

Brotbrechung / Agnus Dei

Ansgar Franz / Thomas Hieke / Konrad Huber / Alexander Zerfaß

1 Erste liturgische Verortung

Dem Friedensritus folgt im Ordo Missae die zeichenhafte Geste des Brotbrechens, begleitet vom wechselweise oder gemeinschaftlich gesungenen oder gesprochenen Agnus Dei („Lamm Gottes“). Der stereotype, in der Regel dreiteilige Gebetsruf des Agnus Dei schließt nach zweimaliger Bitte um das Erbarmen Jesu Christi mit der Bitte um die Gabe seines Friedens und schafft so inhaltlich eine Verbindung zum vorausgehenden Friedensritus. Mit der Brotbrechung ist die Mischung verbunden, bei der ein Hostienfragment in den Kelch gesenkt wird. Die Brechung des Brotes ist unter den die Kommunion vorbereitenden Riten der historisch älteste und sachlich wichtigste.

2 Der biblische Ort

„Brotbrechen“ ist neben dem Ausdruck „Herrenmahl“ (1 Kor 11,20) Bezeichnung für die zentrale Feier des christlichen Gemeinschaftsmahls als der erinnernden Vergegenwärtigung des letzten Abendmahls Jesu (Apg 2,42.46; 20,7.11; 27,35; 1 Kor 10,16). Analog zur erst nachbiblisch belegten Bezeichnung „Eucharistie“ (wörtl. „Danksagung“ [Did 9,1]) wird mit der Rede vom Brotbrechen ein augenscheinlich bedeutsames Element der in der neutestamentlichen Abendmahlsüberlieferung dem Deutewort über das Brot vorangehenden Handlungen Jesu zur Bezeichnung für die gesamte Feier. Die Geste selbst begegnet in den Speisungserzählungen der synoptischen Evangelien (Mk 6,41 par; Mk 8,6 par; vgl. Mk 8,19) und wird in der Emmauserzählung zum Erkennungszeichen des Auferstandenen (Lk 24,30f.35). Im Alten Testament ist das Brechen des Brotes Zeichen helfender Zuwendung, das Hungrigen gewährt (Jes 58,7) oder auch verweigert werden kann (Jer 16,7; Klgl 4,4). Das mit einer Lobpreisung Gottes (Berakah) verbundene (feierliche) Brechen von Brot samt anschließendem Austeilen des gebrochenen Brotes ist fester Bestandteil jüdischer Mahlpraxis.¹ Insbesondere bei Freundschafts- und Gastmählern signalisiert diese durch den Hausvater oder Gastgeber ausgeführte Handlung die Eröffnung des eigentlichen Mahles und symbolisiert nicht nur Einladung zu und Konstituierung von entsprechender Tischgemeinschaft, sondern ist wohl auch Ausdruck der Teilhabe an dem über das Brot gesprochenen Segen. Im Rahmen des letzten Abendmahls verbindet Jesus die Geste des Brotbrechens mit einer besonderen Deutung und kennzeichnet sie damit als zeichenhaften Vollzug jener umfassenden Proexistenz, die seine Person und Sendung insgesamt ausmacht (vgl. Mk 14,22 par). Das Brechen des Brotes bei

¹ Die älteren Quellen thematisieren nur die Berakah (z. B. Arist 158; Sib 4,25f; mBer 6,1); die Geste des Brotbrechens wird ausdrücklich erst im Talmud erwähnt. Doch wird dort die Verknüpfung von Handlungs- und Wortelement als selbstverständlich vorausgesetzt, da die talmudischen Belege (bBer 39a; 46a; 47a; bRHSh 29b; yBer 6,1 10c; vgl. zu weiteren Belegen Kurt Hruby, Geste) bereits Detailfragen traktieren, z. B. wer das Brot bricht und zu welchem Zeitpunkt.

der Feier des Herrenmahls bedeutet nach Paulus ebenso wie das Segnen des Bechers Teilhabe an Jesus Christus, an seiner Lebensexistenz und seinem Geschick („Leib / Blut Christi“), und schließt die Glaubenden untereinander zu einer Gemeinschaft („ein Leib“) zusammen (1 Kor 10,16f).

Der Text des Agnus Dei besteht aus vier Elementen, die sich alle aus biblischen Texten, Motiven und Vorstellungen speisen. Dabei sind die alttestamentlichen Bezüge meist über ihre Rezeption im Neuen Testament vermittelt. Dominant ist die Rede vom „Lamm Gottes“, aber auch die Rede von der Vergebung der Sünde der Welt, die Bitte um Erbarmen und die Bitte um Frieden haben biblische Wurzeln.² Die dreifach wiederholte Akklamation, bestehend aus den ersten beiden Elementen, greift unmittelbar und nahezu wörtlich auf Joh 1,29 (vgl. 1,36) zurück. Von dort aus steht bei der folgenden Analyse von Kontext und inhaltlicher Aussage in erster Linie die Frage nach deren spezifischem Verständnis vor dem vielschichtigen Hintergrund relevanter biblischer Traditionen zu „Lamm“ und der neutestamentlichen Rede von Jesus Christus als „Lamm (Gottes)“ im Fokus des Interesses.

Pessach-Lamm, Opferlamm und die metaphorische Verwendung des Begriffs „Lamm“ in Jes 53,7 und Jer 11,19 sind die drei wichtigsten alttestamentlichen Bezugsbereiche für die Rede vom „Lamm Gottes“. Die Bitte um das Erbarmen und um die Gabe des Friedens ist nur sehr allgemein alttestamentlich imprägniert. Im Neuen Testament ist neben der Hauptbezugsstelle Joh 1,29(36) die Präsentation Jesu Christi in der Figur des Lammes innerhalb der Offenbarung des Johannes (Offb 5,6 etc.) bedeutsam. Indirekt wirken auch 1 Kor 5,7 und 1 Petr 1,19 auf die spätere Vorstellung und bildhafte Rede von Christus als dem Lamm Gottes ein. Auch hinsichtlich der beiden der Akklamation folgenden Bitten des Agnus Dei lassen sich neutestamentliche Bezugsstellen deutlich konkreter ausmachen.

2.1 Kontext

2.1.1 Altes Testament (Lamm)

Das *Pessach*-,*Lamm*“: Die Einrichtung der Pessach-Feier (Pascha, Passa) wird in den Erzählverlauf des Auszugs des Volkes Israel aus Ägypten eingebettet (Ex 12,1–14). Da der Pharao die Israeliten nicht ziehen lässt, wird eine letzte „Plage“ die Wende herbeiführen: Ägyptens Erstgeburt von Vieh und Mensch wird sterben, wenn JHWH durch Ägypten zieht. Die Familien Israels dagegen sollen ein Mahl mit einem „Lamm“ (hebr. *šəh*, griech. *probaton*, lat. *agnus*) halten: ein fehlerfreies, männliches, einjähriges Jungtier eines Schafes oder einer Ziege (Ex 12,5) soll zubereitet werden, und die Hausgemeinschaft soll so groß dimensioniert werden, dass das Tier aufgegessen und jeder satt wird. Das Blut des geschlachteten Tieres soll an die Türpfosten und den Türsturz gestrichen werden.

Das „Lamm“ ist die Standard-Opfermaterie im Opferkult am Jerusalemer Tempel. Das gilt sowohl für das sogenannte „Tamid-Opfer“ (Ex 29,38–42; Num 28,3–10) als auch für die in Lev 1–7 beschriebenen Opferarten.

² Vgl. dazu im Einzelnen auch die Ausführungen zu vergleichbaren Texten des Ordo Missae: Sabine Müller / Joachim Vette, *Kyrie eleison*; Christian Müller / Jörg Müller / Annette Traber / Ralph Walterspercher, *Gloria*, bes. 123–125.129f; siehe auch die Beiträge „Friedensritus“ und „Einladung zur Kommunion“.

Die metaphorische Verwendung des Begriffs „Lamm“ ist selten. Zwei Stellen sind einschlägig: Jes 53,7 und Jer 11,19. Jes 53,7 steht im Kontext des vierten Gottesknechtslieds im Buchteil „Deuterocesaja“ (Jes 40–55). Der Gottesknecht ist kein „Opferlamm“. Vielmehr geht es um die Widerstandslosigkeit des Tieres vor der „Nutzung“ durch seinen Herrn. In die gleiche Richtung geht die Verwendung des „Lamm“-Bildes in Jer 11,19. Der Vers gehört zu den „Konfessionen“ des Jeremia: In diesen Klagebeten reflektiert der Prophet in literarisch stilisierter Weise das Leiden an seinem von Gott erteilten Verkündigungsauftrag.

2.1.2 Neues Testament (Lamm [Gottes])

Die Genitivverbindung „das Lamm Gottes“ (*[h]o amnos tou theou*) begegnet in der Bibel einzig in Joh 1,29 und 1,36 und kann als johanneische Eigenbildung bewertet werden.³ Das Zeugnis Johannes des Täuflers im narrativen Eröffnungsteil des Johannesevangeliums findet seinen Ausdruck in der durch zweifache Nennung hervorgehobenen titularen Identifizierung Jesu: „Siehe, das Lamm Gottes, das wegnehmende die Sünde der Welt“ (Joh 1,29; V. 36 streicht die partizipiale Apposition). Was im Mund des Täuflers nicht zuletzt durch den Imperativ „siehe!“ deutlich hinweisenden Charakter hat – wobei eine Nennung von Adressaten auffallend fehlt –, wird im Agnus Dei zur akklamatorischen Anrede an Jesus Christus umfunktioniert.⁴ Im Kontext des Johannesevangeliums kommt dem Ausspruch auch insofern programmatisches Gewicht zu, als er dort mit dem ersten Auftreten Jesu in der Öffentlichkeit in Verbindung steht. Die darauf folgenden Aussagen des Täuflers in Joh 1,30–34 dienen dann der weiteren Identifizierung Jesu. Vom erwarteten Kommenden, der bereits verborgen zugegen ist, ist dabei die Rede (vgl. V. 26f), nicht ohne den Gedanken der Präexistenz mit anklingen zu lassen (V. 30; vgl. V. 15), von dessen Geisterfülltheit, die ihn als den „in heiligem Geist“ Taufenden offenbart (V. 33) und von der Gottessohnschaft, in der das Zeugnis des Johannes schließlich gipfelt (V. 34). Am darauffolgenden Tag (V. 35–42) wird dieses sein Zeugnis für Jesus, zusammengefasst im „zentralen verbalen Zeigegestus“⁵ der Lamm-Gottes-Proklamation vom Vortag, zur entscheidenden Ursache dafür, dass Menschen in die Nachfolge Jesu eintreten und seine Jünger werden.

