

Liturgia in via

Überlegungen zur Reform der Römischen Messliturgie im Ausgang
von der Eucharistietheologie der Basilios-Anaphora

von Lukas Metz

Wie könnte eine eucharistietheologisch verantwortete ‚Reform der Reform‘ ausschen? In der vergleichenden Auseinandersetzung mit den stellvertretend für das patristische Erbe stehenden Hochgebetstexten der Basilios-Anaphora sowie des *Canon Romanus* wird dafür argumentiert, dass die für die lateinische Kirche maßgebliche Wandlungs- und Messopfertheologie, die in der Vorstellung einer ‚postkonsekratorischen Aufopferung‘ kulminierte, tatsächlich Ergebnis einer *sekundären* Deutung des *Canon Romanus* ist. Mit Blick auf die gegenwärtige Normierung des Römischen Ritus ergibt sich damit ein ‚performativer Chiasmus‘: Faktisch wird die vorkonziliare Liturgie – entgegen der textlich erhebbaren Theologie im Hintergrund – als ‚Opferliturgie‘ gefeiert; – die konziliar erneuerte Liturgie hingegen – trotz ihrer textlich-rubrikalen Verhaftung in der scholastischen Wandlungs- und Opferlogik – meist als ‚Mahlfeier‘ inszeniert. Dabei konvergiert die jeweilige Performanz eben nur teilweise mit der Theologie der verwendeten Texte. Aus diesem ‚Chiasmus‘ von Text und Performanz sind Vorschläge für eine liturgietheologisch überzeugende ‚Reform der Reform‘ zu erarbeiten.

1. Einleitung – ein kirchengeschichtlicher Aufriss

Ad fontes – mit diesem Ausdruck lässt sich die Zieldynamik der liturgischen und theologischen Reformbemühungen innerhalb der Katholischen Kirche des 20. Jahrhunderts bündig auf den Begriff bringen. Dabei war es der sogenannten *Nouvelle Théologie* ein Anliegen, in Distanz zu der mehrheitlich neuthomistischen Schultheologie der zweiten Hälfte des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die weniger schulmäßig eng geführten Gedanken der Patristik neu ins kirchliche Bewusstsein treten zu lassen. Nach einer Phase lehramtlicher Missbilligung¹ konnte sich auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) die zuvor von Henri de Lubac, Yves Congar und anderen vertretene Linie im Sinne einer biblisch-patristisch orientierten Erneuerung der Theologie durchsetzen. Bei alldem wurde das Vorhaben der *Nouvelle Théologie* durch die liturgische Bewegung flankiert, welche ebenfalls danach trachtete, den *status quo* des liturgischen Lebens zugunsten einer vertieften Praxis aus den Quellen heraus zu erneuern. So verpflichtete sich das Zweite Vatikanische Konzil auf eine Reform „ad pristinam sanctorum Patrum normam“². Faktisch hatte das nachtridentinische Reformwerk nämlich zu einer ‚Schockfrostung‘ der römischen Liturgie

¹ Vgl. Pius XII., Enzyklika „Humani Generis“ (12. August 1950), in: AAS 42 (1950) 561–578.

² Zweites Vatikanisches Konzil, *Constitutio de Sacra Liturgia „Sacrosanctum Concilium“* (4. Dezember 1963), in: AAS 56 (1964) 97–138, hier 114 (Nr. 51). Im Rahmen dieses Beitrages werden lateinische Quellentexte der Einheitlichkeit wegen auch dann kursiviert, wenn dies nicht dem Originalschriftsatz entspricht.

geführt – unter dem Vorzeichen kirchenamtlich angestrebter Einheitlichkeit und in bewusster Abgrenzung zur reformatorischen Tradition. Im 19. Jahrhundert nun keimte – wohl auch unter dem Einfluss der sich entfaltenden Geschichtswissenschaft – ein Interesse an der Wiederherstellung ‚idealer‘ liturgischer Verhältnisse auf.³ Diese restaurative Phase der liturgischen Bewegung mündete schließlich in eine Vielgestaltigkeit, die zwischen Mysterientheologie (Odo Casel), Gemeindemesse (Pius Parsch) und Jugendbewegung (Romano Guardini) um eine sowohl zeitgemäße als auch ‚ursprungsnahe‘ Feier vor allem der Eucharistie bemüht war. Während sich Casel um ein Repristinieren des realsymbolischen Sakramentenverständnisses der Patristik mühte⁴ und beispielsweise mit der Reform der Osternachtsfeier auch direkten Einfluss auf die gesamtkirchliche Entwicklung nehmen konnte, war es Parsch und Guardini ein Anliegen, jene *participatio actuosa* im gemeinschaftlichen Vollzug der Eucharistie performativ ansichtig werden zu lassen, die bereits auf dem Katholikentag von Mechelm ausgerufen worden war. Nach der prinzipiellen, wenn auch kritisch akzentuierten Bejahung dieser vielfältigen Bemühungen um die Liturgie auf Seiten des Lehramtes⁵ konnte mit der Konstitution „*Sacrosanctum Concilium*“ schließlich ein Konzilsdokument verabschiedet werden, das – in Orientierung an der Trienter Formulierung – sich ebenfalls die Erneuerung der Liturgie *ad pristinam sanctorum Patrum normam* vorzunehmen versprach.

Im Zuge der nachkonziliaren Liturgiereform wurde mit der Erweiterung des Repertoires an verwendbaren Hochgebeten tatsächlich versucht, *nach Maßgabe der Väter* einen stärkeren Anschluss an die liturgische Überlieferung auch und vor allem der östlichen Kirche zu finden. Im Zuge der Reform stand zur Debatte, ob die Anaphora des Basilios in das *Missale Romanum* aufgenommen werden sollte. Obwohl es in diesem Fall bei einem Vorhaben blieb,⁶ fungierte die Basilios-Anaphora aufgrund ihres klaren Aufbaus und ihrer ver-

³ Ein Kurzüberblick zur liturgischen Bewegung findet sich bei *Jürgen Bärsch*, „... ein Hindurchgehen des Heiligen Geistes durch seine Kirche“ (SC 43). Die Liturgische Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts als Aufbruch zur Erneuerung der Kirche und ihres Gottesdienstes, in: Marco Benini; Florian Kluger; Benedikt Winkler (Hg.), Liturgie im Prozess. Studien zur Geschichte des religiösen Lebens [FS Jürgen Bärsch], Münster 2019, 341–352; sowie bei *Francesco G. B. Trolese* (Hg.), La Liturgia nel XX Secolo: Un Bilancio („Caro Salutis Cardo“. Contributi, 22), Padua 2006.

⁴ Gut als Einführung in Casels Denken eignet sich die Darstellung bei *Cyprian Krause*, Mysterium und Metapher. Metamorphosen der Sakraments- und Worttheologie bei Odo Casel und Günter Bader (LQF 96), Münster 2007, vor allem 85–276.

⁵ Vgl. *Pius XII.*, Enzyklika „*Mediator Dei*“ (20. November 1947), in: AAS 39 (1947) 521–595. Zur theologiegeschichtlichen Einordnung dieser Enzyklika und den sich daraus ergebenden Reformimpulsen vgl. *Edward J. Kilmarthin*, The Catholic Tradition of Eucharistic Theology: Towards the Third Millennium, in: Theological Studies 55 (1994) 405–457.

⁶ Vgl. den Bericht aus erster Hand bei *Annibale Bugnini*, Die Liturgiereform. 1948–1975, Zeugnis und Testament, Deutsche Ausgabe hg. von Johannes Wagner unter Mitarb. von François Raas, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1988, 483. Faktisch scheiterte das Vorhaben wohl daran, dass die Basilios-Anaphora keine Epiklese vor dem Einsetzungsbericht aufwies und so die traditionelle ‚Wandlungstheologie‘ der römischen Kirche konterkarrierte – vgl. *Albert Gerhards*, Entstehung und Entwicklung des Eucharistischen Hochgebet im Spiegel der neueren Forschung. Der Beitrag der Liturgiewissenschaft zur liturgischen Erneuerung, in: Andreas Heinz; Heinrich Rennings (Hg.), GRATIAS AGAMUS. Studien zum eucharistischen Hochgebet [FS Balthasar Fischer], Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1992, 75–96, hier 86 f.: „Damit wäre die traditionelle Fixierung des Konsekrationsemoments und nicht zuletzt die Erhebung der Gestalten nach den Verba testamenti hinfällig geworden, ein Einschnitt in die

gleichsweise einfachen Sprache dennoch als Orientierungsgröße für die nachkonziliare Liturgiereform in der römisch-katholischen Kirche. „Nachwirkungen“ dieses Interesses am Gebet der östlichen Kirchen lassen sich vor allem beim 4. Hochgebet ausmachen, das bekanntlich nach orientalischen Vorlagen neu komponiert wurde. Auch wenn die Basilios-Anaphora schließlich nicht Eingang in das Römische Messbuch gefunden hat, wird sie dennoch von koptischen Katholiken regelmäßig verwendet und stellt somit einen genuinen Ausdruck der kirchlichen *lex orandi* dar.⁷ Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach der von der Basilios-Anaphora implizierten und in dieser zum Ausdruck kommenden *lex credendi*.⁸ Im Folgenden sollen schlaglichtartig Perspektiven auf Struktur und Theologie dieses alten Eucharistiegebetes eröffnet werden. Schwerpunktmaßig soll es dabei um die „Wandlungslogik“ und die Frage nach dem „Darbringungs“-Charakter der Eucharistie gehen.⁹ Von dieser Warte aus ist in einem zweiten Gedankengang der *Canon Romanus* auf seine ursprünglich zu rekonstruierende Theologie hin zu befragen.¹⁰ Ein erweiternder Seitenblick auf die Gliederung und Performanz der neu eingeführten Hochgebetstexte soll schließlich die Frage bearbeiten, ob sich die Liturgiereform tatsächlich an der *Norm der Väter* orientiert hat. Prospektiv gilt es zu erörtern, welche – auch praktischen – Weichenstellungen sich aus diesen liturgietheologischen Erwägungen ergeben.

2. Die Basilios-Anaphora

2.1 Struktur und Aufbau

Hans-Georg Gadamer hat auf den „hermeneutischen Zirkel“ hingewiesen und damit ausdrücken wollen, dass Teilerkenntnisse transformierend in das Gesamtverstehen einfließen

Geschichte abendländischer Eucharistiepraxis und -frömmigkeit, zu dem man sich dann doch nicht entschließen konnte.“

⁷ Vgl. Achim Budde, Das Hochgebet des Heiligen Basilius. Ursprung und Entwicklung einer höchst lebendigen Tradition, in: Wolfgang Boochs (Hg.), Geschichte und Geist der Koptischen Kirche, Langwaden 2004, 49–72, hier 62 f.

⁸ Vgl. Pius XII., Enzyklika „Mediator Dei“ (wie Anm. 5), Pars Prima, cap. III (540 f.).

⁹ Diese Fragen sind von besonderer ökumenischer Bedeutung; vgl. Achim Budde, Einsetzungsbericht und Heiligungsbitte der Ägyptischen Basilios-Anaphora: Zur Sonderstellung der bohairischen Version, in: Stephen Emmel u. a. (Hg.), Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses Münster, 20.–26. Juli 1996 (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 6), Wiesbaden 1999, 465–485, hier 467: „Für den theologischen Dialog der römisch-katholischen Kirche mit der Orthodoxie ist seit dem Mittelalter und bis heute die Frage bedeutsam, an welcher Stelle des Hochgebetes sich die Wandlung lokalisiern lässt. Will man auch weithin heute nicht mehr den genauen Zeitpunkt der Wandlung fixieren, so ist doch nach wie vor von Bedeutung, wo und in welchem Rahmen sie ihren sprachlichen Ausdruck findet. Dann davon sind indirekt auch Fragen zum Amtsverständnis und zur Ekklesiologie betroffen.“

¹⁰ Damit orientieren sich die nachfolgenden Überlegungen am Gedankengang bei Achim Budde, Die Darbringung im Gedankengang des Eucharistischen Hochgebetes. Eine entwicklungsgeschichtliche Skizze, in: Albert Gerhards; Clemens Richter (Hg.), Das Opfer – biblischer Anspruch und liturgische Gestalt (QD 186), Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2000, 185–202, hier 195–201.

und umgekehrt von diesem weiteren Horizont aus allererst ein vertieftes Verständnis einzelner Momente an einem Ganzen möglich wird.¹¹ Diese hermeneutische Einsicht gilt nicht nur für philosophische Texte, sondern überhaupt für alle kulturellen Äußerungen des Menschen – liturgische Vollzüge nicht ausgenommen. Spätestens mit der schriftlichen Fixierung und Tradierung entsprechender Gebetstexte stellt sich die Frage nach deren adäquatem Verständnis. In der Nachfolge Gadamers kann dabei vermutet werden, dass allein die wechselseitige Erhellung von einzelnen Passagen und Gesamtentwurf das adäquate Verständnis abzusichern vermag. Von daher sei im Folgenden kurz der Aufbau der Basilios-Anaphora ins Blickfeld gerückt – in der Hoffnung, damit bereits wichtige Weichenstellungen für das Verständnis einzelner Passagen vorzunehmen.

Das Hochgebet erfährt durch den Schöpfungslobpreis zu Beginn und die abschließende Doxologie eine thematische Rahmung, die ganz auf die Verherrlichung Gottes abhebt. Innerhalb dieser ‚doxologischen Klammer‘ begegnet ein anamnetischer und ein epikletischer ‚Block‘. Die Anamnese ist selbst wiederum unterteilt in ein großes Gedächtnis der Heils geschichte im Allgemeinen und das Andenken des Letzten Abendmahles im Speziellen. Der referierte Einsetzungsbericht ist durch die Mahlthematik mit der Bitte um die Herabkunft des Geistes verklammert – wobei erst letztere den epikletischen Teil einleitet, der sich durch eine Vielzahl verschiedener Bitten um das Wohlergehen und Wachstum der kirchlichen Gemeinschaft auszeichnet.¹²

Diese anamnetisch-epikletische Grundstruktur der Basilios-Anaphora ‚superveniert‘ dabei auf jenem Grund-Schema aus Dank und Bitte, das auch von der jüdischen Praxis her bekannt ist: Nach einem anfänglichen Lobpreis Gottes und dem Gedenken seiner Heilstatten für Israel geht das Gebet zur Bitte über, die wiederum erneut in einen Lobpreis mündet. Somit folgt die christliche Euchologie (gemäß einer immer noch geteilten älteren Forschungsthese) dem Vorbild der jüdischen *Birkat Ha-Mazon* bzw. der *Todah*.¹³

2.2 Schöpfungslobpreis

Eingeleitet wird die Basilios-Anaphora also mit einem Schöpfungslobpreis, der den Blick freigibt auf die himmlische Liturgie der um den Thron Gottes versammelten Engelwesen.¹⁴

¹¹ Vgl. Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke: Bd. I, Hermeneutik I, Tübingen 2010; ders., Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register, Gesammelte Werke: Bd. II, Hermeneutik II, Tübingen 1993.

¹² Vgl. Achim Budde, Die Herrlichkeit Gottes im Wandel der Zeit. Die Eucharistietheologie der ägyptischen Basilius-Anaphora und ihre Konsequenzen für die Liturgiewissenschaft, in: Bert Groen; Benedikt Kranemann (Hg.), Liturgie und Trinität (QD 229), Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2008, 185–210, hier 186 f. Zu dieser Struktur vgl. auch Cesare Giraudo, Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla „lex orandi“ (Aloj. 22), Rom – Brescia 1989, 430–443.

¹³ Vgl. ders., Darbringung (wie Anm. 10), 185–188. Für den weiteren Kontext der altkirchlichen Hochgebetstexte vgl. auch Enrico Mazza, L’Anafora Eucaristica. Studi sulle Origini (BELS 62), Rom 1992; sowie für das alttestamentliche ‚Erbgut‘ christlichen Betens: Cesare Giraudo, La Struttura letteraria della Preghiera Eucaristica. Saggio sulla Genesi letteraria di una Forma. Toda Veterotestamentaria, B'raka Giudaica, Anafora Christiana (AnBib 92), Rom 1981.

¹⁴ Vgl. hierzu ausführlich ders., Das Hochgebet des Heiligen Basilios (wie Anm. 7), 56–58; ders., Die ägyptische Basilios-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte (JThF 7), Münster 2004, 240–272, 587 f., 606 f.; ders., Die Herrlichkeit Gottes (wie Anm. 12), 187–190.

Gott erscheint als sitzend, während die himmlischen Liturgen, „die Engel und die Erzengel, die Urmächte, die Gewalten, die Throne, die Herrschaften, die Kräfte“ (V. 20)¹⁵, sich um den Thron herum aufstellen und singend lopreisen: „Heilig, heilig, heilig, Herr Zebaoth, voll (sind) der Himmel und die Erde (von) deiner heiligen Herrlichkeit!“ Insgesamt entsteht das Bild einer transzendenten σύναξις, die bereits im Modus der Vollendung vor dem An-gesicht des Schöpfers einen kultischen Akt vollzieht.

