

V&R unipress



Dominik Heringer

# **Die Anaphora der Apostel Addai und Mari**

Ausdrucksform einer eucharistischen Ekklesiologie

V&R unipress



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-8471-0148-2

ISBN 978-3-8470-0148-5 (E-Book)

**Veröffentlichungen der Bonn University Press  
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

© 2013, V&R unipress in Göttingen / [www.vr-unipress.de](http://www.vr-unipress.de)

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Druck und Bindung: CPI Buch Bücher.de GmbH, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Meiner Mutter zum 70. Geburtstag  
und meinem Vater zum 80. Geburtstag gewidmet!



---

# Inhalt

Vorwort . . . . .	11
Einleitung . . . . .	13
I Theologiegeschichtliche Grundlegung – eine Auseinandersetzung mit der assyrischen Sondertradition . . . . .	19
1 Geschichte und ekklesiologische Entwicklung der »Kirche des Ostens« . . . . .	19
2 Der Weg in die Autokephalie – Nestorianische oder rechtgläubige Christologie? . . . . .	24
3 Das Sakramentenverständnis – Gegenüberstellung lateinischer und assyrischer Denkformen . . . . .	26
3.1 Die Entwicklung im Westen . . . . .	28
3.1.1 Erste theologische Reflexion bis Augustinus – das Verständnis der Begriffe <i>μυστήριον</i> und <i>sacramentum</i> . . . . .	28
3.1.2 Die Scholastik und das Konzil von Florenz – sakramententheologische Präzisierung und Festlegung der Siebenzahl . . . . .	33
3.1.3 Das II. Vatikanische Konzil und die lehramtlichen Aussagen im 20. Jahrhundert – die Kirche als Sakrament . . . . .	36
3.2 Die Entwicklung in der Assyrischen Kirche . . . . .	38
3.2.1 Patriarch Mar Dinkha IV – die Begriffe <i>raza/rozo</i> und <i>μυστήριον</i> in ihrem heutigen Verständnis . . . . .	38
3.2.2 Timotheos II. und 'Abdishô bar Brikâ – <i>raze</i> in ihrer Bedeutungsvielfalt . . . . .	39
4 Die römische Anerkennung der Anaphora der Apostel Addai und Mari als gültige Eucharistiefeier . . . . .	43
4.1 Erstes Argument – das hohe Alter der Anaphora . . . . .	44
4.2 Zweites Argument – die apostolische Sukzession der Kirche . . . . .	45
4.3 Drittes Argument – die Intention der Einsetzungsworte . . . . .	46

II	Der Beginn einer Debatte – die Kontroverse um die Frage nach der Gültigkeit der Anaphora der Apostel Addai und Mari . . . . .	49
1	Die Quellen I – biblische und liturgische Überlegungen zu den Einsetzungsworten der Eucharistie . . . . .	52
1.1	Der biblische Befund – die Suche nach den <i>ipsissima verba Christi</i> . . . . .	52
1.2	Vergleichende Liturgiewissenschaft – Ist die Anaphora von Addai und Mari wirklich eine Ausnahme unter den Hochbeten verschiedener Tradition? . . . . .	56
1.2.1	Zeugnisse der alten Kirche . . . . .	57
1.2.2	Die alexandrinische Tradition . . . . .	62
1.2.3	Die antiochenische Tradition . . . . .	64
1.2.4	Die syro-orientalische Tradition . . . . .	64
1.2.5	Die westliche Tradition . . . . .	65
1.3	Schlussfolgerung . . . . .	66
2	Die Quellen II – <i>Consensus Patrum</i> über den Konsekrationsmoment? . . . . .	67
2.1	Irenäus, Tertullian und Cyprian von Karthago . . . . .	68
2.2	Cyrril von Jerusalem und die kappadokischen Väter . . . . .	72
2.3	Ambrosius und Johannes Chrysostomus . . . . .	74
2.4	Johannes von Damaskus und Isidor von Sevilla . . . . .	81
3	Die Quellen III – Thesen über den Zeitpunkt der Konsekration in der Theologie des Westens . . . . .	84
3.1	Die Frühscholastik . . . . .	85
3.2	Die Scholastik . . . . .	87
3.2.1	Petrus Lombardus und Petrus von Poitiers . . . . .	88
3.2.2	Thomas von Aquin . . . . .	90
3.3	Lehramtliche Entwicklung und Festlegung des Konsekrationsmomentes . . . . .	93
3.3.1	Das Konzil von Florenz . . . . .	95
3.3.2	Das Konzil von Trient . . . . .	98
3.3.3	Durchgehende Bestätigung? . . . . .	99
III	Eucharistie und Kirche – Eine Verhältnisbestimmung . . . . .	103
1	Vorüberlegung . . . . .	103
2	Die Messe: Opfer oder Mahl? . . . . .	105
2.1	Die Frage nach der Grundgestalt . . . . .	105
2.2	Die geschichtliche Gestaltwerdung der Eucharistie . . . . .	108
2.2.1	Die Eucharistie Jesu beim letzten Abendmahl . . . . .	109

2.2.2 Die Eucharistie in Verbindung mit dem apostolischen Gemeindemahl . . . . .	111
2.2.3 Die vom Gemeindemahl getrennte nachapostolische Eucharistiefeyer . . . . .	113
2.3 Die historische[n] Wurzel[n] der Eucharistie . . . . .	114
2.3.1 Die jüdische Toda . . . . .	116
3 Die Messe – Selbstvollzug der Kirche . . . . .	119
3.1 Die Eucharistie macht Kirche . . . . .	120
3.2 Die Kirche macht Eucharistie . . . . .	121
3.3 Die Bindung an die Urform . . . . .	122
3.3.1 Exkurs – Die Taufe . . . . .	123
3.3.2 Exkurs – Die Firmung . . . . .	124
3.3.3 Exkurs – Die Buße . . . . .	126
3.3.4 Exkurs – Die Krankensalbung . . . . .	127
3.3.5 Exkurs – Die Weihe . . . . .	129
3.3.6 Exkurs – Die Ehe . . . . .	130
4 Die römische Entscheidung – erneut gelesen . . . . .	132
4.1 Das hohe Alter . . . . .	133
4.2 Die apostolische Sukzession . . . . .	134
4.3 Die Intention . . . . .	137
 IV. Die Anaphora von Addai und Mari – Grund zur Auseinandersetzung mit der Postmoderne . . . . .	 141
1 Postmoderne vs. Christliche Theologie . . . . .	142
1.1 Fünf Wesensmerkmale postmoderner Philosophie und ihre Auswirkung auf die Theologie . . . . .	142
1.1.1 Kein letzter Grund . . . . .	142
1.1.2 Kein letztes Ziel . . . . .	143
1.1.3 Ablehnung neuzeitlicher Subjektphilosophie . . . . .	144
1.1.4 Der Primat des Anderen . . . . .	144
1.1.5 Das radikal absente Absolute . . . . .	144
1.1.6 Auswirkungen auf die Theologie . . . . .	145
2 Intention vs. Sprache? – Philosophische Überlegungen zu sprachunabhängigen Akten . . . . .	146
2.1 Die Verteidigung des Subjektbegriffs . . . . .	147
2.2 Die Verteidigung sprachunabhängiger Akte . . . . .	149
3 Gottesexistenz – notwendige Bedingung für das Subjektsein . . . . .	152
3.1 Robert Spaemann – <i>futurum exactum</i> . . . . .	153
3.2 Biblische Beglaubigung . . . . .	155

4 Die Verbindung von Repräsentations- und Inkarnationsdenken – Voraussetzung eucharistischen Handelns . . . . .	158
4.1 Inkarnation aus erstphilosophischer Sicht – die Entwürfe von Thomas Pröpper und Hans-Jürgen Verweyen . . . . .	160
4.1.1 Inkarnation als (real-)symbolische Vermittlung . . . . .	161
4.1.2 Inkarnation als Bild des Absoluten . . . . .	163
4.1.3 Der Akt des Staunens . . . . .	163
4.1.4 Inkarnation in Konkretion . . . . .	165
5 Ergebnissicherung . . . . .	169
 V. Die Wahrnehmung der Intention im Gesamt des Hochgebetes – ein Struktur- und Textvergleich . . . . .	175
1 Geschichtliche Einordnung . . . . .	176
2 Die Struktur der neu eingeführten Hochgebete II bis IV . . . . .	179
2.1 Lobpreis und Dank . . . . .	181
2.2 Bitte für die Kirche . . . . .	185
2.3 Die Doxologie . . . . .	186
3 Exkurs – Die Struktur des <i>Canon Romanus</i> . . . . .	187
4 Die Anaphora der Apostel Addai und Mari . . . . .	188
4.1 Die Geschichte der Anaphora – Ursprung und Entwicklung des Textcorpus . . . . .	188
4.2 Die Veränderung des Textes seit dem 16. Jahrhundert . . . . .	189
4.3 Der Text . . . . .	191
4.4 Textanalyse und -vergleich . . . . .	193
5 Ergebnissicherung . . . . .	200
 Schluss . . . . .	203
 Anhang . . . . .	207
 Literaturverzeichnis . . . . .	221

---

## Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Oktober 2012 von der Katholischen-Theologischen Fakultät der Rheinischen-Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn als Dissertation angenommen. Für die Veröffentlichung wurde der Text geringfügig verändert.

Zu großem Dank verpflichtet bin ich meinem Doktorvater Prof. Dr. Karl-Heinz Menke für seine kenntnisreiche Begleitung und sein Verständnis für die oft schwierige Verbindung von wissenschaftlichem Arbeiten und pastoraler Praxis. Prof. Dr. Dr. Claude Ozankom danke ich für die Erstellung des Zweitgutachtens.

Meinem Diözesanbischof Dr. Heinrich Mussinghoff danke ich für die Erlaubnis zum Promotionsstudium. Für die Mühsal des Korrekturlesens und die kritische Durchsicht danke ich Weihbischof Dr. Johannes Bündgens.

Pfarrer Ralf Freyaldenhoven und der Bischof-Klaus-Hemmerle-Stiftung danke ich für die Übernahme der Druckkosten und die finanzielle Unterstützung während des Promotionsstudiums. Mein weiterer Dank gilt Pfarrer Heinz Portz, Pfarrer Ralf Linnartz und Pfarrer Franz-Josef Wynen für die vielen mitbrüderlichen Hilfen im alltäglichen Leben der Pastoral.

Vielen Menschen bin ich wegen ihrer freundschaftlichen Verbundenheit zu Dank verpflichtet. Stellvertretend für alle danke ich Domvikar Alexius Puls für die vielen positiven Ablenkungen und das Aushalten mancher angespannter Stimmung.

Gewidmet ist diese Arbeit meinen Eltern, die mir fern aller wissenschaftlicher Beschäftigung jeden Tag zeigen, was es heißt aus der Feier der Eucharistie zu leben.

Inden, im Januar 2013

Dominik Heringer



---

## Einleitung

In der Liturgie des Gründonnerstages gedenkt die Kirche in besonderer Weise der Einsetzung der Eucharistie durch Christus:

»Denn in der Nacht, da er verraten wurde – das ist heute – nahm er das Brot und sagte Dank, reichte es seinen Jüngern und sprach [...]. Ebenso nahm er nach dem Mahl den Kelch, dankte wiederum, reichte ihn seinen Jüngern und sprach ...«

Im Abendmahlssaal bricht der Herr das Brot und reicht es zusammen mit dem Kelch seinen Jüngern. Durch sein Tun stiftet er zugleich das priesterliche Amt des neuen Bundes und gibt die Wandlung von Brot und Wein in seinen Leib und sein Blut den Aposteln zur Wiederholung auf:

»Tut dies zu meinem Gedächtnis.«

Dieses Gedächtnis vollzieht die Kirche in der Liturgie der Heiligen Messe. Für die Feier des Gedächtnisses ist eine feste liturgische Form vorgeschrieben, die als legitimer Ausdruck des Herrenwillens gelten darf. Diese feste liturgische Form entwickelte sich durch den Vollzug des Geheimnisses und aus einer theologischen Vertiefung, die das Tun der Kirche reflektierte. Die Grundfrage ist dabei stets: Was kann als legitime liturgische Form, als wirkliches Gedächtnis des Stiftungsaktes Jesu gelten?

Die Antwort auf diese Frage variierte in den unterschiedlichen liturgischen Traditionen. Wurde in den Traditionen des Ostens der Vollzug der liturgischen Tradition selbst zur Antwort, rückte im Westen die Frage nach dem Zeitpunkt der Wandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Jesu als Vergegenwärtigung des Herrn in den Vordergrund. Im Westen kam es somit zu einem fest bestimmten Konsekrationsmoment, der in den Ostkirchen nie in gleicher Weise festgelegt wurde. Während sich im Westen (bis zur Scholastik) die Zitation der Einsetzungsworte als fester Konsekrationsmoment herausbildete, betonte der Osten die Epiklese. Beide unterschiedlichen Auffassungen führten über die Jahrhunderte zu erheblichen theologischen Kontroversen. Die Gültigkeit der östlichen Liturgien wurde jedoch vom Westen nicht in Frage gestellt; nicht zu-

letzt, da die byzantinischen und orientalischen Liturgien die Zitation der Einsetzungsworte kannten.

Eine große Ausnahme bildet die orientalische Anaphora der Apostel Addai und Mari der Assyrischen Kirche des Ostens. Das Hochgebet kennt die wörtliche Verwendung der Einsetzungsworte nicht. In dieser sehr alten, aber durch die Jahrhunderte unbemerkt gebliebenen Tradition wird seit über 1700 Jahren dieses Hochgebet als Eucharistie gebetet und bildet selbst in der orientalischen Tradition eine Ausnahme.

Seit dem II. Vatikanischen Konzil kam es zwischen der katholischen und assyrischen Kirche zu einem Dialog, der vergleichsweise schnelle Fortschritte erzielte. Den Höhepunkt erreichte diese Entwicklung durch die Anerkennung der Anaphora der Apostel Addai und Mari als gültige Eucharistiefeier seitens der katholischen Kirche. Was nach einem unbedeutenden ökumenischen Akt mit einer kleinen Kirche aussah, hat in der theologischen Forschung eine erhebliche Brisanz. Die Folgen sind noch nicht absehbar. Wenn als einzig legitimes Gedächtnis, das eine reale Wandlung der Gaben bewirkt, die Zitation der Einsetzungsworte bestimmt wurde, wie kann nun eine Anaphora ohne die Einsetzungsworte gültig sein? Diese Frage führte in der theologischen Fachwelt zu einer Debatte, die der Auslöser für die nachfolgende Untersuchung war. Der letzte internationale Kongress zu diesem Thema an der Universität Gregoriana in Rom im Oktober 2011 hat gezeigt, dass auch zehn Jahre nach der römischen Entscheidung diese an Brisanz nichts verloren hat. Im Gegenteil entsteht der Eindruck, die römische Kurie selbst wolle die eigene Entscheidung als ein wenig zu beachtendes Randphänomen sehen. Dies ist verständlich, wird die theologische Sprengkraft dieser Entscheidung beachtet, die gerade in der Annäherung zu extrem konservativen Kreisen – wie der Piusbruderschaft – ihre volle Wirkung entfalten kann. Deren Vorwurf gegenüber der katholischen Kirche kann mit den Worten ›Traditionsverrat‹ und ›Ungehorsam gegenüber dem Herrenwillen‹ beschrieben werden und trifft somit in das Zentrum des katholischen Glaubens.

Es fragt sich also: Kann eine theologische Antwort gefunden werden, die zum einen die dogmatische Entwicklung der vergangenen Jahrhunderte in der westlichen Kirche nicht als illegitime theologische Engführung klassifiziert und zum anderen die Anerkennung der Gültigkeit einer sehr alten und ununterbrochen gefeierten Anaphora als legitim – nicht nur als ökumenisch opportun – erscheinen lässt?

Das I. Kapitel der Arbeit widmet sich einer theologiegeschichtlichen Grundlegung. In diesem Teil werden die Geschichte und die ekklesiologische Entwicklung der Assyrischen Kirche des Ostens beleuchtet und ein besonderes Augenmerk auf die Sakramententheologie gerichtet. Als Vergleichungspunkt dient die lateinische sowie die byzantinische Sakramentenlehre, die in wichtigen

Grundzügen dokumentiert werden. Dieser erste Abschnitt ist auch deshalb notwendig, da die liturgische Praxis einer Kirche und ihre theologische Reflexion nicht voraussetzungslos am grünen Tisch entstehen, sondern ihren Sitz im Leben einer bestimmten Tradition haben. Eine solche Tradition wird von innen durch das Selbstverständnis der Kirche und das sich daraus ergebende praktische Tun sowie durch äußere Einflüsse geprägt. Äußere Einflüsse werden hier verstanden als historische Entwicklungen und Ereignisse, die Einfluss genommen haben auf das Leben der Kirche. Im Fall der Assyrischen Kirche des Ostens haben gerade die äußeren Einflüsse die theologische Reflexion und liturgische Praxis nachhaltig geprägt. Zu Beginn des 4. Jahrhunderts, als sich in Rom die Situation der Christen durch Kaiser Konstantin wesentlich verbessert hatte und somit die Voraussetzungen für intensive theologische Reflexionen innerhalb der Kirche geschaffen waren, machten die Christenverfolgung in Mesopotamien und die politischen Auseinandersetzungen im gesamten Perserreich eine Teilnahme der Assyrer an diesen Entwicklungen zunichte. Schlimmer noch, sie erlangten keinerlei Kenntnis über die Ergebnisse der wichtigsten Konzilien. Dadurch ergab sich die schwierige Situation, dass sich die Assyrer in ihrem Selbstverständnis mit der gesamten Kirche verbunden fühlten, längst aber von der theologischen und lehramtlichen Weiterentwicklung der Glaubenslehre abgeschnitten waren. In diese Zeit fällt die Entstehung der Anaphora der Apostel Addai und Mari, so dass es für das Verständnis dieser Sondertradition hilfreich ist, die theologische Gesamtentwicklung zu beachten. Aus diesem Grund wird im ersten Kapitel nicht nur die Sakramentenlehre untersucht werden, sondern auch ihr theologiegeschichtlicher Hintergrund. So kann es gelingen, ein Verständnis der orientalischen Sondertradition der Anaphora von Addai und Mari in der assyrischen Kirche herauszuarbeiten, die Kirchenspaltung zu verstehen und die ökumenische Annäherung an die katholische Kirche während der letzten Jahrzehnte zu würdigen. Die sich daran anschließende Darstellung der unterschiedlichen Sakramentenlehren in West und Ost, in der die orientalische Sakramentenlehre wiederum eine Sondertradition bildet, soll verstehen helfen, warum in der westlichen Theologie die Suche nach einem festen Konsekrationsmoment notwendig, die Frage nach diesem in der ostkirchlichen bzw. orientalischen Theologie hingegen nicht gestellt wurde. Ein besonderes Augenmerk wird auf das Verständnis des Priestertums gerichtet, das sich in den genannten Traditionen unterscheidet. Schlusspunkt der entwicklungsanalytischen Ausführungen des ersten Kapitels ist ein Abschnitt über die römische Entscheidung vom 17. Januar 2001 hinsichtlich der Gültigkeit der Anaphora der Apostel Addai und Mari auch ohne die Zitation der Einsetzungsworte. Die beiden Originaltexte, die der Einheitsrat in Abstimmung mit den Kongregationen für die Glaubenslehre und für die orientalischen Kirchen publizierte, werden im Anhang wörtlich aufgeführt. Die drei wesentlichen Argumente, das hohe Alter der

Anaphora, die durchgängige Sukzession der Assyrischen Kirche des Osten und die Intention der Einsetzungsworte dienen als methodologische Grundlage der weiteren Bearbeitung.

Das II. Kapitel nimmt die durch die römische Entscheidung entfachte Debatte zum Ausgangspunkt. In ihr stehen sich zwei Lager gegenüber, die die Tradition bemühen, um die eigene theologische Ansicht zu verdeutlichen. Sieht das eine Lager in der römischen Entscheidung eine bedeutende liturgische und ökumenische Entwicklung, die endlich die Dominanz der Scholastik in der westlichen Theologie überwindet, sieht das andere Lager die Tradition der Kirche verraten. Häufig lässt sich in der Lektüre der verschiedenen Beiträge ein selektiver Umgang mit den Quellen erkennen bzw. dieselben Quellen führen zu unterschiedlichen Ergebnissen. Die vorliegende Arbeit macht es sich daher zur Aufgabe, eine möglichst umfassende und objektive Zusammenstellung der Quellen zu gewährleisten. Die verschiedenen Beiträge der Debatte werden in die chronologische, d. h. theologiegeschichtliche Untersuchung eingewoben und kritisch reflektiert. Drei Punkte werden diesen Abschnitt strukturieren. Von den biblisch-liturgischen Überlegungen ausgehend, werden die verschiedenen Traditionen zur Darstellung gebracht und die Frage diskutiert, ob die Anaphora der Apostel Addai und Mari wirklich eine Ausnahme in der Liturgiegeschichte darstellt. Dadurch wird vor allem dem ersten Argument der römischen Entscheidung Geltung verschafft, da das hohe Alter der Anaphora zu den Hauptgründen der Entscheidung zählt. Es stellt sich die Frage, ob es bereits in den ersten Jahrhunderten der Kirche eine eindeutige Festlegung auf die Einsetzungsworte als Konsekrationsmoment gegeben hat. Ein dritter Punkt schließlich erklärt die Fixierung auf den Zeitpunkt der Konsekration in der westlichen Tradition.

Die ersten beiden Kapitel kommen zu dem Ergebnis, dass die theologischen Debatten und die Wertung der Quellen keine eindeutige Beurteilung hinsichtlich der Gültigkeit des Hochgebetes zulassen. Warum? Die Quellenlage stellt sich viel differenzierter dar, als dies zumeist angenommen wird. Mit anderen Worten: Sowohl der Versuch, die scholastische Entwicklung innerhalb der Theologie und mit ihr die Suche nach festen liturgischen Formen als Irrweg darzustellen, als auch der Versuch, durch die (Über-?) Betonung der *ipsissima verba Christi* die alleinige Gültigkeit der Konsekration zu fixieren, sind zum Scheitern verurteilt.

Das zweite Argument der römischen Entscheidung erfordert eine weitergehende Bearbeitung im III. Kapitel der Untersuchung. Wenn das Argument der durchgängigen apostolischen Sukzession der Assyrischen Kirche des Ostens mit zur Entscheidung über die Gültigkeit der Anaphora der Apostel Addai und Mari führt, dann lässt dies nach der generellen Rolle der Kirche für das Verständnis der Eucharistie und deren liturgischer Form fragen. Denn wenn der Herr durch sein Tun im Abendmahlssaal (unabhängig von der historischen Frage nach der

Kirchengründung) die Kirche entstehen lässt und ihr sein Tun zur Wiederholung aufgibt, dann wird deutlich, dass sie selbst Antwort ist und gibt auf diesen Auftrag des Herrn. Wie muss nun dieser Auftrag (liturgisch?) vollzogen werden? Dies führt zu der für die Gesamtthematik wichtigen Debatte über die Grundgestalt der Hl. Messe, speziell zu der Frage, ob diese Opfer oder Mahl ist. Die geschichtliche Gestaltwerdung der Hl. Messe wird in drei Etappen eingeteilt. Ausgehend von der Eucharistie Jesu beim letzten Abendmahl über die Eucharistie in Verbindung mit dem apostolischen Gemeindemahl wird die vom Gemeindemahl getrennte nachapostolische Eucharistiefeyer betrachtet. Die Analysen münden in die Frage, wie sich Eucharistie und Kirche zueinander verhalten und welche Verfügungsgewalt die Kirche über die Eucharistie besitzt.

Abschließend werden die römische Entscheidung und ihre Argumentation, die bereits im ersten Kapitel angeführt wurde, erneut gelesen und mit den Ergebnissen der Untersuchung verbunden. Dabei wird im dritten Argument der römischen Entscheidung ein Problem sichtbar, das als Anfrage von außen verstanden werden muss, zugleich aber den Kern der gesamten Eucharistielehre trifft. Die Anfrage von außen wird durch die postmodernen Sprachphilosophien des *linguistic turn* gestellt. Inhaltlich wie methodisch bedarf es zuvor wichtiger Hinweise. Es scheint inhaltlich zunächst nicht einsichtig zu sein, warum ein über 1700 Jahre ununterbrochen gefeiertes Hochgebet einer alten orientalischen Kirche mit sprachphilosophischen Fragestellungen des 20. und 21. Jahrhunderts konfrontiert werden sollte. Grund dafür ist das dritte Argument der römischen Entscheidung. Es verweist auf die rechte Intention mit der die Assyrische Kirche des Ostens über Jahrhunderte die Anaphora der Apostel Addai und Mari gefeiert hat, so dass in dieser Intention – vom jeweiligen Zelebranten bewusst gesetzt – auch die Einsetzungsworte intendiert sind, ohne dass sie wörtlich ausgedrückt werden. Sie sind also nicht *ad litteram* ausgedrückt, aber in den Gebeten der Danksagung, des Lobpreises und der Fürbitte integriert. Wäre diese Ersetzung nicht möglich, brähe die römische Begründung für die Anerkennung der Anaphora an einem wichtigen Punkt zusammen. Wäre die Intention (das zu tun, was Christus befohlen hat) – so ist zu fragen – auch ohne Intention des Zelebranten, d. h. durch die Einbindung des Zelebranten in das Sprachspiel der Eucharistiegemeinde gewahrt? Braucht es wirklich die sich je neu aktualisierende subjektive Intention des Priesters? Die Intention – so die kirchliche Lehre – ist nur dann gewahrt, wenn sie durch die aktive Setzung eines Subjekts gegenüber einem Adressaten realisiert wird. Damit ist eine Voraussetzung eingeführt, die in den diversen Sprachphilosophien des *linguistic turn* mehr als umstritten ist. In diesen Philosophien wird vehement bestritten, dass es ein sprachunabhängiges Denken gibt. Um die innere Einsichtigkeit des dritten Argumentes der römischen Entscheidung aufweisen zu können, muss deshalb erwiesen werden, dass

die Intention des zelebrierenden Priesters nicht an den Ausdruck der Sprache oder gar einer bestimmten Formel gebunden ist.

Das IV. Kapitel beginnt mit den Charakteristika der philosophischen Postmoderne, um dann der Frage nachzugehen, ob Subjektivität und Denken immer schon restlos sprachgebunden sind bzw. sich ausschließlich in vorgegebenen Sprachspielen vollziehen. Es wird zu zeigen sein, dass es keine strikte Bindung von Subjektivität und Denken an Sprache gibt. Damit dies möglich ist, muss die Notwendigkeit der Existenz Gottes erwiesen werden. Freie Subjektivität ist nur möglich, wenn Gott existiert. Die Auseinandersetzung mit dem *linguistic turn* führt dann zur Rechtfertigung von Repräsentations- und Inkarnationsdenken als Voraussetzung für sakramentales bzw. eucharistisches Handeln der Kirche.

Das V. Kapitel bietet eine inhaltliche Analyse der Anaphora und einen Vergleich mit anderen Hochgebeten. Die konkrete Textarbeit erst im Schlusskapitel durchzuführen, ist ungewöhnlich. Aber: Erst, wenn sich die Argumentation der römischen Entscheidung als tragfähig erwiesen hat, ist es sinnvoll zu untersuchen, wie das Hochgebet der Apostel Addai und Mari die besagte Intention des Zelebranten voraussetzt bzw. mit welchem sprachlichen Ausdruck sie diese umsetzt. Die abschließende Zusammenschau bewertet alle drei Argumente der römischen Entscheidung auf der Grundlage der ausgearbeiteten These, erweist deren theologische Einsichtigkeit und erklärt die Bedeutung der Anaphora der Apostel Addai und Mari für die Ekklesiologie insgesamt.

---

# I Theologiegeschichtliche Grundlegung – eine Auseinandersetzung mit der assyrischen Sondertradition

## 1 Geschichte und ekklesiologische Entwicklung der »Kirche des Ostens«

»Danach suchte der Herr zweiundsiebzig andere aus und sandte sie zu zweit voraus in alle Städte und Ortschaften, in die er selbst gehen wollte.«<sup>1</sup>

Die syrische Tradition sieht in der Berufung der 72 Jünger im Lukasevangelium die Grundsteinlegung der Kirche des Ostens. Neben dem Apostel Thomas sind die Apostel Addai und Mari, zwei der 72 Jünger, die apostolischen Garanten für die Wahrheit und Unzerbrechlichkeit des christlichen Glaubens.<sup>2</sup> Früh beginnt eine rege Missionstätigkeit, die in Zentralasien, Indien und China im Laufe des 8. Jahrhunderts einen beeindruckenden Höhepunkt erreichte. Ursprünglich wurde Mesopotamien, außerhalb des römischen Reiches<sup>3</sup>, missioniert und selbst Heimatsitz der jungen Kirche:

»Tatsächlich dringt das Christentum in die Gebiete Mesopotamiens spätestens im 2. Jahrhundert, wahrscheinlich von Antiochien und Edessa aus, ein und begründet eine vom semitischen Volkstum getragene Überlieferung, die durch einen gluthaften Glauben ausgezeichnet ist und älteste Elemente biblischer Petrustradition lebendig hält.«<sup>4</sup>

Im Partherreich entwickelte sich eine erste Blütezeit der jungen Kirche, die beispielsweise in der Evangelienharmonie Tatians ihren Ausdruck fand. Im späten 4. Jahrhundert gehen die Entwicklungen in West und Ost auseinander.

---

1 Lk 10,1. Die Bibelstellen werden nach der Einheitsübersetzung zitiert.

2 Vgl. D. W. Winkler, Ostsyrisches Christentum. Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens, Münster 2003, 22 ff.

3 Der Name »Kirche des Ostens« bedeutet jenseits der Ostgrenze des Imperium Romanum.

4 H. J. Schulz, P. Wiertz, Die altorientalischen Kirchen, in: W. Nyssen u. a. (Hrsg.), HOK Bd. 1, Düsseldorf 1984, 34 – 43, 36. Vgl. Die Gründung der Kirche von Seleukia-Ktesiphon (Babylon) durch Petrus wird mit

1 Petr 5,13 begründet: »Es grüßen euch die Mitauferwählten in Babylon...«.

Wird durch die von Kaiser Konstantin in Rom eingeleitete Wende im Westen der Weg zur Staatsreligion beschritten, setzt in Mesopotamien die Verfolgung unter der Sassanidenherrschaft ein. Auf drastische Weise beschreibt Ephräm der Syrer, wie seine Heimatstadt Nisibis 363 an die Sassaniden fiel. Der »gluthafte Glaube« wurde auf die Probe gestellt. Theologisch hatte die Verfolgung große Auswirkungen. Durch sie und die politische Situation im gesamten Perserreich war der Kontakt mit den im römischen Reich lebenden Bischöfen schwierig bis unmöglich. Aus diesem Umstand erklärt sich, warum erst 410 die Synode von Seleukia-Ktesiphon die Beschlüsse der Konzilien von Nizäa und Konstantinopel annahm und der Bischof der Ostsyrer<sup>5</sup> nicht an den Konzilien von Ephesus und Chalkedon teilnehmen konnte. War durch die Synode im Jahre 410 eine deutliche Annäherung in Glaubens- und Disziplinfragen an die Reichskirche zu erkennen, bemühte sich die Synode von Markabtâ 424 um eine sichtbare Lösung von der Reichskirche:

»Mit dieser Erklärung wollte die persische Kirche die Gemeinschaft mit der Gesamtkirche nicht aufkündigen. Nur bestand diese nach ihrer – allerdings irrigen – Auffassung aus voneinander völlig unabhängigen Einzelkirchen, die später »Patriarchate« genannt wurden. Es ist sehr zu betonen, daß die Unabhängigkeit zu einer Zeit proklamiert wurde, als von einer etwaigen Annahme des Nestorianismus noch keine Rede sein konnte. Die Proklamation erklärt sich aus der politischen Lage.«<sup>6</sup>

Aus dem politischen Umstand wurde bald ein manifester theologischer Streit. Zwar wurde Nestorius 431 auf dem Konzil von Ephesus verurteilt, da aber kein Vertreter der Ostsyrer auf dem Konzil vertreten war, wurde die Verurteilung zunächst nicht bekannt. Im nestorianischen Disput im 5. Jahrhundert verteidigten die Ostsyrer den Nestorius, der nach ihrer Meinung weder der ihm vorgeworfenen Häresie schuldig war noch eine unorthodoxe Lehre vertrat. Sie exkommunizierte ihn nicht. Mit der Distanz zur Reichskirche ging die Ablehnung des Monophysitismus und des *Theotokos*-Begriff einher. Auf den Synoden von Bêth-Lâpât 484 und Seleukia-Ktesiphon 486 wurden die nestorianischen Elemente für das ostsyrische Patriarchat theologisch verbindlich.<sup>7</sup> Eine Entwicklung hin zur Autokephalie war nun nicht mehr aufzuhalten. Formal vollzog

5 Sein Bischofssitz war in der Seleukia-Ktesiphon, der Hauptstadt des mit dem römischen Reich verfeindeten Sassanidenreiches.

6 W. de Vries, Die altorientalischen Kirchen, in: Nyssen u. a. (Hrsg.), HOK Bd. 1, Düsseldorf 1984, 209–225, 211.

7 In der bisherigen wissenschaftlichen Diskussion wurde diese Auffassung weitestgehend geteilt. Vgl. W. de Vries, Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon, in: A. Grillmeier (Hrsg.), Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart Bd. 1, Würzburg 1951, 603–635, 603. Winkler führt dazu eine in sich schlüssige Gegendarstellung an, auf die hier verwiesen wird. Für die angestellten Überlegungen soll das Faktum der Übernahme des Nestorianismus genügen. Vgl. Winkler, Ostsyrisches Christentum, 67 ff.

sich die Autokephalie durch die Verwerfung des Appellationsrechtes an den Stuhl von Antiochien<sup>8</sup> auf der Synode von Markabtâ 424. *De facto* wurde die Selbstständigkeit synodal bereits 410 festgelegt.<sup>9</sup> Die ostsyrische Kirche selbst verstand sich dabei weiterhin als ein Teil der Gesamtkirche. Im Kanon 29 der Synode des Jahres 585 wird beschrieben, dass der Heilige Geist »im Westen vier Patriarchate bestimmte, [...] und für den Orient erwählte er ein fünftes Patriarchat.«<sup>10</sup> Die vier westlichen Patriarchate – Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien – waren auf dem Konzil von Konstantinopel 381 bestätigt worden. Das aus westlicher Sicht fünfte Patriarchat Jerusalem, das auf dem Konzil von Chalkedon 451 aus der antiochenischen Jurisdiktion in die Eigenverantwortlichkeit entlassen worden war, wurde von den Ostsyrern nicht anerkannt, da sie nur Nizäa und Konstantinopel rezipierten. Ihre Pentarchie schließt daher nicht Jerusalem, sondern Seleukia-Ktesiphon mit ein.<sup>11</sup> Ob in dieser Situation von einem Schisma gesprochen werden kann, ist umstritten. Die Befürworter einer solchen Klassifizierung führen die zweideutigen christologischen Bekenntnisse an. Die Duophysiten bekennen zwar, dass Jesus Gott und Mensch war und seine beiden Naturen unvermischt und unverändert sind, trennen die beiden aber so stark als ob es zwei Personen wären. Das Menschliche ist der Träger des Göttlichen in dem einen Gott-Menschen. Maria wird daher nicht mit dem Titel *Theotokos* bezeichnet, sondern als Mutter Christi verehrt.<sup>12</sup> Die Mehrheitsmeinung scheint aber von einer möglichen orthodoxen Auslegung auszugehen:

»Die christologischen Formeln, die wir auf den persischen Synoden des 5. und 6. Jahrhunderts und in anderen Dokumenten finden, lassen sich durchaus in rechtgläubigem Sinn deuten.«<sup>13</sup>

Sind manche Formulierungen theologisch problematisch, bleibt die jeweilige Interpretation offen.<sup>14</sup> Trotz der scharfen christologischen und ekklesiologischen Auseinandersetzung war es nicht beabsichtigt, sich vollständig von der Reichskirche zu lösen und schismatisch zu werden:

8 In jurisdiktionellen und theologischen Kontroversen war eine übergeordnete Instanz anrufbar.

9 Vgl. Winkler, *Ostsyrisches Christentum*, 30 ff.

10 *Synodicon orientale ou recueil des synodes nestoriens*, J. B. Chabot (Hrsg.), Paris 1902, 391 f. Vgl. Winkler, *Ostsyrisches Christentum*, 17.

11 Noch der ostsyrische Kanonist Ibn at Taiyib im 11. Jahrhundert sieht den Bischof von Seleukia-Ktesiphon als fünften Patriarchen der Kirche. Vgl. Winkler, *Ostsyrisches Christentum*, 17.

12 Vgl. W. F. Macomber, *The vicissitudes of the patriarchat of Seleucia-Ctesiphon from the beginning to the present day*, in: *Diak.* 9, Mainz 1974, 35–55, 37.

13 De Vries, *Die syrisch-nestorianische Haltung*, 610 f.

14 Vgl. die Bewertung der Person und des Werkes des Nestorius, in: A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 1, Freiburg, 1979, 711.

»Die Synode des Jahres 544 spricht von der ›Tradition, die in der heiligen Kirche des Westens Geltung habe.« Dieser Tradition wird die des Ostens zur Seite gestellt. [...] Der Katholikos [...] Iš'yahb III. (645–658) beruft sich in seiner Auseinandersetzung mit den ›monophysitischen Häretikern‹ auf das große Rom und seine Genossin Ravenna, ganz Italien, das ganze Reich der Langobarden, das Reich der Franken, Afrika und Sizilien usw.«<sup>15</sup>

Die Verbindung der Traditionen wird auch in den kommenden Jahrhunderten immer wieder zum Vorschein treten.<sup>16</sup> Die theologischen Streitigkeiten und die politische Situation bedingten sich. Die Spannungen waren Ursache dafür, dass die Sassaniden keine römische Unterwanderung eine reichskirchliche Intervention zu fürchten brauchten. Die Tatsache führte zu einer Duldung, wenn nicht gar Unterstützung der »Kirche des Ostens« und einer Expansion der missionarischen Tätigkeit.

Bildeten die Christen in Mesopotamien lange Zeit eine Mehrheit, wurde der islamische Einfluss seit dem Jahre 636 über die Jahrhunderte stärker. Bis zum 10. Jahrhundert waren die meisten Araber Moslems geworden. Zunehmend gestaltete sich die Situation im Kernland der Kirche des Ostens schwierig, während die Missionen in Asien entlang der gesamten Seidenstraße<sup>17</sup> durchaus erfolgreich waren.

Der Zerstörung der ostsyrischen Diözesen folgte 1258 die Zerstörung des Kalifats von Bagdad, die Ende des 15. Jahrhunderts den Untergang der ostsyrischen Weltkirche bedeutete. Die kirchliche Präsenz war weitgehend auf das Stammland des alten Mesopotamiens begrenzt, nachdem im 16. Jahrhundert auch noch die Jurisdiktion über die indischen Thomaschristen durch portugiesischen Einfluss und den Anschluss an die Römisch-Katholische Kirche verloren ging.

Seit dem 15. Jahrhundert waren die Katholikate und Bischofsstühle zum Erbgut bestimmter Familien geworden, die durch Erbfolge meist vom Onkel auf den Neffen besetzt wurden. Dies führte häufig zu Oppositionen und Kirchenspaltungen. Der erste gewählte Katholikos-Patriarch Shimun Sulaqua setzte sogleich einen ekklesiologisch bedeutenden Akzent. Er ließ sich 1553 in Rom ordinieren und begründete die Chaldäisch-Katholische Kirche. Christologische Schwierigkeiten gab es auf einmal keine mehr. Während des Konsistoriums, das

15 De Vries, Die altorientalischen Kirchen, 213.

16 Die Christologie der Assyrischen Kirche des Ostens wird im Kapitel über die »Common Christological Declaration between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East« aufgegriffen werden.

17 So von Richthofen im 19. Jahrhundert genannte Handelsroute.

die Union beschließen sollte, wurde Sulaqua ausdrücklich die Rechtgläubigkeit zugesprochen, schließlich seien sie Nestorianer nur dem Namen nach.<sup>18</sup>

Ein kleiner eigenständiger, mit Rom nicht unierter Teil, mit Namen Assyrische Kirche des Ostens, blieb in Ostanatolien und Mossul bis zum 1. Weltkrieg bestehen. Besatzungspolitik, Umsiedlung und mehrere Massaker dezimierten die Zahl der Gläubigen weiter.

Eine erneute Spaltung erfolgte, nachdem der Katholikos Mar Shimun XXIII. 1961 aus Teheran in die Vereinigten Staaten emigrierte. Im Nahen Osten wurde er abgesetzt. Durch eine Kalenderreform im Jahre 1964 manifestierte sich das Schisma, so dass es fortan die Altkalendarier mit Sitz in Bagdad und die Neukalendarier mit Sitz in Illinois gab und noch heute gibt.<sup>19</sup> Insgesamt haben beide Teile zusammen etwa 400.000 Gläubige im Iran, Irak und Libanon, in Indien, Syrien, Nordamerika und Australien.<sup>20</sup>

Seit den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts ist ein intensiver Dialog zwischen der Römisch Katholischen Kirche und der Assyrischen Kirche des Ostens (Neukalendarier) entstanden, der beachtliche Fortschritte vorweisen konnte. Der intensive theologische Dialog wurde von beiden Seiten mit dem Ziel der vollen Kirchengemeinschaft geführt. Am 11. November 1994 unterschrieben Papst Johannes Paul II. und Katholikos Mar Dinkha IV. im Vatikan ein Dokument mit dem Titel *Common Christological Declaration between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East*. Der Erklärung folgte am 15. August 1997 das *Joint Synodal Decree for promoting Unity* zu Fragen der Pastoral und der Priesterausbildung, das Mar Raphael I Bidawid, Katholikos-Patriarch der Chaldäisch Katholischen Kirche, und Khanania Mar Dinkha IV, Katholikos-Patriarch der Assyrischen Kirche des Ostens, in Illinois unterschrieben. Am 17. Januar 2001 erklärte die Kongregation für die Glaubenslehre, dass die Liturgie der Apostel Addai und Mari der Assyrischen Kirche des Ostens auch ohne wörtlichen Einsetzungsbericht als gültige Eucharistiefeier angesehen wird. Diese Entscheidung wurde vom Päpstlichen Rat für die Einheit der Christen in *Guidelines for Admission to the Eucharist between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East* publiziert. Leider führte diese bemerkenswerte Anerkennung nicht zum Durchbruch hin auf eine volle Kirchengemeinschaft.

18 Vgl. G. Sorge, Giovanni Simone Sulaqua. Primo Patriarca dell'»Unione Formale« della chiesa caldea, in: AHC 12, Paderborn 1980, 427 – 440, 432.

19 Neukalendarier heißen Heilige Apostolische Kirche des Ostens: 8 Diözesen (3 im Nahen Osten, eine in Indien, 4 in Amerika und Australien). Patriarch ist seit 1976 der 1935 geborene Mar Dinkha IV Khanania. Altkalendarier heißen Alte Apostolische und Katholische Kirche des Ostens: 6 Diözesen (4 im Nahen Osten, je eine in Indien und Amerika). Patriarch ist seit 1972 der 1950 geborene Mar Addai II Givarghis.

20 Die mit Rom unierte Chaldäisch Katholische Kirche umfasst etwa 500.000 Gläubige, die ebenfalls mit Rom unierten Syro-Malabarische (ostsyrischer Ritus) und Syro-Malankarische (westsyrischer Ritus) Kirchen, haben 3,1 Millionen bzw. 300.000 Gläubige.

Die 10. Synode der Assyrischen Kirche des Ostens beschloss das schon vorliegende – bis dahin als unterschriftsfähig geltende – Dokument *Joint Declaration on Sacramental Life* zwischen ihr und der Römisch Katholischen Kirche nicht zu unterzeichnen, weil damit die dritte und abschließende Phase des gemeinsamen Dialogs zu einer vollen Einheit mit der Anerkennung der päpstlichen Autorität begonnen hätte.<sup>21</sup> Diese Verweigerung führte zu heftigsten Auseinandersetzungen in der Kirche, die wahrscheinlich eine weitere Spaltung mit sich ziehen wird. Nach der Amtsenthebung und Exkommunikation<sup>22</sup> des Bischofs Mar Bawai Soro, der maßgeblich an der theologischen Annäherung beteiligt war, durch die Heilige Synode, ist inzwischen ein medialer und gerichtlicher Streit entbrannt. Zuletzt brachte das Treffen zwischen Mar Dinkha IV. und Papst Benedikt XVI. am 21. Juni 2007 in Rom keine weitere Annäherung. Mit dem damaligen Präsidenten des Einheitsrates Kardinal Walter Kasper wurden weitere Gespräche vereinbart, die bisher aber folgenlos geblieben sind.

Am 22. Mai 2012 gratulierte Papst Benedikt XVI. dem assyrischen Patriarchen Mar Dinkha IV. zu dessen goldenem Bischofsjubiläum. In seinem Glückwunschschreiben verwies Papst Benedikt auf die gemeinsamen Stationen des Dialogs und verband damit erneut die Hoffnung, eine volle Einheit beider Kirchen zu erreichen.

## 2 Der Weg in die Autokephalie – Nestorianische oder rechtgläubige Christologie?

Die Darstellung der ekklesiologischen Entwicklung hat die frühe Grundproblematik der Assyrischen Kirche des Ostens aufgezeigt. Durch die Verfolgung der noch jungen Kirche und durch die politische Abgrenzung des Perserreiches vom Römischen Reich war der theologische Austausch mit der Gesamtkirche seit dem vierten Jahrhundert weitgehend unmöglich. In spätestens diese Zeit ist die Entstehung der Anaphora von Addai und Mari einzuordnen, wobei dieses Hochgebet nicht der Anlass für die folgenden theologischen Auseinandersetzungen war. Vielmehr waren die christologischen Dispute Ursache einer autokephalen Entwicklung der Assyrischen Kirche des Ostens. Darauf soll kurz an dieser Stelle eingegangen werden. Dies ist deshalb für die Auseinandersetzung mit der Anaphora der Apostel Addai und Mari sinnvoll, weil die christologische Fragestellung als erste den Annäherungsprozess beider Kirchen geprägt und ein neues Verstehen möglich gemacht hat. So wird auf verschiedene Sprach- und

21 Die 10. Synode hat stattgefunden vom 31.10.–07.11.2005 in Illinois/USA. Das Abschlussdokument wurde von Mar Bawai Soro als einzigem Bischof nicht unterschrieben.

22 Die Exkommunikation erfolgte durch eine im Irak tagende Bischofssynode am 31.10.2008.

Verstehenshorizonte hingewiesen, die in der Sakramenten- und Eucharistielehre ebenfalls von Bedeutung sein werden. Zudem sind die Ausführungen zu den christologischen Fragen mit einer sakramententheologischen Erläuterung versehen, die die gemeinsame Feier der Eucharistie zum Ziel hat.

Die christologischen Auseinandersetzungen des 5. Jahrhunderts und die Übernahme nestorianischer Elemente führten dazu, dass die Assyrische Kirche des Ostens über Jahrhunderte hinweg als nestorianisch gekennzeichnet wurde. Mit diesem Namen wurde zugleich eine theologische Bewertung vollzogen, die die Kirche als häretisch klassifizierte. Mit dem Dekret *Unitatis redintegratio* über den Ökumenismus vom 21. November 1964, das von den Konzilsvätern des II. Vaticanums mit überwältigender Mehrheit<sup>23</sup> angenommen wurde, begann eine neue theologische Reflexion, die die Eigentritionen, besonders der getrennten Ostkirchen, würdigen wollte. Von dieser neuen Sichtweise ist die *Common Christological Declaration between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East* aus dem Jahr 1994 geprägt. Papst Johannes Paul II. und Katholikos Mar Dinkha IV. erklären darin, vom nizänischen Glaubensbekenntnis ausgehend, ein gemeinsames christologisches Verständnis, das die unterschiedlichen Sprach- und Verstehenshorizonte beider Traditionen berücksichtigt:

»[W]ir respektieren die Präferenz jeder Kirche in ihrem liturgischen Leben und ihrer Frömmigkeit. Dies ist der eine Glaube, den wir im Geheimnis Christi bekennen. Kontroversen führten in der Vergangenheit zu Verurteilungen, bezogen auf Personen und Formeln. Der Geist des Herrn erlaubt uns heute besser zu verstehen, dass die dabei entstandenen Trennungen zu einem großen Teil Missverständnissen zuzuschreiben sind. Was immer unsere christologischen Unterschiede gewesen sind, wissen wir uns heute geeint im Bekenntnis des gleichen Glaubens an den Sohn Gottes, der Mensch wurde, damit wir durch seine Gnade Kinder Gottes werden konnten. Wir möchten von nun an gemeinsam diesen Glauben an den Einen bezeugen, der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, und ihn in entsprechender Weise unseren Zeitgenossen verkünden, damit die Welt an das Evangelium vom Heil glaube.«<sup>24</sup>

Die Feststellung der christologischen Übereinstimmung folgt eine theologische Erläuterung des gemeinsamen sakramentalen Lebens. Taufe, Firmung, Vergabung, Priesterweihe und Eucharistie sind dabei die gemeinsamen Vollzüge. Ist die Taufe die Eingliederung des Einzelnen in den Leib Christi, verbürgt das Sakrament der Weihe in der apostolischen Sukzession »die Echtheit des Glaubens der Sakramente und der Gemeinschaft in einer jeden Ortskirche.«<sup>25</sup> Die gemeinsame Eucharistie, als Zeichen der voll wiederhergestellten Einheit, bleibt

23 Mit 2137 zu 11 Stimmen.

24 *Common Christological Declaration between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East*, 11. November 1994. (Der englische Originaltext wird im Anhang aufgeführt.)

25 Ebd.

das gemeinsame Ziel. Zu Recht formuliert das Dokument positiv die sakramententheologischen Gemeinsamkeiten. In der Aufzählung der Sakramente – die Ehe und die Krankensalbung fehlen – werden die Unterschiede jedoch deutlich. Der Schluss der Erklärung trägt diesen Rechnung:

»Wir danken Gott, dass er uns neu entdecken ließ, was uns bereits im Glauben und in den Sakramenten eint, und verpflichten uns, alles uns Mögliche zu tun, um jene Hindernisse aus der Vergangenheit zu beseitigen, die das Erreichen der vollen Gemeinschaft zwischen unseren Kirchen noch verhindern, damit wir besser dem Ruf des Herrn zur Einheit der Seinen entsprechen, einer Einheit, die natürlich auch sichtbar zum Ausdruck kommen muss.«<sup>26</sup>

Diese Verpflichtung beinhaltet ein Verständnis für die jeweiligen Traditionen und den Willen zu einer wirklichen Einheit.

### **3 Das Sakramentenverständnis – Gegenüberstellung lateinischer und assyrischer Denkformen**

Im folgenden werden die unterschiedlichen Denkformen der Sakramentenlehre in der lateinischen und assyrischen Tradition untersucht. Dadurch sollen die sakramententheologischen Grundlagen aufgezeigt werden, in denen sich das jeweilige Eucharistieverständnis und die dazugehörige liturgische Praxis entwickeln konnten. Das lateinische Sakramentenverständnis führt zu einer systematischen Entwicklung und einer durchaus legitimen Suche nach einem festen Konsekrationsmoment innerhalb der Eucharistie. Dies kann aufgrund der unterschiedlichen sakramententheologischen Reflexionen in der assyrischen Tradition nicht auf gleiche Weise geschehen. Die unterschiedliche Hermeneutik führt dazu, dass die Assyrische Kirche des Ostens durch die Anaphora von Addai und Mari auch ohne Einsetzungsworte wirklich Eucharistie feiern wollte (und konnte?), dies auf lateinischer Seite aber zu erheblichen Missverständnissen führen musste. Die Gegenüberstellung lateinischer und assyrischer Sakramentenlehre mündet im zweiten Hauptkapitel in die Debatte, ob eine Eucharistiefeier ohne Einsetzungsworte überhaupt möglich ist oder ob nicht schon von apostolischer Zeit an die Einsetzungsworte Jesu zum unerlässlichen Merkmal jeder Eucharistiefeier gehören. Dann wäre die Gültigkeit der Anaphora von Addai und Mari aus dem Blickwinkel der damaligen theologischen Reflexion mehr als zweifelhaft. In welchem theologischen Umfeld sich eine solche liturgische Praxis in der assyrischen Tradition entwickeln konnte und wie es dem-

---

26 Ebd.

gegenüber im Westen zu einer anderen Entwicklung kommen konnte, wird im folgenden dargestellt.

Um auf die Frage nach dem Sinn des menschlichen Daseins zu antworten, bedient sich der Mensch dreier verschiedener Weisen. Das Bild, das Symbol und das Wort sind die Grundelemente der Kommunikation unter den Menschen, aber auch zwischen Gott und den Menschen. In der Heiligen Schrift und der Tradition der Kirche spiegelt sich eine wechselnde Vorherrschaft dieser drei Grundelemente wieder. In Bildern, Worten und Symbolen werden die überzeitlich gültigen Offenbarungsinhalte für die Menschen in verschiedenen Epochen und Kulturkreisen ausgesagt, mitgeteilt und annehmbar gemacht.<sup>27</sup>

Entsprechend diesem Ausgangspunkt vollziehen sich in der Sakramentenlehre verschiedenartige Entwicklungen in Ost und West. Während der christliche Osten bis heute einem stark bildbezogenen Denken zuneigt, steht im Westen das Wort im Vordergrund. Eine bildbestimmte Liturgie konnte sich nur noch »mit und neben oder gegen die deduktiv-begriffliche Theologie«<sup>28</sup> behaupten. In der Entwicklung des Sakramentenbegriffs lassen sich demnach verschiedene Etappen<sup>29</sup> feststellen.

Die erste entscheidende Entwicklung geschieht durch die Übersetzung des griechischen Begriffs *μυστήριον* durch das lateinische *sacramentum*. Durch die Interpretation des Augustinus verschiebt sich der Bedeutungsschwerpunkt vom göttlichen Geheimnis zum sichtbaren Zeichen. Ergebnis der Verschiebung war ein Verständnis des Mysteriums, das statt des platonischen Urbild-Abbild-Schemas einen sakramentalen Realismus betonte.

Die zweite große Etappe bildet die Anwendung aristotelischer Kategorien auf die Sakramentenlehre in der Scholastik. Durch das Kausaldenken motiviert, trat das sichtbare Zeichen in den Hintergrund und es wurde dem Wort eine größere Bedeutung zudedacht. Die Radikalisierung dieser Theologie führte zu einer Überbetonung des Wortes, wie sie sich in der Reformation findet. Das Konzil von Trient formulierte durch den Rückgriff auf die Hochscholastik dagegen eine Sakramententheologie, die innerhalb der katholischen Kirche allgemeine Geltung erlangte.

Die dritte wichtige Entwicklungsphase beginnt damit, dass reformatorische Vorstellungen über die Sakramente in den Orient gelangten. In der Auseinandersetzung mit diesen sieht sich die Orthodoxie, die bis ins 16. Jahrhundert keine schulmäßige Sakramententheologie kannte, gezwungen auf die katholische Sakramentenlehre zurückzugreifen. Die calvinistischen Einflüsse wurden

---

27 Vgl. W. Heinen, *Theologie für Menschen des 20. Jahrhunderts*, in: *Bild, Wort, Symbol in der Theologie*, W. Heinen (Hrsg.), Würzburg 1969, 11 f. R. Hotz, *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Gütersloh u. a. 1979, 9–33, 13.

28 Heinen, *Theologie*, 12.

29 Vgl. Hotz, *Sakramente*, 13 ff.

durch die *Confessio orthodoxa* des orthodoxen Metropoliten Petrus Mogila, der mit der katholischen Theologie bestens vertraut war, als häretisch zurückgewiesen, wodurch die katholische Lehre<sup>30</sup> auch im Osten Geltung erlangte. Nun fand auch die Festlegung der Siebenzahl und die lateinische Definition der Einzelsakramente Beachtung, wobei in der liturgischen Praxis auch anderen rituellen Handlungen (z. B. Mönchsweihe, Kaiserkrönung, große Wasserweihe, Totenliturgie, Ikonen) ein gewisser sakramentaler Charakter zugesprochen wurde.

Daraus ergeben sich zwei wichtige Schlussfolgerungen: Trotz des lateinischen Einflusses kam es in den orthodoxen und orientalischen Kirchen (zu denen die Assyrische Kirche des Ostens zählt) nie zu einer allgemeinen Rezeption der aristotelischen Kategorien. Die östliche liturgische Praxis und die westliche theologische Grundlegung sind letztlich keine wirkliche Synthese eingegangen, da die Ostkirchen den Begriff *sacramentum* weiterhin mit *μυστήριον* wiedergaben und den ursprünglichen bildbezogenen Inhalt tradierten.

Die zweite wichtige Schlussfolgerung ist in der Untersuchung der Geschichte und der ekklesiologischen Entwicklung der assyrischen Kirche bereits angesprochen worden. Jede orthodoxe bzw. orientalische Kirche rezipierte die katholische Sakramententheologie, je nach der Intensität der Westkontakte, in unterschiedlichem Maße. Die *Common Christological Declaration between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East* beinhaltet, neben den christologischen Fragen, eine Aufzählung der gemeinsamen Sakramente. Die Lehre über die Sakramente in der westlichen und assyrischen Theologie wird daher ausführlicher untersucht werden müssen. Dies dient nicht nur der Vollständigkeit, sondern wird im weiteren Verlauf der Arbeit eine wichtige Rolle spielen. Dabei wurde die Darstellung der lateinischen Entwicklung auf das Wesentliche reduziert.

### 3.1 Die Entwicklung im Westen

#### 3.1.1 Erste theologische Reflexion bis Augustinus – das Verständnis der Begriffe *μυστήριον* und *sacramentum*

Drei Quellen lassen sich für den kirchlichen Mysterienbegriff ausmachen. Neben dem Alten und Neuen Testament, in denen der Begriff jedoch nicht auf sakramentale Handlungen bezogen wurde, kommt dem Mysterienbegriff in der heidnisch-griechischen Welt besondere Bedeutung zu. Es ist in der wissen-

30 Damit ist die schulmäßige Darlegung »de sacramentis in genere« gemeint; in der liturgischen Praxis blieb die Orthodoxie der traditionellen Auffassung des Mysterienbegriffs treu.

schaftlichen Diskussion unwidersprochen, dass der Begriff *sacramentum* in die christliche Theologie über Tertullian und Cyprian im frühen dritten Jahrhundert Einzug gefunden hat. *Sacramentum* war die Übersetzung des griechischen Wortes *μυστήριον*, das in der Bibel einen spezifischen Gebrauch hat<sup>31</sup>, jedoch in der griechischen Kultur einen vorchristlichen Sinn hatte.<sup>32</sup> Die völlige terminologische Trennung zwischen *μυστήριον* und *sacramentum* und damit eine unterschiedliche Verwendung in Ost und West geschieht zwar erst mit der Ablösung der neuplatonischen Philosophie zugunsten des Aristotelismus in der Neuscholastik, jedoch waren die ursprünglich synonym verwendeten Begriffe von Anfang an in ihrer Bedeutung nur analog, niemals identisch gewesen. Mit der Anwendung der profanen Bedeutung von *sacramentum* lässt sich eine Verdinglichung des Begriffs erkennen.<sup>33</sup> *Sacramentum*, von *sacrare* und *sacrum* hergeleitet, bedeutet, dass durch das Weihen eine Person oder Sache in den Bereich des Göttlichen hineingehoben wird. Damit lassen sich drei Sinngebungen unterscheiden. Im aktiven Sinn ist damit die tätige Person oder das Mittel des Weihens gemeint, im passiven Sinn das Geweihte und schließlich die Weihehandlung selbst. Im römischen Sprachgebrauch wurde *sacramentum* als Bezeichnung für eine finanzielle Bürgschaft bei Gericht, für den Fahneid und den Eid bei einem Zivilprozess verwandt. Damit hatte der Begriff einen stark juristisch geprägten Kontext, enthielt neben dem rechtlichen zugleich einen religiösen Aspekt, denn der Eid vor Gericht und der Fahneid lieferten den Schwörenden der Gottheit aus. Die Prozesskaution fiel im Falle einer Niederlage an ein Heiligtum und beinhaltete ebenfalls ein religiöses Element.<sup>34</sup>

Sicher kann davon ausgegangen werden, dass Tertullian dieses Motiv einer heiligen Selbstverpflichtung im Sinn hatte, als er den Begriff *sacramentum* auf Taufe<sup>35</sup> und Eucharistie bezog. Die Parallele zum Soldateneid war augenfällig, denn der militärische Eid wurde dem Kaiser als *κύριος* d. h. als Gottheit geleistet.<sup>36</sup> Dieser Eid fand sodann in einem äußeren Zeichen seine Bestätigung. Der Eintritt des Christen in die *militia Christi* ist bei Tertullian als Eid gekennzeichnet, der von Gott durch die Taufe besiegelt wird.<sup>37</sup> Darüber hinaus bringt er den Begriff in Übereinstimmung mit dem ursprünglichen Sinn des Mysteriums.

31 Vgl. in Auswahl: Wsh 2,22; Mt 13,11; Mk 4,11; Lk 8,10; Röm 11,25, 16,25; 1 Kor 2,1, 7,4, 14,2, 15,51; Eph 1,9, 3,3 f. Vgl. Hotz, Sakramente, 22 ff.

32 Vgl. die Mysterien von Eleusis und der Akademie von Athen.

33 Vgl. Hotz, Sakramente 50.

34 Vgl. F. J. Nocke, Allgemeine Sakramentenlehre, in: T. Schneider (Hrsg.), Handbuch der Dogmatik, Düsseldorf 1995, 188 – 225, 196.

35 Tertullian, De baptismo 1,1 ff., FC 76, 160 ff.

36 Vgl. Hotz, Sakramente, 57.

37 Tertullian verwendet »sacramentum fidei« analog zu »sacramentum militiae«. Vgl. De spectaculis 24,4 SC 332, 284.

*Sacramentum* ist in seiner sakralen Bedeutung zugleich ein Geheimnis, das auf Taufe und Eucharistie verweist.<sup>38</sup>

Taufe und Eucharistie sind konstitutive Akte der Kirche, so dass der Begriff *μυστήριον* bzw. *sacramentum* ebenso auf die Kirche zutrifft. Ausgangspunkt für dieses Verständnis sind zwei Belege bei Paulus.<sup>39</sup> Mit der Einheit des Brotes wird die Einheit des Leibes begründet, d.h. die Christuskommunion führt zur Christengemeinschaft. Die mystische Vereinigung mit Christus vereint die, die zu Christus gehören. Eine solche Vereinigung ist *μυστήριον* bzw. *sacramentum*, weil »die Gläubigen, welche auf dem Tisch des Herrn das Urbild ihres Leibseins in Christus glaubend erkennen, [...] als Abbild in ihrer Gemeinschaft die innere Einheit und den damit verbundenen Frieden des Erlöstseins untereinander widerzuspiegeln [haben].«<sup>40</sup> Das platonische Urbild-Abbild-Schema wird sowohl auf den Leib des Herrn als auch auf den mystischen Leib Christi, die Kirche, angewandt. Origenes entwickelt den Gedanken der Kirche als sakramentalen Leib Christi und bezieht ihn auf die göttliche Heilsoökonomie:

»Sie sehen, dass mit Jesus göttliche und menschliche Natur begonnen haben, miteinander verwoben zu werden, damit die menschliche Natur durch die Gemeinschaft mit dem Göttlichen göttlich wird nicht nur in Jesus, sondern auch in all denen, die zusammen mit dem Glauben das Leben beginnen, das Jesus gelehrt hat, das zur Freundschaft mit Gott und zur Gemeinschaft mit ihm jeden emporführt, der nach den Weisungen Jesu lebt.«<sup>41</sup>

Auf vielfache Weise erscheint die Gegenwart des Logos in der Welt. Die wichtigsten Weisen dieser Gegenwart sind die Heilige Schrift und die Eucharistie, die auf die Erbauung des Leibes Christi, d.h. der Kirche gerichtet sind. Der Begriff *μυστήριον* verweist somit auf das gegliederte Ganze der Logosgegenwart, das sich in der Kirche erfüllt. Die Kirche ist als Leib Christi *μυστήριον* bzw. *sacramentum* der Einheit mit dem Urheber des Heils. Dieser Gedanke wurde in der neueren Theologie dahin verwandt, die Kirche als das Ur-Sakrament zu bezeichnen. H. U. von Balthasar nennt dies die »sakramentale Struktur des Mysteriums der Kirche.«<sup>42</sup>

Eine Ausweitung des Sakramentenbegriffs vollzieht Augustinus. Wie alle lateinischen Kirchenväter verwendet er die Begriffe *μυστήριον* und *sacramentum* synonym, denkt zudem in neuplatonischen Kategorien, knüpft jedoch wegen des verschiedenen sprachlichen Umfelds an andere Bezugspunkte an. Erkennen

38 Vgl. Tertullian, *De praescriptione haereticorum* 40,2, FC 42, 313 f.

39 Vgl. 1 Kor 12,12 f. und 1 Kor 10,16–22.

40 Hotz, *Sakramente*, 44.

41 Origenes, *Contra Celsum* 3,28, FC 50/2, 563.

42 H. U. v. Balthasar, *Parole et Mystère chez Origène*, Paris 1957, 86. Vgl. O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt 1953. Der Begriff Ur-Sakrament wird auch auf Christus selbst bezogen, dann wird die Kirche als Grund-Sakrament bezeichnet.

lässt sich dieser Sachverhalt an dem unterschiedlichen Vorstellungsgehalt bezüglich des neuplatonischen Bildbegriffs. *Μυστήριον* wurde als *ἀντίτυπος* verstanden und fand seinen Ausdruck in der *εἰκών*, im Abbild, das ein Urbild in sich trägt. Die lateinische Bildvorstellung drückt sich im Begriff *imago* aus, den nur eine äußere Ähnlichkeit mit dem Bezeichneten verbindet. Die unterschiedliche Bildauffassung hat ihren Niederschlag im unterschiedlichen Verständnis von *μυστήριον* und *sacramentum* gefunden. Im Westen wurde im Gegensatz zum Symbol- und Gleichnishaften der Akzent auf die Seite des Zeichenhaften verschoben. Augustinus Weltauffassung geht davon aus, dass alles in der Welt Zeichen sein kann. Der unsichtbare Gott hat sich im Verlauf der Heilsgeschichte zeichenhaft den Menschen offenbart. Dabei verweisen die sichtbaren *signa* auf eine ihnen ähnliche göttliche Wirklichkeit, die Augustinus *res* nennt.<sup>43</sup> Daraus schlussfolgert er, dass Zeichen, die sich auf göttliche Dinge erstrecken, Sakramente genannt werden. Augustinus meint mit dem Begriff *sacramentum* alle Sachverhalte, die in dieser oder jener Weise über sich hinausweisen, d. h. sich auf eine geistige und übernatürliche Wirklichkeit beziehen. Im Sakrament wird etwas gesehen und etwas anderes darunter verstanden. Das Sakrament ist in diesem Sinne *signum sacrum*, das durch *elementum* und *verbum* zustande kommt:

»Es tritt das Wort zum Element und es wird das Sakrament, gleichsam ein sichtbares Wort.«<sup>44</sup>

Die Bedeutung des Wortes ist nicht nur rein phänomenologisch, d. h. im Sinne einer allgemeinen Zeichentheorie, sondern grundlegend theologisch zu verstehen. Im sakramentalen Wort wird das Glaubenswort der Kirche verkündet, es ist ein der Heiligen Schrift entnommenes Wort Christi. Durch die sichtbaren Dinge wird der Glaubende zu den unsichtbaren Wirklichkeiten geführt:

»Das sichtbare Opfer ist also das Sakrament, das heißt das heilige Zeichen eines unsichtbaren Opfers.«<sup>45</sup>

Das wesentliche Charakteristikum des Sakramentes ist demnach, dass es als sichtbares Zeichen eine Ähnlichkeit mit dem bezeichneten Unsichtbaren besitzt:

»Denn wenn die Sakramente nicht eine Ähnlichkeit mit jenen Dingen hätten, deren Sakramente sie sind, so wären sie überhaupt keine Sakramente.«<sup>46</sup>

43 Vgl. Hotz, Sakramente, 58.

44 Augustinus, In Iohannis Evangelium Tractatus 80,3, CChr 36, 529. »Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum.«

45 Augustinus, De civitate Dei X, 5, CChr 47, 277. »Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est, sacrum signum est.«

46 Augustinus, Ep. 98,9, CChr 31 A, 233. »Si enim sacramenta quandam similitudinem rerum earum quarum sacramenta sunt non haberent, omnino sacramenta non essent.«

Die Schwierigkeit in diesem Verständnis liegt in der Synthese der Begriffe ›Ähnlichkeit‹, ›Nicht-Identität‹ und ›realer Gegenwart‹. Nach Augustinus wird durch die Konsekration des Brotes ein neuer Seinsgehalt hergestellt, der in der besonderen Vergegenwärtigung des Opfertods Christi besteht. Für dieses neue Sein bedarf es des äußeren Aktes der Konsekration und der inneren Operation des Heiligen Geistes. Dieses neue Sein hat wesenhaft hinweisenden Charakter, ist insofern nur »figurativ«<sup>47</sup>, d. h. nicht identisch mit dem realen Sein Christi und seines Opferaktes. Es steht »in der Mitte zwischen dem Nichtsein und dem realen Sein, genau wie die Sinnendinge bei Plato, die im Unterschied zu dem an und für sich Seienden ihr Sein nur für anderes, durch anderes, im Verhältnis zu anderem und um eines anderen willen haben.«<sup>48</sup> Augustinus lässt offen, wie dieses figurative, wenn auch reale Sein bestimmt werden könne.

Im griechischen Urbild-Abbild-Schema war es klar, dass das Urbild im Abbild – wenn auch in verhüllter Form – gegenwärtig war. Hier beginnt das Mysterium. Wird jedoch, wie im Westen, im Abbild nur eine Ähnlichkeit mit dem Urbild angenommen, ist die innere Beziehung zwischen Urbild und Abbild gebrochen. Hier liegt der Keim für die Eucharistiestreitigkeiten des Mittelalters.

Bei den Kirchenvätern enthalten die Begriffe *μυστήριον* und *sacramentum* eine gemeinsame Konstante, die sich im fundamentalen Doppelsinn von Geheimnis und Zeichen einer göttlichen Wirklichkeit, jedoch mit unterschiedlichen Proportionen<sup>49</sup>, ausdrückt. Zugleich wird aber der Unterschied sichtbar, da mit *μυστήριον* in stärkerem Maße das Geheimnisvolle, mit *sacramentum* eher der Zeichencharakter unterstrichen wird. Beide Begriffe unterscheiden sich also dadurch, dass »das Sakrament ein sichtbares Zeichen ist, das etwas bezeichnet, das Mysterium hingegen etwas Verborgenes, das durch jenes bezeichnet wird. Trotzdem wird das eine für das andere gesetzt, [...] damit das Mysterium das Verbergende und das Verborgene, das Sakrament das Bezeichnende und Bezeichnete sei.«<sup>50</sup> Zudem kommt der Aspekt der Tätigkeit hinzu, der sich stärker mit dem Begriff *μυστήριον* als mit dem Begriff *sacramentum* verbindet.<sup>51</sup>

Mit der Betonung des Wortes Christi erhält in der westlichen Theologie ein wort- und begriffsbestimmtes Denken weiten Raum, es beginnt die Suche nach festen Formen. Die Frühscholastik wird das Gewicht definitiv auf die Akzen-

47 K. Adam, Gesammelte Aufsätze zur Dogmengeschichte und Theologie der Gegenwart, F. Hofmann (Hrsg.), Augsburg 1936, 258.

48 Ebd.

49 Vgl. H. de Lubac, *Corpus mysticum*, Einsiedeln 1969, 60 ff.

50 Alger von Lüttich, *De sacramentis* 1,5, PL 180, 753 B. »Sacramentum et mysterium in hoc differunt, quia sacramentum signum est visibile aliquid significans, mysterium vero aliquid occultum ab eo significatum. Alterum tamen pro altero ponitur, [...] ut sit mysterium occultans et occultum, et sacramentum signans et signatum.«

51 Vgl. de Lubac, *Corpus mysticum*, 67 f.

tuierung des Zeichens legen und mit der Einführung aristotelischen Denkens das Prinzip der Kausalität zur Geltung bringen.

