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

Band: 70 (1980)

Heft: 3

Artikel: Die spirituell-theologischen Konsequenzen der Struktur des Eucharistiegebetes

Autor: Aldenhoven, Herwig

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-404613

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Die spirituell-theologischen Konsequenzen der Struktur des Eucharistiegebetes

Es ist wohl für viele Geistliche wie Laien ein eher ungewohnter Gedanke, dass die Struktur des Eucharistiegebetes wesentliche spirituell-theologische Konsequenzen haben könnte. Das ist nicht erstaunlich, denn die theologische Ausbildung und das vorherrschende theologische Denken in allen Konfessionen, – vielleicht mit Ausnahme eines Teils der Anglikaner und Orthodoxen – waren kaum dazu angetan, einen solchen Gedanken nahezulegen.

Man fragte sich wohl, welches die wesentlichen Elemente des Eucharistiegebetes sind, und gab auf diese Frage verschiedene Antworten. Die ältere römisch-katholische, aber fast noch stärker die evangelische Theologie wies auf den Abendmahlsbericht und insbesondere auf die Worte des Herrn hin, die altkatholische Theologie hob *Epiklese und Einsetzungsbericht* hervor. Die übrigen Elemente des Eucharistiegebetes wurden mehr als Entfaltung dieses Zentrums betrachtet. Insofern waren sie zwar nicht unwichtig, aber ihre gegenseitige Zuordnung wurde kaum auf ihre spirituell-theologische Bedeutung hin befragt. In der altkatholischen Theologie begnügte man sich sogar im Hinblick auf die Stellung der Epiklese vor oder nach den Einsetzungsworten meist mit der Feststellung, dass diese liturgische Differenz keinen dogmatischen Trennungsgrund zwischen Ost- und Westkirche darstelle und dass beide Traditionen sehr alt seien. Von spirituell-theologischen Konsequenzen einer solchen Differenz war, soweit ich sehe, nirgends die Rede. Wenn aber, wie 1877 in der Schweiz durch Prof. *Michaud*[1], vorgeschlagen wurde, auch in der altkatholischen Liturgie die Epiklese nach Einsetzungsbericht und Anamnese zu stellen, wurde sogleich erwidert, dass mit den Einsetzungsworten die Wandlung vollzogen sei und danach eine Epiklese keinen Sinn mehr habe. Der Hauptgegner Michauds in dieser Frage, Pfarrer Dr. J. *Watterich,* kam allerdings später selbst zu einer völlig anderen Auffassung.

Die liturgiegeschichtliche und patristische Forschung verhalf in unserem Jahrhundert immer mehr der Auffassung zum Durchbruch, dass das Eucharistiegebet als ganzes konsekratorischen Charakter habe und die Frage nach einem bestimmten Konsekrationsmoment nicht gestellt wer-

[1] Der Vorschlag *Michauds* ist veröffentlicht in IKZ 62 (1972), 65–73, als Anhang zu meiner Arbeit «Darbringung und Epiklese im Eucharistiegebet» (IKZ 61 [1971], 79–117; 150–189; 62 [1972], 29–73. In ihr habe ich vor allem die liturgiegeschichtlichen Fragen näher erörtert.

den sollte. Im theologischen Bewusstsein vieler Altkatholiken trugen diese Erkenntnisse dazu bei, die Frage der Stellung der Epiklese erst recht für theologisch bedeutungslos zu halten.

Die liturgische Praxis in der altkatholischen wie in der römisch-katholischen Kirche folgte allerdings nicht der neu entdeckten altkirchlichen Auffassung vom konsekratorischen Charakter des Eucharistiegebetes als Ganzes, sondern behielt die *Gesten* und Bräuche bei, die im Mittelalter auf Grund der Auffassung, dass die Konsekration mit den Einsetzungsworten vollendet sei, eingeführt worden waren. *Elevation und Kniebeugung* an dieser Stelle hängen ja mit jener Auffassung zusammen. So begannen also theologische Theorie und liturgische Praxis in diesem Punkt auseinanderzuklaffen, ein spirituell nicht unbedenklicher Zustand. Man mag Elevation und Kniebeugung an dieser Stelle umdeuten, ein befriedigender Zustand ist das jedoch nicht. Anderseits ist die Angst, durch Abschaffung der herkömmlichen Gesten einen geistlichen Substanzverlust zu erleiden, durchaus verständlich. In der revidierten Liturgie der christkatholischen Kirche der Schweiz wurden daher die Elevation bei der Schlussdoxologie des Eucharistiegebetes und das darauf folgende Amen der Gemeinde ausgebaut, während unmittelbar nach den Einsetzungsworten alle Gesten und Worte, die einen an dieser Stelle unerwünschten Einschnitt schaffen würden, weggefallen sind. So wurde versucht, einerseits die intellektuell und spirituell unbefriedigende Divergenz zwischen liturgischer Praxis und theologischer Erkenntnis zu überwinden und gleichzeitig durch Kompensation des Ausgefallenen an einer sachlich besonders gut geeigneten Stelle eine geistliche Verarmung zu vermeiden, ja, einen geistlichen Gewinn zu erzielen.

