

geschlagenheit bei Flacius in Analogie zu Luther und gerade darin in Gegensatz zu Melanchthon gestellt werden (49). Hier wird eine theologische Option biographisch illustriert. Dieser Anlage entspricht es, dass das eigentliche Herz der Biographie in der Zeit von Schmalkaldischem Krieg und Interim liegt – und hier die Konfrontation des Flacius mit Melanchthon scharf konturiert wird. Dessen Verhalten wird in so kritisches Licht gesetzt, dass man sich unmittelbar an seinerzeitige Polemiken erinnert fühlt: Treulos erscheint der Praeceptor Germaniae, nicht nur gegenüber Johann Friedrich von Sachsen (71), sondern auch gegenüber der reinen reformatorischen Lehre (99–101) – kaum überraschend für einen Leser, der im Zusammenhang der Änderungen in den *Loci communes* von 1548 ohne erkennbare Distanzierung von Seiten des Autors mit der süffisanten Bemerkung konfrontiert wird: „Indeed, the old Elector had long suspected that Melanchthon had looked forward to Luther's death“ (72).

Vor diesem finsternen Hintergrund lässt Flacius sich leicht als Lichtgestalt profilieren: Im Unterschied zu dem in geradezu topischer Weise als lavierend kritisierten Melanchthon erkannte er den *casus confessionis* und zog die einzig konsequente Folgerung: Widerstand hieraus (112–116). Er ließ – die Implikation: wie die Apostel ist überdeutlich – Familie Freunde und Heimat um des Evangeliums willen zurück (128–131). Dass er die theologische Seele der „steadfast resistance“ (207) der Magdeburger in der Interimszeit wurde, ist danach nur noch folgerichtig. So konzentrieren sich hochkomplexe Vorgänge, die gerade in ihrem Gruppencharakter zu einer eingehenden Analyse einladen, auf letztlich eine Person. Und es ist wohl nicht allein das literarische Genre der Biographie, das zu einer solchen Darstellung zwingt, sondern die historiographische Überzeugung des Autors. Eine solche Darstellung gibt nun allerdings in der Tat trotz – oder gerade wegen ihrer Überzeichnungen – die Möglichkeit, das Wirken des Flacius von einer Mitte aus geschlossen darzustellen. Zu den beeindruckendsten Kapiteln zählt – auch wenn es sich gelegentlich in Einzelnachrichten über wichtige Beiträge des Flacius von Berengar bis Dante zu verlieren droht – das über den *Catalogus testium veritatis* und die Zenturien, die wissenschaftlichen Ausdrucksformen von Flacius' antirömischem Kampf; dass der Forschungsstand im Falle der letzteren eine klare Zuordnung zu Flacius' Werk verbietet, nimmt O. trotz seiner sonstigen personalistischen Tendenzen

auf – wohl auch, weil es ihm ermöglicht, Flacius vor dem Vorwurf der Widersprüchlichkeit in seinem Werk freizusprechen (279). Beeindruckend modern wird in diesen Analysen Geistesgeschichte mit allgemeiner Kirchengeschichte, ja überhaupt mit allgemeiner Geschichte – und dies durch stete Blicke auf Flacius' Heimat auch mit hoher Internationalität – verschränkt. Das störende theologische Pathos wird so durch plastische Schilderungen ausgeglichen. Doch können diese nicht verbergen, dass das Werk in seiner personalistischen Zuspitzung und seinem identifikatorischen Gestus insgesamt einen Anachronismus darstellt.

Jena

Volker Leppin

Lurz, Friedrich: *Die Feier des Abendmahls nach der Kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563*. Ein Beitrag zu einer ökumenischen Liturgiewissenschaft (= PThe 38), Stuttgart (Kohlhammer) 1998, 526 S., kt., ISBN 3-17-015572-5.