### 3.1.2 Die Scholastik und das Konzil von Florenz – sakramententheologische Präzisierung und Festlegung der Siebenzahl

Durch die Akzentuierung des Zeichens klafft das Verständnis von *μυστήριον* und *sacramentum* in Ost und West auseinander. Bis ins 12. Jahrhundert hinein wird dies jedoch nicht augenfällig, da auch im Westen ein genaueres Erfassen des Wesens der Sakramente nicht geschehen war. Das neuplatonische Verständnis der Sakramente war allerdings kein ungebrochenes mehr.<sup>52</sup> Die Auseinandersetzung um die Eucharistielehre Berengars von Tours zeigt dies. Berengar vertrat die Auffassung, dass durch die Konsekration der Herrenleib nur *figuraliter*, d. h. symbolisch vergegenwärtigt werde. Die Elemente der Eucharistie erfahren in ihrer Substantialität keine Verwandlung, sodass Zeichen und Bezeichnetes real voneinander unterschieden sind. Das *sacramentum* wird nur zum *signaculum*, einem Ausdrucksmittel, das als Übersetzung dem Bedeutungsbereich des Glaubens zuzuordnen ist.<sup>53</sup>

Wie unsicher die damalige Sakramentenlehre war, zeigt sich in den Verurteilungen, die seit 1050 Berengars Lehren als häretisch brandmarkten. Auf der Synode von Rom 1059 unter Nikolaus II. wird Berengar folgendes Glaubensbekenntnis vorgelegt:

»Ich [...] bekenne [...]: daß nämlich das Brot und der Wein, die auf den Altar gelegt werden, nach der Konsekration nicht nur ein Sakrament, sondern auch der wahre Leib und das Blut unseres Herrn Jesus Christus sind und sinnhaft – nicht nur im Sakrament, sondern in Wahrheit – mit den Händen der Priester berührt und gebrochen und mit den Zähnen der Gläubigen zerrieben werden.«<sup>54</sup>

Sakrament und Wahrheit werden in diesem Glaubensbekenntnis gegenübergestellt und verdeutlichen, wie unsicher der Sakramentenbegriff war. In der Häresie des Berengar sowie in der lehramtlichen Antwort ist die neuplatonische Auffassung über die Sakramente weitgehend zurückgedrängt. Ein dinghaftes Eucharistieverständnis wird zum Ausgangspunkt, das später den Schwerpunkt auf den Zeichen- und Wirkcharakter setzt.<sup>55</sup>

Eine Weiterentwicklung geschieht durch Hugo von Sankt Viktor. Seine Sakramentendefinition lautet:

52 Vgl. Hotz, Sakramente, 73.

53 Vgl. R. Geiselman, Die Eucharistielehre der Vorscholastik, Paderborn 1926, 343.

54 Synode von Rom 1059, DH 690.

55 Vgl. Synode von Rom 1079, DH 700.

»Das Sakrament ist ein körperliches oder stoffliches Element, dessen äußere Erscheinung der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich ist, und das aufgrund einer Sinnbildlichkeit unsichtbare und geistliche Gnade darstellt, aufgrund einer Einsetzung sie bezeichnet und aufgrund der Heiligung sie enthält.«<sup>56</sup>

Hugo formuliert drei Kriterien, die er für das Sakrament als wesentlich erachtet. Es bedarf der natürlichen Sinnbildlichkeit eines körperlichen Dinges, der Einsetzung durch Christus, durch die es Zeichen der Gnade wird, und eines Spenders, der die Gnadenmittel anwendet.<sup>57</sup>

»Das erste gab der Schöpfer, das zweite fügte der Erlöser hinzu, das dritte wird vom Verwalter ausgeführt.«<sup>58</sup>

Problematisch an Hugos Definition ist, dass nicht alle Sakramente im Zeichen ein materielles Element enthalten und die Wirkweise der Sakramente in einem grob realistischen Sinne verstanden werden.<sup>59</sup>

Mit Petrus Lombardus wird die Wirksamkeit des Sakramentes gegenüber dem Zeichen im allgemeinen akzentuiert. Zudem erwähnt er als erster ausdrücklich die Siebenzahl der Sakramente und führt den Begriff der *causa* in die sakramententheologische Betrachtung ein. Seine Definition des Sakramentes lautet:

»Denn Sakrament in eigentlichem Sinne wird genannt, was auf solche Weise Zeichen der Gnade Gottes und unsichtbare Form der Gnade ist, dass es deren Bild trägt und deren Ursache ist.«<sup>60</sup>

Der Sentenzenmeister vermeidet es anders als Hugo, von einem *elementum materiale* zu sprechen, und verwendet den Begriff *signum*. Das Wort *imago* bildet die Brücke zum Begriff *causa* und zu einem neuen Denken, das die Frage nach der Kausalität in sich trägt:

56 Hugo von Sankt Viktor, De sacramentis I 9,2, PL 176, 317. »Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans, et ex institutione significans, et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam.«

57 Vgl. Hotz, Sakramente, 74.

58 Hugo von Sankt Viktor, De sacr. I 9,2, PL 176, 318. »Prima indita per Creatorem, secunda adjuncta per Salvatorem, tertia ministrata per dispensatorem.«

59 Vgl. Hotz, Sakramente, 75.

60 Petrus Lombardus, Liber Sententiarum IV d.1, PL 192, 839. »Sacramentum enim proprie dicitur quod ita signum est gratiae Dei, et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat.«

»Damit ist die zentrale Aufgabe benannt, um deren Lösung sich die scholastische Sakramentenlehre bemüht: Wie kann etwas auf solche Weise Zeichen sein, daß es gleichzeitig abbildet und verursacht?«<sup>61</sup>

Thomas von Aquin nimmt sich der Frage an und setzt die augustininische Linie fort, die er durch die Begrifflichkeit der *causae* erweitert. Die Sakramente sind Zeichen, *signum rei sacrae* und gleichzeitig *causae*, d.h. sie bewirken die Erhebung des Menschen in den Gnadenstand. Er bestimmt zudem die Eigentümlichkeiten des Seienden nach den aristotelischen Seinsprinzipien als Materie, Form, Wirkursache (Bewegung und Kraft) und Zweckursache. Gott ist *actus purus*, d.h. absolut einfach. Das Endliche hingegen setzt sich aus Teilprinzipien zusammen, aus Wesenheit und Dasein. Die Wesenheit des Körperlichen trägt Materie und Form als Seinsprinzipien in sich, die als die innere Ursache für das Ganzheitliche eines Körpers gelten. Zu der inneren Ursache kommt die äußere Ursache hinzu, denn das Seiende unterliegt einer Wirkursache, die ihrerseits Finalität voraussetzt und damit durch ein Ziel bestimmt ist.<sup>62</sup> In neuer Weise beachtet Thomas die aristotelische Lehre von der Konkretion aller endlichen Dinge aus *forma* und *materia*. Sprach Augustinus von *elementum* und *verbum*, werden jetzt das materielle Element (Wasser, Öl, Brot, Wein, usw.) und die leibliche Handlung (Waschung, Salbung, Speisung, usw.) mit dem Begriff der *materia* und das die Handlung begleitende Wort mit dem Begriff der *forma* verbunden. Die Anwendung des Kausaldenkens beinhaltet den Bruch mit dem klassischen neuplatonischen Sakramentenverständnis, das mit den Begriffen Abbild und Urbild operierte. Im Abendland wird dem Wort innerhalb des sakramentalen Geschehens eine größere Bedeutung zugemessen als den sinnenfälligen Dingen:

»Das Zeichensein ist in den Worten vollkommener als in den Dingen. Und deshalb wird in den Sakramenten aus den Worten und Dingen gewissermaßen eins, wie aus Form und Stoff, sofern das Zeichensein durch die Worte vollendet wird.«<sup>63</sup>

Die sinnenfälligen Dinge bedürfen wegen ihrer Mehrdeutigkeit der näheren Bestimmung durch das Gotteswort. Ihm allein steht die Macht zu, den Menschen zu heiligen, so dass er auch die Dinge bestimmt, durch die der Mensch geheiligt wird.<sup>64</sup> Diese werden durch das Gotteswort bestimmt:

»In den Sakramenten verhalten sich die Worte nach der Art der Form, die sinnenfälligen Dinge aber nach der Art des Stoffes. Bei allen aus Stoff und Form zusammen-

61 Nocke, Allgemeine Sakramentenlehre, 200.

62 Vgl. Hotz, Sakramente, 82.

63 Thomas von Aquin, Summa Theologiae p. III, q. 60, a. 6, Salzburg u. a. 1935, 22.

64 Deshalb sind die Sakramente von Gott eingesetzt. Vgl. ebd. S. th. p. III, q. 60, a. 5, 17.

gesetzten Dingen ist aber der bestimmende Grund die Form, welche gleichsam Ziel und Grenze des Stoffes ist.«<sup>65</sup>

Das Wort hat im Sakrament den Vorrang vor dem sichtbaren Element. Es ist das Bestimmende und Heilige und bedarf daher noch mehr der Bestimmung durch Gott. Dabei kommt nicht dem materialen Laut, sondern dem Sinn als sakramentalen Zeichen die entscheidende Bedeutung zu, so dass der Vollzug auch nicht an eine bestimmte Sprache gebunden ist.<sup>66</sup> Wie Petrus Lombardus lehrt Thomas die Siebenzahl der Sakramente<sup>67</sup> und unterscheidet die Gnadenwirksamkeit der Sakramente von dem Engagement des Sakramentenspenders, in dem er die Unterscheidung zwischen *ex opere operato* und *ex opere operantis* aufnimmt.<sup>68</sup>

Im Konzil von Florenz 1439 werden diese Erkenntnisse zur Lehre der Kirche erhoben. Der Text kann als Zusammenfassung der Lehre, die die mittelalterlichen Theologen über die Sakramente ausgearbeitet haben, bezeichnet werden:

»Es gibt sieben Sakramente des neuen Bundes, nämlich Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, Letzte Ölung, Weihe und Ehe [...] Alle diese werden durch dreierlei vollzogen, nämlich durch die Dinge als Materie, die Worte als Form und die Person des Spenders, der das Sakrament erteilt in der Absicht zu tun, was die Kirche tut; wenn irgendetwas von diesem fehlt, kommt das Sakrament nicht zustande.«<sup>69</sup>

Durch das Konzil wurden die Zahl der Sakramente und die Umstände, durch die das Sakrament zustande kommt, herausgestellt und festgeschrieben. Die Lehrmeinung des Konzils sollte 108 Jahre später auf dem Konzil von Trient seine Bestätigung finden.

### 3.1.3 Das II. Vatikanische Konzil und die lehramtlichen Aussagen im 20. Jahrhundert – die Kirche als Sakrament

Auf das bedeutende Dekret über die Sakramente aus dem Jahre 1963, das eine sachliche Nähe zum Text über die Rechtfertigung enthält, soll hier nicht weiter eingegangen werden. Ebenso werden die theologische Entwicklung und die vielfältige sakramententheologische Literatur seit dem Konzil von Trient sowie das theologische Ringen und die großen liturgischen Reformen hinsichtlich der

65 Ebd. S. th. p. III, q. 60, a.7, 24.

66 Vgl. ebd. S. th. p. III, q. 60, a.7 f, 24 f.

67 Vgl. ebd. S. th. p. III, q. 65, a.1, 128 ff. Thomas bezieht darin die Sakramente auf die Lebenssituationen des Menschen, auf die Tugenden bzw. die Sünde und ihre Folgen. Diese Methode findet sich in vielfältigen Formen in der neueren Pastoraltheologie wieder.

68 Vgl. Nocke, 202 ff.

69 Konzil von Florenz, »Exultate Deo« – Bulle über die Union mit den Armeniern, 22. November 1439, DH 1310 und 1312.

Sakramentenspendung während und nach dem II. Vatikanischen Konzil nicht eigens berücksichtigt, da sie an dieser Stelle der Arbeit nicht in Betracht gezogen werden müssen. Stattdessen wird ausschließlich auf relevante lehramtliche Texte Bezug genommen. Der Katechismus der Katholischen Kirche von 1992 sagt im Kapitel über die Sakramente:

»Die sieben Sakramente sind Zeichen und Werkzeuge, durch die der Heilige Geist die Gnade Christi, der das Haupt ist, in der Kirche, die sein Leib ist, verbreitet. Die Kirche enthält und vermittelt also die unsichtbare Gnade, die sie bezeichnet. In diesem analogen Sinne wird sie »Sakrament« genannt.«<sup>70</sup>

Die Definition wiederholt zum einen die auf dem Konzil von Florenz festgeschriebene Siebenzahl der Sakramente, d. h. Eucharistie, Taufe, Firmung, Weihe, Ehe, Buße und Krankensalbung, zum anderen wird die analoge Bezeichnung des Sakramentes auf die Kirche angewandt. Das II. Vatikanische Konzil lehrt:

»Die Kirche ist in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts.«<sup>71</sup>

Sie ist als Sakrament Werkzeug Christi, das in den Händen Christi »Werkzeug der Erlösung aller«<sup>72</sup> und »allumfassendes Sakrament des Heils«<sup>73</sup> ist, durch das Christus die »Liebe Gottes zum Menschen zugleich offenbart und verwirklicht«<sup>74</sup>.

Die Sakramentalien vertiefen den Glauben der Kirche in diesem sakramentalen Geschehen. Sie sind »Dinge oder Handlungen, die die Kirche in einer gewissen Nachahmung der Sakramente zu verwenden pflegt, um aufgrund ihres Gebetes vor allem geistliche Wirkungen zu erlangen.«<sup>75</sup> Dabei werden *consecrationes*, *benedictiones constitutivae* und *benedictiones invocativae* unterschieden. Durch die ersten beiden wird eine Person oder Sache dauernd dem sakralen Bereich zugewiesen (z. B. Abts- oder Altarweihen), wobei die *consecratio* eine Salbung enthält. Die *benedictiones invocativae* rufen einen allgemein göttlichen Segen über Personen und Dinge herab. Geweihte Gegenstände werden

70 Katechismus der Katholischen Kirche, München 1992, 774.

71 II. Vatikanisches Konzil, »Lumen Gentium« – Dogmatische Konstitution über die Kirche, 21. November 1964, (LG 1) DH 4101.

72 LG 9, DH 4123.

73 LG 48, DH 4168.

74 II. Vatikanisches Konzil, »Gaudium et Spes« – Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, 7. Dezember 1965, (GS 45) DH 4345.

75 Codex Iuris Canonici, Vatikanstadt 1917, c. 1144, 299. »Sacramentalia sunt res aut actiones quibus Ecclesia, in aliquam Sacramentorum imitationem, uti solet ad obtinendos ex sua impetratione effectus praesertim spirituales.« Vgl. Codex Iuris Canonici, Vatikanstadt 1983, c. 1166.

ebenfalls zu den Sakramentalien gezählt, allerdings ausschließlich im Hinblick auf ihren Gebrauch (z. B. Weihwasser).

### 3.2 Die Entwicklung in der Assyrischen Kirche

In den folgenden Ausführungen soll die Aufmerksamkeit auf die Sakramententheologie der Assyrischen Kirche des Ostens gerichtet werden. Die Entwicklungsgeschichte des Westens hat eine starke sakramententheologische Systematisierung hervorgebracht, die verstehen lässt, warum damit auch eine (legitime) Suche nach einem festen Konsekrationsmoment einhergeht. Auf diese Suche wird anschließend eingegangen werden.

Zunächst soll jedoch die assyrische Sakramentenlehre betrachtet werden. Zum Verständnis für die Gesamtthematik seien zwei Anmerkungen vorangestellt. Erstens: Im Vergleich zur lateinischen Entwicklung gibt es innerhalb der orientalischen Tradition keine vergleichbare systematisch entwickelte Sakramentenlehre. Bis zum 13./14. Jahrhundert wird eine solche Systematisierung nicht einmal angedacht. Zweitens: In der Assyrischen Kirche des Ostens und in der ganzen orientalischen Tradition steht allein der liturgische Vollzug und nicht die theologische (theoretische) Reflexion im Mittelpunkt. Rechtgläubig ist, was auf rechte Weise in der überlieferten Liturgie gefeiert wird. Im folgenden wird untersucht, ob es überhaupt formulierte Bedingungen für die Feier der Sakramente gibt, und wenn ja, wie sie erfüllt werden müssen. Ein Hauptaugenmerk wird auf das Zueinander von Priestertum und Eucharistie gelegt werden, da dies auch für die sich anschließende Darstellung der römischen Entscheidung von besonderer Wichtigkeit ist.

#### 3.2.1 Patriarch Mar Dinkha IV – die Begriffe *raza/rozo* und *μυστήριον* in ihrem heutigen Verständnis

Zunächst wird eine Begriffsklärung den Gegenstand der Betrachtung eingrenzen, d. h. die Definition und Verwendung des Begriffs der *raze* klären und mit der Verwendung des Sakramentenbegriffs in der lateinischen Tradition vergleichen. Die Einzahl des ostsyrischen *raza* bzw. westsyrischen *rozo* wird äußerst selten gebraucht, so dass die *raze* (Mehrzahl) unterschiedliche Bedeutungen kennen. *Raze* meinen sowohl das, was die lateinische Tradition mit *sacramentum* bzw. *μυστήριον* verbindet, als auch alle heiligen Zeichen, die die lateinische Tradition unter die Sakramentalien einordnen würde. Der assyrische Katholikos und Patriarch Mar Dinkha IV. gibt folgende Aufzählung, welche die Mysterien der Kirche sind:

»Die Sakramente der Kirche sind gemäß den Heiligen Schriften sieben an der Zahl: Das Priesteramt, es ist der Dienst an allen anderen Sakramente; die heilige Taufe; das Öl der Salbung; das Opfer des Leibes und Blutes Christi; die Absolution; der heilige Sauerteig, nämlich der König (Malka); das Zeichen des lebenspendenden Kreuzes.«<sup>76</sup>

Auffallend ist der Begriff *sacramentum*, da normalerweise in den Ostkirchen von *μυστήριον* gesprochen wird, als auch die Verwendung der umstrittenen Siebenzahl, die – wie gesehen – in der lateinischen Tradition im Mittelalter relevant wurde. Inhaltlich stimmt die Aufzählung nicht mit dem Sakramentenkatalog der lateinischen Tradition überein. Die Firmung, die Krankensalbung und die Ehe werden nicht genannt, nur allgemein das Öl der Salbung, der heilige Sauerteig und das lebenspendende Kreuzzeichen. Nach lateinischer Definition ist also eine Vermischung von Sakramenten und Sakramentalien (lebensspendenden Kreuzzeichen) festzustellen bzw. mit dem heiligen Sauerteig eine im Westen nicht bekannte Tradition hinzugefügt. Diese Tradition wird aber noch eine Rolle spielen, da sie ausdrücklich in der römischen Entscheidung zur Zulassung der Anaphora der Apostel Addai und Mari als gültige Eucharistiefeyer erwähnt wird. Laut Tradition wird ein Stück des konsekrierten Brotes dem neuen Brot zugeengt.

### 3.2.2 Timotheos II. und 'Abdîshô bar Brikâ – *raze* in ihrer Bedeutungsvielfalt

Zwei Theologen können als die maßgeblichen Autoritäten der Assyrischen Kirche des Ostens bezeichnet werden. Auf diese stützt sich die theologische Reflexion. Timotheos, als Metropolit von Mosul und Arbela, wird 1318 Nachfolger Yahballahas III.

Besondere Bedeutung hat sein Buch über *Die sieben Gründe der kirchlichen Geheimnisse* erlangt. Es ist die ausführlichste Sakramententheologie, die in der ostsyrischen Literatur gefunden werden kann. 'Abdîshô (Ebedjesus) bar Brikâ war als Metropolit von Nisibis und Armenien (zwischen 1285 – 1291) der letzte große Schriftsteller der ostsyrischen Kultur.<sup>77</sup>

In *Die sieben Gründe der kirchlichen Geheimnisse* nennt Timotheos folgenden Katalog:

»Kap. 1 über das Priestertum, Kap. 2 über die Weihe von Kirchen und Altären, Kap. 3 über die Taufe, und das heilige Öl, Kap. 4 über das heilige Sakrament des Leibes und

76 Apostolic Catholic Assyrian Church of the East, in: *Baptism, Eucharist and Ministry* 1982 – 1990, Report on the process and responses, Genf 1992, in: BEM III, 26. »The sacraments of the Church, according to the divine scriptures, are seven in number: the priesthood, which is ministry of all the other sacraments; holy baptism; the oil of unction; the oblation of the body and blood of Christ; absolution; the holy leaven, namely, the king (Malka); the sign of the lifegiving cross.«

77 Vgl. Winkler, *Ostsyrisches Christentum*, 141 ff.

Blutes, Kap. 5 über die Mönchsweihe, Kap. 6 über das Amt für Verstorbene, Kap. 7 über das Sakrament der Ehe.«<sup>78</sup>

Diese Aufzählung weicht nicht nur von der lateinischen Aufzählung der Sakramente ab, sondern auch von der Darstellung Mar Dinkhas IV. Timotheus nennt das Priestertum zuerst, da alle anderen *raze* durch die Vermittlung des Priesters oder des Bischofs vollzogen werden. Er unterteilt weiter in Haupt- und Nebengeheimnisse, d. h. die Priesterweihe, die Kirch- und Altarweihe, die Taufe und die Eucharistie sind *raze* im strengen Sinne, während die Mönchsweihe, der Begräbnisritus und die Eheschließung zweitrangig sind. Im *Buch der Perle* (Marganitha) nennt 'Abdîshô bar Brikâ folgende systematische Darstellung, die der oben genannten Antwort der Kirche des Ostens auf das Limadokument entspricht:

»Die Sakramente [*raze*] der Kirche sind gemäß den Heiligen Schriften sieben: Das erste ist das Priestertum, weil es alle anderen Sakramente vollendet; zweitens die heilige Taufe; drittens das Öl der Salbung; viertens das Opfer des Leibes und Bluts Christi; fünftens die Vergebung der Sünden; sechstens der heilige Sauerteig [*fermentum*]; siebtens das Zeichen des lebenspendenden Kreuzes.«<sup>79</sup>

Hier erklärt sich, warum im einleitenden Satz Mar Dinkhas IV. von *sacramentum* gesprochen wird. Der Satz ist dem *Buch der Perle* entnommen. Dieser beginnt zwar mit dem Wort *raze*, wird aber von Assemanus ins Lateinische mit *sacramenta* wiedergegeben. Badger übersetzt ins Englische ebenfalls mit *sacraments*.

Deutlich wird, dass der Text und seine theologische Deutung aus dem 13./14. Jahrhundert in der Kirche des Ostens volle Gültigkeit besitzt, so dass ein Blick in die Auslegung lohnt.<sup>80</sup> 'Abdîshô bar Brikâ will die Siebenzahl als für das Heil der Menschen notwendig begründen:

»Wie der Mensch geboren werden muss, so muss er, um zur Welt der Unsterblichen zu gehören, aus der Taufe neu geboren werden. Dies geschieht durch den spirituellen Vater, den Priester. Wie der Mensch, um zu leben, Nahrung braucht, so braucht der Getaufte die Eucharistie. Wie der Mensch der Heilung von Krankheit bedarf, so be-

78 J. S. Assemanus, *Bibliothecae Orientalis III*. P 2, Rom 1728, 240. »Timotheus II. Patriarcha edidit librum de septem Sacramentis, in quo cap. 1. differit, de Sacerdotio, cap.2. de consecratione Ecclesiae & Altaris. Cap.3. de Baptismo, & sacro Oleo. Cap. 4 de sanctis sacramentis Corporis & Sanguinis. Cap.5. de benedictione monachorum. Cap. 6. De officio pro defunctis. Cap.7. de sacramentis desponsationis.« (Uneinheitlichkeit aus Originaltext übernommen!)

79 Ebd. Vgl. Assemanus, *Bibliothecae Orientalis III*. P 1, Rom 1725, 356. »Sacramenta ecclesiae septem sunt juxta mentem divinarum scripturarum: Primum est sacerdotium, quod perficit omnia sacramenta; secundum sanctum baptisma; tertium oleum unctionis; quartum oblatio corporis et sanguinis Christi; quintum remissio peccatorum; sextum sacrum fermentum; septimum signum vivificae crucis.« Vgl. G. P. Badger, *The Nestorians and their Rituals II*, London 1852, 404.

80 Vgl. Winkler, *Ostsyrisches Christentum*, 143.

nötigt er der Vergebung der Sünden durch den Priester, den spirituellen Arzt. Das Öl der Salbung begleitet die neue Geburt durch die Taufe, der heilige Sauerteig wird für den Leib Christi gebraucht, durch das lebensspendende Zeichen des Kreuzes werden alle *raze* vollendet.«<sup>81</sup>

Hier wird der Versuch einer systematischen Betrachtung der *raze* und ihrer Festlegung zu einer Siebenzahl deutlich, jedoch legt 'Abdîshô bar Brikâ nicht eindeutig fest, welche *raze* letztendlich verpflichtend sind. Er kennt eine Offenheit für andere Möglichkeiten:

»Aber manche Christen, die den Sauerteig nicht besitzen, anerkennen gemäß der Anordnung Christi [...] die Ehe als siebentes Sakrament.«<sup>82</sup>

Interessant ist die Ähnlichkeit mit den Ausführungen des Thomas von Aquin<sup>83</sup>. Die Lebenssituationen der Menschen wird zum Ausgangspunkt. Jedoch nutzt Thomas diese Betrachtung als Beginn einer systematischen Reflexion der sakramentalen Handlungen. Eine solch weitgehende systematische Auseinandersetzung ist bei 'Abdîshô bar Brikâ nicht mehr zu finden. Für die Frage nach der gültigen Spendung der *raze* wird wiederum auf das *Buch der Perle* recurriert. Drei Kriterien sind für die Gültigkeit notwendig: Erstens die Spendung durch einen Priester – wie gesehen »das erste ist das Priestertum, weil es alle anderen Sakramente vollendet« -, zweitens die Einsetzung durch Christus und drittens der Glaube. Die hervorragende Stellung des Priestertums ist damit zu begründen, dass es für den Vollzug aller anderen *raze* notwendig ist. Es ist der Dienst der Vermittlung zwischen Gott und den Menschen und Ausdruck der apostolischen Sukzession<sup>84</sup>. Mar Dinkha IV. fügt dem *Buch der Perle* folgenden Satz über das Priestertum hinzu:

»Das Priestertum ist das wichtigste und vornehmste Sakrament in der Kirche, durch welche alle anderen Sakramente der Kirche vollendet und vervollkommnet werden; und es ist das größte Geschenk, das Gott der Menschheit gab, indem er den Menschen ermächtigte, seinen Mitmenschen die Sünden zu vergeben.«<sup>85</sup>

Einer anderen Darstellung folgt der indische Metropolit Mar Aprem Mooken, der Taufe und Eucharistie als *major sacraments* hervorhebt, dem Priestertum aber den ersten Platz unter den anderen fünf zusichert, »[i]nnerhalb der fünf kleinen Sakramente, ist die Weihe das erste.«<sup>86</sup> Jedoch wird deutlich, dass Taufe

81 Ebd.

82 Badger, *The Nestorians*, 405. Dt. Übersetzung bei Winkler, *Ostsyrisches Christentum*, 143.

83 Vgl. wiederum Thomas von Aquin, *S. th. p. III q. 65, a 1, 128 ff.*

84 Vgl. *Common Christological Declaration*.

85 *Churches Respond to BEM III*, 28. Dt. Übersetzung bei Winkler, *Ostsyrisches Christentum*, 144.

86 G. M. Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, Trichur 1978, 30.

und Eucharistie erst durch die mit der Kraft des Heiligen Geistes ausgestattete priesterliche Handlung vollzogen werden.

In *The fourth Pro Oriente non official Syriac Consultation* gibt Mar Bawai Soro folgende Erhellung des Begriffes. Durch die *raze* wird der erlösende Akt Jesu Christi am Kreuz vergegenwärtigt und zugleich auf die eschatologische Erwartung der Wiederkunft Christi verwiesen. Der Gläubige erhält in ihnen Anteil an Tod und Auferstehung Jesu Christi.<sup>87</sup> Anthropologie und Soteriologie werden so in der Betrachtung der *raze* konsequent mitgedacht. Eine umfassende und erhellende Definition des Begriffes ist schließlich in dem Kommuniqué *The fifth Pro Oriente non official Syriac Consultation* zu finden:

»Raza/rozo, im liturgischen Kontext, ist eine symbolische Handlung, die sich gründet in der Heilsökonomie Christi und durch die Kirche als eine Heilshandlung mit eschatologischer Dimension durch den Dienst eines Bischofs oder eines Priesters vollzogen wird. Durch des Sakraments (*raza/rozo*) lebensschaffende Gnade empfängt der Gläubige wirksam, durch die Kraft des Heiligen, und erhält die Gnade durch den Glauben und das Gebet.«<sup>88</sup>

In einem solch umfassenden Verständnis kann die Zahl der *raze* unbegrenzt sein. Aus den unterschiedlichen Konnotationen, die an den Begriffen *raza* und *sacramentum* hängen, ergibt sich, dass die syrische Tradition nie ein Äquivalent zur westlichen Sakramententheologie ausgearbeitet hat.<sup>89</sup> Zwar findet sich in allen angeführten Verweisen eine Siebenzahl der Sakramente, die aber variierbar erscheint. In der Frage, was zur Gültigkeit eines Sakramentes notwendig ist, gibt es große Übereinstimmung. Die assyrische Sakramententheologie arbeitet jedoch nicht mit den Kategorien *materia* und *forma*, was ein entscheidender Aspekt für die später aufzugreifende Frage nach dem Konsekrationsmoment sein wird.

Zwei Feststellungen führen in die weitere Untersuchung. Zum einen wird deutlich, dass die Assyrische Kirche des Ostens eine gewisse Eigentradition entwickelt hat, die weder mit lateinischer noch orthodoxer Sakramententheologie anderer Ostkirchen in Einklang gebracht werden kann. Vielmehr führte die assyrische Kirche im Hinblick auf die Sakramente und ihre liturgische Tradition

87 Vgl. B. Soro, *Understanding Church of the East Sacramental Theology. The Theodorian Perspective*, in: *Syriac Dialogue. Fourth non-offical consultation on dialogue within the Syriac Tradition*, Wien 2001, 22–43.

88 Joint Communiqué of the fifth Pro Oriente non official Syriac Consultation, Wien 2003, 151. »Raza/Rozo, in a liturgical context, is a symbolic action, founded on the economy of salvation in Christ, which is performed by the church as a salvific action with the eschatological dimensions through the ministry of a bishop or a priest. Through a Raza/Rozo life-giving grace (*taybutha/taybutho*) is effectively communicated by the power of the Holy Spirit to a believer who receives this grace through faith and prayer.«

89 Vgl. Joint Communiqué of the fourth Pro Oriente non official Syriac Consultation, Wien 2001, 119.

ein lange Zeit unbeachtetes Leben. Zum anderen zeigt sich, dass für die liturgische Tradition der Ostkirchen – insbesondere der syrischen – die Anwendung des lateinischen Begriffs »liturgiegeschichtlich höchst fragwürdig [ist]«, denn die orientalischen Kirchen haben sich oftmals erst aufgrund lateinischer Anfragen mit diesem westlichen terminus technicus (und seiner Bedeutung für die westliche Kirche) auseinandergesetzt und manchmal (nachdem vom Westen aus Druck auf einzelne Kirchen des Ostens ausgeübt wurde), auch im Sinne des westlichen Fragestellers geantwortet.«<sup>90</sup>

Der philosophisch geprägte lateinische Sakramentenbegriff scheint nie eine freiwillige Anwendung gefunden zu haben, sondern nur auf westlichen Druck hin eingeführt oder aber – wie im beschriebenen Fall – nicht beachtet worden zu sein.

Die sich anschließende römische Entscheidung über die Gültigkeit der Anaphora der Apostel Addai und Mari nimmt diese Problematik auf. Die römischen Kongregationen bestehen nun nicht auf der Zitation der Einsetzungsworte, auch wenn sie diese in der gemeinsamen Feier mit den unierten Chaldäern empfehlen, sondern formulieren unter Beachtung dieser alten Tradition im wesentlichen drei Argumente, warum die Anaphora der Apostel Addai und Mari auch ohne Einsetzungsworte ein gültiges Hochgebet darstellt.

#### **4 Die römische Anerkennung der Anaphora der Apostel Addai und Mari als gültige Eucharistiefeier**

Als die Kongregation für die Glaubenslehre am 17. Januar 2001 erklärte, dass die Liturgie der Apostel Addai und Mari der Assyrischen Kirche des Ostens auch ohne wörtlichen Einsetzungsbericht als gültige Eucharistiefeier angesehen wird, konnte dies als theologische Sensation betrachtet werden, auch wenn sie außerhalb kirchlicher Kreise wenig Beachtung fand. Theologisch, pastoral und ökumenisch schien ein entscheidender Durchbruch gelungen zu sein. Nach der *Common Christological Declaration* war ein weiterer Meilenstein auf dem Weg zur kirchlichen Einheit erreicht. Erstmals war es den Gläubigen der mit Rom unierten Kirchen des syrischen Ritus erlaubt, aus pastoraler Notwendigkeit gemeinsam mit den Gläubigen der Assyrischen Kirche des Ostens die Liturgie der Apostel Addai und Mari ohne wörtliche Zitation des Einsetzungsberichtes zu feiern. Am 20. Juli 2001 veröffentlichte der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen das dreiseitige Dokument *Guidelines for Admission to the*

---

90 G. Winkler, Rezension zu: Sakramentale Feiern I/2: R. Meßner, *Feier der Umkehr und Versöhnung*; R. Kaczynski, *Feier der Krankensalbung*, Regensburg 1992, in: ThQ 174, Tübingen 1994, 329–333, 332.

*Eucharist between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East*<sup>91</sup>, dem kurze Zeit später eine etwas längere Erklärung, *Admission to the Eucharist in Situations of Pastoral Necessity, Provision between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East*<sup>92</sup>, folgte. Die Erklärung wurde in Abstimmung mit der Kongregation für die Glaubenslehre und der Kongregation für die Orientalischen Kirchen veröffentlicht. Die Argumente entsprechen sich in beiden Dokumenten und werden im weiteren Verlauf zur Darstellung gebracht. Im wesentlichen sind es drei Argumente, auf die sich die Entscheidung stützt.

#### 4.1 Erstes Argument – das hohe Alter der Anaphora

Das erste Argument bezieht sich auf das hohe Alter der Anaphora. Die Anaphora der Apostel Addai und Mari ist eines der ältesten eucharistischen Hochgebete, die im liturgischen Gebrauch einer Kirche zu finden sind. Es bezieht sich auf das letzte Abendmahl, in Gehorsam gegenüber den Geboten des Herrn und in der Intention der Kirche. Zudem wurde die Gültigkeit des Hochgebetes nie vom Lehramt der Kirche bestritten.<sup>93</sup> Dieses Argument wird in der nachfolgenden Erklärung vertieft. Dass die Einsetzungsworte in diesem Hochgebet fehlen und es eine liturgische Eigentradition gibt, führt die römische Kongregation auf die große Isolation der Assyrischen Kirche des Ostens zurück.

In der liturgischen Praxis verwendet die Kirche drei verschiedene Hochgebete, die im liturgischen Kalender festgeschrieben sind. Das Hochgebet des Nestorius wird an fünf Tagen<sup>94</sup>, das Hochgebet des Theodor von Mopsuestia fast 16 Wochen<sup>95</sup> und das Hochgebet der Addai und Mari über 200 Tage im Jahr bei der Zelebration verwendet<sup>96</sup>. Die Anaphoren der Nestorius und des Theodor von Mopsuestia sind späteren Ursprungs und enthalten den Einsetzungsbericht. Die Einfügung der Einsetzungsworte in die Addai-Mari-Liturgie wurde nie gefor-

91 Guidelines for Admission to the Eucharist between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East, Rom 20. Juli 2001. (Der englische Originaltext wird im Anhang aufgeführt.)

92 Admission to the Eucharist in Situations of Pastoral Necessity, Provision between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East, Rom 2001. (Der englische Originaltext wird im Anhang aufgeführt.)

93 Vgl. Guidelines for Admission to the Eucharist.

94 An den Festen Epiphanie, Johannes des Täufers, der griechischen Kirchenlehrer sowie an Aschermittwoch und dem Dienstag der Heiligen Woche.

95 Vom Beginn des Kirchenjahres bis Palmsonntag.

96 Von Palmsonntag bis zum Ende des Kirchenjahres. Vgl. P. Hofrichter, The Anaphora of Addai and Mari in the Church of the East. Eucharist without institution narrative, in: Syriac Dialogue. First non-official consultation on dialogue within the Syriac Tradition, Wien 1994, 182–191, 183.

dert. Selbst aus der Zeit der Einheit beider Kirchen unter Patriarch Sulaqua existiert kein Dokument, das die Einfügung verlangte.

Zur Verdeutlichung der wahren Intention zur Feier der Eucharistie verweist das römische Dokument auf die Tradition des heiligen Sauerteigs. Die Tradition bezieht sich auf den Abendmahlssaal selbst. Sie besagt: Jesus gab dort dem Lieblingsjünger Johannes zwei Stücke des Brotes. Eines sollte er essen, das andere sorgfältig aufbewahren. Nach Jesu Tod tauchte Johannes das Brot in das Blut, das aus der Seite Jesu geflossen war. Bis zum heutigen Tag wird die Tradition erneuert. Der Ortsbischof mischt am Gründonnerstag einen Rest des alten Brotes dem neuen Brot hinzu. Dies wird an alle Pfarreien zur Verwendung im gesamten Jahr verteilt und vor jedem Gottesdienst vom Priester auf besondere Weise vorbereitet. Keinem Priester ist es erlaubt, die Messe ohne den heiligen Sauerteig zu feiern. Jede Eucharistie ist der historische wie symbolische Verweis auf die Einsetzung der Eucharistie durch Jesus.<sup>97</sup>

#### 4.2 Zweites Argument – die apostolische Sukzession der Kirche

Die Assyrische Kirche des Ostens ist eine Partikularkirche, die im wahren Glauben und der apostolischen Sukzession steht. Sie bewahrte durch alle Zeiten den eucharistischen Glauben an die Präsenz des Herrn in den Gestalten von Brot und Wein. Wenn diese Feststellung zutrifft, dann gilt auch für die Assyrische Kirche die Argumentation des Konzils:

»Da nun diese Kirchen trotz ihrer Trennung wahre Sakramente besitzen, vor allem aber in der Kraft der apostolischen Sukzession das Priestertum und die Eucharistie, wodurch sie in ganz enger Verwandtschaft bis heute mit uns verbunden sind, so ist eine gewisse Gottesdienstgemeinschaft unter gegebenen geeigneten Umständen mit Billigung der kirchlichen Autoritäten nicht nur möglich, sondern auch ratsam.«<sup>98</sup>

Dass diese Bedingungen – wahre Sakramente, das Priestertum in der apostolischen Sukzession, die Eucharistie – in der ostsyrischen Kirche erfüllt sind, wird durch die *Common Christological Declaration* bereits bestätigt:

»Die Gläubigen werden Glieder dieses Leibes durch das Sakrament der Taufe, wodurch sie mit dem Wasser und aufgrund des Wirkens des Heiligen Geistes als neue Geschöpfe wiedergeboren werden. Sie werden bezeichnet mit dem Siegel des Heiligen Geistes, der das Sakrament der Salbung spendet. Ihre Gemeinschaft mit Gott und untereinander findet ihren vollen Ausdruck in der Feier des einen Opfers Christi im Sakrament der Eucharistie. Diese Gemeinschaft wird für die sündig gewordenen Mitglieder der Kirche

97 Vgl. Admission to the Eucharist in Situations of Pastoral Necessity.

98 II. Vatikanisches Konzil, »Unitatis redintegratio«- Dekret über den Ökumenismus, 21. November 1964, (UR 15).

wiederhergestellt, wenn sie mit Gott und untereinander durch das Sakrament der Vergebung versöhnt werden. Das Sakrament der Weihe zum priesterlichen Dienst in der apostolischen Sukzession verbürgt die Echtheit des Glaubens der Sakramente und der Gemeinschaft in einer jeden Ostkirche. Aus diesem Glauben und diesen Sakramenten lebend, können sich die Katholischen Ortskirchen und die Assyrischen Ortskirchen infolgedessen gegenseitig als Schwesterkirchen anerkennen.«<sup>99</sup>

Beide Dokumente bilden die Grundlage, die in Notsituationen katholischen Gläubigen erlaubt, die Sakramente der Eucharistie, der Buße und der Krankensalbung in einer Kirche zu empfangen, die diese Sakramente gültig spendet. Voraussetzung ist die physische oder moralische Unmöglichkeit, einen katholischen Geistlichen zu erreichen. Natürlich gilt die Bestimmung auch für die Gläubigen der Ostkirchen in der katholischen Kirche.

#### 4.3 Drittes Argument – die Intention der Einsetzungsworte

Sodann verweist der Einheitsrat auf den Umstand, dass die verschiedenen Hochgebete des Westens und des Ostens auch verschiedene theologische, rituelle und sprachliche Traditionen kennen. Die Einsetzungsworte sind in der Anaphora von Addai und Mari zwar nicht *ad litteram*, d. h. in wörtlicher Weise, vorhanden, wohl aber eindeutig intendiert und in den Gebeten der Danksagung, des Lobpreises und der Fürbitte integriert. Im folgenden verweist das Dokument<sup>100</sup> auf drei Abschnitte, in denen nach römischer Meinung die Einsetzungsworte auf andere Weise enthalten sind. Sie werden während der Untersuchung des Textes an späterer Stelle erwähnt. Dem dritten Argument wird noch eine rechtliche Bestimmung angefügt. In Notsituationen ist es den Gläubigen der Assyrischen Kirche des Ostens erlaubt, an der Eucharistiefeyer der chaldäischen Christen teilzunehmen und umgekehrt. In diesem Fall zelebrieren die assyrischen und chaldäischen Priester die heilige Eucharistie in ihrem eigenen Ritus. Wenn chaldäische Gläubige an der Eucharistiefeyer der Assyrischen Kirche des Ostens teilnehmen, ist den Zelebranten wärmstens empfohlen, die Einset-

99 Common Christological Declaration. Vgl. Code of Canons of the Eastern Churches, Vatikanstadt 1990, can 671 § 2,3. »If necessity requires it or genuine spiritual advantage suggests it and provided that the danger of error or indifferentism is avoided, it is permitted for Catholic Christian faithful, for whom it is physically or morally impossible to approach a Catholic minister, to receive the sacraments of penance, the Eucharist and anointing of the sick from non-Catholic ministers, in whose Churches these sacraments are valid. [...] Likewise Catholic ministers licitly administer the sacraments of penance, the Eucharist and anointing of the sick to Christian faithful of Eastern churches, who do not have full communion with the Catholic Church, if they ask for them on their own and are properly disposed.«

100 Admission to the Eucharist in Situations of Pastoral Necessity.

zungsworte in das Hochgebet einzufügen, wie es die Heilige Synode der Assyrischen Kirche seit 1978 erlaubt. Diese Empfehlung stellt eine gewisse Inkonsistenz dar. Entweder ist die Anaphora gemäß des assyrischen Ritus gültig, dann ist die Zufügung des ausdrücklichen Einsetzungsberichtes bei der Teilnahme chaldäischer Gläubigen nicht notwendig, oder die Gültigkeit der Anaphora hängt doch wieder an der Verwendung der ausdrücklichen Einsetzungsworte, ohne die die Eucharistie ungültig wäre.

Die ergangene Erlaubnis zur bedingten wechselseitigen Teilnahme an den eucharistischen Feiern ist der Chaldäisch Katholischen Kirche und der Assyrischen Kirche des Ostens vorbehalten.<sup>101</sup>

---

101 Vgl. Guidelines for Admission to the Eucharist.



---

## II Der Beginn einer Debatte – die Kontroverse um die Frage nach der Gültigkeit der Anaphora der Apostel Addai und Mari

Nachdem die Kongregation für die Glaubenslehre ihre Entscheidung öffentlich gemacht hatte, begann in der wissenschaftlichen Diskussion eine – teils äußerst polemische – Debatte. Die Brisanz der Entscheidung war offensichtlich geworden. Das innerste Wesen der katholischen Sakramententheologie, die Frage nach den Einsetzungsworten als *forma sacramenti* der Eucharistie, schien verändert worden zu sein. Die veränderte Haltung in einem Einzelfall, obwohl nur für eine geringe Zahl von Gläubigen relevant, musste die Frage nach der prinzipiellen Bedeutung der Einsetzungsworte in der Eucharistiefeier zu Tage fördern. Damit flammte indirekt die alte Diskussion zwischen Lateinern und Griechen nach der Bedeutung der Einsetzungsworte bzw. der Geistepiklese wieder auf. Wenn in der Anaphora der Apostel Addai und Mari nicht die wörtliche Zitierung der Worte Jesu als *forma sacramenti* dient, muss die Frage erlaubt sein, ob diese Entscheidung nicht eine generelle Neuausrichtung in der Eucharistielehre befördert. Bisher galt die Meinung:

»Den Kern der Eucharistia und damit der ganzen Messe bildet in allen bekannten Liturgien der Einsetzungsbericht mit den Wandlungsworten.«<sup>102</sup>

Eine solche Feststellung ist nicht mehr möglich, da sie einen Teil der Anaphoratradsition des christlichen Ostens ausschließt. Das Faktum einer anderen Liturgie- und Eucharistietradition in einer ostsyrischen Kirche drängt zu einer eigenen Reflexion und Positionierung in der westlichen Eucharistielehre. Verallgemeinernd stehen sich zwei unversöhnliche Lager gegenüber.

Aus Sicht einer Dogmatik, die allein aus der scholastischen Tradition argumentiert, war die Entscheidung ein eklatanter Irrtum, der die fundamentale Wahrheit der Eucharistielehre verrät.<sup>103</sup> Ohne die wörtliche Verwendung der

---

102 J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der Römischen Messe* (Bd. 2), Wien u. a. 1962, 243.

103 Vgl. H. L. Barth, *Wandlung ohne Wandlungsworte? Untersuchungen zur Anaphora des Addai und Mari*, in: *UVK 32/4, Sankt Augustin 2002*, 191 – 218. D. Berger, *Abschied von den exakten Konsekrationsworten? Oder: Besitzt die Kirche die Vollmacht eine Liturgie, ohne*

*ipsissima verba Christi* ist keine Konsekration möglich, so dass die Kirche nun – zu Unrecht – die Eucharistie *in genere* verändert habe und die Assyrische Kirche des Ostens bei der Verwendung der Anaphora der Apostel keine gültige Eucharistie feiere. Die Gegenmeinung wird meist von Liturgiewissenschaftlern und Ökumeneexperten vertreten. Sie unterstützen die Entscheidung, weil damit eine längst fällige Überwindung der dogmatischen Fixierung des eucharistischen Geschehens auf den Konsekrationsmoment verbunden ist. Das Gesamt des Hochgebetes<sup>104</sup> bzw. die Verbindung von Wortgottesdienst und Eucharistiefeyer<sup>105</sup> müssen größere Beachtung finden. Beide gegensätzlichen Positionen sollen im Folgenden mit den verschiedenen Untersuchungsergebnissen zur Darstellung gebracht werden. Auffällig ist die unterschiedliche Bewertung gleicher Inhalte. Dieselben Quellen werden zur Rechtfertigung der jeweiligen Argumentation herangezogen. Das ist verwirrend. Entweder widersprechen sich die angeführten Zeugnisse in ihren Ausführungen selbst, oder aber eine selektive

---

die Einsetzungsworte für gültig zu erklären? In: UVK 32/6, Sankt Augustin 2002, 350–370. Der gleiche Artikel wurde nochmals veröffentlicht unter dem Titel: Forma huius sacramenti sunt verba Salvatoris. Die Form des Sakramentes der Eucharistie, in: Div., Vatikanstadt 2004, 171–200. Die Zufügung im zweiten Artikel stammt aus: Was ist ein Sakrament? Der hl. Thomas von Aquin und die Sakramente im allgemeinen, Siegburg 2004. In leicht überarbeiteter Form ohne entsprechenden Hinweis ist dieser Artikel zuletzt erschienen unter der Überschrift: Die dogmatische Frage nach der Form des Sakramentes der Eucharistie, in: U. Lang (Hrsg.), Die Anaphora von Addai und Mari – Studien zu Eucharistie und Einsetzungsworten, Bonn 2007, 121–147. B. Gherardini, Le parole della Consacrazione eucaristica, in: Div., Vatikanstadt 2004, 141–170. T. Marschler, Neues und Altes zur Eucharistischen Sakramentenform, in: Div., Vatikanstadt 2004, 201–226.

- 104 Vgl. A. Gerhards, Entstehung und Entwicklung des Eucharistischen Hochgebets im Spiegel der neueren Forschung. Der Beitrag der Liturgiewissenschaft zur liturgischen Erneuerung, in: Gratias Agamus. Studien zum Eucharistischen Hochgebet, A. Heinz, H. Rennings (Hrsg.), Freiburg u. a. 1996, 75–96. C. Giraud, Addai e Mari. L'anafora degli Apostoli Addai e Mari: La »Gemma orientale« della lex orandi, in: Div., Vatikanstadt 2004, 205–217. P. Hofrichter, The Anaphora of Addai and Mari, 182–191. P. Hofrichter, The anaphora of Addai and Mari. An Early Witness to Apostolic Tradition, in: Orientalium Ecclesiarum. A reception in Syro-Malabar Church, Kerala 2004, 1–14. H. J. Gräf, Der Einsetzungsbericht im Hochgebet, in: Gratias Agamus. Studien zum Eucharistischen Hochgebet, A. Heinz, H. Rennings (Hrsg.), Freiburg u. a. 1996, 97–109. E. Mazza, Che cos'è l'anaphora eucaristica, in: Div., Vatikanstadt 2004, 37–56. E. Mazza, Le récent accord entre l'Église Chaldéenne et l'Église Assyrienne d'Orient sur l'Eucharistie, in: Div., Vatikanstadt 2004, 125–137. R. Messner, Einige Probleme des Eucharistischen Hochgebets, in: Bewahren und Erneuern, H. B. Meyer (Hrsg.) IthS 42, Innsbruck 1995, 174–201. R. F. Taft, Messa senza consacrazione? Lo storico accordo sull'Eucaristia tra la Chiesa cattolica e la Chiesa assira d'Oriente promulgato il 26 ottobre 2001, in: Div., Vatikanstadt 2004, 75–106. Es handelt sich um die Übersetzung eines im Jahre 2003 in der Zeitschrift *Worship* erschienenen englischsprachigen Aufsatzes.
- 105 Vgl. W. Löser, Die Diskussion um die Eucharistiegemeinschaft in der katholischen Theologie, in: Eucharistie. Positionen katholischer Theologie, T. Söding (Hrsg.), Regensburg 2002, 178–203. K. Richter, Die Signalfunktion der Liturgiekonstitution, in: MThZ 54, München 2003, 98–113.

Lesart und Auswahl führt zu dieser Irritation. Problematisch scheint die methodische Voraussetzung einiger Autoren zu sein. Die eigene Meinung wird nicht selten zur Grundlage, die in einem zweiten Schritt untermauert werden soll. Die Gegenargumentationen werden selten berücksichtigt. Eine ergebnisoffene Untersuchung fehlt. Überspitzt gesagt ist für manchen Theologen, der allein der scholastischen Theologie anhängt, schon im Abendmahlssaal durch Jesus die Unterscheidung von *forma* und *materia* sowie ihre philosophische Interpretation gegeben, um allein eine bestimmte (römische) Tradition zu festigen. Einige Liturgiker hingegen sehen in der westlichen Theologie und Sakramentendefinition nur noch einen schnell zu überwindenden Ballast, um nicht nur die Liturgien der Tradition zu rechtfertigen, sondern neue Spielräume für liturgische Veränderungen in der Zukunft zu eröffnen. Beide Herangehensweisen sind problematisch und eher kirchenpolitisch als wissenschaftlich motiviert.

Die nachfolgenden Kapitel wollen ergebnisoffen die verschiedenen Argumente darstellen und abwägen, d.h. auf ihre theologische Aussagefähigkeit überprüfen. In einer chronologischen Gesamtdarstellung, beginnend bei den Abendmahlsberichten über die liturgischen und theologischen Entwicklungen (Väterzeit bis Scholastik) bis zu den verschiedenen lehramtlichen Positionen der letzten Jahrhunderte, wird die Frage nach dem Konsekrationsmoment gestellt. Ist dieser in der zweitausendjährigen Tradition eindeutig in Liturgie und Reflexion bestimmt? Wodurch wird die Konsekration verwirklicht? Gibt es gar einen *consensus theologorum*? Welche Ritenvielfalt war und ist ohne den Verlust theologischer Wahrheit möglich?

Die Untersuchung wird schließlich nicht allein die Sakramententheologie, sondern ebenso das ekklesiologische Selbstverständnis der Kirche in Betracht ziehen. Die Rückbindung, der Kern der Bearbeitung, bleibt grundsätzlich die Anaphora der Apostel Addai und Mari sowie die römische Entscheidung. Sehen die einen in der römischen Entscheidung einen »außerordentlich gut formulierten Text«<sup>106</sup>, bemängeln andere, dass die kurz gehaltene Argumentation der beiden kirchlichen Dokumente nicht überzeugt bzw. die argumentativen Nöte angesichts einer solch umwälzenden Entscheidung offensichtlich werden<sup>107</sup>. Den unterschiedlichen Einschätzungen wird im folgenden nachgegangen.

---

106 Taft, *Messa senza consacrazione?*, 78. »Questo documento eccezionalmente ben formulato.«

107 Vgl. A. Ziegenaus, *Die Heilsgegenwart in der Kirche. Sakramentenlehre*, in: *Katholische Dogmatik* Bd. VII, L. Scheffczyk, A. Ziegenaus (Hrsg.), Aachen 2003, 327.

## 1 Die Quellen I – biblische und liturgische Überlegungen zu den Einsetzungsworten der Eucharistie

### 1.1 Der biblische Befund – die Suche nach den *ipsissima verba Christi*

Jede kirchliche Eucharistielehre<sup>108</sup> hat ihren historischen Bezugspunkt im Gründonnerstagsgeschehen. Das letzte Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern, die Einsetzung der Eucharistie durch den Herrn muss die Grundlage jeder Betrachtung und theologischen Reflexion bilden.<sup>109</sup> Vier Berichte dienen uns dafür als Quellen.<sup>110</sup> In ihnen lassen sich zwei Gruppen identifizieren, die in sich eine Parallelität erkennen lassen. Zuerst die lukanisch-paulinische Überlieferungs- und Textgestalt:

»15 Und er sagte zu ihnen: Ich habe mich sehr danach gesehnt, vor meinem Leiden dieses Paschamahl mit euch zu essen.16 Denn ich sage euch: Ich werde es nicht mehr essen, bis das Mahl seine Erfüllung findet im Reich Gottes.17 Und er nahm den Kelch, sprach das Dankgebet und sagte: Nehmt den Wein, und verteilt ihn untereinander!18 Denn ich sage euch: Von nun an werde ich nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken, bis das Reich Gottes kommt.19 Und er nahm Brot, sprach das Dankgebet, brach das Brot und reichte es ihnen mit den Worten: **Das ist mein Leib**, der für euch hingegeben wird. *Tut dies zu meinem Gedächtnis!* 20 Ebenso nahm er nach dem Mahl den Kelch und sagte: **Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut**, das für euch vergossen wird.«<sup>111</sup>

»23 Denn ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch dann überliefert habe: Jesus, der Herr, nahm in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, Brot, 24 sprach das Dankgebet, brach das Brot und sagte: **Das ist mein Leib** für euch. *Tut dies zu meinem Gedächtnis!* 25 Ebenso nahm er nach dem Mahl den Kelch und sprach: **Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut**. *Tut dies, sooft ihr daraus trinkt, zu meinem Ge-*

108 Vgl. A. Gerken, *Theologie der Eucharistie*, München 1973.

109 Vgl. B. Heininger, *Das letzte Mahl Jesu. Rekonstruktion und Deutung*, in: W. Haunerland (Hrsg.), *Mehr als Brot und Wein. Theologische Kontexte der Eucharistie*, Würzburg 2005, 10–49. M. Theobald, *Das Herrenmahl im Neuen Testament*, in: ThQ 183, Tübingen 2003, 257–280.

110 Die Diskussion um die Datierung des Johannesevangeliums soll hier nicht berücksichtigt werden. Mit ihr ist die Frage verbunden, ob dem Evangelisten Johannes der Einsetzungsbericht bekannt war oder nicht. Beides ist für die hier aufgegriffene Fragestellung von untergeordneter Bedeutung, da es um die *ipsissima verba Christi* geht, die durch das Johannesevangelium nicht begründet werden können. Vgl. L. Wehr, *Die Bedeutung der Einsetzungsworte für das neutestamentliche Eucharistieverständnis*, in: U. Lang (Hrsg.), *Die Anaphora von Addai und Mari – Studien zu Eucharistie und Einsetzungsworten*, Bonn 2007, 15–30. Die Gegenposition ist formuliert in: K. Berger, *Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums*, Stuttgart 1997.

111 Lk 22,15–20.

*dächtnis!* 26 Denn sooft ihr von diesem Brot esst und aus dem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt.«<sup>112</sup>

Auf den ersten Blick zeigt sich, dass die lukanische und paulinische Version zwar nicht direkt voneinander abhängig, wohl aber selbstständige Ausformungen einer gemeinsamen Tradition sind.<sup>113</sup>

Lukas beginnt mit einem eschatologischen Ausblick, der in keinem der drei anderen Berichte am Anfang zu finden ist. Sowohl bei Lukas als auch bei Paulus findet sich der wortgleiche Wiederholungsbefehl – »Tut dies zu meinem Gedächtnis« – nach dem Brotwort. Den Wiederholungsbefehl – »Tut dies, sooft ihr daraus trinkt, zu meinem Gedächtnis« – nach dem Kelchwort kennt nur Paulus. Bei beiden ist der erste Teil des Kelchwortes – »Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut« – zu finden. Bei Paulus und Lukas steht im Kelchwort nicht das Blut, sondern der Bund im Vordergrund. Auffällig ist, dass Jesus den Kelch erst nach dem Mahl gesegnet und gereicht hat. Es ist wahrscheinlich, dass die Urgemeinde die Reihenfolge Brot, Sättigungsmahl und Kelch einhielt. Eine sichtbare Veränderung und Entwicklung lässt bereits Paulus erkennen, bei dem Brot und Kelch mindestens zu einer ideellen, wenn nicht zu einer festen liturgischen Einheit zusammengefasst sind.

Die matthäisch-markinische Textgestalt ist, besonders im Kelchwort verschieden:

»26 Während des Mahls nahm Jesus das Brot und sprach den Lobpreis; dann brach er das Brot, reichte es den Jüngern und sagte: Nehmt und esst; **das ist mein Leib**. 27 Dann nahm er den Kelch, sprach das Dankgebet und reichte ihn den Jüngern mit den Worten: Trinkt alle daraus; 28 **das ist mein Blut**, das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden. 29 Ich sage euch: Von jetzt an werde ich nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken, bis zu dem Tag, an dem ich mit euch von neuem davon trinke im Reich meines Vaters.«<sup>114</sup>

»22 Während des Mahls nahm er das Brot und sprach den Lobpreis; dann brach er das Brot, reichte es ihnen und sagte: Nehmt, **das ist mein Leib**. 23 Dann nahm er den Kelch, sprach das Dankgebet, reichte ihn den Jüngern, und sie tranken alle daraus. 24 Und er sagte zu ihnen: **Das ist mein Blut**, das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird. 25 Amen, ich sage euch: Ich werde nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu dem Tag, an dem ich von neuem davon trinke im Reich Gottes.«<sup>115</sup>

Matthäus und Markus kennen keinen Wiederholungsbefehl und setzen wie Paulus den eschatologischen Ausblick an das Ende des Berichtes. Die liturgische Prägung des Einsetzungsberichtes lässt darauf schließen, dass beide eine Wie-

112 1 Kor 11,23 – 26.

113 Vgl. J. Betz, Eucharistie. In der Schrift und Patristik, Freiburg u. a. 1979, 3.

114 Mt 26,26 – 29.

115 Mk 14,22 – 25.

derholung der Feier voraussetzen. Der eschatologische Ausblick am Ende ist als inhaltlicher Ersatz des Wiederholungsbefehls anzusehen, »da der eucharistische Trank als überbrückende Vorwegnahme des Reich-Gottes-Mahles gedacht ist.«<sup>116</sup>

Das Kelchwort – »Das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird« – ist bei beiden gleich, aber von Lukas und Paulus unterschieden. Betonen Lukas und Paulus den Bund, heben Matthäus und Markus das Blut hervor. Beide unterschiedlichen Textgruppen lassen den Schluss zu:

»Wenn es historisch auch nicht möglich ist, den genauen Wortlaut der entscheidenden Deuteworte Jesu über Brot und Wein zu rekonstruieren [...], so ist es dennoch möglich, die eigentliche Sinnintention zu erkennen.«<sup>117</sup>

G. L. Müller unterscheidet zwischen einer historisch nicht möglichen Rekonstruktion der Deuteworte Jesu und der Sinnintention, die in allen vier Berichten intendiert ist. Die vier Einsetzungsberichte bieten den gleichen Inhalt. Jesus als Vorsteher der Abendmahlsfeier nimmt das Brot und bricht es, deutet es auf sich selbst und teilt es seinen Jüngern aus. Ebenso nimmt er den Kelch, spricht den Lobpreis, deutet ihn analog zum Brot und verteilt auch ihn. Umso erstaunlicher mutet da die Aussage von D. Berger an:

»Unbeschadet der Textvarianten bzw. Unterschiede zwischen der petrinischen und paulinischen Rezension, auf die näher einzugehen hier nicht am Platze ist, stimmen doch alle vier im Wesentlichen überein: »Das ist mein Blut – das ist mein Leib« können von daher auf jeden Fall als *ipsissima verba Christi* gelten.«<sup>118</sup>

Die Argumentation ist schwer nachvollziehbar. Wenn die Konsekration vom genauen Wortlaut der Einsetzungsworte abhängt, dann bleibt die Frage, welche Version des biblischen Zeugnisses Verwendung finden soll. Müller betont zu Recht, dass aus den biblischen Berichten kein genauer Wortlaut zu rekonstruieren ist, wohl aber die Sinnintention. Wird jedoch auf dem genauen Wortlaut bestanden bzw. dieser auf wenige Worte reduziert, die die Konsekration bewirken sollen, entsteht ein Problem. Der Wortlaut – »Das ist mein Leib [...] das ist mein Blut« – ist bei Matthäus und Markus zu finden. In der lukanisch-paulinischen Textfassung heißt es aber – »dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut«. Welche Kelch Worte sind die historisch im Abendmahlssaal gesprochenen *ipsissima verba Christi*? Natürlich ist es möglich, die Worte so auszulassen bzw. zusammenzuschneiden, dass jeweils vier Worte übrigbleiben. Ob damit aber dem Anliegen gedient ist, scheint fragwürdig. Berger verweist in seinen Ausführungen auf einen Artikel von J. Beumer. Doch auch ihm geht es,

116 Betz, Eucharistie, 5.

117 G. L. Müller, Katholische Dogmatik, Freiburg 2005, 685.

118 Berger, Forma huius sacramenti, 182.

wie Müller, nicht um die historischen Worte Jesu, sondern um den in ihnen enthaltenen Sinn:

»Die neutestamentlichen Hagiographen wollten keineswegs eine wortwörtliche Wiedergabe (*ipsissima verba Christi*) bringen, sondern nur eine solche, die dem wesentlichen Sinne entspricht, und darin stimmen ja alle überein: ›Das ist mein Leib – Das ist mein Blut.«<sup>119</sup>

Beumer stellt zu Recht fest, dass die vier Berichte in ihrem Sinn übereinstimmen. Der Sinn wird nicht verändert oder gar geringer, wenn man die historische Suche nach den *ipsissima verba Christi* aufgibt. Dem Versuch, die ursprünglichen Konsekrationsworte aus diesen Berichten abzuleiten, stehen die meisten Theologen kritisch gegenüber, da es keine vorpaulinischen Quellen gibt.<sup>120</sup>

Zudem ist der liturgische Gebrauch zu beachten. Keiner der Texte wurde rein als Schrifttext geschrieben, sondern jedem lag eine gefeierte Liturgie zugrunde:

»Da ist vor allem [...] die auffällige Erscheinung festzustellen, daß die Texte des Einsetzungsberichtes [...] nirgends schlechthin einen biblischen Text wiedergeben. Sie gehen auf vorbiblische Überlieferungen zurück. Wir stehen hier vor der Tatsache, daß die Eucharistie schon lange gefeiert worden ist, bevor die Evangelisten und ein Paulus zur Feder gegriffen haben. Das starke Auseinandergehen der biblischen Texte erklärt sich aus der gleichen Tatsache. Wir haben in ihnen offenbar Ausschnitte aus dem Leben der ersten Generation.«<sup>121</sup>

Daraus zieht Berger den Schluss, dass all die Liturgien »als unabänderliches Zentrum und damit auch als festen Bestandteil der mündlichen Überlieferung eben jene Worte (›Das ist mein Leib – Das ist mein Blut‹) aufweisen, die für die Konsekration entscheidend sind.«<sup>122</sup> Jesus selbst hat mit diesen Worten konsekriert und zum Schluss – ›Tut dies zu meinem Gedächtnis‹ – angefügt. Mit dem Verweis auf die Wunder Jesu trifft Berger die Unterscheidung zwischen theoretischen (*propositio theoretica*) und praktischen Sätzen (*propositio practica*), die ein Identitätsverhältnis erst herstellen bzw. schaffen.<sup>123</sup>

Die Worte sind nicht nur Spendeformel oder die Erklärung einer bereits schon wortlosen vollzogenen Konsekration, auch ist noch keine Wandlung durch eine Epiklese geschehen, sondern sie sind als indikative Sätze wirkmächtig. Jesus hat mit den Worten – ›Das ist mein Leib – das ist mein Blut‹ –

119 J. Beumer, Die eucharistischen Konsekrationsworte nach den Zeugnissen der Schrift und der Liturgie, in: ThGl 64, Paderborn 1974, 222 – 229, 224.

120 Ebd. 225.

121 Jungmann, *Missarum Sollemnia* (Bd.2), 243 f. Vgl. J. Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, Freiburg 1955, 4 – 14. Müller, *Katholische Dogmatik*, 686.

122 Berger, *Forma huius sacramenti*, 182.

123 Ebd. 183.

konsekriert und den Wiederholungsbefehl – ›Tut dies zu meinem Gedächtnis‹ – angeschlossen.

Können diese Schlussfolgerungen aus den vier Berichten gezogen werden? Sicher sind die Worte Jesu im Abendmahlssaal wirkmächtige Worte. Sicher hat er die Eucharistie eingesetzt und Brot und Wein in seinen Leib und sein Blut gewandelt. Doch aus dieser Tatsache sind nicht die historischen Worte ableitbar. Der Wiederholungsbefehl ist nur in der lukanisch-paulinischen Version nach dem Brotwort vorhanden. Allein Paulus kennt ihn nach dem Kelchwort. Ist nun allein die paulinische, weil längste Fassung, historisch? Die Frage ist müßig. Die vier Berichte weisen uns auf verschiedene liturgische Traditionen hin, auf Ausschnitte aus der ersten Generation, die sich in der Sinnintention des Erzählten gleichen. In ihnen wird das wirkmächtige Handeln Jesu, die Einsetzung der Eucharistie und der Auftrag an seine Apostel übereinstimmend erzählt. Ein historischer Wortlaut im Sinne der *ipsissima verba Christi* kann aus ihnen nicht erschlossen werden.

## 1.2 Vergleichende Liturgiewissenschaft – Ist die Anaphora von Addai und Mari wirklich eine Ausnahme unter den Hochgebeten verschiedenerer Tradition?

Die lukanisch-paulinische und matthäisch-markinische Textgestalt weisen auf eine liturgische Praxis vor der Verschriftlichung. Dem entspricht das zeitliche Nacheinander von Vollzug der Liturgie und anschließender theologischer Reflexion. Bisher galt die Anaphora der Apostel Addai und Mari als eine zu vernachlässigende Anomalie, eine Sondertradition, der wenig Beachtung geschenkt wurde. Entweder wurde der singuläre Fall aus dem Motiv der Scheu vor der Profanierung der heiligen Worte erklärt<sup>124</sup>, oder es wurde die Möglichkeit angenommen, dass durch den nestorianischen Abfall und eine übertriebene Betonung der Epiklese die Einsetzungsworte verlorengegangen sind<sup>125</sup>. Beide Hypothesen stellten sich als falsch heraus. Die Liturgiewissenschaft der letzten Jahrzehnte hat ihren Blick auf die Frage der fehlenden Einsetzungsworte in anderen Textzeugnissen gerichtet. Ist die Anaphora der Apostel wirklich ein Einzelfall, eine bedauerliche Anomalie oder weisen die Liturgien der ersten Jahrhunderte auf eine komplexere Wirklichkeit?

124 Vgl. H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Liturgie*, Bonn 1926, 33.

125 Vgl. A. Raes, *Le Récit de l'institution eucharistique dans l'anaphore chaldéenne et malabare des Apôtres*, in: OCP 10, Rom 1944, 216 – 226, 218 ff.

### 1.2.1 Zeugnisse der alten Kirche

Das erste Zeugnis für ein eucharistisches Hochgebet ohne einen Einsetzungsbericht bildet die *Didaché* 9 – 10,7. Der Text hat insofern hohe Relevanz, als er den biblischen Berichten zeitlich am nächsten liegt. Die Datierung wird allgemein auf Ende des 1. Jahrhunderts oder Anfang des 2. Jahrhunderts festgelegt. Umso verwunderlicher ist gerade hier das Fehlen. Wenn den biblischen Berichten eine liturgische Praxis zugrunde lag, die übereinstimmend im Sinn die Einsetzungsworte verwendete, scheint hier auf andere Weise mit derselben Intention Eucharistie gefeiert zu werden. Dies ist jedoch umstritten. Der zentrale Abschnitt lautet:

»Nach der Sättigung aber sagt folgendermaßen Dank: Wir danken dir, heiliger Vater, für deinen heiligen Namen, den du hast Wohnung nehmen lassen in unseren Herzen, und für die Erkenntnis und den Glauben und die Unsterblichkeit, die du uns kundgemacht hast durch Jesus, deinen Knecht (oder: Sohn). Dir (sei/ist) die Herrlichkeit bis in Ewigkeit: Du Herr, Allmächtiger, hast alles geschaffen um deines Namens willen; Speise und Trank hast du den Menschen gegeben zum Genuß, damit sie dir Dank sagen; uns aber hast du geschenkt geistliche Speise und Trank und ewiges Leben durch deinen Knecht (oder: Sohn). Vor allem sagen wir dir Dank, weil du mächtig bist. Dir (sei/ist) die Herrlichkeit bis in Ewigkeit.«<sup>126</sup>

In der Einführung zur deutschen Übersetzung wird festgestellt, dass es fraglich ist, ob hier an das Abendmahl gedacht werden kann, da die Einsetzungsworte im Mahlgebet fehlen.<sup>127</sup> Das Kriterium, ob ein Text *Eucharistia*, Danksagung ist, kann aber nicht allein von den Einsetzungsworten abhängen. Vier Hypothesen werden diskutiert. Die erste sieht in der *Didaché* ein eucharistisches Gebet, in dem die Einsetzungsworte nicht explizit verwendet werden.<sup>128</sup> Typisch eucharistische Ausdrücke sowie die Tatsache, dass nur die Getauften Zugang zur Feier hatten, lassen darauf schließen.<sup>129</sup> Aus liturgiegeschichtlicher Sicht bedeutend ist die Tatsache, dass Teile aus *Did* 9 in späteren eucharistischen Liturgien wieder verwendet werden.<sup>130</sup>

Vertreter einer zweiten Meinung erblicken im Text eine allgemeine Agapefeier, weil die Reihenfolge (erst der Kelch, dann das Brot) keine gängige Praxis

126 *Didaché*, 10,1 ff., in: Die Apostolischen Väter, A. Lindemann, H. Paulsen (Hrsg.), Tübingen 1992, 15.

127 Vgl. A. Lindemann, H. Paulsen (Hrsg.), Die Apostolischen Väter, 1.

128 Vgl. Taft, *Messa senza consacrazione?*, 84. Gerhards, *Entstehung und Entwicklung des Eucharistischen Hochgebets*, 81.

129 Vgl. J. Daniélou, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, Tournai 1958, 387 – 393. H. Lilje, *Die Lehre der zwölf Apostel*, Hannover 1956, 63 ff. J. Quasten, *Patrology*, Utrecht 1950, 39 f.

130 *Did* 9,3 – 5; 10,1 – 6 kehrt wieder in Const. Apost. VII 25 – 26; *Did* 9,4 im Euchologium Serapions 13,13; *Did* 9, 2 – 4 in der Liturgie von Dêr-Balizeh.

des Herrenmahls war. Zudem spricht der Text von einer Sättigung, in dem die Einsetzungsworte sowie die Begriffe Leib, Blut und Tod Jesu fehlen.<sup>131</sup>

Die dritte Position macht sich die Deutung zu eigen, dass *Did* 9,1 – 10,5 eine Agape beschreibt, der sich in *Did* 10,6 die Einleitung zu einer nicht mehr beschriebenen sakramentalen Eucharistiefeyer anschließt.<sup>132</sup>

Die vierte Hypothese ist äußerst aufschlussreich. Erstmals hat E. Peterson diesen Gedanken in die Diskussion eingebracht.<sup>133</sup> Demnach waren die Mahlgebete anfangs eucharistische Texte, die später zu Tischgebeten umgewandelt wurden. J. Betz führt als Grund die sich verfestigende kirchliche Eucharistieauffassung an<sup>134</sup>. Die alten Formulierungen wurden durch die Betonung von Leib, Blut und Tod Jesu in den neuen Texten verdrängt, aber nicht völlig beseitigt, sondern in die Agape verwiesen. Diese war mit der Eucharistie verbunden. Unterstützt wird dieser Standpunkt durch die Tatsache, dass *Did* 9, 3 – 4 im Tischgebet asketischer Kreise in Ägypten zitiert wird. In der vierten Hypothese wird eine interessante Argumentation geboten, die zudem eine eucharistische Auslegung der *Didaché* erlaubt.

Eine sich verfestigende kirchliche Eucharistieauffassung ist im Eucharistiegebet Justins zu finden. In diesem Gebet sind die Elemente des Lobes und der Danksagung angeführt, die vom Volk durch Akklamation bestätigt werden. Justin erwähnt ebenfalls die Einsetzungsworte nicht:

»Haben wir das Gebet beendet, so begrüßen wir einander mit dem Kusse. Darauf werden dem Vorsteher der Brüder Brot und ein Becher mit Wasser und Wein gebracht; der nimmt es und sendet Lob und Preis dem Allvater durch den Namen des Sohnes und des Heiligen Geistes empor und spricht eine lange Danksagung dafür, daß wir dieser Gaben von ihm gewürdigt worden sind. Ist er mit den Gebeten und mit der Danksagung zu Ende, so gibt das ganze Volk seine Zustimmung mit dem Worte ›Amen‹. [...] Denn nicht als gemeinsames Brot und als gemeinen Trank nehmen wir sie; sondern wie Jesus Christus, unser Erlöser, als er durch Gottes Logos Fleisch wurde, Fleisch und Blut um unseres Heiles willen angenommen hat, so sind wir belehrt worden, daß die durch ein Gebet um den Logos, der von ihm ausgeht, unter Danksagung geweihte Nahrung, mit der unser Fleisch und Blut durch Umwandlung genährt wird, Fleisch und Blut jenes fleischgewordenen Jesus sei.«<sup>135</sup>

131 Vgl. J. Jeremias, Abendmahlsworte Jesu, Göttingen 1967, 111.

132 Vgl. M. Dibelius, Die Mahlgebete der *Didaché*, in: ZNW 37, Berlin 1938, 32 – 42.

133 Vgl. E. Peterson, Über einige Probleme der *Didaché*-Überlieferung. Frühkirche, Judentum und Gnosis, Freiburg u. a. 1959, 161 ff.

