

sagt, Werk des Hl. Geistes<sup>32</sup>, und darum gibt es für die Kirche keine größere Gefahr als das Erlöschen des Geistes, den Niedergang der Spiritualität. Dies muß ebenso vermieden werden wie eine Preisgabe des Rechtes. Da das Recht verwirklicht wird in der Ausübung der richterlichen Gewalt, sei es gesetzgebend, verwaltend oder richterlich-entscheidend, muß immer wieder darauf verwiesen werden, daß alle richterliche Gewalt „ihrem Wesen nach eine nur subsidiäre Gewalt ist“<sup>33</sup>.

Diese Bemerkungen zur Antinomie von Recht und Spiritualität sollen uns erinnern, wie sehr die Verwirklichung der Konzilsaussagen in die Verantwortung der Theologen gegeben ist. Ähnlich wie beim Tridentinum wird der Erfolg dieses Konzils von der „nachkonkiliaren“ Arbeit abhängen. Jedoch wird diesmal die Entscheidung auf dem Gebiet der Theologie fallen, das heißt im Leben des Geistes (*Vie de l'esprit*), in Erfüllung der vom Konzil erstrebten Spiritualität. Diese Aufgabe erfordert Treue, Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit unseres Theologisierens im Blick auf die immer in neuer Weise lebendige Offenbarung und in Verantwortung vor einer an den Pforten der Wahrheit fragenden Gegenwart.

JOHANNES H. EMMINGHAUS

## Grundgestalt und Strukturen der Messe

*Überlegungen anlässlich der Liturgiereform<sup>1</sup>*

In unseren Gemeinden ist gegenwärtig, nach dem Liturgiedekret des 2. Vatikanischen Konzils und den entsprechenden Durchführungsbestimmungen, im Sprachgebrauch des Kirchenvolkes oft die Rede von der „neuen Liturgie“ im Gegensatz zur „alten“, bis dahin gebräuchlichen. Sinnvollerweise sollte man aber von der „erneuerten Liturgie“ sprechen, denn es handelt sich bei diesen Reformen ganz und gar nicht um etwas Neues, sondern – ganz im Gegenteil – um die Klärung der Grundstrukturen von etwas sehr Altem, ja sogar des Ursprünglichen, des Tuns Christi und der apostolischen Gemeinde, das durch die Liturgiereform nur wieder deutlicher hervorgekehrt werden soll. Das Liturgiedekret gibt als Grund und Ziel aller Maßnahmen an: daß „das Opfer der Messe auch in der Gestalt seiner Riten seelsorglich wirksam werde“ (Art. 49) und „die fromme und tätige Teilnahme der Gläubigen erleichtert werde“ (Art. 50). Daher „soll der Meß-Ordo so überarbeitet werden, daß der eigentliche Sinn der einzelnen Teile und ihr wechselseitiger Zusammenhang deutlicher hervortreten“ (Art. 50). Damit ist gesagt, daß der bisherige Ordo überarbeitungsbedürftig geworden war, weil Sinn und Zusammenhänge eben nicht mehr auf den ersten Blick klar und durchschaubar waren, weil sich vielerlei Verfremdungen der ursprünglichen Struktur, zeit- und frömmigkeitsgeschichtlich bedingte Zutaten oder auch Überwucherungen und Verdoppelungen in die ursprünglich klare Disposition des Kults eingeschlichen hatten. „Deshalb sollen die Riten unter treuer Wahrung ihrer Substanz einfacher werden. Was im Laufe

<sup>32</sup> Vgl. K. Rahner–J. Ratzinger, Episkopat und Primat, a. a. O., 30–35. (Abschnitt 4: Episkopat und Charisma.)

<sup>33</sup> Vgl. Mörsdorf, a. a. O.

<sup>1</sup> Dieser Artikel entstand aus drei Vorträgen, deren Ziel war, einen Überblick zu geben und die Strukturen der alten wie der nun erneuerten Liturgie deutlich zu machen. Auf reiche und detaillierte Literaturangabe wurde darum verzichtet; sie hätte nur unvollständig gegeben werden können oder den Rahmen des Aufsatzes gesprengt. Jeder Interessierte findet weiterführende Literatur in den einschlägigen Artikeln des Lexikons für Theologie und Kirche (10 Bd., Freiburg 1957–65) oder im Handbuch der Liturgiewissenschaft (2 Bd., Freiburg 1963–65. Hg. v. A. G. Martimort).

der Zeit verdoppelt oder weniger glücklich eingefügt wurde, soll wegfallen. Einiges dagegen, was durch die Ungunst der Zeit verloren gegangen ist, soll, soweit es angebracht oder nötig erscheint, nach der altehrwürdigen Norm der Väter wiederhergestellt werden“ (Art. 50).

Darin liegt deutlich eine Rückkehr zu den Ursprüngen, zwar keine sklavische, doch aber eine wohlüberlegte und unserer Zeit angepaßte, wie schon im 1. Teil der Konstitution in den „Allgemeinen Regeln“ ausgeführt ist. „Damit die gesunde Überlieferung gewahrt bleibe und dennoch einem berechtigten Fortschritt die Tür aufgetan werde, sollen jeweils gründliche theologische, historische und pastorale Untersuchungen vorausgehen, wenn einzelne Teile der Liturgie revidiert werden. Darüber hinaus sind sowohl die allgemeinen Gestalt- und Sinngesetze der Liturgie zu beachten als auch die Erfahrungen, die aus der jüngsten Liturgiereform und den weithin schon gewährten Indulten gewonnen wurden. Schließlich sollen keine Neuerungen eingeführt werden, es sei denn, ein wirklicher und sicher zu erhoffender Nutzen der Kirche verlange es. Dabei ist Sorge zu tragen, daß die neuen Formen aus den schon bestehenden gewissermaßen organisch herauswachsen. Auch soll nach Möglichkeit verhütet werden, daß sich zwischen den Riten benachbarter Gegenden auffallend starke Unterschiede ergeben“ (Art. 23). Alle Reform soll demnach die gesunde Überlieferung mit berechtigten Erfordernissen der jeweiligen Zeit verbinden. Es gibt nun aber „allgemeine Gestalt- und Sinngesetze der Liturgie“, die deutlicher hervorzukehren sind. Welcher Art sie sind, ist nach der Konstitution durch Überlegungen und Studium zu klären, und zwar solche theologischer Art, etwa über den Opfercharakter der Messe und Christi Heilswirksamkeit und Gegenwart in der Eucharistiefeier; pastoral-praktischer Art, so über den möglichen und täglichen Mitvollzug der Meßfeier durch die Gläubigen je nach ethnisch-kultureller und geschichtsmorphologischer Situation oder die Verwendung der Muttersprache; aber auch durch Überlegungen historischer Art. Während das Liturgiedekret selbst zahlreiche solche theologischen und besonders auch praktisch-pastoralen Hinweise und Erklärungen gibt, sind die historischen fast ganz fortgelassen. Es sollen daher im Folgenden vorwiegend geschichtliche Überlegungen angestellt und Fragen nach der Tradition gestellt werden, wobei dann sofort auch ihr theologischer und praktischer Zweck herausspringt. Zunächst ist zu klären, was Christus tat, als er seinen Aposteln auftrug, zu seinem Andenken genau *das* zu tun, was er tat (Lk 22, 19). Dann ist zu untersuchen, wie die frühen Gemeinden dieses mandatum Domini verwalteten, welche Gestalt ihre Zusammenkünfte hatten und welche bleibenden und für die Zukunft nahezu unveränderlichen Strukturen Wortgottesdienst und Eucharistiefeier erhielten. Nur im Überblick kann dann versucht werden, Elemente zu benennen, die diese Strukturen überlagert und eventuell verändert oder undurchsichtig gemacht haben.

