

# Altkatholische Stellungnahmen zur Theologie des eucharistischen Hochgebetes

Autor(en): **Oeyen, Christian**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **70 (1980)**

Heft 3

PDF erstellt am: **17.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404612>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# **Altkatholische Stellungnahmen zur Theologie des eucharistischen Hochgebets \***

## **I. Die Bonner Unionskonferenzen und die Utrechter Erklärung**

Mit der Theologie der Eucharistie – und damit zusammenhängend auch mit der Theologie des eucharistischen Hochgebets – hat man sich schon sehr früh in der altkatholischen Bewegung beschäftigt. Dabei wurden die hier behandelten Fragen nicht unmittelbar in der Auseinandersetzung mit den vatikanischen Dogmen, sondern im ökumenischen Gespräch mit den anderen Kirchen, vor allem mit der anglikanischen und der orthodoxen gestellt. Die Stellungnahmen dazu waren ein Teil jener Bemühung um die Einheit der Kirche auf altkirchlicher Basis, die dieser verhältnismässig kleinen Bewegung ihre Grösse und ihren Sinn in der Kirchengeschichte verlieh. Um diese altkirchlich-ökumenische Weite zu erreichen, war aber eine Distanzierung von bestimmten Aussagen der klassischen römisch-katholischen Lehre unbedingt notwendig<sup>1</sup>. Die Transsubstantiationslehre, der Opfercharakter der Messe und die Stellung und Bedeutung der Epiklese wurden in der vorbereitenden Korrespondenz der Bonner

\* Referat gehalten bei der 20. Internationalen Alt-katholischen Theologenkongress in Altenberg. Der Text ist aufgrund der Diskussion an einigen Stellen verdeutlicht und am Schluss mit einem Vorschlag zur konkreten Gestaltung der Anamnese versehen worden.

<sup>1</sup> Diesen letzten Aspekt hat K. in seinem Altenberger Bericht («Christ in der Gegenwart» 1979, S. 352; etwas erweitert auch in der «Alt-Katholischen Kirchenzeitung», Bonn 1979, S. 82 und im «Christkatholischen Kirchenblatt», Bern 1979, Nr. 21, erschienen) leider nicht erkannt. Ich habe nicht versucht, deutlich zu machen, «dass in der Auseinandersetzung mit dem 1. Vatikanum die Frage der eucharistischen Theologie keine Rolle gespielt habe, damit – anders als die Ekklesiologie – auch von kirchenpolitischen und kontroverstheologischen Auseinandersetzungen unbelastet geblieben sei», sondern zeigen wollen, dass von den zwei Motoren der altkatholischen Bewegung hier der zweite (Einheit auf altkirchlicher Basis) und nicht der erste (Ablehnung der vatikanischen Dogmen) wirksam war. Tiefer gesehen stehen aber diese zwei Beweggründe in unzertrennlicher Einheit miteinander, da die Papstdogmen jede Bemühung um eine «kooperative Wiedervereinigung» unmöglich machten und auch machen wollten. Mehr als diese Verzerrung finde ich aber bedauerlich, dass K. über den eigentlichen Inhalt des Referates (und somit über altkatholische Theologie der Eucharistie) nichts mitteilt.

Unionskonferenzen erwähnt<sup>2</sup>. Döllinger entwarf daraufhin eine Reihe von Thesen, die fast alle im Plenum diskutiert und mit wenigen Änderungen angenommen wurden (wobei bei der Diskussion der ersten 8 Thesen nur Anglikaner und Altkatholiken, nicht aber die Orthodoxen anwesend waren). Nur für die These über die Eucharistie erwies sich eine nochmalige Behandlung im kleineren Kreis als notwendig. Aus dem Tagebuch des Oxforder Theologen H. P. Liddon (einem engsten Mitarbeiter von Pusey) wissen wir, dass dieser Kreis aus ihm, dem Dekan von Chester J. S. Howson (einem der bekanntesten Vertreter der evangelikalen Richtung), dem nordamerikanischen Bischof von Pittsburgh J. B. Kerfoot (einem aus Irland stammenden, pastoralgemässigten Vertreter der Hochkirche) und Döllinger bestand. Diese Gruppe trat am Mittwoch, dem 16. September 1874, um 8.00 Uhr früh in Döllingers Zimmer (d. h. im Hause des Bischofs Reinkens) zusammen. Liddon schreibt, dass sie *after much difficulty* zu einer annehmbaren Formulierung gekommen waren. In den Akten der Konferenz, die im bischöflichen Archiv in Bonn erhalten sind, befinden sich drei verschiedene Fassungen dieser These, die den Fortschritt des Gesprächs erkennen lassen. Die erste Fassung von Döllinger enthält schon sachlich die wichtigsten Elemente der endgültigen These; es fehlt aber der Bezug auf I. Kor. 10, 17, und mehrere Begriffe sind in einer theologisch-abstrakten Sprache gehalten. Die endgültige Formulierung ist biblischer, sie bezieht sich ausdrücklich auf das Werk Christi und seine Aneignung durch die Gläubigen. Hier wurde also die Theologie Döllingers, mit der die These im wesentlichen nach wie vor übereinstimmt, in wichtigen Einzelheiten durch anglikanische Mitarbeit korrigiert und ergänzt<sup>3</sup>. Die der Vollversammlung vorgelegte These lautete:

<sup>2</sup> Brief von F. Meyrick an Döllinger, 5. 9. 1874 in: *Bericht über die am 14., 15. und 16. September zu Bonn gehaltenen Unions-Conferenzen*, Bonn 1874, S. 60 ff.; Orthodoxes Verzeichnis der Unterscheidungslehren in: *Deutscher Merkur*, München 1874, S. 65–67.

<sup>3</sup> Die wichtigsten Änderungen im Vergleich zur ersten Fassung waren folgende: a) Der Ausdruck «Opfer der Eucharistie» wird durch «Die Eucharistiefeyer in der Kirche» ersetzt; b) das fortwährende Opfer im Himmel wird nicht mehr als «Opferakt», sondern als «oblatio» (in Reuschs Übersetzung: «Darbringung») bezeichnet, mit dem Zusatz: «für das Heil der erlösten Menschheit». So wird das Opfer nicht isoliert, sondern soteriologisch-funktionell aufgefasst; ausserdem wird Christus ausdrücklich genannt; c) Der Hinweis auf Hebr. 9, 24 wird mit Hebr. 9, 11–12 ergänzt und der Inhalt kurz angegeben; d) Der zweite Absatz hat sich völlig geändert: Döllingers Hauptargument: «Ein permanentes Opfermahl setzt auch ein permanentes Opfer voraus» fehlt in der endgültigen Fassung. Das Opfermahl wird auf die Gemeinschaft bezogen und mit I. Kor. 10, 17 erklärt.

«The Eucharistic Celebration in the Church is not a continuous repetition or renewal of the propitiatory sacrifice offered once for ever by Christ upon the Cross; but its sacrificial character consists in this, that it is the permanent memorial of it, and a representation and presentation on earth of that one oblation of Christ for the salvation of redeemed mankind, which, according to the Epistle to the Hebrews (IX, 11.12), is continuously presented in Heaven by Christ, who now appears in the presence of God for us (IX, 24). While this is the character of the Eucharist in reference to the sacrifice of Christ, it is also a sacred feast, wherein the faithful, receiving the Body and Blood of our Lord, have communion one with another (1 Cor. X, 17).»

«Die eucharistische Feier in der Kirche ist nicht eine fortwährende Wiederholung oder Erneuerung des Sühnopfers, welches Christus ein für allemal am Kreuze dargebracht hat; aber ihr Opfercharakter besteht darin, dass sie das bleibende Gedächtnis desselben ist und eine auf Erden stattfindende Darstellung und Vergegenwärtigung jener Einen Darbringung Christi für das Heil der erlösten Menschheit, welche nach Hebr. 9, 11. 12 fortwährend im Himmel von Christus geleistet wird, indem er jetzt in der Gegenwart Gottes für uns erscheint (Hebr. 9, 24.) Indem dies der Charakter der Eucharistie bezüglich des Opfers Christi ist, ist sie zugleich ein geheiligtes Opfermahl, in welchem die den Leib und das Blut des Herrn empfangenden Gläubigen Gemeinschaft mit einander haben (I. Kor. 10, 17)<sup>4</sup>.»