134 Vgl. J. Betz, Die Eucharistie in der *Didaché*, in: ALW 11, Maria Laach 1969, 10 – 39.

135 Justin der Märtyrer, Apologie I, 65 f., in: *Præx Eucharistica* (PE). *Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, A. Hänggi, I. Pahl (Hrsg.), Freiburg (Schweiz) 1998, 68 ff. »ἀλλήλους φιλήματι ἀσμαζόμεθα πασάμενοι τῶν εὐχῶν. ἔπειτα προσφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος, καὶ οὗτος λαβὼν αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὄλων διὰ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει καὶ εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιώσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται· οὐ συντέλεσαντος τὰς εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαρι-

Die Menschwerdung Christi ist das Werk des Logos, weil Justin unter diesem den Heiligen Geist versteht, der auf Maria herabkam. Er meint sodann nicht die Verwandlung der Elemente in dem Sinne, dass *εὐχαριστεῖν* hier verwandeln bedeutet. Justin spricht vielmehr davon, dass die Speise der Eucharistie der Leib und das Blut Christi ist, »[ü]ber das Wie, ob durch Verwandlung oder durch Vereinigung, sagt er ebensowenig wie die anderen vornicänischen Väter.«<sup>136</sup> Der Dank und das Opfer sind die Antwort des Menschen auf Gottes Heilshandeln, als »anabatischer Umschlag der katabatischen Guttat Gottes, sie haben daher eine anamnetische Dimension.«<sup>137</sup> Brot und Kelch sind Gedächtnis des Leidens Jesu, den Elementen selbst wird so die Eigenschaft der Anamnese zugeordnet.<sup>138</sup> Ob die Einsetzungsworte in dem Gebet um die Danksagung enthalten waren, lässt sich nicht abschließend beantworten. Häufig wird die Arkandisziplin als Erklärungshilfe herangezogen oder aber auf den Umstand verwiesen, dass die Worte Christi als bekannt vorausgesetzt wurden.<sup>139</sup> Das kann nicht überzeugen. Sind die Worte Jesu bekannt, macht es wenig Sinn, sie aus dem liturgischen Text herauszustreichen. Der Schutz des Geheimnisses wäre überflüssig, wenn es allen bekannt wäre. Der Sinn der Arkandisziplin lag vordergründig darin, bestimmte Mysterien nur den Eingeweihten, d. h. Getauften, zugänglich zu machen. Die Riten der Taufe, der Eucharistie, der Text des Glaubensbekenntnisses und des Vaterunsers sollten durch Schweigen gegenüber Außenstehenden bewahrt werden, wie dies mit den Mysterien in heidnischen Religionen praktiziert wurde.<sup>140</sup> Angesichts der literarischen Zeugnisse, die die angeführten Themen behandeln, ist von einer wirklichen Geheimhaltungspraxis kaum zu sprechen. Die Arkandisziplin als streng durchgeführte Haltung ist ein Konstrukt der kirchengeschichtlichen Forschung.<sup>141</sup> Sie muss vielmehr in spirituellem Sinn verstanden werden. Dem Ungetauften, der die Praxis der Riten nicht gewohnt ist, würde die Kenntnis der Mysterien mehr schaden als nutzen. Erst mit dem Vollzug erweisen sich die Riten und Texte als sinnvoll, aus ihr wird ihre Deutung

---

στίαν πᾶς ὁ παρὸν λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων· Ἀμήν. [...] οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.« Vgl. Justin, *Apol. I*, 67, PE 70; *Dialogus cum Tryphone* 41,1–3; 117,1–3, PE 72 f. H. B. Mayer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral*, Regensburg 1989, 102.

136 G. Rauschen, *Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, Freiburg 1908, 27.

137 Betz, *Eucharistie*, 33.

138 Vgl. Justin, *Dial.* 117,3, PE 74.

139 Beumer, *Die eucharistischen Konsekrationsworte*, 222 f., (Fußnote).

140 Vgl. O. Perler, *Arkandisziplin*, in: *RAC* 1, Bonn 1950, 667–676.

141 Vgl. C. Jacob, *Arkandisziplin, Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand*, in: *ThPh* 32, Frankfurt 1990, 113–117.

verständlich. Das Argument der Arkandisziplin soll nicht weiter berücksichtigt werden, da es mehr als fraglich scheint, ob sie wirklich in den theologischen Auseinandersetzungen mit den verschiedenen Häresien konsequent praktiziert wurde. Das Fehlen der Einsetzungsworte in der Anaphora der Apostel Addai und Mari ist damit nicht zu erklären, da die Gefahr der häretischen Einflussnahme längst gebannt war. Dafür spricht ihre Verwendung in den beiden anderen Anaphoren.

Auch in den *Constitutiones Apostolorum* VII, 25, 1–4<sup>142</sup> aus dem 4. Jahrhundert sind keine Einsetzungsworte vorhanden. Wohl sind sie in den *Constitutiones Apostolorum* VIII, 12,35<sup>143</sup> zu finden. Der umfassende Dank wird darin ausdrücklich als Gedächtnis charakterisiert (*Const. Apost.* VIII, 12,25), im Einsetzungsbericht zusammengefasst und mit ihm begründet.<sup>144</sup> Gemeinhin werden die apokryphen *Acta Ioannis* 85/86, 109/110<sup>145</sup> und *Acta Thomae* 27, 49/50, 133, 158<sup>146</sup> aus dem 2. bzw. 3. Jahrhundert als weitere Belege für einen nicht vorhandenen Einsetzungsbericht angeführt<sup>147</sup>.

Umstritten ist der Hinweis auf *Martyrium Polycarpi* 14 aus dem 2. Jahrhundert.<sup>148</sup> Die Passion des Blutzeugen wird mit dem Kelch Christi im Abendmahlssaal verbunden, weil er das Leiden Christi symbolisiert. Ob dieser Bezug als eucharistisches Geschehen betrachtet werden kann, bleibt fraglich.

Im zweiten Jahrhundert beginnt bei den Vätern eine theologische Durchdringung des Abendmahlsgeschehen, die sich jedoch nicht primär akademisch vollzog. Die Väter waren selbst Liturgen, die die Eucharistie praktisch zu vollziehen hatten. Ausformulierte Vorlagen standen ihnen noch nicht zur Verfügung, so dass sie ihre theologischen Reflexionen in die liturgische Gestaltung des Kultes einbrachten. Sie benutzten diverse Grundschemata, die sich noch im Fluss befanden.<sup>149</sup> Ältestes Zeugnis für eine feste Form, die zudem durch eine tief sinnige theologische Komposition besticht, ist die Kirchenordnung Hippo-

142 Vgl. *Constitutiones Apostolorum* VII, 25, 1–4, SC 336, 52–55. Vgl. auch: Mayer, Eucharistie, 94 f.

143 Vgl. *Const. Apost.* VIII, 12,36 f., PE 92. »Τοῦτο τὸ μυστήριον τῆς καινῆς διαθήκης λάβετε ἐξ αὐτοῦ, φάγετε, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, τὸ περὶ πολλῶν θηλυτόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον κεπάσας ἐξ οἴνου καὶ ὕδατος καὶ ἀγιάσας ἐπέδωκεν αὐτοῖς λέγων· πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες, τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησιν.«

144 Vgl. Betz, Eucharistie, 57.

145 Vgl. *Acta Ioannis* 85/86, 109/110, PE 74 f.

146 Vgl. *Acta Thomae* 27, 49/50, 133, 158, PE 76–79.

147 Vgl. Taft, *Messa senza consacrazione?*, 84. Gerhards, *Entstehung und Entwicklung des Eucharistischen Hochgebets*, 81. Kontrovers ist nicht die Frage, ob die Einsetzungsworte vorhanden sind oder nicht, sondern der Status des beschriebenen Gebetes.

148 Vgl. Taft, *Messa senza consacrazione?*, 85. G. Buschmann, *Das Martyrium des Polykarp*, Göttingen 1998, 22 ff.

149 Vgl. Betz, Eucharistie, 40.

lyts. In der *Traditio Apostolica* aus dem späten 2. oder frühen 3. Jahrhundert werden die Schöpfung, die Inkarnation, Jesu messianisches Wirken, seine Passion und sein *Descensus* erwähnt. Das Herrenmahl umfasst das ganze Heilswerk Jesu, in dem er das handelnde Subjekt ist. Die Anamnese ist narrativ und kerygmatisch gestaltet. Die Verwendung der Einsetzungsworte ist vorgeschrieben und bietet eine außerbiblische Überlieferung:

»Nehmt und esst, dies ist mein Leib, der für euch gebrochen wurde. [...] Dies ist mein Blut, das für euch vergossen wurde. Wenn ihr dies tut, tut es zu meinem Gedächtnis.«<sup>150</sup>

Mit dem Wiederholungsbefehl Jesu im Abendmahlssaal schließt sich eine theologische Reflexion an, die das Tun der gläubigen Kirche beleuchtet.<sup>151</sup> Wie der Einsetzungsbericht zeitlich einzuordnen ist, wird diskutiert. Die Worte Jesu in der *Traditio Apostolica* bilden aus liturgiewissenschaftlicher Sicht den *articulus stantis et cadentis* der vornizänischen Zeit. War die bisherige Datierung des Gesamttextes für den Übergang vom 2. zum 3. Jahrhundert angenommen worden<sup>152</sup>, verweist R. Taft in seinem Artikel auf die neueren Untersuchungen, die die Einfügung des Einsetzungsberichts, der Anamnese und der Oblation erst seit dem 4. Jahrhundert annehmen<sup>153</sup>. Daraus zieht Taft die Schlussfolgerung:

»Daher existiert kein vor-nizänisches Eucharistiegebet, für das man annehmen kann, dass es die Einsetzungsworte enthielt.«<sup>154</sup>

Die Schlussfolgerung soll vorerst als Hypothese übernommen werden. Der Einwand, warum bei einer theologisch dichten Ausformulierung die Einsetzungsworte nicht ursprünglich gewesen sind, bleibt zu bedenken. Es wird deutlich, dass die liturgischen Traditionen im Werden sind. Der Weg zu festen Formen wird beschritten.

150 Hippolyt, *Traditio Apostolica*, PE 81. »Accipite, manducate, hoc est corpus meum quod pro vobis confringetur. [...] Hic est sanguis meus, qui pro vobis effunditur. Quando hoc facitis, meam commemorationem facitis.« Bemerkenswert ist, dass das Futur *confringetur* und das Präsens *effunditur* nicht übereinstimmen.

151 Vgl. Betz, *Eucharistie*, 42.

152 Vgl. J. Brinktrine, *Die sogenannten Einsetzungsworte der Eucharistie in den Liturgien*, in: ThGl 49, Paderborn 1959, 25 – 29, 25. Lietzmann, *Messe*, 262.

153 Vgl. P. F. Bradshaw, *A Pascal Root to the Anaphora of the Apostolic Tradition? A Reponse to Enrico Mazza*, StPaLi 35, Regensburg 2001, 257 – 265. P. F. Bradshaw, M. E. Johnson, L. E. Phillips, *The Apostolic Tradition. A Commentary*, Minneapolis 2002, 45 – 48. J. F. Baldwin, *Hippolytus and the Apostolic Tradition, Recent Research and Commentary*, in: TS 64, Milwaukee 2003, 520 – 542.

154 Taft, *Messa senza consacrazione?*, 87 f. »Quindi non esiste nessuna preghiera eucaristica pre-nicena per cui si possa provare che contenesse le parole dell'Istituzione.«

### 1.2.2 Die alexandrinische Tradition

Der *Papyrus Strasbourg*<sup>155</sup> gr. 254 als Fragment der Markusliturgie gilt als ein Zeugnis der alexandrinischen Schule aus dem 4./5. Jahrhundert, das die Einsetzungsworte nicht enthält.<sup>156</sup> Die Anaphoren des alexandrinischen Typus werden in der griechisch-ägyptischen, der koptischen und der äthiopischen Tradition gepflegt. Ein anderes Fragment der Markusliturgie, der *Papyrus Manchester* John Rylands Library n. 465 aus dem 6. Jahrhundert, enthält die Einsetzungsworte.<sup>157</sup> Ebenso sind sie im *Fragmentum Dêr-Balyzeh* aus dem 6./7. Jahrhundert vorhanden.<sup>158</sup> Auch die zeitlich früher liegende Anaphora im *Euchologion Serapionis* der alexandrinischen Textgattung enthält den Einsetzungsbericht:

»Dieses Brot ist das Gleichnis des heiligen Leibes, weil der Herr Jesus Christus in der Nacht, in welcher er überliefert wurde, das Brot nahm, brach und es seinen Jüngern gab, indem er sprach: »Nehmet und esset, das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird zur Vergebung der Sünden«. Deshalb haben auch wir, das Gleichnis des Todes feiernd, das Brot dargebracht und wir bitten dich durch dieses Opfer, gleiche dich aus mit uns allen und versöhne dich, o Gott der Wahrheit. [...] Wir haben dir auch den Kelch, das Gleichnis des Blutes dargebracht, weil der Herr Jesus Christus nach der Mahlzeit den Kelch nahm und zu seinen Jüngern sprach: »Nehmet hin, trinket, das ist das Neue Testament, welches ist mein Blut, für euch vergossen zur Vergebung der Sünden.«<sup>159</sup>

Aus dem Fragment des *Papyrus Manchester* lässt sich folgern, dass die Anaphora des Markus nicht grundsätzlich keinen Einsetzungsbericht kannte. Zumindest ein Jahrhundert später ist er im Papyrus zu finden. Durch das frühere *Eucho-*

155 Vgl. Papyrus Strasbourg gr. 254, PE 116 f.

156 Vgl. K. Gamber, Das Papyrusfragment zur Markusliturgie und das Eucharistiegebet im Clemensbrief, in: OS 8, Würzburg 1959, 31 – 45. Mazza, L'anafora eucaristica, 44.

157 Vgl. Papyrus Manchester John Rylands Library n. 465, PE 120 – 123. »Accipite, manducate ex hoc omnes. Hoc meum est corpus novi testamenti, et quod pro multis distribuitur in remissionem peccatorum. Hoc facite in meam commemorationem. Similiter, postquam cenavit, accepit calicem, gratias egit, communicavit cum propriis suis discipulis et apostolis dicens: Bibite omnes ex eo. Hic meus est sanguis, qui pro vobis et pro multis effunditur et datur in remissionem peccatorum. Hoc facite in meam commemorationem.«

158 Vgl. Dêr-Balyzeh, PE 127. (Fragmentarisch, daher Zitat in lateinischer Übersetzung) »Accipite manducate omnes ex eo, hoc est meum corpus quod pro vobis datur in remissionem peccatorum. [...] Accipite, bibite omnes ex eo, hic est meus sanguis, qui pro vobis effunditur in remissionem peccatorum.«

159 Euchologion Serapionis XIII, 3, 12 und 14, PE 130. »ὁ ἄρτος οὗτος τοῦ ἁγίου σώματος ἐστὶν ὁμοίωμα. ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός, ἐν ἧ νυκτὶ παρεδίδοτο, ἔλαβεν ἄρτον καὶ ἔκλασεν καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς ἑαυτοῦ λέγων· Λάβετε καὶ φάγετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλάμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. [...] προσηνέγκαμεν δὲ καὶ τὸ ποτήριον, τὸ ὁμοίωμα τοῦ αἵματος, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς λαβὼν ποτήριον μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι ἔλεγεν τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς· λάβετε, πίετε, τοῦτό ἐστιν ἡ καινὴ διαθήκη, ἧ ἐστὶν τὸ αἷμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτημάτων. «

*logion Serapionis* ist bewiesen, dass der Einsetzungsbericht grundsätzlich als in der Liturgie bekannt vorauszusetzen ist und praktiziert wurde. Die Schlussfolgerung von E. Mazza, dass »die ältesten Zeugnisse der alexandrinischen Anaphora ohne den Bericht des letzten Abendmahls«<sup>160</sup> vorliegen, kann hier nicht verifiziert werden. Sie sind eine Hypothese des Autors.

Die Quellen in der koptischen Kirche weisen ebenfalls unterschiedliche Darstellungen auf. Die Anaphora Cyrills von Alexandrien<sup>161</sup> sowie das *Fragmentum codicis Lovaniensis coptici n.27*<sup>162</sup>, beide aus dem 6. Jahrhundert, verwenden den Einsetzungsbericht.

Das *Fragmentum in Ostracon Coptico* British Museum n. 32799, 33050 aus dem 7./8. Jahrhundert kennt hingegen keinen Einsetzungsbericht. Die beiden gefundenen Bruchstücke bilden einen Text, der jedoch stark zerrissen ist, da an verschiedenen Stellen Teile des Kalksteins abgebrochen oder abgesplittert sind. Ein weiteres, vermutlich textgleiches Ostrakon (II 1133) wird in der Leningrader Eremitage aufbewahrt. Der Text konnte dennoch nicht ganz wiederhergestellt werden, da auch das zweite Ostrakon stark beschädigt ist.<sup>163</sup> Es bleibt spekulativ, ob die Einsetzungsworte vorhanden waren oder nicht. Waren sie ursprünglich nicht vorhanden, wäre das Ostrakon ein spätes Zeugnis für eine liturgische Tradition ohne Einsetzungsbericht.

Grundsätzlich ist der Einsetzungsbericht, der eine im Ritus herausgehobene Stellung besitzt, in der koptischen Tradition als bekannt anzusehen. Dies wird durch einen mit den Einsetzungsworten verbundenen Zeigeritus hervorgehoben. Berger sieht, mit Verweis auf einen Artikel von C. Kopp, in diesem Umstand den Konsekrationsmoment bestätigt. Diese Argumentation trägt jedoch nicht. Kopp führt nämlich nicht nur den Zeigeritus während der Einsetzungsworte, sondern auch weitere Gesten während der Epiklese an, um zum Schluss zu gelangen:

160 Mazza, L'anaphora eucaristica, 46. »Noi sappiamo che i più antichi testimoni dell'anaphora alessandrina sono senza il racconto dell'ultima cena.«

161 Vgl. Anaphora Cyrills von Alexandrien, PE 137. »Accipite, manducate ex eo vos omnes. Hoc est corpus meum quod pro vobis frangitur, et pro multis tradetur in remissionem peccatorum. Hoc facite in meam commemorationem. [...] Accipite, bibite ex eo vos omnes. Hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro vobis effunditur et pro multis dabitur in remissionem peccatorum. Hoc facite in meam commemorationem.«

162 Vgl. Fragmentum codicis Lovaniensis coptici n.27, PE 140. »Accipite, manducate, hoc est enim corpus meum quod pro vobis dabitur. [...] Accipite, bibite, hic est enim sanguis meus qui pro multis effundetur in remissionem...«

163 Vgl. K. Gamber, Das koptische Ostrakon London, B. M. Nr. 32799+33050 und seine liturgiegeschichtliche Bedeutung, OS Würzburg 1972, 298 – 308, 298. H. Quecke, Das anaphorische Dankgebet auf den koptischen Ostraka B. M. Nr. 32799 und 33050 neu herausgegeben, in: OCP 37, Rom 1971, 391 – 405.

»Die Worte, die Haltung des Priesters und des Volkes zeigen, dass die Verwandlung der Opfertgaben erst von dem Herabrufen des Hl. Geistes erwartet wird.«<sup>164</sup>

Eine theologische Reflexion über den Konsekrationsmoment ist damit noch nicht gegeben. Die Einsetzungsworte und die Epiklese haben gemeinsam einen hohen liturgischen Stellenwert. Die äthiopischen Liturgien kennen verschiedene Praktiken. Das Fehlen der Einsetzungsworte ist nicht ungewöhnlich, da sie ihren Ursprung in der westsyrischen Tradition haben.<sup>165</sup>

### 1.2.3 Die antiochenische Tradition

Syrien mit seiner Metropole Antiochien erweist sich als fruchtbare Schmiede einer großen Vielfalt eucharistischer Hochgebete. In ihr verbinden sich hellenistische und semitische, christliche und jüdische Einflüsse.

Alle Anaphoren gemäß dem antiochenischen Typus<sup>166</sup> enthalten den Einsetzungsbericht mit der direkten Sprechweise Jesu<sup>167</sup>. Durch ihn werden der Grund und die Legitimation für die Feier der Kirche gegeben. Er weist auf den gehorsamen Nachvollzug und die inhaltliche Aktualisierung des Herrenmahls. Die neutestamentarischen Versionen dienen als Vorlage. Damit ist eine wichtige Feststellung zu treffen. Mit dem 4. Jahrhundert gibt es sichere Traditionen und feste Formen, die in den antiochenischen Liturgien Verwendung finden. Der Priester vollzieht das, was im Einsetzungsbericht von Christus erzählt wird, selbst. Er nimmt das Brot in die Hände, blickt wie Christus zum Himmel empor und segnet die Opfertgaben. In den Rubriken einiger Liturgien wird der Priester angehalten, die Einsetzungsworte laut zu sprechen bzw. zu singen.<sup>168</sup> Der einleitende Bericht hingegen wird leise gesprochen. Es ist jedoch fraglich, ob damit die *vis consecrativa* bzw. ein sicherer Konsekrationsmoment angedeutet wird.<sup>169</sup>

### 1.2.4 Die syro-orientalische Tradition

Das Syrien des 4. und 5. Jahrhunderts ist nicht nur sprachlich (griechisch und syrisch) und politisch zweigeteilt (oströmisches Reich und Persien), sondern auch liturgisch. Es brachte neben dem westsyrischen Ritus eine eigene ostsyr-

164 C. Kopp, Glaube und Sakramente der Koptischen Kirche, in: OrChr (R) 25, Rom 1932, 129 f.

165 Vgl. S. Euriger, Die äthiopischen Anaphoren des hl. Evangelisten Johannes des Donnersohnes und des hl. Jacobus von Sarug, in: OrChr (R) 33, Rom 1934. Hofrichter, The Anaphora of Addai and Mari, 7.

166 Vgl. PE 206 – 373.

167 Vgl. PE 204.

168 So in den griechischen Liturgien des Hl. Jakobus, des Hl. Markus, des Hl. Basilius und des Hl. Johannes Chrysostomus.

169 Vgl. Brinktrine, Die sogenannten Einsetzungsworte, 26.

rische Liturgietradition hervor. Die Anaphora der Apostel Addai und Mari enthält den Einsetzungsbericht nicht. Anders verhält es sich in den Anaphoren des Theodor von Mopsuestia und des Nestorius.<sup>170</sup>

Die maronitische Anaphora des Apostels Petrus folgt demselben Schema wie die Anaphora der Apostel Addai und Mari. Nach dem Dank für die Erlösung folgt der Einsetzungsbericht mit der Anamnese. Die Ursprünglichkeit ist umstritten. Wahrscheinlich ist es jedoch eine spätere Zufügung:

»Denn manches spricht dafür, daß es in der syrischen Tradition vor Cyrill von Jerusalem keine Anaphora gibt, die mit Sicherheit einen Einsetzungsbericht besessen hat.«<sup>171</sup>

In diesem Zusammenhang ist auf spätere syrische Anaphoren zu verweisen, denen entweder vollständig oder teilweise die Einsetzungsworte fehlen bzw. sie in indirekter Form vorkommen.<sup>172</sup> Es kann daraus mit aller Vorsicht geschlossen werden, dass es eine syrische Eigentradition gibt, die die wörtliche Verwendung der Einsetzungsworte nicht in allen Liturgien kennt, obwohl bereits eine feste Hochgebetstradition bestand.

### 1.2.5 Die westliche Tradition

Die westlichen Liturgien schließen sich dem *Canon Romanus* an und enthalten die Einsetzungsworte beginnend mit dem *Qui pridie*.<sup>173</sup> Für die altspanische Liturgie zeigt sich jedoch ein Problem. In der alten Version beginnt das spanische Hochgebet den Einsetzungsbericht nicht mit dem *Qui pridie*, sondern mit den Worten *Dominus noster Jesus Christus in qua nocte tradebatur*.<sup>174</sup> Mazza schließt auf eine spätere Romanisierung unter Papst Vigilius, in der das *Qui pridie* im 6. Jahrhundert eingefügt wurde. Er schließt daraus, dass die ursprüngliche Version der *Vetus hispanica* den Einsetzungsbericht nicht kannte:

»Wir wissen, dass die ältesten orientalischen Paläoanaphoren ohne den Bericht des letzten Abendmahls waren: Es wäre nicht abwegig anzunehmen, dass die gleiche Situation auch in der ursprünglichen Liturgie *Vetus hispanica* existierte.«<sup>175</sup>

170 Vgl. Anaphora Theodors von Mopsuestia und Anaphora des Nestorius, PE 383. »Hoc est corpus meum, quod pro vita mundi frangitur in remissionem peccatorum. [...] Hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effunditur in remissionem peccatorum.« Bzw. »Hoc est corpus meum, quod pro vobis frangitur in remissionem peccatorum. [...] Hic est sanguis meus testamenti novi, qui pro multis effunditur in remissionem peccatorum.«

171 Mayer, Eucharistie, 98.

172 Vgl. A. Raes, Les paroles de la consécration dans les anaphores syriennes, OCP 3, Rom 1937, 486–504.

173 Vgl. PE 421–514. Vgl. 423.

174 Vgl. PE 494 f.

175 Mazza, L'anafora eucaristica, 53. »Sappiamo che le arcaiche paleoanafore orientali erano

Mazzas Argumentation und seine Schlussfolgerung sind möglich, jedoch nicht endgültig beweisbar. Insgesamt bleibt festzustellen, dass die westliche Tradition eine große Einheitlichkeit kennt. Auch wenn der Sonderfall *Vetus hispanica* berücksichtigt wird, ist die Einheitlichkeit ohne Ausnahme seit dem 6. Jahrhundert gefestigt.

### 1.3 Schlussfolgerung

Als Ausgangspunkt der Darstellung dienten die unterschiedlichen Bewertungen der biblischen und liturgischen Quellen. Postulieren die einen durchgängig eine Konsekration der Gaben durch die Einsetzungsworte, versuchen die anderen, die liturgische Bedeutung der Worte Jesu gänzlich zu leugnen. Beide Positionen setzen ihre These voraus und versuchen dann, die Quellen in dieser Hermeneutik auszuwerten. Die Quellen lassen jedoch einen offeneren Schluss zu, der die Vielfältigkeit in den ersten drei Jahrhunderten unterstreicht. Den biblischen Berichten in den beiden vorhandenen Traditionen geht bereits eine liturgische Praxis der frühen Kirche voraus. Die neutestamentlichen Autoren nehmen diese Traditionen auf und verschriftlichen sie. Der Evangelist Johannes bietet im sechsten Kapitel seines Evangeliums eucharistische Anspielungen, ohne aber die Abendmahlsszene aufzugreifen. Johannes kennt die liturgische Eucharistiepraxis der frühen Kirche, setzt für seine theologische Reflexion aber einen anderen Schwerpunkt.

Die liturgischen Texte der ersten drei Jahrhunderte vernachlässigen die ausdrückliche Hervorhebung des Abendmahlsberichtes, aber nicht weil sie ihn nicht kennen. Die Diskussion um die zeitliche Einordnung der *Traditio Apostolica* kann vernachlässigt werden, weil sie für die hier behandelte Frage letztlich keine Rolle spielt. Selbst wenn die Einsetzungsworte in der *Traditio Apostolica* in das vierte Jahrhundert datiert werden, lässt sich daraus nicht schließen, dass die Erinnerung an den Abendmahlssaal ursprünglich keine liturgische Bedeutung hatte. Die Vorstellung wäre auch widersinnig. Die neutestamentlichen Autoren greifen die liturgische Praxis der Urgemeinde auf, die dann für dreihundert Jahre verschwindet, um sogleich in einer exponierten Form wieder aufzutauchen. Die Quellen lassen diesen radikalen Schluss nicht zu. Umgekehrt lässt sich keine wie auch immer reduzierte feste Form der Einsetzungsworte für den eucharistischen Vollzug annehmen, die dann allein konsekratorische Kraft besäße. Auch der Verweis auf die Arkandisziplin kann letztlich nicht überzeugen.<sup>176</sup> Bis zum dritten Jahrhundert ist die Erinnerung an Jesu Abendmahl in der frühen Kirche

prive del racconto dell'ultima cena: non sarebbe strano se pensassimo che questa situazione sia esistita anche nell'arcaica liturgia *Vetus hispanica*.»

176 Vgl. Lang, Eucharist, 251 ff.

vorhanden, deren Form aber in der liturgischen Praxis weitgehend offen gehalten. Eine allgemeingültige, in allen Traditionen vorhandene feste Form ist nicht gefunden.<sup>177</sup>

## 2 Die Quellen II – *Consensus Patrum* über den Konsekrationsmoment?

Die Untersuchung der biblisch-liturgischen Quellen kam zu dem Ergebnis, dass trotz einer hohen Wertschätzung die Einsetzungsworte bis zum 4. Jahrhundert nicht in einer festen liturgischen Form verwendet wurden. Die theologische Aussagefähigkeit der Quellen hinsichtlich eines sicher bestimmten Konsekrationsmoments bleibt vage:

»Trotz des breiten Spektrums eucharistischen Betens in den Anfängen der Kirche ist die Homogenisierung im Zuge der theologischen Klärungsprozesse im 4./5. Jh. unübersehbar.«<sup>178</sup>

Die liturgische Praxis geht demnach der theologischen Reflexion voraus. Taft verweist zu Recht auf den Bedeutungsunterschied zwischen einer *Theologia prima* und einer *Theologia secunda*.<sup>179</sup> Dem Glauben und der Glaubenspraxis als erster Theologie folgt eine spekulative Analyse und dogmatische Fixierung. Erstere ist mehr typologisch und metaphorisch als dogmatisch, eher suggestiv als argumentierend. Die anschließende theologische Festigung war notwendig angesichts der dogmatischen Kontroversen mit den verschiedenen Häresien.<sup>180</sup> Beispielhaft dafür war das Konzil von Nicaea. Die Kirche greift in der arianischen Krise zum erstenmal auf einen nichtbiblischen Begriff zurück. Gewiss ist das *homoousios* ein philosophischer Begriff, aber »die Konzilsväter benutzen die Philosophie, um das Unterscheidende des Christentums unmissverständlich klarzumachen.«<sup>181</sup> Eine stetige Suche und Verdeutlichung der Wahrheit war und ist Aufgabe der Theologie. Neue Erkenntnisse dürfen jedoch nicht als Bewertungsprinzip in die Vergangenheit rückdatiert werden. Die folgende Untersuchung der Vätertheologie will sich dieses wissenschaftliche Grundprinzip aneignen, um zu einer angemessenen Bewertung der frühen Zeugnisse zu gelangen. Der Ausgangspunkt ist jedoch schwierig. Es geht um die alte theologische Streitfrage nach dem *consensus patrum*. Einige kommen zu dem Schluss:

177 Vgl. Gelston, *The Eucharistic Prayer*, 5.

178 Gerhards, *Entstehung und Entwicklung des Eucharistischen Hochgebets*, 75.

179 Vgl. Taft, *Messa senza consacrazione?*, 89.

180 Ebd. 90.

181 J. Ratzinger, *Das 1. Konzil von Konstantinopel 381. Seine Voraussetzungen und seine bleibende Bedeutung*, in: *IKaZ Communio* 10, Freiburg 1981, 555 – 563, 557.

»Frühe Zeugnisse aus Ost und West bestätigen, daß auch die Kirche der Antike, sofern sie überhaupt die Frage bewußt reflektierte, welches Element der Liturgie genau die Konsekration bewirkt, den Herrenworten die entscheidende Kraft der Wandlung beimaß. [...] Die Mehrheit der Kirchenväter, die sich hierzu, mehr nebenbei, äußern, argumentiert jedoch im Sinne der, wie wir noch sehen werden, vom kirchlichen Magisterium festgelegten Lehre.«<sup>182</sup>

Andere sehen eine solch weitgehende Übereinstimmung nicht gegeben und betonen, dass ein echter *consensus patrum* nicht vorliegt<sup>183</sup> bzw. die Frage nach dem Konsekrationsmoment von geringem Interesse war:

»Im allgemeinen herrscht im christlichen Altertum bis tief hinein ins Mittelalter kein besonderes Interesse für eine nähere Festlegung des Augenblickes der Wandlung, oft wird nur auf das Ganze des Eucharistiegebets verwiesen.«<sup>184</sup>

Dass die Frage des Konsekrationsmomentes nicht dem vorrangigen Interesse der Väter entsprach, scheint allgemein akzeptiert zu werden. Unterschiedlich werden aber die Stellen interpretiert, die sich dieser Frage widmen.

## 2.1 Irenäus, Tertullian und Cyprian von Karthago

Irenäus von Lyon sieht sich im 2. Jahrhundert den gnostischen Häresien gegenüber. Seine Ausführungen über die Eucharistie haben als Ziel weniger die Bestimmung eines genauen Konsekrationsmoments vor Augen, vielmehr stellt er die Einheit von Schöpfung, Menschwerdung und Gegenwart Gottes in Fleisch und Blut Jesu Christi heraus. Gottes katabatischem Heilshandeln begegnet der Mensch mit dem anabatischen Opfer der Kirche:

182 H. L. Barth, *Wandlung ohne Wandlungsworte?*, 206. Vgl. u. a. J. T. Franz, *Die eucharistische Wandlung und die Epiklese der griechischen und orientalischen Liturgien. Des eucharistischen Consecrationsmomentes II. Theil*, Würzburg 1880, 9 – 22. M. Jugie, *De forma eucharistiae. De epiclesibus eucharisticis*, Rom 1943, 81 – 104. J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, J. Gummersbach (Hrsg.), Paderborn 1960, 275 ff.

183 Vgl. R. Olazabal, *Les rites de la consécration*, in: *Présence du Christ dans la liturgie. Actes du sixième colloque d'études historiques, théologiques et canoniques sur le rite romain*, Versailles 2000, 324. Vgl. u. a. H. J. Gräf, *Der Einsetzungsbericht im Hochgebet*, 98 ff. Taft, *Messa senza consecrazione?*, 90.

184 J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia* (Bd. 2), 254. Vgl. J. B. Bossuet, *Explications de quelques difficultés sur les prières de la messe à un nouveau catholique*, in: *Oeuvres* 17, Paris 1864, 74 – 75, 74. D. C. Chardon, *Histoire des sacrements*, in: *TCC* 28, Paris 1839 – 43, 20:249. B. Neunheuser, *Das Eucharistische Hochgebet als Konsekrationsgebet*, in: *Gratias Agamus. Studien zum Eucharistischen Hochgebet*, A. Heinz, H. Rennings (Hrsg.), Freiburg u. a. 1996, 315 – 326.

»Wir opfern ihm nämlich nicht, als ob er das brauchte, sondern um mit Hilfe seiner Gaben zu danken und um die Schöpfung zu heiligen.«<sup>185</sup>

Durch die eucharistischen Gaben von Brot und Wein wird die Gemeinschaft mit dem Logos vermittelt, deren Ergebnis die Erlösung des Menschen ist.<sup>186</sup>

»Bei uns stimmt die Lehre mit der Eucharistie überein, und die Eucharistie bestätigt unsere Lehre. Wir bringen ihm, was ihm gehört, wobei wir übereinstimmend die Gemeinschaft und Einheit von Fleisch und Geist predigen. Denn wie das von der Erde genommene Brot in dem Augenblick, da es die Anrufung (Epiklese) Gottes erfährt, kein gewöhnliches Brot mehr ist, sondern Eucharistie, die aus zwei Elementen besteht, einem irdischen und einem himmlischen, so sind auch unsere Leiber, wenn sie an der Eucharistie teilnehmen, nicht mehr verweslich, da sie die Hoffnung auf Auferstehung für immer haben.«<sup>187</sup>

Irenäus widerspricht der schöpferfeindlichen Theologie der Gnostiker und erteilt jedem dualistischen und materiefreudlichen Ansatz eine Absage. Zugleich denkt er streng realpräsentisch von der Eucharistie. Der Leib des Menschen wird mit ins Heil einbezogen, weil er mit dem Leib und dem Blut Christi genährt wird. Wodurch die Konsekration bewirkt wird, kann allenfalls indirekt erschlossen werden:

»Wenn nun sowohl der Mischbecher als auch das zubereitete Brot das Wort Gottes aufnehmen und zur Eucharistie, zum Blut und Leib Christi werden und wenn daraus die Substanz unseres Fleisches gestärkt wird und besteht, wie können sie [die Gnostiker] dann bestreiten, daß das Fleisch aufnahmefähig ist für Gottes Geschenk, das das ewige Leben ist?«<sup>188</sup>

Der Kelch und das Brot nehmen das Wort Gottes auf und werden zur Eucharistie. Im eucharistischen Inkarnationsprinzip wird deutlich, dass das Opfer der Eucharistie, das Leib-und-Blut-Werden des Brotes und des Weines, durch die Danksagung zustande kommt. Dank und Opfer leiten die Gaben der Schöpfung von Gott her und durch das Opfer der Kirche auf ihn zurück. Durch den Empfang der konsekrierten Gaben wird der Mensch zu Gott geführt.<sup>189</sup> Daraus kann aber weder der Konsekrationsmoment noch eine bestimmte Wortkonstellation erschlossen werden. Es ist schwer verständlich, wie H. L. Barth und B. Gherardini daraus eine »recht klar[e]«<sup>190</sup> Aussage bzw. »klare Lehre«<sup>191</sup> über den

185 Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses*, 4, 18,6, FC 8/4, 147.

186 Vgl. Müller, *Katholische Dogmatik*, 687 f.

187 Irenäus, *Adv. Haer.* 4, 18,5, FC 8/4, 147.

188 Irenäus, *Adv. haer.* 5, 2,3, FC 8/5, 35.

189 Betz, *Eucharistie*, 36.

190 H. L. Barth, *Wandlung ohne Wandlungsworte?*, 208.

191 Gherardini, *Le parole della Consacrazione eucaristica*, 162. »il chiaro insegnamento di sant'Ireneo«

Konsekrationsmoment und die Art und Weise der Konsekration schließen. Irenäus deutet hier eine beginnende theologische Reflexion allenfalls an und kann nicht als Garant einer schon festen Dogmatisierung bestimmt werden.<sup>192</sup>

In der allgemeinen Sakramentenlehre werden Tertullian und Cyprian als erste Väter angeführt, denen ein anfänglich definierter Sakramentenbegriff als Grundlage ihrer Theologie dient. Sie sind somit erste Zeugen einer wohlgeordnet lateinischen Tradition in Nordafrika zu Beginn des frühen 3. Jahrhunderts.

Von Tertullian erfahren wir, dass Gott im Hochgebet wegen seiner Wohltaten gepriesen wird und Christus »das genommene und den Jüngern verteilte Brot zu seinem Leibe gemacht [habe] sprechend: Das ist mein Leib.«<sup>193</sup> Es ist zu vermuten, dass er die Wandlung des Weines in das Blut Christi gleichermaßen durch die Worte verwirklicht sieht, die Herrenworte über den Kelch zitiert er nur indirekt. Eindeutig ist die Stelle insofern nicht, da Christus das schon verteilte Brot verwandelt. Zudem kann *dicendo* auch mit *weil er sagte* übersetzt werden, im Sinne: Christus machte das Brot zu seinem Leib, sagend: Das ist mein Leib.<sup>194</sup> Sichtbar wird eine wachsende Bedeutung der Nachahmung des Abendmahls-geschehens. Es deutet sich die Entwicklung an, die zur *in-persona-Christi*-Lehre führen wird.

Deutlicher äußert sich Cyprian. Von ihm erfahren wir nicht nur den Ablauf der eucharistischen Feier, sondern auch die Betonung eines eindeutigen Bezugs auf Christi Handeln im Abendmahlssaal:

»Wenn es aber nicht einmal erlaubt ist, die geringsten von den Geboten des Herrn zu verletzen, ein wie viel größeres Unrecht ist es dann, so bedeutende, so wichtige Gebote, die gerade mit dem Geheimnis des Leidens unseres Herrn und unserer Erlösung so innig zusammenhängen, zu brechen oder auf Grund menschlicher Überlieferung in etwas anderes umzuändern, als was von Gott angeordnet ist? Denn wenn Christus Jesus, unser Herr und Gott, selbst der höchste Priester Gottes, des Vaters, ist und sich selber dem Vater als Opfer dargebracht und geboten hat, daß dies zu seinem Gedächtnis geschehe, so vertritt doch sicherlich nur jener Priester in Wahrheit Christi Stelle, der das, was Christus getan hat, nachahmt, und er bringt in der Kirche Gott, dem Vater, ein wahres vollkommenes Opfer nur dann dar, wenn er es in der Weise tut, wie er sieht, daß Christus selbst es dargebracht hat.«<sup>195</sup>

192 Vgl. G. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament, 95 f.

193 Tertullian, *Adversus Marcionem* IV, 40, ed. E. Evans, Oxford 1972, 492. »Professus itaque se concupiscentia concupisse edere pascha ut suum (indignum enim ut quid alienum concupisceret deus), acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit, Hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei. [...] Sic et in calicis mentione testamentum constituens sanguine suo obsignatum, substantiam corporis confirmavit.«

194 Vgl. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament, 97.

195 Cyprian von Karthago, 63. Brief 14, PL 4, 397B. »Quod si nec minima de mandatis Dominici licet solvere, quanto magis tam magna, tam grandia, tam ad ipsum Dominicae passionis et nostrae redemptionis sacramentum pertinentia fas non est infringere, aut in aliud quam quod divinitus institutum sit humana traditione mutare? Nam, si Jesus Christus

In diesem 63. Brief liegt ein wichtiges Zeugnis vor. Cyprian unterscheidet nicht nur zwischen göttlicher und menschlicher Überlieferung, sondern erhebt die getreue Nachahmung dessen, was Christus getan hat, zum wahren Gedächtnis. Zugleich wird die Nachahmung zum Kriterium für ein wirkliches Priestertum, das im Vollzug der wahren Überlieferung eine Amtspflicht des Priesters sieht:

»Unserer Frömmigkeit und Gottesfurcht und schon unserer priesterlichen Stellung und Amtspflicht kommt es also zu, teuerster Bruder, beim Mischen und Darbringen des Kelches unseres Herrn über die wahre Überlieferung des Herrn zu wachen und den Irrtum, den früher vielleicht einige begangen haben, nach der Mahnung des Herrn zu verbessern; damit er, wenn er einmal in seiner Herrlichkeit und himmlischen Majestät kommt, auch findet, daß wir an dem festhalten, wozu er uns gemahnt, daß wir das beobachten, was er gelehrt, und das tun, was er getan hat.«<sup>196</sup>

Cyprian dringt auf die treue Einhaltung der Überlieferung beim Mischen und Darbringen des Kelches, verweist zugleich auf den Umstand des Irrtums, der früher begangen wurde und nun gemäß der Anordnung des Herrn zu verbessern ist.

Äußern sich Tertullian nur ansatzweise und Cyprian gar nicht über den genauen Konsekrationsmoment, lässt sich dennoch eine wachsende theologische Reflexion wahrnehmen. Tertullian betont, die eucharistischen Einzelmomente im Blick, die Wandlung durch das Brotwort. In der *figura* von Brot und Wein erscheint die Realität des Leibes und Blutes Christi im Gegensatz zu einer doketischen Verflüchtigung der Gegenwart Christi. Deshalb muss die Vergewärtigung des Blutes Christi beigegeben sein.<sup>197</sup> Cyprian führt die getreue Nachahmung des Handelns Christi ein. Die Kirche feiert die *Memoria sacramentalis* der historischen Passion Jesu, indem die gehorsame Feier der Eucharistie im äußeren Zeichen und inneren Vollzug des Glaubens begangen wird. Bedeutend ist die Forderung der Veränderung von irrtümlich begangenen Riten, die nicht der göttlichen, sondern einer menschlichen Tradition entsprechen. Es ist nicht zu bestreiten, dass beide den Weg der lateinischen Tradition maßgeblich vorzeichnen.

---

Dominus et Deus noster ipse est summus sacerdos Dei Patris, et sacrificium Patri se ipsum primus obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem praecipit, utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur qui id quod Christus fecit imitatur, et sacrificium verum et plenum tunc offert in Ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse.«

196 Ebd. 63. Brief 19, PL 4, 400Cf. »Religioni igitur nostrae congruit et timori et ipsi loco atque officio sacerdotii nostri, frater charissime, in Dominico calice miscendo et offerendo custodire traditionis Dominicae veritatem, et quod prius apud quosdam videtur erratum, Domino monente, corrigere; ut, cum in claritate sua et majestate coelesti venire coeperit, inveniatur nos tenere quod monuit, observare quod docuit, facere quod fecit.«

197 Vgl. Müller, Katholische Dogmatik, 691 f.

## 2.2 Cyrill von Jerusalem und die kappadokischen Väter

In der lateinischen Tradition wird die Funktion des Heiligen Geistes beim Wandlungsgeschehen wenig in Betracht gezogen. Ganz anders verhält sich dies in der östlichen Tradition; klar formuliert bei Cyrill von Jerusalem:

»Denn das Brot und der Wein der Eucharistie waren vor der Anrufung der ehrwürdigen Dreifaltigkeit gewöhnliches Brot und gewöhnlicher Wein; nach der Anrufung aber wird das Brot Leib Christi und der Wein Blut Christi.«<sup>198</sup>

Cyrrill gibt keinen exakten Moment der Konsekration an, wohl stellt er fest, dass nach der Epiklese (ἐπικλήσεως) Brot und Wein zum Leib und Blut Christi geworden sind. Über das *wie* gibt die fünfte mystagogische Katechese Auskunft:

»Dann, nachdem wir uns selbst durch diese geistlichen Hymnen geheiligt haben, bitten wir den menschenliebenden Gott, den Heiligen Geist auf die vorliegenden (Gaben) herabzusenden, damit er das Brot zum Leib Christi, den Wein zum Blut Christi mache. Denn alles, was der Heilige Geist berührt, wird geheiligt und verwandelt.«<sup>199</sup>

Die Konsekration ist das Werk des Heiligen Geistes, wie alle Heiligung und Wandlung durch ihn geschieht. Das ist eine allgemein richtige Feststellung, die aber nichts über die Bedeutung der Einsetzungsworte aussagt. Um der Bedeutung auf die Spur zu kommen, lohnt ein Blick in die Liturgie der Jerusalemer Gemeinde. Die mystagogischen Katechesen sind das erste Zeugnis für die Jerusalemer Eucharistiefeyer, die unter dem Einfluss der theologischen Schulen von Caesarea und Antiochien im 4. Jahrhundert entstanden ist. Fraglich und in der Forschung umstritten bleibt, ob die in *myst. cat.* 5 beschriebene Liturgie einen Einsetzungsbericht enthielt oder nicht.<sup>200</sup> In *myst. cat.* 4 ist eine eigene Katechese über den Einsetzungsbericht angefügt, so dass erwartet werden könnte, ihn in der Liturgie zu finden. Dort ist er nicht einmal angedeutet. Der in *myst. cat.* 4,1 zitierte Einsetzungsbericht stimmt nicht mit dem Text der vorausgegangenen Lesung und nicht mit einer neutestamentlichen Fassung überein, was auf einen liturgischen Gebrauch schließen lässt. Die bei Cyrill vorhandene Kombination von 1 Kor 11,23–25 und Mt 26,26–29 stimmt fast wörtlich mit dem Einsetzungsbericht von Caesarea überein, den Eusebius in *Demonstratio evangelica* VIII, 1,78 zitiert. Es ist daher unwahrscheinlich, dass Jerusalem eine Eigentradition bewahrt hat.<sup>201</sup> Möglich ist, dass der Mystagoge nur das zitiert, was die Neugetauften hören und sehen. Der Einsetzungsbericht

198 Cyrill von Jerusalem, *Mystagogicae Catecheses* 1,7, FC 7, 103 ff.

199 Cyrill von Jerusalem, *myst. cat.* 5,7, FC 7, 153.

200 Vgl. W. Slenczka, *Heilsgeschichte und Liturgie. Studien zum Verhältnis von Heilsgeschichte und Heilsteilhaber anhand liturgischer und katechetischer Quellen des dritten und vierten Jahrhunderts*, Berlin 2000, 140 ff.

201 Vgl. G. Kretschmar, *Abendmahlsfeier*, in: TRE 1, Berlin 1977, 229–278, 254.

wäre demnach leise geflüstert worden.<sup>202</sup> Die Wandlung wird nicht auf einen bestimmten Punkt festgelegt. Die ganze Feier bildet den Vollzug der Wandlung durch den Heiligen Geist.

Die kappadokischen Väter äußern sich nicht einheitlich, wobei auch sie von der antiochenischen Tradition beeinflusst sind. Gregor von Nazianz sieht in der Eucharistie ein großes Gesamtgeschehen. Der Priester erneuert die Heilsgewandlung und opfert die Dankesgaben und bringt »das äußere, objektive Opfer dar, als Gegenbild der großen Mysterien.«<sup>203</sup> Das sakramentale Opfer führt zur Gemeinschaft mit der Inkarnation, Passion und letztlich Gottheit Christi. Der Priester »zieht mit seinem Wort das Wort [gemeint ist der Logos, Christus] herab und zerschneidet mit unblutigem Schnitt Leib und Blut des Herrn, das Wort als Schwert benützend.«<sup>204</sup> Durch welches Wort der Priester den Logos herabrufte, erläutert Gregor nicht.

Gregor von Nyssa richtet seinen Blick auf die Realpräsenz und deren Grundlage, die Wandlung der Elemente in Christi Leib und Blut. Häufig wird er als Zeuge für eine Konsekration durch die Einsetzungsworte angeführt.<sup>205</sup> Aber so eindeutig in Bezug auf den genauen Wortlaut ist die dafür herangezogene Quelle nicht:

»Mit Recht also glauben wir, daß auch jetzt das durch das Wort Gottes geheiligte Brot in den Leib des Wortes Gottes verwandelt werde; denn auch jener Leib war der Potenz nach Brot, geheiligt aber wurde er durch das Einwohnen des Wortes Gottes, das im Fleische sein Gezelt aufschlug.«<sup>206</sup>

Gregor betont die Verwandlung durch das Wort Gottes, lässt aber eine genauere Ausführung vermissen. Ihm geht es nicht um einen Konsekrationsmoment, sondern um die wirkliche Verwandlung selbst. Das Brot wird in den Leib des Wortes Gottes verwandelt. Dabei ist kein Gegensatz zur Epiklese sichtbar, die ebenfalls in der antiochenischen Tradition mitgedacht ist:

»Welcher Buchstabe hat uns gelehrt, uns beim Gebet nach Osten zu wenden? Die Worte der Epiklese bei der Konsekration des Brotes der Eucharistie und des Kelches der

202 Vgl. G. Kretschmar, Die frühe Geschichte der Jerusalemer Liturgie, in: J LH 2, Kassel 1956, 22 – 46, 28 – 33.

203 Gregor von Nazianz, Oratio 2,95, PG 35, 497 B. »πὼς ἔμελλον θαρρήσαι προσφέρειν αὐτῷ τὴν ἕξωθεν, τὴν τῶν μεγάλων μυστηρίων ἀντίτυπον.«

204 Gregor von Nazianz, Epistula 171, PG 37, 279 C ff. »ὅταν λόγῳ καθέλκης τὸν Λόγον, ὅταν ἀναιμάκτῳ τομῇ σῶμα καὶ αἷμα τέμνης Δεσποτικόν, φωνὴν ἔχων τὸ ζῆφος.«

205 Vgl. H. L. Barth, Wandlung ohne Wandlungsworte?, 207. Gherardini, Le parole della Consacrazione eucaristica, 162.

206 Gregor von Nyssa, Oratio Catechetica 37,3, PG 45, 96D. »Καλῶς οὖν καὶ νῦν τὸν τῷ Λόγῳ τοῦ Θεοῦ ἀγιαζόμενον ἄρτον εἰς σῶμα τοῦ Θεοῦ Λόγου μεταποιεῖσθαι πιστεύομαι. Καὶ γὰρ ἐκεῖνο τὸ σῶμα, ἄρτος τῇ δυνάμει ἦν. Ἠγιάσθη δὲ τῇ ἐπισκηνώσει τοῦ Λόγου τοῦ σκηνοῦσαντος ἐν τῇ σαρκί.«

Segnung – wer von den Heiligen hat sie uns schriftlich überlassen? Wir begnügen uns ja nicht mit dem, was der Apostel oder das Evangelium anführen, sondern sprechen vorher und nachher noch andere Worte, die wir aus der nichtschriftlichen Lehre empfangen haben und die eine große Bedeutung für das Geheimnis haben.«<sup>207</sup>

Basilius weist auf ein Zweifaches. Die Epiklese spielt eine Rolle bei der Konsekration der Gaben. Und: Es gibt für die liturgische Praxis einen inneren Zusammenhang zwischen schriftlichem Text und mündlicher Überlieferung, zwischen Heiliger Schrift und kirchlicher Tradition. Beides wird nicht im Gegenüber der beiden liturgischen Größen, sondern in der Zusammenschau sichtbar. Sie haben eine »große Bedeutung für das Geheimnis«. Unter der Epiklese versteht Basilius das ganze Hochgebet mitsamt dem Einsetzungsbericht. Daraus kann weder gefolgert werden, Basilius »schreib[e] die konsekratorische Kraft allem zu, was in der eucharistischen Liturgie gesprochen wird«<sup>208</sup>, noch ist jegliche Bedeutung der Epiklese für die Konsekration zu leugnen.<sup>209</sup> Er behandelt weder die Frage, welche Teile konsekratorische Kraft haben, noch einen bestimmten Konsekrationsmoment.

Zur Zeit der kappadokischen Väter genießen die Einsetzungsworte und die Epiklese hohe Wertschätzung. Ein Streit darüber, wie bei der Konsekration die Gewichte zwischen ihnen verteilt sind, wird nicht geführt.

### 2.3 Ambrosius und Johannes Chrysostomus

Um die Positionen von Ambrosius und Johannes Chrysostomus tobt die heftigste theologische Auseinandersetzung, da sie als Hauptexponenten der verschiedenen Standpunkte dienen.<sup>210</sup> In der Tat werden entscheidende theologische Konkretionen und Traditionen von ihnen herausgearbeitet. Ambrosius ist der erste lateinische Vater, der sich ausführlich der Frage nach dem Konsekrationsmoment stellt, wobei er die Arkandisziplin für die zentralen Teile der christlichen Geheimnisse einfordert:

»Es gehört zur Ordnung des empfehlenswerten Gebetes und des Gelübdes, daß wir das Gebet nicht allen preisgeben, sondern die Geheimnisse verborgen halten. [...] Hüte dich davor, unvorsichtigerweise die Geheimnisse des Symbolums oder des Gebetes des Herrn allen bekanntzumachen.«<sup>211</sup>

207 Basilius von Caesarea, *De spiritu sancto* 27 und 66, FC 12, 275.

208 P. Hofrichter, *Die Anaphora nach Addai und Mari in der »Kirche des Ostens«*. Eucharistie ohne Einsetzungsbericht? In: *HiD* 49, Salzburg 1995, 143 – 152, 150.

209 Barth, *Wandlung ohne Wandlungsworte?*, 207 (Fußnote).

210 Vgl. Slenczka, *Heilsgeschichte und Liturgie*, 144 ff.

211 Ambrosius, *Cain et Abel* I 9,35,37, CSEL 32, 369 f. »Est etiam illa commendandae orationis et uoti disciplina, ut non diuulgemus orationem, sed abscondita teneamus mysteria, [...]«

Ambrosius selbst beschreibt den zentralen Teil der rituellen Vollzüge, erwähnt jedoch nicht den vollständigen Wortlaut des Eucharistiegebetes, sondern nur das Kernstück in *sacr.* 4,21 f. und 4,26 f. Inhaltlich entspricht es den Abschnitten *Quam oblationem* bis *Supplices* des ersten römischen Hochgebetes. Es besteht aus der Bitte um Heiligung der Gaben, dem Einsetzungsbericht, der Anamnese und der Annahmehitte. Der Kirchenvater stellt nicht einfach den konkreten Ablauf der Eucharistiefeyer dar, sondern er erläutert das Geheimnis der Konsekration. So finden nur die Teile des Textes Beachtung, die mit der Konsekration in engerem Zusammenhang stehen.

In *sacr.* 4,10 ff. fragt Ambrosius, wer der Stifter der Sakramente sei. Er erläutert sodann über die Darstellung der alttestamentarischen Melchisedektradition, dass Jesus der Stifter der Sakramente ist. Stifter und Stiftungstat stehen in einem engen Verhältnis und sind nicht voneinander zu trennen. Diesem Auftakt folgt seine Reflexion über die Konsekration:

»Vielleicht entgegnest du: ›Mein Brot ist das gewöhnliche.‹ Aber dieses Brot ist (gewöhnliches Brot) vor den sakramentalen Worten. Sobald die Konsekration erfolgt ist, wird aus dem Brot das Fleisch Christi. Wir wollen nun durch Beweise stützen, wie das, was Brot ist, der Leib Christi sein kann. Durch welche Worte geschieht denn die Konsekration, und wessen Worte sind es? Die des Herrn Jesus. Denn alles andere, was vorher gesagt wird, wird vom Bischof gesprochen: Gott wird Lobpreis dargebracht, es wird ein Gebet verrichtet, es werden Bitten für das Volk, für die Herrscher und für die übrigen vorgetragen. Sobald der Augenblick naht, das verehrungswürdige Sakrament zu vollziehen, verwendet der Bischof nicht mehr seine eigenen Worte, sondern verwendet Worte Christi. Also bewirkt das Wort Christi dieses Sakrament.«<sup>212</sup>

Ambrosius führt die Wandlung auf die sakramentalen Worte zurück, die zugleich von den übrigen Worten des Gebetes unterschieden sind. Das eine sind die Worte Christi, das andere die Worte des Bischofs. Die Worte Christi bewirken das Sakrament:

»Vor der Konsekration war es nicht der Leib Christi, aber nach der Konsekration, so versichere ich dir, ist es nunmehr der Leib Christi. Er selbst hat gesprochen, und es entstand; er gab einen Befehl, und es wurde geschaffen.«<sup>213</sup>

Die Worte Christi im Abendmahlssaal bilden die Grundlage der Konsekration. Das *wie* der Konsekration, d. h. die Worte, mit denen konsekriert wird, führt er folgendermaßen aus:

»Willst du wissen, wie durch die himmlischen Worte die Konsekration bewirkt wird? Höre welche Worte es sind! Der Bischof spricht: ›Mache uns dieses Opfer zu einem

*Caue ne incaute symboli uel dominicae orationis diuulgues mysteria.*« Vgl. Ambrosius, *De Mysteriis* 2, FC 3, 207.

212 Ambrosius, *De sacramentis* 4,14, FC 3, 143.

213 Ambrosius, *sacr.* 4,16, FC 3, 145.

festgeschriebenen, geistigen und wohlgefälligen, das die Bild(wirklichkeit) des Leibes und Blutes unseres Herrn Jesus Christus ist. Am Tag vor seinem Leiden nahm er das Brot in seine heiligen Hände, blickte zum Himmel, zu dir heiliger Vater, allmächtiger, ewiger Gott, segnete es, indem er die Danksagung sprach, brach es und reichte das Gebrochene seinen Aposteln und Jüngern mit den Worten: Nehmt und eßt alle davon; denn das ist mein Leib, der für viele zerbrochen wird.‹ Gib acht! ›Ebenso nahm er am Tag vor seinem Leiden nach dem Mahl den Kelch, blickte zum Himmel, zu dir heiliger Vater allmächtiger, ewiger Gott, segnete ihn, indem er die Danksagung sprach, und reichte ihn seinen Aposteln und Jüngern mit den Worten: Nehmt und trinkt alle daraus; denn das ist mein Blut.‹ Sieh: Das alles sind Worte des Evangelisten bis zu ›nehmt, sei es den Leib, sei es das Blut. Darauf folgen Worte Christi: ›Nehmt und trinkt alle daraus, denn das ist mein Blut.‹ Schau auf die Einzelheiten: ›Am Tag vor seinem Leiden,‹ heißt es, ›nahm er das Brot in seine heiligen Hände.‹ Bevor die Konsekration vollzogen wird, ist es Brot. Sobald aber die Worte Christi hinzugekommen sind, ist es der Leib Christi. Schließlich höre ihn sagen: ›Nehmt und eßt alle davon; denn das ist mein Leib.‹ Ebenso ist vor den Worten Christi der Kelch mit Wein und Wasser gefüllt. Sobald aber die Worte Christi gewirkt haben, entsteht dort Blut, welches das Volk erlöst. Ihr seht also, auf wie viele Arten das Wort Christi die Macht hat, alles umzuwandeln. Schließlich hat uns der Herr Jesus selbst versichert, daß wir seinen Leib und sein Blut empfangen dürfen. Dürfen wir etwa an seiner Treue und seiner Zusage zweifeln?«<sup>214</sup>

Ambrosius grenzt den Konsekrationsmoment auf einen genauen Wortlaut ein. Bis zum Worte *nehmt* werden nur die Worte des Evangelisten zitiert. Dann folgen die Worte Christi, die das Brot zum Leib Christi und den Wein zum Blut Christi machen. Problematisch ist wiederum das Kelchwort, das bis auf das Wort *nehmt* dem Kelchwort bei Matthäus und Markus entspricht. Die lukanisch-paulinische Fassung wird nicht berücksichtigt. Es ist davon auszugehen, dass Ambrosius die Version wählt, die eine liturgische Verwendung kannte, der es aber nicht auf die genaue Rekonstruktion eines Abendmahlsberichtes ankam.

Deutlich wird, dass Ambrosius in *De Sacramentis* und den Parallelstellen in *De Mysteriis* eine theologische Reflexion mit einer genauen Eingrenzung des Wandlungsgeschehens anstellt. Dies ist neu. Einige Autoren versuchen, in der ambrosianischen Theologie eine Differenz zwischen den beiden angeführten Werken herzustellen, um die Klarheit der Position einzuschränken bzw. Ambrosius eine divergierende Ansicht zu unterstellen. In *De Mysteriis* heißt es aber mit den Gedanken in *De Sacramentis* übereinstimmend:

»Wenn schon die Segnung durch einen Menschen eine solche Kraft besaß, daß sie die Natur verwandeln konnte, was sagen wir dann von der göttlichen Konsekration, bei der die Worte des Herrn und Erlösers selbst ihre Wirksamkeit ausüben? Denn das Sakrament, das du empfängst, wird durch ein Wort Christi bereitet.«<sup>215</sup>

214 Ambrosius, *sacr.* 4,21 – 23, FC 3, 149 f. Vgl. *myst.* 54, FC 3, 249.

215 Ambrosius, *myst.* 52, FC 3, 247.

Hier und in den angeführten Parallelstellen wird deutlich, dass die von R. Messner getroffene Feststellung, wonach in *De mysteriis* kein klarer Konsekrationsmoment erkennbar sei, so nicht stimmt. Die Parallelstellen beschreiben zwar nicht in der gleichen Ausführlichkeit den Konsekrationsmoment, betonen aber unmissverständlich, dass das Sakrament durch ein Wort Christi bereitet wird. Die Worte des Herrn wirken bei der Konsekration. Messner ist zudem der Meinung, dass Ambrosius, wie auch Johannes Chrysostomus, die Worte Christi beim Abendmahl in der Feier der Eucharistie als wirksam erachte, so dass eine Wiederholung durch den Priester nicht mehr nötig ist.<sup>216</sup> In die gleiche Richtung geht die Argumentation von Taft. Die konsekratorische Kraft der Worte – »Dies ist mein Leib, dies ist mein Blut« – geht nicht von der Rezitation durch den Priester, sondern von dem geschichtlich gesprochenen Wort Christi aus.<sup>217</sup> Das ursprünglich gesprochene Wort Christi dehnt seine Kraft auf alle folgenden Eucharistiefiern aus, so dass »die Einsetzungsworte immer konsekratorisch sind, auch wenn sie nicht rezitiert werden wie in der Anaphora von Addai und Mari.«<sup>218</sup>

Der geäußerte Einwand ist schwerwiegend und muss in Betracht gezogen werden. Die Untersuchung des ambrosianischen Taufgottesdienstes soll dabei helfen. Der Bischof, so Ambrosius, kommt zum Taufbrunnen und spricht ein trinitarisches Gebet. Dabei verwendet er »himmlische Worte, da sie von Christus stammen, der gesagt hat, daß wir ›im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes‹ (Mt 28,19) taufen sollen.«<sup>219</sup>

Ambrosius unterscheidet, wie in der Eucharistiefier zwischen einem menschlichen Wort, das viel bewirken kann, und einem »ewigen Wort«<sup>220</sup>, das umso wirkmächtiger ist.

Sind alle Menschen durch das einmal gesprochene Wort getauft? Natürlich spricht der Bischof die Taufformel aus, ohne die keine gültige Taufe möglich wäre. Dabei benutzt er die wirkmächtigen Worte Christi. Die Verwendung der Worte durch den Bischof bleibt aber notwendig:

»Schau nicht auf die Verdienste der Personen, sondern auf das priesterliche Amt. [...] Glaube also, daß der Herr Jesus [...] infolge der Anrufung durch die priesterlichen Gebete gegenwärtig ist! Um so eher läßt er sich dort, wo die Kirche ist, wo die Mysterien sind, dazu herab, seine Anwesenheit zu gewähren.«<sup>221</sup>

216 Vgl. R. Messner, Einige Probleme, hier Fußnote 5.

217 Vgl. Taft, *Messa senza consacrazione*, 101.

218 Ebd. 102.

219 Ambrosius, *sacr.* 2, 14, FC 3, 107.

220 Ebd.

221 Ambrosius, *myst.* 27, FC 3, 225 ff.

Die Kirche, in der die Mysterien durch das priesterliche Amt gefeiert werden, ist Garant der Anwesenheit des Herrn. Dies gilt für die Taufe, in der der Bischof in der Kraft des priesterlichen Amtes durch Christi Worte den Täufling tauft, ebenso für die Eucharistie. Beide, das Taufwort und das Konsekrationswort, bewirken je aktuell eine reale Veränderung: beim einen die Tilgung der Sünde, beim anderen das Leib- und Blutwerden. Ohne die Wiederholung der Worte Christi über Brot und Wein durch den Bischof käme in der Liturgie keine Konsekration zustande. Messner und Taft versuchen, den Konsekrationsmoment im Abendmahlssaal so zu verankern, dass er sich letztlich ohne wirkliche Funktion des Priesters je neu vollzieht. Dadurch soll eine Liturgie ohne Einsetzungsworte mit konsekratorischer Kraft ausgestattet werden. Das ist abwegig und lässt sich nicht aus den Quellen schließen. Wozu wäre noch ein priesterliches Amt nötig, wenn Christus selbst ohne menschlich-priesterliche Vermittlung die Sakramente spendet? Wozu wäre noch die Kirche nötig, wenn alles im Selbstvollzug geschieht? Warum sollte nur die Anaphora von Addai und Mari auch ohne Einsetzungsworte als sakramental gültige Feier der Eucharistie gelten? Müsste dies dann nicht generell gelten? Überspitzt gesagt wäre jede Feier mit Brot, Wein und einer ausreichenden Intention Eucharistie. In ihr würden die Gaben durch Jesu Worte im Abendmahlssaal konsekriert. Für ein priesterliches Handeln *in persona Christi*, das als theologisches Prinzip in der frühen Kirche bereits angedeutet wird, wäre kein Raum mehr. Aber gerade in der ostsyrischen Sakramententheologie wird die Bedeutung des Priesters für die Sakramentenspendung betont.<sup>222</sup>

Die Untersuchung von *De sacramentis* und *De mysteriis* hat gezeigt, dass Ambrosius eine systematische Reflexion des Konsekrationsmoments kennt und ihn auf die Einsetzungsworte festlegt, die in der Liturgie vom Bischof bzw. Priester nachgesprochen werden. Die Worte haben Autorität und konsekratorische Kraft, weil sie göttliche Worte sind. Mit der getroffenen Feststellung ist die Frage nach der Gültigkeit der Anaphora der Apostel Addai und Mari weder positiv noch negativ beantwortet. Ein Ergebnis bleibt, dass mit Ambrosius eine Wende in der lateinischen Reflexion und dogmatischen Systematisierung gegeben ist. Der herausragenden theologiegeschichtlichen Stellung des Ambrosius im Westen entspricht die Bedeutung Johannes Chrysostomus in der östlichen Tradition. Er beginnt seine Ausführungen über die Eucharistie mit der Ablösung des Paschamahles durch das neue Mahl Jesu:

---

222 Vgl. Buch der Perle, in: Assemanus, Bibliothecae Orientalis, 356.: »Die Sakramente [raze] der Kirche sind gemäß den Heiligen Schriften sieben: Das erste ist das Priestertum, weil es alle Sakramente vollendet.«

»Wie ist es nun, fragst du, soll man auch das alte Fest begehen? – Mitnichten. Eben-  
darum befahl er: ›Tut dieses«, damit man jenes aufbebe.«<sup>223</sup>

Das »alte Fest« wird durch Jesu Hinweis »tut dieses« aufgegeben. Das neue Paschalamm ist Christus, der die Opfertgaben in seinen Leib und sein Blut wandelt. Der Priester vollzieht in der Feier des Mysteriums Christi Handeln, der selbst die Wandlung bewirkt:

»Nicht der Mensch bewirkt, dass die Opfertgaben Leib und Blut Christi werden, sondern Christus selbst, der für uns gekreuzigt worden ist. Der Priester, der Christus repräsentiert, [σχῆμα πληρῶν] spricht diese Worte aus, aber ihre Wirkkraft und Gnade kommen von Gott. Das ist mein Leib, sagt er. Dieses Wort verwandelt die Opfertgaben.«<sup>224</sup>

Die Textstelle ist für die östliche Theologie erstaunlich und scheint in eindeutiger Weise den Konsekrationsmoment und das Zustandekommen der Konsekration zu beschreiben. Verschiedene Übersetzungen drücken dieses Verständnis aus. Barth übersetzt *σχῆμα πληρῶν* mit »in persona Christi« bzw. wörtlich »die Gestalt verwirklichend.«<sup>225</sup> Berger übersetzt: »Der Priester füllt die Rolle Christi aus, indem er in der Macht und Gnade Gottes jene Worte ausspricht.«<sup>226</sup> Taft dagegen stellt die bereits geschilderte These auf, dass allein die Worte Jesu im Abendmahlssaal – auch ohne die Wiederholung durch den Priester – die Wandlung bewirken können, da die Worte Jesu immer konsekratorisch sind:

»In diesem selben Sinn sind die Einsetzungsworte immer konsekratorisch, auch wenn sie nicht rezitiert werden wie in der Anaphora von Addai und Mari. Sie sind nicht deshalb konsekratorisch, weil sie eine Formel sind, die der Priester im Gebet wiederholt, sondern aufgrund dessen bleiben sie wirksam konsekratorisch für jede Eucharistiefeier bis zum Ende der Zeiten, weil Jesus sie ausspricht beim letzten Abendmahl.«<sup>227</sup>

Johannes jedoch bezieht seine Aussagen auf die Wirkkraft und die Funktion des Priesters. Der Priester füllt die Rolle Christi aus, die Gestalt verwirklichend, und

223 Johannes Chrysostomus, In Math. Homilie 82,1 PG 58, 739. »Τί οὖν: κἀκεῖνο χρῆ ποιεῖν τὸ παλαιόν; φησίν. Οὐδαμῶς. Διὰ γὰρ τοῦτο εἶπε, Τοῦτο ποιεῖτε.«

224 Johannes Chrysostomus, De proditiōne Judae, Homilie I,6, PG 49, 380. »Οὐδέ γὰρ ἀνθρωπὸς ἐστὶν ὁ ποιῶν τὰ προκειμένα γενέσθαι σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ, ἀλλ' αὐτὸς ὁ σταυρωθεὶς ὑπὲρ ἡμῶν Χριστός. Σχῆμα πληρῶν ἔστηκεν ὁ ἱερεὺς τὰ ῥήματα φθεγγόμενος ἐκεῖνα: ἡ δὲ δύναμις καὶ ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ ἐστὶ. Τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα, φησί.«

225 Barth, Wandlung ohne Wandlungsworte?, 207.

226 Berger, Forma huius sacramenti, 185.

227 Taft, Messa senza consacrazione, 102. »In questo stesso senso quindi, le parole dell'Istituzione sono sempre consacatorie, anche quando non sono recitate come nell'Anafora di Addai e Mari. Perché sono consecratorie non perché sono una formula che il sacerdote ripete nella preghiera, ma perché il fatto che Gesù le pronunci nell'Ultima Cena rimane efficacemente consecratorio per ogni Eucaristia fino alla fine dei tempi.«

spricht je neu die historischen Worte. Die Wirkkraft kommt von Christus, d. h. von Gott selbst:

»Wie die Worte, die Gott gesprochen, die nämlich sind, die noch heute der Priester spricht, so ist auch das Opfer genau dasselbe.«<sup>228</sup>

Chrysostomus unterstreicht die Einheit des Opfers, d. h. Christus ist gegenwärtig und wirkursächlich bei jeder Eucharistie. Aus der Identität Christi, als *semper idem*, und der Identität der Worte und der Vollzüge folgert er deren Gleichheit:

»Das Opfer ist dasselbe, ob dieser oder jener, ob Paulus oder Petrus es darbringt. Es ist dasselbe, das einst Christus seinen Jüngern gab und das jetzt die Priester vollziehen.«<sup>229</sup>

Hier wird die Identität der aktuellen Feier mit Jesu Abendmahl sowie die mystische Identität zwischen Christus und dem zelebrierenden Priester verständlich. Leid und Tod werden im Gedächtnis nachvollzogen und die daraus entspringende Heilswirklichkeit je neu präsent.<sup>230</sup>

Im Kommentar zum Hebräerbrief vergleicht Johannes Chrysostomus die wesentlichen Aspekte des neuen Opfers mit dem alttestamentlichen Opfergeschehen. Im Gedächtnis des Todes Christi und seines Opfers bringt der Mensch stets neu dasselbe Lamm (Christus) zum Altar. Auch wenn das Opfer vielerorts dargebracht wird, sind es nicht viele »Christusse«, sondern der eine Christus ist hier wie dort in seiner Ganzheit ein Leib, sowie es auch nur ein Opfer ist:

»Unser Hoherpriester ist jener, der das uns reinigende Opfer dargebracht hat. Jenes bringen wir auch jetzt dar, das einst dargebrachte, das Unausschöpfbare. Das jetzige geschieht nämlich zum Gedächtnis des einst Geschehenen. Denn er sagt: ›Tut dies zu meinem Gedächtnis!‹ Nicht ein anderes als der Hohepriester damals, sondern dasselbe bringen wir allezeit, oder besser noch wir vollziehen ein Gedächtnis des Opfers.«<sup>231</sup>

Die Einmaligkeit des neutestamentlichen Opfers wird gewahrt. Es bleibt die Frage, wer bewirkt die Konsekration? Die Wirkkraft, die die Wandlung vollzieht, erläutert Johannes an anderer Stelle:

»Was machst du Mensch? Wenn der Priester vor dem Heiligen Tisch steht, die Hände zum Himmel ausgebreitet, den Heiligen Geist anruft, dass er komme, um die vorlie-

228 Johannes Chrysostomus, Homilie II Timotheus 2,4, PG 62, 612. »Ὡσπερ γὰρ τὰ ῥήματα, ἅπερ ὁ Θεὸς ἐφθέγγετο, τὰ αὐτὰ ἐστίν, ἅπερ ὁ ἱερεὺς καὶ νῦν λέγει.«

229 Ebd. »Ἡ προσφορά ἡ αὐτὴ ἐστὶ, κἂν ὁ τυχὼν προσενέγγῃ, κἂν Παῦλος, κἂν Πέτρος· ἡ αὐτὴ ἐστίν, ἣν ὁ Χριστὸς τοῖς μαθηταῖς ἔδωκε, καὶ ἣν νῦν οἱ ἱερεῖς ποιοῦσιν.«

230 Vgl. Betz, Eucharistie, 73.

231 Johannes Chrysostomus, In Hebr. Homilie 17,3, PG 63, 131. »Ὁ ἀρχιερεὺς ἡμῶν ἐκεῖνός ἐστιν ὁ τὴν θυσίαν τὴν καθαίρουσαν ἡμᾶς προσενεγκών. Ἐκεῖνην προσφέρομεν καὶ νῦν, τὴν τότε προσεnehθεισαν, τὴν ἀνάλωτον. Τοῦτο εἰς ἀνάμνησιν γίνεται τοῦ τότε γενομένου· Τοῦτο γὰρ ποιεῖτε, φησὶν, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Οὐκ ἄλλην θυσίαν, κατάπερ ὁ ἀρχιερεὺς τότε, ἀλλὰ τὴν αὐτὴν αἰεὶ ποιοῦμεν· μᾶλλον δὲ ἀνάμνησιν ἐργαζόμεθα θυσίας.« Vgl. Theodor von Mopsuestia, Katechetische Homilien 15,15, FC 17/2.

genden Gaben zu berühren, große Stille, großes Schweigen: Wenn der Geist seine Gnade mitteilt, wenn er herabkommt, wenn er die vorgelegten Gaben berührt.«<sup>232</sup>

Der Priester steht vor dem Altar und ruft den Heiligen Geist auf die Gaben herab, damit er sie berührt. Die versammelte Gemeinde verharrt in Stille, weil jetzt die Gnade des Geistes mitgeteilt wird. Johannes sieht das Handeln des Logos und des Geistes zusammen. Das Wort verwandelt die Opfergaben durch die Wirkkraft des Heiligen Geistes:

»Wenn es nämlich nicht ein Unterpfand des Geistes gäbe, würde die Taufe keine Anwendung finden, die Sündenvergebung nicht, auch Gerechtigkeit und Heiligung würden nicht stattfinden, nicht die Annahme in der Sohnschaft Gottes und nicht die Mysterien würden wir empfangen. Der Leib nämlich und das geheimnisvolle Blut, werden nicht ohne die Gnade des Geistes, und wir hätten auch keine Priester...«<sup>233</sup>

Die theologische Reflexion des Johannes Chrysostomus sieht in der Wandlung ein Zusammenwirken von Wort und Geist. Konsequenterweise liegt die Betonung nicht auf einem zeitlichen Konsekrationsgeschehen, sondern auf Fortsetzung dessen, was in der Schöpfung und der Inkarnation sein Vorausbild hat: Logos und Geist wirken zusammen. Der Priester nimmt die Stellung Christi ein. Die Frage, ob die Wandlung auch ohne die wiederholten Worte Christi geschieht, beantwortet er nicht.