Prominent begegnet Christus als Lamm in der Offenbarung des Johannes. Erstmals präsentiert in Offb 5,6 im Kontext der großen Vision des himmlischen Thronsaals (Offb 4–5), der für den Textverlauf insgesamt eine Schlüsselposition zukommt, wird das Lamm mit 28 Vorkommen zur am häufigsten genannten und zugleich wichtigsten Christusfigur dieser Schrift. Durch das schrittweise Öffnen der sieben Siegel des Buches, das ihm von Gott überreicht wird, setzt es die gesamten weiteren Geschehnisse in Gang, bleibt in der Folge stets präsent und spielt auch in der künftigen Heilsvollendung des himmlischen Jerusalem eine zentrale Rolle. Wenn auch der

³ Vgl. zum Folgenden auch Martin Hasitschka, *Befreiung* (1989) bes. 15–173; Ders., *Befreiung* (1996) 92–98.

⁴ So auch zu Beginn der christologischen Litanei des Gloria-Hymnus. Dass im lateinischen Text die Vokativform „agne“ vermieden wird, entspricht der Tendenz, „religiöse Begriffe [...] aus einem Gefühl der Ehrfurcht heraus als indeklinabel“ zu behandeln: Josef Andreas Jungmann, *Missarum Sollemnia* 2, 420. Eine – mit Ausnahme der Pluralanrede „seht!“ – wörtliche Übernahme des Täuflerzeugnisses aus Joh 1,29 erfolgt im Ruf des Priesters im Rahmen der Einladung zur Kommunion.

⁵ Michael Theobald, *Joh I*, 178.

in der Johannesapokalypse gebrauchte Begriff *arnion* sich vom *amnos* des Johannesevangeliums unterscheidet, liegen die jeweils damit verbundenen Vorstellungen auf durchaus vergleichbarer Ebene.⁶

Anders gelagert präsentieren sich demgegenüber die beiden einschlägigen Textstellen der neutestamentlichen Briefliteratur. In 1 Kor 5,7 begegnet in primär paränetischem Kontext (1 Kor 5,1–13) die Rede von Christus, der „als unser Pascha (*pascha*) geschlachtet ist.“⁷ Der vor dem Hintergrund von Ex 12 korrekt gewählte Begriff lässt offen, ob hier an ein Lamm gedacht ist. Der Vergleich selbst wird von Paulus nicht weiter entfaltet, sondern dient in erster Linie der zeitlichen Markierung eines entscheidenden Neuanfangs: Nach dem (Heils-)Tod Christi gilt es, ein Leben frei von Sünde („Sauerteig“) als permanente Paschafeier zu realisieren.⁸ Ähnlich eingebettet in eine auf die sittliche Lebensweise fokussierte Kontrastierung zwischen Einst und Jetzt ist 1 Petr 1,19, wo das Blut Christi mit dem eines „fehlerfreien und makellosen Lammes“ (*amnos*) verglichen wird. Die Metapher, die nicht notwendig auf das Pascha, sondern (besser) weit allgemeiner auf Opferlämmer zu beziehen ist,⁹ steht hier in Verbindung mit dem Gedanken des Loskaufs, der Befreiung aus versklavender Lebenssituation (vgl. Jes 52,3), erwirkt durch das in der gewaltsamen Lebenshingabe gipfelnde Verhalten Jesu (vgl. Mk 10,45; Hebr 9,12.14; Tit 2,14). An späterer Stelle im Brief wird der Gekreuzigte mit dem Gottesknecht identifiziert (1 Petr 2,22–25; vgl. Jes 53).

2.1.3 Altes Testament (Vergebung von Sünde; Bitte um Erbarmen; Bitte um Frieden)

Für die Wendung „du nimmst hinweg die Sünde der Welt“ gibt es keine wörtliche alttestamentliche Parallele. In Jes 53,4.11f lädt der „Gottesknecht“ die Schmerzen und die Sünden vieler auf sich und trägt sie, was zum Heil der Vielen führt. War dieser „Gottesknecht“ ursprünglich ein poetischer Versuch, das Leiden des Volkes Israel unter Exil und Fremdherrschaft zu deuten, so wird daraus aufgrund der individualisierenden Redeweise v. a. in der christlichen Rezeption ein „Vorausblick“ auf das erlösende Leiden Christi.

Die allgemeine Gebetsbitte „erbarme dich meiner“ (hebr. *ḥānneni*) findet sich mehrfach im Psalter (z. B. Ps 4,2; 6,3; 9,14 u. ö.), im Plural (hebr. *ḥānnenu*) begegnet sie im Psalter nur in Ps 123(122),3: „Sei uns gnädig, Herr, sei uns gnädig!“ – Dass sich Gott als ein erbarmender, barmherziger Gott den Menschen in Huld und Treue zuwendet, ist eine Basisaussage des Alten Testaments, die im Buch Exodus als Selbstvorstellung Gottes präsentiert wird („Gnadenformel“): Gott vergibt dem Volk Israel die „große Sünde“ mit dem „Goldenen Kalb“ (Ex 32) und stellt sich gegenüber Mose mit folgenden Worten vor: „JHWH (ist) JHWH. Ein barmherziger

⁶ Vgl. Martin Hasitschka, *Überwunden hat der Löwe* 487–493.

⁷ 1 Kor 5,7 ist die einzige Stelle im Neuen Testament, an der Jesus Christus mit dem Pascha verglichen und Jesu Sterben als Tötung des Paschatieres gedeutet wird. Das Verbum *thyō* / „schlachten“ (wie Ex 12,21 LXX; Dtn 16,2.4–6 LXX) kann bei Paulus auch „opfern“ bedeuten (1 Kor 10,20; vgl. Apg 14,13.18).

⁸ Vgl. Dieter Zeller, 1 Kor 205f.

⁹ Vgl. z. B. Norbert Brox, 1 Petr 82; Martin Hasitschka, *Befreiung* (1989) 70–73. John H. Elliott, 1 Petr 373f, denkt von vornherein an den Gottesknecht (Jes 53,7) und stellt einen Vergleich mit Hebr 9,12–14 an.

und gnädiger Gott, langmütig und von großer Huld und Treue, der tausenden (Generationen) Huld bewahrt, der Schuld, Frevel und Sünde wegnimmt – aber er spricht nicht einfach frei –, der die Schuld der Väter prüft bei den Söhnen und Enkeln, bei der dritten und vierten (Generation)“ (Ex 34,6f).¹⁰ Die Gnadenformel wird im Alten Testament mehrfach rezipiert (Neh 9,17; Ps 86,15; 103,8; 145,8; Joel 2,13; Jona 4,2 und weitere Varianten).

Die unmittelbare Bitte „gib uns Frieden“ steht so nicht ausdrücklich im Alten Testament (Ausnahme: Jes 26,12 LXX). Sehr wohl aber begegnen verschiedene Wendungen, die formulieren, dass Gott (den) Frieden gibt. In erster Person kündigt Gott an: „Ich werde Frieden geben“ (Lev 26,6; 1 Chr 22,9; Hag 2,9).¹¹ – Die Hoffnung, dass Gott Frieden geben wird, spricht Jes 26,12 in einem eschatologischen Hoffnungslied auf die Gerechtigkeit Gottes aus. Die Septuaginta formuliert hier mit dem Imperativ. Num 6,26 drückt im Priestersegen den Wunsch aus, dass Gott sein Angesicht zuwenden und Frieden geben möge.

2.1.4 Neues Testament (Bitte um Erbarmen; Bitte um Frieden)

Der Ruf nach Erbarmen begegnet im Neuen Testament, als Bitte an Jesus gerichtet, ausschließlich in den synoptischen Evangelien und im Kontext von Heilungserzählungen, am häufigsten dabei im Matthäusevangelium.¹² Hilfsbedürftige bzw. Hilfe suchende Menschen wenden sich mit der Bitte, er möge sich ihrer erbarmen, (teils auch wiederholt) an Jesus und sprechen ihn dabei als „Herr“ und / oder „Sohn Davids“, einmal auch als „Meister“ an (Mt 9,27; 15,22; 17,15; 20,30f par Mk 10,47f; Lk 17,13; 18,38f). Ihr Bittruf ist Ausdruck zuversichtlicher Hoffnung, festen Vertrauens und der Gewissheit, dass Jesus die Vollmacht besitzt, ihre Not zu wenden und ihnen Hilfe und Rettung zu erwirken. Bereits im Erbarmen selbst, umso mehr in der heilenden Zuwendung, in der sich dieses dann konkretisiert, wird am Tun Jesu letztlich etwas von jener Barmherzigkeit und von jenem umfassenden Heilswillen Wirklichkeit, die niemand anderem als Gott eignen.¹³ Dass dabei Blindenheilungen der erste und häufigste Zusammenhang der Bitte um Erbarmen sind, trägt der metaphorischen Dynamik des Wahrgenommen-Seins des so bittenden Menschen auf der einen und eines ihm glaubend geschenkten tieferen Sehens und Erkennens auf der anderen Seite Rechnung.

Eine explizite Bitte um Frieden bzw. den Frieden Christi¹⁴ begegnet wie schon im Alten Testament auch neutestamentlich nicht. Am nächsten kommen ihr vielleicht der den Adressaten („euch“) als Segenswunsch und -zusage formulierte Briefeingangsgruß insbesondere in den paulinischen und deuteropaulinischen Schreiben (Röm 1,7; 1 Kor 1,3 etc.), wenn dort neben Gnade Gottes und Jesu Christi auch von

¹⁰ Übersetzung: Christoph Dohmen, Ex II, 319f; zur Auslegung vgl. ebd. 353–356; Thomas Hieke, Aspekte 35.

