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

Band: 96 (2006)

Heft: 3

Artikel: Die Epiklese in den neuen Eucharistiegebeten der christlichen Traditionen : von der Gemeinschaft in der Lehre zur Gemeinschaft im Beten?

Autor: Eijk, Tom van

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-405005

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: 12.07.2025

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

Die Epiklese in den neuen Eucharistiegebeten der christlichen Traditionen. Von der Gemeinschaft in der Lehre zur Gemeinschaft im Beten?*

Ton van Eijk

1.1 Seit Jahrzehnten bemühen sich die ökumenische Bewegung und namentlich die «Kommission für Glauben und Kirchenverfassung» um Konsens oder wenigstens Konvergenz in der Lehre. Es ist vielleicht weniger bekannt, dass die Kommission sich seit mehr als einem halben Jahrhundert auch mit der Gestalt des Gottesdienstes und seiner ökumenischen Relevanz beschäftigt hat. So wurde am Ende des Berichtes «Ways of Worship» (Lund 1952) die (dogmatische) Frage gestellt, wie man unterscheiden soll zwischen «different ways of worship which are compatible with one another in one Church» und «different ways of worship based on incompatible doctrinal positions which prevent their co-existence in the same Church»[1]. Es ist die fast klassische ökumenische Frage nach dem Verhältnis zwischen Einheit und Verschiedenheit innerhalb der einen Kirche. Es kann nicht im Voraus ausgeschlossen werden, dass es in der Liturgie auch eine Verschiedenheit gibt, die unversöhnte dogmatische Positionen widerspiegelt.

Die vierte Weltkonferenz von Glauben und Kirchenverfassung in Montreal (1963) hat bezüglich des Gottesdienstes einige wichtige Grundsätze aufgestellt, auf Grund derer dann eine Studie über die zwei Hauptsakramente, Taufe und Eucharistie, verfasst wurde. Diese Studie führte letztendlich zum bekannten Lima-Text (BEM/Lima 1982)[2]. Dieser formuliert nicht nur eine Konvergenz oder sogar eine Übereinstimmung in

---

* Text einer auf Einladung des Departements für Christkatholische Theologie der Christkatholischen und Evangelischen Theologischen Fakultät der Universität Bern am 18. Mai 2006 gehaltenen Gastvorlesung.

[1] PEHR EDWALL u.a. (Hg.), Ways of Worship. The Report of a Theological Commission of Faith and Order, London (SCM) 1951.

[2] Vgl. Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen («Lima-Dokument») 1982, in: HARDING MEYER u.a. (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Band 1: 1931–1982, Paderborn (Bonifatius)/Frankfurt a.M. (Lembeck) 1991, 545–585.

Punkten, die seit dem 11. oder 16. Jahrhundert zwischen den Kirchen strittig waren, sondern er enthält auch einen Abschnitt über die Feier der Taufe (Abschn. 17–22) bzw. der Eucharistie (Abschn. 27–33). Bei Letzterer werden dann die Elemente aufgeführt, aus denen die Feier von alters her besteht, die aber in verschiedener Ordnung vorkommen und nicht alle dasselbe Gewicht haben. Am Ende der Tagung von «Glauben und Kirchenverfassung» in Lima wurde tatsächlich die Eucharistie gemäss den hier (Abschn. 27) aufgeführten Elementen gefeiert. Diese sog. Lima-Liturgie war gemeint als eine, wenn auch nicht einzig mögliche «Übersetzung» konvergierender bzw. übereinstimmender dogmatischer Einsichten in die Sprache der Liturgie[3].

Auch nach dem Erscheinen des Lima-Textes und dem Echo, das er hervorgerufen hat, hat es in den neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts eine Reihe von Veröffentlichungen über die Liturgie als Ausdruck von und Weg zur Einheit gegeben. Ich möchte hier nur den «Ditchingham Report» (1994) nennen. In diesem ist von der Idee einer liturgischen Struktur oder eines *ordo* die Rede. Dieser *ordo* enthält die wesentlichen Elemente der Feier der Taufe oder der Eucharistie, die aber in den lokalen Kirchen in je verschiedener Weise zum Ausdruck gebracht werden. Diese gemeinsame Struktur (*ordo*) des christlichen Gottesdienstes ist ein wichtiger Grund der *koinōnia* oder Einheit zwischen den vielen (geographisch oder konfessionell) verschiedenen Kirchen[4]. In diesem Sinn hat man die in Lund gestellte Frage zu beantworten versucht. Man könnte schon sagen, dass die Bemühungen von «Glauben und Kirchenverfassung», Konvergenz bzw. Konsens in der Lehre auch in der Sprache der Liturgie zum Ausdruck zu bringen, im Grunde von der alten Formel *lex credendi lex orandi* geleitet wird. So lautet tatsächlich der Titel einer der in diesem Rahmen erschienenen Veröffentlichungen der Kommission: «So We Believe, So we Pray: Koinonia in Worship.»[5]

---

[3] So GEOFFREY WAINWRIGHT, La règle liturgique est-elle universelle?, in: MD 222 (2/2000) 37–60, hier 50.

[4] Es handelt sich also nicht nur um eine Verschiedenheit, die auch nach der Überwindung alter Kontroversen zwischen den Konfessionskirchen durchaus möglich ist, sondern auch um eine Verschiedenheit, die von der Inkulturation der Liturgie erfordert wird.

[5] THOMAS F.BEST/DAGMAR HELLER (Hg.), So We Believe, So We Pray. Koinonia in Worship (FO 171), Geneva (WCC) 1995; diese Sammlung enthält auch den «Ditchingham Report»; vgl. auch THOMAS F.BEST/DAGMAR HELLER (Hg.), Worship Today. Understanding, Practice, Ecumenical Implications (FO 194), Geneva (WCC) 2004.

1.2 Ungefähr parallel zu dieser Besinnung im Bereich der Ökumene haben Kirchen unterschiedlicher Konfession ihre liturgischen Agenden einer Reform unterzogen. In 1970 erschien eine Neufassung des «Missale Romanum» (MR) für die römisch-katholische Kirche mit der erneuerten Liturgie der Eucharistie. Auch andere Kirchen haben ihre Liturgie des Abendmahls bzw. der Eucharistie revidiert. Dieser Reformprozess ist im Rahmen der vielen ökumenischen Dialoge und besonders des Lima-Textes und der davon abhängigen Lima-Liturgie zu sehen. Gemäss der Formel *Lex credendi lex orandi* hat man versucht, die theologische Übereinstimmung bzw. die Konvergenz in die Liturgie zu übersetzen: *So we believe, so we pray.*

Die Erneuerung der Eucharistie betrifft sowohl die Liturgie des Wortes wie die des Tisches. Was die erste anbelangt, hat die römisch-katholische Kirche ihren jährlichen Zyklus von Schriftlesungen durch einen von drei Jahren ersetzt, wobei die Zahl der Lesungen am Sonntag um eine aus dem Alten Testament erweitert wurde. Andere Kirchen, worunter auch solche sind, die vorher keinen festen Zyklus von Lesungen kannten, haben diese Ordnung in leicht veränderter Form übernommen. Überdies wurde seit dem 2. Vatikanischen Konzil in der römisch-katholischen Kirche die Predigt zu einem Teil der eigentlichen Liturgie.

