

Messfeier

Martin Lüstraeten

Im Zuge der Erstkommunionkatechese und im Rahmen des Religionsunterrichts reflektieren Schulkinder oft erstmals das rituelle Handeln und dabei insbesondere die Messe. Das ist schon deswegen nicht einfach, weil manche Schüler:innen vielleicht schon eine breite gottesdienstliche Vorerfahrung mitbringen, während anderen wiederum die Liturgie fremd bis eigenartig erscheint. Und oft fehlt auch den Eltern, Erzieher:innen und Lehrer:innen diese liturgische Vorerfahrung, zugleich aber auch das nötige Vorwissen, um eine gelingende Hinführung und Vermittlung des Themas leisten zu können.

Dieser Beitrag wird zeigen, dass dieses Thema schon allein aus historischen Gründen auch keineswegs einfach ist und dass es zahlreiche Stolpersteine gibt, die eine Wesensbestimmung der Eucharistiefeier und damit auch eine religionspädagogische Vermittlung massiv erschweren.

1 Der Aufbau der Eucharistiefeier

Der Begriff ‚Messe‘ bezeichnet den Vollzug, der sich aus Wortgottesdienst und Eucharistiefeier zusammensetzt. In der Literatur wird der Begriff ‚Eucharistiefeier‘ manchmal auch *pars pro toto* für die gesamte Messe verwendet – dabei handelt es sich bei Wortgottesdienst und Eucharistiefeier um zwei logisch getrennte Vollzüge, die in der Antike offenbar auch nicht notwendig miteinander verbunden waren: Neben der Kombination aus Eucharistiefeier und Wortgottesdienst im Rahmen einer Messe oder eines Symposions gab es auch Eucharistiefeiern im Anschluss an Taufen, als Abschluss einer österlichen Vigilfeier und im Rahmen eines Totengedächtnisses (vgl. Buchinger 2018, 159–160). Gregory Dix (1901–1952) äußerte in seiner liturgiehistorischen Studie *‚The Shape of the Liturgy‘* von 1945 die Vermutung, dass Wortgottesdienst und Eucharistiefeier als zwei auch inhaltlich unabhängige Einheiten erst ab dem 5. Jahrhundert fest miteinander verbunden wurden (vgl. Dix 1945, 36–37).

Die ‚Grundordnung des Römischen Messbuchs‘ (GORM) erweitert diese zweiteilige Struktur zu einer vierteiligen:

„Die heilige Messe besteht gewissermaßen aus zwei Teilen, der Liturgie des Wortes und der Eucharistischen Liturgie, die jedoch so eng miteinander verbunden sind, dass sie eine gottesdienstliche Einheit bilden. Denn in der Messe wird der Tisch sowohl des

Gotteswortes als auch des Herrenleibes bereitet. Von dort sollen die Gläubigen Belehrung und Nahrung empfangen. Einige weitere Riten aber eröffnen und beschließen die Feier.“ (GORM 28)

Die Messe besteht also aus: (1) Eröffnungsriten, (2) Wortgottesdienst, (3) Eucharistiefeier und (4) Schlussriten. Da sich im kindlichen Erleben mit der Ersteucharistie vor allem die Wahrnehmung der ‚Eucharistiefeier‘ verändert, steht auch eben diese im Zentrum der meisten Handbücher zur Erstkommunionkatechese.

2 Annäherungen an eine Wesensbestimmung der Eucharistie

Entsprechend soll auch in diesem Beitrag im Folgenden der Frage nach dem Wesen der Eucharistiefeier nachgegangen werden. Hier sind verschiedene Annäherungen möglich, die zum Teil vielleicht schon aus der eigenen Erstkommunionvorbereitung bekannt sind. Diese Annäherungen bringen immer ein gewisses Potenzial mit – aber immer auch Folgeprobleme bzw. Spannungen, da die Entscheidung für die eine Option die jeweils andere meist ausschließt.

2.1 *Mahl oder Opfer?*

Eine erste Spannung betrifft die zwischen ‚Mahl‘ und ‚Opfer‘. Eine Identifikation der Eucharistiefeier als Mahl ist insofern naheliegend, als dass als Kultätiologie für die Messe das Letzte Abendmahl bemüht wird. Jedoch ist der Zusammenhang zwischen einem wie auch immer gearteten Letzten Abendmahl Jesu und der liturgischen Mahlpraxis der ersten Christ:innen keineswegs zwingend (vgl. McGowan 2004, 111). Die ersten Christ:innen werden vielmehr die vorgefundenen Mahlpraktiken aus dem Umfeld übernommen haben, das heißt: „Die ersten Christen feierten die Eucharistie nicht, weil Jesus dies seinen Jüngern befohlen hatte. Sondern Christen feierten zunächst einmal Gemeinschaftsmähler, weil dies zur damaligen Zeit allgemein üblich war.“ (Körtner 2017, 16)

Im Religionsunterricht oder in der Erstkommunionkatechese kann man das aufgreifen und beispielsweise ein gemeinsames Mahl organisieren, zu dem jede:r etwas mitbringt – gleichwohl auch dieser Zugang vermutlich langsam schwindet, weil im häuslichen Kontext immer seltener gemeinsam Mahl gehalten wird. Außerdem wird somit ignoriert, dass Mähler in der Antike komplexe Ereignisse waren, in deren Hintergrund soziale und ökonomische Kräfte wirkten (vgl. McGowan 2010, 178). Der Ansatz stockt aber ohnehin: Es besteht eine massive

Spannung zwischen der Größe und Bedeutung der eucharistischen Mahlfeier einerseits und dem Minimalismus bei der Umsetzung andererseits – die Eucharistiefeier sieht nicht wie ein Mahl aus. So findet die Eucharistiefeier am Morgen statt, man beschränkt sich auf einen Bissen Brot, das eigentlich nur eine ausgestanzte Waffel ist, und Wein gibt es gar nicht. Das heißt: In ihren Anfängen war die Eucharistie ein Mahl und doch fanden schon früh Verschiebungen statt, die bereits Tertullian (ca. 160–220) bezeugt:

„Das Sakrament der Eucharistie, was sowohl zur Essenszeit als auch allen vom Herrn geboten wurde, nehmen wir auch in den frühmorgendlichen Versammlungen aus keines anderen Hand als der der Vorsteher.“ (Tert. cor. 3 [Übersetzung: M.L.]