Mit dieser Untersuchung zur Feier des Abendmahls nach der Kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563 wurde F. Lurz an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn promoviert. Das Buch hält manche Überraschung bereit: Zum einen befasst sich ein römisch-katholischer Theologe liturgiewissenschaftlich mit einer reformierten Abendmahlsordnung, an deren Beginn eine Abendmahlsvermahnung steht und nicht ein Lobgebet als Eucharistiegebet. Zum anderen wird die Untersuchung dieser aus dem Jahr 1563 stammenden Abendmahlsordnung in ein Konzept von ökumenischer Liturgiewissenschaft gestellt, das eine Zukunftsperspektive für das Fach Liturgiewissenschaft bieten will. Deshalb versteht sich Lurz vornehmlich als Theologe und weniger als Historiker. Dieses Konzept wirft allerhand Probleme auf, denn immerhin wurde seitens der römisch-katholischen Kirche zumindest vor dem 2. Vatikanum den evangelischen Liturgien keinerlei Gültigkeit zugesprochen, insbesondere was das Sakrament des Altars betraf. Seit dem Konzil werden die Dinge – auch offiziell – differenzierter gesehen. In diesem nicht mehr konfessionell verengten Sinne sind auch Ansätze zu einer ökumenisch verstandenen Liturgiewissenschaft gemacht worden, mit denen Lurz sich auseinandersetzt. Sie wurde projektiert als eine Liturgiewissenschaft, die die gemeinsamen Traditionsbestände in biblischen und altkirchlichen Zeugnissen aufsuchte und von dorthier zu verstehen ver-

suchte, wie es zu all den verschiedenen Traditionen, auch Traditionsabbrüchen oder gar -abbrüchen gekommen ist. Dieses Anliegen kritisiert Lurz, zum Teil auch mit einer gewissen Polemik, weil er annimmt, mit diesem Bemühen würden altkirchliche Liturgien zu Normen für die Gegenwart erhoben. Denn schließlich ist dieses Bemühen – was die Abendmahlsfeier betrifft – auf die Wiedergewinnung des Eucharistiegebets sowohl in der römisch-katholischen als auch in den evangelischen Kirchen lutherischen und neuerdings sogar reformierten (!) Bekenntnisses hinausgelaufen! anstatt auf eine ungebrochene Verwendung einer Vermahnung, wie Lurz hier untersucht hat. Er beklagt gleich in den ersten Sätzen seiner Einleitung, dass nicht wenige „evangelistische“ (15, damit meint er wohl „evangelische“) Kirchen einen radikalen Wandel vollziehen: Wo bisher Vermahnung und Rezitation der Einsetzungsworte üblich waren, finden sich nun Eucharistiegebete. Dieser Vorwurf mag für reformierte Kirchen gelten, aber in Agenden lutherischen wie unierten Typs (ebenefalls evangelische Kirchen!) finden sich neben Vermahnungen auch Präfationen mit Sanctus, gefolgt von weiteren Gebetsworten und den Einsetzungsworten.

Was also versteht Lurz unter einer ökumenischen Liturgiewissenschaft? Er beschreibt das zu untersuchende Objekt, den von den Konfessionen so bezeichneten Gottesdienst, als Dialog zwischen Gott und seinem Volk. Einheitsstiftend sei aber nicht dieselbe Form, die sich in den verschiedenen Konfessionen ja auch nicht finden lässt, sondern das Pascha-Mysterium, das mit dem Gottesdienst gefeiert wird, wie es das 2. Vaticanum durch die Liturgiekonstitution beschrieben hat. Diese Beschreibung impliziert für den Vf. einen kirchenkritischen Impuls, weil nun „ökumenische“ Liturgiewissenschaft nicht mehr ein Teil der Ekklesiologie ist, sondern ihrerseits vielmehr beobachtet, wie sich in der Feier des Pascha-Mysteriums Kirche bildet. So gesehen besteht das leitende Interesse der Liturgiewissenschaft, wie er sie versteht, im Verstehen der Liturgie trotz ihrer verschiedenen Ausdrucksformen. Hinzu gehört aber auch anzuerkennen, dass der Hl. Geist diese Liturgien gewirkt hat. Letzteres scheint Lurz für eine Voraussetzung zu halten: Warum sollten schließlich sonst nicht-römisch-katholische Liturgien untersucht werden, wenn sie nicht geistgewirkt wären und sich mit ihnen weder das Pascha-Mysterium vollziehen noch Kirche bilden würde? So stellt sich für ihn also die Frage, wie kirchenkritisch im institutionellen