¹¹ In Jer 14,13 liegt ein Zitat aus den trügerischen Reden der Lügenpropheten vor.

¹² Lk 16,24, die an Abraham gerichtete Bitte des verstorbenen reichen Mannes um Erbarmen, fällt diesbezüglich aus dem Rahmen.

¹³ Vgl. dazu z. B. das Ineinander des wirkmächtigen, erbarmenden Tuns Gottes und Jesu, wie es am Ende der Heilung des Besessenen von Gerasa in Mk 5,19f (par Lk 8,39) zum Ausdruck gebracht ist.

¹⁴ Während der lateinische Text des Agnus Dei diesbezüglich unbestimmt bleibt (*dona nobis pacem*), spricht die deutsche Übersetzung („gib uns *deinen* Frieden“) in der Schlussbitte konkret vom Frieden Christi, des „Lammes Gottes“.

deren Friede die Rede ist,¹⁵ sowie vergleichbare Formulierungen in den Briefen selbst (z. B. Gal 6,16; Eph 6,23; Kol 3,15; 2 Thess 3,16). Die gemeinschaftlich („uns“) geäußerte Bitte der Glaubenden um den Frieden Christi legt sich gleichwohl nahe, ist in den Evangelien der Zuspruch des Friedens doch in besonderer Weise Inhalt der Botschaft des Auferstandenen bei der Begegnung mit ihm: „Friede (sei / ist) euch!“ (*eirēnē [h]ymin*; Lk 24,36; Joh 20,19.21.26). Gerade in der johanneischen Darstellung erweist sich der Friede als österliche Gabe des Auferstandenen, die zugleich auch eine Grundlage und Voraussetzung für die umfassende Teilhabe der Seinen an Jesu eigener Sendung darstellt (Joh 20,21) und für den Empfang des göttlichen Geistes (Joh 20,22). Gemeint ist das Geschenk eben jenes Friedens, der den Jüngerinnen und Jüngern bereits in den Abschiedsreden bleibend (Präsens!) von Jesus verheißen ist und der „sein“ Friede ist: „Frieden hinterlasse ich euch, *meinen* Frieden gebe ich euch“ (Joh 14,27) – „damit ihr *in mir* Frieden habt“ (Joh 16,33). Ist schon in der synoptischen Tradition Friede, gut biblisch, Ausdruck ungebrochener und uneingeschränkter Gottesgemeinschaft, Ausdruck eschatologischen Heils (*šālôm*), „das mit dem Kommen Jesu den Menschen angeboten und geschenkt wird (Lk 2,14; 19,38.42; vgl. Apg 10,36), mit seinem Wort einzelne Menschen erreicht (vgl. Mk 5,34 par; Lk 7,50) und auch in der Verkündigung seiner Jünger wirksam ist (vgl. Lk 10,5f / Mt 10,13)“, so ist er im Johannesevangelium als der Friede Jesu Christi viel mehr noch „der umfassende Bereich seines Lebens [...], seiner Liebe [...], seiner Freude“¹⁶ (vgl. Joh 14,19.21.23; 15,11; 16,22; 17,13). Ein solcher Friede unterscheidet sich von dem, was die Welt zu geben vorgibt, und verheißt Schutz für die Seinen gerade in und trotz aller Bedrängnis in der Welt (vgl. Joh 16,33).¹⁷

2.2 Analyse

2.2.1 Altes Testament (Lamm)

Das Blut des *Pessach-Tieres* ist ein apotropäisches Zeichen, das Unheil abwenden soll: JHWH, der die Erstgeburt Ägyptens erschlägt, wird an den mit dem Blut des Pessach-Tieres bestrichenen Türen „vorübergehen“ (und die Bewohner verschonen). Das „Vorübergehen“ ist eine Deutung der hebräischen Wurzel *psḥ* und des Wortes „Pessach“.¹⁸ Diese Auslegung der Wurzel und des Begriffs ist bereits eine theologische Interpretation; die ursprüngliche Bedeutung liegt ebenso im Dunkeln wie die Herkunft des Festes. Aus den alten Elementen wird in Kombination mit dem Fest der ungesäuerten Brote ein Erinnerungsritual an die Befreiung Israels aus Ägypten, dem „Sklavenhaus“. Diese Gründungsgeschichte Israels wird am biblischen Ort der Einrichtung, Ex 12–13, mit dem Auftrag verbunden, sie in dieser Weise an die künftige Generation weiterzugeben. Ausführungsbestimmungen zum Pessach und zum Umgang mit dem Fleisch finden sich in Ex 12,43–50. Das Pessach-Fest ist in den

¹⁵ In 1 Tim 1,2 und 2 Joh 3 ist neben Gnade und Frieden auch Erbarmen (*eleos*) genannt.

¹⁶ Rudolf Schnackenburg, Joh III, 96f.

¹⁷ Mag das Wort Jesu, er sei gekommen, nicht Frieden, sondern Schwert und Entzweiung auf Erden zu bringen (Mt 10,34 par Lk 12,51), auf den ersten Blick widersprüchlich zur Zusage seines Friedens empfunden werden, so trägt es doch derselben Spannung Rechnung, wie sie das Johannesevangelium für die Jüngerexistenz in der Welt in Aussicht stellt.

¹⁸ Die Septuaginta übersetzt das Verb sowohl mit „vorübergehen“ (Ex 12,23) als auch mit „schützen“ (Ex 12,13.27); vgl. Christine Schlund, Knochen 22.

Festkalendern (Lev 23,5–8; Num 28,16–25; Dtn 16,1–8) geregelt und eng mit dem Fest der ungesäuerten Brote (Mazzot) verbunden (siehe auch Ex 23,18 und 34,25).¹⁹

Das Pessach-Tier ist kein Opfer, da nichts von der Materie an die Gottheit übergeben wird (z. B. durch einen Verbrennungsritus). Das gilt auch dann, wenn im Zuge der deuteronomischen Kultzentralisation (Dtn 12) das Pessach-Fest in Verbindung mit dem Mazzot-Fest am zentralen Heiligtum gefeiert werden muss und es somit zu einem Wallfahrtsfest wird. Wenn die Pessach-Tiere („Schafe/Ziegen oder Rinder“) nach Dtn 16,2 am Tempel in Jerusalem geschlachtet werden, so sind das Vorbereitungen für das feierliche Verspeisen der nach der Weisung der Tora zubereiteten Tiere in den entsprechenden Familien bzw. Hausgemeinschaften. Dennoch muss das jeweilige Tier die Kriterien erfüllen, die auch für Opfertiere gelten: männlich, ein Jahr alt, ohne körperlichen Makel. Auch die Teilnehmenden müssen im Stande kultischer Reinheit sein. – Das Pessach-Fest ist zum einen „ein Moment, in dem gemeindliche Identität begründet und gestärkt wird. [...] Zu Pesach vergewissert sich das jüdische Volk [...] seiner Zugehörigkeit zu Gott bzw. seiner besonderen Gottesbeziehung,“ zum anderen verkörpert es „Schutz und Bewahrung vor Verderben bringenden Mächten und die Überwindung des Todes“²⁰. Das Pessach-Geschehen hat in biblischer und frühjüdischer (und damit auch neutestamentlicher) Zeit keinen Sühnecharakter.²¹

In Ex 29,38–42 wird das *Tamid-Opfer* eingerichtet, ein immerwährendes (tägliches) Daueropfer von zwei Lämmern (Schaflämmer, hebr. *kæbæs* oder *kæsæb*), wobei das eine am Morgen, das andere am Abend als Brandopfer (Ganzopfer) dargebracht, d. h. vollständig auf dem Brandopferaltar vor dem Heiligtum verbrannt wird (siehe auch Num 28,3–10). Vegetabile Opfer von Weizen, Öl und Wein begleiten das Tamid-Opfer. Mit dem täglichen Opfer, dessen Unterbrechung eine Katastrophe darstellt,²² soll auf priesterlich-rituellem Wege die dauerhafte Gegenwart Gottes im Tempel symbolisiert und sichergestellt werden.²³

Bei den anderen Opfern²⁴ ist das „Lamm“ eine *Opfermaterie* von mittlerem Wert zwischen Rindern und Vögeln (Tauben; siehe z. B. Lev 1). Dabei kann das Opfertier allermeist ein Junges von Schaf oder Ziege sein (Kleinvieh). Unter bestimmten Bedingungen ist der Ersatz des Tieropfers durch ein vegetables Mehlopfers möglich (Lev 5,11–13). Die Opfertiere müssen „fehlerfrei“ sein, d. h. ohne sichtbare körperliche Mängel, die ihren ökonomischen Wert herabsetzen würden (Lev 22,17–25; Dtn 17,1). Auch an Festtagen gehören Lämmer zu den vorgesehenen Tieropfern (Lev 23; Num 28–29).

Der für das Thema „Lamm“ einschlägige Vers *Jes 53,7* im vierten Gottesknechtlied gehört zu dem Teil, in dem beschrieben wird, wie der Knecht Gottes unberechtigtweise misshandelt wird und diese Demütigungen geduldig erträgt: „Wie ein Lamm (Jungtier von Schaf oder Ziege), das man zum Schlachten führt, und wie

¹⁹ Siehe dazu Karl William Weyde, *Passa* (AT), Abschnitt 1. und 2.

²⁰ Christine Schlund, *Knochen* 112f. Erst nach rabbinischen Stimmen bewirkt das Pascha des Auszugs aus Ägypten Sühne, vgl. Joachim Jeremias, *Abendmahlsworte* 216–218. Anders z. B. Thomas Knöppler, *theologia crucis* 84f, bzw. Rainer Metzner, *Verständnis* 129–132, u. a. unter Berufung auf Philo (*SpecLeg* 2,145f) und Josephus (*Ant* 2,312).

²¹ Vgl. Christine Schlund, *Knochen* 174.