Möglicherweise gab es schon zu Tertullians Zeiten Gemeindemitglieder, die nicht an der Eucharistiefeier als einem abendlichen Mahl teilnehmen konnten und stattdessen erst am Morgen des Folgetags zum Haus des Gastgebers kamen und dort dann die Reste von der Mahlfeier ausgehändigt bekamen. In dem Fall ist es dann aber schon kein Mahl mehr, sondern bereits eine Austeilung (vgl. Leonhard 2016, 244–245), die dann auch noch mit einem vorausgehenden Wortgottesdienst verbunden wurde (vgl. Leonhard 2014, 423–424). Und doch fällt auf: Obwohl die Eucharistiefeier damit kaum noch Ähnlichkeiten zum Letzten Abendmahl aufwies, wurde dennoch die Kontinuität zu genau diesem Ereignis postuliert (vgl. ebd., 420). Ab der Spätantike kam noch die Praxis hinzu, nicht einmal mehr die Hostie zu essen. In den Gebeten jedoch war der Referenzpunkt immer noch das gemeinsame Mahl, das Jesus mit seinen Jüngern gehalten hatte. Zu einer Wiedereinführung des Kommuniongangs zu jeder Eucharistiefeier kam es erst wieder im Jahr 1905 mit dem von Papst Pius X. erlassenen Dekret ‚*Sacra Tridentina Synodus*‘.

Es kommt noch ein weiteres Problem hinzu, dass sich aus der historischen Praxis ergibt: die Vorenthaltung der Kommunion. Hierbei geht es nicht um die Fälle der sogenannten ‚Exkommunikation‘, bei der Christ:innen aufgrund von Vergehen aus der Gemeinschaft und somit auch von der Kommunion ausgeschlossen wurden, sondern um viel Alltäglicheres. Das eine ist naheliegend: Kommunionkinder. Ursprünglich wurde die Erstkommunion im direkten Anschluss an die Taufe gereicht, bei einer Säuglingstaufe erhielten die Säuglinge also direkt nach der Taufe die Erstkommunion. In einem Verwirrspiel um falsch zugeordnete und zunehmend verfremdete Väterzitate wurde dann festgelegt, dass für Kinder der Empfang der Ersteucharistie nicht heilsnotwendig sei (vgl. Gy 1972) und im 9./10. Jahrhundert kam dann der Gedanke auf, den Kommunionempfang an einem gewissen religiösen Vorwissen festzumachen (vgl. Browe 1930, 21), für das die Vierte Lateransynode im Jahr 1215 dann ausdrücklich das Erreichen des Unterscheidungsalters festlegte. Die letzte Entscheidung fiel Papst Pius X., der 1910 in seinem Dekret ‚*Quam Singulari*‘ eben dieses

Unterscheidungsalter (ca. 7 Jahre) für den Kommunionempfang festlegte. Liborius Lumma schließt daraus, „dass die römisch-katholische Kirche Säuglinge zunächst durch die Taufe aufnimmt, sie dann aber de facto sofort exkommuniziert, weil der Kommunionempfang an zusätzliche (und zwar nicht zuletzt kognitive, siehe c. 913 § 1 CIC/1983) Bedingungen geknüpft ist.“ (Lumma 2020, 746) Das andere ist vielleicht weniger alltäglich und doch ungleich schockierender: Menschen mit Behinderung. Insbesondere geht es hierbei um Menschen mit geistiger Behinderung, denen in der Praxis Beichte und Kommunion verweigert werden mit Verweis auf die fehlende Unterscheidungskraft und den universalen Heilswillen Gottes. Hier wird in Anspruch genommen, dass sie die Eucharistie nicht empfangen dürften, weil sie sie nicht gläubig annehmen können, sie sie aber auch nicht zu empfangen bräuchten, da sie zu Sünden nicht fähig seien und darum auch so zur Erlösung gelangen (vgl. Maliszewska 2019, 199–200). Das ist abgesehen von der Person auch liturgietheologisch problematisch, weil damit Menschen aus einer Gemeinschaft vom gemeinsamen Mahl dieser Gemeinschaft ausgeschlossen würden.

Gegen das Mahlverständnis wird – in jüngerer Vergangenheit wieder stärker – ein *Opferverständnis* betont¹. Dabei ist dieser Begriff heute sehr sperrig, weil sich unser Verständnis gewandelt hat: ‚Opfer‘ sind heute Opfer von Verkehrsunfällen oder Verbrechen und keine Kultopfer (vgl. Seewald 2021, 140–141).

Grundlage für die Identifikation der Eucharistiefeyer als Opfer ist die Deutung des Todes Jesu in Heb 9, wo die Opfertheologie des jüdischen Tempels zur Deutung des Todes Jesu herangezogen wird. Der Kreuzestod Jesu wird als Erfüllung des jüdischen Versöhnungsopfers, aber auch als dessen Überhöhung gedeutet: In der Theologie des Hebräerbriefes ist Jesus der letztgültige Opferpriester und zugleich das letztgültige Opfer, und die Christ:innen haben Teil an diesem Selbstopfer Christi und erwirken für sich die immerwährende endgültige Sühne, indem sie dieses Opfers Christi gedenken. Eine Übertragung der Rede vom ‚Opfer‘ in Bezug auf die Passion Christi nun auf die Eucharistiefeyer als Gedächtnis dieser Passion lässt sich dann bei Johannes Chrysostomos (ca. 345–407) in einer Predigt zu eben dieser Passage des Hebräerbriefes nachweisen. Demnach wäre die Eucharistiefeyer insofern Opfer, als dass sie eine Vergegenwärtigung bzw. ein abbildhaftes Geschehen dieses Selbstopfers Christi sei. In dieser Vergegenwärtigung im Rahmen der Eucharistiefeyer bündeln sich demnach also drei Zeitebenen: (1) Wir in der Gegenwart vergegenwärtigen uns das Ereignis, indem wir Eucharistie feiern, (2) das Ereignis selbst fand aber in der Vergangenheit im Kreuzestod

¹ In der schroffen Gegenüberstellung begegnet der Gedanke beispielsweise in § 38 der Instruktion „*Redemptionis Sacramentum*“ über einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind, wo ein Zitat aus der Enzyklika „*Ecclesia de Eucharistia*“ von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die Eucharistie in ihrer Beziehung zur Kirche aufgegriffen wird.

