

Helmut Hoping

Mein Leib für euch gegeben

Geschichte und Theologie der
Eucharistie

3. aktualisierte Auflage

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Für Alexander Gerken OFM



MIX
Papier aus verantwor-
tungsvollen Quellen
FSC® C083411

3., aktualisierte Auflage 2022

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2011

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg im Breisgau

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-39259-7

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83097-6

„Was an unserem Erlöser
sichtbar war, ist in die
Mysterien übergegangen.“

Papst Leo der Große

Inhalt

Vorwort zur 3., aktualisierten Auflage	11
Einleitung	
SACRIFICIUM CRUCIS	
<i>Die Eucharistie als Mitte der Theologie</i>	13
Kapitel I: CENA DOMINI	
<i>Das letzte Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern</i>	25
1. Die biblischen Abendmahlsberichte	28
2. Das letzte Abendmahl – ein Pessachmahl?	41
3. Die Rede vom Himmelsbrot und die Fußwaschung	47
Kapitel II: DIES DOMINICA	
<i>Die Feier der Eucharistie in frühchristlicher Zeit</i>	55
1. Die christliche Mahlfeier im Neuen Testament	58
2. Die Eucharistiegebete der Didache	71
3. Die Eucharistie als Opfer und die Verba Testamenti	79
Kapitel III: OBLATIO MUNDA	
<i>Die Eucharistie in der Zeit der Kirchenväter</i>	90
1. Die Eucharistie in der griechischen Patristik	92
2. Die Eucharistie in der lateinischen Patristik	105
3. Eucharistiegebete: „ <i>Traditio Apostolica</i> “, Ambrosius	126
Kapitel IV: MISSA ROMANA	
<i>Die römische Messe bis zur ersten Millenniumswende</i>	135
1. Die Messfeier in Rom bis zur Spätantike	138
2. „ <i>Canon Romanus</i> “: Das römische Eucharistiegebet	151
3. Karolingische Reform und Messallegorese	171

Kapitel V: HOC EST ENIM CORPUS MEUM

<i>Die Wirklichkeit der Eucharistie und ihre Verehrung</i>	182
1. Die mittelalterlichen Eucharistiekontroversen	183
2. Die Ontologie der Transsubstantiationslehre	209
3. Eucharistiefrömmigkeit im Mittelalter	221

Kapitel VI: SACRIFICIUM MISSAE

<i>Die Reformation und das Konzil von Trient</i>	235
1. Luthers Kampf gegen die römische Messe	237
2. Der innerreformatorische Abendmahlsstreit	251
3. Das Sakrament der Eucharistie und das Messopfer	263

Kapitel VII: MISSALE ROMANUM

<i>Die Geschichte der „tridentinischen“ Messe</i>	276
1. Auf dem Weg zum Einheitsmissale	277
2. Das „Missale Romanum“ (1570)	283
3. Neuausgaben und Reformansätze	288

Kapitel VIII: MYSTERIUM PASCHALE

<i>Das Zweite Vatikanische Konzil und die Messbuchreform</i>	297
1. Liturgische Bewegung und Liturgiereform	298
2. Die Durchführung der Messbuchreform	319
3. Die Vitalität der alten Liturgie	333

Kapitel IX: ORDO MISSAE

<i>Die Feier der Messe im Römischen Ritus</i>	354
1. Die Messe in der Form von 1970	355
Exkurs: „ <i>Traditio Apostolica</i> “ und Hochgebet II	372
2. Die Messe in der Form von 1962	380
3. Gebetsrichtung und <i>ars celebrandi</i>	387

Kapitel X: PRO VOBIS ET PRO MULTIS

<i>Zur Theologie der Einsetzungsworte</i>	400
1. Jesus starb für Israel und die Völker	401
2. Die Teilhabe an der Eucharistie	406
3. Die Stimme der Kirchen	410

Kapitel XI: COMMUNIO EUCHARISTICA

<i>Eucharistische Ekklesiologie und Ökumene</i>	415
1. Eucharistie: Sakrament der Einheit	417
2. Ökumene mit den reformatorischen Kirchen	428
Exkurs: „Gemeinsam am Tisch des Herrn“?	440
3. Ökumene mit den Kirchen der Orthodoxie	457

Kapitel XII: CONVIVIUM PASCHALE

<i>Die Eucharistie als Sakrament der Gabe</i>	465
1. Gabe des Lebens und der Darbringung	466
2. Gabe der Gegenwart und Kommunion	478
Exkurs: Leibliche, sakramentale und virtuelle Präsenz	492
3. Gabe der Verwandlung und ewiges Leben	503