Textgenetisch handelt es sich bei dieser ‚Präfation‘ vermutlich um eine Neukomposition des 5. oder 6. Jahrhunderts, die den älteren antiochenisch-kappadokischen Priestertext des Hochgebetes in den ägyptischen Raum inkulturieren sollte. Das kosmologische Kolorit dieser Einleitung entspricht dabei genau den alexandrinischen Vorstellungen: Die himmlischen Mächte bilden um Gott einen ‚liturgischen Hofstaat‘, indem sie sich lobpreisend um den Thron aufstellen – galt doch im alten Orient das Sitzen als Herrscherprivileg. So ist es verständlich, dass allein Gott auf dem Thron sitzt, während die Engel ‚zu Diensten stehen‘. Indem die Feiernden zum *Aufstehen* aufgefordert werden, nehmen sie dieselbe Körperhaltung wie die himmlischen Liturgen ein – sodass der irdische Vollzug der Feiergemeinde auf die himmlische Liturgie hin transparent wird und erstere durch den Lobpreis am irdischen Altar am transzendenten Throngeschehen partizipiert. Beachtlich ist dabei nicht nur, dass laut ‚Rollenzuweisung‘ alle das Trishagion singen, sondern dass das zugrundeliegende Jesaja-Zitat (vgl. Jes 6,3) dahingehend erweitert wird, dass Himmel und Erde von Gottes δόξῃ erfüllt sind bzw. sein mögen. Durch diese universalistische Weitung werden die ‚sichtbare‘ und die ‚unsichtbare‘ Schöpfung in den Kultvollzug und dessen Versprachlichung einbezogen. Es entsteht – nicht zuletzt durch das Aufstehen der Teilnehmenden – eine strukturelle Parallelität von irdischer und himmlischer Liturgie, die einander gleichzeitig werden. Besonders bemerkenswert nimmt sich dabei jene eucharistietheologische Pointe aus, die vor allem im ägyptischen Raum eine Rolle gespielt hat (und spielt): Mit dem gemeinschaftlichen Ausruf des Trishagion verbindet sich die Bitte, dass die Gaben von Brot und Wein so vom göttlichen Geist erfüllt werden mögen, wie Himmel und Erde (bereits) von eben diesem Geist erfüllt sind. Diese Zielrichtung des Lobpreises lässt also nicht nur Himmel und Erde gleichsam ‚zusammenrücken‘, sondern hat bereits eine epikletisch verstehbare ‚Schlagseite‘. Beim Seraphen-Hymnus handelt es sich also weniger um eine bloße Akklamation der Gemeinde, sondern um einen integralen Bestandteil des *Gebetstextes selbst*.¹⁶

Zugleich erfährt die versammelte Feiergemeinde eine kultische ‚Vektorialisierung‘: Mit der Aufforderung, sich gen Osten zu wenden, rückt die Vorstellung eines Sich-Ausrichtens auf das verlorene Paradies bzw. den Himmel in den Fokus.¹⁷ Der im Osten der Kirche gelegene Altar wird in diesem Paradigma auf den Thron Gottes hin durchsichtig und erscheint als herausgehobener Präsenzort des Göttlichen. Solchermaßen relativieren sich die

¹⁵ Für die Zitation der Basilios-Anaphora wird für diesen Beitrag auf die bei Budde, Die Herrlichkeit Gottes (wie Anm. 12), 205–210, zugängliche Übersetzung aus dem Bohairischen zurückgegriffen.

¹⁶ Vgl. ders., Das Hochgebet des Heiligen Basilius (wie Anm. 7), 57; ders., Die ägyptische Basilios-Anaphora (wie Anm. 14), 240; 587 f.; ders., Die Herrlichkeit Gottes (wie Anm. 12), 190. Budde macht darauf aufmerksam, dass der Priestertext ohne das Einstimmen der Gemeinde grammatisch nicht vollständig wäre.

¹⁷ Vgl. ders., Die Herrlichkeit Gottes (wie Anm. 12), 190, mit Verweis auf Martin Wallraff, Christus Verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike (JAC.E), Münster 2001, 79–88.

Grenzen zwischen dem immanenten ‚Hier‘ und dem transzendenten ‚Dort‘: Es geht darum, das ‚Hier‘ in das ‚Dort‘ und das ‚Dort‘ in das ‚Hier‘ gleichsam ‚einzugemeinden‘¹⁸ und so bereits unter irdischen Bedingungen einen Abglanz der himmlischen Herrlichkeit aufscheinen zu lassen.

2.3 Heilsgedächtnis

Mit dem anamnetischen Heilsgedächtnis¹⁹ liegt ein sehr alter Textbestand (vgl. V. 25–30) vor, der in die Zeit vor der Verschriftlichung verweist und wohl auch separat als Improvisationsschema verwendet wurde. Durch eine spätere Ergänzung (vgl. V. 31–43) wird insgesamt ein Spannungsbogen von der Schöpfung bis zur Erlösung aufgetan: Dieses heilsgeschichtliche Schema erwähnt also die Schöpfung, den paradiesischen Urstand und dessen Verlust, die Sendung von Propheten im Alten Bund, das Erscheinen Christi und dessen Heilstaten, die Sammlung der Kirche und die Wiederkunft Christi – wobei die Zeit zwischen der ersten und zweiten Ankunft des Herrn durch die Erwähnung der Sammlung der Kirche, der Wiedergeburt aus der Taufe und der Geistsendung besondere Profilierung erfährt. Das insgesamt im 4. Jahrhundert verstärkt zu Tage tretende ‚heilsgeschichtliche‘ Bewusstsein spiegelt sich also auch in diesem anamnetischen Text wieder.²⁰ Zudem dürfte in dieser Organisation christlichen Betens die jüdische Tradition der *Todah* bzw. der *Birkat Ha-Mazon* weiterwirken – nämlich dahingehend, dass das Gedächtnis der bereits ergangenen Heilstaten zum Ausgangspunkt für die Artikulation der Bitte vor Gott genommen wird.²¹ Es geht hier also – ‚römisch‘ gesprochen – um jenes *Memores*, das das *Memento* vorbereitet und grundiert.

Überdies kommt es erneut zu einer ‚Verklammerung‘ von ‚Hier‘ und ‚Dort‘: Durch die Himmelfahrt tritt der geschichtlich auftretende Christus in die himmlische Sphäre ein und wird so – zumindest implizit – ebenfalls Adressat des himmlischen Lobpreises der transzendenten Liturgie. So verbindet sich das antiochenisch-heilsgeschichtliches Narrativ des Andenkens an Gottes geschichtlich ergangene Heilstat mit den kosmologischen (Kult-)Vorstellungen des alexandrinischen Raumes.

2.4 Einsetzungsbericht und Epiklese

Besondere Aufmerksamkeit verdient die Überleitung²² zwischen dem allgemeinen Heilsgedächtnis und dem Einsetzungsbericht: In Anlehnung an die Nestorius-Anaphora entscheidet sich die Basilios-Anaphora dafür, zuerst das heilsgeschichtliche Narrativ mit

¹⁸ Beide Bewegungen entsprechen der ‚anabatischen‘ und der ‚katabatischen‘ Dimensionen von Liturgie – wobei theologisch die göttliche Katabase Möglichkeitsbedingung der liturgischen Anabase ist.

¹⁹ Vgl. Budde, „Bis du kommst ...“ – und keinen Tag länger! Annäherungen an die eschatologische Vorstellungswelt antiker Eucharistiegebete, in: Bibel und Liturgie 82 (2009) 264–269, hier 265 f.; ders., Das Hochgebet des Heiligen Basilios (wie Anm. 7), 54–56; ders., Die Herrlichkeit Gottes (wie Anm. 12), 191–195; ders., Die ägyptische Basilios-Anaphora (wie Anm. 14), 273–319.

²⁰ Vgl. den Hinweis bei ders., Die Herrlichkeit Gottes (wie Anm. 12), 193, dort Anm. 12, auf „die Entstehung der Kirchengeschichtsschreibung ebenso wie etwa die architektonische Ausgestaltung der historisierenden Kommemorialtradition Jerusalems.“

²¹ Vgl. hierzu ders., Die ägyptische Basilios-Anaphora (wie Anm. 14), 273–275.

²² Vgl. ders., Die Herrlichkeit Gottes (wie Anm. 12), 195–197.

Christi Inthronisation zu beenden und erst im Anschluss das Abendmahlsgeschehen zu memorieren:

„Dadurch gilt das Letzte Abendmahl nicht mehr als Einzeldatum einer historischen Aufzählung, sondern es wird zu einer feiernden Gemeinde in Beziehung gesetzt. Seine eigentliche Bedeutung entfaltet es dann nicht als ‚Vorabendprogramm‘ des Karfreitags, sondern als Mysterium, durch das Christus auch nach seiner Erhöhung gegenwärtig ist.“²³

Solchermaßen erscheint die Eucharistie nicht „als der äußere Anlass zur Danksagung“, sondern als „ein integraler Bestandteil der kommemorierten Heilsgeschichte.“²⁴ Diese zunächst als Bruch interpretierbare Zäsur zwischen Heilsgedächtnis und Abendmahlsnarrativ lässt sich also so verstehen, dass die Eucharistie als Hinterlassenschaft bzw. Erbe des nun inthronisierten Christus gefeiert wird. Deren Stiftung erscheint nun als inneres Moment des Fortganges Christi selbst und somit als dessen Präsenzweise im heilsgeschichtlichen Abschnitt vor der Parusie. Das hat den Vorteil, dass das Herrenmahl nicht mehr als bloße ‚Durchgangsstation‘ hin zum Osterereignis gezeichnet wird, sondern als konstitutives Moment der Heilsgeschichte nach Christi Verherrlichung. Obwohl der Einsetzungsbericht also formal aus der heilsgeschichtlichen Erzählung ausgegliedert wird, erfährt die Eucharistiefeier durch diese Gedankenfigur des Vermächtnisses Christi eine Eingliederung in das heilsgeschichtliche Narrativ und damit einen narrativen Charakter: Die Feier des Herrenmahles ist ‚*liturgia in via*‘ und erscheint als ‚sakramentales Provisorium‘ (vgl. V. 74: „... werdet ihr mein Gedächtnis tun, bis ich komme.“) unter dem eschatologischen Vorbehalt.²⁵

Durch die Auslagerung des Einsetzungsberichtes aus dem direkten Erzählzusammenhang der universal angelegten Anamnese ergibt sich zudem eine Zuordnung der Abendmahlserzählung zur Epiklese.²⁶ Trotz dieser formalen Nähe und parallelisierenden Angleichung kommt es aber auch zu einer inhaltlichen Zäsur zwischen beiden: Während der Einsetzungsbericht noch dem anamnetischen Teil angehört, weiß sich die Bitte um den Heiligen Geist bereits als zum epikletisch-anaphorischen Teil des Hochgebetes gehörig. Dieser Befund ist insofern von Belang, als das Bei- und Zueinander von anamnetischen Deuteworten und epikletischer Bitte zentral für die Wandlungstheologie des Hochgebetes ist. Konsekatorisch ist nämlich dann nicht bloß das Rezitieren der ‚Wandlungsworte‘, sondern der anamnetisch-epikletische Gesamtvollzug mit der entscheidenden Bitte um die geistgewirkte Verwandlung der Gaben.²⁷

²³ Budde, Die ägyptische Basilios-Anaphora (wie Anm. 14), 279.

²⁴ Ebd., 313.

²⁵ Vgl. ders., Die Herrlichkeit Gottes (wie Anm. 12), 197–199.

²⁶ Vgl. ders., Die ägyptische Basilios-Anaphora (wie Anm. 14), 279: „Sie ermöglicht zugleich eine sinnvolle Zuordnung des Einsetzungsberichtes zur Epiklese; denn diese beiden Abschnitte bleiben dann in unmittelbarer Nachbarschaft und können strukturelle und terminologische Bezüge zueinander entwickeln!...!“

²⁷ ders., Einsetzungsbericht und Heiligungsbitte (wie Anm. 9), 475: „Mit anderen Worten: Die Erzählung ist die Sprechweise, in der das *Stiftungereignis* vergegenwärtigt wird. Die Bitte ist die Sprechweise, in der das *Wandlungsgeschehen* seinen liturgischen Ausdruck findet.“ Für die ersten Jahrhunderte der Kirchengeschichte ist eine ‚wandlungstheologisch‘ aufgeladene Rezitation der Herrenworte des Abendmahlsnarratives im Kontext der Eucharistiefeier nicht eindeutig zu belegen – weder bei Paulus, noch bei Justin dem Märtyrer oder sonst in der frühen Patristik. Gleichwohl setzt sich die Rezitation des Einsetzungsberichtes spätestens mit dem 4. Jahrhundert flächendeckend durch; vgl. ders., Die ägyptische Basilios-Anaphora (wie Anm. 14), 320–324.

Dies wird mehrfach deutlich: Zum einen werden die Partizipien κλόμενον und διαδιδόμενον im Koptischen futurisch wiedergegeben. In dieser Perspektive des Gründonnerstags beziehen sich die Deuteworte weniger auf die konkret vorliegenden Gaben von Brot und Wein, sondern auf das Karfreitagsgeschehen und die nachfolgende liturgische Praxis²⁸ – was wiederum von großer Relevanz für die Dynamik des Hochgebetes ist:

„Für die Liturgie hat dieser Umstand vor allem eine Konsequenz: Weil das ‚Hingeben‘ zum Zeitpunkt der hier gefeierten Eucharistie längst geschehen ist, im Zitat Christi aber noch in der Zukunft liegt, wird deutlich, daß die ganze wörtliche Rede im Rahmen eines Erzählkontextes steht und in der Vergangenheit spielt. Das bedeutet: Die Rede Christi verschmilzt ausdrücklich nicht mit der Rede des Liturgen; mit ‚Leib und Blut‘ können an dieser Stelle noch nicht die in der Liturgie bereitliegenden Gaben gemeint sein.“²⁹

Es kommt also zu *keiner Koinzidenz* der Rede des priesterlichen Liturgen mit den Herrenworten. Brot und Wein können zum Zeitpunkt des liturgischen ‚Referates‘ der *verba testamenti* demnach noch nicht als ‚Leib und Blut Christi‘ gelten.³⁰ Das wird auch durch die textliche Rahmung deutlich:

„Die Erzählebene mit Perfekt als Rahmentempus wird durch den ganzen Einsetzungsbericht hindurch beibehalten. Das Futur der Herrenzitate zeigt dabei deutlich, daß sie ein Teil der Heilsanamnese des Hochgebetes sind, und das heißt eben, daß sie in der Vergangenheit spielen. Eine konsekratorische Bedeutung der Sätze ‚Dies ist mein Leib ...‘ und ‚Dies ist mein Blut ...‘ wird durch ihre grammatischen Gestalt im Grunde ausgeschlossen.“³¹

Die futurischen Hingabeformulierungen innerhalb einer perfektisch gehaltenen Anamnese machen also deutlich, dass der Priester mitnichten Christus einfachhin ‚den Mund lehnt‘. Vielmehr zeigt sich der Einsetzungsbericht als ‚ausgelagertes‘ Moment einer sich primär auf das Vergangene beziehenden Erzählung der Heilstaten Gottes in der Geschichte: „Die Erzählung ist die Sprechweise, in der das *Stiftungsereignis* vergegenwärtigt wird. Die Bitte ist die Sprechweise, in der die *Heiligung der Gaben* ihren liturgischen Ausdruck findet.“³²

Überdies lässt sich auch eine ganz ‚praktische‘ Vorstellung von ‚Heiligung‘ und ‚Wandlung‘ wahrnehmen: Der Priester imitiert nicht nur die – mutmaßliche – Gestik Christi beim letzten Abendmahl, sondern er bezeichnet die Gaben auch ständig mit dem Zeichen des Kreuzes. Als ‚Ursprung‘ der Heiligkeit der Gaben gilt demnach nicht das gesprochene ‚Wandlungswort‘, sondern der historische Akt Jesu, der in Freiheit vor seinem Leiden Brot und Wein zur Ausdeutung seiner Lebenshingabe bestimmt und so diese Gaben geheiligt hat.³³

Eine solche Lesart erfährt auch Stützung durch die Gestaltung der anschließenden Epiklese: Die grammatisch von δεόμεθα abhängige Bitte um die Geisterfülltheit der Gaben bricht

²⁸ Vgl. Budde, Die ägyptische Basilius-Anaphora (wie Anm. 14), 349.

²⁹ Ders., Einsetzungsbericht und Heiligungsbitten (wie Anm. 9), 471.

³⁰ Vgl. ders., Darbringung (wie Anm. 10), 191–193.

³¹ Ders., Einsetzungsbericht und Heiligungsbitten (wie Anm. 9), 473.

³² Vgl. ders., Darbringung (wie Anm. 10), 193.

