Wesen gibt, nämlich Mitteilung des gestorbenen und auferstandenen Christus zu sein. Damit hören diese Worte aber keineswegs auf, Anrede, Verkündigung zu sein⁹⁷. Vielmehr bedeutet umgekehrt die Konsekration, daß Brot und Wein in die Verkündigung hineingenommen werden als sichtbare und schmeckbare Übermittler des Heils: Christus ist »dir da, wenn er sein wort dazu tut und bindet sich damit an und spricht: Hier sollst du mich finden«⁹⁸. Solches »Finden« geschieht bei Brot und Wein in der Weise, in der mit Nahrungsmitteln umzugehen ist: im Essen und Trinken. Die gläubige Annahme, auf die die Verkündigung zielt, hat

⁹⁰ AaO 360, 22–24.

⁹¹ AaO 374, 6.

⁹² AaO 374, 4f; 525, 36; WA 8, 447, 4f / 524, 19. Vgl. zu diesen Zusammenhängen SCHWARZ (s. Anm. 85), 347.352.

⁹³ So in der Deutschen Messe, s. o. zu Anm. 84.

⁹⁴ WA 6, 362, 14–35. Zum Übergangscharakter der Formula Missae an diesem Punkt vgl. o. Anm. 83.

⁹⁵ WA 6, 361, 8f; 362, 18f. Vgl. auch die kritische Feststellung, durch die stille Rezitation der Einsetzungsworte würden »fides et verbum« (»das Wort und der Glaube«) ausgelöscht (WA 8, 447, 12f / 524, 29f).

⁹⁶ WA 6, 365, 14–17; 8, 440, 35–40 / 516, 33–38; 9, 448, 13–15; 18, 204, 5–8 u. v. a. m. Daß sich in der genaueren Zuordnung von Heilsmitteilung und Gabe des realpräsenten Leibes Christi bei Luther eine Entwicklung vollzogen hat, die zu einer stärkeren Betonung des immer vorausgesetzten, aber zunächst kaum eigens thematisierten Konsekrationsaspektes führte, kann hier beiseite bleiben (vgl. z. B. PETERS [s. Anm. 82], 141f). Denn sie ändert nichts am Charakter der Einsetzungsworte als Anrede von Christus her auf die Gemeinde hin (vgl. die letztgenannte, in der folgenden Anm. zitierte Stelle aus dem Jahre 1525 sowie die der übernächsten Anm. von 1527) und schlägt sich nicht in liturgischen Veränderungen nieder.

⁹⁷ Vgl. WA 18, 204, 7f: »... zum Sacrament gehen und trost holen, Nicht am brod und weyn, Nicht am leybe und blut Christi, sondern am wort, das ym Sacrament myr den leyb und blut Christi alls fur mich gegeben und vergossen darbeut, schenckt und gibt.«

⁹⁸ WA 23, 151, 14f.

im Abendmahl also die spezifische Form des gläubigen Verzehrs, der Satz »Das ist mein Leib, mein Blut« ist untrennbar verbunden mit dem Imperativ »Nehmt, eßt, trinkt!«. So sind die Einsetzungsworte schließlich zugleich auch Spendewort für die Kommunion. Die Deutsche Messe setzt diese Zuordnung liturgisch um, indem sie das Brotwort unmittelbar in die Austeilung des Brotes, das Kelchwort in die des Weines übergehen läßt⁹⁹. Die hier vorgesehene Regelung hat sich zwar – wohl aus praktischen Gründen¹⁰⁰ – nicht allzu weit und auf Dauer gar nicht durchsetzen können¹⁰¹, in ihr kommen aber die Bestimmung der *verba institutionis* als auf Aneignung zielende Anrede und die Einbindung der Konsekration in diese zielgerichtete Bewegung, wie sie für die Wittenberger Abendmahlstradition grundlegend sind, besonders sinnfällig zum Ausdruck.

Die Neudefinition des *sermo operatorius* als lebendiges Mitteilungswort macht es, so sagten wir, in ganz anderer Weise als bisher notwendig, bestimmte Züge

⁹⁹ WA 19, 99, 5–10 (als Möglichkeit schon in der *Formula Missae* eingeräumt, WA 12, 214, 6–8).