Abkürzungen	512
-----------------------	-----

Anhang	517
------------------	-----

Sekundärliteratur	532
-----------------------------	-----

Personenregister	586
----------------------------	-----

Sachregister	599
------------------------	-----

Vorwort zur 3., aktualisierten Auflage

Die Dogmatik hat den Sinngehalt der Eucharistie in der Vergangenheit zumeist unter Absehung ihrer liturgischen Feiergestalt behandelt, mit der man sich dagegen in der Liturgiewissenschaft lange begnügte. Sinngehalt und Feiergestalt der Eucharistie lassen sich aber ebenso wenig trennen wie Liturgie und Dogma oder Pastoral und Lehre. Denn bei der Liturgie der Kirche handelt es sich nicht um etwas der christlichen Offenbarung Äußerliches, sondern um die „in Glaube und Gebet aufgenommene Offenbarung“ (Joseph Ratzinger). Nirgendwo ist die Kirche so in ihrem Element wie in der Liturgie. Auch wenn sich das Leben der Kirche nicht in der Liturgie erschöpft – gehören zu ihren Grundvollzügen doch ebenso Martyria und Diakonia –, so ist die Liturgie der Kirche Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens (SC 10; LG 11). Die Liturgie, vor allem die Feier der Eucharistie, ist die gestaltgebende Form der Kirche als Leib Christi und Volk Gottes. Da Glaube und Gottesdienst untrennbar zusammengehören, verbindet das vorliegende, in dritter Auflage erscheinende Buch den systematisch-theologischen Zugang der Dogmatik zur Eucharistie mit der liturgiewissenschaftlichen Perspektive.

Eine italienische Ausgabe der 1. Auflage (2011) meiner Geschichte und Theologie der Eucharistie erschien bei „Queriniana“ (2015); bei „Ignatius Press“ (2019) erschien eine amerikanische Ausgabe der 2. Auflage (2015). Diese enthält eine vergleichende Analyse des Zweiten Eucharistischen Hochgebets mit seiner historischen Vorlage, ein Kapitel zur Theologie der Einsetzungsworte und ein Sachregister sowie im Anhang zusätzlich zum lateinischen und deutschen Text des Ersten Eucharistischen Hochgebets den Text der Teile des von Ambrosius überlieferten Eucharistiegebets, des Eucharistie-

gebets der „*Traditio Apostolica*“ und des Zweiten Eucharistischen Hochgebets.

In der 3. Auflage wurde neben einigen sprachlichen Veränderungen neue Forschungsliteratur eingearbeitet. Kapitel VII enthält einen Nachtrag zur Feier der Messe nach dem Messbuch von 1962 im Pontifikat von Franziskus, Kapitel XI einen Exkurs zur Debatte um das Votum „Gemeinsam am Tisch des Herren“ (2019/2020) des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen und Kapitel XII einen Exkurs zur Frage des Verhältnisses von leiblicher, sakramentaler und virtueller Präsenz.

Biblische Texte werden nach der neuen katholischen Einheitsübersetzung (2016) zitiert. Bei historischen Personen werden bei ihrer ersten Nennung, soweit gesichert, Geburts- und Sterbejahr angegeben, sonst nur das Sterbejahr, mit Ausnahme der Päpste, bei denen die Zeit ihres Pontifikats notiert ist. In den Fußnoten wird die Literatur unter Angabe von Autor, Kurztitel, Jahr der Veröffentlichung und Seitenzahl zitiert. Die vollständigen Angaben finden sich im Verzeichnis der Sekundärliteratur. Primärquellen werden nach den üblichen Editionen zitiert, lehramtliche Texte der Katholischen Kirche, soweit möglich, nach Denzinger-Hünermann, sonst mit Jahresangabe und Kapitel bzw. Nummer. Übersetzungen können im Einzelnen von den zitierten Textausgaben abweichen. Bei Internetquellen wird der letzte Aufruf angegeben.

Für die tatkräftige Mithilfe bei der Vorbereitung der 3. Auflage danke ich herzlich Emilia Lutz und Jan Temme. Dr. Stephan Weber, Lektor des Verlags Herder, gebührt Dank für die bewährte gute Zusammenarbeit zwischen Verlag und Autor.

Freiburg i. Br., im Advent 2021

Helmut Hoping

Einleitung

SACRIFICIUM CRUCIS

Die Eucharistie als Mitte der Theologie

Die Eucharistie geht zurück auf das letzte Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern. Sie gründet im Dankgebet, das Jesus bei diesem Mahl über Brot und Wein sprach. Eucharistie, abgeleitet vom griechischen εὐχαριστία, bedeutet Danksagung, Lobpreis und Segnung. Mit der Feier der Eucharistie meinen wir zumeist die Feier der heiligen Messe. Im engeren Sinne ist die Eucharistiefeier der zweite Teil der Messfeier nach dem Wortgottesdienst. Zur Eröffnung der Messfeier ist der Gesang der *antiphona ad introitum* vorgesehen, der heute in der Regel durch ein Eröffnungslied ersetzt wird. *Introitus* bedeutet Eingang, Einzug, Anfang oder Vorspiel. Der *Introitus* hat die Funktion, thematisch in die Messfeier einzuführen.

