

Noch einmal »Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen?«

Auseinandersetzung mit meinen Kritikern

VON

DOROTHEA WENDEBOURG

Meine im Jahre 1997 gehaltene und in dieser Zeitschrift veröffentlichte Tübinger Antrittsvorlesung »Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen? Zur gegenwärtigen Diskussion über Martin Luthers Gottesdienstreform und ihr Verhältnis zu den Traditionen der Alten Kirche«¹ hat ein lebhaftes Echo vor allem auf liturgiewissenschaftlicher, aber auch auf systematisch-theologischer Seite erfahren². Dies Echo ist überwiegend kritisch – und

¹ ZThK 94, 1997, 437–467; wiederabgedruckt in: D. WENDEBOURG, Die eine Christenheit auf Erden. Aufsätze zur Kirchen- und Ökumengeschichte, 2000, 164–194 (im Folgenden zitiert als: Falscher Weg?).

² H.-CH. SCHMIDT-LAUBER, So nicht! Zu Dorothea Wendebourgs Herausforderung der gegenwärtigen Liturgiewissenschaft (in: Gemeinsame Arbeitsstelle für gottesdienstliche Fragen, Heft 33/98, hg. von der Gemeinsamen Arbeitsstelle für gottesdienstliche Fragen der EKD 1998, 15–30); wiederabgedruckt als erster Teil des von Schmidt-Lauber und F. Schulz gemeinsam veröffentlichten Beitrags »Kerygmatisches oder eucharistisches Abendmahlsverständnis? Antwort auf eine kritische Herausforderung der gegenwärtigen Liturgiewissenschaft« (LJ 49, 1999, 93–114) unter dem Titel: Verkündigung contra Gebet? (aaO 93–104). U. KÜHN, Der eucharistische Charakter des Herrenmahls (PTh 88, 1999, 255–268). R. SLENCZKA, Herrenwort oder Gemeindegebet? Eine zur Klärung von dringenden Fragen notwendige Kontroverse (KuD 44, 1998, 275–284). H.-CH. SERAPHIM, Das Sakrament des Herrenmahls ohne Eucharistiegebet? Kritische Überlegungen zur Antrittsvorlesung von Dorothea Wendebourg in Tübingen (AnzSS, 1999, 224–226); wiederabgedruckt unter dem Titel: Das Lobgebet beim Abendmahl (Korrespondenzblatt, hg. vom Pfarrer- und Pfarrerinnenverein in der ev.-luth. Kirche in Bayern. 116, 2001, 3–5). F. SCHULZ, Luther und die »Eucharistierung« des Abendmahls (in: Gemeinsame Arbeitsstelle für gottesdienstliche Fragen, Heft 33/98 [wie oben], 15–30); wiederabgedruckt als zweiter Teil des von Schmidt-Lauber und Schulz gemeinsam veröffentlichten Beitrags »Kerygmatisches oder eucharistisches Abendmahlsverständnis?« (wie oben) unter demselben Titel (aaO 104–113). Kurze Kommentare: M. MEYER-BLANCK, Möglichkeiten des neuen »Gottesdienstbuches« (ZThK 97, 2000, 488–508), 500–502; CH. GRETHLEIN, Grundfragen der Liturgik, 2001, 281 Anm. 60, und DERS., Die Predigt – Zentrum des Gottesdienstes? (in: Wie das Wort Gottes feiern? Der Wortgottesdienst als theologische Herausforderung, hg. v. B. KRANEMANN u. TH. STERNBERG, 2002, 166–180), 179; F. LURZ, Die Einführung des Evangelischen Gottesdienst-

das nicht zufällig und unerwartet. Der vielstimmige Widerspruch spiegelt vielmehr die Grundsätzlichkeit und Reichweite der Auseinandersetzung, um die es mir gegangen war. Stellte ich in meiner Vorlesung doch eine

buches – ein Ereignis von ökumenischer Relevanz (ThLZ 125, 2000, 232–250), 245f; TH. SÖDING, »Tut dies zu meinem Gedächtnis!« (in: DERS. [Hg.], Eucharistie. Positionen katholischer Theologie, 2002) Anm. 53. All diese Beiträge werden ohne Titelangabe nur mit Nennung des Verfassers und Seitenangabe angeführt.

Keiner Auseinandersetzung wert ist der Aufsatz von J. NEIJENHUIS, Luthers deutsche Messe als Ermöglichungsgrund des Eucharistiegebets. Eine Auseinandersetzung mit Dorothea Wendebourgs Beitrag: Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen? (JLH 38, 1999, 9–39) – ein Aufsatz, der hochtrabenden analytischen Anspruch mit wirrer und widersprüchlicher Argumentation, liturgiemiSSIONARISCHES Selbstbewußsein mit hanebüchener Hilflosigkeit schon im Bereich des historischen und sprachlichen Handwerkszeugs sowie kaum glaublichen Mängeln im theologischen Grundwissen verbindet. Was er an argumentativen Ansätzen enthält, findet sich, allerdings nicht so wirr und undifferenziert, zum Großteil schon bei anderen Autoren wie Schmidt-Lauber und Schulz, weshalb ich auf die entsprechenden Argumente bei ihnen eingehen werde. Meine eigene Position, mit der N. sich auseinandersetzt, wird mehrfach falsch oder verfälschend ungenau wiedergegeben.

Einige Beispiele für das Niveau des Ganzen mögen genügen: Mehrfach ist die Rede von einem »verbum testamentum« als Bestandteil der »verba testamenti« (aaO 30.32). Es gibt in der mittelalterlichen Messe nicht »den Gebetston«, sondern deren mehrere (aaO 17). Luther hat keineswegs »seine Schriften ... als Interpretation der überkommenen Messgestaltung verstanden« (aaO 34), sondern die überkommene Messe zunächst gereinigt und dann wesentlich umgestaltet. Luthers »Torgauer Formel« ist völlig falsch wiedergegeben (aaO 11), von daher sein Gottesdienstverständnis quer durch den ganzen Aufsatz (daß für Luther im Gottesdienst, im Abendmahl göttliches Heilshandeln stattfindet und nicht nur darauf hingewiesen und darauf geantwortet wird, ist N. nicht klar [z.B. aaO 12]); seine Abendmahlsauffassung wird zwinglianisch verzeichnet (aaO 16) (N.B. Wie es scheint, hat N. keine von Luthers abendmahlstheologischen Schriften gelesen, sondern nur die Liturgien, die er freihändig interpretiert – so stellt er die aberwitzige Frage, ob Luther nicht aufgrund seiner Rechtfertigungslehre »auch die Sakramentsfeier einer Reformation hätte unterziehen können« [aaO 14]). N.s eigene abendmahlstheologischen Ausführungen haben, wenn man darin überhaupt Kohärenz finden kann, mit der Wittenberger Reformation, auf die er sich durchaus beruft, wenig zu tun (z.B. aaO 12). Seine Hinweise auf die Liturgiegeschichte der Alten Kirche sind fehlerhaft (aaO 15: Justin hat keine Geistepiklese; die Einsetzungsworte wurden nicht »aufgrund der theologischen Diskussionen um die Konsekrationsproblematik« in die Liturgie aufgenommen). Mangelnde KommuniONSbegeisterung, die nach N. zwingt, das Verhältnis von Anabasis und Katabasis in der Wittenberger Liturgie zu überdenken, wurde (worauf ich hinweise, was N. in seiner Paraphrase meiner Ausführungen aber unterschlägt) bereits in der Alten Kirche beklagt, in der doch nach N. liturgisch alles in Ordnung war (aaO 18). Es trifft nicht zu, daß die Reformatoren kein altkirchliches Eucharistiegebet kannten (aaO 14), die Chrysostomosliturgie etwa war bekannt. »Liturgie« und »Liturgik« werden verwechselt (z.B. aaO 12), ebenso Rechtfertigungslehre und Rechtfertigungsgeschehen (aaO 28ff, nach programmatischer Ankündigung ihrer Unterscheidung [aaO 29]). U.v.a.m.

Den Höhepunkt des Aufsatzes bietet der Vorschlag einer neuen Interpretation von

Theorie in Frage, die sowohl in der theologischen Wissenschaft weit verbreitet als auch in der kirchlichen Praxis von großem Einfluß ist. So zeigt das Echo auf meinen Aufsatz, daß ich offensichtlich einen Nerv getroffen habe – den Nerv des schon fast für selbstverständlich Gehaltene. Zugleich realisiert sich darin ein Stück weit das Gespräch zwischen Kirchenhistorikern und Fachleuten für liturgische Fragen, das ich durch meinen Beitrag zu befördern hoffte³. So ist nun, fünf Jahre danach, da die wesentlichen Einwände ausgesprochen scheinen, der Zeitpunkt gekommen, meinerseits den Faden noch einmal aufzunehmen und auf die vorgebrachten Argumente zu antworten.

Die Theorie, die ich in Frage gestellt hatte, war die in der gegenwärtigen Liturgiewissenschaft vorherrschende und in den liturgischen Reformen vieler Kirchen während der letzten Jahrzehnte einflußreiche⁴ Rekonstruktion und Deutung der westlichen Meßentwicklung sowie des Ortes, den die Gottesdienstordnungen Martin Luthers in diesem Rahmen einnehmen. Danach wird die Tradition des westlich-mittelalterlichen Gottesdienstes, ja des westlich-lateinischen Gottesdienstes überhaupt, seit und soweit er sich eigenständig entwickelt hat, als Fehlentwicklung betrachtet und die liturgische Ordnung der Wittenberger Reformation als deren bedauerliche letzte Konsequenz⁵. Diese westliche Fehlentwicklung bestehe darin, daß der Gottesdienst aufgehört habe, in seinem Zentrum kultische Vergegenwärtigung der Geschichte Jesu Christi, insbesondere seines Kreuzesopfers, im Dankhandeln der Kirche zu sein, »Eucharistia«, Darbringung des dankbaren Gedenkens an das Kreuz, in der die Selbstdarbringung Christi gegenüber dem Vater immer wieder ak-

Luthers »Deutscher Messe« – und zugleich den Höhepunkt der Wirrnis, die den ganzen Beitrag kennzeichnet. Eine Kostprobe aus ihrer Zusammenfassung soll ausführlich zitiert werden: Durch das von Luther vorgeschlagene Vorgehen, »gleich nach jedem verbum testamentum [...] die Gaben zu distribuieren ... erhält das Zugleich von Anabasis und Katabasis auf der liturgischen Zeichenebene, also im Geschehen selbst, seine deutliche Gestalt und entspricht damit Luthers »simul iustus et peccator«. Beides ist untrennbar, aber unvermischt aufeinander bezogen« (aaO 32f.). Nach so viel Unsinn bleibt dem Leser nur noch eine Frage: Wie kann ein seriöses Organ einen solchen Beitrag drucken?

³ Falscher Weg? (s. Anm. 1), 441/168: »Umso bedauerlicher ist es, daß – zumal im deutschen evangelischen Raum – die Arbeit der Kirchenhistoriker und die der Fachleute für liturgische Fragen, die doch in so hohem Maße selbst historische Arbeit ist und historische Argumente in Dienst nimmt, weitgehend nebeneinander herlaufen. So kommt es ebenso selten zu wechselseitiger Bereicherung wie zu wechselseitigen Anfragen. Schieben wir den unsichtbaren Zaun einmal beiseite.«

⁴ In den deutschen evangelischen Kirchen ist der Einfluß allerdings begrenzt, vgl. u. Anm. 50.

⁵ Falscher Weg? (s. Anm. 1), 438f/166f. Ich rekapituliere hier wie zu Beginn der einzelnen Abschnitte kurz die Hauptlinien meiner Ausführungen von 1997.

tualisiert werde. An die Stelle der so verstandenen Aktualpräsenz des Kreuzesopfers sei die Realpräsenz von Leib und Blut Christi getreten, an die Stelle des Dankopfers, das als das Opfer Christi kultisch vergegenwärtigende Dank- und Gedenkaktion der Kirche selbst ihr Opfer an den Vater sei, das Meßopfer als Darbringung des realpräsenten Leibes Christi. Nun hätten sich die Reformatoren zwar in aller Schärfe gegen dies Meßopfer gewandt, doch dabei hätten sie nur ein Symptom bekämpft, während sie dem zugrundeliegenden Schaden selbst verhaftet blieben: Auch sie kannten keine kultische Gegenwart des Kreuzesopfers in der an Gott gerichteten Dankaktion der Kirche. Die Konsequenz, die Luther aus dem ererbten Defizit zog, war die, daß er an der Gegenwart Christi im Sinne der Realpräsenz nachdrücklich festhielt, mit dem problematischen Meßopfer aber jede Bestimmung des Sakraments als Opfer ablehnte; der Kirche wurde jede Darbringungsrolle bestritten, ihr blieb nur der Empfang. Im Mittelpunkt der so beschriebenen Fehlentwicklung steht nach Meinung der Verfechter dieser Diagnose die Einschätzung der *verba institutionis*, wie sie sich im Abendland durchgesetzt hat und bei Luther theologisch wie liturgisch umfassend zur Geltung gebracht wurde: die Einschätzung als *verba consecrationis*. Indem der Westen den Einsetzungsworten die Konsekration zuschrieb und dem Dankgebet die Rolle nahm, Vergegenwärtigung Christi zu sein, habe er nicht nur die Grundlage für Theorie und Praxis des Meßopfers gelegt, sondern auch den Dank aus dem Mittelpunkt des Abendmahls verdrängt. Und mochte Luther das Meßopfer noch so sehr kritisieren, vollstreckte er doch auch an dieser Stelle die Vorgaben des lateinischen Erbes endgültig: Damit, daß er Einsetzungsworte und Mahl zum Zentrum des Abendmahls erklärte, war dessen Charakter als Dankhandlung dahin⁶.

Meine These lautete dagegen: Weit entfernt davon, ein falscher Weg gewesen zu sein, muß diese westliche Entwicklung als sachgerechte Entfaltung dessen gelten, was das Abendmahl der in synoptisch-paulinischer Tradition stehenden Kirche von Anfang an war⁷. Die sich hier vollziehende liturgisch-theologische Entdifferenzierung von Dank der Gemeinde und Wort Gottes trug der Tatsache Rechnung, daß die leibliche Gegenwart Christi sich seiner Selbstvergegenwärtigung verdankt, die Weiterentwicklung dieser Tradition in Wittenberg der Tatsache, daß diese Selbstvergegenwärtigung Gabe ist.

Wenn ich mich nun den Reaktionen auf diese meine These und ihre Begründung zuwende, werde ich sie nicht Beitrag für Beitrag gesondert behandeln. Da es viele Überschneidungen – freilich auch Unterschiede – zwischen ihnen gibt, will ich vielmehr thematisch vorgehen und die Argumente der Verfasser bündeln. Das soll anhand dreier Leitfragen geschehen, um die sich die Auseinan-

⁶ AaO 439f/166f.

⁷ AaO 457/184.

dersetzung im Wesentlichen gruppiert: Infrage stehen 1. der dialogische Charakter des Gottesdienstes; 2. die Rekonstruktion des Weges vom Neuen Testament zur Abendmahlstheologie und -liturgie in der Alten Kirche, insofern dieser Voraussetzung der Wittenberger ist; 3. das angemessene Verständnis der liturgischen Formulare Luthers.

1. Der dialogische Charakter des Gottesdienstes

1. Unmittelbar verbunden mit der Frage nach Angemessenheit oder Unangemessenheit der skizzierten Sicht der lateinischen Entwicklung von Theologie und Liturgie des Abendmahls und des Ortes, der der Wittenberger Meßreform darin zukommt, ist die grundsätzlichere, ob das Abendmahl primär oder gar ausschließlich eine Dankhandlung der Kirche ist. Nur wenn es das ist, ist jene Entwicklung als »falscher Weg« zu betrachten.

Mit dieser Frage, die von Reinhard Slenczka, Hans-Christoph Schmidt-Lauber und Ulrich Kühn aufgeworfen wird, ist der theologisch gewichtigste Punkt der ganzen Kontroverse angesprochen. Denn hier geht es um nichts Geringeres als darum, ob der Gottesdienst und speziell das Abendmahl ein dialogisches Geschehen ist, in dem die Gemeinde – hörend, essend, trinkend – immer wieder Gottes Heil empfängt und darauf antwortet, oder eine einlinige Handlung, in der die Gemeinde nicht empfängt, sondern sich – dankend, bitend, opfernd – Gott zuwendet.

Die Wittenberger Reformation hat bekanntlich programmatisch die erste Sicht vertreten und festgestellt, der christliche Gottesdienst sei ein dialogisches Geschehen, in dem Gott sich der Gemeinde – in mündlicher Verkündigung und Sakrament – und die Gemeinde sich ihm – in Gebet und Lied – zuwendet. Es genügt, auf den immer wieder zitierten Satz aus Martin Luthers Predigt zur Einweihung der Torgauer Schloßkirche von 1544 hinzuweisen, wo es heißt, daß im Gottesdienst »unser lieber Herr selbs mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir widerumb mit jm reden durch Gebet und Lobgesang«⁸. In diese dialogische Grundstruktur, die in der Torgauer Predigt allgemein für den Gottesdienst auf den Begriff gebracht wird, ist auch das Abendmahl einbezogen. So wendet sich Christus hier der Gemeinde zu, indem er ihr in der Einheit von mündlicher Zusage und zeichenhafter Darreichung seinen Leib gibt; sie aber antwortet darauf, indem sie für die Gabe dankt und den Geber preist. Entscheidend für dies Verständnis des Sakraments ist ein bestimmtes Verständnis der Einsetzungsworte: Sie sind – als Verkündigungs-, Konsekrations- und Spende-

⁸ WA 49, 588, 16–18.

wort – »lebendige Worte Christi« selbst⁹. An die Gemeinde als Adressatin der hörbaren Zusage und der schmeckbaren Speise gerichtet, zielen sie auf gläubige Kommunion, der Dank und Preis, aber auch das gute Werk entspringen. Mit dieser Einschätzung der *verba institutionis* wandelt Luther die lateinische Tradition in charakteristischer Weise ab¹⁰, schließt sich aber insofern grundlegend an sie an, als auch sie diese Worte als – durch den Mund des Zelebranten erklingende – Worte Christi selbst bestimmt, die den Worten der Kirche in den sie umgebenden Gebeten gegenüberstehen¹¹.