## I

Als Quellen für das *Tun Christi*<sup>2</sup> stehen uns zur Verfügung die eigentlichen „Einsetzungsberichte“ bei den Evangelisten Markus (14, 22–25), Matthäus (26, 26–29) und Lukas (22, 15–20, dem eng 1 Kor 11, 23–25 anzuschließen ist). Hinzunehmen muß man bei Johannes aus der Verheißungsrede des Himmelsbrotes die Stelle 6, 51. 53–58. Die Formgeschichte des Neuen Testamentes hat uns gelehrt, daß sich Bezugnahmen auch sonst in den Evangelisten finden, so bei der Speisung der Fünftausend (Mk 6, 41 f.; Mt 14, 19; Lk 9, 16; Joh 6, 11) und bei der Speisung der Viertausend (Mk 8, 6; Mt 15, 36); Anklänge finden sich wohl auch beim Mahl der Emmausjünger (Lk 24, 30),

<sup>2</sup> H. Schürmann, Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19–20 (Neutest. Abh. 20, 1) Münster 1955; ders. Art. Abendmahl LThK 1 (1957) 26–32. P. Neuenzeit, Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung, München 1960. H. Zimmermann, Die Eucharistie als Paschamahl des Neuen Bundes (Liturgie in der Gemeinde II, Salzkotten 1956, 189–197).

die Christus an seiner spezifischen Art des „Brotbrechens“ erkannten. Diese Stellen bestehen, so wie wir sie heute haben, aus älteren und jüngeren Traditionsschriften: sie stellen sowohl das Tun Christi dar wie das der Urgemeinde. Die Unterschiedlichkeiten in den Berichten leiten sich davon her, daß die Berichterstatter bereits auch die Liturgiefeiern ihrer Gemeinden mit darstellen, vermutlich diese auch noch ausdrücklich am Tun Christi normieren wollen. Das erhellt auch daraus, daß schon ganz deutlich Theologoumena einfließen: Paulus betont besonders das enge Verhältnis der Eucharistie zu Kreuzestod und Wiederkunft Christi, Johannes die Realität von Speise und Trank etc. An der substantiellen Kontinuität von Christi Tun und dem der Gemeinden kann man aber billigerweise nicht zweifeln, es sei denn, man zweifle von vornherein auch an Jesu Messianität, damit dann auch an der soteriologischen Wertung seines Todes und an seinem Willen zu einer Zukunftsstiftung für seine Kirche. Nur vom liberalistischen a priori einer Diskrepanz zwischen dem verkündenden und handelnden Jesus und verkündigten Christus, einer vom ursprünglichen Kerygma abweichenden und letztlich als Mißverständnis dastehenden „Gemeindetheologie“ her ließen sich Zweifel an einer solchen Kontinuität anmelden. Doch besteht dazu historisch nicht der geringste Anlaß. Es ist nämlich ausdrücklich zu betonen, daß die Gemeinsamkeiten der Überlieferung bei weitem gegenüber deren gelegentlicher Lückenhaftigkeit überwiegen.

In den Texten lassen sich drei Überlieferungsströme voneinander abheben: der Text bei Markus (14, 12–26a) und die daran sich anlehrende Redaktion des Matthäus (26, 27–30a); ferner eine Sondertradition bei Lukas (und Paulus, Lk 22, 7–38; 1 Kor 11, 23–25), die aber aus der Markutradition aufgefüllt erscheint; und schließlich der Bericht bei Johannes (13, 1–17, 26, um 6, 51–58 zu erweitern). Einen gemeinsamen „Urbericht“ des eigentlichen Herrentuns haben wir nicht; er wäre in aramäischer Sprache vorauszusetzen. Doch gehen die Überlieferungsströme nahe an die Zeit Christi heran: Der Paulusbericht in 1 Kor stammt schon aus den vierziger Jahren und mit ihm hängt der Lukasbericht eng zusammen; die Markutradition hat die sehr alttümliche, noch ganz im Alttestamentlichen gründende Wendung vom „Bundesblut“ (Mk 14, 24; vgl. Mt 26, 28), von dem 2 Mos 24, 5 die Rede ist und die sich auf den Jer. 31, 31 verheißenen Neuen Bund bezieht.

Der Charakter des letzten Abendmahles ist übereinstimmend nach allen Quellen ein *Festmahl* gewesen (Mk 14, 30; Lk 22, 7–13; Joh 13; 1 Kor 11, 23), bei dem man Wein zu kredenzen pflegte. Die jüdischen Sitten des Festmahls hatten längst hellenistische Gewohnheiten übernommen, denn man lag – wie bei den Symposien – auf Polstern, Weingenuß, Gespräche und Unterhaltung durch Darbietungen etc. gaben dem ganzen Mahl seine eigene Gestalt. Es zog sich bei Lichterschein bis in die Nacht hinein. Dagegen wurde das meist kärgliche Abendessen von den Juden schon am Spätnachmittag oder frühen Abend eingenommen, solange es eben noch hell war; man saß oder hockte am Boden, trank gewöhnlich auch keinen Wein. Das jüdische Festmahl hatte aber – trotz der offensuren fremden Einflüsse – seine eigene jüdische Gestalt bewahrt durch den Ritus des kultischen Brotbrechens am Anfang mit seiner Lobpreisung, so daß man es geradezu als „Vortischgebet“ bezeichnen kann, und durch die Eigenart einer „Bechereucharistie“ am Schluß, einer Art „Nachtischgebet“, das der Hausvater oder ein von ihm Beauftragter sprechen mußte und das von allen mit „Amen“ beantwortet wurde. Darauf trank der Hausvater aus seinem Becher, worauf alle aus dem ihren tranken. Bei den opulenteren Festmählern müssen wir allgemein je eigene Trinkgefäß voraussetzen, nicht einen gemeinsamen, die Runde machenden Gemeinschaftsbecher. Daß Christus den einen Becher herumreichte und Deuteworte dazu sprach, war eben eine Besonderheit, von der noch zu sprechen ist.

Christi Abendmahl war zudem ein bewußtes *Abschiedsmahl* (Mk 14, 25; Mt 26, 29; Lk 22, 15). Es ist daher auf die Zwölfe beschränkt (Mk 14, 17. 20; Lk 22, 14). Während dieses Mahles wird daher auch die messianische Herrschaftsvollmacht auf sie übertragen (Lk 22, 28–30), die zahlreichen letztwilligen und normhaften Abschiedsworte und -handlungen sind um dieses Geschehen herum gelagert. Brotreichung und Becherrunde sind ausdrückliche Abschiedsgaben (Lk 22, 15 f.). Eine schon lange ventilirte Frage ist, ob das letzte Abendmahl ein *Paschamahl* war. Nach den Berichten der Synoptiker scheint das zunächst völlig eindeutig und unbestreitbar (Mk 14, 12–16; Mt 26, 17–19; Lk 22, 7–13). Doch fällt auf, daß vom eigentlichen Genuß des Paschalammes nicht die Rede ist, daß auch Paulus nicht von der Paschanacht spricht, sondern einfach hin von der „Nacht, in der er verraten wurde“ (1 Kor 11, 23) und daß Johannes (in einer relativen Spätzeit) den Zusammenhang mit dem Pascha gar nicht mehr erwähnt. Wir werden gleich sehen, daß zur Zeit der Abfassung der Evangelien Christus selbst längst „unser Pascha“ war und deshalb am Bericht vom Genuß des alten Osterlammes kein besonderes Interesse mehr bestand. Aber der Zusammenhang mit dem Pascha ist durch einen anderen Umstand von Johannes ganz besonders betont und hervorgehoben: Der Herr stirbt um die Stunde, als auf dem Tempelvorplatz die Paschalämmer geschlachtet werden; er selbst ist das wahre neue Pascha.

Wir können in den evangelischen Berichten nur mehr Fragmente eines alten Paschamahlberichtes erkennen, besonders deutlich bei Lk 22, 15–18, dann – ergänzt und gekürzt – bei Mk 14, 12–18a. 25 und Mt 26, 17–20. 29. Über diese unmittelbaren und wörtlichen Anklänge und ausdrücklichen Erwähnungen des Pascharituals (das wir noch beschreiben wollen) hinaus finden wir nun aber für dieses zahlreiche Kennzeichen angegeben, die ihm besonders eigentümlich sind. Das rituelle Pascha mußte in Jerusalem gegessen werden. Während der Herr sonst abends nach Bethanien (Mk 11, 11) oder an den Ölberg ging (Mk 14, 26; Mt 26, 30; Lk 22, 39; Jo 18, 1), blieb er an diesem Abend bis nach dem Genuß des Mahles in Jerusalem (Mk 14, 13–16; Mt 26, 18; Lk 22, 10–13), um erst dann die Stadt zu verlassen. Auch die vom Pascharitual verlangte Zehnzahl der Mahlgenossen, die – falls sie zu keiner Familiengemeinschaft in Jerusalem gehörten oder von ihr eingeladen waren – geradezu eine eigene Familie mit den ihr eigenen starken Bindungen bildeten, war mit den Zwölfen erfüllt. Wir wiesen schon darauf hin, daß dieses Mahl, wie es 2 Mos 12, 8 für das Pascha gefordert war, bei Nacht stattfand. Auch das Brechen des Brotes „während des Mahles“ (Mk 14, 22; Mt 26, 26) und nicht vorher ist ein Paschakennzeichen. Der Lobgesang am Ende des Mahles (Mk 14, 26; Mt 26, 30) müßte der 2. Teil des Pascha-Hallel (aus den Psalmen 115–118) gewesen sein. Aber vor allem die Deutworte über Brot und Wein lassen sich am leichtesten aus ähnlichen und nur dort vorkommenden Gewohnheiten des Pascha erklären. Die neuere Forschung erkennt daher zunehmend, daß eine Herleitung dieses Mahles lediglich von kultisch überformten Chabura-Mählern oder vom bloßen Sabbat- oder Pascha-Kiddusch oder aus hellenistischen Wurzeln (Lietzmann, Laum, Dölger) nicht ausreichend ist, sondern daß man die spezifische jüdische Paschatradition zu Hilfe nehmen muß (Dalman, Jeremias, Marxsen, Schürmann), weil sich sonst der durchaus alttestamentliche Gedächtnischarakter, nämlich die sakramentale Vergegenwärtigung eines einmaligen historischen Heilsereignisses und der Hinweis auf die künftige messianische Vollendung, nicht ausreichend erklären läßt. Selbst wenn wir wahrscheinlich niemals Klarheit darüber erhalten können, ob das letzte Pascha Jesu am 14. oder 15. Nisan, also mit oder ohne Paschalamm begangen ist oder ob es gar schon am Dienstagabend nach dem Kalender von Qumram gefeiert worden ist<sup>3</sup>, so besteht doch – und das ist hier allein wichtig –