## 2.4 Johannes von Damaskus und Isidor von Sevilla

Die von Johannes Chrysostomus gemachte Erkenntnis, dass der Logos und der Geist im Zusammenspiel wirken, setzt sich in der östlichen Vätertradition fort. Johannes von Damaskus ist der letzte Zeuge, der in dieser Tradition betrachtet werden soll. Er fasst wie in einer Synthese das Verständnis von Einsetzungsworten und Geistesplese in der ostkirchlichen Theologie zusammen:

»Im Begriffe, den freiwilligen Tod für uns auf sich zu nehmen, in der Nacht, in der er sich überlieferte, vermachte er seinen heiligen Jüngern und Aposteln und durch sie

232 Johannes Chrysostomus, *De coemeterio et de cruce* 3, PG 49, 397 f. »Τί ποιεῖς ἄνθρωπε; ὅταν ἐστήκη πρὸ τῆς τραπέζης ὁ ἱερεὺς, τὰς χεῖρας ἀνατείνων εἰς τὸν οὐρανὸν, καλῶν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τοῦ παραγενέσθαι καὶ ἄψασθαι τῶν προκειμένων, πολλὴ ἡσυχία, πολλὴ σιγή· ὅταν δίδῃ τὴν χάριν τὸ Πνεῦμα, ὅταν κατέλθῃ, ὅταν ἄνηται τῶν προκειμένων.«

233 Johannes Chrysostomus, *De resurrectione mortuorum* 8, PG 50, 432. »Εἰ γὰρ μὴ ἦν ἄρραβὼν τοῦ Πνεύματος καὶ νῦν, οὐκ ἂν συνέστη τὸ βάπτισμα, οὐκ ἂν ἀμαρτημάτων ἄφεσις ἐγένετο, οὐκ ἂν δικαιοσύνη καὶ ἁγιασμὸς, οὐκ ἂν νοσησίαν ἐλάδομεν, οὐκ ἂν μυστηρίων ἀπελαύσαμεν· σῶμα γὰρ καὶ αἷμα μυστικὸν οὐκ ἂν ποτε γένοιτο τῆς τοῦ Πνεύματος χάριτος χάρις· οὐκ ἂν ἱερέας ἐσχηκαμεν...« Vgl. *De sacerdotio* III, 4 und VI, 4, SC 272, 143ff und 315 ff. *De sancta Pentecoste* Homilie I, 4, PG 50, 458 f. In 1 Cor. Homilie XXIV, 5, PG 61, 204 f. Theodor von Mopsuestia, *Hom. Cat.* 16,12, FC 17/2, 431.

allen, die an ihn glauben, ein neues Testament. [...] Dann brach er Brot und gab es ihnen mit den Worten: »Nehmet hin und esset, das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird zur Vergebung der Sünden.« Desgleichen nahm er auch den Kelch mit Wein und Wasser und reichte ihnen denselben mit den Worten: »Trinket alle daraus, das ist mein Blut des Neuen Bundes, das für euch vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Tuet dies zu meinem Andenken.« Denn so oft ihr dieses Brot esset und diesen Kelch trinket, verkündet ihr den Tod des Menschensohnes und bekennet seine Auferstehung, bis er kommt. [...] Es sprach Gott: »Das ist mein Leib« und: »Das ist mein Blut«, und: »Das tut zu meinem Andenken.« Und durch sein allmächtiges Gebot geschieht es, bis er kommt. Denn so heißt es: »Bis er kommt.« Und es kommt durch die Anrufung als Regen auf dies neue Ackerfeld die überschattende Kraft des Hl. Geistes. Denn wie Gott alles, was er gemacht hat, durch die Wirksamkeit des Hl. Geistes gemacht hat, so schafft auch jetzt die Wirksamkeit des Hl. Geistes das übernatürliche, das nur der Glaube fassen kann. [...] Und jetzt fragst du, wie das Brot Leib Christi und der Wein und das Wasser Blut Christi wird. Auch ich sage dir: Der Hl. Geist kommt hinzu und wirkt das, was Begreifen und Denken übersteigt. [...] Fragst du aber, wie es geschieht, so genügt dir zu hören, daß es durch den Hl. Geist [geschieht]. So bildete auch der Herr aus der heiligen Gottesgebälerin durch den Hl. Geist für sich und in sich Fleisch. Und mehr wissen wir nicht, als daß das Wort Gottes wahr und wirksam und allmächtig ist, das wie aber ist unerforschlich.«<sup>234</sup>

Johannes zitiert den Abendmahlsbericht in einer liturgischen Form, die das Gebot »das tut zu meinem Andenken« als Vollzugsgebot bis zur Wiederkunft des Herrn versteht. Die Wiederkunft stellt er dann in den großen Zusammenhang von Schöpfung und Inkarnation. Die Schöpfung geschah durch die Wirksamkeit des Geistes, sowie der Herr selbst (der Logos) aus Maria durch den

234 Johannes von Damaskus, De fide orthodoxa IV,13, PG 94, 1140Af. »δέχεσθαι Θάνατον, ἐν τῇ νυκτί, ἐν ἧ ἑαυτὸν παρέδιδου, διαθήκην καινὴν διέθετο τοῖς ἀγίοις αὐτοῦ μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις, καὶ δι' αὐτῶν πᾶσι τοῖς εἰς αὐτὸν πιστεύουσιν. [...] Εἶτα κλάσας ἄρτον, ἐπεδίδου αὐτοῖς λέγων· Λάβετε, φάγετε τοῦτό μου ἔστι τὸ σῶμά, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλῶμενον εἰς ἄφρασιν ἁμαρτιῶν. Ὁμοίως δὲ λαβὼν καὶ τὸ ποτήριον ἐξ οἴνου καὶ ὕδατος, μετέδωκεν αὐτοῖς λέγων· Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· τοῦτό μου ἔστι τὸ αἷμά, τὸ τῆς καινῆς διαθήκης, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον, εἰς ἄφρασιν ἁμαρτιῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Ὅσακις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον, καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο πίνητε, τὸν Θάνατον τοῦ Νιῶ τοῦ ἀνθρώπου καταγγέλλετε, καὶ τὴν ἀνάστασιν αὐτοῦ ὁμολογεῖτε, ἕως ἂν ἔλθῃ. [...] Εἶπεν ὁ Θεός· Τοῦτό μου ἔστι τὸ σῶμά· καί· Τοῦτό μου ἔστι τὸ αἷμά· καί· Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν· καὶ τῷ παντοδυνάμῳ αὐτοῦ προστάγματι, ἕως ἂν ἔλθῃ, γίνεται· οὕτω γὰρ εἶπεν, ἕως ἂν ἔλθῃ· καὶ γίνεται ὑετὸς τῆ καινῆ ταύτῃ γεωργίᾳ διὰ τῆς ἐπικλήσεως ἢ τοῦ ἀγίου Πνεύματος ἐπισκιάζουσα δύναμις. Ὡσπερ γὰρ πάντα ὅσα ἐποίησεν ὁ Θεός, τῆ τοῦ ἀγίου Πνεύματος ἐνεργεῖα ἐποίησεν, οὕτω καὶ νῦν ἢ τοῦ Πνεύματος ἐνεργεῖα τὰ ὑπὲρ φύσιν ἐργάζεται, ἃ οὐ δύναται χωρῆσαι, εἰ μὴ μόνῃ ἢ πίστις. [...] Καὶ νῦν ἐρωτᾷς, πῶς ὁ ἄρτος γίνεται σῶμα Χριστοῦ, καὶ ὁ οἶνος καὶ τὸ ὕδωρ, αἷμα Χριστοῦ. Λέγω σοι καὶ γὰρ· Πνεῦμα ἅγιον ἐπιφοιτῶ, καὶ τὰ πάντα ποιεῖ τὰ ὑπὲρ λόγου καὶ ἐννοιας.[...]Εἰ δὲ τὸν τρόπον ἐπιζητεῖς, πῶς γίνεται, ἀρχεῖ σοι ἀκοῦσαι, ὅτι διὰ Πνεύματος ἀγίου, ὥσπερ καὶ ἐκ τῆς ἀγίας Θεοτόκου διὰ Πνεύματος ἀγίου ἑαυτῷ, καὶ ἐν ἑαυτῷ ὁ Κύριος σάρκα ὑπεστήσατο· καὶ πλέον οὐδὲν γινώσκωμεν, ἀλλ' ὅτι ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἀληθής ἐστι, καὶ ἐνεργής καὶ παντοδύναμος, ὁ δὲ τρόπος ἀνεξερευνήτος.«

Heiligen Geist »für sich und in sich Fleisch« bildete. Die Frage, wie die Gaben von Brot und Wein gewandelt werden, beantwortet Johannes einsilbig: »Der Heilige Geist kommt hinzu und bewirkt das, was Begreifen und Denken übersteigt.« Das, was Denken und Begreifen übersteigt, lässt nur erkennen, dass »das Wort Gottes wahr und wirksam und allmächtig ist.« Er weist auf das Geheimnis, dem der Mensch anbetend und nachvollziehend begegnet. Dabei erhält er keine letzte Antwort auf das *Wie*. Die Grundzüge der östlichen Tradition, der Vorrang des Betens vor der Reflexion<sup>235</sup>, des Vollziehens vor dem Durchdenken, bleiben durch alle Jahrhunderte hindurch sichtbar. Wichtig ist die Feststellung, dass die ostkirchliche Vätertradition in den Einsetzungsworten zwar keinen festen Konsekrationsmoment sieht, aber auch keinen Gegensatz zum Handeln des Heiligen Geistes. Wort und Geist wirken, das *Wie* und *Wann* bleibt offen.

Isidor von Sevilla als letzter Zeuge der abendländischen Vätertradition bildet den Übergang in die zunehmende Reflexion und die Suche nach festen dogmatischen Formeln der beginnenden Frühscholastik. Dabei lassen sich sowohl die ambrosianische Theologie als auch die Grundprinzipien einer späteren ausdifferenzierten kirchlichen Lehre feststellen:

»Von der Substanz (vom Wesen) des Sakraments sind die Worte Gottes, wie sie vom Priester beim Heiligen Dienst ausgesprochen werden, das ist mein Leib, und das Brot des Weizens und der Wein, dem man Wasser hinzuzugeben pflegt, denn beides, nämlich Blut und Wasser, ist aus der Seite Christi hervorgeflossen.«<sup>236</sup>

Zum Wesen des Sakramentes, als Bedingung, wie es zustande kommt, gehören die Worte Gottes. Isidor spezifiziert, dass es die Worte sind, »wie sie vom Priester beim Heiligen Dienst ausgesprochen werden.« In der Messe wird Weizenbrot verwendet sowie dem Wein Wasser beigemischt. Er deutet damit alle Vollzüge an, die später als Bedingung einer wirklichen Konsekration benannt werden. Dennoch ist auch Isidor noch offen für die Bedeutung des Geistes:

»Die Ordnung der Messe aber und der Gebete, durch welche die Gabe Gott als Opfer geweiht werden [...] Ferner folgt dann die sechste Bestätigung des Sakraments, dass die Opfergabe, die Gott dargebracht wird, geheiligt durch den Heiligen Geist, gleichförmig wird dem Leibe und Blute Christi.«<sup>237</sup>

235 Vgl. Taft, *Messa senza consacrazione*, 95.

236 Isidor von Sevilla, *Epistola VII*, 2, ed. G. Ford, Amsterdam 1970, 38. »De substantia sacramenti sunt verba Dei a sacerdote in sacro prolata ministerio, scilicet, Hoc est corpus meum, panisque frumenti et vinum, cui consuevit aqua adhiberi, quia utrumque de latere Christi, videlicet, sanguis et aqua profluxit.«

237 Isidor von Sevilla, *De Ecclesiasticis Officiis I*, 15, CChr 113, 16 f. »Ordo autem missae uel orationum, quibus oblata deo sacrificia consecrantur, [...] Porro sexta exhinc succedit confirmatio sacramenti, ut oblatio quae deo offertur sanctificata per spiritum sanctum Christi corporis ac sanguinis conformetur.«

Taft schließt aus der Stelle, dass Isidor dem gesamten Kanon konsekratorische Kraft zuschreibt.<sup>238</sup> Im Vergleich mit der oben zitierten Stelle ist der Schluss nicht leicht verständlich. Die Opfergabe wird durch den Heiligen Geist geheiligt, sein Zutun macht das Sakrament zum Sakrament. Auch wenn in der lateinischen Tradition die konsekratorische Bedeutung der Einsetzungsworte stärker betont wird, ist bei Isidor eine durchaus mit Johannes von Damaskus übereinstimmende Lehre zu erkennen. Wort und Geist sind zwei zwar unterschiedene, aber nicht voneinander zu trennende Größen im Geschehen der Konsekration. Am Ende der Väterzeit war dies noch klar.

### 3 Die Quellen III – Thesen über den Zeitpunkt der Konsekration in der Theologie des Westens

Anders als im Orient, in dem die theologische Reflexion mit den Vätern abgeschlossen bzw. von ihnen her je neu aktualisiert wird, beginnt im Westen eine Suche, die die Verwandlung von Brot und Wein zum Hauptthema der Eucharistielehre erhebt. Der theologischen Reflexion geht bereits eine Frömmigkeits- und Liturgiegeschichte voraus, die ihren Ursprung im römisch-fränkischen Kulturgefälle hat. Die lateinische Liturgie wird im missionierten Frankenreich unübersetzt übernommen. Liturgie- und Volkssprache driften auseinander, so dass die geheimnisvollen Handlungen zu einem Zuwachs an Ehrfurcht führen. Bald wird das Hochgebet nur noch leise gesprochen, der Anamnese- und Verkündigungscharakter verblasst. Die Aufmerksamkeit wird auf den Höhepunkt der Eucharistie gelenkt, der durch Elevation von Hostie und Kelch, die Kniebeuge und das Wandlungsläuten hervorgehoben wird. Ein wachsendes Schauverlangen und die Einführung der Anbetung in der eucharistischen Monstranz (u. a. Fronleichnamfest) zeugen von dieser Entwicklung. Das realsymbolische Verständnis der Väterzeit weicht einem realpräsentischen Denken, in dem der Zugriff auf die Wirklichkeit von besonderem Gewicht ist. Bild und Wahrheit, Zeichen und Sache, Symbol und Wirklichkeit werden einander gegenübergestellt. Der normannische Mönch Guitmund von Aversa überträgt die bedeutende Differenzierung von Substanz und Akzidenz<sup>239</sup> in die Theologie. Daraus entwickelt sich die Transsubstantiationslehre auf dem 4. Laterankonzil im Jahre 1215. Damit sollte die wachsende Spannung zwischen einem radikalen Symbolismus und einem extremen Realismus überwunden werden.<sup>240</sup>

---

238 Vgl. Taft, *Messa senza consacrazione*, 90.

239 Vgl. Guitmund von Aversa, *De corporis et sanguinis Christi* 3, ed. H. Hurter, Paris 1879.

240 Die Transsubstantiationslehre war natürlich nur sinnvoll, so lange unter Substanz eine metaphysische Seinskategorie verstanden wurde, die sich der direkten Wahrnehmung

Mit der kurz skizzierten theologiegeschichtlichen Entwicklung soll die Frage nach der wachsenden Bedeutung des Konsekrationsmoments wieder aufgegriffen werden. Da sich die chronologische Darstellung als systematisch sinnvoll erwiesen hat, wird der folgende Abschnitt mit der Frühscholastik beginnen, um dann die scholastische und lehramtliche Entwicklung aufzuzeigen. Da die Quellen recht eindeutig sind, ist die entstandene Debatte an diesem Punkt der Argumentation eher harmlos. Später wird aber die Frage der Gewichtung der mittelalterlichen Quellen gegenüber der Väterzeit die Auseinandersetzung erneut entfachen. Dies wird in den nachfolgenden Kapiteln relevant werden.

Die teils recht langen Quellen werden ausführlich zitiert, nicht nur der Vollständigkeit halber, sondern auch, um den sich entwickelnden Gedankengang ausreichend nachvollziehen zu können.

### 3.1 Die Frühscholastik

Der bedeutendste *Theologus eucharisticus*<sup>241</sup> des karolingischen Zeitalters ist der Abt von Corbie Pascasius Radbertus. In seinem Werk *De corpore et de sanguine Domini* bemüht er sich, das von der Patristik übernommene Traditionsgut in ein einheitliches Ganzes zu verarbeiten. Seine Identitätstheorie ist von der realistischen Wertung des Sakramentes getragen, die die Identität von Fleisch und Blut als Inhalt des Sakramentes und den historischen Realitäten unterstreicht.<sup>242</sup> Der realistischen Bestimmung des Sakramenteninhaltes entspricht die Verwirklichung des Sakramentes:

»Das wahre Fleisch Christi jedenfalls, welches gekreuzigt wurde und begraben, wahrhaftig das Sakrament jenes Fleisches, das durch den Priester auf dem Altar im Worte Christi durch den Heiligen Geist göttlich konsekriert wird, weswegen der Herr selber ruft: Das ist mein Leib.«<sup>243</sup>

Pascasius bestimmt im Wandlungsgeschehen eine Objektivierung und Realisierung des übersinnlichen Inhalts. Die Verwirklichung geschieht »im Worte Christi durch den Heiligen Geist«. Die Konsekration im engeren Sinne wird durch die Danksagung bzw. durch die bei der Einsetzung gebrauchten Worte

---

entzog. Später wurde unter Substanz eine Dimension des Physischen verstanden, die die Transsubstantiationslehre widersinnig erscheinen ließ.

241 Vgl. J. Geiselman, *Die Eucharistielehre*, 144.

242 Ebd. 150 ff.

243 Pascasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domini*, IV, CChr 16, 30. »Vera utique caro Christi quae crucifixa est et sepulta, uere illius carnis sacramentum quod per sacerdotem super altare in uerbo Christi per Spiritum Sanctum diuinitus consecratur. Vnde ipse Dominus clamat: Hoc est corpus meum.«

bewirkt.<sup>244</sup> Gottes Wort ist, wie das Schöpferwort anzeigt, ewig und wirksam. Durch die Annahme der Identität des sakramentalen und historischen Leibes bezieht Pascasius die Inkarnation und die Wandlung aufeinander. Wie aus Maria der Jungfrau durch den Heiligen Geist das wahre Fleisch geschaffen wird, wird durch ihn aus Brot und Wein derselbe Leib und dasselbe Blut Christi konsekriert, im Sinne eines wirklichen Geschaffenwerden.<sup>245</sup> Die heilsgeschichtliche Begründung, die bereits in der Väterzeit angedeutet ist<sup>246</sup>, wird zum Kern seiner Betrachtung. Die Wandlung ist ein der Schöpfung analoger Akt. Aus Sicht des sakramentalen Inhalts ist es eine *recreatio* bzw. ein *transformari*. Vom Element aus beurteilt, geschieht ein *transferrī, commutari, converti*.<sup>247</sup> Das Wort ist wirkmächtig und der Heilige Geist ist analog der Heilsgeschichte tätig. Die Worte selbst verweisen auf den inneren Zusammenhang von Brot und Kelch:

»Wir aber forschen auf katholische Weise nach dem Sinn des Herrn selbst und nicht dem Geschwätz der Häretiker, sondern dem der sagt: Nehmt und esst davon alle. Das ist nämlich mein Leib. Und wir wollen sagen, es sei jener Kelch von dem er selber: das ist mein Kelch des neuen Bundes, der für die vielen ausgegossen wird zur Vergebung der Sünden. Von welchem Kelch nämlich der Prophet sagte: den Kelch des Heils will ich nehmen und den Namen des Herrn anrufen, durch welchen Kelch also das Leiden des Herrn angezeigt wird.«<sup>248</sup>

Der Vollzug geschieht durch die Nachahmung dessen, was der Herr selbst sagte. Ein genauer Konsekrationsmoment kann erahnt werden, eindeutig ist Pascasius nicht. Der Realismus der gewandelten Gaben weist auf die historische Passion, der Kelch zeigt das Leiden an. Die Worte werden in diesem Verständnis wichtiger, da sie die innere Identität von historischem Geschehen und Aktualisierung, von Gottes Wirkkraft in Geschichte und Sakrament in sich tragen. Die Erkenntnis führt zur Suche nach sicherer Übereinstimmung und einer klaren Bezeichnung der Konsekrationsmomente.

244 Vgl. Ebd. XV.

245 Vgl. Geiselman, Eucharistielehre, 159.

246 Vgl. u. a. Johannes von Damaskus, De fide orthodoxa IV,13, PG 94, 1140A. Fulgentius von Ruspe, Ad Monium II,6,9,10, PL 65, 184Bff.

247 Vgl. Geiselman, Eucharistielehre, 161. Es bleibt zu beachten, dass Pascasius den Wandlungsvorgang nicht eindeutig reflektiert bzw. mal die Wandlung des Elementes und mal die des sakramentalen Leibes annimmt.

248 Pascasius, de corp.et sang. XXI, CChr16, 110. »Nos autem catholice sensum ipsius Domini requirentes, non hereticorum nenas sequentes, sed eius qui ait: Accipite et comedite ex hoc omnes. Hoc est enim corpus meum. Et calicem illum esse dicamus, de quo idem: Hic est calix meus Novi Testamenti qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum. De quo nimirum calice propheta ait: Calicem salutaris accipiam et nomen Domini inuocabo. Per quem itaque calicem passio Domini designatur.«

### 3.2 Die Scholastik

In der Scholastik verengt sich die Perspektive, oder besser gesagt es wird der Blick vom eucharistischen Mahlgeschehen auf den Moment der Wandlung selbst konzentriert.<sup>249</sup> Gemessen an Schrift und Patristik stellt dies eine theologische Vertiefung dar, die in sich nicht – wie oft behauptet – eine unnötige Reduktion, sondern eben Teil der westlichen Theologie darstellt. Dass die Theologie des Hochmittelalters zu weiterführenden Ergebnissen gelangt, als es zur Zeit der Verschriftlichung der Bibel und der Vätertheologie der Fall war, wundert nicht. Die Frage nach dem, was konsekriert und wann die Konsekration der Gaben bewirkt wird, war und ist nicht zweitrangig. Zudem sind durch die liturgische Praxis feste Formen in den Hochgebeten gefunden, die reflektiert werden müssen. Als Zeugen dieser Reflexion dienen Petrus Lombardus, sein Schüler Petrus von Poitiers und Thomas von Aquin. Ihre theologischen Erkenntnisse bezüglich des Wandlungsgeschehens werden auf die Zentralausagen reduziert, um den Ergebnisstand der Theologie, auf die das Lehramt zurückgreifen wird, zu erhellen. Die Frage der Addai-und-Mari-Liturgie tritt einen Moment in den Hintergrund, um später wieder aufgenommen zu werden. Die Scholastik ist an sich noch kein Kriterium für eines der ältesten Hochgebete einer anderen Theologietradition. T. Marschler betitelt einen Unterpunkt seines Aufsatzes mit der Überschrift: »Die Anerkennung eines ›Hochgebets ohne Wandlungsworte« im Licht der lateinischen Schultradition.«<sup>250</sup> Das ist vermessen und theologisch unsinnig. R. Kaschewskys Einwand, »[m]an stelle sich vor, jemand ginge umgekehrt daran, unser Missale Romanum, im Lichte der ostsyrischen Schultradition einer Kritik zu unterziehen«<sup>251</sup>, kann nur unterstrichen werden. Dennoch ist die Scholastik und ihre theologischen Erkenntnis wichtig, da sie die westliche Tradition eindeutig bestimmt hat. Alle nachfolgenden lehramtlichen Positionen gründen in ihr. Welche Bedeutung die lehramtliche Entscheidung über die Gültigkeit der Anaphora der Apostel Addai und Mari angesichts dieses Fundamentes hat, soll im folgenden aufgezeigt werden.

---

249 Vgl. als Gesamtüberblick: H. Jorissen, *Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik*, Münster 1965. Ebenso: P. Browe, *Die Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht*, H. Luterbach, T. Flammer (Hrsg.), Münster u. a. 2003.

250 Marschler, *Neues und Altes*, 221.

251 R. Kaschewsky, *Das Rätsel von Addai und Mari*, in: *UVK 35/1, Sankt Augustin 2005*, 36 – 55, 51.

### 3.2.1 Petrus Lombardus und Petrus von Poitiers

Petrus Lombardus, der Sentenzenmeister, hatte nicht nur auf die allgemeine Sakramentenlehre einen großen Einfluss, sondern ebenso auf die Festlegung eines klaren Konsekrationsmomentes. Er erklärt vier Aspekte des Wandlungsgeschehens:

»Hier sind auch noch andere Dinge zu betrachten, nämlich vier, das Sakrament, die Einrichtung, die Form und die Sache. Das Sakrament hat der Herr eingerichtet, weil er nach dem Vorbild des Lammes, seinen Leib und sein Blut den Jüngern beim Abendmahl gereicht hat. Die Form aber ist die, welche er selbst eben dort gegeben hat, indem er sagte: Das ist mein Leib; und danach: Das ist mein Blut. Wenn nämlich diese Worte ausgesprochen werden, geschieht die Verwandlung des Brotes und des Weines in Substanz des Leibes und des Blutes Christi.«<sup>252</sup>

Die Form des Sakramentes sind die Worte, die der Herr im Abendmahlssaal gesprochen hat und deren Wiederholung die Verwandlung des Brotes und des Weines in Leib und Blut Christi bewirkt. Mit Petrus ist der genaue Konsekrationsmoment erfasst und die Form eindeutig bestimmt. Interessant ist die schon erfolgte Reduktion auf die minimale Wortkombination und die Parallelisierung von Brot- und Kelchwort. Auf die Problematik des Zusammenschnitts der biblischen Berichte wurde bereits hingewiesen. Petrus beschreibt mit der Reduzierung das, was zur Wandlung nötig ist.

Gegen diese Auffassung wird seine Definition der Messe angeführt:

»Missa heißt sie nämlich deswegen, weil der himmlische Bote zur Konsekration des lebensspendenden Leibes kommen soll, gemäß dem Wort des Priesters: Allmächtiger Gott lass diese [Gaben] hinaufgebracht werden durch die Hand deines heiligen Engels auf deinen himmlischen Altar.«<sup>253</sup>

Taft verweist auf die Ausführungen des Johannes Teutonicus. Dieser sagt über das von Petrus zitierte *Supplices* des römischen Kanon, dass in diesem Gebet *empfortragen* nichts anderes bedeutet, als dass die Transsubstantiation bewirkt wird, da *perferri* mit *nach oben tragen*, aber auch mit *verwandeln* übersetzt werden kann.<sup>254</sup>

252 Petrus Lombardus, Sententiarum IV,8,2 f., PL 192, 856. »Hic etiam alia consideranda occurrunt quattuor scilicet, sacramentum, institutio, forma et res. Sacramentum Dominus instituit, quoniam post typicum agnum corpus et sanguinem suum discipulis in coena porrexit [...] Forma vero est quam ipse ibidem edidit dicens: Hoc est corpus meum; et post: Hic est sanguis meus. Cum enim haec verba proferuntur, conversio fit panis et vini in substantiam corporis et sanguinis Christi.«

253 Petrus Lombardus, sent. IV,13,1, PL 192, 868. »Missa enim dicitur, eo quod coelestis nuntius ad consecrandum vivificum corpus adveniat, juxta dictum sacerdotis dicentis: Omnipotens Deus, jube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum, etc.«

254 Vgl. Johannes Teutonicus, Decretum de consecratione 2, 72, in: Glossa ordinaria, 2,1813,

Wie Johannes Teutonicus das *Supplices* versteht, ist nicht einfachhin auf Petrus zu übertragen, denn er hat die Form des Sakramentes mit den Worten Christi im Abendmahlssaal festgelegt: »Das ist mein Leib. Das ist mein Blut.« Die Erklärung des Teutonen ist in dieser Hinsicht irrelevant, zumal sie als Einzelmeinung dasteht. Petrus von Poitiers äußert sich ebenso wie sein Lehrer:

»Dazu aber treten als nicht unvernünftiger Weise zu unterscheiden, die Dinge, welche zum Vollzuge und zur Verwaltung des Sakraments notwendig zu sein scheinen. Um nämlich den Ritus des neuen Opfers zu vollziehen, sind hauptsächlich vier Dinge anzuwenden, die unterschieden werden durch die Wahrheit der eigenen Sicherheit: sichere Worte, sichere Elemente, ein sicherer Ort, eine sichere Person. Diese vier nämlich und ihre Sicherheit sind notwendig zum Dienst des neuen Opfers. Wohlan also. Die Worte nämlich sind sicher durch die Einsetzung des Herrn. Die Elemente sind sicher durch die Species. Der Ort ist durch die Art der Natur sicher. Die Person aber ist durch Priesterweihe sicher. Die Worte nämlich, welche zum Vollzug und zum Vollbringen des neuen Opfers zur Anwendung kommen, sind eben dieselben Worte, durch die der Herr bei der Einsetzung dieses Opfers die Elemente gesegnet hat, indem er sagte: Das ist mein Leib. Das ist der Kelch des neuen Bundes. Von den zum Opfer vorgelegten Elementen also, nämlich Brot und Wein, sagen wir, dass durch den Segen des Priesters, d. h. durch eben diese Worte, durch die der Herr sie gesegnet hat, er sagt vom Brot: Das ist mein Leib. Vom Wein aber sagt er: Dieser ist der Kelch des neuen Bundes. Durch die Kraft, sage ich, dieser Worte wird das Brot verwandelt in jenen Leib des Herrn, welcher der Sohn Gottes aus dem Leibe der unberührten Jungfrau angenommen hat, der Wein aber wird verwandelt in jenes Blut unseres Herrn, welches wahrhaftig in seinem Leibe ist.«<sup>255</sup>

Petrus nennt vier Aspekte, die bei der Wandlung gewährleistet sein müssen: »Sichere Worte, sichere Elemente, ein sicherer Ort, eine sichere Person.« Die Worte zitiert er jedoch anders als sein Lehrer. Stimmt das Brotwort bei beiden

Rom 1582. »Jube, id est. Fac. Perferri, id est: transsubstantiari. Vel. Perferri, id est sursum efferrri, id est converti.« Taft, *Messa senza consacrazione*, 92.

- 255 Petrus von Poitiers, *Sentenzen IV*, 134, 135, 164, ed. N. M. Häring, Münster 1977, 164. »Ad hec autem non irrationabiliter distinguenda accedunt ea que ad huius confectionem atque administrationem sacramenti necessaria esse uidentur. Ad agendum igitur noui sacrificii ritum quatuor sunt principaliter adhibenda que proprie certitudinis ueritate distinguuntur: certa uidelicet uerba, certa elementa, certus locus, certa persona. Hec enim quatuor et eorum necessaria est certitudo ad ministerium sacrificii noui. Age ergo. Verba quidem certa sunt institutione dominica. Elementa certa sunt speciebus. Locus genere nature est certus. Persona uero ordinatione est certa. Verba namque que ad peragendum atque conficiendum nouum sacrificium adhibentur sunt hec eadem uerba quibus dominus in huius sacrificii institutione benedixit elementa dicens: Hoc est corpus meum. Hic est calix noui testamenti. [...] De propositis itaque elementis ad sacrificium pane uidelicet atque uino dicimus quoniam per benedictionem sacerdotis i. e. per eadem uerba quibus dominus ea benedixit dicens de pane: Hoc est corpus meum, de uino uero dicens: Hic est calix noui testamenti, per uirtutem, inquam, istorum uerborum panis uertitur in illud dominicum corpus quod Filius dei ex corpore intacte Virginis suscepit, uinum autem uertitur in illum domini nostri sanguinem qui uere est in corpore ipsius.«

überein, wählt er doch eine Anlehnung an die lukanisch-paulinische Version des Kelchwortes: »Dieser ist der Kelch des neuen Bundes.«

Die Beobachtung, dass die verschiedenen theologischen und lehramtlichen Autoritäten beim Kelchwort unterschiedliche Formulierungen wählen, wird noch von Bedeutung sein. Die sicheren Elemente, d. h. Brot und Wein, und die sichere Person, d. h. ein Priester, sind leicht verständlich. Der vierte Aspekt des »sicheren Ort[es]« ist auffällig und erscheint als Sondermeinung. Wahrscheinlich meint Petrus damit einen sakralen Raum oder einen konsekrierten Altar, der mit der nötigen Würde bekleidet ist. Ob für Petrus dieser Aspekt genauso verbindlich für die Wandlung ist, muss aufgrund seiner Aufzählung angenommen werden, da alle anderen Dinge konstitutiv sind. Seine Meinung setzte sich in diesem Punkt nicht durch.<sup>256</sup> Die drei anderen Bedingungen sind notwendige Bestandteile einer gültigen Eucharistie in der westlichen Tradition.

### 3.2.2 Thomas von Aquin

Die bedeutende Autorität der scholastischen Theologie ist Thomas von Aquin. In seiner *Summa Theologica* greift er die Frage nach dem Konsekrationsmoment ausführlich auf. Mit dem Verweis auf Ambrosius unterscheidet er die Eucharistie auf zweifache Weise von den anderen Sakramenten. Erstens vollzieht sich dieses Sakrament in der Weihe des Stoffes. Zweitens besteht die Weihung des Stoffes in einer Verwandlung der Substanz, die allein von Gott bewirkt werden kann:

»Daher hat der Spender beim Vollzug dieses Sakramentes keine andere Handlung als das Aussprechen der Worte.«<sup>257</sup>

Weil nun die Form der Sache entsprechen muss, unterscheidet Thomas die Form der Eucharistie in zwei Punkten von den Formen der anderen Sakramente. Die Form dieses Sakramentes drückt die Weihe des Stoffes aus. Die Wesensverwandlung geschieht dadurch, dass gesagt wird: »Dies ist Mein Leib. Dies ist der Kelch Meines Blutes.«<sup>258</sup> Zudem wird die Form dieses Sakramentes in der Person des Sprechenden Christus gesprochen, »damit zu verstehen gegeben werde, daß der Spender beim Vollzug dieses Sakramentes nichts tut, als daß er die Worte Christi ausspricht.«<sup>259</sup>

Anschließend lässt Thomas verschiedene Meinungen zeitgenössischer Theologen hinsichtlich der Bestimmung der Form zu Wort kommen. Auf eine dieser Minoritätsmeinungen soll kurz hingewiesen werden, da sie von einem

256 Auch eine Messe auf der Wiese bei einem Zeltlager ist, wenn sie mit Brot und Wein in Verbindung mit den Konsekrationsworten von einem Priester gefeiert wird, gültig.

257 Thomas, S. th. p. III, q. 78, a. 1, 159.

258 Ebd. 160.

259 Ebd.

Papst stammt. Innozenz III. sah die Konsekration im Abendmahlssaal allein durch die göttliche Kraft Christi, ohne den Gebrauch der Worte, vollzogen. Noch nach vielen Jahrhunderten blieb diese Sondermeinung in der Erinnerung der Theologie:

»Es steht fest, dass Jesus Christus Brot und Wein konsekriert hat. Auf welche Weise er jedoch diese Konsekration vollzogen hat, darüber gehen die Theologien auseinander. Gewisse durch äußere, andere durch innere und geheime Segnung, ohne dass Worte zur Anwendung kommen. Durch herausragende Macht, die losgelöst ist von jeder Notwendigkeit von Worten, glauben sie, dass er das Brot konsekriert habe. Und dennoch eine gewisse Formel und bestimmte Worte habe er vorgeschrieben, welche die Späteren gebrauchen sollen für das zu konsekrierende Brot, so der höchste Pontifex Innozenz III. [...] und dieser Meinung schloss sich auch Durandus an.«<sup>260</sup>

Thomas wendet ein, dass dieser Ansicht ausdrücklich die Worte des Evangeliums entgegenstehen, »in denen es heißt, daß Christus »segnet«. Diese Segnung aber ist mit irgendwelchen Worten geschehen. Darum sind die erwähnten Worte Innozenz' III. mehr als Meinung denn als bestimmte Lehre vorgetragen.«<sup>261</sup> Zu ergänzen bleibt die Feststellung, dass selbst bei Innozenz und Durandus die je neue Konsekration dann doch mit einer »gewissen Formel« und »bestimmte[n] Worte[n]« geschieht.

Wie äußert sich Thomas zum genauen Wortlaut und Umfang der Konsekrationsworte? Seine Antwort ist komplex. Im Brotwort sind die Worte – »Nehmet hin und esset« – für das Sakrament nicht notwendig, da sie nicht zum Wesen der Form gehören. Da aber der Gebrauch des konsekrierten Stoffes, also die Kommunion, zu einer gewissen Vollendung des Sakramentes gehört, wird durch die zitierten Worte die ganze Vollendung des Sakramentes ausgedrückt.<sup>262</sup> Der gesamte Kanon der Messe ist nicht notwendig, wie Ambrosius gezeigt hat. Zudem ist der Kanon der Messe nicht immer derselbe, sondern temporal und regional verschieden. Wenn der Priester allein die Worte – »Das ist mein Leib« – ausspricht, vollzieht er das Sakrament, wobei er durch die Nichtbeachtung des

260 Benedikt XIV., Pont. Opt. Max. olim Prosperi Cardinalis de Lambertinis, De festis Domini nostri Jesu Christi et Beatae Mariae Virginis, 2. Buch 9. Edition, Rom 1843, 68. »Christum Jesum constat panem et vinum consecrasse, verum quonam tandem modo ejusmodi consecrationem confecerit, inter se Theologi discrepant. Quidam externa; alii interna et occulta benedictione, nullis verbis adhibitis, per potestatem excellentiae ab omni verborum necessitate absolutam, arbitratur panem consecrasse; sed tamen formulam quamdam et concepta praescripsisse verba, quibus posteri consecrando pani uterentur. Ita Summus Pontifex Innocentius III. [...] Atque ad hanc opinionem accessit Durandus.«

261 Thomas, S.th. p. III, q. 78, a. 1, 161. Vgl. Innozenz III., De sacro altaris mysterio, PL 217, 859 B. Schon Petrus Cantor hatte gegen die Ansicht Innozenz die Transsubstantiation auf den Moment der Zitation der Einsetzungsworte fixiert.

262 Vgl. Ebd. 163. Thomas verweist auf Eusebius, der zwischen erster und zweiter Vollendung unterschied.

Ritus der Kirche schwer sündigt. Thomas unterscheidet klar. Das eine ist notwendig, das andere kirchlicher Ritus.<sup>263</sup> Dem entspricht die später getroffene kirchenrechtliche Unterscheidung zwischen gültig und ungültig, erlaubt und unerlaubt. Bemerkenswert ist das Argument hinsichtlich des gesamten Kanons. Der Aquinat schreibt ihm keine konsekratorische Kraft zu, weil er in den unterschiedlichen Traditionen variiert. Das, was gemeinsam ist, d. h. die zentralen Konsekrationsworte, ist allein wirksam. Dieses Argument wird später noch mal aufgegriffen. Es bleibt festzuhalten, die Form des Brotwortes ist: »Das ist mein Leib.«<sup>264</sup>

Thomas widerspricht der Parallelisierung des Kelchwortes, die allein in der Formel – »Dies ist der Kelch meines Blutes« – die Form vollendet sieht. Die Kirche, von den Aposteln unterrichtet, benutzt eine längere Form bei der Weihe des Weines. Denn das, was der zitierten Form folgt, ist eine Art Bestimmung der Aussage über das Blut Christi:

»Deshalb gibt es andere, die treffender sagen, daß alles Folgende vom Wesen der Form sei bis zu dem, was nachher folgt: ›Sooft ihr dies tut, das zum Gebrauch dieses Sakramentes gehört und darum nicht vom Wesen der Form ist.«<sup>265</sup>

Einige Thomisten haben den Versuch unternommen, die Äußerung des Thomas in die spätere Theologie aufzunehmen, indem sie zwischen der *essentia* und der *substantia formae* unterschieden und das obige Zitat nur auf die Substanz, d. h. der Integrität der Form, aber nicht auf ihr Wesen bezogen. Grundsätzlich bleibt aber der Einspruch des Thomas bestehen, dass ohne den fraglichen Zusatz des Kelches die Konsekration nicht zustande kommt. Gegen den Aquinaten wird eingewendet, dass die übliche Konsekrationsformel ihren Sinn aus der Parallelität von Brot- und Kelchwort erhält. Ebenfalls spricht gegen diese These das »Fehlen des Zusatzes in der griechischen Liturgie.«<sup>266</sup> Der Einwand ist erstaunlich, letztlich aber nicht überzeugend. Die scheinbare Deutlichkeit der Parallelität ist, wie schon ausgeführt, nicht einfach aus den biblischen Quellen zu schließen, sondern bereits eine theologisch-liturgische Entscheidung. Die Argumentation des Thomas bleibt zu beachten. Bemerkenswert ist J. Pohles Verweis auf die Griechen. In seinem in der neuscholastischen Theologie beheimateten dogmatischen Lehrbuch ist das Argument befremdlich. Ob das Fehlen der Einsetzungsworte in der ostsyrischen Tradition ebenfalls als Argumentation gegen den Aquinaten angeführt würde, bleibt allerdings Spekulation. Dass Thomas durchaus eine – man könnte sagen – ökumenische Weitsicht besaß, lässt sich an der Frage der zu benutzenden Brotart aufzeigen:

263 Vgl. Ebd. 163 f.

264 Thomas, S.th. p. III, q. 78, a. 2, 165 ff.

265 Thomas, S.th. p. III, q. 78, a. 3. 172.

266 Pohle, Dogmatik, 80.

»Notwendig ist, daß man Weizenbrot hat, ohne welches das Sakrament nicht zustande kommt. Nicht aber ist es notwendig, daß es ungesäuert oder gesäuert sei. Denn in jedem von beiden kann das Sakrament vollendet werden. Es ist aber angebracht, daß jeder den Ritus seiner Kirche befolge bei der Feier des Sakramentes. Hierin gibt es nun verschiedene Gepflogenheiten der Kirchen. Der selige Gregor sagt nämlich im Register: ›Die römische Kirche opfert ungesäuerte Brote, weil der Herr, ohne daß eine Vermischung stattgefunden hatte, Fleisch annahm. Die übrigen Kirchen aber opfern gesäuertes Brot, weil das Wort des Vaters sich mit dem Fleisch bekleidete, wie der Sauerteig unter das Mehl gemischt wird. Wie deshalb ein Priester in der lateinischen Kirche sündigt, wenn er mit gesäuertem Brot die Messe feiert, so würde ein griechischer Priester sündigen, wenn er in der griechischen Kirche mit ungesäuertem Brot die Messe feierte, weil er gewissermaßen den Ritus seiner Kirche umstößt.«<sup>267</sup>

Die römische Kirche feiert das Geheimnis mit ungesäuertem Brot, die Griechen mit gesäuertem. Auch wenn Thomas die Feier des Sakramentes mit ungesäuertem Brot sinnvoller erscheint, lässt er beide Möglichkeiten zu. Er widerspricht jedoch den Griechen, wenn diese behaupten, die Feier sei nur mit gesäuertem Brote möglich. Wäre der Aquinat zur gleichen Auffassung gekommen, wenn auch die Griechen mit ungesäuertem Brot die Eucharistie gefeiert hätten? Die Frage ist spekulativ, doch die Antwort lautet wahrscheinlich: wohl kaum. Er nimmt eine Liturgietradition, die den Kern der Eucharistie betrifft, wahr und lässt ein »sowohl – als auch« zu, das beide Entwicklungen wertschätzt.

Zusammenfassend lässt sich feststellen: Thomas kennt einen festen Konsekrationsmoment, der sich beim Kelchwort von der später üblich gewordenen Lehre unterscheidet. Der Heilige Geist und die Konsekrationsworte bedingen sich im Wandlungsgeschehen. Die Worte Christi wirken die Konsekration in dem Moment, in dem das Aussprechen des letzten Wortes abgeschlossen ist.<sup>268</sup> Es werden verschiedene Meinungen, wie die des Papstes Innozenz, aufgegriffen und widerlegt. Dadurch wird deutlich, dass noch in der scholastischen Zeit verschiedene Auffassungen bestanden, die erst durch die späteren lehramtlichen Aussagen endgültig widerlegt werden.

### 3.3 Lehramtliche Entwicklung und Festlegung des Konsekrationsmomentes

Die scholastische Entwicklung wird zur Grundlage der lehramtlichen Festlegung über den Konsekrationsmoment. Ihre Aussagen sind eindeutig und gehen in die liturgische Praxis der Kirche ein. In den ersten Dogmatisierungen wird zugleich ein kirchliches Problem deutlich, nämlich der Umgang mit den Ostkirchen bzw. die Verschärfung der Auseinandersetzung zwischen Ost und West. Aus Sicht der

<sup>267</sup> Thomas, S.th. p. III, q. 74, a. 4, 36 f.

<sup>268</sup> Thomas, S.th. p. III, q. 78, a. 4. 178 ff.

Ostkirche war die Suche nach festen Formen und klaren Definitionen unzulässige Spekulation, die den Wert des Glaubens und seinen Vollzug in der Liturgie zurücksetzt bzw. schmälert. Nicht die Reflexion ist die rechte Antwort auf Gottes Heilstaten, sondern die Sakramente und das Gebet im liturgischen Vollzug. Die Suche nach klaren Vernunftaussagen befremdete den Osten. Es gab vereinzelt den Fall, dass die Einsetzungsworte aus der Liturgie herausgenommen wurden, um die alleinige Konsekrationskraft des Geistes zu unterstreichen.

Die Überbetonung des Geistwirkens im Osten ging einher mit der Festlegung des Konsekrationsmomentes durch die Worte Christi im Westen. Damit ist noch keine Aussage über den Wert der jeweiligen theologischen Reflexion getroffen, vielmehr soll darauf hingewiesen werden, dass nicht nur theologische, sondern auch politische und kirchliche Gründe die Festigung der lehramtlichen Entwicklung beförderten. Die westkirchliche Position lässt sich indirekt aus dem Schreiben Papst Benedikts XII. aus dem Jahre 1341 erkennen. Benedikt XII. als strenger Zisterziensermönch konzentrierte sein Wirken auf die Beseitigung von Missständen sowie die innerkirchliche Reform. Die Rückführung der griechisch-orthodoxen Kirche, um die er sich bemühte, gelang jedoch nicht. Die anfangs gemachte Überlegung manifestiert sich in den Lehraussagen selbst. Sie werden nicht einfach als Lehre an sich verkündet, sondern in Abgrenzung zu anderen Positionen:

»Desgleichen sagen und halten alle Armenier gemeinhin fest, daß durch die Worte, die in ihrem Meßkanon stehen, wenn durch den Priester gesagt wird: »Er nahm das Brot und sagte Dank, brach es, reichte es seinen heiligen erwählten und zu Tische liegenden Jüngern und sprach: Nehmet und esset alle davon, das ist mein Leib...; in gleicher Weise nahm er auch den Kelch ... und sprach: Nehmet und trinket alle daraus, das ist mein Blut ... zur Vergebung der Sünden.«, der Leib und das Blut Christi nicht zustande gebracht werden und sie auch nicht die Absicht haben, sie zustande zu bringen, sondern die Worte nur vortragsweise sagen, indem sie nämlich vortragen, was der Herr getan hat, als er das Sakrament einsetzte. Und nach den erwähnten Worten spricht der Priester viele Gebete, die in ihrem Kanon stehen, und nach den erwähnten Gebeten kommt er an die Stelle, wo es in ihrem Kanon folgendermaßen heißt: ›Wir beten dich an, flehen zu dir und bitten dich, gütiger Gott, sende auf uns und auf diese dargebrachte Gabe den dir wesensgleichen Heiligen Geist, durch den du das gesegnete Brot wahrhaft zum Leib unseres Herrn und Erlösers Jesus Christus machen wirst‹ – und die erwähnten Worte spricht der Priester dreimal, danach spricht der Priester über den Kelch und den gesegneten Wein: ›...wahrhaft zum Blut unseres Herrn und Erlösers Jesus Christus machen wirst‹, und sie glauben, daß durch diese Worte [der sogenannten ›Epiklese‹] der Leib und das Blut Christi zustande kommen. [...] Desgleichen sagen die Armenier nicht, daß nach den erwähnten Worten der Konsekration von Brot und Wein

eine Wesensverwandlung des Brotes und des Weines in den wahren Leib und das wahre Blut Christi geschehen sei, ...»<sup>269</sup>

In den Verneinungen zählt Benedikt das auf, was die Armenier nicht als kirchliche Lehre begreifen, jedoch in der westlichen Tradition verbindlich ist. Die Armenier hielten die Konsekration durch die Epiklese verwirklicht, Brot- und Kelchwort werden lediglich referiert. Der Brief Benedikts XII. findet im Konzil von Florenz seine Entsprechung.

### 3.3.1 Das Konzil von Florenz

Das sogenannte Unionskonzil, im Westen das 17. ökumenische Konzil genannt, das von 1438 bis 1445 tagte und das letzte einer Reihe von Konzilien war, versuchte, die Kirchen des Ostens und des Westens wieder zu vereinigen. Das Konzil wurde ursprünglich 1431 von Papst Martin V. in Basel einberufen. Als es zwischen Papst Eugen IV. und dem Baseler Konzil zu Meinungsverschiedenheiten kam, verlegte Papst Eugen das Konzil 1438 nach Ferrara. Doch nur wenige Konzilsväter nahmen teil. Als in Ferrara die Pest ausbrach, siedelte das Konzil nach Florenz über. Dort schlossen sich die Kirchenführer der Ostkirche den westlichen Überzeugungen an, so dass 1439 ein Einigungsabkommen unterzeichnet werden konnte. Die westliche Kirche setzte das Konzil bis 1445 in Rom fort und beschloss das Zusammengehen mit einigen kleineren östlichen Kirchen. Nach der Abreise der Griechen im Sommer 1439 hielt das Konzil noch fünf Sitzungen bis 1442 ab, während derer es Unionen mit den Armeniern (12. November 1439) und den Jakobiten (4. Februar 1442) beschloss, ehe es 1442 nach Rom verlegt wurde. Die beiden letzten Sitzungen in Rom am 30. September 1444 und 7. August 1445 brachten noch Unionen mit der syrischen, der chaldäischen und mit der maronitischen Kirche. Eine Union mit der gesamten Ostkirche misslang. Was war der Grund für das Übereinkommen zwischen Griechen und Lateinern? Häufig wird der griechische Konzilstheologe Bessarion als Urheber der Union angeführt.<sup>270</sup> Ein politischer Grund war ausschlaggebend. Konstantinopel war von den Türken bedroht, so dass der byzantinische Kaiser Johannes VIII. Palaiologos auf westliche Militärhilfe hoffte. Die kirchlichen Gesandten stimmten weitreichenden Forderungen zu, die die Übernahme westlicher Theologie, Glaubenslehre und Brauchtum verlangten. Am 6. Juli 1439 wurde in der Hauptkirche von Florenz der feierliche Abschluss der Union begangen. Sie hielt nicht lange, da sich die politischen Umstände alsbald verändern sollten. Das Abkommen, das 1439 in Florenz ratifiziert worden war, wurde mit der Eroberung

269 Benedikt XII., *Cum dudum*. Schreiben an die Armenier, August 1341, DH 1017 f.

270 Vgl. L. Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*. Funde und Forschungen, Paderborn 1923, 1, 117 f.

rung Konstantinopels durch die Türken 1453 wirkungslos und 1472 von einer Synode der Ostkirchen in Konstantinopel offiziell abgelehnt. Die Lehre, die die Eucharistie betraf, ist im Armenierdekret des Konzils festgehalten:

»Das dritte ist das Sakrament der Eucharistie, deren Materie das Weizenbrot und der Wein vom Weinstock ist, dem vor der Konsekration ein klein wenig Wasser beigemischt werden muß. Das Wasser aber wird deshalb beigemischt, weil man den schon zuvor in der Diskussion angeführten Zeugnissen der heiligen Väter und Lehrer der Kirche nach glaubt, daß der Herr selbst dieses Sakrament im Wein, der mit Wasser vermischt war, eingesetzt hat. [...] 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, jedoch so, daß Christus in der Gestalt des Brotes ganz enthalten ist und ganz in der Gestalt des Weines.«<sup>271</sup>

Der Priester spricht die Worte *in persona Christi* aus. Die Worte sind die Form, die Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi verwandeln. Der genaue Wortlaut der Form wird im Dekret für die Jakobiten bestimmt:

»Weil aber in dem eben angeführten Dekret für die Armenier nicht die Form der Worte ausdrücklich genannt wurde, die die hochheilige römische Kirche, durch die Lehre und die Autorität der Apostel Petrus und Paulus gestärkt, bei der Konsekration des Leibes und Blutes des Herrn immer zu gebrauchen gewohnt war, meinten wir, sie an dieser Stelle einfügen zu sollen. Bei der Konsekration des Leibes des Herrn verwendet sie die folgende Form der Worte: »Das ist nämlich mein Leib«; [bei der] des Blutes aber: »Das ist nämlich der Kelch meines Blutes, des neuen und ewigen Bundes, Geheimnis des Glaubens, das für euch und für viele vergossen werden wird zur Vergebung der Sünden.«<sup>272</sup>

Auffällig ist, dass das Konzil nicht einen biblischen Bericht zur Grundlage des genauen Wortlautes erhebt, sondern den Text des römischen Ritus. Die Problematik ist leicht zu erkennen. Die Form der heutigen Messe unterscheidet sich dem Wortlaut nach von der Konzilsbestimmung und ebenso von der Form anderer Teilkirchen in der lateinischen Kirche zur Zeit des Konzils. Diese Liturgien sind mit ihrer Form der Wandlungsworte gefeiert worden. Allerdings bleibt der postulierte Grundbestand – »Das ist mein Leib und das ist mein Blut« – erhalten. Deutlich und ebenfalls von den Griechen vorerst bestätigt ist die Form des Sakramentes, die in den Worten Christi besteht:

»Und weil wir von allen heiligen Kirchenlehrern, vor allem von jenem seligsten Johannes Chrysostomos, der uns sehr bekannt ist, hören, dass die Worte des Herrn jene seien, die verwandeln und transsubstantieren Brot und Wein in den wahren Leib

271 Konzil von Florenz, Exultate Deo. Dekret für die Armenier, 22. November 1439, DH 1320 f.

272 Konzil von Florenz, Cantate Domino. Dekret für die Jakobiten, 04. Februar 1442, DH 1352.

Christi und das Blut; und dass jene göttlichen Worte des Heilandes alle Kraft der Transsubstantiation haben, folgen wir jenem allerheiligsten Lehrer und seiner Meinung mit Notwendigkeit. Über diese Frage haben wir kurz und genügend gesagt und eure Seligkeit haben wir informiert über unsere Meinung.«<sup>273</sup>

Durch die weitere Entwicklung in Byzanz und die Ablehnung des Konzils von Konstantinopel 1472 steht Kardinal Bessarions Meinung weitgehend isoliert da. Die Bedeutung der Frage und die Sicherheit der Antwort im florentinischen Konzil werden deutlich. Fraglich ist Tafts Einschätzung des Konzilsbeschlusses, nach der das »Dekret [...] eine kulturell und historisch bedingte mittelalterliche scholastische Sakramententheologie festlegt [...], die nicht beanspruchen kann, der Tradition der ungeteilten Kirche zu entsprechen. Wir sprechen nicht von magistraler Lehre, sondern vom unwiderlegbaren Faktum der Geschichte, die jedem zugänglich ist, der Latein und Griechisch lesen kann.«<sup>274</sup> Wenn, wie von Taft betont, die frühe Kirche sich nicht mit der Frage nach einem genauen Konsekrationsmoment beschäftigt hat<sup>275</sup>, wie kann die Festlegung eines solchen der Tradition der ungeteilten Kirche widersprechen? Auch der Hinweis auf die Beherrschung der lateinischen und griechischen Sprache ist wenig hilfreich, denn einen wissenschaftlichen Beweis lässt er vermissen.

Das Florentinum ist nicht einfach ein Traditionsbruch, der schnell zu überwinden ist, sondern das Ergebnis einer wachsenden theologischen Reflexion. Die politischen Umstände, die manches beförderten, sind dabei sicherlich zu berücksichtigen. Das Konzil von Trient und die nachfolgende lehramtliche Bestätigung unterstützen diese Einschätzung.

273 Kardinal Bessarion, *Graecorum Confessio. De verbis consecrationis et transsubstantiatione*, Konzil von Florenz 5. Juli 1439, PG 161, 491 f. A. »Et quoniam ab omnibus sanctis doctoribus Ecclesiae, praesertim ab illo beatissimo Joanne Chrysostomo, qui nobis notissimus est, audimus verba Dominica esse illa quae mutant et transsubstantiant panem et vinum in corpus verum Christi et sanguinem; et quod illa verba divina Salvatoris omnem virtutem transsubstantiationis habent; nos ipsum sanctissimum doctorem, et illius sententiam sequimur de necessitate. De hac questione breviter diximus et sufficienter, et vestram beatitudinem de nostra intentione certam reddimus.«

274 Taft, *Messa senza Consacrazione*, 95. »Più significativo per me è il fatto che il decreto sanziona una teologia scolastica medievale dei sacramenti condizionata dal punto di vista culturale e temporale, teologia che non può assolutamente pretendere di essere tradizionale nel solco dell'insegnamento della Chiesa indivisa. Qui stiamo parlando non dell'insegnamento magisteriale ma dei fatti innegabili della storia alla portata di chiunque sappia leggere il latino e il greco.«

275 Vgl. Ebd. 90 f.

### 3.3.2 Das Konzil von Trient

War der Grund für das Tridentinum die Auseinandersetzung mit der Reformation und die innerkirchliche Erneuerung, lässt sich das Fortbestehen der florentinischen Konsekrationslehre unterstreichen:

»Deshalb untersagt dasselbe hochheilige Konzil, jene gesunde und echte Lehre über dieses ehrwürdige Sakrament der Eucharistie überliefernd, die die katholische Kirche – von unserem Herrn Jesus Christus selbst und seinen Aposteln unterrichtet sowie vom Heiligen Geist, der ihr alle Wahrheit täglich eingibt, belehrt – immer festgehalten hat und bis zum Ende der Zeit bewahren wird, allen Christgläubigen, es künftig zu wagen, über die heiligste Eucharistie anders zu glauben, zu lehren und zu predigen, als wie es in diesem vorliegenden Dekret erklärt und festgelegt ist. [...] So haben alle unsere Vorfahren, die in der wahren Kirche Christi lebten und die über dieses heiligste Sakrament Erörterungen anstellten, ganz offen bekannt, daß unser Erlöser dieses so wunderbare Sakrament beim letzten Abendmahle eingesetzt hat, als er nach der Segnung von Brot und Wein mit klaren und deutlichen Worten bezeugte, daß er ihnen seinen eigenen Leib und sein Blut hingabe; da diese Worte, die von den heiligen Evangelisten berichtet [Mt 26, 26–29; Mk 14, 22–25; Lk 22,19 f.] und später vom göttlichen Paulus wiederholt wurden [1 Kor 11,24 f.], jene eigentümliche und ganz offensichtliche Bedeutung an den Tag legen, in der sie von den Vätern verstanden wurden. [...] Die Apostel hatten nämlich die Eucharistie noch nicht aus der Hand des Herrn empfangen, als er selbst dennoch wahrhaft versicherte, es sei sein Leib, den er darbot; [...] und zwar der Leib unter der Gestalt des Brotes und das Blut unter der Gestalt des Weines, kraft der Worte [...] Weil aber Christus, unser Erlöser, sagte, das, was er unter der Gestalt des Brotes darbrachte, sei wahrhaft sein Leib, deshalb hat in der Kirche Gottes stets die Überzeugung geherrscht, und dieses heilige Konzil erklärt es jetzt von neuem: durch die Konsekration des Brotes und Weines geschieht eine Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes Christi, unseres Herrn, und der ganzen Substanz des Weines in die Substanz seines Blutes.«<sup>276</sup>

Trient bestimmt die Konsekration durch die Worte Christi und zitiert in diesem Zusammenhang die biblischen Berichte. Das Tridentinum lässt sich als Bestätigung der Konzilslehre des Florentinum ansehen, die allerdings nicht Hauptanliegen des Konzils war. Hofrichter hingegen urteilt über die Eucharistielehre von Florenz, dass, »obwohl diese Lehre nie ausdrücklich dogmatisiert worden war und auch später vom Konzil von Trient nicht wiederholt wurde, [...] sie wie ein Dogma« galt und gilt.<sup>277</sup> Hofrichter legt den Dogmenbegriff des 20. Jahrhunderts als Kriterium einer Dogmatisierung an. Ohne sich in die Einzelheiten einer dogmatischen Reflexion über Dogmen und Konzilsbeschlüsse zu verstricken, muss ein Konzilsbeschluss als authentische kirchliche und zu befolgende

276 Konzil von Trient, Dekret über das Sakrament der Eucharistie, 11. Oktober 1551, DH 1635, 1637, 1640, 1642.

277 Hofrichter, Addai und Mari, 144.

Lehre angesehen werden. Das Argument der fehlenden Bestätigung durch das Trienter Konzil ist ebenfalls fragwürdig: Zum einen aufgrund des oben angeführten Beschlusses, zum anderen muss nicht jede Konzilsaussage auf jedem Konzil neu beschlossen werden, um ihre Gültigkeit zu behalten.<sup>278</sup> Wäre dies so, hätten durch das Konzil von Trient alle frühkirchlichen Konzilien ihre Bedeutung verloren. Trient ist als authentische Bestätigung von Florenz anzusehen.

### 3.3.3 Durchgehende Bestätigung?

In aller Kürze werden die nachtridentinischen Aussagen aufgeführt. Eine genaue Behandlung der jeweiligen Texte kann unterbleiben, da sie weitgehend die aufgezeigten Sachverhalte unterstreichen. Sie werden zitiert, um der Vollständigkeit willen und, um die bestätigte Lehre durch die nachfolgenden Jahrhunderte darzustellen.

Der *Catechismus Romanus* äußert sich ganz im Sinne des Florenzer Konzils, das er namentlich erwähnt:

»An dieser Stelle sind voranzuschicken die Zeugnisse der heiligen Väter, es wäre nun unendlich sie aufzuzählen, und das Dekret des Florentinischen Konzils, welches allen offen steht und zur Hand ist. Da besonders aus jenen Worten des Heilandes: Tut dies zu meinem Gedächtnis, man dasselbe erkennen kann. Denn, was der Herr zu tun vorgeschrieben hat, muss bezogen werden nicht nur auf das, was er getan hat, sondern auch auf das, was er gesagt hat. Und man muss verstehen, dass es vor allem zu den Worten gehört, welche ausgesprochen werden, nicht weniger wegen des Bewirkens als wegen des Bezeichnens. Man kann aber auch leicht mit der Vernunft überzeugt werden. Denn die Form ist die, durch die jenes bezeichnet wird, was im Sakrament geschieht. Wenn aber diese Worte, das, was geschieht bezeichnen und erklären, d. h. die Wandlung des Brotes in den wahren Leib unsers Herrn, folgt, dass die Form durch eben diese Worte konstituiert werden muss.«<sup>279</sup>

Der *Catechismus Romanus* ist eindeutig. Neu ist die Hervorhebung des Bezeichnens, durch die ein katechetisches Anliegen beabsichtigt ist. Die Vernunft zeigt die Übereinstimmung von Bewirken und Bezeichnen. Materie und Form,

<sup>278</sup> Vgl. Barth, *Wandlung ohne Wandlungsworte*, 211.

<sup>279</sup> *Catechismus Romanus* II, 4,19, P. Rodríguez (Hrsg.), Vatikanstadt 1989, 247. »Praetermittenda sunt hoc loco sanctorum Patrum testimonia, quae infinitum esset enumerare, et Conilii Florentini decretum, quod omnibus patet atque in promptu est; cum praesertim ex illis Salvatoris verbis: Hoc facite in meam commemorationem, idem liceat cognoscere. Nam quod Dominus faciendum praecepit, non solum ad id quod egerat, sed etiam ad ea quae dixerat, referri debet; atque ad verba maxime pertinere intelligendum est, quae non minus efficiendi quam significandi causa, prolata erant. Sed ratione etiam id facile persuaderi potest; nam forma ea est qua illud significatur quod in hoc sacramento efficitur; cum autem haec verba id quod fit significant ac declarent, hoc est, panis conversionem in verum Domini nostri corpus, sequitur formam in illis verbis constituendam esse.«

aus denen jedes Sakrament mit Notwendigkeit konstituiert wird, sind für die Eucharistie notwendig.<sup>280</sup> Brot und Wein werden durch die Worte Christi bezeichnet und gewandelt. Beide Elemente sind konstitutiv und dürfen nicht verändert werden:

»Mängel seitens der Form können vorkommen, wenn etwas fehlt, was zur Reinheit der Worte bei der Konsekration selbst erforderlich ist. Die Worte aber der Konsekration, die die Form dieses Sakramentes sind, sind folgende: Dies ist nämlich mein Leib. Und: Dies ist nämlich der Kelch meines Blutes, des neuen und ewigen Bundes: Geheimnis des Glaubens: das für euch und für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden.«<sup>281</sup>

Das *Missale* beschreibt den *defectus*, durch den die Konsekration nicht zustande kommt. Die Reinheit der Worte ist notwendig. Die Form wird genau beschrieben, unterscheidet sich aber wiederum von den biblischen, aber auch lehramtlichen Texten. Die Lehre vom Konsekrationsmoment wird durchgängig in der Auseinandersetzung mit der griechischen Tradition bestätigt. Pius VII. sieht sich der Konfrontation gegenüber:

»[Nicht geringen Anlaß zu Schmerz und Furcht gaben diejenigen, die] jene neue von schismatischen Menschen verfochtene Meinung [ausstreuten], in der gelehrt wird, die Form, in der dieses lebendigmachende ... Sakrament vollzogen wird, bestehe nicht allein in den Worten Jesu Christi, die sowohl die lateinischen als auch die griechischen Priester bei der Konsekration benützen, sondern zur vollendeten und vollkommenen Konsekration müsse noch jene Gebetsformel hinzugefügt werden, die den erwähnten Worten bei Uns vorausgeht, in Eurer Liturgie aber nachfolgt. ... Kraft des heiligen Gehorsams ... gebieten Wir ..., daß sie künftighin nicht mehr wagen sollen..., diese Meinung aufrechtzuerhalten, die besagt, für jene wunderbare Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes Christi und der ganzen Substanz des Weines in die Substanz seines Blutes sei es notwendig, außer den Worten Christi auch diese kirchliche Gebetsformel vorzutragen, die Wir schon mehrfach erwähnt haben.«<sup>282</sup>

In gleicher Weise äußert sich Pius X., der als Zeuge des 20. Jahrhunderts dient:

»Aber auch ... die katholische Lehre vom heiligsten Sakrament der Eucharistie wird nicht unberührt gelassen, wenn rücksichtslos gelehrt wird, man könne die Auffassung annehmen, die behauptet, bei den Griechen erlangten die Konsekrationsworte keine Wirkung, wenn jenes Gebet noch nicht vorgetragen worden sei, das man Epiklese

280 Vgl. Catechismus Romanus II, 1,15, 164. »Quo in loco materia et forma sacramenti exprimitur.«

281 *Missale Romanum, ex decreto SS. Concilii Tridentini restitutum, Editio secunda*, Regensburg 1963, 115. »Defectus ex parte formae possunt contingere, si aliquid desit ex iis quae ad integritatem verborum in ipsa consecratione requiruntur. Verba autem Consecrationis, quae sunt forma huius Sacramenti, sunt haec: Hoc est enim corpus meum. Et: Hic est enim Calix Sanguinis mei, novi et aeterni testamenti: mysterium fidei: qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.«

282 Pius VII., *Adorabile Eucharistiae an den Patriarchen von Antiochien und die Bischöfe der griechischen Melkiten*, 08. Mai 1822, DH 2718.

nennt, während doch bekannt ist, daß der Kirche nicht im geringsten das Recht zusteht, in bezug auf das Wesen der Sakramente selbst irgendetwas zu verändern; [...] [Zensur: Sie werden gerügt als] schwere Irrtümer.«<sup>283</sup>

Vorsichtiger, im Sinne einer wachsenden Ökumene seit dem Konzil, äußert sich der Katechismus der Katholischen Kirche aus dem Jahre 1993. Das II. Vatikanum hatte die Bedeutung der griechischen Tradition neu gewürdigt, so dass zwar die alte Lehre nicht aufgegeben wird, aber eine neue Zusammenschau von Einsetzungsworten und Wirken des Heiligen Geistes vorgelegt wird:

»Im Einsetzungsbericht machen die Kraft der Worte und des Handelns Christi und die Macht des Heiligen Geistes den Leib und das Blut Christi, sein am Kreuz ein für allemal dargebrachtes Opfer, unter den Gestalten von Brot und Wein gegenwärtig.«<sup>284</sup>

Die Konsekrationsworte und das Flehen um den Heiligen Geist werden verbunden:

»Die wesentlichen Zeichen des Sakramentes der Eucharistie sind Brot aus Weizen und Wein aus Weintrauben. Auf sie wird der Segen des Heiligen Geistes herabgefleht, und der Priester spricht die Konsekrationsworte, die von Jesus beim letzten Abendmahl gesprochen wurden: ›Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird [...] das ist der Kelch meines Blutes‹.«<sup>285</sup>

Der Katechismus ist keine Revolution in der Sakramentenlehre, aber eine Akzentverschiebung, aufgrund der Würdigung östlicher Theologie ist festzustellen.

283 Pius X., *Ex quo nono* an die Apostolischen Gesandten in Byzanz, Griechenland, Ägypten, Mesopotamien usw., 26. Dezember 1910, DH 3556. Vgl. Clemens VI. *Super quibusdam*, an Consolator, den Katholikos der Armenier, 29. September 1351, in: *BarAe* 1351, Nr. 11. Ebenso: Benedikt XIII., *Instruktion* an den Patriarchen der Melkiten zu Antiochien, 31. Mai 1729, in: *CollLat* 2, 439–441. Und: Benedikt XIV., *Singularis Romanorum*, 1. September 1741, in: *CollLat* 2, 488d–492b.

284 *Katechismus der Katholischen Kirche*, Vatikanstadt, München 1993, 1354.

285 *Ebd.* 1412.



---

### III Eucharistie und Kirche – Eine Verhältnisbestimmung

#### 1 Vorüberlegung

Die dargestellte Debatte mit ihrer liturgiegeschichtlichen und dogmatischen Brisanz ist nicht einfach eine unbedeutende Vorüberlegung, sondern führt zur zentralen Frage bzw. einer ersten Antwort der zu bearbeitenden Thematik. Im Verlauf der Debatte zeigten sich zwei gegensätzliche Positionen. Die einen behaupten, dass ausschließlich die Einsetzungsworte in einer bestimmten Form, als *ipsissima verba Christi* klassifiziert, die Konsekration bewirken; die anderen, dass die Reduktion auf bestimmte Konsekrationsworte eine scholastische Verengung oder gar ein eklatanter Bruch mit der Tradition sei. Die einen kritisieren damit die aktuelle römische Entscheidung zur Gültigkeit der Anaphora der Apostel Addai und Mari; die anderen die Lehrmeinung bezüglich der unverzichtbaren Rezitation der Einsetzungsworte innerhalb der Hochgebete. Klar ist: Die patristischen, liturgischen, scholastischen und lehramtlichen Quellen bestimmen keinen Moment als Konsekrationsmoment – jedenfalls nicht einmütig und durchgängig. Doch deshalb ist wiederum nicht jede tiefere theologische Reflexion und Suche nach festen Formen als illigitim anzusehen. Aus unterschiedlichen Gründen ignorieren beide Positionen das Faktum eines geschichtlichen, theologischen und liturgischen Wachstumsprozesses. Das ist nicht neu und nicht spezifisch für die Frage nach der Gültigkeit der Anaphora der Apostel Addai und Mari. Neu sind die veränderten Vorzeichen. Häufig hat es die Kirche mit zwei Arten von Archäologismen zu tun, einem liberalen und einem konservativen. Ist der konservative Archäologismus weitgehend bekannt, wird der liberale Archäologismus häufig übersehen. Betonen die Konservativen stets die Autorität der Tradition und der Kirche, postulieren die Liberalen ein ›Zurück-zu-den-Ursprüngen‹, das befreit ist von ebendieser Autorität. Der Unterschied zwischen solchen Progressismen und einem verfehltm Traditio-

nalismus ist kein grundsätzlicher, er liegt nur in der Frage, wann man die Tradition schließt.<sup>286</sup>

Der theologische Frontverlauf in der Addai-und-Mari-Debatte lässt sich so nicht mehr skizzieren. Begrüßen nun progressive Vertreter die Betonung des Traditionsarguments, eine klare kirchliche Autorität, die freilich entscheidet wie gewünscht, entdecken die Vertreter des klassischen Traditionalismus die Autorität der Heiligen Schrift (wiederum selektiv angewendet), die nun gegen die kirchliche Entscheidung in Stellung gebracht wird. Die Darstellung ist stark vereinfacht, doch weist sie auf das tiefer liegende Problem, die Rolle der Kirche. In fast allen Diskussionen der Nachkonzilszeit geht es letztlich um die Rolle der Kirche, deren Autorität entweder von extrem progressiver oder extrem traditionalistischer Seite in Frage gestellt wird. In der Addai-und-Mari-Debatte sieht die Kirche sich nun dem schwerwiegenden Vorwurf ausgesetzt, das zentrale Mysterium der Eucharistie zu verraten und die betroffenen Gläubigen mit der Erklärung der Gültigkeit einer ungültigen Anaphora aufs Schlimmste zu täuschen. Die in der Debatte aufgezeigten Versuche, der kirchlichen Entscheidung beizuspringen, stellten sich als wenig fruchtbar heraus, zumal sie ihrerseits die kirchliche Tradition nach dem Konzil von Florenz als illegitim klassifizieren. Da sich auf die Frage nach dem Konsekrationsmoment keine eindeutige, d. h. unbestreitbare Antwort aufdrängt, muss die Antwort durch eine veränderte Fragestellung gesucht werden.