Während die in der gegenwärtigen Liturgiewissenschaft vorherrschende Theorie diese Entwicklung eines zwischen Rede Gottes zur Kirche und Rede der Kirche zu Gott unterscheidenden Verständnisses und Vollzugs der Abendmahlsliturgie im Westen als »falschen Weg« kritisiert und stattdessen die Hineinnahme der *verba institutionis* in den Dank fordert, war es mein Anliegen zu zeigen, daß diese Entwicklung, ungeachtet problematischer Züge im einzelnen, grundsätzlich sachgerecht war. Die Rücknahme jener Differenzierung, die Einebnung der Worte Christi in den Dank, das Verständnis des Abendmahls, primär oder ausschließlich, als Dankhandlung der Kirche führt demgegenüber zum Verlust des Gabecharakters des Sakraments und damit auch zum Verlust des dialogischen Charakters des gottesdienstlichen Geschehens. Dies besteht nicht mehr in der Aktion Christi, der sich in hörbarer Zusage und zeichenhafter Speisung der Gemeinde gibt, und der Reaktion der Gemeinde, die mit ihrem Dank auf diese Heilsgabe antwortet, sondern allein in der Darbringung ihres Dankes zu Gott.

Diese Diagnose wird von Slenczka geteilt. Die Einsetzungsworte in der Abendmahlsliturgie nicht als Worte Christi an die Gemeinde zu verstehen und zu rezitieren, sondern als Element des an Gott gerichteten Dankgebets der Kirche, bedeute, daß »die Unterscheidung von redendem und handelndem Herrn im Gegenüber zur hörenden und empfangenden Gemeinde ... aufgehoben wird«, daß damit nichts weniger vorliegt als »ein Subjektwechsel ... von dem Herrn zur Gemeinde«¹². Anders, allerdings nicht ganz im Gleichklang, Schmidt-Lauber und Kühn.

Dabei geht auch Schmidt-Lauber mit mir davon aus, daß der Gottesdienst ein dialogisches Geschehen ist, und verweist dafür ausdrücklich auf die Wittenberger Reformation¹³. Was ihm aber am Herzen liegt und was er im Rahmen der lutherischen Gottesdienstordnung stärker zur Geltung bringen

⁹ Falscher Weg? (s. Anm. 1), 460/187–462/189.

¹⁰ Ebd.

¹¹ AaO 451/179.456f/184f.

¹² SLENCZKA (s. Anm. 2), 282. Den Punkt, an dem ich anderer Ansicht bin als Slenczka, s.u. Anm. 84.

¹³ SCHMIDT-LAUBER (s. Anm. 2), 16/94; 25/104.

möchte, ist die Dimension des Lobens und Dankens. Dieses Anliegen stehe keineswegs im Widerspruch zur Reformation, die mit Nachdruck den Wert des Dankopfers hervorgehoben habe. Ja, es sei auch keinem von Luthers eigenen liturgischen Formularen fremd. Folglich betrachtet Schmidt-Lauber seine Korrekturvorschläge nicht als solche, die auf das »esse« des lutherischen Abendmahls zielten, sondern sie sollen nur dessen »bene esse« dienen¹⁴; es gehe nicht um einen theologischen Grunddissens, sondern um eine Frage der Angemessenheit¹⁵. Diese Angemessenheit und damit das »bene esse« der Kirche aber sieht er in meinen Ausführungen durch »leidenschaftliche Ablehnung« gröblich verletzt¹⁶.

Indessen – entgegen dem Augenschein besteht so weit gar kein Gegensatz zwischen meinem Kritiker und mir. Habe ich doch selbst festgestellt, daß der Wegfall der – eucharistischen, Gott lobenden und dankenden – Präfation in der Deutschen Messe Martin Luthers nicht befriedigt¹⁷; das muß Schmidt-Lauber entgangen sein. Daß es theologisch und liturgisch angemessen ist, damit also durchaus dem »bene esse« dient, die Dimension von Lob und Dank in der lutherischen Abendmahlsfeier stärker zu berücksichtigen – wie das ja gegenüber früherer Praxis ohnehin meist längst gegeben ist –, steht auch für mich außer Frage. Von »leidenschaftlicher Ablehnung« eines Gebetes, das diese Dimension zur Geltung bringt¹⁸, kann also bei mir keine Rede sein.

Der Gegensatz zwischen unseren Auffassungen steckt an anderer Stelle. Und er ist, anders als es Schmidt-Laubers beschwichtigende Rede vom »bene esse« nahelegt, grundsätzlicher Art – nur so läßt sich ja auch die Heftigkeit seiner Gegenrede »So nicht!« erklären. Schmidt-Lauber geht es nämlich gar nicht einfach um die stärkere Berücksichtigung des Lobens und Dankens in der Abendmahlsfeier. Was er erstrebt, ist vielmehr Lob und Dank in einer bestimmten Form und Bedeutung: der der »altkirchlichen Danksagung« (Eucharistia) im Gegensatz zur lateinisch-mittelalterlichen Entwicklung¹⁹, die von der Wittenberger Reformation – der zu Ende gegangene falsche Weg Roms! –

¹⁴ AaO 17/95.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ AaO 23/101.

¹⁷ Falscher Weg? (s. Anm. 1), 465/193: »... die Frage ist berechtigt, ob dieser Aspekt [sc. der des Lobes und Dankes] nicht in der Formula Missae, vor allem aber in der Deutschen Messe über Gebühr zurücktritt; der hier vorgesehene Ersatz der Präfation durch Vaterunser und Vermahnung ist sicher kein liturgischer Gewinn.«

¹⁸ Im Blick auf ein Eucharistiegebet in diesem Sinne ist Schmidt-Laubers Satz (s. Anm. 2), 23/101, ich lehnte das Eucharistiegebet ab, völlig unzutreffend. Anders steht es, wenn das Wort in dem spezifischen Sinn gemeint ist, der im folgenden Abschnitt zur Sprache kommt – s. Anm. 29.

¹⁹ SCHMIDT-LAUBER (s. Anm. 2), 17/95f.

weitergeführt worden sei. Es ist vor allem ein Merkmal dieser Form des Dankes, um dessentwillen Schmidt-Lauber sie der westlichen vorzieht: das Charakteristikum, daß hier die Einsetzungsworte dem Dank nicht gegenüberstehen, sondern ihm als Gebetselement eingefügt sind²⁰. Was ist der Grund für diese Präferenz? Schmidt-Lauber will auf diese Weise gerade den »dialogischen Grundcharakter« des Abendmahls sicherstellen. Wenn die Einsetzungsworte nicht als Teil des Gebets zu Gott, sondern in umgekehrter Richtung als Verkündigung an die Gemeinde verstanden und rezitiert werden, heißt das für ihn offenbar – ganz deutlich sind seine Argumente hier allerdings nicht –, daß der Dank, die Antwort der Gemeinde in der Abendmahlsfeier zwangsläufig untergeht. Verkündigung als »zentrale[s] Interpretament« führt demnach nicht nur zur Unterordnung »alle[r] anderen Aspekte ..., schließlich auch [des] Gebet[s]«²¹, sondern zum Ende des gottesdienstlichen Dialogs zwischen Gott und Mensch. An dessen Stelle trete »die ununterbrochene Anrede«²². Eine solche Degeneration zu beseitigen oder zu verhindern, dazu soll nach Schmidt-Lauber die Integration der Einsetzungsworte in den Dank dienen. Wenn sie Element des Gebets sind – eingereiht unter die Lobpreisungen Gottes für zentrale Heilsereignisse, zu denen auch die Einsetzung des Herrenmahls gehört²³ –, dann bleibt der gottesdienstliche Dialog erhalten durch »das Miteinander und Ineinander von Wort und Antwort, von göttlichem und menschlichem Handeln«²⁴.

Daß Schmidt-Lauber behauptet, ich redete einer Abendmahlsfeier das Wort, die aus »ununterbrochener Anrede« bestehe (welch' grausige Vorstellung!) und keinen Raum für die Antwort der Gemeinde, für Lob und Dank lasse, ist verwunderlich. Bezeichne ich doch Lob und Dank ausdrücklich als »würdige und rechte«, geradezu organische Reaktion des Christen« auf Gottes sakramentale Gabe²⁵ – auch dies eine Stelle, die dem Kritiker offensichtlich entgangen ist. Als organische und somit gar nicht wegzudenkende *Reaktion* – das heißt allerdings, unterschieden (nicht getrennt!) von der göttlichen Aktion, auf die sie folgt, also unterschieden von der Zueignung des Heils in Einsetzungswort und Distribution, die im gläubigen Empfang, im Mahl, zum Ziel kommen. Gegen Schmidt-Lauber²⁶ ist zu sagen, daß gerade und nur dieser dif-

²⁰ AaO 21/99f.

²¹ AaO 21/99.

²² AaO 25/104.

²³ AaO 20f/99.

²⁴ AaO 25/104. Näheres zu dieser Formulierung s.u. im Blick auf KÜHN (s. Anm. 2), dessen Ausführungen stärker systematisch durchgeformt sind.

²⁵ Falscher Weg? (s. Anm. 1), 465/193.

²⁶ Und auch gegen MEYER-BLANCK (s. Anm. 2), 500–502. Meyer-Blanck will, mit Berufung auf Luthers Torgauer Formel, den Dialogcharakter des Gottesdienstes, auch

ferenzierte Zusammenhang es erlaubt, den dialogischen Charakter der Abendmahlsfeier festzuhalten²⁷. Bei ihm, Schmidt-Lauber selbst, dagegen fällt der Dialog dahin – nur in umgekehrter Richtung zu der, die er mir ankreidet: Es

der Abendmahlsfeier, stark machen. Dieser Dialogcharakter verbiete eine »alleinige Rollenfestlegung der Gemeinde auf den Adressaten«, die angeblich von mir vertreten wird; vielmehr müsse vom »Handeln der im Namen Jesu versammelten Gemeinde« die Rede sein, worin, angeblich gemäß der Torgauer Formel, »das katabatische und anabatische Moment ineinanderliegen« (aaO 500 Anm. 42). Dazu ist zu sagen: Meyer-Blanck hat völlig recht, der Gottesdienst, die Abendmahlsfeier kann nur ein Dialog sein, wenn die Gemeinde nicht allein Adressat, Hörer, Empfänger von Wort und Sakrament ist, sondern auch ihrerseits zu Gott als ihrem Adressaten spricht. Eben das sage ich aber selbst, wenn ich immer wieder vom Gebet, Dank, Lobpreis usw. der Gemeinde spreche, womit sie Gott antwortet. Daß die Rolle der Gemeinde »einzig und allein die des Adressaten ist« (ebd.), sage ich im Blick auf das Abendmahl als sakramentales Zueignungsgeschehen, dessen Handlungssubjekt Gott bzw. Christus ist. Daß es sich so verhält, ist nun aber die Voraussetzung dafür, daß es sich bei der Feier wirklich um ein dialogisches Geschehen handelt – wäre es auch im sakramentalen Geschehen Sache der Gemeinde, zu Gott zu sprechen, gäbe es keinen Dialog, sondern einen Monolog der Kirche. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß das Wort Gottes hörbar, daß der Leib Christi dargeboten wird mittels der Rede und Tätigkeit von Menschen, daß die sakramentalen »Zeichen von den Menschen« zwar nicht »gesetzt« werden (aaO 502) – das ist Sache des einsetzenden Christus –, aber doch vermittelt werden, daß insofern also durchaus »die im Namen Jesu versammelte Gemeinde« handelt (ebd. Anm. 42). Denn diese instrumentelle Rolle, in der sie im Auftrag und im Namen Christi seiner Glauben und Kirche schaffenden und erhaltenden Heilsmitteilung dient, ist kategorial zu unterscheiden von ihrer Rolle als Empfängerin dieses Heils, als *creatura verbi* (s. dazu ausführlich u. S. 416–418) – der richtige Kern der klassischen Differenzierung zwischen dem Handeln der Kirche, des Christen, des Amtsträgers »in persona Christi« und »in persona ecclesiae«. Allein diese Unterscheidung stellt sicher, daß im gottesdienstlichen Geschehen, in dem ja nur die Stimmen und Gesten von Menschen wahrnehmbar sind, ein Dialog zwischen Gott und Gemeinde und nicht ein Selbstgespräch der Gemeinde stattfinden kann. Eben sie setzt auch die Torgauer Formel von der Rede Gottes mit uns und unserer Rede mit Gott oder der entsprechende Satz aus *De captivitate* (s.u. Anm. 33) voraus. Wenn Meyer-Blanck demgegenüber von einem »Ineinander« von Katabasis und Anabasis (ebd.), vom Ergehen des gottesdienstlichen, sakramentalen Wortes Christi »auch in, mit und unter der menschlichen Danksagung« (aaO 502) spricht und wenn er das so versteht, daß die Zuwendung Gottes zu uns in unserer – in Christus ermöglichten – Hinwendung zu ihm besteht, dann sollte er konsequenterweise mit Kühn, dem er offenbar diesen Gedanken entnimmt (vgl. u. Anm. 69f), die Torgauer Formel zurückweisen (s.u. S. 412). Es kann also keine Rede davon sein, daß Meyer-Blanck »das wesentliche Problem« meiner Ausführungen »aus lutherischer Sicht formulier[t]« – diese Sicht wird von ihm vielmehr verabschiedet (gegen GRETHLEIN, Grundfragen [s. Anm. 2], 281 Anm. 60).

²⁷ Im übrigen verhält es sich nicht nur beim Sakrament Abendmahl so, sondern auch bei Taufe und Absolution. Daß sich Gott hier Menschen zuwendet, heißt ja nicht, daß nicht all diese Vollzüge mit Dank verbunden wären – man vergleiche nur die Tauf- und Beichtagenden. Aber der Dank setzt gerade voraus, daß er nicht alleinsteht, sondern der empfangenen Zuwendung Gottes antwortet.

gibt nur noch die Hinwendung der Gemeinde zu Gott im eucharistischen Gebet, in dem auch die Einsetzungsworte, das »Nehmt und eßt ... !« und das »für euch gegeben«, zu Gott gesprochen werden. Das Sakrament wird selbst zur Dankhandlung der Gemeinde²⁸ und in diesem Sinn programmatisch zur »Eucharistia«²⁹. Das heißt, die dialogische Zuordnung von *actio Dei* und *actio ecclesiae* ist zugunsten eines einlinigen Geschehens aufgelöst³⁰. Liturgietheoretisch gesagt: Verkündigung – einschließlich Distribution – und Gebet hören auf, »zwei verschiedene Genera gottesdienstlichen Handelns« mit unterschiedlicher Ausrichtung³¹ zu sein. Daß sie das seien, hatte ich hingegen mit

²⁸ Bezeichnend ist eine Verschiebung in der Formulierung bei SCHMIDT-LAUBER (s. Anm. 2), 24/103, hinter der sich eben diese Verschiebung in der Sache verbirgt: Schreibt er zunächst, zum Handeln der Gemeinde in der Herrenmahlsfeier »gehöre« das Dankgebet, fährt er dann fort, die Eucharistie »sei« eine Gebetshandlung.

²⁹ In dieser Hinsicht trifft Schmidt-Laubers Satz zu, daß meine Ablehnung dem Eucharistiegebet gilt (aaO 23/101, vgl. o. Anm. 18). D.h., so sehr ich das Lob- und Dankgebet in der Abendmahlsfeier bejahe, gilt doch meine Ablehnung einer bestimmten Einschätzung dieses Gebets: daß nämlich das Abendmahl selbst seinem Wesen nach Dankhandlung sei und nicht ein Mahl zum Empfang des Leibes Christi, worauf die Gemeinde mit Lob und Dank antwortet.

Was den Begriff »Eucharistie« betrifft, kann auch hier keine Rede davon sein, daß ich ihn »ausschließlich negativ beurteil[e]« (aaO 23/102). Als einer der vielen Begriffe, die, meist ausgehend von einem Element der Feier *pars pro toto* verwandt, für das Sakrament gebraucht wurden und werden (z.B. *συνάξις, κλάσις τοῦ ἄρτου*, *missa*), muß er an sich nicht verworfen werden. Von einem solchen unbefangenen Gebrauch – wie er sich etwa in den von Schmidt-Lauber angeführten Lutherzitate findet (aaO 23/101 mit Anm. 21) – zu unterscheiden aber ist die programmatische Verwendung des Wortes »Eucharistie« zur Wesensbestimmung des Abendmahls als einer Dankhandlung (vgl. a.u. S. 413) – diese beurteile ich in der Tat negativ. Insofern der Begriff heute fast durchweg in diesem programmatischen Sinne gebraucht wird, sehe ich für die Rückkehr zum unbefangenen Gebrauch – außer in rein historischen Zusammenhängen – keinen Raum und vermeide daher das Wort (vgl. im übrigen die entsprechende Kritik, die etliche lutherische Kirchen in ihren offiziellen Stellungnahmen zur Limaerklärung [wie Anm. 42] an der Verwendung des Wortes »Eucharistie« als Leitbegriff für das Abendmahl geübt haben: M. SEILS [Hg.], *Lutherische Konvergenz? Analyse der lutherischen Stellungnahmen zu den Konvergenzerklärungen »Taufe, Eucharistie und Amt« der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Genf 1988 [LWB-Report 25], 4.2.1.3*). Die angemessenste terminologische Lösung wäre jene, auf die sich die internationale gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission einigte, als sie ihr Dokument über das Abendmahl bzw. die Eucharistie »Das Herrenmahl« nannte (1978). Dieses Wort hat den großen Vorteil, daß es erstens neutestamentlich ist und zweitens ganz präzise das Wesen der Sache selbst benennt.

³⁰ Wenn Schmidt-Lauber gleichwohl daran festhält (s. Anm. 2), 16/94.18/97, daß die *actio ecclesiae*, das Gebet, Antwort auf »Gottes Dienst an uns« sei, dann kann damit jedenfalls kein Handeln Gottes gemeint sein, das innerhalb des Gottesdienstes, im Abendmahl selbst begegnet.

³¹ AaO 21/99.

Nachdruck, wenn auch in anderen Worten, gesagt und daraus Folgerungen für Verständnis und Praxis des Abendmahls gezogen. Schmidt-Lauber schreibt dazu: Hier »scheiden sich die Geister«³². Damit hat er Recht. Es sollte aber nicht unerwähnt bleiben, daß sich die Unterscheidung jener Genera mit entsprechender Anwendung auf das Abendmahl auch bei Martin Luther findet, dessen dialogisches Gottesdienstverständnis Schmidt-Lauber doch in seinen eigentlichen Intentionen zur Geltung bringen will: »Jene beiden sind nicht zu vermischen, Messe und Gebet ..., denn das eine kommt von Gott zu uns ..., das andere geht aus unserem Glauben hervor zu Gott. ... Jenes kommt herab, dieses steigt auf.«³³

Spielt Schmidt-Lauber den grundsätzlichen Charakter der Korrektur, die er an der lutherischen Abendmahlslehre und -liturgie vornehmen möchte, herunter, will er seine Ausführungen nur als Vorschläge für das *bene esse*, als Kritik an »einzelne[n] Merkmale[n]« der überlieferten liturgischen Gestalt³⁴ gewichtet wissen³⁵, so sieht Ulrich Kühn³⁶, der dem Wiener Kollegen gegen mich sekundiert³⁷, den prinzipiellen Gegensatz und benennt ihn ungeschminkt. Es gehe zwischen uns um ein gegensätzliches »theologisch-dogmatisches Urteil«, ein Urteil nämlich, das die »Frage der richtigen Bestimmung des Zueinanders von Gottes Handeln und dem Handeln der Kirche, speziell in der Liturgie des Herrenmahls«, betrifft³⁸. Diese Frage ist nach Kühn so zu beantworten, daß von einem dialogischen Verhältnis beider keine Rede sein kann. Das aber heißt,

³² Ebd.

