

Die Messfeier als *mysterium*

Feiergestalt und Metaphysik der Eucharistie

von Winfried Haunerland †

Mit den Begriffen *mysterium* und *sacramentum* wurden schon in der Alten Kirche Ereignisse, Handlungen und Sachen beschrieben, deren empirisch fassbare Gestalt Träger einer größeren Wirklichkeit sind. Dies ist auch ein Wesenszug der Liturgie, deren Gehalt an die sinnenfällig erfahrbaren Zeichen und Vollzüge gebunden ist, diese aber weit übersteigt. Der Beitrag zeigt auf, dass eine umfassende Metaphysik der Messfeier nicht nur Antworten auf die klassischen Fragen nach der Wandlung der eucharistischen Gaben und der sogenannten Realpräsenz suchen muss.

*Was ist eine Hostie außerhalb einer Kirche?
Ein bisschen Mehl und Wasser, mehr nicht.¹*

Die Frage nach der Metaphysik der Eucharistie ist sowohl historisch als auch in der Gegenwart meist eng verbunden mit der Lehre von der Transsubstantiation der eucharistischen Gaben und der Diskussion, ob dieses Verstehensmodell auch heute noch – wie das Konzil von Trient einst sagte – „sehr treffend“² ist oder in einem anderen denkerischen und philosophischen Kontext durch andere Zugänge fortgeschrieben, ergänzt oder auch ersetzt werden muss.³ Diese Frage behält natürlich ihre zentrale Bedeutung. Aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive ist sie allerdings ergänzungsbedürftig, denn schon in der fatalen Trennung der Traktate von der Messfeier als Opfer und als Sakrament wurde lange übersehen, dass das gesamte liturgische Geschehen sakramentalen Charakter hat. Eine umfassende Metaphysik der Eucharistie muss deshalb den Blick auf die gesamte Messfeier richten und sollte die Wandlung nicht isoliert von ihrem christologisch-ekklesiologischen Charakter, sowie ihrem liturgischen und performativen Kontext betrachten.

1. Zum Gegenstand der Reflexion

Theologie im Allgemeinen und Liturgie- und Sakramententheologie im Besonderen kann nicht auf metaphysisches Fragen verzichten, wenn unter Metaphysik die „Lehre von dem,

¹ Andreas Pflüger, Ritchie Girl, Berlin 2022, 188.

² Konzil von Trient, Dekret über das Sakrament der Eucharistie [11.10.1551], Can. 2: „[Q]uidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat“ (DH 1652).

³ Vgl. Elmar Klinger, Transsubstantiation – Transfinalisation – Transsignifikation. Die ontologische Frage in der Eucharistiefeier, in: Winfried Haunerland (Hg.), Mehr als Brot und Wein. Theologische Kontexte der Eucharistie, Würzburg 2005, 282–298.

was ‚hinter‘ den Naturdingen liegt“⁴ verstanden wird. Denn die gesamte Liturgie (und nicht nur die Sakramentenliturgie) hat ihren theologalen Sinn und ihre gnadenhafte Dignität nur, wenn und weil hinter den sinnensinnhaften erfahrbaren (verbalen und nonverbalen) Zeichen oder auch in diesen Zeichen eine Wirklichkeit ist, die sich dem empirischen Zugriff entzieht. Die patristische und liturgische Latinität hat dies in der Regel bedeutungsgleich mit dem griechischen Fremdwort *mysterium* und dem genuin lateinischen Begriff *sacramentum* zum Ausdruck gebracht.⁵ Nicht nur die sieben Sakramente, sondern liturgische Vollzüge insgesamt und im Einzelnen sind in diesem weiten Sinn *mysteria* und *sacra*menta.

Denn *per definitionem* sind in der Liturgie äußere Gestalt und innerer Gehalt zwar zu unterscheiden, aber nicht zu trennen. Wie in der Vergangenheit ist deshalb die Frage legitim, *ob* bzw. *wie* die äußere Gestalt, also der feiernde Vollzug, auf den inneren Gehalt, also die geglaubte Wirklichkeit, *verweist* bzw. wie die Feiergestalt selbst durch den geglaubten Gehalt geprägt ist.

Dabei gab es dogmatische Sakramententheologie, die weitgehend davon absah, dass Sakramente zuerst liturgische Vollzüge sind, die zu interpretieren sind. Nicht zuletzt eine Systematik, die Materie und Form der jeweiligen Sakramente möglichst exakt zu bestimmen suchte, konnte von allem übrigen in der Feiergestalt absehen, weil dieses ja nicht zur *necessitas sacramenti*, sondern allenfalls zur *sollemnis sacramenti* gehörte. Auch wenn es schwer sündhaft war, sich nicht an den Ritus der Kirche zu halten, so war doch der Ritus selbst für viele kein dogmatisch relevanter Bedeutungsträger. Das galt auch für die Eucharistie und den Messitus: Dogmatisch wichtig waren – neben der Konsekrationsvollmacht des geweihten Priesters – die Bestimmungen über die Materie von Brot und Wein sowie über die sogenannten Wandlungsworte. Der treue Vollzug des Ritus war ein Akt des Gehorsams und der Ehrfurcht, hatte aber für die Theologie der Eucharistie keine prägende Kraft.

Natürlich hat es auch andere Ansätze im Laufe der Geschichte gegeben. In den sogenannten mystagogischen Katechesen haben die Bischöfe der frühen Kirche versucht, die Feiergestalt auszudeuten und für den Glauben fruchtbar zu machen.⁶ Ein genuin liturgischer Ansatz war auch die allegorische Messerklärung des Mittelalters.⁷ Ein solcher Ansatz aber kann in der Gegenwart kaum mehr überzeugen. Denn viele allegorische Interpretationen erwachsen nicht aus dem Ritus selbst, sondern erscheinen zumindest in heutiger Perspektive als willkürliche und beliebige Bedeutungszuschreibungen, die mehr über den Interpreten oder die Interpretationsgemeinschaft sagen als über das interpretierte Geschehen. Doch auch wenn die klassische Messallegorie für die Menschen der Gegenwart ihre Plau-

⁴ Herbert Vorgrimler, Neues Theologisches Wörterbuch mit CD-ROM, Freiburg – Basel – Wien 2000, 416.