Christi ein für allemal statt und (3) war zugleich aber Erfüllung bzw. Verwirklichung eines überzeitlichen himmlischen Geschehens, also eines für uns zukünftigen Geschehens. Die Eucharistiefeier erscheint also als ein Hineingenommenwerden in das Opfer Christi und Brot und Wein sind in ihrer Nachahmung des Letzten Abendmahls entsprechend symbolisch aufgeladen.

Doch erwies sich auch der Ansatz über den Opferbegriff in der Theologie- und Liturgiegeschichte als problematisch. Zunächst droht durch die starke Parallelisierung von Eucharistiefeier und (Selbst-)Opfer Christi eine Vereinnahmung des Handelns Christi. Und je mehr die Eucharistiefeier selbst als Opferhandlung verstanden wurde, umso wichtiger wurde die Rolle des Vorstehers als (Kult-)Priester, der dieses Opfer darbringt, während die Gemeinde zunehmend bedeutungslos erscheint. Ohne dass sich das Phänomen zeitlich oder räumlich genau abgrenzen ließe, entwickelte sich aus dieser Vorstellung die Praxis der sogenannten ‚Privatmessen‘, die ein Priester ohne Gemeindebeteiligung feierte. Diese Messen wurden als Bittopfer verstanden, sodass bei einer mit einer besonderen Intention gefeierten Messe Gott der jeweiligen Bitte entsprechen würde. Immer mehr Priester verdienten ihr Einkommen folglich damit, dass sie gegen Geld Messen feierten und das durchaus auch mehrfach am Tag (vgl. Angenendt 2014) – das Messopfer machte Gnade käuflich. Paul Bradshaw bezeichnete diese Praxis mit der doppeldeutigen Vokabel „*mass production*“ (Bradshaw und Johnson 2012, 220–221). Und diese Vorstellungen wirken bis heute nach: Ein Priester kann eine Eucharistiefeier auch gänzlich ohne Gemeinde feiern (vgl. GORM 254).

Der Opferbegriff wird auch heute noch wie selbstverständlich in amtskirchlichen Schreiben verwendet, obwohl er eigentlich unterbestimmt ist (vgl. Seewald 2021, 140–141). Seit seinem Aufkommen wurde er relativ unhinterfragt verwendet, bis er von den Reformatoren zurückgewiesen wurde. Das Konzil von Trient (1545–1563) musste darum den Opferbegriff näher definieren und erklären, dass das Opfer Christi seine Selbstdarbringung an Gott durch das Kreuz sei – und ebenso auch die Eucharistie eine Selbstdarbringung Christi an Gott sei, nun aber unblutig durch die Liturgie. Doch damit hatte das Konzil nicht erklärt, warum man ein solches Opfer überhaupt braucht, warum ein solches Opfer wiederholt werden muss, bzw. komplizierter: inwiefern die Wiederholung des Kreuzesopfers keine Wiederholung und dennoch theologisch notwendig ist (vgl. ebd., 153–154).

Beide Konzepte – die Eucharistiefeier als ‚Mahl‘ und die Eucharistiefeier als ‚Opfer‘ – ziehen Folgeprobleme nach sich und scheinen einander auszuschließen. Wesentliche Reformmaßnahmen in der Liturgie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurden immer wieder mit dem wiederentdeckten Mahlcharakter der Eucharistie begründet und ebenso werden Gegenmaßnahmen mit ihrem Opfercharakter begründet. Zugleich würde die jeweilige Option aber weitere Maßnahmen nach sich ziehen – eine stärkere Betonung des Mahlcharakters etwa müsste zur Folge haben, dass der Altar stärker als Tisch erscheint und weiter in die

Mitte der Gemeinde gerückt wird, dass die Portionen beim Mahl auch dem Umfang eines Mahls entsprechen oder dass statt der ausgestanzten Waffeln ‚normales‘ gesäuertes Brot verwendet wird².

2.2 *Symbolisches Handeln oder magischer Vollzug?*

Eine zweite Spannung betrifft die zwischen ‚Symbol‘ und ‚Magie‘ – auch wenn in der Literatur möglicherweise andere Begriffe dafür verwendet werden.

Ein Symbol (gr. *symbollein* = zusammenfallen, zusammenfügen) meint ursprünglich die beiden Hälften eines zerbrochenen Gegenstandes (beispielsweise Ring, Tafel, u. a.), die man durch Zusammenfügen an den Bruchrändern als Erkennungszeichen benutzte. Symbole offenbaren also etwas, ohne dieses etwas selbst zu sein, denn tatsächlich gibt es – und hier kann an Umberto Eco angeknüpft werden – streng genommen keine Symbole, sondern nur Symbolfunktionen: Ein Symbol wird zum Symbol dadurch, dass es in einen Prozess der Präsentation, der Wahrnehmung und Deutung tritt. Zur Verdeutlichung kann – bei gebotener Vorsicht – das semiotische Dreieck³ herangezogen werden (Abb. 4).

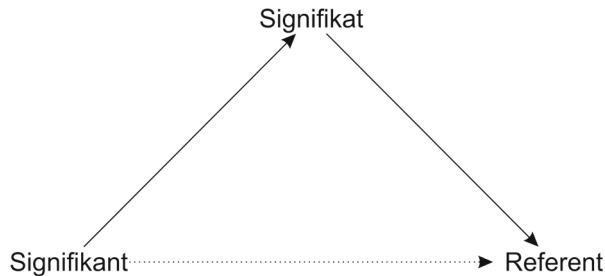


Abb. 4: *Semiotisches Dreieck*

Unterschieden werden Signifikant (Bezeichnendes) und Referent (Bezeichnetes). Der Signifikant nimmt Bezug auf den Referenten mithilfe eines Signifikats bzw. Interpretanten, der eine gemeinsame Wirklichkeit herstellt. Sprachlich ist es das, was wir ‚Bedeutung‘ nennen. Angewendet heißt das: Die Zeichen sind nicht, sondern werden verwendet und interpretiert. Die

² Der einseitige Wechsel der römisch-katholischen Kirche auf ungesäuertes Brot ist ein massives Problem im ökumenischen Gespräch mit den orthodoxen Kirchen, die an der Tradition des gesäuerten Brotes festhalten (vgl. Erickson 1970).