In welchem Verhältnis stehen Eucharistie und Kirche bzw. welche Verfügungsgewalt hat die Kirche über die Eucharistie? Wie wahrt die Kirche die Treue zum Ursprung der Eucharistie, ohne einem Archäologismus zu verfallen? Wer darf bestimmen, was veränderbare liturgische Vollzugsform und was den Kern der Eucharistie selbst darstellt?

Alle diese Fragen münden in die Frage nach der wechselseitigen Abhängigkeit von Eucharistie und Kirche, die von der Überzeugung ausgeht, »dass die Kirche – zunächst unabhängig von allen historischen Fragen einer Kirchengründung – entstanden ist, als der Herr unter den Gestalten von Brot und Wein seinen Leib und sein Blut ›für die vielen‹ gegeben hat und der Kirche den Auftrag zur Wiederholung gegeben hat: ›Tut dies zu meinem Gedächtnis‹. Die Kirche selbst ist in ihrer Gegenwart und in ihrer Sendung nichts anderes als eine einzige Antwort auf diesen Auftrag Jesu Christi. In diesem Sinne kann man sagen, dass die Kirche Eucharistie ist.«<sup>287</sup>

Und: Weil die Eucharistie eben nicht einfach eines der sieben Sakramente ist,

286 Vgl. J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 105.

287 K. Lehmann, *Einheit der Kirche und Gemeinschaft im Herrenmahl. Zur neueren ökumenischen Diskussion um die Eucharistie- und Kirchengemeinschaft*, Deutsche Bischofskonferenz Bonn 2000, 8 f.

sondern als Mitte der Kirche überhaupt angesehen werden muss, wird deutlich, dass die Kirche von der Eucharistie lebt:<sup>288</sup> »Ecclesia de Eucharistia vivit«.<sup>289</sup> Die Kirche ist Eucharistie, und die Kirche lebt von der Eucharistie. Von diesem Grundaxiom des katholischen Glaubens her wird verständlich, warum die Frage nach der Gültigkeit eines eucharistischen Hochgebetes keine Marginalie am Rande akademischer Scheingefechte sein kann, sondern das innerste Wesen des kirchlichen Selbstverständnisses betrifft. Eucharistie und Kirche sind zwei nicht zu trennende Größen. Dabei wird sich herausstellen, dass eine andere, seit über vierzig Jahren geführte theologische Diskussion für die hier gestellte Frage erhebliche Relevanz besitzt: Ist die Messe Opfer oder Mahl?

Die theologische Diskussion um die Grundgestalt der Heiligen Messe führte zur Suche nach deren Ursprünge. Ergebnis dieser Suche war die Erkenntnis, dass es eine Gestaltwerdung in drei wesentlichen Etappen gab, zwischen denen es eine Kontinuität gibt, die jedoch nicht deckungsgleich sind. Wird zudem auf die historischen Wurzeln geblickt, die der Gestaltwerdung vorausgehen, kommt die Frage nach dem Wesen der Eucharistie in den Blick. Dieser Begriff enthält die Komponenten Opfer und Mahl, bietet aber eine größere Sinnfülle, weil in ihm immer auch die ekklesiologische Dimension, d. h. die Rolle der Kirche und ihre Gestaltungsmöglichkeit mitbedacht werden muss.

Damit wird der Bogen zurück zur Gesamthematik geschlagen. Lässt sich zeigen, dass die wechselseitige Abhängigkeit zwischen Kirche und Eucharistie von der Art ist, dass die Kirche die liturgische Vollzugsform der Eucharistie bestimmen darf, dann kann sie selbst die Kriterien bestimmen, warum die Anaphora der Apostel Addai und Mari auch ohne Einsetzungsworte eine gültige Eucharistiefeyer darstellt.

## 2 Die Messe: Opfer oder Mahl?

### 2.1 Die Frage nach der Grundgestalt

Mit dem II. Vatikanischen Konzil entbrannte ein Streit um diese Frage, die in ihren Grundzügen bereits in den 30er Jahren des letzten Jahrhunderts in Deutschland diskutiert wurde, der sich bis heute tief in die theologische Reflexion und den pastoralen Alltag vieler Pfarreien eingebrannt hat. Ursprünglich war der starre Rubrizismus Grund für eine erneute Suche nach der wesentlichen »Gestalt«<sup>290</sup> der Heiligen Messe. Durch ein gewachsenes liturgisches Bewusstsein

288 Vgl. K. Koch, Eucharistie. Herz des christlichen Glaubens, Freiburg/Schweiz 2005, 37.

289 Vgl. Johannes Paul II., Ecclesia de Eucharistia, Rom 2003, 1.

290 Vgl. R. Guardini, Besinnung vor der heiligen Messe, Mainz 1939.

begann eine Suche, die die bisherige Feier der heiligen Messe als ein kalt empfundenes und rein äußerlich vollzogenes Geschehen durch eine Form austauschen wollte, die selbst als innerer Ausdruck einer geistlichen Wirklichkeit verstanden wurde. Der Gestalt als geistlicher Größe gesellte sich schnell die Gestalt als theologische Größe hinzu:

»Was vordem das Spielfeld der Rubrizisten gewesen war und als bloße zeremonielle Form außerhalb der dogmatischen Betrachtung blieb, das erschien nun als Teil der Sache selbst, als ihre Manifestation, in der allein sie wahrhaftig ansichtig werden kann.«<sup>291</sup>

Mit dem Begriff Gestalt war nun das Mittel zur Reform gefunden worden, denn es wurde den Einzelriten die alles tragende Gesamtgestalt gegenübergestellt. Die einzelnen zeremoniellen Ausdrucksweisen mussten sich an der grundlegenden Gesamtgestalt messen lassen. Damit begann die Suche nach der Ursprünglichkeit, da die Grundgestalt mit ebendieser gleichgesetzt wurde. Die Liturgiewissenschaft im modernen Sinne war geboren.<sup>292</sup> Liturgiewissenschaftler erkannten in den Abendmahlsberichten des Neuen Testaments die ursprüngliche Grundgestalt der Heiligen Messe, d. h. die des Mahles<sup>293</sup>:

»Von kämpferischen Anhängern der liturgischen Reform wurde das Wort ›Tuet dies‹ nun ausdrücklich auf die Mahlgestalt bezogen. Ein sarkastischer Nachdruck lag in der beliebten Bemerkung, Jesus habe schließlich gesagt ›Tuet dies‹ und nicht etwa: ›Tut, was ihr wollt‹.«<sup>294</sup>

Der Versuch, eine Verbindung zwischen der äußeren Vollzugsform und dem verborgenen inneren Wesen herzustellen, d. h. äußerlich Mahl, wesenhaft Opfer, scheiterte. Das Verhältnis zwischen dogmatischer und liturgischer Ebene blieb unklar, was »man wohl als das zentrale Problem der liturgischen Reform bezeichnen«<sup>295</sup> muss. Diese Unklarheit führte zu zwei extremen Positionen. Die einen sahen in der traditionellen wie in der erneuerten Messe den ursprünglichen Willen des Herrn verfremdet und postulierten fortan ein entsakralisiertes »einfache[s] Mahl [...] der alltäglichen Menschlichkeit«<sup>296</sup>. Das andere Extrem warf dem Konzil vor, dass neben dem neuen Puritanismus in der Messe die wahre katholische Tradition verraten wurde, zumal die Opferdarbringung in der neuen Liturgie durch den Lobpreis anscheinend verdrängt wurde. Die Eucha-

291 J. Ratzinger, *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes*, Einsiedeln 1981, 31.

292 Vgl. Ebd. 32.

293 Vgl. J. Pascher, *Eucharistia. Gestalt und Vollzug*, Münster 1947, 27.

294 Ratzinger, *Fest des Glaubens*, 32.

295 Ebd. 33.

296 Koch, *Eucharistie*, 38.

ristie nach dem Konzil sei deshalb nicht mehr die Messe der katholischen Kirche, die dadurch in ihrer Mitte aufgehört habe, katholisch zu sein.<sup>297</sup>

Üblicherweise werden zwei Vermittlungsversuche zur Darstellung gebracht. Der erste stammt von J. Pascher und bleibt auf einer äußeren Ebene, die nicht befriedigt. Seiner Meinung nach ist die tragende Form der Eucharistie die Mahlgestalt, die zugleich der Opfersymbolik Ausdruck verleiht, da Brot und Wein symbolisch auf das tödliche Blutvergießen verweisen.<sup>298</sup> Der zweite Vermittlungsversuch ist weiterführender. Unbestritten wird die Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung Jesu in der frühen Kirche mit verschiedenen Namen bezeichnet. Gegenüber den Begriffen *ἀγάπη*, *pax* und *σύναξις* setzte sich bald der Begriff der *εὐχαριστία* durch. J. A. Jungmann zeigt, dass die *Eucharistia* – als Dank geformtes Gebet des Gedächtnisses – zur Grundgestalt der liturgischen Feier wurde. Bereits bei Ignatius von Antiochien im ausgehenden ersten Jahrhundert ist *Eucharistia* die Benennung und Grundgestalt des ganzen Geschehens.<sup>299</sup> Mit dem Begriff *Eucharistia* lässt sich eine Vermittlung zwischen dogmatischer und liturgischer Ebene erreichen. Nun war der Gedanke des worthaften Opfers, die Verbindung der Segensworte Jesu mit einer Logos-Theologie, die in eine trinitarische Vertiefung der Abendmahls- und Kreuzestheologie führte, gegeben<sup>300</sup>:

»Wenn die Grundgestalt der Messe nicht ›Mahl‹, sondern Eucharistia heißt, dann bleibt zwar die notwendige und fruchtbare Differenz zwischen liturgischer (gestalthafter) und dogmatischer Ebene bestehen, aber beides fällt nicht auseinander, sondern drängt aufeinander zu und bestimmt sich gegenseitig. Im übrigen ist dann das Element des Mahles nicht einfach ausgeschlossen, weil Eucharistia auch (nicht bloß) Tischgebet des heiligen Mahles ist; aber die Mahlsymbolik ist dann unter- und eingeordnet in ein Umfassenderes.«<sup>301</sup>

Schon die frühkirchliche Liturgie wird nicht primär als Mahl, sondern als *Eucharistia* bestimmt. Aber der Einwand bleibt: Jesus habe eben ein Abendmahl gefeiert, so dass der Abfall von der Ursprünglichkeit von Anfang an in der Kirche gegeben zu sein scheint. Er wurde verstärkt durch die historisch-kritische Betrachtung, die eine eindeutige Kluft zwischen Jesus und der Kirche, zwischen dem Abendmahl und der Eucharistie erblickte. So wie die geschichtliche Kontinuität zwischen dem vorösterlichen Jesus und dem nachösterlichen Christus

297 Vgl. W. Seibel, Freiheit und Herrschaftsstruktur in der Kirche. Eine soziologische Studie, Berlin 1971, 20 ff. Vgl. für die Darstellung: Koch, Eucharistie, 39. J. Ratzinger, Gott ist uns nah. Eucharistie: Mitte des Lebens, Augsburg 2001, 55 ff.

298 Vgl. Pascher, Eucharistia, 27.

299 Vgl. Jungmann, Missarum sollemnia (Bd. 2), 327 ff. Der von Luther verwendete Begriff des Abendmahls ist hingegen ein vollständiges Novum.

300 Vgl. Ratzinger, Fest des Glaubens, 34 f.

301 Ebd. 35.

und der innere Zusammenhang zwischen der Reichsverkündigung des irdischen Jesus an Israel und der Verkündigung des auferstandenen und erhöhten Christus an die junge Kirche aus Juden und Heiden in Frage gestellt wird, muss nun die Kontinuität zwischen dem letzten Abendmahl Jesu und der Eucharistiefeyer in der urkirchlichen Gemeinde betrachtet werden.<sup>302</sup> Bezweifelt wird diese Kontinuität durch die berühmte These R. Bultmanns, der Jesus in die Tradition der prophetischen Kultkritik einreihet. Das urkirchliche Brotbrechen wird bei ihm zum einfachen Mahl ohne kultische Beziehung zum letzten Abendmahl Jesu. Er kommt zu dem Schluss, dass erst durch den Einzug des Hellenismus ins Christentum die urkirchlichen Mähler zum kultisch-sakramentalen Herrenmahl umgestaltet worden sind.<sup>303</sup> Bultmann leitet die liturgische Gestalt der Eucharistie in einer letztlich ungeschichtlichen und unkritischen Direktheit aus den biblischen Abendmahlberichten her, wobei diese nicht einheitlich sind, um zu einer schlichten Wiederholung des letzten Abendmahles in der Messfeier zu kommen. Wird gegen diese These eine Kontinuität zwischen Jesus und der Kirche, zwischen Abendmahl und Messe angenommen, dann »wird man die Gestaltwerdung der Eucharistie im Werden der Kirche als organische Entwicklung beurteilen.«<sup>304</sup> Es geht also um die Frage, welche Gestaltungsspielräume die kirchliche Eucharistiefeyer gegenüber dem von Jesus gefeierten Abendmahl hat bzw. wie die Kirche den jesuanischen Wiederholungsbefehl umsetzen muss.

## 2.2 Die geschichtliche Gestaltwerdung der Eucharistie

Die geschichtliche Gestaltwerdung der Eucharistie verläuft in Phasen, die wiederum auf die Bedeutung der Kirche in diesem Prozess verweisen. In der Forschung allgemein anerkannt<sup>305</sup> ist dazu der Beitrag von H. Schürmann. Er unterscheidet drei Phasen der Gestaltwerdung: Erstens die Eucharistie Jesu beim

302 Vgl. Koch, Eucharistie, 41.

303 Vgl. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1958, 285 ff. Ders., *Theologie des neuen Testaments*, Tübingen 1968, 42 f., 61 f., 146ff, 314 f. H. Küng, *Christ sein*, München 1975. Als Überblick vgl.: H. Lessing, *Die Abendmahlsprobleme im Lichte der neutestamentlichen Forschung seit 1900*, Bonn 1953. E. Schweizer, *Das Herrenmahl im Neuen Testament. Ein Forschungsbericht*, in: *Neotestamentica*, Zürich u. a. 1963, 344–370. H. Patsch, *Abendmahl und historischer Jesus*, Stuttgart 1972. H. Feld, *Das Verständnis des Abendmahls*, in: *EdF* 50, Darmstadt 1976, 4–76.

304 Koch, Eucharistie, 41.

305 Vgl. Ratzinger, *Fest des Glaubens*, 36–46. W. Kasper, *Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie. Zur neuerlichen Diskussion um Grundgestalt und Grundsinn der Eucharistie*, in: *IKaZ Communio* 14, Paderborn 1985, 196–215, 197 f. Wiederabdruck in: W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 300–320. Und in: W. Kasper, *Sakrament der Einheit, Eucharistie und Kirche*, Freiburg u. a. 2004, 83–114. Koch, Eucharistie, 43 ff.

letzten Abendmahl<sup>306</sup>, sodann die Eucharistie in Verbindung mit dem apostolischen Gemeindemahl<sup>307</sup> und schließlich die vom Gemeindemahl getrennte nachapostolische Eucharistiefeyer<sup>308</sup>. Schürmann geht bei der Sichtung der Quellenlage chronologisch vor.

### 2.2.1 Die Eucharistie Jesu beim letzten Abendmahl

Für die Eucharistie Jesu beim letzten Abendmahl entwickelt er zwei gegensätzliche Thesen. Er sieht im äußeren Hergang des Abschiedsmahls eine Entsprechung zu einem festlichen jüdischen Gastmahl und stellt fest, dass Jesu eucharistische Doppelhandlung »irgendwie an jüdische Tischbräuche«<sup>309</sup> anknüpft. Daraus schlussfolgert er vorsichtig:

»Das eucharistische Geschehen ist beim letzten Abendmahl integraler, ja konstitutiver Bestandteil einer Mahlgestalt gewesen.«<sup>310</sup>

Dagegen wendet Schürmann seine zweite Überlegung ein. Die beiden eucharistischen Handlungen Jesu waren ihrer Form nach nicht zusätzliche Gesten, sondern wesensnotwendige Bestandteile des Mahlgefüges, jedoch stiftet er diese um. Es gab vorgeformte jüdische Mahlgesten, die aber in den jesuanischen Handlungen einer größeren Veränderung unterliegen. Die Austeilung des Brotes und des Weines mit deutenden Begleitworten zu versehen, war nicht jüdischer Brauch. Zudem bringt der neue Inhalt der Begleitworte einen deutlichen Unterschied zu einem klassischen Abschiedsmahl. Die eucharistischen Gaben und ihre Stiftung machen die Neuartigkeit und das Charakteristische dieses Mahles aus. Jesu letztes Mahl ist dadurch analogielos, ein Phänomen, welches die gängigen Kategorien sprengt.<sup>311</sup> Unabhängig von der historischen Frage, ob das letzte Abendmahl ein Paschamahl nach jüdischem Ritus war, wurde diese Mahlfeier später als »neues Pascha«, als »Pascha Jesu« bezeichnet.

Die eucharistische Doppelhandlung bleibt in das Mahlganze verwoben, ist aber ein eigenständiger Bestandteil. Der Wiederholungsbefehl gilt nicht der Wiederholung des ganzen Mahles, sondern der Wiederholung der beiden eu-

306 H. Schürmann, *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament*, Düsseldorf 1970, 79–85. Vgl. H. Kahlefeld, *Das Abschiedsmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche*, Frankfurt a.M. 1980.

307 Ebd. 85–91.

308 Ebd. 92–99.

309 Ebd. 79. Vgl. M. Klinghardt, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*, Tübingen 1996.

310 Ebd. 83.

311 Vgl. J. Betz, *Eucharistie als zentrales Mysterium*, in: *MySal IV/2*, Einsiedeln u. a. 1973, 185–314, 193 ff. Kasper, *Einheit und Vielfalt*, 197.

charistischen Handlungen Jesu<sup>312</sup>. Durch Jesu Umstiftung wird seine Feier zur erstmaligen und begründenden Feier, die einen einmaligen und unwiederholbaren Sinn hat.<sup>313</sup> Schürmann resümiert:

»Gegen unsere These muss ein zweiter Satz gestellt werden: Das eucharistische Geschehen hat beim letzten Abendmahl eine relative Eigenständigkeit und Eigenbedeutung gegenüber dem Mahlvorgang.«<sup>314</sup>

Der Herr bringt das Neue, das er tut, in den alten Zusammenhang eines rituellen jüdischen Mahls<sup>315</sup>, lässt es aber zugleich als eigene Größe hervortreten. J. Ratzinger sieht in diesem Ineinander von alt und neu nichts Zufälliges, sondern den notwendigen Ausdruck der heilsgeschichtlichen Situation:

»Das neue Gebet Jesu findet sich noch innerhalb der jüdischen Liturgie. Wir stehen noch vor der Kreuzigung [...] Die Trennung zwischen Jesus und der jüdischen Volksgemeinschaft ist noch nicht vollzogen, das heißt, die Kirche als Kirche ist noch nicht gegeben; das geschichtliche Gebilde ›Kirche‹ im engeren Sinne entsteht erst durch das Scheitern des Versuchs, ganz Israel zu gewinnen.«<sup>316</sup>

Die von Ratzinger vorgelegte These wird in ihrer Grundaussage eine entscheidende Bedeutung für die Beantwortung der anfangs aufgeworfenen Frage haben. Es bleibt festzuhalten: Mit der Feier des Abendmahles gibt es eine heilsgeschichtlich offene Situation, die das spezifisch Christliche, eine eigene christlich geprägte liturgische Gestalt, noch nicht hervorgebracht hat, sondern in das Jüdische hineinverwoben ist:

»Dies führt zu einer grundlegenden Feststellung, deren Verkennen der eigentliche Fehler in allen Versuchen ist, die christlich liturgische Gestalt in unkritischer Direktheit aus dem Abendmahl herzuleiten [...] Das letzte Abendmahl Jesu ist zwar Grund aller christlichen Liturgie, aber es ist selbst noch keine christliche Liturgie. Im Jüdischen vollzieht sich der Einsetzungsakt des Christlichen, das aber noch keine eigene Gestalt als christliche Liturgie gefunden hat. Die heilsgeschichtliche Lage ist noch offen; es ist noch nicht definitiv entschieden, ob das Christliche als Eigenes aus dem Jüdischen heraustreten muss oder nicht.«<sup>317</sup>

Hier wird der Unterschied zwischen Gehalt und Gestalt der Eucharistie deutlich. Im letzten Abendmahl gründet der dogmatische Gehalt, der in einem zweiten Schritt eine eigene liturgische Gestalt der christlichen Eucharistie mit sich bringt. Die Einsicht bekräftigt dann nicht die These des Abfalls der Kirche von

312 Vgl. Lk 22,19 und 1 Kor 11,24 f.

313 Vgl. Schürmann, Ursprung und Gestalt, 84.

314 Ebd.

315 Vgl. Benedikt XVI., Sacramentum Caritatis, Nachsynodales apostolisches Schreiben, Rom 22. Februar 2007, 10 f.

316 Ratzinger, Fest des Glaubens, 37 f.

317 Ebd. 38.

Jesus, sondern gerade die Notwendigkeit einer Diskontinuität in der Form zwischen der Kirche und Jesus, die ebenfalls im Übergang von der Reichsverkündigung an Israel zur Kirche der Heiden ihren Ausdruck findet.

### 2.2.2 Die Eucharistie in Verbindung mit dem apostolischen Gemeindemahl

Schürmann entwickelt das zweite Stadium der Entwicklung aus der Tatsache, dass zu einem nicht näher bestimmbar Punkt in der apostolischen Zeit die beiden eucharistischen Vorgänge zu einer Doppelhandlung zusammengeordnet wurden. Die beim letzten Abendmahl augenscheinlich voneinander getrennten Handlungen werden zusammengefügt. Für diese Vorgehensweise spricht die weitgehende Symmetrie, mit der im lukanischen und paulinischen Zeugnis jeweils der Wiederholungsbefehl<sup>318</sup> angeschlossen wird. Auch der Inhalt der Begleitworte legt diese Zuordnung nahe. Für das Gemeindemahl hatte das folgende Konsequenz:

»Das urchristliche Gemeindemahl war nicht die Wiederholung des letzten Abendmahles Jesu (das Jesus auch nicht zur Wiederholung empfohlen hatte), sondern war die Fortsetzung der alltäglichen Tischgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern [...] Wenn nun die (zur Wiederholung angefohlene) doppelte eucharistische Handlung Jesu diesem Gemeindemahl zugeordnet werden sollte, lag eine zusammengelegte Anfügung wohl näher als eine Umrahmung des gewohnten Mahles.«<sup>319</sup>

Allgemein anerkannt und zutreffend an dieser These ist zweierlei. Der Wiederholungsbefehl zielt nicht auf die Wiederholung des letzten Abendmahls als Ganzen, sondern auf die spezifisch eucharistischen Handlungen. Daraus ergibt sich für die Gesamtform eine spezifisch christliche Gestalt. Und: Das Sättigungsmahl geht als geschlossene Einheit der eucharistischen Feier voraus, die Doppelhandlung wird als eigener Teil, als *Eucharistia* nachgeordnet.<sup>320</sup>

Widerspruch regt sich gegen die These, dass sich die apostolische Eucharistie an die tägliche Tischgemeinschaft mit seinen Jüngern anschließt.<sup>321</sup> Radikalisiert bedeutet dies: Die Eucharistiefeier der werdenden Kirche ist die Fortsetzung der jesuanischen Sündermähler. Darin liegt eine deutliche Kritik an den Zulassungsregeln zur Eucharistie der heutigen Kirche verborgen. War die werdende Kirche noch offen und gastfreundlich, verweigert die heutige Kirche vielen Menschen die Eucharistie, indem sie den wirklichen Sinn der offenen

318 Vgl. Lk 22,19 und 1 Kor 11,24 f. Die Herkunft des Wiederholungsbefehls ist in den exegetischen Kommentaren umstritten. Vgl. P. Neuenzeit, Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung, München 1960, 136–147.

319 Schürmann, Ursprung und Gestalt, 85.

320 Vgl. 1 Kor 11, 17–34.

321 Vgl. Ratzinger, Fest des Glaubens, 39. Koch, Eucharistie, 44.

Gastfreundschaft Jesu gegenüber den Sündern verdrängt. Die Bedingung der Taufe, die konfessionelle Bindung und moralische Normen grenzen gerade die aus, die von Jesus eingeladen waren. Die Eucharistie sei Mahl der Sünder und Zeichen der bedingungslosen Gnade Gottes.<sup>322</sup> Ratzinger und Koch verweisen auf die undifferenzierte Identifizierung der Eucharistie mit der lutherischen Rechtfertigungslehre, deren Ziel die Begnadigung des Sünders ist.<sup>323</sup> Das biblische Zeugnis widerspricht dieser Einschätzung. Paulus nennt das sündige Hinzutreten zur Eucharistie »Essen zum Gericht«<sup>324</sup> und gibt klare Bedingungen für den Eucharistieempfang an:

»Wer unwürdig von dem Brot isst und aus dem Kelch trinkt, macht sich schuldig am Leib und Blut des Herrn. Jeder soll sich selbst prüfen; erst dann soll er von dem Brot essen und aus dem Kelch trinken.«<sup>325</sup>

Zu Beginn des zweiten Jahrhunderts unterstreicht die Zwölfapostellehre diesen Grundansatz, indem der Priester vor der Austeilung des Sakramentes spricht:

»Wenn jemand heilig ist, komme er. Wenn er es nicht ist, tue er Buße.«<sup>326</sup>

Die Eucharistie ist nicht das Mahl der Sünder, sondern das Mahl der bereits Versöhnten.<sup>327</sup> Der geschlossene Charakter der Eucharistie lehnt sich zudem an das Pascharitual an, das in einer festumschriebenen Hausgemeinschaft gefeiert wurde. Die Eucharistiefeier der werdenden Kirche übernimmt die Bedingung einer festumschriebenen Hausgemeinschaft, die die Kirche selbst ist. Die Radikalisierung der anfangs formulierten These führt nicht weiter. Sie steht vielmehr im Widerspruch zur neutestamentlichen Eucharistieüberlieferung und den klaren Zeugnissen der frühen Kirche. Dennoch bleibt die Frage, ob sich die Eucharistie an die täglichen Mähler Jesu mit seinen Jüngern anschließt. Implizit beinhaltet die These, dass in der apostolischen Zeit die Eucharistie täglich gefeiert wurde. Dagegen spricht Schürmanns eigene Feststellung, die in der Gabe des Weins einen besonderen Festcharakter ausmacht, der das Mahl als Fest aus der Alltäglichkeit herausnimmt.

Ausgangspunkt für die Gestaltwerdung der Eucharistiefeier ist das Ostergeschehen. Mit dem Ostergeschehen verändert sich die Situation. Die heilsgeschichtliche Lage ist nicht mehr offen. Eine eigene Gestaltwerdung der Feier und

322 Vgl. P. Trummer, »...dass alle eins sind!«. Neue Zugänge zu Eucharistie und Abendmahl, Düsseldorf 2001. J. Rehm, Eintritt frei!, Plädoyer für das ökumenische Abendmahl, Düsseldorf 2002.

323 Vgl. Ratzinger, Fest des Glaubens, 40. Koch, Eucharistie, 45.

324 1 Kor 11,29.

325 1 Kor 11,27 f.

326 Did 10,6, in: Die apostolischen Väter, 15.

327 Vgl. Ratzinger, Gott ist uns nah, 59.

der Gemeinschaft nimmt ihren Anfang. Die Feier der Eucharistie nimmt den Auferstehungstag, den Sonntag, als Grund ihres Tuns:

»Als wir am ersten Wochentag versammelt waren, um das Brot zu brechen.«<sup>328</sup>

Die Konsequenz daraus wird deutlich: Jesus webt das Neue seines Tuns in die Gestalt des jüdischen Paschabrauchs. Mit dem Ostergeschehen tritt das Neue aus diesem Zusammenhang heraus, um sich mit Auferstehungszusammenhang zu verbinden.<sup>329</sup> Das »eigentliche Wesen der Eucharistie [wird] darin gesehen [...], Fest der Auferstehung Jesu Christi zu sein.«<sup>330</sup> Die Christen sind nun die, die gemäß dem Sonntag leben. Der Beziehungspunkt der kirchlichen Gemeinschaft ist die sonntägliche Eucharistie:

»Darum kommen wir vor dein Angesicht und feiern in Gemeinschaft mit der ganzen Kirche den ersten Tag der Woche als den Tag, an dem Christus von den Toten erstanden ist.«<sup>331</sup>

Die Kirche verlässt den jüdischen Festkalender, der Sonntag eröffnet die Neuschöpfung, somit ist »der Auferstehungstag der innere Raum der Eucharistie.«<sup>332</sup>

### 2.2.3 Die vom Gemeindemahl getrennte nachapostolische Eucharistiefeier

Es wurde deutlich, dass das Gemeindemahl der apostolischen Zeit nicht einfach die gradlinige Fortführung des letzten Abendmahls Jesu ist. Zur Wiederholung aufgegeben sind die beiden eucharistischen Handlungen, nicht aber das Mahl als Ganzes. Das, was Jesus in seinem Handeln an Neuem grundgelegt hat, d. h. die eigenständige eucharistische Doppelhandlung, verselbstständigt sich weiter. Dennoch ist sie noch kein völlig selbstständiger Vollzug, da durch das vorausgegangene Sättigungsmahl die Gestalt des Mahles erkennbar bleibt.<sup>333</sup> Dies verändert sich in der nachapostolischen Zeit:

»Habt ihr nicht Häuser, um zu essen und zu trinken?«<sup>334</sup>

Mit dieser Frage des Paulus lässt sich inhaltlich der Beginn des dritten Stadiums markieren. Auch wenn Paulus noch nicht die Trennung von Eucharistie und Sättigungsmahl anordnet, wird sie schon vorbereitet. Die endgültige kirchliche Gestalt der Eucharistie als Sakrament bildet sich heraus. Schürmann weist auf das Zeugnis des Plinius, das die Trennung von Gemeindemahl und Eucharistie

328 Apg 20,7; Vgl. 1 Kor 16,2; Offb 1,10.

329 Ratzinger, Fest des Glaubens, 41.

330 Koch, Eucharistie, 46.

331 Einschub am Sonntag im 3. Hochgebet. (Einschübe im 1. und 2. Hochgebet sind ähnlich.)

332 Ratzinger, Fest des Glaubens, 42.

333 Vgl. Schürmann, Ursprung und Gestalt, 91.

334 1 Kor 11,22.

beweist. Die Eucharistie, verstanden als *sacramentum*, ist bereits in die Morgenstunde verlegt worden.<sup>335</sup>

Zur Zeit Justins ist das Gemeindemahl von der Eucharistiefeyer in weiten Teilen der Kirche getrennt. Die sonntägliche Feier wird am Morgen abgehalten und mit einem Wortgottesdienst verbunden.<sup>336</sup> Mit der dritten Phase hat die Feier der Christen die formale Selbstständigkeit erreicht und lässt eine eigene Gestalt erkennen. Die Mahlgestalt wird durchgängig verändert, das tragende Element ist die *Eucharistia*. Damit wird sichtbar, »daß in dieser Gestaltbestimmung zwar die glatte Anbindung der christlichen Liturgie an die Form des letzten Abendmahls Jesu abgelehnt, aber kein Hiatus zwischen Jesus und die Kirche gesetzt ist. Die Gabe des Herrn ist keine starre Form, sondern eine lebendige Wirklichkeit, die geschichtlichem Wachstum offenstand, und nur wo dieses Wachstum angenommen wird, tritt man in die Kontinuität mit Jesus ein.«<sup>337</sup> Die Eucharistie ist also nicht einfaches Mahl gewesen, das nachträglich stilisiert und zu einer liturgisch-rituellen Gestalt umgewandelt worden ist, sondern eine in sich lebendige Wirklichkeit, die durch das geschichtliche Wachstum die Kontinuität mit Jesus und seinem Tun in sich trägt. Die sakramentale und liturgische Ordnung der Kirche wächst aus dem Tun Jesu, ist aber nicht in unkritischer Direktheit aus diesem Tun ableitbar.<sup>338</sup>

## 2.3 Die historische[n] Wurzel[n] der Eucharistie

Die vorangegangene Untersuchung anhand der These Schürmanns hat das Abendmahl im Ganzen, wie Jesus es gefeiert hat, als nicht zu wiederholende Einmaligkeit verstanden. Im Anschluss wurde die Entwicklung der Feier in der apostolischen und nachapostolischen Zeit beleuchtet, die ihren Grund im Abendmahlsgeschehen hat, sich aber durch eine eigene Gestalt auszeichnet. Die inhaltliche Gestalt der Feier ist die Eucharistie. Das, was die Kirche bei der Feier der Eucharistie tut, ist abhängig vom Ursprung, in der Form jedoch nicht identisch. Es gibt somit eine Gestaltwerdung der Eucharistie im Leben der werdenden Kirche. Wurde bisher die geschichtliche Entwicklung chronologisch

335 Vgl. Schürmann, Ursprung und Gestalt, 92. Er weist darauf hin, dass die Zusammenlegung der beiden eucharistischen Handlungen und die Trennung der Eucharistie vom Gemeindemahl vielfach fälschlich miteinander verbunden werden. Für die möglichen Motive, warum die Morgenstunde zur Feier der Eucharistie gewählt wurde, verweist er auf: Jungmann, *Missarum sollemnia* (Bd.2), 22 f.

336 Inwieweit der christliche Wortgottesdienst direkt aus dem synagogalen Vorbild abgeleitet werden darf: Vgl. Schürmann, Ursprung und Gestalt, Fußnote 81.

337 Ratzinger, *Fest des Glaubens*, 45.

338 Vgl. Benedikt XVI., *Sacramentum Caritatis*, 11.

betrachtet, soll im folgenden die Wurzel der kirchlichen Eucharistiefeyer untersucht werden. Historisches Verstehen ist nur vollständig möglich, wenn es ein Verstehen der Wurzeln, d. h. der Voraussetzungen impliziert. Die offensichtlichste Wurzel der kirchlichen Eucharistiefeyer ist das von Jesus gefeierte Abendmahl. Doch auch dieses ist in seiner Gestalt nicht voraussetzungslos, nicht nur aus der besonderen Situation des Lebens Jesu zu verstehen, sondern in eine umfassendere Tradition hineingewoben. H. Gese formuliert dies so:

»Wenn wir uns um eine Herleitung des Herrenmahls aus der vorchristlichen Tradition bemühen, so nicht um das Eigene zu übersehen, sondern um es gerade in richtiger Weise zu verstehen.«<sup>339</sup>

Gese untersucht in seinem Beitrag die jüdischen Wurzeln des Abendmahls Jesu, um die Bedeutung dieser Wurzeln für die Gestalt der kirchlichen Eucharistiefeyer sichtbar zu machen. Zwei wichtige Grundüberlegungen schickt er voraus. Aus der Tatsache, dass die Texte und Quellen wenig ausführlich sind, wird schnell geschlossen, dass die eucharistische Feier in der apostolischen Zeit keine große Bedeutung gehabt bzw. eine stark divergierende kultische Praxis geherrscht habe. Diese Schlussfolgerung ist aus der Spärlichkeit der Quellen nicht zu ziehen. Vielmehr soll festgehalten werden, dass der Kult als bekannt vorauszusetzen war und gerade wegen der großen Bedeutung eine große Einheitlichkeit in den Gemeinden kannte, d. h. der Kult gemeinsames Gut war.<sup>340</sup> Die zweite Vorbemerkung wendet sich gegen die häufig geäußerte These, dass in der urchristlichen Zeit zwei völlig verschiedene Typen des Herrenmahles gefeiert wurden. Das nah am Ursprung liegende nicht sakramentale jerusalemisch-jüdische Herrenmahl wird vom sakramental hellenistischen abgegrenzt bzw. als nebeneinander hergehend betrachtet. Gese wendet dagegen ein, dass unterschieden werden muss zwischen dem Traditionsgut selbst und dem Verständnis dieses Traditionsgutes. Aus der Tatsache, dass es in hellenistisch geprägten Gemeinden ein anderes Verständnis des Traditionsgutes geben kann, lässt sich kein generell verschiedenes Traditionsgut annehmen:

»Der Grund dieser Hypothese ist vielmehr das Problem der Herleitung: aus dem jüdischen Mahlverständnis soll sich das sakramentale Verständnis nicht herleiten lassen, so dass man die Analogie der hellenistischen Kultmahle für das paulinisch-vorpaulinische Verständnis bemühen muss.«<sup>341</sup>

Geses widerlegende Grundthese soll hier vorweggenommen werden. Es gibt eine enge Verbindung des alttestamentlichen Todaopfers mit dem von Jesus im

339 H. Gese, Die Herkunft des Herrenmahls, in: ders., Zur biblischen Theologie, München 1977, 107.

340 Vgl. Ebd. 107 f.

341 Ebd. 109.

Abendmahlssaal angekündigten Selbstopfer und der kirchlichen Eucharistie. Todafrömmigkeit und Christologie stehen in einem engen Zusammenhang. Die sakramentale Feier der Eucharistie ist im jerusalemitisch-jüdischen Kult begründet. Ratzinger sieht in Gese's These die Bestätigung der oben referierten Einsicht, dass »die Eucharistie im Abendmahl nur als Antizipation möglich ist, aber eben darum aus dem Abendmahl allein nicht entwickelt werden kann«<sup>342</sup> Dieses Ergebnis soll im folgenden zur Darstellung gebracht und die Argumentation nachvollzogen werden.

### 2.3.1 Die jüdische Toda

Zunächst verweist Gese auf einige Grundcharakteristika, die dem jüdischen Mahl eigen sind. Das feierliche Mahl führt sich auf eine Grundform des Opfers zurück, den *zäbäh*, das Mahlopfers, dessen Grundbestandteile auf jeden Fall Brot und Wein waren. In dem Mahl finden die Menschen Gemeinschaft mit Gott. Sie partizipieren an dem Opfer, das ihm dargebracht wird, und erfahren Gemeinschaft untereinander. Unter ihnen herrscht Schalom.<sup>343</sup> Das sakrale Mahl ist Ausdruck besonderer Gelegenheiten und bekommt daher eine eigene Bedeutung.<sup>344</sup> So sind verschiedene Arten des sakralen Mahles vorstellbar, aus denen sich das Herrenmahl herleiten ließe. Üblicherweise ist am naheliegendsten die Herleitung – aufgrund der synoptischen Darstellung – aus dem Passamahl.<sup>345</sup> In den Passionsberichten wird Jesu Tod als Passaopfer dargestellt, daraus ist aber nicht das Verständnis des Herrenmahles ableitbar. Das wird im Johannesevangelium deutlich. In ihm wird Jesus als das Passalamm identifiziert, der Tod Jesu tritt zum Zeitpunkt der Passaschlachtung am Rüsttag vor dem Fest<sup>346</sup> ein, weswegen ein Bericht vom letzten Abendmahl als Passamahl widersinnig erscheint. Gese wägt die synoptische und johanneische Chronologie<sup>347</sup> genau ab und kommt zu dem Schluss:

»So sicher es ist, daß der Tod Jesu in engem zeitlichem Zusammenhang mit dem Passa stand, so wenig können wir bei einer genauen historischen Rekonstruktion uns einfach gegen Johannes und für die Synoptiker entscheiden [...] Vergleicht man das Herrenmahl mit dem Passa, so muss man feststellen, daß alle Spezifika des Passamahles dem

342 Ratzinger, Fest des Glaubens, 54.

343 Vgl. Gese, Herkunft des Herrenmahls, 109.

344 In Ex 24,11 hat das Mahl besondere Bedeutung für den Jahwe-Israel-Bund auf dem Sinai und in Jes 25,1 – 10a wird durch das Dankopfer der neue Bund vollzogen.

345 Vgl. J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen 1967.

346 Vgl. Joh, 19,14 ff.

347 Vgl. Gese, Herkunft des Herrenmahls, 112.

Herrenmahl fehlen und nur dort Entsprechungen auftreten, wo es sich um die grundsätzlichen Merkmale einer alttestamentlichen Mahlzeremonie handelt.«<sup>348</sup>

Festzuhalten bleibt, dass es eine grundlegende Bedeutung des Passamahles für das Verständnis der Passion Christi und die Theologie der Eucharistie gibt, aber keine einfache Herleitung. Auch die Herleitung aus anderen Mählern gestaltet sich schwierig. Die sakralen Mähler der Qumrangemeinde entsprechen den Opfermählern, lassen aber keine besondere Nähe zum Herrenmahl erkennen, »weil kein Bezug zum Tod oder zum Heilsgeschehen einer Person besteht.«<sup>349</sup> Auch die Hinweise auf die neutestamentlichen Zeugnisse der Mähler Jesu, insbesondere der Speisungswunder und das österliche Erscheinungsmahl, führen nicht weiter, da sie die Herrenmahlpraxis voraussetzen.<sup>350</sup>

Als Lösung bietet Gese die Herleitung des Herrenmahles aus der jüdischen *Toda*, dem Dankopfer, das tief im Leben der jüdischen Tradition seinen Platz hat und den gesuchten Bezug zum Todes- und Heilsgeschehen des Opferers beinhaltet. Die *Toda* ist das Dankopfer des Geretteten an seinen Retter. Sie setzt eine bestimmte Situation voraus. Der Mensch, der aus einer existentiellen Notsituation (Todesgefahr, lebensbedrohende Krankheit oder Verfolgung) gerettet wurde, dankt der göttlichen Heilstat mit einer *Toda*. Die Familie und alle Menschen, die zu seinem Lebenskreis gehören, nehmen an der *Toda* teil. Es gibt eine Anamnese, in der das Klagelied verlesen werden kann, das in der Not gesprochen wurde. Es wird der Not gedacht, um dann in das bekennende Danklied zu Gott dem Retter einzustimmen. Im Dank bedenkt der Mensch den Hindurchgang durch die Not, preist das Erlösungsgeschehen und bekennt die Größe des Retters, der aus Unheil Heil entstehen ließ:

»Es ist kein bloßer Opfertagesdienst, sondern ein Bekenntnisopfertagesdienst, der Jahwe als den Retter bekennt: Wort- und Mahltagesdienst, Lob und Opfer bilden hier eine Einheit. Das Opfer kann dabei nicht als ›Gabe‹ an Gott missverstanden werden, es ist vielmehr die ›Ehrung‹ des Erretters, und es ist Gottes Geschenk, daß der Errettete sein Leben im heiligen Mahl neu beginnen kann.«<sup>351</sup>

Die *Toda* kann als die kultische Basis für den Hauptbestand des Psalters gelten. Die großen christologischen Psalmen<sup>352</sup>, von denen Psalm 22 zum Textbuch der Passion Christi geworden ist, werden nicht als nachträgliche Adaption, Umformung oder Theologisierung alttestamentlicher Ausdrücke missbraucht, sondern sie kündigen den realen Vollzug an: Jesu Passion und Auferweckung ist

348 Ebd. 112 f. Die ausführliche inhaltliche Begründung, die hier nicht dargestellt werden kann, ist auf den Seiten 113–116 zu finden.

349 Ebd. 116.

350 Vgl. Ebd. 116 f.

351 Ebd. 118.

352 Vgl. Ps 22, 40, 51, 69.

*Toda!* Die äußere Form der *Toda* vertieft diesen Gedanken nochmals. Die Erhebung des Bechers, verbunden mit der sakralen Deklaration, ist die bekennde Proklamation der Heilstat Gottes und setzt sie in Parallele zum Opfer selbst:

»Wurde das Bekenntnis der göttlichen Errettung konstitutiver Teil des Opfers, so konnte dieser Ritus geradezu als Pendant zum Opfer selbst erscheinen. Der Becher entspricht dem Verkündigungsgeschehen, das Opfer dem Mahlgeschehen der *Toda*.«<sup>353</sup>

In dieser Tatsache sieht Ratzinger die Verbindung zwischen dem jüdischen und dem hellenistischen Denken, da hier der hellenistische Gedanke des werthaften Opfers als im Alten Testament verwurzelt erscheint und sich gleichsam aus der inneren Dynamik des alttestamentlichen Glaubens entwickelt:

»An dieser Stelle war im voraus die Brücke vom Alten Testament und von Jesus zu den ›Völkern‹, zur griechischen Welt hingebaut. Hier bewegen sich die geistlichen Entwicklungen aufeinander zu; sowohl das jüdische wie das hellenistische Schema warten gleichsam auf, den der selbst das Wort und der als der gekreuzigte Logos zugleich der aus der Tiefe errettete Gerechte ist.«<sup>354</sup>

Es gibt noch eine zweite Parallele zwischen dem werthaften Opfer und der Eucharistie. Denn der Inhalt des Opfers, also deren Materie, umfasst im Gegensatz zum Mahlopfer nicht nur das blutige Fleischopfer, sondern auch ein Brotopfer, das als einzige Opferart gesäuertes Brot verwendet. Das Brot wird Teil des Opfers selbst, der Wein erhält eine konstitutive Bedeutung im Verkündigungsgeschehen.<sup>355</sup> Aus der Analyse der Todapsalmen werden zwei Konsequenzen deutlich. In Ps 51,19 wird das äußere Opfer der *Toda* zum verinnerlichten Opferleiden des eigenen Lebens. Opfer- und Lebensverständnis durchdringen sich gegenseitig. In Ps 40, 1 – 12 wird dieser Gedanke noch vertieft:

»Unter Anspielung auf die Formulierung vom neuen Bund (Jer 31,33; Ez 36,37) erscheint die völlige Aufnahme der *Toda* ins Innere als das Ziel. Es ist nicht aufgeklärte Opferkritik, die sich in den Psalmen niederschlägt, sondern die auf dem Boden der tiefgründigen Dankopferfrömmigkeit gewachsene volle Einbeziehung des Menschen in das Wesen des Opfers.«<sup>356</sup>

Neben der Verbindung des Opfers mit dem eigenen Leben vertieft ein zweiter Gedanke die Universalität des Opfers. Das Individuum feiert die *Toda* in seinem Lebensumfeld, so dass die jeweilige Todagemeinde die Repräsentantin für ganz Israel wird.<sup>357</sup> Dazu öffnet sich mit der apokalyptischen Theologie eine escha-

353 Gese, Herkunft des Herrenmahls, 118.

354 Ratzinger, Fest des Glaubens, 51.

355 Vgl. Gese, Herkunft des Herrenmahls, 119.

356 Ebd. 121.

357 Vgl. Ps 22,24; 69,33.

tologische Perspektive. In der Todafrömmigkeit des Ps 22 wird das Leiden des Beters als Ur-Leiden und die Errettung als Zeichen des eschatologischen Einbruchs der βασιλεία erfahren. In der apokalyptischen Perspektive wird die Erfahrung von Tod und Erlösung zur absoluten Größe vertieft, »und die Errettung aus dem Tod führte zur Bekehrung der Welt, zur Lebensteilnahme der Toten und zur ewigen Verkündigung des Heils.«<sup>358</sup> In diesem Zusammenhang ist die Herleitung der Eucharistie Jesu Christi aus der Todatheologie offensichtlich. In ihrer Struktur ist die ganze Christologie als eucharistische Christologie enthalten. Das letzte Abendmahl Jesu ist die *Toda* des Auferstandenen. Die entscheidende Vertiefung geschieht in der Wandlung des alten zum neuen Bund. Der Auferstandene hat nicht etwas gegeben, sondern sich selbst. Seine *Toda* ist sein Selbstopfer.<sup>359</sup>

Das Ergebnis der Gestaltwerdung der Eucharistie in der werdenden Kirche, ihre Verbindung zum Abendmahl, ohne eine bloße Übernahme zu sein, wird hier nochmals von einem anderen Blickpunkt gestützt. Die *Toda* ist das Opfer und der Dank des schon Geretteten. Übertragen auf Jesus kann es erst nach der Auferstehung stattfinden. Die Eucharistie ist im Abendmahl nur als Antizipation möglich, »weil das Abendmahl auf die Einlösung der Hingabeworte im Kreuz und seine Hoffnung in der Auferstehung verwiesen ist, ohne die es in sich unvollständig, ja unreal bliebe.«<sup>360</sup> Die Einsetzungsworte alleine genügen als Quelle nicht und auch Jesu Tod bzw. beides zusammen ist noch nicht ausreichend. Zu diesen beiden Aspekten muss die Auferstehung treten, in der Gott diesen Tod annimmt und darin ein neues Leben eröffnet. Das ist in der Todafrömmigkeit grundgelegt. Wenn demnach die Eucharistie aus der *Toda* hergeleitet werden muss, dann ergibt sich zwangsläufig, dass eine Herleitung aus dem Abendmahl allein unmöglich ist.

### 3 Die Messe – Selbstvollzug der Kirche

Das letzte Abendmahl Jesu ist selbst nicht christliche Liturgie, es ist vielmehr der Grund aller christlichen Liturgie, die in der jüdischen Todatheologie verwurzelt ist. Der Kern der christlichen Liturgie ist die Eucharistia, die Lobpreis, Danksagung und Segnung beinhaltet.<sup>361</sup> Hier ist nun ein Verstehen möglich, das so-

---

358 Gese, Herkunft des Herrenmahls, 121.

359 Vgl. Ebd. 123.

360 Ratzinger, Fest des Glaubens, 54.

361 Vgl. L. Lies, Eulogia. Überlegungen zur formalen Sinngestaltung der Eucharistie, in: ZKTh 100, Wien u. a. 1978, 69 – 97. Ders., Eucharistie in ökumenischer Verantwortung, Graz 1996. Er identifiziert Jesus als die Auto-Eulogia Gottes, der sich in die Form der alttestamentlichen

wohl den Opfergedanken als auch die Rolle des Menschen, d.h. der Kirche zusammendenkt:

»Die Eucharistie macht Kirche, und die Kirche macht Eucharistie. Kurz gesagt: Die Kirche ist Liturgie.«<sup>362</sup>

Beide Sätze sollen im folgenden zusammengedacht und verdeutlicht werden.

### 3.1 Die Eucharistie macht Kirche

Der erste Satz liegt im letzten Abendmahl Jesu begründet und weist darüber hinaus. Die Berufung der Zwölf und die besondere Sendung des Petrus sind diesem Ereignis vorausgegangen. Beides wird im Abendmahl nicht aufgehoben, sondern als vorausgesetzt betrachtet und gewinnt erst von dorthin seinen wahren Sinn. Hier geschieht die Kirchengründung, indem der Herr seiner kommenden Gemeinde (symbolisiert durch die Zwölf mit Petrus an der Spitze) ein spezifisches Zentrum schenkt, das sie unverwechselbar abhebt und unterscheidet von allen anderen religiösen Gemeinden. Er verbindet sich durch dieses Geschehen selbst mit der neuen Gemeinschaft.<sup>363</sup> In der Eucharistie geschieht die Sammlung der Menschen für Gott, ereignet sich Kirche, die der »dynamische Prozess horizontaler und vertikaler Vereinigung ist.«<sup>364</sup> In der vertikalen Vereinigung verbindet sich der dreifaltige Gott mit dem Menschen. Dort geschieht die Integration des Menschen in sich selbst und mit sich selbst und eröffnet sich gleichsam die horizontale Dimension, in der das zerstreute Menschengeschlecht gesammelt wird. In der Eucharistie empfängt der Mensch das Wort und den Leib Christi, wodurch die Kommunion der Menschen untereinander entsteht. Es begegnen sich nicht nur Himmel und Erde, sondern alle Menschen, von hier und dort, von damals und heute. Mit dem Empfang seines Leibes werden die Menschen zu seinem Leib. Die Eucharistie wird zum immerwährenden Entstehungsort der Kirche, in der er sie immerfort neu gründet. Durch die vertikale und horizontale Kommunion werden die Menschen ein bzw. sein Volk, ein Leib, Kirche.<sup>365</sup> Die Eucharistie macht Kirche!

---

Passa-Eulogia hineingibt und sich als Passa-Eulogia darstellt. Dies ist die wesentliche Sinngestalt der Eucharistie der Kirche.

362 M. Schneider, *Die Wandlung der eucharistischen Gaben nach orthodoxer Theologie*, Köln 2004, 5.

363 Vgl. J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1976, 78.

364 J. Ratzinger, *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*, Freiburg u. a., 1991, 71.

365 Vgl. Ebd. 34, 71.

### 3.2 Die Kirche macht Eucharistie

Der zweite Satz ergibt sich aus dem ersten. Wenn die Eucharistie die Kirche begründet, dann wird sie selbst zum Subjekt, in zweifacher Hinsicht. Allgemein und äußerlich bedarf es eines Trägers der Eucharistie, einer Gemeinschaft, die sie feiert und die ihre Identität sichert. Wenn die Kirche als Traditionssubjekt der Jesus-Tradition<sup>366</sup> bezeichnet werden kann, dann wahrt sie den Kern, die Echtheit, die stete Verbindung mit dem Ursprung. Im sakramentalen Leben und der Wortverkündigung der Kirche bildet sie ein eigenes Subjekt. Sie hält das Vergangene von Jesu Wort und Tun gegenwärtig.

Die Kirche als Subjekt bewahrenden Tuns vollzieht aber auch eine innere Tätigkeit, die freilich mit der äußeren aufs engste verbunden ist. Die Kirche ist geworden, als sich der Herr unter den Gestalten von Brot und Wein gegeben hat und sagte: »Tut dies zu meinem Gedächtnis.« Auf diesen Auftrag, der Verantwortung und Vollmacht einschließt, ist die Kirche die Antwort. Die Kirche als Antwort vollzieht als Subjekt eine innere Tätigkeit, die die Forderung des Gottessohnes, das Tun der Kirche in sein Tun zu gründen, zu erfüllen sucht. Wie gesehen befiehlt er nicht, das jüdische Mahl, das er mit seinen Jüngern gefeiert hat, in der gleichen Gestalt zu wiederholen. Nein, der Wiederholungsbefehl bezieht sich auf das Neue, das er in das jüdische Mahl hineingewoben hat. Dabei ist eine alleinige Reduktion auf die Worte bzw. eine Wortform unangemessen. Das Neue, das zur Wiederholung aufgegeben wird, besteht vielmehr in seinem ganzen Tun, im Brechen und Geben, aber auch im Nehmen, Essen und Trinken.<sup>367</sup> Dieses Neue bekommt seine neue Gestalt als christliche Liturgie durch die Vollendung des Lebens Jesu in Kreuz und Auferstehung. Die heilsgeschichtliche Perspektive ist nun nicht mehr offen, die Kirche als selbstständige Größe tritt aus Israel heraus.

Die frühe Kirche erkannte, dass der Befehl zur Wiederholung in den neuen spezifischen eucharistischen Handlungen mit dem großen Gebet der Lobpreisung lag. In der Mitte dieses Gebetes stehen die Stiftungsworte Jesu (die im Neuen Testament bereits eine liturgische Form haben), in ihnen eröffnet sich das Neue, mit ihnen wandelt Jesus seinen Tod in die Gabe seiner selbst. Die Antwort des Menschen ist der Dank an Gott für diesen Tod und die durch ihn vollzogene Selbstgabe Jesu. Das Grundbewusstsein des neutestamentlichen Opfergedankens liegt darin gegründet, dass Gott selbst das schenkt, was wir ihm schenken.

---

366 Vgl. Ratzinger, Prinzipienlehre, 104.

367 Vgl. P. Henrici, Tut dies zu meinem Gedächtnis. Das Opfer Christi und das Opfer der Gläubigen, in: *IKaZ Communio* 14, Paderborn 1985, 226–235. Henrici verweist zudem auf die Stelle Joh 13,15, die einen Wiederholungsbefehl zur Fußwaschung enthält, jedoch keinen durchgehenden rituellen Nachvollzug mit sich brachte.

Die Initiative liegt ganz bei ihm. Das Werk der Liebe Gottes liegt im Geschenk seines Sohnes:

»Ihn schenken wir Gott dem Vater, in der Eucharistie zurück. Gott schenkt damit wir schenken können. Seit ältesten Zeiten wird dieses Opferverständnis auch im römischen Kanon ausgedrückt, wenn es dort heißt: ›De tuis donis ac datis offerimus tibi‹ – ›Aus deinen Geschenken und Gaben schenken wir dir.«<sup>368</sup>

Die Kirche schenkt in diesem Sinne wirklich, ist Subjekt des Schenkens, indem sie zurückschenkt, was Gott uns geschenkt hat. In der Todafrömmigkeit kam dies schön zum Ausdruck. Israel kommt nach langem Ringen dazu, dass das Opfer gottgemäß ist, wenn sich der gottgefällige Mensch selbst gibt. Im Opfer seines Gebetes, in der dankenden Lobpreisung Gottes, gibt der Mensch sich als Geschöpf seinem Schöpfer zurück.<sup>369</sup> In diesem Sinne ist der Gedanke des werthaften Opfers zu verstehen, das im Tun Christi seinen Grund hat:

»Die Messe macht das Opfer des Kreuzes gegenwärtig, sie fügt ihm nichts hinzu und vervielfältigt es auch nicht. Was sich wiederholt, ist die Gedächtnisfeier, seine ›gedenkende Darstellung‹ (memoralis demonstratio), durch die das einzige und endgültige Erlösungsoffer Christi in der Zeit gegenwärtig wird. Der Opfercharakter des eucharistischen Mysteriums kann deswegen nicht als etwas in sich Stehendes verstanden werden, unabhängig vom Kreuz oder nur mit einem indirekten Bezug zum Opfer von Kalvaria.«<sup>370</sup>

Das eucharistische Mysterium steht auf dem Grund von Tod und Auferstehung. Von ihnen her ist christliche Liturgie zu feiern. Christus schenkt sein Opfer der Kirche, die sich mit ihm verbindet, sein geistliches Opfer zu eigen macht und sich selbst mit dem Opfer Christi darbringt. In dieser Verbindung drückt sich das Selbstverständnis der Kirche aus. Die Kirche macht Eucharistie!

### 3.3 Die Bindung an die Urform

Im Glauben der Kirche geht es im Vollzug aller sakramentalen Zeichen um die Erfüllung eines Auftrags des Herrn. Der Stiftungsakt Jesu ist eines der Kriterien, die das Tun der Kirche zum sakramentalen Handeln machen.<sup>371</sup> Nun stellt sich angesichts der römischen Entscheidung zur Gültigkeit der Anaphora der Apostel Addai und Mari die Frage, inwieweit die Kirche Verfügungsgewalt über

368 Koch, Eucharistie, 52.

369 Vgl. Ebd. 53.

370 Johannes Paul II., Ecclesia de Eucharistia, 12. Vgl. Konzil von Trient, Lehre über das Messopfer, DH 1743. Vgl. Pius XII. Enzyklika Mediator Dei, in: AAS 39, Rom 1947, 548.

371 Die Diskussion innerhalb der Sakramententheologie um die Einsetzung der sieben Sakramente durch Jesus soll hier nicht berücksichtigt werden.

die Sakramente besitzt. Es konnte deutlich gezeigt werden, dass die Kirche selbst, durch den Wiederholungsbefehl grundgelegt, zum Subjekt der Eucharistiefeyer wird. In diesem Subjektsein drücken sich Auftrag, Verantwortung, aber auch Vollmacht aus. Die Kirche ist nicht nur Verwalterin des Sakramentes, die seine Spendung veranlasst und beaufsichtigt und zu diesem Zweck eine liturgische Gesetzgebung erlassen hat. Nein, die Kirche ist selbst Spenderin der Sakramente.<sup>372</sup> Das Verhältnis und Zueinander der Eucharistie zur Kirche ist bereits beschrieben worden, es bleibt aber die Frage, in welcher Form die Kirche diese zu feiern hat. Ungenügend erscheint die Antwort, die in der Unterscheidung zwischen Zeichen und Inhalt zu finden ist. Das Zeichen wäre demnach beliebig zu ändern, ohne dass der Inhalt betroffen wäre. Das greift zu kurz. Das äußere Zeichen ist vielmehr selbst schon Inhalt des Sakramentes, bestimmt sein Wesen und ist im Handeln Jesu begründet. Der Vollzug des sakramentalen Aktes, des Kultes, ist Teil eines inneren Wesensvollzugs der Kirche, ohne den die Kirche nicht Kirche wäre. Die Kirche hat den Auftrag des Herrn zu erfüllen, der Wille Christi ist absolut bindend. Das sakramentale Zeichen und dessen Inhalt sind darin eingebunden. Schließlich bezeichnet und bewirkt das Zeichen den Inhalt, eine unsichtbare Wirklichkeit. Und diese Wirklichkeit muss im sakramentalen Zeichen dargestellt sein. Ist jedoch damit die absolute Bindung an die Urform gefordert? Lässt sich eine eindeutige Urform überhaupt ausmachen? Die Antwort auf diese Fragen kann ausschließlich die Kirche selbst geben. Nun bleibt zu fragen: Ist diese Erkenntnis für das Sakrament der Eucharistie isoliert anzuwenden oder zeigt sich eine Kohärenz in der Entwicklung der Sakramente? Die nachfolgenden Exkurse werden die Formentwicklung der anderen sechs Sakramente in Kürze darstellen.

### 3.3.1 Exkurs – Die Taufe

Dem biblischen Zeugnis in Mt 28, 19 – »Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes« – entspricht die Taufpraxis der heutigen Kirche.<sup>373</sup> Form und Inhalt sind eindeutig festgelegt. In Notfällen sind für die gültige Taufe einzig Wasser und die trinitarische Taufformel als Form des Sakramentes notwendig.<sup>374</sup>

Das biblische Zeugnis ist jedoch nicht eindeutig. Die Taufformeln variieren. In der Apostelgeschichte ist von der Taufe »auf den Namen Jesu Christi«<sup>375</sup> bzw.

---

372 Vgl. J. Pascher, Form und Formenwandel sakramentaler Feier, Münster 1949, 31 f.

373 Vgl. Ordo Baptismatis Parvulorum, Rom 1969.

374 Vgl. CIC 1983, cc. 849–871. Die Feier der Kindertaufe in den katholischen Bistümern des Deutschen Sprachgebiets, Freiburg u. a. 2004, 9–25.

375 Apg, 2,38; 10,48.

»auf den Namen Jesu des Herrn«<sup>376</sup> die Rede. Paulus spricht von der Taufe »auf Christus Jesus«<sup>377</sup> bzw. »auf Christus«<sup>378</sup>. Als Form der Taufe galt das Bekenntnis des Glaubens an Gott und das in Christus offenbare Heil. In zwei Taufritualen, dem *Sacramentarium Gelasianum*<sup>379</sup> und der *Didascalia Apostolorum*<sup>380</sup>, sieht der Ritus so aus, als ob der Täufling nach dem Glauben an die drei göttlichen Personen gefragt und nach jedem – »ich glaube« – in wortloser Geste untergetaucht worden wäre.<sup>381</sup> Eine solche Taufspendung würde die Kirche heute nicht als gültige Taufformel anerkennen. Die Vollform der Taufe geschah durch das Untertauchen (Immersion), die anfangs als alleinig geübte Praxis anzunehmen ist. Später lassen sich auch der Ritus des Begießens (Infusion) und des Besprengens (Aspersion) belegen. Mit dem Ende des spanischen Arianismus, der die Taufe durch einmaliges Untertauchen kannte, setzte sich im 6. Jahrhundert eine feste Form durch. Auch die Erwachsenentaufe mit einem langen Katechumenat wurde zunehmend durch die Kindertaufe<sup>382</sup> ersetzt. Die Katechumenatsriten und die eigentliche Taufspendung fielen spätestens im 9. Jahrhundert in einen Taufritus (als fester Ordo) zusammen. In dieser kurzen Zusammenschau wird deutlich: Es gibt eine biblischen Grundlage, die im Taufbefehl Jesu besteht. Die biblischen Quellen variieren inhaltlich bedeutend in der Frage der Taufformel, so dass die Kirche eine Entwicklung bis zu einer festen Form durchmachte. Es ist davon auszugehen, dass in der frühen Praxis der Kirche Taufformeln bestanden, die nach der heutigen Definition ungültig wären.

### 3.3.2 Exkurs – Die Firmung

Die Firmung bietet in ihrer Gestalt ein differenziertes Bild. Ihre enge Zusammengehörigkeit mit der Taufe führt dazu, dass sie als eigener sakramentaler Vollzug in späterer Zeit Gestalt annahm. Im Neuen Testament gehört die Gabe des Geistes zum Taufgeschehen selbst. Die Apostelgeschichte beschreibt an zwei Stellen die zur Taufe gehörige Geistverleihung mit einer Handauflegung durch die Apostel.<sup>383</sup> An anderer Stelle geschieht die Geistgabe innerhalb der Taufe,

376 Apg 8,16.

377 Röm 6,3.

378 Gal 3,27.

379 Vgl. *Sacramentarium Gelasianum. Liber Sacramentorum Romanae ecclesiae*. H.A. Wilson (Hrsg.), Oxford 1894, 86.

380 Vgl. *Didascalia Apostolorum Fragmenta Veronensia Latina*, E. Hauler (Hrsg.), Leipzig 1900, 110.

381 Vgl. Pascher, *Form und Formwandel*, 18.

382 Die Kindertaufe lässt sich biblisch nicht eindeutig belegen. Vgl. K. Aland, *Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der Alten Kirche. Eine Antwort an Joachim Jeremias*, München 1961.

383 Vgl. Apg 8,17 f.; 19,6.

ohne dass eine Handauflegung eigens erwähnt wird.<sup>384</sup> Der Hebräerbrief kennt ebenfalls die Reihenfolge »Taufen und Handauflegung«<sup>385</sup>. Johannes hingegen spricht von der Geburt »aus Wasser und Geist«<sup>386</sup>, ohne dass er einen spezifischen Ritus der Geistverleihung erkennen lässt. Eine bedeutende Ausnahme bildet die Spendung des Geistes außerhalb des Taufritus in Samaria. Der Heilige Geist »...war noch auf keinen von ihnen herabgekommen; sie waren nur auf den Namen Jesu, des Herrn getauft. Dann legten sie ihnen die Hände auf, und sie empfangen den Heiligen Geist.«<sup>387</sup> Obwohl es schon einen Missionserfolg des Philippus in Samaria gegeben hat und er viele taufte, kommen nun die Apostel Petrus und Johannes, um ihnen die Hände aufzulegen und so den Heiligen Geist zuzusprechen.

Neben der Handauflegung, die meist im Taufritus selbst vorkam, entwickelte sich in nachbiblischer Zeit die Salbung mit Chrisam zu einem weiteren festen Bestandteil. Im Neuen Testament wird der Salbungsritus nicht ausdrücklich in den Zusammenhang der Geistspendung gestellt, jedoch gibt es eine enge Verbindung. Denn Gott selbst, »der [...] uns alle gesalbt hat, er ist es auch, der uns sein Siegel aufdrückt und uns [...] den Geist in unser Herz gegeben hat.«<sup>388</sup> Aus diesen biblischen Grundlagen entwickelt sich ein Initiationsritus, zu dem mehrere Handauflegungen und Salbungen gehörten.<sup>389</sup> Dabei gibt es regionale Unterschiede. Zwar dient die Kirchenordnung Hippolyts als Zeugnis einer postbaptismalen Handauflegung und Salbung durch den Bischof<sup>390</sup>, jedoch liegt im Westen die Betonung eher auf der Handauflegung. In der östlichen Tradition bekommt die Salbung mit dem heiligen Myron ein stärkeres Gewicht. Die Beobachtung, dass im Ritus der Ostkirche die Handauflegung ganz fehlt, stellt sich als falsch heraus. Sie ist vielmehr in der Salbung und Bezeichnung mit dem Kreuz mitgegeben.<sup>391</sup> Mit dem 4. Jahrhundert löst sich im Westen die bischöfliche Handauflegung von der Taufe. Ein eigener Firmritus bekommt seine liturgische Gestalt. An dieser Stelle brauchen die Gründe für die theologische Klärung und Unterscheidung der Geistgabe bei der Taufe und der Firmung nicht näher erläutert werden. Auch die Frage nach der Einsetzung ist problematisch, jedoch in der Theologiegeschichte positiv beantwortet worden.<sup>392</sup> Die Firmung wird zu einem eigenen Sakrament, deren ordentlicher Spender im Westen der

---

384 Vgl. Apg 2,38; 10,44 – 48.

385 Hebr 6,2.

386 Joh 3,5.

387 Apg 8,16 f.

388 2 Kor 1,21 f. Vgl. 1 Joh 2,20 ff.

389 Vgl. B. Neunheuser, Taufe und Firmung, in: HDG 4/2, Freiburg 1956.

390 Vgl. H. Elfers, Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom, Paderborn 1938, 101 – 160.

391 Vgl. Pascher, Form und Formwandel, 19.

392 Bonaventura spricht von einer Einsetzung durch die Apostel, Thomas von Aquin von der Verheißung Jesu.

Bischof ist. Dies wird vor allem gegenüber der Ostkirche betont, wobei die lehramtlichen Stellungnahmen auch festgesetzte Ausnahmen kennen.<sup>393</sup> Jedenfalls verweigert die Kirche der Firmung in der östlichen Tradition nicht die Anerkennung.

Zuletzt sei noch auf die häufige Veränderung der sakramentalen Form hingewiesen. In den Quellen der Liturgiegeschichte lassen sich eine Vielzahl von Formeln finden. Vor der Liturgiereform hatte es zuletzt geheißen: »Ich bezeichne dich mit dem Zeichen des Kreuzes und firme dich mit dem Chrisam des Heils.« Pauls VI. veränderte dies und legte fest:

»Das Sakrament der Firmung wird gespendet durch die Salbung mit Chrisam auf der Stirn unter Auflegen der Hand und durch die Worte: ›Sei besiegelt durch die Gabe Gottes, den Heiligen Geist.‹«<sup>394</sup>

Ergebnis dieses kurzen Überblicks ist, dass sich auch im Sakrament der Firmung eine Entwicklung, eine Gestaltwerdung vollzog, die verdeutlicht, wie ein von der Schrift beglaubigtes sakramentales Zeichen im Vollzug der Kirche unterschiedlich vollzogen werden kann.

### 3.3.3 Exkurs – Die Buße

Das Bußsakrament hat in seiner Gestalt eine so große Wandlung durchgemacht, dass seine Geschichte vielschichtig und nicht leicht zu durchschauen ist. Die Form der Bußpraxis in der apostolischen Zeit ist besonders schwer auszumachen. Ursprünglich war die Taufe selbst das alleinige Mittel zur Sündenvergebung. In der Alten Kirche gab es die Möglichkeit der einmaligen und öffentlichen Exkommunikationsbuße. Dabei schloss sich der Exkommunikation eine oft mehrere Jahre dauernde Bußzeit an, die in die Rekonziliation mündete. Auf der Grundlage des biblischen Zeugnisses<sup>395</sup> wird der, der schwer gesündigt hat, öffentlich aus der Eucharistiegemeinschaft ausgeschlossen und nach einer Zeit der Buße wieder feierlich aufgenommen. Zwei Faktoren kamen damit besonders zur Geltung: das persönliche Bemühen des Büßenden und die Wiederversöhnung mit der Kirche. Bis zum 6. Jahrhundert wurde es, aufgrund der strengen Bußauflagen, zur Gewohnheit, den Bußprozess möglichst lange hinauszuzögern. Die Rekonziliation war ja nur einmal möglich. So verschwand die Buße aus dem Leben der Gemeinde und wurde zu einem reinen Sterbesakrament. Die ein-

393 Vgl. Clemens VI., *Super quibusdam*. Brief an Mekhitar, Katholikos der Armenier, September 1351, DH 1068 – 1071. Konzil von Florenz, *Exultate Deo*, DH 1318.

394 Paul VI., *Divinae consortium*, Rom 1971. »Sacramentum confirmationis confertur per unctionem chrismatis in fronte, quae fit manus impositione, atque per verba: »Accipe signaculum doni Spiritus sancti.«

395 Vgl. Mt 18,18; 1 Kor 5.

schneidendste Änderung in der Praxis der Kirche vollzieht sich im Übergang von der nur einmal im Leben möglichen Buße der Alten Kirche zur wiederholbaren Beichte im frühen Mittelalter. Durch die iro-schottischen Wandermönche entwickelte sich eine neue Bußform, die sogenannte keltische Buße. Die Synode von Toledo 589 sprach von einer »fluchwürdigen Anmaßung«<sup>396</sup> dieser neuen Praxis. Ihre Kennzeichen waren die Wiederholbarkeit, die Geheimhaltung und der allmähliche Wegfall der Bußzeit. Die wesentlichen Faktoren sind das Bekenntnis, die Reue und die Genugtuung, die in der Scholastik dann als die Materie des Sakramentes definiert sind. Die sakramentale Form besteht in der Absolution durch den Priester. Die Beichtverpflichtung des IV. Laterankonzils ist die Konsequenz dieser Entwicklung. Es verpflichtet jeden Gläubigen »wenigstens einmal im Jahr alle seine Sünden dem eigenen Priester getreu [zu] beichten [und] die ihm auferlegte Buße nach Kräften zu erfüllen suchen.«<sup>397</sup> Der Charakter der Buße veränderte sich insofern, dass nun auch Gebete als Buße auferlegt wurden. Die sakramentale Versöhnung veränderte sich von einer sichtbaren Form der Wiederaufnahme in die Gemeinschaft zu einem förmlichen Losspruch, dessen Wort als Wesensform des Sakramentes dient. In der neuen Form ist sodann die Buße nicht mehr die Bedingung für die Lossprechung, sondern dieser nachgeordnet. Dem Bekenntnis und der Reue des Poenitenten folgt die Absolution – »Ego te absolvo« – durch den Priester, der ihm dann eine Buße auferlegt. Ein großer formaler Unterschied kann nicht übersehen werden.