<sup>3</sup> A. Jaubert, *La date de la Cène*, Paris 1957.

ein sicherer und unbestreitbarer ideeller und von Christus beabsichtigter Zusammenhang mit dem jüdischen Pascha: Christus überbietet und vollendet in diesem Mahl den Alten Bund und dessen Pascha.

Dieses Pascha der Juden war nun primär ein *Gedächtnismahl*. Alljährlich, beim ersten Frühjahrsvollmond, erinnerte man sich der Großtaten Jahwes an seinem Volke beim Auszug aus Ägypten, angefangen vom „gnädigen Vorübergang“ (pascha, pesach) an den Häusern der Israeliten, während er alle Erstgeborenen der Ägypter schlug (2 Mos 12, 29), über die Rettung durch das Meer hindurch bis zum Bundes schluß am Sinai mit dem Bundesmahl im Blute der Friedopfer (2 Mos 24, 4–11): Man erinnerte sich der eigenen Volkwerdung durch den Bundeschlüß.

In nachexilischer Zeit und ebenso zur Zeit Jesu wurde das Pascha nach einem festen Ritual gefeiert, das eine Kombination aus der deuteronomischen und priesterlichen Gesetzgebung darstellte und uns in der Mischna<sup>4</sup> überliefert ist. Der Ritus des Pascha<sup>5</sup> bestand aus den vorbereitenden Akten und dem Mahl selbst. Am Vorabend des 14. Nisan, sofort nach dem Abendessen, sollte das ganze Haus nach allem gesäuerten Brot (Chamez) durchsucht werden, das noch bis zum nächsten Vormittag verzehrt, dann aber verbrannt werden mußte. Vor dem Sonnenuntergang des 14. Nisan wurden unter dem Gesang des Hallel im Tempel die Lämmer nach Opferritus geschlachtet. Der Hausvater tötete sein Tier selbst, die Priester fingen das Blut auf, vergossen es am Fuß des Brandopferaltars und verbrannten das Fett. Der Gläubige trug sein Lamm nach Hause, es wurde dort am Spieß gebraten und im Paschamahl von der Familie verzehrt. Pilger waren entweder bei verwandten oder befreundeten Familien eingeladen oder schlossen sich zu „Genossenschaften“ oder „Bruderschaften“ (Chaburoth, Sg. Chabura) zusammen, der Vornehmste oder sonstwie Ausgezeichnetste übernahm die Stelle des Hausvaters. Eine solche Situation wird bei Lk 22, 7–13 vorausgesetzt.

Das Mahl selbst nahm man nach Möglichkeit in einem festlich geschmückten und erleuchteten Raum ein. Nach Lk 22, 12 war beim Letzten Abendmahl ein großes Obergemach, mit Tischpolstern für ein Bankett nach schon genanntem hellenistischem Brauch ausgestattet. Hatte man anfangs das Mahl noch nach 2 Mos 12, 11 stehend und in Wanderhaltung gegessen, die Lenden umgürtet, Sandalen an den Füßen und den Stab in der Hand, dazu in Eile wie vor der Flucht aus Ägypten, so war zur Zeit Christi bereits allgemein die Sitte des Liegens bei Tisch auch beim Pascha eingedrungen, freilich sehr zum Schaden der Symbolträchtigkeit und des Memorial charakters, der freilich sonst überall deutlich in der Paschahaggada zum Ausdruck kommt. Dieser Brauch des Liegens ist – wohl wegen des Freudecharakters des Pascha – von der Mischna ausdrücklich legitimiert<sup>6</sup>. Das Mahl verlief nun so, daß der Hausvater zunächst unter Danksagung einen 1. Becher mit dem „Gewächs des Weinstocks“ (vgl. Lk 22, 17 f.) segnete; dann wurden „Bitterkräuter“ aufgetragen (ein Lauchgemüse, das in Salzwasser und Essig getaucht war) und ein Fruchtmus. Ein solcher Mahlbeginn mit einem Schüsselgericht war ungewöhnlich, denn ein jüdisches Mahl mußte sonst mit dem rituellen Brotbrechen nebst Danksagung beginnen. Nachdem dann auch das eigentliche Mahl bereitgestellt worden war, beging man den Gedächtnisritus, eine Anamnese, die ausgelöst war durch die Frage des Sohnes: „Ma nischtana halajela . . . warum unterscheidet sich diese Nacht von allen anderen Nächten . . .?“ (vgl. 2 Mos 12, 26). Der Hausvater mußte nun

<sup>4</sup> 2. Seder Mo'ed, Traktat 3, Pesachim.

<sup>5</sup> H. L. Strack-P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, IV, 1; 41–76, München 1956<sup>a</sup> (4. Exkurs, Das Passahmahl). Der heutige Brauch ist zu ersehen aus Z. Raban, Die Pessach-Haggadah mit deutscher Übersetzung, Tel Aviv 1963.

<sup>6</sup> Pesachim 10, 1: Selbst der Ärmste soll beim Mahle liegen können und vier Becher Wein genießen dürfen.

die Speisen, besonders die ungewöhnlichen und für dieses Fest spezifischen, erklären; so das Pascha selbst: „Es ist das Paschaopfer für Jahwe, der in Ägypten die Häuser der Israeliten (schonend) überging, als er die Ägypter schlug und so unsere Häuser rettete“ (2 Mos 12, 27); die „Bitterkräuter“, „weil die Ägypter das Leben unserer Väter in Ägypten bitter gemacht haben“; die ungesäuerten Brote (Mazzoth), die das Volk Israel in der Eile und noch vor dem Durchsäubern mit sich genommen hatte (2 Mos 12, 34), als das „armselige Brot“ (Tränenbrot, lachma 'anja), „das unsere Väter in Ägypten (und in der Wüste) gegessen haben“. Der Hausvater hob bei den Deuteworten über die Mazzoth diese hoch, dann schenkte man den 2. Becher ein.

Danach setzt der Hausvater den Auszugsbericht<sup>7</sup> fort: „... Einst waren wir Knechte des Pharao in Mizrajim (Ägypten), da führte uns der Ewige, unser Gott, heraus von dort, mit starker Hand und mit ausgestrecktem Arme. Und hätte der Heilige, gelobt sei er, unsere Vorfahren nicht aus Mizrajim herausgeführt, so wären wir, unsere Kinder und alle unsere Nachkommen den Pharaonen in Mizrajim dienstbar geblieben; darum, wären wir auch alle weise, alle verständig, alle erfahren und alle schriftgelehrt, so ist es dennoch unsere Pflicht, vom Auszug aus Mizrajim zu erzählen; und jeder, der ausführlich vom Auszug aus Mizrajim erzählt, ist lobenswert.“

Ferner war dann davon die Rede, daß „der Allgegenwärtige, gelobt sei er, seinem Volke die Tora gegeben“. Dann deckte man die Mazzoth zu und der Hausvater hob den „zweiten Becher“, der schon vorher eingeschenkt war, in die Höhe und sprach: „Wehi schäämdah ...“ „Und das erhielt unsere Vorfahren und uns immer aufrecht; denn nicht etwa einer nur erhob sich, uns zu verderben, sondern in jedem Zeitalter stand man wider uns auf, uns zu vernichten, und der Heilige, gelobt sei er, rettete uns aus ihrer Hand ...“. Damit wurden die Rettungstaten Gottes im Heiligen Land forterzählt, die einmündeten in den 1. Teil des Hallel, die Psalmen 113 und 114. Nun erhielt jeder einen Bissen Mazze, ungesäuertes Brot, das in die Bitterkräuter eingetaucht war, und trank aus dem „zweiten Becher“, womit nun das Sättigungsmahl mit dem Genuß des Paschalammes begann. Nach dem Mahl, zur Danksagung, wurde ein 3. Becher<sup>8</sup> gereicht, dann der 2. Teil des Hallel gesungen (Psalmen 115–118) und zum Schluß, zum Ausklang, noch der 4. Becher getrunken, der zur Zeit Christi vielleicht noch nicht oder nicht allgemein gebräuchlich war, da der Herr „nach dem Lobgesang“ (Mk 14, 26; Mt 26, 30) sogleich zum Ölberg hinaus ging. Das Pascha sollte um Mitternacht beendet sein.