³ Grundgelegt wurde das semiotische Dreieck in dem Werk „*The Meaning of Meaning*“ von 1923. Mir lag die 3. Aufl. vor: Ogden und Richards 1930, 11.

Bedeutung haftet einem Symbol nicht ontologisch an, sondern sie entsteht im Subjekt – etwas hat auch nicht aus sich heraus Bedeutung oder kann diese enthalten. Und genau an diesem Punkt ist vor der Verwendung des semiotischen Dreiecks als Schema zu warnen, weil es suggerieren könnte, dass Symbolprozesse eindeutig oder gar wahrhaftig sind (vgl. Eco 2002, 69–70). Das ist nicht der Fall: Symbole sind immer polyvalent und bedeutungs offen und können entsprechend auch misslingen. Für eine als Symbolprozess verstandene Liturgie folgt daraus zunächst, dass sie offen sein muss für je unterschiedliche Bedeutungszuschreibungen. Dies gilt umso mehr, da eine Fülle der Symbole in der christlichen Liturgie nicht universal verständlich, sondern erlernt ist. Außenstehende können diese Symbole nicht alle entschlüsseln, sie lassen sich auch nicht alle erklären. Und gerade gegenwärtig sind wir mit dem Problem konfrontiert, dass viele Symbole der Liturgie durch die Missbrauchskrise an Glaubwürdigkeit verloren haben. Und doch ist es naheliegend, dieses Konzept auf liturgische Vollzüge anzuwenden, beispielsweise indem man den Kommuniongang als Symbol der Gemeinschaft der Gläubigen untereinander und damit die Brotbrechung als Symbol für die Tischgemeinschaft deutet. Die Gemeinde würde sich demnach bereits als Gemeinschaft verstehen und erfahren und der liturgische Vollzug als Symbol schafft in diesem Zusammenhang keine neue Realität, sondern bildet vielmehr diese Realität im Symbol ab und macht sie damit eben symbolisch erfahrbar.

Doch ist auch die Anwendung des Symbolbegriffs auf die Eucharistiefeier (bzw. die Liturgie allgemein) problematisch: Zum einen besteht das bereits genannte Problem der Polyvalenz von Symbolen: Wenn Liturgie als Symbol verstanden wird, geht das nur um den Preis, dass die Bedeutung der Vollzüge völlig subjektiv ist. Ein zweites Problem betrifft die symbolische Reduktion: Indem die Eucharistiefeier als Symbol des Letzten Abendmahls dargestellt wird, können die teilweise deutlichen Abweichungen von dem Stiftungsereignis selbst relativiert werden. Es gibt dann aber auch keine Regel dafür, wann ein Symbol zu stark reduziert wurde, um noch als Symbol erfahrbar zu sein. Daraus wiederum lässt sich ein drittes Problem entwickeln: Wenn Liturgie symbolischer Ausdruck für etwas sein soll und dieses bewusst machen soll, wäre dies auch mit deutlich weniger Aufwand möglich und die Liturgie gemessen an diesem Zweck völlig ineffizient.

Alternativ zur symbolischen Handlung könnte Liturgie im Allgemeinen und die Eucharistie im Speziellen auch als magischer Vollzug beschrieben werden. Im Religionsunterricht oder der Erstkommunionkatechese kann man an diese Deutung vielleicht sogar noch besser anschließen als beim Symbolbegriff, weil Magie durch ‚Harry Potter‘, ‚Der Herr der Ringe‘ und weitere Publikationen und Produktionen in diesem Themenfeld wieder einen Alltags- und Erfahrungsbezug hat. Zugleich zeigt aber genau das bereits, dass es keine eindeutige und anerkannte allgemeine Definition von Magie gibt (vgl. Otto 2011, 1–2) und gerade das macht es schwierig, Magie und Religion voneinander abzugrenzen. Reinhard Meßner benennt als typische Merkmale von Magie, dass (1) sie in *leiblich vollzogenen ritualisierten Handlungen*, in die zumeist

Objekte, also materielle Gegenstände, eingebunden sind, besteht, dass (2) diesen Handlungen eine *Wirkung* zugesprochen wird, die sich unmittelbar auf die Wirklichkeit bezieht, sodass es im Gegensatz zum Symbol somit nicht um Ausdruck oder um Bewusstmachung von etwas geht, sondern um eben diese reale Wirkung und (3) nicht zuletzt werden für magische Handlungen *Wesen oder Kräfte* in Anspruch genommen, die empirisch nicht nachweisbar sind (vgl. Meßner, 262–263). All diese Merkmale treffen auch auf liturgische Vollzüge zu, insbesondere auf die sakramentalen Feiern (vgl. ebd., 256).