Die Frage der Struktur des Eucharistiegebetes hatte sich uns zunächst besonders am Beispiel der Stellung der Epiklese gezeigt. Nun besitzt diese in unserem Zusammenhang wirklich entscheidende Bedeutung. Doch geht die Frage der Struktur des Eucharistiegebetes darüber hinaus. Vor allem darf sie nicht auf das Verhältnis zwischen Epiklese und Einsetzungsbericht zugespitzt werden, obwohl dieser Punkt meistens besonders auffällt. Von der übereinstimmenden altkirchlichen Struktur des Eucharistiegebetes her steht die Epiklese in direktem Zusammenhang nicht mit den Einsetzungsworten, sondern mit dem Ausdruck des liturgischen Handelns mit Brot und Wein, dem *προσφέρομεν* – offerimus. Dieses allerdings bezieht sich auf den Wiederholungsbefehl am Schluss des Einsetzungsberichtes: «Tut dies zu meinem Gedächtnis.» Mit dem «offerimus» wird ausgesprochen, dass wir mit Brot und Wein auf dem Altar jetzt den Auftrag des Herrn vollziehen, und deshalb bitten wir um den Hl. Geist für die

Gaben und ihre Empfänger. Die Beziehung zwischen *Einsetzungsbericht und Epiklese* ist also *durch die Oblatio vermittelt.* Näheres zur Frage der Oblatio wird noch zu sagen sein.

Unter den spirituellen Anliegen, die von der Struktur des Eucharistiegebetes betroffen sind, muss auch die Gemeinschaft mit den vergangenen Geschlechtern der Glaubenden genannt werden. Es geht hier also um die *Kontinuität* der Kirche auch in ihrer *liturgischen* Überlieferung. Das kann natürlich nicht starre Bewahrung aller alten Formen bedeuten. Spirituell wichtig ist aber das Streben nach Kontinuität in den *Grundstrukturen* des liturgischen Tuns. Während falsch verstandene Pflege der Kontinuität zur Erstarrung führt, hat die Abwendung von der recht verstandenen Kontinuität nur allzu oft liturgische und spirituelle Verwilderung und Oberflächlichkeit zur Folge. Doch werden wir auch bei wichtigen liturgischen Strukturen Unterscheidungen vornehmen müssen. Die erste Unterscheidung ist die zwischen altkirchlichen *Grundstrukturen* und *Partikularüberlieferungen.* Eine Abweichung von einer übereinstimmenden altkirchlichen Grundstruktur wird sich wohl nur rechtfertigen lassen, wenn man aufweisen kann, dass es sich dabei um eine so sehr zeitbedingte Erscheinung handelt, dass sie heute keine Gültigkeit mehr beanspruchen kann.

Demgegenüber ist die Kontinuität mit der eigenen liturgischen Partikularüberlieferung, und das heisst für uns zunächst mit der altkatholischen, dann allgemein mit der abendländisch-römischen, von geringerem Gewicht, darf aber meiner Meinung nach auch nicht vernachlässigt werden. Dass sie von geringerem Gewicht ist, heisst vor allem, dass sie nicht über eine gemeinsame altkirchliche Grundstruktur gestellt werden darf.

Im weiteren heisst es aber wohl auch, dass solche Partikularüberlieferung nicht von vornherein den Vorrang haben sollte, wenn Eigenarten anderer Überlieferungszweige oder Neugestaltungen sachlich besser begründet sind. Dagegen verlangt die Kontinuität mit der eigenen Partikulartradition, dass wir ihre Besonderheiten sorgfältig auf ihre spirituellen, theologischen, aber auch künstlerischen und pastoralen Werte hin prüfen, diese möglichst gut zur Geltung zu bringen suchen und von unserer Tradition nur abweichen, wenn dazu ernsthafte Gründe vorliegen.

In bezug auf die abendländisch-römische Partikulartradition ist es besonders wichtig, zwischen der Gebetsüberlieferung selbst und den sekundären Interpretationen zu unterscheiden. Während die westlich-römische Eucharistiegebetsüberlieferung in den *Texten* bis zur Liturgiereform nach dem II. Vatikanischen Konzil die übereinstimmende altkirchliche Grundstruktur bewahrt hatte, war die sekundäre *Interpretation* seit mehr als einem Jahrtausend in mancher Hinsicht in Gegensatz zu ihr geraten. Es

sollte sich von selbst verstehen, dass eine solche sekundäre Interpretation für uns nicht Ausgangspunkt liturgischer Bemühungen sein kann.

Zur übereinstimmenden *altkirchlichen Grundstruktur des Eucharistiegebetes* gehört die Folge: Bezugnahme auf das letzte Abendmahl Jesu und auf seinen Auftrag zur Feier der Eucharistie – Ausdruck des Tuns der Kirche zum Gedächtnis des Herrn, eines Tuns, das mit Brot und Wein geschieht – eine Bitte, die auf Heiligung dieser Gaben abzielt und die in eine Bitte für ihre Empfänger übergeht. Mit den üblichen Fachausdrücken gesagt, ist es die Reihenfolge: *Institutio – Oblatio mit Anamnese – Epiklese als Konsekrations- und Kommunionepiklese.* Diese Reihenfolge ist allen altkirchlichen Liturgietypen wenigstens in ihrer Normalform eigen. Das Gewicht dieser Übereinstimmung erscheint um so eindrucksvoller, wenn wir bedenken, dass etwa ein so wichtiges Element wie der Einsetzungsbericht nicht in allen Liturgietypen verankert ist, da die ostsyrische Liturgie in ihrer Normalform an seiner Stelle nur einen Hinweis auf den «Typos, der vom Herrn stammt» enthält.