Mit diesem Text war ein Dokument von ökumenischer Tragweite entstanden, das an Aktualität kaum etwas eingebüsst hat. Für uns sind folgende Punkte von Bedeutung:

1. Die Wiederholungstheorie wird hier abgelehnt, d. h. diejenige Auslegung der Entscheidungen von Trient, die besagt, die Messe sei eine Wiederholung des Opfers am Kreuz, indem Christus noch einmal unblutig geopfert wird. Diese Theorie, die auch innerhalb der katholischen Kirche nicht allgemein galt und in den letzten Zeiten fast ganz verlassen worden ist, war im letzten Jahrhundert noch vorherrschend. Döllinger selbst hatte

<sup>4</sup> *Bericht*, S. 46f. Die englische Fassung wurde in der Konferenz besprochen und angenommen. Die nachträglich von Reusch angefertigte deutsche Übersetzung ist nicht immer genau: «sacred feast» (geheiligte Feier) wird zurück zum «geheiligten Opfermahl» (entsprechend dem ersten Vorschlag Döllingers); «presented» (vorgeführt) wird als «geleistet» übersetzt; «Vergegenwärtigung» entspricht auch nicht genau dem englischen «representation».

sie in seinem Erstlingswerk 1826 vertreten<sup>5</sup>. Dagegen wird hier festgestellt: Es kann keine Wiederholung des einmaligen Opfers Christi am Kreuz geben; aber die Eucharistie hat einen Opfercharakter. Demnach kann man eigentlich nicht vom «Opfer der Messe» sprechen, sondern es ist nur möglich, zu sagen, dass die Messe einen Opfercharakter *hat*.

2. Dieser Opfercharakter besteht darin, dass sie das bleibende *Gedächtnis* des Opfers am Kreuz ist. Hier wird an der augustinischen Theologie der «*memoria*» angeknüpft, die eine lange Tradition in der mittelalterlichen Kirche hat. Seit der Reformation wurde sie besonders auf reformierter Seite gepflegt und stellt heute den Begriff dar, auf dem der ökumenische Konsensustext von Akkra aufbaut<sup>6</sup>. Indem das Gedächtnis nicht im bedeutungsarmen Sinn genommen wird, sondern inhaltsvoll, werden Möglichkeiten geöffnet, die verschiedenen Auffassungen über den Opfercharakter der Eucharistie zu versöhnen.

3. Als zweiter Begriff wird die «Vergegenwärtigung» angeführt. Es geht um eine Vergegenwärtigung derjenigen Darbringung, die nach dem Hebräerbrief fortwährend im Himmel geschieht. Auch hier hat die weitere Entwicklung der römisch-katholischen Theologie diese Erkenntnisse bestätigt oder wieder aufgenommen. Vor allem ist auf die Studie von J. Lécuyer: «Das Priestertum im Mysterium Christi»<sup>7</sup> aufmerksam zu machen. Lécuyer zeigt, dass zum Begriff des Priestertums von der Bibel und den Kirchenvätern her nicht allein die Tötung des Opfertiers gehört, sondern auch die kultische Darbringung im Tempel. Das Opfer Christi am Kreuz wird demnach erst durch die Himmelfahrt und den Eintritt in das himmlische Heiligtum vervollständigt: Es fängt in der Zeit am Golgatha an, wird aber in der Ewigkeit fortgesetzt und vollendet. Die Ewigkeit bildet also die Brücke zwischen dem Opfer am Kreuz und der Vergegenwärtigung im Sakrament.

<sup>5</sup> *Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten*, Mainz 1826. Dort schrieb Döllinger noch wörtlich: «Die Eucharistie ist ein wahres, vollkommenes Opfer, von Melchisedek vorgebildet, von Malachias geweissagt, von Christo zum Gedächtnisse seines Leidens und als *unblutige Wiederholung des blutigen Opfers am Kreuze* eingesetzt; es wird hier Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi verwandelt, als Dank- und Sühnopfer für Lebendige und Tote dargebracht: dies ist die Lehre der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte.»

<sup>6</sup> Vgl. G. Müller-Fahrenholz, *Eine Taufe, eine Eucharistie, ein Amt*, 4. Aufl. Frankfurt 1979, S. 14f. (Dokument über die Eucharistie II B). Über die Auffassung von Zwingli und Calvin und ihre Beziehung zur Augustinischen *memoria*-Lehre vgl. G. W. Locher, *Streit unter Gästen*, Zürich 1972, S. 10–12.

<sup>7</sup> J. Lécuyer, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ*, Paris 1957.

4. Die eucharistische Feier ist darum keine «Darbringung», sondern eine «Darstellung» (presentation) dieses Opfers. Döllinger hatte diesen Unterschied in seinem handschriftlichen Konzept folgendermassen beschrieben: «Zu dem unendlichen Werthe des am Kreuze vollbrachten Opfers kann das Messopfer nichts hinzufügen. Nur immer aufs Neue uns und Gott dieses einmalige Opfer *vorhalten, es ergreifen, dessen Frucht uns aneignen*, Sein Gedächtniss erneuern – diess und nur diess können wir<sup>8</sup>.»

5. Die eucharistische Feier ist zugleich ihrem Wesen nach eine Mahlfeier, die Gemeinschaft (koinonia) bewirkt.

Die These wurde nach einigen Erläuterungen nicht nur von den anwesenden Altkatholiken, Anglikanern und Orthodoxen angenommen, sondern auch ausdrücklich von den Vertretern der lutherischen Kirche Dänemarks<sup>9</sup>. In der zweiten Konferenz gab allerdings Howson im Namen einer Gruppe von Evangelikalen eine Erklärung ab, in der der Text einschränkend ausgelegt und in gewissem Grad in Zweifel gezogen wurde, ob ihr Wortlaut mit der Lehre des Common Prayer Book übereinstimmt<sup>10</sup>.

Die Thesen der Bonner Unionskonferenzen gehören als ein durch ökumenische Konferenzen bestätigter Ausdruck der Einheitstheologie Döllingers sicherlich zu den wichtigsten Quellen der altkatholischen Theologie. Die These über die Eucharistie wurde aber darüber hinaus als einzige zu einem noch höheren Grad an Verbindlichkeit erhoben, als sie 1889 als zweiter Teil des Artikels 6 in die Utrechter Erklärung aufgenommen wurde<sup>11</sup>. Damit wurde dieser Text zur offiziellen Lehre aller in der Utrechter Union zusammengeschlossenen Kirchen, die in dieser Erklärung ihr Grunddokument sehen. Zu vermerken ist allerdings, dass nicht der Originaltext, sondern die wie vermerkt leicht abweichende Übersetzung von Reusch benutzt wurde. Ausserdem weist eine Stelle eine Änderung

<sup>8</sup> Bischöfliches Archiv Bonn, Aktendeckel «Unionskonferenzen». Der Text trägt keine Unterschrift, ist aber eindeutig aus der Handschrift Döllingers.

<sup>9</sup> *Bericht*, S. 47–49. Ein Bezug der Eucharistie zum Opfer Christi und insbesondere zum himmlischen Opfer war Luther nicht fremd. Nach ihm wird im Abendmahl nicht gesehen, sondern geglaubt, «wie Christus sein Leib und Blut für uns gegeben und noch täglich für uns bei Gott, uns Gnade zu erlangen, zeigt und opfert» (Deutsche Messe 1526, WA 19, 60 B).

<sup>10</sup> Fr. H. Reusch, *Bericht über die vom 10.–16. August 1875 zu Bonn gehaltenen Union-Conferenzen*, Bonn 1875, S. 130f.; 87f.; vgl. auch dort die Stellungnahme von Liddon S. 88f.