Dass diese Deutung ihre Berechtigung hat, zeigt sich beispielsweise beim Konzept der eucharistischen Realpräsenz, wie es sich in der Geschichte des Christentums entfaltet hat. Bereits bei Paulus findet sich der Gedanke, dass durch die gemeinsame Teilhabe am eucharistischen Brot die Gemeinschaft entsteht, die Paulus unter Anknüpfung an verbreitete Organismusmodelle als ‚Leib Christi‘ bezeichnete. Das beim Mahl gebrochene Brot war also insofern Leib Christi, als dass man durch das Essen desselben zum Teil des Leibes Christi wird. Damit war der Gedanke grundgelegt, dass durch das Brot Christus selbst gegenwärtig wird, das Brot selbst wurde jedoch nicht mit dem Leib Christi assoziiert, als Opfer verstanden oder auf Sühne bezogen. Vielmehr hat Jan Heilmann gezeigt, dass Formulierungen wie ‚Leib essen‘ und ‚Blut trinken‘ Metaphern für die Annahme der Lehre Jesu und der damit verbundenen Zugehörigkeit zur Gemeinde der Christen waren (vgl. Heilmann 2014, 296). Erst sukzessive wurde die Bezeichnung von Brot und Wein als ‚Leib‘ und ‚Blut Christi‘ von der Passion her verstanden und somit immer mehr auf die Deutung dieser Passion als Opfer bezogen. Bis in das 9. Jahrhundert hatte man im Allgemeinen akzeptiert, dass Christus irgendwie in den eucharistischen Gaben von Brot und Wein präsent ist und dass diese darum als ‚Leib und Blut Christi‘ bezeichnet werden, nie thematisiert wurde jedoch die Art und Weise dieser Präsenz (vgl. Bradshaw und Johnson 2012, 222). Ausgelöst wurde diese Debatte im 9. Jahrhundert in Frankreich im Rahmen eines Gelehrtenstreits zwischen Paschasius Radbertus, Mönch am Kloster Corbie, und Ratramnus von Corbie, einem Mitbruder des Paschasius, der aber weitgehend folgenlos blieb. Im 11. Jahrhundert setzte sich dann aber Berengar, Kanoniker an der Kathedrale von Tours, mit dem Werk des Paschasius Radbertus auseinander. Ihm erschien der Gedanke absurd, dass man in der Kommunion wirklich Teile von Christi Leib isst, vielmehr blieben Brot und Wein Brot und Wein, seien jedoch sakramentale Zeichen der geistlichen Gegenwart Christi. Er wurde für diese Aussage scharf kritisiert und musste 1059 auf der Synode von Rom einen Eid unterschreiben, in dem er die physische Gegenwart Christi in den eucharistischen Gaben bekräftigt:

„Ich, Berengar, [...] erkenne den wahren und apostolischen Glauben und belege jede Häresie mit dem Anathema, insbesondere jene, deretwegen ich bisher beschuldigt wurde: sie wagt zu behaupten, das Brot und der Wein, die auf den Altar gelegt werden, seien

nach der Konsekration lediglich ein Sakrament und nicht der wahre Leib und das wahre Blut unseres Herrn Jesus Christus; auch könnten sie nicht sinnhaft – es sei denn allein im Sakrament – mit den Händen der Priester berührt oder gebrochen oder mit den Zähnen der Gläubigen zerrieben werden. Ich stimme aber der heiligen Römischen Kirche und dem Apostolischen Stuhl zu und bekenne mit Mund und Herz, dass ich in Bezug auf das Sakrament des Herrenmahles jenen Glauben festhalte, den der Herr und ehrwürdige Papst Nikolaus und diese heilige Synode kraft evangelischer und apostolischer Autorität festzuhalten überliefert und mir bestätigt hat: dass nämlich das Brot und der Wein, die auf den Altar gelegt werden, nach der Konsekration nicht nur ein Sakrament, sondern auch der wahre Leib und das wahre Blut unseres Herrn Jesus Christus sind und sinnhaft – nicht nur im Sakrament, sondern in Wahrheit – mit den Händen der Priester berührt und gebrochen und mit den Zähnen der Gläubigen zerrieben werden; (dies) beschwöre ich bei der heiligen und wesensgleichen Dreifaltigkeit und bei diesen hochheiligen Evangelien Christi. Diejenigen aber, die gegen diesen Glauben auftreten, sind, so verkünde ich, mitsamt ihren Lehren und Anhängern des ewigen Anathemas würdig.“ (DH. Nr. 690)

Theologisch gesprochen ist dieser Eid desaströs (vgl. Macy 1999, 22). Bis heute ist es für Theolog:innen sehr herausfordernd, mit diesem Text umzugehen, weil er eine Fülle an hyperrealistischen Formulierungen enthält. So lassen Formulierungen wie „mit den Zähnen der Gläubigen zerrieben“ nicht viel Spielraum für Auslegungen. Der Eid belastet auch Diskussionen über die Lokalisierung Gottes: Kann der Auferstandene, wenn er gerade „mit den Zähnen der Gläubigen zerrieben“ wird auch noch anderswo sein? Es verwundert nicht, dass die Hostie, die nun nach der Konsekration mit dem Gekreuzigten identifiziert wurde, den gleichen Status wie eine Reliquie genoss und für magische Praktiken zweckentfremdet wurde: Sie wurde in Amuletten getragen, in Betttücher eingenäht oder in die Wand eingemauert, um vor bösen Mächten zu schützen (vgl. Snoek 1995, 77), oder gar im Acker vergraben, um den Ernteertrag zu erhöhen (vgl. ebd., 49–50). Und noch im 19. Jahrhundert pries der heilige Pfarrer von Ars (1786–1859) die Macht des Priesters: „Oh, was ist der Priester doch was Großes! Wenn er es verstünde, würde er sterben ... Gott gehorcht ihm: Er sagt zwei Worte und unser Herr steigt vom Himmel herab und auf sein Wort hin schließt er sich in einer kleinen Hostie ein.“ (vgl. Monnin 1868, 124) Für den gegenwärtigen ökumenischen Diskurs und für die Erstkommunionkatechese ist das ein schweres Erbe: Wie erklärt man Kindern die Realpräsenz Christi in den konsekrierten Gaben von Brot und Wein?

An diese Vorstellungen anschließend und doch über sie hinausgehend ist oft zu lesen, dass Liturgie – in Anlehnung an die Theorie der Sprechakte und die performative Rede – Gegenwart konstituiert (vgl. Ladrière 1973). Die Theorie der Sprechakte geht zurück auf John L.

Austins (1911–1960) Werk ‚*How to do things with words*‘ (vgl. Austin 1962) und besagt, dass man mit Sprache handeln kann. Es werden verschiedene Sprechakte unterschieden, darunter die performativen Sprechakte, bei denen durch das Aussprechen bereits eine Handlung vollzogen wird. So schafft beispielsweise der Satz ‚Ich verzeihe dir‘ eine neue Situation, die vor dem Aussprechen dieser Worte noch nicht bestanden hat. Dies wird – oft parallelisiert mit dem schöpferischen Wort Gottes und mit der Rede von Christus als dem Wort (gr. *logos*) – auf die Sakramententheologie angewandt. Demnach schaffen bloße Sprechakte neue Realitäten: ‚Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird‘ etc. schafft bereits die Realität der Verwandlung. Das mutet auch fast schon magisch an.