In ein Buch einzuführen, ist die Aufgabe seiner Einleitung. Thema des vorliegenden Buches sind Geschichte und Theologie der Eucharistie. Die Kirche feiert die Eucharistie zum Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Jesu Christi. Das Gedächtnis der Eucharistie ist mehr als eine Erinnerung an das letzte Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern. In der Eucharistie wird das Opfer unserer Erlösung sakramental gegenwärtig. Dazu erklärt die Konstitution „Sacrosanctum Concilium“ (1963) des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) über die heilige Liturgie: „Unser Erlöser hat beim letzten Abendmahl in der Nacht, in der er verraten wurde, das eucharistische Opfer (*sacrificium eucharisticum*) seines Leibes und Blutes eingesetzt, um das Opfer des Kreuzes (*sacrificium crucis*) durch die Zeiten hindurch bis zu seiner Wiederkunft fort dauern zu lassen.“¹ Wer die Eucharistie verstehen will, muss deshalb das Kreuzesopfer Christi bedenken. Dies ist nicht möglich ohne Rekurs auf das Opferverständnis in der Religionsgeschichte. Nach

1 SC 47.

Karl Rahner (1904–1984) besteht das dogmatische Problem des Opferbegriffs darin, einen Opferbegriff zu entwickeln, der der allgemeinen Religionsgeschichte gerecht wird, ohne dem neutestamentlichen Verständnis des Kreuzesopfers Christi Gewalt anzutun.²

Der Apostel Paulus sagt über Jesus Christus, den Gekreuzigten: „Ihn hat Gott aufgerichtet als Sühnemal – wirksam durch Glauben – in reinem Blut.“ (Röm 3,25) Das Kreuz als Sühneopfer – was ist damit gemeint? Friedrich Nietzsche (1844–1900) sah im Kreuzesopfer einen Rückfall ins Heidentum. Im „Antichrist“ schreibt er: „Auf die Katastrophe des Kreuzes fand die gestörte Vernunft der kleinen Gemeinschaft eine geradezu schrecklich absurde Antwort: Gott gab seinen Sohn zur Vergebung der Sünden, als *Opfer*. Wie war es mit einem Male zu Ende mit dem Evangelium! Das *Schuldopfer*, und zwar in seiner widerlichsten, barbarischsten Form, das Opfer des *Unschuldigen* für die Sünden der Schuldigen! Welches schauderhafte Heidentum!“³

Von Beginn an haben Menschen Göttern ihre Opfer dargebracht: Speise- und Tieropfer, teilweise auch Menschenopfer, aber nicht in der Religionsgeschichte Israels. Die Erzählung von der Bindung Isaaks (Gen 22) dürfte ursprünglich eine Kritik an Menschenopfern gewesen sein. Nach Paulus, den Nietzsche als „Falschmünzer“⁴ denunziert, ist das „Wort vom Kreuz“ (1 Kor 1,18) den Heiden eine Torheit und den Juden ein empörendes Ärgernis (1 Kor 1,23). Doch der Gott Jesu Christi ist nicht ein Gott der Gewalt, der auf Golgotha ein menschliches Blutopfer gefordert hat.⁵ Dies ist nicht der Gott, den Jesus verkündete und auf den er noch in der Gottverlassenheit seines Sterbens vertraute. Das Kreuzesopfer müssen wir vom Opfer des Lebens (*sacrificium, sacrificie*)

2 Vgl. Rahner, Opfer (²1962), 1174. Einen groß angelegten Beitrag in diese Richtung hat Joachim Negel mit seiner Untersuchung zum Opferbegriff vorgelegt. Vgl. ders., Ambivalentes Opfer (2005).

3 Nietzsche, Der Antichrist (Werke, ed. Schlechta, 1997), 1203.

4 Ebd. 1204.

5 Vgl. Baudler, Die Befreiung von einem Gott der Gewalt (1999).

her verstehen, das Jesus für uns dahingegeben hat, nicht vom Gekreuzigten als Gewaltopfer (*victima, victim*).⁶

Das Wesen des Opfers ist nicht die Gewalt des „homo necans“⁷ das Gewaltopfer (*victima, victim*), und nicht die Viktimisierung des „Sündenbocks“⁸, sondern die Gabe⁹, bis hin zum Opfer des eigenen Lebens, wie beim Opfer Jesu am Kreuz. In der Botschaft vom Kreuz vollzieht sich eine „Revolution des Opfers“¹⁰. Das Kreuz steht für das radikal gewendete Opfer, die Gabe, die Gott selbst gibt und die der Mensch empfängt. Das Sterben Jesu am Kreuz ist Gottes äußerste Gabe an uns. Der Gekreuzigte hat sein Leben dahingegeben, er ist für uns gestorben (*crucifixus etiam pro nobis*), in ihm hat Gott „die Welt mit sich versöhnt“ (2 Kor 5,19). Die Kreuzigung Jesu ist kein Kultopfer, sondern die brutale Hinrichtung eines unschuldigen Menschen. Der Tod Jesu am Kreuz ratifizierte das Ende aller menschlichen Kultopfer.¹¹ Gleichwohl wird die Heilsbedeutung des Todes Jesu im Neuen Testament mit Hilfe von Kultsprache gedeutet (z. B. Röm 3,25). Dies hängt damit zusammen, dass Jesus am Kreuz für uns sein Leben dahingegeben hat.

