

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 103 (2013)
Heft: 1-2

Artikel: Glaubensentwicklung und liturgische Feier : Anfragen und ökumenische Perspektiven
Autor: Gerhards, Albert
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-405114>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 29.03.2025

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

Glaubensentwicklung und liturgische Feier – Anfragen und ökumenische Perspektiven

Albert Gerhards

1. Zum Axiom *lex orandi – lex credendi* in ökumenischer Perspektive

Die Frage nach dem Verhältnis von Gebet und Glauben der Kirche beschäftigt die westliche Theologie seit Jahrhunderten. Sie wird in Anlehnung an Prosper von Aquitanien in die Formel *lex orandi – lex credendi* gefasst¹. Pfllegt die klassische Dogmatik der Regel des Glaubens, der *lex credendi*, den Vorrang einzuräumen, so weist die Liturgische Theologie eher der Liturgie und dem Gebet den Primat zu². Sie spricht vom Gebet als *theologia prima* und von der Glaubensreflexion als *theologia secunda*. Liturgie ist Glaube im Vollzug. Von daher steht stets die Frage des Glaubenslernens mit im Blick:

«Zwischen gottesdienstlicher Praxis (*theologia prima*) und der Glaubensreflexion (*theologia secunda*) steht die Glaubens- und Liturgie-Katechese. Nicht nur aus traditionshermeneutischer Perspektive, sondern auch mit Blick auf die individuelle biographische Entfaltung von Glaubenskompetenz als *Liturgiekompetenz* kann Prosper's Axiom in beiden Leserichtungen fruchtbar gemacht werden. Hinführung zum Glauben bedeutet zugleich Einführung und Einübung in die Feier des Gottesdienstes. Ein Glaube, der nur gewusst, aber nicht vollzogen wird, bleibt auf halber Strecke stehen. Besonderes Anliegen der Katechese und Pastoral sollte es sein, die Liturgiefähigkeit der Gläubigen aller Altersstufen zu unterstützen. Denn Liturgiefähigkeit und Mündigkeit im Glauben gehen Hand in Hand.»³

Eine evangelische Positionsbestimmung bringt als drittes die *lex legendi* ins Spiel. Nur ein dem Evangelium entsprechender Gottesdienst kann Quelle der Theologie sein: «Das Evangelium schafft die Kirche und die

¹ Vgl. ALBERT GERHARDS, *Lex orandi – lex credendi*, in: RGG⁴ 5 (2002), 299.

² Vgl. HELMUT HOPING/BIRGIT JEGGLE-MERZ (Hg.), *Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft*, Paderborn (Schöningh) 2004; ANDREA GRILLO, *Einführung in die liturgische Theologie. Zur Theorie des Gottesdienstes und der christlichen Sakramente*. Eingeleitet und übersetzt von Michael Meyer-Blanck (APTLH 49), Göttingen (V&R) 2006.

³ JULIA KNOP, *Ecclesia Orans. Liturgie als Herausforderung für die Dogmatik*, Freiburg i.Br. (Herder) 2012, 331.

rechte Liturgie; aber die Kirche und die rechte Liturgie sind die Bedingungen der Möglichkeit, dass das Evangelium zu den Menschen kommen kann.»⁴

In diesem Beitrag geht es um die Frage, wie sich Glaubensentwicklung und liturgische Feier hinsichtlich des Verständnisses der Eucharistie zueinander verhalten. Dabei soll deutlich werden, dass die Entwicklung innerhalb der römisch-katholischen Kirche nicht irreversibel ist.

2. Celebratio oder devotio – was ist Liturgie?

Die Liturgiegeschichte der Kirche des Westens hat im Verlauf des Mittelalters eine deutliche Zäsur erfahren, die sich in das Begriffspaar Feier (celebratio) und Andacht (devotio) fassen lässt⁵. Dies kann hier nicht ausgeführt⁶, sondern nur anhand einiger Quellentexte illustriert werden.

Quelle 1: Gabengebet von Gründonnerstag (um 750)

«Herr, gib, dass wir das Geheimnis des Altares ehrfürchtig feiern;
denn sooft wir die Gedächtnisfeier dieses Opfers begehen,
vollzieht sich an uns das Werk der Erlösung.
Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.»

Quelle 2: Tagesgebet von Fronleichnam (12. Jh.)

«Herr Jesus Christus,
im wunderbaren Sakrament des Altares hast du uns das Gedächtnis deines
Leidens und deiner Auferstehung hinterlassen.
Gib uns die Gnade, die heiligen Geheimnisse
deines Leibes und Blutes so zu verehren,

⁴ MICHAEL MEYER-BLANCK, Gottesdienstlehre, Tübingen (Mohr) 2011, 113.

⁵ Vgl. dazu MARTIN KLÖCKENER/BENEDIKT KRANEMANN (Hg.), Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Bd. 1–2 (LQF 88), Münster (Aschendorff) 2002; darin besonders: ARNOLD ANGENENDT, Liturgiereform im frühen Mittelalter, in: Bd. 1, 225–238.

⁶ Vgl. ALBERT GERHARDS, Gottesdienst im Wandel. Reformen als Garant der Identität christlichen Gottesdienstes, in: Wolfgang Hochstein/Christoph Krummacher (Hg.), Geschichte der Kirchenmusik. Band 1: Von den Anfängen bis zum Reformationsjahrhundert, Laaber (Laaber) 2011, 97–105.

dass uns die Frucht der Erlösung zuteil wird.
Der du in der Einheit des Heiligen Geistes
mit Gott dem Vater lebst und herrschest in alle Ewigkeit.»

Beide Orationen thematisieren die Eucharistie. Beide sprechen vom Gedächtnis und von der Verehrung bzw. dem ehrfürchtigen Feiern. Während die erste jedoch das Geschehen – den Vollzug des Erlösungswerkes – als objektives Faktum hinstellt, gegenüber dem der subjektive Vollzug (ehrfürchtig feiern) sekundär ist, ist das Geschehen im zweiten Text in das Subjekt verlegt: Die rechte Verehrung bewirkt die Frucht der Erlösung. Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils zitiert den ersten Text bereits in der Einleitung (SC 2): «In der Liturgie, besonders im heiligen Opfer der Eucharistie, <vollzieht sich> <das Werk unserer Erlösung>, und so trägt sie in höchstem Masse dazu bei, dass das Leben der Gläubigen Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi und des eigentlichen Wesens der wahren Kirche wird...» Das Konzil bekennt sich damit zur älteren Sicht der Liturgie als Feier der Erlösung.