In der Ritualtheorie begegnet uns diese Spannung zwischen Symbol und Magie als Spannung zwischen *Bedeutung* und *Wirkung* eines Rituals. Eine bedeutende Rolle hierbei spielt das Werk Frits Staals (1930–2012), der 1987 von einem sehr aufwändigen Feueropfer-Ritual in Indien berichtete, dem er beigewohnt hatte. Er stellte fest, dass Menschen nicht wissen, warum sie Rituale durchführen oder aber eine Vielzahl an Antworten geben und hat daraus gefolgert, dass Rituale an sich bedeutungslos seien, die Bedeutung vielmehr erst nachträglich an das Ritual herangetragen werde (vgl. Staal 1987, 134). Und je nach Sozialisation verstehen verschiedene Menschen das gleiche Ritual anders – und ‚anders‘ heißt nicht ‚falsch‘. Lawrence Hoffmann unterscheidet vier verschiedene Bedeutungen bei religiösen Ritualen: (1) eine private Bedeutung, die bei den einzelnen Teilnehmer:innen entsteht und die in der wissenschaftlichen Betrachtung in der Regel ignoriert wird, (2) eine offizielle Bedeutung, die von den Expert:innen vorgegeben wird, (3) eine öffentliche Bedeutung, die mehrere Individuen einem Ritual beimessen, auch wenn sie von den Expert:innen nicht vorgegeben wird und (4) eine normative Bedeutung, die im Alltag bei den Menschen entsteht, die zuvor an einem Ritual teilgenommen haben (vgl. Hoffman 1993, 79–82). Die offizielle Bedeutung kann nach Paul Bradshaw zusätzlich differenziert werden in (2a) die Bedeutung, die die/der Verfasser:in ursprünglich intendiert hatte und (2b) die Bedeutung, die einem Ritual später durch kirchliche Autoritäten zugesprochen wurde (vgl. Bradshaw und Harmon 2013, 29). Die Bedeutung einer rituellen Handlung kann also vielfältig sein und unterliegt selbst wiederum Veränderungen. Diese fortlaufende Umdeutung von Ritualen wird als ‚Ritualdynamik‘ bezeichnet. Eine Strategie, dem somit mutmaßlich ergebnislosen Bedeutungsdiskurs zu entgehen, ist die Verlagerung auf einen Wirkungsdiskurs. Doch setzt das eine irgendwie objektive Überprüfbarkeit der Wirksamkeit oder Unwirksamkeit voraus und die gibt es nicht (vgl. Töbelmann 2013, 226). So gibt es auch keine überprüfbare Wirkung der Eucharistie. Eine weitere mögliche Ebene ist der Funktionsdiskurs; hier wird dann auf die Funktionen eines Rituals, beispielsweise eine psychologische, soziologische oder theologische, verwiesen (vgl. Michaels 2013, 39–40).

2.3 Spirituell oder materiell?

Eine weitere Annäherung betrifft die Annäherung über den Begriff des ‚Gedächtnisses‘: Die Eucharistiefier ist demnach Gedächtnis des Letzten Abendmahls und darum auch Nachahmung desselben. Durch die Feier der Eucharistie wird also des zentralen Mysteriums von Leiden, Tod und Auferstehung Christi gedacht und damit dem Gedächtnisauftrag Jesu entsprochen. In der Praxis des Religionsunterrichts bzw. der Erstkommunionkatechese wird auch dieses Konzept gerne aufgegriffen, häufig wird auf ein Fotoalbum Bezug genommen und auf den Begriff der ‚Erinnerung‘, der aber das eigentliche Geschehen stark verkürzt.

Das ‚Gedächtnis‘ ist vielmehr ein Akt der erinnernden Vergegenwärtigung, ‚Anamnese‘ (gr. *anamnēsis* = Erinnerung) genannt: Ein historisches Ereignis wird in seiner Heilsbedeutung vergegenwärtigt und auf diese Weise dessen Bedeutung für die Gegenwart gestärkt. Bezogen auf die Eucharistiefier heißt das: Das Letzte Abendmahl wird verstanden als Abbild der himmlischen Liturgie. Durch die Feier der Eucharistie heute nehmen wir das himmlische Mahl im Reich Gottes symbolisch vorweg, haben also ebenfalls Anteil an der himmlischen Liturgie, indem wir uns auf das in der Geschichte ergangene Letzte Abendmahl berufen, das gleichfalls Vorwegnahme des Reiches Gottes war. Dieser Ansatz ist dabei nicht nur ein theoretisches Konstrukt, das zur Deutung der Liturgie angelegt werden kann, sondern wurde in der Geschichte auch als spezifische Frömmigkeitsform entfaltet: Amalar von Metz (ca. 775–850) hatte bereits im 9. Jahrhundert im ‚*Liber Officialis*‘ die ‚*allegorische Messauslegung*‘ entwickelt. Der Ansatz war, dass man als Teilnehmer:in am Gottesdienst in der Eucharistiefier ohnehin keine Aufgabe hatte und auch den Worten des Priesters nicht mehr folgen konnte, sodass man stattdessen die einzelnen Elemente der Eucharistiefier jeweils zum Ausgang nimmt, ein Ereignis aus der Passion Jesu zu erinnern. Diese Gattung erfuhr ihre Blüte im 12.–14. Jahrhundert und hielt über die spätmittelalterliche Passionsfrömmigkeit auch Einzug in die *Messandachten* und Andachtsbücher der Neuzeit.

Neben den berechtigten theologischen Einwänden, die damals schon zur Lehrverurteilung Amalars führten, ist gegen diesen Ansatz ein grundsätzlicher Einwand zu erheben: Wenn die Liturgie nur Abbild bzw. Memorierhilfe sein soll, wäre dies auch mit weniger Aufwand möglich. Warum brauche ich dann einen Altar? Warum Gewänder? Warum Brot und Wein? Letztlich bleibt offen, wie hier eine Grenzziehung vorgenommen werden kann, welche Elemente reduzierbar sind. Die Eucharistiefier ist also offensichtlich nicht ein exaktes Abbild des Letzten Abendmahls oder der Passion. Und das fällt auch Kindern auf, sodass der Vergleich mit dem Fotoalbum hinkt.