In welchem Sinne können wir von der Eucharistie als Opfer sprechen? Die Eucharistie ist ein Opfer *sui generis*, denn die eucharistischen Gaben von Brot und Wein unterscheiden sich von den

6 Vgl. *Hoping*, Einführung in die Christologie (³2014), 58–62.156–159. Schon Max ten Hompel hat in seiner bedeutenden, heute weithin vergessenen Dissertation zum Opferbegriff den Inhalt des Kreuzesopfers und seiner sakramentalen Gegenwart in der Eucharistie in der „Selbsthingabe“ gesehen. Vgl. *ders.*, Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi (1920). *Negel*, Ambivalentes Opfer (2005), hat auf die Bedeutung der Dissertation ten Hompels aufmerksam gemacht.

7 Vgl. *Burkert*, Homo necans (²1997).

8 Vgl. *Girard*, Das Heilige und die Gewalt (1992); *ders.*, Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz (2002); *ders.*, Das Ende der Gewalt (2009).

9 Vgl. *Mauss*, Die Gabe (³1996); *van der Leeuw*, Phänomenologie der Religion (³1970); *Godolier*, Das Rätsel der Gabe (1999); *Hénaff*, Der Preis der Wahrheit (2009).

10 Vgl. *Angenendt*, Die Revolution des geistigen Opfers (2011).

11 Vgl. *Gestrich*, Opfer in systematisch-theologischer Perspektive (2000), 283.293; *Brandt*, Opfer als Gedächtnis (2001).

Tieropfern, die im Tempel in Jerusalem dargebracht wurden. Sie unterscheiden sich aber auch von Getreideopfern, die man Gott darbrachte. Die Kirchenväter nennen die Eucharistie ein „geistiges Opfer“ (λογικὴ θυσία). Der Gedanke des geistigen Opfers wurde durch die griechische Philosophie, etwa bei Seneca (1–65 n. Chr.), und dem jüdischen Religionsphilosophen Philo von Alexandrien (10/15–40 n. Chr.) vorbereitet. Für Philo ist es nicht angemessen, Gott materielle Gaben und Opfer darzubringen. Gott gebühre es vielmehr, ihm zu danken. Den Dank bezeichnet Philo als eine Art geistiges Opfer, als „Opfer der Danksagung“ (τῆς εὐχαριστίας θυσία).¹² Der Dank gibt zurück, was wir empfangen haben: εὐχαριστεῖν (danksagen) meint, sich gegenüber Gott wie jemand zu verhalten, der empfangen hat. Das „Brot des Lebens“ und der „Kelch des Heils“¹³ werden Gott dargebracht, um ihm zu danken für die Gabe, die er uns im Kreuz seines Sohnes und im Sakrament der Eucharistie schenkt. Die Eucharistie ist ein Opfer danksagender Darbringung.¹⁴ Der zentrale Inhalt des Dankes sind nach biblischem Verständnis die *magnalia Dei*, die Großtaten Gottes. Das Gebet der Kirche ist an erster Stelle Lobpreis und Dank, es kennt aber auch die Bitte, mitunter auch die Klage.

Die offizielle Bezeichnung für die Feier der Eucharistie ist „Messe“, abgeleitet vom lateinischen *missa*. Bis zum Mittelalter dominierten die allgemeinen Bezeichnungen *officium divinum* oder *opus Dei*. Im Osten wird die Feier der Eucharistie seit dem 5. Jahrhundert als „göttliche Liturgie“ bezeichnet. In der katho-

12 Vgl. *Philo von Alexandrien*, De specialibus legibus I 297 (zitiert nach *Leonhardt-Balzer*, Jewish Worship in Philo of Alexandria (2001), 187). Zur Theologie von Opfer und Danksagung bei Philo von Alexandrien vgl. *Laporte*, La doctrine eucharistique chez Philon d'Alexandrie (1972); *ders.*, Théologie liturgique de Philon d'Alexandrie et d'Origène (1995).

13 Erstes Hochgebet (s. Anhang).

14 Zum Opfercharakter der Eucharistie vgl. *Witt*, Repraesentatio sacrifici (2002); *McGuckian*, The Holy Sacrifice of the Mass (2005); *Hoping*, Gottes äußerste Gabe (2002); *ders.*, Freiheit, Gabe, Verwandlung (2006), 417–431; *Daly*, Sacrifice Unveiled (2009). Zum Opfer der Kirche bei Odo Casel, Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar vgl. *Hesse*, Die Eucharistie als Opfer der Kirche (2015).

lischen Kirche etablierte sich der Liturgiebegriff erst beginnend mit dem Humanismus. Liturgie im engeren Sinne meint heute den gesamten öffentlichen Kult des römischen Ritus der katholischen Kirche.¹⁵ Kult kommt vom lateinischen *cultus*, von dem auch das Wort Kultur abgeleitet ist. Im Bereich der Religion bezeichnet *cultus* die Anbetung und Verehrung, die Gott gebührt. Traditionell spricht man daher auch vom *cultus debitus*.