Hinsichtlich der Liturgie des Tisches sind die Neuerungen noch beachtlicher. In verschiedenen Kirchen der Reformation hat man die Einheit von Wort und Sakrament neu entdeckt und wird das Abendmahl öfters gefeiert. Bekanntlich haben diese Kirchen den *Canon Romanus* wegen seiner anstössigen Opferterminologie entweder ganz verworfen (wie Luther) oder mehr oder weniger radikal geändert (wie Calvin, Bucer bzw. Cranmer). Die Einsetzungsworte wurden zwar immer beibehalten, der Rahmen eines anamnetischen Dankgebets, worin diese ihren Platz hatten, wurde dagegen weitgehend aufgegeben. Es ist in ökumenischer Hinsicht erfreulich, dass diese Kirchen in ihren erneuerten liturgischen Agenden neben ihren herkömmlichen Formularen wieder Tisch- oder Eucharistiegebete aufgenommen haben, während die römisch-katholische und die altkatholische Kirche, die den *Canon Romanus* als einziges eu-

---

Weiter verdienen noch Beachtung MAX THURIAN/GEOFFREY WAINWRIGHT (Hg.), Baptism and Eucharist. Ecumenical Convergence in Celebration (FO 117), Geneva (WCC)/Grand Rapids MI (Eerdmans) 1983; GORDON W. LATHROP, Holy People. A Liturgical Ecclesiology, Minneapolis MN (Fortress) 1999; JAMES F. PUGLISI (Hg.), Liturgical Renewal as a Way to Christian Unity, Collegeville MN (Liturgical) 2005.

charistisches Gebet ganz oder modifiziert beibehalten hatten, daneben neue Gebete eingeführt haben.

1.3 Ich werde mich jetzt diesen Gebeten zuwenden und mich dabei in zweifacher Hinsicht beschränken. Die erste Beschränkung betrifft die Kirchen, deren liturgische Bücher ich eingesehen habe. Das sind erstens die vier für die universale Kirche geltenden Gebete im «Missale Romanum», zweitens die fünf Gebete im neuen «Gebet- und Gesangbuch der Christkatholischen Kirche der Schweiz», drittens die sieben Gebete in «Common Worship», dem neuen Gebetbuch der Kirche von England, viertens die 42 Tischgebete im ebenfalls neuen Gebetbuch der Protestantischen Kirche in den Niederlanden und schliesslich die acht eucharistischen Gebete im Gebetbuch der schwedischen Lutheraner aus dem Jahr 1986. Es sei nebenbei bemerkt, dass nach der Ansicht der römisch-katholischen Kirche mit der altkatholischen und auch der anglikanischen Kirche ein grösseres Mass an Übereinstimmung im eucharistischen Glauben besteht als mit den protestantischen.

Zweitens werde ich mich nur mit einem Moment innerhalb des eucharistischen Gebetes beschäftigen, nämlich mit der Epiklese als dem Gebet um den Heiligen Geist. Es handelt sich hier um einen Aspekt, der zwischen den Kirchen nicht so strittig war wie die Sicht der Eucharistie als Opfer. Es wird sich jedoch herausstellen, dass auch bei der Epiklese, bei ihrer Stellung innerhalb des ganzen Gebetes und besonders bei der Wirkung, die dem herabgerufenen Heiligen Geist zugeschrieben wird, konfessionsbedingte Anliegen eine Rolle spielen.

2.1 Im allgemeinen Sinne ist die Epiklese eine an Gott gerichtete Bitte, damit er seine heiligende Kraft schicke. Diese Kraft wird nicht unbedingt, aber doch meistens als der Heilige Geist bezeichnet. Eine Studiengruppe römisch-katholischer Liturgieexperten[6] hat in einem Gutachten versucht, eine Rangordnung der verschiedenen Teile des eucharistischen Gebetes herzustellen. Man unterschied dabei aus theologischen und ökumenischen Gründen zwischen Teilen, die erstens immer notwendig

[6] Diese Studiengruppe war tätig vom Ende 1971 bis Anfang 1972. Über ihre Beratungen berichtet ANNIBALE BUGNINI, Die Reform der Liturgie1948–1975. Zeugnis und Testament, Freiburg i.Br. (Herder) 1988, 497–509. Der nicht veröffentlichte Bericht der Studiengruppe wurde mir von einem der Mitglieder der Studiengruppe privat zur Verfügung gestellt.

(semper necessaria), zweitens ein integrierender Teil (integralia), drittens oft, aber nicht immer notwendig und viertens möglich oder erwünscht sind. Im eucharistischen Gebet ist nach dieser Studiengruppe ein Bittgebet *(petitio)* immer notwenig, denn ein solches findet sich schon in der jüdischen *berākāh.* Nun bezieht sich die Epiklese in der besonderen Gestalt einer Bitte um den Heiligen Geist sowohl auf die Gaben von Brot und Wein, damit diese geheiligt oder konsekriert werden, als auch auf die Gläubigen, die sich in der Kommunion von diesen Gaben nähren. Wenn es überhaupt keine Bitte (petitio) im eucharistischen Gebet gibt, sagt die Kommission, ist eine dieser Epiklesen um den Heiligen Geist notwendig, sonst ist sie nur ein integrierender Teil. Die sog. Konsekrationsepiklese (die oft, aber nicht immer den Einsetzungsworten unmittelbar vorangeht) ist weder ein notwendiger Teil des Gebetes noch ein integrierender (d.h. abhängig von der Ab- oder Anwesenheit einer Kommunionepiklese). Dies wird von der Kommission folgendermassen begründet. Einerseits ist die Konsekrationsepiklese nicht notwendig, da sie in einem der ältesten eucharistischen Texte, der «Traditio Apostolica» (TA, Anfang 3. Jahrhundert?), und in den ostkirchlichen Liturgien des antiochenischen Typs fehlt. Das verwendete Argument ist ökumenischer und historischer Art. Historisch, weil man sich auf die *antiquitas* eines wichtigen Textes (TA) beruft. Andrerseits gibt es gute Gründe für die Beibehaltung dieser Epiklese. Zunächst gibt es ein ökumenisches Argument: In vielen eucharistischen Gebeten ausser- und innerhalb der römisch-katholischen Kirche ist es tatsächlich aufgenommen worden. Dann gibt es einen wichtigen, theologischen Grund: Das Gebet um den Heiligen Geist unmittelbar vor den Einsetzungsworten wendet die Gefahr ab, dass die Worte und Gesten des Priesters magisch missverstanden werden – der Heilige Geist ist der Handelnde. Schliesslich wird ein pastorales Argument ins Spiel gebracht: Anhand dieser Epiklese kann man verdeutlichen, dass es sich hier um die Wandlung *(conversio)* von Brot und Wein handelt; wegen der Unsicherheit darüber bei den Romkatholiken sei eine derartige Verdeutlichung keineswegs überflüssig. Man kann hieraus folgern, dass dieses pastorales Argument ein bestimmtes Verständnis der Einsetzungsworte voraussetzt. Sie sind nicht nur Verheissungsworte Christi, sondern haben auch konsekratorische Bedeutung. Keines dieser drei Argumente ist zwingend, denn die Konsekrationsepiklese kann unterlassen werden, wenn ihr Inhalt im Gebet über die Gaben *(secreta)* ausgedrückt wird; dieses Gebet hat dann die Stelle der unbedingt notwendigen *petitio.* Hinsichtlich der

Kommunionepiklese wird ebenfalls gesagt, dass sie weder ein notwendiger noch an sich ein integrierender Teil ist. Das heisst also, dass wenigstens eine der beiden Epiklesen als integrierender Teil angesehen werden soll. Einige Kommissionsmitglieder waren sogar der Meinung, dass eine Kommunionepiklese im Sinne der Ostkirchen, d.h. also im konsekratorischen Sinn, auch für den römischen Ritus zugelassen werden sollte.