⁵ Vgl. mit Verweis auf ältere Literatur Winfried Haunerland, Die Eucharistie und ihre Wirkungen im Spiegel der Euchologie des Missale Romanum (LQF 71), Münster 1989, 122–130.

⁶ Die sog. *Mystagogischen Katechesen* bzw. die entsprechenden Predigten von Cyrill von Jerusalem, Johannes Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia und Ambrosius sind als zweisprachige Ausgaben in der Reihe *Fontes Christiani* erschienen.

⁷ Vgl. Reinhold Meßner, Zur Hermeneutik allegorischer Liturgieerklärung in Ost und West, in: ZKTh 115 (1993) 284–319; 415–434.

sibilität verloren hat, bedeutet das nicht, dass die Frage nach dem Zusammenhang von Gestalt und Gehalt damit erledigt ist, sondern dass nach neuen Modellen zu fragen ist, wie dieser Zusammenhang zu denken ist.

Dabei sind verschiedene Ebenen der Analyse denkbar und legitim. Der Blick auf die vorgegebenen Ordnungen, das Skript der liturgischen Feier eröffnet eine kirchenamtliche Perspektive, wie das liturgische Geschehen im Allgemeinen bzw. die Eucharistiefeier im Besonderen verstanden wird und von den Gläubigen geglaubt werden soll. Mit dem nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erschienenen *Missale Romanum* und dem deutschsprachigen Messbuch kann im Folgenden ein relativ eindeutiges liturgisches Skript interpretiert werden. Natürlich könnte dies mit anderen Skripten verglichen werden, die von der katholischen Kirche ebenso als legitime Gestalten des einen eucharistischen Glaubens angesehen werden. Zu denken ist dabei sowohl an die anderen anerkannten lateinischen Riten wie den ambrosianischen oder altspanischen Ritus, als auch an die Riten der (katholischen) Ostkirchen. Ein Vergleich mit nichtkatholischen Mess-, Eucharistie- und Abendmahlssordnungen wäre nicht nur unter ökumenischem Gesichtspunkt interessant, sondern könnte natürlich auch ein Beitrag für das genauere Verständnis der eigenen Tradition sein.⁸

Weil aber die liturgischen Bücher nicht schon Liturgie sind, müssten diese Erkenntnisse ergänzt und kritisch reflektiert werden, wenn die liturgische Praxis sowie die breiten religiöse Interpretation des eucharistischen Handelns in den Blick kommen. Ein solcher Zugang setzt freilich empirische Untersuchungen voraus, die bisher noch kaum angestellt wurden⁹ und auch hier weder vorausgesetzt noch geleistet werden können.

Im Bewusstsein, dass also nicht umfassend die eucharistische Praxis, sondern vor allem deren normative, römisch-katholisch geordnete Feiergestalt im deutschen Sprachgebiet Ausgangspunkt ist, können die folgenden Beobachtungen zur Messliturgie und zur liturgietheologischen Interpretation dennoch eine Herausforderung für eine philosophisch-dogmatisch ausgerichtete Metaphysik der Eucharistie sein, die die Fragestellungen der klassischen Debatten über Realpräsenz und Transsubstantiation übersteigen will.

2. Messfeier als Einheit von Liturgie des Wortes und eucharistischer Liturgie

Eine erste Beobachtung, deren eucharistietheologische Bedeutung wenig bedacht und sicher noch nicht erschöpfend behandelt ist, ist das Faktum, dass die Feier der Eucharistie

⁸ Vgl. dazu etwa die Sammlungen *Irmgard Pahl* (Hg.), *Coena Domini I. Die Abendmahlsliturgie der Reformati* onskirchen im 16./17. Jahrhundert (SpicFri 29), Fribourg 1983; dies. (Hg.), *Coena Domini II. Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen vom 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert* (SpicFri 43), Fribourg 2005; dies.; *Stefan Böntert* (Hg.), *Sacrum Convivium. Die Eucharistiegebete der westlichen Kirchen im 20. und frühen 21. Jahrhundert*. 2 Bde. (SpicFri 49 und 50), Münster 2021 und 2022.

⁹ Instruktiv im Blick auf das Liturgie-, Mess- und Eucharistieverständnis der Vorsteher ist in diesem Sinn *Christian Rentsch*, *Ritual und Realität. Eine empirische Studie zum gottesdienstlichen Handeln des Priesters in der Meßfeier* (StPaLi 35), Regensburg 2013.

mehr oder weniger in allen Traditionen nach dem sogenannten *Justinischen Schema* gefeiert wird und dem im engeren Sinn eucharistischen Teil ein Wortgottesdienst vorangeht.¹⁰ Natürlich kann sinnvoll gefragt werden, was es für die Liturgie des Wortes bedeutet, dass sie Teil der Messe ist und damit die eucharistische Liturgie Konsequenzen für die Hermeneutik der Schriftlesung innerhalb des Wortgottesdienstes der Messe hat.¹¹ Aber zu Recht sagt Alexander Zerfass: „Die Beeinflussung des hermeneutischen Koordinatensystems durch den größeren Kontext des liturgischen Vollzugs verläuft zwischen Wortgottesdienst und Eucharistiefeier nicht über eine Einbahnstraße.“¹² Während Zerfass allerdings bei der Bedeutung des Wortgottesdienstes und seiner Schriftlesungen eher inhaltlich ansetzt,¹³ soll hier vor allem auf die Sakramentalität des verkündigten Wortes Gottes verwiesen werden, weil darin bereits deutlich wird, dass sich das liturgische Geschehen nicht auf das reduzieren lässt, was mit den Sinnen erfahrbar ist.

Gleichzeitig aber werden die Lesungen aus der Bibel in der Liturgie so inszeniert, dass mit den Sinnen erfahrbar wird: Hier geht es um mehr als um Information oder gute Unterhaltung. Nicht vom Tablet oder von Zetteln, ja nicht einmal aus einfachen Bibelausgaben werden die Texte vorgelesen, sondern aus besonders gestalteten Büchern, aus denen das Buch mit den Evangelientexten noch einmal herausragt.¹⁴ Auch die Ausgestaltung durch einen eigenen Diensträger, den Diakon, durch Kerzen, Weihrauch und eine Evangelienprozession und gegebenenfalls durch den kantillierten Vortrag verweist auf einen Mehrwert der Texte und ihrer Verkündigung.¹⁵ Verbal findet dies seinen Höhepunkt, wenn die Gemeinde auf den Vortrag des Evangeliums mit einer Anrede an Jesus Christus reagiert und ruft: „Lob sei dir, Christus.“¹⁶ Spätestens hier wird deutlich: Hinter der Stimme der Vorlesenden wird eine andere Stimme geglaubt: die Stimme Jesu selbst.