¹⁰⁰ Vgl. die von Bugenhagen verfaßte Hildesheimer Kirchenordnung von 1544, die ausdrücklich vorschreibt, man solle nur dann so verfahren, wenn nicht viele Kommunikanten da seien (E. SEHLING [Hg.], *Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts*. Iff, 1902ff, Bd. VII / 2, 2, 1, 855) – in der Tat ist diese Regelung bei großen Zahlen von Teilnehmern nicht durchführbar.

¹⁰¹ Bugenhagen übernimmt sie in die 1528 von ihm eingeführte Braunschweiger Kirchenordnung (SEHLING [s. Anm. 100], VI / 1, 441) und dann in alle weiteren von ihm für deutsche Städte und Territorien verfaßten Ordnungen (Hamburg 1529 [aaO V 529], Lübeck 1531 [aaO 348], Pommern 1531 [aaO 341], Braunschweig-Wolfenbüttel 1543 [aaO VI / 1, 57], Hildesheim 1544 [aaO VII / 2, 2, 1, 855 – vgl. aber die vorige Anm.]). Schon in den vielen niederdeutschen Ordnungen, die von denen Bugenhagens abhängig sind, findet sich jene Regelung aber nur selten (etwa Göttingen 1531 [SEHLING VI / 2, 912] und Ostfriesland 1543 [aaO VII / 1, 379]). Dasselbe gilt für die vornehmlich von Luthers Deutscher Messe geprägten sächsischen Kirchenordnungen – selbst die Wittenberger Ordnung von 1533 folgt ihr hier nicht (aaO I 704f; zu den wenigen Ausnahmen gehört immerhin die Sächsische Ordnung von 1580 [aaO 369]).

Die von Johannes Brenz und Andreas Osiander aufgestellte, Einflüsse der *Formula Missae* wie der Deutschen Messe Luthers verarbeitende Ordnung von Brandenburg-Nürnberg (1533), die ihrerseits nicht nur auf die Liturgie Kurbrandenburgs, sondern auch auf zahlreiche andere Liturgien vor allem in Süddeutschland Einfluß ausübte (vgl. H.-CH. DRÖMANN, *Das Abendmahl nach den Nürnberger Ordnungen* [in: I. PAHL (Hg.), *Coena Domini I. Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen im 16./17. Jahrhundert*, Freiburg/Schweiz 1983, 67–95], 70–74), sieht jene Verschränkung nicht vor, sondern wie die *Formula Missae* die Abfolge Einsetzungsworte – Sanctus – Vaterunser – Friedensgruß – Kommunion (SEHLING XI, 196f). Ebensovienig tun es die, Nürnberger und Schweizer Einflüsse verbindenden (DRÖMANN, *Das Abendmahl nach den Württemberger Ordnungen* [in: *Coena Domini*, 245–264], 246–248), Württemberger Gottesdienstordnungen von 1536 und 1553 (A. E. RICHTER [Hg.], *Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts*, 1846, I, 268; II, 137).

des lateinischen Erbes zur Geltung zu bringen. Zugleich zwingt sie aber auch zur Korrektur an diesem Erbe, nötigt sie – im Bild gesprochen – dazu, den lateinischen Weg zu verlassen. Ich will das an vier Punkten zeigen.