Liturgie kommt vom griechischen λειτουργία. In der Antike bezeichnete man den Dienst des Volkes bzw. den Dienst am Volk als λειτουργία.¹⁶ In der Septuaginta kommt das Wort λειτουργία etwa hundertmal vor, davon vierzigmal in kultischer Bedeutung. In Röm 15,16 nennt sich Paulus „Diener (λειτουργός) Christi Jesu“ und vergleicht sein Amt der Verkündigung mit dem Priesterdienst (ἱεουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ). In Phil 2,17 spricht der Apostel vom „Opfer (θυσία) und Gottesdienst (λειτουργία)“ unseres Glaubens. Hebr 8,2 nennt Jesus Christus den Hohepriester und Mittler des Neuen Bundes, den Diener (λειτουργός) des wahren Heiligtums. Obschon im Neuen Testament selten, wird der Begriff schon früh aufgegriffen.¹⁷

In der Liturgie vollzieht sich die Kirche des priesterlichen Gottesvolkes als *Ecclesia orans*. Doch das primäre Subjekt der Liturgie ist Christus, der wahre Hohepriester, die Kirche ist das sekundäre Subjekt der Liturgie. Subjekt der Liturgie ist also der *totus Christus*, Christus und die Glieder seiner Kirche. Die Konzilskonstitution „Sacrosanctum Concilium“ sagt über die heilige Liturgie, sie sei das „Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist“¹⁸. „Die Liturgie ist der Gipfelpunkt, zu dem das Tun der Kirche strebt, und zugleich die Quelle, aus der alle ihre Kraft strömt“¹⁹. In besonderer Weise gilt dies für das „eucharistische

15 Vgl. Kalb, Liturgie (1991), 366; Gerhards, Liturgie (2005), 7.

16 Vgl. Häußling, Liturgie (³1997).

17 Vgl. Didache 15,1 (FC 1, 134f.); 1 Clem 40–44 (Berger – Nord (1999), 708–711).

18 SC 7.

19 SC 10: „Liturgia est culmen ad quod actio Ecclesiae tendit et simul fons unde omnis eius virtus emanat.“

Opfer“ (*sacrificium eucharisticum*), das „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“²⁰ ist. Schon Pius XII. (1939–1958) nannte die Eucharistie „Hauptstück und gleichsam Mittelpunkt der christlichen Religion“ (*christianae religionis caput ac veluti centrum*).²¹ Nach Johannes Paul II. (1978–2005) hat die Kirche in der Eucharistie ihren Ursprung und ihr Lebenszentrum.²² Papst Benedikt XVI. (2005–2013) bezeichnet die Eucharistie im Anschluss an das letzte Konzil als „Mitte und Ziel des gesamten sakramentalen Lebens“²³.

Wenn die Gläubigen im Namen Jesu Christi in der Kraft des Heiligen Geistes zur Liturgie versammelt sind, treten sie ein in die Gegenwart Gottes, um im Gedächtnis seiner geschichtlichen Heilstaten Dank zu sagen für das, was er ihnen geschenkt hat. In der Feier der Eucharistie erfährt die Gemeinschaft der Gläubigen (*communio fidelium*) wie sonst nirgendwo die Präsenz Christi und des in ihm begründeten Heils. Die Eucharistie ist das zentrale Sakrament der Christusbegegnung. In der Eucharistie ist Christus auf vielfältige Weise gegenwärtig: Gegenwärtig ist er nicht nur in der versammelten Gemeinde, sondern auch im Gebet, im Gotteswort der Heiligen Schrift und in der Person des Priesters, der der Feier der Eucharistie vorsteht. Schließlich ist er in einzigartiger Weise mit seinem Leib und seinem Blut gegenwärtig in den Zeichen von Brot und Wein.²⁴ Denn im „Brot des Lebens“ und im „Kelch des Heils“ empfangen wir das für uns dahingegebene und durch die Auferweckung von den Toten verwandelte Leben Christi. Die Tradition nennt das eucharistische Brot daher auch „Arznei der Unsterblichkeit“ (*pharmacum immortalitatis*).²⁵

20 LG 11: „Sacrificium eucharisticum, totius vitae christianae fontem et culmen“.

21 DH 3847.

22 Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“ über die Eucharistie in ihrem Verhältnis zur Kirche (2003).

23 Benedikt XVI., Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Sacramentum Caritatis“ (2007), Nr. 17.21.

24 Vgl. SC 7.

25 Vgl. u. a. Ignatius von Antiochien, Ad Ephesios XX (PG 5, 755A).

Bedeutende Impulse für die Liturgie- und Eucharistietheologie gingen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts von der Mysterientheologie des Benediktiners Odo Casel (1886–1948) aus.²⁶ Ziel seiner Theologie war es, die Feier des Heilsmysteriums Jesu Christi wieder in das Zentrum christlicher Existenz und Spiritualität zu rücken. Die Wiederentdeckung der Einheit von Glaubensgeheimnis und gemeinschaftlicher Kulthandlung ist bis heute das Hauptverdienst der Theologie Casels. Mysterium ist für Casel zunächst der heilige Gott selbst, sodann das Mysterium des menschgewordenen Sohnes Gottes, das im Paschamysterium kulminiert, schließlich das Mysterium der Kirche und das gottesdienstliche Kultmysterium. Wenn Casel vom christlichen Kult- und Opfermysterium spricht, geschieht dies in Analogie zu den antiken Kultmysterien; es wird von Casel keine religionsgeschichtliche Abhängigkeit behauptet. Casel hat die Differenz zwischen den antiken Kultmysterien und dem christlichen Kultmysterium aber nicht klar genug erkannt. So tendiert er zu einer Entgrenzung und Entzeitlichung des Paschamysteriums Christi.²⁷ Dies hängt damit zusammen, dass bei Casel der volle biblische Begriff des Gedächtnisses Gottes und seiner Heilstaten und damit das Verhältnis von geschichtlicher Heilstat und Gedächtnis der zur Liturgie versammelten Gemeinde weithin unbedacht bleiben.²⁸