Sinn eine ökumenische Liturgiewissenschaft agieren will oder soll, die von römisch-katholischen Liturgen unternommen wird. Dazu führt er seine Interpretation des Konzilsdokuments vor, die darauf hinausläuft, dass auch die römisch-katholische Kirche nicht gleichzusetzen ist mit der Kirche Jesu Christi. Kirche wird hier nicht so sehr als institutionelle Größe angesehen, sondern vielmehr als das von Gott gerufene Volk, das ihm antwortet. Aus dieser Sicht ist das Objekt einer ökumenischen Liturgiewissenschaft nicht allein die von der Institution Kirche durchgeführte Liturgie – unter Institution Kirche versteht Lurz die römisch-katholische Kirche –, sondern die Liturgie aller anderen Kirchen auch, da auch hier Gott sein Volk rufen und es ihm antworten könnte. Ganz stringent ist diese Argumentation nicht, denn er lässt unerwähnt, dass sich auch die anderen Kirchen durchaus als Institutionen verstehen! Gleichwohl ruft der Vf. begeistert aus: „Es geht darum, Kirche als Einheit der Vielfalt von Kirchen zu erfahren!“ (29)

In diesem Sinne macht er deutlich, dass ihm an einer rein historisch agierenden Liturgiewissenschaft nicht viel liegt. Denn auf Grund des gefeierten Pascha-Mysteriums können nicht Bücher wie Missalien oder Agenden allein im ausreichenden Maße Auskunft über den Gottesdienst geben, sondern vielmehr der von einer Gemeinde tatsächlich gefeierte Gottesdienst (24) selbst.

Umso erstaunlicher ist es, dass Lurz zur Demonstration seines Konzepts nun keine Gottesdienste der Gegenwart auswählt, um an ihnen zu zeigen, ob überhaupt und dann wie in den evangelischen Kirchen das Pascha-Mysterium gefeiert wird und dass sie geistgewirkt seien, obwohl sie nach anderen Liturgien gefeiert werden als nach römisch-katholischen. Damit hätte er zeigen können, wie – ökumenisch verstanden – Pluriformität, Prozesshaftigkeit und das Ertragen der damit verbundenen Spannungen sich ereignen, die er für eine ökumenische Liturgiewissenschaft erwartet (47). Stattdessen wählt er für seine Untersuchung das historische Objekt einer Abendmahlsfeier aus, die in dieser Form und dem Inhalt nach selbst in heutigen reformierten Kirchen immer seltener in Gebrauch zu sein scheint. Sein Untersuchungsgegenstand hat lediglich den Vorteil, bisher kaum untersucht worden zu sein.

Da ihm leider keine Berichte über die gefeierte und erlebte Liturgie von vor über 400 Jahren zur Verfügung stehen, muss er die „Textgestalt“ (50) der Kurpfälzischen Abendmahlsordnung in den Vordergrund

stellen. Denn es geht ihm nicht darum, diese Abendmahlsordnung in die Entwicklungsströme reformatorischer Abendmahlsfeiern einzuordnen – konsequenterweise verfolgt er auch nicht ihren weiteren Entwicklungsprozess bis hin zur Gegenwart –, sondern es geht ihm um „die Aufschlüsselung der Feier selbst“ (50). Zu diesem Zweck zeichnet er den historischen Kontext der Kurpfalz seit der Reformation mit dem Wechsel von anfänglich unentschlossenem, dann eher lutherischem und schließlich reformiertem Bekenntnis nach und stellt heraus, dass der Heidelberger Katechismus als dogmatische Grundlage für die gesamte Kirchenordnung fungiert, in die ja das zu untersuchende Abendmahlsformular eingebettet ist. Außerdem werden die Umstände der Abendmahlsfeier erhoben unter besonderer Würdigung der Frömmigkeit jener Zeit sowie die Platzierung von Abendmahlsfeiern im Gottesdienstverlauf und ihre Häufigkeit.