Die Differenzierung zwischen der Aktion Gottes und der Aktion der Kirche in der Abendmahlsfeier, wie sie in den ersten Jahrhunderten theologisch und liturgisch vollzogen wurde und zur Bestimmung der Einsetzungsworte, in anderer Weise aber auch der Epiklese als Medium der leiblichen Vergegenwärtigung Christi führte – diese Differenzierung wird nicht nur festgehalten, sondern kritisch gewendet: Die als »lebendige Worte Christi« verstandenen *verba institutionis* implizieren, daß die gesamte sakramentale Aktion als Handeln Gottes gegenüber der Kirche aufzufassen und deren Rolle einzig und allein die des Adressaten ist. Das ist noch nicht mit der konsekrativen Bestimmung der Einsetzungsworte an sich gegeben. Denn das auf die Elemente gerichtete Wandlungswort läßt zwar Gott hier allein wirksam sein. Doch ansonsten ist über Stellung und Funktion der Kirche im Abendmahl damit noch nichts gesagt. Wie sie sich zu dem Leib Christi verhält, der hier sakramental vergegenwärtigt wird, ergibt sich aus dem *sermo operatorius* nicht¹⁰². Und so kann sich diese Bestimmung der Konsekration als Gottes eigenes Wirken im Gegenüber zur Kirche denn auch mit einem abendmahlstheologischen Gedanken verbinden, der Handeln Gottes und Handeln der Kirche einander in umgekehrter Richtung zuordnet: mit dem Gedanken, daß das Abendmahl als Opfer zu bestimmen sei, das die Kirche – in Verbindung mit ihrem Haupt – Gott darbietet¹⁰³. Das Sakrament der von Gott bewirkten Präsenz des Leibes Christi hat seinen Sinn und Zweck in der Darbringung des Meßopfers, wie die den Canon Romanus beherrschenden Bitten um gnädige Annahme anschaulich zeigen. Als »lebendige Worte Christi«, als verkündigende Anrede gefaßt, lassen die *verba institutionis* dagegen ein solches Verständnis und eine solche liturgische Praxis nicht zu. Denn so legen sie mit der Konsekration zugleich die Rolle der Kirche fest: Ist die Vergegenwärtigung des Leibes Christi in Brot und Wein Moment der Selbstmitteilung Christi, die im

¹⁰² Das gilt im übrigen ebenso für die Wandlungsepiklese – ein Gedanke, der hier – auch hinsichtlich seiner Konsequenzen für die in den folgenden drei Abschnitten angesprochenen Punkte – allerdings nicht ausgeführt werden kann.

¹⁰³ Zu den unterschiedlichen Theorien, in denen diese Grundaussage in der mittelalterlichen Theologie näher ausgeführt, das Verhältnis von Meßopfer und Kreuzopfer und die Beziehung von *sacramentum* und *sacrificium* genauer bestimmt wurde, vgl. B. NEUNHEUSER, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit*, 1963, 24–51; PRATZNER (s. Anm. 6), 59–81, 89–99; R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte III*, 1930⁴ (repr. 1970), 528–531; E. ISELOH, *Art. Abendmahl III / 2*, TRE I, 89–106; DERS., *Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther*, 1952. Dazu, daß sich von diesen Bestimmungen her, auch in ihrer theologisch geläutertsten Gestalt, der Gegensatz zur Abendmahlstheologie Luthers nicht auflösen läßt, s. u. Anm. 107.

Einsetzungswort ausgesprochen und in der Distribution sichtbar vollzogen wird, kann Sache der Kirche nichts anderes sein als der Empfang.

Die als »lebendiges Wort« bestimmten Einsetzungsworte implizieren – zweitens –, daß zum Abendmahl die Kommunion der Gemeinde nicht nur hinzugehört, sondern daß es auf diese zielt und ohne sie gar nicht möglich ist. In der Alten und mittelalterlichen Kirche gibt es vielfältige Klagen über geringes Interesse der Gemeindeglieder an der Kommunion¹⁰⁴. Dies Desinteresse erscheint bedauerlich, es ist aber ein Problem der Disziplin und berührt nicht die Substanz des Abendmahles. Dessen Substanz ist da und unversehrt gegeben in dem, was vor der – erwünschten, aber nicht notwendigen – Austeilung an die Gemeinde vollzogen wird: in der durch Gottes Aktion herbeigeführten sakramentalen Vergegenwärtigung des Leibes Christi und der Darbringung des Meßopfers gegenüber dem Vater, die mit der Kommunion des Priesters zum Abschluß kommt. Der Schwerpunkt der altkirchlichen und mittelalterlichen Liturgien liegt denn auch auf diesem Teil der Feier, der Kommunionskreis ist locker, fast appendixhaft angefügt und sehr knapp gehalten. Die Abendmahlsordnungen Wittenberger Prägung laufen demgegenüber zielgerichtet auf das Gemeindemahl zu, wie besonders die Deutsche Messe zeigt, und sie schließen samt und sonders eine Abendmahlsfeier ohne Distribution an die Gemeinde aus¹⁰⁵. So gewinnt mit der Bestimmung der gesamten sakramentalen Aktion als Handeln Gottes im Sinne des »lebendigen Wortes« zugleich die Beteiligung der Gemeinde das größtmögliche theologisch-liturgische Gewicht: Der Vollzug des Sakramentes selbst ist von ihrer – und zwar von ihrer unverzichtbar eigenen – Beteiligung wesentlich abhängig.