Quelle 3: 22. Sessio des Konzils von Trient (1562)

«Dieser unser Gott und Herr [...] hat jedoch beim letzten Abendmahl [...] seiner geliebten Braut, der Kirche, ein sichtbares Opfer [visibile sacrificium] hinterlassen, wodurch jenes blutige Opfer [cruentum illud], das ein für allemal erst am Kreuz dargebracht werden sollte, vergegenwärtigt werden [repraesentaretur], sein Gedächtnis [memoria] bis zum Ende der Weltzeit fortdauern [permaneret] und dessen heilbringende Kraft der Vergebung der von uns täglich begangenen Sünden zugewendet werden sollte [applicaretur].»⁷

Quelle 4: Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils – SC 47 (1963)

«Unser Erlöser hat beim Letzten Abendmahl in der Nacht, da er überliefert wurde, das eucharistische Opfer seines Leibes und Blutes eingesetzt, um dadurch das Opfer des Kreuzes durch die Zeiten hindurch bis zu seiner Wiederkunft fortdauern zu lassen und so der Kirche, seiner geliebten Braut, eine Gedächtnisfeier [memoriale] seines Todes und seiner Auferstehung anzuvertrauen: das Sakrament huldvollen Erbarmens, das Zeichen der Einheit, das

⁷ COD 3, 733.

Band der Liebe, das Ostermahl, in dem Christus genossen, das Herz mit Gnade erfüllt und uns das Unterpfand der künftigen Herrlichkeit gegeben wird.»

Beide Konzilstexte handeln über die Frage, wie das einzige Opfer des Neuen Bundes bis zum Ende der Zeiten vergegenwärtigt werden kann. Der Text des Trienter Konzils spricht allein vom Opfer. Vom sakramentalen Empfang der eucharistischen Gabe ist nicht die Rede. Die Applikation der Gnade geschieht allein durch den Priester. Das Zweite Vatikanische Konzil hingegen spezifiziert das Gedächtnis als Feierveschehen (*memoriale*), das auf den Empfang hinzielt. Dazu wird eine Antiphon der Liturgie von Fronleichnam zitiert⁸, also ein mittelalterlicher Text. Die Sache ist also stets präsent geblieben, aber es war offenbar nicht möglich, die Dimensionen Opfer und Sakrament (Mahl) organisch miteinander zu verbinden. Dies gelang erst im Zuge der Theologie des 20. Jahrhunderts. Diese Frage hängt eng mit dem Rollenverständnis des Priesters zusammen, von dem im Folgenden die Rede sein soll.

3. Die Rolle des Priesters: in persona Christi (in der Person Christi) – in nomine ecclesiae (im Namen der Kirche)⁹

In der Enzyklika Papst Johannes Pauls II. «*Ecclesia de Eucharistia*» vom 17. April 2003 heisst es unter Nr. 5 über den Priester¹⁰:

Quelle 5: Enzyklika Papst Johannes Pauls II. «Ecclesia de Eucharistia» (2003), Nr. 5

«In der Tat ist er es, dem es dank der ihm verliehenen Vollmacht im Sakrament der Priesterweihe zukommt, die Konsekration zu vollziehen. Ihm ist es vorbehalten, mit der Vollmacht, die ihm von Christus aus dem Abendmahlsaal zuteil wird, zu sprechen: «Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird ... Das ist der Kelch des neuen und ewigen Bundes, mein Blut, das für euch vergossen wird ...». Der Priester spricht diese Worte aus oder besser *er*

⁸ «O heiliges Gastmahl, in dem Christus unsere Speise ist, Gedächtnis seines Leidens, Fülle der Gnade, Unterpfand der künftigen Herrlichkeit»: Antiphon zum Magnificat der 2. Vesper von Fronleichnam; vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 1402.

⁹ Vgl. zum Folgenden: ALBERT GERHARDS, Erneuerung kirchlichen Lebens aus dem Gottesdienst. Beiträge zur Reform der Liturgie (PThE 120), Stuttgart (Kohlhammer) 2012, 263–273.

¹⁰ VApS 159, Bonn 2003, 8.

stellt seinen Mund und seine Stimme Jenem zur Verfügung, der diese Worte im Abendmahlssaal gesprochen hat, und der gewollt hat, dass sie von Generation zu Generation von all denen wiederholt werden, die in der Kirche durch die Weihe an seinem Priestertum teilhaben.»

Die Frage der besonderen Christusrepräsentanz durch den Priester ist in den Jahrzehnten seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil immer wieder kontrovers diskutiert worden. Im Zusammenhang mit den vatikanischen Dokumenten «*Inter insigniores*» (1976), «*Mulieris dignitatem*» (1988) und «*Ordinatio sacerdotalis*» (1994) gab es zahlreiche Wortmeldungen zu diesem Thema¹¹. Dabei steht die Rolle des Priesters bei der Feier der Eucharistie meist im Blickpunkt. Die Festlegung der «*forma sacramenti*» auf die Rezitation der Einsetzungsworte *in persona Christi* ist seit dem Konzil von Florenz offizielle kirchliche Lehre:

Quelle 6: Konzil von Florenz (1439)

«Die Form dieses Sakramentes sind die Worte des Erlösers, mit denen er dieses Sakrament vollzog; der Priester vollzieht dieses Sakrament nämlich, indem er in der Person Christi spricht. Denn kraft der Worte selbst wird die Substanz des Brotes in den Leib Christi und die Substanz des Weines in das Blut verwandelt ...»¹²

Die Dogmatik präzisiert die Weise der Repräsentanz des Priesters. Der Bonner Dogmatiker Karl-Heinz Menke sieht im Handeln des Priesters als Repräsentant Christi theologisch einen qualitativen Unterschied zur Rechtssprache: «Der Liturge <in persona Christi> [ist] kein blosser <delegatus>, sondern <traditor>: In ihm vermittelt sich Christus selbst in die Ge-

¹¹ Vgl. ANNE JENSEN, Christusrepräsentation, kirchliche Ämter und Vorsitz bei der Eucharistie. Zur heutigen relecture einer frühchristlichen Tradition, in: FZPhTh 40 (1993) 282–297; DENNIS M. FERRARA, Representation or self-effacement? The axiom in persona Christi in St. Thomas and the magisterium, in: TS 55 (1994) 195–224; SARA BUTLER, «In persona Christi». A response to Dennis M. Ferrara: in TS 56 (1995) 61–80; DENNIS M. FERRARA, «In persona Christi». A reply to Sara Butler, in: ebd. 81–91; DENNIS M. FERRARA, In persona Christi: Towards a second naïveté, in: TS 57 (1996) 65–88. Vgl. jetzt umfassend: LOTHAR LIES, Theologisch-historische Sondierungen zu Begriffen der Ämtertheologie, in: ders./Silvia Hell (Hg.), Amt und Eucharistiegemeinschaft. Ökumenische Perspektiven und Probleme, Innsbruck (Tyrolia) 2004, 97–141.