Der Bericht der Studiengruppe wurde niemals veröffentlicht und hat also keine offizielle Geltung. Zum Zeitpunkt, wo sie eingesetzt wurde (gegen Ende 1971), war das «Missale Romanum» schon erschienen (1970), und die Studiengruppe hat in ihren Überlegungen darauf Bezug genommen. Die vier eucharistischen Gebete haben alle eine doppelte bzw. «gespaltene» Epiklese, d.h. eine Konsekrationsepiklese vor den Einsetzungsworten und eine Kommunionepiklese kurz vor dem Ende des Gebetes. Es ist bemerkenswert, dass man im zweiten, der TA entnommenen Gebet vor den Einsetzungsworten eine konsekratorisch gemeinte Epiklese eingeschoben hat und den Text der TA auch an anderen Stellen im Sinne späterer Entwicklungen verändert hat. Man kann sich kaum vorstellen, dass die Kommission mit der Einfügung dieser Konsekrationsepiklese einverstanden war, zumal der Text der TA schon eine Kommunionepiklese enthält. Weiters sei noch bemerkt, dass Rom bei den eucharistischen Gebeten, die ihm von einzelnen Kirchenprovinzen zur Billigung vorgelegt wurden, immer darauf bestanden hat, dass eine Konsekrationsepiklese in den Gebeten eingefügt werden sollte, die nur eine Kommunionepiklese hatten.

2.2 Bevor ich mich mit Texten anderer Kirchen beschäftige, wende ich mich einigen wichtigen Abschnitten des Lima-Textes zu. Hier wird die Eucharistie trinitarisch dargestellt als Danksagung an den Vater, Gedächtnis des Sohnes und Anrufung des Heiligen Geistes. Unter dieser letzteren Hinsicht wird unterstrichen, dass das ganze eucharistische Gebet epikletischen Charakter hat. Es wird versucht, ein Gleichgewicht herzustellen zwischen diesem pneumatologischen Aspekt und dem christologischen. In den Kirchen des Westens, katholischen wie protestantischen, war die Andacht immer einseitig auf den letzteren Aspekt ausgerichtet, also auf die wie auch immer verstandenen Einsetzungsworte. Im sogenannten *Canon Romanus*, der im Westen Jahrhunderte hindurch das einzige eucharistische Gebet war, wird der Heilige Geist nicht einmal *expressis verbis* erwähnt. Dazu kam, dass in der katholischen Tradition die Ein-

setzungsworte vom Priester *in persona Christi* gesprochen werden: Ihm kommt die *potestas consecrandi* zu. Dagegen haben die Kirchen des Ostens immer die Rolle des Heiligen Geistes im sakramentalen Geschehen betont; sie haben sogar – vielleicht in polemischer Abgrenzung gegen die Hervorhebung der Einsetzungsworte in den Kirchen des Westens – der Epiklese gegen Ende des eucharistischen Gebets einen konsekratorischen Wert zuerkannt. Damit der Herr wirklich gegenwärtig kommt, so der Lima-Text, soll sowohl sein historisches Verheissungswort rezitiert als auch um den Heiligen Geist gebetet werden, denn durch den Geist wird die Verheissung aktuelle Wirklichkeit. Wie bei der römischen Studiengruppe, so findet sich auch im Lima-Text die Idee, dass die Kirche dadurch, dass sie in diesem Augenblick um den Heiligen Geist betet, zu erkennen gibt, dass sie nicht eigenmächtig durch den Priester einen magischen Ritus vollzieht. Zusammenfassend wird in Abschn. 15 gesagt, dass durch das lebendige Wort Christi und in der Kraft des Heiligen Geistes Brot und Wein die sakramentalen Zeichen werden von Christi Leib und Blut und dass sie das sind und bleiben im Hinblick auf die Kommunion.

Der Lima-Text unterstreicht also die Einheit von Sohn und Geist und den daraus folgenden unlöslichen Zusammenhang von Einsetzungsworten und Epiklese im eucharistischen Gebet. Wenn im Abschn. 27 die historisch mit der Eucharistie verbundenen Elemente aufgezählt werden, wird darunter das Herbeirufen des Heiligen Geistes auf die Gemeinschaft und auf Brot und Wein genannt; es darf aber auch einen anderen Hinweis auf den heiligen Geist geben, der den epikletischen Charakter der Eucharistie genügend zum Ausdruck bringt. Es wird gesagt, dass diese Elemente verschiedener Wichtigkeit sind, aber es wird nicht versucht, eine Rangordnung anzugeben.

Hinsichtlich der Stelle der Epiklese im eucharistischen Gebet wird im Kommentar zu Abschn. 14 festgestellt, dass sie in den liturgischen Überlieferungen verschieden ist. In der Aufzählung in Abschn. 27 hat die Epiklese ihren Platz entweder vor dem Einsetzungsbericht oder nach der Anamnese oder an beiden Stellen. Es wird darauf hingewiesen, dass in den alten Liturgien erstens die ganze Gebetshandlung die von Christus verheissene Wirklichkeit zustande bringt und dass zweitens der Heilige Geist sowohl auf Brot und Wein als auch auf die Gemeinschaft herabgerufen wird (Abschn. 14). Hier wird wieder der historische Ver-

weis auf die *antiquitas* geltend gemacht[7]. Von dem historischen Tatbestand wird erhofft, dass er es den Kirchen ermöglicht, die Schwierigkeiten zu überwinden, die sie mit einem eigentlichen Konsekrationsmoment haben. Schliesslich sei noch bemerkt, dass die sog. Lima-Liturgie eine Konsekrationsepiklese auf die Gaben und eine Kommunionepiklese auf die kommunizierenden Gläubigen hat.

Das Gutachten der römisch-katholischen Liturgieexperten und der Lima-Text des Ökumenischen Rates der Kirchen zeigen uns auf unterschiedliche Weise, welche liturgietheologischen Fragen mit der Epiklese und ihrem Platz innerhalb des eucharistischen Gebetes im Spiel sind. Diese Fragen sind nur teils kontroverstheologischer Art. Auch die römisch-katholische Studiengruppe hat darüber mit einem eher pastoralen und ökumenischen als dogmatischen Anliegen geredet. Ich wende mich jetzt den neuen eucharistischen Gebeten der fünf oben genannten Kirchen zu

3.1 Von den vier eucharistischen Gebeten im «Missale Romanum» war schon die Rede. Ausser dem ersten, in dem eine Epiklese nur im (postkonsekratorischen) Gebet *Supra quae* erkennbar ist, der Heilige Geist aber nirgendwo ausdrücklich genannt wird, haben die drei anderen, teils neuen Gebete eine «gespaltene» Epiklese. Bezüglich des Brotes wird gebetet, dass der Heilige Geist es heilige (*sanctificare*, so II, III, IV). Dadurch, dass die Wandlungsepiklese vor den Einsetzungsbericht gestellt ist (auch wo dies ursprünglich nicht der Fall war, wie in II und IV), haben die Einsetzungsworte eine eindeutig konsekratorische Bedeutung. Dagegen weist die Kommunionepiklese, die der Anamnese folgt, ein ekklesiologisches Anliegen auf: Der Heilige Geist soll diejenigen, die an Leib und Blut Christi teilhaben, zu einer einzigen Gemeinschaft zusammenführen (II), in Christus zu einem Leib und einem Geist machen (III) oder in einem Leib sammeln und in Christus zu einer lebendigen Opfergabe vollenden (IV).

[7] Das ist auch im dritten Teil des Lima-Textes über das Amt der Fall, wo das dreifache Amt von Bischof, Presbyter und Diakon denjenigen Kirchen, die es nicht in dieser Gestalt beibehalten haben, zur Übernahme empfohlen wird. Im allgemeinen haben Reformierte Schwierigkeit mit diesem Argument *ex antiquitate*, weil damit einer nachneutestamentlichen Entwicklung normative Bedeutung beigemessen wird.