<sup>11</sup> Vollständiger Text der Utrechter Erklärung und der dazu gehörigen Dokumente in: *Deutscher Merkur*, München 1889, S. 325f. Die Artikel der Erklärung (ohne Einleitung) sind u.a. abgedruckt in U. Küry, *Die Altkatholische Kirche*, 2. Aufl. Stuttgart 1978, S. 452f.

auf: Der Ausdruck «Darstellung und Vergegenwärtigung» wurde durch «reale Vergegenwärtigung» ersetzt. Die Einfügung des Wortes «reale» entspricht den Aussagen Döllingers im Bericht der Konferenz, wonach er auf Anfrage hin bestätigte, dass «ein *innerer Zusammenhang* des eucharistischen Opfers mit dem himmlischen Opfer und ein *reales Verhältnis* zu demselben ... anerkannt wird<sup>12</sup>; damit wird der erwähnten Auslegung Howsons entgegengewirkt, wonach die Vergegenwärtigung auf die Verkündigung des Todes des Herrn (I. Kor. 11, 26) eingeschränkt bleiben sollte. Die Weglassung des Wortes «Darstellung» ist dagegen nicht näher zu begründen; dieser in der Theologie Döllingers wichtige Begriff wurde von Thürlings und Herzog in die Formulierung des Hochgebets übernommen und somit ebenfalls zu einem offiziellen Ausdruck der Lehre der deutschsprachigen altkatholischen Kirchen gemacht. Der erste Teil des Artikels betont den realen Empfang des Leibes und Blutes des Herrn: «In Erwägung, dass die heilige Eucharistie in der katholischen Kirche von jeher den wahren Mittelpunkt des Gottesdienstes bildet, halten wir es für unsere Pflicht, auch zu erklären, dass wir den alten katholischen Glauben von dem heiligen Altarsakramente unversehrt in aller Treue festhalten, indem wir glauben, dass wir den Leib und das Blut unseres Herrn Jesu Christi selbst unter den Gestalten von Brot und Wein empfangen<sup>13</sup>.»

## II. Eduard Herzog und Adolf Thürlings

Bischof Eduard Herzog hat sich über diesen Fragenkomplex vor der Generalkonferenz der christkatholischen Geistlichen der Schweiz am 15. Mai 1911 in Schönenwerd geäußert<sup>14</sup>. Der Anlass zu dieser Stellungnahme ist interessant: Der römisch-katholische Theologe Franz Wieland, Subregens des Priesterseminars in Dillingen, hatte in den «Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München», also aus der «Schule, deren Vorsteher einst Döllinger gewesen ist, 3 Schriften publiziert, die am 2. Januar 1911 in besonders feierlicher Sitzung auf den Index gesetzt worden waren: *Mensa und Confessio, der Altar der vorkonstantinischen Kirche*, München 1906; *Die Schrift Mensa und Confessio* und *P. Emil*

<sup>12</sup> Bericht 1874, S. 49.

<sup>13</sup> *Deutscher Merkur*, 1889, S. 326; Küry, *Die Altkatholische Kirche*, 1978, S. 453.

<sup>14</sup> *Mensa und Confessio nach Prof. Dr. Franz Wieland und die christkatholische Messliturgie*, IKZ 1 (1911), S. 340–361.

*Dorsch, S.J. in Innsbruck. Eine Antwort*, München 1908; *Der vorirenäische Opferbegriff*, München 1909.

Wieland weist in der ersten Schrift nach, «dass in der vorkonstantinischen Periode von einem Altargrab oder von einem Grabaltar (*confessio*) «keine Rede sein kann». Damit ist nicht gesagt, dass «der eucharistische Tisch kein Gegenstand pietätvoller Wertschätzung geworden war»; doch er «war ein Heiligtum nur für die jeweilige Dauer der eucharistischen Feier; er wurde jedesmal eigens aufgestellt und geschmückt». Erst die Sitte, die Eucharistie an den Begräbnisstätten der Märtyrer zu feiern, führte dazu, Altar- und Märtyrergrab miteinander zu verbinden. «Sobald die *Confessio* da ist, also der mit einem eigentlichen oder einem bloss symbolischen Märtyrergrab verbundene Altar, hat der Abendmahlstisch endgültig aufgehört, ein gewöhnliches Hausgerät zu sein; er ist zu einem Gegenstand geworden, der eine ausschliesslich liturgische Bestimmung erhalten hat<sup>15</sup>.»

Wieland wurde vom Innsbrucker Jesuit E. Dorsch vor allem deshalb angegriffen, weil seine Schilderung der Eucharistielehre der zwei ersten Jahrhunderte sich mit dem römisch-katholischen Opferbegriff nicht zu vertragen schien<sup>16</sup>. Daraufhin behandelte Wieland in den zwei weiteren Schriften ausführlicher den Opferbegriff in der alten Kirche. Danach hat die Kirche vor Irenäus von Lyon, also vor dem letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts der Abendmahlsfeier die Bedeutung eines Opfers im Sinne einer *Darbringung* nicht zuerkannt; in dieser Zeit werden Gebet und Danksagung, Lob und Verherrlichung und Bitte als das christliche Opfer bezeichnet, da ja Gott unserer Gaben nicht bedürfe. Nach Ignatius von Antiochien ist die Eucharistie «nicht eine Gabe von uns an Gott, sondern eine Gabe von Gott an uns und ein Unterpfand unserer Auferstehung»<sup>17</sup>. Vor allem beruft sich Wieland auf Justin den Märtyrer. Er paraphrasiert die *Apologie*: «Wohl kennen auch wir ein Darbringen; aber was wir darbringen, bringen wir nicht dem dar, der es ja selbst geschaffen und uns geschenkt hat zum Lebensunterhalt, sondern wir geniessen es und bringen es so uns selbst dar und den Dürftigen; *was wir aber ihm darbringen, ist nicht das, was wir uns darbringen, sondern feierliches Lob- und Dankgebet, und zwar über dem Dargebrachten*. Und das haben wir als allein würdige Art der Gottesverehrung gelernt<sup>18</sup>.» Erst Irenäus erweitert gegen Ende

<sup>15</sup> E. Herzog, IKZ 1911, S. 342; vgl. F. Wieland, *Mensa und Confessio*, S. 119ff.

<sup>16</sup> E. Dorsch, *Altar und Opfer*, ZKTh, Band 32, S. 307–352.

<sup>17</sup> F. Wieland, *Der vorirenäische Opferbegriff*, S. 53.

<sup>18</sup> Wieland, *Opferbegriff*, S. 74f. Vgl. Justin, *I. Apologie*, XIII, 1–2: «Diese Art der Verehrung haben wir als die allein würdige gelernt, dass wir das von Gott zum



des zweiten Jahrhunderts die «rein geistige Auffassung der christlichen Opfer», indem er die «zur Eucharistie bestimmten Elemente von Brot und Wein dem Schöpfer darbringen lässt, als Erstlinge der gesamten erlösten Natur»<sup>19</sup>. Wieland leugnet ausdrücklich, dass die Eucharistie eine *neue* Darbringung Christi sei, eine *Wiederholung* des Opfers von Golgatha. Sie ist vielmehr eine Speise, «deren Opferung längst vollzogen ist», wie ja auch die Schlachtung des Passahlammes vollendete Tatsache war, als das Passahlamm genossen wurde»<sup>20</sup>.

Um sich aber mindestens in einem Kernpunkt an der traditionellen scholastischen Lehre zu halten, lässt er den eigentlichen Opfercharakter der Eucharistie in der «schöpferischen Kraft» des Konsekrationsgebets bestehen: «Nicht Leib und Blut Christi selbst ist *unser* Opfer, sondern das schöpferische Gebet, welches Leib und Blut Christi *schafft* und dadurch Gott unendlich verherrlicht. Die Gemeinde setzt durch den Liturgen Christum, unter dem Bild seines grossen Verherrlichungsaktes am Kreuz, wahrhaft gegenwärtig, lässt ihn in Brot und Wein, wo er vorher nicht war, in eine neue Existenz treten, *macht*, wie Justin wiederholt sagt, Leib und Blut Christi. Damit aber *macht* die Kirche den, durch den Gott alle Verherrlichung zuteil wird..., verherrlicht also Gott durch Christus auf die vollkommenste Weise<sup>21</sup>.»

Mit Ausnahme dieses letzten Punktes bejaht Herzog die Auffassungen Wielands. Zunächst, und das ist wichtig, seine Methode, d. h. die Prüfung späterer Traditionen – auch Traditionen, die noch in der patristischen Zeit entstanden sind – anhand der ältesten, frühchristlichen Zeugnisse: «Wir hätten Wielands Untersuchungen nicht auf den Index gesetzt. Möge es der heutigen päpstlichen Hierarchie nicht gelingen, das wiedererwachte Streben zu unterdrücken, Christentum und Katholizismus auf Grund der heiligen Schrift und der ältesten kirchlichen Zeugnisse zu studieren<sup>22</sup>.»