Von dieser altkirchlichen Grundstruktur weichen die meisten *neueren Eucharistiegebete westlicher Kirchen* ab. In ihnen ist eine *andere Reihenfolge* vorherrschend, nämlich: *Konsekrationsepiklese – Institutio – Anamnese,* eventuell *Oblatio* und dann bloss *Kommunionepiklese,* d. h. eine Bitte nicht für die Gaben, sondern ausschliesslich für die Empfänger. In diesem Punkt tritt uns die Frage der Struktur des Eucharistiegebetes in erster Linie entgegen.

Kann nun der Reihenfolge der genannten Elemente eine grössere spirituell-theologische Bedeutung zukommen, wenn doch die Elemente selbst im wesentlichen die gleichen sind?

Das Eucharistiegebet ist, wie die liturgische und patristische Forschung klargemacht hat, ein *Aktgefüge,* bei dem es verschiedene Elemente gibt wie bei einem Bau. Es genügt nicht, alle für den Bau nötigen Elemente zu besitzen und sie irgendwo einzufügen. Zwar kann es unter Umständen mehrere Möglichkeiten geben, das zu tun. In anderen Fällen wird eine einzige Möglichkeit richtig sein. Auf alle Fälle kann man aber die Elemente nicht beliebig zusammenfügen. Wenn man das dennoch tut, muss das Resultat eine Fehlkonstruktion sein, beim Bau wie beim Aktgefüge.

Wenn nun dieses zentrale Aktgefüge spirituell-theologische Bedeutung hat, wie es beim Eucharistiegebet der Fall ist, kann auch eine Fehlkonstruktion des Gefüges nicht ohne spirituell-theologische Folgen bleiben. Worum geht es dabei im einzelnen?

Ich beginne mit dem in den Grundlinien bereits aufgezeigten Zusammenhang zwischen *Einsetzungsbericht, Oblatio und Epiklese.* Der Aus-

druck «Oblatio» ist dabei einfach ein Hinweis auf das «offerimus» der liturgischen Tradition. Die deutsche Übersetzung soll später erörtert werden. Das «offerimus» bezeichnet das Tun der Kirche bei der eucharistischen Feier, insofern es ein *Tun mit Brot und Wein* ist. Es weist damit auf den *Auftrag des Herrn:* «Tut dies zu meinem Gedächtnis» zurück und steht im Zusammenhang mit allem, was mit den Gaben in der eucharistischen Versammlung schon vorher geschah und nachher noch geschehen wird. Sie wurden zur gottesdienstlichen Versammlung herbeigebracht, sei es von den Gläubigen überhaupt, sei es von einem Einzelnen, sie wurden zum Altar gebracht, sei es vom Diakon, sei es von jemand anderem, der diese Funktion übernimmt. Dies alles ist ein «offere». Aber nun geht die Handlung weiter. Die Gaben sollen ja geheiligt werden, um den Gläubigen in der Kommunion Anteil an Leib und Blut Christi zu geben. Diese Heiligung geschieht durch das Dankgebet, das der Liturg im Namen der Kirche über den Gaben spricht. Aber nicht das Gebet an sich bewirkt die Heiligung, sondern Gott. Darum geschieht durch das Dankgebet eine letzte Darbietung der Gaben an Gott zur Heiligung, eine Übereignung an ihn, damit er sie in der Heiligung zu eigen annehme und mit seiner Kraft erfülle im Blick auf die Kommunion der versammelten Gemeinde. Das «offerimus» hört nicht damit auf, dass die Gaben auf den Altar gelegt werden. Die *eine* Handlung, die mit dem Herbeibringen anhob, findet erst im Eucharistiegebet ihren Höhepunkt. Wenn auch jetzt noch, ja jetzt erst abschliessend «offerimus» gesagt wird, drückt das aus, dass die Heiligung nur durch Gott geschehen kann, dass Handeln und Gebet der Kirche demgegenüber nur eine *Empfehlung* der Gaben – auch ein altkirchlicher Ausdruck! – an Gott zur Heiligung sein können. Weil «offerimus» – «wir bringen dar» – in diesem Zusammenhang sehr stark die Bedeutungsnuance hat «wir empfehlen die Gaben Gott zur Heiligung», folgt darauf sogleich die Epiklese, und zwar zuerst als Konsekrationsepiklese – Bitte um Heiligung der Gaben – und dann als Kommunionepiklese – Bitte um Heiligung der Empfänger der Gaben. Man beachte, dass die Bitte um die Heiligung der Gaben sich unmittelbar an die Oblatio als Empfehlung der Gaben zur Heiligung anschliesst und mit der Bitte um die Heiligung der Kommunikanten erst weitergeführt wird. Die *Konsekrationsepiklese* bildet also ein *logisch nötiges Verbindungsglied* zwischen Oblatio und Kommunionepiklese.

Die *Oblatio* geschieht an sich ebenso wie die Epiklese *durch das ganze Eucharistiegebet,* wird aber an *einer* Stelle besonders ausgesprochen. Da «offerimus» ausdrückt, dass wir den Wiederholungsbefehl Christi ausführen, muss die Oblatio in Übereinstimmung mit der Tradition auf den

Einsetzungsbericht mit dem Wiederholungsbefehl folgen. Nun haben wir aber gesehen, wie sich aus der Oblatio die Epiklese ergibt. Der altkirchlich-traditionelle Block: Einsetzungsbericht – Oblatio – Konsekrations- und Kommunionsepiklese ist also nicht aus Willkür oder Zufall so zusammengefügt, sondern aus Gründen des inneren Zusammenhanges.