3.2 Die fünf eucharistische Gebete im «Gebet- und Gesangbuch der Christkatholischen Kirche der Schweiz»[8] haben alle nur eine, ungetrennte Epiklese auf Brot und Wein und auf die Gemeinschaft; sie folgt immer der Anamnese. Es gibt also nicht, wie in den römisch-katholischen Gebeten, eine Epiklese *vor* dem Einsetzungsbericht. Aber laut der verwendeten Wörter hat sie dennoch eine konsekratorische Bedeutung. So wird im 1. Gebet der Vater gebeten, seinen Heiligen Geist zu senden, damit dieser die Gaben «segne, heilige und weihe» und – so wird auf 1 Kor 10,16 anspielend gesagt – damit «das Brot, das wir brechen, sei die Gemeinschaft des Leibes des Herrn, und der Kelch, über dem wir Dank sagen, die Gemeinschaft des Blutes Jesu Christi». Im 2. Gebet (das allen altkatholischen Kirchen der Utrechter Union gemeinsam ist) heisst es: «Sende deinen Heiligen Geist und erfülle diese Gaben mit seiner lebensspendenden Kraft, dass sie uns werden zum Leib und zum Blut deines geliebten Sohnes.» Auch hier wird wieder auf 1 Kor 10,16 angespielt. Gleiche Ausdrücke werden im 3. und 4. Gebet verwendet. Daraus, dass hier von «werden» die Rede ist, darf man ableiten, dass vom Wirken des Heiligen Geistes die Verwandlung der Gaben erwartet wird. Das 5. Gebet ist das Hippolyt von Rom zugeschriebene, aber im Gegensatz zum «Missale Romanum» hat man den Originaltext aus der TA beibehalten und keine Epiklese vor dem Einsetzungsbericht hinzugefügt.

In allen fünf Gebeten wird unmittelbar nach der Bitte um die Heiligung der Gaben ausgedrückt, was die vom Heiligen Geist geheiligten Gaben in denen, die sie empfangen werden, bewirken sollen. Es ist die Sammlung der Kirche zur Einheit: «Erfülle uns alle, (...) mit der Kraft des Heiligen Geistes. Lass uns eins werden in der Gemeinschaft deines Volkes (...)» (1); «Erfülle alle, die davon essen und trinken, mit der Kraft des Heiligen Geistes; stärke uns in der Gemeinschaft mit Christus und untereinander (...)» (3 und 4); «Bringe alle, die vom Heiligen empfangen, zur Einheit zusammen; erfülle uns mit dem Heiligen Geist (...)» (5). Wie in den römisch-katholischen Gebeten wird auch hier bei der Wirkung des Heiligen Geistes ein ekklesialer Akzent gesetzt; nur im 2. Gebet fehlt der Verweis auf die Gemeinschaft der Kirche.

[8] Es ist 2004 im Christkatholischen Medienverlag, Basel, erschienen (ISBN 3-9522331-2-9).

3.3 In ihrer Antwort an die «Kommission für Glauben und Kirchenverfassung» hat die Kirche von England sich glücklich gezeigt über die Art und Weise, in der im Lima-Text von der Bedeutung und der Rolle des Heiligen Geistes in der Eucharistie geredet wird. Besonders wichtig sei, dass die ganze liturgische Handlung epikletisch genannt wird; denn so vermeide man, dass die Gegenwart Christi zu eng auf den Augenblick der Konsekration bezogen wird[9]. Es verwundert darum nicht, dass das neue Gebetbuch der englischen Anglikaner («Common Worship», 2000) hinsichtlich der Epiklese und ihrer Stellung im Ganzen des eucharistischen Gebetes eine grössere Verschiedenheit aufweist als das «Missale Romanum» und das christkatholische Gebetbuch. Dabei war man sich übrigens bewusst, dass kein einziges Gebet alle Elemente der Eucharistielehre völlig zum Ausdruck bringen kann.

Von den acht eucharistischen Gebeten (A–H) haben nur A und B eine «gespaltene» Epiklese, die eine vor dem Einsetzungsbericht bezüglich der Gaben, die zweite bezüglich derjenigen, die an Brot und Becher teilhaben. Gebet B ist das der TA entnommene, und es ist durchaus bemerkenswert, dass man eben dieses Gebet mit einer Epiklese vor dem Einsetzungsbericht versehen hat. Die sechs anderen Gebete haben eine Epiklese entweder vor dem Einsetzungsbericht (C und E) oder nach der Anamnese (D, F, G und H). Auch wo es nur eine Epiklese gibt, hat diese immer in irgendeiner Weise Bezug auf die Gaben von Brot und Wein. Was die dem Heiligen Geist zugeschriebene Wirkung in den Gläubigen anbelangt, so ist im Vergleich mit den römisch- und christkatholischen Gebeten der ekklesiologische Aspekt fast ganz zurückgetreten. Nur in A wird die Wirkung des Geistes, wenn auch indirekt, mit der Einheit im Leib des Sohnes verbunden, während in B um das Versammeltwerden im Reich Gottes gebetet wird. Dagegen werden andere Wirkungen der Eucharistie erwähnt, wie die Gleichgestaltung mit Christus, die Erneuerung und die Vergebung der Sünden, aber diese werden nicht ausdrücklich mit dem Wirken des Heiligen Geistes verbunden.

---

[9] MAX THURIAN (Hg.), Churches respond to BEM. Official Responses to the «Baptism, Eucharist and Ministry» Text, Bd. 3 (FO 135), Geneva (WCC) 1987, 45. Die Antwort anderer anglikanischer Kirchen zeigt, dass für Anglikaner eine Schwierigkeit darin gelegen hat, in welcher Weise die (Stellung der) Epiklese, die Elemente von Brot und Wein und die Gegenwart Christi miteinander zu verbinden sind; so Canada und Australien, vgl. DERS. (Hg.), Churches respond to BEM, Bd. 2 (FO 132), Geneva (WCC) 1986, 43 f. bzw. 34).

Wo die Anrufung des Heiligen Geistes auf Brot und Wein bezogen wird, fällt auf, dass der Bezug ein indirekter ist. Niemals wird Gott gebeten, seinen Geist *auf* die Gaben zu senden; und es ist gleich beizufügen: meist auch nicht unmittelbar auf die Gemeinschaft[10]. Die Sinnrichtung der Formulierungen geht dahin, dass Gott seinen Heiligen Geist sende, damit Brot und Wein, die Gaben der Schöpfung, für die, welche sie empfangen werden, Leib und Blut Christi seien. So in A (und nicht viel anders in B): «grant that by the power of your Holy Spirit these gifts of bread and wine may be to us his body and his blood»; oder in C: «and grant that, by the power of your Holy Spirit, we receiving (...) this bread and this wine (...) may be partakers of his most blessed body and blood»; und noch in H: «send your Holy Spirit that this bread and this wine may be to us the body and blood of your dear Son.» Auffällig ist der stets wiederkehrende Ausdruck, dass Brot und Wein oder die Gaben der Schöpfung Leib und Blut Christi «für uns seien» (may be to us); nur in C und D werden andere Wörter verwendet. Auch die Idee einer Heiligung der Gaben oder der Gemeinschaft sucht man in den eucharistischen Gebeten von «Common Worship» umsonst. Das scheint mir ein bemerkenswerter Unterschied zu den römisch-katholischen Gebeten zu sein, in denen immer von «werden» statt von «sein» die Rede ist, und zu den christkatholischen, wo dies meistens der Fall ist. Es hat den Anschein, dass die Anglikaner damit den Eindruck vermeiden wollten, im eucharistischen Gebet und durch dieses finde eine Wandlung von Brot und Wein statt[11]. Man sollte dabei aber bedenken, dass die Idee einer Wandlung oder sogar der Heiligung auch im Original des wegen seiner alten Herkunft von vielen Kirchen so hoch geschätzten Gebets der TA nicht so ausdrücklich vorhanden ist, wie es die römisch-katholische Kirche mit ihrer Bearbeitung dieses Gebets wahrhaben will[12]. Da wird einiges, was in jenem Gebet nur impli-

[10] Das ist nur in B («Send the Holy Spirit on your people») und D («Send your Spirit on us now») der Fall.