Lebensunterhalt Geschaffene nicht dem Feuer übergeben, sondern uns selbst und den Dürftigen darbringen (prospherein), ihn aber dankbar durch Wort feierlichen Lobpreis emporsenden.» In I. *Apol.* LXV–LXVII wird die Feier der Eucharistie ausführlich beschrieben, ohne sie mit dem Begriff «Opfer» zu verbinden. In *Dial.* XLI, 3 verbindet allerdings Justin das Opfer des Dankes enger mit den Elementen, indem er Mal. 1, 10–12 auf das «Brot der Danksagung» und den «Kelch der Danksagung» bezieht. Vgl. auch Aristides, *Apol.* I, 5; Athenagoras, *Leg.* 13; Klemens v. Alex., *Stromata*, VII, 3, 6.

<sup>19</sup> F. Wieland, *Mensa und Confessio*, S. 52; Herzog, S. 348.

<sup>20</sup> Ebda., S. 38 f.; Herzog, S. 346 f.

<sup>21</sup> F. Wieland, *Antwort*, S. 53.

<sup>22</sup> E. Herzog, IKZ 1911, S. 361.

Nur diejenige Überlieferung ist nämlich echte Tradition, die sich bis zu den Ursprüngen zurück verfolgen lässt – das *semper* des Vinzentinischen Prinzips. Daher sind die heilige Schrift und die Zeugnisse der ältesten Kirche das kritische Element, an dem sich die spätere Entwicklung prüfen lassen soll.

Bischof Herzog fragt sich nun, ob im Lichte dieser Erkenntnisse «die Liturgie der christkatholischen Kirche mit der Anschauung und Übung der apostolischen und nachapostolischen Kirche übereinstimmt»<sup>23</sup>. Er bejaht diese Frage und fasst seine Stellungnahme in 10 Punkten zusammen, von denen wir hier das Wesentlichste mitteilen möchten:

«1. Der Priester ist nach unserer Liturgie, wie übrigens auch noch nach dem Missale Romanum, nicht ein Mittler, der zwischen Gott und dem gläubigen Volke steht und in dieser Eigenschaft Gott das Versöhnungsopfer für das Volk darbringt, sondern das durch rechtmässige Wahl und Weihe eingesetzte Organ der Gemeinde, das im Namen der Gemeinde spricht und handelt. Darum legen wir Gewicht auf die Anwendung der Landessprache und die tatsächliche Beteiligung der versammelten Gemeinde an der eucharistischen Feier.»

«2. Wir bekennen uns in unserer Liturgie ausdrücklich zu der apostolischen Lehre, dass Christus unser einziger und *ewiger* Hoherpriester ist, «der mit seinem eigenen Blute *ein für allemal* einging in das Heiligtum, uns Erlösung zu erwerben für immer» (Hebr. 7, 27; 9, 12. 28; 10, 12; I. Tim. 2, 5). Schon aus diesem Grunde können wir die hl. Eucharistie *nicht als eine Wiederholung* des auf Golgatha dargebrachten Opfers betrachten, weder als eine blutige noch als eine unblutige.»

«3. In unserer Liturgie ist angedeutet, dass wir *nicht die materielle Blutvergiessung* als die sühnende Opfertat des Erlösers ansehen, *sondern den Gehorsam*, mit welchem der zweite Adam das von ihm repräsentierte Geschlecht in die rechte Beziehung zu Gott zurückgeführt hat und fortwährend zurückführt. Die Worte: «der dir gehorsam war bis zum Tode am Kreuz und den du, himmlischer Vater, erhöht hast zu deiner Rechten», sind Anspielung auf eine Reihe biblischer Texte, in welchem, statt in der dem Alten Testament entlehnten bildlichen Ausdrucksweise, mit eigentlichen Worten gesagt wird, wie sich Christus geopfert hat. Vorzüglich kommen in Betracht die Stellen Phil. 2, 8 ff.; Hebr. 5, 7 ff.; 1, 3 f.»

«4. Der Opfercharakter der Eucharistie bezieht sich auf die *himmlische* Darbringung gemäss Hebr. 9: «Der ,ewig vor Gottes Angesicht stehende

<sup>23</sup> Ebda., S. 355.

Hohepriester tritt fürbittend für uns ein, um uns selig zu machen'. Auch dieser Gedanke hat im Hebräerbrief seinen klassischen Ausdruck gefunden. Christus ist nicht in ein irdisches Heiligtum, sondern ,in den Himmel selbst eingegangen, um *jetzt vor dem Angesichte Gottes für uns zu erscheinen*' (9,24)». «*Wer will verdammen? Christus ist's, der gestorben, ja vielmehr auch auferweckt ist, welcher zur Rechten Gottes ist, der uns auch vertritt*» (Röm. 8, 34).»

«5. Bei der Formulierung unserer Liturgie wurde auch absichtlich vermieden, zu dem Missverständnis Anlass zu geben, als ob der Opfercharakter der hl. Messe in der *Darbringung der natürlichen Gaben* bestehe, über die dann die Konsekrationsworte gesprochen werden. In diesem Falle würde sich das Messopfer von einem alttestamentlichen Speiseopfer nicht wesentlich unterscheiden. Es hat einen sehr guten Sinn, Gott für alle leiblichen und geistigen Güter zu danken, die wir unaufhörlich und ohne unser Verdienst von Gottes Güte empfangen; aber auf andere Weise als durch ein Dankgebet können wir natürliche Gaben, die Gottes Eigentum sind, Gott nicht schenken.»

«6. Opfern wir also die zum Leib und Blut des Herrn *konsekrierten Gaben*? Auch das ist nicht der Fall. «So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingebornen Sohn dahingab, damit alle, die an ihn glauben, ewiges Leben haben» (Joh. 3, 17). Christus ist eine Gabe, die Gott uns geschenkt hat, nicht eine Gabe, die wir Gott schenken können, noch weniger eine Gabe, auf die wir verzichten wollen, um damit kundzutun, wie sehr uns daran liegt, Gott zu versöhnen und das Wohlgefallen Gottes zu besitzen. Auch die Gabe, die Christus ist, können wir nur in der Weise auf Gott zurückführen, dass wir Gott für die Vaterliebe Dank sagen, mit der er uns seinen eingebornen Sohn geschenkt hat. Danksagung ist auch in dieser Hinsicht wieder die einzige Gabe, die wir unsererseits Gott anbieten können.»

«7. Diese eucharistischen *Danksagungen* und Gebete gehen von der gläubigen Gemeinde aus, dienen im vollkommenen Sinne zur Verherrlichung Gottes und können in Wahrheit *als ein Opfer bezeichnet* werden.» Er nennt dabei insbesondere die grosse einleitende Danksagung der Präfation, die Anrufung des heiligen Geistes, die Konsekrationsworte, das Opfergebet und das Amen der Gemeinde.

«8. Die Eucharistie ist darum recht eigentlich die Feier, mit der wir das für uns dargebrachte Opfer *gläubig anerkennen, für uns geltend machen und es uns, soweit das an uns liegt, nahebringen*, so dass es nach seiner ganzen segensvollen Wirkung für uns erreichbar wird. Dieser Gedanke ist in unserer Liturgie ausgesprochen mit dem danksagenden Gebet: «*Ihn stellen wir dir dar als unser reines, heiliges, unbeflecktes Opfer*. Mitleid hat er

gehabt mit unserer Schwachheit und uns in der Anordnung dieser Feier seines Leibes und Blutes einen Altar errichtet, an dem wir Erbarmung finden und Gnade bei dir erlangen immerdar.› Auch das ist eine Danksagung, die wesentlich aus Schriftworten besteht (Hebr. 7, 26; 4,15; 13,10; 4,16). Ein Opferakt ist diese Danksagung aber vorzüglich deswegen, weil wir mit den angeführten Worten dankbar bekennen, dass wir unser Vertrauen auf das Opfer setzen, das für uns dargebracht worden ist, dieses Opfer gläubig in Anspruch nehmen und für uns vor Gott geltend machen. Es handelt sich also hier um eine Danksagung, die recht eigentlich mit der Eucharistie verbunden ist, ja geradezu in Worte kleidet, was der eucharistische Akt als Opfer überhaupt bedeuten kann.»