³³ »Non ... sunt confundenda illa duo, Missa et oratio ... quia alterum venit a deo ad nos ... Alterum procedit a fide nostra ad deum ... Illud descendit, hoc ascendit« (W. A. 6, 526, 13–17, zitiert bei mir [s. Anm. 1], 465f/193f).

³⁴ SCHMIDT-LAUBER (s. Anm. 2), 16/95.

³⁵ Dies Zurückschrecken vor den prinzipiellen Konsequenzen seiner eigenen Korrekturforderungen zeigt sich z.B. auch daran, daß er schreibt, er wolle nicht auf die konsekratorische Bedeutung der Einsetzungsworte und auch nicht auf ihren Verkündigungsaspekt verzichten (aaO 25/104), daß er andererseits aber feststellt, ohne Berücksichtigung seiner Vorschläge, die ja mit der Forderung auf Integration der *verba institutionis* in das an Gott gerichtete Dankgebet just auf einen solchen Verzicht hinauslaufen, sei unsere Theologie »kaum mehr sachgerecht« (ebd.).

³⁶ Da die Aussagen, in denen sich Kühn mit mir auseinandersetzt, sehr knapp gehalten sind, ziehe ich noch drei weitere Aufsätze von ihm heran, die den Hintergrund deutlich werden lassen, vor dem seine Kritik an meinen Ausführungen zu verstehen ist: U. KÜHN, Das Abendmahl – Eucharistie der Gemeinde Jesu. Zum ekklesiologischen Ansatz des Abendmahlsverständnisses (in: DERS., Die eine Kirche als Ort der Theologie. Ausgewählte Aufsätze 1997, 245–258); DERS., Abendmahl und Opfer (in: aaO 278–293); DERS., Wort und Antwort? – Ökumenische Herausforderungen an das lutherische Verständnis des Gottesdienstes (in: R. MORATH / W. RATZMANN [Hg.], Herausforderung Gottesdienst [Beiträge zu Liturgie und Spiritualität I] 1997, 143–156).

³⁷ KÜHN (s. Anm. 2), 260f.

³⁸ AaO 261.

was sich bei Schmidt-Lauber andeutet, aber noch nicht auf den Punkt gebracht ist: Es gibt im Gottesdienst einzig und allein das Reden der Gemeinde zu Gott, ihr Handeln auf ihn hin und kein diesem Handeln der Gemeinde gegenüberstehendes Handeln Gottes oder Reden zu ihr. Auf das Abendmahl angewandt: Das gesamte Mahl »ist ein Handeln der Danksagung«³⁹. Von einem »Sich-Zuwenden« Gottes »durch die ... Mitteilung einer ... Gabe« kann keine Rede sein; diese Zuwendung geschehe vielmehr »dadurch, daß wir hineingenommen werden in das Pascha des Herrn«⁴⁰. Damit verliert die Kennzeichnung des Gottesdienstes als eines dialogischen Geschehens zwischen Gott und Gemein-

³⁹ AaO 263.

⁴⁰ AaO 265. Der Satz enthält noch einige weitere Bestimmungen und lautet ohne die obigen Auslassungen: »Dies [sc. die Zuwendung Gottes] geschieht nicht durch die Herstellung und Mitteilung einer übernatürlich-substanzhaften Gabe, sondern dadurch, daß wir hineingenommen werden in das Pascha des Herrn ...«. Der Skopos des Satzes ist, wie der Kontext zeigt, die Entgegensetzung von – katabatischer – Gabe und – anabatischem – Eingehen in die Hingabe Christi. Die Rede von einer »Herstellung« der Gabe und ihrem »übernatürlich-substanzhaften« Charakter ist eine für den Argumentationsgang unnötige und die Sache auch nicht treffende Karikatur, ebenso die dem Limadokument (wie Anm. 42) entnommene Rede von einer »magischen, mechanischen Handlung« für das als Gabe verstandene Abendmahl. Was die Formulierung »Herstellung« einer Gabe betrifft, wird einem solchen Verständnis lutherischerseits gerade dadurch ein Riegel vorgeschoben, daß die Einsetzungsworte in Einem als Verkündigungs-, Konsekrations- und Austeilungsworte bestimmt werden und damit die Konsekration nicht isoliert, sondern als Moment in der Bewegung von Gott zur Gemeinde verstanden wird (s. Falscher Weg? [s. Anm. 1], 188–190/460–462). Damit erübrigt sich auch der mit dem – ohnehin unklaren – Wort »substanzhaft« wohl gemeinte Vorwurf des Statischen. Was den Begriff »übernatürlich« betrifft, so ist auch das, was Kühn im Abendmahl sieht, »übernatürlich«, insofern auch er ja das Sakrament nicht als einen Sachverhalt versteht, der weltimmanent ist, sondern der mit dem Gnadenhandeln Gottes zu tun hat. Sollte Kühn die Begriffe im Sinne der scholastischen Transsubstantiationslehre gemeint haben, treffen sie jedenfalls auf das lutherische Abendmahlsverständnis nicht zu.

Schließlich die Karikatur des »Magischen« und »Mechanischen«. Wenn damit gemeint sein soll, daß der Mensch mittels bestimmter Praktiken Gott in der Hand habe, wird das von keiner ernstzunehmenden christlichen Konfession behauptet. Andererseits gehen die meisten Konfessionen davon aus, daß Gott sich in den Vollzügen, die seine Verheißung tragen, auch verlässlich finden läßt. Das gilt auch für die von dem in jener Karikatur ausgedrückten Vorwurf freigesprochene orthodoxe Kirche. Wenn Kühn behauptet, die dort gegebene Verbindung von Epiklese und Konsekration vermeide das »Mechanische« und »Magische« eher als die westlichen Liturgien, muß festgestellt werden, daß nach orthodoxem Verständnis die Epiklese – oder das epikletisch verstandene ganze eucharistische Gebet – kein Gebet mit offenem Ausgang ist; Zelebrant und Gemeinde sind sich vielmehr sicher, daß es auf jeden Fall erfüllt wird, d.h. daß danach Leib und Blut Christi auf dem Altar liegen. Und da das Konsekrationswort in epikletischer Gestalt nicht zugleich Verkündigungs- und Spendewort sein kann, sondern zu einem von der Bewegung auf die Gemeinde hin unabhängigen Vorhandensein von Leib und Blut Christi führt, liegt hier die Gefahr einer »Herstellung« weit näher.

de, eines Wechsels zwischen »Wort und Antwort«, Katabasis und Anabasis, ihr Recht. Kühn stellt sie denn auch ausdrücklich in Frage und mit ihr Luthers »Torgauer Formel« und das durch sie repräsentierte Gottesdienstverständnis der Wittenberger Reformation⁴¹.

Was er an die Stelle des unter den Begriffen Wort und Antwort, Gabe und Dank stehenden lutherischen Gottesdienst- und Abendmahlsverständnisses setzen will, sieht Kühn exemplarisch dargelegt in einem ökumenischen Dokument, das er seinerzeit mit ausgearbeitet hat: in dem Teil »Eucharistie« der Konvergenzerklärungen »Taufe, Eucharistie und Amt« der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Weltrats der Kirchen, des sogenannten »Limapapiers«⁴². Auch Schmidt-Lauber preist dieses Dokument⁴³. Doch während er dessen Ausführungen zum Abendmahl als Ausdruck eines dialogischen Gottesdienstverständnisses betrachtet⁴⁴ und ihm »[unverkennbaren] Einfluß reformatorischer Theologie« bescheinigt⁴⁵, ordnet der Leipziger Dogmatiker es ganz anders ein, wie er bereits programmatisch in einer Analyse der als »Accra-Papier« bekanntgewordenen Vorform gezeigt hat⁴⁶: Die in diesem Papier angebotenen Ausführungen stellen nichts Geringeres dar als eine »Provokation des lutherischen Abendmahlsverständnisses«⁴⁷. Hier trete uns »ein Ansatz des Abendmahlsverständnisses entgegen, der sich wesentlich vom Ansatz des überkommenen lutherischen Abendmahlsverständnisses unterscheidet«⁴⁸. Das ist eine Aussage, in der Kühn und ich übereinstimmen⁴⁹ – die uns aber zu entgegengesetzten Urteilen und Folgerungen bringt: Während sie mich

⁴¹ Wort und Antwort? (s. Anm. 36), insbes. 144f.150.153.

⁴² Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 1982.

⁴³ SCHMIDT-LAUBER (s. Anm. 2), 18/97.

⁴⁴ Hier sei ernstgenommen: »Der Gottesdienst ist Gottes Dienst an uns, der dann unsere Antwort ermöglicht« (ebd.) – eine unverkennbar auf Luther anspielende Formulierung.

⁴⁵ Ebd. Solcher Einfluß ist in der Tat gegeben, allerdings, entsprechend der ekklesiologischen Perspektive des hier vertretenen Abendmahlsverständnisses, Einfluß nicht lutherischer, sondern reformierter Theologie, was in der Abendmahlsfrage bekanntlich nicht ohne Bedeutung ist.

⁴⁶ Das Abendmahl – Eucharistie der Gemeinde Jesu (s. Anm. 36).

⁴⁷ AaO 245 (dort verbal formuliert: Sie »proviziert...«). Wenn er hinzufügt, die Provokation sei »bisher noch zu wenig gesehen worden«, ist diese Feststellung mittlerweile gegenstandslos. In ihren Antworten auf die Limaerklärung hat eine Reihe lutherischer Kirchen auf den tiefgehenden Gegensatz zum lutherischen Abendmahlsverständnis hingewiesen (Lutherische Konvergenz? [s. Anm. 29] 4.2.1.3; 4.2.2.5).

⁴⁸ Das Abendmahl – Eucharistie der Gemeinde Jesu (s. Anm. 36), 245.

⁴⁹ Falscher Weg? (s. Anm. 1), 441/169. Genau genommen beziehe ich mich hier auf die sog. Limaliturgie, in der die theologischen Aussagen der Erklärung liturgisch umgesetzt sind.

dazu führt, die Konzeption von »Lima« zu kritisieren, fordert Kühn umgekehrt, lutherisches Abendmahlsverständnis und lutherische Abendmahlsliturgie im Sinne dieser Konzeption zu revidieren. Denn hier⁵⁰ ist ernstgemacht mit dem, was er erstrebt: dem Abschied von einer Sicht, für die das Abendmahl göttliche Gabe ist, welche die Gemeinde empfängt⁵¹ – und auf die ihr Dank, so müßte man hinzufügen, antwortet. Hier ist das Sakrament selbst Dank, eine Dankhandlung der Gemeinde auf Gott hin. Das heißt, es ist »Eucharistie« – dies Wort gebraucht als programmatische Charakterisierung⁵²: Es handelt sich um einen Ritus, der seinem Wesen nach nicht ein Mahl ist, in dem der Gemeinde Gottes Gabe ausgeteilt wird, sondern eine Handlung, mit der sie sich an Gott wendet. Die Gemeinde ist nicht Adressatin, sondern Subjekt des Sakraments⁵³. Ja – mit einer Formulierung Karl Rahners gesagt, die Kühn aufnimmt und bejaht –, die Gemeinde, die Kirche vollzieht darin ihre »höchste Selbstverwirklichung«⁵⁴. Denn sie ist selber das »Ursakrament«, die »bleibende Gegenwart« Christi in der Welt⁵⁵.

In diesem Rahmen erklärt sich der oben zitierte Satz, daß Gottes Zuwendung im Herrenmahl nicht durch eine Gabe an uns geschehe, sondern »dadurch, daß wir hineingenommen werden in das Pascha des Herrn«. Als bleibende Gegenwart Christi in der Welt vergegenwärtigt die Kirche die Opferhingabe ihres Herrn. Das gilt von ihrer Existenz als solcher. Es aktualisiert sich aber immer wieder in ihrem eucharistischen Handeln. Hier wird sie »hineingenommen ... in das Leiden Christi«⁵⁶, »in den Vollzug der Hingabe ihres Herrn an den Vater und an die Welt«⁵⁷. So ist die eucharistische Hinwendung der Ge-

⁵⁰ Daneben führt er – wie ich – auch andere Liturgien und liturgische Entwürfe an, u.a. den 1990 gedruckten »Vorentwurf der Erneuernten Agende« (VEA). Dieser, der wirklich nur ein Vorentwurf war, ist allerdings mittlerweile stark revidiert. Nachdem er in der Tat großen Einfluß der etwa von Kühn verfochtenen Konzeption aufgewiesen hatte, führte die theologische Diskussion in den offiziellen kirchlichen Gremien zu einer Reihe von Korrekturen gerade auch in dieser Hinsicht. Das zeigt die endgültige Fassung, das mittlerweile von der Generalsynode der VELKD (1998) und von der Synode der EKV (1999) eingeführte »Evangelische Gottesdienstbuch«. Auf diesen Gang der Dinge weisen SCHMIDT-LAUBER (s. Anm. 2), 15 und KÜHN (s. Anm. 2), 260 hin; LURZ hingegen (s. Anm. 2), 245 verwechselt den Vorentwurf mit dem verabschiedeten Text und übersieht folglich die Differenzen, wenn er schreibt, ich ginge kritisch auf das Gottesdienstbuch von 1999 ein – das zur Zeit meiner Antrittsvorlesung noch gar nicht vorlag –, während ich den Vorentwurf kritisiert habe.

⁵¹ Das Abendmahl – Eucharistie der Gemeinde Jesu (s. Anm. 36), 246.

⁵² Vgl. o. Anm. 29.

⁵³ Das Abendmahl – Eucharistie der Gemeinde Jesu (s. Anm. 36), 251.

⁵⁴ AaO 254.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Der eucharistische Charakter (s. Anm. 36), 265.

⁵⁷ Abendmahl und Opfer (s. Anm. 36), 285.

meinde zu Gott selber »der Ort und die Weise der Selbstgewährung Christi«⁵⁸, die immer neue Aktualisierung der Gegenwart des Gekreuzigten in Gestalt der Kirche – und damit eben tatsächlich deren eigene »Selbstverwirklichung«. Nicht derart, als verwirkliche sich hier menschliche Eigenmächtigkeit⁵⁹. Von Gott selbst ins Leben gerufen und mit seiner Verheißung begabt, kommt die Gemeinde ja bereits »von Gottes heilschaffendem Handeln her«⁶⁰. Insofern ist ihr eucharistisches Handeln »natürlich Antwort auf Gottes zuvorkommendes Handeln«⁶¹. Aber es antwortet auf ein Wort, eine Gabe, die, der Gemeinde schon mit ihrem Sein eingestiftet und darin präsent, dem Gottesdienst vorausliegt und nicht innerhalb seiner dargeboten und empfangen wird. So kann der Gottesdienst wohl in seiner Gesamtheit als Antwort verstanden werden, aber eben nicht als dialogisches Geschehen, das in sich selbst Wort und Antwort, Gabe und Dank umfaßt.

Es versteht sich von selbst, daß Kühn auf diesem Hintergrund nicht nur meine Einschätzung der Wittenberger Meßreform zurückweist, sondern auch die Charakterisierung des Weges dorthin: Die Entdifferenzierung von Dank der Kirche und Christuswort an die Kirche in der abendmahlstheologischen und -liturgischen Entwicklung des Westens, die ich als sachgerechten Prozeß bestimmt hatte, bleibt für den Leipziger Dogmatiker ein falscher Weg, den die Kirche der Gegenwart rückgängig zu machen hat. Begründet werden diese Diagnose und diese Forderung einerseits mit den skizzierten ekklesiologischen Aussagen, die ein Gegenüber Christi zur Kirche ausschließen und in den Sakramenten keine Mittel Christi zur Begründung der Kirche, sondern Medien ihrer Selbstverwirklichung sehen⁶². Vor allem aber führt Kühn zu ihren

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Der eucharistische Charakter (s. Anm. 36), 263.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ebd.

⁶² Daß diese Aussagen, wie Kühn selbst betont (aaO 262–264), auch mit einer entsprechenden Rechtfertigungstheologie einhergehen, ist evident, kann aber hier nicht weiter verfolgt werden (vgl. nur u. Anm. 77).

Kühn bringt (aaO 261) die in meiner Vorlesung geübte Kritik an der »Eucharistisierung« des Abendmahls in Verbindung mit der Kritik weiter Kreise der deutschen akademischen Theologie an der »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre« (»Votum der Hochschullehrer zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre« vom Januar 1998, in: epd-Dok. 7/98, 1f), weil hier wie dort der Gegenstand der Kritik in einen übergreifenden Zusammenhang eingeordnet und für diesen das Wort »ökumenisches (Gesamt)programm« verwendet wird. Nun läßt sich kaum leugnen, daß es sich bei dem, was hier und dort als »Programm« bezeichnet wird, um verwandte Trends handelt. Abwegig ist hingegen, daß Kühn unterstellt, mit der Verwendung des Wortes »Programm« sei der Vorwurf der »kirchenpolitischen Manipulation« verbunden (DERS., Der eucharistische Charakter [s. Anm. 36], 265). Diese Unterstellung trifft weder in dem einen noch in dem anderen Fall; denn weder Politik noch Manipulation ist ein Implikat

Gunsten ein Argument an, das von einem unleugbaren Befund ausgeht und deshalb auf den ersten Blick sehr plausibel erscheint: Die Unterscheidung von Wort Gottes und Antwort der Gemeinde, zwischen Gabe und Dank, zwischen katabatischem und anabatischem Geschehen leuchte schon deshalb nicht ein, weil alles im Gottesdienst, auch die angeblich katabatischen Elemente wie Rezitation der Einsetzungsworte und Distribution, »durch das Instrument des Handelns der Menschen« vollzogen werde⁶³. Ja, Gottesdienst, Abendmahl wäre ohne die Gemeinde, die die Feier hält, überhaupt nicht möglich⁶⁴. Da diese Gemeinde aber nicht irgendeine allein soziologisch zu bestimmende Gruppe, sondern Kirche, Gemeinschaft der Glaubenden⁶⁵ ist, tut sie alles, was sie tut, im Dank gegen Gott. Das gilt auch und gerade für ihre gottesdienstlichen Vollzüge einschließlich der Verkündigung und der Sakramentsverwaltung. »Stücke mit rein katabatischem Aspekt«⁶⁶ kann es im Gottesdienst folglich gar nicht geben. Vielmehr ereignet sich Gottes Kommen hier »inmitten des vom Geist gewirkten dankenden und lobenden Handelns der Gemeinde«⁶⁷. Wenn das aber so ist, dann muß – so Kühn – geschlossen werden, daß sich Gottes Gegenwart »im menschlichen ›Antworthandeln‹« ereignet, daß die katabatische Linie »sich in der anabatischen [vollzieht]«⁶⁸, daß beides »[i]neinander«⁶⁹ liegt und eben nicht als dialogisches Geschehen bestimmt werden kann. Mit anderen Worten, Gottes Gegenwart im Gottesdienst ist gegeben »in, mit und unter« der dankbaren Hinwendung der Kirche zu Gott, die in ihrem eucharistischen Handeln gipfelt⁷⁰. Und sie ist hier eben so gegeben, daß die Kirche in diesem ihrem Handeln in das Kreuzesopfer Jesu Christi eintritt⁷¹.