Weil die Abendmahlshandlung mit der Abendmahlsvermahnung beginnt, wird diese auch als Erstes ausführlich untersucht: Der Begriff Vermahnung und die damit bezeichnete Redegattung werden erläutert, mögliche, auch vorreformatorische Herkünfte, werden eruiert, dann der Kontext anderer reformatorischer Vermahnungen und selbst Vermahnungen innerhalb römisch-katholischer Ritualien beigezogen. Kurz nimmt für die Vermahnung der Kurpfalz 1563 eine Redegattungseinteilung vor, die sich an Kliefoth orientiert: Weil ein „nouthetischer“ (140 f., Warnungs-Typ) von einem ananetischen (gedenkenden) Typ zu unterscheiden ist, klassifiziert er die kurpfälzer Abendmahlsvermahnung auf Grund der in ihr aufzufindenden theologischen Aussagen als synthetische Mischform. Dabei stellt sich die Frage, ob der Begriff Abendmahlsvermahnung, der zuerst von Löhe (sic!) verwendet wurde, gut gewählt ist. Der Begriff Vermahnung kann darüber hinaus nicht die ganze Abendmahlsfeier bezeichnen. Zwar ist die Vermahnung sicherlich das Besondere des reformierten Abendmahlstyps, aber – wie der Vf. selbst in seiner Begriffsuntersuchung ausführt – es stehen doch eher das Auffordern und das Erinnern und dann erst das Mahnen im Begriffsfeld. Zwar ist die gesamte Rede ausführlich, Vermahnung und Abmahnung bilden aber nicht den größeren Teil.

Denn zunächst beginnt – nach Predigt und Gebet – die sog. Vermahnung mit dem Verlesen der Einsetzungsworte. Die kurpfälzische Kirchenordnung kennt keinen Mischtext, der auf ein römisches Misale oder auf lutherische Prägung zurück-

zuführen wäre, sondern verwendet I Kor 11,23–29. Das ist von besonderer Bedeutung, weil ja mit diesem biblischen Abschnitt nicht nur die Einsetzungsworte vorgelesen werden, sondern dazu auch die sich ihnen anschließende biblische Vermahnung. Nach der biblischen Lesung folgt die eigentliche Abendmahlsrede, die eingeleitet wird mit einer Zielangabe: Die Abendmahlsfeier soll die Kommunizierenden trösten, darum sollen sie sich selbst prüfen und ihren Sinn auf das Gedächtnis Christi ausrichten. Der Text zur Selbstprüfung leitet zur Sündenerkenntnis an, stellt das Leiden und Sterben Christi für die Glaubenden heraus und weist darauf hin, dass die Glaubenden fortan ihr ganzes Leben in Dankbarkeit zubringen sollen. (Hier ist unschwer der Aufbau des Heidelberger Katechismus – des Menschen Elend, seine Erlösung und Dankbarkeit – wiederzuerkennen.) Danach folgt die Abmahnung Unbußfertiger, die sich selbst zu Gericht essen und trinken werden, wenn sie an der Kommunion teilnehmen. Gleich anschließend werden die Kleinmütigen getröstet, die meinen, vielleicht doch der Kommunion unwürdig zu sein. Ihnen wird das Heilswerk Christi ausführlich dargelegt. Dies geschieht als Gedächtnishandlung: Zuerst wird ihnen der Wille des Vaters zum Heil aller Menschen dargelegt. Dieses wird im Kreuzestod Christi Wirklichkeit, und die Glaubenden bekommen es im Abendmahl zugeeignet. In diesem Zusammenhang werden die Einsetzungsworte ohne die paulinische Vermahnung wiederholt. Dann wird deutlich gemacht, dass mit der Kommunion zugleich die durch den Hl. Geist gewirkte Gemeinschaft mit Christus als auch mit den Brüdern zum Ausdruck kommt. Es wird eine Leib-Christi-Theologie verwendet. Die Rede endet mit Amen. Nun folgt ein im Verhältnis zur Rede kurzes Abendmahlsgebet, mit dem um die Wirkung der Kommunion, um ein gottgefälliges Leben und um ewige Seligkeit gebetet wird. Es schließen sich das Vaterunser und das Credo an. Unmittelbar vor der Kommunion ergeht nun eine kurze Vermahnung. Sie wird gemeinhin als „Sursum corda“ bezeichnet, denn sie fordert auf, die Herzen in den Himmel zu erheben, weil dort Christus leiblich ist und sich nicht mit den Abendmahls Gaben verbindet. Damit wird jeglicher Konsekrationsgedanke auf Grund der calvinischen Abendmahlslehre abgewehrt. Die Kommunion wird als eine spirituelle Handlung der Christusbegegnung verstanden. Während der Kommunion soll entweder gesungen oder zum Gedächtnis Christi je nach Möglichkeit Joh 15–18 und Jes 53 gelesen werden. Nach