9. «Die Konsekration geschieht aber zunächst zu dem Zweck, damit «das Brot, das wir brechen, sei die Gemeinschaft des Leibes des Herrn, und der Kelch, den wir segnen, die Gemeinschaft des Blutes Jesu Christi». Der Apostel sagt also freilich nicht einfach: Der Kelch, d.h. der im Abendmahlskelch enthaltene Wein ist das Blut Christi, das von uns gebrochene Brot ist der Leib Christi, sondern er bezeichnet Brot und Wein als die Elemente, durch deren Genuss man die *koinonia* mit dem Leibe und Blute Christi herstellt. Immerhin denkt er an eine *reale Gemeinschaft*, nicht bloss an eine vorgestellte Beziehung: wer an dem eucharistischen Brot und Wein teilhat, steht mit dem für uns hingeopferten Christus in Gemeinschaft und darf sich darum nicht an heidnischen Opfermahlzeiten beteiligen. Für den, der mit Christus in *realer Gemeinschaft* steht, ist Christus in denkbar vollkommenster Weise gegenwärtig.»

«10. Es ist zuzugeben, dass in unserer Kirche der Gedanke, dass die hl. Eucharistie ihrer Form nach zunächst ein *Mahl* ist, an dem sich alle beteiligen sollen (vgl. «Nehmet, das ist mein Leib»... «sie tranken alle daraus»... Mark. 14, 22.23), zu sehr in den Hintergrund gedrängt worden ist. Durch den Anschluss an Christus werden wir zu dem «ausgewählten Geschlecht, zur königlichen Priesterschaft, zu dem heiligen Volk, zu verkünden die Vollkommenheiten dessen, der uns berufen hat aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht» (I. Petr. 2, 9). Diesen Anschluss aber vollziehen wir durch die tatsächliche Kommunion. Kommuniziert einzig der Priester, so wird er unwillkürlich wieder zu einem Mittler zwischen Gott und der gläubigen Gemeinde im alttestamentlichen Sinne. Durch die Gemeinschaft mit Christus, die wir in der Eucharistie herstellen, wird die Gemeinde selbst zu einer Realität im christlich religiösen Sinne<sup>24</sup>.»

<sup>24</sup> Ebda., S. 355–360 (verkürzt; um der Deutlichkeit der Argumentation willen habe ich die Stellung des 8. und 9. Punktes umgewechselt).

Herzogs Gedankengang geht in dieser Aufzählung in einer geraden Linie: nicht der Amtsträger der Kirche, sondern Christus selbst ist der ewige Hohepriester, der ein für allemal sein Opfer vollbracht hat; dieses Opfer hat ewige Gültigkeit und besteht nicht in der Blutvergiessung, sondern in der Gesinnung des Gehorsams; die Eucharistie ist keine Wiederholung dieses einen Opfers; ihr Opfercharakter besteht weder in der Darbringung der natürlichen Gaben vor der Konsekration, noch der konsekrierten Gaben in oder nach der Konsekration, sondern im eucharistischen Hochgebet selbst, zunächst als dankbare Annahme der Heilstat Gottes in seinem Sohn, dann aber als ein Geltendmachen dieses Opfers für uns, indem wir es vor Gottes Angesicht stellen und es gleichzeitig für uns in Anspruch nehmen. Hier (Nr. 8) gipfelt die ganze Argumentation: das Wesentlichste des Opfercharakters der Eucharistie ist in dem Satz zusammengefasst, der in allen deutschsprachigen altkatholischen Liturgien die Bitte um Annahme am Ende der Anamnese formulierte: «Ihn *stellen wir dir dar* als unser reines, heiliges, unbeflecktes Opfer.» Dass wir Christus *darstellen* und nicht *darbringen* ist für Herzog wie für Döllinger und die These der Bonner Unionskonferenzen der wesentliche sprachliche Ausdruck der Ablehnung der Wiederholungstheorie. Um den Ausdruck richtig zu verstehen, muss gleich vermerkt werden, dass dabei keineswegs an eine «Darstellung» im Sinne eines Laienspiels gedacht wird, in dem etwa der Zelebrant die Rolle Christi theatralisch oder symbolisch darzustellen hätte; gerade das hatte Herzog in den zwei ersten Punkten abgelehnt. Es geht vielmehr darum, dass der Zelebrant im Namen der Gemeinde Gott das Opfer Christi *vor Augen führt, es vor ihn stellt*. Wenn wir dagegen Christus (oder die eucharistischen Elemente) Gott *darbringen, opfern*, dann entsteht ein neues Opfer, das numerisch getrennt neben dem von Christus vollzogenen Opfer steht.

Das wiederholt Herzog noch einmal gegen die Sonderauffassung Wielands, wonach das Wesen des Opfercharakters der Eucharistie in der *confectio*, im «Machen» der Eucharistie durch das vom Priester als Vertreter der ganzen Gemeinde gesprochene konsekratorische Gebet besteht. Diese Lehre ist nach Herzog weder biblisch noch patristisch; sie führt irgendwie doch wieder zur Wiederholungstheorie. «Ich begreife nicht, warum es nicht genügen soll, zu denken und zu sagen, dass wir in der Feier der hl. Eucharistie das am Kreuz vollendete Opfer vergegenwärtigen, für uns vor Gott geltend machen, es also gleichsam vor Gottes Angesicht bringen und gleichzeitig für uns in Anspruch nehmen. Das sind verständliche und, wie mir scheint, unzweifelhaft richtige Dinge, die sich von der wirklichen Feier der Eucharistie gar nicht trennen lassen, keine Wieder-

holung involvieren und auch nicht zu der unerträglichen Vorstellung nötigen, dass wir Christum <machen> und dadurch eine Opfergabe bereiten, die Gott angenehm ist<sup>25</sup>.»

Die zwei letzten Punkte sind nun Konsequenzen dieser Lehre, die gewiss als solche auch eine grosse Bedeutung haben:

Auf die Auslegung der Realpräsenz als «reale Gemeinschaft» können wir nur beiläufig aufmerksam machen. Es wäre ein Thema für ein eigenes Referat, zu zeigen, wie die altkatholischen Bemühungen seit hundert Jahren immer wieder im Sinne einer Spiritualisierung der Realpräsenz gegen zu krasse, mit dem Substanzbegriff zusammenhängende Auffassungen gerichtet war<sup>26</sup>.

Ein letztes Merkmal dieser altkatholischen Theologie der Eucharistie ist die Betonung der Kommunion der Gläubigen: es gibt nicht ein «Messopfer», das sich bei der Wandlung und im Hochgebet vollzieht, und dann noch ein «Sakrament der Kommunion», das im Wesentlichen in der Austeilung bestehe; sondern beides bildet eine Einheit: die Kommunion, und zwar die der gesamten Gemeinde, nicht des Priesters allein, gehört wesentlich zum Opfer – kein echtes Opfer ohne Opfermahl; und das Sakrament der Eucharistie ist die ganze Mahlfeier, in der das Hochgebet den Platz des «Tischgebets» einnimmt.

In diesen 10 Punkten von Bischof Herzog wird die altkatholische Auffassung der Eucharistie sehr deutlich und fundiert zum Ausdruck gebracht; sie sind eine Rekapitulation der vor ihm abgegebenen Erklärungen, der Formulierungen der altkatholischen Liturgien und der Untersuchungen anderer altkatholischen Theologen. Zugleich wollen sie eine treue Wiedergabe der Lehre der apostolischen und nachapostolischen Kirche sein; das ist überhaupt der Grund, warum Herzog sich mit Wielands patristischen Untersuchungen beschäftigte.

Dem Referat von Herzog schlossen sich in der genannten Konferenz einige Bemerkungen von A. Thürlings an. Der Hauptverfasser der altkatholischen Hochgebete ging davon aus, dass «zwischen der in der ältesten Kirche vorhandenen dogmatischen Grundstimmung und der liturgisch-

<sup>25</sup> Ebda., S. 360.