¹² DH 1321.

genwart der Eucharistie feiernden Gemeinde.»¹³ Auch Gisbert Greshake definiert das priesterliche Amt im Gegenüber zur Gemeinde, wobei der Diener «amtliches Zeichen» ist für das, was der Herr selbst tut. «Insofern es sein Amt ist, das auf Christus verweist, ist ausgeschlossen, dass die Person des Priesters sich selbst an die Stelle Christi setzt. Gerade weil es *Zeichen* ist, das zum Bezeichneten in äusserster Differenz steht, leistet das Amt die zeichenhafte Repräsentation Christi [...] nicht als Identifikation, sondern in der jeder Repräsentation/Stellvertretung eigenen Differenzierung gegenüber dem Repräsentierten.»¹⁴

Damit scheint die Frage nach der Weise der Christusrepräsentanz des Priesters bei der Feier der Eucharistie endgültig beantwortet zu sein. Die Lehrentwicklung seit dem Konzil von Florenz ist eindeutig. Das auf der Sakramententheologie des Thomas von Aquin (S.th. III, q. 83 a. 1 ad 3) fussende «Decretum pro Armenis» des Florentiner Konzils wurde inzwischen jedoch in mehreren Punkten revidiert: in Bezug auf Materie und Form der Priesterweihe bereits 1947 durch Papst Pius XII., in Bezug auf die Form der Firmung und der Krankensalbung durch Papst Paul VI. im Zuge der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils. Im Hintergrund der Revisionen standen jeweils liturgiehistorische Studien, die die Unhaltbarkeit der spekulativen Position der mittelalterlichen Theologie erwiesen hatten. Es stellt sich die Frage, welche Konsequenzen sich daraus für die Theologie ergeben.

4. Das Zeugnis orientalischer Anaphoren

Die Diskussion um eine liturgische Theologie, aufbauend auf oder unabhängig von liturgiegeschichtlichen Daten, wird zurzeit intensiv geführt¹⁵. Sie hat neuen Auftrieb bekommen aufgrund der Entscheidung der Glaubenskongregation, die ostsyrische Tradition eucharistischen Betens ohne Rezitation der Einsetzungsworte, wie sie in der Anaphora der Apostel Addai und Mari dokumentiert ist, als gleichwertig neben der römischen

¹³ KARL-HEINZ MENKE, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie (SlgHor 29), Einsiedeln (Johannes) 21997, 61.

¹⁴ GISBERT GRESHAKE, Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes, Freiburg i.Br. (Herder) 1982, 66.

¹⁵ Vgl. HOPING/JEGGLE-MERZ (Hg.), Liturgische Theologie (wie Anm. 2); vgl. auch ALBERT GERHARDS, Liturgiewissenschaft nach 40 Jahren Sacrosanctum Concilium – Perspektiven und Aufgaben, in: HfD 57 (2003) 273–282.

anzuerkennen¹⁶. Damit steht erstmals auch die Frage der Form der Eucharistie zur Debatte. Zwar wird in der Diskussion um diese nicht unumstrittene Entscheidung darauf hingewiesen, dass ein Bezug auf die Einsetzung durch Christus in der Anaphora durchaus vorliege, doch ist damit der Widerspruch zu der Formulierung des Konzils von Florenz, dass die Wandlung der Substanzen «ipsorum verborum virtute»¹⁷ erfolge, keineswegs aufgehoben.

Die in diesem Zusammenhang wichtigen Stellen der ostsyrischen Anaphora finden sich nach dem Lobpreis des göttlichen Namens («Präfation»), Sanctus/Benedictus und Gedächtnis der Geschichte Christi («Post Sanctus»). Sie lauten in der Übersetzung der Innsbrucker Liturgiewissenschaftler Reinhard Messner und Michael Lang¹⁸ folgendermassen:

Quelle 7: Anaphora der Apostel Addai und Mari (3. Jh.?)

«(50) Du, Herr, in deinen unaussprechlichen Erbarmungen
mach ein gutes Gedächtnis allen aufrechten und gerechten Vätern,
die wohlgefällig waren vor dir,
beim Gedächtnis des Leibes und Blutes deines Messias,
das wir dir darbringen auf dem reinen und heiligen Altar,
(55) wie du uns gelehrt hast.
[...]
Und auch wir, Herr (dreimal) deine niedrigen und schwachen
und armseligen Knechte,
(70) die wir versammelt sind und stehen vor dir in dieser Stunde

¹⁶ Guidelines for admission to the Eucharist between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East, in: L'Osservatore Romano vom 26.10.2001, 7. Vgl. dazu: MICHAEL LANG/REINHARD MESSNER, Das Zeugnis des ostsyrischen Hochgebets der Apostel Addai und Mari, in: CiG 54 (2002) 101f.; KLEMENS RICHTER, Eine Ganzheit. Eine römische Entscheidung zur Bedeutung der Einsetzungsworte im Hochgebet, in: Gd 37 (2003) 22f.; ferner MARTIN LUGMAYR, Die «Anaphora von Addai und Mari» und die Dogmatik, in: Una Voce Korrespondenz 33 (2003) 30–47; ALBERT GERHARDS, Liturgiewissenschaft: Katholisch – Evangelisch – Ökumenisch, in: Michael Meyer-Blanck (Hg.), Liturgiewissenschaft und Kirche. Ökumenische Perspektiven, Rheinbach (CMZ) 2003, 63–86.

¹⁷ DH 1321.

¹⁸ REINHARD MESSNER/MICHAEL LANG, Die Freiheit zum Lobpreis des Namens. Identitätsstiftung im eucharistischen Hochgebet und in verwandten jüdischen Gebeten, in: Albert Gerhards u.a. (Hg.), Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum, Paderborn (Schöningh) 2003, 371–411, hier 401f.

und empfangen haben durch Überlieferung den Typos, der von dir (kommt),
indem wir uns freuen und verherrlichen und erhöhen und
gedenken und preisen und dieses grosse und schauererregende Mysterium
des Leidens und des Todes und der Auferstehung
(75) unseres Herrn Jesus, des Messias, vollziehen.
Und es möge kommen, Herr, dein heiliger Geist,
und er möge ruhen auf dieser Darbringung (D: Seid in Ruhe)
deiner Diener, und er möge sie segnen und er möge sie heiligen,
dass sie uns sei, Herr, zur Vergebung der Verschuldungen
(80) und zum Nachlass der Sünden
und zur grossen Hoffnung auf die Auferstehung aus dem Haus der Toten
und zum neuen Leben im Reich des Himmels
mit allen, die wohlgefällig waren vor dir.»

Die seit Jahrzehnten geführte Diskussion über diese Anaphora kann an dieser Stelle nicht im Einzelnen referiert werden¹⁹. Hier interessieren vor allem die reflexiven Aussagen über das Tun des Priesters bzw. der Kirche. Der erste Abschnitt (Z. 50–55) wird traditionell als *Interzessio* bezeichnet, ist aber zugleich eine Anamnese, wenn man die logische Folge beachtet: Aus dem Gedenken (der Darbringung) des *Mysterium paschale* seitens der Kirche (*memores*) erwächst die Bitte um Gedenken der verstorbenen Gläubigen seitens Gottes (*memento*). Das Tun der Kirche wird ausdrücklich auf den göttlichen Auftrag zurückgeführt (Z. 55).