Es wurde bereits erwähnt, dass die meisten *neueren Eucharistiegebete* westlicher Kirchen die Konsekrationsepiklese nicht in diesem Block, sondern nur vor dem Einsetzungsbericht enthalten. *Konsekrations-* und *Kommunionepiklese* werden dadurch voneinander *getrennt*. Von der logischen Notwendigkeit der Konsekrationsepiklese zwischen Oblatio und Kommunionepiklese war schon die Rede. Aber die Einheit oder Trennung von Konsekrations- und Kommunionepiklese ist nicht nur eine Frage der Logik.

Es ist zweifellos ein spirituelles Anliegen, dass die *Zusammengehörigkeit von Konsekration und Kommunion* deutlich wird. Die Bedeutung der Konsekration, der Wandlung im altkirchlichen Sinn[2] darf nicht entleert werden. Es geht ja um die sakramentale Gegenwart des Herrn. Aber die Konsekration darf nicht verselbständigt werden gegenüber der Kommunion, auf die sie bezogen ist. Die altkirchliche Einheit von Konsekrations- und Kommunionepiklese entspricht dieser Zusammengehörigkeit von Konsekration und Kommunion. Die Auseinanderreissung von Konsekrations- und Kommunionsepiklese dagegen wird ihr nicht gerecht.

Wohlgemerkt, ich behaupte nicht, dass eine Epiklese vor den Einsetzungsworten völlig sinnlos sei. Sie widerspricht auch nicht der übereinstimmenden altkirchlichen Grundstruktur. Wohl aber widerspricht es dieser, wenn nach Anamnese und Oblatio keine Bitte für die Gaben folgt, sondern nur eine für die Kommunikanten, wenn dort also der Konsekrationsaspekt der Epiklese vom Kommunionsaspekt abgelöst wird und wegfällt. Wenn man innerhalb der altkirchlichen Struktur eine Epiklese vor die Einsetzungsworte stellt, muss trotzdem nach der Anamnese noch eine auf Gaben und Kommunikanten bezogene Epiklese stehen. Man muss dann allerdings fragen, ob das aufs Ganze gesehen nicht mehr Schwierigkeiten als Vorteile mit sich bringt. Aber es sollte uns deutlich sein, dass das Vorkommen oder Fehlen einer Epiklese vor dem Einsetzungsbericht eine Frage zweiten Ranges ist, dass aber die *Einheit von Kon-*

[2] Das Wort «Wandlung» ist im Abendland häufig mit Assoziationen verbunden, die dem altkirchlichen Denken ganz fremd sind. Der Ausdruck muss daher mit Vorsicht gebraucht werden. Für das altkirchliche Denken ist ausschlaggebend, dass alles, was der Heilige Geist berührt, geheiligt und gewandelt wird.

sekrations- und Kommunionepiklese nach der Oblatio eine *Forderung ersten Ranges* darstellt, die sowohl wegen der Kontinuität mit der übereinstimmenden altkirchlichen Grundstruktur als auch wegen der inneren Zusammengehörigkeit von Konsekration und Kommunion erhoben werden muss.

Bezeichnend für eine leicht zu übersehende und doch inhaltlich schwerwiegende Loslösung von der altkirchlichen Überlieferung ist die Behandlung des *«Supplices»* des römischen Kanons in neueren Übersetzungen. Im lateinischen Original wird um die Aufnahme der Gaben auf den himmlischen Altar gebetet, *damit* ihre Empfänger mit Gnade und himmlischem Segen erfüllt werden. Der Anfang des Satzes ist zunächst eine Fortführung der Oblatio und spricht den Gedanken der Heiligung der Gaben nicht deutlich aus. Durch die Fortsetzung mit «damit» und durch den gedanklichen Gesamtzusammenhang ergibt sich dann aber, dass die Aufnahme der Gaben auf den himmlischen Altar auch als Heiligung derselben zu verstehen ist. Nur so ergibt sich ein geschlossener Gedankengang, und um einen solchen muss es sich handeln, da nicht zwei Hauptsätze selbständig nebeneinander stehen, sondern ein Nebensatz von einem Hauptsatz abhängt. In neueren deutschen Fassungen wird nun der lateinische Nebensatz zu einem zweiten Hauptsatz gemacht. Das ist aus stilistischen Gründen begreiflich, verändert aber den ursprünglichen Sinn. Es handelt sich jetzt nicht mehr um eine einzige Bitte, die Weiterführung der Oblatio, Heiligung der Gaben und ihrer Empfänger umfasst, sondern um zwei aneinandergereihte Bitten: Aufnahme der Gaben auf den himmlischen Altar *und* (statt: *zum Zwecke von)* Segen für ihre Empfänger. Der innere Zusammenhang zwischen den beiden Sätzen ist nur sehr locker und der Gedanke der Heiligung der Gaben, der sich im lateinischen Original gerade aus der engen Verbindung von Haupt- und Nebensatz mit «ut» ergab, wird stark zurückgedrängt, wenn nicht verloren. So wird aber auch der Zusammenhang des Segens für die Kommunikanten mit dem Handeln Gottes an den Gaben verdunkelt.