³³ Vgl. ders., Die ägyptische Basilius-Anaphora (wie Anm. 14), 375–377.

mit dem perfektischen Duktus des anamnetischen Teils – und wechselt ins Präsens.³⁴ Bislang wurden Brot und Wein nämlich noch *nicht* als ‚Leib‘ und ‚Blut‘ Christi bezeichnet.³⁵ Die unmittelbar vor der Epiklese verlautete Darbringung der Gaben bezieht sich demnach auf Brot und Wein als ‚Opfer‘ der Kirche.³⁶ Mit anderen Worten:

„Unabhängig vom konkreten Wortlaut in seiner vielfältigen Variation bleibt festzuhalten, dass es sich bei den hier dargebrachten Gaben um jenes Brot und jenen Wein handelt, die die Kirche für das Eucharistiegebet auf dem Altar bereitelegt hat. [...] Die Darbringung, die die Kirche von sich in der 1. Person aussagen kann, ist nur die Bereitstellung der Gaben für die dann erbetene Heiligung durch den Heiligen Geist.“³⁷

Es gibt also *keine* ‚postkonsekratorische Darbringung‘ des Leibes und Blutes Christi durch den Priester. Die Vorstellung, dieser würde den bereits sakramental präsenten Christus in einem sekundären Akt Gott, dem Vater, ‚aufopfern‘, lässt sich für die Basilios-Anaphora nicht verifizieren – in breiter Konsonanz mit dem Eucharistiegebet der *Traditio Apostolica* und anderen östlichen Anaphoren, die in ihrer Ursprungsgestalt ebensowenig die Vorstellung einer eucharistischen Aufopferung der Herrenleibes kennen.³⁸

Von daher ist es konsequent, dass die Hingabe-Formulierungen erst in der Epiklese präsentisch formuliert werden.³⁹ Allein im bittenden Teil des Hochgebetes sieht sich die zuvor auf die Vergangenheit fokussierte Anaphora nun vor Gott dazu bereit, nicht nur der vergangenen Wohltaten und des Stiftungsereignisses zu gedenken, sondern die damit memo-rierte Heilswirklichkeit auch in die Gegenwart ‚hereinzubitten‘. Das ein für alle Mal in und

³⁴ Vgl. *Budde*, Einsetzungsbericht und Heilungsbitte (wie Anm. 9), 473–475; ders., Die ägyptische Basilios-Anaphora (wie Anm. 14), 380.

³⁵ Vgl. ders., Einsetzungsbericht und Heilungsbitte (wie Anm. 9), 474.

³⁶ Vgl. ders., Die ägyptische Basilios-Anaphora (wie Anm. 14), 382 f., mit Verweis auf die Arbeiten von Hans-Joachim Schulz (ebd., Anm. 15); *Budde*, Darbringung (wie Anm. 10), 193: „Die Darbringungsbitte im Vordersatz der Heilungsbitte bezieht sich in der Ägyptischen Basilios-Anaphora definitiv auf die bereitgestellten und an dieser Stelle noch nicht als Leib und Blut Christi bezeichneten Gaben der Kirche, auf Brot und Wein.“

³⁷ Ders., Die ägyptische Basilios-Anaphora (wie Anm. 14), 391.

³⁸ Vgl. ders., Darbringung (wie Anm. 10), 190 f., 193–195, mit Verweis auf *Hans-Joachim Schulz*, Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung (KKTS 39), Paderborn 1976, und *Gabriele Winkler*, Zur Erforschung der orientalischen Anaphoren in liturgievergleichender Sicht I: Anmerkungen zur *Oratio post Sanctus* und *Anamnese* bis Epiklese, in: OCP 63 (1997) 363–420, vor allem 397 f.; zudem sei verwiesen auf *Reinhard Meßner*, Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft (Innsbrucker theologische Studien 25), Innsbruck – Wien 1989, 65: „Als Objekt der kirchlichen Darbringung erscheinen immer Brot und Wein, die materiellen Gaben, die erst *infolge* der Darbringung vom Heiligen Geist ergriffen und zu Leib und Blut Christi werden. Daß die Kirche Leib und Blut Christi darbringt, ist ein der liturgischen Tradition fremder Gedanke!“⁴⁰ Auch *Enrico Mazza*, L’eucaristia come sacrificio nella testimonianza della tradizione anaforica, in: ders. (Hg.), L’idea di sacrificio. Un approccio di teologia liturgica. Atti del Convegno „L’idea di sacrificio: un approccio di teologia liturgica“, Trento 23–24 maggio 2001 (ITC-isr. Scienze religiose. Nuova serie 5), Bologna 2002, 117–154, vor allem 151 f., kommt nach Besprechung des alexandrinischen und des antiochenischen Anaphora-Typs, des *Canon Romanus*, sowie der syrisch-orientalischen Tradition zu dem Ergebnis, dass sich für keinen Textzeugen die Vorstellung belegen lässt, dass im Hochgebet Leib und Blut Christi aufgeopfert würden.

³⁹ Vgl. *Budde*, Darbringung (wie Anm. 10), 192; ders., Die ägyptische Basilios-Anaphora (wie Anm. 14), 412.

durch Christus gewirkte Heil soll sozusagen in die Gegenwart der Feiergemeinde ‚hineinragen‘ und sich im Sinn eines ‚gefüllten Andenkens‘ neu ‚materialisieren‘⁴⁰ – selbstverständlich ohne damit eine unzulässige Wiederholung des ein und für allemal Geschehenen auszusagen. Die ‚Darbringung‘ der Gaben von Brot und Wein soll auf die παράδοσις Jesu hin transparent werden, sodass aufs Neue dessen heilsame Gegenwart unter diesen sinnlichen Zeichen zur ‚Nahrung des Glaubens‘⁴¹ zu werden und so den mystischen Herrenleib aufzubauen vermag.⁴²

Insgesamt ist die Epiklese von einer großen Demutshaltung gezeichnet. Bereits die Fähigung zur Bitte erscheint als gnadenhaftes Geschehen, das nicht selbstverständlich ist und bereits einer vorgängigen Anteilhabe am göttlichen Geist bedarf (V. 83: „wir huldigen dir durch die Zustimmung deiner Güte“).⁴³ Im Formular der Herabrufung selbst fällt die explizite Erwähnung der versammelten Gemeinde auf; auch diese soll vom Pneuma erfüllt werden und sich in ihrer Heiligkeit dem Empfang des Heiligen selbst als würdig erweisen.⁴⁴ Primär geht es also nicht um die ‚Herstellung‘ geweihter Gaben und das ‚Wie‘ dieser Wandlung, sondern um die Transformation der Feiergemeinde (vgl. V. 84: „damit dein Heiliger Geist herabkomme auf uns und auf diese Gaben …“) in den vom göttlichen Geist beseelten Leib Christi in dieser Welt. Solchermaßen wird die Gabenepiklese dynamisch der Kommunionepiklese zugeordnet – beide bilden eine Einheit.⁴⁵ Die Bitte der (Kommunion-)Epiklese (vgl. V. 98: „auf dass wir ein einziger Leib werden und ein einziger Geist … !“) um Auferbauung des mystischen Herrenleibes ist also primär; die Bitte um ‚somatische Realpräsenz‘ (vgl. V. 87–90) ist überlieferungsgeschichtlich sekundär.⁴⁶ Intentional steht an erster Stelle also die Geisterfülltheit der gesamten Versammlung, nicht die konsekatorische ‚Produktion‘ geweihter Gaben. Auch die Hinzufügung des Wortes ‚alle‘ bei Einsetzungsbericht und Epiklese (vgl. V. 57, 69, 97) lässt sich in dieser Flucht interpretieren: Alle gläubig Teilnehmenden werden zur Anteilhabe an der eucharistischen Gegenwart eingeladen⁴⁷ und zugleich unter die Herabrufung des verwandelnden Pneumas gestellt.⁴⁸

Die damit gläubig erbetene ‚eucharistische Parusie‘ wird als Einstand der kommenden Herrlichkeit inszeniert. Während die Teilnehmenden die Haltung der himmlischen Liturgien einnehmen (vgl. V. 80: „Huldigt Gott in Furcht und Zittern!“), erscheint der irdische

⁴⁰ In der Terminologie Casels: Das Christusmysterium soll in der Feier des Kultmysteriums gegenwärtig werden; vgl. hierzu auch *Odo Casel*, Das christliche Kultmysterium, hg. v. Burkhard Neunheuser, Regensburg 1960.

⁴¹ Konzil von Florenz, Bulle über die Union mit den Armeniern ‚Exultate Deo‘ (22. November 1439), in: DH 1310–1328, hier 1322: „[...] omnemque effectum, quem materialis cibus et potus quoad vitam agunt corporalem, sustentando, augendo, reparando et delectando, sacramentum hoc quad vitam operatur spiritualem[...].“

⁴² Bis ins Frühmittelalter hinein wurde die Kirche als *corpus verum* und die Eucharistie als *corpus mysticum* bezeichnet. Später kommt es zu einem terminologischen Chiasmus: Spätestens im 19. Jahrhundert wird die Kirche *corpus mysticum* und die Eucharistie *corpus verum* genannt; vgl. *Henri de Lubac*, Corpus mysticum. Eucharistie und Kirche im Mittelalter, Einsiedeln 1969.

⁴³ Vgl. *Budde*, Die ägyptische Basilius-Anaphora (wie Anm. 14), 400 f.

⁴⁴ Vgl. ebd., 402–406.

⁴⁵ Vgl. ebd., 416–421.

⁴⁶ Vgl. ders., Die Herrlichkeit Gottes (wie Anm. 12), 199 f.

⁴⁷ In der koptischen Liturgie haben alle Anwesenden kommuniziert; vgl. ders., Die ägyptische Basilius-Anaphora (wie Anm. 14), 346 f.

⁴⁸ Vgl. ebd., 589.

Altar als Thron Gottes – sodass es erneut zu einer Zusammenblendung von irdischer und himmlischer Liturgie kommt und das transzendenten Throngeschehen nunmehr abbildhaft inmitten der versammelten Gemeinde gegenwärtig geglaubt wird.⁴⁹ Bedenkt man zusätzlich, dass der Himmel – genauso wie das Paradies – traditionell im Osten verortet wurde, so erhält die Versammlung eine auch räumliche Ausrichtung auf jene Wirklichkeit, die sie hoffend herbeisehnt und bereits sakramental gegenwärtig weiß.⁵⁰

2.5 Memento und Doxologie

Indem die Kirche der Heilstaten Gottes gedenkt (*Memores*), weiß sie sich zur Bitte (*Memento*) befähigt – wobei nun um die Vollendung jener Wirklichkeit selbst, nämlich der Kirche, gebeten wird, die zuvor Träger des Heilsgedächtnisses war. Solchermaßen nimmt sich das kirchliche Fürbittgebet als dynamische Bewegung aus, die gleichermaßen das Gottesvolk sammelt und auferbaut.⁵¹

Zugleich trägt das *Memento* Züge des ägyptischen Lokalkolorits: Mit der Fokussierung auf vorwiegend agrarisch geprägte Bitten lässt der Text eine Anpassung an die konkrete Lebenswirklichkeit vor Ort erkennen; war doch das Leben am Nil nur in Abhängigkeit von der Nilschwemme möglich. Von daher ist es nicht verwunderlich, wenn dieser Lebenshorizont sich auch im eucharistischen Hochgebet niederschlägt.⁵² Eine andere Form der Inkulturation lässt sich mit der starken ‚Patriarchalisierung‘, ‚Sacerdotalisierung‘ und vor allem ‚Monarchisierung‘ des Fürbittgebetes benennen. Umfang und ‚Personaldaten‘ des Heiligengedächtnisses legen bereites Zeugnis ab von der mönchisch geprägten Frömmigkeitskultur und den deutlich ‚klerikalistischen‘ Tendenzen innerhalb des den Text gestaltenden Tridentenkreises.⁵³ Das Heiligengedächtnis folgt dieser Spur in der Verschränkung von Diachronie und Synchronie: die Feiergemeinde weiß sich in Gemeinschaft jener vorbildlichen Gestalten des Glaubens, die bereits bei Gott vollendet sind.⁵⁴

Das Sammlungsmotiv der *ecclesia* bestimmt in einer rahmenden Funktion auch das *Memento* der Verstorbenen: Deren transzenter Aufenthaltsort wird als jenes verlorene Paradies gezeichnet, das am Anfang den Urstand bestimmt hatte, nun als erhoffter Aufenthaltsort der Entschlafenen präsentiert und schlussendlich als eschatologische Größe herbeigesehnt wird. Jener heilsame Zustand, der nunmehr exklusiv im Himmel fortbesteht, möge am Ende der Tage wieder eine Entgrenzung hinein in die Sphäre des Gottfernen kennen. So entsteht durch die Paradies-Thematik zugleich ein Rahmen für das bestimmende Heilsnarrativ: So, wie es am Anfang *war* und gegenwärtig für die Erlösten *ist*, so möge es am Ende der Zeit wieder für alle *werden*.⁵⁵

⁴⁹ Vgl. ebd., 393–395.

⁵⁰ Vgl. Budde, „Bis du kommst ...“ (wie Anm. 19), 266 f.

⁵¹ Vgl. ders., Die Herrlichkeit Gottes (wie Anm. 12), 199 f.

⁵² Vgl. ders., Das Hochgebet des heiligen Basilius (wie Anm. 7), 59 f.; Die ägyptische Basilius-Anaphora (wie Anm. 14), 458–478.

⁵³ Vgl. ders., Das Hochgebet des heiligen Basilius (wie Anm. 7), 60 f.; ders., Die ägyptische Basilius-Anaphora (wie Anm. 14), 440–454, 535, 591 f., 604.

⁵⁴ Vgl. ders., Die ägyptische Basilius-Anaphora (wie Anm. 14), 478–504.

⁵⁵ Vgl. ders., „Bis du kommst ...“ (wie Anm. 19), 266 f.; Die ägyptische Basilius-Anaphora (wie Anm. 14), 522 f., 608 f.

Hinsichtlich der ausstehenden Vollendung soll die liturgische Antizipation der himmlischen Herrlichkeit in die eschatologische Gemeinschaft der Heiligen münden; Eucharistiegemeinschaft erscheint als Weg-Gemeinschaft. Der Basilios-Anaphora gelingt dabei eine gute Balance zwischen ‚Hier‘ und ‚Dort‘. Einerseits wird das Sich-Ausstrecken nach der Vollendung betont, andererseits aber diese Dynamik nie in eine statische Identität von irdischer und himmlischer Liturgie aufgelöst – sodass der Eindruck einer ‚liturgischen Weltflucht‘ entstehen könnte. Weder das ‚Dort‘, noch das ‚Hier‘ erscheinen als verabsolutierte Größen.⁵⁶ Die Eucharistie ist dabei kein Selbstzweck; auch sie steht unter dem eschatologischen Vorbehalt. Deutlich wird dies an der Konjunktion *īvā* (vgl. V. 196: „damit … .“), die den letzten Vers der Anaphora einleitet und das gesamte bislang entfaltete Panorama als ‚Vehikel‘ für die universale Verherrlichung des dreieinigen Gottes präsentiert – dessen eingedenk, dass auch und selbst die Eucharistie nur eine Doxologie *in statu viatoris* darstellt⁵⁷ und ihren Sinn in der Sammlung des Gottesvolkes hat.⁵⁸

2.6 Exkurs: Die ‚Rolle‘ des Volkes

Trotz der im *Memento* deutlich werdenden ‚Klerikalisierung‘ hat sich in der koptischen Liturgie bis heute eine ungemein starke Partizipation erhalten, die die Gemeinde als eigentlichen Träger des liturgischen Geschehens präsentiert. Praktisch dürfte diese Entwicklung auch daher röhren, dass das Gebet mehrheitlich laut gesprochen wurde und sich dem Wechsel der Volkssprachen angepasst hat. Auf diese Weise konnte sich die Gemeinde immer eine aktive Rolle im liturgischen Geschehen erhalten.⁵⁹

Diese herausgehobene Stellung der Teilnehmenden zeigt sich sogar im Kernbereich der Anaphora, d. h. im Bereich von Einsetzungsbericht und Epiklese: Die affirmativen Akklamationen des Volkes (vgl. z. B. V. 59: „Dies ist es in Wahrheit, Amen.“) sind dabei jedoch weniger im Sinn einer bereits im Augenblick der Rezitation des Einsetzungsberichtes geglaubten Identität der Gaben mit Fleisch und Blut des Herrn aufzufassen. Angesichts des engen Zusammenhangs von Einsetzungsbericht, Heiligung und Austeilung der Gaben findet hier ein ‚foreshadowing‘ statt, das Brot und Wein – obwohl noch nicht ‚gewandelt‘ – bereits ganz dem Mysterium Christi zuordnet.⁶⁰ Man könnte auch von einer Art ‚liturgischer Antizipation‘ sprechen.

Bemerkenswert ist zudem, dass der Übergang von den anamnetischen Deuteworten zur epikletischen Bitte um den Geist vom Volk artikuliert wird (vgl. V. 76: „Dich loben wir, dich preisen wir, dir danken wir, Herr, und bitten dich, unser Gott.“) – und nicht vom Priester,

⁵⁶ Vgl. Budde, „Bis du kommst ...“ (wie Anm. 19), 267 f.

⁵⁷ Vgl. ders., Die Herrlichkeit Gottes (wie Anm. 12), 200 f.; Die ägyptische Basilios-Anaphora (wie Anm. 14), 544: „Denn nun ist die Bezugsgröße der Doxologie [...] nicht mehr der gegenwärtige Frieden der Kirche, sondern die eschatologische Gemeinschaft der Heiligen im Gottesreich. Erst *darin* geschieht ‚wie auch in allem‘ der umfassende Lobpreis Gottes. Der Weg ist nicht das Ziel.“

⁵⁸ Vgl. ders., Die ägyptische Basilios-Anaphora (wie Anm. 14), 529–531.

⁵⁹ Vgl. ders., Das Hochgebet des Heiligen Basilios (wie Anm. 7), 61.