Die Texte, die in der Liturgie des Wortes vorgetragen werden, sind also mehr und anderes als Träger innerweltlicher Informationen. Es geht in ihnen auch nicht nur um Orientierungswissen. Vielmehr geht die Glaubensgemeinschaft davon aus, dass in ihnen Jesus Christus selbst zu der versammelten Gemeinde spricht. Das Zweite Vatikanische Konzil bringt in seiner Liturgiekonstitution dies auf den Begriff, wenn es dort heißt: „Gegenwärtig ist er [d. h. Christus] in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden“ (SC 7).

Der Gemeinde in Thessalonich schreibt Paulus:

¹⁰ Vgl. Otto Nußbaum, Die Messe als Einheit von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier (1977), in: ders., Geschichte und Reform des Gottesdienstes. Liturgiewissenschaftliche Untersuchungen, hg. v. Albert Gerhards; Heinzgerd Brakmann, Paderborn u. a. 1996, 19–49.

¹¹ Vgl. dazu Alexander Zerfass, Auf dem Weg nach Emmaus. Die Hermeneutik der Schriftlesung im Wortgottesdienst der Messe (PiLiSt 24), Tübingen 2016, 116–150.

¹² Ebd., 146.

¹³ Vgl. ebd., 146–150.

¹⁴ Vgl. dazu jetzt Andreas Poschmann, Die Dynamik des Aufbruchs, in: gd 57 (2023) 13–15.

¹⁵ Vgl. Marco Benini, Christus spricht. Zur Verkündigung mit dem Evangeliar, in: gd 57 (2023) 16.

¹⁶ Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Das Meßbuch deutsch für alle Tage des Jahres, Einsiedeln u. a. 1975, hier zit. 2. Aufl. 1988, Nachdruck 1989, 337.

„Darum danken wir Gott unablässig dafür, dass ihr das Wort Gottes, das ihr durch unsere Verkündigung empfangen habt, nicht als Menschenwort, sondern – was es in Wahrheit ist – als Gottes Wort angenommen habt; und jetzt ist es in euch, den Glaubenden, wirksam.“ (1 Thess 2,13)

Weil die Kirche der Überzeugung ist, dass in den Worten der Bibel nicht nur Menschenwort, sondern Gottes Wort aufscheint, ist die Liturgie des Wortes nicht eine rein innerweltliche literarische Veranstaltung, sondern ein Ereignis, hinter dem sich eine andere Welt auftut.

Damit aber gibt bereits die Liturgie des Wortes der folgenden eucharistischen Liturgie ein entscheidendes Vorzeichen, ohne dass die Wortverkündigung nur eine „Vormesse“ wäre, die selbst nicht Heilsereignis ist. Vielmehr kann mit Papst Benedikt XVI. in seinem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Verbum Domini* von der Sakramentalität des Wortes gesprochen werden.¹⁷ Wer aber von Sakramentalität des Wortes spricht, geht bereits davon aus, dass in dem hörbaren Wort eine *meta*-physische Wirklichkeit durchscheint.

3. Messfeier als geistgewirkte Wandlung der Gaben

Die „bei der Konsekration gesprochenen Einsetzungsworte Christi“ werden in der klassischen Schultheologie als Form (*forma*) der Eucharistie angesehen, so „daß der Priester durch das Aussprechen der Einsetzungsworte allein die Verwandlung vollzieht“¹⁸. Diese dogmatische, von Ludwig Ott als *sententia certa* klassifizierte Aussage kann vor einer ängstlichen Sorge um die Gültigkeit der Sakramentfeier bewahren. Sie wird allerdings einer liturgischen Theologie der Messfeier nicht gerecht. Die theologische Anerkennung der Anaphora von Addai und Mari, die keine Einsetzungsworte enthält, als gültiges Eucharistiegebet hat die liturgiewissenschaftliche Überzeugung bestätigt, dass „das Eucharistiegebet der Messfeier eine Einheit bildet, die es nicht erlaubt, die Einsetzungsworte zu isolieren“¹⁹. Für das Verständnis der Feier und ihres gnadenhaften Geschehens wesentlich ist die Bitte, Gott möge seinen Heiligen Geist auf die Gaben von Brot und Wein herabsenden, „damit sie uns werden Leib und Blut deines Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus“²⁰. Mehr

¹⁷ Vgl. Benedikt XVI., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Verbum Domini*. 30.09.2010, Nr. 56 (VApS 187, 93–95); zur Bedeutung des Wortes Gottes in der Liturgie insgesamt *ebd.*, Nr. 52–56 (VApS 187, 87–95).

¹⁸ Ludwig Ott, Grundriss der katholischen Dogmatik, Bonn ¹¹2005, 536 f.

¹⁹ Klemens Richter, Eucharistisches Hochgebet ohne Einsetzungsworte. Überwindung eines zentralen Aspektes scholastischer Sakramenttheologie durch die römische Kongregation für die Glaubenslehre, in: Stefan Böntert (Hg.), Gemeinschaft im Danken. Grundfragen der Eucharistiefeier im ökumenischen Gespräch (StPaLi 40), Regensburg 2015, 69–83, 83; vgl. Burkhard Neunheuser, Das Eucharistische Hochgebet als Konsekrationgebet, in: Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet. FS Balthasar Fischer, hg. v. Andreas Heinz; Heinrich Rennings, Freiburg – Basel – Wien 1992, 315–326; Theodor Maas-Ewerd, Die Verba Domini als Teil einer Ganzheit, die wir „Eucharistisches Hochgebet“ nennen, in: KIBI 82 (2002) 222–226.