<sup>26</sup> Vgl. J. Langen, *Abendmahl, Wandlung, Messe*, RITH 1896, S. 420–434; E. Michaud, *Etudes eucharistiques*, RITH 1895, S. 751–766; 1896, S. 130–150; 281–294; 435–462; ders., *Nouveau matérialisme eucharistique dans l'Eglise romaine*, RITH 1902, S. 496–511; ders., *St-Cyrille d'Alexandrie et l'eucharistie*, RITH 1902, S. 599–614; 675–692; ders., *St-Jean Chrysostome et l'eucharistie*, RITH 1903, S. 93–111; U. Küry, *Hirtenbriefe*, Allschwil 1978, S. 139–153. Vgl. auch den Beitrag von E. Gaugler, unten Anm. 34.

praktischen Ausgestaltung des altkirchlichen Gottesdienstes eine absolute Konsequenz nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden darf». Denn «die Würdigung lebender liturgischer Formen ist dadurch erschwert, dass hier das Dogmatische sich mit Liturgisch-praktischem unlöslich verbunden hat» und «man kann nicht überrascht sein, wenn man auf unbewusste Kompromisse mit Volksanschauungen stösst»<sup>27</sup>. Diese etwa für die Hochgebete des 4. und 5. Jahrhunderts ohne weiteres zutreffende Bemerkung scheint allerdings nicht in gleicher Weise der Situation im 2. und 3. Jahrhundert gerecht zu werden. Für diese Zeit müsste man im Gegenteil davon ausgehen, dass Lehre und Liturgie nicht stark auseinandergehen, was neuere Forschungen bestätigt haben<sup>28</sup>. Thürlings gibt dann einen Rundblick in die damalige Forschung über den Ursprung und die ältesten Formen des westlich-römischen Kanons an, zu denen u.a. der aus dem Kreis der Güntherianer stammende und damals altkatholische Gelehrte Watterich einen wichtigen Beitrag geleistet hatte<sup>29</sup>. Am wichtigsten für uns sind seine anschliessenden Aussagen über die altkatholischen Liturgien: «Die Nachprüfung, die der verehrte Referent auf Grund der Wielandschen Forschungen an unserer schweizerischen christkatholischen Messliturgie vorgenommen hat, führte zu dem Resultate, dem jeder Unbefangene gern zustimmt, dass in dogmatischer Beziehung unsere Liturgie sich dem Rahmen des Idealbildes, welches Wieland von der Opferidee der beiden ersten christlichen Jahrhunderte zeichnet, tunlichst vollkommen einfügt. Dieses Resultat ist natürlich nicht von dem Bestreben nach möglicher Übereinstimmung mit den Formen der älteren patristischen Zeit gestützt gewesen; es ergab sich vorwiegend durch den engen Anschluss an die religiösen Gedanken des Neuen Testaments, den ja auch schon die reformatorischen Liturgien angestrebt hatten, insbesondere die englische unter möglicher Beibehaltung der überkommenen Formen.»

Es ist interessant, hier im Hinblick auf die Liturgie die gleiche Mitwirkung aus anglikanischer Seite zu merken, die wir schon für die dogmatischen Stellungnahmen festgestellt hatten. Die folgende Bemerkung betrifft die Ordnung der deutschen altkatholischen Kirche: «Im allgemei-

<sup>27</sup> A. Thürlings, *Zur Diskussion*, IKZ 1 (1911), S. 362.

<sup>28</sup> Das gilt insbesondere für die Erkenntnis, dass das Verb «offerre» im Hochgebet des zweiten und dritten Jahrhunderts nicht die Bedeutung von «opfern» enthält und darum nicht im Widerspruch zu den Aussagen Justins steht. Vgl. unten Anm. 43.

<sup>29</sup> J. B. Watterich, *Der Konsekrationsmoment im heiligen Abendmahl und seine Geschichte*, Heidelberg 1896. Vgl. von ihm auch: *Das Passah des neuen Bundes*, Baden-Baden 1889.

nen ist man wohl bei der Komposition der Liturgie der reichsdeutschen Altkatholiken etwas mehr von liturgischen als von streng dogmatischen Rücksichten ausgegangen, und auf alle Fälle wird man nicht vergessen dürfen, dass jede Liturgie für eine historisch entstandene Gemeinde ein Kompromiss zwischen strengen Prinzipien und überkommenem, heiliggeschätztem Erbgut sein muss<sup>30</sup>.»

Tatsächlich ist das deutsche Altarbuch von 1888 einen Kompromissweg eingegangen, in dem zwei Ordnungen des Hochgebets nebeneinander gesetzt wurden: die erste, im wesentlichen von Thürlings, und die zweite, die sich im grossen ganzen dem römischen Kanon anlehnte. So ist in dieser zweiten Ordnung (und den entsprechenden Gebeten für die Opferbereitung) trotz gelegentlicher Abmilderung der Opfergedanke im römischen Sinne noch stark vertreten: mehrmals ist von «unserem Opfer» die Rede, nicht nur im Sinne eines «Opfers des Lobes», sondern auch unmissverständlich im Hinblick auf die eucharistischen Gaben. Immerhin sind der Einsetzungsbericht *und* die Anamnese für beide Ordnungen einheitlich; dadurch ist auch für die zweite Ordnung an der entscheidenden Stelle das «ihn stellen wir dir dar ...» massgebend. Das «Darstellen» des Opfers Christi stand somit im Mittelpunkt, das Opfer des Lobes und der Gaben bekam eine untergeordnete Bedeutung<sup>31</sup>.

In der Revision der deutschen Liturgie im Jahr 1959 liess sich die Kommission unter der Leitung von K. Pursch vom Ideal einer möglichst treuen Übersetzung des ursprünglichen römischen Kanons leiten, die den (damals von Rom noch nicht erlaubten) Vorstellungen römisch-katholischer Liturgieexperten entgegenkommen sollte. Offenbar sollte der römisch-katholische Besucher im altkatholischen Gottesdienst das vorfinden, was er bei sich noch nicht erleben durfte, nämlich die römische Liturgie in deutscher Sprache. So wurden die theologischen Bedenken der altkatholischen Väter nicht berücksichtigt und in der zweiten Ordnung die Bitte um Annahme nach der Anamnese neu übersetzt: «... und *bringen* Deiner erhabenen Herrlichkeit ein reines, heiliges und makelloses *Opfer dar*, das heilige Brot des ewigen Lebens und den Kelch des unvergänglichen Heiles<sup>32</sup>.» Das «*tibi reddunt vota sua*» («dir lösen sie ihre Gelübde ein»), viel-

<sup>30</sup> A. Thürlings, IKZ 1911, S. 365 f.

<sup>31</sup> Vgl. *Das Heilige Amt auf die Feste und Zeiten des Jahres*, Bonn 1888, insbes. S. 28 und 32.

<sup>32</sup> *Altarbuch für die Feier der heiligen Eucharistie im Katholischen Bistum der Altkatholiken in Deutschland*, Bonn 1959, S. 123. Die Worte des römischen Kanons: «*de tuis donis ac datis*» sind ihrerseits nicht übernommen worden, obwohl es sich um eine sehr alte Wendung handelt, die auch die östlichen Liturgien kennen.



leicht eine Anspielung an Ps. 49, 14) ist sogar als «Dir *weihen* sie ihre *Gaben*» verschärft worden. Auch das später als «dritte Ordnung» eingeführte Hochgebet von Hippolyt enthält in der Bitte um Annahme das Verb «darbringen»<sup>33</sup>. Diese aus theologischen Gründen nicht annehmbaren Fehler beeinträchtigen den Wert der sonst verdienstvollen Arbeit. Nach Einführung des Buches blieb die Verwendung der zweiten Ordnung auf sehr wenige Gemeinden beschränkt.

