

† 320 **„Unser Gottesdienst: Wortgeschehen oder Feier?“**

Auf den ersten Blick könnte uns das gegebene Thema vor eine unausweichliche Alternative stellen, die eine Entscheidung für eines von beiden erfordert: Gottesdienst ist entweder Wortgeschehen oder Feier. Wenn man sich für Wortgeschehen entscheidet, würde dann der seit Schleiermacher immer wieder betonte und heute zu Recht erneut hervorgehobene Charakter des Gottesdienstes als Fest und Feier der familia Dei vernachlässigt werden. Wenn man für Gottesdienst als Feier optiert, könnte – was noch schwerwiegender wäre – seine Qualifikation als Wortgeschehen tangiert, möglicherweise sogar in Frage gestellt sein. Die hier gegebene Themenstellung versieht diese scheinbar unausweichliche Alternative aber bereits mit einem Fragezeichen. Unser Problem ist es, die beiden Begriffe einander zuzuordnen: Ist unser Gottesdienst beides, Wortgeschehen und Feier? Zu einer überzeugenden Lösung wird man aber nicht gelangen, wenn man Tradition und Innovation als Gegensätze betrachtet. Sie stellen notwendige komplementäre Elemente dar und geben Impulse, die das gottesdienstliche Geschehen in unserer Gemeinde lebendig erhalten und den Gottesdienst zum Haus der Gnade machen.

I. Gottesdienst ist Wortgeschehen

Martin Luthers klassische Definition bleibt nach wie vor grundlegend für alle Bemühung um ein sachgerechtes Verständnis des Gottesdienstes und für jede Neuformulierung einer Theologie des Gottesdienstes. In seiner Predigt zur Einweihung der Torgauer Schloßkirche sagt der Reformator: „Wir sollen jetzt dies neue Haus einsegnen und weihen ..., daß nichts anderes darin geschehe, denn daß unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang“¹. Gottesdienst ist dialogisches Geschehen, das aus Rede und Antwort besteht. Gottesdienst ist in seinem Kern Wortgeschehen, das

* Vortrag, gehalten bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes in Gallneukirchen am 22. 10. 1991.

1 5. 10. 1544, WA 49, 588.

seinen Ausgang nimmt bei Gott, dessen lebensschaffendes Wort uns zur Antwort ermächtigt und befähigt. Daß dieses Reden Gottes der Antwort des Glaubens und damit der katabatische Aspekt des Gottesdienstes dem anabatischen immer vorgeordnet bleibt, ist eine wichtige reformatorische Prämisse für alle Gottesdiensttheologie. Nicht der Mensch hat sich Gott genähert und ihn gefunden, sondern Gott ist aus seiner Verborgenheit herausgetreten, hat sich durch sein schöpferisches Wort ein Gegenüber erschaffen und sucht dieses immer neu mit seinem Wort. Die ganze biblische Tradition von der Schöpfung an über das richtende und rettende Handeln Gottes in der Geschichte Israels bis zur Erlösung, von den Propheten bis hin zu Christus, dem Fleisch gewordenen Logos Gottes, ist von diesem machtvollen Reden Gottes in unsere Welt und Geschichte hinein bestimmt. Ähnlich haben wir das Wesen des Gottesdienstes zu verstehen, der auch heute etwas unter uns und für uns bewirkt, wenn sich die Gemeinde im Namen Jesu versammelt. Die auf Schleiermacher zurückgehende neuprotestantische Bestimmung des Gottesdienstes als darstellendes Handeln der Gemeinde reicht nicht aus, das Geschehen des Gottesdienstes zu begreifen, es erfaßt lediglich das religiöse Bewußtsein der Gemeindeglieder, das mitteilen, austauschen und zirkulieren lassen kann, was an frommer Erfahrung in der Gemeinde gegenwärtig ist, nicht aber das von Gott ausgehende Wortgeschehen, das Leben schafft, erneuert und Heil stiftet.

Dieses Verständnis des Gottesdienstes vom Wortgeschehen her ist für den gegenwärtigen ökumenischen Dialog bedeutsam, umso mehr als die römisch-katholische Kirche inzwischen zu einer mit Luther fast wörtlich übereinstimmenden Formulierung gelangt ist: „In der Liturgie spricht Gott zu seinem Volk, in ihr verkündigt Christus noch immer die Frohe Botschaft. Das Volk aber antwortet mit Gebet und Gesang“². Ob diese Aussage auf die konziliare ökumenische Öffnung zurückzuführen ist – und damit einen direkten Einfluß reformatorischer Theologie dokumentiert – oder ob sie dem allgemeinen Rekurs auf neutestamentlich-altkirchliche Ansätze zu verdanken ist, ist angesichts der Bedeutung dieser Übereinstimmung unerheblich. Martin Luther hat den dialogischen Charakter des Gottesdienstes als Wortgeschehen ja nicht erst entdecken müssen, er konnte auf die theologische Tradition der Kirche, auf das „*exemplum ecclesiae ex scriptura et patribus*“ (CA XXIV, 40) zurückgreifen. Die fast wörtliche Übereinstimmung beider Kirchen an dieser zentralen Stelle ist ein eindrucksvolles Zeichen dafür, wie ertragreich die Arbeit an der Geschichte, Theologie und Praxis des Gottesdienstes in den letzten beiden Generationen nicht nur

2 Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums, SC 33.

innerhalb der ökumenischen Bewegung, sondern auch im Dialog mit Rom gewesen ist. Es sind die gleichen Fragestellungen, die uns über die Konfessionsgrenzen hinweg beschäftigen, und es sind die gleichen Antworten, zu denen wir gelangen, so daß man wohl sagen kann, im Verständnis des Gottesdienstes ist – wenn man die Amtsfrage einstweilen noch ausklammert – bei durchaus unterschiedlicher Akzentsetzung kein kirchentrennender Dissens mehr zu entdecken.

Nun entspricht aber das Schema Wort/Antwort, Gottes Reden/unser Antworten, so sehr es sich für eine theologische Definition des gottesdienstlichen Geschehens eignen mag, keineswegs dem tatsächlichen Ablauf. Die Gemeinde versammelt sich nicht unvorbereitet zum Gottesdienst, um hier zum ersten Mal von Gott angeredet zu werden. Jeder einzelne Christ kommt schon von einer Gottesbegegnung her, die seinem Weg zum Gottesdienst der Gemeinde vorausgegangen ist und ihn motiviert. Die Gemeinde versammelt sich zu ihrem Gottesdienst, um die Gegenwart Gottes neu zu erfahren, weil dieser Gott sie schon gesucht und gefunden hat, weil etwas Grundlegendes vorausgegangen ist. Man wird also, wenn man den Gottesdienst genau analysiert, kaum von der Sequenz ausgehen können: erst redet Gott, und dann fängt der Mensch zu reden an. Wort und Antwort liegen faktisch ineinander, ohne daß dadurch der grundlegende Anruf Gottes, das Widerfahrnis seiner Gnade relativiert zu werden braucht.