Eine kritische Fortschreibung des mysterientheologischen Ansatzes erfolgte vor allem durch Gottlieb Söhngen (1892–1971), Johannes Betz (1914–1984), Edward J. Kilmartin SJ (1923–1994)

26 Aus den Schriften Casels ist vor allem seine unvollendet gebliebene „Trilogie“ zu nennen. Vgl. *ders.*, Das christliche Kultmysterium (1932); *ders.*, Das christliche Festmysterium (1941); *ders.*, Das christliche Opfermysterium (1968). – Zur Bedeutung der Mysterientheologie Casels vgl. *Schilson*, Theologie als Sakramententheologie (²1987); *ders.*, Die Gegenwart des Ursprungs (1993), 6–29; *Meyer*, Odo Casels Idee der Mysteriengegenwart in neuer Sicht (1986), 388–395; *Krahe*, Der Herr ist der Geist (1986).

27 Vgl. *Schilson*, Theologie der Sakramententheologie (1982), 207–209; *Hoping*, Die Mysterientheologie Odo Casels und die Liturgiereform (²2013), 167f.

28 Zum biblischen Verständnis des Gedächtnisses vgl. *Wahle*, Gottes-Gedenken (2006).

und Hans Bernhard Meyer SJ (1924–2002).²⁹ Das Paschamysterium Christi ist ein Ereignis, das nicht aus dem Raum der Vergangenheit, sondern vielmehr aus der Zukunft Gottes kommend im christlichen Kult gegenwärtig wird. Denn es ist Christus, der erhöhte Herr, der sich in seiner Lebenshingabe für uns selbst vergegenwärtigt durch den Geist. Im Wort und im Sakrament führt Christus die in seinem Namen versammelte Gemeinde in die Gegenwart Gottes hinein. Die Gegenwart der Offenbarung gründet in der Gegenwart des erhöhten Herrn, des *Christus praesens*. Es ist Christus selbst, der vor Gott, seinem Vater, den „Kult“ vollzieht; dieser wird der Kult der Menschen, „indem sie sich mit ihm und um ihn versammeln“³⁰. Die Liturgie der Kirche ist die Liturgie des „Sohnes“ bei uns Menschen, ihr Adressat ist Gott, der Vater im Himmel. Die Liturgie ist der zentrale Lebensraum der Offenbarung, in dem diese für uns sakramental präsent wird.

Die Liturgie der Kirche beruht auf der „durchlittenen Passion eines Menschen“, der mit seiner Existenz „in das Mysterium des lebendigen Gottes selbst hineinreicht“³¹. Sie vermittelt „die irdische Zeit in die Zeit Jesu Christi und ihre Gegenwart hinein“³². Liturgie ist Feier des Paschamysteriums Christi, ritueller Vollzug des Erlösungswerkes Christi in seiner Kirche – gemäß dem Diktum Papst Leos des Großen (440–461): „Was an unserem Erlöser sichtbar war, ist in die Mysterien übergegangen.“³³ In einer Oration des Priesters zur Darbringung der Opfertgaben heißt es: „Allmächtiger Gott, nimm die Gaben an, die wir nach deinem Willen

29 Vgl. *Söhngen*, Der Wesensaufbau des Mysteriums (1938); *ders.*, Das sakramentale Wesen des Messopfers (1946); *ders.*, Christi Gegenwart in uns durch den Glauben (²1953), 14–28; *Betz*, Eucharistie als zentrales Mysterium (1973), 263–311; *Kilmartin*, The Eucharist in the West (1998), 275–277; *Meyer*, Odo Casels Idee der Mysteriengegenwart in neuer Sicht (1986), 388–395; *ders.*, Eucharistie (1989).

30 *Ratzinger*, Der Geist der Liturgie, in: JRGS 11 (2008), 69 [55].

31 Ebd. 65 [51].

32 Ebd. 68 [54].

33 *Leo der Große*, Sermo LXXIV, 2 (CCL 138A, 457): „Quod itaque Redemptoris nostri conspicium fuit, in sacramenta transivit.“

darbringen. Vollende in uns das Werk der Erlösung und der Heiligung durch die Geheimnisse, die wir zu deiner Verherrlichung feiern. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.“³⁴ Durch ihre geschichtlich gewachsene Feiergestalt hat die Eucharistie Anteil an der Herrlichkeit der Offenbarung Gottes, an ihrem *splendor veritatis*.³⁵ Denn in der Liturgie der Kirche spricht der Logos „selbst zu uns“ und kommt zu uns „mit Leib und Seele, Fleisch und Blut, Gottheit und Menschheit“, um uns „mit sich zu vereinigen, zu einem ‚Leib‘ zu machen“³⁶.