²² Vgl. *Dan* 8,11f; 11,31; 12,11; 1 *Makk* 1,41–45; Josephus, *Ant* 12,251; *Bell* 1,32; 6,94.

²³ Vgl. Michael B. Hundley, *Heaven* 97.

²⁴ Siehe dazu Thomas Hieke, *Levitikus* 179.

ein Schaf angesichts seiner Scherer, so tat auch er seinen Mund nicht auf“ (Jes 53,7). Die Berührungspunkte zwischen dem vierten Gottesknechtslied und den Opfern in Levitikus sind nur gering und die Unterschiede groß. Die Beschreibung des geschundenen Knechts, der die Krankheit der sprechenden Gruppe getragen hat und sie durch seine Wunden heilt, lässt ihn eher wie ein Tier mit einem körperlichen Schaden erscheinen, das gerade nicht für das Opfer tauglich ist. In Jes 52,14 wird die „entstellte“ Gestalt mit dem gleichen seltenen hebräischen Wort bezeichnet, das in Lev 22,25 den Makel an einem nicht für das Opfer geeigneten Tier meint. So, wie der Gottesknecht in Jes 53 dargestellt wird, wäre er als „Opferlamm“ gerade nicht rituell geeignet.²⁵ Damit geht es in Jes 53,7 nicht um ein „Opferlamm“ mit einem tieferen theologischen Hintersinn,²⁶ sondern um den Vergleich des Gottesknechtes mit einem Tier (Lamm, Schaf, Ziege ...) kurz vor der Schlachtung (siehe auch Ps 44,23) oder vor der Schafschor. Damit wird ausgedrückt, dass der Gottesknecht sein Schicksal ohne Widerrede akzeptiert und die Schuldableistung wortlos annimmt.²⁷

Das Lamm-Bild in Jer 11,19 steht für die Ahnungslosigkeit des Propheten gegenüber den mörderischen Absichten seiner Gegner.²⁸ Vielleicht wird Jes 53,7 umakzentuiert:²⁹ In Jer 11,19 ist vom Begriff *kaebaš* („Schaflamm“) her das Opfertier (s. o.) erwähnt.

2.2.2 Neues Testament (Lamm [Gottes] und Befreiung von Sünde)

Die singuläre Bezeichnung Jesu als „das Lamm Gottes“ durch Johannes den Täufer in Joh 1,29.36 lässt an besondere Gottzugehörigkeit und Gottesbeziehung des so Angesprochenen denken. Das Bild des Lammes wirft unweigerlich auch die Frage nach dem angemessenen biblischen Vorstellungshintergrund auf. Die Debatte dazu ist vielfältig und kontrovers, umso mehr, weil Joh 1,29 das Lamm ausdrücklich mit dem Aspekt der Befreiung von Sünde in Verbindung bringt. Stellvertretend (er)trägt das Lamm die Folgen von Sünde und trägt sie weg.³⁰ Es agiert darin letztlich wie Gott und anstelle Gottes, verkörpert und offenbart so einen Wesenszug JHWHs (Ex 34,6f; vgl. Num 14,18; Mi 7,18). Von Sünde ist dabei in universaler Weise die Rede: Es ist die Sünde „der Welt“ (*kosmos*), der gesamten Menschheit, und es ist „die Sünde“ (*[h]amartia*; Singular!) in ganz grundlegender und jede Form von Verfehlung umfassender Weise. Unter eben dieser Rücksicht charakterisiert der Täufer

²⁵ Vgl. Jeremy Schipper, *Lamb Imagery* 323f. Schipper verweist auch auf die Begrifflichkeit „krank/Krankheit“ in Jes 53,3.4.10, die in Mal 1,13f verwendet wird, wenn Gott den Judäern vorwirft, dass sie gegen die Vorschrift „kranke Tiere“ als Opfertiere darbringen.

²⁶ Gegen die schon seit Justin dem Märtyrer (2. Jh. n. Chr.; Dial 13,1–9) beliebte Auslegung von Jes 53,7 und dem vierten Gottesknechtslied auf ein kultisches, Sühne bewirkendes Geschehen, das dann typologisch auf Christus hin ausgedeutet werden könnte; vgl. Ulrich Berges, V, *Jesaja* 259. – Zur Problematik der „Anwendung“ von Jes 53 auf eine Theologie zur Deutung des Kreuzestodes Jesu siehe Ulrich Berges, *Servant Song* 481–499.

²⁷ Vgl. Ulrich Berges, *Jes V*, 259f; ähnlich Adrian Schenker, *Knecht* 83.

²⁸ Vgl. Georg Fischer, *Jer I*, 404, 407, 421.

²⁹ So Georg Fischer, *Jer I*, 421f. Ulrich Berges, *Servant* 250–253, geht dagegen von sich wechselseitig beeinflussenden schriftstellerischen Zirkeln aus.

³⁰ Das griechische *airō* – hier im Partizip Präsens (!) – bedeutet sowohl „auf sich nehmen, tragen“ als auch „wegnehmen, wegtragen“ (vgl. Martin Hasitschka, *Befreiung* [1989] 110–124; Ders., *Befreiung* [1996] 95f); im Johannesevangelium aber überwiegend Letzteres (vgl. Thomas Knöppler, *theologia crucis* 70); vgl. insgesamt auch Rainer Schwindt, *Lamm Gottes* 198f, 202–205.

Jesus als das Lamm Gottes. Die gesamte Lebensexistenz Jesu, nicht etwa nur sein gewaltsamer Kreuzestod ist davon bestimmt.³¹

Der in der Wirkungs- und Auslegungsgeschichte vielfach vorgenommene Bezug des titularen Bildworts des Täufers auf das Pessach-Lamm (Ex 12) ist alles andere als eindeutig. Der bei Johannes gebrauchte Ausdruck stimmt nicht mit der für das Pessach-Lamm üblichen Begrifflichkeit überein.³² Der fehlende Sühnecharakter, die Tatsache, dass Pessach / Pascha in der Bibel nirgends mit Befreiung von Sünde, Sündenvergebung und Sühne in Beziehung gebracht wird – ein Aspekt, der für Joh 1,29 aber entscheidend ist –, spricht gegen eine derartige Bezugnahme. Sie trägt im Übrigen wohl auch nur dann etwas aus, wenn man zu akzeptieren bereit ist, dass die johanneische Passionsdarstellung etwa hinsichtlich des Zeitpunkts des Todes Jesu oder hinsichtlich des Erfüllungszeitpunkts in Joh 19,36 gezielt zugunsten einer Paschalammtypologie gestaltet wurde. Zum einen wird im Johannesevangelium aber mitnichten ausdrücklich thematisiert, dass Jesus zu der Stunde stirbt, da im Tempel die Paschalämmer geschlachtet werden.³³ Zum anderen ist das das Kreuzesgeschehen deutende Schriftzitat in Joh 19,36 („Ein Knochen wird nicht zerbrochen werden an ihm“) nicht zwingend auf Ex 12,46 (vgl. Num 9,12) zu beziehen, sondern kann auch als Anspielung auf das Verheißungswort über den leidenden Gerechten in Ps 34(33),21 wahrscheinlich gemacht werden.³⁴

Wird die Pessach-Deutung also der johanneischen Aussage im Kern nicht gerecht, erweist sich demgegenüber eine Verbindung mit der prophetischen Figur des Gottesknechts bei Jesaja als naheliegend.³⁵ Insbesondere Jes 53,7 gibt dafür den entscheidenden Anstoß, unabhängig davon, dass die Metapher in Joh 1,29.36 nicht in einer ähnlich vergleichenden Aussage begegnet, sondern direkt als Bezeichnung Jesu fungiert. Und gerade auch die in Joh 1,29 mit der „Lamm Gottes“-Titulatur verbundene Verheißung des (Weg-)Tragens von Sünde ist als eine augenscheinliche Anlehnung an das vierte Gottesknechtslied zu begreifen.³⁶ Der gerechte, gleichwohl geschundene Knecht JHWHs trägt nicht nur „unsere Krankheiten“ (Jes 53,4), er trägt auch „die Sünden (*[h]amartia*) der Vielen“ (Jes 53,11f).³⁷ Die im Täuferzeugnis programmatisch ins Bild gesetzte Charakterisierung der Person Jesu ist von dorthin Ausdruck einer Lebenshaltung der Niedrigkeit und Ohnmacht, der Wehr- und Widerstandslosigkeit (vgl. Jer 11,19; Ps 44,23)³⁸ und – gerade darin – Ausdruck einer

³¹ Im Kontext von Joh 1 steht die Sündenvergebung (1,29.36: *[h]o airōn*) unmittelbar in Beziehung zur Geisttaufe (1,33: *[h]o baptizōn*). Vgl. dazu Reimund Bieringer, Lamm Gottes 213–232: „Die Sündenvergebung geschieht in der Geisttaufe“ (231).

³² Der Terminus *amnos* ist weder in der Septuaginta noch bei Philo und Josephus als Bezeichnung für das Paschatier benutzt.

³³ So aber mit vielen anderen z. B. Michael Theobald, Joh I, 167, der so „beim *ersten* Auftritt Jesu [...] in einer großräumigen *Inclusio* auf eben jenes Heilsgeschehen“ am Ende des Evangeliums verwiesen sieht. Siehe dazu aber Stephan Witetschek, Stunde 146–154.

³⁴ Vgl. z. B. Martin Hasitschka, Befreiung (1989) 63–68; Stephan Witetschek, Stunde 170–178.

³⁵ Im Neuen Testament werden die Figur des Gottesknechts und die entsprechenden Textstellen auch sonst häufig auf Jesus bezogen und mit seinem Geschick in Verbindung gebracht (z. B. Mt 8,17; Joh 12,38; Apg 8,32f; 1 Petr 2,22–25 etc.).

³⁶ Das hält auch Michael Theobald, Joh I, 167, fest.

³⁷ Die Septuaginta schreibt bereits in Jes 53,4 (*h*)*amartia* für *h*³*lily* (Krankheit). Für das Tragen ist *pherō* (Jes 53,4) bzw. *anapherō* (Jes 53,11.12) gebraucht.