### III. Andreas Rinkel und Urs Küry

Anknüpfend an einen beachtenswerten neutestamentlichen Beitrag von E. Gaugler<sup>34</sup>, veröffentlichte Erzbischof Andreas Rinkel in den Jahren 1947–1952 eine längere Abhandlung über die Eucharistie. Dabei hält er sich im wesentlichen an die bisher genannten Prinzipien. Ausgangspunkt seiner dogmatischen Untersuchung ist das Bekenntnis zur altkirchlichen Lehre, die hier wie auf anderen Gebieten schlicht ist und sich darin von den späteren Kontroversen und Spekulationen unterscheidet: «So ist das Nachdenken über die Lehre von der Eucharistie immer in die Irre geraten, sobald es einseitig wurde und sich von der Einfachheit der Hl. Schrift entfernte. Bei allem Reichtum der Zeugnisse bleibt die Patristik bei einem einfachen, schlichten Predigen der biblischen Wahrheit und schädigt in keiner Weise das einheitliche Bild der Eucharistie, das so klar und unzweideutig im Herzen ihres kirchlich-liturgischen Lebens stand<sup>35</sup>.»

Wie die Utrechter Erklärung verbindet Rinkel den Opfercharakter mit dem «Gedächtnis» des Kreuzesopfers und weist damit auf die zentrale Bedeutung der Anamnese hin: «Bekannt ist, dass alle Liturgien vom <Op-

<sup>33</sup> Dasselbe gilt leider auch für mehrere der erst 1980 eingeführten zusätzlichen Fassungen des Hochgebets.

<sup>34</sup> E. Gaugler, *Das Abendmahl im Neuen Testament*, IKZ 32 (1942), S. 97–164. Bedeutend für unsere Untersuchung sind vor allem die Aussagen über den Opferbegriff: «Es kann keine Rede davon sein, dass im Abendmahlsvorgang selbst eine Opfermaterie vorläge, die ein zweites Opfer neben dem Opfer Christi oder eine <Wiederholung> dieses Opfers ergäbe. Es kann sich in dem sakramentalen Vorgang je und je nur um die Vergegenwärtigung des Einen Opfers Christi am Kreuze handeln, um das, was der Apostel in bewusstem Indikativ feststellt, wenn er sagt (I. Kor. 11, 26): <Denn, so oft ihr von diesem Brote esset und aus diesem Kelche trinket, verkündigt ihr den Tod des Herrn>» (S. 149; vgl. auch die Folge). Gaugler hat die Lehre von A. Rinkel und U. Küry hiermit beeinflusst (Zurücktreten des himmlischen Opfers, bei Küry auch Vergegenwärtigung als Verkündigung).

<sup>35</sup> A. Rinkel, *Die heilige Eucharistie*, IKZ 41 (1951), S. 3.

fer), *thysía*, *prophorá*, *sacrificium*, *oblatio*, sprechen; und sie tun dies nicht nur im offertorialen Teil von den noch nicht geweihten Gaben, sondern auch nach den Einsetzungsworten, bei der Epiklese und der Anamnese. Wichtig ist hier folgendes. In den Gebeten, die den Gedanken des <Tuet dies zu meinem Gedächtnis> weiterführen, die sogenannte Anamnese, ist man immer <eingedenk des Leidens, des Todes und der Auferstehung> Christi, und damit wird zwischen der Feier und dem Kreuzesopfer ein klares Band gelegt. Die <memoria passionis, mortis et resurrectionis> – und dies ist gerade die eucharistische Feier – ist eine *thysía*, und sie ist dies gerade darum, weil auch die ganze <passio>, das Werk des Kreuzes, eine *thysía* ist<sup>36</sup>.»

Darüber hinaus betont er sehr eindringlich die Einheit von Opfer und Mahlfeier: «Die Eucharistiefeier ist das <sacramentum sacrificii>, und zwar deshalb <sacramentum>, weil der Empfang, der Genuss der konsekrierten Gaben unser Teilhaben an dem <sacrificium> des Herrn selber verbürgt und verwirklicht, denn wir haben Teil an seinem Leib, der für uns dahingegeben, an seinem Blut, das für unsere Sünden und zur Vergebung unserer Sünden vergossen wurde.» «Auf Grund des Wesens der Eucharistie gehören zum unerlässlichen und unveräusserlichen Charakter ihrer Feier zwei Faktoren, nämlich die deutliche Bezeichnung der Elemente als den Leib und das Blut Christi und der Genuss dieser Elemente, die <consecratio> oder das eucharistische Gebet und die <communio>. Es muss gesagt werden, dass die Liturgie der Messe deutlich zur Kommunion als zu ihrem End- und Höhepunkt, ihrem Ziel fortschreitet. Eine sporadische, vereinzelte, nicht allgemeine Beteiligung an der Kommunion muss als ein Defekt im kirchlich-sakramentalen Leben und als eine Folge ungenauer Interpretation der Messe und einer mangelhaften kirchlichen Disziplin bewertet werden<sup>37</sup>.»

Sehr deutlich ist auch die Ablehnung der Wiederholungstheorie; Rinkel sieht sie in einer inneren Verbindung mit der Transsubstantiationstheorie stehen: «Die Transsubstantiationstheorie hat den Gedanken der alten Kirche, dass Christus selbst gegenwärtig erscheint, umgekehrt und lässt den Priester von neuem Christum erschaffen oder jedenfalls ihn aus dem Himmel auf die Erde herabgeboten. Dadurch aber erhält der Opfercharakter einen neuen Inhalt. Der nach der Substanz präsente Leib und das Blut werden durch den Priester geopfert, wie einst Christus sich selbst am Kreuze opferte.» «Der Transsubstantiationsgedanke machte das

<sup>36</sup> Ebda., IKZ 40 (1950), S. 176.

<sup>37</sup> Ebda., IKZ 40 (1950), S. 176; 41 (1951), S. 77.

Messopfer und Kreuzesopfer mehr als nur identisch, das erste wurde eine Wiederholung des zweiten.» «Beide, Transsubstantiations- und Wiederholungslehre, erweitern die Kluft zwischen Priester und Volk, steigerten die Gewalt des Priesters bis ins Schöpferische, entzogen den Laien den Kelch und machten den Kommunionsempfang, im Vergleich mit dem altkirchlichen Gebrauch, zu einer Seltenheit<sup>38</sup>.»

Kurz beschäftigt sich Rinkel auch mit dem Verhältnis des eucharistischen Opfers zur himmlischen Darbringung von Hebr. 9<sup>39</sup>.

In seinem Buch «Die Altkatholische Kirche» geht Bischof Urs Küry ebenfalls auf diese Fragen ein. Zunächst stellt er fest: «Grundlegend sind vor allem die Sätze der Utrechter Erklärung, die im wesentlichen besagen: 1. Das Kreuzesopfer auf Golgatha ist ein von Christus ein für allemal (Hebr. 7, 27; 9, 12) dargebrachtes Sühneopfer, das durch das Abendmahl weder wiederholt noch erneuert werden kann. 2. Der Opfercharakter des Abendmahles besteht darin, dass es das bleibende Gedächtnis und die auf Erden stattfindende reale Vergegenwärtigung der einen Darbringung Christi ist. 3. Diese Darbringung wird nach Hebr. 9, 11.12 im Himmel vom erhöhten Christus für das Heil der erlösten Menschen fortwährend in der Weise geleistet, dass er in der Gegenwart Gottes für sie erscheint (Hebr. 9, 24). 4. Als Vergegenwärtigung des einmaligen Kreuzesopfers und seiner fortwährenden Darbringung im Himmel ist die Eucharistie ein geheiligtes Opfermahl, an welchem die den Leib und das Blut des Herrn empfangenden Gläubigen Gemeinschaft miteinander haben (I. Kor. 10, 17)<sup>40</sup>.» In den Punkten 2 und 4 dieser Zusammenfassung wird allerdings die Utrechter Erklärung nicht richtig interpretiert: dort ist die Rede vom *Gedächtnis* des Kreuzesopfers und Vergegenwärtigung der *himmlischen* Darbringung. Küry dehnt die Vergegenwärtigung auch auf das Opfer des Kreuzes aus. Dieses bringt aber neue Fragen mit sich: Wie kann eine einmalige historische Tat, die der Vergangenheit angehört, vergegenwärtigt werden?

Die Lösung scheint damit zusammenzuhängen, dass für Küry nicht der Tod Christi selbst, sondern die *Segensmacht* dieses Todes in der Eucharistie vergegenwärtigt wird, wie er es in seinem Hirtenbrief «Ueber das heilige Abendmahl» ausdrückt: «Die kultische Vergegenwärtigung seines Opfers ist seine Selbstvergegenwärtigung in den Gaben von Brot und Wein,

<sup>38</sup> Ebda., IKZ 40 (1950), S. 268 f.