Als »lebendige Worte Christi« verstanden, schließen die *verba institutionis* – drittens – ein, in welcher Weise von einer Gegenwart der Geschichte Jesu, einer »Aktualpräsenz« seines Kreuzes im Abendmahl die Rede sein kann. In den Aussagen Luthers über die Gegenwart Jesu Christi steht zweifellos die Realpräsenz, die leibliche Gegenwart seiner Person ganz im Vordergrund. Das hat seine Ursache in Sinn und Zweck der Gegenwart Christi im Sakrament selbst, wie ihn die Worte »Nehmt, das ist mein Leib!« ausdrücken: darin, daß diese Gegenwart eben Vergegenwärtigung zur Selbstmitteilung ist. Gerade von hier aus kommt aber auch der andere Aspekt mit ins Spiel, wie eine – allerdings vereinzelt – Passage Luthers zeigt: Christi Blut wird »mir ... vergossen, wenn mirs ausgeteilt

¹⁰⁴ Vgl. J. DUHR, *Communion fréquente*, DSp 2, (1234–1291) 1243.1246–1248; B. BROWE, *Die häufige Kommunion im Mittelalter*, 1938, bes. Kap. 1; E. ISERLOH, Art. *Abendmahl III / 2*, TRE I, (89–106) 98f.

¹⁰⁵ Z. B. *Formula Missae*, WA 12, 215, 10–16 (vgl. WA 8, 438, 14–19 / 513, 33–514, 3; 38, 195ff); *Kirchenordnung von Braunschweig 1528* (SEHLING [s. Anm. 100], VI/1, 442); *Göttingen 1531* (aaO VI / 2, 912); vgl. a. *Brandenburg-Nürnberg 1533* (aaO XI, 199).

und zugeteilt wird, das für mich vergossen ist, welches noch täglich geht und gehen muß«¹⁰⁶. Das am Kreuz geschehene Vergossenwerden des Blutes Christi wird für die Gemeinde – »noch täglich« – gegenwärtig in der Darreichung des Kelchs. »Christi Blut für euch vergossen« meint in einem seinen Tod und die Austeilung des Sakraments. D. h., das Abendmahl ist durchaus eine Aktualisierung des Leidens und Todes Christi. Sie vollzieht sich aber nicht in einer Darbringungshandlung auf Gott hin, sondern in der Distribution¹⁰⁷. Und so ist es das Mahl, die gläubige Kommunion, in dem die Gemeinde, den »lebendigen Worten Christi« antwortend und seinen Befehl befolgend, sein Gedächtnis vollzieht.

Die als »lebendige Worte Christi« bestimmten Einsetzungsworte weisen schließlich auch dem Dank ihren Ort zu. Wie Lob und Dank immer und überall die »würdige und rechte«, geradezu organische Reaktion der Christen auf Gottes Heilshandeln sind, so auch im Abendmahl¹⁰⁸ – und die Frage ist berechtigt, ob dieser Aspekt nicht in der Formula Missae, vor allem aber in der Deutschen Messe über Gebühr zurücktritt; der hier vorgesehene Ersatz der Präfation durch Vaterunser und Vermahnung ist sicher kein liturgischer Gewinn. Andererseits stellen Lob und Dank keine spezifischen Elemente der Abendmahlsfeier dar, sondern sind auch sonst Teil des Gottesdienstes, ja des christlichen Lebens überhaupt – das tägliche Lobopfer, das in Gebet, Gesang und guten Werken dem Opfer Christi antwortet¹⁰⁹. Diesen Antwortcharakter hat der Dank auch, wo er innerhalb der Abendmahlsfeier laut wird – die *gratiarum actio* ist der sakramentalen Vergegenwärtigung Christi, das Gebet der Gemeinde dem Handeln Gottes in klarem Gegenüber zugeordnet. Mit der Schrift *De captivitate Babylonica ecclesiae* gesagt: »Jene beiden sind nicht zu vermischen, Messe und Gebet ..., denn das eine kommt von Gott zu uns ..., das andere geht aus unserem Glauben her-

¹⁰⁶ WA 18, 205, 24–28.