So wichtig die Einheit von Konsekrations- und Kommunionepiklese ist, so hat der *Gesamtzusammenhang von Einsetzungsbericht, Oblatio und Epiklese* doch noch umfassendere Bedeutung. Wir müssen uns seinen *theologischen Gehalt* klar machen. Er lässt sich etwa folgendermassen umschreiben:

Auf Grund von Werk und Wort Christi (Einsetzungsbericht) handelt die Kirche und vollzieht damit den Auftrag des Herrn (Oblatio). Dieses Handeln der Kirche führt zur Heiligung der Gaben und ihrer Empfänger, die aber nur durch Gott, den Hl. Geist, bewirkt werden kann: darum Bitte

an Gott, am besten ausdrücklich an den Hl. Geist, um Heiligung der Gaben und ihrer Empfänger (Konsekrations- und Kommunionepiklese). Damit ist aber das *Grundgesetz christlichen Lebens* ausgesprochen. Christliches Leben beruht immer auf Werk und Wort Christi, ist Erfüllung seines Auftrags und vollzieht sich in Gemeinschaft (Kirche, Pluralform «offerimus»). Echtes christliches Leben dieser Art führt zur Heiligung der Welt, die aber nur durch Gott, den Hl. Geist bewirkt werden kann. Darum gehört zum christlichen Leben immer wieder das Gebet um Gottes heiligende, wandelnde Gegenwart, das Gebet um den Hl. Geist. Wo die Welt so geheiligt ist, wird sie zum Ort und Mittel neuer Begegnung und Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen, ähnlich wie die geheiligten Gaben in der Kommunion.

Bei der altkirchlichen Struktur des Eucharistiegebetes besteht also eine volle *Übereinstimmung* zwischen der *lex credendi* und der *lex orandi* in den genannten Punkten, bei denen es sich ja um zentrale Zusammenhänge christlichen Glaubens und Lebens handelt. Nun ist es aber gewiss ein wichtiges spirituelles Anliegen, dass wir mit *Irenäus* sagen können, dass *unser Glaube der Eucharistie entspricht,* dass Glaube und liturgisches Tun und Beten bei der Eucharistie miteinander übereinstimmen.

Wie verhält es sich in dieser Hinsicht mit den *neueren Eucharistiegebeten* westlicher Kirchen, die von der altkirchlichen Grundstruktur abweichen? Die Reihenfolge: Konsekrationsepiklese – Einsetzungsbericht – Anamnese mit Oblatio (nicht der Gaben, sondern in irgendeiner Weise des Opfers Christi) – Kommunionepiklese bedeutet *theologisch* etwa folgendes:

Gegenwart und Wirken des Hl. Geistes und das Gebet darum (Konsekrationsepiklese) sind Voraussetzung für die Konsekration, die zentral – wenn auch nicht unbedingt ausschliesslich – durch die Rezitation der Herrenworte im Einsetzungsbericht erfolgt. Auf Grund von Werk und Wort des Herrn handelt die Kirche in Anamnese und Oblatio, aber es entsteht nicht der Eindruck, dass dieses Handeln der Kirche zur Konsekration führt. Der Umstand, dass die Oblatio gewöhnlich nicht als Oblatio der Gaben, sondern in irgendeiner Weise als Oblatio des Opfers Christi formuliert ist, weist zusammen mit der Stellung einer Konsekrationsepiklese ausschliesslich vor dem Einsetzungsbericht eher darauf hin, dass die Oblatio als ein Handeln der Kirche mit bereits konsekrierten Gaben verstanden wird. Eine Oblatio von Gaben, die zu Leib und Blut Christi konsekriert sind, ist theologisch höchst problematisch. Davon wird sogleich ausführlicher die Rede sein.

Aber der *Unterschied* zwischen der altkirchlichen und der neuabendländischen Struktur betrifft nicht nur diese Frage und nicht nur die Tren-