[11] Ich möchte darauf hinweisen, dass der Liturgiker und Bischof K. Stevenson hinsichtlich der eucharistischen Gebete in «Common Worship» bemerkt: «The new eucharistic prayers ask: that the gifts be consecrated and that they be faithfully received.» Vgl. KENNETH W. STEVENSON, Do This. The Shape, Style and Meaning of the Eucharist, Norwich (Canterbury) 2002, 66; er betrachtet dies als eine Wirkung der Epiklese, ebd., 136.

[12] Der Postsanctus mit der anschliessenden Epiklese im zweiten eucharistischen Gebet im MR lautet: «Ja, du bist heilig, grosser Gott, du bist der Quell aller Heiligkeit.

zit gegeben ist, im Sinn späterer Entwicklungen expliziert. Auch ist in Betracht zu ziehen, dass die anglikanische Kirche, wenigstens in England, immer sowohl mit katholisierenden als auch mit evangelikalen Tendenzen rechnen muss und dass das neue Gebetbuch für eine Verwendung in der ganzen Spannweite von *churchmanship* der Kirche von England bestimmt ist[13].

3.4 Im neuen Gebetbuch der Protestantischen Kirche in den Niederlanden (Protestantse Kerk in Nederland), worin sich seit einigen Jahren die beiden grössten reformierten Kirchen und die Lutheraner vereinigt haben, sind neben zwei klassisch-reformierten Abendmahlsformularen 42 Tischgebete aufgenommen[14]. Sie zeigen eine grosse Verschiedenheit auf, haben aber alle eine Epiklese im Blick auf den Heiligen Geist; in den Nummern 16 und 35–39 ist diese sogar unmittelbar an den Heiligen Geist selber gerichtet. Bisweilen geht sie dem Einsetzungsbericht voraus, meistens aber folgt sie ihm. Wichtiger als ihre Stellung ist jedoch ihre Funktion. Sie wird tatsächlich sowohl auf die Elemente von Brot und Wein als auch auf diejenigen, die davon essen und trinken werden, bezogen. Ein Herbeirufen des Heiligen Geistes auf die Gaben finden wir in 23 (aus der TA) und ferner in 11, 14, 16–18 (alle vom selben Autor, Schuman) und 35–38 (gleichfalls von einem Autor, Morley). Nie wird aber die Wirkung des Heiligen Geistes bezüglich der Gaben als eine Heiligung oder Segnung verstanden. Ebensowenig wird angedeutet, dass sie dadurch Leib und Blut Christi werden. Nur Nr. 41 kommt in die Nähe dieses Gedankens. Die reformierte Tradition hat die Rolle des Heiligen Geistes im Abendmahl immer betont. So heisst es im ersten Formular: «(...) dass Du in diesem heiligen Abendmahl durch den Heiligen Geist in unseren Herzen wirken wollst, (...) dass wir mit Ihm, (...) dem einzigen himmlischen Brot, durch die Kraft des Heiligen Geistes gespeist und erquickt werden». Aber auch hier wird die Wirkung das Geistes in den Herzen angesiedelt, und es bezieht sich also die Epiklese weniger auf die Gaben als auf Perso-

---

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.»

[13] Es würde sich lohnen, an diesem Punkt «Common Worship» zu vergleichen mit dem neuen Gebetbuch der Episkopalkirche in den USA: «The Book of Common Prayer (...)» (1979).

[14] Dienstboek. Een proeve. Dl. I Schrift, Maaltijd, Gebed, Zoetermeer (Boekencentrum) 1998.

nen. In den Gebeten 1–6 und 9–10 (Van der Zee) wird unmittelbar vor dem Einsetzungsbericht gebetet: «Dass dein Geist seine [Christi] Worte erfülle, da wir tun, was Er uns aufgetragen hat.» Sehr geschickt werden hier der Geist and das Wort mit einander verbunden; es wird jedoch abermals klar, dass Reformierte sich davor scheuen, die Wirkung des Geistes unmittelbar auf Brot und Wein zu beziehen. Als auf Personen bezogene Wirkungen des Geistes werden genannt: die Kirche und ihre Einheit (33, 35), das christliche Leben der Gläubigen (9, 14, 19–20, 25) und sogar die Schöpfung und die Welt, für welche die Kirche ein Zeichen ist (2, 12, 16, 27).

Die verschiedenen Weisen, in denen in den Tischgebeten der Protestantischen Kirche in den Niederlanden vom Heiligen Geist geredet wird, passen zu dem, was die beiden reformierten Kirchen früher zusammen der «Kommission für Glauben und Kirchenverfassung» bezüglich des Lima-Textes geantwortet hatten. Da heisst es: «Those who are serious about the freedom of the Spirit, whose presence is called for, should no longer be preoccupied with the moment and the manner in which Christ reveals his presence in the gifts of bread and wine.»[15] In dieser Sicht ist es also nicht wichtig, ob der Geist auf die Gaben angerufen wird und wo genau diese Anrufung ihren Platz im Gebet hat.

3.5 Von den niederländischen Lutheranern wird öfters gesagt, dass ihre Standpunkte, z.B. hinsichtlich des Bischofsamtes oder des Herrenmahls, denen der Reformierten sehr nahe kommen. Die früher noch nicht mit den Reformierten vereinigte Lutherische Kirche in den Niederlanden hat die im Lima-Text dem Heiligen Geist zugeschriebene Rolle scharf kritisiert. Die Stellung der Epiklese vor dem Einsetzungsbericht in der Lima-Liturgie bestätige, dass der Heilige Geist als die *conditio sine qua non* für die *realis praesentia* angesehen wird, als hätte er eine vermittelnde Rolle. «In our view, however, the sacrament is governed neither by the ministry nor the Spirit, but solely by the word.» Und weiter heisst es: «In the Lutheran tradition the prayer for the Holy Spirit is focused on communion, on receiving (...).»[16]

---

[15] MAX THURIAN (Hg.), Churches Respond to BEM, Bd. 4 (FO 137), Geneva (WCC) 1987, 105.

[16] MAX THURIAN (Hg.), Churches Respond to BEM, Bd. 5 (FO 143), Geneva (WCC) 1988, 21. Im gleichen Sinne haben einige andere lutherische Kirchen geantwortet: a.a.O., 99 (Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck); THURIAN, Churches Respond, Bd. 4 (wie Anm. 15), 18 (Evangelische Kirche A.B. in Österreich); 33 f.

Die schwedischen Lutheraner scheinen diese Kritik nicht zu teilen. Sie sehen den Kompromisscharakter des Lima-Textes, erwähnen die Auseinandersetzung, die sie untereinander über das Verhältnis zwischen dem Wort Christi und der Rolle des Heiligen Geistes führen und weisen darauf hin, dass ihre neuen eucharistischen Gebete von 1986 schon von den Entwicklungen in der universalen Kirche beeinflusst worden sind[17].