Die Darstellung der Entwicklung soll hier genügen.<sup>398</sup> Deutlich wird die Differenz bzw. die Entwicklung, die die kirchliche Bußpraxis durch die Geschichte der Kirche gemacht hat. Beide Formen der Bußpraxis waren bzw. sind legitime Gestaltwerdung christlicher Liturgie und zeigen einen Spielraum auf, in dem die Kirche ihren Auftrag erfüllt.

### 3.3.4 Exkurs – Die Krankensalbung

War die Taufe als das Sakrament des Eintritts in die Gemeinschaft verstanden worden, wurde die Salbung als Sakrament des Weggehens, als *sacramentum exeuntium*<sup>399</sup>, als *extrema unctio*<sup>400</sup> verstanden. Den biblischen und liturgiegeschichtlichen Erkenntnissen entsprechend, veränderte das II. Vatikanische Konzil den Ausdruck »Letzte Ölung« in das Wort »Krankensalbung«<sup>401</sup>. Ein

396 Synode von Toledo 589, PL 84, 353D. »exsecrabili praesumptione«

397 IV. Laterankonzil November 1215, DH 812.

398 Auf die beiden Sonderformen des Ablasses und der Laienbeichte in der Ostkirche kann hier nicht eingegangen werden.

399 Vgl. T. von Aquin, In Libris Sententiarum Commentarium IV, 23,1 (Einleitung), Rom 1984. 400 Ebd.

401 Vgl. Liturgiekonstitution SC 73.

Wandel in Inhalt und Sinn des Sakramentes ist mit dieser Veränderung nicht zu übersehen. Es entwickelte sich vom Sterbesakrament zum Sakrament der Hilfe und Aufrichtung in der Zeit einer schweren Krankheit. Ist dies nun eine unerlaubte Uminterpretation?

Die biblischen Hintergründe dieses Sakramentes sind vielschichtig, jedoch nicht immer eindeutig. Grundsätzlich wird in der Bibel eine Krankheit nie als rein medizinische Angelegenheit aufgefasst, sondern in ihrer existentiellen Gefährdung auf eine religiöse Ebene, d. h. auf die Macht von Dämonen bzw. auf das Verhältnis zu Gott bezogen.<sup>402</sup> Geht von der Tätigkeit der Dämonen Unheil aus, so schenkt Gott dem Menschen durch seine wohlwollende Zuwendung Heilung.<sup>403</sup> Die Verbindung von Heilung und Ölsalbung ist nur in zwei neutestamentlichen Texten<sup>404</sup> belegt, wobei der Beleg im Jakobusbrief schon einen liturgischen Charakter hat. Die Salbung ist darin eine das Gebet begleitende Handlung. Eine genaue Bestimmung der sakramentalen Handlung ist aus den biblischen Zeugnissen schwer abzuleiten. Und auch die Quellenlage in den ersten vier Jahrhunderten der alten Kirche ist wenig aussagekräftig. Einzig die Gebete um die Ölsegnung liegen als Zeugnisse vor, wobei kein ausschließlich religiöser Gebrauch, sondern auch eine rein profane Anwendung des Öls als Heilmittel ausgesagt ist. In diesem Sinne war kein direkter sakramentaler Vollzug bestimmt, sondern ein weites Feld von Anwendungen impliziert. Dafür spricht auch, dass die Salbung sowohl von einem Laien als auch von einem Presbyter vollzogen wurde. Sogar der Kranke konnte an sich selbst die Salbung vollziehen. Festzuhalten bleibt, dass die Quellen äußerst dürftig und vielschichtig sind. Es bedarf einer langen Entwicklungsphase bis zu einer eindeutig sakramentalen Bestimmung der Salbung, die dann als Salbung am Ende des Lebens verstanden wurde. Interessant sind die folgenden lehramtlichen Aussagen. Im Armenierdekret des Florenzer Konzils wird die Erlaubtheit der Spendung allein mit dem zu erwartenden Tod verbunden:

»Dieses Sakrament darf nur einem Kranken gespendet werden, dessen Tod befürchtet wird.«<sup>405</sup>

Anschließend werden die zu salbenden Stellen festgelegt: Augen, Ohren, Nase, Mund, Hände, Füße und Lenden. Eine erste Einschränkung dieser Bestimmungen wird bereits im Trienter Konzil beschrieben:

»Es wird auch erklärt, daß diese Salbung bei Kranken anzuwenden sei, vor allem [praesertim] bei denen, die so gefährlich darniederliegen, daß sie sich schon am Ende

402 Vgl. in Auswahl: Ps 1; Ps 37; Ijob 42,1 – 9; Lk 13,10 – 13; Joh 9,1 – 3.

403 Vgl. in Auswahl: 1 Kön 17,17 – 24; 2 Kön 5; Sir 38,8; Jes 30,26; Jer 3,22; Mt 11,5; Lk 11,20.

404 Vgl. Mk 6,12 f.; Jak 5,14 f.

405 Konzil von Florenz, Dekret an die Armenier, DH 1324.

des Lebens zu befinden scheinen, weshalb sie auch das Sakrament der Sterbenden genannt wird.«<sup>406</sup>

Mit dem Wort *praesertim* wird die Möglichkeit eröffnet, dass auch Menschen, die nicht todkrank sind, die Krankensalbung erhalten können. Neben der größeren Anzahl möglicher Empfänger der Salbung änderte sich schon vor dem II. Vatikanum die Anzahl der Salbungen. Die Salbung der Lenden fiel weg. Die Salbung der Füße war nicht mehr verbindlich vorgeschrieben. In Notsituationen reichte gar die alleinige Salbung der Stirn. Das begleitende Gebetswort unterlag ebenfalls weitreichenden Änderungen.<sup>407</sup>

### 3.3.5 Exkurs – Die Weihe

Die Weihe bzw. die Weihungen sind ein äußerst lehrreiches Beispiel, wie das sakramentale Symbol abgewandelt werden kann. Im folgenden soll einzig die deutliche Veränderung im 20. Jahrhundert zur Darstellung gebracht werden. Das Weihesakrament wird in drei Stufen aufgliedert: den Diakonat, den Presbyterat und den Episkopat. Alle drei Weihungen werden inzwischen durch Handauflegung und Gebet erteilt, ihre eindeutige Differenzierung geschieht alleine durch die jeweilige Weihepräfatation. Die Aufgabe der sakramentalen Worte als *forma* des Sakramentes besteht darin, die *materia*, die Handauflegung näher zu bestimmen. Näher bestimmt werden die verschiedenen Weihungen auch durch die ausdeutenden Riten, die aber selbst nicht zum notwendigen Zeichenbestand gehören. Dies war in den vorangegangenen Jahrhunderten anders beurteilt worden. Pius XII. beantwortet den Zusammenhang wie folgt:

»[D]er Kirche [steht] keine Vollmacht über das ›Wesen der Sakramente‹ [zu], das heißt über das, was nach dem Zeugnis der Quellen der göttlichen Offenbarung Christus, der Herr, selbst im sakramentalen Zeichen zu bewahren hieß. [...] Zudem gibt es niemanden, der nicht wüsste, daß die Römische Kirche die nach griechischem Ritus ohne Übergabe der Geräte gespendeten Weihungen stets für gültig gehalten hat, so daß selbst auf dem Konzil von Florenz, auf dem die Union der Griechen mit der Römischen Kirche vollzogen wurde, den Griechen keinesfalls auferlegt wurde, den Weiheritus zu ändern oder ihm die Übergabe der Geräte einzufügen: ja, die Kirche wollte sogar, daß die Griechen selbst in der Stadt [Rom] nach ihrem eigenen Ritus geweiht würden. Daraus folgt, auch im Sinne des Konzils von Florenz selbst, daß die Übergabe der Geräte nach dem Willen unseres Herrn Jesu Christi selbst nicht zum Wesen und zur Gültigkeit dieses Sakramentes erforderlich ist. Wenn ebendiese aber nach dem Willen und der Vorschrift der Kirche einmal auch zur Gültigkeit notwendig war, so wissen alle, daß die Kirche, was sie festgelegt hat, auch verändern und abschaffen kann. Da dies so ist, erklären und, insofern es nötig ist, entscheiden und bestimmen Wir nach Anrufung des

406 Konzil von Trient, Lehre über das Sakrament der Letzten Ölung, November 1551, DH 1698.

407 Vgl. Pascher, Form und Formenwandel, 28.

göttlichen Lichtes kraft Unserer höchsten Apostolischen Autorität und mit sicherem Wissen: die Materie der Heiligen Weihen des Diakonates, Presbyterates und Episkopates – und zwar die einzige – ist die Auflegung der Hände; die Form aber – und zwar ebenso die einzige – sind die die Anwendung dieser Materie bestimmenden Worte, durch die die sakramentalen Wirkungen [...] eindeutig bezeichnet werden und die von der Kirche als solche aufgefasst und gebraucht werden. Daraus folgt, daß Wir erklären, wie Wir [auch] tatsächlich, um jeden Streit zu beseitigen und Ängstlichkeiten des Gewissens den Weg zu verschließen, kraft Unserer Apostolischen Autorität erklären und, falls jemals rechtmäßig eine andere Anordnung getroffen wurde, festlegen, daß die Übergabe der Geräte wenigstens künftig nicht notwendig ist zur Gültigkeit der Heiligen Weihen des Diakonates, Presbyterates und Episkopates.«<sup>408</sup>

Eine entscheidende Neuerung in diesem Text ist, dass der Papst das, was einmal zur Gültigkeit erforderlich war (die Übergabe der Geräte), als nicht mehr notwendig erklärt. Die Argumentation ist dabei äußerst hilfreich. Pius verweist auf den Umstand, dass die Kirche keine Vollmacht über das Wesen der Sakramente hat. Als Wesen der Sakramente bestimmt er das, was der Herr selbst zu bewahren befiehlt. Das Subjekt der Überlieferung ist nun wiederum die Kirche, so dass ihr Auftrag genau darin besteht, den unveränderbaren Willen des Herrn treu zu befolgen. Das, was die Kirche festgelegt hat, kann die Kirche auch verändern. In diesem Sinne verändert Pius die Materie der Weihe. Die griechische Liturgie kennt keine Weihe durch die Übergabe der Geräte. Da diese Weihen nie für ungültig erklärt wurden, kann das nicht zum Wesen des Sakramentes gehören. Diese Argumentation wird zu einem späteren Zeitpunkt der Betrachtung nochmals einbezogen werden.

### 3.3.6 Exkurs – Die Ehe

Auch im Sakrament der Ehe gibt es eine freie Entfaltung im Grundsymbol. Denn weder in der Antike noch in der Heiligen Schrift ist die Ehe ein Akt der Kirche. Der Prozess, in dem sich die Kirche die Kompetenz zur Bestimmung von Form und Bedingung einer gültigen Eheschließung aneignet, vollzieht sich langsam und vielschichtig bis in das späte Mittelalter hinein. Erst seit Konzil von Trient gibt es eine klare Formpflicht für die Eheschließung.<sup>409</sup> Heute stellt sich das Sakrament der Ehe im römischen Ritus als juristisch diffiziler Vorschriftenkatalog dar, der grundsätzlich von der Prämisse geleitet wird, gültige Eheschließungen zu ermöglichen.<sup>410</sup> Von der Formpflicht für katholisch getaufte Christen

408 Pius XII., *Sacramentum Ordinis*, 30. November 1947, DH 3857 – 3859.

409 Vgl. Konzil von Trient, Dekret Tametsi, DH 1813 – 1816.

410 Vgl. dazu die Frage, ob der Kirchenaustritt vor staatlichen Stellen in Deutschland als kirchenrechtlich relevanter Schritt angesehen wird, so dass die Formpflicht für Katholiken ab dem Zeitpunkt des Austritts entfällt.

wird in vielen Fällen dispensiert. Im äußersten Notfall bilden allein zwei Bedingungen für zwei getaufte Christen das Hauptkriterium: Konsens und Vollzug. Das Sakrament kommt zustande, indem die Partner den Konsens austauschen und die Ehe vollziehen. Die Orthodoxie blickt auf diese juristische Form der Eheschließung mit Unverständnis. Nach orthodoxer Theologie spendet der Priester das Sakrament, ohne den keine Eheschließung – auch nicht im Notfall – möglich ist. Hier kann eine liturgische Form und Bedingung für die gültige Eheschließung bestimmt werden. Die Formpflicht im römischen Ritus ist jedoch nicht das verbindliche Kriterium für eine gültig sakramental geschlossene Ehe.

Ende der Exkurse

Der in allen Sakramenten dargestellte Wandel der Vollzugsform ist nicht eine bloß äußere Veränderung, sondern betrifft stets auch das von Christus eingesetzte Zeichen. Der Versuch, den sakramentalen Vollzug mit den Begriffen *in genere* und *in specie* zu unterscheiden, kann nicht gelingen. Zeichen und Inhalt bedingen sich. Die Exkurse haben das verdeutlicht. Ebenso lässt sich darin aber die Verantwortung der Kirche erkennen. Das Wesen der Sakramente, d. h. das, was der Herr selbst zu vollziehen befohlen hat, kann die Kirche nicht verändern. Jedoch ist zwischen dem absolut bindenden Willen und der Urform (wenn es sie in überlieferter Form gibt) zu unterscheiden. Die Frage nach der getreuen Bewahrung des Herrenwillens beantwortet die Kirche mit ihrer lebendigen Tradition. Ob nun anfangs variierende Formeln (Taufe), Veränderungen der sakramentalen Form (Firmung, Buße), neue Riten (Buße), ein neuer Sinngehalt (Krankensalbung), die Veränderung der Materie (Weihe) oder die Entdeckung der sakramentalen Wirklichkeit eines Aktes (Ehe), all das sind legitime Antworten der Kirche auf eben diesen Willen des Herrn. Die sakramentale Prägung und Gestaltung der Kirche ist eine dynamische Entwicklung, in der sich gerade die Kontinuität zum Ursprung verbürgt.

Von diesem Blickpunkt und Verständnis soll die römische Argumentation nochmals betrachtet werden. Der Auftrag des Herrn ist die Wiederholung der spezifischen eucharistischen Handlungen. Die Antwort der Kirche kann nur sein, dies zu tun. Die Antwort der Kirche ist die Liturgie. Die assyrische Kirche des Ostens feiert die Liturgie, die eine adäquate Antwort auf den Auftrag des Herrn sein soll. Die römische Argumentation sieht in der Addai und Mari Liturgie – auch ohne wörtliche Zitation der Einsetzungsworte – eine legitime Antwort auf den Auftrag des Herrn. Diese Argumentation soll nun mit den Ergebnissen der vorangegangenen Kapitel erhellt werden.

## 4 Die römische Entscheidung – erneut gelesen

Bevor nun die römische Argumentation mit den bisherigen Erkenntnissen neu verstanden werden will, sollen die bereits herausgearbeiteten Aspekte für eine gültige Eucharistiefeier formuliert werden. Die bisherige Untersuchung hat gezeigt, dass die Antwort der Kirche auf den Auftrag des Herrn im Vollzug der Liturgie, besonders in der Feier der Eucharistie, besteht. Die Heilige Messe als Tun der Kirche ist in diesem Sinn zu verstehen: Sie ist Antwort. Doch ist damit nicht einfach ein unreflektiertes Tun gemeint, das ohne jegliche Bestimmungskriterien auskommt. Der Auftrag des Herrn beinhaltet in sich selbst die Forderung nach Reflexion, die in der Gestaltwerdung der Eucharistie ihren Ausdruck gefunden hat. Ohne solche Reflexion wäre die Messe ein Nachspielen des Vergangenen, in der die reale Gegenwärtigkeit des eucharistischen Geheimnisses keinen Ausdruck mehr finden kann. Es gibt Voraussetzungen und Kriterien, die die Messe zur Messe machen. Hat die Kirche bei der Gestaltwerdung der Eucharistie einen Spielraum, der in einer gewissen Vollmacht zum Ausdruck kommt, gilt dieser nicht mehr im innersten Wesen des Sakramentes. Pius XII. definierte in der Konstitution *Sacramentum Ordinis* das Wesen der Sakramente als das, »was nach dem Zeugnis der Quellen der göttlichen Offenbarung Christus, der Herr, selbst im sakramentalen Zeichen zu bewahren hieß«<sup>411</sup>. Nach dem Zeugnis der Quellen hat der Herr die eucharistische Doppelhandlung, die Wandlung von Brot und Wein in seinen Leib und sein Blut, zur Wiederholung aufgegeben. Das Wesen des Sakramentes bekommt seine inhaltliche Bedeutung, indem der Herr das Neue seines Tuns aus dem alten Zusammenhang nimmt und mit dem Inhalt der Auferstehung neu verbindet. Das letzte Abendmahl Jesu ist die *Toda* des Auferstandenen, dessen Opfer sein Selbstopfer ist. Die liturgische Feier hat somit die spezifische eucharistische Doppelhandlung mit ihrer Einsetzung (die Frage nach der Form bleibt) zu wiederholen, deren Inhalt aus Jesu Tod und Auferstehung besteht. Die Gestalt der Messe wird dann die *Eucharistia* bzw. *Eulogia*, die das Kreuzesopfer, das nicht vervielfältigt wird, gedenkend darstellt und die einzige und endgültige Erlösungstat Christi real vergegenwärtigt. Das eigentliche Wesen der Eucharistie ist, Fest der Auferstehung Jesu Christi zu sein. Das Fest der Auferstehung führt zur Kommunion Gottes mit den Menschen und der Menschen untereinander. In der Eucharistie sind somit die Aspekte der Wandlung, der Anbetung und der Kommunion verwirklicht. Die Kommunion bekommt ihren sichtbaren Ausdruck in der Wirklichkeit der Kirche. In diesem Sinne macht die Eucharistie die Kirche, die wiederum als Subjekt die Eucharistie feiert, als ihre Antwort auf den Auftrag des Herrn. Damit sind zwei weitere wesentliche Kriterien zu erfüllen.

---

411 Pius XII., *Sacramentum ordinis*, DH 3857. Vgl. Fußnote 441.

Die Gemeinschaft, die die Antwort auf den Auftrag des Herrn geben will, muss in ihrer Verfasstheit wahre Kirche sein, die sich in der Ursprungstat Jesu und der apostolischen Überlieferung gründet. Damit ist zugleich das zweite Kriterium mitgegeben: Die Kirche muss ein wirkliches Priestertum besitzen. Es stellt sich nun die Frage, ob durch die römische Argumentation verdeutlicht werden kann, dass alle die nicht zu verändernden Kriterien, d. h. das zum Wesen des Sakramentes Gehörende, in der Anaphora der Apostel Addai und Mari erfüllt sind. Daher wird nun die römische Argumentation mit den Erkenntnissen der bisherigen Untersuchung neu gegengelesen und auf ein neues Problem ganz anderer Art hingewiesen, das zugleich eine weitere Bearbeitung notwendig macht.

#### 4.1 Das hohe Alter

Das erste Argument für die Legitimität der Anaphora der Apostel Addai und Mari bestand aus dem Hinweis auf das hohe Alter des Hochgebetes. Dieses Argument hat eine Bedeutung in sich und führt zugleich in die Mitte des zweiten Argumentes. Die Bedeutung in sich hängt mit der Gestaltwerdung der Eucharistiefeyer zusammen. Es wurde deutlich, dass jedes Hochgebet Ausdruck einer Gestalt der Eucharistie ist, die sich in der frühen Kirche erst herausbilden musste. Die drei Etappen der geschichtlichen Gestaltwerdung der Eucharistie wurden durch eine Unterscheidung gekennzeichnet. Die Eucharistie Jesu wurde von der mit dem Gemeindemahl verbundenen Eucharistiefeyer der Apostel unterschieden, der wiederum die vom Gemeindemahl getrennte nachapostolische Eucharistie folgte. Die Gestaltwerdung der Eucharistie war somit aufs engste mit der werdenden Kirche als einer sichtbaren Größe verbunden. Die liturgische Form der Eucharistie unterlag einem Werdeprozess, der in einer inhaltlichen Kontinuität und einer formellen Diskontinuität bestand. Die formelle Diskontinuität ist notwendige Bedingung, um gerade die Kontinuität mit dem Ursprung zu bewahren. Die Anaphora der Apostel Addai und Mari reicht nun in die dritte Phase, die nachapostolische Zeit hinein bzw. nah an sie heran.<sup>412</sup> Die Gestaltwerdung und ihr Ausdruck in der liturgischen Form haben noch keine ausdrückliche Festigkeit. In der Darstellung der Debatte und der ausführlichen Betrachtung der Quellenlage wurde genau dies gezeigt. Die Einsetzungsworte – in variierender Form – haben von Anfang an eine hohe liturgische Autorität. Sie wurde aber nicht als fest definierter Konsekrationsmoment betrachtet. Hinzu kommt eine weitere wichtige Entscheidung: War der Prozess der Gestaltwerdung gerade abgeschlossen, gilt das nicht für die liturgische Form und

---

412 Die Unterscheidung hat mit der zeitlichen Einordnung sowohl der Anaphora als auch der nachapostolischen Zeit zu tun.

die sich daraus ergebende theologische Reflexion.<sup>413</sup> Zudem weist die römische Argumentation auf ein weiteres Erschwernis hin, das mit der politischen Situation der assyrischen Kirche des Ostens zu tun hat. Anhand der christologischen Auseinandersetzungen um Nestorius lässt sich dies zeigen. Die assyrische Kirche war isoliert und somit von der liturgischen und theologischen Entwicklung der Reichskirche ausgeschlossen. Durch die Betonung des hohen Alters wird diesen Aspekten Geltung verschafft. Ein bis in die frühe nachapostolische Zeit hineinreichendes Hochgebet ist eben nicht mit scholastischen – weil wesentlich späteren – Kriterien zu beurteilen. Die Gestaltwerdung des Sakramentes, das Werden der Kirche und ihr Ausdruck in der liturgischen Form unterlagen einem Prozess, der seinen Ausdruck in der Anaphora der Apostel Addai und Mari findet. Das Argument des hohen Alters des Hochgebets führt aber zugleich in die Mitte des zweiten Argumentes, das die Frage nach der Treue zum Ursprung beantworten will: die apostolische Sukzession.

#### 4.2 Die apostolische Sukzession

In allen Fragen der Sakramententheologie geht es letztlich um die Vereinbarkeit mit dem Grundgedächtnis der Kirche, das der Maßstab für das ist, was als treu zum Ursprung angesehen werden kann.<sup>414</sup> Die biblischen Zeugnisse führen zu diesem Ursprung, sind in ihrer Konzeption jedoch schon selbst ein Teil des Grundgedächtnisses der Kirche. Der Kanon bzw. die Kanonwerdung der Schrift und die Konzeption der apostolischen Sukzession weisen daher auf eine enge Verbindung, die eine bestimmte Autorität impliziert. Das Amt in der apostolischen Sukzession ist das Kennzeichen der Kirche, »in der sich der authentische Kanon findet. Eine wesentliche Aufgabe dieses Amtes ist es, über die Einhaltung des Kanons zu wachen. [Es] hat sich gezeigt, dass die Schrift in ihrer Autorität und ihrem Umfang von Voraussetzungen abhängt, die sie selbst nicht garantieren kann.«<sup>415</sup> Schrift und Amt erscheinen als Autoritäten nebeneinander, die jedoch nicht unabhängig voneinander zu denken sind. Schrift und Amt (Tradition) sind zusammen das Grundgedächtnis der Kirche, indem sie die Bindung an den Ursprung und den Willen des Herrn bewahren. Durch sie wird eine wahre und authentische Überlieferung gesichert, die immer auf beide Grundlagen zurückführbar sein muss. Es geht in der apostolischen Sukzession primär nicht um ein historisches Konzept, sondern die Apostolizität wird im Sinne der

413 Vgl. *Sacramentum Caritatis*, 3.

414 Vgl. Ratzinger, *Zur Gemeinschaft gerufen*, 18.

415 A. Merkt, *Das Problem der apostolischen Sukzession im Lichte der Patristik*, in: *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. Grundlagen und Grundfragen*, T. Schneider und G. Wenz (Hrsg.), Freiburg 2004, 264 – 295, 289.

apostolischen Lehre und der Einheit mit der *Communio* der apostolischen Kirche verstanden:

»Denn wenn auch die Sprachen überall in der Welt verschieden sind, so ist doch der Inhalt der Überlieferung (überall) ein und derselbe. Die Kirchen, die es in Germanien gibt, glauben und überliefern nicht anders, auch die in Iberien (sc. Spanien) und die bei den Kelten (in Gallien) nicht, ebenso die im Orient und die in Ägypten, in Libyen und in der Mitte der Welt.«<sup>416</sup>

Die Überlieferung ist dieselbe, wenn sie in Übereinstimmung mit der apostolischen Lehre und der Einheit der Kirche vollzogen wird. Dann ist die *traditio apostolorum* »auf der ganzen Welt offenkundig. Alle Menschen, die die Wahrheit sehen wollen, können sie sich in jeder Kirche anschauen.«<sup>417</sup> Die Sukzession wird zum Zeichen für den öffentlichen Charakter der apostolischen Tradition und die Übereinstimmung mit der Lehre der Apostel.<sup>418</sup> Die Übereinstimmung in der Lehre muss jedoch immer überprüft werden, die Sukzession alleine ist dafür nicht ausreichend. Indem die römische Argumentation auf die apostolische Sukzession der assyrischen Kirche des Ostens verweist, erkennt sie die Ursprünglichkeit der Überlieferung dieser Kirche an. Ursprünglichkeit und Übereinstimmung der Lehre sind zu unterscheiden. Die Ursprünglichkeit der Überlieferung gründet sich in dem Wort und dem Tun Jesu, dessen Ziel die Sammlung des Volkes ist.<sup>419</sup> In der Mitte dieses Volkes steht der Kreis der Zwölf, die um die 70 bzw. 72 Jünger ergänzt werden.<sup>420</sup> Jesus wird der Stammvater des neuen Israel, dessen Fundament die Zwölf sind. Während seines irdischen Lebens nimmt er teil am Tempelkult Israels. Durch sein Wort und sein Handeln gründet er eine neue Gebetsgemeinschaft, die aus der Tempelgemeinschaft heraustritt und vom Ereignis der Auferstehung her ihren neuen und endgültigen Sinn erfährt. Der neue Bund ist begründet und wird mit den Weltvölkern (72 Jüngern) bereichert. Der alte Kult bricht zusammen und wird durch einen höheren Kult ersetzt, in dessen Zentrum Jesu verkörperter Leib steht. Der Tempel als Mittelpunkt des alten Israel wird abgelöst durch den Herrenleib, »der die Mitte des Herrenmahles ist, [...] der eine neue Tempel, der die Christen zu viel wirklicherer Einheit zusammenfügt, als ein steinerner Tempel es vermöchte.«<sup>421</sup> Hier geschieht ein neuer Bundesschluss mit den Zwölf und den Vielen, der Menschheit aller Orte und aller Zeiten. Die junge Kirche verharrt in der Lehre der Apostel, weil der Herr sein Wort den Zwölf anvertraut hat. Er hat es ihnen

416 Irenaeus, Adv. haer. 1,10,2, FC 8/1, 201.

417 Ebd. 3,3,1.

418 Vgl. Merkt, Das Problem der apostolischen Sukzession, 270 f.

419 Vgl. Joh 11,52; Mt 12,30.

420 Vgl. Lk 10,1–20.

421 J. Ratzinger, Das neue Volk, 79.

übergeben, und es ist dadurch apostolisches Wort geworden. Es ist kein Privatwort, sondern öffentliches Wort, das lebt im apostolisch gebauten Volke Gottes und Ausdruck der lebendigen Überlieferung der Kirche ist.<sup>422</sup> Die assyrische Kirche steht nun in dieser Tradition, in dieser Bindung an den Ursprung, da sie in den Aposteln Addai und Mari, als zwei der 72 Jünger, die apostolischen Garanten für die Bindung an die Ursprünglichkeit besitzt. In dieser Sukzession steht sie, die Verbindung mit dem Ursprung bleibt gewahrt.

Das zweite Kriterium, die Übereinstimmung mit der Lehre, kann nicht nur mit der apostolischen Sukzession begründet werden.<sup>423</sup> Eine ununterbrochene Bindung an den Ursprung schützt nicht vor falscher Lehre. Das II. Vatikanum nennt daher eine weitere Bedingung, die wiederum eng mit der apostolischen Sukzession verbunden ist, jedoch nicht allein durch sie begründet wird: ein wahres Priestertum.<sup>424</sup> Priestertum und Kirche gehören von Beginn an untrennbar zueinander. Cyrill von Jerusalem bemerkt dies sehr schön, wenn er darauf hinweist, dass das Wort *ἐκκλησία* zum ersten Mal dort vorkommt, wo Aaron das priesterliche Amt verliehen wird.<sup>425</sup> Christus feiert sodann mit den Zwölf das Letzte Abendmahl und trägt den Aposteln auf, das zu seinem Gedächtnis zu tun, was er selbst in Vorwegnahme getan hat: Eucharistie feiern. Er bezieht die Apostel in seine Sendung mit ein und greift dem kommenden *Tri-duum Paschale* voraus. Durch seine Eucharistie macht er die Kirche, die fortan teilhat an seiner Sendung. Auch wenn unter dem Kreuz selbst mit Johannes, Maria und den beiden anderen Frauen nur noch wenige der Jünger Jesu Leiden verfolgen, wird deutlich, dass die Erfüllung seiner Mission von der »Kirche« begleitet wird. Der Auftrag Jesu führt zu einer besonderen Gestaltwerdung der Eucharistie, die in der anamnetischen Vergegenwärtigung von Leiden, Tod und Auferstehung Jesu ihren Ausdruck findet. Christus hat die Zwölf in seine Eucharistie mit einbezogen, damit sie in der Anamnese des Opfers immer wieder neu den Herrn erfahren.<sup>426</sup> In jeder Eucharistie geht es um das eine Opfer Christi. Die Messe vergegenwärtigt das Kreuzesopfer, das nicht vervielfältigt wird. Wiederholt wird das Gedächtnis als gedenkende Darstellung, die das einzige und endgültige Erlösungsoffer Christi real vergegenwärtigt. Durch die sakramentale Repräsentation des Priesters wird das Opfer Christi auch im Hier und Jetzt gegenwärtig. Das eucharistische Handeln der Kirche bleibt immer abhängig

422 Vgl. J. Ratzinger, *Gott ist uns nah*, 132.

423 Die anglikanische oder altkatholische Kirche hat ebenfalls lange Zeit die apostolische Sukzession besessen. Durch die Einführung der Frauenordination kann diese Sukzession aus katholischer Sicht nicht weitergeführt werden.

424 Vgl. 15.

425 Vgl. Cyrill von Jerusalem, *myst.cat.* 18,24, PG 33, 1044cf.

426 Vgl. J. Ambaum, *Der Priester im eucharistischen Opfer*, in: *IKaZ Communio* 14, Paderborn 1985, 216–225, 218.

vom einmaligen Opfer Christi. Christus bleibt stets die *causa principalis*, während die Handlung des Priesters als anamnetische Vergegenwärtigung *causa instrumentalis* ist.<sup>427</sup> Er handelt *in persona Christi*. Die Eucharistie des Herrn antizipiert Kreuz und Auferstehung, sie macht die Kirche, die fortan die anamnetische Vergegenwärtigung durch das Tun des Priesters wirkt. Ein zweiter Aspekt des Priestertums wird nun sichtbar, wenn das Subjektsein der Kirche in der Feier der Eucharistie betrachtet wird. Es gilt wie gesagt: Die Eucharistie macht Kirche und die Kirche macht Eucharistie. Die Eucharistie der Kirche ist auf der einen Seite reines Empfangen, auf der anderen Seite aber dadurch wirkliche Antwort. Hier wird die Kirche selbst zum Subjekt ihres Handelns, zur *causa principalis*. Das Tun des Priesters wird zum Handeln *in persona Ecclesiae*. Das Opfer der Kirche ist zwar qualitativ vom Opfer Christi unterschieden, jedoch bliebe das ganze Mysterium ohne das antwortende Opfer der Kirche unvollendet. Das Opfer der Kirche ist »faktisch ein ›passivum‹ oder, vielleicht besser, ein ›receptivum‹: das gehorsame Einstimmen, das betende Hinnehmen des Erlösungstod ihres Geliebten und ihres Bräutigams. Aber gerade das bedeutet zutiefst ›tätige Partizipation‹: ein Stehen unter dem Kreuz, wie Johannes und Maria.«<sup>428</sup> Das Priestertum bringt beide Elemente zum Ausdruck, wobei das Handeln *in persona Christi* dem Handeln *in persona Ecclesiae* zugrunde liegt. Dieser Gedanke ist in allen Sakramenten gleichermaßen zu finden. Wird in der lateinischen Kirche daher das Sakrament der Eucharistie als Kumulationspunkt der gesamten Sakramentenlehre aufgefasst, gilt dies in der assyrischen Sakramentenlehre für das Priestertum. Das Priestertum, als Handeln *in persona Christi* und *in persona Ecclesiae*<sup>429</sup>, spielt dort die entscheidende Rolle für das Zustandekommen der Sakramente.<sup>430</sup> Die apostolische Sukzession als Rückbindung an den Ursprung und ein sakramentales Priestertum als wirkliches Amt bedingen sich und sind zwei wesentliche Kriterien für die gültige Spendung der Eucharistie.

#### 4.3 Die Intention

Die Bindung an den Ursprung, die Bewahrung des apostolischen Erbes in der Sukzession, die Übereinstimmung in der Lehre und ein wirkliches Priestertum

427 Vgl. ebd. 219.

428 Ebd. 221.

429 Eine solche Begrifflichkeit existiert in der assyrischen Kirche des Ostens nicht. Ihre inhaltliche Füllung ist jedoch als identisch anzusehen.

430 Die Rolle der Epiklese wird hier nicht behandelt, ist aber für das eigentliche Wandlungsgeschehen von großer Wichtigkeit. Vgl. Schneider, Die Wandlung der eucharistischen Gaben, 36 f.

sind unveränderbare Notwendigkeiten für die gültige Feier der Eucharistie. Alle diese Voraussetzungen sind in der assyrischen Kirche gegeben. Es ist darüber hinaus gezeigt worden, dass die Gestalt einem Prozess unterlag, der von vielen Faktoren mitbestimmt wird. Im Werden der Kirche entwickelt sich nach und nach eine feste Gestalt, die anfangs aber eine gewisse Formvielfalt zulässt. Eine feste Eucharistiegestalt ist die Frucht einer intensiven theologischen Reflexion. Entscheidend ist jedoch die Frage nach der Intention bzw. nach dem Inhalt. Hat die assyrische Kirche des Ostens mit der Anaphora der Apostel Addai und Mari wirklich stets die Absicht gehabt, Eucharistie zu feiern? Geht es ihr um eine reale Vergegenwärtigung von Tod und Auferstehung Jesu Christi im Wandeln der eucharistischen Gaben? Erfüllt sie – in einer eigenen Form – den Willen des Herrn: »Tut dies«?

Diesen Fragen müssen zunächst grundsätzliche Überlegungen vorausgehen. Bisher wurde die römische Entscheidung über die Gültigkeit der Anaphora der Apostel Addai und Mari nachvollziehbar, weil es im Auftrag der Kirche selbst liegt, ihre eigenen sakramentalen Vollzüge und Vollzugsformen zu bestimmen. Es wurde die wechselseitige Bedingtheit zwischen der Kirche und der Feier der Eucharistie aufgezeigt. Das ergab die wichtige Konsequenz, dass die Kirche die Formen ihrer liturgischen Vollzüge selbst bestimmen kann, wobei der substantielle Gehalt unverfügbar bleibt. D.h. das, was auf Christus selbst zurückgeht, ist ihr »lediglich« anvertraut. Diese Erkenntnis wurde in den vorangegangenen Kapiteln erarbeitet und durch die eucharistietheologischen Entwicklungen aufgezeigt.

Zuletzt wurden dann die ersten beiden Argumente der römischen Entscheidung neu gelesen. Das Argument hinsichtlich der notwendigen Intention wurde bisher nur am Rande diskutiert, so dass die Brisanz dieses Argumentes noch nicht sichtbar wurde. Das dritte Argument im Wortlaut der römischen Erklärung *Guidelines for Admission to the Eucharist between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East*:

»Schließlich sind die Worte der eucharistischen Einsetzung in der Anaphora von Addai und Mari tatsächlich vorhanden, zwar nicht als fortlaufender Bericht und *ad litteram*, aber an verschiedenen Stellen und euhologisch, d. h. sie sind in die nachfolgenden Gebete der Danksagung, des Lobpreises und der Fürbitte eingeflochten.«<sup>431</sup>

Dieser Erklärung folgte kurze Zeit später eine weitere Erklärung mit dem Titel *Admission to the Eucharist in Situations of Pastoral Necessity, Provision bet-*

---

431 *Guidelines for Admission to the Eucharist*. »Finally, the words of Eucharistic Institution are indeed present in the Anaphora of Addai and Mari, not in a coherent narrative way and *ad litteram*, but rather in a dispersed euhological way, that is, integrated in successive prayers of thanksgiving, praise and intercession.«

ween the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East, die die kurz gehaltene Argumentation erklären und den Kontext verdeutlichen sollte.

Das römische Dokument zitiert hinsichtlich des dritten Argumentes drei Stellen der Anaphora, in denen die Einsetzungsworte zwar nicht wörtlich, aber erkennbar eingewoben sind, um dann zu folgern:

»So sind die Einsetzungsworte nicht abwesend in der Anaphora von Addai und Mari, vielmehr sind sie von Beginn bis zum Ende in den meisten wichtigen Passagen der Anaphora auf zerstreute Weise ausdrücklich erwähnt. Es ist ebenso deutlich, dass diese Passagen zitiert werden, um die volle Übereinstimmung mit dem Gedenken an des Herrn Ostermysterium auszudrücken, im strengen Sinn, um dies präsent zu machen; das ist die Intention, genau das praktisch durchzuführen, was Christus mit seinen Worten und Taten bei der Einsetzung der Eucharistie gestiftet hat.«<sup>432</sup>

Das dritte Argument der römischen Erklärung führt zu der Überlegung, ob die Einschätzung gestützt werden kann, dass die Einsetzungsworte nicht auf narrative Weise und *ad litteram* da sind, sondern eindeutig intendiert und auf eucharologische Weise präsent werden. Hier eröffnet sich nun eine viel tiefer liegende Problemstellung, die über innertheologische Debatten um die Anaphora der Apostel Addai und Mari weit hinausgeht.

Wäre die Intention (das zu tun, was Christus befohlen hat) nicht durch ein Sprachspiel im Sinne Ludwig Wittgensteins gewahrt? Die Konsequenz wäre, dass jedwede bewusste Setzung des Zelebranten unnötig wäre und die Konsekration nur noch als Epiphänomen der Gemeinde erscheinen würde. Wenn aber die Intention nur Epiphänomen des jeweiligen Sprachspiels ist, dann ist das, was das römische Dokument mit Intention bezeichnet, verfehlt, unabhängig davon ob sie *ad litteram* ausgedrückt ist oder nicht. Aus theologischer Sicht kann also die Intention nur gewahrt sein durch eine wirkliche aktive Setzung eines Subjekts, d. h. es braucht eine bewusste Setzung gegenüber einem Adressaten.<sup>433</sup> Die römische Stellungnahme geht von einer Voraussetzung aus, die in der Philosophie mehr als umstritten ist. Sie geht davon aus, dass es ein Denken, einen Gedanken gibt, der der Sprache vorausgeht, und unterscheidet somit

432 Admission to the Eucharist in Situations of Pastoral Necessity. »So the words of the Institution are not absent in the Anaphora of Addai and Mari, but explicitly mentioned in a dispersed way, from the beginning to the end, in the most important passages of the Anaphora. It is also clear that the passages cited above express the full conviction of commemorating the Lord's paschal mystery, in the strong sense of making it present; that is, the intention to carry out in practice precisely what Christ established by his words and actions in instituting the Eucharist.«

433 Hiermit ist jedoch nicht – wie im Donatismus – die Abhängigkeit der Gültigkeit der Sakramente von der Heiligkeit des Spenders gemeint. Unabhängig von der persönlichen Lebensweise des Spenders der Sakramente muss jedoch die Intention durch eine bewusste Setzung vorhanden sein. D. h. der Spender des Sakramentes muss es wirklich spenden wollen.

zwischen der Intention und der Sprache, d.h. die Intention und mit ihr das Subjekt der Intention müssen von der Sprache der eucharistischen Liturgie unterschieden werden. Diese transzendentalphilosophische Vorstellung widerspricht nun elementar der modernen Sprachphilosophie, die in ihren verschiedenen Spielarten eine grundsätzliche Gemeinsamkeit formuliert: Alle Probleme der Philosophie lassen sich (auf-) lösen bzw. als Scheinprobleme entlarven, unterzieht man sie nur einer logischen Analyse der Sprache. Probleme der Philosophie sind schlicht Probleme der Sprache. Im folgenden Kapitel wird dieser Einwand postmoderner Sprachphilosophien berücksichtigt.

---

#### IV. Die Anaphora von Addai und Mari – Grund zur Auseinandersetzung mit der Postmoderne

Hans-Jürgen Verweyen beginnt den Abschnitt über die Subjektreflexion in seinem Artikel »Erstphilosophie nach dem ›linguistic turn‹«<sup>434</sup> mit der Feststellung, dass die Behauptung, nach der sich unser Denken durch und durch der Sprache verdankt, ebenso ruinös wie haltlos ist.<sup>435</sup> Damit wendet er sich gegen das Grundgefühl des heutigen Menschen, das pointiert zur Geltung gebracht wird durch Denker wie Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Lacan, Foucault und Derrida. Sie einen sich in der Überzeugung, dass der Mensch ganz und gar durch die Sprache geprägt wird. Charles Simic bringt es auf den Punkt, wenn er schreibt:

»Jeder einzelne meiner Gedanken war von einem Ghostwriter/ von einem anonymen Autor geschrieben.«<sup>436</sup>

Verweyen sieht darin die gängige Vorstellung beschrieben, die sich nur noch darin unterscheidet, »ob man sich etwa von dem sich sprachlich zuschickenden Sein getragen oder von der in der Sprache waltenden Macht an der Nase herumgeführt glaubt.«<sup>437</sup> Der Mensch erscheint als Epiphänomen des Seins, seiner Geschichte, des Gehirns oder der Sprache. Es muss also geklärt werden, ob der Mensch als Subjekt ›Ich‹ sagen und denken kann, ohne dabei ein epiphänomenes Produkt seines Seins, seiner Geschichte, des Gehirns oder der Sprache zu sein. Zunächst soll aber die Gegenposition erläutert und mit entsprechenden Anfragen konfrontiert werden. Es geht um die Grundgedanken des *linguistic turn* und seine Auswirkungen auf die Theologie, die zunächst in Gestalt eines Exkurses resümiert werden sollen.

---

434 H.-J. Verweyen, Erstphilosophie nach dem ›linguistic turn‹. Ein Grundproblem heutiger Fundamentaltheologie, in: ThPh 75 (2000), 226–335.

435 Vgl. ebd. 229.

436 C. Simic, Emily's Theme, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 12. März 1996. »Each one of my thoughts was being ghost-written/ By anonymous authors.«

437 Verweyen, Erstphilosophie, 229.

## 1 Postmoderne vs. Christliche Theologie

Wer aufmerksam Feuilletons liest, wird häufig auf die Begriffe »Postmoderne« bzw. »postmodern« stoßen. Es scheint ein Modewort geworden zu sein, das in philosophischen und theologischen Beiträgen, in Literaturbesprechungen, Architekturdebatten und ganz allgemein im Sinne von Stilrichtung verwandt wird. In der schlichtesten Form des Verständnisses dient der Begriff einfach der Abgrenzung der gegenwärtigen geistig-kulturellen Epoche gegenüber der vorherigen. Der Kulturwissenschaftler Arnold Toynbee sprach 1949 von Postmoderne, um auszudrücken, dass die Vorherrschaft des westlichen Denkens einer größeren Bedeutung des Ostens zu weichen habe. Abendländische Rationalität der Moderne gilt dabei als identitäts- und einheitsversessen, die Differenzen und Brüche sowie im Diskurs Ungeklärtes auszublenden bzw. zu unterdrücken suche.<sup>438</sup> Demgegenüber postuliert postmodernes Denken eine uneingeschränkte Pluralität, welche die für das abendländische Denken konstitutive Idee der alles zu Grunde liegenden Einheit abzulösen sucht.<sup>439</sup>

### 1.1 Fünf Wesensmerkmale postmoderner Philosophie und ihre Auswirkung auf die Theologie

#### 1.1.1 Kein letzter Grund

Nach postmoderner Vorstellung postuliert die abendländische Metaphysik die Vorstellung eines identischen Ursprungs. Sie fragt nach einem alles begründenden letzten Grund, der mit einem ebenso allumfassenden Einem und Allgemeinem identifiziert wird.<sup>440</sup> Ausgehend von der Kantischen bzw. Aristotelischen Trennung der Vernunftvermögen, von Wittgensteins Sprachspiel-Theorie sowie der Sprechakttheorie betont Lyotard, dass es keine einheitliche Sprache gibt, die auf eine allgemeine Metaregel bzw. einen Metadiskurs zurückzuführen ist.<sup>441</sup> Aus seiner Sicht zerstört jeder Metadiskurs die prinzipielle Heterogenität und Inkommensurabilität der Diskursgenres sowie die Pluralität durch die transzen-

438 Vgl. K. Müller, *Glauben-Fragen-Denken. Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie*, Münster 2006, 152.

439 In diesem Sinne versteht Saskia Wendel die Postmoderne als eine Radikalisierung der Moderne, die diese redigiert und durcharbeitet. Fünf Wesensmerkmale postmoderner Philosophie trägt sie anhand der beiden Hauptvertreter Jacques Derrida und Jean-François Lyotard zusammen. Vgl. S. Wendel, *Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie*, in: K. Müller (Hrsg.), *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998, 193–214.

440 Vgl. Wendel, *Postmoderne Theologie?*, 194.

441 Vgl. J.-F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Wien 1986, 36 ff.

dentale Illusion einer letzten und allumfassenden Identität, die sich mit der Illusion der Präsentationsmöglichkeit verknüpft.<sup>442</sup>

»Die Folge dieses illusionären Denkens von Identität und Präsenz ist die Ausgrenzung all dessen, was nicht Zentrum, nicht Eines, nicht Ursprung, nicht Präsenz, nicht gesprochenes Wort ist, die Ausgrenzung des Anderen, der Differenz, der Absenz, der Schrift, und daraus resultiert ein hierarchisches, oppositionales Denken.«<sup>443</sup>

Nach postmoderner Vorstellung ist demnach schon die Suche nach gedanklicher und sprachlicher Einheit prinzipiell gegen den Menschen und seine Freiheit gerichtet. Ausgrenzung, Intoleranz und die Diktatur des Einen über den Anderen sind die Folge und als Strategie gewalttätiger Machtpotenziale zu denunzieren. Daher reicht keine Begrenzung der Einheit von Sprache, Geschichte und Wahrheit, sondern es bedarf der Zerstörung und Ablösung von Sprache durch Sprachen, von Geschichte durch Geschichten, von Wahrheit durch Wahrheiten. Unreduzierbar wird der Plural zum Primat aller Erfahrungs- und Daseinsbereiche.

### 1.1.2 Kein letztes Ziel

Lyotard kritisiert, dass der Fortschrittsgedanke der Moderne, der sich aus dem Ideal der Versöhnung und damit der Vorstellung einer letzten Identität ableite, genau die beschriebene Zerstörung von Heterogenität und Pluralität zur Folge hat. Für Lyotard sind das Denken des Einen und das Denken der Versöhnung fest miteinander verwoben, weil sie beide der transzendentalen Illusion von Identität und Präsenz entspringen, für die »der Preis des Terrors zu entrichten«<sup>444</sup> sei. Gibt es nun keinen gemeinsamen Grund, von dem aus Denken und Sprache ausgehen, kann es auch kein gemeinsames Ziel geben. Nach Derrida ist es ein Trugschluss zu meinen, wer tiefer in die Struktur der Sprache eindringt, werde den in ihr bewahrten Sinn und die Wahrheit entziffern können. Die gebrauchten Worte und Zeichen verweisen nur auf weitere Worte und Zeichen, »jedes auf jedes, also alles auf nichts und nichts auf alles. Wohl mag der oder die Zeichenbenutzende etwas meinen oder sagen wollen, aber was, das lässt sich nicht feststellen. Das, was traditionell ›Wahrheit‹ oder ›Sinn‹ genannt worden ist, verliert sich im undurchdringlichen Gestrüpp dieses Verweisungskosmos.«<sup>445</sup>

442 Vgl. J.-F. Lyotard, *Moralités postmodernes*, Paris 1993, 147.

443 Wendel, *Postmoderne Theologie?*, 195. Vgl. J. Derrida, *Limited Inc. a, b, c*, Baltimore 1977, 236.

444 J.-F. Lyotard, *Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?*, in: W. Welsch (Hrsg.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte zur Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988, 193–203, 203.

445 Müller, *Glauben-Fragen-Denken*, 155. Vgl. J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt a.M. 1979.

### 1.1.3 Ablehnung neuzeitlicher Subjektphilosophie

Mit dem Subjektgedanken wird ein identisches Zentrum postuliert, das sich selbst zum alles umfassenden Grund macht, dem die Unterwerfung des Objekts folgt. Demgegenüber betont Lyotard, dass das Subjekt der Sprache nicht über- oder vorgeordnet, sondern lediglich deren Bestandteil als bestimmte Funktion innerhalb verschiedener Sätze ist.<sup>446</sup>

»Weder kann es unbezweifelbares Prinzip sein, gibt es doch keine ersten oder letzten Sätze und damit Prinzipien, noch sei es etwas Einheitliches: ›Ebensowenig wie es eine Sprache gibt, gibt es ein Subjekt.«<sup>447</sup>

Das sich seiner selbst gewisse, autonome Subjekt strebt stets nach der totalen Präsenz und Verfügbarkeit seiner selbst, was besonders im Akt des Sprechens zum Ausdruck kommt:

»Das autonome Subjekt macht sich zum Herrn seiner selbst und zum Herrn des Anderen seiner selbst, es macht sich zum Zentrum der Sprache, der Erkenntnis, des Seins schlechthin.«<sup>448</sup>

Dadurch drückt sich die Vorstellung von Selbstermächtigung, Unabhängigkeit von und Verfügungsgewalt über das Andere aus.

### 1.1.4 Der Primat des Anderen

Derrida und Lyotard plädieren für ein Denken, das die Dignität des Anderen und damit des Differenten, Pluralen, Unverfügbaren ins Zentrum des Reflektierens rückt. Als Begründungsebene fungiert ein Absolutes, das aber weder durch Einheit und Ursprünglichkeit gekennzeichnet ist noch durch die Möglichkeit der Repräsentation. Derrida bezeichnet dies mit dem Begriff der »différance«, die als radikale Absenz kein gegenwärtig Seiendes oder Wesen ist und damit den »differentiellen, nicht-ursprünglich und nicht-präsentischen Charakter des Absoluten«<sup>449</sup> aufzeigt.

### 1.1.5 Das radikal absente Absolute

Als Legitimationskriterium für die Forderung nach Pluralität, Andersheit und Unverfügbarkeit dient das radikal absente Absolute, dem Gehorsam geschuldet

446 Vgl. Wendel, Postmoderne Theologie?, 196.

447 Ebd. Vgl. J.-F. Lyotard, »Nach« Wittgenstein, in: Ders., Grabmal des Intellektuellen, Graz, 1985, 68 – 74, 73.

448 Wendel, Postmoderne Theologie?, 196.

449 Ebd. 197.

ist. Der Mensch soll sich unter den Primat und die verpflichtende Gabe des Ereignisses stellen und es in den Einzelereignissen geschehen lassen.

### 1.1.6 Auswirkungen auf die Theologie

Die oben aufgeführten Thesen postmoderner Philosophie haben enorme Sprengkraft für die christliche Theologie, da sie das gesamte Fundament christlichen Denkens in Frage stellen. Zentrale Glaubensinhalte wie die christliche Vorstellung von Gott, die Letztgültigkeit von Offenbarung, die Möglichkeit eines *consensus fidelium*, die Menschwerdung des Gottessohnes, die Personalität Gottes und die Vorstellung von Erlösung werden unmöglich zu denken. Durch den Primat von Pluralität und Heterogenität wird Gott als identischer, allumfassender und alles gründender Ursprung eliminiert. Und dies sowohl als Schöpfer der Welt und Quelle der Wahrheit als auch als höchstes moralisches Prinzip. Wenn es sodann keine letzten Sätze und Gewissheit mehr gibt, kann auch keine Rede von der Letztgültigkeit der göttlichen Offenbarung mehr sein, sie ist vielmehr grundsätzlich offen und unvollendet. Dem ›ein für allemal‹ der göttlichen Offenbarung in Jesus Christus und dem darauf antwortenden gemeinsamen Bekenntnis, das einen *consensus fidelium* voraussetzt, widerspricht die Pluralitätsthese der postmodernen Philosophie vehement. Das Absolute, das die Postmoderne kennt, ist radikal entzogen, nicht benennbar und bar jeden materialen Gehalts.<sup>450</sup> Die Vorstellung der radikalen Absenz des Absoluten verbietet jede Möglichkeit von dessen direkter Präsentation. Die Menschwerdung Gottes wird somit unmöglich, da Inkarnation, d. h. Fleischwerdung nichts anderes bedeutet als Eintritt in die Immanenz und Kontingenz des Seienden, wodurch Gott selbst begreifbar und berührbar würde. Wäre dies möglich, so die postmodernen Autoren, resultierte daraus eine totalitäre Haltung. Eine direkte Darstellbarkeit hat eine abschließende Fixierung zur Folge, die die postulierte Offenheit und Pluralität zerstört. Dagegen verharret das in der Postmoderne gedachte Absolute in unberührbarer und letztlich unverständlicher Transzendenz. Somit fällt auch die christliche Vorstellung von der Personalität Gottes, da diese an die raumzeitliche Dimension des Seins gebunden ist, die Beziehung und Kommunikation ermöglicht. Wechselseitige Beziehungen und Nähe werden in der Postmoderne durch die prinzipielle Heterogenität und Asymmetrie der Menschheit in Frage gestellt. Daraus folgt, dass die postmoderne Kritik am Subjektbegriff und am Präsenzdenken die Vorstellung eines personal gefassten Absoluten unmöglich machen. Zuletzt verneint die Kritik am Fortschrittsdenken jegliche visionäre Vorstellung von Versöhnung und Erlösung, ja Heil der Menschheit. Wenn eine lineare Geschichtsvorstellung abgelehnt wird, stößt die

---

450 Vgl. ebd. 198.

Vorstellung einer göttlichen Königsherrschaft als letztes Ziel, die die Erfüllung der Geschichte bewirkt, ins absolute Leere.<sup>451</sup>

## 2 Intention vs. Sprache? – Philosophische Überlegungen zu sprachunabhängigen Akten

Die aufgezeigten Auswirkungen auf die Theologie haben auch erhebliche Konsequenzen für das sakramentale Handeln der Kirche. Und dies gilt besonders für die Feier der Eucharistie. Ein Hochgebet der Kirche, das Eucharistie sein will, enthält das Gesamt der christlichen Theologie. Schöpfung, Geschichte, Offenbarung, Inkarnation, Erlösung, Gemeinschaft und Glaubensüberzeugung werden im liturgischen Vollzug anamnetisch vergegenwärtigt. Dies ist nur möglich, wenn Gott als nicht radikal entzogenes Absolutes sich selbst in der Gestalt des Gottessohnes inkarniert. Im Hochgebet wird dieses Geschehen gefeiert und repräsentiert. Dem geht das Lob auf den Schöpfer voraus, verbunden mit der visionären Hoffnung auf Erlösung und Heil. Die Eucharistie als Feier des *triduum sacrum*, des Leidens, des Todes und der Auferstehung Jesu Christi, wird zum ›ein für allemal‹ der göttlichen Offenbarung, das sich je neu vollzieht. Durch die Teilnahme an der eucharistischen Feier tritt der Mensch ein in die Kommunikation mit Gott, der sich selbst im Sakrament berührbar macht, wodurch sich schon jetzt die Teilnahme an der göttlichen Erlösung vollzieht. Der Mensch tritt auf diese Weise nicht einem Sprachspiel bei, indem es lediglich ums Mitspielen geht. Vielmehr beinhaltet die Teilnahme selbst eine bewusste Setzung und ist nicht nur das Epiphänomen der Gemeinde.

Auf den ersten Blick scheinen postmoderne Fragestellungen und ein altes Hochgebet einer kleinen, unscheinbaren Kirche keine Berührungspunkte zu haben. Und natürlich waren sich die ersten Beter des Hochgebetes der Apostel Addai und Mari des besagten Problems nicht bewusst. Umso wichtiger ist die Feststellung, dass das durch die postmodernen Vorstellungen aufgeworfene Problem nicht von außen konstruiert und an ein altes Hochgebet herangetragen wird, sondern dass das Hochgebet in seiner aktuellen Problematik zu einer Auseinandersetzung mit dem *linguistic turn* aufruft. Die Beobachtung der philosophischen Diskussion der letzten Jahrzehnte lässt den Schluss zu, dass die postmodernen Philosophien in ihren verschiedenen Spielarten mit ihrer starken Subjektkritik und der Betonung der prinzipiellen Entzogenheit des Absoluten aktuell so etwas wie den *common sense* der philosophischen Wissenschaft bildet. Um diesen Überzeugungen entgegenzutreten, müssen zunächst zwei Fragen

---

451 Ebd. 199.

beantwortet werden. Erstens: Wie lässt sich der neuzeitliche Subjektbegriff und mit ihm der Personbegriff verstehen? Zweitens: Vollzieht sich das menschliche Denken allein in der Sprachgebundenheit der Allgemeinheit (und zwar in verschiedensten Sprachspielen) oder gibt es sprachunabhängige Akte? Gilt die postmoderne Kritik am Subjektbegriff bzw. gibt es keine sprachunabhängigen Akte, dann wäre Intention eines Hochgebetes der Kirche nicht abhängig von einer aktiven Setzung, sondern das Epiphänomen des kirchlichen Sprachspiels selbst. Das dritte Argument der römischen Stellungnahme bräche an diesem Punkt zusammen, da es ausdrücklich die bewusste Intention anführt, das zu tun, was Christus bei der Einsetzung der Eucharistie gestiftet hat und was durch den Vollzug jedes gültigen Hochgebetes gefeiert wird.

## 2.1 Die Verteidigung des Subjektbegriffs

An dieser Stelle soll nicht auf die Geschichte des neuzeitlichen Subjektbegriffs eingegangen werden.<sup>452</sup> Vielmehr soll die anthropologische Unterscheidung von Ich und Nicht-Ich dargestellt werden, die von sakramentalem Denken vorausgesetzt wird und wodurch sich dieses von postmodernem Denken unüberbrückbar abgrenzt. Immanuel Kant unterscheidet das transzendente vom empirischen Ich, welches das von einem vorausliegenden Ich objektivierte Ich ist.<sup>453</sup> Das transzendente Ich als aller Wahrnehmung vorausliegende Einheit ist selbst nicht objektivierbar, muss aber vorausgesetzt werden, um die Einheit der einzelnen Perzeptionen in unserem Bewusstsein erklären zu können. Kant nennt dies die ›transzendente Apperzeption‹, womit er die durchgängige Identität meiner mit mir selbst als Denkendem meint. Das transzendente Ich kann nicht durch Reflexion verifiziert oder falsifiziert werden. Es liegt zwar jeder Einzelkenntnis voraus, ist aber immer schon mit sich selbst vertraut. Johann Gottlieb Fichte erklärt die Präreflexivität des transzendentalen Ich folgendermaßen:

»A = A besagt, dass A mit sich identisch ist, wenn und insofern es A gibt. Doch wenn ich sage ›Ich = Ich‹, dann handelt es sich nicht mehr wie im Falle von ›A = A‹ um einen verkappten ›Wenn-dann-Satz‹. Denn der Satz ›Wenn ich bin, dann bin ich mit mir identisch‹ hat keinen Sinn, weil das Ich (als einheitliches Bewusstsein) mit jedem Urteil unbedingt vorausgesetzt ist.«<sup>454</sup>

Das Ich beurteilt selbst das eigene Ich als wirklich. Fichte bringt dies in die Wendung:

452 Zur Geschichte des Personbegriffs: Vgl. K.-H. Menke, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008, 343–350.

453 Vgl. Menke, *Jesus ist Gott der Sohn*, 346 f.

454 Ebd. 346.

›Das Ich setzt sich selbst.«<sup>455</sup>

Damit wird nicht behauptet, dass das Ich selbstursprünglich bzw. die Ursache seiner selbst ist, dies wäre unsinnig. Das transzendente Ich wird vielmehr immer schon vorausgesetzt. Dabei geht es nicht um ein zeitlich Früheres, sondern um den transzendentallogischen Primat der Bedingung vor dem Bedingten. Zur Identität des Ich gehört die Anerkennung des Nicht-Ich, d. h. jeder, der Ich sagt, hat alles außerhalb dieses Ich als Nicht-Ich qualifiziert:

›Das Ich setzt sich ein Nicht-Ich entgegen.«<sup>456</sup>

Zur Identität des Ich gehört es, das Nicht-Ich anzuerkennen, denn »das Ich, das dem Nicht-Ich gegenüber das unbedingte Andere (formal unbedingte bzw. selbstursprüngliche Freiheit) ist, steht immer schon unter einem Sollensanspruch, weil es nur dann mit sich selbst als Ich übereinstimmt, wenn es dem Nicht-Ich theoretisch (erkennend) und praktisch (aner kennend) entspricht.«<sup>457</sup> Diese Abhängigkeit des Nicht-Ich vom Ich drückt Fichte im dritten Grundsatz seiner Wissenschaftslehre aus:

›Das Ich setzt sich im Ich ein Nicht-Ich entgegen.«<sup>458</sup>

Damit ist das Nicht-Ich keine Funktion des Ich; nur indem das transzendente Ich die Unterscheidung zwischen Ich und Nicht-Ich wahrt, entspricht es sich selbst. Damit ist der Subjektbegriff mit dem Personbegriff nicht einfachhin zu identifizieren. Dort, wo sich das Subjekt zeigt, ist es Person. Das transzendente Ich muss vorausgesetzt werden, bleibt der eigenen Reflexion aber entzogen. Dagegen leugnet die Postmoderne die Subjektqualität des Einzelnen, infolgedessen ist auch keine Personalität möglich. Nur weil ich ›Ich‹ bin, kann ich mich auf andere beziehen. Gerade dies lässt Differenz zu, die nicht in eine harmonistische Identität führt und ein wirkliches Verhältnis wechselseitiger Beziehungen zulässt, die die Möglichkeitsbedingung von Personalität ist. Die Position einer verabsolutierten Differenz ist nichts anderes als die Umkehrung der Position einer absoluten monistischen Identität. Identität und Differenz sind als ein Verhältnis wechselseitiger Verwiesenheit zu denken, ohne den jeweiligen Primatsanspruch.<sup>459</sup> Ohne diese Verwiesenheit führt die Postulierung einer abso-

455 J. G. Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Hamburg 1997, 16. Fichte erklärt das Bewusstsein aus einer egologischen Selbstbeziehung, die er implizit und präreflexiv auffasst. Dies führt zum Vorwurf zirkulärer Begründungen. Vgl. M. Lerch, All-Einheit und Freiheit. Subjektphilosophische Klärungsversuche in der Monismus-Debatte zwischen Klaus Müller und Magnus Striet, Bonn 2009, 45 f.

456 Fichte, Wissenschaftslehre, 24.

457 Menke, Jesus, 347.

458 Fichte, Wissenschaftslehre, 30.

459 Vgl. Wendel, Postmoderne Theologie?, 208.

luten Heterogenität zu einem beziehungslosen Isolationismus und bloßen Nebeneinander verschiedener Sprachspiele. Das Ich und der Andere stehen sich unverbunden gegenüber. Dies hat gerade nicht Freiheit zur Folge, sondern jeder kümmert sich nur noch um sein Sprachspiel. Bereits Jürgen Habermas hat diesen Einwand gegen Derrida formuliert<sup>460</sup>, da dieser mit seinem Verdikt gegen alle kommunikative Vernunft und Vermittlungsmöglichkeit auf nichts anderes zielt als auf Verständigung, die genau jenes Gemeinsame voraussetzt, das er dem Wortlaut nach bestreitet.<sup>461</sup> Habermas setzt als Konsens über bestimmte Diskursbedingungen ein notwendiges Gemeinsames voraus. Wer viele Stimmen der Vernunft postuliert und damit dem Individuellen Raum gibt, muss von einer die vielen Stimmen einenden und sie tragenden Vernunft ausgehen, wenn Kommunikation gelingen soll. Das Verhältnis der Asymmetrie zwischen dem Ich und dem Anderen lässt dagegen keine Beziehung und keinen Dialog mehr zu.

## 2.2 Die Verteidigung sprachunabhängiger Akte

Niemand wird bestreiten, dass der Mensch durch seine Sprache geprägt ist. Das sich für frei haltende ›Ich‹ stößt immer wieder auf seine geschichtlich wie sprachlich verfasste Bedingtheit, die aber nicht durch und durch vom anderen her konstituiert sein kann. Wähnt es sein Denken aber allein vom anderen her, »so verfällt es dem in vielen Variationen bekannten ›performativen Selbstwiderspruch‹: Diesen Gedanken kann ihm nicht ›die Sprache‹ eingegeben haben, indem sie sich etwa in ihrer jedes Ich und seine Welt umgreifenden Wirkmächtigkeit reflektiert.«<sup>462</sup> Das menschliche Denken wird geprägt durch eine Sprache, die voll ist von Bildern und Symbolen, die aber wiederum kein Selbstbewusstsein vermitteln kann, weil sie kein Bild vom Bild, kein Wissen vom Wissen ist. Nur der Vernunft selbst ist das letzte Wort über sich selbst vorbehalten.<sup>463</sup> Wie kann dies inhaltlich fundiert werden? Verweyen verweist auf die weiterhin epiphänomenologisch gültige radikale Subjektreflexion in René Descartes' Zweiter Meditation:

460 Vgl. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M. 1985, 191 – 247. Vgl. Müller, *Glauben-Fragen-Denken*, 155.

461 Diesen Einwand wird Derrida als formallogische Erzwingungsstrategie betrachten, die dem Argumenttyp der Skeptikerwiderlegung gleicht, nachdem Wahrheit in Anspruch nehme, wer behauptet, dass es keine Wahrheit gebe. Vgl. Müller, *Glauben-Fragen-Denken*, 156.

462 Verweyen, *Erstphilosophie*, 230.

463 Vgl. T. Nagel, *The Last Word*, Oxford 1997.

»Aber es gibt einen [...] allmächtigen und höchst verschlagenen Betrüger, der mich geflissentlich stets täuscht. Nun wenn er mich täuscht, so ist es also unzweifelhaft, dass ich bin. Er täusche mich, soviel er kann, niemals wird er doch fertigbringen, daß ich nichts bin, solange ich denke, daß ich etwas sei.«<sup>464</sup>

Descartes dehnt mit Hilfe einer letztlich alle Erkenntnis in Frage stellenden Hypothese eines ›genius malignus‹ den universalen Zweifel auf das Ich selbst aus. Er erzwingt durch die Reflexion auf das Selbstbewusstsein die Möglichkeit, eine erste unbezweifelbare Evidenz zu finden. Der radikalisierte und auf sich selbst zurückbezogene Zweifel hebt sich selbst auf, weil er zwar versucht, die Existenz des zweifelnden Ich durch den ›genius malignus‹ zu bezweifeln, dabei jedoch scheitert. Die Selbstgewissheit, die in jedem Akt des Denkens und eben auch des Zweifels enthalten ist, kann selbst nicht aufgehoben werden. In dieser ersten unbezweifelbaren Evidenz wird die Würde menschlicher Freiheit sichtbar, die zugleich das Fundament menschlicher Autonomie ist.<sup>465</sup> Descartes' Argumentation lässt sich nun vom Lügengeist auf die Sprache bzw. auf das unter der Diktatur der Sprache stehende ›sich geschichtlich zuschickende Sein‹ übertragen. Auch wenn das postmoderne Subjekt sich als Epiphänomen der Sprache zu verstehen glaubt, muss es einsehen, dass das Ergebnis der cartesianischen Reflexion tragfähig, dass zumindest diese eine Erkenntnis sprachunabhängig ist. Diese radikale Subjektreflexion lässt sich nicht mehr dem scheinbar alles gründenden Horizont von Sprache unterordnen, auch wenn Verweyen deutlich macht, dass weder das kanonische noch das solipsistische Verständnis die Cartesische Selbstreflexion angemessen wiedergibt. Es geht in der Zweiten Meditation nicht um die ontologische, wenn auch sprachphilosophisch moderierte Frage nach der Herkunft des ›Ich bin‹, »sondern um die (transzendente) Frage, ob die Selbsterkenntnis des denkenden Ich als unbezweifelbar gültig behauptet werden darf.«<sup>466</sup> Wie ist nun diese in der Ersten und Zweiten Meditation gewonnene Selbstgewissheit inhaltlich zu fassen? Kommt der Mensch nicht bei allen ausformulierenden Gedanken in die Machtsphäre vorgeformter Denkgewohnheiten der eigenen Sprache? Kann das Ich sich denken, ohne bereits vorhandene Vorstellungen von einem Ich darunter zu subsumieren?<sup>467</sup> Von hier aus scheint erst recht die Reflexion eines reinen

464 R. Descartes, Meditationen II, 3, A/T VII, 25. Übersetzung: Verweyen, *Erstphilosophie*, 230.

465 Die so geschilderte Autonomie kann selbst Gott nicht nehmen und der Mensch nicht aufgeben, weil dies der Selbsterstörung der menschlichen Vernunft gleichkäme. Vgl. H.-J. Verweyen, *Sisyphos heute. Philosophische Überlegungen zu einer Theologie des Wartenskönnens*, in: *Kirche und Schule* 99(1996), 2.

466 Verweyen, *Erstphilosophie*, 230.

467 Schon die Formel »Cogito, ergo sum« führt in Sackgassen, wenn ich das »ich bin« in Analogie zum gegenständlichen Sein als eine Substanz bzw. »res cogitans« begreife. Vgl. ebd. 231. Vgl. M. Lerch, *All-Einheit und Freiheit*, hier besonders 158 – 194.

transzendentalen Ich als der fundamentalsten Möglichkeitsbedingung für alles, was ins Denken fällt, sinnlos zu werden. Verweyen wendet ein, dass es einer streng transzendentalen Reflexion nicht um die Erkenntnis von Wirklichkeit geht, sondern, »ob und gegebenenfalls wie es dem Menschen aufgrund der elementarsten Strukturiertheit seiner Vernunft prinzipiell gelingen kann, in oder auch trotz dem, was ihm als Wirklichkeit begegnet, zu einem durchgängigen Sinn zu finden.«<sup>468</sup> Es geht darum zu fragen, welche Rahmenbedingungen für Sinnerwartung die kritische Untersuchung der reinen Vernunft hervorbringen vermag, um sich von einer selbstverschuldeten Unmündigkeit zu befreien. Auf Fichtes »Das Ich setzt sich« Bezug nehmend<sup>469</sup> verweist Verweyen auf den Umstand, dass Freiheit sich völlig unabhängig von einem Anderen vollzieht und somit von keiner Andersheit angefochtene Einheit ist. Zudem nimmt der Mensch Anderes nicht nur wahr, sondern nimmt es auch als Anderes wahr, was keiner im Menschen von außen hervorbringen kann. Klar wird:

»Dieser Begriff von Differenz, diese Erkenntnis des anderen als anderen (nicht zu verwechseln mit der Erkenntnis von anderen) ist völlig unabhängig von jeder geschichtlichen oder sprachlichen Gegebenheit von anderem und setzt voraus, daß das Ich sich selbst als von nichts anderem bedingte Einheit kennt (auch wenn es faktisch nie zu einem reflexen Bewusstsein dieses Vertrautseins mit sich selbst käme.)«<sup>470</sup>

Diese Setzung des Ich, durch die eine Differenz zum Anderen deutlich wird, ist dem Ich selbst immer unverfügbar. Das Ich findet sich immer schon konfrontiert mit dem Anderen. Diese Geworfenheit in Differenz geht soweit, dass das Ich in seiner Selbstvergewisserung sich selbst reflexiv als Fremdes erfasst, denn das »je« (die Bezeichnung für den ursprünglichen Akt des Ich) ist nie völlig identisch mit dem »moi«, dem Spiegel meiner selbst. Dieses ist immer schon in Andersheit verwickelt, und zwar nicht in die apriori von mir erkannte Andersheit, sondern die der Geschichte und Sprache, die mich von der Wurzel her unterwandert haben, bevor ich auch nur zu denken anhebe.«<sup>471</sup> Damit erscheint das Ich von seiner elementarsten Struktur her als widersprüchlich, weil in der nicht durch Andere zu vermittelnden Einheit des Ich die Differenz bereits aufscheint. Kann nun das Ich trotz dieser elementaren Selbstwidersprüchlichkeit einen durchgängigen Sinn durch die Vernunft vermitteln? Verweyen greift ebenfalls auf den Begriff des Bildes zurück. Seine Argumentation vollzieht er in drei Schritten:

Erstens: Zunächst muss die Existenz eines unbedingten Seins, eines unbedingten Eines angenommen werden, zu dem sich das freie Ich als Bild setzt.

468 Ebd. 231.

469 Vgl. Verweyen, *Erstphilosophie*, 230.

470 Ebd. 232.

471 Ebd.

Ohne diese freie Selbstsetzung, Bild Gottes sein zu wollen, bliebe der Mensch im Selbstwiderspruch verhaftet, da nur so die Grundsituation des Ich, unbedingte Einheit in Differenz, zu denken ist.