nung der Kommunion- von der Konsekrationsepiklese, sondern die ganze *Zuordnung von Handeln der Kirche und des Hl. Geistes und Wort Christi* im Hinblick auf die Konsekration. Dass das Handeln der Kirche mit den Gaben zur Konsekration führt, wird in den Eucharistiegebeten des neuabendländischen Typs gewöhnlich nicht ausgesprochen. Zwar fehlt dieses Handeln der Kirche nicht, es wird davon auch gesprochen, meist bei der Gabenbereitung und im Gebet über die Gaben, eventuell auch noch im Eucharistiegebet vor der Konsekrationsepiklese und dem Einsetzungsbericht. Da sich solche Ausdrücke vor allem auf das «offere» bei der Gabenbereitung beziehen und nicht auf ein «offere» durch das Eucharistiegebet, erscheint die *Verbindung* zwischen Handeln der Kirche und Konsekration *eher locker,* ebenso die Verbindung zwischen dem Handeln der Kirche und dem Handeln des Hl. Geistes. Es ist zwar alles da, aber die gegenseitige *Zuordnung der Elemente* ist bei dieser Struktur viel *weniger eng als bei der altkirchlichen.* Das Wort Christi erscheint in erster Linie nicht als Fundament für das Handeln der Kirche und das Wirken des Hl. Geistes, sondern als *Formel,* deren Rezitation – von weitem vorbereitet durch das Handeln der Kirche und von nahem durch die Anrufung des Hl. Geistes – entscheidend ist für die Konsekration. Unterstrichen wird das durch die hier üblichen spätmittelalterlichen Gesten: Elevation und Kniebeugung. Die Rezitation der Worte des Herrn ist aber nicht im gleichen Sinn ein Handeln der Kirche, wie die Oblatio der Gaben durch das Eucharistiegebet. Wenn die Worte des Herrn aus dem Zusammenhang der altkirchlichen Struktur herausgenommen und dann übermässig in den Vordergrund gestellt werden, wird ihre Rezitation zu einer Handlung, bei der Christus selbst durch den zelebrierenden Priester unmittelbar spricht und konsekriert. Der *Priester* handelt *unmittelbar in persona Christi,* er steht unmittelbar an seiner Stelle. Bei der *altkirchlichen Struktur* ist der Priester gewiss auch Beauftragter Christi und nicht etwa ein Delegierter der Gemeinde, aber er steht doch *nicht in dieser unmittelbaren Weise* an seiner Stelle. Den Einsetzungsbericht spricht er ja gedenkend *(im Namen der Kirche)* als Bericht über das Fundament dessen, was die Kirche jetzt in der Oblatio tut und dessen, was vom Hl. Geist erbeten wird. Sowohl «offerimus» wie die Epiklese sind als *Worte der Kirche* formuliert. Nur insofern der Priester der eucharistischen Versammlung der Kirche vorsteht, steht er an der Stelle Christi. Dies ist also nur in einer indirekten Weise der Fall. Dass der Priester der eucharistischen Versammlung *vorsteht,* tut er allerdings im Auftrag Christi und nicht kraft einer Delegation der Gemeinde. Die altkirchliche Struktur des Eucharistiegebetes entspricht genau der *altkatholisch-orthodoxen Amtsauffas-*

sung, während die neuabendländische Struktur des Eucharistiegebetes ein inneres Gefälle zu einem klerikalen Amtsverständnis besitzt, auch wenn das bei der Schaffung solcher Gebete keineswegs beabsichtigt ist.

Durch die altkirchliche Struktur, bei der die Konsekration ja durch das Handeln der Kirche und das erbetene Wirken des Hl. Geistes – immer auf Grund von Wort und Werk Christi – geschieht, wird schliesslich ein *mechanistisches Missverständnis* der Konsekration viel klarer abgewehrt als dort, wo das Konsekrationsgeschehen auf die Rezitation von bestimmten Worten konzentriert wird, die dann den Charakter einer Formel annehmen. Da diese Worte im Fall des Einsetzungsberichtes auch nicht die Form eines Gebetes haben, können sie besonders leicht als mechanisch wirkende Formel verstanden werden, wenn nicht der Zusammenhang der altkirchlichen Struktur vor diesem Missverständnis bewahrt.

Für eine theologisch vertretbare und von modernem Bewusstsein vollziehbare Spiritualität der Eucharistie ist es entscheidend, dass das Zustandekommen der *eucharistischen Gegenwart nicht nur* als Wirkung des *priesterlichen Auftrages* des Zelebranten, sondern vor allem als Wirkung der *Gemeinschaft in Christus* verstanden wird. So sehr die Kirche als Gemeinschaft aus der Eucharistie lebt, durch sie immer wieder gestärkt und erneuert wird, so sehr ist es die Kirche als Gemeinschaft von Menschen in Christus und im Hl. Geist, die die Eucharistie und die eucharistische Gegenwart Christi mit sich bringt. Dies kommt, wie gezeigt, in der altkirchlichen Struktur des Eucharistiegebetes in hervorragender Weise zum Ausdruck, in der davon abweichenden Struktur vieler neuerer westlicher Eucharistiegebete aber höchstens in einer stark abgeschwächten Form. In diesen findet sich auch nicht mehr das Grundgesetz christlichen Lebens und Tuns, von dem oben die Rede war. Es scheint mir nicht recht möglich zu sein, aus dem Aufbau: vorbereitendes Handeln der Kirche – Bitte um den Hl. Geist – Rezitation der Einsetzungsworte als zentrales Konsekrationsgeschehen, eine sinnvolle – und zugleich diesem Aufbau wirklich entsprechende – Aussage über das gesamte christliche Verhalten in der Welt und gegenüber der Welt zu gewinnen.

Nun sind noch die Konsequenzen der Struktur des Eucharistiegebetes für das *eucharistische Opferverständnis* zu erörtern. Bei Hippolyt [3] bedeuten die Worte «Wir bringen dir dar dieses Brot und diesen Wein» etwa: wir weihen dir dieses Brot und diesen Wein, und zwar durch das Dankgebet, das über sie gesprochen wird und durch das sie gesegnet werden. Es ist nicht an eine Darbringung von konsekrierten Gaben, von Leib und Blut

[3] Zum Folgenden vgl. H. *Aldenhoven*, a.a.O. bes. S. 101–110, 173–181.

Christi, gedacht. Aber es handelt sich auch nicht um eine materielle Darbringung von Brot und Wein im Sinn eines alttestamentlichen Speiseopfers. Dieses wurde ja ganz oder teilweise durch Verbrennung zerstört oder auf andere Art verdorben. Eine Segnung von Nahrungsmitteln durch Gebet mit anschliessendem Genuss durch alle Anwesenden ist im Sinn des AT keine Darbringung und kein Opfer. Es sind zwar materielle Gaben da, aber ihre Darbringung meint kein materielles, sondern ein geistiges Geschehen. In diesem Sinn von Darbringung zu reden, ist kein alttestamentlicher, aber auch kein antik-heidnischer, sondern ein rein christlicher Sprachgebrauch.