Von einer zweiten Überlegung her gelangen wir zum gleichen Ergebnis: Der Gottesdienst beginnt nicht mit dem Reden Gottes, sondern mit menschlichem Reden und Handeln, dessen Gott sich für sein Kommen zur Gemeinde bedient. Aus der Tatsache, daß Gott – jedenfalls in der Regel – nur so redet, daß er des Menschen Stimme gebraucht und damit das Amt der Kirche und den Gehorsam der Gläubigen in seinen Dienst nimmt, ergibt sich, daß Gottesdienst gar nicht zustande kommen kann, ohne daß Menschen darin tätig werden. Es stimmt also nicht, daß im Gottesdienst nur Gott aktiv ist, auch nicht zuerst. Aber gerade die realistische Einschätzung dessen, was im Gottesdienst geschieht, kann davor bewahren, daß sich das menschliche Handeln in den Vordergrund schiebt wie im späten Mittelalter, wo das Opferpriestertum ständig auf Gott einwirken mußte und folglich niemand seines Heils gewiß werden konnte.

Im Gottesdienst liegen Gottes Wort und menschliches Reden ineinander. In, mit und unter dem Wort, das verkündigt, gelesen und gepredigt wird, ereignet sich das lebendige Wort Gottes immer aufs neue *ubi et quando visum est Deo*. Man mag über die Kühnheit Gottes staunen, daß er sein Evangelium nicht in Steine schreiben oder in unwandelbare Worte einkleiden ließ, sondern uns Menschen so anvertraut, daß es immer neu

gesagt werden muß und durch den Prediger hindurch zu der uns treffenden Rede Gottes wird. Bei allem notwendigen Festhalten an der dogmatischen Sequenz – erst Reden und Handeln Gottes, dann unser Antworten – liegt beides in der gottesdienstlichen Wirklichkeit ineinander. Das hat für unser Gottesdienstverständnis erhebliche Konsequenzen, zunächst vor allem diese, daß von dem Verständnis des Gottesdienstes als eines dialogischen Geschehens her bereits ein Spannungsfeld gegeben ist, das mit Notwendigkeit den Feiercharakter des Gottesdienstes mit umschließt.

II. Wortgeschehen ist auch Feier

Feier ist etwas, das wir veranstalten. Dies braucht nicht erst durch die freie Form der Begrüßung zum Ausdruck gebracht zu werden, die sich an Stelle des herkömmlichen und in den neueren Liturgiereformen wieder an den Anfang des Gottesdienstes gerückten Wechselgrußes „Der Herr sei mit euch – und mit deinem Geiste“ in vielen Gemeinden eingebürgert hat und die leicht zu theologischer Grenzüberschreitung verleitet, bei welcher der Gottesdienst nicht mehr als Versammlung der Gemeinde im Namen Jesu erkennbar wird. Wie aber verhalten sich Gottes Werk und Menschenwerk zueinander? Um diese Grundfrage geht es bei der Zuordnung von Wortgeschehen und Feier im Gottesdienst.

Die Kirche ist in ihrer Geschichte immer wieder in Versuchung geraten, den Gottesdienst primär als ein Handeln des Menschen zu verstehen und das beneficium Gottes zu einem dem Menschen verfügbaren sacrificium zu machen. Die spätmittelalterliche Deutung der Messe als ein vom Priester darzubringendes Opfer, das auf Gott einwirkt, hatte die Reformation auf den Plan gerufen. Sie konnte mit dem Neuen Testament nur ein einziges Opfer des Menschen gelten lassen, das Lob- und Dankopfer als Antwort auf die Erfahrung der rechtfertigenden Gnade. Die liturgische Konsequenz war nicht nur die Ausmerzungen aller Darbringungsformeln, sondern die Eliminierung des ganzen – damals ohnehin still gesprochenen – Kanons bis auf die *verba testamenti*.

Im Unterschied zur kontinentalen Reformation hat sich in der anglikanischen Kirche die Rede vom Opfer und auch von der Selbstdarbringung erhalten, nur fand sie ihren Ort jetzt in der Danksagung nach der Kommunion. Seit dem zweiten Book of Common Prayer König Edwards VI. von 1552 bittet der Priester hier im Anschluß an das Vaterunser und vor dem – aus der Eingangsliturgie an diese Stelle verlegten – Gloria in excelsis den Vater, „mercifully to accept this our sacrifice of praise and

thanksgiving“, um im nächsten Satz fortzufahren: „And here we offer and present unto thee, o Lord, ourselves, our souls and bodies, to be a reasonable, holy, and lively sacrifice unto thee“. Es ist Cranmers Verdienst, der anglikanischen Tradition die Dimension des Dank- und Selbstopfers an unverdächtiger Stelle bewahrt zu haben, wo sie bis heute einer der großen Vorzüge dieser bemerkenswerten evangelisch-katholischen Liturgie ist.

Auch Martin Luther betont das Lob- und Dankopfer, das er gleichfalls nicht in Verbindung bringt mit einem eucharistischen Gebet und insbesondere nicht mit der eucharistischen Gabe, die ausschließlich an Christi Verheißung, das heißt an die verba ipsissima, gebunden bleibt. Das Lob- und Dankopfer findet sich zumeist in den Abendmahlsliedern sowie in der Vermahnung, wobei der offenbar problemlose Übergang vom Genus des Gebets in das der Verkündigung verwundert und sicher die spätere Entwicklung des evangelischen Gottesdienstes belastet. Luther hat in seiner Deutschen Messe von 1526 die Einsetzungsworte unmittelbar mit der Austeilung verbunden und die vorausgehende Abendmahlsliturgie radikal auf eine „vermahnung an die so zum sacrament gehen wollen“ mit nachfolgendem Vaterunser reduziert. Das Sanctus geht beim Ersatz der Präfation durch die Vermahnung nicht verloren, es erhält einen anderen Ort und eine neue Funktion als Gesang sub communione. In dieser Schrift, in der es dem Reformator um exemplarische Darstellung des für die Abendmahlsfeier Konstitutiven, nicht aber um eine verbindliche editio typica eines evangelischen Meßbuchs ging, findet sich noch der Vorschlag, die Konsekration der beiden eucharistischen Gestalten je für sich mit der jeweils unmittelbar folgenden Kommunion zu verbinden, worin sich das Bemühen widerspiegelt, die Gestalt der Abendmahlsfeier so nahe wie möglich an die „erste Messe Christi“ heranzuführen. Auch wenn sich diese Idee – schon wegen des dazu notwendigen und nur bei kleineren Abendmahlsgemeinden realisierbaren zweimaligen Herantretens der Kommunikanten an den Altar – kaum je hat verwirklichen lassen, so ist er für Luthers Abendmahls-theologie signifikant, die „ampt vnd dermunge“ (von terminatio = Konsekration) auf die konstitutiven Christusworte und die nachfolgende Austeilung der verheißenen Gabe eingrenzt.³

Diese Theologie war nun allerdings alles andere als neu. Die Reformation blieb ganz im Rahmen der seit dem vierten Jahrhundert herausgebildeten westlichen Theologie der Konsekration durch die verba testamenti, die als Antwort auf die östliche Präferenz der Epiklese die vor-nizänische Auffassung von der Konsekration durch das eucharistische Ge-

3 WA 19,95ff.

betshandeln als ganzes, also durch den Gehorsam gegenüber dem von Christus seiner Gemeinde gegebenen Auftrag, abgelöst hatte. Luther begegnete somit den Entstellungen spätmittelalterlicher Opferlehre und Meßpraxis mit der nie in Frage gestellten westlichen Konsekrationstheologie, allerdings in einer radikalisierten Zuspitzung. Er blieb darin römisch-katholischer Theologe.