Der Gegensatz dieser Argumente zu wesentlichen Aussagen der Reformation ist unübersehbar. War den Reformatoren doch zutiefst daran gelegen, das bleibende Gegenüber festzuhalten, in dem Christus als Herr der Kirche bei al-

des Wortes »Programm«. Es ist als solches überhaupt nicht negativ oder gar polemisch gefärbt, sondern bezeichnet schlicht eine kohärente Handlungsperspektive.

Der eucharistische Charakter (s. Anm. 36), 263; s.a. Wort und Antwort? (s. Anm. 36), 151.

⁶³ Der eucharistische Charakter (s. Anm. 36), 263; s.a. Wort und Antwort? (s. Anm. 36), 151.

⁶⁴ Abendmahl und Opfer (s. Anm. 36), 286.

⁶⁵ Der eucharistische Charakter (s. Anm. 36), 263.

⁶⁶ AaO 259.

⁶⁷ AaO 263.

⁶⁸ AaO 264, zustimmend zitierte Formulierung von R. MESSNER, Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche 1989, 193f.; zu diesem Buch s. Falcher Weg? (s. Anm. 1), Anm. 8 und 111.

⁶⁹ Ebd.; ebenso Das Abendmahl – Eucharistie der Gemeinde Jesu (s. Anm. 36).

⁷⁰ Der eucharistische Charakter (s. Anm. 36), 263.

⁷¹ S.o. S. 411.

ler innigen Verbundenheit zu ihr steht⁷², und betonten sie in diesem Zusammenhang, daß die Sakramente wie die mündliche Verkündigung Mittel sind, durch die Christus die Kirche schafft und erhält, daß sie also in das Geschehen der Begründung und nicht der Realisierung der Kirche gehören⁷³. Damit ist, um zu dem »Plausibilitätsargument« zu kommen, das Kühn mir entgegenhält, keineswegs bestritten, daß dies Begründungsgeschehen nicht ohne menschliche Tätigkeit vor sich geht. »Natürlich«⁷⁴ sind es Menschen, die verkündigen, taufen, absolvieren, die Einsetzungsworte sprechen und Leib und Blut Christi austeilten. »Natürlich« ist der Gottesdienst der christlichen Gemeinde. Und »natürlich« kommt die Gemeinde immer schon von Gottes Heilshandeln her, so daß ihr Gottesdienst, einschließlich des Abendmahls, als ganzer auch Antwort auf Gottes Tun, Ausdruck des Glaubens, ja gutes Werk ist – nicht anders als »Gebet und Lobgesang«⁷⁵ oder die Taten der Liebe. Luther selbst hat das mehrfach betont⁷⁶. Jener unleugbare Sachverhalt, hinsichtlich dessen zwischen Kühn und mir »natürlich« kein Streit ist, verbietet es aber ganz und gar nicht, den Gottesdienst als dialogisches Geschehen zu verstehen, *in* ihm die Zuwendung Gottes zur jetzt und hier versammelten Gemeinde zu finden, auf die diese mit Lob und Dank antwortet. Denn unter den Tätigkeiten, die die Gemeinde, der einzelne Christ, der Amtsträger vollzieht, zeichnen sich einige dadurch aus, daß sie noch anderes sind als Antwort des Glaubens und Ausdruck an Gott gerichteter Dankbarkeit: Mündliche Evangeliumsverkündigung und Mitteilung der Sakramente haben die Verheißung bei sich, daß Gott sich ihrer bedient, um sich dem Menschen zuzuwenden, um – durch Christus im Heiligen Geist – »Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit« zu schen-

⁷² Vgl. G. WENZ, Einführung in die evangelische Sakramentenlehre, 1988, 256.

⁷³ Im Festhalten an diesem gegenüber liegt der Gegensatz zur römisch-katholischen Meßopferkonzeption. Deshalb widerspricht reformatorische Theologie dieser Konzeption, obwohl sie durchaus weiß, daß im Abendmahl die Gemeinde gemäß den Einsetzungsworten etwas »tut« (zu SÖDING [s. Anm. 2], 57 Anm. 53), und obwohl sie sich bewußt ist, daß das Gott dargebrachte Opfer nach römisch-katholischer Auffassung nicht »ihr eigenes Opfer« sein, sondern im »Hineingenommensein« in Christi Opfer bestehen soll (zu ebd. Anm. 55). D.h., hier wird der »Opfergedanke ... , wie ihn katholische Theologie hegt«, nicht »verfehlt«, sondern ihm wird widersprochen (gegen ebd. Anm. 53; vgl. auch die Kritik an J. Baur in Anm. 55, der gar nicht behauptet, nach römisch-katholischer Lehre sei das Meßopfer der Kirche »eigenes Opfer«, wie Söding schreibt, dem das aber unterstellt wird, so daß der Widerspruch auf ein Verfehlen des eigentlich Gemeinten zurückgeführt werden kann). Es wäre der Diskussion förderlich, wenn Widerspruch in der Sache als solcher ernstgenommen – und gegebenenfalls zurückgewiesen – würde, statt Mißverständnissen, mangelnder Einsicht u.ä. zugeschrieben und damit in seinem Kern aus der Debatte ausgegrenzt zu werden.

⁷⁴ Vgl. o. Zitat zu Anm. 61.

⁷⁵ Vgl. o. Zitat zu Anm. 8.

⁷⁶ Vgl. V. VAJTA, Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther, 1952, Teil II.

ken, Glauben zu wecken und zu bewahren, die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden zu schaffen und im Sein zu halten⁷⁷.

Damit hören jene Vollzüge nicht auf, Handeln von Menschen und, aus der Perspektive der Handelnden, Niederschlag des Glaubens und Ausdruck der Dankbarkeit zu sein. Aber sie sind das, indem sie die Gestalt und Funktion haben, Anrede und Beschenkung der Gemeinde im Namen Christi zu sein. Wenn man sagen will, daß hier das Anabatische – das Handeln auf Gott hin – und das Katabatische – das Handeln auf die Gemeinde hin – »ineinander« liegen⁷⁸, dann in dem Sinn, daß dasselbe Reden und Tun unter zweierlei Hinsichten zu betrachten ist: der geistlichen Motivation derer, die verkündigen, den Leib Christi austeilen usw. – sie tun das aus an Gott gerichteter, gläubiger und gehorsamer Dankbarkeit; und der Gestalt und Aufgabe, die diesem gläubigen und gehorsamen Akt in sich eignet – es ist an die Gemeinde gerichtetes Reden und Tun, durch das Gott sich ihr immer wieder aufs Neue zuwendet. Für die Adressaten, die Hörer und Empfänger, liegt alles daran, daß letzteres geschieht,

⁷⁷ Aufgrund dieser Bindung der Heilsgabe an äußere Mittel, und d.h. ja auch an die von Menschen geleistete Darbietung dieser Mittel, als eine notwendige – wenn auch nicht hinreichende – Bedingung des Heilsempfangs ist ganz und gar nicht erstaunlich, was KÜHN (s. Anm. 2), 263 als bemerkenswerten Befund (»sogar«, »ausgerechnet«) hervorhebt: daß nämlich Martin Luther hier von einer cooperatio von Menschen mit Gott bei dessen »heilschaffendem Werk« sprechen könne (ebd.). Daß die Aussage der Confessio Augustana (Art. 7), Predigt des Evangeliums und Sakramentsverwaltung geschähen *in* der Gemeinde (in qua), auch instrumentellen Sinn hat, erstaunt ebensowenig (aaO 263). Und auch der Satz des Großen Katechismus von der Kirche als »[der] Mutter, so ein iglichen Christen zeugt und trägt durch das Wort Gottes« (aaO 264/ GK II,42), fügt sich ohne Schwierigkeit in diesen Zusammenhang – es muß nur beachtet werden, daß die Kirche das tut als eine Größe, die sich selbst eben dem Wort Gottes verdankt, das sie weitergibt; die »Mutter« ist ja die Gemeinschaft der Glaubenden und so ihrerseits creatura verbi.

Diese cooperatio von Menschen bei der Weitergabe der Heilmittel ist nun aber strikt zu unterscheiden von einer solchen, die die eigene Rechtfertigung beträfe – während KÜHN, wie es scheint, beides ineinanderfließen lassen will (aaO 262f). In der Rechtfertigung ist der Mensch in der Tat, was Kühn mit Anspielung auf die Konkordienformel bestreitet, »wie ein Stock und Stein«, insofern er zu ihr nichts beitragen kann, sondern durch sie – mere passive – allererst zu einem solchen *gemacht* wird, der dann mit Gott zusammenzuwirken vermag – in guten Werken wie eben auch bei der Mitarbeit an Gottes »heilschaffendem Werk«; nicht mit einem Stock und Stein vergleichbar ist er, insofern er zu einem solchen Menschen gemacht werden *kann* und insofern es sich bei dieser Veränderung nicht um einen mechanischen oder zwanghaften Vorgang, sondern um Bekehrung und Erleuchtung handelt (s. FC SD II 17–24.62–65). Der Glaube, der nach dem von KÜHN (aaO 262f) angeführten berühmten Zitat aus der Vorrede Luthers zum Römerbrief von 1522 ein »lebendig, geschäftig, mächtig Ding« ist, ist selbst gerade Ergebnis der Rechtfertigung und nicht etwa ein dieser vorausgehender, mit Gottes Rechtfertigungshandeln kooperierender Faktor.

⁷⁸ S.o. S. 415.

daß ihnen das Evangelium verkündigt und das Sakrament gereicht wird und Christus ihnen darin heilvoll begegnet. Denn nur dann können sie die Gewißheit haben, daß ihr Glaube sich nicht auf sich selbst, das eigene Christsein und Kirchesein richtet, sondern auf das – die Christen, die Kirche in Dienst nehmende – Reden und Handeln Gottes⁷⁹. Kühn hingegen ebnet jene Differenz der Hinsichten ein. Für ihn, für den es im Gottesdienst kein der Antwort gegenüberstehendes Wort gibt, bedeutet die Rede vom »Ineinander« des Anabatischen und des Katabatischen, daß das liturgische Geschehen dies beides in ein und derselben Hinsicht sein soll: Daß sich die Kirche Gott zuwendet, ist selbst die Weise der Vergegenwärtigung Gottes in ihr⁸⁰. Damit aber wird die – als die Gegenwart Christi in der Welt verstandene⁸¹ – Kirche zur letzten Bezugsgröße für sich selber und für den Glauben ihrer Glieder. Dagegen hält die Unterscheidung von Wort und Antwort im Gottesdienst, von Zusage und Darreichung einerseits und Dank andererseits im Abendmahl fest, daß Christus auch für die Kirche, die aus ihm lebt und die er in Dienst nimmt, lebendiges Gegenüber bleibt, das sich ihr immer wieder selbst vergegenwärtigt.

2. Die liturgiegeschichtliche und liturgiethnologische Rekonstruktion

Meine Ausführungen von 1997 bestanden in einer historischen Rekonstruktion: der Rekonstruktion wichtiger Schritte und Stationen in der Geschichte der Abendmahlsliturgie samt der sie begleitenden theologischen Reflexion, beides mit Blick auf die Rolle der Einsetzungsworte. Ausgangspunkt war die Skizze der den Quellen zu entnehmenden Fakten. Danach gehörten die verba institutionis aller Wahrscheinlichkeit nach am Anfang nicht zum Ritus des Abendmahls, umfaßte dieser vor der Kommunion wohl nur ein Lob- und Dankgebet über Brot und Wein⁸². Erst zu Beginn des 3. Jahrhunderts haben wir einen eindeutigen Beleg dafür, daß die Einsetzungsworte zur Abendmahlsliturgie gehörten (*Traditio Apostolica*), vom 4. Jahrhunderts an war das quer

⁷⁹ Vgl. o. Anm. 27.

⁸⁰ Im strikten Sinne kann man hier freilich gar nicht von einer Katabasis, einer Zuwendung Gottes zur Gemeinde im Gottesdienst sprechen; dem Gottesdienst »zuvorkommend«, begegnet die göttliche Katabasis nicht innerhalb seiner, ist er vielmehr in sich ganz Anabasis der Gemeinde. Aber gerade so soll er auf die Katabasis Gottes bezogen sein – und das meint Kühn offenbar mit der Rede vom »Ineinander«: Darin, daß die Kirche im Gottesdienst – und zwar in allen seinen Teilen gleichermaßen und in jeder Hinsicht – auf Gott hin (anabatisch) handelt, hat sie das am Kreuz geschehene (katabatische) Heil; denn darin wird sie »hineingenommen« in das Heilshandeln Christi auf Golgatha, sein Opfer am Kreuz (s.o. S. 411).

⁸¹ S.o. S. 413.

⁸² Vgl. allerdings u. Anm. 106.

durch alle Regionen der Christenheit der Fall. In diesem Jahrhundert begegnet auch erstmals die Deutung der Einsetzungsworte als Konsekrationsworte⁸³ (Ambrosius, Chrysostomus), während bis dahin das Lob- und Dankgebet über Brot und Wein als Medium der Konsekration gegolten hatte. Etwa von derselben Zeit an wurde diese auch einer um den Heiligen Geist bittenden Epiklese zugeschrieben, die damals als ausdrückliche Wandlungsepiklese aufkam (Johannes von Jerusalem, Chrysostomus). Letztere Auffassung setzte sich im Osten durch, im Westen dagegen die konsekratorische Deutung der *verba institutionis*, was im Mittelalter auch zu Modifikationen der Liturgie führte. An diesen Strang knüpfte die Wittenberger Reformation an, allerdings mit charakteristischen Veränderungen.

So weit die Skizze der Fakten. Sie ist zwischen mir und meinen Kritikern nicht strittig⁸⁴. Strittig ist hingegen die Rekonstruktion der Triebkräfte, die Deutung und Bewertung dieses liturgiegeschichtlichen und theologischen Prozesses. Ich bestimmte ihn als einen Prozeß sachgerechter Selbstklärung und Entfaltung: Die Entwicklung der liturgischen Rolle der Einsetzungsworte als festen Bestandteils der Feier selbst und ihrer Deutung bringt liturgisch zum Ausdruck und theologisch auf den Begriff, was die Abendmahlsfeier der in synoptisch-paulinischer Tradition stehenden Kirche schon immer bestimmte, sie ist Ausfaltung dessen, was hier von je her gegeben war. Und zwar Ausfaltung in einem dreifachen Sinn: Im Sinne der Rechenschaft der das Abendmahl feiernden Kirche über Grund und Wesen dieser Feier. Im Sinne der Selbstunterscheidung der feiernden Kirche von dem für sie und ihr gegenüber handelnden Gott. Und schließlich, in der Reformation, in der näheren Bestimmung dieser Unterscheidung als Gegenüber von Empfänger und Geber⁸⁵. Erstere geschieht durch die Aufnahme des Einsetzungsberichtes in die Liturgie – wobei dieser in seiner sprachlichen Gestalt bereits über die Legitimationsfunktion hinausdrängt⁸⁶; die zweite dadurch, daß die Konsekration nicht mehr dem Gotteslob der Kirche über Brot und Wein zugetraut, sondern Gottes Aktion gegenüber der Kirche zugeschrieben wird, nämlich dem in den Einsetzungs-

⁸³ »Konsekration« wird hier wie in meiner Vorlesung in dem weiten, noch keine späteren Bestimmungen eintragenden Sinn von sakramentaler Vergegenwärtigung des Leibes und Blutes Christi in Verbindung mit Brot und Wein verstanden (s. Falscher Weg? [s. Anm. 1], 443/171).

⁸⁴ Anderer Meinung ist hingegen der mir theologisch zustimmende (s.o. S. 405) R. SLENCZKA (s. Anm. 2), 278, insofern er mit Verweis auf Justin, I. Apol. 66 sowie IKor. 10,16f. und 11,23ff davon ausgeht, daß die Einsetzungsworte schon von Anfang an als Konsekrationsworte aufgefaßt und rezitiert worden seien.

⁸⁵ Falscher Weg? (s. Anm. 1), 444/172.452f/180f.457/185.188–190/460–462.194f/466f.

⁸⁶ AaO 447/175.

worten gegenwärtig handelnden Christus; und die dritte geschieht durch das Verständnis dieser Worte als Verkündigungs-, Konsekrations- und Distributionsworte mit dem Ziel der Kommunion. Damit aber wurde explizit, was schon immer das Abendmahl im Zentrum bestimmt hatte: Jesu Wort »Nehmt! Das ist mein Leib, mein Blut.«

Diese Rekonstruktion wurde zwar als nicht nur »neu«, sondern als geradezu »spannend« bezeichnet⁸⁷, erntete aber erbitterten Widerspruch. Für Schmidt-Lauber, Kühn und Hans-Christian Seraphim stellt die skizzierte abendmahlsliturgische und -theologische Entwicklung, weit entfernt davon, ein sachgerechter Prozeß zu sein, vielmehr eine Verfallsgeschichte dar – ein Urteil, mit dem diese Kritiker eben die Sicht der Dinge bekräftigen, die ich in Frage gestellt hatte. Ja, nach Seraphim und Schmidt-Lauber wird mit der Rolle, die die Einsetzungsworte im Laufe jener Entwicklung gewinnen, der Vorschrift Jesu selbst widersprochen⁸⁸. Daraus folgt die Beurteilung meines Versuchs, diesen Prozeß nicht als Verfalls-, sondern als Entfaltungsgeschichte zu lesen: Er bedeutet für Seraphim, daß die Weisung Jesu »durch den Entwicklungsgedanken außer Kraft gesetzt« und daß der »der Reformation zugeschriebene Erkenntnisgewinn« – genauer müßte man sagen, der »Erkenntnisgewinn« auch schon der lateinischen Kirche zwischen Antike und Reformation – »über die neutestamentlich-apostolische Weisung« gestellt wird⁸⁹. Und für Schmidt-Lauber lege ich damit eine »problematische Argumentationsweise« an den Tag, die sonst »nur Rom mit dem Papsttum angelastet wird«, nämlich die Behauptung, etwas sei »von Anfang an dagewesen, obwohl es keine Belege gibt, erst später kam die rechte Erkenntnis«⁹⁰.