Im zweiten zitierten Abschnitt (Z. 69–75) geht es um die Lebenden, d.h. die aktuell Anwesenden und Handelnden. Explizit wird auf das *mandatum* Bezug genommen (Z. 71), ohne dass die *verba testamenti* zitiert werden. Das Tun der Liturgen wird als ein «Vollziehen» des *Mysterium paschale* unter Lobpreis bezeichnet. Wie Messner/Lang nachweisen, geht es in dieser Anaphora wesentlich um die Ermächtigung der Kirche zum Lobpreis des Namens Gottes, also um ein Einstimmen in den Chor der Himmlischen, der Engel und der Menschen, «deren Gottesgemeinschaft geglückt ist»²⁰, d.h. der verstorbenen Gläubigen. Diese werden am Ende

¹⁹ Vgl. die Literaturangaben in MESSNER, Freiheit (wie Anm. 18); für die ältere Literatur auch: ALBERT GERHARDS, Zu wem beten? Die These Josef Andreas Jungmanns († 1975) über den Adressaten des Eucharistischen Hochgebets im Licht der neueren Forschung, in: LJ 32 (1982) 219–230; DERS., Die literarische Struktur des Eucharistischen Hochgebets. Zu einer Studie über die alttestamentlichen Wurzeln der Anaphora und deren Entfaltung im jüdisch-christlichen Beten, in: LJ 33 (1983) 90–104; DERS., Die griechische Gregoriosanaphora. Ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebets (LQF 65), Münster (Aschendorff) 1984, 187–193.

²⁰ MESSNER, Freiheit (wie Anm. 18), 399.

des dritten Abschnitts (Z. 76–83) wiederum erwähnt, es handelt sich hier um die Epiklese des Geistes Gottes auf die Darbringung zur Segnung und Heiligung. Eigentliches Ziel der Herabrufung sind die Gläubigen selbst, erbeten werden die «Kommunionfrüchte» Sündenvergebung und eschatologische Hoffnung auf die *Communio Sanctorum*.

Der Text gibt keinerlei Hinweise auf ein Verständnis des Priesters als Repräsentant Christi. Das Tun der «Diener» wird zum einen bezeichnet als Darbringen des Gedächtnisses des Leibes und Blutes Christi auf dem Altar (Z. 53f.), also nicht als Darbringung des Leibes und Blutes Christi selbst, wie das Vierte Hochgebet des Römischen Messbuchs entgegen fast der gesamten altkirchlichen Tradition verlautet²¹. Das Gedächtnis ist ein Wortgeschehen, symbolisiert in den eucharistischen Gaben. Zum anderen ist – neben verschiedenen Verben des Lobens – davon die Rede, dass die Versammelten und vor Gott Stehenden²² das Mysterium des Leidens, des Todes und der Auferstehung Jesu vollziehen gemäss dem Typos, der von Gott bzw. Christus stammt und durch die kirchliche Überlieferung überkommen ist. Dieser Abschnitt, der als Äquivalent des Einsetzungsberichts verstanden worden ist²³, macht ebenfalls die Differenz zwischen «Urbild» und «Abbild» deutlich: Die Kirche kann das Urgeschehen nicht wiederholen, sondern sie vollzieht, d.h. feiert unter Lobpreis das im Typos der Einsetzung durch Christus begründete Heilsmysterium. Dass dies fruchtbar werden kann für die Feiernden, dazu bedarf es eines weiteren Tuns der Kirche, des Bittens um den Hl. Geist, der der eigentlich Handelnde in diesem Geschehen ist. Dies kommt in teilweise archaischen Redewendungen zum Ausdruck: kommen, ruhen, segnen, heiligen²⁴.

Nirgendwo schlüpft der Priester in die Rolle Christi. Im Gegenteil: Der Text adressiert (je nach Rezension in unterschiedlich starkem Masse) Christus²⁵ und definiert die Rolle des Priesters demnach im Gegenüber zu

²¹ Eine Ausnahme bildet eine Formulierung in den Jerusalemer Mystagogischen Katechesen, nach der die Kirche Gott den geschlachteten Christus darbringt; vgl. ACHIM BUDDE, *Die ägyptische Basilios-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte* (JThF 7), Münster (Aschendorff) 2004, 382ff.

²² Vgl. *Traditio Apostolica* 4 (ed. Botte 16).

²³ Vgl. GERHARDS, *Gregoriosanaphora* (wie Anm. 19), 192.

²⁴ Vgl. GABRIELE WINKLER, *Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht. III: Der Hinweis auf «die Gaben» bzw. «das Opfer» bei der Epiklese*, in: Albert Gerhards/Klemens Richter (Hg.), *Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt* (QD 186), Freiburg i.Br. (Herder) 2000, 216–231.

²⁵ Vgl. GERHARDS, *Gregoriosanaphora* (wie Anm. 19), 187–193.

Christus. Eindeutig ist dies im Post-Sanctus-Abschnitt der Fall, wo nach dem christologischen Hosanna (in dritter Person) nun Christus direkt angesprochen wird: «indem du angezogen hast unsere Menschheit, damit du uns belebest durch deine Gottheit» (Z. 33f.)

Die durch die Anrede Christi bedingte Modifikation der Beziehungskonstellationen ist in der Gregor von Nazianz zugeschriebenen Gregorios-Anaphora, dem für die hohen Feiertage reservierten Eucharistiegebet der koptischen Kirche, am konsequentesten durchgeführt. Grundsätzlich erscheint der Adressatenwechsel im Bereich des offiziellen liturgischen Gebets im Licht der Beziehungen von Judentum und Christentum problematisch, da auf diese Weise die Klarheit der streng monotheistischen Gebetsanrede verloren geht²⁶.

Jedoch ist die Ausweitung der Gebetsadressierung von Gott auf Christus seit neutestamentlicher Zeit eine Gegebenheit²⁷. Sie hat neben den theologischen auch gebetspsychologische Folgen, insbesondere in Bezug auf das Verständnis der Christusrepräsentanz. Die Gregorios-Anaphora erweist sich hier als ein theologisch bedeutsamer Text, der Schlüsse auf das zugrunde liegende Verständnis des priesterlichen Amtes zulässt.

Einige der hier besonders interessierenden Passagen des zentralen Teils in der griechischen Version lauten folgendermassen²⁸:

Quelle 8: Ägyptische Gregorios-Anaphora (5. Jh.?)

«Ich bringe dir dar die Symbole dieser meiner Freiheit;
deinen Worten schreibe ich die Verwirklichung zu.
Du hast mir diesen mystischen Dienst übertragen;
(145) die Teilhabe an deinem Fleisch in Brot und Wein hast du mir gewährt.
(*Das Volk spricht*: Wir glauben).
Denn in der Nacht, in der du selbst dich selber
aus eigener Macht hingabst, –
(150) (*Das Volk spricht*: Wir glauben).
nahmst du Brot in deine heiligen, reinen und
untadeligen Hände [...]
Denn sooft ihr dieses Brot esst
und diesen Kelch trinkt,

²⁶ Vgl. ALBERT GERHARDS, Zur Frage der Gebetsanrede im Zeitalter des jüdisch-christlichen Dialogs, in: TThZ 102 (1993) 245–257.

²⁷ Siehe dazu GERHARDS, Gregoriosanaphora (wie Anm. 19).

²⁸ GERHARDS, Gregoriosanaphora (wie Anm. 19), 32–37.

verkündet ihr meinen Tod

(180) und bekennt ihr meine Auferstehung und Himmelfahrt,
bis ich komme.

Das Volk spricht: Amen (dreimal). Deinen Tod usw.

Darum also, Herr, gedenken wir deiner Herabkunft auf die Erde,

(185) deines lebenspendenden Todes,

deines dreitägigen Grabes,

deiner Auferstehung von den Toten,

deiner Auffahrt zum Himmel,

deines Sitzens zur Rechten des Vaters

(190) und deiner bevorstehenden zweiten

furchtbaren und glorreichen Ankunft von den Himmeln.