²⁰ Zweites Hochgebet, in: Messbuch 1988 (wie Anm. 16), 484; vgl. Drittes Hochgebet, in: *ebd.*, 494: „Heilige unsere Gaben durch deinen Geist, damit sie uns werden Leib und Blut deines Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus, der uns aufgetragen hat, dieses Geheimnis zu feiern.“ Viertes Hochgebet, in: *ebd.*, 506: „So bitten wir dich, Vater: der Geist heilige diese Gaben, damit sie uns werden Leib und Blut unseres Herrn Jesus Christus, der uns die Feier dieses Geheimnisses aufgetragen hat als Zeichen des ewigen Bundes.“

als der Einsetzungsbericht selbst und die in ihm zitierten Herrenworte macht diese oftmals als Wandlungsepiklese bezeichnete Gebetsbitte nämlich deutlich, was hier und jetzt mit den Gaben geschehen soll: Was äußerlich Brot und Wein bleibt, wird als Leib und Blut Christi geglaubt, verehrt und empfangen.

Schon durch die Kniebeugen nach dem Einsetzungsbericht mit den Herrenworten illustriert der Ritus nonverbal, dass nach katholischem Verständnis die Kirche in den eucharistischen Gaben eben nicht mehr nur ein Stück Brot und einen Schluck Wein sieht, sondern etwas Heiliges, dem höchste Verehrung und Anbetung gebührt.²¹ Ginge es nur um Brot und Wein, wäre die Kniebeuge ein Zeichen der Vergöttlichung der Schöpfung und nicht des Schöpfers, also Götzendienst.²² Insofern muss das, was hier verehrt wird, wesentlich mit dem Schöpfer selbst in Verbindung stehen, sodass die Verehrung der konsekrierten Gaben keine Idolatrie ist, sondern Gott selbst gilt. Darauf wird noch einmal im Zusammenhang mit der Personalpräsenz zurückzukommen sein.

4. Messfeier als geistgewirkte Wandlung der Teilnehmenden

Die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil entwickelten Hochgebetstexte haben alle eine solche klare Wandlungsbitten vor den Einsetzungsworten. Grundlage dafür war eine Kanonhermeneutik, nach der die im *Canon Romanus* vor den Einsetzungsworten stehende Gebetsstrophe *Quam oblationem* lange Zeit in diesem Sinn interpretiert wurde. Doch dürfte dies nicht dem ursprünglichen Verständnis des Textes entsprechen.²³ Reinhard Meßner hat mit überzeugenden Überlegungen gezeigt, dass das, was in der Wandlungsepiklese zum Ausdruck gebracht wird, im *Canon Romanus* – mit einem anderen Bild – in der Gebetsstrophe *Supplices te rogamus* zum Ausdruck kommt. Im deutschsprachigen Messbuch lautet dieser Text:

„Wir bitten dich, allmächtiger Gott: Dein heiliger Engel trage diese Opfergabe auf deinen himmlischen Altar vor deine göttliche Herrlichkeit; und wenn wir durch unsere Teilnahme am Altar den heiligen Leib und das Blut deines Sohnes empfangen, erfülle uns mit aller Gnade und allem Segen des Himmels.“²⁴

²¹ Vgl. etwa die sachgerechte Interpretation eines lutherischen Gottesdienstes aus der Reformationszeit bei *Augustinus Sander*, Gottesdienst im Luthorum, in: Wissenschaft der Liturgie. Bd. 1. Begriff, Geschichte, Konzepte, hg. v. Martin Klöckener; Reinhard Meßner (GdK 1,1), Regensburg 2022, 110–147, hier 130: „Die gestische (Elevation) und akustische (Geläut) Inszenierung der Konsekration sowie das Niederknien der Gemeinde sind eindeutige Zeichen für das Bekenntnis zur Realpräsenz ante sumptionem.“

²² Vgl. die Bemerkung über den späteren Melanchthon ebd., 139: „Die von Luther praktizierte und empfohlene sakramentale Anbetung ist für Melanchthon nichts anderes als Artolatrie; konsequenterweise muss er auch die Elevation ablehnen.“

²³ Das Problem der sog. Doppelten Epiklese und der dem genuinen Verständnis des *Canon Romanus* nicht gerecht werdende Interpretation der Gebetsstrophe *Quam oblationem* als Gabenepiklese kann hier nicht entfaltet werden; vgl. dazu *Reinhard Meßner*, Einige Probleme des eucharistischen Hochgebets, in: Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie. FS Hans Bernhard Meyer, hg. v. Reinhard Meßner; Eduard Nagel; Rudolf Pacik (ITS 42), Innsbruck – Wien 1995, 174–201.

²⁴ Erstes Hochgebet, in: Messbuch 1988 (wie Anm. 16), 475.

Der Text beschreibt ein nicht sinnhaft erfahrbare Geschehen: Das, was jetzt auf dem Altar liegt, soll durch Gottes Engel auf den himmlischen Altar getragen werden. Das Bild unterscheidet sich von den neueren Texten: Während dort um den Geist gebetet wird, der herabkommen und auf Erden handeln soll, soll hier das irdische Geschehen vor den Thron Gottes getragen und so mit der transzendenten Wirklichkeit Gottes verbunden werden. Allerdings wird hier sofort deutlich: Die Heiligung der Gaben ist kein Selbstzweck, sondern sie wird erbeten, damit jene, die von diesen Gaben essen und trinken, den Leib und das Blut Christi empfangen und himmlische Gnade und himmlischen Segen erhalten. Die Konsekration, so ergibt sich aus dem Text des *Canon Romanus*, der fast anderthalb Jahrtausende allein als Eucharistiegebet in der römischen Kirche verwendet wurde und im aktuellen Missale als erstes Hochgebet firmiert, kommt erst an ihr Ziel, wenn die sakramentalen Zeichen empfangen werden und in den Kommunikanten fruchtbar werden. Die Kommunion- oder Kommunikantenepikelese antizipiert also im Hochgebet bereits das, was im Ritus der Feier wenig später erfolgt.