Sehen wir uns die Argumente der Kritiker, zunächst einmal unter Ausschluß der auf die reformatorische Gottesdienstordnung und die dazugehörige Theologie bezogenen, an, und konfrontieren wir sie mit jenen, die ich für meine Rekonstruktion ins Feld geführt hatte. Dabei ist vorweg auf einen Fundamenteinwand einzugehen, den Schmidt-Lauber gegen meine ganze Argu-

⁸⁷ SCHMIDT-LAUBER (s. Anm. 2), 19/97.

⁸⁸ SERAPHIM (s. Anm. 2), 225/4; SCHMIDT-LAUBER (s. Anm. 2), 24/103. Schmidt-Lauber schreibt hier, der Widerspruch zeige sich daran, daß Jesus gesagt habe, »Solches tut...!«, und nicht »Sprecht!«. Ein so enges Verständnis von »tun«, wie Schmidt-Lauber es hier vertritt, richtet sich nun aber auch gegen ihn selbst, denn unter dieser Voraussetzung müßte man sagen, Jesus habe auch nicht befohlen »Betet!« – die Rede von einer »Gebets*handlung*« (ebd.) wäre dann unzulässig. So oder so ist vorausgesetzt, daß auch das Sprechen, sei es in der Verkündigung, sei es im Gebet, eine Weise des Tuns oder Handelns ist. Im übrigen gehe ich, wie meine Vorlesung zeigt, davon aus, daß das Handeln im Abendmahl in Einem verbal und nichtverbal ist, indem es mit den Worten die Distribution verbindet.

⁸⁹ SERAPHIM (s. Anm. 2), 225/4.

⁹⁰ SCHMIDT-LAUBER (s. Anm. 2), 24/102f.

mentation vorbringt: Ich hätte »mit einem *argumentum e silentio* erklärt«, daß die Abendmahlsfeier schon immer »durch die *Verba testamenti* bestimmt« worden sei, während sie doch in Wirklichkeit »schon immer´ und `von jeher´ durch das Eucharistiegebet« bestimmt gewesen sei⁹¹. Dieser Einwand ist erstaunlich. Denn man mag meine Begründungen für jene These richtig oder falsch finden – jedenfalls gebe ich eine ganze Reihe solcher Begründungen, die Schmidt-Lauber auch selbst aufzählt; »*e silentio*« beziehe ich meine These also nicht. Offenbar meint der Wiener Liturgiewissenschaftler etwas anderes, nämlich daß die Einsetzungsworte in der Liturgie so lange »schwiegen« und ich sie dennoch zum »schon immer« die Abendmahlsfeier bestimmenden Faktor erklärt habe, während dies dem eucharistischen Gebet zukomme, weil es bereits vorher dagewesen sei. Mit anderen Worten, Schmidt-Lauber vertritt den – auf den ersten Blick ja auch naheliegenden – Schluß, was in der liturgischen Explikation jünger ist, müsse in der Sache sekundär sein. Diesem Schluß zu widersprechen, war aber mein ausdrückliches Anliegen⁹². Das heißt positiv, es ging mir darum zu zeigen, das liturgisch Ältere, dessen liturgisches Ältersein ich überhaupt nicht bestreite – also eucharistisches Gebet und Kommunion –, werde gleichwohl regiert von dem, was selbst nicht bzw. noch nicht Element der Liturgie ist – also von dem Wort Jesu »Nehmt, das ist mein Leib!«, das erst dem Lobpreis wie dem Mahl seinen spezifischen Charakter gibt.

Nun also die Argumente für und gegen meine These, die prominente Rolle, die die Einsetzungsworte nach und nach in Liturgie und Theologie des Abendmahls gewannen, sei Ergebnis eines Entfaltungs- und Selbstklärungsprozesses, damit sei liturgisch zum Ausdruck und theologisch auf den Begriff gebracht worden, daß diese Worte die Abendmahlsfeier schon immer bestimmten. Meine Argumente dafür waren zwei, deren zweites sich noch einmal zweifach untergliedert.

Ich stellte zum einen fest, die liturgische Entfaltung betreffe die Legitimierung des Abendmahls: Daß das Abendmahl überhaupt gefeiert wurde und wird, verdankt sich der von der Urgemeinde berichteten Einsetzung durch Jesus Christus. Dieser Tatsache, die zunächst wohl nur in der Unterweisung zur Sprache kam, wurde später auch innerhalb der Feier gedacht: Indem man vom frühen dritten Jahrhundert an hier den Einsetzungsbericht rezitierte, brachte man im Abendmahl selbst zum Ausdruck, warum es vollzogen wird, wie es legitimiert ist. Was immer schon selbstverständlich war, wurde so liturgisch expli-

⁹¹ AaO 20/99.

⁹² Falscher Weg? (s. Anm. 1), 443f/171f: »Was spät ist – so scheint es – muß sekundär sein; ihm konstitutive Bedeutung, eine entscheidende, alles bestimmende Rolle zuzuschreiben kann nur als Fehlurteil betrachtet werden... Ein Urteil das naheliegt – aber nicht schon deshalb richtig sein muß.«

zit – ein Vorgang, den ich in den Rahmen der allgemeinen Tendenz der Kirche jener Zeit stellte, ihre Apostolizität durch formal eindeutige Berufungsinstanzen zu erweisen, und mit der Entwicklung von Kanon und regula fidei parallelisierte⁹³.

Der Hinweis auf die Legitimierungsfunktion des Einsetzungsberichtes in der Abendmahlsliturgie ist wohl nicht strittig⁹⁴. Strittig ist hingegen mein zweites Argument: Hatte ich doch geschrieben, daß nicht nur die Aufnahme der Einsetzungsworte in die Liturgie zur Begründung der gegenwärtigen Feier, sondern auch ihr konsekratorisches Verständnis als Selbstexplikation und Entfaltung zu verstehen ist.

Ich brachte hierfür eine doppelte Begründung vor. Einerseits eine Beobachtung sprachlicher Art, die Beobachtung nämlich, daß die Integration des Einsetzungsberichtes in die Liturgie, wie sie vom dritten Jahrhundert an vorgenommen wird, sprachlich nicht recht gelingt⁹⁵. Der Ort, an dem der Bericht aufgenommen wird, ist das Lob- und Dankgebet über den Elementen. Doch eben hier fügt er sich nicht ohne Spannung ein, er bildet einen Fremdkörper oder »Embolismus« (L. Ligier, C. Giraud), einen eigenständigen, störrischen Block, der sich in ein Gebet eingemietet hat. Was ihn so störrisch macht, ist nicht allein die Länge, sondern vor allem die direkte Rede, auf die er hinausläuft: »Nehmt, eßt, das ist mein Leib! ... Tut dies zu meinem Gedächtnis!« Diese Imperative haben eine Dynamik, die die Brechung im Gebet durchschlägt und Unmittelbarkeit schafft, die Unmittelbarkeit der Anrede nicht an Gott, sondern an die gegenwärtige Gemeinde⁹⁶.

Die Beobachtung des Fremdkörpercharakters der Einsetzungsworte innerhalb des Gebets ist nicht neu⁹⁷. Schmidt-Lauber lehnt, wie es scheint, mein diesbezügliches Argument gleichwohl ab, ohne näher darauf einzugehen und die Ablehnung zu begründen⁹⁸. Schulz hingegen wendet sich ihm ausdrücklich zu und will es dadurch widerlegt sehen, daß Passagen den Menschen anspre-

⁹³ AaO 445/173.

⁹⁴ Wenn Schmidt-Lauber mir vorhält (s. Anm. 2), 20/99, die Parallelisierung mit Kanon und regula fidei »[lasse] den Unterschied zwischen einem urchristlichen Text und Entscheidungen wie Formulierungen des dritten Jahrhunderts außer acht«, dann hat er offenbar nicht verstanden, daß die Parallelisierung auf die Funktion der Aufnahme des Einsetzungsberichtes in die Liturgie und der Ausbildung von Kanon und regula und nicht auf die Texte selber zielt.

⁹⁵ Diese Feststellung ist übrigens etwas Anderes als die mir von SERAPHIM (s. Anm. 2), 224/3, zugeschriebene, meiner Meinung aber ganz und gar nicht entsprechende Aussage, die Aufnahme des Einsetzungsberichtes in die Liturgie »sei ... problematisch.«

⁹⁶ Falscher Weg? (s. Anm. 1), 446f/174f.

⁹⁷ Sie findet sich etwa schon bei L. Ligier und später wieder bei C. Giraud (beide angeführt aaO Anm. 1738).

⁹⁸ SCHMIDT-LAUBER (s. Anm. 2), 21/99.

chender Gottesrede innerhalb von Gebeten auch in anderen Fällen, etwa schon in den Psalmen vorkommen⁹⁹. Nun ist dieser Sachverhalt nicht unbekannt, der Hinweis darauf findet sich gerade bei jenen Kommentatoren, die den Embolis-muscharakter der Einsetzungsworte herausstellen – und hindert sie keineswegs daran, dies zu tun¹⁰⁰. Vor allem aber haben die Parallelen, die Schulz zieht, sehr eingeschränkte Überzeugungskraft. Denn die Texte, die er anführt, sind um die göttliche Rede herumgebaut und bilden so mit ihr ein organisches Ganzes¹⁰¹. Die eucharistischen Gebete hingegen sind eigenständige Einheiten mit eigenem Duktus, denen mit dem Einsetzungsbericht eine andere Einheit sekundär eingefügt wird, die ebenso eigenständig ist und ihren eigenen Duktus behält – und dieser Duktus ist bestimmt von dem im Zentrum des Berichts stehenden, die Teilnehmer anredenden Christuswort¹⁰².

Das zweite Argument dafür, daß das konsekratorische Verständnis der Einsetzungsworte nicht notwendigerweise als Irrweg, sondern vielmehr als Entfaltung des immer schon Bestimmenden zu verstehen ist, ist abendmahlstheologischer Art. Es geht von der Tatsache aus, daß die Christen¹⁰³ von Anfang an das, was in ihren Herrenmahlsfeiern ausgeteilt wurde, als den Leib und das Blut Christi betrachteten¹⁰⁴. In der leiblichen Gegenwart ihres Herrn kam für sie sein Gedächtnis, das ja wie jedes Gedenken auf Gegenwart seines Gegenstandes zielt, zur Erfüllung. Wie diese Gegenwart im Abendmahl zustandekommt, wurde nicht eingehender reflektiert; auf dem Hintergrund der jüdischen Tradition von dem die Heilsgeschichte vergegenwärtigenden gedenkenden Dank setzte man voraus, daß es durch das Dankgebet geschehe, welches über den Elementen gesprochen wurde¹⁰⁵. Daß es sich hier aber gerade um die Vergegenwärtigung des Leibes und Blutes Christi handele, diese Überzeugung

⁹⁹ SCHULZ (s. Anm. 2), 5/106f.

¹⁰⁰ S. Ligier und C. Giraudo (wie Anm. 97), die auf jüdische Texte, letzterer ausführlich vor allem auf alttestamentliches Material hinweisen.

¹⁰¹ So das Gebet in Act 4, 24ff, Ps 27 und 93 oder auch das Meßgebet »Domine Jesu Christe, qui dixisti Apostolis tuis: Pacem relinquo vobis...«.

¹⁰² SERAPHIM (s. Anm. 2), 225/4 erkennt das an, wenn er schreibt: »Natürlich – die in direkter Rede widergegebenen Worte Christi; sind Worte, »die in erster Linie die Heilsgabe Christi vermitteln« und explizierend fortfährt: »Diese Worte bleiben jedoch, auch wenn sie ins Gebet aufgenommen werden, durch ihre Kennzeichnung immer in einem deutlichen Gegenüber zur Gemeinde, die sie sich durch Hören und Bekennen unverändert zu eigen macht.« Doch er zieht keine Konsequenz aus dieser Feststellung.

¹⁰³ Ich beschränke mich hier auf die in der synoptisch-paulinischen Gründonnerstagstradition stehende Kirche und lasse die in der Antrittsvorlesung berücksichtigte Differenz zu jenen syrischen Kreise beiseite, die ihr eucharistisches Mahl nicht in Verbindung mit dem Tod Christi und seinem dort hingegebenen Leib sahen (vgl. Falscher Weg? [s. Anm. 1], 442/170.445/173. 455/183).

¹⁰⁴ AaO 445/173.

¹⁰⁵ AaO 450/178.

ist nur von den *verba institutionis* her zu verstehen. Auch wenn die Teilnehmer den Einsetzungsbericht wohl nicht in der Feier selbst vernahmen¹⁰⁶ – die spezifische Ausrichtung der Feier einschließlich des eucharistischen Gebetes war von Christi Worten »Nehmt, das ist mein Leib...« bestimmt¹⁰⁷.

Im vierten Jahrhundert verlagert sich die Erwartung der konsekratorischen Wirkung, des »operative effect« (G. Dix), und damit wird die alttestamentlich-jüdische Form gesprengt: Nicht mehr der Lobpreis der Kirche über Brot und Wein soll Christus sakramental gegenwärtig machen, sondern das wird nun als Gottes eigene Tat gegenüber der und für die Kirche erkannt¹⁰⁸. Diese Verlagerung tritt in zwei Gestalten auf, als Erwartung an das Wirken des Heiligen Geistes, das in der Erfüllung einer Wandlungseplikese gesehen wird, und als Erwartung an das Wirken Christi, das im Erklären der Einsetzungsworte gesehen wird. Entscheidend ist aber zunächst einmal, was beiden Gestalten gemeinsam ist: Es geht hier wie dort um eine Selbstunterscheidung der feiernden Kirche von dem für sie und ihr gegenüber handelnden Gott. Daß dieser Schritt gerade im vierten Jahrhundert vollzogen wird, ist kein Zufall. So wie die Aufnahme des Einsetzungsberichts in die Abendmahlsliturgie im Zusammenhang mit der allgemeinen Tendenz der Kirche um 200 zu apostolischer Legitimierung steht, steht die Verlagerung des »operative effect« in Zusammenhang mit dem theologischen Thema, das die Zeit nach 300 prägt, der Trinitätstheologie. Was die in den Dogmen des 4. Jahrhunderts sich durchsetzende Lehre von Gott bestimmt, die strikte Gegenüberstellung von Göttlichem und Kreatürlichem und gerade angesichts ihrer die Zuschreibung der heilsgeschichtlichen Taten an Gott selbst, der als ihr Subjekt in sich unterschieden geglaubt werden muß, macht auch den neuen abendmahlstheologischen Schritt verständlich: Wenn es wirklich, wie Christus bei der Einsetzung des Mahls gesagt hat und wie die Christen immer geglaubt haben, Christi eigener Leib ist, der im Mahl gegeben wird, wenn hier etwas geschieht, das nur der Inkarnation selbst ver-

¹⁰⁶ Mir erscheint es allerdings – und hier weiche ich von dem, was ich vor fünf Jahren geschrieben habe, ab – je länger desto weniger plausibel, daß die von den Teilnehmern vorausgesetzte Identität der Elemente als Leib und Blut Christi, auf deren Empfang der ganze Ritus zielt, in der Feier überhaupt nicht zur Sprache gekommen und nur in den Köpfen der Kommunikanten gewußt worden sein soll. Als liturgischer Ort, an dem sie zur Sprache gekommen wäre, ließe sich am ehesten die Distribution denken – jener Teil der Feier, über dessen Gestaltung in der frühen Zeit wir am wenigsten wissen.

¹⁰⁷ Vgl. die Angaben Justins, des einzigen Zeugen aus der Zeit, als der Einsetzungsbericht wohl noch nicht Teil der Abendmahlsliturgie war, der uns etwas über den Inhalt des Gebetes mitteilt: Was er hier an Inhalten des Dankes aufzählt – die gegenwärtige Feier, Schöpfung, Erlösung, Christi Leiden (I. Apol. 65,3; Dial. 41,1; 117,3) –, hat an sich selbst noch keine spezifische Ausrichtung auf eine Gegenwart von Christi Leib und Blut im Mahl.

¹⁰⁸ S. im Einzelnen Falscher Weg? (s. Anm. 1), 450/178.454/182.

gleichbar ist (Justin), dann muß das auf Gottes eigene Tat zurückgehen, dann muß die sakramentale Vergegenwärtigung Christi göttliches Vergegenwärtigungshandeln sein¹⁰⁹. Mit anderen Worten, auch die Entdifferenzierung von Dank der Kirche und Handeln Gottes im Abendmahl ist Konsequenz der Worte »Nehmt, das ist mein Leib!«. Bei der Wandlungsepiklese scheint das auf den ersten Blick nicht so deutlich. Aber auch sie lebt von diesen Worten Christi, denn ihnen allein verdankt sich ihr Gegenstand und die Gewißheit ihrer Erfüllung¹¹⁰ – ebenso wie die Überzeugung, daß die Bitte, die hier erfüllt wird, nur von Gott selbst zu erfüllen ist¹¹¹. Nichts anderes, als dieser verborgenen Energie der Einsetzungsworte explizit Rechnung zu tragen, tut man dort, wo der »operative effect« geradewegs jenen Worten bzw. dem in ihnen wirkenden Christus zugeschrieben, das Vergegenwärtigungshandeln Gottes als Christi Selbstvergegenwärtigung bestimmt wird (Ambrosius, Chrysostomus, die spätere westliche Tradition) – eine Konsequenz, mit der zugleich die sprachliche Eigendynamik der *verba institutionis* ihre theologische Entsprechung erhält¹¹².

Was wird gegen dieses Element meiner Rekonstruktion ins Feld geführt? Erstaunlicherweise nichts. Auf mein zentrales Argument, den Hinweis auf die Verlagerung des »operative effect«, ihre Gründe und die Rolle der Einsetzungsworte dabei, geht keiner der Kritiker ein. Hat man schon die zuvor genannten Argumente nur knapp gestreift, stellt man sich diesem wie den historischen Phänomenen, die ich damit zu erklären suche, gar nicht mehr. Was die

¹⁰⁹ Vgl. die Feststellung von G. Dix, auf die ich 1997 hingewiesen habe (aaO 454/181, Anm. 64), die »operative« Funktion in der Liturgie sei vom Dank übergegangen auf »something presumed to have a more directly »consecratory« intention«, seien es die Einsetzungsworte, sei es die Epiklese. Diese liturgischen Elemente aber erscheinen eben deshalb als »more consecratory«, weil sie die Konsekration als Gottes eigenes Handeln gegenüber der Gemeinde explizit zur Geltung bringen.