Weil ihr der überlieferte Kanon durch die vielen offertorialen Gebetsformeln gänzlich verdorben zu sein schien, war der Reformation die Wiederherstellung der ursprünglichen Danksagung und des Lobes Gottes über den Gaben noch nicht möglich. Diese eucharistischen Elemente sind aber – wie auch die Anbetung des im Sakrament gegenwärtigen Christus – keineswegs verlorengegangen, sie haben nur andere Positionen gefunden (besonders im Dank nach der Kommunion) und auch andere Aussageformen (besonders die des evangelischen Choral). Man braucht nur Luthers Abendmahlslied „Gott sei gelobet und gebenedeiet“ durchzusehen, dessen lobpreisende Danksagung auch anamnetische Motive („dabei wir sein solln gedenken“) und epikletische („Gott geb uns allen seiner Gnade Segen ... Herr, dein Heilig Geist uns nimmer laß“) sowie schließlich auch die zum herkömmlichen Kanon gehörenden Bitten enthält. Darüber hinaus würde es sich lohnen, die Texte der Vermahnungen auf Elemente durchzusehen, die ursprünglich im Eucharistiegebet ihren Platz hatten. Daß Luther die Präfation freistellte, wovon allerdings nur wenige Kirchenordnungen Gebrauch machten, hat seinen Grund nicht in der Verkennung der Bedeutung der eucharistischen, der anamnetischen, der epikletischen und der doxologischen Dimensionen der Eucharistie. Ganz im Gegenteil, er sah deren Darstellung in der Verkündigung besser gewährleistet. So vermahnt Luther die Gemeinde nach einer Vaterunserparaphrase, „daß ihr gedenkt und dankt der grundlosen Liebe, die er uns bewiesen hat ...“⁴. Im übrigen hat er die Aufgabe jeder Predigt in der „vorklerung“ der *verba testamenti* gesehen: „Christus hat das ganze Evangelium in einer kurzen Summa begriffen mit den Worten dieses Testaments oder Sakraments“⁵.

Mit dem Übergang vom Genus des Gebets in das der Verkündigung sind jedoch auch Tendenzen verbunden gewesen, die sich in der Geschichte des evangelischen Gottesdienstes als Gefährdung sowohl des Feiercharakters wie auch der Verkündigungsqualität erwiesen haben. Manche evangelischen Gottesdienstformen sind einer pädagogischen Abzweckung unterworfen worden, die das Moment der Freude, der Feier und der Anbe-

4 Deutsche Messe 1526, WA 19,96.

5 Ein Sermon vom Neuen Testament 1520, WA 6,374.

tion in den Hintergrund drängte. Daß der Christ, solange er lebt, Sünder bleibt, ist leider wahr. Aber daß er als angenommener, gerechtfertigter und geheiligter Sünder vor Gottes Angesicht eine Heimat haben soll, die ihm ein Zuhause bietet, ist die andere Wahrheit. Deshalb braucht er nicht das Objekt einer ständig neuen Belehrung oder auch Bekehrung zu sein, sondern ist als Subjekt ermächtigt zum Dienst des Volkes Gottes.

Auch wenn man den Verlust der Gebetsdimension als eine zeit- und situationsbedingte Verarmung und auch als Entfernung vom neutestamentlichen Zeugnis erkennt, so bleibt es doch das unbestreitbare Verdienst der Reformation, den in unserem liturgischen Handeln zum Ausdruck kommenden Feiercharakter des Gottesdienstes ganz und gar an das Wortgeschehen gebunden und damit den Verheißungscharakter des von Gott ausgehenden Heilsgeschehens im Gottesdienst als dem Haus der Gnade wiederhergestellt zu haben.

III. Gottes Handeln im Handeln der Kirche

Luthers Sorge war ganz darauf gerichtet, daß die Sache Gottes nicht in die Hand der Menschen fallen möge, indem sie sich selbst das Heil zu verdienen suchen, was für ihn nie etwas anderes war als Götzendienst. 1523 vergleicht er die Position der Einsetzungsworte als der „*verba illa vitae et salutis*“ inmitten des von Oblationsgebeten durchsetzten Kanons mit der Bundeslade im Tempel Dagens⁶. Im Kontext der damaligen Opfertheologie und Meßpraxis macht der Kampf um das Evangelium, und das heißt gegen die Werkgerechtigkeit, die Schärfe dieses Urteils verständlich. Auch fehlte der Reformation der liturgiegeschichtliche und -theologische Durchblick, der heute vorausgesetzt werden kann. In der Gegenwart wären solche Aussagen nicht mehr möglich, weder im Blick auf das römisch-katholische Gegenüber noch im Blick auf den ursprünglichen Sinn des bereits in den frühesten Liturgien erscheinenden „*offerimus tibi*“. Hier kann auf die Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahls verwiesen werden, wie sie etwa der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen unternommen hat und denen zumindest eine deutliche Konvergenz, wenn nicht schon ein Konsens entnommen werden kann.⁷ Auf jeden Fall ist mit der liturgischen Formel „wir bringen dir dar“ nie ein eigenes Opfer der Kirche im Unterschied von und zusätzlich zum Kreuzes-

6 *Formula missae et communionis*, WA 12,211.

7 Karl Lehmann/Edmund Schlink, *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche*, Freiburg/Göttingen 21986.

opfer Christi intendiert gewesen, sondern stets eine schlichte Beschreibung des liturgischen Vorgangs, daß die Gemeinde vor Gottes Angesicht tritt und sich auf das bezieht, was er ihr zugeeignet hat. Der Anamnesenschluß der großen byzantinischen und auch der ägyptischen Liturgien läßt keinen Zweifel an dem Sinn dieser Formel: „Das Deine von dem Deinen bringen wir Dir dar“⁸. Das wäre dann ziemlich genau das, was Luther 1520 so formuliert: „daß wir uns auf Christum legen mit einem festen Glauben seines Testaments, und nicht anders mit unserm Gebet, Lob und Opfer vor Gott erscheinen, denn durch ihn und sein Mittel, und wir nicht daran zweifeln, er sei unser Pfarrer oder Pfaff im Himmel vor Gottes Angesicht“⁹.

Nun stellt sich aber die Frage, warum die Reformation mit ihrer entschlossenen Rückbesinnung auf das Neue Testament die Engführungen der westlichen Konsekrationstheologie nicht erkannt und aufgrund des exegetischen Befunds korrigiert hat. Daß die Rezitation des Berichts von der Einsetzung des Abendmahls den Vollzug dessen, was nach ihm aufgetragen ist, einschränkt oder gar ersetzt, ist schwer zu begreifen. Auch wenn die Christusworte „Das ist mein Leib / das ist mein Blut“ das einzigartig Neue und der unbestreitbare Mittelpunkt der ganzen Feier sind und ihnen der Stiftungszusammenhang unseres Abendmahls, das heißt seine Legitimation durch die Einsetzung Christi zu verdanken ist, so bleibt das eulogēsas (Mk/Mt zum Brot) und eucharistēsas (I Kor/Lk zum Brot, Mk/Mt zum Kelch) im Blick auf den Anamnesenbefehl „Solches tut zu meinem Gedächtnis“ (I Kor/Lk) ein wesentlicher Bestandteil der stiftungsgemäßen Abendmahlsfeier, der nicht in unser Belieben gestellt werden kann, wenn auch die Formulierung der jeweiligen Danksagung unserem Ermessen obliegt. Den Bericht zu zitieren und die Ausführung des Auftrags einzuschränken, wie es die abendländische Konsekrationstheologie immer stärker intendierte und Luther in seiner Deutschen Messe mit letzter liturgischer Konsequenz exerziert, ist ein Widerspruch, der überwunden werden muß.