Er ruft aus: Das Deine von deinen Gaben dir darbringend

für alles, wegen allem und in allem.

Das Volk spricht: Wir loben dich, wir preisen dich usw.

[wir danken dir, Herr, und bitten dich, unser Gott.]

Der Diakon spricht: Verneigt euch in Ehrfurcht vor Gott.

Der Priester spricht leise unter Verneigung:

Du selbst nun, Herr, verwandle mit deiner Stimme

Die vorgebrachten (Gaben);

Der du selbst da bist, mache diesen mystischen Dienst

(200) vollkommen;

vollziehe du selbst uns das Gedächtnis deines Dienstes.

Sende du selbst deinen heiligen Geist herab,

damit er durch seine heilige, gute und glorreiche Gegenwart

(205) diese vorgebrachten, ehrwürdigen und heiligen Gaben

heilige und verwandle in den Leib und das Blut unserer Erlösung.»

An diesem Text fallen mehrere Eigenarten auf. Zum einen ist der Ichstil ungewöhnlich. Üblicherweise findet er sich in den Privatgebeten des Priesters, den sog. Apologien. Hier liegt aber ein anderer Fall vor: Das sprechende Ich betrifft nicht in erster Linie die Person des Priesters, sondern es handelt sich um eine Rollenidentifikation mit der ganzen Menschheit im Sinne der Adam-Christus-Typologie. Die Gegenüberstellung des sprechenden Ichs als Stellvertreter der Menschheit und Christi als des Angeredeten hat eine Zielperspektive: «die Wiederherstellung der vom Schöpfer gewollten ursprünglichen Einheit und Harmonie der ganzen Menschheit in Christus (Apokatastasis)»²⁹.

Schon in den ersten zitierten Zeilen aus der Einleitung in den Einsetzungsbericht kommt das Bestreben zum Ausdruck, Christus als den ei-

²⁹ A.a.O., 167.

gentlichen Handelnden darzustellen. Der Priester kann nur die «Symbole» beisteuern, die Verwirklichung schreibt er den Worten Christi zu. Christus hat den Menschen die «mystische Liturgie» übertragen und ihm die Teilhabe an seinem Fleisch und Blut in Brot und Wein gewährt. Es folgt nun in kausaler Anknüpfung der Einsetzungsbericht mit der Zitation der Herrenworte, die zum eulogischen Gedenken gehören, wie die Akklamation «Deinen Tod ...» bestätigt. Auch auf die Darbringungsformel «Das Deine von deinen Gaben dir darbringend ...» (Z. 192–193) folgt eine Akklamation, wobei die Volksakklamation den folgenden Bitteteil einleitet. Damit wird das «Scharnier» zwischen den beiden Hauptteilen der Anaphora, dem anamnetischen und dem epikletischen Teil, von der ganzen Gemeinde gebildet³⁰. Der Text der nun folgenden Epiklese zeigt, dass nach dem Verständnis des Redaktors hier das Eigentliche geschieht. Nicht die Zitation der *verba testamenti* in Rollenidentifikation des Priesters mit Christus bewirkt die Wandlung, sondern Christus selbst muss mit seiner Stimme die Wandlung vollziehen, den mystischen Dienst (*leiturgia*) der Priester vollkommen machen und das Gedächtnis seines eigenen Dienstes (*latreia*) vollenden, indem er seinen Heiligen Geist sendet. Das Bestreben, den Priester gerade nicht in die Rolle Christi treten zu lassen, ist augenfällig. Wie sollte er auch eine Stellvertreterrolle einnehmen, wenn Christus selbst anwesend ist (Z. 199)? Viermal wird Christus aufgefordert, selbst tätig zu werden. Damit wird der Gedanke aus der Einleitung in den Einsetzungsbericht wieder aufgegriffen, dass die Kirche nur die «Symbole» darbringen kann, die Wirkmacht der Zeichen aber allein von Christus zu erwarten ist.

Das Rollenbild des Priesters lässt sich anhand der Inszenierung der Anaphoren durch diakonale Zwischenrufe und Akklamationen der Gemeinde präzisieren. Achim Budde hat die diachrone Entwicklung anhand des Normalformulars der koptischen Kirche, der ägyptischen Basilios-Anaphora, in einer vergleichenden Edition dargestellt. Nach dem Heilsgedächtnis leitet der Text in den Einsetzungsbericht über³¹:

³⁰ Vgl. ALBERT GERHARDS, Akklamationen im Eucharistiegebet. Funktion und Gestalt im Liturgievergleich, in: Hans-Jürgen Feulner/Elena Velkovska/Robert F. Taft (Hg.), *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler* (OCA 260), Rom (PIO) 2000, 316–329.

³¹ B1 AAB, Basilios-Anaphora (wie Anm. 21), 153–163.

Quelle 9: Ägyptische Basilios-Anaphora (4. Jh.)

«Priester: Er hinterliess uns aber dieses grosse Geheimnis der Frömmigkeit:
Denn dazu bestimmt, sich zum Tod zu geben für das Leben der Welt,

(45) Volk: Wir glauben.

Priester: nahm er Brot in seine heiligen, makellosen und unbefleckten und
seligen und belebenden Hände, [...]

Priester: Denn jedes Mal, da ihr essen werdet von diesem Brot da, und trin-
ken aus diesem Kelch da, werdet ihr meinen Tod verkündigen, werdet ihr
meine Auferstehung bekennen, werdet ihr mein Gedächtnis tun, bis ich
komme.

(75) Volk: Amen, Amen, Amen. Deinen Tod, Herr, verkündigen wir, und
deine heilige Auferstehung und Aufnahme bekennen wir.

Dich loben wir, dich preisen wir, dir danken wir, Herr, und bitten dich, un-
ser Gott.

Priester: Indem wir also unsererseits gedenken seiner heiligen Leiden und
seiner Auferstehung von den Toten und seines Aufstiegs in die Himmel und
seines Sitzens zu deiner Rechten, Vater, und seiner zweiten Ankunft, die
von den Himmeln her kommt, die furchtbar ist und voller Ruhm, bringen
wir dir diese Gaben dar, die die deinigen sind, aus denen, die die deinigen
sind, gemäss jeder Sache und wegen jeder Sache und in jeder Sache,

(80) Diakon: Huldigt Gott in Furcht und Zittern!

Volk: Wir lobsingem dir, wir preisen dich, wir dienen dir, wir huldigen dir.

Priester: und bitten dich, Herr, unser Gott, wir, deine Sünder und unwürdi-
gen Knechte,

wir huldigen dir durch die Zustimmung deiner Gütigkeit,
damit dein heiliger Geist herabkomme

(85) auf uns und auf diese Gaben da, die ausgebreitet sind, und sie reinige
und sie wandle und sie offenbare als Heiliges deiner Heiligen.

Diakon: Lasst uns aufmerken! Amen.

Priester: Und dieses Brot aber mache er zum heiligen Leib

Volk: Ich glaube.