Die Epiklese, so kann mit Reinhard Meßner formuliert werden,

„hat nicht in der Wandlung der Gaben (sozusagen der Herstellung der Realpräsenz Christi) ihren Kulminationspunkt, sondern, wenn man so sagen will, in der Wandlung der Kommunikanten, der Gemeinde. Die Wandlung der Gaben in Christi Leib und Blut zielt auf die Umwandlung derer, die davon genießen und damit des Heiligen Geistes teilhaftig werden.“²⁵

Mit einem ähnlichen Inhalt findet sich in den nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil neu formulierten Eucharistiegebeten nach den Einsetzungsworten eine zweite epikletische Bitte, die nun aber nicht auf die Gaben bezogen ist, sondern darauf, „daß alle, die Anteil erhalten an dem *einen* Brot und dem *einen* Kelch, *ein* Leib werden im Heiligen Geist, *eine* lebendige Opfergabe in Christus zum Lob deiner Herrlichkeit“²⁶. Diese Bitte wird oft als Kommunionepikelese bezeichnet. Sachgerecht könnte man auch davon sprechen, dass es in den neuen Texten eine Gabenepikelese und eine Kommunikantenepikelese gibt und dass beide Wandlungsepiklesen sind – wobei die Ausrichtung der Gabenepikelese auf die Kommunionepikelese durch die Aufspaltung hier weniger klar zum Ausdruck kommt als im *Canon Romanus*. Dennoch geht es auch hier nicht nur um die staunende Anbetung der konsekrierten Gaben, sondern um die Umgestaltung der feiernden Gemeinde und ihrer Glieder. Aber auch diese Umgestaltung vollzieht sich wesentlich im nicht sinnenfällig erfahrbaren und insofern empirisch nicht nachweisbaren Bereich.

Eucharistische Gemeinschaft übersteigt also das, was die Feiernden selbst tun: Sie kommen zusammen, hören miteinander auf das Wort Gottes, bekennen gemeinsam ihren Glauben, essen vom selben eucharistischen Brot, trinken möglicherweise sogar aus demselben

²⁵ Meßner, Probleme (wie Anm. 23), 189.

²⁶ Viertes Hochgebet, in: Messbuch 1988 (wie Anm. 16), 508; vgl. Zweites Hochgebet, in: ebd., 486: „Schenke uns Anteil an Christi Leib und Blut und laß uns eins werden durch den Heiligen Geist.“ Drittes Hochgebet, in: ebd., 496: „Stärke uns durch den Leib und das Blut deines Sohnes und erfülle uns mit seinem Heiligen Geist, damit wir ein Leib und ein Geist werden in Christus.“ Ähnlich auch bei den später veröffentlichten Hochgebets-texten.

Kelch und haben im Idealfall Interesse aneinander. Die *communio*, von der hier ausgegangen ist, bleibt allerdings ganz das Werk Gottes, das mit den sinnenfälligen Vollzügen auf unsichtbare Weise verbunden ist. Eine Metaphysik der Eucharistie müsste also die „Verwandlung“ der feiernden Gemeinde ebenso mitbedenken können wie die der eucharistischen Gaben.

5. Messfeier als Gegenwart des Herrn

Noch einmal ist auf die Frage der *Wandlung* (Transsubstantiation) der Gaben und auf die sogenannte „somatische“ Realpräsenz²⁷ zurückzukommen. Die auch kontroverstheologische Debatte über das Verständnis des Wesens der Wandlung darf nicht in die Auffassung münden, dass die konsekrierten Gaben vor allem als heilige Dinge angesehen werden. Denn es geht *nicht* um heilige *Gegenstände* und auch nicht um die höchste denkbare Form von *Reliquien* Jesu, sondern es geht um *ihn selbst als Person*. Nicht die Gegenwart eines unschlagbaren Talismans oder kraftvoll aufgeladener Devotionalien wird gefeiert, sondern die Gegenwart Jesu Christi selbst. Ganz in diesem Sinn spricht etwa die Liturgiekonstitution davon, dass „Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig [ist] [...] unter den eucharistischen Gestalten“ (SC 7). Es geht nicht um „etwas“ von Jesus, sondern um ihn selbst.

Darauf verweist auch die Akklamation der Gemeinde nach den Einsetzungsworten. Während das gesamte Hochgebet als Vorstehergebet an den Vater gerichtet ist, spricht die Akklamation Jesus Christus selbst an: „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit.“²⁸

Diese Personalpräsenz, also die personale Gegenwart des Herrn und sein aktuelles Handeln in der Liturgie, wird im Hochgebet für Messen für besondere Anliegen ins Wort gehoben, wenn dort gebetet wird: „Gepriesen sei dein Sohn, der immer mit uns auf dem Weg ist und uns um sich versammelt zum Mahl der Liebe. Wie den Jüngern (von Emmaus) deutet er uns die Schrift und bricht das Brot für uns.“²⁹

Erst die Anwesenheit Christi macht aus dem „Kultverein“ die Kirche. Denn die Gemeinschaft der Getauften, die sich versammeln und die religiösen Riten vollziehen, ist nur Kirche, wenn und weil sie mit Christus, ihrem Herrn und Haupt verbunden ist. Die Gegenwart des unsichtbaren und sinnhaft nicht fassbaren Herrn, die sich nach SC 7 auf vielfache

²⁷ Der erklärende Zusatz „somatisch“ soll verdeutlichen, dass auch die anderen Weisen der Gegenwart Christi nicht weniger real sind.

²⁸ Messbuch 1988 (wie Anm. 16), 1226 u. ö. Vgl. ebd. auch die beiden anderen, weitgehend unbekannten Akklamationen: „Heiland der Welt, schenke uns dein Heil; denn durch Tod und Auferstehung hast du uns erlöst.“ Und: „Sooft wir dieses Brot essen und aus diesem Kelch trinken, verkünden wir deinen Tod, o Herr, bis du kommst in Herrlichkeit.“

²⁹ Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Hochgebet für Messen für besondere Anliegen, Solothurn u. a. 1994, 17 u. ö. Die ebenfalls sehr personale Formulierung der Wandlungsepiklese in der Vorlage für diesen Text war offensichtlich für die römische Kirchenleitung zu weit von den anderen Hochgebetstexten entfernt, wurde jedenfalls in die römische *Editio typica* von 1991 nicht übernommen. Vgl. Hochgebet für die Kirche in der Schweiz „Gott führt die Kirche“ [1974], Einsiedeln 1985, 6 u. ö.: „Sende deinen Geist über Brot und Wein, damit Jesus Christus mit Leib und Blut in unserer Mitte gegenwärtig wird.“

Weise in der Liturgie ereignet,³⁰ ist insofern nicht eine zusätzliche Qualität des Gottesdienstes im Allgemeinen und der Eucharistiefeier im Besonderen, sondern in gewisser Weise die Bedingung der Möglichkeit, dass das, was wir Gottesdienst nennen, Begegnung zwischen Gott und den Menschen ist, also die natürliche und empirisch fassbare Welt übersteigt.