In diesem Sinne kann die Eucharistie gleichsam als *theologia prima* gelten, als erste Theologie vor aller wissenschaftlichen Glaubensreflexion. Seit ihren Anfängen gehören Liturgie und Glaube eng zusammen. Der christliche Gottesdienst hat nicht nur die Entstehung des Kanons der neutestamentlichen Schriften, der primären Urkunde des christlichen Glaubens, entscheidend beeinflusst, sondern ebenso die Entstehung des christlichen *Credo*, das seinen genuinen Ort in der Liturgie der christlichen Initiation (Katechumenat, Taufeucharistie) besitzt. Die Liturgie war auch eine entscheidende Quelle der Theologie. In dem aus der Zeit der Patristik stammenden Adagium *lex orandi – lex credendi*, das Gesetz des Betens ist das Gesetz des Glaubens, kommt das Zueinander von Liturgie und Glaube formelhaft zum Ausdruck. Das Adagium geht auf Prosper Tiro von Aquitanien (gest. nach 455) zurück. Die ungekürzte Fassung lautet *legem credendi lex statuat supplicandi* – das Gesetz des Betens stellt ein Gesetz des Glaubens dar.³⁷

Der historische Kontext des Adagium *lex orandi – lex credendi* ist die Frage nach der Bedeutung des fürbittenden Gebets der Messliturgie für das rechte Verständnis des Zueinanders von Freiheit und Gnade. Die Fürbitten des Litaneiegebets, das von Prosper auf apostolische Überlieferung zurückgeführt wird, lehren,

34 MB ²1988, 240.241.

35 Vgl. *Guardini*, Vom Geist der Liturgie (²⁰1997), 71.

36 *Ratzinger*, Theologie der Liturgie, in: JRGS 11 (2008), 655.

37 Vgl. Capitulum VIII (DH 246). Dieses Kapitel der „Capitula Coelestini“ steht in Verbindung mit *Prosper von Aquitanien*, De vocatione omnium gentium I, 12.

richtig über die Gnade Gottes und die Freiheit des Menschen zu denken.³⁸ Im fürbittenden Gebet des Priesters, das dieser stellvertretend für die Gläubigen vor dem eucharistischen Opfer spricht und in dem er um die Gnade des Glaubens für jene bittet, die noch nicht zur Erkenntnis Christi gelangt sind, kommt für Prosper die Überzeugung der Kirche zum Ausdruck, dass auch der Glaube von Gott als Geschenk empfangen wird. Die *lex supplicationis* (1 Tim 2,1–4), wonach für alle und alles zu beten ist, auch für den Glauben jener, die noch nicht zu Christus gefunden haben, macht deutlich, dass selbst der Anfang des Glaubens als Geschenk Gottes zu betrachten ist.³⁹ Denn was haben wir, so fragt Prosper mit dem Apostel Paulus, was wir nicht von Gott empfangen hätten (vgl. 1 Kor 4,7)?

Dem Adagium Prosper's wuchs im Laufe der Zeit eine grundsätzliche Bedeutung für das Verhältnis von Liturgie und Theologie zu. Man erkannte, dass die Liturgie die primäre Voraussetzung der theologischen Reflexion ist oder doch sein sollte.⁴⁰ Auf der anderen Seite erschließt sich die Feier der Eucharistie in ihrer ganzen Wirklichkeit sowie in ihrem diachronen und synchronen Verständnis nur dort, wo auch die authentische Lehrtradition der Kirche, die mit der Liturgieentwicklung in Verbindung steht, berücksichtigt wird. Liturgie und Dogma gehören untrennbar zusammen.⁴¹ Prosper Guéranger (1805–1875) sah in der Liturgie die „Tradition in ihrer machtvollsten und feierlichsten Gestalt“⁴². Die dogmatische Konstitution „Dei Verbum“ (1965) über die Offenbarung des Zweiten Vatikanischen Konzils zählt den öffent-

38 Vgl. DH 246 (Indiculus de gratia Dei). Wie *Maieul Cappuyns* nachgewiesen hat, ist der Verfasser der sogenannten *Capitula Coelestini* nicht Papst Coelestin I., sondern Prosper von Aquitanien. Vgl. *ders.*, *L'origine des Capitula pseudo-célestiniens contre le semipéligianisme* (1929).