¹⁰⁷ Hier, in der richtigen Bestimmung der Handlungsrichtung im Abendmahl, seinem Verständnis als Gabe Gottes, Speisung, Empfangsgeschehen, liegt das Hauptinteresse der Kritik Luthers am Meßopfer, nicht – wie bei Zwingli – in der Verteidigung der Einmaligkeit des Kreuzesopfers (vgl. zu diesem in der Meßopferkritik der beiden Reformatoren von Anfang an, schon vor ihrem Streit angelegten Unterschied, der in der ökumenischen Debatte häufig übersehen wird, E. GRÖTZINGER, Luther und Zwingli. Die Kritik an der mittelalterlichen Lehre von der Messe – als Wurzel des Abendmahlsstreites, 1980, bes. 61–70). Die hier ansetzende Kritik ist unabhängig von der Bestimmung des Meßopfers im Verhältnis zum Kreuz – sei es als Wiederholung oder als Vergegenwärtigung –, denn so oder so wird die Messe als Aktion verstanden, die auf Gott hin gerichtet ist. Andererseits ist jenes Interesse durchaus vereinbar mit der Annahme auch einer Aktualpräsenz in dem oben angedeuteten Sinne, auch wenn das bei Luther kaum ausgeführt wird.

¹⁰⁸ WA 6, 231, 5–8; 368, 8–10.

¹⁰⁹ WA 6, 368, 11f; 369, 23–25. Vgl. zu diesem Gesamtzusammenhang V. VAJTA, Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther, 1952, 269–316.

vor zu Gott... Jenes kommt herab, dieses steigt auf«¹¹⁰. Anders ausgedrückt, der Dank kann nicht selbst die Weise der Vergewärtigung Christi, das Medium der Präsenz des Heiles sein, sondern ihr nur respondieren¹¹¹.

Das aber heißt, mit der uns heute begegnenden Forderung, das Abendmahl als Eucharistie im Sinne einer solche Heilspräsenz herbeiführenden Dankhandlung

¹¹⁰ Non ... sunt confundenda illa duo, Missa et oratio, sacramentum et opus, testamentum et sacrificium, quia alterum venit a deo ad nos ... Alterum procedit a fide nostra ad deum ... Illud descendit, hoc ascendit (WA 6, 526, 13–17; s. a. 371, 2–5; 523, 35–38).

Strikt in dieser Perspektive sind der sechsundzwanzigste und siebenundzwanzigste Abschnitt aus Luthers Abendmahlssermon von 1520 (WA 6, 368, 26–370, 11) zu verstehen, die oft als Beleg dafür herangezogen werden, daß Luther damals die Messe durchaus als Opfer der – mit Christus verbundenen – Kirche habe betrachten können – ein Ansatz, der dann leider verlorengegangen sei, an den es aber heute anzuknüpfen gelte (z. B. MEYER [s. Anm. 6], 165 Anm. 28; SCHMIDT-LAUBER, Die Eucharistie als Entfaltung [s. Anm. 6], 95f; DERS., Die Eucharistie [s. Anm. 6], 236; MESSNER [s. Anm. 8], 180f, gemäß dem Gesamtduktus seiner Monographie [vgl. Anm. 8, 111] ohne Verlustdiagnose). In jenen Abschnitten heißt es, Gebet, Lob, Dank und das Selbstopfer der persönlichen Hingabe geschähen durch Vermittlung Jesu Christi, nämlich so, daß er, der als Hoherpriester zwischen Gott und den Glaubenden steht, »uns opfert« (369,4), d.h. das Opfer der Christen vor Gott bringt, indem er ihren Dank weitergibt und ihre Gebete in seine Fürbitte aufnimmt (368,26–369,1). Umgekehrt opfern die Christen sich »mit Christus«, indem sie sich solcher Vermittlung anvertrauen (369,5f). In diesem Sinne des Vertrauens auf seinen interzessorischen Dienst ist die Bezeichnung der Messe als Opfer erträglich, ja sogar nützlich (369, 4f: »nach der weyß ist es leydlich, yha nützlich, das wir die meß ein oppfer heysßen«; 369, 11f: »Wo man also die meß ein oppfer hieß und vorstundt, were es woll recht.«).