Das eigentliche Paschamahl besteht somit deutlich aus zwei im Grund selbständigen Elementen, einem Festmahl und einem Anamnese-Ritus. Das Mahl enthält Bestandteile, die wir bei jedem profanen Essen auch heute voraussetzen: Fleisch (Oster-

<sup>7</sup> Die zum Teil jüngeren Erweiterungen der heutigen Haggadah verbleiben völlig in den Intentionen der alten und stellen nur Paraphrasen oder weitere Exemplifikationen dar.

<sup>8</sup> Es ist eine alte, wohl nicht eindeutig lösbarre Frage, ob bei der Becherreichung Christi der 2. Becher (so vielleicht nach Mk 14, 23 zu vermuten) oder der 3. Becher „nach dem Mahl“ (Mt 26, 27; Lk 22, 20; 1 Kor 11, 25) gemeint ist. Dieser 3. Becher hieß wegen der (Nachtisch-)Danksagung gemeinhin der „Becher des Segens“ und war beim Pascha wie bei jeder anderen Festmahlzeit fixer Bestandteil. Das würde bedeuten, daß Botreicherung und Bechertrunk, ursprünglich durch die ganze Mahllänge getrennt, erst später durch eine deutliche Parallelisierung zusammengeschlossen und aus dem Mahlritus herausgelöst wurden. Auch die Aufforderungsformel dieser Danksagung hätte sich in den christlichen Eucharistiegebeten erhalten. Vgl. H. Schürmann, Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier (Münchener Theol. Zeitschrift 6 [1955] 107–131).

Es wäre aber m. E. formgeschichtlich nicht auszuschließen, daß diese Danksagungsgebete später mit dem 2. Becher verbunden wurden, der (speziell in jüngeren Schichten der Haggadah) besonders der Anamnese diente und durch die Kontrastwirkung gegenüber dem „Tränenbrot“ deutlicher das Gegensatzpaar Unfreiheit–Erlösung, Knechtschaft–Besitz des Landes zum Ausdruck brachte. Wir werden die Entscheidung darüber suspendieren müssen und können, da sie für unsere Be- trachtung weniger wesentlich ist.

lamm), Kohlehydrate (an Stelle unserer Kartoffeln oder Mehlspeisen, Brot, und zwar hier Mazzoth, ungesäuertes Brot), Gemüse (Lauch oder „Bitterkräuter“), Zukost (Fruchtmus) und Wein. Die Anamnese enthält den Bericht vom Auszug aus Ägypten, der Gesetzgebung und der Hilfe Gottes bei der Eroberung des Landes Kanaan, interpretiert aber nun weiterhin die Mahlelemente in der oben beschriebenen Weise. Es ist unverkennbar, daß die Anamnese so die das ganze Mahl übergreifende Gestalt hergibt: das Mahl wird selbst Gedächtnis, die einzelnen Speisen werden Symbole des Gedächtnisses. Andererseits bleibt die Anamnese herauslösbar, so wenn man die durch Deuteworte und einen eigenen Lobpreis (eucharistia) hervorgehobenen Mahlelemente ihres eigentlichen Sättigungscharakters entkleidet und zu Symbolen reduziert, wie es in der Urgemeinde tatsächlich geschah.

Durch die Pascha-Anamnese wurde so aus diesem Mahl ein Gedächtnismahl, genauerhin ein *Bundesgedächtnismahl*. Ein solches Gedächtnis wurde aber nun nicht betrachtet als rein kommemorativ, sondern geradezu als eine „sakramentale“ Gegenwärtigsetzung und Aktualisierung: Bei der Feier soll „in jedem Zeitalter jeder sich so ansehen, als wäre er selbst aus Ägypten ausgezogen“<sup>9</sup>. Die vergangene Heilstat Gottes wurde im Pascha gnädig Gegenwart, zugleich aber klang darin die eschatologische Erwartung an. Jeder Jude betet – ganz im gleichen Sinne – heute im Paschamahl: „Dieses Jahr Knechte, künftiges Jahr freie Leute im aufgebauten Jerusalem“, in jenem Jerusalem also, in das hinein vom Himmel her sich der messianische endzeitliche Tempel hinabgesenkt hat. In diesem Zueinander von Zeichen und Wort nennt Thomas von Aquin das Pascha mit Recht ein Sakrament des Alten Bundes<sup>10</sup>. In gleicher Weise sind die Erfordernisse des Sakramentes bei Augustin<sup>11</sup> erfüllt: *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum*.

Ein besonderer Hinweis sei noch gegeben zum ungesäuerten Brot, das bei diesem Mahl allein gebraucht werden durfte, nachdem am Vortag schon alles gesäuerte Brot (Chamez) verzehrt oder verbrannt worden war. Die Zeitgenossen Jesu kannten zweierlei Brot, das „Bauernbrot“ mit Sauerteig und das ungesäuerte „Beduinenbrot“. Bei den Juden gebräuchlich war im allgemeinen nur das gesäuerte Brot, das im Himmelreichgleichnis (Mt 13, 33; Lk 13, 21) als Analogie gebraucht ist: Das Himmelreich gleicht einem Sauerteig, den nahm ein Weib, mengte ihn unter drei Maß Mehl, bis das Ganze durchsäuert war. Ein solcher Backvorgang setzte eine bodenständige, bäuerliche Bevölkerung voraus, weil man dazu einen fest gebauten Steinofen brauchte, in dessen vorbeheizter Höhlung das Brot aufgehen und als großer, noch relativ flacher runder Laib gar werden konnte. Anders der Backvorgang bei den Beduinen, die einen solchen Ofen natürlicherweise nicht hatten. Die Beduinenfrau nimmt zum Bereiten der Brote noch heute einen großen, flachen Stein, deckt ihn mit Brennmaterial (Zweigen, trockenem Kamelmist) zu und zündet es an, so daß der Stein sich stark erhitzt, fegt dann die Asche ab und streicht den ungesäuerten Teig auf die Steinplatte und erhält so ein sehr dünnes und flaches Fladenbrot, auch Aschenbrot genannt (3 Kön 19, 6). Die Getreidestärke wird also lediglich durch Zerstoßen oder Mahlen, Anfeuchten und Erhitzen aufgeschlossen und für den menschlichen Genuss brauchbarer gemacht, doch noch nicht fermentiert. Es ist dies gegenüber dem noch urtümlicheren Rösten der Ähren und Körner über dem Feuer (3 Mos 23, 14; Jos 5, 11; Rt 2, 14; 1 Kön 17, 17) oder dem Backen der Brote in der Asche selbst (Is 44, 19) bereits eine fortgeschrittenere Backtechnik, doch der des Backofens weit unterlegen. Israel aß solches schlechteres Brot in der Zeit der Fronarbeit und auf dem Wüstenzug, weshalb es der Hausvater

<sup>9</sup> Pesachim 10, 5; vgl. schon 2 Mos 13, 4 präsentisch: „Heute seid ihr ausgezogen“.

<sup>10</sup> S. Th. III qu 60 a 3.

<sup>11</sup> Tract. in Joannem, Tr. LXXX, 3.

beim Pascha auch „Tränenbrot“, „armseliges Brot“ nannte und zum Symbol der Unfreiheit vor dem „Besitz des Landes“ deklarierte. So wurde dieses Mazze-Brot im Pascha zum Symbol der Unfreiheit schlechthin. Auf diese Weise wurde aus Brot und Wein in der Pascha-Anamnese ein jedem leicht verständliches Kontrastpaar: Brot der Unfreiheit – köstlicher Becher der Freude; Fernsein von Gott – Besitz des Landes und gütige Vorsehung und Führung Jahwes. So wurde aus diesem Freudenbecher ganz selbstverständlich der „Becher des Bundes“. Daß sich in jüngerer Zeit um diese beiden Mahlelemente weitere symbolistische Ausdeutungen legten, braucht hier nicht zu interessieren, zumal auch diese messianisch sind. Wesentlich war und ist, daß Brot und Wein Symbole des „berith“, des Bundes Jahwes mit seinem Volke waren und von jedem Juden so verstanden wurden.