der Kommunion bietet die Kirchenordnung zwei Dankgebete zur Auswahl an.

Lurz untersucht den Text zur „Vermahnung“ als Kommentar. Dazu stellt er dogmatisch den Bezug zum Heidelberger Katechismus her und bezieht Vermahnungen, die als Vorläufer der Kurpfälzischen Ordnungen gelten können, in den Deuteprozess ein. Ebenso verfährt er mit den auf die „Vermahnung“ folgenden Feierelementen (Abendmahlsgebet, Vaterunser, Credo, „Sursum corda“, Mahlhandlung – Bezeichnung der Mahlhandlung, Ort der Kommunion, Brot und Wein, Brotbrechung, Empfang der Abendmahls Gaben, Spendeformel, Begleitgesänge und -lesungen – Dankgebet und Abschluss der Feier). Hinzu kommen kurze Überblicke über die geschichtliche Entwicklung seit biblischer Zeit – falls das zu untersuchende Feierelement dies ermöglicht – bis auf die Kurpfälzer Kirchenordnung. Theologisch wird herausgestellt, dass die dogmatische Vorgabe des Heidelberger Katechismus stringent in dieser Form der Abendmahlsfeier umgesetzt worden ist. Dabei stehen die Anamnese des Heilswerkes Christi in der Vermahnung und die Bitte um den Hl. Geist im Abendmahlsgebet im Vordergrund. Der Vf. zeigt zu Recht auf, dass hier ein schöpferischer Umgang mit der theologischen Tradition und ihre Umsetzung in eine Feiergealt zu erkennen ist und nicht zuvörderst ein Abbruch gegenüber der liturgischen Tradition verzeichnet werden muss. Hier zeigt Lurz, dass er sein Konzept einer ökumenischen Liturgiewissenschaft umsetzt, indem er die zu untersuchende Liturgie aus sich selbst heraus zu verstehen versucht und nicht mit Hilfe von außen herangetragen Kriterien, die von einer wie auch immer gearteten „Institution“ Kirche herrühren.

Gleichwohl bringt er immer wieder seine gegenwärtigen Erfahrungen mit bzw. seine Ansichten über Eucharistiefeiern, die er in seiner Kirche erfahren hat, in den Deuteprozess ein. Das ist vielleicht ökumenisch, aber kaum historisch. Darüber hinaus wird der Canon Romanus nicht kritisch gewürdigt, sondern Lurz betrachtet ihn als Eucharistiegebet, was zumindest für die Reformationszeit hoch fraglich ist: Der Canon Romanus wurde zu dieser Zeit als Opfergebet angesehen, mit dem Christus dem Vater geopfert wurde. Der Dank- und Lobcharakter ist dabei weitestgehend verloren gegangen. Auch die Reformatoren haben ihn nicht wiederentdeckt und folglich einen anderen liturgischen Weg suchen müssen, um das Heilige Mahl zu feiern und nicht eine Opferhandlung, mit der das Kreuzesopfer wiederholt wurde. Dass die Reformatoren

dieses Problem zum Teil auf imponierende Weise gelöst haben, zeigt diese Untersuchung wohl auf. Aber damit sind keine Fragen, die die Gegenwart betreffen, geklärt, sondern es wurden lediglich kontrovers theologische Sichtweisen über die Reformationszeit revidiert. Denn in der ökumenischen Diskussion geht es um die Frage, nach welchem Paradigma die Mahlfeier gestaltet werden soll: Ist der Dank oder die Verkündigung grundlegend – wenn das denn überhaupt eine Alternative ist.