⁶⁰ Vgl. ders., Die ägyptische Basilios-Anaphora (wie Anm. 14), 334–336, 345: „Mit Blick auf die historische Kontroverse über den Zeitpunkt der eucharistischen Wandlung muss darauf hingewiesen werden, dass die rituelle und sprachliche Aufwertung nach den Aussagen über das *Heiligungshandeln* Christi, also bereits vor den Deuteworten einsetzt.“

wie vielleicht zu erwarten wäre.⁶¹ Es ist beachtlich, dass die einleitende Bitte der Epiklese selbst im Priestertext in der 1. Person Plural spricht (vgl. V. 82 P: „und bitten dich, Herr, unser Gott, wir, deine Sünder und unwürdigen Knechte“). Damit wird die Verwurzelung auch des besonderen Priestertums und dessen Dienst in der Gemeinde betont. Der Priester erscheint – so z. B. in der Logik des Theodor von Mopsuestia – als ‚Zunge‘ des ‚Leibes‘ der Versammlung aller Glaubenden⁶²; er spricht in der 1. Person Plural und somit im Namen der ganzen Gemeinde.⁶³ In Übereinstimmung hiermit mag es nicht verwundern, wenn die Bitte um geistgewirkte Verwandlung von einer – wenn auch teils erst spät belegten – affirmativen Akklamation des Volkes unterbrochen ist.⁶⁴

Überhaupt weisen die zahlreichen Akklamationen der Gemeinde und der häufige Gebrauch des Plurals „uns“ die Basilios-Anaphora nicht als amtliches Gebet des Priesters allein, sondern als Vollzug des gemeinsamen Priestertums aller Getauften aus: Die Gemeinde ist Träger des anaphorischen Gebetes und vollzieht diese ‚Trägerschaft‘ mithilfe der presbyteralen und diakonalen Amtsdiener!⁶⁵ So geschieht die eucharistische Darbringung nicht allein durch den Vorsteher, sondern durch die ganze Gemeinde.⁶⁶

3. Ein Blick auf den Römischen Ritus

Warum empfiehlt sich nach dieser Betrachtung der Basilios-Anaphora ein Seitenblick auf das traditionelle Hochgebet der römischen Kirche? In der gegenwärtigen Diskussion um kirchliche Reform(en) spielt zwar die Frage nach der ‚korrekten‘ Feier der Liturgie keine allzu prominente Rolle; mindestens am Rand ist sie jedoch sehr präsent – sei es beim nach wie vor nicht eindeutig geregelten Umgang mit der vorkonziliaren Liturgie,⁶⁷ sei es bei der Forderung nach einer ‚Ent-Klerikalisierung‘.⁶⁸ In dieser teils unübersichtlichen Gemengelage wird oftmals auch indirekt ein bestimmtes Amtsverständnis vertreten.⁶⁹ Die gegenwärtige Krise des Amtes lässt sich dabei auch auf bestimmte Ungereimtheiten zurückführen, die mit der Reform der römischen Liturgie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

⁶¹ Vgl. Budde, 368–370; ders., Das Hochgebet des Heiligen Basilius (wie Anm. 7), 62.

⁶² Vgl. ders., Die ägyptische Basilios-Anaphora (wie Anm. 14), 397–399.

⁶³ Vgl. ebd., 593 f.

⁶⁴ Vgl. ebd., 409 f., 412, 430.

⁶⁵ Vgl. ebd., 593–600.

⁶⁶ Vgl. Mefner, Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche (wie Anm. 38), 64: „Auch hier ist kein Zweifel, daß die ganze Gemeinde kraft ihres ‚allgemeinen Priestertums‘ Subjekt der Darbringung ist (zum Opferzug also keinerlei ‚potestas ordinis‘, ‚potestas consecrandi‘ oder Ähnliches notwendig ist).“

⁶⁷ Vgl. Franziskus, Motu proprio „Traditionis custodes“ (16. Juli 2021), in: https://www.vatican.va/content/francesco/la/motu_proprio/documents/20210716-motu-proprio-traditionis-custodes.html [abg. Am 03.11.2024]

⁶⁸ Vgl. hierzu ausführlich Stefan Böntert u. a. (Hg.), Gottesdienst und Macht. Klerikalismus in der Liturgie, Regensburg 2021.

⁶⁹ Vgl. schon den Hinweis bei Hans-Joachim Schulz, Die Grundlegung des kirchlichen Amtes im Spiegel der Eucharistiefeier und der Ordinationsliturgie des römischen und des byzantinischen Ritus, in: Catholica 29 (1975) 325–340; ders., Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung (wie Anm. 38), 87–122. Schulz betont in kritischer Absicht die genetische Vorgängigkeit liturgischer Praxis gegenüber der Vorstellung, dass die erst nachträgliche lehramtliche Normierung privilegierter Referenzpunkt für das kirchliche Leben sei.

nicht aufgelöst worden sind. Insbesondere restaurative Kräfte fremdeln mit diesem Reformwerk, dessen Implementierung vorgeblich einen ‚Bruch‘ mit der bisherigen liturgischen Tradition und dem (tridentinischen) Bild des Kult- und Opferpriesters bedeutet habe.⁷⁰

Vor diesem Hintergrund stellen sich zwei Fragen: Zum einen wäre zu klären, inwiefern das unveränderte Festhalten an der älteren Praxis und damit auch an der vorkonziliaren Rubrizistik vor allem des *Canon Romanus* tatsächlich so ‚ursprünglich‘ ist, wie insbesondere traditionalistische Kreise mit ihrer Fokussierung auf dem ‚Opfercharakter‘ der Eucharistie insinuieren. Zum anderen wäre zu fragen, ob die faktische Implementierung der Liturgiereform wirklich einen Bruch mit dieser vermeintlich sakrosankten Tradition darstellt.

3.1 Der Canon Romanus und die Frage nach dem ‚Opfer‘-Charakter der Eucharistie – eine kritische Interpretation nach dem Vorbild der Basilius-Anaphora

Im Lauf der gut 1600-jährigen Verwendung des *Canon Romanus* als des Hochgebetes der römischen Kirche hat sich nicht *ein* einheitliches Verständnis dieses zentralen Gebetstextes kontinuierlich durchgehalten. Dieser Umstand wird *ex negativo* schon dadurch deutlich, dass es bei allem konziliar verbrieften Insistieren auf dem Opfercharakter der Messe⁷¹ für die neuscholastische Schulbuchtheologie alles andere als einfach war, diesen ‚Opfercharakter‘ am konkreten Text dieser spätantiken Anaphora festzumachen. Nicht umsonst kursierten gleich mehrere Messopfertheorien,⁷² die bei aller Widersprüchlichkeit sich redlich bemühten, die lehramtlichen Aussagen des Konzils von Trient⁷³ an dem sehr viel älteren Textbestand festzumachen. Dass dieses Unterfangen letztlich wenig fruchtbar war und liturgiegeschichtlich auch durch die Theologie des Paschamysteriums⁷⁴ verdrängt wurde, weist auf eine tieferliegende Problematik hin: Der Text des römischen Hochgebetes lässt sich nämlich nicht in der unterstellten Eindeutigkeit so verstehen, wie es anfanghaft die scholastische und später die neuscholastische Interpretation nahezulegen versuchte. Im Mittelalter legte sich nämlich über das spätantike Gebet eine ‚sekundäre Kanonhermeneutik‘, die das ursprüngliche Verständnis dieser Anaphora entstellte, indem sie den exakten ‚Konsekrationsmoment‘ zu terminieren suchte und so zu einer weitreichenden Bedeutungs-

⁷⁰ Für eine gebündelte Darstellung traditionalistischer Positionen sei verwiesen auf Heinz-Lothar Barth, Die Messe der Kirche. Opfer – Priestertum – Realpräsenz (Una Voce Edition), Tremsbüttel 2016.

⁷¹ Vgl. Hans Jorissen, Das Verhältnis von Kreuzesopfer und Meßopfer auf dem Konzil von Trient, in: Albert Gerhards; Clemens Richter (Hg.), Das Opfer – biblischer Anspruch und liturgische Gestalt (QD 186), Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2000, 92–99.

⁷² Vgl. die Übersicht bei Ludwig Ott, Grundriß der katholischen Dogmatik, Bonn 11/2011, 553–559.

⁷³ Zur Einschätzung der tridentinischen und florentinischen Eucharistietheologie sei verwiesen auf Schulz, Glau benseinheit aus eucharistischer Überlieferung (wie Anm. 38), 78–87.

⁷⁴ Vgl. die Einschätzung ebd., 72: „Die nachtridentinische innerkatholische Eucharistie- und Meßopferlehre verliert vielfach auch jenes Augenmaß, das das Konzil selbst noch besessen hat. Und erst die liturgische Bewegung und die Laacher Mysterientheologie schaffen über die schon längst fruchtbare Beschäftigung mit der alten Kirchengeschichte hinaus das Bewußtsein für eine nötige Neubesinnung.“ Eingehend mit der Theologie des Paschamysteriums beschäftigt sich Simon A. Schrott, Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 6), Regensburg 2014.

und Sinnverschiebung im Verständnis des Textes beitrug.⁷⁵ Das so neu geförderte (Miss-)Verständnis lässt sich auch gut an den rubrikalen Vorgaben nachvollziehen: Das stille Rezitieren der ‚Wandlungsworte‘ in vorgebeugter Haltung wird jeweils symmetrisch durch eine doppelte Kniebeuge als Zeichen der Anbetung gerahmt. Das Inzensieren der über den Kopf des Zelebranten erhobenen *species* markiert zusammen mit dem Läuten der Altarschellen und gegebenenfalls sogar der Kirchturmglocke die ‚Ankunft‘ des Herrn unter den Gestalten von Brot und Wein.⁷⁶ Von diesem Augenblick an führt der Zelebrant Daumen und Zeigefinger zusammen und legt die Hände nicht mehr auf das bloße Altartuch, sondern nur noch auf die Innenseite des Korporale. All diese Zeichen und Gesten machen deutlich: Hier ist nun ‚Wandlung‘ geschehen und Christus wahrhaft gegenwärtig.

Vor dem Hintergrund der oben erläuterten Struktur der Basilios-Anaphora drängt sich die Frage auf, ob West- und Ostkirche hinsichtlich der Eucharistietheologie und der Vorstellung von ‚Wandlung‘ also vollends verschiedene Wege gegangen sind.⁷⁷ Dem wäre sicher so, wenn die über Jahrhunderte hinweg übliche *Canon*-Hermeneutik tatsächlich dem mutmaßlich ursprünglichen Sinngehalt des römischen Messkanons entsprechen würde. Mehrere Gegenindizien weisen jedoch in eine andere Richtung:

Zum einen ist darauf aufmerksam gemacht worden, dass die Verwandlungs-Bitte des *Supplices*-Gebetes strukturell den Geist-Epiklesen östlicher Provenienz entspricht. Auch wenn der Heilige Geist nicht nominell Erwähnung findet, so wird doch mit dem aufsteigenden Engel eine vertikale Bewegung beschrieben, die eine wesenshafte Umgestaltung der Gaben erwirkt. Eben diese Verwandlung erscheint aber nicht für sich isoliert, sondern zusammen mit der Teilhabe der Feiergemeinde an Brot und Wein, die ab jetzt erst als Leib und Blut Christi bezeichnet werden. In konsequenter Parallelität zur Basilios-Anaphora können die Gaben erst dann als Präsenzort des Gekreuzigten und Auferstandenen gelten,

⁷⁵ Vgl. hierzu ausführlich Schulz, Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung (wie Anm. 38), 56–72; Meßner, Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche (wie Anm. 38), 84–116. Speziell zur Thematik vgl. Hans-Christian Seraphim, Von der Darbringung des Leibes Christi in der Messe. Studien zur Auslegungsgeschichte des römischen Meßkanons, München 1970; sowie allgemeiner: Enrico Mazza, Continuità e Discontinuità. Concezioni medievali dell’eucaristia a confronto con la traduzione dei Padri e della liturgia (BEL.S 113), Rom 2001. Jüngst findet sich diese ‚sekundäre Kanonhermeneutik‘ in aller fraglosen Selbstverständlichkeit vertreten bei Michael Fiedrowicz, Die überlieferte Messe. Geschichte, Gestalt und Theologie des klassischen römischen Ritus, Fohren – Linden 2019, 254–281. Fiedrowicz verortet den Moment der ‚Opferdarbringung‘ im Augenblick der durch die ‚Wandlungsworte‘ herbeigeführten Konsekration. Eine deutlich differenziertere, wenn auch in der Sache ähnlich gelagerte Position vertritt Thomas Witt, Repraesentatio Sacrificii. Das eucharistische Opfer und seine Darstellung in den Gebeten und Riten des Missale Romanum 1970. Untersuchungen zur darstellenden Funktion der Liturgie (PaThSt 31), Paderborn u. a. 2002.

⁷⁶ Zur im 13. Jahrhundert aufkommenden Elevationspraxis und der sie umgebenden Performanz und Frömmigkeit vgl. Peter Browe, Die Elevation in der Messe, in: ders., Die Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht, mit einer Einführung hg. v. Hubertus Lutterbach und Thomas Flammer (Vergessene Theologen 1), Münster – Hamburg – London 2003, 475–507.

⁷⁷ Vgl. Budde, Darbringung (wie Anm. 10), 195: „Heißt das nun, daß sich bei der Bewertung der Einsetzungsworte und der Heiligungsbitte im westlichen Ritus und im östlichen zwei grundverschiedene und unversöhnliche Traditionen gegenüberstehen? Steht die römische Deutung der Worte Christi als ‚Wandlungsworte‘ der ostkirchlichen Betonung der konsekratorischen Epiklese diametral entgegen?“ Für die Wiedergewinnung einer gemeinsamen Sichtweise im Rückgriff auf die ostkirchliche Tradition wirbt Hans-Joachim Schulz, „Wandlung“ im ostkirchlich-liturgischen Verständnis. Eine Orientierung im Disput um Transsubstantiation und Transsignifikation, in: Catholica 40/4 (1986) 270–286.

wenn explizit über sie die abschließende Heiligungs-Bitte ausgesprochen wurde. So entspricht das *Supplices*-Gebet strukturell der Geist-Epiklese der Basilios-Anaphora.⁷⁸

In diesem Zusammenhang ist besonders auf die Zeitformen des Einsetzungsberichtes zu achten, die überraschenderweise *genauso* gewählt sind, wie es von der Basilios-Anaphora her zu erwarten wäre: Die Nacherzählung des Abendmahlsgeschehens selbst steht im Perfekt⁷⁹ und markiert somit eindeutig, dass es um das Gedächtnis des vergangenen Stiftungsereignisses am Gründonnerstag geht. Zugleich stehen die Hingabeworte *tradétur* und *efundétur* im Futur⁸⁰ – genauso wie im koptischen Hochgebet die Partizipien ebenfalls futurisch formuliert sind. Dieser Umstand überrascht insofern, als eigentlich eine präsentielle Wiedergabe erwartbar wäre, wenn doch alles darauf ankäme, Herrenwort und Priesterwort zur vollkommenen Deckungsgleichheit zu bringen. Eine futurische Formulierung verunmöglicht aber genau diese rezitative Verschmelzung und hält somit die Möglichkeit offen, den *Canon Romanus* nach dem Vorbild der ostkirchlichen Anaphora zu verstehen. In dieser Optik ist die Kommemoration des Abendmahls strenggenommen Teil der Anamnese und nicht bereits performative Aktualisierung der göttlichen Gegenwart.⁸¹

Trifft dies zu, so muss sich auch die Wahrnehmung der Annahme- und Verwandlungsbitte *Quam oblationem* dahingehend ändern, dass sie nicht vor dem Hintergrund des vermeintlich ‚konsekratorischen‘ *Qui pridie* als ‚quasi-konsekratorische‘ Epiklese verstanden wird, sondern – im ursprünglichen Sinne – schlichtweg als niedrigschwelligere Bitte um die Annahme der Naturalgaben von Brot und Wein.⁸² Im Umkreis der Liturgiereform hatte man diesen Textabschnitt aufgrund einer alexandrinischen Parallele vorschnell als im engeren Sinn epikletisch gewertet und vor diesem Hintergrund auch die Annahmебitten in den neuen Hochgebetstexten explizit als Herabrufung des Geistes gestaltet – jedoch entgegen der ursprünglichen Sinnrichtung dieser Passage.⁸³

Zum anderen ergeben sich hieraus weitreichende Konsequenzen für den vielbeschworenen ‚Opfercharakter‘ der Eucharistie: Worauf nämlich bezieht sich die Darbringungsaussage „offérimus praeclárae maiestáti tuae de tuis donis ac datis“? Auffallenderweise fährt der Satz nämlich fort: „hóstiam puram, hóstiam sanctam, hóstiam immaculátam, Panem sanctum vitae aetérnae, et Cálicem salútis perpétuae.“⁸⁴ Folgt man jedoch der durch die Rubriken nahegelegten Wandlungslogik, so müsste hier eindeutiger von *Corpus* und *Sanguinem Christi* die Rede sein – was jedoch nicht der Fall ist; werden die Gaben doch erst

⁷⁸ Vgl. *Budde*, Darbringung (wie Anm. 10), 196 f., mit ständigem Verweis auf *Schulz*, Glaubenseinheit (wie Anm. 38).

⁷⁹ Vgl. *Missale Romanum*, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratum, Auctoritate Pauli PP. VI Promulgatum, Ioannis Pauli PP. II Cura Recognitum, Editio typica tertia, Romae 2002, 581: „Qui cum Passióni voluntarie traderéatur, [...] accépit panem et grárias agens fregit, deditque discípulis suis, dicens: [...]. Simili modo, postquam cenáatum est, accípiens et cálicem iterum tibi grárias agens dedit discípulis suis, [...].“

⁸⁰ Vgl. ebd.