6. Messfeier als Feier des Paschamysteriums (Aktualpräsenz)

Für eine Metaphysik der Eucharistie darf darüber hinaus nicht vergessen werden, dass neben dem Traktat über die Messe als Sakrament immer auch der Traktat der Messe als Opfer stand, ein Traktat, der kontroverstheologisch sicher noch mehr umstritten war. Es ist nicht zuletzt Odo Casel mit der von ihm vor dem Hintergrund patristischer und liturgischer Quellen formulierten Mysterientheologie gewesen, der einen Zugang zu einem sakramentalen Verständnis des Messopfers eröffnet hat. Geweitet wird dieser Blick noch einmal mit dem Verständnis der Messe als Feier des Paschamysteriums.³¹

Zu Recht hat der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen schon 1983 herausgestellt, dass die „eucharistische ‚Realpräsenz‘ immer auch Gegenwart des Erhöhten als Mahlherrn („kommemorative Personalpräsenz“) und Gegenwart seiner Hingabe am Kreuz („Aktualpräsenz“) bedeutet“³². Dabei wird man allerdings im Sinne der Theologie des Paschamysteriums immer mitbedenken müssen, dass der Tod am Kreuz seine Vollendung in der Auferstehung gefunden hat und ohne diese nicht als „Opfer der Erlösung“ bezeichnet werden könnte.

³⁰ Vgl. SC 7: „Um dieses große Werk voll zu verwirklichen, ist Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig, besonders in den liturgischen Handlungen. Gegenwärtig ist er im Opfer der Messe sowohl in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht – denn ‚derselbe bringt das Opfer jetzt dar durch den Dienst der Priester, der sich einst am Kreuz selbst dargebracht hat‘ –, wie vor allem unter den eucharistischen Gestalten. Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten, so daß, wenn immer einer tauft, Christus selber tauft. Gegenwärtig ist er in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden. Gegenwärtig ist er schließlich, wenn die Kirche betet und singt, er, der versprochen hat: ‚Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen‘ (Mt 18,20).“ – Für die hier anstehende Problematik ist natürlich auch die liturgie- und deshalb auch eucharistietheologische Frage nach dem Zueinander der Gegenwart Christi im Priester und in der versammelten Gemeinde relevant. Sie kann hier nur genannt und nicht angemessen aufgegriffen werden, weil sie in einem Zusammenhang mit der derzeit intensiven Diskussion nach dem Zueinander von gemeinsamem Priesteramt und Priesteramt des Dienstes bzw. von Christusrepräsentanz durch das Weiheamt und alle Getauften steht. Vgl. dazu aus der umfangreichen Literatur statt anderer *Margit Eckholt; Johanna Rahner* (Hg.), Christusrepräsentanz. Zur aktuellen Debatte um die Zulassung von Frauen zum priesterlichen Amt (QD 319), Freiburg – Basel – Wien 2021.

³¹ Vgl. *Simon A. Schrott*, Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 6), Regensburg 2014; dazu *Winfried Haunerland*, Der liturgietheologische Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils. Anmerkungen zu einer wichtigen Studie über das Pascha-Mysterium, in: *LJ* 64 (2014) 263–271.

³² Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen: Das Opfer Jesu Christi und der Kirche. Abschließender Bericht, Nr. 4.3.2, in: Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles, hg. v. Karl Lehmann; Edmund Schlink (DiKi 3). Freiburg – Göttingen 1983, 215–238, hier 234.

In den Hochgebetstexten kommt dies nicht nur durch die Erwähnung von Tod und Auferstehung in der Akklamation der Gemeinde zum Ausdruck, sondern auch durch die Aussagen nach der Wandlung im Hochgebetstext, dass „wir das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung deines Sohnes“³³ oder „das Gedächtnis unserer Erlösung“³⁴ feiern. Dabei wird der Begriff „Gedächtnis“ nur richtig verstanden, wenn er nicht als rein mentale Erinnerung oder – um in der Sprache des Konzils von Trient zu formulieren – nur als *nuda commemoration* verstanden wird, sondern als sakramentales *memoriale* und anamnetische Vergegenwärtigung.³⁵ Paschamysterium meint insofern nicht ein geschichtlich vergangenes Ereignis, von dessen Früchten auch noch spätere Generationen Nutznießer sind, sondern ein Heilsereignis, das gegenwärtig wird bzw. dem – nach einem Alternativkonzept von Cesare Giraudo³⁶ – die jetzt feiernde Gemeinde gegenwärtig wird. Die innerweltliche Logik, zu der die Dimension der Zeit mit ihren klaren Unterschieden von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gehört, kommt hier an ihre Grenze und wird in gewisser Weise aufgesprengt.

7. Messfeier als Teilhabe an der himmlischen Liturgie

Die innerweltliche Logik wird noch einmal überschritten, wenn die Eucharistie nicht nur als Anamnese des Vergangenen, sondern auch „als Anamnese des Zukünftigen“³⁷ und als Teilhabe an der himmlischen Liturgie und der eschatologischen Gemeinschaft mit Christus und dem Vater verstanden wird. Diese Dimension klingt unmittelbar vor dem Kommunionempfang an, wenn bei der Einladung zur konkreten Kommunion in dieser Feier das Wort vorausgeht: „Beati qui ad cenam Agni vocati sunt.“³⁸ – „Selig, die zum Hochzeitsmahl des Lammes geladen sind.“³⁹ Dass dieses Zitat aus Offb 19,9 im deutschsprachigen Messbuch freigestellt ist und auch durch andere Texte ersetzt werden kann, hat Emil Joseph

³³ Zweites Hochgebet, in: Messbuch 1988 (wie Anm. 16), 486.

³⁴ Viertes Hochgebet, in: ebd., 508.

³⁵ Vgl. *Winfried Haunerland*, Die Messe – eine Opferfeier? [1998], in: ders., Liturgie und Kirche. Studien zu Geschichte, Theologie und Praxis des Gottesdienstes (StPaLi 41), Regensburg 2016, 313–326, hier 314–316.