Vor diesem Hintergrund, dem sakramentalen Paschaverständnis der Zeitgenossen Jesu und der Symbolträchtigkeit von Lamm, Brot und Wein wird das Tun Christi erst deutlich und uns tiefer verständlich: Christus stiftet einen neuen Bund, reicht die Symbole novi et aeterni testamenti und erklärt sich identisch mit diesen Elementen, er ist unter den alten Bundeszeichen Brot und Wein unter den Seinen gegenwärtig: Nicht mehr Tränenbrot und Bundesbecher, sondern sein Fleisch und Blut sind da vorhanden. Jedem der Apostel war aus dem damaligen Pascha-verständnis, der sakramentalen Heilsgegenwart Gottes, sofort einsichtig, was da geschah, es bedurfte keiner weiteren „mystagogischen Katechese“. So handelt es sich beim Tun Christi nicht primär um eine „Neustiftung“, sondern um eine „Umwaltung“ des Alttestamentlichen. Christus stiftet mit den schon vorhandenen, gleichsam kultisch aufbereiteten Gaben das neue Pascha, das *Bundes-Gedächtnismahl des Neuen Bundes*. Damit wird der bei Jer. 31, 31 ff. verheiße eschatologische Bund eingesetzt (Mt 23, 8; Lk 22, 20; 1 Kor 11, 25), nach Mk 14, 28 und Mt 26, 28 durch sein Blut der alte Bund vom Sinai abrogirt. Sein Blut tritt an die Stelle des alten Bundesblutes, das (2 Mos 24, 8) Moses zur Besprengung des Volkes nahm mit den Worten: „Seht, das ist das Blut des Bundes, den Jahwe mit euch auf Grund dieser Worte geschlossen hat“, dieses Mahl tritt an die Stelle des anderen Bundesmahles am Sinai: „Dann aßen sie (die Israeliten) und tranken“ (2 Mos 24, 11). Christus tritt also bei diesem Mahl selbst an die Stelle des Paschalammes, er ist hinfort „*unser Pascha*“, wie es schon in den vierziger Jahren in 1 Kor 5, 7 heißt. Was er im Abendmahlssaal im Symbol tut, harrt der „Vollendung im Reiche Gottes“ (Lk 22, 16). „Sooft ihr nämlich dieses Brot esset und diesen Kelch trinket, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt“ (1 Kor 11, 26). Christus spricht nach der Sättigung und dem Bechertrunk die doppelte Todesprophetie aus (Lk 22, 16. 18), die nicht bloß – gegen J. Jeremias – ein „Entsagungsgelübde“ oder bloßer „eschatologischer Ausblick“ ist, auch nicht bloß die Bezeichnung seines Todes als „heilsam“ – gegen Harnack, Spitta, M. Barth –, sondern die Aussage über den bundeskonsolidierenden Charakter seines freiwillig übernommenen Sühneleidens, das in der paulinisch-lukanischen Theologie im Lichte des Sühneleidens des Ebed-Jahwe (Is 53), bei Mk und Mt noch stärker in der soeben genannten Bundesopfervorstellung von 2 Mos 24, 8 ff. steht. Wesentlich ist in der doppelten Leidensvoraussage die Auferstehungsgewißheit; das „nicht mehr, bis . . .“. Leiden und Tod weisen über sich hinaus in die Eschata.

Diese Zusammengehörigkeit von Abendmahl-Pascha und Opfertod erhält auch dadurch eine besondere Eindringlichkeit, weil beide Ereignisse an einem und demselben Tag stattfanden. Uns Heutigen ist das weniger deutlich, weil wir den Tag um 24 Uhr resp. 0 Uhr beginnen lassen. Für die Zeitgenossen Jesu – wie überhaupt für die Antike – endete der Tag mit dem Sonnenuntergang, „wenn der Schnitter seinen Lohn bekam“, das Tagwerk getan war und für den Soldaten die Vigilien, die Nachtwachen begannen. Mit der Dämmerung begann der neue Tag und währte

bis zum nächsten Sonnenuntergang. Innerhalb dieser 24 Stunden vom „Abend des Gründonnerstag“ bis zum „Abend des Karfreitag“ vollendete sich die freiwillige Hingabe Christi in den Tod durch Gefangennahme, Geißelung, Kreuzigung und Grablegung, schon im sakramentalen Symbol vorhergefeiert am Abend vor seinem Leiden, in der gleichen „Nacht, in der er verraten wurde“ (1 Kor 22, 23). Letztes Pascha und Sühnetod sind – auch zeitlich – in eins zu sehen. Beide Male ist Christus der Handelnde, beide Male ist er auch das Paschalamm, sacerdos et victima des *einen* und nicht wiederholbaren Opfers. Was im Symbol gefeiert wird, ist kein vom realen Sühneleiden unterschiedenes Opfer, sondern sakramentale re-praesentatio, Hineinsetzen in die jeweilige Gegenwart. Der Schlachtungsritus braucht daher nicht mehr in der Anamnese wiederholt zu werden, das Pascha Christus ist ein für allemal geschlachtet (Hebr 9, 27 f.; 10, 10). Er ist als Sühneopfer real gegenwärtig unter den Bundeszeichen von Brot und Wein, woran die Darreichungsformeln emphatisch erinnern, die eine wie immer geartete Gleichnisdeutung nicht zulassen. Die gereichte Gabe (*τοῦτό*; Subjekt) *ist* der Leib (Prädikat), der Wein *ist* das Blut, dazu in der Vollgestalt der Einsetzungsorte bei Lukas (Lk 22, 19 f.) der *hingegebene* Sühneleib und das *vergossene* Sühneblut (*ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον; ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον*). Genau das geschah in der rituellen Schlachtung des Opfers: *Hingabe* der Opfermaterie durch den Opfernden, *Verschütten* des Blutes am Brandopferaltar. Brot und Wein sind danach, über die Symbole des gnädigen Bundes schlusses und -schutzes Gottes hinaus, Opfermaterie.

Etwas sehr Wesentliches hat sich aus der bisherigen Betrachtung ergeben: Die Stiftung des Neuen Bundes durch Christus und in seinem Blute geschah im Zusammenhang eines *Mahles*, und das Gedächtnis geschieht mit einem Mahl entnommenen *Symbolspeisen*. Jedes Mahl konstituiert Gemeinschaft, Zusammengehörigkeit, Brüderlichkeit, Gemeinde. Das wurde im Abendmahllsaal in besonderer Weise deutlich im Essen des einen Brotes und Trinken aus dem einen Becher, im Genuß der Speisen aus der einen Schüssel (Joh 13, 26; vgl. Lk 22, 21). Christus ist der Tischherr, aber als einer, der dient (Lk 22, 27), der ihnen die Füße wäscht (Joh 13, 1-17) und den noch beim Mahl unter ihnen entstehenden Rangstreit schlichtet (Lk 22, 24-27) mit dem Hinweis auf eigenes Verhalten<sup>12</sup>.

Fassen wir nun das bisher Betrachtete einmal nach der Grundstruktur zusammen, so ist vor allem deutlich die *Mahlgestalt*, an die sich alle anderen Elemente anschließen bzw. in sie einfügen<sup>13</sup>. Natürlich ist der sakramentale Opfercharakter in keiner Weise geleugnet<sup>14</sup>, aber die für die Zukunft gesetzte Gestalt der Herrenstiftung ist phänomenologisch nicht primär eine „Opferung“, d. h. die gewaltsame oder blutige Vernichtung der Opfermaterie und ihre Übereignung an Gott, sondern das *Mahl*. Das Opfer ist aber hinwiederum nicht verflüchtigt ins „Rein-Geistige“, sondern hat sein konkrete Form in den sichtbaren, genießbaren Gaben des *Mahles*<sup>15</sup>. Dieses Mahl ist sakramentale Repräsentation des neuen Bundesschlusses im hingegebenen Fleisch und vergossenen Blut Christi, unserm neuen Pascha, ist die Verkündigung seines Todes, bis er wiederkommt (1 Kor 17, 26), ist das Mahl, das Kirche und Brüderlichkeit konstituiert, *vinculum pacis et unitatis*.