In der heutigen Situation, die nun wirklich nicht mehr von der spätmittelalterlichen Meßopferlehre und einer bedenklichen Praxis geprägt ist, wäre die unreflektierte Perpetuierung dieses Brauchs, der sich vor allem in Bugenhagens norddeutschen Kirchenordnungen niedergeschlagen hat, keine überzeugende Konkretion reformatorischen Abendmahlsverständnisses, sondern schlicht ein theologischer und liturgischer Anachronismus. Peter Brunner schreibt in seiner immer noch grundlegenden Lehre vom Gottes-

8 Vgl. Hans-Christoph Schmidt-Lauber, *Die Eucharistie als Entfaltung der verba testamenti*, Kassel 1957, S. 149f.

9 Ein Sermon von dem Neuen Testament, WA 6,369.

dienst: „Christus hat bei der Stiftung des Abendmahls die Eulogie als Dankgebet gesprochen. Die Apostel und die apostolischen Gemeinden haben die Abendmahls-Eulogie ebenfalls als ein von ihnen ausgesprochenes Dank- und Segensgebet über Brot und Wein vollzogen. Sollte diese apostolische Interpretation des Befehles Christi ‚Solches tut‘ nicht auch für uns bedeutungsvoll und verpflichtend sein? ... Wenn stiftendes Wort Christi und Eulogie zusammengehören, dann kann nicht mehr der Einwand erhoben werden, es sei unangemessen, wenn zwischen der Rezitation der Einsetzungsworte und der Austeilung noch gebetet wird. Wort Christi und Danksagungsgebet gehören im Sinne von I Tim 4,5 zusammen“¹⁰.

An dieser Stelle sollten wir uns wichtige neuere Forschungsergebnisse in Erinnerung rufen. Zum einen geht es um die enge Beziehung zwischen der beraka, dem Lobgebet als der Grundform jüdischer Gebetsübung, und der eucharistia, der Danksagung über den Gaben in der christlichen Abendmahlsfeier. Jesus hat über Brot und Wein – wie jeder jüdische Hausvater oder Vorsitzende einer Mahlrunde über den einzelnen in die Tischrunde gebrachten Speisen – Dank gesagt und seiner Gemeinde aufgetragen, solches zu seinem Gedächtnis zu tun. Zum anderen hat man die Verwurzelung der neutestamentlichen anamnesis (Gedächtnis) von I Kor 11,24f und Lk 22,19 im machtvollen alttestamentlichen zkr-Geschehen – und eben nicht in der antiken Wiederbelebung vergangener Erinnerungen durch einen Willensakt, wie sie in den Totengedächtnismahlzeiten der hellenistischen Welt geübt wurde – wiederentdeckt. Noch Hans Lietzmann hatte den Anamnesenbefehl als ein „‚Gedächtnis‘ für einen Abgeschiedenen“ charakterisiert.¹¹ Nun aber wissen wir, daß Gedenken/Gedächtnis ein höchst aktives Geschehen ist, das vergangene Ereignisse und Personen in die Gegenwart hereinholt und auch Zukünftiges antizipiert: Indem die Gemeinde beim Herrenmahl „seiner gedenkt“, wird er selbst handelnd und sich schenkend gegenwärtig mit allem, was er für die Seinen getan hat und noch tun wird.

Da dieses Gedenken nach jüdisch-urchristlicher Tradition vornehmlich in der beraka/eucharistia erfolgt, verbinden sich diese beiden uralten und doch für uns neuen Einsichten miteinander und geben der lobpreisenden Danksagung der Gemeinde über den eucharistischen Elementen besonderes Gewicht. Dabei hat sich das Eucharistiegebet in seiner Grundstruktur von den ersten uns zugänglichen und hinreichend aussagekräftigen Texten an bis heute erstaunlich konstant erhalten. Stets ist der Dreischritt Lob-

¹⁰ Leit. I (1954) S. 348.

¹¹ Messe und Herrenmahl, Bonn 1926, S. 223.

preis, Dank und Bitte zu erkennen, den die neuere Forschung auf den Einfluß der jüdischen *birkat ha-mazon* zurückgeführt hat, der Danksagung nach dem Mahl zum dritten Becher, dem „Kelch des Segens“¹². Diese beginnt mit einem dreigliedrigen Dialog zwischen dem Hausvater und der Mahlrunde: „Laßt uns Gott preisen. Gepriesen sei ...“ (*birkat ha-zimmun*). Der eigentliche Nachtischsegens besteht zur Zeit Jesu wohl aus zwei Teilen: (1) dem Lobpreis Gottes, der die Welt ernährt (*birkat ha-zan*), und (2) der Danksagung für das Land, die Tora und die Speise (*birkat ha-aretz*), diese Danksagung kann bei bestimmten Gelegenheiten durch Embolismen erweitert werden, in denen das Festereignis bzw. das Heilsgeschehen weiter ausgeführt wird. Den beiden ersten Teilen wurde nach der Zerstörung des Tempels (3) die Bitte für Jerusalem (*birkat ha-Jerušalayim*) angefügt und im 2. Jahrhundert als letzte *beraka* (4) der Lobpreis Jahwes, „der gut ist und Gutes erweist“ (*birkat ha-tobh we-ha-métibh*). Das jüdische Vorbild des dreigliedrigen Eröffnungsdialogs des Eucharistiegebets, seines Lobpreises Gottes, seiner Danksagung für das Heilsgeschehen – man beachte besonders die Festtage – und dann auch der Bitte um Vollendung ist hier mit Händen zu greifen.

Das älteste Formular einer christlichen Mahlfeier findet sich in der *Didache*. Es ist nach wie vor strittig, ob es sich in den beiden Kapiteln 9 und 10 um eine Eucharistiefeier handelt¹³ oder um eine Agape. Hauptargumente des Für und Wider waren stets, daß der Einsetzungsbericht fehlt, der als eines der ältesten Überlieferungsstücke des Neuen Testaments überhaupt gilt, sowie daß die *Didache*gebete keinerlei Bezug nehmen auf das Kreuz Christi und die Vergebung der Sünden. Letzteres bereitet der Auslegung große Schwierigkeiten, denn eine eucharistische Danksagung, welche die diese Feier prägende sakramentale Präsenz des Todes und der Auferstehung Jesu übergeht, ist heute kaum vorstellbar. Doch ist die Forschung vorsichtiger geworden, allzubald spätere dogmatische Maßstäbe an die frühen Texte anzulegen. Vor allem wird der Zusammenhang liturgischer Texte mit der Verkündigung mehr beachtet.