³⁶ Vgl. *Hans-Bernhard Meyer*, Rez. Cesare Giraudo, *Eucaristia per la Chiesa* [1989], in: ZKTh 112 (1990) 73–81; nach Meyer stimmen Giraudo und Odo Casel im Gedanken der „Vergegenwärtigung in mysterio“ überein, doch verstehe Giraudo „Vergegenwärtigung so, daß durch die *repraesentatio mysterica* die Feiernden dem Gründungsergebnis (Pascha Christi) vergegenwärtigt werden und nicht umgekehrt“ (79). Giraudo sehe in seiner „Konzeption der mysterienhaften, d. h. sakramental vermittelten Vergegenwärtigung zum Pascha Christi“ u. a. den Vorteil, dass sie „die Beziehung zwischen dem Letzten Abendmahl, dem Kreuzesgeschehen und der Eucharistiefeier [sc. kläre; WH], die in der raum-zeitlichen Ebene unterschieden, aber hinsichtlich des einmaligen Lebensopfers Christi identisch sind, das der Herr beim Letzten Abendmahl im prophetischen Zeichen der Stiftungshandlung vorweggenommen hat und dem wir in der sakramentalen Zeichenhandlung der Eucharistie vergegenwärtigt werden“ (79 f.). Im Rahmen metaphysischer Überlegungen zur Eucharistie wäre es vermutlich reizvoll, dieses Gedankenmodell auf sein Erklärungspotential, seine Stringenz und seine theologische Überzeugungskraft näher zu untersuchen.

³⁷ Vgl. *Stefan Kopp*, Liturgie als Anamnese des Zukünftigen. Zur eschatologischen Dimension des christlichen Gottesdienstes, in: Johanna Rahner; Thomas Söding (Hg.), Kirche und Welt – ein notwendiger Dialog. Stimmen katholischer Theologie (QD 300), Freiburg – Basel – Wien 2019, 457–467.

³⁸ Missale Romanum 1975, 474; Missale Romanum 2002, 601.

³⁹ Messbuch 1988, 521.

Lengeling schon 1980 bedauert.⁴⁰ Denn im Kontext der Eucharistie und unmittelbar vor dem Kommunionempfang kommt mit dem Zitat zum Ausdruck, dass die Eucharistie bereits auf das eschatologische Hochzeitsmahl des Lammes verweist und die Teilnahme an der Kommunion bereits Anteil an diesem Hochzeitsmahl gibt.

Auch wenn viele Gebetstexte des Messbuches die Eucharistie als Stärkung auf dem Weg zur Vollendung sehen, so wird doch ebenso mehrfach deutlich, dass ihre Feier und ihr Empfang Unterpfand des ewigen Heils sind: „Wenn die Eucharistie als *pignus* des eschatologischen Heiles bezeichnet wird, dann ist sie nicht nur formaler Ausdruck des noch nicht gegebenen Heiles, sondern bereits dessen vorläufige Vermittlung.“⁴¹ Dass es nicht nur um ein „Noch nicht“ geht, sondern auch um das „Schon jetzt“, zeigt sehr schön das Schlussgebet am Zweiten Fastensonntag: „Herr, du hast uns im Sakrament an der Herrlichkeit deines Sohnes Anteil gegeben. Wir danken dir, daß du uns schon auf Erden teilnehmen lässt an dem, was droben ist.“⁴² Das irdische Geschehen hat von daher einen „himmlischen“ Mehrwert, die Feier in der Zeit gibt bereits Anteil an der Ewigkeit.

Auf andere Weise kommt der Zusammenhang zwischen irdischer und himmlischer Liturgie zum Ausdruck, wenn die feiernde Gemeinde in das Eucharistische Hochgebet mit dem Gesang des *Sanctus* einstimmt. In verschiedenen Variationen wird dabei in der Übergabe am Ende der Präfation thematisiert, dass das *Sanctus* jetzt in Gemeinschaft mit den Engeln und Heiligen gesungen wird, wie einige Beispiele zeigen:

„Darum preisen wir dich mit allen Engeln und Heiligen und singen vereint mit ihnen das Lob deiner Herrlichkeit“⁴³.

„Darum singen wir mit den Engeln und Erzengeln, den Thronen und Mächten und mit all den Scharen des himmlischen Heeres den Hochgesang von deiner göttlichen Herrlichkeit“⁴⁴.

„Darum preisen wir dich mit den Kerubim und Serafim und singen mit allen Chören der Engel das Lob deiner Herrlichkeit“⁴⁵.

„Darum dienen dir alle Geschöpfe, ehren dich die Erlösten, rühmt dich die Schar deiner Heiligen. Auch wir preisen dich mit den Chören der Engel und singen vereint mit ihnen das Lob deiner Herrlichkeit“⁴⁶.

Dabei wird diese Gemeinschaft des Lobens jetzt nicht nur behauptet, sondern liturgisch dadurch vollzogen, dass die Gemeinde sich die Worte zu eigen macht, die nach der Beru-

⁴⁰ Vgl. *Emil Joseph Lengeling*, Von der Erwartung des Kommenden, in: Gott feiern. Theologische Anregung und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet. FS Theodor Schnitzler, hg. v. Josef G. Plöger, Freiburg – Basel – Wien 1980, 193–238, hier 200 f.

⁴¹ *Haunerland*, Die Eucharistie (wie Anm. 5), 382; vgl. zu den unterschiedlichen eschatologischen Aspekten der Gebete insgesamt ebd., 380–403.

⁴² Messbuch 1988 (wie Anm. 16), 95.

⁴³ Ebd., 355.

⁴⁴ Ebd., 357.

⁴⁵ Ebd., 359.