<sup>12</sup> Vgl. Joh 13, 15 ff.: Ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit auch ihr tut, wie ich euch getan habe.

<sup>13</sup> R. Guardini, Besinnung vor der Feier der hl. Messe, Mainz 1939, 74: „Tragende Grundgestalt der Messe ist das *Mahl*. Das *Opfer* tritt in ihr nicht als Gestalt hervor, sondern steht hinter dem Ganzen . . . , nicht als Gestalt, sondern als Wirklichkeit, als Quelle, als Voraussetzung“. Vgl. dazu H. Schürmann, Die Gestalt . . . a. a. O. 107 f. u. die Anm. 5 und 6.

<sup>14</sup> In der jüngeren Diskussion geht es in diesem Zusammenhang der Gestaltfrage nicht mehr um das reformatorisch-gegenreformatorische Problem, ob die Messe ihrem *Wesen* nach Opfer oder Mahl sei, sondern um die Weise, wie die Opferwirklichkeit in der Mahlgestalt so zum Ausdruck kommt, daß man von der Messe als einem *sacrificium visibile* (Denz. 938) sprechen kann.

<sup>15</sup> Es sei nur daran erinnert, daß nach vielen Theologen in der getrennten Setzung von Fleisch und Blut das Abbild des Todes zu erblicken sei, wenn die Meinung auch nicht zwingend ist.

Alle Reform der Messe muß diese Grundstruktur der Eucharistie deutlich machen<sup>16</sup>. Daraus ergeben sich zahlreiche wesentliche Forderungen praktischer und pastoraler Art: Meß- und Kommunionfrömmigkeit und -meditation und -häufigkeit; der Vorrang des Genusses der eucharistischen Gaben vor der bloßen Anbetung und Schauung; die wohlbedachte Zuordnung von Altar und Tabernakel; Form, Gestaltung und Stellung des Altars im Kirchenraum; dem Altar zugewandte Besstuhlung; Ort der Kommunionspendung in Altarnähe; Standort des Priesters bei der Zelebration etc. Daraus ergeben sich fernerhin zahlreiche Folgerungen für Katechese und Meßunterweisung, manche Korrekturen oder mindestens Akzentverschiebungen bis ins Liedgut hinein<sup>17</sup>.

## II

Es kann nun nicht die ganze Geschichte der Entfaltung des Herrenauftrags in der frühen Kirche gegeben werden. Es mag genügen festzustellen, daß die Mahlstruktur in der frühen Zeit klar und eindeutig erhalten bleibt. Das erhellt besonders daraus, daß es schwierig ist, festzulegen, ob beim „Brotbrechen“ als sehr früher Form christlicher Gemeinschaftsmäher<sup>18</sup> die Eucharistiefeier mitgemeint ist oder nicht. Dabei handelt es sich in der Didache und im Ignatiusbrief wohl schon sicher um Eucharistiefeiern, ähnlich wie 1 Kor 10, 16 und auch beim „Brotbrechen am ersten Wochentag“ Apg 20, 7. 11. Die enge Verbindung von Eucharistie und Sättigungsmahl (Agapenmahl) ist auch sonst bezeugt<sup>19</sup>. Das Gemeindebewußtsein und die Bruderliebe, die sich vor allem in der karitativen Fürsorge für die Bedürftigen äußerten (Apg 4, 34-37), fanden im Gottesdienst selbst spontanen Ausdruck. Darin folgt die frühe Gemeinde vielleicht dem Vorbild Christi und der noch aus dieser Zeit herührenden gemeinsamen Kostenbestreitung, vielleicht auch der Struktur des Pascha aus Sättigungsmahl und Anamnese, vielleicht auch einem ganz allgemeinen jüdischen Brauch der Verbindung von Festesfreude und Armenbetreuung<sup>20</sup>.

Diese Verbindung von Mahl und Eucharistie mag bald zu Mißhelligkeiten geführt haben (1 Kor 11, 17-23; evtl. auch Apg 6, 1): Es entstanden Spaltungen. Das wird vermutlich auf die antike Tischsitze des Essens in Tischgruppen zurückgehen. Man aß gewöhnlich aus gemeinsamen Schüsseln und trank aus dem gemeinsamen Becher<sup>21</sup>. Aus der Natur solchen Essens ergibt sich von selbst, daß eine Mahlgruppe nicht über etwa ein Dutzend Teilnehmer hinausgeht, weil sonst der einzelne wegen der größeren Entfernung nicht mehr mit der Hand an die Schüssel reicht<sup>22</sup>. So

<sup>16</sup> H. Schürmann weist mit Recht darauf hin, daß sowohl die Anamnese beim Tun Christi wie die parallelisierte eucharistische Doppelbehandlung in der Liturgie der apostolischen Gemeinde (mit ihrer Bindung an ein abendliches Sättigungsmahl) ihre relative Eigenständigkeit besitzt, die sich noch zu vergrößern scheint bei der Verlegung auf den Morgen und der schließlichen Bindung an einen (synagogalen) Wortgottesdienst: „Es muß dabei gesagt werden, daß die zeichenhafte Mahlgestalt infolge der Überbetonung des Danksagungsaktes irgendwie verschoben, gesprengt, irritiert ist“ (a. a. O. Anm. 5). Doch bleibt auch dann noch bestehen, daß die Gestalten von Brot und Wein dem Essen, also dem Mahl zugeordnet sind, auch wenn sie als Fleisch und Blut Christi die Opfermaterie darstellen.

<sup>17</sup> Z. B. nicht wir „opfern“ Brot und Wein in der Gabenbereitung; Problematik einseitiger Anbetungslieder während des Kanon etc.

<sup>18</sup> Apg 2, 42. 46; 20, 7. 11; Didache 14, 1; Ignatius M. ad Ephes. 20, 2.

<sup>19</sup> Apg 20, 11; 1 Kor 11, 20 ff.; Didache 9; 10.

<sup>20</sup> J. Gewiess, Art. Brotbrechen LThK 2 (1958) 706 f. (mit Literatur).

<sup>21</sup> Dieser Brauch – besonders der einfachen Leute – reicht ja gelegentlich noch in unsere Zeit hinein, etwa bei bäuerlichen Erntearbeiten etc.

<sup>22</sup> Ich fand solche Disposition für gemeinsames Essen noch in altchristlichen Klosterrefektorien wie im Simeonkloster in Assuan: auf dem Boden befinden sich mehrere ringförmige Aufmauerungen, auf denen zweifellos die Essenden saßen herum um die vorauszusetzende gemeinsame Schüssel in der Ringmitte.

bestand jede altchristliche Mahlgemeinschaft sogleich aus verschiedenen Gruppen, die sich – gut erklärlich – nach sozialem Stand, ethnischer Zugehörigkeit (Apg 6, 1) oder wie auch immer begründeter Sympathie sonderten. Daraus entstanden leicht Unbehagen, ja sogar offener Streit. Wir vermögen uns ohne Schwierigkeit vorzustellen, wie sich in Korinth Gewerbetreibende und Sklaven zu verschiedenen Gruppen zusammenfanden, die Vermögenderen aber bald, eben um Aufsehen zu vermeiden, die üppigere Mahlzeit schon zu Hause einnahmen und bloß der Form halber noch mitaßen: „Nimmt doch ein jeder sein eigenes Mahl beim Essen vorweg; der eine hungert, während der andere betrunken ist“ (1 Kor 11, 21).

Wir können vermuten, daß solche Ärgernisse, auch Ungelegenheiten aus erheblicherem Weingenuß, zur Trennung von Sättigungsmahl und Eucharistie geführt oder sie mindestens mitveranlaßt haben und daß man nunmehr die Eucharistiefeier in den frühen Morgen verlegte. Das brachte aber bedeutsame Wandlungen mit sich, zunächst einmal in der inneren Disposition des Raumes der Gemeindefeier: Das Ausräumen der Tische bis auf den einen, an dem der Vorsteher die Eucharistie feierte; die Umgруппierung im Raum aus Einzelgemeinschaften zu einer einzigen größeren Gruppe, die den Tisch umstand; das Gegenüber von Liturgien und Mitfeiernden, wobei der Tisch den idealen und zunächst auch noch lokalen Mittelpunkt bildete, bis er sich vermutlich schnell gegen eine Wand hin verschob; das Stehen der feiernden Gemeinde statt des Sitzens oder Liegens; eine Veränderung des Tisches von einer größeren, relativ tief gelegenen Platte zu einem sehr viel kleineren, aber vermutlich hochbeinigen Tisch oder Dreifuß; die Reduktion des Mahles als Sättigung auf ein stärker symbolisches Genießen der dargereichten Opfermahlelemente von Brot und Wein.