N.-H.Nilsson charakterisiert diese acht (auch so genannten) eucharistischen Gebete in «Den Svenska Kyrkohandboken» als «a collection of alternatives with different styles and structures»[18]. Alle (A–H) haben eine Bitte um den Heiligen Geist. A und B sind dadurch charakterisiert, dass dieser nur für die Gläubigen erfleht wird, welche die Gaben von Brot und Wein darbieten und sie als Leib und Blut Christi empfangen werden. In A geht diese Epiklese dem Einsetzungsbericht voran, der hier zugleich das Ende des ganzen Gebetes ist; in B folgt es auf die Einsetzungsworte *(verba testamenti)* und die Akklamation. In den übrigen sechs Gebeten bezieht sich die Epiklese sowohl auf die Gläubigen als auch auf Brot und Wein; in C und H folgt sie auf die Einsetzungsworte, in D, E, F und G gehet sie ihnen voran. D könnte man sogar epikletisch überbürdet nennen. Da wird vor dem Einsetzungsbericht gebetet: «Sende deinen Geist in unsere Herzen, dass er in uns einen lebendigen Glauben erwecke. Heilige durch deinen Geist auch dieses Brot und diesen Wein (...).» Hier wird der Geist nicht nur über die Herzen erfleht, was in einer protestantischen Tradition immer betont wird, sondern auch über die materiellen Gaben. Im selben Gebet wird nach der Anamnese aufs neue um den Heiligen Geist gebetet, aber jetzt nur für die Gläubigen: «(...) dass wir alle vom Heiligen Geist in einem Leibe geeinigt und zu einem lebendigen Opfer in Christus vollendet werden.» Dieselbe epikletische Überschwenglichkeit begegnet uns in der ersten der zwei Fassungen von F, wo es eine Epiklese vor und eine nach dem Einsetzungsbericht gibt, die erste auf die Gläubigen und die Gaben, die zweite nur auf die Gläubigen. D und F sind auch die einzigen Gebete, in denen die Epiklese auf die Gläubigen auf ihre Einheit als

(Evangelisch-lutherische Kirche in Bayern); 143 f. (Evangelische Kirche von Westfalen).

[17] THURIAN, Churches Respond, Bd. 2 (wie Anm. 9), 131 f.

[18] NILS-HENRIK NILSSON, Eucharistic Prayer and Lutherans: A Swedish Perspective, in: StLi 27 (1997) 176–199; er skizzt die Geschichte der Messe in Schweden seit der Reformation und stellt die eucharistischen Gebete in den Gebetbüchern von 1942 und 1986 vor.

Leib Christi bezogen wird. Nicht nur in D, sondern auch in E wird der Heilige Geist gebeten, die Gaben zu heiligen. Damit haben die schwedischen Lutheraner die Auseinandersetzung, die sie untereinander hatten, im Sinne des Lima-Textes geschlichtet, und sie gehen weiter als andere Lutheraner gehen möchten. Da in D und E die Bitte um Heiligung den Einsetzungsworten vorangeht, scheint die Annahme berechtigt, dass wenigstens hier diesen Worten ein konsekratorischer Sinn beigemessen wird. Aber dass als Folge der heiligenden Wirkung des Geistes (und der *verba testamenti*) Brot und Wein zum Leib und Blut Christi *werden*, wie in den katholischen und ostkirchlichen Gebeten, wird in keinem der Gebeten im schwedischen Gebetbuch gesagt. Zumal in A und B ist die Bitte eher darauf gerichtet, dass der Geist die (Herzen der) Gläubigen bereit mache, die Gaben, die sie darbieten, als Leib und Blut Christi empfangen zu können. Hier ist die Bezogenheit der Epiklese auf die Gaben eine mittelbare.

4 Ich lasse diesem Befund sechs liturgietheologische Bemerkungen folgen.

4.1 Die Ostkirchen sind bisher in meinem Vortrag fast ganz ausser Betracht geblieben. Da hat es auch keine Neuerung der liturgischen Bücher gegeben. Die Streitigkeiten zwischen den Ostkirchen und der katholischen Tradition der Westkirchen bezüglich der Epiklese betreffen deren Funktion und Stellung innerhalb des Ganzen des eucharistischen Gebetes. Der *Canon Romanus* hat zwar Bittgebete vor und nach dem Einsetzungsbericht (*Quam oblationem* bzw. *Supra quae*), aber diese sind nicht als eigentliche Geistepiklesen anzusehen. Die grossen Anaphoren des Ostens dagegen haben *eine* Epiklese auf die Gaben und die Gemeinschaft, und zwar nach dem Einsetzungsbericht und der Anamnese. Im Westen wurde (schon seit Ambrosius von Mailand) den Worten Christi, die auch etwa in der Mitte des Gebets stehen, ein überragendes Gewicht zugeschrieben. Die Kontroverse mit den Kirchen des Ostens entstand in dem Moment, wo im Westen in der scholastischen Sakramentenlehre das aristotelische Schema von *hulē* und *morphē* bzw. *materia* und *forma* eingeführt wurde. In der Eucharistie waren Brot und Wein die *materia* und die vom Priester *in persona Christi* gesprochenen Einsetzungsworte die *forma*. Seit Papst Innozenz III. galt das Sprechen dieser Worte als der Moment der Wandlung oder Konsekration und die Worte Christi wurden daher auch Konsekrationsworte genannt. Dem Osten war die Frage nach einem Konsekrationsmoment fremd. Nur unter dem Einfluss von diesbezüglichen Syste-

matisierungen im Westen und als Reaktion dagegen hat man dort seit dem 14. Jahrhundert die Epiklese als den eigentlichen Moment der Heiligung (Konsekration) und als den heiligsten Moment der ganzen Feier schlechthin zu deuten angefangen. Den Streit um die Wirklichkeit des eucharistischen Symbols, um die Realpräsenz also, der im Westen schon im 9. Jahrhundert entbrannt war und der zu den genannten Systematisierungen geführt hat, haben die Ostkirchen nie gekannt. Die Kontroverse über die Epiklese kann m.E. von der Geschichte her entschärft werden, wenn man das ganze eucharistische Gebet als konsekratorisch oder auch epikletisch versteht.

4.2 Wichtiger als die Frage nach der Stellung der Epiklese innerhalb des eucharistischen Gebets scheint mir die nach den ihr zugeschriebenen Wirkungen zu sein. Diese betreffen zweierlei: Die erste hat Bezug auf Brot und Wein, die durch die Kraft des Geistes geheiligt oder verwandelt werden sollen, die zweite betrifft die Heiligung derer, die sich vom Leib und Blut des Herrn nähren, sowie die Auferbauung (Einheit) der Kirche oder sogar des Reiches Gottes. Die Frage nach der Stellung der Epiklese ist übrigens engstens mit der nach ihrer Funktion verbunden. Denn wir haben gesehen, dass die römische Studiengruppe für eine dem Einsetzungsbericht vorangehende Epiklese plädiert hat, weil sich gerade hier die Gelegenheit biete, die Wandlung *(conversio)* von Brot und Wein zu erwähnen, «wegen der Unsicherheit darüber bei den Katholiken». Ich habe schon bemerkt, dass der hier angeführte Grund eher pastoraler als dogmatischer Art ist. Er ist auch nicht zwingend, denn die Wandlung kann auch an einer anderen Stelle innerhalb des Gebetes erwähnt werden oder vorausgesetzt sein. Das machen die Eucharistiegebete der christkatholischen Kirche klar wie auch folgende Stelle aus der Chrysostomus-Anaphora:

> «Auch bringen wir dir diesen geistigen und unblutigen Dienst dar und rufen dich an und bitten dich und flehen dich an: Sende deinen Heiligen Geist auf uns und auf diese Gaben hier vor uns, und mache dieses Brot zum kostbaren Leib deines Gesalbten, es wandelnd durch deinen Heiligen Geist, und mache, was in diesem Becher ist, zum kostbaren Blut deines Gesalbten, es wandelnd durch deinen heiligen Geist, damit sie denen, die daran teilhaben werden, zur Reinigung der Seele, zur Vergebung der Sünden, zur Gemeinschaft des Heiligen Geistes und zur Fülle des Gottesreiches gereichen.»

Hier sind die beiden Wirkungen miteinander verknüpft in einer einzigen Epiklese, die nicht mit dem Einsetzungsbericht verbunden ist und

in der nachdrücklich von einer Wandlung die Rede ist. Das für diese Wandlung verwendete griechische Wort ist *metaballein*. Die (alt- wie römisch-)katholischen liturgischen Texte reden niemals in dieser Weise von einer Wandlung, sondern legen die Idee nahe, dass vom Heiligen Geist erbeten wird, dass Brot und Wein Leib und Blut Christi *werden* mögen. Dass die römisch-katholischen Texte diese Bitte dem Einsetzungsbericht vorangehen lassen, lässt sich aus der Geschichte erklären und mag heute einem pastoral-praktischen Zweck dienen, ist aber keine dogmatische Notwendigkeit, wie sich die römische Studiengruppe durchaus bewusst war.