⁸¹ Vgl. *Budde*, Darbringung (wie Anm. 10), 200 f.

⁸² Vgl. *Reinhard Meßner*, Einige Probleme des Eucharistischen Hochgebets, in: ders.; Eduard Nagel; Rudolf Pacik (Hg.), Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie [FS Hans Bernhard Meyer] (IST 42), Innsbruck – Wien 1995, 174–201, hier 175–182.

⁸³ Vgl. *Budde*, Darbringung (wie Anm. 10), 197 f., mit Verweis auf *Gerhards*, Entstehung und Entwicklung des Eucharistischen Hochgebets (wie Anm. 6), 75–96, hier 84; *Meßner*, Einige Probleme des Eucharistischen Hochgebets (wie Anm. 82), 184–189.

⁸⁴ *Missale Romanum*, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratum (wie Anm. 79), 576 f.

im *Supplices*-Gebet als *Corpus* und *Ságuinem* bezeichnet.⁸⁵ Dieser Befund ist jedoch gut zu erklären, wenn man die Blickweise der Basilios-Anaphora einnimmt und deren Grundstruktur von Einsetzungsbericht, Heils-Gedächtnis, Darbringung und Heiligungsbitten zugrundelegt. In diesem Paradigma ist es vollends schlüssig, dass der *Canon Romanus* hier zwar in stark aufgeladener Terminologie von der künftigen Bestimmung der Gaben spricht, aber noch nicht von Fleisch und Blut Christi. Verlegt man jedoch die Konsekration bereits in das Rezitieren der Herrenworte, so stellt sich eine folgenschwere Konsequenz ein: Nun kann sich das Verb *offérimus* nur noch auf Leib und Blut Christi beziehen – der Priester erscheint nun als echter Opferpriester, der Gott, dem Vater, in einem ‚postkonsekratorischen Akt‘ den eucharistisch präsenten Sohn aufopfert.⁸⁶

Demnach resultiert die Vorstellung von einer Aufopferung Christi durch den Priester aus einem scholastischen Missverständnis der Struktur des *Canon Romanus*. Auf dessen Textbestand kann sich eine solche Auffassung zumindest nicht in aller Eindeutigkeit berufen, weil es im gesamten Hochgebet keine einzige Formulierung gibt, die *expressis verbis* davon spricht, Leib und Blut Christi dem Vater darzubringen. Von daher ist auch die (neu-)scholastische Berufung auf den *Canon Romanus* als ‚Kronzeugen‘ für den Opfercharakter der Messe verfehlt. Dessen ursprüngliche Sinnrichtung lässt sich nicht durch restaurative Versuche vereinnahmen, die sich gegen das Reformwerk des letzten Konzils stellen. Theologie und Rubrizistik der (neu-)scholastisch-tridentinischen Ära sind mitnichten Garanten einer ‚ursprünglichen‘ und authentischen Liturgie.

3.2 Der Stand der Reform – eine chiastische Situation

Wenn sich der *Canon Romanus* nicht zur textlichen Absicherung der scholastischen und vor allem nachtridentinisch-konfessionellen Opfertheologie eignet, stellt sich die Frage nach dem Verhältnis der erneuerten Liturgie zu genau diesem Themenkomplex. Eine oberflächliche Betrachtungsweise könnte meinen, mit der zurückliegenden Reform des römischen Ritus sei eigentlich ein Abrücken von der starken Opfersemantik der nachtridentinischen Epoche geschehen.⁸⁷ Insbesondere die praktische Umsetzung im Bereich der Kirchenraumgestaltung hat diesbezüglich deutliche Signale gesendet: Herkömmliche Raumlogiken haben bis in die zweite Hälfte des letzten Jahrhunderts ein Bild präsentiert, das den Priester deutlich von der Gemeinde absetzte und als ‚Kultdiener‘ zu präsentieren wusste, der hinter einer räumlichen Barriere aus Altarschranke bzw. Kommunionbank und

⁸⁵ Vgl. ebd., 577: „*Supplices te rogámus, omnípotens Deus: iube haec perférri per manus sancti Angeli tui in sublime altáre tuum, in conspectu divínae maiestatis tuae; ut, quotquot ex hac altáris participatióne sacrosánctum Filii tui Corpus et Ságuinem sumpsérimus, [...]: omni benedictiōne cælesti et grátiā repleámur.*“

⁸⁶ Vgl. Budde, Darbringung (wie Anm. 10), 198 f.; Meßner, Einige Probleme des Eucharistischen Hochgebets (wie Anm. 82), 191–197. Mit dieser scholastischen Engführung gerät das Christentum jedoch neu in die Gefahr, auf dem neutestamentlich eigentlich überwundenen Stand einer ‚Opferreligion‘ zurückzusinken; vgl. hierzu kritisch Arnold Angenendt, L’Eucharistie, sacrifice non-sanglant et sanglant, in: Liturgie, Pensée Théologique et Mentalités Religieuses au Haut Moyen Âge. Le Témoignage des Sources Liturgiques, sous la direction de Hélène Bricout et de Martin Klöckener (LWQF 106), Münster 2016, 161–177. Eine ausführliche Behandlung des mittelalterlichen Messopferverständnisses findet sich bei Angenendt, Offertorium. Das mittelalterliche Meßopfer (LWQF 101), Münster ³2014.

⁸⁷ Vgl. Priesterbruderschaft St. Pius X., Das Problem der Liturgiereform. Die Messe des II. Vaticanum und Pauls VI., Eine theologische und liturgische Studie, Stuttgart 2001.

mehreren Stufen an einem meist direkt an der Wand stehenden Altar das ‚Heilige Messopfer‘ ‚darbrachte‘. Dem liturgischen Geschehen war vor allem in seiner feierlichen Form etwas fast operhaftes zu eigen.⁸⁸ Die starke Trennung zwischen Klerikern und Laien spiegelte sich auch im Verständnis der Eucharistie wider; so vermerkte das Messbuch bezüglich des Beginns der Feier: „*Sacerdos Missam celebraturus [...]“⁸⁹.*

Demgegenüber wurden im Zuge der Reform die allermeisten Barrieren der überkommenen Liturgie abgebaut. Liturgie sollte zum bewussten Vollzug aller Getauften werden, deren Versammlung bereits gottesdienstliche Qualität hat – die Liturgie beginnt „*populo congregato*“⁹⁰. Durch die bewusste Gestaltung des Altares als ‚Tisch des Herrn‘ und Versammlungsort der Gemeinde nahm man bereits rein optisch Abstand von jenem ‚Opferaltar‘, dessen kultische Frequentierung nur dem Klerus in deutlicher Distanz zum Volk vorbehalten gewesen war. Mit diesem stärker ‚horizontalisierten‘ Arrangement sollte die Eucharistiefeier weniger als Opfer eines per Ordination dazu befähigten ‚Standesvertreters‘ erscheinen, sondern als Mahl mit dem Auferstandenen im Horizont des *Mysterium Paschale*.

Beredetes Zeugnis für diese Transformation stellt der Umgang mit dem alten Offertorium⁹¹ dar, das in einer Art ‚liturgischen Antizipation‘ nicht nur Themen des Hochgebets vorwegnahm und somit zu einer motivischen Dopplung im Vollzug der Messe führte, sondern so mit Opfervokabular angereichert war, das es die ‚sekundäre Kanonhermeneutik‘ gleichsam in die Gabenbereitung vorverlagerte und Brot und Wein solchermaßen mit einer Terminologie umgab, die eigentlich nur recht Sinn machte, wenn man die Vorstellung einer ‚postkonsekratorischen Aufopferung‘ bereits zu diesem Zeitpunkt im Hinterkopf behielt. Nicht von Ungefähr sprach sich Luther gegen die Beibehaltung der Offertoriums-Gebete aus; zu sehr sprach aus ihnen schon die Theologie der ‚sekundären Kanonhermeneutik‘. Im Zug der Liturgiereform ist das Offertorium tatsächlich dann auch – nicht ohne ökumenische Nebenabsichten – vollends gestrichen und durch eine Gabenbereitung ersetzt worden, die sich an der jüdisch *Berakah* orientiert und damit viel eher den Charakter eines

⁸⁸ Vgl. hierzu *Ludwig Mödl*, Inszenierte Spiritualität. Spirituelle und pastoral-liturgische Leitlinien in der Barockzeit, in: Jürgen Bärsch; Stefan Kopp; Christian Rentsch (Hg.), *Ecclesia de Liturgia. Zur Bedeutung des Gottesdienstes für Kirche und Gesellschaft* [FS Winfried Haunerland], Regensburg 2021, 293–302, vor allem 300 f.; ein guter Überblick zum gottesdienstlichen Leben des Barock findet sich mit mehreren Beiträgen im: Benini u. a. (Hg.), *Liturgie im Prozess* (wie Anm. 3), 249–339.

⁸⁹ *Missale Romanum*, Ex Decreto Ss. Concilii Tridentini Restitutum, Summorum Pontificum Cura Recognitum, Editio typica 1962, Edizione anastatica e Introduzione a cura di Manlio Sodi – Allesandro Toniolo, Romae 2007, 54.

⁹⁰ Vgl. *Institutio Generalis Missalis Romani*, Nr. 47, 120. Reflexionen auf die Frage nach dem ‚Subjekt‘ der Liturgie finden sich bei *Christian Rentsch*, *Unum corpus multi sumus. Augustins Sermo 272 im Kontext gegenwärtiger Reflexionen zum Subjekt der Liturgie*, in: Bärsch u. a. (Hg.), *Ecclesia de Liturgia* (wie Anm. 88), 127–138.

⁹¹ Für die traditionelle Sichtweise der Offertoriumsgebete vgl. *Fiedrowicz*, Die überlieferte Messe (wie Anm. 75), 246–253. Fiedrowicz versteht diese Gebete im Sinn eine liturgischen Antizipation dessen, „dass die Kirche durch die Hand des Priesters Gott-Vater das Golgotha-Opfer seines Sohnes zugleich als ihr eigenes Opfer darbringt“ (ebd., 252).

Gabengebetes bei Tisch besitzt.⁹² Die Polemik⁹³ gegen diesen weitreichenden Eingriff in die Textgestalt des Ordinariums verrät deutlich, dass diese Änderung im Sinn eines Abrückens von der älteren Messopfertheologie verstanden wurde – und wohl auch so gemeint war. Im Bereich *vor* dem Hochgebet hat die erneuerte Liturgie also schwerpunktmäßig eine Abkehr von der Praxis markiert, die Idee einer ‚postkonsekratorischen Aufopferung‘ gleichsam antizipativ auf die Gaben von Brot und Wein auszudehnen.

Umso mehr muss es überraschen, wenn diese Stoßrichtung sich nicht *im* Bereich des Hochgebetes fortsetzt. Ganz im Gegenteil lässt sich im Zuge der liturgischen Reformbemühungen sogar eine ausdrückliche Verfestigung der eigentlich problematischen Opfersemantik feststellen.⁹⁴ So begegnet im Vierten Hochgebet nun erstmals eine Formulierung, die wirklich auf den Begriff bringt, was dem nunmehr Ersten Hochgebet über lange Zeit hinweg gleichsam ‚untergeschoben‘ wurde: „*offérimus tibi eius Corpus et Sanguinem, sacrificium tibi acceptábile et toti mundo salutáre.*“⁹⁵ Mit diesem Satz versprachlicht die erneuerte Liturgie eine lange Zeit in Theologie und Praxis der lateinischen Kirche dominante – aber im römischen Messkanon fehlende – Vorstellung nun ganz konkret.⁹⁶

Insgesamt steht diese Formulierung aber doch nicht als eucharistietheologischer ‚Atavismus‘ isoliert für sich. Aufbau und rubrikale Vorgaben der erneuerten Hochgebetstexte bewegen sich noch ganz im alten Paradigma der ‚sekundären Kanonhermeneutik‘.⁹⁷ Vor allem an zwei Momenten wird das überdeutlich: In allen Fällen wurde vor dem Einsetzungsbericht eine Geistepiklese eingefügt, um der sekundären Deutung des *Quam oblationem* sozusagen in ‚neuerem Gewand‘ ein Bleiberecht zu verschaffen. Besonders auffällig ist die Bereitschaft, dafür eine in der historischen Vorlage am Ende der Anaphora stehende Gaben- und Kommunionepikelese entgegen der inneren Logik des Textes⁹⁸ vor

⁹² Vgl. die ausführliche Darstellung bei Anne-Marie Petitjean, *De L'Offertoire à la Préparation des Dons. Genèse et Histoire d'une Réforme* (LQF 104), Münster 2016. In praktischer Sinnrichtung sei verwiesen auf August Jilek, *Zur Gestalt der „Gabenherrichtung“*, in: Meßner u. a. (Hg.), *Bewahren und Erneuern* (wie Anm. 82), 285–301.

⁹³ Einen Überblick über die traditionalistischen Reaktionen – samt der entsprechenden Antworten auf gemäßiger Seite – bietet Petitjean, *De L'Offertoire à la Préparation des Dons* (wie Anm. 92), 692–695.

⁹⁴ So bereits die Feststellung bei Meßner, *Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche* (wie Anm. 38), 209–211. Meßner bemängelt, dass sowohl die Liturgiekonstitution als auch die Allgemeine Einführung in das Messbuch noch dem tridentinischen Paradigma einer unblutigen *perpetuatio* anhängen.

⁹⁵ *Missale Romanum, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratum* (wie Anm. 79), 595.

⁹⁶ Vgl. Budde, *Darbringung* (wie Anm. 10), 199 f. mit Verweis auf Meßner, *Einige Probleme des eucharistischen Hochgebets* (wie Anm. 82), 197–199. Zudem sei verwiesen auf die Notiz bei Reiner Kaczynski, *Das Opfer Christi und die Darbringung der Kirche. Anmerkungen zur angeblichen Verworrenheit unserer Hochgebetstexte*, in: Heinz; Rennings (Hg.), *GRATIAS AGAMUS* (wie Anm. 6), 149–166, hier 159: „Ungewöhnlich ist es, wenn im Vierten Hochgebetstext das Opfer, das die Kirche Gott entgegenhält und von dem sie weiß, daß es von Gott als heilbringend für alle Welt angenommen ist, ausdrücklich als Leib und Blut Christi bezeichnet wird[...].“

⁹⁷ Vgl. hierzu wiederum Meßner, *Einige Probleme des Eucharistischen Hochgebets* (wie Anm. 82), 199 f. Meßner betont, dass die neuen Hochgebetstexte – anders als der *Canon Romanus* im Mittelalter – nun keine ‚doppelte Kanonhermeneutik‘ mehr benötigen, weil rituelle Performanz (Elevation und Kniebeuge) und Textgestalt („aufgespaltene“ Epiklese, explizite ‚postkonsekratorische‘ Darbringung) in der erneuerten Liturgie zur Deckungsgleichheit gekommen sind. Damit hätte die Liturgiereform ironischerweise – ohne es explizit zu wollen – die Inkonsistenzen der vorkonziliaren Liturgie in (neu-)scholastisch-tridentinischem Horizont ‚beseitigt‘.

⁹⁸ Vgl. hierzu Meßner, *Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche* (wie Anm. 38), 33–38. Meßner betont im Anschluss an Hans-Joachim Schulz, dass sich für dieses antike Hochgebet die Vorstellung von einer Aufopferung des Leibes und Blutes Christi nicht belegen lässt.

dem Einsetzungsbericht zu platzieren. So verfälscht das Zweite Hochgebet eigentlich seine antike Vorlage, weil es dieser auf anachronistische Weise die scholastische Konsekrationslogik einschreibt. Nur folgerichtig ist in diesem Zusammenhang das Festhalten an der von einer Kniebeuge begleiteten Elevation direkt nach der Rezitation der Herrenworte. So kommuniziert die Performanz des Zelebranten: Hier ist nun Wandlung geschehen, weil der Priester *in persona Christi capitum* die ‚Konsekrationsworte‘ gesprochen hat. Hätten die Schöpfer der erneuerten Liturgie die Gabenepiklese am Ende des Hochgebetes platziert, so wäre die im Wesentlichen aus der vorkonziliaren Liturgie übernommene Elevationspraxis samt Kniebeuge und Inzensation nicht mehr möglich gewesen.