Diese Passage muß richtig eingeordnet und darf in ihrem Gewicht nicht überschätzt werden. Sie entspringt, wie die z.T. recht gezwungene Argumentation verrät (369, 15–18; 370, 1–4), dem Bestreben, einer eigentlich abgelehnten Bezeichnung doch noch etwas abzugewinnen und so eine Brücke zu schlagen. Das tut sie, indem sie die Rede von der Messe als Opfer gelten läßt im Blick nicht auf das Eigentliche, das Wesen der Messe, sondern auf die der gläubigen Annahme des Sakraments entspringenden Folgen, die zudem nicht abendmahlspezifisch sind (so zu Recht, allerdings kritisch, PRATZNER [s. Anm. 6], 106f). Zu betonen ist im übrigen, daß Luther keine Verbindung zum Kreuzesopfer zieht – daß Christus »uns opfert« und wir »uns mit Christus opfern«, ist strikt auf Christi gebetsmittlerische Rolle bezogen, von einem Eingehen in sein Kreuzesopfer ist keine Rede. Das ist nicht etwa Ausdruck theologischer Inkonsequenz, sondern Luther kann und will, wie der Gesamtduktus des Sermons zeigt, das nicht sagen. Der Brückenschlag zur Rede von der Messe als Opfer ist ein Hilfsargument, und man sollte keinen systematisch-theologischen Referenzpunkt daraus machen.

¹¹¹ Deshalb läuft die Absicht der – in ihrer Suche nach neuen Perspektiven verdienstvollen und anregenden – Monographie von MESSNER (s. Anm. 8), Luthers Gottesdienstordnungen als traditionell im Sinne der altkirchlichen eucharistischen Konzeption zu erweisen, weil sie in ihrer Weise durchaus Vertreter des Ineinanders von actio Gottes und actio der Gemeinde, von Verkündigung und Dank, Katabasis und Anabasis seien (190–205, vgl. a. o. Anm. 83), gerade Luthers eigener theologischer Intention zuwider.

zu verstehen, würde nicht nur ein Erkenntnisgewinn preisgegeben, den die Alte Kirche – in West und Ost – im Laufe der ersten Jahrhunderte gemacht hat, der Ertrag jenes Differenzierungsprozesses, in dem sie nach und nach ihr eucharistisches Mahl theologisch genauer verstand. Es ginge erst recht die Grundeinsicht verloren, die die Wittenberger Reformation, auf den Ergebnissen dieses Differenzierungsprozesses in seiner westlichen Gestalt aufbauend, bei ihrer Neuordnung des Gottesdienstes zur Geltung brachte: daß die Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi im Abendmahl Gabe ist, Mitteilung des Heils, in der »mir vergossen wird, das für mich vergossen ist«. So, in der – Person und Geschick Christi in einem umfassenden – Gabe des Mahles geschieht sein Gedächtnis.

Das ist nicht mehr der römische Weg. Es ist ein Weg, der ohne grundlegende Errungenschaften der lateinischen Tradition nicht zu denken wäre, auf dem eben diese Errungenschaften aber so neu verstanden wurden, daß sie von ihr wegführen mußten. Und so besteht weder Anlaß, reformatorische Einsicht und Widerspruch zurückzuziehen, wo das lateinische Erbe mit Gründen zu verabschieden ist, noch aber auch, die Erbschaft selbst zu verleugnen.

Summary

According to contemporary liturgists, in reviving Mass the Wittenberg reformers were victims of Latin liturgical tradition rather than actual liturgical reformers. This refers primarily to the eucharistic character of the Lord's Supper, whose importance had diminished in the Latin tradition and become completely lost in the Lutheran Reformation. The main reason for this 'aberration' is seen in Ambrose of Milan's consecratory interpretation of the Words of Institution, an interpretation whose prevalence in the Western church is judged unfortunate. The author of the article contradicts this theory. She shows how the emergence of the Words of Institution as part of the Liturgy in the Early Church and their consecratory interpretation clarify the theological meaning of the Eucharist. Then she goes on to show that Luther when he built on this Latin heritage did so for specific theological reasons, which at the same time forced him to criticise this heritage. Therefore far from simply drawing out the lines of the Latin tradition he brought about a renewed understanding as well as a reform of the liturgical order of the Mass.