Noch ein Weiteres brachte diese Änderung mit sich: Ein solches symbolisches „Brotbrechen“ aus Bereitstellung der Gaben, Danksagung und Kommunion war ein relativ kurzes Geschehen, nunmehr ärmlich in seiner Gestalt und unbefriedigend von der Emotion her. Ich möchte vermuten, daß der Drang nach Bereicherung, aber auch die empfundene Notwendigkeit der Belehrung und des gemeinsamen Betens mit dazu führte, nach Abspaltung des Sättigungsmahles Elemente einer anderen, auch schon bereitstehenden Gottesdienstform aufzunehmen: den *Wortgottesdienst der Synagoge*<sup>23</sup>. Dieser ging zurück auf die Zeit der Gefangenschaft in Babylon und die Diaspora, war seinem Wesen nach ohne Opfer und entsprang dem ganz natürlichen Bedürfnis nach dem gemeinsamen Gebet und der Belehrung. Die Bestandteile ergaben sich aus der Natur solcher Versammlungen von selbst: Begrüßung, Gebetsaufforderung, eventuell mit Angabe der Gebetsintention, Gebetspause, lautgesprochenes Gebet eines einzelnen (nicht notwendig eines Leviten) und Gebetszustimmung durch das „Amen“ der Gemeinde; dann Lesung oder sicher schon bald Lesungen aus Tora und Propheten (Parasche und Haphthare) durch einen dazu Befähigten und des Lesens und Schreibens Kundigen; Überbrückung der Pausen zwischen den Lesungen, die durch das Herbeiholen und Forttragen der Buchrollen entstanden, durch Psalmengesang; anschließend Erläuterung der Texte durch eine oder mehrere Ansprachen, Schlußgebet, Schlußsegen und Entlassung. Solche gottesdienstliche Formen waren der Urgemeinde geläufig, die Apostel kannten sie, auch Christus „ging seiner Gewohnheit nach am Sabbat in die Synagoge“ (Lk 4, 16 f.). Christi Selbstoffenbarung in Nazareth schloß sich an die Haphtharenlesung aus Is 61, 1 f. an (Lk 4, 17–22). Die urchristliche Mission unter den Juden geschah mit Vorliebe im Synagogengottesdienst (Apg 13, 24 f; 14, 1; 16, 13; 17, 2 und öfter). So lag es nahe, synagogale Formen des Wortgottesdienstes zu übernehmen oder mindestens schon vorher geübte Weisen der Vorlesung, Belehrung

<sup>23</sup> Strack–Billerbeck a. a. O. IV, 1, 115–152 (7. Exkurs, Das altjüdische Synagogengesetz) und 153–188 (8. Exkurs, Der altjüdische Synagogengottesdienst).

oder des Gesprächs während eines Symposion-Mahles an ihnen zu normieren<sup>24</sup>. Christus selbst hatte das Vorbild einer solchen Verbindung von Mahl und Unterweisung beim Letzten Abendmahl gegeben. Auch das Verhalten des hl. Paulus in Troas (Apg 20, 7 ff.) bestätigt diese Praxis. Sie könnte sich auch spiegeln in der Mahnung Eph 5, 18–20: Statt des reichlichen Weingenusses beim (Sättigungs-) Mahl lieber zueinander reden in Psalmen und Lobgesängen und geistlichen Liedern. Ferner dürfen wir vermuten, daß die apostolischen Schreiben schon vor der Trennung von Mahl und Eucharistie anlässlich dieser Gemeindefeiere verlesen wurden, vielleicht auch schon vor der Eucharistiefeier, weil manche Grußformeln am Schluß der Apostelbriefe wie Einleitungsformeln urchristlicher Eucharistiefeiern klingen.

Die synagogalen Formen des Wortgottesdienstes hatten bereits in langer Tradition die verschiedenen Funktionen differenziert und auch eine innere Disposition des Versammlungsraumes entwickelt: Der Synagogenvorsteher<sup>25</sup> hatte als Vorsteher und Leiter der Versammlung seinen festen Sitz auf dem „Mosesstuhl“ (Mt 23, 2), gelegentlich inmitten eines Dreier- oder Siebenerkollegiums<sup>26</sup>, stets aber am „vornehmsten Platz“<sup>27</sup>. Er bestimmte die Vorleser und den (oder die) Prediger, wurde gelegentlich auch unterstützt von einem Chazzan oder Zeremoniar. Vermutlich waren auch schon der Mosesstuhl und der Ort der Verlesung (Ambo, Bema) erhöht. Die Gemeinde saß – nach allen Synagogengruinen zu urteilen – an drei Raumseiten, im offenen Dreiviertelkreis um das Vorlesepult. Ob es schon – für den responsorialen oder antiphonarischen Gesang der Psalmen – eine Art Schola gab, ist nicht mehr auszumachen, doch könnte sie immerhin vorhanden gewesen sein. Bemerkenswert ist auch das „hierarchische Gegenüber“ von Vorsteher und Gemeinde.

Die Trennung von Sättigungsmahlzeit und Eucharistiefeier, die Verlegung der letzten auf den Morgen und möglicherweise auch schon die Bindung an einen synagogalen Wortgottesdienst ist zuerst in dem bekannten Brief Plinius' des Jüngeren an Trajan (Ep 10, 96; um 111/13) bezeugt und schildert den Brauch im kleinasiatischen Bithynien: Die Christen seien gewohnt, an einem bestimmten Tag vor Morgengrauen (stato die ante lucem) sich zu versammeln und für Christus, ihren Gott, im Wechsel einen Hymnus zu singen; dabei verpflichteten sie sich auch, kein Verbrechen zu begehen; dann gingen sie auseinander, um zu späterer Stunde wieder zusammenzukommen zu einem harmlosen Mahl.

Durch den Philosophen und Martyrer Justinus erhalten wir ein erstes geschlossenes Bild der christlichen Meßfeier<sup>28</sup>. Sein Bericht gilt sicher nicht für Rom allein, sondern – mit geringen örtlichen Sonderungen – für das ganze zwischen seiner palästinischen Heimat und der Hauptstadt gelegene Gebiet. Er schreibt (c 65): „Nachdem wir den, der unseren Glauben angenommen und sich uns angeschlossen hat, also getauft haben, führen wir ihn in die Versammlung derer, die sich Brüder nennen und verrichten dort gemeinsame Gebete für uns selbst, für den Neuge-tauften und für alle anderen, die sich allerorts befinden . . . Haben wir die Gebete beendigt, so begrüßen wir einander durch einen Kuß. Dann wird dem Vorsteher der Brüder Brot und ein Becher mit Wasser und Mischwein gebracht. Dieser nimmt

<sup>24</sup> Eine direkte Übernahme des ganzen Synagogengottesdienstes ist kaum anzunehmen, der örtliche Brauch mag sehr verschieden gewesen sein. Über die zahlreichen Varianten judaisierender Christen und christianisierender Juden wissen wir relativ wenig. Unlängst machte Asher Hiram (Jerusalem) auf dem Kongreß für christliche Archäologie in Trier (Sept. 1965) glaubhaft: die bekannte Synagoge von Dura-Europos aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts sei wegen ihrer messianischen Ikonographie den Minim, die zusammen mit den Nazarenern in der 12. Benediktion des Achtzehn-bittengebetes genannt sind (Strack-Billerbeck a. a. O. IV, 1, 212 f.), zuzuschreiben. Diese jüdisch-christliche Sekte hätte demnach ein vollends jüdisches Gebetshaus gehabt.

<sup>25</sup> Archisynagogos: Mk 5, 35 f.; Lk 8, 49; 13, 14; Apg 18, 8. 17. –

<sup>26</sup> Plural Archisynagogoi: Mk 5, 22; Apg 13, 15.

<sup>27</sup> Vgl. Mt 23, 6; Mk 12, 39; Lk 11, 43; 20, 46.