¹¹⁰ AaO 455/183. Dort auch der kontrastierende Hinweis auf eucharistische Epiklesen ohne Voraussetzung der Einsetzungsworte (Thomasakten) – folgerichtig soll hier das erbetene Gotteshandeln auch nicht zur Vergegenwärtigung von Leib und Blut Christi führen.

¹¹¹ LURZ (s. Anm. 2), 244 Anm. 72, hat dieses mein Argument mißverstanden, wenn er schreibt, ich sähe die Wandlungsepiklesen in »Abhängigkeit von den Einsetzungsworten«, und damit »die aktuell in der Feier gesprochenen Einsetzungsworte« meint. Es geht mir um eine sachliche, nicht innerliturgische Abhängigkeit.

¹¹² Wenn SERAPHIM (s. Anm. 2), 224/3, schreibt, die Zuschreibung der Konsekration an die »in persona Christi« gesprochenen Einsetzungsworte bei Ambrosius sei »den liturgischen Texten selbst nicht entnommen«, trifft das zwar zu, insofern die Einsetzungsworte in der von Ambrosius vorausgesetzten Liturgie Teil des eucharistischen Gebets sind, es geht aber an ihrer eigenen sprachlichen Struktur vorbei, die sich ja auch »in den liturgischen Texten« findet. Daß der Mailänder Bischof an sie anknüpft, ist in seinen Aussagen mit Händen zu greifen (de sacr. 4,14, zitiert in: Falscher Weg? [s. Anm. 1], 451/178).

Bühne der Auseinandersetzung ganz und gar beherrscht, ist vielmehr die schon angeführte Generalkritik an meiner Argumentationsweise, der Rekonstruktion der skizzierten liturgischen und liturgiethologischen Entwicklungsschritte als folgerichtige Entfaltung statt als Verfall.

Das ist umso auffälliger, als die Kritiker selbst es für angemessen und unhintergebar halten, daß der Abendmahlsvollzug gegenüber den Anfängen Veränderungen durchmachte. So schreibt Seraphim, die Einsetzungsworte seien »sinnvollerweise« Teil des Eucharistiegebets¹¹³ – obwohl sie doch nach der »apostolischen Weisung« nicht dazugehören. Ebenso heißt es bei Schmidt-Lauber, die Aufnahme des Einsetzungsberichtes in das Dankgebet sei »folgerichtig und sinnvoll« gewesen¹¹⁴. Und der Wiener Theologe fährt fort, »eine Abendmahlsliturgie ohne diesen ist seit dem vierten Jahrhundert nicht mehr denkbar«¹¹⁵, ähnlich wie Kühn, etwas vorsichtiger, feststellt, »die Rezitation des Einsetzungsberichtes [dürfte]...unentbehrlich sein«¹¹⁶. Aber warum eigentlich – wenn doch die Christen aller Wahrscheinlichkeit nach zunächst ohne dies liturgische Element ausgekommen sind? Ganz offensichtlich ist der »Entwicklungsgedanke«, der mir angekreidet wird, die Vorstellung eines »Erkenntnisgewinns«¹¹⁷ auch meinen Kritikern nicht fremd. Und die auch von ihnen vorausgesetzte und für folgerichtig erklärte Entwicklung hat auch für sie den Charakter der Entfaltung; denn die Behauptung, das liturgisch jüngere Element sei folgerichtig hinzugekommen, sein Fehlen seither undenkbar, ist ja nur sinnvoll, wenn dies Element etwas zur Entfaltung gebracht hat, was für das, woraus es folgerichtig und unhintergebar entwickelt wurde, immer schon und wesentlich bestimmend war und was sich deshalb, sobald man es liturgisch expliziert hat, auch nicht wieder »einfalten« läßt – es sei denn, man wolle das, was hier expliziert ist, selbst zurücknehmen. Voraussetzung ist freilich, daß das liturgisch Entfaltete wirklich in dieser Weise immer schon bestimmend war und daß sich das auch an der Sache, der die Entfaltung gilt, aufweisen läßt¹¹⁸.

¹¹³ SERAPHIM (s. Anm. 2), 225/4. Die Begründung dafür, daß das »sinnvollerweise« der Fall sei, überzeugt nicht. Sie soll darin liegen, daß »Paulus ... den Lobspruch zum Gedächtnis des Herrn durch die Worte vom Verkündigen seines Todes (I Kor.11,26) [erläutert]«. Diese Verkündigung aber soll ja im Lobspruch zum Gedächtnis selbst schon geschehen – warum dazu dann noch die Aussage »Nehmt, das ist mein Leib!« dienen soll, ist nicht einzusehen.

¹¹⁴ SCHMIDT-LAUBER (s. Anm. 2), 21/99.

¹¹⁵ Ebd.

¹¹⁶ Wort und Antwort (s. Anm. 36), 152.

¹¹⁷ S.o. S. 420.

¹¹⁸ Schmidt-Laubers oben (S. 420) zitierte Bemerkung, es handle sich bei mir um die »sonst nur Rom mit dem Papsttum angelastet[e]« Argumentationsweise, wonach etwas »von Anfang an da [war], obwohl es keine Belege gibt«, geht also an meinen Aussagen

Kühn begründet die liturgische Unentbehrlichkeit des Einsetzungsberichtes mit den Worten: Sie sei gegeben »wegen der Identität und Unverwechselbarkeit der heute vollzogenen Handlung«¹¹⁹. Damit kommt er dem sehr nahe, was ich selbst geschrieben habe: In den Worten Christi »Nehmt, das ist mein Leib...!« liege das Spezifikum des Abendmahls¹²⁰ – allerdings nicht nur heute, sondern von je her. Mit dieser Aussage ist keineswegs gemeint, Lob und Dank seien ein beliebiges liturgisches Element, das ohne Weiteres wegfallen könnte¹²¹. Das Danken gehört zu dem, was Christus nach dem neutestamentlichen Bericht selbst getan hat und was seine Jünger sowie die spätere Kirche, in welcher genaueren Form auch immer, tun sollen. Aber gedankt hat er, wie vielfältig im Neuen Testament bezeugt¹²², bei jeder Mahlzeit, so wie jeder gute Jude – und später jeder gute Christ – bei jeder Mahlzeit Gott dankte und noch dankt. Das Eigentümliche gerade dieses mit Dank begangenen Mahles liegt darin, daß Christus sich hier leiblich gibt, wie es die Worte »Nehmt, das ist mein Leib...« sagen. Nicht umsonst werden diese Worte von den Einsetzungsberichten im Zitat angeführt, während keiner der neutestamentlichen Zeugen ein Interesse zeigt, Jesu Dankgebet zu zitieren.

Damit aber unterscheidet sich das Abendmahl von allen jüdischen Mahlzeiten und ihrer religiösen Dimension. Es unterscheidet sich von ihnen genau in dem, was ohnehin die Eigentümlichkeit des Christentums gegenüber dem Judentum ist: daß es die wesenhafte Gegenwart Gottes in der Person des gestorbenen und auferstandenen Jesus Christus bekennt. Daß eben diese *Person* sich leiblich mitteilt, ist Sinn und Zweck des christlichen Abendmahles, während das jüdische Mahl¹²³ in seinem religiösen Sinn darauf zielt, die Teilnehmer mit

vorbei. Denn daß die Einsetzungsworte von Anfang an Teil der Liturgie waren, obwohl es keinen Beleg dafür gibt, behaupte ich ja gerade nicht. Für das aber, was ich behaupte, nämlich daß sie die Abendmahlsfeier wesenhaft und damit von Anfang an bestimmten, was dann nach und nach liturgisch und theologisch explizit wurde, halte ich einen solchen Aufweis – und in diesem Sinn einen »Beleg« – für notwendig und für möglich. Und Schmidt-Lauber selbst könnte seine Behauptung der »Folgerichtigkeit« dieser liturgischen Entwicklung nicht anders begründen.

¹¹⁹ Ebd.

¹²⁰ Falscher Weg? (s. Anm. 1), 465/193.

¹²¹ So die Interpretation von SERAPHIM (s. Anm. 2), 226/4. Vgl. zu diesem Mißverständnis schon oben S. 407.

¹²² Deshalb geht Seraphims empörtes Urteil, meine Behauptung, »daß »Lob und Dank keine spezifischen Elemente der Abendmahlsfeier« seien, ist schlicht schriftwidrig« (Falscher Weg? [s. Anm. 1], 225/4), ins Leere – es ist ja gerade die Schrift, die erzählt, daß Jesus bei jeder Mahlzeit, von der Speisung der Fünftausend bis zum Abendbrot in Emmaus, »dankte und brach«.

¹²³ Das gilt nicht nur für das Passamahl, sondern auch für das Mahl am Sabbatabend, ja für jede mit dem dankbaren Preis Gottes begonnene Mahlzeit.

den heilsgeschichtlichen *Taten* Gottes zu verbinden.¹²⁴ Und wie das Ernstnehmen der den alttestamentlich-jüdischen Rahmen sprengenden Einzigartigkeit Christi die Christenheit dazu brachte, sie auch in *Kategorien* auszusagen, die diesen Rahmen sprengten – gipfelnd im »homousios« des Dogmas von Nizäa –, so führte das Ernstnehmen seiner Selbstdarbietung im Mahl dazu, daß auch die *liturgischen* Vorgaben der alttestamentlich-jüdischen Tradition gesprengt wurden: Es konnte nicht beim gedenkenden Dank bleiben, mit dem die Gemeinde die Ereignisse der Heilsgeschichte vergegenwärtigte. Sondern es mußte in den Gottesdienst Eingang finden, daß der, der hier ausgeteilt wird, für die Gemeinde und ihr gegenüber von Gott gegenwärtig gemacht wird, ja – so die westliche Konsequenz – daß und wodurch er sich im Sakrament *selbst* gegenwärtig macht¹²⁵. Diesen Schritt durch »Eucharistisierung«, durch Vollzug und Verständnis des Danks als Medium der Präsenz des Heils¹²⁶, wieder rückgängig machen zu wollen – das wäre nichts anderes als liturgischer Sozinianismus¹²⁷.

¹²⁴ D.h., es geht nicht um Vergegenwärtigung des Kreuzes, wie es etwa im Passamahl um die Repräsentation des Exodus geht, sondern um die des Gekreuzigten selbst. Damit wird nicht bestritten, daß der Gekreuzigte nicht ohne sein Kreuz zu denken ist. Doch dessen Präsenz ist Implikation seiner personalen Gegenwart. Und zwar nicht nur deshalb, weil, und in der Weise, wie kein Mensch von seiner Biographie zu trennen ist. Vielmehr macht die Selbsthingabe Gottes für die Menschen, die am Kreuz ihren Gipfel erreicht, das Wesen der Person Christi aus – ein Sachverhalt, der darin seinen gottesdienstlichen Niederschlag findet, daß seine Gegenwart im Abendmahl Gegenwart zur Distribution ist (vgl. D. WENDEBOURG, *Luthers Reform der Messe – Bruch oder Kontinuität?* [in: *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch*. Hg. v. B. MOELLER in Gemeinschaft mit S. BUCKWALTER 1998, 289–306], 303).

¹²⁵ Und ebensowenig wie die Proklamation des Trinitätsdogmas bedeutete, daß man rückwirkend den vornizänischen Theologen, die subordinatianisch über den Sohn Gottes gedacht und geschrieben hatten, den heilvollen Christusglauben absprach und etwa einen Ignatius oder Justin zum Ketzer erklärte, bedeutet die Erkenntnis der konsekratorischen Funktion der Einsetzungsworte und die entsprechende liturgische Konsequenz, daß »die ersten Eucharistiefiern noch kein Herrenmahl gewesen« seien, wie SCHMIDT-LAUBER (s. Anm. 2), 24/103, schreibt. Daß sie kein Herrenmahl waren, gilt nur für die Feiern, die gar nicht auf den Empfang von Leib und Blut Christi zielten, etwa die der Didache oder der Thomasakten. Wo die Gemeinde hingegen mit diesem Ziel zusammenkam, verdankte sie die Gabe Christi Worten »Nehmt, das ist mein Leib...«, auch wenn sie das noch nicht liturgisch explizierte – ebenso wie bereits die Christen der ersten Jahrhunderte mit dem Sohn zu tun hatten, der »mit dem Vater eines Wesens ist«, auch wenn sie das noch nicht auf den Begriff brachten.

¹²⁶ Vgl. *Falscher Weg?* (s. Anm. 1), 441/169.466f/194f.

¹²⁷ Bekanntlich lehnte der Sozinianismus die nizänische Trinitätslehre nicht zuletzt deshalb ab, weil sie nicht im Neuen Testament zu finden sei, und forderte, es müsse ausschließlich so über Jesus Christus gesprochen werden, wie es in der Bibel geschehe. Daß das Dogma, indem es sprachlich und kategorial über das Neue Testament hinausgeht,

3. Die Abendmahlsliturgien Martin Luthers

Der zweite Teil meiner Antrittsvorlesung galt der Meßreform Martin Luthers, in der jene Liturgiewissenschaft, die den lateinischen Weg als falschen Weg betrachtet, die Endstation dieses Weges sieht¹²⁸. Und zwar die Endstation gerade darin, daß das im Westen bereits ganz zurückgetretene eucharistische Gebet noch weiter reduziert und schließlich aufgegeben wird und daß als Kehrseite dazu die Einsetzungsworte vollends ins Zentrum rücken. Wobei man den Grund für diese Entwicklung in der Bindung des Reformators an das überkommene liturgische Erbe sieht – in ihm sei er derart befangen gewesen, daß er ihm selbst dort, wo er es kritisierte und reformierte, verhaftet blieb, ja es zur letzten Konsequenz brachte. Kritik und Reform sind folglich weniger als Neueinsatz und Befreiung von der falschen Vergangenheit zu verstehen denn als ein Schritt, mit dem der Reformator bedauerlicher-, tragischer-, paradoxerweise¹²⁹ dem Erbe erlag, das er zu überwinden hoffte.

Diesem Urteil hielt ich entgegen, daß Luther zweifellos in dem zentralen Punkt der Einschätzung der *verba institutionis* liturgisch und theologisch an das vorgegebene lateinische Erbe anknüpfte, ja dies Erbe noch radikalisierte, daß er das aber mit spezifisch reformatorischen Gründen tat und von hier aus das übernommene Erbe in entscheidender Hinsicht neu bestimmte. Mit der neuen Bestimmung war nicht nur gegeben, daß er sich bewußt in die Kontinuität der westlichen Einschätzung der Einsetzungsworte stellte und ihr keineswegs einfach als »Opfer« (Dix) erlag. Von ihr her wurde es auch in ganz anderer Weise notwendig als bisher, diese Einschätzung festzuhalten und zur Geltung zu bringen. Das heißt, die verstärkte Konsequenz, mit der bestimmte Linien des lateinischen Erbe ausgezogen wurden, erklärt sich gerade nicht aus der Verhaftung an dieses Erbe, sondern aus dessen neuer Sicht – ebenso wie auch die Kritik sich von hier aus speist, die Luther an eben demselben Erbe übte.

Worin besteht die neue Sicht? Sie besteht darin, daß die in der Liturgie rezierten Einsetzungsworte, in den Geleisen der lateinischen Tradition als hier und jetzt gesprochene Worte Christi selbst verstanden, erst jetzt in ihrem Charakter als verkündigende Anrede an die Gemeinde zur Geltung gebracht werden, während man sie zuvor darin hatte aufgehen lassen, auf Brot und Wein bezogene Wandlungsworte zu sein. Aus dem »*sermo operatorius*« (Ambrosius) werden die »lebendigen Worte Christi« (Luther). Als Konsekrationsworte, die sie gleichwohl bleiben, nehmen sie Brot und Wein in die Anrede an die Ge-

gerade den innersten Gehalt der neutestamentlichen Aussagen über Christus auf den Begriff bringen will, wurde abgewiesen.

¹²⁸ Falscher Weg? (s. Anm. 1), 457/184–467/194.

¹²⁹ Zu diesen Bewertungen im einzelnen s. WENDEBOURG, Luthers Reform der Messe (s. Anm. 124), 303.

meinde hinein, indem sie sie zu sichtbaren und schmeckbaren Übermittlern seiner heilvollen Gegenwart machen. So sind sie zugleich, ihre dritte Dimension, Distributionsworte für die Kommunion¹³⁰.

Konsequenz dieser Aussagen ist, negativ, weitreichende Kritik an der überlieferten Lehre und Praxis des Abendmahls, sei es im Blick auf das Meßopfer, die stille Zelebration, die Zelebration ohne Gemeindekommunion u.a.m. Konsequenz ist aber auch, positiv, eine bestimmte Einschätzung der Rolle der Gemeinde – sie ist Adressatin und Empfängerin des hörbar und schmeckbar übermittelten Heils und ihre Beteiligung darum unabdingbar – und eine bestimmte Einschätzung von Lob und Dank – sie sind Antwort auf das in Wort, Brot und Wein empfangene Heil; nicht selbst Medium der sakramentalen Zueignung Christi, stellen sie vielmehr die »würdige und rechte« Reaktion der Empfänger auf seine Gabe dar¹³¹. Auf dieser theologischen Grundlage gestaltet Luther seine liturgischen Formulare, zunächst die »Formula Missae et Communionis« von 1523, die in mancher Hinsicht noch eine Übergangsordnung darstellt, und dann die »Deutsche Messe« von 1526¹³².

Meine Ausführungen über die beiden Wittenberger Abendmahlsordnungen stoßen bei den Kritikern auf ein unterschiedliches Echo. Kühn zieht sie nicht in Zweifel, vielmehr stimmt er, wie oben gezeigt, in der Charakterisierung der theologischen Grundzüge der lutherischen Abendmahlsliturgie mit mir überein, lehnt diese Grundzüge aber ab und fordert eine prinzipielle Kurskorrektur, worauf ich bereits eingegangen bin¹³³; ähnlich scheint es mit Seraphim zu

¹³⁰ Falscher Weg? (s. Anm. 1), 458–462/188–190. Es geht folglich ganz und gar an der Sache vorbei, wenn GRETHLEIN (Die Predigt [s. Anm. 2], 179) die von der Wittenberger Reformation verfochtene, von mir verteidigte Auffassung des Abendmahls als eine solche kennzeichnet, wonach »die bloße Rezitation der verba testamenti ... die adäquateste [verbale] Form der Mahlfeier« sei, und ihr eine »personal durch die Gebetsstruktur vermittelte ... Eucharistiefeyer« entgegengesetzt. Wenn es eine Bestimmung und Form des Abendmahls gibt, die von ihrem Wesen her »personal« ist, und wenn es ein Verständnis und eine – sprachliche, akustische und »inszenatorische« – Gestaltung der verba testamenti gibt, die die Rede von »bloßer Rezitation« und die Entgegensetzung zum »Personalen« ausschließt, dann ist es die Wittenberger, namentlich in der konsequentesten Verwirklichung, der »Deutschen Messe.« Sind doch hier die Einsetzungsworte ihrem Wesen nach Zuwendung, verbale Zuwendung in untrennbarer Einheit mit der Handlungszuwendung der Gabe – überdies ein eminent leibhafter, sinnlich eindrücklicher Vollzug (vgl. u. Anm. 159) –, der die ebenso personale Reaktion, Lob und Dank, der Empfänger entspricht. Anders ausgedrückt: Es handelt sich hier um eine zutiefst kommunikative Bestimmung und Gestaltung des Abendmahls. Daß die liturgische Praxis dem oft nicht gerecht wird, steht auf einem anderen Blatt – aber gute liturgische Praxis setzt voraus, daß die theologischen Grundlagen deutlich sind.