So kommt es jedoch zu einem *Chiasmus von Text und Performanz*: Wohingegen der *Canon Romanus* in seiner rekonstruierbaren Strukturlogik noch keine (neu-)scholastische Opfertheologie kennt, findet sich diese *expressis verbis* in der erneuerten Liturgie. Paradoxerweise verläuft die jeweilige Performanz jedoch gegenläufig: Faktisch wurde die vorkonziliare Liturgie – entgegen der textlich erhebbaren Theologie im Hintergrund – als ‚Opferliturgie‘ gefeiert: Der – kultisch reine – Priester steht am steinernen Opferaltar vor dem Kultbild bzw. dem Tabernakel als dem privilegierten Präsenzort des Göttlichen. Zugleich steht die Priestergestalt durch die Schrankengliederung und Stufung des Raumes in einem Distanzverhältnis zu den ‚Laien‘, deren Teilnahme vor allem im – eher seltenen – Empfang der sakralen ‚Opferfrucht‘ besteht. Demgegenüber ist die konziliar erneuerte Liturgie meist als ‚Mahlfeier‘ inszeniert: Der Vorsteher versammelt sich mit den *circumstantes* um den Altartisch, um die Mahlgemeinschaft mit dem Auferstandenen sakramental Gegenwart werden zu lassen. Mit dieser veränderten Sinnrichtung geht ein Abbau der kultischen Hürden einher. Manchmal reiht sich der Vorsteher sogar so in die Versammlung ein, dass es keinen gesonderten Priestersitz mehr gibt. Die Kommunion erscheint als gemeinschaftliches Essen und Trinken am Tisch des Herrn. Ein qualitativer Unterschied zwischen den so Versammelten wird nicht betont – geschweige denn die Befähigung eines Einzelnen zur Darbringung eines gnadenerwirkenden ‚Opfers‘. Dabei konvergiert diese Performanz jedoch nur teilweise mit den verwendbaren Texten des Messbuches, das nach wie vor den Vorstellungen der ‚sekundären Kanonhermeneutik‘ verhaftet ist.

3.3 Exkurs: Die Hypothek der ‚postkonsekratorischen Darbringung‘ im Spiegel der Einheit von Gaben- und Kommunionepiklese

Diese chiastische Verschränkung erweist sich immer mehr als schwere Hypothek für die innerkirchliche Verständigung: Insbesondere in der Diskussion um die Zugangsvoraussetzungen zum Amt verlieren ‚ständische‘ Logiken an Plausibilität. Angesichts einer stark egalisierten Praxis stellt sich immer drängender die Frage nach der Berechtigung einer ‚androzentratisch‘ dominierten Amtstheologie. Gleichzeitig ist die Vorstellung eines *agere in persona Christi capitum* im Fahrwasser der ‚sekundären Kanonhermeneutik‘ so eng mit der Vorstellung von ‚Wandlung‘ und ‚Darbringung‘ verzahnt, dass eine ‚Verwindung‘ dieser aporetischen Diskussion um die Zugangsvoraussetzungen nur um den Preis einer Überwindung der gegenwärtig rubrizistisch normierten Theologie der Hochgebetstexte möglich scheint. Wird nämlich die Vorstellung einer ‚Verschmelzung‘ von Priester- und Herrenwort zugunsten einer epikletischen Wandlungs-Bitte aufgegeben, so fällt der Zelebrant aus

jener performativen ‚Kongruenz‘ mit dem ewigen Hohenpriester heraus, die den menschlichen Amtsdiener aufgrund seines männlichen Geschlechts zugleich Christus als den in der Eucharistie sich hingebenden Bräutigam der Kirche hat darstellen lassen. Wohingegen die Trennung von Wandlungs- und Kommunioneipiklese die Priesterfigur also gleichsam unter den Primat der Christusrepräsentanz stellt, fungiert eine Einheit von Wandlungs- und Kommunioneipiklese als Ausdruck des Bewusstseins, dass auch der Vorsteher *auf Seiten der Gemeinde* steht und in deren Namen um den verwandelnden Geist bittet.⁹⁹

Die Vorstellung einer ‚postkonsekratorischen Opferung‘ Christi verstärkt vor diesem Hintergrund jedoch genau die hierarchisch-androzentrische Standeslogik,¹⁰⁰ weil der – durch die Worte des Priesters präsente – Sohn sich in einem Akt dem Vater aufopfert, der zugleich seine Hingabe an die Kirche als seine Braut zum Ausdruck bringt. Ist der menschliche Priester nun ‚Instrumentalursache‘ dieses liturgischen Aktes der Aufopferung Christi an den Vater und damit der Hingabe des *Sohnes* an die Kirche, so liegt es nahe, aufgrund der damit evozierten Geschlechterlogik das kultische ‚*re-enactement*‘ des ‚Sohnesgehorsams‘ auch durch einen ‚Sohn der Kirche‘ sakramental darstellen zu lassen. Entfällt jedoch das Konzept der ‚postkonsekratorischen Aufopferung‘, so verschwindet ebenfalls die Notwendigkeit, den amtlichen Liturgien auf Christus als den *Sohn* des Vaters und den *Bräutigam* der Kirche hin transparent zu machen. Als ‚Zunge‘ der Gemeinde – und nicht Christi! – müsste der Vorstehende keine geschlechtsspezifischen Rollenstereotypa erfüllen.

Weiterhin entfiele die müßige Aufgabe einer Klärung des Verhältnisses zwischen dem prinzipiell nicht wiederholbaren Kreuzesopfers und dem viele Male aufs Neue dargebrachten ‚Opfer‘ der Messe. Nicht umsonst hat die Theologie des Paschamysteriums aufgrund dieser Spannung einen Ausweg aus der Sackgasse der neuscholastischen Messopfertheorien zu eröffnen versucht. Die Vorstellung einer durch Opfer applizierbaren ‚Gnadenfrucht‘ gerät zudem in den Nahbereich einer Gnadenarithmetik, die nicht zuletzt mitauslösend für die Reformation geworden ist¹⁰¹ und sich in der überkommenen Raumgliederung im Gegenüber von Klerikern und Laien abbildet. Ein Entfallen der scholastischen Kanonhermeneutik käme dann insofern einer ‚Flurbereinigung‘ gleich, als die Performanz des Hochgebetes nun besser zum ‚Mahl‘-Arrangement der erneuerten Liturgie passen würde. Form und Inhalt kämen zur Deckungsgleichheit. Dabei muss eine solche Lösung nicht dem traditionell betonten ‚Opfercharakter‘ der Eucharistie widersprechen, wenn ‚Mahl‘ und ‚Opfer‘ nicht als einander ausschließende Momente ein und desselben Vollzugs verstehtbar sind.¹⁰²

⁹⁹ Vgl. Meßner, Probleme des Eucharistischen Hochgebets (wie Anm. 82), 190 f.; Paul Weß, Die Stellung der Gemeinde in der Meßfeier, in: Meßner u. a. (Hg.), Bewahren und Erneuern (wie Anm. 82), 336–350, hier 339 f. Weß konstatiert etwas resignativ: „Bischof und Priester gehören in der Sicht der AEM [LM: Allgemeinen Einführung in das Messbuch] nicht zur Gemeinde der Gläubigen, sondern stehen ihr gegenüber.“ (ebd., 339).

¹⁰⁰ Bezuglich der Amtstheologie findet eine Verschiebung statt, die das Wesen des Amtes nun nicht von der Verkündigung her konzipiert, sondern von der kultischen Befähigung zum rechtmäßigen und gültigen Vollzug des eucharistischen Opfers – womit sich zugleich die Kluft zwischen ‚Klerikern‘ und ‚Laien‘ ungemein vertieft. Erstere setzen für letztere einen Akt, den eben diese aus sich heraus nicht vermögen.

¹⁰¹ Zur aus einer erneuerten Rechtfertigungslehre heraus erfolgten Liturgiereform Luthers sei verwiesen auf Meßner, Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche (wie Anm. 38), 117–206.

¹⁰² Vgl. Peter Knauer, Unseren Glauben verstehen, Würzburg 2014, 189 f.; ders., Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Norderstedt 2015, 237.

Eine ‚Spur‘ zu diesem Verständnis könnte sich – bei aller vorgebrachten Kritik – im neuen Arrangement der Herrenworte finden: Waren diese bis zur Reform in strenger Fokussierung auf die Gaben im Schriftsatz so vom restlichen Text abgesetzt, dass sie jeweils mit der demonstrativen Bezeichnung „*Hoc est [...]*“ bzw. „*Hic est [...]*“¹⁰³ begannen, so inkludiert die Druckfassung des *Missale Romanum* von 1970 bzw. 2002 auch die angebrochene Versammlung in die Deuteworte: „*Accipite et manducate ex hoc omnes*“ bzw. „*Accipite et bibite ex eo omnes*“¹⁰⁴. Auf diese Weise lassen sie die Deuteworte „Das ist mein Leib“ bzw. „Das ist mein Blut“ auf den gesamten Mahlzusammenhang des Essens und Trinkens beziehen:¹⁰⁵ Die an den Gaben teilhabende Versammlung ist der Leib des Herrn in dieser Welt. Durch dieses Essen und Trinken wird sakramental zugleich deutlich, dass der glaubende Weltdienst der Christen so aus Jesu Lebensopfer lebt, wie das gewöhnliche Leben von den irdischen Gaben von Brot und Wein. Deren Verzehr bezeichnet und enthält den sich von der göttlichen Liebe verzehrt haben Lassenden. Christi Liebesopfer wird jedes Mal in der Eucharistie dadurch gegenwärtig, dass er sich als Speise für die Versammelten gibt – nicht im Sinne eines Gott dargebrachten Opfers,¹⁰⁶ sondern einer Hingabe, die Gottes unüberbietbare Liebe für den Menschen sichtbar werden lässt.¹⁰⁷ So bestünde der ‚Opfercharakter‘ der Eucharistie paradoixerweise in ihrem ‚Mahlcharakter‘ – und umgekehrt: Einerseits wird die Proexistenz Jesu für die Welt nicht anders sichtbar als im eucharistischen Verzehr und einem daraus gestalteten Leben. Insofern ‚bedarf‘ das Opfer Christi der Eucharistie, um jeweils in der Zeit ‚ankommen‘ zu können. Andererseits ist die Mahlgemeinschaft der Glaubenden nur möglich, weil zuerst im Horizont der Reich-Gottes-Verkündigung eine neue Gemeinschaft unter Menschen gestiftet und schlussendlich mit dem Geist des Gekreuzigten und Auferstandenen ‚beseelt‘ worden ist (vgl. Joh 19,25–27.30). Insofern ‚bedarf‘ die eucharistische Mahlgemeinschaft der Lebeshinlage Jesu als ihres ständigen Bezugspunktes.

Dass diese Zusammenblendung von ‚Wandlung‘, ‚Opfer‘ und ‚Mahl‘ durchaus keine Erfindung jüngerer Theologie ist, zeigt sich an der traditionellen Einheit von Wandlungs- und Kommunioneplikese:

So fokussiert sich die Wandlungbitte der Basilius-Anaphora keineswegs allein auf die Gaben von Brot und Wein; nachdem die Hingabe-Partizipien präsentisch wiedergegeben werden, schließt sich noch im selben Vers die Formulierung des Verzehrs eben dieser Gabe an (vgl. V. 90: „der gegeben wird zum Erlass der Sünden und ewigen Leben für die, die von ihm nehmen werden.“; V. 95: „das gegeben wird zum Erlass der Sünden und ewigen Leben für die, die von ihm nehmen werden.“). Im Anschluss steht erneut der Empfang der Gaben im Mittelpunkt der Bitte (vgl. V. 97 P: „Mache uns alle würdig, unser Gebieter, von diesen deinen heiligen [Gaben] zu empfangen ...“) – mit der Sinnspitze, dass dieser Empfang schließlich die Versammlung zum vom Geist beseelten Leib Christi machen möge

¹⁰³ *Missale Romanum*, Ex Decreto Ss. Concilii Tridentini Restitutum (wie Anm. 89), 390 f.

¹⁰⁴ *Missale Romanum*, Ex Decreto Sacrosanti Oecumenici Concilii Vatican II Instauratum (wie Anm. 79), 581.

¹⁰⁵ Vgl. Knauer, Unseren Glauben verstehen (wie Anm. 102), 185 f.; ders., Der Glaube kommt vom Hören (wie Anm. 102), 236.

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ Vgl. ders., Unseren Glauben verstehen (wie Anm. 102), 189 f.

(vgl. V. 98: „auf dass wir ein einziger Leib werden und ein einziger Geist ...“). So verkopelt die Basilios-Anaphora die präsentische Hingabe Christi mit dem eucharistischen Essen und Trinken dergestalt, dass daraus und dadurch der Aufbau des mystischen Herrenleibes sich ereignet. Christus gibt sich hin als Speise und Trank, damit die daran Teilhabenden selbst zur Hingabe im Dienst an Gott und den Menschen befähigt werden.

Der *Canon Romanus* kennt eine ganz ähnliche Logik: Die vertikale Bewegung des ‚Auf-den-himmlischen-Altar-Emporgebrachtwerdens‘ steht nicht rein für sich in der alleinigen Fokussierung auf die Verwandlung der Gaben; drückt doch der Nachsatz die Finalursächlichkeit dieser Wandlungs-Bitte aus: „*ut, quotquot ex hac altaris participacione sacrosantum Filii tui Corpus et Sanguinem sumpsérimus, [...] omni benedictione cœlesti et grátia repleámur.*“¹⁰⁸ Genau an jene Textstelle, die das erste Mal im gesamten Hochgebet explizit von Leib und Blut Christi spricht, blendet die eucharistische Präsenz des Herrn mit dem Empfang der Gaben durch die Anwesenden und deren Erfülltheit mit himmlischer Gnade zusammen. So umfasst die Bitte um Verwandlung nicht allein die Gaben, sondern den ganzen Vorgang des eucharistischen Essens und Trinkens.

Dieses Ineins von ‚Wandlung‘ und ‚Kommunion‘ ist von erheblicher Bedeutung für die theologische Gesamtdynamik der Eucharistie: Deren Ziel ist nämlich nicht primär die ‚Herstellung‘ geweihter Gaben, sondern die pneumatische Transformation der Feiergemeinde. Die auch textliche Kopplung von Wandlungs- und Kommunioneiklese entspricht dieser Sinnspitze.¹⁰⁹

Von dieser Warte aus ließe sich eine neue Rede vom ‚Opfercharakter‘ der Eucharistie entwickeln: Einerseits ermöglicht die ‚präkonsekratorische‘ Hingabe Jesu allererst den nachgelagerten sakramentalen Vollzug der Kirche, der mithilfe der naturalen Gaben von Brot und Wein genau jenes Lebensopfer in einem Mahlzusammenhang sinnenfällig darstellt und deutlich macht, dass der Glaube der Versammlung aus dieser Hingabe so lebt, wie der gewöhnliche Mensch von täglichen Brot.¹¹⁰ Aus der Mahlfeier kann dann insofern eine ‚postkonsekratorische‘ Darbringung erwachsen, als die durch den sakramentalen Vollzug gewandelte Gemeinde sich in der Nachfolge Jesu im christlichen Dienst an der Welt tatsächlich Gott, dem Vater, darbringt (vgl. Röm 12,1).¹¹¹ Nicht von ungefähr endet die Eucharistiefeier mit einem Sendungsauftrag: *Ite missa est*. So bestünde der Opfercharakter der Feier darin, dass sich die Gemeinde liturgisch der Opfergesinnung Jesu anschließt und aus der Teilnahme an seinem Geschick in *diakonia* und *martyria* so auf die Welt zuzugehen vermag, dass sie das Engagement Jesu im Dienst am anderen fortsetzt – und so tatsächlich dem Vater ein wohlgefälliges Opfer darbringt.¹¹²

¹⁰⁸ *Missale Romanum*, Ex Decreto Sacrosanti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratum (wie Anm. 79), 577.

¹⁰⁹ Vgl. Meßner, Probleme des Eucharistischen Hochgebets (wie Anm. 82), 189.

¹¹⁰ Vgl. Knauer, Unseren Glauben verstehen (wie Anm. 102), 186–188.

¹¹¹ Vgl. ders., „Wie handelt man, wenn man euch glaubt, was ihr sagt?“ (Bert Brecht). Theologische Gedanken zu Bert Brechts Gedicht „Der Zweifler“ und ignatianische Parallelen, in: Paul-Chummar Chittilappilly (Hg.), Das Leben vertiefen [FS Erhard Kunz SJ], Ostfildern 2019.

¹¹² hierzu auch Michael Seewald, Die Feier der Eucharistie als Opferhandlung der Kirche. Dogmatische Versuche über ein sperriges Thema, in: Bärsch u. a. (Hg.), *Ecclesia de Liturgia* (wie Anm. 88), 139–154. Seewald plädiert dafür, das aufopferungsvolle Engagement in *diakonia* und *martyria* im Rahmen der *liturgia* dargestellt zu sehen und deren Opfercharakter wiederum im rituell dargestellten ‚Weltdienst‘ der Glaubenden zu erblicken. In einer ganz ähnlichen Richtung weisen bereits die Beiträge von Martin Stuflesser, „... dass mein und euer Opfer Gott, dem allmächtigen Vater, gefalle!“ Liturgietheologische Überlegungen zur Frage der Eucharistie als Opfer, in:

3.4 Vom ‚Lösen des Knotens‘: Praktische Überlegungen für eine ‚Reform der Reform‘

Obige Überlegungen haben die ‚chiastische‘ Situation der gegenwärtigen Normierung *in liturgicis* deutlich werden lassen: einerseits eine liturgische ‚Opferpraxis‘ mit dem textlich und performativ ursprünglich nicht darauf ausgelegten *Canon Romanus*, andererseits eine ‚Mahlpraxis‘ mit nach Maßgabe des alten Paradigmas gestalteten Hochgebeten. Überblickt man diesen textlich-performativen Chiasmus, so muss man zugestehen: Strenggenommen passt die vorkonziliare Feierpraxis besser zu den nachkonziliaren Texten und das römische Hochgebet besser zur erneuerten Praxis als jeweils umgekehrt. Rufe nach einer ‚Reform der Reform‘¹¹³ müssten langfristig dazu führen, diese nicht zufriedenstellende ‚Über-Kreuz-Stellung‘ zugunsten einer Kongruenz von Text und Feierpraxis zu überholen.