³⁸ Vgl. auch Mt 10,16 par Lk 10,3; Röm 8,36. – Hier wie dort ist die Metapher nicht im rituellen oder kultischen Sinn (Pascha- oder allgemein Opferlamm) zu verstehen. Dagegen plädiert Dietrich Rusam,

singulär in Gott gegründeten Lebensexistenz, die im Letzten auf das Heil aller ausgerichtet ist. In der Verbindung von Brotbrechen, Agnus Dei und Kommunioneladung kommt das auch in der Liturgie sinnfällig zum Ausdruck.

In eben diese vom jesajanischen Gottesknecht geprägte Sinnlinie ist auch die Christusfigur des Lammes (*arnion*) in der Offenbarung des Johannes angemessen einzuordnen. Sie vor dem Hintergrund der Paschalamm-Konzeption und der für sie maßgeblichen apotropäischen Funktion interpretieren zu wollen, greift ähnlich wie im Johannesevangelium zu kurz. Als siegreicher „Löwe aus dem Stamm Juda“ (vgl. Gen 49,9f) und als „Wurzelspross Davids“ (vgl. Jes 11,1.10) in Offb 5,5 dem Seher Johannes machtvoll angekündigt, erscheint Christus in Offb 5,6 in merkwürdigem Kontrast dazu in der Figur eines macht- und wehrlosen Lammes, das noch dazu „wie geschlachtet“ ist. Die Todeswunde tragend, ist das Lamm zugleich aber auch „stehend“, d. h. lebend, geschaut. Am Lamm selbst sind so der Tod und die Auferweckung Jesu unverkennbar ins Bild gesetzt. Erst von dorthin ist adäquat zu verstehen, dass diesem Lamm, das in singulärer Nähe zu Gott steht, mit seinen sieben Hörnern Macht in Fülle zugeschrieben³⁹ und mit dem Empfang des siebenfach versiegelten Buches von Gott her überantwortet ist. Gerade in seiner Lebenshingabe hat Christus den „Sieg“ ein für alle Mal errungen. Der für das Geschlachtet-Sein des Lammes verwendete Ausdruck *sphazō* (Offb 5,6.9.12; 13,8) bezeichnet nicht etwa ein kultisches Geschehen,⁴⁰ sondern meint ganz profan ein gewaltsames Töten (vgl. Offb 6,9; 18,24; 1 Joh 3,12). Erneut verweist das auf die Prophetie vom leidenden Gottesknecht, der in Jes 53,7 mit einem Lamm verglichen wird, das zur Schlachtung (LXX: *sphagē*) geführt wird (vgl. Ps 44[43],23). Der gewaltsamen Lebenshingabe des Lammes, ausgedrückt auch in der Rede vom „Blut (des Lammes)“, kommt soteriologische Funktion zu.⁴¹ In seinem Blut hat das Lamm in einem universalen Sinn Menschen aus allen Völkern für Gott erworben und zu einem Königreich und zu Priestern gemacht (Offb 5,9f; vgl. 1,6; 7,9.14; 14,4). Dieses Geschenk einer neuen Gottesbeziehung findet in Offb 1,5 sein Pendant darin, dass von Jesus Christus als „dem uns Lösenden (*hyō*) von unseren Sünden (*[h]amartia*) in seinem Blut“ gesprochen wird – und damit analog zu Joh 1,29 auch die Figur des Lammes aufs Engste mit Befreiung von Sünde in Verbindung gebracht wird.⁴²

Schließlich kann auch der 1. Petrusbrief in seiner christologischen Konzeption die Rede vom „kostbaren Blut Christi“ als dem Blut eines „fehlerfreien und makellosen“, d. h. in seinem Verhalten Gott wohlgefälligen „Lammes“ (1,19) und die

Lamm Gottes 67f, für ein bewusst polysemes Verständnis, das „ursprünglich unterschiedliche Traditionen [...] gemeinsam alludiert“ (68), stellt zugleich aber mit Verweis auf die Souveränität Jesu in der johanneischen Passionsdarstellung das Moment der Niedrigkeit in Frage (vgl. ebd. 65, 78f). – Mangelnde kultische Konnotation macht für Joh 1,29.36 auch eine Deutung von der Tamidopfertradition oder gar vom Sündenbock (Lev 16) her unwahrscheinlich.

³⁹ Unter anderem wegen der Hörner sprechen viele Ausleger für die Johannesoffenbarung nicht von einem „Lamm“, sondern von einem „Widder“; so z. B. Peter Stuhlmacher, *Lamm Gottes* 529–542 (unter Bezugnahme auf die Tamidopfertradition).

⁴⁰ Das in kultischem Sinn gebräuchliche *thyō* (vgl. Mk 14,12; Lk 22,7; 1 Kor 5,7) kommt in Offb nicht vor.

⁴¹ Vgl. dazu z. B. auch Thomas Knöppler, *Blut* 477–511, bes. 504–511. Heinz Giesen, *Christustitel* 182–196, sieht darin allerdings nur eine apotropäische Funktion im Sinne der Paschalammtradition angezeigt („nicht als Sühnemittel, sondern als Lösepreis bzw. Lösegeld“ [185]).

⁴² Eine Reihe weiterer Gemeinsamkeiten zwischen dem *amnos tou theou* des Johannesevangeliums und dem *arnion* der Johannesoffenbarung nennt Martin Hasitschka, *Überwunden hat der Löwe* 490f.

Identifizierung des Gekreuzigten mit dem Gottesknecht des Jesajabuches (2,22–25) nebeneinanderstellen und in vergleichbarer Weise zusammendenken.⁴³

3 Biblisch-liturgischer Kommentar

3.1 Zur geschichtlichen Entwicklung des Ritenkomplexes

Im Zuge der Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde die Notwendigkeit gesehen, in den Komplex der Kommunionriten der römischen Messfeier ordnend einzugreifen.⁴⁴ Angezielt war dabei vor allem eine Entflechtung von Friedensritus und Brotbrechung, als deren Begleitgesang das Agnus Dei zugleich wiederhergestellt werden sollte. Die mit der Brechung verbundene Mischung wurde, obwohl ihre eigentliche Bedeutung erklärtermaßen unverstanden blieb, aus ökumenischen Rücksichten, namentlich aufgrund der Verbreitung des Rituselements in den Ostkirchen, beibehalten.⁴⁵ Die Dringlichkeit dieser Neuordnung wird nachvollziehbar, wenn man sich die Abfolge der Ritensequenz im Messordo des Missale Romanum von 1570/1962 vor Augen führt: An den Canon Romanus und das Vaterunser mit Embolismus schloss sich zu dessen Schlussformel die Brechung der Hostie an, gefolgt vom Friedenswunsch (*Pax Domini sit semper vobiscum*), während dessen der Priester mit einer Hostienpartikel ein dreifaches Kreuzzeichen über dem Kelch ausführte (Konsignation), um diese dann unter dem Begleitwort *Haec commixtio* in den Kelch zu geben (Mischung).⁴⁶ Erst jetzt folgten das Agnus Dei sowie das Friedensgebet.

Die Ursache dieser offenkundigen Verwirrung⁴⁷ war das Zusammenziehen zweier in den frühmittelalterlichen Quellen der römischen Liturgie noch voneinander getrennter Vorgänge, die jeweils eine Brechung und eine Mischung umfasst hatten,⁴⁸ deren erster hatte seinen Ort im Anschluss an Canon und Vaterunser, der zweite unmittelbar vor der Kommunion. Bei dem letztgenannten Vorgang handelte es sich um die eigentliche, auf das eucharistische Mahl zielende Brotbrechung. Das Urchristentum fand die Geste des Brotbrechens wohl bereits als etablierte jüdische Praxis vor.⁴⁹ Während jedoch in den rabbinischen Quellen die Handlung des Brotbrechens bedeutungsmäßig hinter die begleitende Berakah zurücktritt,⁵⁰ messen christliche Quellen beginnend mit dem Neuen Testament dem Brotbrechen höchste Bedeutung zu. Dies gilt in den ersten Jahrhunderten weniger für den Westen als für den Orient, wo das Brotbrechen besonders in Syrien offenbar schon bald in nonverbaler Bezugnahme auf den Einsetzungsbericht (Mt 26,26 par) als Symbolhandlung (performative Anamnese) der Selbsthingabe Jesu verstanden wurde.⁵¹

⁴³ Vgl. dazu z. B. John H. Elliott, 1 Petr 369–375, 522–539 und 543–550.

⁴⁴ Vgl. Franz Nikolasch, Brotbrechung; Andreas Heinz, Überlegungen 303–306.

⁴⁵ Vgl. Franz Nikolasch, Brotbrechung 335.

⁴⁶ Siehe dazu unten, Abschnitt 3.2.1.

⁴⁷ Vgl. Andreas Heinz, Überlegungen 302f; Michael Kunzler, Messe 38.

⁴⁸ Zur historischen Entwicklung vgl. Josef Andreas Jungmann, *Missarum Sollemnia* 2, 375–399, sowie jetzt ausführlich Barry M. Craig, *Fractio panis*.

⁴⁹ Vgl. Franz Nikolasch, Brotbrechung 332. Siehe dazu auch oben, Abschnitt 2.

⁵⁰ Vgl. Gerard Rouwhorst, *Faire mémoire* 79f.

⁵¹ Vgl. Gerard Rouwhorst, *Faire mémoire* 80–86.