4.3 Das Anliegen der Studiengruppe war nicht unberechtigt. Sie wollte einer Tendenz entgegentreten, die in den sog. privaten eucharistischen Gebeten, namentlich niederländischer Provenienz, spürbar war. Eine Epiklese gibt es in diesen Gebeten schon, aber die geht niemals dem Einsetzungsbericht voran und, was problematischer ist, sie bezieht sich nur auf die Gemeinschaft und nie auf die Gaben von Brot und Wein[19]. Hier zeigt sich die Tendenz, Segnung, Heiligung und Weihe vor allem oder ausschlieslich auf Personen zu beziehen und nicht auf Sachen. Man denkt anthropologisch oder sogar anthropozentrisch und scheut sich davor, die Wirkung des Geistes auf Materie oder materielle Sachen zu beziehen. Diese anthropozentrische Wende hat auch die Theologie der Eucharistie seit etwa Mitte des vergangenen Jahrhunderts beeinflusst. Man wurde sich bewusst, dass die Gegenwart des Herrn in der Eucharistie immer eine Gegenwart einer Person unter Personen ist, und hat eine dingliche Vorstellung der *realis praesentia* und ein diesbezüglich substanzhaftes Denken verabschiedet. Es erstaunt also nicht, dass man in den «privaten» eucharistischen Gebeten eine auf Brot und Wein bezogene Epiklese vor (aber auch nach) dem Einsetzungsbericht umsonst sucht. Es erstaunt aber ebensowenig, dass die vatikanische Behörde eine vorkonsekratorische Wandlungsepiklese hinsichtlich der Gaben bei den Gebeten gefordert

[19] Vgl. die mit Kommentar herausgegebene Sammlung von HERMAN A.J. WEGMAN (Hg.), Goed of niet goed? Het eucharistisch gebed in Nederland. Band 1, Hilversum (Gooi en Sticht), 1976. In seinem Nachwort stellt der Herausgeber fest, dass in der Epiklese die Gaben eine geringe Rolle spielen. Es sei durchaus merkwürdig, dass nicht um ihre Wandlung gebetet wird, wo dies doch der Grund ist, der die Gläubigen selbst zur Bereitschaft zum Dienst umwandeln solle (164 f.).

hat, die ihr von der niederländischen Kirchenprovinz zur Genehmigung vorgelegt waren und die eine solche nicht hatten[20].

4.4 Die römisch- und die christkatholische Tradition besteht wie die der Ostkirchen auf einer Epiklese, die sich einerseits auf die Wandlung von Brot und Wein bezieht, andererseits aber die Heiligung der Kommunizierenden und die Einheit der Kirche zum Ziel hat[21]. Es ist zu beachten, dass die erste tendenziell auf die zweite gerichtet ist. Die Wandlung von Brot und Wein ist immer dazu bestimmt, «einen Prozess von Verwandlungen in Gang zu setzen»[22]. Die Wandlung der «Materie» darf also nicht isoliert betrachtet werden, sie dient vielmehr der Verwandlung von Personen, der Kommunizierenden, ja der ganzen Welt. Mir scheint, dass eine Epiklese, in der um die Wandlung der Gaben in Bezug auf die, welche sie empfangen, gebetet wird, diesen Zusammenhang am besten zum Ausdruck bringt. Bei der Betonung der Realpräsenz, die sich auf die Wandlung der Gaben stützt, darf diese nicht zugunsten einer der Verdinglichung entgegengesetzten «Personalisierung» dieser Anwesenheit preisgegeben werden. Die Heiligung oder Konsekration der Elemente darf nicht losgelöst werden von der Kommunion als Gemeinschaft von Personen, die Wandlungsepiklese nicht von der Kommunionepiklese, und, um es noch einmal anders zu sagen, der eucharistische Leib Christi nicht vom ekklesialen Leib Christi. Der Zusammenhang beider ist von Paulus in 1 Kor 10,16 f. begründet und von Augustinus ausgearbeitet worden («Wenn also ihr der Leib Christi seid und seine Glieder, so liegt euer Geheimnis auf dem Altar – ihr empfangt euer Geheimnis» – Sermo 272). Diese Anschauungsweise ist lebendig geblieben bis ins 11. Jahrhundert, als das Band zwischen dem eucharistischen und dem ekklesialen Leib Christi gelockert wurde. Infolge des Eucharistiestreits mit Berengar von Tours verlegte man den Akzent immer mehr auf den von nun an *verum corpus* genannten eucharistischen Leib Christi. Und da die Masse der Gläubigen schon seit Jahrhunderten nicht mehr kommunizierte, konzentrierte sich

[20] Es handelt sich um die Gebete, die als Nr. 5 und 6 im Missale für die niederländische Kirchenprovinz aufgenommen sind.

[21] In der Allgemeinen Einleitung zum MR (2002, 79) heisst es bezüglich der Wirkung der Epiklese: «damit die Gaben (...) konsekriert, d.h. zum Leib und Blut Christi werden und das Opferlamm, das in der Kommunion empfangen wird, denen, die daran teilhaben, zum Heil wird.»

[22] So Papst Benedikt XVI. in seiner Predigt auf den Weltjugendtagen 2005 in Köln.

das Interesse in der Liturgie auf das Moment der Konsekration und in der Theologie auf die Wandlung von Brot und Wein. Wenn wir uns diese Anschauungsweise aufs Neue aneignen bzw. nicht verlieren wollen, ist es wichtig, nicht die Konsekration von der Kommunion und das Opfer vom Sakrament zu trennen. Was das für die Epiklese bedeutet, hat die «Kommission für Glauben und Kirchenverfassung» in ihren Erläuterungen zu den von den Kirchen eingereichten Antworten zum Lima-Text so formuliert: «Die Anrufung des Heiligen Geistes auf die Elemente sollte niemals von der Epiklese auf die Gemeinschaft getrennt werden, während eine Epiklese für die zum Herrenmahl versammelte Gemeinschaft einen Hinweis auf Brot und Wein impliziert, die ‹die sakramentalen Zeichen des Leibes und Blutes Christi (werden)› (E 15).»[23]

Mir scheint, dass dieser theologische Zusammenhang zu seinem Recht kommt, wenn beide Aspekte in einer einzigen Epiklese ausgedrückt werden, die innerhalb des Gebetes am besten nach dem Einsetzungsbericht und der Anamnese ihre Stellung hat, da so die trinitarische Struktur des Gebets gewährleistet ist: an den Vater gerichtete Danksagung, dann Gedächtnis des Sohnes und schliesslich Erflehung des Geistes. Dieser Sachverhalt findet sich in den Eucharistiegebeten im christkatholischen Gebetsbuch der Schweiz, wie auch in den grossen Anaphoren der Ostkirchen, zum Beispiel in der Basilius-Anaphora, bei der die Wandlungsepiklese in die Kommunionepiklese als ihre Sinnspitze übergeht[24].

4.5 Bezüglich der Tischgebete im Gebetsbuch der Protestantse Kerk in Nederland möchte ich sagen, dass darin der Gedanke einer Heiligung der Gaben ganz fehlt und der Gedanke einer Wandlung derselben auch durch andere Ausdrücke nicht nahegelegt wird. Laut der Antwort dieser

[23] Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982–1990. Stellungnahmen, Auswirkungen, Weiterarbeit, Frankfurt a.M. (Lembeck)/Paderborn (Bonifatius) 1990, 116 f.