Priester: unseres Herrn und Gottes und Erlösers Jesus Christus,

(90) der gegeben wird zum Erlass der Sünden und ewigen Leben für die,
die von ihm nehmen werden,

Volk: Amen.»

Wie Budde kommentiert, ist der Bericht formal Teil der Heilsanamnese,
wird aber erst nach der Chronologie der Christusvita eingefügt, da es nicht
in erster Linie darum geht, was Christus tat, sondern was er seiner Ge-
meinde zu tun auftrag³². Die Bezeichnung «Geheimnis der Frömmigkeit»

³² Vgl. BUDDE, a.a.O., 376.

(vgl. 1Tim 3,16) bildet «das Scharnier zwischen Ethos, Lehre und Kult»³³. Ähnlich wie in der Einleitung in den Einsetzungsbericht der Gregorios-Anaphora geht es um die Hinterlassenschaft der Eucharistie als Ausrüstung für die Zeit zwischen Fortgang und Wiederkunft Christi, damit die Gläubigen ein gottgefälliges Leben führen und vor Gericht bestehen können (Theodor von Mopsuestia).

Der Einsetzungsbericht kulminiert folgerichtig im Gedächtnisauftrag und seiner Begründung in Anschluss an 1Kor 11,26, wobei der Text wie in der Gregorios-Anaphora und anderswo in die erste Person übertragen und erweitert wird. Dadurch ergibt sich ein Gedankenschema, das Budde folgendermassen darstellt³⁴:

«Christus»: «Wenn ihr *Brot und Wein* essen werdet,
werdet ihr *meinen Tod* verkünden.»

Gemeinde: Wir verkünden *deinen Tod*.

Priester: Indem wir *seines Todes* gedenken,
bringen wir *Brot und Wein* dar und bitten ...

Das Bekenntnis der Gemeinde steht somit in der Mitte der Komposition der gesamten Anaphora. «Es bringt den Auftrag Christi zur Erfüllung und begründet damit den Übergang vom lobpreisenden Gedenken zum Nachvollzug des Mahles.»³⁵ Als Höhepunkt der Abendmahlserzählung bildet der Gedächtnisauftrag zugleich die Grundlage für seine Umsetzung in der unmittelbar folgenden Epiklese. Wie Budde herausgearbeitet hat, kommt den Deuteworten keine konsekratorische Funktion zu. «Im Gegenteil: Durch den Einsatz der Tempora [...], durch den Wortlaut der Epiklese [...], durch rubrikale Erläuterungen und durch äussere Quellen ist das Verständnis des Textes im Sinne der allgemeinen ostkirchlichen Eucharistieauffassung so klar wie selten sonst belegt.»³⁶

Budde unterscheidet nicht zwischen «spezieller Anamnese» und Epiklese, sondern subsumiert entsprechend der grammatikalischen Konstruktion «memores ... offerimus ... et petimus» den ganzen Abschnitt

³³ A.a.O., 329.

³⁴ A.a.O., 67.

³⁵ Ebd.

³⁶ A.a.O., 376.

unter Epiklese³⁷. Auffallend ist die Herabrufung des Geistes auf «uns» und auf die Gaben (Z. 85). Die in den neuen Hochgebeten der römischen Kirche gewohnte Reihenfolge «Gabenepiklese» (hier vor den konsekratorisch verstandenen Einsetzungsworten) und «Kommunionepiklese» ist hier umgekehrt. Ungewöhnlich gross ist die Zahl der Verben, die das Tun des Geistes bezeichnen: reinigen, wandeln, offenbaren und schliesslich «machen». Auch hier wird wiederum klar, dass das Tun der Kirche keine eigene Leistung ist, sondern dass allein Gottes Handeln zählt, um das die Kirche nur bitten kann. Rollenidentifikation des Priesters mit Christus geschieht nach dem Zeugnis der Basilios-Anaphora allein auf der Ebene des nicht konsekratorisch verstandenen lobpreisenden Gedenkens in der Abendmahlserzählung zu dem Zweck, den Gedächtnisauftrag umzusetzen, wobei in der Epiklese deutlich wird, dass auch die Umsetzung Gottes Werk ist.

5. Die römische Tradition im Spiegel der Ostkirchen: der *Canon Romanus* und seine unterschiedlichen Deutungen im Lauf der Geschichte

Die dem Römischen Kanon an die Seite gestellten drei neuen Eucharistischen Hochgebete im Messbuch Papst Pauls VI. von 1970 enthalten in Abweichung von der römischen Tradition eine Geistesepiklese, genauer: eine Bitte um die Sendung des Heiligen Geistes. Im Unterschied zu den ostkirchlichen Traditionen ist diese aber aufgeteilt in eine «Wandlungs-» und eine «Kommunionepiklese», wobei die Bitte um Wandlung der Gaben vor die Einsetzungsworte gesetzt wurde. Dies ist besonders auffällig im Fall des Zweiten Hochgebetes, das sich in weiten Teilen an das altkirchliche Eucharistiegebet aus der sog. Apostolischen Überlieferung anlehnt. Das Hochgebet weist dieselbe Struktur auf wie die späteren Anaphoren des antiochenischen Typs (Chrysostomus-, Basilius-Anaphora), kennt al-

³⁷ R. Messner legt demgegenüber den Schwerpunkt des gesamten Abschnitts auf den anamnetischen Aspekt: «Wenn wir des Heilswirkens Gottes glaubend gedenken (was Gabe des Geistes ist), Gott dafür danken, seinen Namen preisen, nimmt uns Gott in die Gegenwart des Heils hinein, d.h. in die Gegenwart Christi, indem er uns Anteil gibt an Christi Leib und Christi Blut, durch das Essen des Brotes und das Trinken des Weines – in der Kommunion», vgl. REINHARD MESSNER, *Die Messreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche* (IThS 25), Innsbruck (Tyrolia) 1989, 54.

lerdings noch kein Sanctus³⁸. Im Quellentext heisst es: «Auch bitten wir dich, deinen Heiligen Geist auf die Gabe der heiligen Kirche herabzusenden. Du versammelst sie zur Einheit ...»³⁹ Das zweite Hochgebet des Messbuchs formuliert: «Darum bitten wir dich: Sende deinen Geist auf diese Gaben herab und heilige sie, damit sie uns werden Leib und Blut deines Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus.» [Es folgen Einsetzungsbericht, Anamnese und Darbringung.] «Wir bitten dich: Schenke uns Anteil an Christi Leib und Blut und lass uns eins werden durch den Heiligen Geist.»

Zur Begründung der Aufteilung der Epiklese berief man sich auf die römische Tradition, die seit dem Mittelalter den Abschnitt «Quam oblationem» im Römischen Kanon unmittelbar vor den Einsetzungsworten als Wandlungsbitte deutet:

Quelle 10: Canon Romanus, Quam oblationem

«Schenke, o Gott, diesen Gaben Segen in Fülle und nimm sie zu eigen an. Mache sie uns zum wahren Opfer im Geiste, das dir wohlgefällt: zum Leib und Blut deines geliebten Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus.»

Mit der Deutung als Wandlungsbitte nahm man jedoch in Kauf, dass die ursprüngliche Verbindung von Opfer (des Lobes) und Sakrament (Kommunionempfang) kaum mehr zu erkennen ist.