Ein erster Schritt müsste in der stärkeren Reglementierung und schließlich im Verbot der vorkonziliaren Feierpraxis bestehen. Es ist alles andere als überzeugend, dass *Gesellschaften päpstlichen Rechts*¹¹⁴ faktisch auf kirchenrechtlich abgesicherte Weise das liturgische Reformwerk des letzten Ökumenischen Konzils ignorieren und – in der Form des Lippenbekenntnisses – zugleich das Zweite Vatikanum inklusive der Konstitution „*Sacrosanctum concilium*“ anerkennen können. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt stellt sich die Haltung dieser restaurativen Kräfte auch alles andere als klar dar; Außenstehende haben große Mühe, überhaupt zu verstehen, *warum* diese Gemeinschaften bei der älteren Praxis bleiben. Weder deren römische Errichtungsdekrete, noch deren – spärliche – Publikationen erläutern in zufriedenstellender Weise die Motivation hinter dem Festhalten an abrogierten Büchern. So bleibt die Situation seltsam opak. Hier wäre eine ‚Unterscheidung der Geister‘¹¹⁵ vonnöten: Geht es diesen Gruppierungen nur um eine bestimmte Ästhetik und Feierlichkeit des Vollzugs? Oder verbirgt sich hinter dem Beharren auf längst Überholtem insgeheim eine ‚krypto-lefebrianische‘ Haltung, die mit der liturgischen Praxis gleichzeitig die Ablehnung der Errungenschaften der konziliar transformierten Ekklesiologie und Eucharistietheologie markiert? Im letzteren Fall wäre es nicht ratsam, Stimmen zur kirchenamtlichen Anerkennung zu verhelfen, die gegen konziliare Äußerungen desselben Lehramtes opponieren.¹¹⁶ Im ersten Fall wären besagte Gruppen dahin zu führen, ausschließlich die

George Austin u. a. (Hg.), Priester und Liturgie [FS Manfred Probst], Paderborn 2005, 251–264; sowie *Hans-Christian Seraphim*, Vom Darbringen der Gotteskinder an den Vater im Eucharistiegebet, in: ZKTh 127 (2005) 237–252.

¹¹³ Vgl. hierzu *Helen H. Hitchcock*, Papst Benedikt XVI. und die „Reform der Reform“, in: Manfred Hauke (Hg.), Papst Benedikt XVI. und die Liturgie, Regensburg 2014, 80–98; *Kevin W. Irwin*, What We Have Done – What We Have Failed to Do. Assessing the Liturgical Reforms of Vatican II, New York – Mahwah, NJ 2013; *Florian Mayr*, Reform der Reform? Joseph Ratzingers ambivalentes Verhältnis zur nachvatikanischen Liturgiereform, in: Ex Fonte – Journal of Ecumenical Studies in Liturgy 3 (2024) 91–208.

¹¹⁴ Zu denken wäre hier vor allem an die *Priesterbruderschaft St. Petrus* (FSSP), das *Institut Christus König und Hohepriester* (ICRSS) und das *Institut vom Guten Hirten* (IBP).

¹¹⁵ Instruktiv sind in diesem Zusammenhang die Darstellungen bei *Andrea Grillo*, Oltre Pio V. La riforma liturgica nel conflitto di interpretazioni, Brescia 2007; und *Michael Kunzler*, Die „Tridentinische“ Messe. Aufbruch oder Rückschritt?, Paderborn 2008.

¹¹⁶ Vgl. schon die warnenden Einlassungen bei *Winfried Haunerland*, Ein Ritus in zwei Ausdrucksformen? Hintergründe und Perspektiven zur Liturgiereform nach dem Motu proprio „Summorum Pontificum“, in: LJ 58 (2008) 179–203. Haunerland gibt zu bedenken, dass die vorkonziliare Liturgie nicht gefeiert werden kann, ohne zugleich die konziliare Ekklesiologie abzulehnen – weil Liturgie eben immer auch Selbstvollzug der Kirche ist.

aktuellen Bücher des römischen Ritus zu verwenden und anzuerkennen, dass über ästhetische Präferenzen¹¹⁷ jenseits der liturgischen Texte befunden werden kann. Auf jeden Fall sollte verhindert werden, dass kleine, aber lautstarke Gruppen zum ‚Bremsklotz‘ für die gesamtkirchliche Entwicklung werden, weil sie – ohne wirklich Rechenschaft darüber zu geben – ein Feierparadigma konservieren, das eben auch nach wissenschaftlichen Standards reformbedürftig ist.

Ein zweiter Schritt hätte in einer Reform der bestehenden Hochgebetstexte zu bestehen, wobei die Sinn-Struktur der Basilios-Anaphora bzw. des *Canon Romanus* als Vorbild dienen könnte: Das würde bedeuten, die isolierte Gabenepiklese vor dem Einsetzungsbericht wieder mit der Kommunionepikelese nach dem Einsetzungsbericht zu ‚fusionieren‘.¹¹⁸ So würde besser deutlich, dass das gesamte Hochgebet ‚wandelnden‘ Charakter hat.¹¹⁹ Zugleich müsste in der Typographie des Messbuches darauf verzichtet werden, die Deuteworte über Brot und Wein im Schriftsatz so abzusetzen, dass sie als ‚Wandlungsworte‘ verstehbar sind.¹²⁰ Die gegenwärtig vorgeschriebenen Kniebeugen müssten konsequent entfallen und die Elevation dahingehend modifiziert werden, dass der Eindruck vermieden wird, hier würden die nun bereits konsekrierten Gaben dem anbetenden Blick der Gemeinde zur Schau gestellt. Die Einschaltung einer ‚Sakramentsandacht‘ innerhalb der Eucharistiefeier sollte zugunsten der Einheit des Hochgebetes auf alle Gesten verzichten, die das Gebet an den Vater durch eine Anbetung Christi unterbrechen und so in seiner Performance verunklaren:

„Dem Charakter des Hochgebets als einheitlich-durchgehende, an den Vater gerichtete Gottesrede widerspricht die Isolierung des Einsetzungsberichtes, insbesondere der Herrenworte.

¹¹⁷ Für Alexander Nawar, „Lass mich deine Herrlichkeit schauen“. Die Herrlichkeit Gottes als Ziel des Menschen – gefeiert in der Liturgie, in: Bärsch u. a. (Hg.), *Ecclesia de Liturgia* (wie Anm. 88), 197–208, ist die Schönheit des liturgischen Vollzugs zugleich sinnenhafte Vorwegnahme der ausstehenden Herrlichkeit. Oftmals geht es bei genauerem Hinsehen im Liturgiestreit um die Findung jener ästhetischen Gestaltform, die ein mystagogisches ‚surplus‘ für die Feiernden darstellen kann; vgl. hierzu Cornelius Roth, Räume öffnen für Gott. Gedanken zu einer liturgischen Mystik 2.0, in: Bärsch u. a. (Hg.), *Ecclesia de Liturgia* (wie Anm. 88), 303–314. Ein prominentes Beispiel für die sinnhafte Eindrücklichkeit der liturgischen Feier stellt jene Episode der slawischen Nestor-Chronik dar, die von der Bekehrung der Kiewer Rus berichtet, nachdem Abgesandte des Großfürsten Wladimir an einem Gottesdienst in der Hagia Sophia teilgenommen hatten; vgl. Reinhold Trautmann (Hg.), Die altrussische Nestorchronik, Leipzig 1931, 58–86.

¹¹⁸ Vgl. Gerhards, Entstehung und Entwicklung des Eucharistischen Hochgebets (wie Anm. 6), 84 f.; Meßner, Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche (wie Anm. 38), 212 f.

¹¹⁹ Vgl. hierzu ausführlich Burkhard Neunheuser, Das Eucharistische Hochgebet als Konsekrationsgebet, in: Heinz; Rennings (Hg.), GRATIAS AGAMUS (wie Anm. 6), 315–326. Zudem ist darauf hinzuweisen, dass es mit der römisch approbierten Anaphora von Addai und Mari ein in seiner Gültigkeit unbestrittenes Hochgebet gibt, das gar keinen Einsetzungsbericht kennt; vgl. hierzu Andreas Heinz, Licht aus dem Osten. Die Eucharistiefeier der Thomas-Christen, der Assyrer und der Chaldäer mit der Anaphora von Addai und Mari (SQÖT 35), Trier 2008.

¹²⁰ Vgl. Weß, Die Stellung der Gemeinde in der Meßfeier (wie Anm. 99), 341: „Daher ist es auch sehr mißverständlich und damit gefährlich, die Epiklese vor dem Einsetzungsbericht anzuordnen und die sogenannten Herrenworte durch die Betonung – und im Meßbuch durch das Druckbild – über die Epiklese zu stellen. Eine wohl auch dadurch mitverursachte folgenreiche Vorstellung ist die Sicht des Priesters als eines ‚anderen Christus‘, der eigentlich Christus verkörpert und in seinem Namen das Opfer darbringt, und in untrennbarer Wechselwirkung damit die Zweitrangigkeit der Gemeinde.“ Zur Isolation des Einsetzungsberichtes vgl. Hermann-Josef Gräf, Der Einsetzungsbericht im Hochgebet, in: Heinz; Rennings (Hg.), GRATIAS AGAMUS (wie Anm. 6), 97–109.

Verneigungen, Kniebeugen, Elevation und Anschauen der eucharistischen Gestalten, Glockenzeichen und Inzens sind sozusagen eine ‚gestische‘, verbal durch die nachfolgende Akklamation unterstützte Christusanrede und sollten wegfallen.“¹²¹

Wollte man dennoch einen radikalen Bruch mit dem Gewohnten verhüten, so könnte eine sanfte Umdeutung der Elevation in einem Darreichungsgestus bestehen, wobei der Vorsteher Brot und Wein bei den Worten „Nehmt und esst alle davon ...“ bzw. „Nehmt und trinkt alle davon ...“¹²² jeweils auf Brusthöhe emporhält und in einem dezenten Gestus der Gemeinde ‚darreicht‘. So würde sich die Sinnspitze der Gabenerhebung von der demonstrativen ‚Zur-Schau-Stellung‘ des *Sanctissimum* hin zu einem Deutegestus verschieben, der die Versammlung und deren im Mahl geschehende Teilhabe an den Gaben in den Mittelpunkt rückt.¹²³ Alle Formulierungen, die eine ‚postkonsekratorische Darbringung‘ von Leib und Blut Christi zum Ausdruck bringen, wären den historischen Vorbildern dahingehend anzupassen, dass lediglich eine Darbringung von Brot und Wein als dem Opfer der Kirche zum Ausdruck kommt.¹²⁴ Abschließend könnte darüber nachgedacht werden, in Anlehnung an die traditionelle Gestik des Vorstehers beim *Supplices*-Gebet die Bitte um Verwandlung durch eine gebeugte Haltung klar als Demutsgestus zu betonen.¹²⁵ So würde deutlich werden, dass auch die Kirche nicht in eigener Vollmacht über die Anwesenheit ihres Herrn verfügt, sondern sich dessen sakramentale Gegenwart als Gnadengabe erbitten muss.

All diese Modifikationen würden die gegenwärtige Uneindeutigkeit der Gebetsdynamik beseitigen: Im aktuellen *Missale* stehen letztlich zwei Paradigmen nebeneinander. Einerseits erscheint der Priester – in jüdisch-patristerischer Tradition – als ‚Sprecher‘ der Gemeinde vor Gott, dem Vater. Beim Vortrag des Hochgebetes spricht der Vorsteher *in persona Ecclesiae*. Andererseits präsentiert er sich bei Sprechen der ‚Wandlungsworte‘ – nach scholastischer Logik – als Akteur *in persona Christi capitinis* und damit im und als Gegenüber zur Gemeinde. Die rubrizistische Isolation des Einsetzungsberichtes erscheint dann wie ein Fremdkörper im eigentlich einheitlich zu fassenden Hochgebet.¹²⁶ Würde die per-

¹²¹ Hans Bernhard Meyer, Die Feiergestalt der prex eucharistica im Licht der Rubriken zum Hochgebet, in: Heinz; Rennings (Hg.), GRATIAS AGAMUS (wie Anm. 6), 293–314, hier 306.

¹²² Tatsächlich wurden diese Worte zur ‚Darreichung‘ auch in den typographisch abgesetzten Teil der Herrenworte übernommen; vgl. hierzu Bugnini, Liturgiereform (wie Anm. 6), 409 f.

¹²³ Eine solche gestische Ausdeutung passte gut zur von Peter Knauer vorgebrachten Interpretation, dass sich die *verba testamenti* auf den gesamten Mahlzusammenhang beziehen; vgl. Knauer, Unseren Glauben verstehen (wie Anm. 102), 185 f.

¹²⁴ Vgl. Meßner, Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche (wie Anm. 38), 210 f.

¹²⁵ Vgl. den Vorschlag bei Weß, Die Stellung der Gemeinde in der Meßfeier (wie Anm. 99), 349: „Sinnvoll wäre doch hier, daß sowohl der Priester als auch alle anderen Gläubigen jene Geste vollziehen, die für konzelebrierende Priester vorgesehen ist [...]: eine gemeinsame tiefe Verneigung (die nach den obigen Überlegungen statt nach den beiden Einsetzungsworten besser nach der nach dem Einsetzungsbericht angeordneten Wandlungsepiklese bzw. überhaupt erst nach der Schlußdoxologie erfolgen sollte).“ Tatsächlich können alle Teilnehmenden als ‚Konzelebranten‘ verstanden werden; vgl. hierzu Klemens Richter, Sacerdotium und Presbyterium angesichts einer Neubestimmung des Verhältnisses von Ekklesiologie und Liturgie, in: Austin u. a. (Hg.), Priester und Liturgie (wie Anm. 112), 41–57, hier 44.

¹²⁶ Vgl. Meyer, Die Feiergestalt der prex eucharistica (wie Anm. 121), 299–308; sowie Cesare Giraudo, „In Persona Chrsit – In Persona Ecclesiae“. Fórmulas Eucarísticas à Luz da „Lex Orandi“, in: Persp. Teol. 42 (2010) 187–203.

formative Absetzung der *verba testamenti* nivelliert werden, so ließe sich diese eigentümliche Unentschiedenheit zwischen der gebetsdynamischen Theozentrik einerseits und der performativen Christozentrik andererseits zugunsten einer Eucharistietheologie korrigieren lassen, die den Vorsteher im liturgischen Vollzug eindeutig auf der Seite der Feiergemeinde sehen und so aus seiner kultischen Verschmelzung mit der Christusgestalt lösen könnte.

Ausblickhaft wäre schließlich die Frage nach einer angemessenen Gestaltung des liturgischen Raumes zu stellen, der einer solchermaßen veränderten Textgestalt auch in der Feier gerecht werden kann. Sicher zu vermeiden wäre eine Anordnung, die den Vorsteher als Kult- und Opferpriester so von der Versammlung absetzte, dass schon rein optisch der Eindruck entsteht, hier vollziehe der Vertreter eines ‚Standes‘ vor den Augen der Versammelten aufgrund seiner kultischen Befähigung ein exklusives Ritual. Insbesondere die prächtigen Altaraufbauten historischer Kirchenräume verleiten aber aufgrund ihrer optischen Dominanz genau zu dieser Wahrnehmung, der Priester vollziehe im unmittelbaren Nahbereich des Göttlichen als eigens dazu Bevollmächtigter eine Handlung, die dann den ‚einfachen Gläubigen‘ zugutekomme. Umgekehrt besteht bei freistehenden Altären in Langhäusern oft das Problem einer ‚Konfrontation‘ von Vorsteher und Gemeinde, die nicht nur die Zugehörigkeit des Zelebranten zum Volk Gottes verschleiert und ihn als dominanten ‚Mahl-Herren‘ in Szene setzt, sondern damit auch zu einer neuen ‚Klerikalisierung‘ führt. Vor allem in kreisförmigen Anordnungen besteht so die Gefahr einer neuen Fixierung auf den Vorsteher und einer ‚Selbstabgeschlossenheit‘ der Gemeinde, die sich sozusagen ‚nur um sich selber dreht‘.

Vor diesem Hintergrund vereint das mittlerweile vielfach erprobte Modell des *Communio*-Raumes¹²⁷ mehrere Vorteile auf sich: Es vermeidet sowohl die Etablierung einer ‚klerikalistischen‘ Parzellierung des Raumes, als auch das ‚neo-klerikale‘ Gegenüber von Amtsträger und Gemeinde. Viel eher erscheint der Vorsteher in diesem Modell als deren ‚Sprecher‘ – welcher sozusagen die gerichtete¹²⁸ Sammlungsbewegung des Volkes Gottes aufnimmt, in dessen Namen er den Vorsitz führt, den andenkenden Lobpreis spricht und die Bitte um Verwandlung vorträgt. So erscheint der Vorsteher im Dienst an der Versammlung ‚funktionalisiert‘ – allerdings im theologisch besten Sinn; er steht nicht für sich, auch nicht einfach für Christus selbst, sondern für die Kirche und die ‚Emporschendung‘ (*Anaphora*) von deren Heilsgedächtnis und Bitte.¹²⁹ Gerade eine gemeinsame Blickrichtung von

¹²⁷ Vgl. Albert Gerhards (Hg.), In der Mitte der Versammlung. Liturgische Feierräume, Trier 1999; ders.; Thomas Sternberg; Walter Zahner (Hg.), *Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie*, Regensburg 2003.