Dieses Verständnis der eucharistischen Darbringung gilt im wesentlichen für das Eucharistiegebet in der altkirchlichen Struktur überhaupt. Allerdings wurde auf der *symbolischen Ebene* die Darbringung der natürlichen, nicht als konsekriert verstandenen Elemente schon ziemlich früh als Darstellung der Darbringung des *Leibes und Blutes Christi,* als Vergegenwärtigung und Geltendmachung seines Opfers vor Gott durch uns betrachtet. Es geht hier um eine Entfaltung dessen, was mit der Anamnese, dem Gedächtnis der Heilstat Christi gemeint ist. Vor allem im römischen Kanon hat diese symbolische Deutung der Darbringung der Gaben auch die Texte stark geprägt. Es ist jedoch zwischen den beiden Ebenen, also zwischen dem *unmittelbaren Sinn der Darbringung,* der sich auf die natürlichen Gaben bezieht, einerseits und dem *symbolischen Bedeutungsüberbau* andererseits wohl zu unterscheiden.

Als die Theorie herrschend geworden war, dass die Einsetzungsworte im Eucharistiegebet den zeitlichen Konsekrationsmoment darstellten, musste die ältere Auffassung des römischen Kanons einer neuen weichen. Diese Entwicklung war im 9./10. Jahrhundert zum Abschluss gekommen. Die *Oblatio* nach den Einsetzungsworten bezieht sich nach der neuen Theorie überhaupt nicht auf natürliche, sondern auf *konsekrierte Gaben,* auf Leib und Blut Christi. Wenn dann die Konsekration noch im Sinn der Transsubstantiationslehre verstanden wurde, nahm die Oblatio den Charakter einer dinglich-materiellen Darbringung von Leib und Blut Christi an. Aber auch ohne eigentliche Transsubstantiationslehre führt der Gedanke einer Darbringung konsekrierter Elemente in diese Richtung. Dieses Verständnis war die Hauptursache der Angriffe der Reformatoren auf den römischen Messkanon.[4]

[4] Vgl. Hans-Christian *Seraphim,* Von der Darbringung des Leibes Christi in der Messe. Studien zur Auslegungsgeschichte des römischen Messkanons. München 1970 (Diss. ev.-theol.)

In der Struktur der meisten neueren westlichen Eucharistiegebete ist jener Gedanke nicht nur eine Interpretation, sondern hat den Aufbau und oft auch den Wortlaut des Textes bestimmt. Wenn nach Epiklese und Einsetzungsbericht eine Oblatio steht, der keine Art von Konsekrationsepiklese mehr folgt, drängt es sich auf, an eine Darbringung von konsekrierten Gaben zu denken. Die altkatholischen Eucharistiegebete dieses Typs (Bischof Herzog, Thürlings) gebrauchen die Wendung: *«Ihn* (sc. Christus) *stellen wir dir dar als unser reines, heiliges und unbeflecktes Opfer.»* Damit sollte natürlich der Gedanke einer materiellen Darbringung von Leib und Blut Christi abgewehrt werden. Diese Intention wird aber nur aus der altkatholischen Theologie deutlich. Struktur und Wortlaut des Textes könnten durchaus an eine Darstellung Christi als unser Opfer in konsekrierten Gaben, in seinem Leib und Blut, die Gott dargebracht werden, denken lassen. Ausserdem ist die ganze Wendung im Vergleich zum ursprünglichen «offerimus tibi panem et calicem» doch sehr kompliziert, und zwar nicht nur sprachlich, sondern auch gedanklich.

Allerdings ist auch die Wiedergabe jener einfachen, ursprünglichen Wendung problembeladen. Das Wort *«darbringen»* wird in vielen Kreisen so stark mit dinglich-materieller Opferdarbringung im Sinn alttestamentlicher oder heidnischer Opfer assoziiert, dass es jedenfalls in der christkatholischen Kirche der Schweiz für die Übersetzung von *«offerimus»* nicht in Frage kam. Ich halte es jedoch für möglich, dass in anderen deutschsprachigen altkatholischen Bistümern jene Assoziationen keine so grosse Rolle spielen. In der Schweiz wurde das Wort «darbieten» gewählt, das als sehr offen und frei von allzu starken Assoziationen empfunden wird. Es hat sich in der Schweiz besser bewährt, als ich ursprünglich zu hoffen wagte. Ausserhalb der Schweiz scheint es aber mit zwar untheologischen, doch sehr störenden Assoziationen verbunden zu sein. Wichtig scheint mir bei der Suche eines passenden Ausdrucks zu sein, dass er das *konkrete Handeln* der Kirche mit den Gaben bezeichnet. Die Anamnese, das Gedächtnis des Herrn, wird ja durch dieses Tun vollzogen, nicht durch blosse Gedanken. «Offerimus» ist das Hauptverbum, «memores» nur ein beigeordnetes Adjektiv! Zu wünschen wäre ein *Ausdruck,* der ebenso *offen* ist wie das griechische und das lateinische Wort, d.h. der nicht von vornherein an eine Opferdarbringung in altestamentlichem oder heidnischem Sinn denken lässt, aber doch jene *Bewegung von uns zu Gott hin* bezeichnet, die dann *Trägerin der Opfersymbolik* werden kann.