Zweitens: Alle Differenz, in die sich das Ich geworfen findet, ist die zwischen Ich und Nicht-Ich. Ziel ist es, eine Einheit zu ermitteln, die diese Differenz nicht aufhebt. Mit Hilfe des Bildbegriffs wird eine Einheit gedacht, die das Andere eben nicht beseitigt. Dies wäre möglich, wenn alle Iche einander zum Bild würden. Dabei muss der freie Entschluss zum Bild-Werden eine unwiderrufliche Letztgültigkeit beinhalten, da sonst nicht von einer durchgehenden Einheit gesprochen werden kann. Und: Dieses Bild-Werden darf nicht statisch verstanden werden, »sondern als unabschließbar unendlicher ›Ikonoklasmus‹.«<sup>472</sup>

Drittens: Für das In-der-Welt-Stehen der freien Iche braucht es eine Begegnungsmöglichkeit, da ein geeignetes Medium für das Bildwerden bereit stehen muss, wobei Materie (als Metapher für die weltliche Vermittlung von Freiheit) nicht als instrumental verfügbar angesehen werden darf. Von diesen drei Schritten aus entwickelt Verweyen einen Begriff von letztgültigem Sinn, der zugleich als Begriff von Inkarnation verstanden werden kann:

»Das Ich wird erst dann ein wahres Ich, wenn es in sich ein Fleisch dafür bereitet, daß alle ihm begegnenden anderen zu Wort kommen bzw. ihr Antlitz finden können, und erst in dieser ›horizontalen Inkarnation‹ (im theologisch abgeleiteten, erkenntnistheoretisch aber vorrangigen Sinn) könnte Gott selbst in dieser Welt ungehindert zu Wort kommen und als Gott erscheinen.«<sup>473</sup>

In diesem umrissenen Begriff von Sinn ist eine Möglichkeitsbedingung dafür gegeben, Wirklichkeit als sinnvoll zu erfahren. Die Erfahrung von Wirklichkeit selbst bleibt sprachlich symbolisiert.

### 3 Gottesexistenz – notwendige Bedingung für das Subjektsein

Jedes sakramentale Denken setzt die Unterscheidung zwischen Ich und Nicht-Ich voraus. Gemeint ist das Ich im Sinne der Transzendentalphilosophie Kants und Fichtes als etwas Unableitbares bzw. Unbedingtes.<sup>474</sup> Zugleich geht das Ich nicht in seiner Sprachabhängigkeit auf, es ist also nicht ein Epiphänomen der Sprache. Beide Bedingungen sind für das dritte Argument der römischen Entscheidung über die Gültigkeit der Anaphora von Addai und Mari unabdingbar. Die Intention des Zelebranten wird eben nicht durch seine Einbindung in das

472 Verweyen, *Erstphilosophie*, 233.

473 Ebd. 234.

474 Vgl. K.-H. Menke, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2012, 326.

Sprachspiel der Gottesdienstgemeinde gewahrt. Ebenso wenig ist die Intention des zelebrierenden Priesters an den Ausdruck der Sprache oder gar einer bestimmten Formel gebunden. Voraussetzung ist vielmehr, dass der Zelebrant Ich sagen kann, selbst etwas Unbedingtes ist. Durch diese Voraussetzung ist es möglich, dass mit der rechten Intention (vom Zelebranten bewusst gesetzt), mit der die Assyrische Kirche des Ostens über Jahrhunderte die Anaphora der Apostel Addai und Mari gefeiert hat, die Einsetzungsworte intendiert sind, ohne dass sie wörtlich ausgedrückt werden. Wer nun aber Subjekt und Person sein will, muss Gott voraussetzen. Damit freie Subjektivität gedacht werden kann, muss Gott existieren. Nur unter der Voraussetzung, dass es Gott gibt, gibt es Unbedingtes. Und: Nur unter der Voraussetzung, dass Gott die Schöpfung will, ist der Mensch etwas Unbedingtes, nämlich als ewige Existenz, Subjekt. Wenn also Gott vorausgesetzt werden muss, dann muss dies nicht unbegründet geschehen. Der Philosoph Robert Spaemann hat mit seinen Ausführungen über das sogenannte *futurum exactum* deutlich gemacht, dass sich die Frage nach dem Verhältnis von Fiktionalität und Wahrheit an der Gottesfrage entscheidet.

### 3.1 Robert Spaemann – *futurum exactum*

Spaemann macht sich zunächst drei Annahmen der klassischen Gottesbeweise zu eigen. Erstens: Es gibt Wahrheit. Zweitens: Die Welt ist in ihren Strukturen verstehbar. Drittens: Diese Strukturen sind dem menschlichen Denken zugänglich:

»Was ist, wenn Gott ist? Dann ist Gott und der Glaube an ihn ist wahr.«<sup>475</sup>

Über die dem Denken unmittelbar zugänglichen Strukturen der Welt, die ihren Grund im göttlichen Ursprung der Welt haben, ist es möglich, zu diesem Grund zu gelangen. Mit Friedrich Nietzsche wird diese Voraussetzung erstmals konsequent bestritten, wobei er die wechselseitige Bedingtheit des Gottesgedanken und des Gedankens der Wahrheit klar ausspricht. Es sei eine Täuschung, dass auch »wir Aufklärer, wir freien Geister des 19. Jahrhunderts, unser Feuer noch von dem Christenglauben nehmen, der auch der Glaube Platons war, daß Gott die Wahrheit, daß die Wahrheit göttlich ist.«<sup>476</sup> Für Nietzsche folgt aus dieser Selbsttäuschung, dass es keine Wahrheit gibt, sondern nur »nützliche und schädliche Idiosynkrasien.«<sup>477</sup> Die Auswirkungen dieser Grundhaltung werden

475 R. Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*. Stuttgart 2007, 30.

476 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Bd. V 2, Berlin 1973, 344.

477 Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht*, 32.

in den Thesen postmoderner Sprachphilosophien sichtbar, denn mit der Idee Gottes wird auch die Vorstellung einer wahren Welt hinfällig. Wenn es keinen Sinngrund alles Seienden gibt, fällt alles in unendlicher Pluralität auseinander. Es gibt dann nicht mehr Wahrheit, sondern nur Wahrheiten. Um in dieser Situation das Absolute als Gott denken zu können, braucht es nach Spaemann Argumente *ad hominem*, die zwar nicht von unbezweifelbaren Voraussetzungen ausgehen, aber zeigen, dass das Selbstverständnis der erdrückenden Mehrheit aller Menschen von Voraussetzungen abhängt, die oft geleugnet oder zumindest verdrängt werden. Wird die Existenz Gottes bezweifelt, dann bleibt nur noch eine reduktionistische Erklärung des Menschen oder die einfache Klärung der Frage, wie der Mensch entstanden ist. Unter dieser Voraussetzung stellt sich die Frage nach göttlicher Wahrheit nicht mehr, weil der Gedanke der Wahrheit als solcher schon eine Selbsttäuschung ist. Für Spaemann hingegen unterscheidet sich die natürliche von einer reduktionistischen Erklärung der Welt, die nur noch kausal nach dem Hervorgehen des Menschen fragt. Beide Herangehensweisen sind unterschieden, »weil die Natur selbst sich einer unvordenklichen Freiheit verdankt und in der Hervorbringung freier, wahrheitsfähiger und zurechnungsfähiger Wesen nur zu dem zurückkehrt, was sie im Ursprung ist. Wenn Gott ist, können wir sein, wofür wir nicht umhin können uns zu halten: Personen.«<sup>478</sup> Jeder, der das nicht will, kann durch kein Argument vom Dasein Gottes überzeugt werden. Im Umkehrschluss führt der Wille, Person zu sein, nicht automatisch zum Glauben an Gott, da immer die Alternative des Verzichts auf Erkenntnis und Wahrheit möglich bleibt. Mit dem Gedanken der Wahrheit kommt die Frage nach der Wirklichkeit ins Spiel. Wenn unser Sprechen und Denken zeitlich strukturiert ist, ist nur das wirklich, was in der Gegenwart einmal wirklich war. Es muss einmal *jetzt* gewesen sein. Damit wird zugleich deutlich, dass das *futurum exactum* vom Präsens unzertrennlich ist, denn das, »was jetzt ist, war einmal zukünftig und wird einmal gewesen sein. [...] Von einem Ereignis der Gegenwart sagen, es werde einmal nicht mehr gewesen sein, heißt sagen, daß es in Wirklichkeit auch jetzt nicht ist. In diesem Sinn ist alles Wirkliche ewig.«<sup>479</sup> Spaemann erläutert dies am Beispiel von Empfindungen wie Schmerz oder Freude. Wenn ein Mensch Freude oder Schmerz empfunden hat, kann es keinen Zeitpunkt mehr geben, an dem es nicht mehr wahr ist, dass diese Empfindungen wirklich waren. Diese Wirklichkeit ist zudem unabhängig davon, ob sich noch jemand an die betreffenden Empfindungen erinnert. Die Behauptung, dass etwas künftig nicht gewesen sein werde, bedeutet, es ist auch jetzt nicht in Wahrheit. Das, was jetzt bewusst ist, muss das Bewusstsein des künftigen Gewesenseins implizieren. Dieses Gewesensein kann nun nicht ›nicht

---

478 Ebd. 34.

479 Ebd. 35.

mehr gewesen sein, es braucht vielmehr einen Ort, an dem dieses Gewesensein ewig aufgehoben ist:

»Vergangenheit ist immer die Vergangenheit einer Gegenwart. Was wird aus der Vergangenheit, wenn keine Gegenwart mehr sein wird? Die Unvermeidlichkeit des *Futurum exactum* impliziert die Unvermeidlichkeit, einen ›Ort‹ zu denken, an dem alles, was geschieht, für immer aufgehoben ist. Oder wir müssen den absurden Gedanken akzeptieren, daß einmal nicht mehr gewesen sein wird, was jetzt ist, und was eben deshalb auch jetzt nicht wirklich ist.«<sup>480</sup>

Wenn also einmal nichts mehr sein wird, was bleibt von Empfindungen wie Schmerz oder Glück übrig? Wo soll oder kann etwas bleiben? Aus dieser Unvermeidlichkeit, einen Ort zu denken, an dem das, was gewesen ist, für immer aufgehoben bleibt, hängt schließlich die Gottesfrage, denn das Wirkliche ›wirklich‹ zu denken, ist nur dann möglich, wenn wir Gott denken. Dabei hängen Präsens und *futurum exactum* untrennbar zusammen. Wer dies negiert, entwirklicht die Gegenwart, was letztlich dazu führt, den Gottesgedanken aus dem Denken fernhalten zu wollen. Ein einmal definitives Aufgehobensein aller Ereignisse in einem von allem Bewusstsein endlicher Personen unabhängigen göttlichen Sein verhindert diese Entwirklichung der Gegenwart. Ansonsten bleibt nur die Absurdität, dass das, was jetzt ist, einmal nicht mehr gewesen sein wird. Die Konsequenzen der Negation der Gottesidee und mit ihr der Wahrheit sind beträchtlich. Der Mensch, der diesen beiden absagt, kennt letztlich nur noch seine eigenen funktionalen Zustände. Es bleibt einzig die Beschäftigung mit den eigenen Lustzuständen, deren Verhältnis zur Wirklichkeit nicht repräsentational, sondern nur noch kausal zu verstehen ist. Der Mensch »möchte sich als ein geschicktes Tier verstehen. Für ein solches Tier kann es so etwas wie Gotteserkenntnis nicht geben. Wenn aber Erfahrung der Welt als des offenen Raumes einer sich selbst zeigenden Wirklichkeit nur noch um den Preis der Affirmation der Existenz Gottes zu haben ist, dann ist das für diejenigen, die sich weiterhin als freie und wahrheitsfähige Wesen verstehen wollen, das überzeugendste Argument für die Existenz Gottes – ein *argumentum ad hominem*.«<sup>481</sup>

### 3.2 Biblische Beglaubigung

Aufgrund der Unvermeidlichkeit des *futurum exactum* muss ein Ort gedacht werden, an dem die Wirklichkeit, die gewesen ist, aufgehoben bleibt. Nur so ist der Entwirklichung der Welt entgegenzutreten. Wenn also das Wirkliche als wirklich gedacht werden soll, dann muss Gott gedacht werden. Und: Die Er-

480 Ebd. 35 f.

481 Ebd. 53.

fahrungen des Menschen als freies und wahrheitsfähiges Wesen sind selbst wirklich; über die Erfahrung von Wirklichkeit ist Gotteserkenntnis möglich. Lässt sich nun diese Einsicht durch die biblischen Zeugnisse beglaubigen? Die biblischen Zeugnisse sprechen von der Erfahrung der Gottesbegegnung, berichten vom Ruf des Schöpfers an sein geschöpfliches Ebenbild, den Menschen. Dies ist die Grunderfahrung des jüdisch-christlichen Glaubens:

»Ich habe dich bei deinem Namen gerufen.«<sup>482</sup>

Diesem Grundaxiom jüdisch-christlicher Überzeugung liegt die Einsicht zu Grunde, dass dort ein ›Ich‹ ist, das ruft, und ein weiteres ›Ich‹, das gerufen wird. Dies wird nun aber »von innen her ausgehöhlt, wenn niemand da ist, der sich in durch nichts zu unterwandernder Freiheit als ›Ich‹ zu erkennen vermag.«<sup>483</sup> Unumstritten handelt das Alte Testament ab dem 12. Kapitel des Buches Genesis vom Werden und Weg des Volkes Gottes. Dennoch wird gerade ab diesem Kapitel die ganze Breite des biblischen Subjektivitätsdenkens deutlich:

»Der Herr sprach zu Abram: Zieh weg aus deinem Land, von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werden. Ich werde dich zu einem großen Volk machen, dich segnen und deinen Namen groß machen. Ein Segen sollst du sein. Ich will segnen, die dich segnen; wer dich verwünscht, den will ich verfluchen. Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen.«<sup>484</sup>

Gottes Beziehung zu seinem Volk wird gerade durch das Rufen des Einzelnen als Einzelner deutlich. Der Einzelne wird in seiner ureigenen Einmaligkeit und Subjektivität für das charismatische Leitungs-, für das Königs- oder Prophetenamt in Anspruch genommen.<sup>485</sup> Verdichtet erscheint dieses Prinzip, »wo durch die scheinbar absolute kontingente Biographie einer Einzelperson – sei es historischer Provenienz, sei es literarischen Charakters – Heilsgeschichte vorgebracht oder direkt Gottes Mysterium zugänglich wird: Jeremia, Rut, Esther, Judit, Tobit und Jona mögen dafür stehen.«<sup>486</sup> Und auch der, der die Einzelbiographie durchbricht und den Einzelnen ruft, wird identifiziert:

»Da sagte Mose zu Gott: Gut, ich werde also zu den Israeliten kommen und ihnen sagen: Der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt. Da werden sie mich fragen: Wie heißt er? Was soll ich ihnen darauf sagen? Da antwortete Gott dem Mose: Ich bin der ›Ich bin da.«<sup>487</sup>

482 Jes 43,1

483 Verweyen, Erstphilosophie, 230.

484 Gen 12,1 – 3.

485 Vgl. Abraham, Mose, Aaron, Saul, David, Samuel, Amos, Hosea, Jesaja usw.

486 Müller, Glauben-Fragen-Denken, 202.

487 Ex 3,13 f.

Der, der als einmaliges Subjekt gerufen wird, begegnet einem, der sich als Subjekt bekundet. Dabei darf sich diese These nicht auf die Semantik der Buchstabenfolge IHWH stützen, »[z]u leicht könnte eine solche Abstützung des Subjektgedankens durch das ohnehin schon nicht unproblematische ›Ich-bin-da‹ der gebräuchlichsten Übersetzung der Sprachverführtheit geziehen werden.«<sup>488</sup> Es geht vielmehr um den theologischen Gehalt des offenbaren Gottesnamens, der Verlässlichkeit, Unverfügbarkeit und Ausschließlichkeit impliziert. So kann von einem »souveräne[n] Ur-Ich«<sup>489</sup> gesprochen werden, dessen Wesen es ist, der ›Ich bin da‹ zu sein.<sup>490</sup> Bleibt diese Einsicht unbedacht, ergibt sich folgende Konsequenz: Dort wo letztlich kein Rufer, da er absolut entzogen bleibt, und kein Gerufener mehr ist, der um sich selbst weiß und sich als ›Ich‹ setzen kann, wird die alttestamentliche Grundeinsicht zur Farce.

Das Neue Testament verstärkt diese Einsicht, indem die Inkarnation des Gottessohnes als Radikalisierung der Subjekthaftigkeit verstanden werden kann. Der sich im Alten Testament offenbarende Gott bleibt trotz aller Selbstbekundung absolut unbegreiflich und unverfügbar. Durch die Inkarnation teilt dieser Gott nun nicht mehr etwas, sondern sich selbst mit. Im Menschsein Jesu unter den Menschen, »durch sein einmaliges subjektives Einzelner-Sein legt der verborgene, durch kein Bild zu fassende Gott sich selbst aus. Kraft seiner Subjektivität und Individualität ist Jesus Gleichnis Gottes, Exeget des Vaters«<sup>491</sup>:

»Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht.«<sup>492</sup>

Gott macht sich durch das Leben des Gottessohnes zugänglich. Er gibt sich in die Abhängigkeit von einem menschlichen Leben, das selbst wiederum von ihm abhängig ist. Diese wechselseitige Beziehung göttlicher und menschlicher Subjektivität wird von Jesus so radikalisiert, dass Einzelne nicht ausschließlich in ihrer Bedeutung für das Volk Bedeutung finden, »sondern oft einfach um ihrer selbst willen in ihrer unableitbaren, ihnen aufgegebenen und geschichtlich von ihnen zu verantwortenden Subjektivität.«<sup>493</sup> In den verschiedenen Gleichnissen erweist sich Jesu Zuwendung zu den Menschen als voraussetzungslose Annahme ihrer Subjekthaftigkeit und Individualität. Der Mensch macht die Erfahrung der ungeschuldeten Selbstmitteilung Gottes, die ihn zur Umkehr befähigt.<sup>494</sup> Über

488 Müller, *Glauben-Fragen-Denken*, 202.

489 I. Dalferth, E. Jüngel, *Person und Gottebenbildlichkeit*, in: F. Boeckle (Hrsg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Freiburg i. Br. u. a. 1981, 57–99, 75.

490 Vgl. Müller, *Glauben-Fragen-Denken*, 203.

491 Ebd. 204.

492 Joh, 1,18.

493 Müller, *Glauben-Fragen-Denken*, 205.

494 Vgl. Lk, 15,11–32; Lk 19,1–10; Joh 7,53–8,11.

die Gleichnisse hinaus unterstreicht die wechselseitige Beziehung von Gott und Mensch das ethische Proprium des Neuen Testaments, das zusammengefasst ist in dem Hauptgebot:

»Welches Gebot ist das erste von allen? Jesus antwortete: Das erste ist: Höre, Israel, der Herr unser Gott, ist der einzige Herr. Darum sollst du den Herrn deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft. Als zweites kommt hinzu: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.«<sup>495</sup>

Gott und den Nächsten zu lieben wie sich selbst zeigt, welche Gewichtung der Selbsterfahrung des Einzelnen beigemessen wird. Schließlich wird die Zentralität des Subjektiven im neutestamentlichen Verständnis dadurch hervorgehoben, dass sich das Subjekt gleichzeitig und irreduzibel in und gegenüber seiner Welt findet und weiß:

»Ich bin nicht mehr in der Welt, aber sie sind in der Welt, und ich gehe zu dir. Heiliger Vater, bewahre sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast, damit sie eins sind wie wir. [...] Ich habe ihnen dein Wort gegeben, und die Welt hat sie gehasst, weil sie nicht von der Welt sind, wie auch ich nicht von der Welt bin.«<sup>496</sup>

#### 4 Die Verbindung von Repräsentations- und Inkarnationsdenken – Voraussetzung eucharistischen Handelns

Die bisherige Auseinandersetzung mit den aufgeführten postmodernen Thesen hat gezeigt, dass das Subjektdenken begründbar ist. Dabei wurde deutlich, dass derjenige, der Subjekt sein will, Gott voraussetzen muss. Dies muss er aber nicht unbegründet tun, was durch die Ausführungen über das sogenannte *futurum exactum* und die biblische Beglaubigung aufgezeigt wurde. Diese Argumentationskette war deshalb notwendig, weil die Intention des Zelebranten, mit der die Eucharistie gefeiert wird, nur dann gewahrt ist, wenn sie durch die aktive Setzung eines Subjekts gegenüber einem Adressaten realisiert wird. Die Intention wiederum macht es möglich, mit der Anaphora der Apostel Addai und Mari gültig Eucharistie zu feiern, auch ohne dass eine bestimmte sprachliche Formel zitiert wird. Damit wird das dritte Argument der römischen Entscheidung zur Gültigkeit der Anaphora von Addai und Mari gestützt. Die nun aufgegriffene Frage nach der Verbindung von Repräsentations- und Inkarnationsdenken als Voraussetzung eucharistischen Handelns ist nicht allein der Addai-und-Mari-Diskussion geschuldet, sondern gilt für jedes Hochgebet bzw. jedes sakramen-

495 Mk 12,28 – 31.

496 Joh 17,11.14.

tale Handeln der Kirche. Durch die – von der römischen Entscheidung motivierte – Auseinandersetzung mit den Thesen postmoderner Sprachphilosophien wurden deren desaströse Auswirkungen auf die Theologie bereits angesprochen. Diese gelten in besonderer Weise für das sakramentale Handeln der Kirche. Sakramentales und postmodernes Denken schließen sich aus. Die Verbindung von Repräsentations- und Inkarnationsdenken und deren Begründbarkeit sind Voraussetzung für sakramentales bzw. eucharistisches Handeln. Gelingt diese Begründung nicht, ist jedes Hochgebet der Kirche, also auch das von Addai und Mari unsinnig. Wenn nur ein radikal absentes Absolutes zu denken bleibt, können erstens Inkarnation und Repräsentation des Absoluten nicht mehr gedacht werden, so dass zweitens ihre Vergegenwärtigung in einem kirchlichen Hochgebet keine inhaltliche Entsprechung mehr hätte. Es muss also aufgezeigt werden, wie sich der Inkarnationsgedanke zur Repräsentationsmöglichkeit des Absoluten verhält bzw. erstphilosophisch verantwortbar denken lässt. Kritisiert die Postmoderne zu Recht das Extrem der direkten Präsentationsmöglichkeit, bietet sie in der radikalen Absenz und Transzendenz des Absoluten lediglich das andere Extrem an. Es zeigt sich die dualistische Vorstellung, dass das Transzendente niemals in der Immanenz erscheinen darf, was verheerend für den Inkarnationsgedanken ist:

»In ihrer Extremposition lässt die Postmoderne, die sich doch auf Heidegger beruft, einen wichtigen Gedanken von Heideggers Philosophie außer acht: das unauflösliche Wechselspiel von Verborgenheit und Unverborgenheit, Nähe und Ferne der Wahrheit des Seins. Ich kann Wahrheit nur in der Weise eines »In-die-Nähe-Kommen zum Fernen« denkerisch erfassen, das heißt: Ich kann niemals über sie verfügen, weil es immer ein Nicht-Präsentierbares gibt, ein Geheimnis. Auf diese Weise wird das Präsenzdenken durchbrochen, ohne daß sich das Nicht-Präsentierbare in radikaler Absenz und Transzendenz verliert.«<sup>497</sup>

Die Eucharistiefeier der Kirche, so auch in der Form der Anaphora der Apostel Addai und Mari, erfüllt genau diese Spannung. In den Gestalten von Brot und Wein zeigt sich Christus unverborgen und verborgen zugleich. Leib und Blut Christi werden realsymbolisch gegenwärtig, und doch bleibt das Geschehen *mysterium fidei*. In der Eucharistie macht der Gottessohn sich berührbar, ohne sich vom Menschen schlechthin abhängig zu machen. Wie ist dies möglich? Fichtes Spätphilosophie gibt eine Antwort auf die Frage, wie das Absolute in Immanenz und Kontingenz erscheinen kann, ohne dass es sich im Kontingenten auflöst bzw. umgekehrt sich das Immanente im Transzendenten verliert.<sup>498</sup> Nach

---

497 Wendel, *Postmoderne Theologie?*, 206. Vgl. M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, in: Ders., *Holzwege*, Frankfurt a.M.<sup>7</sup> 1994, 321–373, 347. Vgl. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen<sup>5</sup> 1992, 121 f. Vgl. M. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen<sup>10</sup> 1992, 43.

498 Vgl. ebd.

Fichte tritt das Absolute nie direkt in die Kontingenz ein, sondern als Bild, das weder nur Abbild eines Urbildes noch ein neues Sein neben dem Absoluten ist. Das Absolute ist ganz im Bild enthalten, welches die Fülle des Seins in sich birgt. Dadurch tritt nicht das Absolute selbst in die Immanenz ein, sondern nur das Bild. Christologisch verstanden lässt sich dadurch der Inkarnationsgedanke retten: In Jesus Christus präsentiert sich das Göttliche, ohne sich jedoch direkt darstellbar, begreifbar, verfügbar zu machen.<sup>499</sup>

»[J]e tiefer Gott sich selbst enthüllt, desto tiefer hüllt er sich in den Menschen hinein.«<sup>500</sup>

Durch diese Neubestimmung von Präsenz und Absenz, Transzendenz und Immanenz lässt sich auch die Dignität des Anderen herleiten. Indem Gott in die Sphäre der Sinnlichkeit und Leiblichkeit und somit in die Sphäre des Anderen eintritt, verleiht er der Leiblichkeit eine Dignität, die gerade die Anerkennung des Anderen mit sich bringt. Die Wichtigkeit des Bildbegriffs als Verstehenshorizont und Lösungsansatz wird im Folgenden thematisiert werden.

#### 4.1 Inkarnation aus erstphilosophischer Sicht – die Entwürfe von Thomas Pröpfer und Hans-Jürgen Verweyen

Thomas Pröpfer und Hans-Jürgen Verweyen konzipieren ihre Entwürfe vom gemeinsamen Ausgangspunkt der Inkarnation als Vollendungsgestalt menschlicher Freiheit her, in der und durch die sich der Wille Gottes als ein unbedingtes Sollen mitteilt.<sup>501</sup> Inkarnation als geschichtliches Ereignis ist das Grunddatum des christlichen Glaubens, da in der Menschwerdung Jesu das »ein für alle Mal« der göttlichen Offenbarung dem Menschen zugänglich wird. Dies kann nur als ein Freiheitsgeschehen verstanden werden, das sich in zwei Dimensionen verwirklicht. Zunächst in der Dimension des Vaters zum Sohn. Jesus entspricht in seiner Selbsthingabe der Liebe des Vaters und lässt sich von ihr durchdringen, so dass sein freier Wille gänzlich durch den Willen des Vaters bestimmt wird. In diesem Punkt konvergieren Verweyen und Pröpfer. Dem Menschen Jesus von Nazareth war es möglich, dem Anspruch des göttlichen Sollens folgend seine Freiheit in unüberbietbarer Weise zu realisieren, so dass sein göttlicher und sein menschlicher Wille völlige Übereinstimmung gefunden haben. Diese willentli-

499 Vgl. ebd. 207.

500 H. U. v. Balthasar, Gott redet als Mensch, in: Ders. *Verbum caro. Skizzen zur Theologie I.* Einsiedeln<sup>2</sup> 1960, 73–99, 92.

501 Vgl. P. Platzbecker, *Radikale Autonomie vor Gott denken. Transzendentalphilosophische Glaubensverantwortung in der Auseinandersetzung zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpfer*, Regensburg 2003, 267–303.

che Durchdringung ist Voraussetzung für die zweite Dimension, dass Gottes Liebe in die Wirklichkeit des Menschen eintreten kann, da Liebe nur Wahrheit wird durch ein Geschehen, mit dem sie sich in die Wirklichkeit des Geliebten (hier: seine Welt) vermitteln kann. Ein solches Geschehen unbedingter Liebe ist nun so zu charakterisieren, dass der Liebende in dieser Liebe als er selbst anwesend sein muss. Der Liebende teilt sich dem Geliebten selbst mit, Inhalt und Subjekt der Mitteilung sind somit identisch und können als Selbstoffenbarung charakterisiert werden.<sup>502</sup> Wie kann sich nun aber – im Falle der göttlichen Selbstmitteilung – Absolutes, d.h. schlechthin Unbedingtes in geschichtliche Begrenztheit vermitteln? Dabei ist zu beachten, dass die »Frage nach dem Sachgrund des Offenbarungsglaubens [...] unlösbar mit der entsprechenden erkenntnistheoretischen Fragestellung verbunden [ist], wie denn dieses Unbedingte als solches in der Bedingtheit unseres Daseins vernommen werden kann.«<sup>503</sup> Wird dieses Vernehmen über den Weg der menschlichen Freiheit gedacht, bleibt zudem die Frage, und hier divergieren die Ansätze von Verweyen und Pröpfer, »...wann eine menschliche Freiheit, und damit auch die Jesu Christi, ihre Vollgestalt in geschichtlicher Kontingenz erreicht hat, und wie diese dann als Selbstmitteilung göttlicher Liebe zu vernehmen ist.«<sup>504</sup> Im Folgenden wird Pröpfers Ansatz in aller Kürze dargestellt, um Konvergenz und Divergenzlinien mit Verweyens Standpunkt, der ausführlicher diskutiert wird, aufzeigen zu können.

#### 4.1.1 Inkarnation als (real-)symbolische Vermittlung

Wie kann von Inkarnation auf sachlicher und erkenntnistheoretischer Ebene gesprochen werden, ohne dabei die grundsätzliche Unableitbarkeit der Offenbarung in Frage zu stellen? Wenn Gott den Menschen als Adressaten seiner göttlichen Liebe auswählt, will er die Möglichkeit finden, sich diesem Menschen zu offenbaren. Dies geschieht in der Gestalt und Mittlerschaft eines Menschen, d.h. Gott inkarniert sich selbst als Mensch. Im Leben und Handeln des Menschen kommt Gottes Liebesangebot zur Geltung, so dass sich der Mensch in Freiheit zu diesem Angebot verhalten kann:

»Nur durch Menschen, die ihr entsprechen, kann Gottes Liebe bei uns ankommen.«<sup>505</sup>

Diese Liebe Gottes kommt durch Jesus Christus in (real-) symbolischer Vermittlung auf den Menschen zu, der dieser Liebe in Freiheit entsprechen kann.

---

502 Vgl. ebd. 267.

503 Ebd. 268.

504 Ebd. 301.

505 T. Pröpfer, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1991, 220.

Nur so kann die menschliche Freiheit in ihrer unausweichlichen geschichtlichen Kontingenz Gottes Liebe in dieser Welt vermitteln. Dabei bleibt die menschliche Freiheit unaufhebbar ambivalent, weil sie Unbedingtes intendieren und antizipieren, aber eben nicht völlig realisieren kann:

»Das Unbedingte muss sich, um real sein zu können, auf den Widerspruch einlassen, in seiner realen Existenz nicht unbedingt, sondern bedingt zu sein.«<sup>506</sup>

Damit zeigt geschichtlich-konkrete Freiheit eine unabänderliche antinomische Konstitution auf. Übertragen auf die Freiheit Jesu bedeutet dies, dass die Unterscheidung zwischen dem ›Schon‹ der Offenbarung und dem ›Noch nicht‹ ihrer eschatologischen Vollendung diese Antinomie geschichtlich nicht überwinden kann. Das Unbedingte ist in menschlicher kontingenter Freiheit nur bedingt realisierbar bzw. lässt sich nur bedingt darstellen. Wenn also die vollkommene göttliche Freiheit Gottes für den Menschen geschichtlich offenbar werden will, »muss sie sich in die Wirklichkeit des Symbols, d. h. in eine von der bleibenden Antinomie geprägten Wirklichkeit einzeichnen. [...] So kann die göttliche Selbstmitteilung in geschichtliche Kontingenz hinein faktisch schon deswegen ›nur‹ symbolisch sein, weil die sinnlich-geistige Aufnahmefähigkeit des Menschen ebenfalls ›symbolisch‹ verfasst ist, die Entschiedenheit göttlicher Freiheit also dem menschlichen Sehen und Verstehen nicht anders zugänglich wäre. Kurzum: Sach- und Erkenntnisgrund christlicher Offenbarung entsprechen einander.«<sup>507</sup> Damit wird deutlich, dass nach Pröpfer Gott als Gott nicht unmittelbar, sondern in unverfügbarer Weise erscheint. Die unbedingte Liebe Gottes findet deshalb Gestalt im Menschen Jesus, der sich hineingibt in die Kontingenz und Geschichtlichkeit der Welt und eben von dort her auch nicht die Antinomie seines geschichtlichen Daseins überwinden kann. In dieser Hinsicht werden ›Schon‹ und ›Noch nicht‹, Verwirklichung und Versprechen der jesuanischen Sendung deutlich. Jesu Leben wird selbst (Real-) Symbol, in dem die göttliche Liebe wirklich aufscheint und auf völlige Realisierung hindrängt. Aus dieser Position ergeben sich eine Anzahl von Anfragen,<sup>508</sup> die die Grenzen der Plausibilität einer sich der Freiheitstheorie verpflichteten Theologie aufweisen. Diese Anfragen lassen sich in der Grundfrage zusammenführen, wie die Differenz zwischen unbedingter Form und bedingtem Gehalt letztlich geschichtlich auszugleichen ist, wenn sich schon ihr Selbsterweis ›symbolisch-antizipativ vollzieht, d. h. wird die göttliche Liebe wirklich vollendet oder ist sie nur Antizipation, Verweis, gar nur Verheißung?

506 H. Krings, System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg u. a. 1980, 25. Vgl. Platzbecker, Radikale Autonomie vor Gott denken, 269.

507 Platzbecker, Radikale Autonomie vor Gott denken, 270.

508 Ebd. 272 f.

#### 4.1.2 Inkarnation als Bild des Absoluten

An dieser zuletzt gestellten Grundfrage kann der Denkansatz Verweyens veranschaulicht werden, denn gegenüber Pröpfer erhebt er den Anspruch, den Freiheitsgedanken konsequent zu Ende zu denken. Dies geschieht mit Hilfe des Bildbegriffs und einem daraus zu entwickelnden Ikonoklasmus: Gott inkarniert sich in der menschlichen Freiheit Jesu, deren Erfüllung und Vollendung durch das Bild-Werden bestimmt ist. Jesus macht sich aus freiem Willen zum Bild des Absoluten. Damit der Mensch nun dieses unbedingte Bild Gottes in seiner geschichtlichen Bedingtheit wahrnehmen kann, führt Verwey den Begriff des Staunens ein. Die Einführung dieses Begriffes hält Verwey deswegen für unerlässlich, weil er über diesen Begriff das erkenntnistheoretische Problem der Vermittlung des Unbedingten zu lösen versucht. Wie kann also das Unbedingte in der konkreten Geschichtlichkeit des Menschen begreifbar werden, ohne wie bei Pröpfer »auf die Aporien einer bedingenden ›symbolischen Rezeption‹ zurückgreifen zu müssen.«<sup>509</sup>

#### 4.1.3 Der Akt des Staunens

Im Akt des Staunens sieht Verwey die Möglichkeit, dass Gott als Unbedingtes dem Menschen in seiner Bedingtheit so entgegenkommen kann, dass alle bis dahin gültigen kategorialen Entwürfe und kausalen Notwendigkeiten umgestoßen werden. Nur im Akt des Staunens können gnoseologisch voraus alle subjektiv-intersubjektiven Möglichkeitsbedingungen von Erkenntnis durchkreuzt und ein ›Ein-für-alle-Mal‹ der göttlichen Offenbarung ermöglicht werden. Dies ist »der Augenblick, wo Zeit, ›alles andere‹, wir selbst vergessen sind. Eine Gegenwart, die doch kein Gegenüber, nicht die Spaltung in ein ›Subjekt‹ und ein ›Objekt‹ kennt.«<sup>510</sup> Im Augenblick des Staunens wird unmittelbar – vor allem Urteilen – ein Einblick in die Identität des ihm begegnenden Anderen mit seinem absoluten und unendlichen Grund möglich. Zudem »bleiben nicht nur unendliche Möglichkeiten des absoluten Grundes, sich selbst im sinnlich Begegnenden zur Vernehmung zu bringen, sondern es ist auch seine Möglichkeit eröffnet, sich selbst in ihr absolut und endgültig zu gewähren.«<sup>511</sup> Die daraus entstehende Identität des sinnlich Begegnenden mit seinem unendlichen Grund ist exemplarisch zu verstehen, insofern »als sie in ihrer materiellen Einmaligkeit alle andere Wirklichkeit in sich widerspiegelt und in eine absolute Einfalt versammelt, als Spiegel und Versammlung aber (wo das andere als solches, d. h. als

509 Ebd. 274.

510 H.-J. Verwey, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung*, Düsseldorf 1969, 177.

511 Ebd. 184.

Grenze gegen die begegnende Wirklichkeit, wegbleibt) wirklich das gründende Urbild selbst darstellt.«<sup>512</sup> In theologischer Hinsicht wird hier das gnadenhafte Moment deutlich, denn im Staunen wird das Ich auf eine Wahrheit ver- und angewiesen, die selbst außerhalb ihrer Verfügung bzw. Setzung liegt.

Das hier begegnende Andere identifiziert Verweyen mit dem Schönen<sup>513</sup>, das dem Ich zwar nur durch die Sinne vermittelt werden kann, zugleich aber eine zutiefst geistige Erfahrung darstellt, die verdeutlicht, dass Leib und Seele des Menschen nicht zu trennen sind. Dies gilt nun nicht nur für die Erfahrung des Schönen, sondern in gleichem Maße auch für die Erfahrung von Intersubjektivität, von der her Verweyen den Freiheitsgedanken veranschaulicht. Alles, was ist, alles Seiende, das dem freien Ich zur Anschauung kommt, »ist integrierende Möglichkeitsbedingung des praktischen Vollzugs, mit dem sich dieses zum Bild des Absoluten macht. Als Bild ist das freie Ich dem abgebildeten Freiheitsgrund gegenüber different und doch im gleichen Maße aufs engste mit ihm vereinigt.«<sup>514</sup> Im Bildbegriff als Freiheitsbegriff lässt sich somit eine unverfügbare Selbstmitteilung des transzendenten Absoluten in die Immanenz denken. Wenn sich menschliche Freiheit im Bildwerden realisiert, wird somit ein staunenswerter Einblick in den sie erfüllenden Grund möglich, der sich selbst jedoch jedem Begreifen entzieht. In der Erfahrung von Intersubjektivität wird durch das Staunen zugleich der Aspekt des Sollens vermittelt, der die Anerkennung des Anderen intendiert. Dieser Aspekt des Sollens kann daher als ein ›Unbedingtes‹ evident werden. Dies ist deshalb unerlässlich, weil das durch den Menschen Jesus von Nazareth vermittelte unbedingte Sollen nur dann rational legitimiert werden kann, wenn er in seiner leiblichen Verfasstheit auf eine absolute Begegnung, d. h. auf seinen absoluten Grund, transparent werden kann. Das bedeutet, dass das absolute »Engagement einem Menschen gegenüber, dessen vollkommene Sollensrealisation ihn als Inkarnation Gottes ansprechbar macht, [...] dann nicht mehr aufgrund seiner selbst erfolgen [dürfte]. Ein interpersonales Verständnis von Offenbarung ist von ihrer sinnlichen Vermitteltheit also nicht zu isolieren.«<sup>515</sup> Damit wird deutlich, dass eine Philosophie der Interpersonalität, die die Möglichkeit von göttlicher Offenbarung annimmt, ohne den Aspekt des Staunens nicht auskommt. Im Moment des Staunens wird vielmehr dem Ich in absoluter Freiheit der Aspekt des Heils deutlich, indem sich wirkliche Offenbarung ereignet. Verweyen sieht in diesem Augenblick wirklicher Offenbarung schließlich ein Ereignis, dem ›Wortcharakter‹ zukommt.<sup>516</sup> Das Ich kann aber das offenbarende göttliche Wort in seiner Unbedingtheit nur dann ver-

512 Ebd. 183. Vgl. Platzbecker, Radikale Autonomie vor Gott denken, 275.

513 Vgl. ebd. 170.

514 Platzbecker, Radikale Autonomie vor Gott denken, 277.

515 Ebd. 278.

516 Vgl. ebd.

nehmen, wenn es sich selbst in seiner Freiheit zur Antwort macht, d.h. es lässt sich verpflichten, Bild des Absoluten werden zu wollen. Dieses Bild ist uns Menschen in Jesus Christus schon begegnet, der den göttlichen Grund transparent macht und sinnlich vermittelt. Im Staunen macht der Mensch sich auf den Weg, diesen göttlichen und absoluten Grund zu suchen. Er wartet zugleich auf die Erfüllung, dass am Ende der Zeit des Einander-zum-Bild-Werdens außer diesem Grund nur noch ein Bild da sein wird.

#### 4.1.4 Inkarnation in Konkrektion

Wie kann nun der Inkarnationsgedanke konkret gefasst und zugleich gezeigt werden, dass der Mensch in seiner Kontingenz fähig ist, Gott zu begegnen, bzw. es ihm praktisch möglich ist, sich selbst zum Bild des Absoluten zu machen? In der transzendentalen Reflexion über den Aspekt des Staunens ist es Verweyen gelungen zu zeigen, dass ein endliches Du auf eine absolute Begegnung hin transparent werden kann. Dieses bedarf nun der aposteriorisch-phänomenologischen Ergänzung, die klärt, wie sich eine menschliche Freiheit in ihrer sinnlich-leiblichen Verfasstheit zum Bild des Absoluten bestimmen kann.<sup>517</sup> Ziel ist es, deutlich zu machen, dass Inkarnation dem Begriff nach als Bild des Absoluten verstehbar werden kann. Dieses verwirklicht sich in den sich einander zum Bild machenden freien Wesen, in denen die Andersheit ein klares Gesicht bzw. Antlitz gewinnt. D.h. der von Verweyen entwickelte Sinnbegriff muss – soll er Geltung haben – zumindest in Ansätzen eine mögliche Anwendbarkeit aufzeigen.<sup>518</sup>

Dies geschieht durch die vorsichtige Annäherung<sup>519</sup> an den jüdischen Philosophen E. Lévinas, der die neuzeitliche Erstphilosophie zu überwinden sucht, indem er dem Primat der Ontologie den Primat der Ethik gegenüberstellt. Dem kann hier nicht ausführlich nachgegangen werden.<sup>520</sup> Verweyen teilt den von Lévinas erarbeiteten Grundsatz, dass die im Sollen erfahrene Selbstverpflichtung von Freiheit verbunden ist mit der sittlichen Inanspruchnahme des Ichs durch den Anderen. D.h. die einzig ethisch angemessene Weise, die Andersheit des Anderen anzuerkennen, ist, sie im ständigen Zerschneiden meiner vorläufigen

---

517 Vgl. ebd. 281.

518 Vgl. Verweyen, Gottes letztes Wort, 176.

519 Verweyen kann dabei die von Lévinas bezogene Position in Bezug auf das Absolute nicht teilen. Nach Lévinas ist das Absolute nicht mit dem Sein identisch, es liegt vielmehr jenseits der Totalität des Seins. Dadurch zeichnet sich das Absolute durch radikale Transzendenz und niemals zu präsentierende Absenz aus, wodurch keine Selbstvermittlung in die Immanenz möglich ist.

520 Vgl. Platzbecker, Radikale Autonomie vor Gott denken, 281 – 284.

Begriffe vom Anderen<sup>521</sup> anzuerkennen. Positiv gesprochen geht es darum, die gesamte materielle Welt theoretisch als potentielles Medium des wechselseitigen Zum-Bild-Werdens von Freiheiten anzusehen und dann als solches auch praktisch zu vollziehen. Diese reale Vermittlung des Bildes in der Sinnenwelt geschieht konkret über den Leib. Dabei kennzeichnet Verweyen das Verhältnis zwischen Ich und der Sinnenwelt durch ein schöpfungstheologisches Argument. Die Sinnenwelt als Gottes Schöpfung ist der von Gott gewährte Freiheitsraum, in dem sich die einzelnen Bilder Gottes interpersonal zu seiner Doxa entfalten können. Der Schöpfung als Freiheitsraum, in dem das Bildwerden geschehen kann, kommt daher eine eigene Würde zu, die nicht rein funktional reduziert werden darf.<sup>522</sup> Hier zeigt sich nun ein weiteres Problem: Wie soll das Bildwerden gelingen, wenn das Medium, in dem sich das Bildwerden vollzieht, selbst zur Freiheit strebt? Das Ich erfährt sich als unbedingte Einheit, das zugleich in unaufhebbare Differenz gesetzt ist. Es ist immer schon vom Anderen her radikal unterwandert, das es als Anderes nur aufgrund der transzendental vorausliegenden Einheitsbestimmung erkennen kann. Für die Konkretion von Inkarnation als Bild-Sein bedeutet dies, dass sie einerseits »in einem passivischen Sinn als ›Eingelassensein in ein mir zugehöriges Fremdes«, andererseits »im aktivistischen Sinn als ›Mich-Einlassen in (bzw. auf) ein mir zugehöriges Fremdes«<sup>523</sup> verstanden werden kann. Durch diese Einsicht durchbricht Verweyen den von Fichte geäußerten Totalanspruch des Bewusstseins, nach dem alles, was »für ein Ich sein solle, könne und solle nur durch das Ich sein.«<sup>524</sup> Dagegen setzt Verweyen mit Lévinas, dass das Ich immer schon, d. h. vor aller selbstbewussten Tätigkeit, unter dem Anspruch des Anderen steht, der sich wiederum nicht der eigenen Intentionalität verdankt bzw. sich durch diese verfügbar machen lassen könnte. Diese unbedingte Geltung des im Anderen begnenden Sollens kann aber eben nur auf der Grundlage einer Intentionalität aufgewiesen werden. Demnach hat das Subjekt sich über seine Leib- und Sinnerfahrung immer schon (bewusst oder unbewusst) auf eine unverfügbare Andersheit eingelassen. Das Andere führt im Ich ohne dessen Einwilligung ein Eigenleben, bzw. noch weiterdenkend, sowohl dieses Andere als auch die eigene Leiblichkeit stellt dem Ich einen unbedingten Widerstand entgegen.<sup>525</sup> Die Leiblichkeit in ihrer Sterblichkeit widersetzt sich dem Einheitsstreben des Bewusstseins. In seiner leiblich-sinnlichen Verfasstheit erfährt sich das Ich somit als bleibend ambivalent, ja gar entfremdet. Was bedeutet dies für das Bildwerden? Der Leib ist zunächst einmal, unabhängig davon, ab wann ich eine Wahrnehmung meiner Zugehörigkeit zu

521 Vgl. Ikonoklasmus.

522 Vgl. Platzbecker, Radikale Autonomie vor Gott denken, 285 f.

523 Verweyen, Gottes letztes Wort, 167 und 175.

524 Fichte, SW III, 24.

525 Vgl. Verweyen, Gottes letztes Wort, 167 ff., 175, 183.

diesem habe, Bild meines individuellen Seins. In der Sinnlichkeit bin ich nicht nur dieses Bild, sondern mache es auch, d. h. dieses Bild ist mehr oder weniger bewusster Ausdruck meiner Freiheit, durch die ich unausweichlich mitverantwortlich am Geschick des Anderen werde. Die beschriebene Ambivalenz meiner körperlich-sinnlichen Verfasstheit ist Bedingung und Vollzugsform der Beziehung zum Anderen, deren Ergebnis statt tieferem Verständnis größere Entzogenheit zur Folge hat. So resümiert Verweyen:

»Mag er selbst auch noch so fest bei dem Entschluss bleiben, sich über seinen Leib zum Bild des anderen Menschen zu machen: Leib und Sinnenwelt entziehen sich, je mehr er sich dem Tod nähert, dieser seiner Verfügung.«<sup>526</sup>

Der Raum der Verwirklichung des Bildes des Absoluten ist somit von ähnlicher unverfügbarer Andersheit geprägt wie das, was es eigentlich abzubilden gilt. Mit dieser Feststellung scheint die Frage nach der konkreten, geschichtlich-materialen Realisation der unbedingten Intention menschlicher Freiheit und mit ihr die Frage nach dem ›Wie‹, d. h. nach der Verwirklichung des Bildes des Absoluten unbeantwortet zu bleiben.<sup>527</sup> Platzbecker wendet an dieser Stelle ein, dass sich »über die obige Frage der Sinn- und Leiblichkeit, die das Subjekt zu einer noch einmal frei affirmierbaren Passivität nötigt, eine mögliche theologische Antwort [eröffnet], mit der schließlich auch das Inkarnationsereignis als geschichtliche Vollendung menschlicher Freiheit gedacht werden kann.«<sup>528</sup>

In der Vorstellung der Gottesebenbildlichkeit bei Irenäus von Lyon sieht Verweyen einen möglichen Antwortversuch. Nach Irenäus ist die Gottesebenbildlichkeit des Menschen in seinem Fleisch-Sein angesiedelt.<sup>529</sup> Das vom göttlichen Töpfer geschaffene Bild ist aufgrund seiner Geschichtlichkeit dynamisch, d. h. als fortwährende *plasmatio* zu verstehen. Der Mensch ist somit nicht fertig gebrannter Ton, sondern seine Aufgabe ist es, den Lehm in sich nicht hart werden zu lassen. Dazu empfängt der Mensch immer wieder den Heiligen Geist als Quell lebendigen Wassers. Menschwerdung geschieht in Irenäus Vorstellung unter den wachsamen Händen Gottes auf die Vollendung aller Geschichte hin.<sup>530</sup>

526 Verweyen, Gottes letztes Wort, 184.

527 Vgl. Platzbecker, Radikale Autonomie vor Gott denken, 292 f.

528 Ebd. 293.

529 Vgl. Irenäus, Adv. Haer. 4 Praef., 4, FC 8/4, 17. »Der Mensch ist nämlich eine Mischung von Seele und Fleisch, ist nach dem Gleichnis Gottes gestaltet und durch seine Hände gebildet, das heißt durch den Sohn und den Geist, zu denen er gesagt hat: ›Laßt uns den Menschen machen‹ [...]. Denn was alle Häretiker mit dem größten Ernst auch reden mögen, letztendlich kommen sie doch dahin, den Demiurgen zu lästern und das Heil für Gottes Geschöpf abzustreiten, welches das Fleisch ist, dessentwegen der Sohn Gottes die ganze Heilsordnung erfüllt hat, wie ich auf vielerlei Art und Weise gezeigt habe.«

530 Vgl. Ebd. 4, 39, 2, FC 8/4, 345 f. »Wenn du also ein Werk Gottes bist, dann warte auf die Hand deines Künstlers, die alles zum günstigen Zeitpunkt macht, zum günstigen Zeitpunkt von dir aus gesehen, um dessen Erschaffung es geht. Biete ihm dein Herz an, sensibel und

Die beiden Hände des Schöpfers sind der Sohn und der Geist. Logos und Pneuma stammen aus demselben Ursprung und prägen dem Menschen ihren Abdruck auf.

Dabei ist folgende Einschränkung zu bedenken, dass trotz des menschlichen Willens, den Ton feucht zu halten, nicht zu verhindern ist, dass der Leib mehr und mehr austrocknet. Dies hat nun weitreichende Konsequenzen, denn es gelingt dem Menschen letztendlich nicht, sich als Bild des Absoluten zu inkarnieren. Der Freiheit, sich als Bild des Absoluten zu inkarnieren, muss schließlich eine Inkarnation des Absoluten selbst entgegenkommen, d. h. dass das immer gesichtsloser und fremder werdende Andere selbst ein Antlitz annehmen und als Du ansprechbar werden muss:

»Die Erscheinung des Absoluten als Du müsste [...] ›den Faden‹ meiner Entschiedenheit zum ›Bildwerden im Ikonoklasmus‹ den Menschen gegenüber aufnehmen, den Faden, den mein Sterben unerbittlich zerreißt. [Das bedeutet] die zunehmende Gesichtlosigkeit meines Leibes und der Sinnenwelt als integrierenden Teil jenes ›Ikonoklasmus‹ zu verstehen, in dem ich allein dem ›Bilderverbot‹ nachkommen kann, und, indem ich mich in diese mir entschwindende Ausdrucksmöglichkeit meiner Freiheit hineinziehen lasse, mich jenem ›Namen‹ zu nähern, der den schlechthin unbedingten Ikonoklasmus vom Menschen fordert.«<sup>531</sup>

Diese Einsicht lässt sich konkret im Christusereignis sichtbar machen, in dem die Inkarnation Gottes in einem sinnlich-leiblich verfassten Menschen ausgewiesen werden kann. Der sich ganz vom Willen Gottes in Anspruch nehmen lassende Gottessohn bietet dem ihm begegnenden Menschen die Möglichkeit, in ihm einen Ausdruck zu finden. Sie erfüllen somit mit ihrer Freiheit das, worauf sie vom Grund ihres Daseins her angelegt sind: Bild des Absoluten zu werden. In der Konsequenz bedeutet dies aber die unbedingte Anerkennung der Andersheit des Anderen, indem der Gottessohn diese zum Bild-Werden befreit und sich selbst ihnen gegenüber, durch das Zerschneiden seiner bedingten Bilder, zum unbedingten Bild macht.<sup>532</sup> Diese Anerkennung impliziert auch, dass der Gottessohn die göttliche Liebe selbst in der Verweigerung des Menschen zeigt und bereit ist, diese im Leiden zu bewahren. Dies geschieht so weit, dass er sich im Sterben nur noch dem Willen des ›ganz Anderen‹ unterwerfen kann, wodurch er in der völligen Passivität und Entfremdung am Kreuz noch einmal sein letztes freies Ja spricht. Im Sterben Jesu vollzieht sich somit ein Ikonoklasmus »worüber

nachgiebig, und bewahre die Gestalt, in der der Künstler dich gestaltet hat; hab Feuchtigkeit in dir, um nicht zu verhärten und die Spuren seiner Finger zu verlieren. [...] Wenn du aber sofort verhärtest, seine Kunst verabscheust und undankbar gegen ihn bist, weil du (nur) ein Mensch geworden bist, hast du durch die Undankbarkeit gegen Gott seine Kunst und auch das Leben verloren. Etwas zu schaffen ist bezeichnend für die Güte Gottes, geschaffen zu werden aber bezeichnend für die menschliche Natur.«

531 Verweyen, Gottes letztes Wort, 184.

532 Vgl. Platzbecker, Radikale Autonomie vor Gott denken, 295.

hinaus kein größerer gedacht werden kann.«<sup>533</sup> Dieser unüberbietbare Ikonoklasmus zeigt sich in zweifacher Hinsicht:

»[I]ndem er bis in seinen Tod hinein die Andersheit der Anderen (die ihn hassen) anerkennt, bejaht er zugleich die Andersheit des göttlichen Du, zu dem hin er sich im Sterben vertrauensvoll überschreitet, obwohl kein Hinweis auf eine bergende Nähe ihn dazu ermutigt.«<sup>534</sup>

Dadurch wird er zum äußersten Bild des Absoluten, das menschliche Freiheit hervorzubringen vermag.

## 5 Ergebnissicherung

Die Untersuchung muss an dieser Stelle erneut die Ausgangsfrage und die Gesamthematik in den Blick nehmen. Ausgangspunkt der vorausgehenden Überlegungen war das dritte Argument der römischen Entscheidung hinsichtlich der Gültigkeit der Anaphora der Apostel Addai und Mari, nach der die Herrenworte zwar nicht *ad litteram* formuliert werden, aber eindeutig intendiert und auf eucharistische Weise präsent sind. Diese Argumentation stützt sich auf mehrere Textstellen des Hochgebetes, in denen nach römischer Überzeugung die Herrenworte intendiert sind. Dies ist aber nur dann möglich, wenn die transzendentalphilosophische Grundannahme richtig ist, dass die menschliche Vernunft und das Wissen um sich selbst nicht ganz in der Sprache aufgehen, d. h. nichtsprachliches Denken philosophisch begründbar ist. Um dies zu erweisen, bedurfte es der philosophischen Begründung von Subjektivität und der Verteidigung sprachunabhängiger Akte. Diese subjektphilosophischen Begründungen mündeten in die Erkenntnis, dass freie Subjektivität nur zu denken ist, wenn Gott existiert. Wenn die Existenz Gottes nicht mehr mit guten Gründen zu denken ist, fällt der Subjektivitätsgedanke. Mit dem Verlust des Subjektivitätsgedankens ist es unsinnig, von einem nicht restlos sprachgebunden Denken auszugehen. Sofern aber ein Ich gedacht wird, geht es immer um die präreflexive Priorität des Ichs. Wäre also jedes Denken restlos sprachgebunden, dann gäbe es Intention nicht durch die bewusste subjektive Setzung, sondern nur noch als Epiphänomen eines Sprachspiels. Dann wäre es müßig, im konkreten Text nach dem Ausdruck einer bewusst gesetzten Intention zu suchen. Wenn die Intention nur ein Epiphänomen des jeweiligen Sprachspiels ist, dann ist das, was das römische Dokument Intention nennt verfehlt, unabhängig ob sie *ad litteram* oder auf eucharistische Weise präsent ist. Die Konsequenzen für die gesamte

---

533 Verweyen, Gottes letztes Wort, 360.

534 Platzbecker, Radikale Autonomie vor Gott denken, 299.

Theologie wurden bereits angesprochen. Die vorangegangene Untersuchung hat folgendes gezeigt:

1. Es ist möglich, in der Anaphora der Apostel Addai und Mari nach der Intention der Herrenworte zu suchen, weil es keine Intention unabhängig vom Subjekt geben kann und das Hochgebet der sprachliche Ausdruck dieser bewusst gesetzten Intention ist, wobei die Intention selbst nicht ausgesprochen werden muss. Demgegenüber steht der sprachphilosophische Mainstream, nach dem alles Sein, das verstanden werden kann, Sprache ist. Dadurch wird der Mensch als epiphänomenes Produkt seines Seins, seiner Geschichte, des Gehirns und seiner Sprache verstanden. Mit der postmodernen Forderung nach Pluralität und Heterogenität wird letztlich jede Form von selbstbewusster Subjektivität abgelehnt. Diese Vorstellung wurde widerlegt durch die Begründung folgender These.

2. Es gibt selbstbewusste Subjektivität.

Es konnte gezeigt werden, dass der *linguistic turn*, nach dem die Betonung der Subjektivität die Diktatur des Einen über den Anderen zur Folge hat, von einer falschen Grundannahme ausgeht und zu einer falschen Schlussfolgerung führt. Die falsche Grundannahme liegt im Postulat der für notwendig gehaltenen Eliminierung der Subjektivität, die als Ursache für die Unterwerfung des Gegenübers identifiziert wird. Das Subjekt macht sich eben nicht nur zum Herrn seiner selbst, so der postmoderne Vorwurf, sondern auch zum Herrn über den Anderen, und dadurch zum Zentrum der Sprache, der Erkenntnis und allen Seins. In dieser Diktatur der Subjektivität wird jedes Andere, und damit seine Freiheit ausgegrenzt. Um also die Dignität des Anderen zu bewahren, wird nun der Primat auf dieses Andere übertragen. Abgesichert wird diese Forderung durch den Gehorsam, der gegenüber einem nicht repräsentierbaren, unverfügbaren und radikal absenten Absoluten geschuldet ist. Wie gesehen bieten diese Grundannahmen lediglich die Umkehrung dessen, was sie kritisieren. Die Kritik an einer direkten Präsentationsmöglichkeit des Absoluten und damit seiner Verfügbarkeit führt nun zur radikalen Absenz und dem vollkommenen Abdriften in unzugängliche Transzendenz. Das Transzendente kann niemals in der Immanenz erscheinen. Aus der kritisierten Position einer absoluten monistischen Identität wird nun nichts anderes als die verabsolutierte Differenz; aus der Diktatur des Subjekts, wird die Diktatur des Anderen. Die falsche Schlussfolgerung besteht nun in der Annahme, dass diese Umkehrungen Freiheit, Dialog und gegenseitigen Respekt zur Folge haben. Die postmoderne Unfähigkeit, Identität und Differenz, Subjekt und Objekt, das Ich und den Anderen in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis ohne die Hypertrophie des Einen oder des Anderen zu sehen, führt eben nicht in wirkliche Kommunikation und Beziehung, sondern in einen verabsolutierten Isolationismus und das bloße Ne-

beneinander von verschiedenen, unverbundenen Sprachspielen, in denen der Mensch und die Welt gefangen gehalten werden.

Die Gegenthese aus christlicher Sicht setzt bei Heideggers Gedanken des unauflöselichen Wechselspiels von Verborgenheit und Unverborgenheit des Absoluten an. In der Überzeugung, dass die Wahrheit des Seins sich nur in der Weise eines ›in die Nähe-Kommen zum Fernen‹ denkerisch erfassen lässt, bleibt ein letztlich unverfügbares Geheimnis. Durch den Bildbegriff kann dieses Wechselspiel von Verborgenheit und Unverborgenheit angemessen in Balance gehalten werden. Durch das Bild tritt das Absolute in die Kontingenz ein. Es ist dabei weder nur Abbild eines Urbildes noch ein neues Sein neben dem Absoluten. Die Grundzüge des *linguistic turn* und eine erste mögliche christlich geprägte philosophische Antwort wurden dargestellt, um von dort aus aufzuzeigen, was notwendig ist, damit Subjektivität und eine nicht restlose Sprachgebundenheit des Ichs zu denken bleibt. Dies ist Voraussetzung, weil es keine Intention unabhängig vom Subjekt gibt. Die Intention braucht die subjektive Setzung, die aber selbst nicht ausgesprochen werden muss. Das Hochgebet der Apostel Addai und Mari macht diese Klärungen notwendig, da eine theologische Begründung der Gültigkeit nicht von scheinbar falschen philosophischen Voraussetzungen ausgehen darf. Daher wurde für die verantwortliche philosophische Rede von Subjektivität und ihrer Konsequenzen hinsichtlich einer nicht durch das Sprachspiel zu ersetzenden Intention die folgende These notwendig.

3. Der Mensch kann nur ich sagen, wenn es Gott gibt.

Diese These folgte einer Darlegung R. Spaemanns *argumentum ad hominem*. Es geht von Prämissen aus, nach denen die wechselseitige Abhängigkeit zwischen dem Dasein Gottes und der Subjektivität des Menschen aufgezeigt wird. Wenn Gott ist, dann ist der Mensch Subjekt bzw. Person. Andernfalls bleibt nur noch eine reduktionistische Erklärung der Welt, die nicht mehr das Sein selbst verstehen will, sondern nur noch die darin ablaufenden Kausalitäten. Wahrheit wird zur überlebensdienlichen Idiosynkrasie, die selbst keine wahre Erkenntnis mehr vermittelt. Die Wahrheitsfrage hat noch eine weitere Konsequenz, denn das, was wahr ist, muss auch einmal wirklich gewesen sein. Es muss einmal in der Gegenwart gewesen sein. Präsens und *futurum exactum* sind unzertrennlich, weil das, was jetzt ist, einmal zukünftig und einmal gewesen sein wird. Von hier aus macht Spaemann deutlich, dass ein ›Ort‹ gedacht werden muss, wo alles, was einmal gewesen ist, aufgehoben wird, da es sonst auch jetzt nicht gewesen sein kann. Somit ist das Wirkliche nur wirklich zu denken, wenn wir Gott denken. Die sich anschließende biblische Beglaubigung bestätigt diesen Begriff von Wirklichkeit und berichtet von der Erfahrung des Menschen, Gott zu begegnen. Das Absolute verharret nicht in absoluter Transzendenz, sondern tritt selbst als Rufer in der Immanenz auf, ohne dadurch restlos verfügbar zu werden. In biblischem Verständnis tritt das Absolute als ein souveränes Ur-Ich auf, das den

Einzelnen aus der Masse als Ich herausruft. Der Höhepunkt dieser Begegnung von Transzendenz und Immanenz vollzieht sich in der Inkarnation des Gottessohnes. In Jesus Christus präsentiert sich das Göttliche, er ist Bild des Vaters, der die Fülle des Sein in sich trägt. Dabei wird das Göttliche repräsentierbar, ohne sich jedoch direkt darstellbar, begreifbar und verfügbar zu machen. Diese biblische Grunderfahrung führt zur Reflexion und Einführung des Bildbegriffs in der Theologie, wodurch verstehbar wird, wie das Transzendente in die Immanenz eintreten kann. Mit der Urform des transzendentallogischen Argumentes ›wenn ich mich täusche, bin ich‹ ist die Selbstgewissheit des Denkens verstehbar, die das Zentrum des subjektiven Gottesverhältnisses bildet. Die menschliche Vernunft, als Bild Gottes, macht Kommunikation und Verständigung möglich. Habermas hatte diesen Einwand gegen die Postmoderne formuliert. Wer die vielen Stimmen der Vernunft postuliert, muss von einer die vielen Stimmen einenden und sie tragenden Vernunft ausgehen, wenn Kommunikation gelingen soll. So erscheint der Subjektgedanke, die Ich-Dimension, eben nicht auf Kosten kommunikativ-intersubjektiver Elemente, sondern als Bedingung von deren Möglichkeit. Dieser Grundzug ist wiederum in Gott selbst auszumachen, da durch die Bildwerdung des Sohnes die kommunikativ-intersubjektive Verbindung zwischen Vater und Sohn deutlich wird. Im Dialog zwischen Vater und Sohn macht der Sohn sich zum Bild des Vaters, indem er seine ganze Freiheit, das, was ihm als ›Ich selbst‹ zur Verfügung steht, in dieses Bild hineingibt. So wird der Sohn vollkommenes Abbild des Vaters, das in seiner Differenz zum Vater durch seine Vollkommenheit bereits überwundene Differenz ist. Dieses Geheimnis von Identität und Differenz, von Verborgenheit und Unverborgenheit, letztlich das Wesen Gottes, kann nur in menschlicher Begrenzung erkannt werden. Durch die Vernunft ist es dem Menschen aber möglich, sich selbst und dadurch seine Ähnlichkeit mit Gott besser zu verstehen, um dem göttlichen Geheimnis näher zu kommen. Das Wesen des Menschen und seiner Vernunft besteht darin, eben den zu erkennen, dessen Bild er ist. Dies geschieht durch die Reflexion seiner selbst, so dass er auf dynamische Weise dem näher kommt, dessen Bild er ist. Dies hat erhebliche philosophische Konsequenzen. Das ›Ich‹ auf das der Mensch dabei stößt, ist zwar sprachlich und geschichtlich bedingt, aber nicht restlos. Es kann nicht völlig vom Anderen her konstituiert sein, da die Sprache kein Selbstbewusstsein vermitteln kann, da sie selbst voll von Bildern ist und darum nicht Bild vom Bild sein kann. Der Mensch wird vielmehr in Differenz gestellt. Diese Differenz zu sich nimmt er als Anderes wahr, was voraussetzt, dass er sich selbst als von nichts Anderem bedingte Einheit kennt. Der Mensch findet von hier aus zu einem durchgängigen Sinn, wenn er in seiner Freiheit, die sich völlig unabhängig von einem Anderen vollzieht, sich selbst als Bild zum Sein setzt, d. h. aus Freiheit zum Bild Gottes macht. Dies hebt nun die Differenz zwischen ›Ich‹ und ›Nicht-Ich‹, in die der Mensch

sich geworfen weiß, nicht auf. Ziel ist es zu einer Einheit zu finden, die diese Differenz bewahrt. Dies geschieht durch das Bild-Werden, das sich dynamisch vollzieht und doch eine Letztgültigkeit erhält. Von hier aus entsteht die Begegnungsmöglichkeit für die freien Iche. Das Ich bereitet in sich ein Fleisch dafür, dass alle ihm begegnenden Anderen zu Wort kommen. In dieser horizontalen Inkarnation ist die Möglichkeitsbedingung dafür gegeben, dass der Mensch Wirklichkeit als sinnvoll erfahren kann. Der Inkarnationsgedanke ist dafür die Voraussetzung.

4. Repräsentations- und Inkarnationsdenken sind Voraussetzung für eucharistisches Handeln.

War die bisherige Ausarbeitung spezifisch der Addai-und-Mari-Diskussion geschuldet, ist die Rechtfertigung von Inkarnation und damit Repräsentation Voraussetzung für jedes sakramentale, besonders jedes eucharistische Handeln. Gelingt die philosophische Rechtfertigung nicht, wird jedes sakramentale Handeln – so auch die Anaphora von Addai und Mari – in sich unsinnig. Sakramentales und postmodernes Denken schließen sich aus. Die durch die Addai-und-Mari-Diskussion ausgelöste Auseinandersetzung mit der Postmoderne führte daher zu der Gegenüberstellung der Entwürfe von T. Pröpfer und H.-J. Verweyen. Beiden Entwürfen ist gemeinsam, dass sie Inkarnation als Vollendungsgestalt menschlicher Freiheit verstehen, in der sich Gottes Wille als unbedingtes Sollen mitteilt, zunächst in der Beziehung des Vaters zum Sohn, dann auch in der Beziehung Gottes zum Menschen. Dies geschieht, wie gesehen, in der Form der göttlichen Selbstmitteilung, wodurch die Frage aufgelöst wurde, wie sich schlechthin Unbedingtes in geschichtliche Begrenztheit vermitteln bzw. vom Bedingten vernommen werden kann. Pröpfers Ansatz versteht Inkarnation als realsymbolische Vermittlung, wobei sich das Unbedingte auf den Widerspruch einlassen muss, dass es in seiner realen Existenz nicht unbedingt, sondern bedingt sein muss. Die göttliche Selbstmitteilung in die menschliche Kontingenz hinein geschieht laut Pröpfer daher auf symbolische Weise. Dabei klärt er nicht mehr, ob sich die göttliche Liebe wirklich vollendet oder nur noch als Verheißung präsent ist.

Verweyen versucht dieser Problematik zu entgehen, indem er Inkarnation als nicht mehr zu überbietenden Ikonoklasmus versteht. Mit Hilfe des ›Stauens‹ gelingt es ihm, das erkenntnistheoretische Problem der Vermittlung des Unbedingten zu lösen. Im Akt des Stauens werden alle subjektiv-intersubjektiven Möglichkeitsbedingungen von Erkenntnis durchkreuzt, wodurch unmittelbar ein Einblick in die Identität des begegnenden Anderen mit seinem absoluten Grund möglich wird. Das begegnende Andere identifiziert Verweyen mit dem Schönen, dessen Erfahrung der Erfahrung von Intersubjektivität gleicht. Von hier aus versteht er den Bildbegriff als Freiheitsbegriff, wodurch sich die unverfügbare Selbstmitteilung des transzendenten Absoluten in die Immanenz

denken lässt. Menschliche Freiheit realisiert sich im Bildwerden, wodurch ein staunenswerter Einblick in den sie erfüllenden Grund möglich und zugleich ein Aspekt des Sollens vermittelt wird, der die Anerkennung des Anderen intendiert. Im Moment des Staunens wird dem Ich in absoluter Freiheit der Aspekt des Heils deutlich. Es geschieht somit ein Offenbarungsereignis, dem Wortcharakter zukommt. Der Mensch kann dieses sich offenbarende göttliche Wort in seiner Unbedingtheit aber nur dann vernehmen, wenn er sich selbst in seiner Freiheit zur Antwort macht, d. h. Bild des Absoluten werden zu wollen. Dieses Bild ist uns Menschen auf unüberbietbare Weise in Jesus Christus begegnet.

---

## V. Die Wahrnehmung der Intention im Gesamt des Hochgebetes – ein Struktur- und Textvergleich

In dem vorangegangenen Kapitel ist deutlich geworden, dass entgegen dem sprachphilosophischen Mainstream nach dem *linguistic turn* sich die These rechtfertigen lässt, dass unser Denken nicht restlos sprachgebunden ist und somit der Gedanke (zumindest von sich selbst) der Sprache vorausgeht. Aus dieser transzendentalphilosophischen Erkenntnis lässt sich ein Begründungshorizont für die Anaphora der Apostel Addai und Mari eröffnen. Aus der Erkenntnis, dass es eine Begründungsebene für die Existenz Gottes gibt und dass das Repräsentationsdenken eine angemessene Umsetzung durch den Inkarnationsgedanken erhält, lässt sich nun ein Hochgebet der Kirche als Spiegel dieser inkarnatorischen Ebene verstehen. Die Inkarnation ist Voraussetzung und Inhalt dessen, was im Hochgebet gefeiert wird. Jesu Mahl mit seinen Jüngern, sein Tod und seine Auferstehung, werden in der Eucharistie präsent. Dabei ist das, was geoffenbart wird, von dem, wie es sich offenbart, zu unterscheiden. Durch die Inkarnation geschieht Offenbarung ins Konkrete, die wiederum in der Eucharistie sichtbar wird. In Brot und Wein gibt der inkarnierte Gottessohn sich selbst hin. Zurückgebunden an dieses Geschehen, feiert die Kirche Eucharistie, indem Brot und Wein in Leib und Blut Christi gewandelt wird. Um dies tun zu können, bedarf es der Intention, die den Auftrag der Kirche umsetzt, Eucharistie zu feiern. Nach (bisheriger) lateinischer Vorstellung geschieht dies (allein) durch die Zitation der Herrenworte, die als sprachliche Wirklichkeit gesprochen und aufgeschrieben worden sind. Die Herrenworte haben die konsekratorische Kraft zur Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Jesu Christi. Die dogmengeschichtliche Entwicklung und Festigung dieses Verständnisses wurde dargestellt. Generell sind die Herrenworte gemäß dem biblischen Zeugnis in der assyrischen Kirche bekannt und auch in Gebrauch, da sie in den Hochgebeten des Nestorius und des Theodor von Mopsuestia Verwendung finden. Weil nun nichtsprachliches Denken möglich ist und nicht alles restlos in Sprache aufgeht, lässt sich der Subjektivitätsgedanke retten. Mit der Rechtfertigung der Subjektivität ist es möglich, von einer aktiv gesetzten subjektiven Intention zu sprechen, die sich nicht als Epiphänomen eines Sprachspiels verstehen lässt. Es

braucht die bewusste Intention des Zelebranten, um wirklich Eucharistie feiern zu können. In dieser Hinsicht kann das Hochgebet der Apostel Addai und Mari eine legitime Umsetzung dieser vom Zelebranten bewusst gesetzten Intention sein, auch wenn die Zitation der Einsetzungsworte pastoral sinnvoller wäre. Die Gültigkeit bliebe in diesem Fall davon unberührt. Die Exklusivität und Fallbezogenheit dieses Verständnisses ist dabei aber zu beachten. Die Kirche sieht bisher ausschließlich in der Addai-und-Mari-Anaphora diese legitime Umsetzung und erklärt nicht grundsätzlich jedes priesterliche Hochgebet, versehen mit der richtigen Intention, aber ohne die Herrenworte, zur gültigen Eucharistiefier. Warum ist die Anaphora der Apostel Addai und Mari hinreichender Ausdruck dieser gesetzten Intention? Diese Frage soll über den Vergleich der anerkannten Hochgebete untereinander und unter der zusammenführenden Frage beantwortet werden, was alle Hochgebete gemeinsam haben. Dass die konkrete Textarbeit am Ende der Untersuchung geschieht, ist methodisch der Reihenfolge der römischen Argumente geschuldet.