39 Vgl. *Federer*, *Liturgie und Glaube* (1950), 15f.

40 Vgl. dazu *Knop*, *Ecclesia orans* (2012).

41 Eine deutliche Verbindung findet sich bei *Vagaggini*, *Theologie der Liturgie* (1959).

42 *Guéranger*, *Institutions liturgiques I* (²1878), 3: „La Liturgie est la tradition même à son plus haut degré et de solennité.“

lichen Kult (*cultus*) der Kirche zur *sacra traditio*, zur heiligen Überlieferung der Kirche.⁴³

Als Quelle und zugleich Höhepunkt des kirchlichen Lebens verdient die Eucharistie die ganze Aufmerksamkeit der Theologie. Dies gilt nicht nur für die Frage der *ars celebrandi* der sakramentalen Feier, sondern ebenso für ihre *ars intelligendi*. Eine Theologie der Eucharistie darf nicht nur ihren Sinngehalt erheben, sie muss auch ihre Feiergestalt in den Blick nehmen. Da Sakramente ihrem Wesen nach liturgische Feiern sind, kann die Eucharistie nicht ohne den *textus sacer* und die anderen Elemente ihrer Feiergestalt verstanden werden. Die Erschließung und theologische Reflexion der Sakramente hat immer den „Kontext der gefeierten Handlung“⁴⁴ zu berücksichtigen, aber auch die Liebe. Vielfach ist in der akademischen Theologie bis heute eine Separation von liturgiewissenschaftlicher und dogmatischer Hermeneutik der Eucharistie anzutreffen.⁴⁵

So werden bei der Darstellung von Geschichte und Theologie der Eucharistie Fragestellungen der historischen und der systematischen Liturgiewissenschaft aufgegriffen.⁴⁶ Der römische Ritus, in dem der Autor beheimatet ist, bildet die Grundlage der vorliegenden Geschichte und Theologie der Eucharistie. Andere Liturgiefamilien werden dort, wo dies geboten scheint, einbezogen. Es geht im Folgenden nicht um eine Geschichte der römischen Messe, wie sie Josef Andreas Jungmann (1889–1975) meisterhaft in seinem Werk „*Missarum Sollemnia*“ (1948 u. ö.) vorgelegt hat, auch nicht um eine Erläuterung des Messritus in der Tradition der systematisierenden

43 Vgl. DV 8.

44 Grillo, „Intellectus fidei“ und „intellectus ritus“ (2000), 163.

45 Das Verhältnis von Dogmatik und Liturgiewissenschaft ist immer noch ein spannungsvolles. Dies belegen die Polemiken gegen die Dogmatik bei Berger, *Die Feier der Heiligen Messe* (2009), 58–60, und Lurz, *Erhebet die Herzen* (2011), 15f.

46 Vgl. dazu Baumstark, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* (1923); ders., *Liturgie comparée* (³1954); Guardini, *Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft?* (1921); Jungmann, *Missarum Sollemnia* (⁵1962; ⁶2003); Giraud, *Eucaristia par la chiesa* (1989); Meßner, *Was ist systematische Liturgiewissenschaft?* (1998), 257–274.

Messkommentare, in der Johannes Brinktrine (1889–1965) mit seinem Buch „Die heilige Messe“⁴⁷ steht. Es geht um eine Geschichte und Theologie der Eucharistie, wobei die formale Perspektive des vorliegenden Buches durch das systematisch-theologische Frageinteresse bestimmt ist.⁴⁸ So enthält das Buch neben liturgiehistorischen Überblicken systematisch-theologische Kapitel zu zentralen Themen der Eucharistietheologie:

Behandelt werden das letzte Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern, die Feier der Eucharistie in urchristlicher Zeit, das Verständnis der Eucharistie in der Patristik, die mittelalterlichen Eucharistiekontroversen, die Lehre von der Transsubstantiationslehre, Martin Luthers (1483–1546) Kritik am Messopfer, sein Verständnis des Abendmahls, der innerreformatische Abendmahlsstreit, die Antwort des Konzils von Trient auf Luther und die tridentinische und die vatikanische Messbuchreform. Am Ende stehen drei Kapitel zur Theologie der Einsetzungsworte, zum Stand des ökumenischen Gesprächs um das Herrenmahl und zur theologischen Hermeneutik der Eucharistie als *Sakrament der Gabe*.

Bei der vom Zweiten Vatikanischen Konzil eingeleiteten Liturgiereform handelt es sich um eine Reform, „wie es sie in der fast zweitausendjährigen Geschichte der Kirche noch nicht gegeben hat“⁴⁹. Dies erklärt die anhaltenden Kontroversen um die Messbuchreform, zu denen es nach dem Konzil kam. Die Entscheidung Papst Benedikts XVI., die Messe in der Form von 1962 wieder allgemein zuzulassen, machte es erforderlich, auch auf den *usus antiquior* der römischen Messe und die Frage nach der Einheit des römischen Ritus näher einzugehen. Das Interesse an der klassischen Form des römischen Ritus besteht weiterhin. Und eine „Reform der Reform“, die auf der Grundlage von „Sacrosanctum Concilium“ zu erfolgen hätte, bleibt ein wichtiges Anliegen, trotz der Entscheidung von Papst Franziskus in seinem *Motu proprio* „Traditionis custodes“ (2021).⁵⁰

47 Vgl. Brinktrine, Die heilige Messe (⁴1950; ⁵2015).

48 So auch bei Kilmartin, Eucharist in the West (1998).

49 Heinz, 25 Jahre Liturgiekonstitution (1988), 197.

50 Vgl. unten Seite 345–353.