Die älteste erhaltene Regelung der römischen Messe, der *Ordo Romanus I* (OR I), der die feierliche Papstliturgie um 700 vor Augen stellt, beschreibt die Brechung des Brotes für das ganze anwesende Volk als ausgedehnten Vorgang, an dem zahlreiche Personen beteiligt sind und der vom Gesang des *Agnus Dei* begleitet wird.⁵² Nach Abschluss der Brechung kommuniziert der Papst und gibt, nachdem er vom eucharistischen Brot gegessen hat, eine Partikel davon in den Kelch,⁵³ wobei er spricht: *Fiat commixtio et consecratio corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi accipientibus nobis in vitam aeternam*⁵⁴ („Die Mischung und Heiligung des Leibes und Blutes unseres Herrn Jesus Christus gereiche uns, die wir sie empfangen, zum ewigen Leben“). Von diesem Vorgang ist zu unterscheiden, dass der Papst bereits zuvor im Anschluss an den Embolismus des Vaterunsers ein Stück eucharistisches Brot (wohl aus einer früheren Feier der Papstliturgie) in den Kelch gibt, in diesem Falle wortlos und ohne vorherige Brechung.⁵⁵ Erst anschließend bricht er seine *oblata* und gewinnt so unter anderem die Partikel, die später für die auf die große Brechung folgende Mischung benötigt wird. Hinter der ersten Mischung nach dem Vaterunser scheint ursprünglich der Brauch des *fermentum* zu stehen, die Überbringung von eucharistischer Materie aus der Papstliturgie in die Presbyterliturgie der Titelkirchen, die die Einheit der Stadtgemeinde über die aus praktischen Gründen getrennten Liturgiefiern hinweg darstellt.⁵⁶ So findet auch die Verknüpfung der Mischung mit Friedenswunsch und Friedenskuss eine plausible Erklärung. Spätere, fränkische Quellen wissen nicht mehr um die Hintergründe, halten aber trotzdem an dem rituellen Vollzug fest. Folgerichtig müssen sie bereits dieser ersten Mischung eine erste Brechung vorausgehen lassen, damit eine eucharistische Partikel zur Verfügung steht.⁵⁷

Aus diesen Vorgaben entwickelte sich im Laufe der folgenden Jahrhunderte die undurchsichtige Ritensequenz, wie sie im *Missale Romanum* 1570/1962 fixiert war. Durch den fast vollständigen Rückgang der Gläubigenkommunion im Hochmittelalter⁵⁸ entfiel die Notwendigkeit zur (dem Ablauf nach zweiten, eigentlichen) Brotbrechung. Es blieb nur die (historisch sekundäre) erste Brechung und mit ihr nur die erste Mischung, die nun das Begleitwort der (ebenfalls entfallenen) zweiten an sich zog. Das *Agnus Dei* behauptete in diesem Prozess seinen ursprünglichen Ort, büßte dabei aber seine eigentliche Funktion als Begleitgesang der (an dieser Stelle ja nicht mehr vorhandenen) Brotbrechung ein.

⁵² OR I, 102–105 (Michel Andrieu, *Ordines Romani* 2, 100f).

⁵³ Der in einem Teil der handschriftlichen Überlieferung von OR I vorausgehende Konsignationsritus (dreimaliges Kreuzzeichen mit der Partikel über dem Kelch) dürfte eine fränkische Interpolation in die römische Quelle darstellen: vgl. Barry M. Craig, *Fractio panis* 140 und 142.

⁵⁴ OR I, 107 (Michel Andrieu, *Ordines Romani* 2, 101f); Barry M. Craig, *Fractio panis* 143, geht davon aus, dass der Text des Begleitgebets erst Ende des 7. Jahrhunderts nach orientalischen Vorbildern in die römische Liturgie eingeführt wurde.

⁵⁵ OR I, 95 (Michel Andrieu, *Ordines Romani* 2, 98).

⁵⁶ Vgl. Josef Andreas Jungmann, *Missarum Sollemnia* 2, 386–388; Hans Bernhard Meyer, *Eucharistie* 197f.

⁵⁷ Vgl. Barry M. Craig, *Fractio panis* 143–177.

⁵⁸ Siehe unten, Abschnitt 3.3.1.1.

3.2 Zur Theologie des Ritenkomplexes

3.2.1 Historische Vorgaben

Neben der auf die Mahlgemeinschaft bezogenen Symbolik der Brotbrechung, von Paulus auf die Einheit des Leibes Christi gedeutet (1 Kor 10,16f), spiegelt der historische Befund eine Beeinflussung von Gestalt und Interpretation des Ritenkomplexes durch orientalische, speziell syrische Traditionen wider.⁵⁹ Diese ist vor dem Hintergrund dem expandierenden Islam ausweichender Christen zu verstehen. So scheint die mit der auf die Kommunion des Volkes zielenden Brotbrechung verbundene Mischung der eucharistischen Gestalten aus dem syrischen Raum zu stammen,⁶⁰ wo bereits Theodor von Mopsuestia († 428) den Vorgang ausführlich kommentiert:⁶¹ „Deshalb besteht eine Vorschrift, nach und nach das lebenspendende Brot in den Kelch zu senken, um anzuzeigen, daß sie untrennbar und eins sind in der Kraft und daß sie eine einzige Gnade den Empfangenden schenken. Der Priester bricht nun das Brot, was nicht einfach so geschieht, sondern weil unser Herr Christus sich nach seiner Auferstehung von den Toten allen Seinigen zeigte.“⁶² Die Tendenz der orientalischen Quellen geht in der Folge dahin, die Brechung mit dem Tod Jesu (das zerbrochene Brot als Zeichen des zerbrochenen Leibes),⁶³ die Mischung als Verbindung der zuvor getrennt sich darbietenden Gestalten hingegen mit der Auferstehung als Wiedervereinigung von Leib und Seele zu assoziieren.

Dieses Verständnis schlägt sich auch in der römischen Liturgie nieder. Das Agnus Dei, nach durchaus glaubwürdiger Auskunft des *Liber pontificalis* durch Papst Sergius I. (687–701), der einer syrischen (!) Emigrantenfamilie entstammte, in die römische Messe eingeführt,⁶⁴ stützt in Anbetracht seiner biblischen Bezugstexte, insbesondere des vierten Gottesknechtliedes, ausdrücklich die passilogische Symbolik der Brotbrechung. Umgekehrt zielt das die Mischung begleitende Gebet auf die Teilhabe am Auferstehungsleib ab;⁶⁵ in seiner heutigen deutschen Fassung lautet es: „Das Sakrament des Leibes und Blutes Christi schenke uns ewiges Leben“ (MB 519).⁶⁶

⁵⁹ Vgl. Andreas Heinz, Überlegungen 309–315.

⁶⁰ Vgl. Joannes Petrus de Jong, Rite.

⁶¹ Hom. cat. 16,15–20 (FC 17/2,432–436 Bruns).

⁶² Hom. cat. 16,16f (FC 17/2,434 Bruns).

⁶³ Vgl. Josef Andreas Jungmann, *Missarum Sollemnia* 2, 372–374. Das „Herrichten und Zerteilen des Brotes“ mit der Opferung des „Lammes“ in der byzantinischen Proskomidie kann als „Weiterführung dieses Gedankens“ betrachtet werden: ebd. 2, 415 Anm. 10.

⁶⁴ *Liber pontificalis* 86,14 (Louis Duchesne, *Liber pontificalis* 1, 376). Interessant ist, dass die westsyrische Tradition einen von Mar Jakob von Sarugh († 521) verfassten Gesang zur Brotbrechung kennt, der die Textzeile enthält: „Du bist das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt“ (Andreas Heinz, Überlegungen 311). Was in Rom bis zur Einführung des Agnus Dei begleitend zur Brotbrechung erklang, ist aus den Quellen nicht zu klären. Der Mailänder und der mozarabische Ritus verwenden bis heute wechselnde Gesänge zur Brechung (vgl. Andreas Heinz, Überlegungen 307f). Zur weiteren Geschichte des Agnus Dei vgl. Josef Andreas Jungmann, *Missarum Sollemnia* 2, 413–422.

⁶⁵ Das Auferstehungsmotiv prägt auch die Ausführungen zur Mischung in der allegorischen Messerklärung des Mittelalters: vgl. Josef Andreas Jungmann, *Missarum Sollemnia* 2, 395.

⁶⁶ Gegenüber der vorvaticanischen Fassung fällt besonders die Streichung des Begriffes *consecratio* auf, so dass das Gebet im Lateinischen jetzt mit *Haec commixtio Corporis et Sanguinis* beginnt anstelle der vormaligen Wendung *Haec commixtio et consecratio Corporis et Sanguinis* (so der Wortlaut seit dem *Missale Romanum* 1570; zu den Motiven der Abweichung gegenüber der Fassung des OR I vgl. Josef

3.2.2 Deutung durch Phänomenologie und Rubriken der geltenden Ordnung

(1) Phänomenologisch, d. h. in der sinnlichen Wahrnehmung der Betrachter, wird die Brotbrechung in der geltenden Ordnung vor allem durch ihren Begleitgesang, das *Agnus Dei*, gedeutet und dadurch ihre auf die Passion bezogene Interpretation fortgeschrieben. Das Brechen des Brotes erscheint so, den biblischen Einsetzungsberichten entsprechend, als Zeichen der Lebenshingabe Jesu, um die Welt aus der Knechtschaft der Sünde zu befreien.⁶⁷ Bedingung dafür, dass sich diese Hermeneutik im Wechselspiel von Handlung und Begleitgesang entfalten kann, ist eine sorgsame Synchronisation der Vollzüge. Dass häufig der Friedensgruß die Brotbrechung überlagert, nährt ein Missverständnis des *Agnus Dei* als Friedensgesang, das freilich durch eine im Hochmittelalter eingetretene Textänderung begünstigt wird: War ursprünglich die Textzeile *Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis*⁶⁸ so lange wiederholt worden, wie die Brotbrechung andauerte,⁶⁹ trat vereinzelt schon im 9. Jahrhundert mit dem Wegfall der Brechung eine Kürzung auf die symbolische Dreizahl von Durchläufen ein. Als Begleitgesang funktionslos geworden, geriet das *Agnus Dei* unter den Einfluss des benachbarten Friedensritus, was sich vereinzelt bereits im 10., verstärkt ab dem 11. Jahrhundert in der Änderung des Textes im dritten Durchlauf zu *dona nobis pacem* niederschlug.⁷⁰

(2) Die ausdrückliche Erklärung der Brotbrechung in der Allgemeinen Einführung in das Römische Messbuch setzt ganz auf die von Paulus begründete ekklesiologische Symbolik, die an die Alltagserfahrung des Mahlritus anknüpft: „Das Brechen des Brotes hat nicht nur eine praktische Bedeutung, sondern zeigt, daß wir alle in der Kommunion von dem *einen* Brot des Lebens essen, das Christus ist, und dadurch *ein* Leib werden (1 Kor 10,17)“ (AEM 56c).⁷¹ In dieser Hinsicht konvergiert die Brotbrechung mit der Kommunikantenepiklese des Eucharistiegebets,⁷² wo es etwa in Hochgebet III heißt: „Stärke uns durch den Leib und das Blut deines Sohnes und erfülle uns mit seinem Heiligen Geist, damit wir ein Leib und ein Geist werden in Christus.“ Als performatives Symbol des hier verbal gefassten Geschehens drückt

Andreas Jungmann, *Missarum Sollemnia* 2, 393). Offenbar soll durch diese Änderung die Assoziation vermieden werden, (erst) durch diesen Ritus komme eine Konsekration im technischen Sinne („Wandlung“) zustande. Historisch gesehen dürfte die Konsekration von Wein in zusätzlichen Spendekelechen durch die Beigabe eucharistischen Brotes tatsächlich eine Wurzel des Mischungsritus sein, vgl. Josef Andreas Jungmann, *Missarum Sollemnia* 2, 390f.