12 Vgl. dazu vor allem Thomas J. Talley, *Von der Berakah zur Eucharistia*, LJ 26 (1976) S. 98ff. – Texte: *Præx eucharistica*, hg. v. Anton Hänggi/Irmgard Pahl, Fribourg 1968, S. 9ff; Kommentar und Lit.: Hans Bernhard Meyer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral* (Gottesdienst der Kirche, Hb. der Liturgiewiss. 4), Regensburg 1989, S. 66ff; heutige jüdische Feier: *Die Pessach-Hagada*, Basel 1988, S. 33ff.

13 ... wie jetzt von der Mehrheit der Liturgiewissenschaftler angenommen wird. Auch die Teilung in eine Agape im Kap. 9 und eine Eucharistiefeier im Kap. 10 bzw. umgekehrt in eine Eucharistiefeier mit nachfolgender Agape wurde vertreten. Zu den verschiedenen Theorien und ihren Vertretern vgl. Kurt Niederwimmer, *Die Didache*, (Kommentar zu den Apostolischen Vätern 1), Göttingen 1989, S. 176ff.

Am bedeutsamsten aber ist die Tatsache, daß sich in vielen alten Quellen innerhalb der eucharistischen Liturgie kein Einsetzungsbericht findet, daß er erst im dritten Jahrhundert – mit *Hippolyt* als dem ältesten Zeugen – im Eucharistiegebet auftaucht.¹⁴ Wenn sich nun unter den ältesten Texten des Neuen Testaments bereits eine fest geprägte Abendmahlsparadosis befindet, diese aber über zwei Jahrhunderte in den liturgischen Texten des Abendmahls nicht auftaucht, so legt sich der Schluß nahe, daß der Einsetzungsbericht ursprünglich einen anderen Ort gehabt hat als das Eucharistiegebet – und damit auch eine andere Funktion als die ihm später in der westlichen Tradition zugeschriebene.

Hier bietet sich ein anderes Element des jüdischen Mahlritus an, nämlich die Haggada zum zweiten Becher vor der Hauptmahlzeit, die das Festereignis in einem katechismusartigen Dialog zwischen dem jüngsten Mitglied und der ganzen Tischgesellschaft thematisiert, so am Pesachfest: „Wodurch unterscheidet sich diese Nacht von allen anderen Nächten?“¹⁵ In der Tat klärt die ursprüngliche Zuordnung des Einsetzungsberichts nicht zur Abendmahlsliturgie, sondern zur dem eucharistischen Mahl vorausgehenden Verkündigung eine Reihe von Fragen. Die zeitlich zwischen der Didache und Hippolyt liegende Erste Apologie *Justins* bezieht sich auf Gebete und Danksagungen, die über Brot und Wein gesprochen werden, wobei die Elemente „durch das Gebet des Logos, der von ihm ausgeht ... zum Fleisch und Blut des fleischgewordenen Jesus“ werden (66,2). Die in diesem Zusammenhang zitierte Abendmahlsparadosis der Evangelien wird ausdrücklich als Begründung für die kirchliche Mahlfeier verstanden (66,3) und ist mit hoher Wahrscheinlichkeit „von der eucharistischen Eulogie ... scharf zu trennen“: Der Einsetzungsbericht wird als Festhaggada rezipiert,¹⁶ er ist nicht an Gott gerichtetes Gebet, sondern an die Gabe und den Auftrag erinnernde und zugleich die Feier legitimierende Verkündigung, in formgeschichtlicher Terminologie Kultlegende.

Als das mit der Verkündigung verbundene Sättigungsmahl mehr und mehr aus der Verbindung mit dem Herrenmahl entlassen wurde, war es nur allzu verständlich, daß die Abendmahlsparadosis jetzt in die eucharistische Liturgie selbst hineingelange. Das änderte zunächst noch nichts an der die ersten vier Jahrhunderte bestimmenden Theologie, nach der man „die Kernhandlung (Brot- und Becherritus sowie Eucharistiegebet)

14 Belege zuletzt zusammengestellt bei Hans Bernhard Meyer, *Eucharistie*, Regensburg 1989 (Gottesdienst der Kirche 4), S. 66ff, bes. 99f.

15 Heutiger Text: Die Pessach-Hagada, a. a. O., S. 7ff.

16 Karl Christian Felmy, Was unterscheidet diese Nacht von allen anderen Nächten?, *JLH* 27 (1983), S. 11.

insgesamt als wirksames Zeichen der *communio* mit dem gegenwärtigen Herrn betrachtet. Der Einsetzungsbericht und die Epiklese machen den Bezug zur Stiftung Jesu und den Glauben ausdrücklich, daß es sein Geist ist, der die *communio* mit Christus und unter den Christen wirkt. Die Überlegung – die schließlich zum Streit zwischen Ost und West führte –, welcher Teil des Eucharistiegebets als ‚Konsekrationsformel‘ zu betrachten sei, lag der Alten Kirche fern und ist im Licht ihrer liturgischen Zeugnisse sowie der Vätertheologie als gegenstandslos zu betrachten¹⁷.

Aber diese Verlagerung der Abendmahlspäradosis in die eucharistische Liturgie hinein und ihre Einfügung in das Eucharistiegebet waren von deutlichen formalen wie inhaltlichen Veränderungen begleitet. Boten die Didachetexte – und wahrscheinlich auch noch Justins Vorlagen – aneinandergereihete, christlich überformte Gebete nach dem Muster der jüdischen *birkat ha-mazon*, jeweils mit einer Kurz-beraka abgeschlossen, so findet sich seit Hippolyt zumeist ein durchgehender Text mit doxologischem Abschluß. Inhaltlich hatte schon die Didache den Lobpreis des Schöpfers (*eulogia*), mit dem die *birkat ha-mazon* beginnt, der Danksagung (*eucharistia*) untergeordnet und in den zweiten Abschnitt (10,3) eingefügt. Bei Hippolyt steht das klassische Grundmuster des Eucharistiegebets dann fest, das unter Verzicht auf den vorausgehenden Lobpreis des Schöpfers für die Gaben ganz von dem anamnetischen Dank für das Christusgeschehen geprägt ist. In die dabei zentrale Thematisierung des Leidens und der Auferstehung wird der Einsetzungsbericht unter Umformung in die Gebetsanrede („dir Dank sagend“) eingefügt mit an dessen Abschluß „zu meinem Gedächtnis“ anknüpfender Anamnese. Aus der traditionellen Bitte für Jerusalem ist eine Epiklese des Heiligen Geistes „in oblationem sanctae ecclesiae“ geworden, die sich aber nicht eigentlich auf die Gaben bezieht, sondern auf die Einheit der Kirche und die Stärkung des Glaubens, somit auf die feiernde Gemeinde. Das Eucharistiegebet Hippolyts schließt mit einer Doxologie. In der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts wird noch das seit dem ersten Jahrhundert im Sabbatmorgengebet der Synagoge als *Qedušā* verwendete und von den Christen früh in ihr Gemeindegebet – vielleicht das Morgenlob – aufgenommene *Sanctus* als Bestandteil auch des Eucharistiegebets bezeugt, in der alexandrinischen Tradition ohne das *Benedictus*.¹⁸

17 Hans Bernhard Meyer, a. a. O., S. 100.

18 Zuerst im Osten – frühester Zeuge Asterios der Sophist – im 5. Jh. auch im Westen. Die Ergänzung durch das *Benedictus* Ps 118,26a mit der umrahmenden Akklamation *Hosianna* kommt aus Gallien, vgl. Georg Kretschmar, Die Einführung des *Sanctus* in die lateinische Meßliturgie, *JLH* 7 (1962), S. 79ff.