¹²⁸ Zur Frage der Zelarationsrichtung vgl. Kunzler, Die „Tridentinische“ Messe (wie Anm. 115), 69–77. Kunzler plädiert für eine gemeinsame Blickrichtung von Vorsteher und Gemeinde beim Hochgebet.

¹²⁹ Von hier aus wäre auch die Frage nach den Zugangsvoraussetzungen zum Weiheamt neu zu verhandeln; vgl. Albert Gerhards, „Tut dies zu meinem Gedächtnis“, Überlegungen zu Träger und Inhalt der Christusmemoria, in: Bärtsch u. a. (Hg.), *Ecclesia de Liturgia* (wie Anm. 88), 113–126, hier insbesondere 116 f., mit Verweis auf Balthasar Fischer, Die Spiritualität des Vorstehers bei der Eucharistiefeier, in: ders., Frömmigkeit der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Spiritualität, hg. von Albert Gerhards und Andreas Heinz (Hereditas 17), Bonn 2000, 131–140, vor allem 133. Gerhards kommentiert: „Bemerkenswert ist hier, dass die Repräsentanz in dem doppelten Gleichnis Bräutigam und Braut männliche und weibliche Konnotationen hat. In diesem Zusammenhang wäre darüber nachzudenken, wie weit das auf dem Axiom *in persona Christi capit agere* beruhende

Vorsteher und Gemeinde verortet ersteren auch raumlogisch aufseiten der Versammlung und profiliert ihn nicht als ihr Gegenüber.¹³⁰ Steht der Altartisch in der Mitte, so ist er als ‚Thron‘ Gottes deutbar; befindet er sich in einem der Brennpunkte der Ellipse, so verweist die ‚leere Mitte‘ auf die Unverfügbarkeit der Präsenz des Auferstandenen und den auch für die Liturgie geltenden eschatologischen Vorbehalt. Die elliptische Raumgestaltung entspricht dabei zwei Momenten, die auch in der Auseinandersetzung mit der Basilios-Anaphora eine wichtige Rolle gespielt haben: Die Feier ist nicht nur auf Altar und Ambo hin zweifach ‚zentriert‘, sondern ebenso ‚gerichtet‘: Insbesondere Anordnungen, die eine Zelebration gen Osten ermöglichen, knüpfen an die altkirchliche Gerichtetheit liturgischen Betens an, die im Kontext des *Communio*-Raumes nicht in Konkurrenz zum Thema der Versammlung und Gemeinschaft tritt. Zugleich wird durch das Aufbrechen des geschlossenen Kreises sichtbar: Eucharistiegemeinschaft ist Weg-Gemeinschaft: *liturgia in via*. Fehlt an einer Seite die Einhegung durch Sitzgelegenheiten, so vermittelt sich in der Geöffnetheit der Anordnung die Botschaft einer Vorläufigkeit in letzten Dingen: „Der Weg ist nicht das Ziel“¹³¹.

All diese ‚Marker‘ konvergieren sehr gut mit der Theologie der Basilios-Anaphora: Wenn die Eucharistie nämlich nur eine ‚Hinterlassenschaft‘ und ein Moment des Fortgangs Jesu darstellt, trägt sich automatisch ein eschatologischer Vorbehalt in das Feierge-schehen ein: Trotz aller Betonung einer Gleichzeitigkeit von irdischer und himmlischer Liturgie wird deutlich, dass die eucharistische Christus- und Gottesbegegnung nur eine solche *in statu viatoris* darstellt: Am Ende der Zeit wird es die Eucharistie nicht mehr als ‚Vehikel‘ der Heilsgegenwart geben, weil dann Gott tatsächlich „alles in allem“ (1Kor 15,28) sein wird. Erscheint die Herrenmahlfeier solchermaßen als Moment am Fortgang Jesu, so ist auch klar, dass mit dessen ‚Wiederkunft‘ alle liturgische Vermittlung ein Ende haben wird.

Warum ist das so wichtig? Dieses Bewusstsein bewahrt vor einer ungesunden Verabsolutierung liturgischer Formen und damit in Verbindung stehender Hierarchien. All diese ‚Einrichtungen‘ sind nur unter dem eschatologischen Vorbehalt recht zu verstehen und nicht angelegt auf alle Ewigkeit. Im Idealfall lässt sich so eine hierokratische Verfestigung vermeiden.¹³² Zugleich stellt diese Sichtweise eine Entlastung der Feiergemeinde dar: Immer wieder entsteht der Wunsch, die irdische Liturgie so eng mit der himmlischen zu ‚zusammenzublenden‘, dass es eigentlich zu einer Identität kommt.¹³³ Der immanente Vollzug

Argument der Unmöglichkeit der Frauenordination hier möglicherweise auf ein Gegenargument trifft“ (*Gerhards*, „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ [wie Anm. 129], 117, dort Anm. 16).

¹³⁰ Vgl. *Albert Gerhards*, *In persona Christi – in nomine Ecclesiae*. Zum Rollenbild des priesterlichen Dienstes nach dem Zeugnis orientalischer Anaphoren, in: Austin u. a. (Hg.), Priester und Liturgie (wie Anm. 112), 59–73, hier 70: „Die Liturgiereform wollte die Differenzierung der ‚Rollen fördern‘, hat in mancher Hinsicht aber das Gegenteil erreicht. Überspitzt ausgedrückt: Der Priester ist nicht mehr eingebunden in ein bis ins Detail festgelegtes ‚Heiliges Spiel‘, sondern steht nicht selten der Gemeinde exklusiv gegenüber und findet aus der Rolle desAnimateurs nicht mehr heraus. Die Kirchenraumgestaltungen mit den vorgezogenen Altären provozieren oft ein solches Fehlverhalten.“

¹³¹ *Budde*, Die ägyptische Basilios-Anaphora (wie Anm. 14), 544.

¹³² Das himmlische Jerusalem kommt ganz ohne Tempel, Priester und Opferkult aus; vgl. *Martin Ebner*, Braucht die katholische Kirche Priester? Eine Vergewisserung aus dem Neuen Testament, Würzburg 2022, 63–66. Zum gleichwohl festzuhaltenden Zusammenhang von Ordination und Eucharistievorsitz vgl. *Bernhard Körner*, Die Feier der Eucharistie und der Dienst des Priesters. Inhaltliche und methodische Überlegungen im Gespräch mit Lothar Lies und Klaus Hemmerle, in: ZKTh 127 (2005) 183–202.

¹³³ Vgl. erneut den Pilgerbericht bei *Trautmann* (Hg.), Die altrussische Nestorchronik (wie Anm. 117), 58–86.

hätte dann den Anspruch, die transzendenten Wirklichkeit exakt abzubilden. Ein solches Vorhaben verhindert jedoch nicht nur jede organische Entwicklung, sondern kann auch zur Überforderung der menschlichen Akteure werden, die schlichtweg unter endlichen Bedingungen nicht darstellen können, was „kein Auge gesehen hat“ (1 Kor 2,9). Von daher bewahrt eine heilsgeschichtliche Selbstrelativierung vor einem sich langfristig negativ auswirkenden Liturgieverständnis.

4. Schluss – Auf dem Weg zu liturgischer Katholizität

Welcher Ertrag steht am Ende dieser eucharistietheologischen Erkundungsreise? Eingangs wurde die erklärte Absicht des letzten Ökumenischen Konzils referiert, die nachtridentinische Liturgie *ad pristinam sanctorum Patrum normam* zu erneuern und aus ihrem sklerotischen Zustand zu befreien. Ziel der Arbeit war es, im Ausgang von der koptischen Basilius-Anaphora ‚Sinn und Geschmack‘ für eine – auch gerade im Hinblick auf die Ostkirchen – ökumenisch sensible Eucharistietheologie zu bekommen, die zugleich ihre Wurzeln in der konfessionell ungeteilten Christenheit der Alten Kirche hat. Mehrerlei wurde dabei deutlich: Das Hochgebet versprachlicht gleich zu Beginn im Schöpfungslobpreis die Vorstellung, dass die irdische Liturgie transparent wird hin auf den himmlischen Kult am und um den Thron Gottes. Dabei war aufgefallen, dass nicht nur die stehende Haltung der Gemeinde dem üblichen *usus* des Kniens im Römischen Ritus widerspricht, sondern auch die epikletische Sinnspitze des Trishagion der priesterzentrierten Wandlungslogik entgegengesetzt ist. Nach der heilsgeschichtlichen Anamnese war der Einsetzungsbericht nicht als Referenzort der ‚Wandlungsworte‘ in den Blick gekommen, sondern als Versprachlichung jenes Bewusstseins, das die Eucharistie als ‚Hinterlassenschaft‘ des Gekreuzigten, Auferstandenen und Aufgefahrenen begreift – und zwar als ‚Wegzehrung‘ der kirchlichen Gemeinschaft bis zur Parusie. Die Zeitformen des Einsetzungsberichtes haben dabei dessen Zugehörigkeit zum anamnetischen Teil der Anaphora deutlich werden lassen. Erst die direkt anschließende Bitte um die Herabkunft des Geistes wechselt ins Präsens und lässt – in der Einheit von Gaben- und Kommunioneplikese – *expressis verbis* eine Wandlungsabsicht erkennen. *Memento* und Interzessionen tragen deutlich ägyptisches Lokalkolorit und sind somit Zeugen für eine frühe Inkulturationsleistung. Die abschließende Doxologie stellt den gesamten Vollzug nochmals unter den eschatologischen Vorbehalt und macht somit deutlich, inwiefern auch der liturgische Selbstvollzug der kirchlichen Gemeinschaft nicht Selbstzweck ist, sondern der Verherrlichung Gottes und der Sammlung von dessen Volk dient. Insgesamt stellt sich die Basilios-Anaphora nicht primär als ein priesterliches Amtsgebet dar, das auf die konsekratorische ‚Herstellung‘ geweihter Gaben fokussiert ist, sondern viel eher als im Namen der Gemeinde vorgetragenes Gebet des Vorstehers, welches in hoffender Erinnerung der *magnalia Dei* die Verwandlung der Feiergemeinde durch die Teilhabe an den eucharistischen Gaben erbittet.

Eine eingehende Untersuchung von Form und Inhalt des *Canon Romanus* hat dessen strukturelle Ähnlichkeit mit der Basilios-Anaphora zu Tage treten lassen. Entgegen der üblichen Deutung der ‚sekundären Kanonhermeneutik‘ stellen die *verba testamenti* keine ‚Konsekrationsformel‘ dar, sondern nur die Anamnese der neutestamentlich erinnerten *institutio testamenti*. Struktur analog zum Hochgebet des Heiligen Basilios präsentiert sich mit dem *Supplices te rogamus* – beachtlicherweise in der 1. Person Plural – die eigentliche

Wandlungsbitte in der Einheit von Gaben- und Kommunionepikelese. Folgt man dieser Deutung, so verwundert es auch nicht, wenn nach dem *Qui pridie* dennoch nicht von *Corpus* und *Sanguis* die Rede ist. In der Konsequenz lässt sich für die Textebene dieses antiken Hochgebetes in keiner Weise die Vorstellung einer ‚postkonsekratorischen Darbringung‘ von Fleisch und Blut Christi durch die Hand des Priesters belegen. Eine solche Deutung geht auf das Konto der (neu-)scholastischen (Fehl-)Interpretation dieses Textes.

Dieser Erkenntnisstand ermöglichte ein besseres Verständnis jener ‚chiastischen Situation‘ in *liturgicis*, die im Umfeld verschiedener Reformbemühungen eine bleibende Herausforderung darstellt: Weder vor dem Konzil, noch in der nachkonziliaren Phase kam und kommt es faktisch zu einer Deckungsgleichheit von liturgischer Performanz und Text – im ersten Fall aufgrund der scholastischen Missdeutung der *verba testamenti* und der Versteigung dieser Fehlinterpretation in der Lehre vom ‚Opfercharakter‘ der Messe; im zweiten Fall aufgrund der Übernahme dieser ‚sekundären Kanonhermeneutik‘ in das von Paul VI. approbierte *Missale*. Dessen Hochgebetstexte wissen sich nach wie vor der vorkonziliarscholastischen ‚Wandlungs-‘ und ‚Opferlogik‘ verpflichtet. Manifest wird das in der vorgeschriebenen Elevationspraxis und der expliziten Formulierung, dass der Priester Leib und Blut Christi dem Vater aufopfere. Umso verwunderlicher ist es allerdings, dass der praktischen Umsetzung der Liturgiereform – ästhetisch bzw. kirchenbaulich – vielfach an einer größtmöglichen Distanz zum vorkonziliaren Paradigma gelegen war.

Überlegungen zur Revision der rubrikalen und textlichen Vorgaben der aktuellen Liturgieordnung haben die vorliegende Untersuchung beschlossen und – im Horizont einer transformierten Amtstheologie – zugleich einen Ausblick auf die ‚Verwindung‘ der zentralen Kategorien von ‚Wandlung‘ und ‚Opfer‘ eröffnet.

Wenn es sich die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Aufgabe gemacht haben, die überkommene Liturgie *ad pristinam sanctorum Patrum normam* zu reformieren, so ist die Vorläufigkeit dieser Reform dahingehend festzuhalten, dass es nach wie vor wesentlicher Anstrengungen bedarf, um tatsächlich diesem Anspruch gerecht zu werden. Bedenkt man zugleich die konfessionelle Ungeteiltheit der Väterzeit, so muss eine solchermaßen erneuerte Liturgie auch ökumenisch konsensfähig sein. Besagte Reformen sollten sich – wie beispielsweise im Fall der Lima-Liturgie – als ökumenisch fruchtbar erweisen.¹³⁴ Erst dann, wenn die Eucharistiefeier *more romano* keiner scholastischen Eigentradition mehr folgt, ist sie wahrhaft ‚katholisch‘ – bemisst sich echte Katholizität doch nicht an konfessionellen Sonderlogiken, sondern an einem möglichst universalen Horizont, dem an der Partizipation aller – der *οἰκουμένη* – gelegen ist:

„In der Tat hat das aus dem Griechischen stammende Wort ‚katholisch [καθολικός = καθ' ὅλην τὴν γῆν = über die ganze Erde hin]‘ dem Wortsinn nach dieselbe Bedeutung wie ‚ökumenisch (= den bewohnten [οἰκουμένη] Erdkreis betreffend)‘. Es bedeutet ‚das Ganze betreffend‘, ‚allumfassend‘, ‚allgemein‘. Deshalb ist das Wort ‚katholisch‘ nicht nur als faktische Selbstbezeichnung unserer Kirche, sondern als Normbegriff für sie zu verstehen: Der Anspruch einer

¹³⁴ Vgl. Hans-Joachim Schulz, Hochgebet und Eucharistische Darbringung. Das wiedererschlossene Zeugnis der Liturgie in seiner ökumenischen Bedeutsamkeit, in: Erich Renhart – Andreas Schnider (Hg.), *Sursum Corda. Variationen zu einem liturgischen Motiv* [FS Philipp Harnoncourt], Graz 1991, 140–146. Vgl. auch die Studie bei Lothar Lies, Eucharistie in ökumenischer Verantwortung, Graz – Wien – Köln 1996, sowie die Ausführungen aus evangelischer Perspektive bei Hans-Christian Seraphim, On the Act of Oblation in the Eucharistic Prayer, in: StLi 37 (2007) 234–248.

Kirche auf ‚Katholizität‘ ist durch eine *allgemeinverständliche und allgemeinverbindliche, also alle angehende Verkündigung einzulösen*. Es muss deutlich werden, dass der Anspruch der christlichen Botschaft sich nicht auf eine bestimmte Kultur einschränken lässt, so sehr er für jede einzelne Kultur als auch sie betreffend aussagbar sein muss.“¹³⁵

Bis zur Implementierung dieser Einsicht erweist sich die *liturgia in via* als *liturgia semper reformanda*.¹³⁶

How could a well-founded ‘Reform of the Reform’ of the Roman Rite look like? In a comparative examination of the Eucharistic Prayer texts of the Basilios Anaphora and the *Canon Romanus*, which are representative of the patristic heritage, it is argued that the theology of consecration and sacrifice of the Mass, which is decisive for the Latin Church and culminates in the idea of a ‘post-consecratory oblation’, is in fact the result of a *secondary interpretation* of the *Canon Romanus*. With regard to the current standardization of the Roman Rite, this results in a ‘performative chiasm’: in fact, the pre-conciliar liturgy – contrary to the textually ascertainable theology in the background – is celebrated as a ‘sacrificial liturgy’; – the conciliar revised liturgy, on the other hand – despite its textual and rubrical adherence to the scholastic logic of consecration and sacrifice – is usually staged as a ‘meal celebration’. The respective performance only partially converges with the theology of the texts used. In the light of this ‘chiasm’ of text and performance, proposals for a theologically convincing ‘Reform of the Reform’ need to be developed.

¹³⁵ Knauer, Der Glaube kommt vom Hören (wie Anm. 102), 15.

¹³⁶ Vgl. auch den Beitrag bei Eduard Nagel, Missale Semper Reformandum, in: Meßner u. a. (Hg.), Bewahren und Erneuern (wie Anm. 82), 15–28; Meßner, Probleme des Eucharistischen Hochgebets (wie Anm. 82), 201.