¹³¹ Falscher Weg? (s. Anm. 1), 465f/193f.

¹³² Falscher Weg? (s. Anm. 1), 458–460/186–188.

¹³³ S.o. S. 412ff.

stehen. Anders Schmidt-Lauber und der Heidelberger Liturgiewissenschaftler Frieder Schulz. Sie bemühen sich, jene Ordnungen vor mir zu »retten«, indem sie meiner Interpretation schwerwiegende Fehler vorwerfen¹³⁴. Ich brauche mich also nur mit ihnen auseinanderzusetzen.

Der erste Vorwurf lautet, ich hätte mich in unzulässiger Weise auf den Luther der frühen zwanziger Jahre konzentriert. Dadurch sei – so Schmidt-Lauber – der Verkündigungsaspekt für das Verständnis der Einsetzungsworte überbetont und der Konsekrationsaspekt, der bei Luther »ab 1523 ... im Mittelpunkt« stehe, übersehen worden¹³⁵. Dieser Vorwurf verwundert. Einmal deshalb, weil der konsekratorische Charakter der Einsetzungsworte Schmidt-Lauber ja gerade nicht am Herzen liegt und der Wiener Theologe, wenn er diesen anmahnt, eher meine Argumentation stärkt. Zum anderen, weil ich ausdrücklich von der Funktion der Einsetzungsworte als Verkündigungs- und Konsekrationswort – aber auch, was dem Wiener Kritiker weniger wichtig scheint, als Distributionswort – gesprochen habe, der den Einsetzungsworten in Luthers Augen zukommt¹³⁶. Zur Sache selbst aber ist zu sagen, daß jener Vorwurf mich nur treffen könnte, wenn sich an den liturgischen Formularen Luthers zeigen ließe, daß sie zunehmend und auf Kosten des Verkündigungsaspekts von dem besonderen Interesse an der Realpräsenz und der Konsekrationsfunktion der Einsetzungsworte bestimmt worden seien, das Luther im Laufe der innerreformatorischen Kontroversen entwickelte¹³⁷. Das aber ist nicht der Fall.

Folgt man nämlich der Logik von Schmidt-Laubers Kritik, müßte man erwarten, daß Luthers ältere Liturgie, die »Formula Missae«, stärker von der

¹³⁴ Bezüglich der von SCHMIDT-LAUBER (s. Anm. 2), 23/102, gestellten suggestiven »Frage, ob Luther verläßlich genug wiedergegeben wurde«, und seiner bescheidenen Bemerkung, »[d]iese Frage zu beantworten, muß letztlich der Lutherforschung überlassen bleiben«, will ich zur Beruhigung des Fragenden nur auf die einschlägigen Ausführungen von R. SCHWARZ, Der hermeneutische Angelpunkt in Luthers Meßreform (ZThK 89, 1992, 340–364, angeführt bei mir, Falscher Weg? [s. Anm. 1], Anm. 85), verweisen, mit denen ich ganz im Einklang stehe. Wenn es heute einen Kirchenhistoriker gibt, auf den die Kennzeichnung »Lutherforscher« zutrifft, dann ist es Schwarz.

¹³⁵ SCHMIDT-LAUBER (s. Anm. 2), 23/102: »Die für die These der Verfasserin maßgeblichen Zitate stammen ohne Ausnahme aus der Frühzeit, daß und wie sich Luthers Frontstellung jedoch veränderte, bleibt unreflektiert.« D.h., es bleibe unreflektiert, daß die Verkündigungsfunktion der Einsetzungsworte für den späteren Luther »kaum mehr die zentrale« gewesen sei (ebd. mit Berufung auf Th. Knolle).

¹³⁶ Falscher Weg? (s. Anm. 1), 460/188–462/190.

¹³⁷ Daß ich auf die Veränderungen der abendmahlstheologischen Schwerpunkte im Laufe der Entwicklung Luthers durchaus hingewiesen habe (ebd. Anm. 96), muß Schmidt-Lauber übersehen haben. Und schon damals habe ich festgestellt, daß diese Veränderungen sich nicht liturgisch niederschlugen und am Anredecharakter der Einsetzungsworte nichts änderten.

Verkündigungsfunktion, die jüngere »Deutsche Messe« hingegen mehr von der Konsekrationsfunktion der Einsetzungsworte bestimmt sei. Denn erstere gehört in die Zeit hinein, da Luthers Abendmahlstheologie ganz von den in der Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Kirche entwickelten Kategorien »Testament«, »Zusage« und gläubiger Empfang geprägt war, wie sie insbesondere im »Sermon von dem Neuen Testament« (1520), in der Schrift »De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium« (1520) sowie im Traktat »De abroganda missa privata«/»Vom Mißbrauch der Messe« (1521) dargelegt sind. Die »Deutsche Messe« hingegen müßte den von Schmidt-Lauber angemahnten stärker konsekratorischen Akzent tragen, weil sie, 1525 verfaßt, in jenem Jahr entstanden ist, als mit dem zweiten Teil von Luthers gegen Karlstadt gerichteter Schrift »Wider die himmlischen Propheten« der innerreformatorische Abendmahlstreit und die neue, vom Gedanken der Realpräsenz beherrschte Phase von Luthers Abendmahlstheologie begann¹³⁸.

Gerade die »Deutsche Messe« bringt aber mit ihrer Forderung, die Einsetzungsworte im Evangeliumston zu rezitieren, deren Verkündigungscharakter in aller Klarheit zum Ausdruck und damit das theologische Programm der frühen Abendmahlschriften kompromißloser zur Geltung als das Formular von 1523. Und gerade sie zeigt, daß die konsekratorische Funktion der Einsetzungsworte, wenn sie denn hier stärker betont sein soll als in der Formula Missae, ganz in den Anrede- oder Zusagecharakter dieser Worte integriert ist – wird doch hier durch die unmittelbare Koppelung von Brotwort und Brotdistribution und von Kelchwort und Kelchdistribution die Konsekration erfahrbar eins mit der Selbstzueignung Christi durch Wort und Element¹³⁹. Diesen Charakter als heilvolle Anrede aber behalten die Einsetzungsworte für Luther lebenslang, die Konsekration wird nie zu einem Geschehen, das sich gegenüber der Mitteilung in Zusage und Gabe verselbständigt. Nicht umsonst hat die zweite, in der Auseinandersetzung mit Zwingli ihren Höhepunkt findende Phase von Luthers Abendmahlstheologie zu keiner neuen Abendmahlsliturgie

¹³⁸ Die Realpräsenz und mit ihr die konsekratorische Funktion der Einsetzungsworte trat nicht schon 1523, sondern erst in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre in den Mittelpunkt von Luthers abendmahlstheologischen Überlegungen. Bis dahin hatte er sie für selbstverständlich gehalten, 1523 auch erstmals gegen Bestreitung verteidigt (Vom Anbeten des Sakraments, WA 11, 431–456), aber den systematischen Angelpunkt seiner Ausführungen über das Abendmahl bildete sie noch nicht (vgl. R. SCHWARZ, Luther [KIG 31], 1986, 157).

¹³⁹ Die Tatsache, daß Luther mit dieser Koppelung einen Vorschlag umsetzte, den er schon in der »Formula Missae« erwogen, aber noch für zu revolutionär gehalten hatte (WA 12, 214, 6–8), spricht ebenso wie die bewußte Gestaltung der Einsetzungsworte als Evangeliumsrezitation gegen die Annahme, in der »Deutschen Messe« wirke sich das besondere Interesse an der Realpräsenz aus, das die zweite abendmahlstheologische Phase Luthers prägt.

noch zur Überarbeitung der vorliegenden geführt; offensichtlich sah der Wittenberger Reformator keinerlei Notwendigkeit, über die »Deutsche Messe« hinauszugehen.

Der zweite Vorwurf lautet, ich hätte die »Formula Missae« nicht als eigenständigen Entwurf ernstgenommen und sie in unzulässiger Weise zugunsten der »Deutschen Messe« ins zweite Glied gerückt, »herabgestuft«, wie es bei Schulz heißt¹⁴⁰. Dieser Vorwurf macht sich daran fest, daß ich geschrieben habe, die »Formula Missae« erscheine »in mancher Hinsicht als Übergangsordnung« mit »konservativen Zügen«¹⁴¹. Eine der Begründungen, die ich für diese Feststellung anführte – auf die Schulz hingegen mit keinem Wort eingeht – ist die unübersehbare Diskrepanz zwischen der scharfen Kritik an der dem Verkündigungscharakter der Einsetzungsworte zuwiderlaufenden stillen Rezitation, wie Luther sie seit den Abendmahlsschriften der frühen zwanziger Jahre äußert¹⁴², und dem Zugeständnis der Formula Missae, jene Worte gegebenfalls auch unhörbar (vel silenter vel palam) zu sprechen¹⁴³. Wie soll man dies schlicht selbstwidersprüchliche Zugeständnis des Reformators anders einordnen denn als konservativen Zug und Übergangskonzession – vergleichbar seinen retardierenden Maßnahmen im Zusammenhang der Invokavitpredigten von 1522?

Ebenso, und nicht als Ausdruck eines eigenständigen liturgischen Typs¹⁴⁴, ist die sprachliche und – für den Fall der lauten Rezitation – die akustische Gestaltung des Einsetzungsberichtes in der »Formula Missae« einzuordnen. Als besonders bemerkenswert gilt hier, daß der Bericht mit einem Relativprono-

¹⁴⁰ SCHULZ (s. Anm. 2), 5/106.

¹⁴¹ Falscher Weg? (s. Anm. 1), Anm. 83. Mit dieser Aussage befinde ich mich übrigens in bester Gesellschaft der von Schmidt-Lauber zum Schiedsrichter angerufenen Lutherforschung (vgl. o. Anm. 134): Bei SCHWARZ (s. Anm. 134), 364 Anm. 94 heißt es, daß »Luthers Meßreform ... in seiner Formula Missae erst eine Zwischenstufe erreicht hat.« Ebenso bei M. BRECHT, Martin Luther, Bd. II, 1986, 129: Die Formula Missae sei eine »Zwischenlösung« gewesen.

¹⁴² Z.B. im Meßsermon von 1520, WA 6, 362,13–17: »Nu sich, was haben sie uns auß der messe gemacht? Zum ersten haben sie uns diße wort des testaments vorgehen, und geleret, man sol sie den leyen nit sagen, es seyen heymliche wort, allein in der messe von dem priester zu sprechen. Hatt nit hie der teuffel uns das haubt stuck von der messe meysterlich gestolen und in ein schweygen bracht?« S.a. den in Falscher Weg? (s. Anm. 1), Anm. 95 angeführte Vorwurf aus der Schrift »Vom Mißbrauch der Messe«, durch die stille Rezitation der Einsetzungsworte würden »das Wort und der Glaube« ausgelöscht (WA 8, 447, 12f/524, 29f.).

¹⁴³ WA 12, 212, 25f.: in his omnibus libertas sit piis mentibus, vel silenter vel palam recitare.

¹⁴⁴ Damit widerspreche ich neben Schulz und Schmidt-Lauber auch dem von letzterem herangezogenen MESSNER (s. Anm. 68), 194f, der aufgrund der nun zu skizzierenden Eigenheit der Formula Missae in dieser Ordnung geradezu ein neues, eigenständiges liturgisches »Paradigma« sieht.

men einsetzt (*qui pridie quam pateretur*), das ihn mit der vorangehenden Präfation verbindet. Denn diese aus dem Canon Romanus beibehaltene sprachliche Anknüpfung scheint den Einsetzungsbericht zur Fortsetzung und damit zum Bestandteil des Dankgebetes zu machen. Doch abgesehen davon, daß trotz dieser Form die Einsetzungsworte in der lateinischen Kirche schon längst als hier und jetzt erklingende Worte Christi verstanden wurden, nimmt Luther eine Reihe von Veränderungen vor, die den Bericht deutlich vom Dankgebet ablösen: Er streicht die ihn im Canon der Form des Gebets anpassende Anrede an Gott und macht ihn so auch formal wieder zum Bericht (statt »*accepit panem ... tibi [sc. Gott] gratias agens benedixit, fregit, dedit*« nur »*accepit panem gratias agens ...*«). Er verlangt eine Pause zwischen Präfation und Einsetzungsbericht. Und er sieht einen Wechsel im Rezitationston vor, der das nun einsetzende Stück nicht mehr als Fortsetzung des vorangegangenen, also des Dankgebetes zu hören erlaubt¹⁴⁵. Wie Schulz angesichts dieser deutlichen Angaben Luthers schreiben kann, die Formula Missae sehe eine »enge Zusammenbindung« der Verba Testamenti mit der Präfation vor¹⁴⁶, ja, die Verba Testamenti seien hier sogar ein »Bestandteil der Präfation«¹⁴⁷, ist mir unerfindlich. Das sind sie in dieser Liturgie gewiß nicht. Die grammatikalische Anbindung ist nichts als ein konservativer Rest.

Bedenkenserwerter ist die Wahl des Rezitationstones, die Luther für den Einsetzungsbericht trifft: Er fordert den Vaterunserton. So deutlich dieser Ton den Bericht von der Präfation abhebt, ist es doch ein Gebets- und noch nicht, wie in der »Deutschen Messe«, der Evangelienton. Man könnte sich fragen, ob dieser Befund auf dem Hintergrund eines Satzes aus »*De captivitate*« zu verstehen ist, auf den Schulz – allerdings ohne ihn mit der Wahl des Rezitationstones für die verba testamenti in der »Formula Missae« zu verknüpfen – hinweist. Dort heißt es: »*Panis et vinum antea offeruntur ad benedicendum, ut per verbum et orationem sanctificentur.*«¹⁴⁸ Was ist mit »*oratio*« gemeint? Nach Schulz ist es das Vaterunser, das so, wenn der Satz von der Konsekration handelte, neben den Einsetzungsworten zum Konsekurationsmedium würde. Dieser Deutung stehen schwerwiegende Hindernisse entgegen. So ist im Umfeld des zitierten Satzes nirgends vom Vaterunser die Rede¹⁴⁹. Vor allem aber übersieht Schulz

¹⁴⁵ WA 12, 212, 23f.

¹⁴⁶ SCHULZ (s. Anm. 2), 4/106. Dabei nimmt er weder die Pause noch den Wechsel des Gebetstons zur Kenntnis, welche beide von Luther gefordert werden.

¹⁴⁷ Ebd. in der Überschrift zu Abschnitt 1.

¹⁴⁸ WA 6, 525, 1f, bei SCHULZ (s. Anm. 2), 7/108. Schulz verkürzt allerdings das Zitat um das Wort »*antea*« – ein Wort, das möglicherweise bedeutsam ist (s. Anm. 150).

¹⁴⁹ SCHULZ (aaO 7/108) entnimmt die Antwort auf die Frage, was in jenem Satz aus »*De captivitate*« mit *verbum* und *oratio* gemeint sei, den Bugenhagen'schen Kirchenordnungen. Dort seien die *verba testamenti* das *verbum* und das Vaterunser die *oratio*.

Kontext und Funktion des Zitats. Zu einer Zeit (1520) und in einer Situation, in der Luther einerseits die herkömmliche Messe schon aufs Schärfste kritisiert und seine eigene Bestimmung des Abendmahls dagegensetzt, in der andererseits aber an eine Neugestaltung der Liturgie noch nicht zu denken ist, will er einen Weg zeigen, wie man mit den Opferpassagen der Messe zurandeckommen kann: mittels theologischer Umdeutung. In diesem Zusammenhang führt er die I Tim.4,5 entnommene Rede von der »Heiligung durch Wort und Gebet« an. Es ist nicht einmal sicher, daß diese Wendung zur Deutung der Konsekration im Meßkanon dienen soll¹⁵⁰. Für Luthers eigene Aussagen über das rechte

Eine solche Eintragung aus einer späteren, in einen ganz anderen Kontext gehörigen Schrift entbehrt jeder Überzeugungskraft. Auch die Fortsetzung bei Schulz ist äußerst fahrlässig. Er weist darauf hin, daß Luther – in der »Deutschen Messe« – und Bugenhagen in seinen liturgischen Ordnungen das Vaterunser den Einsetzungsworten voranstellen, weil diese unmittelbar zur Austeilung überleiten. In der Tat ist das so – aber das macht das Vaterunser gerade nicht zum Teil der Konsekration. Weiter schreibt Schulz, Luther habe »sein Verständnis von Segnen und Weißen (benedictio, sanctificatio)« aus I Tim.4,4f. entwickelt, danach gehörten »zu einer benedictio ... Gottes Wort und Gebet«. Und dann behauptet er: »Das gilt auch für die benedictio (Konsekration) im Abendmahl.« Eben das aber ist nach Luthers Abendmahlsverständnis nicht der Fall; die Konsekration durch Christi eigenes Wort stellt für ihn, mit welchem Terminus auch immer bezeichnet, gegenüber allen Segenshandlungen einen Vorgang sui generis dar. So kann Schulz denn auch keinen Beleg für seine Behauptung anführen – und verweist stattdessen auf die Tauf- und Ordinationsliturgie (ebd. Anm. 13).

¹⁵⁰ Das Pauluszitat steht im Zusammenhang einer liturgiegeschichtlichen Erklärung: Luther will zeigen, wie es zum Opferkanon gekommen sei und wie man die Kirchenväter, die von einem Opfer beim Abendmahl gesprochen haben, »retten« könne. Dafür weist er auf den altkirchlichen Brauch hin, zum Gottesdienst eine Kollekte mitzubringen, Speisen und Getränke, die für die Armen bestimmt gewesen seien, von denen man aber auch die Elemente für das Abendmahl genommen habe. »Nach jüdischem Ritus« habe man »dies alles durch Wort und Gebet geheiligt« (haec omnia sanctificabantur per verbum et orationem ritu hebraico, WA 6, 524, 11f) – eine Heiligung also, die auf die Gesamtheit der mitgebrachten Gaben (haec omnia) bezogen ist und nicht die Konsekration des ausgesonderten Teils meint. Im Blick auf diese Kollekte sei die Rede vom »Opfer« möglich.