<sup>28</sup> In den Kapiteln 65–67 der um 150 in Rom verfaßten ersten Apologie.

es in Empfang und sendet dem Vater des Alls durch den Namen des Sohnes und des Heiligen Geistes Lob und Preis empor und führt eine Danksagung dafür, daß wir dieser Gaben von ihm gewürdigt worden sind, des weiteren aus. Wenn er die Gebete und die Danksagungen vollendet hat, so ruft das ganze anwesende Volk zustimmend: Amen. Amen ist ein hebräisches Wort und bedeutet: Es geschehe. Hat der Vorsteher Dank gesagt und das ganze Volk beigestimmt, so teilen die Diakone, wie sie bei uns heißen, jedem der Anwesenden von dem Brote und dem Wein nebst Wasser, worüber die Danksagung gesprochen wurde, zum Genusse mit und bringen davon den Abwesenden . . . — (c. 66): Und diese Speise selbst wird bei uns nunmehr Eucharistie genannt. An ihr darf niemand teilnehmen, der nicht, von der Wahrheit unserer Lehrer überzeugt, im Bade der Taufe gereinigt ist . . . — (c. 67): . . . Und an dem nach der Sonne benannten Tage versammeln sich alle, die sich in den Städten oder auf dem Lande befinden, zu gemeinsamer Feier, und dann werden die Denkwürdigkeiten der Apostel oder die Schriften der Propheten vorgelesen, solange es die Zeit erlaubt. Wenn der Vorleser seinen Dienst beendigt hat, hält der Vorsteher eine Ansprache, worin er eindringlich mahnt, diese schönen Lehren im Leben zu befolgen. Alsdann stehen wir alle insgesamt auf und verrichten Gebete. Aber nach Beendigung des Gebetes wird, wie oben bereits gesagt, Brot herbeibracht und Wein mit Wasser, und der Vorsteher sendet Gebete in gleicher Weise wie auch Danksagungen, soviel ihm möglich ist, empor. Das Volk stimmt zu, indem es Amen spricht. Dann findet die Auseilung dessen, worüber die Danksagung gesprochen ist, an alle Anwesenden statt und wird den Abwesenden davon durch die Diakone zugeschickt. Übrigens geben auch sonst noch die Wohlhabenden, die wollen, nach Belieben, was jeder will. Das Gesammelte wird beim Vorsteher hinterlegt, der damit den Waisen und Witwen zu Hilfe kommt . . .<sup>29</sup>. Nach den Berichten des Justinus ist die sonntägliche Eucharistiefeier nunmehr auf den Morgen verlegt und gänzlich von den Agapenfeiern getrennt; auch ist sie mit einem nach synagogalem Vorbild geformten Wortgottesdienst verbunden. Wir haben damit die für die Zukunft verbindliche Grundgestalt der Messe klar ausgeprägt vor uns.

*Wir fassen einstweilen zusammen:* Ausgangspunkt der Eucharistiefeier ist das Abschiedsmahl Christi mit seinen Jüngern, höchstwahrscheinlich ein Paschamahl, mit Christi umstiftenden Deutungsworten über die Mahlelemente von Brot und Wein, die als sein hingegebenes Fleisch und vergossenes Blut auf seinen Tod hinweisen und sein Sühneopfer repräsentieren. Grundgestalt dieser Feier bleibt – nach Wegfall der Sättigungsmahlzeit und der dabei notwendigen vielen Speisetische – die Eucharistie über die Mahlgaben von Brot und Wein an dem einen Tisch. Priester und Volk stehen dabei einander gegenüber, wobei der Tisch vermittelt. Bemerkenswert ist – besonders bei Justinus – die Hervorhebung des „Amen“ der Gemeinde als Bestätigung und Zustimmung. Mit der Eucharistiefeier verband sich seit der frühen Zeit der Wortgottesdienst aus Elementen der synagogalen Liturgie, in der wiederum das Gegenüber von Lehrer und Hörern die Grundgestalt abgibt, diese nun gegliederter und differenzierter durch eine Mehrzahl von Ämtern und Funktionen, speziell auf Seiten der Vorsteher. Die Gemeinde ist – als Ganzes oder vertreten durch einzelne – beteiligt durch Akklamationen – etwa das „Amen“ oder sonstige responsa – und den Wechselgesang.

Trotz des doppelten Gegenüber von Celebrans resp. Lehrer und Gemeinde ist nicht unbedingt anzunehmen, daß solche Belehrung durch den Vorsteher von der gleichen Stelle her, also auch über den Tisch der Eucharistie hinweg, erfolgte. So mögen sich früh zwei Zentren der Doppelgestalt der Meßfeier gebildet haben: der Tischaltar des Liturgen und der Sitz des Lehrers<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> J. Jungmann, Missarum Sollemnia I, 30 f.

<sup>30</sup> Ein zweiter Teil über die strukturverfremdenden und -verdeckenden Elemente folgt.

# PASTORALFRAGEN

JOSEF JACOB †

## Konversion

### I. Der Begriff.

Unter „Konversion“ versteht die Kirche in ihrem Rechtsbuch „Die Rückkehr eines akatholischen Christen zur katholischen Kirche“ oder einfach die „Heimkehr in die Kirche“. Schon diese Begriffsbestimmung enthält im Kern die ganze Problematik, die mit einem Übertritt aus einer nichtkatholischen Kirchengemeinschaft zur katholischen Kirche gegeben ist. Konversion ist nämlich der Schritt eines Menschen, der religiös-konfessionell zunächst dort steht (verschuldet oder nicht verschuldet), wo er an sich nicht stehen soll, nun aber erkennt, daß er zu der als wahr erkannten Religionsgemeinschaft zurückkehren will und muß und diesen Willen auch in die Tat umsetzt.

Aber dieser Schritt läßt sich vom katholischen Standpunkt aus zweifach sehen und deuten, je nach dem kirchlichen Selbstverständnis, das einer in sich ausprägt. Bis zu Johannes XXIII. und Paul VI. dachte man mehr oder weniger so: Rückkehr geschieht aus (verschuldeter oder unverschuldeter) Häresie oder Schisma. Der Konvertit muß seine Irrtümer aufgeben und die Dogmen annehmen. Die Kirche nimmt die verlorenen Söhne wieder gerne auf und ist froh, daß sich ihr unveränderlicher Offenbarungs- und Gnadenschatz, ihre festgeprägte, christliche Lebensform auf weitere Glieder ausdehnen kann. Seit einigen Jahren aber denken wir völlig anders. Im unveränderten Bewußtsein, der einen, einzigen und wahren Kirche Christi anzugehören, sind wir auch der Schuld eingedenkt, die diese Kirche ihrerseits an der unseligen Spaltung hat. Ferner wissen und anerkennen wir, daß die nichtkatholischen Christen unschätzbare Eigenwerte christlicher Erkenntnis und christlichen Lebensvollzuges mitbringen, wenn sie zur katholischen Kirche übertragen und sie damit bereichern. Von hier aus, so schlägt ein Konzils vater vor, wäre es besser, nicht mehr von Konversion, sondern von „Zugang“ zu sprechen, der den anderen Christen offenstehen soll, und weist damit mit Nachdruck darauf hin, daß wir alle zuerst zu Christus konvertieren müssen<sup>3</sup>. Wie immer man den Übertritt benennen mag, dieses Denken muß heute jeder Benennung zugrunde liegen. Und auf dem Grunde dieser Erkenntnis wollen wir – abgesehen vom kirchenrechtlichen und liturgischen Aspekt – kurz sprechen:

### II. Von der theologischen Problematik der Konversion<sup>4</sup>.

#### 1. Einige theologische Grundsätze.

Das theologische Problem der Konversion erwächst aus dem Spannungsverhältnis, in dem zwei wichtige theologische Aussagen zueinander stehen: 1. Die katholische Kirche hat das Bewußtsein, daß sie die eine, einzige, wahre und heilsnotwendige

<sup>1</sup> Heinemann, H. Artikel „Konversion“ I, in: LThK<sup>2</sup>, Bd. 6, 520.

<sup>2</sup> Pfäb, Josef, Konversion und Reversion, Kirchenrechtliches für die Krankenseelsorge (Kleine Schriften zur Seelsorge 2), Freiburg/Brsg. 1965<sup>a</sup>, 24.

<sup>3</sup> Vgl. Huyghe, Gérard (Bischof), Wir alle müssen konvertieren, in: Konzilsreden (herausgegeben von Yves Congar, Hans König, Daniel O'Hanlon), Einsiedeln 1965, 147/148.

<sup>4</sup> Hauptliteratur: Rahner, Karl, Über Konversion, in: Schriften zur Theologie, Einsiedeln 1959<sup>b</sup>, Bd. 3, 441–453; *derselbe*, Einige Bemerkungen über die Frage der Konversionen, in: Catholica, H. 16 (1962), 1 ff.; Gemmel, Wilhelm, Der Konvertitenunterricht (Kleine Schriften zur Seelsorge 15), Freiburg/Brsg. 1964, 65–68; Walter, E., Artikel „Konversion“ II, in: LThK<sup>2</sup>, Bd. 6, 520/521; Brem, K., Konvertit und Kirche, Nürnberg 1961; Pribilla, Max, Konfessionskunde und konfessionelle Verständigung, in: Stimmen der Zeit 137 (1939/40), 148–156.