⁶⁷ In der liturgischen Tradition verschmilzt das johanneische Lamm-Motiv (Gottesknecht) von Anfang an zwanglos mit paschaler Motivik, wie beispielsweise schon die Paschahomilie des Melito von Sardes (verfasst ca. 160/170) zeigt. Wie selbstverständlich Christus in der Liturgie mit dem Paschalamm identifiziert wird, zeigt exemplarisch der etwa aus dem 6. Jahrhundert stammende Hymnus *Ad cenam agni providi*, vgl. die Übersetzung „Zum Mahl des Lammes schreiten wir“ (GL [2013] 642).

⁶⁸ Es erscheint nicht ausgeschlossen, dass das *miserere nobis* zunächst analog zum *Kyrie eleison* zwischen Bitt- und Huldigungsruf changierte, bevor mittelalterliche Mentalität es auf den Bittcharakter festlegte.

⁶⁹ Dies ist in der heutigen Messordnung ebenfalls wieder möglich (AEM 56e).

⁷⁰ Vgl. Josef Andreas Jungmann, *Missarum Sollemnia* 2, 419–421. Ebenfalls ab dem 11. Jahrhundert ist die für das Requiem charakteristische Textvariante *dona eis requiem (aeternam)* belegt (vgl. ebd. 421 f).

⁷¹ Hervorhebungen im Original. Vgl. auch AEM 283 sowie die Parallelstellen in GORM 83 bzw. 321. Siehe auch oben, Abschnitt 2.

⁷² Vgl. Jürgen Bärsch, *Handlungen* 349.

die Brotbrechung nicht nur als vorbereitender Akt der eucharistischen Tischgemeinschaft die kirchliche *Communio* aus, sondern bereitet den Kommunionempfang als dynamischen Gipfelpunkt jener doppelten „Wandlung“ vor, durch die die Messe den Leib Christi vermittelt der Teilhabe am einen eucharistischen Leib letztlich *in seiner Kirche* gegenwärtig setzt: „Seid also das, was ihr seht, und empfangt das, was ihr seid: Leib Christi“, mahnt Augustinus.⁷³ „Im Empfang des gebrochenen Brotes werden die Mahlteilnehmer mit dem verbunden, der sich für sie und für das Leben der Welt hingibt (vgl. Joh 6,51) und sie darin immer mehr in seinen Leib einfügt, damit die Kirche in der Nachfolge ihres Herrn schon jetzt aus dem Tod in das Leben hinübergeht und die Eucharistie im Einsatz der Liebe wahr macht (vgl. 1 Joh 3,14–16; 4,9–14).“⁷⁴

3.3 Zur liturgischen Praxis

3.3.1 Geschichtliche Weichenstellungen

3.3.1.1 Die Brotbrechung

Die heutige Praxis ist grundlegend von Faktoren bestimmt, die sich schon um die erste Jahrtausendwende durchgesetzt haben: Wird zuvor das aus dem häuslichen Bereich stammende gesäuerte Weizenbrot in den Formen des Kranz-, Zopf- oder kreuzförmig gekerbten Rundbrot zur Eucharistie gebraucht, mehren sich seit karolingischer Zeit die Stimmen, die für die Verwendung ungesäuerten Brotes plädieren (Alkuin, Hrabanus Maurus) – eine Forderung, die sich bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts flächendeckend durchgesetzt hat.⁷⁵ Als Gründe für diese folgenreiche Neuerung werden das Vorbild Jesu beim Abendmahl, die Mahnung des Paulus in 1 Kor 5,7f („Schafft den alten Sauerteig weg, damit ihr neuer Teig seid. Ihr seid ja schon ungesäuertes Brot; denn als unser Paschalamm ist Christus geopfert worden. Lasst uns also das Fest nicht mit dem alten Sauerteig feiern“), der Wunsch, möglichst „reines“ weißes Brot zu benutzen, sowie „die Sorge vor Verunehrung der Eucharistie bei Verwendung des leichter bröselnden gesäuerten Brotes“⁷⁶ angeführt. Gleichzeitig wird aber dadurch nicht nur die sinnlich erfahrbare Differenz zwischen dem „täglichen“ und dem „eucharistischen Brot“ immer größer, sondern es entfällt auch endgültig der Brauch, das für die Eucharistiefeyer benötigte Brot den Gaben zu entnehmen, die von der Gemeinde in den Gottesdienst mitgebracht werden.⁷⁷ Ein weiterer Faktor ist der Rückgang des Kommunionempfangs der Gläubigen, der sich auf wenige Messfeiern im Laufe des Jahres beschränkt (Weihnachten, Ostern, Pfingsten, Mariä Aufnahme oder Allerseelen). „Aber nur sehr wenige fromme Laien kommunizieren öfter als zu Ostern.“⁷⁸ Dadurch wird seit dem 12. Jahrhundert das eucharistische Brot auf die eine Priesterhostie in ihrer bis heute üblichen Form und Größe reduziert. In den seltenen Fällen der Gläubigenkommunion werden nach diesem

⁷³ Sermo 272 (zit. nach: Wilhelm Geerlings / Gisbert Greshake, Quellen 115).

⁷⁴ Jürgen Bärsch, Handlungen 349.

⁷⁵ Vgl. Josef Andreas Jungmann, *Missarum Sollemnia* 2, 43.

⁷⁶ Franz Nikolasch, Brot 704.

⁷⁷ Vgl. Josef Andreas Jungmann, *Missarum Sollemnia* 2, 46: „Mit dem Übergang zum ungesäuerten Brot ist die Ausschaltung der Gläubigen selbstverständlich geworden.“

⁷⁸ Hans Bernhard Meyer, Eucharistie 236.

Vorbild dann auch kleinere, ausgestanzte Rundhostien verwendet, bei denen ein zu Bröseln führendes Brechen vermieden werden kann.

3.3.1.2 *Das Agnus Dei*

Ursprünglich ist das Agnus Dei der Begleitgesang für die nach den älteren Quellen eine geraume Zeit und vielfältiges Personal in Anspruch nehmende Brotbrechung.⁷⁹ Mit der Einführung der Einzeloblatten und der Brechung allein der Priesterhostie verliert der Gesang Funktion und Ort und kann schließlich gar als Begleitgesang zum Friedensgruß missverstanden werden.⁸⁰ Die musikalischen Quellen ab dem 10./11. Jahrhundert zeigen eine reiche musikalische Gestaltung sowie häufig eine textliche Erweiterung durch Tropierungen⁸¹ – aus der Akklamation ist ein kunstvoller Gesang professioneller Kantoren geworden. Erst mit der Reformation kehrt das Agnus Dei als Gemeindegesang zurück, nun in volkssprachlicher und zuweilen den liturgischen Text ausdeutender Form.⁸² Die katholische Tradition der ab der Aufklärung entstehenden deutschsprachigen Singmessen dagegen sieht entweder gar keine eigene Position „zum Agnus Dei“ vor (was ein deutliches Zeichen für die Marginalisierung der Brotbrechung im Bewusstsein der ‚Messbesucher‘ ist) oder bringt Lieder, die nur sehr entfernt an den liturgischen Text erinnern.⁸³ Die kirchenmusikalische Restauration des 19. Jahrhunderts verdrängt die meisten dieser Stücke, ohne neue zu schaffen – wenn überhaupt, soll der Chor ein lateinisches Agnus Dei singen. Erst die Diözesangesangbücher nach dem Zweiten Weltkrieg bringen im Nachklang der Liturgischen Bewegung vereinzelt gemeindetaugliche Vertonungen des liturgischen Textes. Als das Gotteslob (1975) in den Messgesängen der Liturgiereform Rechnung tragen wollte, konnte es kaum aus einer schon fest verwurzelten Tradition schöpfen. Das gute Dutzend deutschsprachiger Agnus-Dei-Vertonungen, das man immerhin zusammentrug, stammt zum größten Teil aus Messliedreihen der 1940er und 1960er Jahre⁸⁴ sowie vereinzelt aus dem evangelischen Bereich.⁸⁵ Das neue Gotteslob (2013) bringt zehn deutschsprachige Agnus-Dei-Vertonungen; neben sieben „eingesungenen“ Stücken aus dem Vorgängerbuch stehen zwei Neukompositionen, eine davon tropiert, und ein Taizé-Gesang.⁸⁶

⁷⁹ Siehe oben, Abschnitt 3.1.

⁸⁰ Siehe oben, Abschnitt 3.2.2.

⁸¹ Vgl. Charles M. Atkinson, *Agnus Dei* 269–274. In den von Martin Schildbach, *Agnus Dei*, gesammelten Quellen sind für das 10. Jahrhundert zehn Agnus-Dei-Melodien verzeichnet, sieben davon sind tropiert. Es überrascht nicht, dass die Tropen keinerlei motivischen Bezug zur Brotbrechung aufweisen.