Ein weiterer Mangel ist offensichtlich: Die Eucharistiefier wird hier spiritualisiert, das Wesentliche spielt sich im Kopf der Menschen und nicht in der Gestalt der gefeierten Liturgie ab. Das wird aber den historischen Zusammenhängen von Spiritualität und Materialität der

Eucharistiefeier nicht gerecht. Zur Erläuterung kann auf die Praxis der sogenannten ‚Augenkommunion‘ verwiesen werden: Aus der wachsenden Ehrfurcht vor den gewandelten Gaben von Brot und Wein heraus, gingen die Gläubigen dazu über, die Kommunion nicht mehr ‚sakramental‘, also wahrhaftig und leiblich, zu empfangen, sondern beschränkten sich darauf, die konsekrierte Hostie anzuschauen. Da man davon ausging, dass das zu erwartende Heil nach allem irdischen Leben in der Gottesschau bestünde, erschien es auch plausibel, die Betrachtung des real gegenwärtigen Leibes des Herrn als Vorbereitung hierzu aufzufassen (vgl. Dumoutet 1926, 19). Das ging so weit, dass die Menschen an den Altar drängten, um eine möglichst gute Sicht auf die konsekrierte Hostie zu haben (vgl. Franz 1902, 32), manche Gläubige kamen auch nur noch dafür in den Gottesdienst, stießen also erst deutlich nach Beginn der Messe hinzu und verließen diese augenblicklich nach der Erhebung der Hostie (vgl. Browe 1933, 68). Es war dabei aber keineswegs so, dass mit dem Schauen die Erwartung eines Heilsautomatismus verbunden wurde, Schauen war vielmehr immer eingebunden in ein umfangreiches Handeln. Die Erhebung der konsekrierten Hostie war beispielsweise immer eingebunden in das Ritual der Messe, sie erforderte immer, dass man zugleich kniete, dass man Gebete sprach und andächtig wurde (vgl. Lenten 2003, 242–243). Spiritualität und Materialität sind hier eng verbunden.

3 Fazit

Bis hierhin konnte nur gezeigt werden, welche Deutungsansätze welche Mängel aufweisen, wo also die angekündigten Stolpersteine bei den je unterschiedlichen Zugängen liegen. Das zeigt vor allem eins: die massiven Schwierigkeiten des historischen Erbes der Liturgieentwicklung und der Dogmenentwicklung und die Schwierigkeiten mit historischen Argumenten, wenn diese normativ verstanden werden.

Häufig begegnet man der Argumentationsfigur, die Liturgie einer historischen Epoche für normativ zu erklären und daraus Reformvorschläge für die Liturgie oder theologische Aussagen über das Wesen der Liturgie abzuleiten. An drei möglichen Zugängen zu einer Wesensbestimmung der Eucharistiefeier sollte gezeigt werden, dass historisch mal das eine, mal das andere dominiert hat, jedoch nie ein wirklich befriedigender Ansatz gefunden wurde, der alle historischen Formen berücksichtigt.

Bei der Liturgiereform im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil wurde mit der Normativität der Alten Kirche argumentiert und auf der Basis wurden theologische Aussagen über die Liturgie gewonnen und Reformvorschläge formuliert. Heute, nach mehr als 50 Jahren, zeigt sich, dass viele historische Rekonstruktionen dieser Zeit über die Liturgie der Alten Kirche fehlerhaft waren und entsprechend die mit diesen Rekonstruktionen begründeten Reformmaßnahmen nun ein Legitimitätsproblem haben (vgl. Bradshaw 2020). Letztlich sind alle

Aussagen über die Liturgie der Alten Kirche notwendig hypothetische Rekonstruktionen und die Leistung der Liturgiewissenschaft besteht vor allem darin, die in diesem Rahmen formulierten normativen Aussagen zu falsifizieren.

Verschärft wird dieses grundsätzliche Problem durch die in der katholischen Tradition gewachsene Fixierung auf die Eucharistiefeier, die auch in den lehramtlichen Dokumenten immer wieder als das zentrale liturgische Ereignis benannt wird. Umso mehr verwundert, dass die Aufgabe, den theologischen Gehalt dieser Feier an die heranwachsenden Gläubigen zu vermitteln, zumeist Nichttheolog:innen anvertraut wird. Für die religionspädagogische Praxis kann dieser Beitrag nun keine Lösung anbieten, aber doch zumindest dafür sensibilisieren, sich einerseits nicht zu essentialistischen Definitionen („Die Eucharistiefeier ist ein Mahl.“) hinreißen zu lassen und stets auf alternative oder widersprechende Konzepte hinzuweisen und andererseits anzuerkennen, dass die Eucharistiefeier viele Transformationen erfahren hat und auch heute noch erfährt, solange Menschen sie begeistert mitgestalten.

Zitierte Literatur

- Angenendt, Arnold (³2014), Offertorium. Das mittelalterliche Messopfer (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 101), Münster.
- Austin, John L. (1962), How to do Things with Words. The William James Lectures 1955, Cambridge.
- Bradshaw, Paul F. (2020), Doing what the Early Church did?, in: Theology 123, 183–190.
- Bradshaw, Paul F./Harmon, Katharine E. (2013), Ritual, in: Day, Juliette/Gordon-Taylor, Benjamin (Hg.), The Study of Liturgy and Worship (An Alcuin Guide), London, 21–32.
- Bradshaw, Paul F./Johnson, Maxwell E. (2012), The Eucharistic Liturgies. Their Evolution and Interpretation, Collegeville.
- Browe, Peter (1930), Die Kinderkommunion im Mittelalter, in: Scholastik 5, 1–45.
- Browe, Peter (1933), Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter, München.
- Buchinger, Harald (2018), Liturgiegeschichte im Umbruch. Fallbeispiele aus der Alten Kirche, in: Gerhards, Albert/Kranemann, Benedikt (Hg.), Dynamik und Diversität des Gottesdienstes. Liturgiegeschichte im neuen Licht (Quaestiones Disputatae 289), 152–184.
- Denzinger, Heinrich (= DH), Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann, Freiburg i. Br. ⁴⁵2017.
- Dix, Gregory (²1945), The Shape of the Liturgy, London.
- Dumoutet, Edouard (1926), Le Désir de Voir l'Hostie et les Origines de la Dévotion au Saint Sacrement, Paris.
- Eco, Umberto (2002), Einführung in die Semiotik (UTB 105), Paderborn.