<sup>39</sup> Ebda., IKZ 41 (1951), S. 69 f.

<sup>40</sup> Urs Küry, *Die Altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen*, 2. Aufl. Stuttgart 1978, S. 194 f.

die er nach dem Einsetzungsbericht so vollzieht, dass er als der göttliche Gastgeber seinen Tischgenossen in den Gaben des Brotes und des Weines Anteil an der Segensmacht seines Todes gibt, die eben darin sein Leib und sein Blut werden<sup>41</sup>.» Andererseits sieht er in Anlehnung an I. Kor. 11, 26 den Tod am Kreuz als in der «Verkündigung» gegenwärtig: «Trotzdem hat es das Abendmahl mit einem Opfer zu tun, insofern es nämlich die <Verkündigung> des Todes Christi (I. Kor. 11, 26) und *als solche* dessen sichtbare und reale Vergegenwärtigung ist<sup>41a</sup>.» Das sind allerdings neue Gedanken, die nicht von Herzog oder den Bonner Unionskonferenzen stammen; sie wurden aufgrund der exegetischen Überlegungen Gauglers und einer bestimmten Reflexion über Wesen und Wirkung des Symbols entwickelt<sup>41b</sup>. Auf ihre Weise machen sie aber doch deutlich, dass das Kreuzesopfer nicht im gleichen Sinne wie das himmlische Opfer des Auf-erstandenen – nämlich *leiblich und wirklich* – vergegenwärtigt werden kann.

Ansonsten übernimmt Küry die Gedanken Herzogs: eine Wiederholung des Kreuzesopfers ist abzulehnen; unser Tun in der eucharistischen Feier besteht im «Darstellen und Vergegenwärtigen»: «Der nachtridentinische Gedanke, dass in der Eucharistie noch einmal eine, wenn auch nur <mystische> Schlachtung stattfindet, ist von da aus zurückzuweisen. Wohl ist auch die Eucharistie eine Opferfeier, aber nicht in dem Sinne, dass sich in ihr eine neue Schlachtung vollzieht, noch so, dass Gott eine Opfergabe darzubringen wäre. Die Eucharistie ist als Opferfeier nicht ein Darbringen von Gaben, sondern ein heiliges Tun. Dieses Tun ist unser Opfer und besteht darin, dass wir das einmalige Opfer Christi in der Abendmahlsfeier <darstellen und vergegenwärtigen> und es, Gott dankend und lobpreisend, in seiner Segensmacht entgegennehmen. Wir tun es, indem wir es demütig für uns und andere vor Gott geltend machen und durch den

<sup>41</sup> U. Küry, *Hirtenbriefe*, Allschwil 1978, S. 142.

<sup>41a</sup> U. Küry, *Die Altkatholische Kirche*, S. 195. Dieser Satz steht nicht richtig innerhalb der Zusammenfassung der Lehre Herzogs; vgl. *Hirtenbriefe*, S. 145, wo Küry ein erstes Mal im Jahr 1964 eine Zusammenfassung von Herzogs Beitrag gibt, ohne von einer «verkündigenden Vergegenwärtigung» zu sprechen.

<sup>41b</sup> Vgl. den Text von Gaugler oben, Anm. 34. Auch A. Rinkel sieht in der «Verkündigung» nach I. Kor. 11, 26 einen wirklichen Bezug: «Diese Verkündigung des Todes Christi ist doch gerade in der eucharistischen Form mehr als eine bloße Predigt, sie ist eine Tat, sie ist eine Teilhaberschaft, eine koinonía, eine Zueignung, und bei diesen Worten muss also die ganze paulinische Theologie des Kreuzes miteingeschlossen gedacht werden» (IKZ 1947, S. 19). Über Wesen und Wirkung des Symbols vgl. U. Küry, *Hirtenbriefe*, S. 148f.

Abendmahlsempfang für uns in Anspruch nehmen, um so mit unserer ganzen Existenz in Sein Opfer aufgenommen zu werden und von ihm das Heil und das Leben zu empfangen<sup>42</sup>.»

#### IV. Schlussfolgerung

In den zitierten offiziellen Dokumenten und den Äusserungen der massgebenden Bischöfe und der Verfasser der ursprünglichen altkatholischen Liturgien ist neben einigen Unterschieden in sekundären Punkten eine grosse Übereinstimmung zu bemerken, die in dem Willen begründet ist, den altkirchlich-ökumenischen Weg, den die Bonner Unionskonferenzen eröffnet haben, weiterzugehen und auf diesem Boden zu bleiben. Wir können diese Übereinstimmung in folgenden Punkten zusammenfassen, von denen jede altkatholische Revision oder Neuschöpfung des Hochgebets auszugehen hat:

1. Das Opfer, um das es in der eucharistischen Feier geht, ist eine Tat Christi und nicht eine Tat des Priesters oder der Gemeinde.

2. Es ist keine Wiederholung seines einmaligen Opfers, sondern Gedächtnis, Vergegenwärtigung und «Darstellung» seiner Gehorsamstat, die jetzt im Himmel fortbesteht.

3. Es ist keine Darbringung, weder von natürlichen Gaben der Schöpfung noch von den konsekrierten Elementen, sondern Annahme des Geschenkes Gottes an uns mit Lob und Dank.

4. Es wird nicht isoliert im Hochgebet «zelebriert», sondern vergegenwärtigt in Gebet *und* Handlung (d. h. im Mahl). Das Hochgebet ist dafür da, als «Tischgebet» die Gaben zu heiligen, die Gemeinschaft im Opfermahl stiften.

In der konkreten Gestaltung des Hochgebets wird dafür Sorge zu tragen sein, dass die Anamnese (und nicht etwa einseitig der Einsetzungsbericht oder die Epiklese) als sein Herz und sein eigentlicher Mittelpunkt erkennbar wird. Der Sinn dieses Teils des Hochgebets ist wohl, den Befehl des Herrn: «tut dies zu meinem Gedächtnis» zu erfüllen; darum antwortet hier die Kirche durch den Zelebranten: «Eingedenk ... tun wir dies.» Die Einheit dieser zwei Elemente (Gedächtnis und Tun der Gemeinde) in einem einzigen Gebetsteil ist nicht zu zerstören. Andererseits hat die alte Kirche das «tun wir dies» mit der Formel «offerimus panem et calicem» ausdrücken wollen. Wie neuere Untersuchungen es gezeigt haben, war

<sup>42</sup> Ebda., S. 196.

aber ursprünglich mit dem Verb «offerimus» nicht das Entsprechende unseres «Darbringen» oder «Opfer» gemeint, sondern das Vor-tragen vor Gottes Angesicht eben als Handeln der Kirche an den Gaben<sup>43</sup>. Darum ist hier auf jeden Fall das Opfervokabular (opfern, darbringen, weihen) zu vermeiden und wo es sich aus Unachtsamkeit eingeschlichen hat, wieder zu tilgen. Wendungen wie «bringen», «bringen vor dein Angesicht» «dieses Zeichen setzen» oder eben «dar-stellen» sind der ursprünglichen Bedeutung des Wortes viel näher und der altkatholischen theologischen Stellung gerecht.

Es bleibt eine offene Frage, ob dieses «Bringen» oder «Darstellen» sich auf die eucharistischen Gaben oder auf Christus selbst zu beziehen hat. Vielleicht wäre es am besten, diese Alternative völlig zu umgehen und das Tun der Kirche nach unserem heutigen Verständnis zu umschreiben: «Daher, eingedenk des Todes, der Auferstehung und der Verherrlichung deines Sohnes und in der Erwartung seiner Wiederkunft, feiern wir mit Brot und Wein das Mahl unserer Erlösung und lassen uns erfüllen mit der Kraft seines allgenügsamen Opfers, welches er, unser Hoherpriester fortwährend im Himmel vor dich trägt.»

Bonn

*Christian Oeyen*

<sup>43</sup> Vgl. R. Berger, «*Offerre pro*», LWQF 41, Münster 1965, und das Referat von H. Aldenhoven zu dieser Konferenz.