Die Reformatoren haben jedenfalls die Verkündigung als grundlegend angesehen und dementsprechend die Mahlhandlung gestaltet. Auch sie wird als Verkündigung, ja als Predigt aufgefasst. Diese Auffassung ist an der Kurpfälzer Ordnung durchaus zu erkennen, doch damit beschäftigt sich Lurz nicht weiter, sondern bringt stattdessen seine Bedenken gegen die Vorherrschaft des Eucharistiegebets ein. Das wirkt sich nicht nur erkenntnisthemmend aus, sondern verfehlt letztendlich das in der Kurpfälzer Kirchenordnung niedergelegte Abendmahlsverständnis. Denn er fragt sich nicht, warum in der Kirchenordnung 1563 selbst für die Predigt dieselben inhaltlichen Aspekte angegeben werden, die auch in der Vermahnung zu Wort kommen: „An denen tagen, wann man das abendmal halten will, soll eine predigt vom todt und abendmal des herrn geschehen, darin vom einsetzen, ordnung, ursachen, nutz und frucht deß heiligen abendmals gehandelt werde.“ (Coena Domini I, hg. v. I. Pahl, 509 f.) Nach solcher Predigt erfolgt eine Abendmahls handlung gewissermaßen als zweite Predigt: Zuerst werden als Predigttext die Einsetzungsworte verlesen, dann werden sie ausgelegt. Der Dank erfolgt erst nach der Kommunion, weil die Glaubenden nun die sakramentale Vergewisserung ihrer eigenen Erlösung erfahren haben. Vorher können sie nicht danken – das ist des Verfassers Argument nicht allein gegen das Eucharistiegebet, das ja vor der Kommunion als Dankgebet gesprochen wird, sondern auch gegen die Ausrichtung, die die ökumenische Liturgiewissenschaft genommen hat. Aber gerade hier stellen sich erst ökumenische wie grundsätzliche Fragen: Ist die Predigt im protestantischen Verständnis nicht schon Gegenwart Christi und das Hören nicht schon die Zueignung des Heilswerkes Christi? Wenn dem so ist, dann wird die Sakramentsfeier zu einer Vergewisserung des Gehörten, die nicht sonntäglich begangen werden muss, sondern vielleicht monatlich oder vierteljährlich – je nach dem, wie die Lage nach einer Vergewisserung des Glau-

bens eingeschätzt wird. Was bedeutet das aber für das Gottesdienstverständnis, wenn nun sowohl durch die römisch-katholische als auch durch die protestantische Liturgische Bewegung des 19. und 20. Jh.s der Dank und das Lob wiederentdeckt wurden als grundlegendes und damit für beide Kirchen ökumenisches Gottesdienstverständnis? Diese Fragen schmälern nicht den Wert der hier vorliegenden Arbeit, die wichtige theologische Aspekte der Abendmahlsfeier auch in der Vermahnungsrede herausstellt und würdigt. Doch dieses Paradigma bleibt dem ausgehenden Mittelalter verhaftet und kann als ein solches durchaus ökumenisch gewürdigt werden, aber wohl nur angemessen, wenn man sich auf das ökumenische Paradigma des Dankens und Lobens verständigt hat. Insofern würde es sich bei dem vorliegenden Werk um eine historische Arbeit handeln, die vergangene Entwicklungen für alle an diesem „Reformationsprozess“ beteiligten Kirchen verständlich machen könnte, wäre da nicht der Anspruch von Lurz, die Form der Vermahnung als Anfrage an die Form des Eucharistiegebets zu verstehen als das für die Mahlfeier sich durchsetzende Paradigma des Dankens und Lobens und das auch noch als ökumenisch betrachten zu wollen. Denn er führt zu Recht (!) aus, dass das altkirchliche Eucharistiegebet nicht dem Lebensgefühl des Spätmittelalters und damit der Reformationszeit entspricht, das den angefochtenen Sünder im Blick hat, und nicht mehr dem Lebensgefühl des im Glauben Heilsgewissen, der seine Existenz als Lob und Dank gegenüber Gott versteht, sondern dem Lebensgefühl eines Menschen, der der Erlösung vergewissert und getröstet werden will. Unter diesem Aspekt sieht Lurz die reformatorischen Abendmahlsordnungen als Inkulturationen (462) an. Darum stellt er die Frage an die heutige, auf die Form des Eucha-