⁴⁶ Ebd., 361.

fungsvision des Propheten Jesaja die Serafim vor dem Thron Gottes ausrufen: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heerscharen. Erfüllt ist die ganze Erde von seiner Herrlichkeit“ (Jes 6,3). Angelus A. Häußling sieht darin eine Selbstklärung der Feiernden, die im liturgischen Zitat die Rolle der Engel übernehmen, und kommentiert den Gesang des Sanctus entsprechend:

„Diesen Bekenntnisruf des Hofstaates um Jahwe nimmt die Gemeinde Gottes als ihren eigenen Bekenntnisruf auf, das Prophetenbuch zitierend – wir kennen das aus der uns gewohnten Liturgie aus dem Hochgebet einer jeden Eucharistiefeier –, aber nicht, weil der Bericht des Propheten nun einen großartigen Hymnus abgibt, sondern weil mittels des Rollenzitates die Liturgiegemeinde sich selbst definiert: Sie steht jetzt an der Stelle der Serafim, der Ort ihres Gottesdienstes ist der Himmel, die Gegenwart Gottes selbst, Erde und Himmel sind geeint, und wer in der Gemeinde mitfeiert, ist nicht mehr sündiger und gottferner Mensch, er ist wie der Prophet Gott Schauender, wie die Serafim ein Gott Bekennender, er ist, als Mensch in der Zeit, den rettenden Heilstaten Gottes Gleichzeitiger und darf sich als solcher, mittels des Rollenzitates, definieren – nicht in abstrakter, zur Langeweile führender und nie recht gewinnender Belehrung, sondern im Mitspielen einer Geschichte, die zu stiften Gott niemals mehr aufhört, solange es Menschen gibt.“⁴⁷

Im Kontext der vorliegenden Überlegungen ergibt sich die Frage, ob diese liturgische Rollenidentifikation mit den Engeln nur behauptet wird oder eine autosuggestive Beeinflussung des Selbstbewusstseins der Liturgiefeiernden ist oder ob diese zitierende Rollenübernahme etwas konstituiert oder zumindest zum Ausdruck bringt, was jetzt hinter dem Beschreibbaren und sinnenfällig Vollzogenen Wirklichkeit ist: Teilhabe an der Liturgie des Himmels. Dabei wäre auch zu berücksichtigen, dass in einigen lateinischen Texten des *Missale Romanum* diese Handlungsgemeinschaft mit den Engeln nicht einfach als autonome Handlung und Selbstermächtigung der feiernden Gemeinde zum Ausdruck kommt, sondern von Gott erbeten wird: „ut admitti iubeas, deprecámur“⁴⁸ – eine Dimension, die im derzeitigen deutschsprachigen Messbuch allerdings nur selten durch ein kausativ verstandenes „lass“ angedeutet wird, wenn es heißt:

„Durch ihn [unsern Herrn Jesus Christus] loben die Engel deine Herrlichkeit, beten dich an die Mächte, erbeben die Gewalten. Die Himmel und die himmlischen Kräfte und die seligen Serafim feiern dich jubelnd im Chore. Mit ihrem Lobgesang laß auch unsere Stimmen sich vereinen und voll Ehrfurcht rufen“⁴⁹.

In dieser Bitte, in den Gesang der Engel und damit in die himmlische Liturgie einstimmen zu dürfen, zeigt sich, dass der Überstieg in die Welt hinter dem Sichtbaren ein gnadenhaftes Geschehen und insofern *mysterium* und *sacramentum* bleibt.

⁴⁷ Angelus A. Häußling, Liturgie: Gedächtnis eines Vergangenen und doch Befreiung in der Gegenwart [1991], in: ders., Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche, hg. v. Martin Klöckener; Benedikt Kranemann; Michael B. Merz (LQF 79), Münster 1997, 2–10, hier 6.

⁴⁸ Vgl. statt anderer etwa Praefatio IV de quadragesima, in: *Missale Romanum* 1975, 402: „Cum quibus et nostras voces ut admitti iubeas, deprecámur, súpplici confessióne dicéntes“; ebenso *Missale Romanum* 2008, 527.

⁴⁹ Messbuch 1988 (wie Anm. 16), 419, 425, 445 (ähnlich auch ebd., 423); diese Schlussformel ist allerdings nicht aufgenommen in die Übersicht, ebd., 1224.

8. Gestalt und Gehalt der Messfeier als systematisch-theologische Herausforderung

Schon Pius XII. hat in seiner Enzyklika *Mediator Dei* die Vorstellung zurückgewiesen, es handele sich bei der Liturgie nur um äußerliche Zeremonien⁵⁰ oder – wie man mit dem *wording* der späteren Liturgiekonstitution sagen könnte – allein um die sinnenfälligen Zeichen (vgl. SC 7). Liturgie kann deshalb zu Recht vom Konzil und in vielen amtlichen Texten als „heilig“ apostrophiert werden, weil zu ihr *per definitionem* auch das gehört, was die sinnenfälligen Zeichen, also die Riten und Texte, zum Ausdruck bringen wollen und was auf empirisch nicht nachweisbare Weise mit dem liturgischen Geschehen verbunden ist. Unter diesem Gesichtspunkt ist eine Theologie der Liturgie ohne Metaphysik nicht denkbar. Welche metaphysischen Ansätze und Denkmodelle dafür heute hilfreich sind, ist allerdings nicht mehr eine Frage der Liturgiewissenschaft im engeren Sinn, sondern bedarf weiterer philosophischer Überlegungen, zu denen dieses Themenheft ja beitragen möchte.

Die Suche nach einer zeitgemäßen Metaphysik der Eucharistie würde allerdings zu kurz greifen, wenn sie sich allein auf eine Reformulierung der Überlegungen zur Realpräsenz und Transsubstantiation beschränken würde. Vielmehr muss dabei die Messe insgesamt im Blick behalten werden. Denn wenn die Messfeier als Ganze *mysterium* bzw. *sacramentum* ist, dann steht immer die Frage im Raum, was verantwortbar über das gesagt werden kann, was jenseits des mit den Sinnen erfahrbaren Geschehens beschrieben werden kann. Auch wer den Begriff der Metaphysik hier nicht nennt, kommt ohne dieses Bemühen nicht aus.

Already the Church of the Patristic Era used the terms *mysterium* and *sacramentum* to denote events, actions, and things whose empirically conceivable form was held to be the medium for a greater reality. That is also the case for the Liturgy, which is bound to visible signs and performances which actualize a transcendent reality. The article aims at showing that an extensive metaphysics of the Eucharist not only has to answer the classical questions of the consecration of bread and wine and real presence.

⁵⁰ Vgl. Pius XII., Enzyklika *Mediator Dei* vom 20. November 1917, hier zit. nach der lateinisch-deutschen Herder-Ausgabe: Rundschreiben über die Heilige Liturgie, Freiburg 1948, 29 (Nr. 25): „Daher irren vom wahren Begriff und Sinn der heiligen Liturgie jene entschieden ab, die unter ihr nur den äußereren und sinnfälligen Teil des Gottesdienstes oder etwa eine würdige Aufmachung von Zeremonien verstehen.“