Besonders für den Zelebranten, grundsätzlich aber auch für die Ge-

meinde stellt sich beim Übergang von der neuabendländischen zur altkirchlichen Struktur des Eucharistiegebetes eine spirituell wichtige Frage. Dieser Übergang könnte nämlich so empfunden werden, als würde er die Einsetzungsworte entwerten, da das Konsekrationsgeschehen mit ihnen ja deutlich nicht abgeschlossen ist. Den Weg zur richtigen inneren Haltung, insbesondere für den Zelebranten, aber auch für die Gemeinde, kann uns da eine alte Messerklärung aus dem 8./9. Jahrhundert mit dem Titel *«Dominus vobiscum»* geben. Sie ist die letzte, die den römischen Kanon im Sinn der altkirchlichen Struktur erklärt.

Dort werden die in der Oblatio des römischen Kanons stehenden Worte: «hostiam puram, hostiam sanctam, panem sanctum vitae aeternae» folgendermassen erklärt: «Ein reines Opfer, denn rein ist dein Leib, von dem wir glauben, dass er aus diesem Brot wird; ein heiliges Opfer, denn du hast deinen Leib geheiligt, als du den Menschen in Gott aufnahmst, und jetzt heilige dieses Brot, dass es dein Leib werde. Das Brot des ewigen Lebens, denn du bist das lebendige Brot und du wolltest, dass wir deinen Leib in diesem von dir geheiligten Brot empfangen... Du heilige dieses Opfer, damit es uns dein Leib und dein Blut werde». Ganz auf der Linie dieser Erklärung müssten dann die Einsetzungsworte verstanden werden. «Dies ist mein Leib»: auch dieses Brot *soll* uns Leib Christi werden wie jenes, über dem Jesus diese Worte sprach usw. Bei einem solchen Verständnis gibt es keinen Gegensatz zur darauf folgenden Oblatio und Epiklese, sondern einen innerlich völlig geschlossenen und darum sehr gut mitvollziehbaren Ablauf.

Kurz muss jetzt noch von der Differenz der beiden *Varianten der altkirchlichen Grundstruktur* die Rede sein. In der ersten, der *Hippolytvariante, die in der alten Kirche am weitesten verbreitet war, bildet der Einsetzungsbericht* den abschliessenden Höhepunkt der *Danksagung,* in der zweiten, der *alexandrinisch-römischen,* schliesst er dagegen an eine *Bitte* – Epiklese oder Opferannahmebitte – an, nachdem die *Danksagung schon vorher abgeschlossen* wurde. Die geschlossene, auch den Einsetzungsbericht umfassende Danksagung entspricht dem spirituellen Vorrang der Danksagung vor der Bitte. Dieser tritt in der zweiten Variante stark zurück, und die Bitte gewinnt das Übergewicht im Ganzen des Eucharistiegebetes. Die epikletische Bitte vor dem Einsetzungsbericht hat ihren Sinn darin, dass auch schon die Berufung auf Wort und Werk Jesu nur im Hl. Geist geschehen kann. Aber die Nachteile – das Zurücktreten der Danksagung und die Verdoppelung der Konsekrationsepiklese – scheinen mir doch grösser zu sein. Doch sei noch einmal betont, dass die Entscheidung zwischen den beiden Varianten der altkirchlichen Struktur eine sekun-

däre Frage ist im Vergleich zur Grundentscheidung für diese altkirchliche Struktur überhaupt.[5]

Es wäre interessant, auf die *Struktur der Danksagung selbst* einzugehen, doch ist das hier nicht mehr möglich. Es soll nur angedeutet werden, dass unser hergebrachtes System der wechselnden Präfationen vor dem Sanctus grosse Unzulänglichkeiten mit sich bringt, weil es zu Verdoppelungen mit dem Post-Sanctus führt. Besser wäre ein Lobpreis für die Schöpfung vor dem Sanctus und ein wechselndes Postsanctus. Es würde sich allerdings die unbefriedigende Situation ergeben, dass dieses wechselnde, unseren jetzigen Präfationen entsprechende Postsanctus nicht gesungen würde. Die Lösung des Problems ist noch nicht gefunden, sollte aber gesucht werden.

Bei der ganzen Frage der spirituell-theologischen Konsequenzen der Struktur des Eucharistiegebetes kann es natürlich nicht darum gehen, bisher gebrauchte Eucharistiegebete abzuurteilen oder die Eucharistiefeier mit ihnen als minderwertig zu betrachten. Wir werden uns vor allen Äusserungen zu hüten haben, die als eine Art Häresiebeschuldigung empfunden werden müssten. Doch darf uns dies nicht hindern zu fragen, *welche Struktur am besten den theologischen und spirituellen Anforderungen* entspricht, und dann aus neuen Erkenntnissen auch praktische Konsequenzen zu ziehen.

Bern *Herwig Aldenhoven*

[5] Die hier vertretene Haltung weicht in der Akzentuierung von der in meiner früheren Arbeit vertretenen etwas ab. Damals wertete ich die ungebrochene Danksagung so hoch, dass das Gemeinsame der altkirchlichen Grundstruktur zurücktrat. Nachdem ich in der Folge schon dazu gekommen war, die letztere hervorzuheben, wurde ich in dieser Richtung besonders bestärkt durch Hans-Joachim *Schulz*, Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung. Paderborn 1976.