- Erickson, John H. (1970), Leavened and Unleavened. Some Theological Implications of the Schism of 1054, in: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 14, 155–176.
- Franz, Adolph (1902), *Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens*, Freiburg.
- Gy, Pierre-Marie (1972), Die Taufkommunion der kleinen Kinder in der lateinischen Kirche, in: *Auf der Maur, Hansjörg/Kleinheyer, Bruno (Hg.), Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung*, Zürich, 485–491.
- Heilmann, Jan (2014), Wein und Blut. Das Ende der Eucharistie im Johannesevangelium und dessen Konsequenzen (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 204), Stuttgart.
- Hoffman, Lawrence A. (1993), How Ritual Means. Ritual Circumcision in Rabbinic Culture and Today, in: *Studia Liturgica* 23, 78–97.
- Körtner, Ulrich (2017), Zur Einführung. Das Herrenmahl, Gemeinschaftsmähler und Mahlgemeinschaft im Christentum. Ursprünge, Kontexte, Bedeutung und Praxis in Geschichte und Gegenwart aus systematisch-theologischer Sicht, in: *Hellholm, David/Sänger, Dieter (Hg.): The Eucharist – Its Origins and Contexts. Vol. 1: Old Testament, Early Judaism, New Testament. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 376,1)*, Tübingen, 1–21.
- Ladrière, Jean (1973), Die Sprache des Gottesdienstes. Die Performativität der Liturgiesprache, in: *Concilium* 9, 110–117.
- Lentes, Thomas (2003), Soweit das Auge reicht. Sehrituale im Spätmittelalter, in: *Lentes, Thomas/Welzel, Barbara/Schlie, Heike (Hg.), Das „Goldene Wunder“ in der Dortmunder Petrikerche. Bildgebrauch und Bildproduktion im Mittelalter (Dortmunder Mittelalter-Forschungen 9)*, Bielefeld, 241–258.
- Leonhard, Clemens (2014), Morning Salutations and the Decline of Sympotic Eucharists in the Third Century, in: *Zeitschrift für Antike und Christentum* 18, 420–442.
- Leonhard, Clemens (2016), Von der Eucharistiefeyer zur Messe. Eine Geschichte unumkehrbarer Differenzierung?, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 20, 233–255.
- Lumma, Liborius Olaf (2020), Kommunion für Kinder. Kanonistische und liturgiewissenschaftliche Überlegungen zur Sakramentenpraxis in der lateinischen Kirche und in den katholischen Ostkirchen, in: *Ohly, Christoph/Haering, Stephan/Müller, Ludger (Hg.), Rechtskultur und Rechtspflege in der Kirche. Festschrift für Wilhelm Rees zur Vollendung des 65. Lebensjahres (Kanonistische Studien und Texte 71)*, Berlin, 739–750.
- Macy, Gary (1999), The Theological Fate of Berengar's Oath of 1059. Interpreting a Blunder Become Tradition, in: *Macy, Gary, Treasures from the Storeroom. Medieval Religion and the Eucharist (A Pueblo Book)*, Collegeville, 20–35.
- Maliszewska, Anna (2019), The Invisible Church. People with Profound Intellectual Disabilities and the Eucharist. A Catholic Perspective, in: *Journal of Disability and Religion* 23, 197–210.
- McGowan, Andrew Brian (2004), The Meals of Jesus and the Meals of the Church. Eucharistic Origins and Admission to Communion, in: *Johnson, Maxwell E./Phillips, Lawrence Edward (Hg.), Studia Liturgica Diversa. Essays in Honor of Paul F. Bradshaw*, Portland, 101–115.
- McGowan, Andrew Brian (2010): Rethinking Eucharistic Origins, in: *Pacifica* 23, 173–191.

- Meßner, Reinhard, Die magischen Elemente der Liturgie in Covid-19-Zeiten, in: Bukovec, Predrag/Volgger, Ewald (Hg.), Liturgie und Covid-19. Erfahrungen und Problematisierungen (Schriften der Katholischen Privat-Universität Linz 11), Regensburg, 256–272.
- Michaels, Axel (2013), Bedeutung und Bedeutungslosigkeit, in: Brosius, Christiane/Michaels, Axel/Schrode, Paula (Hg.), Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen (Universitäts-Taschen-Buch 3854), Göttingen, 39–45.
- Monnin, Alfred (1868), *Esprit du Curé d’Ars M. Vianney dans ses Catéchismes, ses Homélies et sa Conversation*, Paris.
- Ogden, Charles Kay/Richards, Ivor Armstrong (³1930), *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*, London.
- Otto, Bernd-Christian (2011), *Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit (Religionsgeschichte Versuche und Vorarbeiten 57)*, Berlin.
- Seewald, Michael (2021), Die Feier der Eucharistie als Opferhandlung der Kirche. Dogmatische Versuche über ein sperriges Thema, in: Bärsch, Jürgen/Kopp, Stefan/Rentsch, Christian (Hg.), *Ecclesia de Liturgia. Zur Bedeutung des Gottesdienstes für Kirche und Gesellschaft*, Regensburg, 139–154.
- Snoek, Godefridus J. C. (1995), *Medieval Piety from Relics to the Eucharist. A Process of Mutual Interaction (Studies in the History of Christian Thought 63)*, Leiden.
- Staal, Frits (1987), *Rules without Meaning. Ritual, Mantras and the Human Sciences*, New York.
- Töbelmann, Paul (2013), *Wirksamkeit*, in: Brosius, Christiane/Michaels, Axel/Schrode, Paula (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen (Universitäts-Taschen-Buch 3854)*, Göttingen, 222–228.