ristiegebets Wert legende ökumenische Liturgiewissenschaft: Welche Form der Mahlfeier entspricht dem heutigen Welt- und Gottesverständnis? Die Form könne doch nicht mehr durch – altkirchliche – Erlösungsgewissheit oder durch – spätmittelalterlich-reformatorische – Erlösungsbedürftigkeit bestimmt sein, sondern vielmehr durch das Gefühl der Gottesferne. Sollte diese Zeitdiagnose stimmen, würde Lurz Recht bekommen: Dem Gefühl der Gottesferne wird man kaum gerecht mit dem Gefühl der Erlösungsgewissheit, ein wenig näher käme man dem Zeitempfinden noch durch die Erlösungsbedürftigkeit. Doch stellt sich vielmehr die Frage, ob man mit dem Gefühl der Gottesferne überhaupt das Mahl des Herrn feiern kann! Dass seine eigene Fragestellung diese Anfrage impliziert, bemerkt Lurz selbst und versteckt sie in einer Fußnote (462). Damit ist aber für die Liturgiewissenschaft nur insofern etwas gewonnen, dass sich Impulse und neue Aspekte für die aktuelle Diskussion ergeben (431). So ist jedenfalls seine Absicht, denn er sieht – und damit beendet er seine Untersuchung –, dass alle bekannten Typen von Eucharistiefeiern bezogen auf ihre jeweilige Zeit „ihre zwar relative, aber doch wirkliche Berechtigung“ (466) haben und auch entsprechend zu würdigen sind. So begründet Lurz, warum er sich mit einer Form der Mahlfeier auseinandersetzt, die in seiner eigenen Tradition nicht zu Hause ist; und wenn das Ergebnis der Untersuchung seiner eigenen Kirche nicht viel nützen wird, so doch wenigstens einer ökumenischen Liturgiewissenschaft, die sich seines Erachtens mit allen Traditionen und Phänomenen befassen soll. Ob das aber ausreicht, einen ökumenischen Anspruch zu erheben oder ob das nicht einfach nur wissenschaftlich redlich ist, soll dahingestellt bleiben.

*Leipzig*

*Jörg Neijenhuis*

<sup>1</sup> Liturgie. Herausgegeben im Auftrag der Liturgiekonferenz der Evangelisch-reformierten Kirchen in der deutschsprachigen Schweiz, Bd. III. Abendmahl, Bern 1983, 15–25 (Erläuterung zu verschiedenen Abendmahlsformen, wie z. B. der eucharistischen, 151–170. 281–286 (Texte). Reformierte Liturgie. Gebet und Ordnungen für die unter dem Wort versammelte Gemeinde, im Auftrag des Moderaments des Reformierten Bundes erarbeitet und herausgegeben u. a. von Peter Bukowski, Wuppertal/Neukirchen-Vluyn 1999, 34 f. (Gottesdienstordnungen), 344 f. (Abendmahlsformen), 360–370 (Abendmahlstexte). Neben der Fortführung der Mahnrede wird unter B1 die Möglichkeit eines eucharistischen Hochgebets nach altkirchlichem Vorbild und unter B2 die Möglichkeit eines Abendmahlsgebets nach dem Vorbild von Luthers Deutscher Messe 1526 angeboten.