Der geschichtliche Befund und exegetisch-theologische Arbeit sollten uns vorsichtiger machen, das Handeln Gottes im Handeln der Kirche so ausschließlich an die Rezitation der verba testamenti gebunden zu sehen, wie es die westliche Konsekrationstheologie getan hat und auch Luther in seiner Situation wahrscheinlich tun mußte. Der Einsetzungsbericht kann im Eucharistiegebet nicht mehr fehlen, aber als ein Teil desselben und nicht als dessen Substitut!

IV. Der spezifisch christliche Gottesdienst

Die neutestamentliche Wissenschaft hat sich in den letzten Jahrzehnten intensiv mit dem Gottesdienst der Urgemeinde und der frühen Kirche befaßt. Bis dahin lehrte man das Nebeneinander von zwei neutestamentlichen Gottesdienstformen: dem aus dem synagogalen Gottesdienst abgeleiteten Wortgottesdienst und der Mahlfeier, für die es im außerchristlichen Raum keine Vorformen gibt. Damit war die nachreformatorische Entwicklung von Predigtgottesdienst und Abendmahlsfeier als zwei getrennten und dann auch verschieden häufig und mit unterschiedlicher Beteiligung geübten Gottesdienstformen legitimiert. In der Tat finden wir im Neuen Testament eine Fülle verschiedener Aussagen zum Gottesdienst: Teilnahme am Tempelgottesdienst, Brotbrechen in den Häusern, missionarische Predigt, Taufhandlung und das gemeinsame Gebet, dazu die charismatisch bewegte Vielfalt der korinthischen Gemeinde – und schließlich eine Fülle offensichtlich liturgisch geprägter Texte.

Oscar Cullmann hat 1944 die These aufgestellt, daß es sich bei der herkömmlichen Unterscheidung von zwei verschiedenen urchristlichen Gottesdienstgestalten um eines jener „wissenschaftlichen Dogmen“ handle, die „so lange wiederholt werden, bis sie als Tatsachen hingenommen werden, deren Richtigkeit nicht mehr an den Texten nachgeprüft wird“. Der Protestantismus habe seine partikulare Praxis in die neutestamentlichen Texte hineingelesen. Cullmann kommt zu dem Ergebnis, „daß die Mahlfeier Grund und Ziel aller Versammlungen ist“. Es gibt „in der Urkirche überhaupt nur diese beiden gottesdienstlichen Feiern: das gemeinsame Mahl, in dessen Rahmen immer Wortverkündigung stattfindet, und die Taufe“¹⁹.

Ferdinand Hahn urteilt etwas zurückhaltender. Die neutestamentliche Überlieferung läßt sich weder „auf einer Ebene summarisch zusammenfas-

19 Oscar Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, Zürich ⁴1962, S. 30.32f.

sen, noch kann die im zweiten Jahrhundert sich herauskristallisierende Form des Einheitsgottesdienstes als einzig mögliche und notwendige Konsequenz angesehen werden. Hier bahnt sich zwar die Geschichte an, die den Gottesdienst der christlichen Kirche im Laufe der Jahrhunderte geprägt hat, aber dies ging auf Kosten des ursprünglichen Reichtums und des lebendigen gottesdienstlichen Vollzugs²⁰. Auf der anderen Seite ist aber die „auf Grund der Gemeinschaftsmahle des irdischen Jesus, seines Abschiedsmahles und der Erscheinungsmahle ... in frühester nachösterlicher Zeit (ausgebildete) Feier des Herrenmahles ... eine spezifisch urchristliche Form gottesdienstlichen Handelns“²¹. Die Frage ist nun aber, was dieses „eine“ bedeutet. Wäre die Mahlfeier in einer anderen Situation austauschbar oder gar verzichtbar? Die hessische Statistik hat einmal junge Pfarrer veranlaßt zu fragen, „ob die Kirche dem Gottesdienst nicht einen niedrigeren Stellenwert beimessen und ihn aus seiner zentralen Funktion entlassen müsse“²². Solchen Spekulationen entzieht Hahn die Grundlage, wenn er jetzt formuliert: „Grundform des urchristlichen Gottesdienstes war in jedem Fall die Versammlung zur Feier des Herrenmahles“²³. Daß die ersten Christen solange, bis sie ausgeschlossen wurden, am Tempelgebiet teilnahmen, hatte seinen Grund nicht in ihrer Übereinstimmung mit dem jüdischen Gottesdienst, sondern „Tempel und Synagoge waren für die Urgemeinde vor allem Stätten der Verkündigung und der Mission“²⁴.

Georg Kretschmar erläutert die Veränderungen der Herrenmahlsfeier bis zur Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert, „daß sich der eucharistische Gottesdienst vom wirklichen Mahl zu einem differenzierten Gefüge von Handlungen und Gebeten wandelt, das in eine nunmehr zeremonielle Kommunion ausmündet, und daß dieses Abendmahl nun im Regelfall nur im Rahmen einer umfassenden Liturgie gefeiert wird“. Dann aber heißt es: „Das Abendmahl war offenbar von Anfang an – neben der einmaligen Taufe – der spezifische Gottesdienst der Christen. ... In der Epoche der frühen Reichskirche ist die Abendmahlsfeier dann auch zum zentralen Gottesdienst der Kirche geworden“²⁵.

Zur irrigen protestantischen These von der Zweigleisigkeit des Gottesdienstes gibt es eine interessante jüdische Parallele, die überdies noch eine

20 Ferdinand Hahn, *Der urchristliche Gottesdienst*, JLiH 12 (1967), S. 42f.

21 Ders., *Art. Abendmahl*, PrThHb, hg. v. Gert Otto, Hamburg 1975, S. 35.33.

22 Vgl. Hans-Wolfgang Heidland, *Wesen und Wert des Gottesdienstes*, Mitteilungen des LKA Karlsruhe 6/74, S. 17.

23 Ders., *Art. Gottesdienst III*, TRE 14 (1985), S. 33.

24 Ders., *Der urchristliche Gottesdienst*, a. a. O., S. 17.

25 Georg Kretschmar, *Art. Abendmahlsfeier I*, TRE 1 (1977), S. 231.

Wertung einschließt. Ismar Elbogen hat den synagogalen Gottesdienst als eine Überhöhung des nicht nur abgebrochenen, sondern auch überwundenen Tempelkultes, als dessen Transformation in das Geistige und Ethische bezeichnet: „Der jüdische Gottesdienst hat in der Religionsgeschichte eine ganz hervorragende Bedeutung. Er war der erste, der, völlig losgelöst vom Opfer, als Gottesdienst mit dem Herzen bezeichnet werden durfte“²⁶. Der Opfergedanke wäre dann kaum mehr als eine historische Reminiszenz an eine längst überwundene Vorstufe zu dem eigentlichen, durch die Synagoge vermittelten Gottesdienst des Toragehorsams.