[24] Die Einführung einer von der Kommunion isolierten Wandlungsepiklese vor dem Einsetzungsbericht im neuen MR ist von Liturgiewissenschaftlern wie A. Gerhards und R. Messner stark kritisiert worden; vgl. ALBERT GERHARDS, Entstehung und Entwicklung des Eucharistischen Hochgebets im Spiegel der neueren Forschung. Der Beitrag der Liturgiewissenschaft zur liturgischen Erneuerung, in: Andreas Heinz/ Heinrich Rennings, Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet. FS Balthasar Fischer, Freiburg i.Br. (Herder) 1992, 75–96; REINHARD MESSNER, Die Messreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft (IThS 25), Innsbruck (Tyrolia) 1989, 212.

Kirche/n auf den Lima-Text zieht man – an die Freiheit des Geistes appellierend – es vor, sich nicht über die Weise auszusprechen, in der Christus seine Gegenwart in den Gaben von Brot und Wein offenbart. Dadurch wird der Gedanke einer Wandlung nicht ausgeschlossen, sondern offengelassen. Könnte das nach katholischem Verständnis genügen? Ist hier von einer liturgischen Ausdrucksweise die Rede, die innerhalb der einen Kirche neben anderen ihren berechtigten Platz hat? Oder manifestiert sich hier eine Verschiedenheit die auf noch immer nicht ganz versöhnten Positionen beruht?

4.6 Im Berner Münster erinnerte ich mich an ein Buch, das ich vor einigen Jahren gelesen hatte[25]. Der Autor ist Markus Barth, der wie sein Vater Karl dem katholischen sakramentalen Denken sehr kritisch gegenüberstand. Von Sakrament darf nur in Bezug auf Christus geredet werden. In der Einleitung kennzeichnet Barth die herkömmliche katholische Eucharistielehre anhand des Hostienmühlenfensters im Chor des Berner Münsters. Er bestreitet in seinem Buch nicht nur diese Lehre, sondern auch die eucharistische Theologie der Lima-Theologen. Nach M. Barth kann aus biblischen Gründen von einer in den Elementen von Brot und Wein zu lokalisierenden Realpräsenz nicht die Rede sein, und von einer Wandlung derselben in Leib und Blut Christi noch viel weniger. «Die Worte ‹bis er kommt› [1 Kor 11,26] handeln nicht von einem geheimnisvollen Kommen zum Mahl, (...) nicht von der Veränderung von Materie oder Psyche, die am Tisch des Herrn geschieht, sondern vom neuen Himmel und der neuen Erde, der Verwandlung aller Dinge» (96). Ich frage mich: Wie kann man dieses erhoffen und jenes als Möglichkeit ausschliessen? Ist nicht die Wandlung von Brot und Wein im Vergleich mit der erhofften Verwandlung aller Dinge das kleinere Wunder und ist ihr deshalb nicht leichter Glauben zu schenken als dem grösseren Wunder der endgültigen Verwandlung unserer Welt ins Reich Gottes? Sollte nicht die eucharistische Wandlung als eine Phase im soeben genannten «Prozess der Verwandlungen» angesehen werden, als eine Vorwegnahme der verheissenen eschatologischen Transformation – so wie man noch im Frühmittelalter wusste, dass das Sakrament nur eine *figura* der erhofften *veritas* war? Auch wo man an der *realis praesentia* in Brot und Wein

[25] MARKUS BARTH, Das Mahl des Herrn. Gemeinschaft mit Israel, mit Christus und mit den Gästen, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener) 1987.

geglaubt hat, hat man die von Barth so betonte eschatologische Hoffnung auf ein dieses übersteigendes Anwesendkommen nie aufgegeben.

5. Abschliessend will ich kurz die im Titel dieses Beitrags gestellte Frage beantworten: Führt Gemeinschaft in der Lehre zur Gemeinschaft im Beten? Ich möchte diese Frage zuerst positiv beantworten. Es hat sich herausgestellt, dass viele Kirchen ihre Liturgie des Herrenmahls revidiert haben und dabei in ihren Gebetbüchern eine Vielzahl von Eucharistie- oder Tischgebeten aufgenommen haben, in denen die traditionelle Struktur dieses Gebetes erkenntlich ist. Diese Tatsache kann an sich schon als eine erfreuliche Errungenschaft der ökumenischen Bewegung angesehen werden. Ich muss dem aber zufügen, dass auch der Lima-Text hinsichtlich der Eucharistie keine vollständige Übereinstimmung hat formulieren können. Die «Kommission für Glauben und Kirchenverfassung» war sich dessen bewusst und hat die verbleibenden kontroversen Punkte in kursiv gedruckten Kommentaren untergebracht. Man beachte diese besonders zu Abschn. 13 und 15. Die Sprache der Liturgie ist zwar nicht die Sprache der Dogmatik. Aber man sollte sich nicht wundern, dass eine verbleibende Uneinigkeit in der Lehre auch in der Liturgie spürbar bleibt. Das zeigt sich besonders, wo es sich um die als Wandlung verstandene Heiligung von Brot und Wein als Wirkung der Epiklese handelt. Die Kirchen oder diejenige, die in den Kirchen in diesen Sachen zu entscheiden haben, sollten mal sagen, ob hier von einem differenzierten Konsens die Rede ist und ob es sich demnach um eine berechtigte Verschiedenheit handelt.

Antonius Henricus Christiaan van Eijk (geboren 1936 in Breda NL). Dr.theol. Seit 1960 Priester der römisch-katholischen Diözese Rotterdam. Studium der Philosophie und Theologie in Warmond NL sowie der Patristik in Paris, Oxford und Heidelberg. Seit 1977 bis zu seiner Emeritierung lehrte er Systematische Theologie, besonders Ekklesiologie, Sakramentenlehre und Ökumenik in Amsterdam und Utrecht (KTU). Seit 1999 ist er Vorsitzender des Ökumenischen Rates in den Niederlanden.

Adresse: Spinozalaan 36-B, NL-2273 XC Voorburg, Niederlande.

English Summary

The epicletic character of the eucharistic prayer has been a concern in recent liturgical research and in ecumenical dialogue, here particularly in the Faith and Order paper on Baptism, Eucharist and Ministry (1982). Thus the position and the function of an epiclesis (asking for the presence of the Holy Spirit in the eucharistic action with bread and wine) or an analogous element in the context of the eucharistic prayer is of special interest. A similar concern for this question can be seen in the worldwide liturgical reform among the historical churches in the West.
The author first analyses the wording and function of the epiclesis in the eucharistic prayers of the Roman Catholic, the Swiss Old Catholic Church, the Church of England, the Protestant Church in the Netherlands, and the Church of Sweden. He dwells on the relationship of the words of institution and the epiclesis (i.e. the christological and pneumatological aspect, the *promissio* and its actualization). He especially pays attention to the expected effect of the coming of the Holy Spirit – does it concern the eucharistic gifts to be received by the communicants or only the communicants (their hearts)? Does it bring about an explicitely stated transformation of the gifts and if so, how is this transformation articulated? How much has the ecclesial aspect of the eucharist been taken into account in the epiclesis?
The result of such and similar questions are commented on in six concluding points. The inclusion or exclusion of the material eucharistic gifts into the process of transformation which in the epiclesis the church asks God or his Holy Spirit to effectuate is still a conspicuous difference in the various liturgical traditions considered. For the author the connection of the sanctification of the gifts to be faithfully received *and* of the baptized receiving them should be seen as a phase in the larger process of the transformation of the communicants, i.e. the church, and indeed the whole creation into God's being all in all. A single epiclesis (asking the Holy Spirit's presence on the gifts *and* on the communicants as members of Christ's body), placed after the words of institution and the anamnesis, is considered to be the best solution, thus clearly presenting a trinitarian structure of the eucharistic prayer.
Whether the differences seen in the wording and function of the epiclesis are evidence for dogmatic differences that cannot be reconciled in the one church remains an open question.