Reinhard Messner hat demgegenüber nachgewiesen, dass der Römische Kanon in seiner ursprünglichen Textaussage und -ausdeutung mit den orientalischen Traditionen übereinstimmt⁴⁰. Durch die Festlegung der

³⁸ Vgl. dazu MARCEL METZGER, *La prière eucharistique de la prétendue Tradition Apostolique*, in: Albert Gerhards u.a. (Hg.), *Prex Eucharistica*. Band III: *Studia*. Pars prima: *Ecclesia antiqua et occidentalis* (SpicFri 42), Fribourg (Academic Press) 2005, 263–280. Die «*Traditio Apostolica*» wurde Hippolyt von Rom zugeschrieben (um 210), dürfte in Wirklichkeit jedoch wesentlich jüngeren Datums sein.

³⁹ GEORG SCHÖLLGEN/WILHELM GEERLINGS (Hg.), *Didache*. Zwölf-Apostel-Lehre. *Traditio Apostolica*. Apostolische Überlieferung (FC 1), Freiburg i.Br. (Herder), 1991, 227.

⁴⁰ Vgl. REINHARD MESSNER, *Einige Probleme des eucharistischen Hochgebets*, in: ders./Eduard Nagel/Rudolf Pacik (Hg.), *Bewahren und Erneuern*. Studien zur Messliturgie. FS Hans Bernhard Meyer (IThS 42), Innsbruck (Tyrolia) 1995, 174–201; DERS., *Unterschiedliche Konzeptionen des Messopfers im Spiegel von Bedeutung und Deutung der Interzessionen des römischen Canon missae*, in: Albert Gerhards/Klemens Richter (Hg.), *Das Opfer*. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt (QD 186),

Grundstruktur neuer eucharistischer Hochgebete auf der Basis der späteren Deutung des Römischen Kanons («sekundäre Kanonhermeneutik»)⁴¹ wurde also eine Neuerung eingeführt, die erst jetzt den römischen Ritus von allen anderen altkirchlichen Riten grundlegend unterscheidet.

Die Textentwicklung des *Canon Romanus* bildete jedoch schon im 1. Jahrtausend jene um die Abendmahlsworte geordnete symmetrische Struktur heraus, die eine «sekundäre Kanonhermeneutik» nahelegte⁴²:

- E1 Preisung (Danksagung) in Dialog/Präfation (wechselnd)/Sanctus
- D1 Überleitung (*Te igitur*) und Annahmehitte
- C1 1. Memento der Lebenden: Kirche, Papst, Bischof, Teilnehmende
1. Heiligenliste (*Communicantes*, mit anamnetischen Festeinschüben)
- B1 1. Darbringungsformel (*Hanc igitur*)
1. «(Wandlungs-)Epiklese?» (*Quam oblationem*)
- A Einsetzungsworte (*Qui pridie*): Brot/Wein [Akklamation]
Anamnese (*Unde et memores*, geht über in:)
- B2 2. Darbringungsformel (*Supra quae*)
2. «(Kommunion-)Epiklese» (*Supplices te rogamus*)
- C2 2. Memento der Verstorbenen
Bitte für die Zelebranten (*Nobis quoque*), geht über in: 2. Heiligenliste
- D2 Abschlussegnung (*Per quem*)
- E2 Preisung der Schlussdoxologie.

Freiburg i.Br. (Herder) 2000, 128–184; vgl. ausserdem BRYAN D. SPINKS, The Roman Canon Missae, in: Gerhards u.a. (Hg.), *Prex Eucharistica III/1* (wie Anm. 38), 129–143; JOSEF SCHMITZ, Canon Romanus, in: ebd., 281–310.

⁴¹ Deren Kernstück ist die Charakterisierung des «*Quam oblationem*» als «Wandlungsbite» bzw. «Wandlungsepiklese». Vgl. PIUS BIHLMAYER (Hg.), *Das vollständige Römische Messbuch lateinisch und deutsch mit allgemeinen und besonderen Einführungen im Anschluss an das Messbuch von A. Schott O.S.B.*, Freiburg i.Br. (Herder) ³1930, 545.

⁴² Vgl. ALBERT GERHARDS/BENEDIKT KRANEMANN, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Darmstadt (WBG) ²2008, 175.

Durch die symmetrische Anordnung geriet die nach vorn, d.h. auf die Kommunion und letztlich auf die eschatologische Vollendung, gerichtete Dynamik des Gebetes aus dem Blick. Dabei hat der *Canon Romanus* die ursprüngliche Sinnspitze stets weitertradiert, den Abschnitt «Supplices» (B2):

Quelle 11: Canon Romanus, Supplices

Wir bitten dich, allmächtiger Gott: Dein heiliger Engel trage diese Opfergabe auf deinen himmlischen Altar vor deine göttliche Herrlichkeit; und wenn wir durch unsere Teilnahme am Altar den heiligen Leib und das Blut deines Sohnes empfangen, erfülle uns mit aller Gnade und allem Segen des Himmels.

Das «Supplices», die eigentliche (und einzige) Epiklese des *Canon Romanus*, wurde jedoch nicht mehr als Kern der eucharistischen Sprachhandlung erkannt. Damit ging einher, dass man der Gläubigenkommunion keinen theologisch bedeutsamen Stellenwert mehr zumass. Allein die Kommunion des Priesters war für die Gültigkeit der Feier obligatorisch, die Gläubigen hatten sich mit der «Augenkommunion» während der Erhebung von Hostie und Kelch zu begnügen. Damit war für sie im Grunde das Ziel der Messe erreicht. Ihr Verbleiben wenigstens bis zur Kommunion des Priesters musste im Laufe der Zeit eigens eingeschärft werden. Dieser war in jener Perspektive in erster Linie der Konsekrator, der *in persona Christi* das Opfer darbrachte. Die ursprüngliche Sinn- und Feiargestalt der Messe, die von allen vollzogene Danksagung und eucharistische Tischgemeinschaft, hatte allenfalls eine zeremonielle Funktion, aber keine theologische Wertigkeit mehr.