Aber die Synagoge stand von Anfang an nichts weniger als in Konkurrenz zum Tempel. Beide sind miteinander verbunden und haben sich gegenseitig, solange der Tempel stand, ergänzt. Zur Zeit des Zweiten Tempels wurde die Priesterschar in 24 Abteilungen aufgeteilt, die je eine Woche im Halbjahr den Dienst am Heiligtum versahen. Zudem ordnete man den Abteilungen jeweils einen Bezirk des Landes zu, aus denen Delegationen nach Jerusalem entsandt wurden, die beim Opferdienst ihrer Priestergruppe zugegen waren. Zur gleichen Zeit kam man im Heimatbezirk zusammen zu Schriftlesung und Gebet. Der Schluß liegt nahe, daß diese „Institution der maamadot, der Lokalversammlungen, zur Institution der Synagoge führte“. Schließlich zog der synagogale Gottesdienst auch in den Tempel ein. Die Mischna Tamid vermeldet, daß die Priester das Morgenopfer unterbrachen, um in der Quaderhalle das Schma Israel, den Dekalog und einige Gebete zu sagen.²⁷ Josua b. Chananja berichtet aus der Zeit um 60 vom Morgen-, Musaf- und Mittagsgebet am Laubhüttenfest, deren erstes nach, die beiden anderen vor den Opfern gehalten wurden.²⁸ Nach der Zerstörung des Tempels wurden die biblischen Opferperikopen in die synagogale Liturgie aufgenommen, was die rabbinische Literatur als Ersatz der Opfer interpretiert: Gott nimmt die Lesung an, „als ob sie vor mir Opfer darbrächten“²⁹. Zudem betet die jüdische Gemeinde noch heute im Schemone Esre, dem „Achtzehngebet“ der täglichen Morgenliturgie: „Bring den Dienst zurück in das Heiligtum deines Hauses, und die Opfer Israels und ihr Gebet nimm in Liebe und Wohlgefallen auf“³⁰, auch verwendet sie

26 Ismar Elbogen, *Der jüd. Gottesdienst in seiner gesch. Entwicklung* (1913), Hildesheim 1962, S. 1.

27 Jakob J. Petuchowski, *Zur Gesch. der jüd. Liturgie*: Hans Hermann Henrix (Hg.), *Jüd. Liturgie*, Freiburg 1979, S. 15.

28 Elbogen, a. a. O., S. 249.

29 bTaan 27b.

30 17. Bitte, Jakob J. Petuchowski, *Das „Achtzehngebet“*, in: *Jüdische Liturgie*, a. a. O., S. 79; wahrscheinlich ursprünglich ein Gebet um Annahme des vom Priester dargebrachten Opfers, vgl. Elbogen, a. a. O., S. 31.

den alten priesterlichen Segen aus dem Tempelkult, obwohl es längst keine Priester mehr gibt³¹. Die jüdische Orthodoxie erwartet noch immer die messianische Wiederaufrichtung des Tempels. Es stimmt also nicht, daß die Synagoge antikultisch ist, sie hat eine vitale Beziehung zum Tempel. Wort und Sakrament, wenn man die christliche Terminologie hier anwenden darf, waren bei den Juden immer miteinander verbunden, die reine Geistigkeit ist die Idealisierung eines Zustandes, den es nie gegeben hat.

Auch die Reformation ist davon ausgegangen, daß der spezifisch christliche Gottesdienst der „Hauptgottesdienst mit Predigt und heiligem Abendmahl“ ist, wie ihn die Lutherische Agende I (1955) bezeichnet hat, der Vorentwurf der Erneuerten Agende (1990) gebraucht für die Grundform I „Gottesdienst mit Predigt und Abendmahl“ und für die Grundform II „Predigtgottesdienst [mit Abendmahl]“. Dieser Ansatz, der in der Geschichte des nachreformatorischen Gottesdienstes nicht immer erkennbar geblieben ist, wird im Prinzip auch von der reformierten Tradition geteilt. Zwar scherte Zwingli mit seiner Zürcher „Aktion oder Brauch des Nachmahls“ (1525) aus dieser Übereinstimmung aus, indem er an die vier schon im Spätmittelalter üblichen Festtage mit Gemeindekommunion anknüpfte. Aber Calvin hat die sonntägliche Abendmahlsfeier vertreten, die mit der oberdeutschen Tradition des Predigtgottesdienstes verbunden werden sollte, konnte sich jedoch in Genf nicht durchsetzen³². Im 20. Jahrhundert dürfte das Problem eigentlich gelöst sein, zumal auch Karl Barth schon 1938 dazu aufgerufen hatte, mit der unbegründeten Praxis der Trennung von Wort und Sakrament im evangelischen Gottesdienst nun endlich Schluß zu machen.³³

Alle neueren Liturgiereformen suchen übereinstimmend die Grundgestalt des sonntäglichen Gottesdienstes in der Einheit von Wort und Sakrament zu realisieren, wobei in der Praxis behutsam vorgegangen werden muß, damit die Gemeinden nicht ihre gottesdienstliche Heimat verlieren. Liturgie ist ein stark emotional besetzter Bereich, was nützt eine noch so richtige theologische und liturgische Position, wenn sie nicht vermittelt

31 Elbogen, a. a. O., S. 67ff.

32 Vgl. dazu Eberhard Weismann, Der Predigtgottesdienst und die verwandten Formen, Leit. III (1956), S. 55.

33 „Es wird vielleicht eine von den dem Protestantismus gestellten Entscheidungsfragen der nächsten Zukunft bilden, ob es gelingt, den evangelischen Gottesdienst seiner von Luther wie Calvin intendierten Ganzheit entgegenzuführen, d. h. jene unsinnige Trennung von Predigt und Sakrament aufzuheben und ihre natürliche Zusammenordnung wiederherzustellen“, Karl Barth, Kirchliche Dogmatik I/2, Zürich 1938, S. 853; vgl. ders., Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformiertem Verständnis, Zollikon 1938, S. 199.

werden kann und die Gemeinden überzeugt? Die Statistik der Evangelischen Kirche in Deutschland zeigt von 1963–1989 eine kontinuierliche Zunahme der Abendmahlsbeteiligung von 25 % auf 38 % der Kirchenmitglieder. Noch aufschlußreicher ist der rasche Abbau der getrennt gehaltenen Beicht- und Abendmahlsfeier im Anschluß an den Predigtgottesdienst von 62 % auf 11 %. Wenn man das Absinken des regelmäßigen Kirchgangs von 7,3 % auf 5 % hinzunimmt, läßt sich folgende Tendenz formulieren: Bei längere Zeit hindurch abnehmendem, sich jetzt aber wieder stabilisierendem Gottesdienstbesuch steigt die Zahl der Kommunikanten wie auch der eucharistischen Gottesdienste. Dabei liegt die häufigere Teilnahme von weniger Gottesdienstbesuchern und damit eine Intensivierung der Sakramentspraxis durch Rückkehr zur Einheit von Wort und Sakrament im Gottesdienst auf der Hand. Es mag daran erinnert werden, daß auch die römisch-katholische Kirche erst seit 1910 die kommunizierende Gemeinde wiedergewinnen konnte und im übrigen zwischen 1950 und 1985 mit 53,9 % zu 26 % einem prozentual weit stärkeren Schwund der gottesdienstlichen Gemeinde ausgesetzt war.³⁴

V. Wortgeschehen und Feier in der liturgischen Konkretion

Das im Thema enthaltene „oder“ kann nun in ein „und“, das beigefügte Fragezeichen in ein Ausrufungszeichen umgewandelt werden. Gottesdienst ist gar nicht anders möglich als in einem Miteinander und Ineinander von Wortgeschehen und Feier, von Gottes heilschaffendem Wirken und unserer erwartenden, bittenden und hörenden Dienstbereitschaft!