Anschließend gibt Luther einen entsprechenden Ratschlag, wie die gegenwärtige Meßliturgie zu »retten« sei: Offertorium und Kanon sollen durch Interpretation theologisch unschädlich gemacht werden. D.h. konkret, die darin enthaltenen Opferpassagen sollen auf die unkonsekrierten Gaben oder auf die Gebete bezogen werden. In diesem Zusammenhang fällt der oben zitierte Satz: »Panis enim et vinum antea offeruntur ad benedicendum, ut per verbum et orationem sanctificentur.« Ist hier die Konsekration gemeint? Ohne daß das völlig ausgeschlossen werden könnte, sprechen doch drei Argumente dagegen: Erstens bildet dieser Satz die Parallele zu der Aussage des historischen Abschnitts über die Heiligung der Kollekte durch Wort und Gebet, die nicht die Konsekration meint. Zweitens ist der Skopos der ganzen Argumentation, eine entschärfende Deutung der Opfergebete zu bieten. Und drittens stellt der folgende Satz (panis) benedictus und consecratus nebeneinander. Es kann sich natürlich um zwei Worte für den-

Verständnis des Abendmahls in derselben Schrift spielt sie jedenfalls keine Rolle, von einer Konsekration durch Gebet ist nirgendwo die Rede. Als deren Medium gelten durchweg und ausschließlich die Einsetzungsworte, das Gebet mit seiner umgekehrten Rederichtung steht, wie es kurz darauf heißt, diesen Worten Christi gegenüber¹⁵¹.

Aus dem allen folgt, daß es nicht möglich ist, von jenem Satz aus »De captivitate« eine konsekratorische Funktion des Vaterunsers abzuleiten. Folglich wäre es auch nicht möglich, die Wahl des Vaterunsertons für den Einsetzungsbericht in der »Formula Missae« auf diesem Hintergrund zu verstehen. Zu ihrer Deutung haben wir nur die Begründung, die in dem liturgischen Text selbst gegeben wird: Der Vaterunserton soll genommen werden, »ut a circumstantibus possit audiri«¹⁵². Das heißt, es geht um die Hörbarkeit, um deretwillen Luther offenbar dieser Ton besonders naheliegend erscheint. Hörbarkeit aber wird nun gerade vom Verkündigungscharakter der Einsetzungsworte gefordert. Davon, daß diesen Worten selbst Gebetscharakter verliehen werden soll, ist keine Rede. Warum das Kriterium der Hörbarkeit Luther gerade zur Wahl des Vaterunsertons führte, geht aus dem Text nicht hervor. Möglicherweise liegt der Grund darin, daß in der mittelalterlichen Messe das Vaterunser das erste laut rezitierte Stück nach dem stillen Kanon war – so bot sein Ton sich an

selben Sachverhalt handeln. Das Bemühen aber, die in der Messe mit der – unumstrittenen – Konsekration verbundenen Gebete theologisch erträglich zu machen, legt den Gedanken nahe, daß hier zwei liturgische Akte gemeint sind, eine tischgebetähnliche Segnung oder Heiligung, zu der die schwierigen Meßgebete umgedeutet werden, und die Konsekration; Möglicherweise ist das der Sinn des – von Schulz ausgelassenen (s. Anm. 164) – Wortes »antea« (womit Luther seinen »Rettungsversuch« dann gemäß der Parallele zu dem geschilderten altkirchlichen Brauch auf das Offertorium und die Kanongebete vor der Konsekration beschränken würde, sei es, daß ihm die folgenden auch so nicht »rettbar« erschienen, sei es, daß er seinen Versuch exemplarisch verstand).

Wie oft, wenn Luther versucht, überlieferte Bräuche oder Denkfiguren, die sich mit den reformatorischen Einsichten nicht vereinbaren lassen, mittels eigener Deutung doch noch zu »retten«, sei es um einen Weg für die Praxis zu finden oder um eine Brücke zur Gegenposition zu schlagen, ist die Argumentation hier umständlich und wenig überzeugend (vgl. den Falscher Weg? [s. Anm. 1], Anm. 110 referierten Versuch des Meßsermons aus demselben Jahr, den Meßopfergedanken durch gewundene Interpretation zu »retten«). Gleichwohl wird die gedankliche Integrität der Hauptargumente peinlich gewahrt. Und sobald Luther sich von der Rücksicht auf den Wortlaut der überlieferten Liturgie freigemacht hat, seit der im folgenden Jahr verfaßten Schrift »Vom Mißbrauch der Messe«, besteht für Umdeutungen der skizzierten Art kein Bedarf mehr, jetzt ist der Weg zur Umgestaltung der Liturgie selbst frei.

¹⁵¹ WA 6, 526, 13–17: Non ergo sunt confundenda illa duo, Missa et oratio... Illud descendit, hoc ascendit. Ausführlicher zitiert oben im Text S. 410.

¹⁵² Die ganze Passage lautet: »Haec verba Christi velim ... in eo tono vocis recitari, quo canitur alias oratio dominica in Canone, ut a circumstantibus possit audiri« (WA 12, 212, 23–25).

für das einzige Element, das aus dem Kanon übrigblieb, die *verba institutionis*, das aber nun laut vorgetragen werden sollte. Zugleich erlaubte diese Wahl, an einen Ton der gewohnten Abendmahlsliturgie anzuknüpfen und damit die Neuerung in Grenzen zu halten. Wie dem auch im Einzelnen sei – auch an diesem Punkt erweist sich die »Formula Missae« als Übergangsordnung: Pause und Wechsel des Tons und der damit gegebene Neueinsatz gegenüber dem Dankgebet sowie das Kriterium der Hörbarkeit entsprechen der Charakterisierung der *Verba Testamenti* als Zusage Christi, wie sie die abendmahlstheologischen Überlegungen Luthers seit Beginn der zwanziger Jahre bestimmte; daß der Wechsel in den Vaterunserton und noch nicht in den Evangelienton erfolgt, mildert den Bruch.

Mit der Feststellung, die »Formula Missae« sei eine Übergangsordnung, insofern Luther hier an etlichen Punkten seine bereits erreichten abendmahlstheologischen Einsichten noch nicht voll umsetzte, wie er es zwei Jahre später in der »Deutschen Messe« tat, ist keineswegs bestritten, daß das jüngere Formular nicht einfach an die Stelle des älteren treten, sondern dies daneben weiterhin in Geltung bleiben sollte. Wie so oft¹⁵³ in Fragen der »äußerlichen«¹⁵⁴ kirchlichen Ordnung lag Luther auch hinsichtlich der Abendmahlfeier vor allem daran, daß die theologischen Grundsätze klar ausgesprochen waren und daß in der Praxis die größten Verstöße gegen die Wahrheit des Evangeliums beseitigt wurden – das hieß hier vor allem, die Darbringung des Meßopfers. In diesem Rahmen konnte er liturgische Variationen durchaus zulassen. Das galt für die Ordnungen verschiedener Regionen; das galt aber auch für seine eigenen Formulare, zumal deren älteres gegen die geringere theologische Konsequenz den Vorzug setzte, daß es die übernationale lateinische Sprache und die überlieferte »feyne musica und gesang« im Gebrauch hielt¹⁵⁵. Daß Luther sich gleichwohl der Grenzen der »Formula Missae« bewußt war und am Ende die theologische Übergangslösung auch eine historische sein sollte, deutet er auch an: Es solle »noch«, d.h. vorläufig freistehen, diese Liturgie weiterzuverwenden¹⁵⁶.

¹⁵³ Man vergleiche etwa seine Haltung zum kirchlichen Amt oder zum Verhältnis von Kirche und politischer Gewalt; hier stehen klaren theologischen Aussagen eine Fülle von Umsetzungen in die Praxis gegenüber, die situationsbedingt voneinander abweichen und die häufig Kompromißcharakter tragen – meist wohl unvermeidbar, aber nicht immer zum Besten der lutherischen Kirchen.

¹⁵⁴ S. die Vorrede zur Deutschen Messe, WA 19, 72, 27.

¹⁵⁵ S. aaO 74, 7.

¹⁵⁶ AaO 74, 1–3: »Dise [sc. die Formula Missae] wil ich hie mit nicht auffgehoben oder verendert haben, sondern wie wyr sie bis her bey uns gehalten haben, so sol sie noch frey seyn der selbigen zu gebrauchen« (vgl. H. BORNKAMM, Martin Luther in der Mitte seines Lebens, 1979, 420: »... will er auch die lateinische Messe, die er in der Formula Missae entworfen hatte, noch keineswegs ganz aufgeben.«). Daß die Geschichte dann

Der dritte Vorwurf gilt meiner Interpretation der »Deutschen Messe« selbst; hier sei Entscheidendes übersehen worden. Ich hatte dies Formular als die konsequenteste liturgische Umsetzung der Abendmahlstheologie Luthers gekennzeichnet¹⁵⁷, weil es die Einsetzungsworte nach sprachlicher Form und Rezitationston eindeutig als Evangeliumsverkündigung hörbar macht und durch ihre Verschränkung mit der Distribution Zusage, Konsekration und Austeilung als Momente einer einzigen zielgerichteten Bewegung zur Geltung¹⁵⁸, ja in besonderer Weise zu sinnenfälliger liturgischer Erfahrung bringt¹⁵⁹. Damit ist auch Lob und Dank ihr Ort eindeutig zugewiesen als Reaktion der Empfänger auf die durch diese Bewegung gekennzeichnete Gabe.

Während ich also die »Deutsche Messe« als liturgische Umsetzung der *Maxime* aus »*De captivitate*« betrachte, daß Messe und Gebet, Sakrament und Dank, Gabe Gottes und Antwort des Menschen nicht zu vermischen, sondern in ihrem Richtungssinn zu unterscheiden und als Unterschiedene aufeinander zu beziehen sind¹⁶⁰, will Schulz gerade in diesem Formular das Gegenteil verwirklicht finden. Das zeige sich an einem liturgischen Charakteristikum der

anders verlief und vielfach Mischformen in Gebrauch kamen, weil man die Präfation erhalten wollte, steht auf einem anderen Blatt. Dadurch änderte sich im übrigen an dem in unserem Zusammenhang Entscheidenden, der Verkündigungs-, Konsekrations- und Spendefunktion der Einsetzungsworte und ihrer in der Deutschen Messe erreichten Gestalt, nichts.

¹⁵⁷ Ebenso bereits SCHWARZ (s. Anm. 134), 362f.

¹⁵⁸ Das entspricht der Vermahnung der »Deutschen Messe«, die den Kommunikanten einschärft, daß in dem nun zu feiernden Abendmahl Christus selbst »sein leyb und blut zur vergebung schenckt« (WA 19, 96, 22).

¹⁵⁹ Falscher Weg? (s. Anm. 1), 459f/187f.462/190. Es ist daher schwer verständlich, wenn KÜHN (s. Anm. 2), 266, mit Berufung auf MESSNER (s. Anm. 68), 197, Luthers *Meßreform* eine »Reduktion der Liturgie auf werthafte Vollzüge« und einen »Ausfall des Tatvollzuges, der bildhaften liturgischen Handlung« vorwirft. Schon daß Luther die Kommunion der Gemeinde für ein Wesenselement des Abendmahls und damit für unverzichtbar hält, macht einen »Tatvollzug« zum zentralen Bestandteil der Feier, der das vorher nicht gewesen war. Und die in der »Deutschen Messe« vorgesehene Verschränkung der Einsetzungsworte mit der Distribution durch unmittelbare Koppelung von Brotwort und Brotkommunion und von Kelchwort und Kelchkommunion stellt eine geradezu szenische Gestaltung des Mahles dar, die durchaus »bildhaft« ist. Freilich kennzeichnen dieser »Tatvollzug« und diese »Bildhaftigkeit« das, was in reformatorischer Sicht der Skopos der ganzen Feier ist, die Kommunion – dieser Teil der Liturgie wird aber von Kühn angesichts seines vorherrschenden Interesses an den eucharistischen Vollzügen mit wenig Aufmerksamkeit bedacht.

¹⁶⁰ »Unterscheiden« ist nicht »trennen«. Wenn LURZ (s. Anm. 2), 246 Anm. 72, und SCHULZ (s. Anm. 2), 12/113, mir vorwerfen, die beiden in ihrer Richtung gegenläufigen Vollzüge zu »trennen«, ja »auseinanderzureißen« (ebd.), gehen sie folglich an meinen Aussagen vorbei. Das zu Unterscheidende ist durchaus zu verbinden, doch die Verbindung kann nur als eine solche von Unterschiedenem zustandekommen.

»Deutschen Messe«, das ich nicht berücksichtigt hätte: der besonderen Gestaltung von Lob und Dank. Sollten Lob und Dank doch hier in Gesängen vor Gott gebracht werden, die die Gemeinde während der Austeilung singe, während der Austeilung des Brotes das Sanctus oder ein Lied und während der Austeilung des Kelches ein Lied oder das Agnus Dei¹⁶¹. Damit aber sei die Gemeinde »sozusagen uno actu« hörend, empfangend und rühmend, sei aus dem Nacheinander von »Wort und Antwort« mit ihren entgegengesetzten Sprachrichtungen »ein nahezu gleichzeitiges Ineinander« geworden¹⁶². Mit anderen Worten, in der »Deutschen Messe« hätte Luther seine in »De captivitate« vorgebrachte Maxime selbst überwunden.

Was ist mit diesen Sätzen genau gemeint? Will Schulz seine Rede vom »Ineinander« so verstanden wissen wie Kühn in den oben im ersten Teil zitierten Aussagen? Mit anderen Worten, will er sagen, Wort Gottes und sakramentale Gabe seien der Gemeinde darin präsent, daß sie sich Gott zuwende¹⁶³? Wenn die Anweisung der »Deutschen Messe« so aufzufassen wäre, dann stünde sie tatsächlich im Widerspruch zu »De captivitate«. Oder will Schulz nur sagen, daß in der konkreten Abendmahlsfeier das Lautwerden des Wortes und die Austeilung der Speise einerseits und das Loben und Danken andererseits sich zeitlich partiell überlappen? Wie es scheint, ist letzteres der Fall. Damit aber widerspricht Schulz »De captivitate« gar nicht und meinen Ausführungen ebensowenig, ja, damit führt er eine Banalität ins Feld. Meint doch Luthers Mahnung, die katabatischen und die anabatischen Vollzüge nicht zu vermischen, sondern sie zu unterscheiden und den ersten die zweiten als Antwort zu- und nachzuordnen, nicht primär eine zeitliche, sondern eine sachliche Abfolge, das Verhältnis von Grund und Folge: Die Gemeinde dankt Gott und rühmt ihn, weil er sich ihr in der sakramentalen Gabe des Leibes Christi zuwendet; sie preist ihn, weil sie die Gabe empfängt. An dieser sachlichen Zuordnung ändert der Vorschlag, den Dank während der Kommunion zu singen, nichts – abgesehen davon, daß die Distributionsworte und der Beginn der Austeilung auch so dem Dank vorausgehen und damit neben der sachlichen auch die zeitliche Priorität des katabatischen Geschehens gegeben ist. Das heißt, schon die Rede von einem »nahezu gleichzeitigen Ineinander« ist nur eingeschränkt richtig, das Wörtchen »nahezu« wäre besser durch »partiell« zu ersetzen. Ganz und gar unzutreffend aber ist es, daß katabatischer und anabatischer Vollzug »uno actu« geschähen. Das räumt Schulz mit dem Zusatz »sozusagen« im Grunde ja auch selber ein. Kurz, es bleibt dabei, daß die »Deutsche Messe«

¹⁶¹ WA 19, 99, 8–11.

¹⁶² SCHULZ (s. Anm. 2), 6/107f.

¹⁶³ S.o. S. 415.418.

als konsequente Umsetzung der theologischen Maxime zu gelten hat, daß Gottes Gabe an uns und unsere Antwort an ihn »nicht zu vermischen sind«¹⁶⁴.

Und so bleibt es auch dabei¹⁶⁵, daß der Versuch, sie wieder zu vermischen, nichts anderes bedeuten würde, als den Ertrag des liturgischen und theologischen Differenzierungsprozesses zu verspielen, den die Alte Kirche durchgemacht hat, und die Einsichten preiszugeben, die die Wittenberger Reformation, auf den Ergebnissen dieses Prozesses in seiner westlichen Gestalt aufbauend, gewonnen und liturgisch umgesetzt hat: daß die sakramentale Vergegenwärtigung des gestorbenen und auferstandenen Christus im Abendmahl Gottes eigenes Handeln gegenüber der Gemeinde ist, daß dies Handeln sich als Selbstvergegenwärtigung Christi vollzieht und daß diese Selbstvergegenwärtigung die Gestalt der Selbstmitteilung hat – »Christi Leib, für euch gegeben.«

Summary

The article 'Persuing the wrong path of Rome to the very end? On the current discussion of the liturgical reform of Martin Luther and its relationship with the traditions of the Ancient Church' (ZThK 94, 1997, 437–467) has found a lively echo. The author had contradicted the widely accepted theory of the Lutheran liturgy of the Lord's Supper being the final point of the history of decline of the Western liturgy since patristic times. She now discusses the arguments of her critics in three steps: The first criticism being that the Lord's Supper is primarily a eucharistic action of the church, she argues that the Lord's Supper is God's gift and its liturgical celebration a dialogical action between God and the church. The second criticism being that the role of the Words of Institution as words of consecration as it developed in the Western church of patristic and Medieval times has been an aberration, she argues that this development is rooted in the Lord's Supper itself and that it must be seen as a parallel to the development of the doctrine of the Trinity. The third criticism being that the liturgies of the Lord's Supper of the Wittenberg Reformation themselves do not presuppose a dialogical vis-à-vis of God's gift and the church's grateful response, she argues that precisely this vis-à-vis is fundamental for the understanding and the structure of those liturgies.

¹⁶⁴ Daß Luther in der Liturgie von 1525/26 die abendmahlstheologischen Grundsichten preisgegeben haben sollte, die er in den frühen zwanziger Jahren gewann, ist im übrigen schon deshalb nicht plausibel, weil er sie 1530, in der »Vermahnung zum Sakrament des Leibes und Blutes Christi« (WA 30/II, 595–626), erneut mit aller Deutlichkeit eingeschärft hat (vgl. SCHWARZ [s. Anm. 134], 361).

¹⁶⁵ S. Falscher Weg? (s. Anm. 1), 466f/194f.