6. Wandlung der Gläubigen (Kommunionepiklese) als Ziel der eucharistischen Handlung

Die Wandlung der Gläubigen, wie sie in der Epiklese der eucharistischen Hochgebete in Ost und West zum Ausdruck kommt, ist also das Ziel der eucharistischen Handlung. Damit wird die abendländische Dichotomie von Opfer und Mahl überwunden. Martin Luther meinte, dies durch die Vermeidung der Kategorie Opfer erreichen zu sollen, da auch ihm die Kategorie der Vergegenwärtigung nicht zur Verfügung stand. Er verbindet aber die Verwandlung der Gaben mit der der Gläubigen:

Quelle 12: Martin Luther (Abendmahlssermon 1519)

«Dan zu gleych als das brot in seynen warhafftigen naturlichen leychnam und der weyn yn seyn naturlich warhafftig blut vorwandelt wirt, also warhafftig werden auch wir yn den geystlichen leyp, das ist die gemeynschafft Christi und aller heyligenn getzogen und vorwandelt, und durch diss sacrament yn alle tugende und gnad Christi und seyner heyligen gesetzt.»⁴³

Die römisch-katholische Kirche hält ihrerseits an der Kategorie des Opfers fest, wobei nun klar ist, dass es sich stets um die Vergegenwärtigung des einzigen Opfers des Neuen Bundes handelt. Aus diesem Grund wird Wert darauf gelegt, dass die Gläubigen von den Gaben empfangen, über die in der aktuellen Feier die Eucharistia gesprochen worden ist:

Quelle 13: Missale Romanum, Editio Typica Tertia 2002/Grundordnung des Römischen Messbuchs (Vorabpublikation 2007)

«85. Sehr wünschenswert ist es, dass die Gläubigen, so wie es auch der Priester selbst zu tun hat, den Leib des Herrn von den Hostien empfangen, die in derselben Messe konsekriert worden sind, und bei den vorgesehenen Anlässen (vgl. Nr. 283) am Kelch teilhaben. Auf diese Weise soll die Kommunion auch durch die Zeichen klarer als Teilhabe an dem Opfer erscheinen, das gerade gefeiert wird.»

7. Die Struktur des eucharistischen Hochgebets und die Konsequenzen für das Verständnis der eucharistischen Handlung am Beispiel des Zweiten Hochgebets des *Missale Romanum*

Der folgende Strukturvergleich soll das Gesagte noch einmal verdeutlichen. Bei der ersten Spalte von links handelt es sich um das Zweite Hochgebet des römisch-katholischen Messbuchs, bei der zweiten um den Quellentext, die sog. «*Traditio Apostolica*». In der Mitte steht das Schema der antiochenischen Anaphoren (Basilios, Chrysostomus, Gregorios usw.), rechts daneben die Struktur des entsprechenden Textes im deutschen alt-katholischen Messbuch sowie der Textvariante im Evangelischen Gottesdienstbuch:

⁴³ WA 2/749,10–15.

Missale Romanum 1970, Hochgebet II	Traditio Apostolica 4	Antiochenisches Anaphoraschema	Die Feier der Eucharistie (168f.)	Evangelisches Gottesdienstbuch (645f.)
Einleitungsdialog	Einleitungsdialog	Einleitungsdialog	Einleitungsdialog	Einleitungsdialog
Präfation (Danksagung)	Danksagung/ Anamnese	Präfation (Preisung)	Präfation (Danksagung)	Präfation (Danksagung)
Sanctus/ Benedictus		Sanctus/ Benedictus	Sanctus/ Benedictus	Sanctus/ Benedictus
Post Sanctus		Post Sanctus: Anamnese	Post Sanctus: Anamnese	Post Sanctus: Anamnese
(Wandlungs-) Epiklese				
Einsetzungsworte/ Akklamation	Einsetzungsworte	Einsetzungsworte/ Akklamation	Einsetzungsworte	Einsetzungsworte
«Spezielle Anamnese»/ Darbringung	«Spezielle Anamnese»/ Darbringung	«Spezielle Anamnese»/ Darbringung (damit verbunden:)	«Spezielle Anamnese»/ Darbringung/ Akklamation	«Spezielle Anamnese»
Kommunion-Epiklese	Epiklese	Epiklese	Epiklese	Epiklese
Interzessionen		Interzessionen		
Schlussdoxologie	Schlussdoxologie	Schlussdoxologie	Schlussdoxologie	Schlussdoxologie

Der Vergleich zeigt die Singularität der römisch-katholischen Variante infolge der Einfügung einer «Wandlungsepiklese». Diese wurde eingefügt aufgrund der damals selbstverständlichen «sekundären Hermeneutik» in Bezug auf den *Canon Romanus*. Wünschenswert wäre eine Korrektur dieser Sicht und damit eine Wiederherstellung der ursprünglichen ökumenischen Gemeinsamkeit.

8. Fazit: Glaube und Feier – ökumenisch betrachtet

Aus den Überlegungen dieses Beitrags lassen sich einige Konsequenzen ableiten:

1. Die Stellung des Priesters: *in persona Christi* oder *in persona Ecclesiae*? Die Grundfrage lautet: Wer handelt? Aufgrund der altkirchlichen Abendmahlsüberlieferung ist der göttliche Partner das primäre Subjekt, gegenüber dem der menschliche – auch der Priester – sekundär fungiert. Dies hat erhebliche Konsequenzen für das Rollenverständnis des Priesters, der weniger im Gegenüber zur Gemeinde als mit der Gemeinde handelt.
2. Konsequenzen für die Rede vom Opfer: Das Opfer Christi (*Mysterium paschale*) ist vom «Opfer» der Kirche (Eucharistia) zu unterscheiden. Die missverständliche Rede vom Opfer hat einen Grund in der äquivoken Verwendung des Begriffs. Hier kann der Westen von der *lex orandi* des Ostens lernen.
3. Konklusion: die eine Eucharistie in ökumenischer Vielfalt. Wenn die grundsätzlichen Positionen geklärt sind, ist auch ein Spektrum unterschiedlicher Akzentuierungen möglich und wünschenswert. Dies lehren nicht zuletzt die unterschiedlichen Traditionen des christlichen Orients. Die gemeinsame Rückbesinnung auf die ursprüngliche Einheit in Vielfalt kann ein Modell für die westkirchliche Ökumene sein.

Albert Gerhards, (geb. 1951 in Viersen, Rheinland D) Prof. Dr. theol. Studium in Innsbruck, Rom und Trier, 1976 Priesterweihe, Seelsorgetätigkeit, 1982 Promotion an der Theologischen Fakultät Trier, 1984 Professor für Liturgiewissenschaft an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bochum, seit 1989 an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn, stellv. Sprecher des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft (ZERG). 1985–1996 Leiter der Arbeitsgruppe für kirchliche Architektur und sakrale Kunst der Deutschen Bischofskonferenz (AKASK), seit 1989 Mitglied des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, 1991–2001 Berater der Liturgiekommision der Deutschen Bischofskonferenz, seit 2007 Berater der Unterkommission «Religiöse Beziehungen zum Judentum». Mitglied der Liturgie- und der Kunstkommission des Bistums Aachen, Mitglied des Wissenschaftlichen Komitees der «Convegna Liturgici Internazionali del Monastero di Bose/Piemont».

Adresse: Seminar für Liturgiewissenschaft, Universität Bonn, Am Hof 1, D-53113 Bonn, Deutschland. E-Mail a.gerhards@uni-bonn.de.

English Summary

In traditional dogmatics, the relationship between *lex orandi* and *lex credendi* has unambiguously been interpreted in favour of the priority of belief. In contrast, a liturgical theology attempts to give due weight to each element. Using the example of the role of the priest in the eucharistic celebration and the consequent stress on the eucharistic act, it is shown that consideration of the *lex orandi* can correct our appreciation of the development of belief. Extracts from the Eastern and Western eucharistic prayers are compared. This comparison makes clear that the West has departed from an original ecumenical unity in its later theological development. The liturgical texts, on the other hand, have carried down the original common theology, even though they have been demoted to secondary significance. The article argues for the reinstatement of their primary significance. This will not least contribute to ecumenical understanding.