⁸² Bis heute in Gebrauch ist das Agnus-Dei-Lied von Nicolaus Decius (1531): „O Lamm Gottes unschuldig, am Stamm des Kreuzes geschlachtet“; vgl. EG (1993) 190.1; GL (1975) 470 und GL (2013) 203.

⁸³ Vgl. etwa das prominente Aufklärungsgesangbuch Landshut 1777, S. 30: „(Zum Agnus Dei) Betrachtet ihn in Schmerzen, / wie er sein Blut vergießt! / Seht, wie aus Jesu Herzen / der letzte Tropfen fließt! / Er nimmt hinweg die Sünden, / er trug all unsre Schuld: / Bey Gott läßt er uns finden / Den Frieden, seine Huld.“

⁸⁴ Vgl. GL (1975) 425–442: Alban-Messe (1943), Florian-Messe (1945), Leopold-Messe (1945), Mainzer Dom-Messe (1964), Paulus-Messe (1965).

⁸⁵ Neben dem schon erwähnten Decius-Lied noch GL (1975) 482, das erstmals in der Braunschweigischen Kirchenordnung von 1528 erscheint und in der Folge zum verbreitetsten Agnus Dei der lutherischen Tradition wird.

⁸⁶ Vgl. GL (2013) 133, 136, 139, 202–208.

3.3.2 Gegenwärtige Spannungen

An kaum einer anderen Stelle der Messliturgie dürfte die Diskrepanz zwischen kultur- anthropologischen Einsichten, biblischen Vorgaben, liturgiewissenschaftlicher Forschung⁸⁷ sowie kirchenamtlicher Normierung einerseits und dem faktischen Desinteresse der liturgischen Praxis an einem Ritus andererseits größer sein als im Fall des Brotbrechens. Als kirchenamtliches Dokument kommt die AEM neben der bereits oben zitierten Nr. 56c⁸⁸ ausführlich in Nr. 283 auf das eucharistische Brot und dessen Brechung zu sprechen: „Die Aussagekraft des Zeichens verlangt, dass man die Materie der Eucharistie tatsächlich als Speise erkennt. Daher soll das eucharistische Brot, auch wenn es ungesäuert ist und in der herkömmlichen Form bereitet wird, so beschaffen sein, dass der Priester bei einer Gemeindemesse das Brot wirklich in mehrere Teile brechen kann, die er wenigstens einigen Gläubigen reicht. Die kleinen Hostien sind jedoch keineswegs ausgeschlossen, falls die Zahl der Kommunizierenden oder andere seelsorgliche Überlegungen sie erforderlich machen. Das Brotbrechen, das in apostolischer Zeit der Eucharistiefeyer ihren Namen gab, bringt die Einheit aller in dem einen Brot wirksam und deutlich zum Ausdruck. Ebenso ist es ein Zeichen brüderlicher Liebe, da dieses eine Brot unter Brüdern geteilt wird.“ Nimmt man die angeführten (biblischen) Begründungen beim Wort, sollte das Brechen allen Brotes eigentlich die Norm und die Verwendung von Einzelhostien ein Sonderfall sein. Die exegetische und liturgiewissenschaftliche Forschung betonen speziell zwei Dimensionen der Brotbrechung: Die Lebenshingabe Jesu (nach den Abendmahlsüberlieferungen), die durch den Begleitgesang des Agnus Dei als Deutewort akzentuiert wird, sowie die Einheit der Mahlhaltenden (nach 1 Kor 10,16f).⁸⁹ Beide Aspekte sind miteinander verbunden.⁹⁰ Die kulturanthropologische Betrachtungsweise betont, dass auch bei rituellen Mählern, bei denen die nutritiven Wirkungen des Essens vernachlässigbar gering sind, die performative Dimension gleichwohl entscheidend bleibt: Das „Symbolische“ kommt erst in der sinnlich manifesten Erfahrung des Essens zur Geltung.⁹¹

⁸⁷ Seit dem Erscheinen des erneuerten Messbuchs wird vonseiten der Liturgiewissenschaft im Hinblick auf die gottesdienstliche Praxis immer wieder eine Stärkung des Ritus des Brotbrechens angemahnt. Aus der älteren Literatur seien erwähnt: Franz Nikolasch, Brotbrechung; Ders., Vom geteilten Brot; Bruno Kleinheyer, Brotbrechen; Hansjakob Becker, Brotbrechen; August Jilek, Brotbrechen 74–98; Winfried Glade, Brotbrechen; Andreas Heinz, Überlegungen. Neuere Beiträge stammen von Reinhard Meßner, Defizite 324–333; Alexander Zerfaß, Schritt zurück 43–45; Jürgen Bärsch, Handlungen 346–350.

⁸⁸ Siehe oben, Abschnitt 3.2.2.

⁸⁹ Auf eine weitere Dimension der neutestamentlichen Brotbrechungs-Erzählungen weist Michael Theobald, Brotbrechen 439f, hin; in ihnen werde deutlich, dass der Mahlherr niemand anderes ist als Christus selbst: „Er ist der Gastgeber in seiner Kirche, er der Hausherr, er gewährt den Sündern (wie einst in Galiläa: Mk 2,15–17) seine Gemeinschaft und macht das Haus weit für alle, die ihn suchen. Ich frage mich, ob der Ritus der eucharistischen Symbolhandlung, wie er sich heute darstellt, genügend durchlässig ist, um genau solche Verweiskraft auf den eigentlichen Gastgeber entfalten zu können.“

⁹⁰ Vgl. Winfried Glade, Brotbrechen 162: Das „gebrochene Stück Brot, das ich empfangen, erinnert mich schon durch seine Form, daß es nur ein Teil, etwas Geteiltes ist, daß es von einem größeren Ganzen stammen muß. Es macht mir mein Teil-Sein, meine Teil-Habe bewußt. Ich bin nichts Geschlossenes, etwas, was sich selbst genügt. [...] Ich brauche die anderen, um ganz zu werden. Vor allem brauche ich *den* anderen, der sich für mich brechen, zerbrechen ließ, damit ich leben kann.“

⁹¹ Vgl. Timo Heimerdinger, Essen und Trinken 110: „Die Entfaltung symbolischer Mehrwerte ist an diese Sinnlichkeit geknüpft und ereignet sich erst in dieser Konsequenz.“

Vor diesem Hintergrund ist die gegenwärtige Praxis der meisten Gemeindemessen so ziemlich genau das Gegenteil dessen, was der Ritus sein will: Die Reduktion des Brechens allein auf die Priesterhostie – ein Vorgang, der auch bei bedächtigem Handeln nur wenige Sekunden dauert – und die den Gläubigen gereichten runden Einzelhostien ohne Bruchstellen lassen weder die soteriologischen Dimensionen („Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird“; Lk 22,19) noch die ekklesiologischen („Darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot“; 1 Kor 10,17) erfahrbar werden. Nimmt man die Zeichensprache ernst, muss der in der gegenwärtigen Praxis vollzogene Ritus nicht nur als *entleert*⁹², sondern geradezu als *pervertiert*⁹³ erscheinen.

Die Gründe für das anhaltende Desinteresse der meisten Gemeinden sind sicherlich vielfältig. Eine Hauptursache dürfte in der sich seit der Spätantike vollziehenden Abspaltung der Gläubigenkommunion aus der Messliturgie liegen, die den Kommunionempfang Schritt für Schritt zu einem individuellen religiösen Akt des Einzelnen machte.⁹⁴ Mit den Kommunionandachten in den auflagenstarken Gebet- und Andachtsbüchern des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts erreicht diese Entwicklung einen Höhepunkt: Hier ist Kommunionempfang ausschließlich ein Geschehen zwischen „meinem Jesus“ und der Einzelseele – die ekklesiologische Dimension ist gänzlich verschwunden, ein rituelles Brotbrechen als Zeichen der Teil-Habe am mystischen Leib Christi der Getauften hat in dieser Perspektive keinen Ort und kann erst gar nicht vermisst werden. Auf der gleichen Ebene liegt die bis heute andauernde Praxis, den Gläubigen zur eucharistischen Anbetung eine ungebrochene Hostie zu zeigen, wodurch nachhaltig auch der soteriologische Sinn der Brotbrechung unterlaufen wird. Die Frage nach einer rituellen Aufwertung des Brotbrechens berührt also letztlich das sensible Terrain der Eucharistiefrömmigkeit. Hier wird man nüchtern feststellen müssen, dass es seit den Reformen des letzten Konzils augenscheinlich nicht gelungen ist, die tief verwurzelte individualistische Verengung auf eine biblische Perspektive hin zu öffnen. Einer Reform der liturgischen Bücher folgt nicht automatisch eine Reform religiöser Mentalitäten und Glaubenszustände. Die 2007 erschienene Grundordnung des Römischen Messbuchs lässt allerdings auch Zweifel daran aufkommen, ob das überhaupt erwünscht ist. In Überarbeitung von AEM 56c heißt es nun: „Die Brechung beginnt nach dem Friedensgruß und wird mit der gebührenden Ehrfurcht vollzogen. Sie ist jedoch nicht unnötig in die Länge zu ziehen und hat kein übermäßiges Gewicht zu erhalten“ (GORM 83). – „Man fragt sich: Was heißt ‚unnötig in die Länge ziehen‘? Und worin könnte das ‚übermäßige Gewicht‘ einer Handlung bestehen, die den ersten Christen so wichtig war, dass sie die ganze Feier nach ihr benannten?“⁹⁵

⁹² Vgl. Winfried Glade, Brotbrechen 164: „Hat die Kirche ihr wichtigstes Zeichen nicht ‚ausgesetzt‘, ausgeschaltet, unbedeutend gemacht, zum leeren Ritus verkommen lassen?“

⁹³ Vgl. Hansjakob Becker, Brotbrechen 88: „Wenn man sich den Kommunionvorgang anschaut [...], so stellt man rituelle Reduzierung, ja symbolische Pervertierung fest.“

⁹⁴ Zu Gründen und Folgen für diese „rätselhafte Entwicklung“ siehe Reinhard Meßner, Defizite 325–333.

⁹⁵ Alexander Zerfaß, Schritt zurück 44.