In der Konvergenzerklärung der Kommission von Glauben und Kirchenverfassung zur Eucharistie von Lima 1982, die Frucht eines umfassenden, nun bald siebzig Jahre währenden ökumenischen Dialogs ist, wird die Eucharistie unter fünf „Aspekten“ entfaltet, die jeweils aussagen, was die Eucharistie in ihrem Wesen ist. Die liturgische Konkretion bleibt dabei frei und vielfältigen Möglichkeiten offen. Selbst eine Liturgie ohne Eucharistiegebet ist ihrem innersten Wesen gemäß Danksagung, Anamnese, Epiklese, *communio* und eschatologisches Symbol. Wenn dieses so ist, dann wäre allerdings die liturgische Ausformung dieser Aspekte sinnvoll und angemessen:

(1) Die Eucharistie ist „die große *Danksagung an den Vater* ..., (in der die Kirche für die ganze Schöpfung spricht“ (E 3). Damit wird die neu

³⁴ Vgl. Hans-Christoph Schmidt-Lauber, *Die Zukunft des Gottesdienstes*, Stuttgart 1990, S. 60f; vgl. ABIEKD, *Statistische Beilagen*, zuletzt Nr. 86/1992 für 1988/89.

erkannte jüdisch-urchristliche beraka/eucharistia-Tradition aufgenommen. Es ist nun verständlich, warum der Vorentwurf der Erneuernten Agende das Eucharistiegebet zur Grundform der Abendmahlsliturgie macht und dafür eine Fülle von Texten (14) anbietet. Zu der Danksagung gehört als deren Grund wie Ziel

(2) die *Christusanamnese*. Die Eucharistie ist Anamnese, „Gedächtnis (Memorial) des gekreuzigten und auferstandenen Christus ..., Vergegenwärtigung wie Vorwegnahme“ des vollendeten Gottesreiches. Dabei wird betont, daß die Christusanamnese „den zentralen Inhalt des gepredigten Wortes wie des eucharistischen Mahles ausmacht, (es) stärkt eines das andere“ (E 5.7.12). Warum der Gemeinde das eine Wort, das den Glauben stärkt und den Weg in die Zukunft bahnt, in den beiden Gestalten der Christuspredigt und des Herrenmahles gegeben ist und nicht in einer allein, wird letztlich niemand ergründen können. Es bleibt ein Geheimnis, aber eines, in dem der Christenheit die Heilsgegenwart ihres Herrn geschenkt ist, so daß wir gut daran tun, uns nicht mit einer Gestalt zu begnügen oder gar die eine gegen die andere auszuspielen.

(3) Der dritte Aspekt, den Lima uns zu bedenken gibt, ist die Anrufung des Heiligen Geistes. Die Eucharistie ist *Epiklese des Geistes*: Indem sie „durch Jesu Verheißung in den Einsetzungsworten dessen vergewissert wird, daß sie erhört werden wird, bittet die Kirche den Vater um die Gabe des Heiligen Geistes, damit das eucharistische Geschehen Wirklichkeit werden möge“ (E 14). In der Reformationszeit begannen fast alle lutherischen Gottesdienste mit dem Pfingsthymnus des Hrabanus Maurus „veni creator spiritus“ oder der altkirchlichen Antiphon „Komm, Heiliger Geist, erfüll die Herzen deiner Gläubigen“ (EKG 97 und 124): Das erste, was die Gemeinde tut, war die Bitte um den Heiligen Geist, in dem Gott mit der Fülle seiner Gaben heute zu uns kommt. So ist die epikletische Dimension des Gottesdienstes für den evangelischen Gottesdienst weder etwas Neues noch gar Fremdes.

(4) Luthers frühe Schriften haben den vierten Aspekt schon deutlich vor Augen gestellt: Die Eucharistie ist *communio der Gläubigen*. „In der Eucharistie findet die Gemeinschaft des Volkes Gottes ihre volle Darstellung“ (E 19). Diese später unter den innerprotestantischen Auseinandersetzungen um die Realpräsenz leider zurücktretende Dimension gewinnt für Sammlung und Sendung der Kirche heute neues Gewicht. In den reformatorischen Beutel-, Kasten- und Armenordnungen waren das Opfer und das brüderliche Teilen noch auf ihren gottesdienstlichen Ursprung bezogen, um sich dann allerdings bald in der Zuständigkeit der Obrigkeit als christlicher Instanz zu verselbständigen³⁵. Johann Hinrich Wichern hat mit der

Erneuerung des Diakonats zugleich die Notwendigkeit einer gottesdienstlichen Verwurzelung des Diakonenamtes ausgesprochen.³⁶ Wenn die soziale Dimension der Koinonia heute angesichts der wachsenden Weltnöte in den ökumenischen Aktivitäten immer stärker betont wird, dann muß sie umso deutlicher auf ihre geistliche Verwurzelung bezogen werden.

(5) Endlich kommt die *eschatologische Dimension* der Eucharistie zum Bewußtsein: Sie „eröffnet die Schau der göttlichen Herrschaft ... und ist deren Vorgeschmack“ (E 22). Eine der ältesten gottesdienstlichen Akklamationen ist das Maranatha, die Bitte um die Erfüllung der verheißenen Wiederkunft des Herrn oder deren Proklamation. Die Botschaft vom Vergehen der Welt, von dem neuen Himmel und der neuen Erde und von der Vollendung des Reiches ist heute schwieriger einzuordnen in unsere Lebensbezüge, als es in früheren Zeiten möglich war. Aber sie bleibt elementarer Bestandteil jeder Gottesbegegnung und wird zu Recht von der Lima-Erklärung zur Eucharistie in Erinnerung gerufen.

Nun ist eigentlich das zweite zuerst gesagt. In all diesen fünf Aspekten oder Dimensionen – Danksagung an den Vater, Christusanamnese, Epiklese, Anrufung des Heiligen Geistes, Gemeinschaft und Mahl des Gottesreiches – ist das Handeln der christlichen Gemeinde gefordert. Die Ermächtigung zu diesem Handeln hat aber zur Grundvoraussetzung, daß zuerst und vor allem von Gottes Handeln gesprochen wird. „Die Eucharistie ist vor allem das Sakrament der Gabe, die Gott uns in Christus durch die Kraft des Heiligen Geistes schenkt. ... Gott selbst handelt“ (E 2). So bleibt das Wortgeschehen unserer Feier bei allem Ineinander sachlich immer vorgeordnet. Der Gottesdienst ist unser Gottesdienst, aber keine Veranstaltung, die wir machen. Gott hat ihn uns geschenkt und damit ermächtigt, tätig zu werden, sein Lob zu sagen, zu feiern und in allem von seinem Wort zu leben.

35 Vgl. Paul Philippi, Art. Diakonie, TRE 8 (1981), S. 631f.

36 Johann Hinrich Wichern, Gutachten, die Diakonie und den Diakonats betreffend (1856), Ausgewählte Schriften I, hg. v. Karl Jensen/Rudolf Sieverts, Gütersloh 1956, S. 171.177.203f.