## 1 Geschichtliche Einordnung

Als nach dem II. Vatikanischen Konzil im Dekret *Prece eucharistica*<sup>535</sup> die Hochgebete II bis IV veröffentlicht wurden, entbrannte eine scharfe Diskussion, ob die neuen Hochgebete nicht zu einer Protestantisierung der Heiligen Messe führen. Neben dem bisher allein verwendeten *Canon Romanus* sollten drei neue Hochgebete hinzutreten. Dem neu entwickelten Liturgieverständnis des Konzils wurde nicht durch eine Veränderung des bestehenden Kanons Rechnung getragen, die ebenfalls denkbar gewesen wäre. Der *Canon Romanus* blieb weitgehend unangetastet. Stattdessen beauftragte Papst Paul VI. einen Liturgierat mit der Abfassung von neuen eucharistischen Hochgebeten, die aber das *ingenium romanum* beibehalten sollten.<sup>536</sup> Im April 1967 legte der Rat vier Texte vor, nämlich »zwei Hochgebete aus der Tradition der Kirche, [...] ein nach Hippolyt von Rom erarbeiteter Text und eine lateinische Fassung der alexandrinischen Basilius-Anaphora sowie zwei Neuschöpfungen, [...] ein Text für alle Tage des Jahres nach dem Vorbild des römischen Kanon und ein Text mit einer umfassenden Darstellung der Heilsgeschichte nach dem Vorbild der antiochenischen Anaphora.«<sup>537</sup> Der Text der alexandrinischen Basilius-Anaphora wurde später

535 Von Papst Paul VI. am 23. Mai 1968 promulgiert.

536 Vgl. P. Journel, *La composition des nouvelles prières eucharistiques*, in: MD 94, Paris 1968, 38–76, 39.

537 O. Nußbaum, *Zur Struktur und Theologie der eucharistischen Hochgebete II bis IV*, Neuss 1979, 11.

nicht ins Messbuch übernommen.<sup>538</sup> Besonders kontrovers wurde die Stellung des Einsetzungsberichtes innerhalb der Hochgebete diskutiert. Die *Verba Domini* wurden zwar in alle Hochgebete identisch eingefügt,<sup>539</sup> dabei ist jedoch zu beachten, dass die liturgisch verwendeten Worte keinem der vier biblischen Einsetzungsberichte wörtlich entsprechen, sondern eine revidierte Wiedergabe darstellen.<sup>540</sup> Zudem zeigt die bisherige Ausarbeitung, dass die Hochgebete der Kirche, d. h. die gesamte Feier der Eucharistie nie als Nachspiel der Abendmahls-Szene verstanden wurde, sondern die Einsetzungsworte in das Gesamt der Bitt-, Lob- und Dankgebete eingefügt wurden.<sup>541</sup> Gegen diese Einbeziehung des Einsetzungsberichtes in das Gesamt der großen lobpreisenden Danksagung brachten verschiedene Theologen die Befürchtung zum Ausdruck, dass »der Eindruck erweckt werde, der Priester lese lediglich eine Erzählung, einen biblischen Bericht vor im Gedächtnis an das Tun des Herrn.«<sup>542</sup> Aus dieser Befürchtung heraus würden sich erhebliche Konsequenzen für die Frage nach der Intention des Priesters ergeben. Es muss deutlich werden, dass der jeweilige Priester nicht nur nacherzählend tätig sein will, sondern wirklich die Konsekration vornehmen möchte. Die Gefahr der Uneindeutigkeit werde – so der Vorwurf – in den neuen Hochgebeten durch den Wegfall der Kniebeuge des Priesters vor der Elevation noch verschärft, wodurch ebenfalls der eindeutige Bekenntnisgestus zur Realpräsenz wegfällt.<sup>543</sup> Interessant ist die Argumentation der Kritiker der Neuen Messe. Durch die Einbindung der Einsetzungsworte in das Gesamt des Hochgebetes und durch den Wegfall der Kniebeuge des Priesters vor der Elevation wäre die Gefahr gegeben, dass die Absicht, mithin die Intention des Priesters, nicht mehr erkennbar wäre bzw. eine Gefahr der Verdunkelung bestehe. O. Nußbaum wendet gegen diese Kritik richtigerweise ein, dass »kein liturgischer Einsetzungsbericht als Wiedergabe des Tuns Christi eine ausdrückliche Intentionsbekundung des Zelebranten [kennt].«<sup>544</sup> Zudem scheint die veränderte Verortung des Bekenntnisrufes ›Geheimnis des Glaubens‹ nach der Elevation der Gaben vielmehr der Intention des Priesters gerecht zu werden, da dadurch die Gemeinde zum gläubigen Bekenntnis und zur Anbetung eingeladen wird. Deutlich wird, dass durch die Einführung der neuen Hochgebete die Frage aufkam, was notwendig sein muss, damit die Intention des Priesters

---

538 Vgl. P. Jounel, *La composition*, 39 f.

539 Ebd. 43 f.

540 Vgl. Kapitel II, 1.1 Der biblische Befund.

541 Vgl. Kapitel III, 2.2 Die geschichtliche Gestaltwerdung der Eucharistie.

542 Nußbaum, *Struktur und Theologie*, 21.

543 Vgl. W. Siebel, *Warnung vor der neuen Liturgie*, Wien 1975<sup>6</sup>, 7. Ebenso: P. Kueble, *Neue Messe im Kreuzfeuer der Kritik. Hauptwort Doppeldeutigkeit*, in: *Stimme des Glaubens* 4,4 Konstanz 1977, 4 f.

544 Nußbaum, *Struktur und Theologie*, 22.

ausreichend erkannt werden kann. Das heißt im Umkehrschluss, dass von den Gegnern der Neuen Messe die Gefahr beschrieben wurde, dass trotz der Rezitation der Einsetzungsworte eine Verwirrung entstehe, da der Einsetzungsbericht auch bloß als erinnerndes Erzählen gesprochen werden könnte. Aber ohne die hinreichende Intention des Priesters entwickeln die ›nacherzählten‹ Worte keine konsekratorische Kraft. Die Antwort der Befürworter der Neuen Messe liegt auf der Ebene einer Gesamtschau des Hochgebetes, bzw. es wird der Aspekt des Bekenntnisses und der Anbetung der konsekrierten Gaben durch den Priester und durch die Gemeinde betont. In der Extremposition führt die Betonung des Gesamts des Hochgebetes zugleich zur Kritik an der herausgehobenen Stellung der Einsetzungsworte auch in den ›neuen‹ Hochgebeten. Anstatt das ganze Hochgebet als ein an den Vater gerichtetes Dankgebet zu verstehen, werden die Einsetzungsworte durch rituelle Gesten herausgehoben und so in die Isolierung geführt. Durch die Elevation der Gaben und die darauf folgende Anbetungskniebeuge entstehe »mitten im an den Vater gerichteten Hochgebet eine Art ›eucharistische Andacht.«<sup>545</sup>

Auf die unterschiedlichen Positionen kann hier nicht weiter eingegangen werden. In der kurzen Skizzierung der Diskussion während der Entstehung der ›neuen Hochgebete‹ lässt sich aber in den unterschiedlichen Positionen und Kritiken die enge Verbindung von Zeichenhandlung, Intention und Rezitation der Einsetzungsworte erkennen. Können nun also durch einen Vergleich zunächst der Hochgebete II–IV sowie des *Canon Romanus*<sup>546</sup> mit der Anaphora der Apostel Addai und Mari Erkenntnisse über die Intention gewonnen werden? Lässt sich also durch die Textgestalt und den Vergleich der Hochgebete untereinander etwas über die Intention des Hochgebetes erfahren? Und: Lässt sich die Intention eines Hochgebetes einzig an der Rezitation der liturgisch geformten Einsetzungsworte erkennen oder kann der eucharistische Text in seiner Ganzheit als großes Dankgebet eine hinreichend erkennbare Intention auch ohne direkte Rezitation der Einsetzungsworte beinhalten? Dabei wird zunächst zu klären sein, nach welchen Kriterien die neuen Hochgebete gebildet wurden, um von dort aus den textuellen Ausdruck der Hochgebete untereinander zu vergleichen.

545 Gräf, Der Einsetzungsbericht im Hochgebet, 106.

546 Vgl. M. Stuflesser, Memoria Passionis. Das Verhältnis von *lex orandi* und *lex credendi* am Beispiel des Opferbegriffs in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil, Altenberge 2000, 299–353.

## 2 Die Struktur der neu eingeführten Hochgebete II bis IV

Zunächst stellte sich für den von Papst Paul VI. eingesetzten Liturgierat die Schwierigkeit, inwieweit zum einen der römische Charakter des *Canon Romanus* auch in den ›neuen‹ Hochgebeten bewahrt werden, zum anderen aber die Folge historischer Fehlentwicklungen in den nun zu bildenden Hochgebeten vermieden werden konnte. Diese Schwierigkeit wurde pragmatisch gelöst, indem alle bedeutenden Teile des *Canon Romanus* auch in die zu bildenden Hochgebete eingefügt wurden. Dazu gehörten:

»Die veränderliche Präfation mit dem Sanctus, die Fürbitten, das Gedächtnis der Heiligen, eine doppelte Epiklese, der Einsetzungsbericht, die Anamnese und Darbringung der Gaben sowie die Bitte um Annahme des Opfers und die abschließende Doxologie.«<sup>547</sup>

Neu hinzukommen sollten eine Überleitung zwischen Sanctus und folgendem Textkörper, sowie die Akklamation des Volkes nach dem Einsetzungsbericht. Demnach ergab sich folgende Grundstruktur, die aber nicht immer genau eingehalten wurde:<sup>548</sup>

1. Präfation mit Sanctus
2. Überleitung vom Sanctus zur Wandlungsepiklese
3. Wandlungsepiklese
4. Einsetzungsbericht
5. Anamnese und Darbringung des Opfers
6. Bitte um Annahme des Opfers und um einen fruchtbaren Empfang der Kommunion
7. Gedächtnis der Heiligen
8. Fürbitten
9. Doxologie

Ziel der dargestellten Grundstruktur war es, bei allen textuellen Unterschieden innerhalb der drei ›neuen‹ Hochgebete Wiederholungen<sup>549</sup> zu vermeiden. Es wurde zwischen wesentlichen und sekundären Elementen unterschieden, »die einerseits eine unterschiedliche Textfassung der Hochgebete an sich erlauben und folglich eine umfassendere Ausschöpfung des eucharistischen Reichtums der liturgischen Tradition und der kirchlichen Eucharistielehre, die aber an-

547 Nußbaum, *Struktur und Theologie*, 14. Vgl. A. Gerhards, B. Kranemann, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Darmstadt 2006, 173 ff. und 222 ff.

548 Vgl. ebd. Die Punkte 7 und 8 sind in der Reihenfolge auch umkehrbar.

549 Z.B. die Zusammenfassung der Interzessionen und das Gedächtnis der Heiligen.

dererseits auch innerhalb ein- und desselben Hochgebetes die Möglichkeit zum Austausch einzelner Texte bieten.«<sup>550</sup>

Für den Gesamtzusammenhang der Untersuchung ergeben sich aus dieser Darstellung wichtige Erkenntnisse. Die Variationsmöglichkeiten der Texte an sich und eben auch die Variationsmöglichkeiten innerhalb des jeweiligen Textes erlauben nun einen größeren eucharistischen Reichtum. Das römische Dokument über die Gültigkeit der Anaphora der Apostel Addai und Mari verweist auf die eucharistischen Elemente der Anaphora. Dabei wird vorausgesetzt, dass es wie bei der Neufassung der Hochgebete II–IV überhaupt unterschiedliche Textfassungen geben darf. Die ausschließliche Verwendung des *Canon Romanus* wurde aufgebrochen, wobei nicht außer Acht gelassen werden darf, dass das Sanctus, die *Verba Domini* und die Doxologie einheitlich verfasst und von den Variationsmöglichkeiten ausgenommen wurden. In dieser Hinsicht zeigt sich eine neue Situation hinsichtlich der Anaphora von Addai und Mari, die bei der Neufassung der lateinischen Hochgebete vermieden wurde. Es ergibt sich folgendes Schema:<sup>551</sup>

#### A. Lobpreis und Dank

1. Präfation mit Sanctus (und Einleitungsdialog)
2. Überleitung vom Sanctus zur Wandlungsepiklese
3. Wandlungsepiklese
4. Einsetzungsbericht
5. Anamnese
6. Darbringung der Opfergabe

#### B. Bitte für die Kirche

1. Bitte für die versammelte Kirche (Kommunionepiklese)
2. Bitte für die ganze pilgernde Kirche
3. Bitte für die leitende Kirche

#### C. Doxologie

Diese Aufteilung entspricht dem Verständnis der Messe als einer großen Eucharistiefeyer. Lob bzw. Dank und die Bitte für die Kirche bilden die Grundstruktur des Hochgebetes aus Anamnese und Epiklese:

---

550 Nußbaum, *Struktur und Theologie*, 16.

551 Vgl. Nussbaum, *Struktur und Theologie*, 15.

»Die Anamnese, das lobpreisende Gedächtnis des Paschamysteriums, wird nach rückwärts verlängert bis zu Schöpfung; sie schaut nach vorwärts bis zur Wiederkunft des Herrn. Die Epiklese im weiteren Sinn – im engeren handelt es sich um die Bitte um die Herabkunft des Heiligen Geistes! – ist Bitte um die heilsschaffende Gegenwart Christi und seines Heilswerkes sowie um die Gemeinschaft der Kirche mit ihm.«<sup>552</sup>

Über dieses Verständnis des Hochgebetes gelingt es, den Anfang und das Ende des Kanons festzusetzen, der dann von der Präfation (mit dem Einleitungsdialog) bis zur Doxologie reicht und trotz aller christologischen Elemente als großes Dank-, Lob- und Bittgebet an den Vater gerichtet ist. Die Liturgien des Ostens – so auch das Hochgebet von Addai und Mari – verwenden daher den Begriff Anaphora. Das Opfer Christi wird vergegenwärtigt durch den Dienst der Kirche, wodurch die ganze Welt mit ihrem Dank, ihrem Lob und ihrer Bitte zum Vater hinaufgetragen wird.

## 2.1 Lobpreis und Dank

Der Lobpreis und Dank des Hochgebetes<sup>553</sup> beginnt mit dem Einleitungsdialog der Präfation, dessen besondere Gestaltung Zeichen seiner besonderen Würde ist. Im dreigeteilten Dialog zwischen dem Vorsteher der Feier und der versammelten Gemeinde ergeht eine Einladung zum Gebet, die die klare Aufforderung beinhaltet, Eucharistie zu feiern. So heißt es im dritten Dialogteil:

»P: Lasset uns danken dem Herrn, unserem Gott.

A: Das ist würdig und recht.«<sup>554</sup>

Der Aufforderung zur Danksagung schließt sich die Präfation an, die nicht (wie lange geglaubt wurde) als Vorwort zu verstehen, sondern selbst Teil des Hochgebetes ist. Zwar heißt *praefatio* »eine Rede vor etwas«, jedoch muss dieses »vorräumlich im Sinne von: Gebetsrede vor Gott und den Gläubigen verstanden werden.«<sup>555</sup> Ihrem Inhalt nach ist die Präfation somit selbst Teil des Hochgebetes, so wie *prae-fatio* wohl ursprünglich der Name für das ganze Hochgebet war. Die allgemeine Einleitung zum römischen Messbuch zählt die Hauptelemente des Hochgebetes auf und nennt als erstes die »Danksagung, die besonders in der Präfation ihren Ausdruck findet: Im Namen des ganzen heiligen Volkes ver-

552 M. Kunzler, *Liturge sein. Entwurf einer Ars celebrandi*, Paderborn 2007, 477.

553 Es ist zu beachten, dass neben der Eucharistiefeyer auch das Exultet der Osternacht, die Weihegebete bei Diakonen-, Priester- und Bischofsweihe, der Brautsegen und die Taufwasserweihe als Hochgebete bezeichnet werden.

554 Vgl. Zur geschichtlichen Herausbildung des Einleitungsdialogs: Kunzler, *Liturge sein*, 480.

555 Vgl. J. A. Jungmann, *Das Eucharistische Hochgebet. Grundgedanken des Canon Missae*, Würzburg 1954, 19.

herrlicht der Priester Gott, den Vater, und sagt ihm Dank für das gesamte Heilswerk oder für eine bestimmte Heilstat, je nach Tag, Fest oder Zeit.«<sup>556</sup>

Die Präfationen der römischen Tradition unterscheiden sich von den östlichen Traditionen dadurch, dass sie die Auswechselbarkeit und Anpassung an das jeweilige Festgeheimnis kennt. Demnach wird ein Ausschnitt des Heilsmysteriums Christi, der Heiligenverehrung, eines besonderen Anliegens der Toten- und Motivmesse usw. dem weiteren Text des Hochgebetes vorangestellt. Der christliche Osten dagegen führt in seinen Anaphoren festgefügte und nicht austauschbare Präfationen auf, die die Wundertaten Gottes im ganzen Heilsmysterium aufzeigen, so auch in der Anaphora der Apostel Addai und Mari. In der erneuerten Liturgie wird das in dem nicht austauschbaren präfationellen Teil des vierten Hochgebetes übernommen, der das Geheimnis Gottes an sich thematisiert.<sup>557</sup> Dem präfationellen Teil folgt die Akklamation des Sanctus durch die Gemeinde:

»Die Akklamation: Darin vereint sich die ganze Versammlung mit den himmlischen Mächten und singt das Sanctus. Diese Akklamation, die Teil des Eucharistischen Hochgebetes selbst ist, wird vom ganzen Volk zusammen mit dem Priester vorgetragen.«<sup>558</sup>

Die Überleitung vom Sanctus zur Wandlungsepiklese richtet sich in den Hochgebeten II bis IV wie in den östlichen Traditionen (Post-Sanctus) und wie das ganze Hochgebet an den Vater.<sup>559</sup> In der Wandlungsepiklese selbst wird »durch besondere Anrufungen die Kraft des Heiligen Geistes [erfleht], damit die von Menschen dargebrachten Gaben konsekriert, das heißt Leib und Blut Christi werden und damit die makellose Opfertgabe, die in der Kommunion empfangen wird, denen zum Heil gereiche, die daran Anteil erhalten.«<sup>560</sup> Die Bedeutung des Heiligen Geistes zeigt sich in der nachösterlichen Überzeugung, dass der bleibende Beistand nach der Himmelfahrt Jesu die göttliche Gnade verwirklicht. Die epikletische Herabrufung des Heiligen Geistes macht somit die Heilswirksamkeit möglich und ist gerade in der östlichen Tradition unabänderlicher Bestandteil bei der Spendung aller Sakramente und Sakramentalien. Problematisch

556 Missale Romanum, Institutio Generalis Missalis Romani. Ex editione typica tertia cura et studio Congregationis de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum excerpta. Romae 2002. Grundordnung des Römischen Messbuchs. Entwurf zur Vorab-Publikation vom 6. September 2006, kurz: IGMR 79a. Vgl. Kunzler, Liturge sein, 483.

557 Vgl. Nußbaum, Struktur und Theologie, 18.

558 IGMR 79b.

559 Vgl. IGMR 79 c. Im *Canon Romanus* beginnt nach dem Sanctus der epikletische Teil.

560 IGMR 79 c. Vgl. J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, 240. Auch in Bezug auf die Wandlungsepiklese stellt der *Canon Romanus* eine gewisse Ausnahme dar. In der aktuellen Textform ist keine Epiklese vorhanden, wohl aber hat die Strophe *Quam oblationem* mit der Bitte um die Heiligung der Gaben einen epikletischen Charakter. Vgl. Nußbaum, Struktur und Theologie, 20.

bei der Zusammenstellung der Epiklese in den Hochgebeten II bis IV scheint die Vermischung von östlicher Tradition mit dem *Quam oblationem* des *Canon Romanus* zu sein. Durch diese Abschwächung sollte der Eindruck vermieden werden, als geschehe schon während der Epiklese die eigentliche Konsekration. Der Streit um den Konsekrationsmoment ist daher keine neue Frage der Addai- und-Mari-Debatte, sondern ein Dauerstreit zwischen östlichem und westlichem Eucharistieverständnis.<sup>561</sup> Es scheint daher an dieser Stelle sinnvoll zu sein, den theologischen Gehalt der Epiklese in Hinblick auf die Intention zu beleuchten. Denn in der Bitte um die Sendung des Heiligen Geistes zeigt sich die Absicht, das Paschamysterium gegenwärtig werden zu lassen sowohl als Opfergabe, die dem Vater dargebracht wird, als auch als Möglichkeit sich durch den Leib Christi tiefer mit Christus zu verbinden. Zudem wird der ekklesiale Charakter der Geistsendung deutlich, indem durch sie die Einheit des mystischen Leibes Christi ermöglicht werden soll. Sie dient somit »zugleich als tiefste Begründung der lobpreisenden Danksagung für die Ermöglichung der eucharistischen und ekklesialen Gemeinschaft.«<sup>562</sup> Somit ist die Epiklese direkter Ausdruck dessen, was in der Konsekration geschehen soll (ohne damit wieder einen genauen Konsekrationsmoment festlegen zu wollen):

»Der ganze Dialog zwischen Gott und Mensch ist ein Handeln vom Vater durch den Sohn im Heiligen Geist und ein Antworten durch den Sohn im Heiligen Geist an den Vater. So lässt der Vater auch das Paschamysterium durch Christus im Heiligen Geist gegenwärtig werden, das wir durch Christus im Heiligen Geist dem Vater als Opfergabe anbieten können.«<sup>563</sup>

Der Heilige Geist ist in diesem Verständnis die Verbindung, durch die sich sowohl die göttliche Selbstoffenbarung im Sakrament vergegenwärtigt als auch das menschliche Antworten ermöglicht wird. Mit der Bitte um die Sendung des Heiligen Geistes wird unabhängig von der Festlegung eines Konsekrationsmomentes die Intention des Handelns deutlich. Sie schlägt so eine Brücke zum Einsetzungsbericht, als ein an den Vater gerichtetes Gebet. Bei der Neuformulierung wurde der bisherige *Canon Romanus* an drei Stellen verändert bzw. erweitert. Als erste Erweiterung wurde den Brotworten der Zusatz ›quod pro vobis tradetur‹ beigefügt. Dem folgt als zweite Veränderung die Verlagerung des *mysterium fidei* und als dritte Veränderung die Kürzung bzw. Vereinfachung des Wiederholungsauftrages. Den inhaltlichen Veränderungen entsprechen zwei Veränderungen bei der Übersetzung des lateinischen Textes. Dem ›tibi gratias agens benedixit‹ des *Canon Romanus* wurde die deutsche Übersetzung ›und sagte Dank‹ gegenübergestellt. Schwerwiegender wog die Übersetzung des ›pro

561 Vgl. Konzil von Ferrara-Florenz 1439.

562 Nufßbaum, Struktur und Theologie, 21.

563 Ebd. 20.

multis« mit »für alle«. Die Änderung in »für viele« in der deutschsprachigen Liturgie wurde von Papst Benedikt XVI. in einem Brief an die deutschsprachigen Bischöfe im Mai 2012 erneut angemahnt. Auf die Einsetzungsworte soll an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden, da dies bereits in den vorangegangenen Kapiteln ausführlich getan worden ist. Den Einsetzungsworten folgt die Anamnese:

»Durch sie begeht die Kirche das Gedächtnis Christi selbst, indem sie das Gebot erfüllt, das sie von Christus dem Herrn, durch die Apostel empfangen hat. Sie gedenkt dabei vor allem seines heiligen Leidens, seiner glorreichen Auferstehung und Himmelfahrt.«<sup>564</sup>

In ihr geschieht nicht, wie oft falsch verstanden, ein subjektives Erinnern eines einzelnen Menschen bzw. kein verobjektivierendes Erinnern einer kirchlichen Gemeinschaft, sondern »die sich über die Grenzen von Zeit und Raum hinweg ereignende, sakramentale Gegenwartigkeit der Heilstaten Christi.«<sup>565</sup> Durch die kultische Vergewärtigung bzw. das kultische Gedächtnis setzt sich der ein für allemal geschehene Kreuzestod Jesu als immerwährendes Heilswirken fort. Durch die anamnetische Vergewärtigung der Heilsgeheimnisse in der Liturgie wird die Liebe Christi jetzt Wirklichkeit, »die ihn ans Kreuz, ins Grab und zur Auferstehung führte, [...] so wie sie sich in der historischen Einmaligkeit des Geschehens in Jerusalem innerhalb der Geschichtlichkeit dieser Welt ereignet hat.«<sup>566</sup> Die Anamnese als Teil des Hochgebetes verweist somit auf den anamnetischen Charakter der Verkündigung des Wortes und der Feier der Eucharistie in ihrer Gesamtheit. Die besondere anamnetische Akklamation der Gläubigen vor dem Anamnesegebet wird als neues Element auch im *Canon Romanus* gebetet.<sup>567</sup> Der Anamnese folgt die Darbringung der Opfertgaben durch das Darbringungsgebet:

»Darin bringt die Kirche, und zwar besonders als hier und jetzt versammelte, bei der Begehung dieses Gedächtnisses im Heiligen Geist die makellose Opfertgabe dem Vater dar. Die Kirche wünscht, dass die Gläubigen nicht nur die makellose Opfertgabe darbringen, sondern auch lernen, sich selbst darzubringen, und dass sie so von Tag zu Tag durch Christus den Mittler vollendet werden zur Einheit mit Gott und untereinander, damit Gott schließlich alles in allem sei.«<sup>568</sup>

Verbunden in der großen Danksagung folgt der Anamnese die Darbringung des Opfers durch die Kirche an den Vater. Sie bringt das dar, was sie selbst geschenkt

564 IGMR 79 e.

565 Kunzler, Liturge sein, 496.

566 Ebd. 497.

567 Vgl. O. Nußbaum, Die Eucharistiefeier als Anamnese (Opfer und Mahl), in: Eucharistiefeier in unseren Gemeinden. Kölner Beiträge Heft 5, Köln 1971.

568 IGMR 79 f.

bekommen hat. Dieses Opfer ist Christus selbst, der sich dem Vater als Opfer dargebracht hat. Dieses Opfer Christi ist daher ein vom Vater bereits angenommenes Opfer. Indem die Kirche das Opfer Christi feiert, vereinigt sich der mystische Leib mit seinem Haupt und bringt mit der wahren Opfergabe Christus auch sich selbst dar.

Aus diesem Darbringungsgeschehen folgt die Bitte um die Annahme des Opfers, das in den Hochgebeten II bis IV herausgestellt wird. Denn das Opfer der Glieder des mystischen Leibes ist nicht schon immer angenommenes Opfer, sondern für das Selbstopfer der Kirche braucht es je neu die gnädige Annahme durch den Vater.<sup>569</sup>

## 2.2 Bitte für die Kirche

Die Einfügung von Fürbitten in das Hochgebet der Heiligen Messe ist in ihrer ausführlichen Form eine Entwicklung des 4. Jahrhunderts. Dahinter verbirgt sich der Gedanke, »daß unsere Bitten umso wirksamer sein müssen, je näher wir sie an das Heiligste heranbringen und die Kraft des Sakramentes auf sie herabziehen können.«<sup>570</sup> Dass sich auch in den erneuerten Hochgebeten, trotz zahlreich vorkommender Fürbitten im Wortgottesdienst, eine so große Anzahl an Interzessionen finden lässt<sup>571</sup>, ist der Entwicklungsgeschichte vor dem Hintergrund des *ingenium romanum* geschuldet. Entgegen der Aufteilung der Interzessionen vor (*memento vivorum*) und nach (*memento mortuorum*) dem Einsetzungsbericht im *Canon Romanus*, werden die Bitten in den erneuerten Hochgebeten als einheitlicher zweiter Teil nach Lobpreis und Danksagung aufgeführt.<sup>572</sup> Die Bitten für die Kirche teilen sich sodann in drei Teile auf. Zunächst wird für die aktuell bei der Messfeier versammelte Kirche gebetet, was allgemein als Kommunionepiklese bezeichnet wird. Es geht in dieser Bitte um den fruchtbaren Empfang der Heiligen Kommunion für die anwesende Gemeinde. Die weiteren Interzessionen führen dann über die versammelte Gemeinde hinaus. In den Bitten für die pilgernde und leitende Kirche feiert die ganze Kirche, d. h. alle ihre irdischen und himmlischen Teile verbinden sich. So verweist Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* auf die vielfältigen eucharistischen Feierorte seines priesterlichen und bischöflichen Lebens, um zu folgendem Schluss zu gelangen:

569 Vgl. Nußbaum, 29.

570 Jungmann, *Missarum Sollemnia*, 137.

571 Vgl. Kunzler, *Liturge sein*, 498. Er sieht in den Interzessionen keine Verdoppelung der Fürbitten, sondern vielmehr einen Ausdruck der Gemeinschaft derjenigen, die das große Dank- und Preisgebet vollziehen, mit den anderen Gliedern des mystischen Leibes.

572 Vgl. Nußbaum, 30.

»Dieser so vielfältige Rahmen meiner Eucharistiefiern lässt mich deutlich erfahren, wie universal und gleichsam kosmisch die Heilige Messe ist. Ja, kosmisch! Denn auch dann, wenn man die Eucharistie auf dem kleinen Altar einer Dorfkirche feiert, feiert man sie immer in einem gewissen Sinne auf dem Altar der Welt. Sie verbindet Himmel und Erde. Sie umfasst und erfüllt alles Geschaffene. Der Sohn Gottes ist Mensch geworden, um alles Geschaffene in einem höchsten Akt des Lobes dem zurückzuerstatten, der es aus dem Nichts geschaffen hat. [...] Dies ist das *mysterium fidei*, das in der Eucharistie gegenwärtig wird: Die Welt, die aus den Händen des Schöpfergottes hervorgegangen ist, kehrt als von Christus erlöste Welt zu Gott zurück.«<sup>573</sup>

In der beschriebenen Erfahrung und theologischen Reflexion wird die Einheit der kosmischen Kirche, mithin des mystischen Leibes Christi beschrieben. Die aktuell feiernde Gemeinde, die ganze irdische Kirche (mit der Nennung des Papstes, des Ortsbischofs und der Gemeinschaft der Bischöfe) und die himmlische Kirche verbinden sich mit dem Haupt des Leibes, Christus selbst. Damit sprengt die örtliche Messfeier Zeit und Raum und wird zur allumfassenden Eucharistie, die über die Jahrhunderte hinweg bis zur Wiederkunft des Herrn gefeiert wurde und wird.

### 2.3 Die Doxologie

Die Doxologie ist in allen vier Hochbeten einheitlich gestaltet, weil sie vom *Canon Romanus* unverändert übernommen wurde:

»Darin findet die Verherrlichung Gottes ihren Ausdruck; sie wird durch den Ruf Amen seitens des Volkes bekräftigt und abgeschlossen.«<sup>574</sup>

Die Doxologie ist demnach selbst Teil des Hochgebetes. Sie ist heilsökonomisch geprägt und wird dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist dargebracht. Die Verbindung zu den vorangegangenen Interzessionen lässt sich über die Einsicht verstehen, dass auch in der Doxologie die Kirche mit erwähnt wird:

»Gott, Christus, Kirche, Kirche nämlich als Leib, der durch den Heiligen Geist beseelt und zusammengehalten wird.«<sup>575</sup>

Damit wird die lobpreisende Danksagung im Heiligen Geist durch Christus an den Vater abgeschlossen.

573 Johannes Paul II., *Ecclesia de Eucharistia*, 10.

574 IGMR 79 h.

575 J. A. Jungmann, *Die Doxologie am Schluss der Hochgebete*, in: T. Maas-Ewerd, K. Richter (Hrsg.), *Gemeinde im Herrenmahl*, Einsiedeln 1976, 314–322, 321.

### 3 Exkurs – Die Struktur des *Canon Romanus*

Der *Canon Romanus* in seiner heutigen Form wird in der Aufzählung des Missale als erstes Hochgebet bezeichnet und unterscheidet sich in seiner Anordnung und inhaltlichen Ausrichtung erheblich von den übrigen Hochgebeten. Erste Zeugnisse des römischen Kanons finden sich bei Ambrosius von Mailand<sup>576</sup>, so dass die Fertigstellung des Hochgebetes in wesentlichen Zügen bereits in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts (wahrscheinlich unter Papst Damasus I. 366–384) zu datieren ist. Ohne größere Veränderungen diente der Kanon als einziges Hochgebet der Lateinischen Kirche bis zur Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils. Von kleineren Veränderungen abgesehen (neue Präfationen, mögliche Kürzung der Heiligenaufzählung, Einfügung des Hl. Josef in die Namensliste) blieb der Text unverändert, was zur Kritik an der gesamten Textgestalt führte. Als übertriebene Abfolge von Einzelgebeten wurde die Armut an Lobpreisungen, das Übergewicht an Interzessionen, die Doppelung der Heiligenaufzählung, das Fehlen einer ausdrücklichen Epiklese und einer eschatologischen Dimension bemängelt.<sup>577</sup> So bildet der *Canon Romanus* eine »komplexe an- und ineinandergeschachtelte [...] Ordnung selbständiger Gebetseinheiten, die spiegelbildlich um einen Kern angeordnet sind, der aus dem Einsetzungsbericht [...] und der Anamnese [...] besteht.«<sup>578</sup> Demnach ergibt sich folgende Ordnung:

1. Präfation
2. Annahmehitte (*te igitur*)
3. Fürbitten für die Kirche (*in primis*)
4. Gedächtnis der Lebenden (*memento Domine*)
5. Heiligenaufzählung mit möglichem Texteingang (*communicantes*)<sup>579</sup>
6. Bitte um Annahme (*hanc igitur*)
7. Indirekte Epiklese ohne Nennung des Heiligen Geistes (*quam oblationem*)
8. Einsetzungsbericht (*qui pridie*)
9. Anamnese (*unde et memores*) mit Darbringungsgebet
10. Bitte um fruchtbaren Kommunionempfang (*supplices te rogamus*)
11. Bitte für die Verstorbenen (*memento etiam*)
12. Heiligenaufzählung (*nobis quoque*)<sup>580</sup>

576 Vgl. Ambrosius, *sacr.* 4,22–27; FC 3, 148 ff.

577 Vgl. Kunzler, *Liturge sein*, 502 f.

578 Ebd. 503.

579 Neben Maria und Josef (der auf Wunsch von Johannes XXIII. in das Hochgebet eingefügt wurde) werden die 12 Apostel (Paulus anstelle von Judas) und 12 Bischöfe und Märtyrer aufgezählt.

580 Es werden 14 Märtyrer, sieben Männer und sieben Frauen aufgeführt

13. Überleitung zur Schlussdoxologie (*per quem haec omnia*)<sup>581</sup>

14. Schlussdoxologie<sup>582</sup>

Die Struktur des *Canon Romanus* unterscheidet sich erheblich von orientalischen Anaphoren. Die besondere Hervorhebung des Einsetzungsberichts wird aus der zentralen Stellung ersichtlich.

## 4 Die Anaphora der Apostel Addai und Mari

Die Diskussion um die Frage, welches die ursprüngliche Fassung der Anaphora der Apostel Addai und Mari ist, wurde über Jahrzehnte hinweg geführt. Das Hochgebet selbst war zum Objekt großer theologischer und textkritischer Spekulationen geworden. Und dies wohl zu Recht. Schließlich ging es um eine der ältesten Anaphoren, die bis heute ununterbrochen in Gebrauch ist. Zudem ist sie ein Text, der in der jüdisch-christlichen Tradition beheimatet ist und nur geringen hellenistischen Einflüssen unterlag. Er besitzt bei aller Einfachheit einen unvergleichlichen, an der Heiligen Schrift orientierten, theologischen und symbolischen Reichtum. Im Folgenden wird der bisherige wissenschaftliche *common sense* beschrieben.

### 4.1 Die Geschichte der Anaphora – Ursprung und Entwicklung des Textcorpus

Der Ursprung der Anaphora von Addai und Mari liegt im Gebiet von Mesopotamien, möglicherweise in der Region von Edessa.<sup>583</sup> Die Datierung dieser Liturgie wird von den Experten unterschiedlich gefasst; um das Jahr 200, zu Beginn oder im Verlaufe des dritten Jahrhunderts. Wahrscheinlich ist die Festlegung zu Beginn des dritten Jahrhunderts.<sup>584</sup> Das älteste liturgische Manuskript ist das Mar ʿEša’ya hudrâ aus dem 10. bzw. 11. Jahrhundert.<sup>585</sup> Es enthält alle drei Hochgebete, die in der »Assyrischen Kirche des Ostens« Verwendung finden.

Einige Experten hielten die ursprüngliche Fassung des Textes für länger, so

581 An dieser Stelle wurden Naturalien gesegnet.

582 In wortgleicher Form wie in den Hochgebeten II–IV.

583 Vgl. B. Botte, *L’Anaphore Chaldéenne des Apôtres*, OCP 15, Rom 1949, 259–276.

584 Vgl. A. Gelston, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, Oxford 1992, 76.

585 Vgl. W. F. Macomber, *The Oldest Known Text of the Apostles Addai and Mari*, in: OCP 32, Rom 1966, 335–371, 341. Ebenso: S. Jammo, *The Quddasha of the Apostles Addai and Mari and the Narrative of the Eucharistic Institution*, in: *Syriac Dialogue. First non-official consultation on dialogue within the Syriac Tradition*, Wien 1994, 167–182, 168.

dass die These vertreten wurde, im Ursprungstext seien die Einsetzungsworte sehr wohl vorhanden gewesen. Es wird angenommen, dass sie, durch den Nestorianismus motiviert, ausgelassen wurden,<sup>586</sup> sei es aus Scheu<sup>587</sup> oder weil sie auswendig gewusst wurden.<sup>588</sup> Zudem erwähnt ein Fragment einer nicht genutzten ostsyrischen Anaphora aus dem 6. Jahrhundert einen Einsetzungsbericht. Dies führte zu der Hypothese, im ursprünglichen Textcorpus sei ein Einsetzungsbericht vorhanden gewesen.<sup>589</sup> Die meisten Fachleute sind sich jedoch einig, dass die kurze Version ursprünglich ist und darin zu keiner Zeit ein Einsetzungsbericht zu finden war.<sup>590</sup> Grundsätzlich ist in solchen Fragen mit dem textkritischen Grundprinzip vorzugehen, der kürzere Text ist ursprünglich, längere Textfassungen sind später. Zudem wäre die Veränderung eines der drei Hochgebete, indem die Einsetzungsworte aus dem Textcorpus herausgenommen werden, theologisch sinnlos, wenn die beiden anderen Hochgebete weiterhin die Einsetzungsworte enthalten. Daraus lässt sich schließen, dass es keine grundsätzliche Aversion gegen die wörtliche Zitation des Einsetzungsberichtes gab. Die These einer stillen Rezitation der Einsetzungsworte kann daher als widerlegt gelten.<sup>591</sup> Es bleibt für die weitere Untersuchung festzuhalten, dass die ursprüngliche Version der Anaphora der Apostel Addai und Mari zu Beginn des 3. Jahrhunderts eine ohne ausdrücklichen Einsetzungsbericht ist.

#### 4.2 Die Veränderung des Textes seit dem 16. Jahrhundert

Die Anaphora der Apostel Addai und Mari ist drei Kirchen als liturgischer Schatz gemeinsam. Während in der »Assyrischen Kirche des Ostens« die Liturgie durch die Jahrhunderte unverändert bewahrt wurde, gab es in der syromalabarischen und chaldäischen Kirche theologische und liturgische Latinisierungen, d. h. Angleichungen an die lateinische Sakramententradition und -lehre. Wenigstens seit dem 5. Jahrhundert verwendete die syromalabarische

586 Vgl. H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Liturgie*, Bonn 1926, 33. Botte, *L'Anaphore Chaldéenne*, 259–276. B. Botte, *Problèmes de l'anaphore syrienne des Apôtres Addai et Mari*, in: *Orsyr* 10, Rom 1965, 86–106, 103.

587 Vgl. Lietzmann, *Messe*, 33.

588 Vgl. Botte, *Problèmes*, 33.

589 Vgl. Hofrichter, *The Anaphora of Addai and Mari*, 184.

590 Vgl. Macomber, *The Oldest Known Text*, 341 ff. Gelston, *The Eucharistic Prayer*, 74. A. Raes, *Le Récit de l'institution eucharistique dans l'anaphore chaldéenne et malabare des Apôtres*, *OCP* 10, Rom 1944, 216–226, 224. A. Raes, *The Enigma of the Chaldean and Malabar Anaphora of the Apostles*, in: J. Vellian (Hrsg.), *The Malabar Church*, OCA 186, Rom 1970, 1–8, 6 f.

591 Vgl. Raes, *Le Récit de l'institution eucharistique*, 225.

Kirche die Anaphora der Apostel Addai und Mari für ihre Eucharistiefeier.<sup>592</sup> Nach der Synode von Diamper 1599 wurde sie ausschließlich, jedoch in veränderter Form, gefeiert. Die geschichtlichen Umstände machten diese Veränderung möglich. Mit der Ankunft der Portugiesen unter der Führung von Vasco da Gama veränderte sich die Situation der Thomaschristen. Theologisch, liturgisch und jurisdiktionell begann eine Latinisierung. Seit 1516 bemühte sich der Priester Alvaro Panteado, alle Thomaschristen unter die lateinische Kirche und das portugiesische Patronat zu bringen.<sup>593</sup> Damit entstand erheblicher innerkirchlicher und politischer Druck, der dazu führte, lateinische Bräuche in den Ritus einzufügen. Es wurden Hostien (ungesäuertes Brot) und Weißwein sowie lateinische Messgewänder eingeführt. 1595 begann der Erzbischof von Goa, Alexis de Menezes, die Thomaschristen zu visitieren, weil er die Jurisdiktion über sie beanspruchte. Trotz größter Widerstände der Thomaschristen berief er 1599 die Synode nach Diamper, auf der weitgehende liturgische Veränderungen beschlossen wurden. Francisco Roz, ein Jesuit, wurde erster lateinischer Oberhirte der Thomaschristen. Er selbst war des Syrischen mächtig und konnte daher leicht die Beschlüsse der Synode umsetzen. Das lateinische Messbuch und Rituale wurden ins Syrische übersetzt, der liturgische Kalender angeglichen, das Weihwasser und die Kniebeuge eingeführt. Die fünfte Sitzung der Synode (20.–26. Juni 1599) revidierte schließlich die eucharistische Liturgie. In den Messritus wurde das Glaubensbekenntnis und in die Anaphora von Addai und Mari wurde der Einsetzungsbericht eingefügt. Zudem wurde die Anaphora zum allein gültigen Hochgebet erklärt.<sup>594</sup> Ebenfalls wurden »nestorianische« Elemente entfernt und Begrifflichkeiten angeglichen (»Mutter Christi« in »Mutter Gottes«). Die Motivation zu allen Veränderungen war nicht liturgischer, sondern rein dogmatischer Art. Liturgiegeschichtlich bleiben sie jedoch höchst brisant.<sup>595</sup>

592 Es ist möglich, dass der ostsyrische Ritus schon früher verwendet wurde, sicher ist die Quellenlage seit dem 5. Jahrhundert. Vgl. E. Tisserant, *Eastern Christianity in India*, E. R. Hambye (Hrsg.), Calcutta u. a. 1957, 10.

593 Vgl. G. Vavanikunnel, *Die eucharistische Katechese der Anaphora der Apostel Mar Addai und Mar Mari in der syro-malabarischen Kirche gestern und heute*, Würzburg 1976, 17 f.

594 Ebd. 21.

595 Die Einfügungen des Einsetzungsberichtes sind unterschiedlich. Während in der syro-malabarischen Liturgie die Einsetzungsworte vor die eigentliche Anaphora zwischen Vorbereitungsgebet und Brotbrechung eingefügt wurden, sind sie in der chaldäischen Kirche am Anfang und in der anglikanischen Mission am Ende des Post-Sanctus vorhanden.

4.3 Der Text<sup>596</sup>

**Pr:** Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes des Vaters und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit uns allen, jetzt und immerdar und in Ewigkeit der Ewigkeit.

**Volk:** Amen.

**Pr:** Erhebet eure Sinne!

**Volk:** Zu dir, Gott Abrahams und Isaaks und Israels, herrlicher König.

**Pr:** Das Opfer wird Gott, dem Herrn des Alls, dargebracht.

**Volk:** Es ist würdig und recht.

Würdig des Preises von jedem Mund  
und des Bekenntnisses von allen Zungen ist der anbetungswürdige und herrliche  
Name des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes,  
der geschaffen hat die Welt in seiner Güte und die darin wohnen in seiner Liebe,  
5 der gerettet hat die Menschen in seiner Milde  
und erwiesen hat große Wohltaten gegenüber den Sterblichen.  
Deine Majestät, Herr, preisen und beten an tausendmal tausend  
in den obersten Höhen und zehntausendmal Myriaden heiliger Engel,  
das Heer der Geistwesen.  
10 Es preisen deinen Namen die Diener des Feuers und des Geistes,  
sie erweisen mit den heiligen Cherubim  
und den geisterfüllten Seraphim Anbetung deiner Größe,  
indem sie singen und loben ohne Ende und einer dem anderen zuruft,  
wobei sie sprechen:  
15 Heilig, heilig, heilig ist der Herr, der allmächtige Gott.  
Himmel und Erde sind erfüllt von seinem Lob und der Gegenwart seines Wesens  
und dem Glanz seines herrlichen Lichtes. Hosanna in der Höhe!  
Hosanna dem Sohne Davids! Gebenedeit sei, der gekommen ist  
und der kommen wird im Namen des Herrn. Hosanna in der Höhe!  
20 Mit diesen himmlischen Mächten sagen auch wir dir Dank, Herr,  
wir deine schwachen, armseligen und elenden Diener,  
denn du hast uns große und unvergleichliche Gnade verliehen.  
Du hast (in Christus)<sup>597</sup> unsere Menschheit angezogen,  
um uns zu beleben durch deine Gottheit<sup>598</sup>.

596 Die Übersetzung folgt: Gamber, Klaus, Beracha. Eucharistiegebet und Eucharistiefeier in der Urkirche, Regensburg 1986, 73 f.

597 Von Gamber gemachte Zufügung, um die Notwendigkeit der Annahme einer direkten Anrede des Sohnes zu verhindern. Andere Herausgeber halten die von Gamber gemachte Zufügung nicht für nötig. Der erste Teil der Anaphora (bis Z. 33) kann als an Christus gerichtet verstanden werden (wie die gesamte Gregorios-Anaphora; vgl. A. Gerhards, Die griechische Gregoriosanaphora. Ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebets, Münster 1984, 7. Vgl. E. Mazza, Segno di Unità. Le più antiche eucaristie delle chiese, Magnano 1996, 302 ff. A. Heinz, Licht aus dem Osten, Trier 2008, 381 ff.

598 Hier weiche ich von der Übersetzung Gammers ab. Er übersetzt: »um uns zu beleben durch deine Gewohnheit.« Vgl. Heinz, Licht aus dem Osten, 383. Er übersetzt: »um uns durch deine Gottheit wieder zu beleben.« Andere, nicht deutschsprachigen Übersetzungen, übersetzen ähnlich. Vgl. z. B.: Mazza, Segno di Unità, 303. Er übersetzt: »per vivificarci con la tua divinità.« C. Giraudo, Addai e Mari. L'anaphora della Chiesa d'Oriente: »ortodossa«

- 25 Du hast unsere Niedrigkeit erhöht, du hast uns nach dem Fall wieder aufgerichtet,  
 du hast unsere Sterblichkeit auferweckt, du hast unsere Übertretungen vergeben,  
 du hast unsere Sündhaftigkeit gerechtfertigt, du hast unsere Erkenntnis erleuchtet  
 und du, unser Herr und Gott, hast unsere Feinde besiegt  
 und die Niedrigkeit unserer schwachen Natur triumphieren lassen
- 30 durch die überströmenden Erbarmungen deiner Gnade.  
 Wegen all deiner Hilfen und deiner Wohltaten uns gegenüber  
 bringen wir dir Lob, Ehre, Preis und Anbetung dar  
 jetzt und allezeit und in die Ewigkeit der Ewigkeit. Amen. Du, Herr, gedenke ob  
 deiner Erbarmungen gütigst aller frommen und gerechten Väter,
- 35 die dir wohlgefällig waren, beim Gedächtnis (des Opfers)<sup>599</sup> des Leibes und Blutes  
 deines Christus, das wir darbringen auf deinem reinen und heiligen Altar,  
 wie du uns gelehrt hast. Und gewähre uns, Herr unser Gott, Ruhe und deinen  
 Frieden alle Tage in dieser Welt, damit alle Bewohner der Erde dich erkennen, denn  
 du bist allein und in Wahrheit Gott,
- 40 der Vater und du hast unseren Herrn Jesus Christus, deinen geliebten Sohn,  
 gesandt. Er, unser Herr und Gott, kam und lehrte in seinem lebensschaffenden  
 Evangelium alle Reinheit und Heiligkeit der Propheten, Apostel, Märtyrer,  
 Bekenner, Bischöfe, Lehrer, Priester, Diakone und aller Söhne der heiligen  
 katholischen Kirche, die besiegelt sind mit dem lebensschaffenden Zeichen der  
 heiligen Taufe.
- 45 Und auch wir, Herr, deine demütigen, schwachen und elenden Knechte, die wir  
 versammelt sind und in diesem Augenblick vor dir stehen, wir haben das Beispiel  
 deiner Weitergabe empfangen, das von dir kommt; jubelnd, rühmend, erhebend,  
 gedenkend und preisend feiern wir dies große und schreckenerregende Mysterium  
 des Leidens, des Todes
- 50 und der Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus.  
 Es komme, Herr, dein Heiliger Geist und ruhe auf dieser Darbringung deiner  
 Knechte und segne und heilige sie, damit sie uns,  
 Herr, gereiche zur Vergebung der Schulden, zur Verzeihung der Sünden  
 und zur großen Hoffnung auf die Auferstehung von den Toten
- 55 und das neue Leben im Reiche der Himmel mit allen, die vor dir wohlgefällig sind.  
 Und wegen deines allumfassenden, wunderbaren Heilshandelns an uns sagen wir  
 dir Dank und verherrlichen dich in deiner Kirche,  
 die du erlöst hast durch das kostbare Blut deines Sohnes,  
 unablässig mit geöffnetem Mund und enthültem Gesicht,
- 60 indem wir deinem lebendigen, heiligen, lebensschaffenden Namen Lob, Ehre, Preis  
 und Anbetung darbringen jetzt und immerdar und in die Ewigkeit der Ewigkeit.  
 Amen.

---

anche senza le parole istituzionali, in: Rivista Liturgica 89, Roma 2002, 205–217. Er  
 übersetzt: »per vivificarci attraverso la tua divinità.«

599 Zufügung von Gamber.

#### 4.4 Textanalyse und -vergleich

Aus der Durchsicht des Textes ergibt sich folgende Struktur des Hochgebetes:

1. Einleitungsdialog mit Präfation (Z. 1 – 14)
2. Sanctus (Z. 15 – 19)
3. Post-Sanctus (Z. 20 – 33)
4. Bittgebet mit Verstorbenen und Heiligengedächtnis (Z. 33 – 44)
5. Möglichkeit den Einsetzungsbericht einzufügen
6. Quasi-Bericht (Z. 45 – 50)
7. Epiklese der Gaben (Z. 51 – 52)
8. Epiklese des Volkes (Z. 53 – 55)
9. Doxologie (Z. 56 – 62)

Auch wenn diese Arbeit keine liturgische oder textkritische, sondern eine dogmatische Arbeit ist, soll der Text in seiner Gesamtgestalt beachtet werden und mit Textabschnitten der lateinischen Hochgebete in Beziehung gesetzt werden. Das besondere Augenmerk liegt zum einen auf den Stellen, die in der römischen Argumentation als Einsetzungsworte, nicht *ad litteram*, aber in eucharistischer Weise vorhanden, angesehen werden.<sup>600</sup> Zum anderen soll untersucht werden, ob außer der wörtlichen Zitation der Einsetzungsworte noch andere wesentliche Teile eines Hochgebetes fehlen oder ob gleiche Inhalte und Riten festzustellen sind.<sup>601</sup>

Dem dreigliedrigen Einleitungsdialog der lateinischen Hochgebete entspricht ein dreigliedriger Einleitungsdialog der Anaphora von Addai und Mari. So heißt es in den lateinischen Hochgebeten:

- Pr:** Der Herr sei mit euch.  
**Volk:** Und mit deinem Geiste.  
**Pr:** Erhebet die Herzen.  
**Volk:** Wir haben sie beim Herrn.  
**Pr:** Lasset uns danken dem Herrn unserem Gott.  
**Volk:** Das ist würdig und recht.

Zum Vergleich in der Anaphora von Addai und Mari:

600 Vgl. Admission to the Eucharist in situations of pastoral necessity.

601 Vgl. Giraud, Addai e Mari, 205–217. Dieser Artikel stimmt in weiten Teilen mit einem Abschnitt seines Buches überein: C. Giraud, Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla ›lex Orandi‹, Rom 1989, 455–464. Der Artikel wurde dann nochmals veröffentlicht (ohne Hinweis auf vorherige Erscheinung) in: C. Giraud, L'Anafora degli Apostoli Addai e Mari: La ›Gemma orientale‹ della lex orandi, in: Div., Vatikanstadt 2004, 107–124.

- Pr:** Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes des Vaters und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit uns allen, jetzt und immerdar und in Ewigkeit der Ewigkeit.
- Volk:** Amen.
- Pr:** Erhebet eure Sinne!
- Volk:** Zu dir, Gott Abrahams und Isaaks und Israels, herrlicher König.
- Pr:** Das Opfer wird Gott, dem Herrn des Alls, dargebracht.
- Volk:** Es ist würdig und recht.

Nach der Einleitung, die als Dialog zwischen dem Priester und dem Volk gestaltet ist, beginnt die *Präfatio* (Z. 1 – 14). Ihr folgt das *Sanctus* (Z. 15 – 19), dem wiederum das *Post-Sanctus* (Z. 20 – 33) angeschlossen ist. Die beiden Teile *Präfatio* und *Sanctus* (Z. 1 – 19) sind doxologisch gestaltet. Das *Post-Sanctus* (Z. 20 – 33) hat einen anamnetischen Charakter.

Gibt es in den lateinischen Hochbeten (I–III) die Möglichkeit, eine dem liturgischen Anlass entsprechende Präfation auszuwählen, ist dies beim vierten Hochgebet, wie auch bei der Anaphora der Apostel Addai und Mari anders. Hier ist die Präfation als fester, unveränderlicher Bestandteil in das Ganze des Hochgebetes integriert. So dient nicht ein einzelner Anlass des liturgischen Kalenders als zentraler Ausgangspunkt, sondern es wird in hymnischer Weise ein doxologischer Lobpreis des Schöpfers gesungen. Die Präfation im IV. Hochgebet und die Präfation in der Anaphora von Addai und Mari haben noch keinen Bezug zur Heilsgeschichte. Erst der Textcorpus bringt dann eine ausführliche Anamnese der Heilsgeschichte. Die Präfation im IV. Hochgebet:

»In Wahrheit ist es würdig, dir zu danken, heiliger Vater. Es ist recht, dich zu preisen. Denn du allein bist der lebendige und wahre Gott. Du bist vor den Zeiten und lebst in Ewigkeit. Du wohnst in unzugänglichem Lichte. **Alles hast du erschaffen, denn du bist die Liebe und der Ursprung des Lebens. Du erfüllst deine Geschöpfe mit Segen und erfreust sie alle mit dem Glanz deines Lichtes.** Vor dir stehen die Scharen der Engel und schauen dein Angesicht. Sie dienen dir Tag und Nacht, nie endet ihr Lobgesang. Mit ihnen preisen auch wir deinen Namen, durch unseren Mund rühmen dich alle Geschöpfe und künden voll Freude das Lob deiner Herrlichkeit.«

Die Präfation des IV. Hochgebetes lässt die Nähe zur antiochenischen Tradition der Hochgebete erkennen. Dem entspricht nach Art und Inhalt auch die Präfation der Anaphora von Addai und Mari (Z. 1 – 14):

»Würdig des Preises von jedem Mund und des Bekenntnisses von allen Zungen ist der anbetungswürdige und herrliche Name des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, **der geschaffen hat die Welt in seiner Güte und die darin wohnen in seiner Liebe, der gerettet hat die Menschen in seiner Milde und erwiesen hat große Wohltaten gegenüber den Sterblichen.** Deine Majestät, Herr, preisen und beten an tausendmal tausend in den obersten Höhen und zehntausendmal Myriaden heiliger Engel, das Heer der Geistwesen. Es preisen deinen Namen die Diener des Feuers und des Geistes, sie erweisen mit den heiligen Cherubim und den geisterfüllten Seraphim

Anbetung deiner Größe, indem sie singen und loben ohne Ende und einer dem anderen zuruft, wobei sie sprechen.«

Der Präfation folgt das Sanctus, das in den lateinischen Hochgebeten textgleich gestaltet ist. Dementsprechend weist auch die Anaphora von Addai und Mari eine fast identische Textgestalt auf. So heißt es im Sanctus der lateinischen Hochgebete:

»Heilig, heilig, heilig, Gott Herr aller Mächte und Gewalten. Erfüllt sind Himmel und Erde von deiner Herrlichkeit. Hosanna in der Höhe. Hochgelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn. Hosanna in der Höhe.«

Zum Vergleich in der Addai-und-Mari-Anaphora (Z. 15 – 19):

»Heilig, heilig, heilig ist der Herr, der allmächtige Gott. Himmel und Erde sind erfüllt von seinem Lob und der Gegenwart seines Wesens und dem Glanz seines herrlichen Lichtes. Hosanna in der Höhe! Hosanna dem Sohne Davids! Gebenedeit sei der gekommen ist und der kommen wird im Namen des Herrn. Hosanna in der Höhe!«

Dem folgenden Post-Sanctus entspricht der Dank für das Werk der Schöpfung und der Erlösung des IV. Hochgebetes. Allerdings gibt es einen interessanten Unterschied. Die Anaphora von Addai und Mari formuliert zu Beginn die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen (Z. 20 – 23):

»Mit diesen himmlischen Mächten sagen auch wir dir Dank, Herr, **wir deine schwachen, armseligen und elenden Diener**, denn du hast uns große und unvergleichliche Gnade verliehen.«

Eine Entsprechung findet sich im *Canon Romanus* in der Strophe *Nobis quoque*:

»Auch uns, deinen sündigen Dienern, die auf deine reiche Barmherzigkeit hoffen...«

Dagegen definiert das IV. Hochgebet den Menschen in seinem Paradieszustand<sup>602</sup>, der durch das Heilshandeln Gottes im Erlösungswerk Christi wieder hergestellt wird. In beiden Texten scheint der Gedanke der *felix culpa* aus dem *Exultet* der Osternacht durch. Der Sündenfall ist der freie Entschluss des Menschen gegenüber Gott, der aber durch göttliche Gnade gewandelt zum großen Geschenk der Erlösung führt. So heißt es in der Anaphora von Addai und Mari (Z. 25 – 30):

»Du hast unsere Niedrigkeit erhöht, **du hast uns nach dem Fall wieder aufgerichtet**, du hast unsere Sterblichkeit auferweckt, du hast unsere Übertretungen vergeben, du hast unsere Sündhaftigkeit gerechtfertigt, du hast unsere Erkenntnis erleuchtet und du,

602 Vgl. H. Brakmann, Das vierte Hochgebet, in: O. Nußbaum (Hrsg.), Die eucharistischen Hochgebete II – IV, Lebendiger Gottesdienst 16, Münster 1970, 82 – 104, 98. Vgl. ebenso: Kunzler, Liturge sein, 520.

unser Herr und Gott, hast unsere Feinde besiegt und die Niedrigkeit unserer schwachen Natur triumphieren lassen durch die überströmenden Erbarmungen deiner Gnade.«

Der zentrale Satz des Postsanctus, der Bezug auf Christus nimmt, kommt dem Inhalt nach ebenso im IV. Hochgebet vor. Dort heißt es:

»So sehr hast du die Welt geliebt, heiliger Vater, dass du deinen eingeborenen Sohn als Retter gesandt hast, nachdem die Fülle der Zeiten gekommen war. [...] **Er ist Mensch geworden** durch den Heiligen Geist, [...] in allem uns gleich außer der Sünde. [Er hat] den Heiligen Geist gesandt, der das Werk deines Sohnes auf Erden weiterführt und **alle Heiligung vollendet**.«

Zum Vergleich (Z. 23 – 24):

»Du hast (in Christus) **unsere Menschheit angezogen**, um **uns zu beleben durch deine Gottheit**.«

Der Darbringung des Lobes und der Anbetung (Z. 31 – 33) folgt das Bittgebet mit dem Gedenken für die Väter (Z. 34 – 44). Auf der Grundlage des anamnetischen Teils, in dem von Gottes Erbarmen in der Heilsgeschichte berichtet wurde, wird Gott gebeten, sein unaussprechliches Erbarmen den verstorbenen Vätern zu gewähren.<sup>603</sup> Dabei enthält das syrische *dukràna* eine größere Sinnfülle als das deutsche *gedenke* (Z. 34), das als einfaches Totengedächtnis verstanden werden kann, so im II. Hochgebet:

»Gedenke (aller) unserer Brüder und Schwestern, die entschlafen sind in der Hoffnung, daß sie auferstehen.«

Mit der Erwähnung der Väter in der Anaphora von Addai und Mari wird dagegen auf die ununterbrochene Tradition verwiesen, in der die Kirche das Mysterium Christi gefeiert hat und noch feiert. Es sind die »frommen und gerechten Väter, die [Gott] wohlgefällig waren, beim Gedächtnis (des Opfers) des Leibes und Blutes deines Christus, das wir darbringen auf deinem reinen und heiligen Altar, wie du uns gelehrt hast.« (Z. 34 ff.) Hier sieht das römische Dokument die erste von drei Stellen vorliegen, in denen die Einsetzungsworte auf eucharistische Weise präsent sind.<sup>604</sup> Der Aspekt einer über die Zeiten hinweg gefeierten Liturgie ist insofern wichtig, da die lange Tradition der Anaphora ein Argument für ihre Gültigkeit ist. Die Verstorbenen haben das Opfer des Leibes und Blutes Christi gefeiert, wie Christus es selbst gelehrt hat und wie es auf dem Altar dargebracht wird. Die Feier des Opfers durch die Kirche über die Zeiten hinweg und der Empfang der Eucharistie verbinden sich. In der lateinischen Liturgie kommt dieser Gedanke höchstens in einer schwachen Form im Schlussgebet der Messe für die Verstorbenen vor:

603 Vgl. Giraud, Addai e Mari, 213.

604 Vgl. Admission to the Eucharist in Situation of Pastoral Necessity.

»Barmherziger, gütiger Gott, in diesem Sakrament hat uns Christus seinen Leib als Wegzehrung hinterlassen. Führe unseren verstorbenen Bruder (unsere verstorbene Schwester) N. durch die Kraft dieser Speise (die er [sie] vor seinem [ihrem] Hinscheiden empfangen hat) zum ewigen Gastmahl in deinem Reich.«

In diesem Gebet wird zwar auf den Empfang der Eucharistie und damit auf das Opfer Christi hingewiesen; es geht hier aber vornehmlich um die persönliche Heiligung des Sterbenden und weniger um die ganze eucharistische Sukzession. Diese Sicht wird noch unterstrichen durch das Verb *lehren* (Z. 41) in der Anaphora. Es bringt nicht nur einen Inhalt zum Ausdruck, sondern schafft einen Zusammenhang und verbindet etwas, um es zur Gewohnheit zu machen:

»In einem solchen Sinn drückt das Verb, das auch den Wert von ›überzeugen‹ und ›ordnen‹ übernimmt, eine ›verbindliche Lehre‹ aus.«<sup>605</sup>

Das Bittgebet enthält verschiedene Elemente; nach der Bitte für die Väter auch die Bitte um den Frieden und die Gewährung der wahren Erkenntnis Gottes (Z. 37 – 40):

»Und gewähre uns, Herr unser Gott, Ruhe und deinen Frieden alle Tage in dieser Welt, **damit alle Bewohner der Erde dich erkennen, denn du bist allein und in Wahrheit Gott, der Vater, und du hast unseren Herrn Jesus Christus, deinen geliebten Sohn, gesandt.**«

Dem entspricht die Bitte »ordne unsere Tage in deinem Frieden« im I. Hochgebet und ein Teil des Postsanctus des IV. Hochgebetes:

»Als er im Ungehorsam deine Freundschaft verlor, hast du ihn dennoch nicht verlassen, sondern **voll Erbarmen allen geholfen, dich zu suchen und zu finden.** Immer wieder hast du den Menschen deinen Bund angeboten und sie durch die Propheten gelehrt, das Heil zu erwarten. So sehr hast du die Welt geliebt, **heiliger Vater, daß du deinen eingeborenen Sohn als Retter gesandt hast, nachdem die Fülle der Zeit gekommen war.**«

Der wahre Gott ist erkennbar bzw. lässt sich erkennen in seinem Sohn. Angekündigt durch die Propheten, kommt er in die Welt, offenbart das Geheimnis Gottes in seiner Menschwerdung, hinterlässt sein Evangelium und lehrt dadurch die ganze Kirche aller Getauften. So heißt es in der Anaphora (Z. 41 – 44):

»Er, unser Herr und Gott, kam und lehrte in seinem lebensschaffenden Evangelium alle Reinheit und Heiligkeit der Propheten, Apostel, Märtyrer, Bekenner, Bischöfe, Lehrer, Priester, Diakone und aller Söhne der heiligen katholischen Kirche, die besiegelt sind mit dem lebensschaffenden Zeichen der heiligen Taufe.«

An dieser Stelle wird in den latinisierenden Bearbeitungen im Anschluss an das Bittgebet der Einsetzungsbericht eingefügt (nach Z. 44):

605 Giraud, Addai e Mari, 213.

»Wir gedenken, Herr, des Leidens deines Sohnes, wie er uns selbst gelehrt hat. In jener Nacht, da er verraten ward, nahm er Brot in seine reinen und heiligen Hände, erhob seine Augen zum Himmel zu seinem ruhmreichen Vater, segnete und brach es und gab es seinen Jüngern mit den Worten: Das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird zur Vergebung der Sünden. Nehmt und esset alle davon. In gleicher Weise nahm er den Kelch, dankte, segnete ihn und gab diesen mit den Worten: Das ist mein Blut des Neuen Bundes, das für viele ausgegossen wird zur Vergebung der Sünden. Nehmt und trinket alle davon. Und wenn ihr in meinem Namen versammelt seid, tut, was ich getan habe, zu meinem Gedächtnis.«<sup>606</sup>

In der ursprünglichen Form, d. h. der Form ohne Einsetzungsbericht, folgt dagegen direkt auf das Bittgebet ein Textabschnitt, den das Römische Dokument als einen »Quasi-Bericht«<sup>607</sup> (Z. 45–50) identifiziert. In ihm wird auf das Gedächtnis des Leibes und Blutes (Z. 35) Bezug genommen, d. h. auf die Tradition des so gefeierten Mysteriums, aber auch auf die Einsetzung durch Christus selbst:

»Trotz des offensichtlichen Fehlens des Einsetzungsberichtes können wir von einem Quasi-Bericht sprechen.«<sup>608</sup>

In diesem Quasi-Bericht betet die ganze versammelte Gemeinde durch den Vorsteher (Z.45 f.):

»Und auch wir, Herr, deine demütigen, schwachen und elenden Knechte, die wir versammelt sind und **in diesem Augenblick vor dir stehen.**«

Die Versammelten verweisen auf den Ursprung, auf die Tat Christi im Abendmahlssaal und auf sein Leiden und Auferstehen, wenn sie weiter beten (Z.47–50):

»Wir haben das Beispiel deiner Weitergabe empfangen, das von dir kommt; **jubilend, rühmend, erhebend, gedenkend und preisend feiern wir dies große und schrecken-erregende Mysteriums des Leidens, des Todes und der Auferstehung** unseres Herrn Jesus Christus.«<sup>609</sup>

Dieses Gebet trägt anamnetische Züge und doch ist seine Bedeutung von der Anamnese am Anfang der Anaphora (Z. 20–33) zu unterscheiden. Die Betonung des »Beispiels deiner Weitergabe« wird durch das syrische Wort *yūfsa* (im Sinne von *typos, figura*) ausgedrückt. Das Beispiel wird *gedenkend* und *preisend feiernd* vollzogen. *Gedenken* und *Ausführen* bilden den Zentralpunkt der Ana-

606 Gamber, Beracha, 117.

607 Vgl. Admission to the Eucharist in Situations of Pastoral Necessity.

608 Giraudo, Addai e Mari, 214. »Nonostante la palese assenza del racconto istituzionale, possiamo parlare di quasi-racconto.«

609 Als zweite Stelle wörtlich zitiert. Vgl. Admission to the Eucharist in Situations of Pastoral Necessity.

phora, weil damit die Opferhandlung präsent wird. Es wird in unmissverständlicher Weise, so Giraud, das sakramentale Zeichen bestimmt und der Bezug zum Christusereignis hergestellt. Durch diesen eindeutigen Bezug ist zwar kein wörtlicher Einsetzungsbericht gegeben, jedoch sind im Kern alle wesentlichen Elemente vorhanden. Es könne daher von einem Einsetzungsbericht in unüblicher Form gesprochen werden.<sup>610</sup> Ob diese Stelle wirklich ein »Quasi-Einsetzungsbericht« ist, bleibt kontrovers diskutiert. Zunächst entspricht dieser Abschnitt dem Inhalt nach dem *mysterium fidei* und dem darauffolgenden anamnetischen Teil. So im II. Hochgebet:

»Geheimnis des Glaubens: Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit. Darum gütiger Vater, feiern wir das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung deines Sohnes und bringen dir so das Brot des Lebens und den Kelch des Heiles dar. Wir danken dir, daß du uns berufen hast, vor dir zu stehen und dir zu dienen. Wir bitten dich: Schenke uns Anteil an Christi Leib und Blut und laß uns eins werden durch den Heiligen Geist.«

Deutlich wird an diesem Vergleich, dass der Text der Anaphora einer Intention Ausdruck verleiht, die zur Feier des *Mysterium Paschale* motiviert. Das »Beispiel deiner Weitergabe«, das die Kirche im Abendmahlssaal am Gründonnerstag empfangen hat und das ihr zur Wiederholung aufgetragen ist (»Tut dies zu meinem Gedächtnis«), verbindet sich mit Leiden, Kreuzestod und Auferstehung zur großen Feier des Mysteriums der Eucharistie. Die Neuverortung des Bekenntnisrufes *mysterium fidei* in den lateinischen Hochgebeten nach der Liturgiereform im Anschluss an die Einsetzungsworte brachte ebenfalls deutlich zum Ausdruck, was gefeiert wird.

Der Anamnese schließt sich eine Epiklese an. Zunächst geht es schlicht um die Bitte, dass der Heilige Geist herabkommt. Damit verbunden ist die Bitte um Christi heilsschaffende Gegenwart,<sup>611</sup> durch die sein Heilswerk sichtbar wird und zur Gemeinschaft mit ihm führt. Dementsprechend folgt der Epiklese der Gaben (Z. 51 – 52):

»Es komme, Herr, dein Heiliger Geist und ruhe auf dieser Darbringung deiner Knechte und segne und heilige sie.«

eine Epiklese des Volkes (Z. 52 – 55):

»...damit sie uns, Herr, gereiche zur Vergebung der Schulden, zur Verzeihung der Sünden und zur großen Hoffnung auf die Auferstehung von den Toten und das neue Leben im Reiche der Himmel mit allen, die vor dir wohlgefällig sind.«<sup>612</sup>

610 Vgl. Giraud, Addai e Mari, 215.

611 Vgl. Kunzler, Liturge sein, 477.

612 Die Epiklese wird als dritte Stelle im römischen Dokument zitiert. Vgl. Admission to the Eucharist in Situation of Pastoral Necessity.

In diesem sakramentalen Geschehen sieht das römische Dokument die Wandlung der Gaben und des Volkes. Brot und Wein werden Leib und Blut Christi. Und das Volk wird zum Leib Christi, der die Kirche ist. Dieses Verständnis wurde bereits verdeutlicht. Denn durch die Wandlungsepiklese werden die von den Menschen dargebrachten Gaben konsekriert (wiederum geht es hier nicht um einen genauen Konsekrationsmoment), so dass durch den Empfang der Kommunion das Heil gewährt wird und Gemeinschaft der Kirche entsteht.<sup>613</sup> Damit gilt auch für die Anaphora der Apostel Addai und Mari, was für die epikletischen Teile der lateinischen Hochgebete gilt. Mit der Epiklese zeigt sich die Absicht, das Paschamysterium gegenwärtig werden zu lassen. Ihr ekklesialer Charakter kommt dadurch zum Ausdruck. Durch die Opfertgabe, die dem Vater dargebracht wird, wird die Möglichkeit gegeben, sich mit dem Leib Christi zu verbinden. Die Anaphora endet wie die lateinischen Hochgebete mit einer Doxologie (Z. 56–62):

»Und wegen deines allumfassenden, wunderbaren Heilshandelns an uns sagen wir dir Dank und verherrlichen dich in deiner Kirche, die du erlöst hast durch das kostbare Blut deines Sohnes, unablässig mit geöffnetem Mund und enthülltem Gesicht, indem wir deinem lebendigen, heiligen, lebensschaffenden Namen Lob, Ehre, Preis und Anbetung darbringen jetzt und immerdar und in die Ewigkeit der Ewigkeit. Amen.«

Zum Vergleich die einheitlich gestaltete Doxologie in allen vier lateinischen Hochbeten, die dem *Canon Romanus* entnommen wurde:

»Durch ihn und mit ihm und in ihm ist dir, Gott, allmächtiger Vater, in der Einheit des Heiligen Geistes alle Herrlichkeit und Ehre jetzt und in Ewigkeit.«

Die Doxologie der Anaphora ist länger und ausgeschmückter. In ihr kommt aber ebenso die Verherrlichung Gottes zum Ausdruck, und sie wird durch den Ruf des Volkes abgeschlossen. Damit endet das Gesamt der lobpreisenden Danksagung.

## 5 Ergebnissicherung

Die vorausgehende Untersuchung der eucharistischen Hochgebete unterschiedlicher Zeiten und Traditionen hat Gemeinsamkeiten und Differenzen deutlich gemacht. Unterschiedliche liturgische Praxis und theologische Reflexion führen zu unterschiedlichen Textgestalten mit teils unterschiedlichen Textgehalten. Die Neuschöpfung bzw. erneute Traditionsaufnahme der Hochgebete nach dem II. Vatikanischen Konzils zeigt das Ringen um Traditionsbewahrung und die Betonung von inhaltlicher Einheitlichkeit, ebenso wie die Darstellung eines eucharistischen Reichtums innerhalb der liturgischen Vielfalt

613 Vgl. IGMR 79 c

verschiedener Traditionen. Wenn man die Gestaltwerdung der Texte, die geographische Weite und den großen zeitlichen Rahmen bedenkt, erstaunt die inhaltliche Übereinstimmung der unterschiedlichen Texte. Es gibt weit mehr theologische Parallelen als Divergenzen.

Nichtsdestotrotz bleibt die Schwierigkeit der fehlenden Einsetzungsworte in der Anaphora der Apostel Addai und Mari bestehen. Wer diese sucht bzw. die Intention des Priesters einzig an der Zitation der Einsetzungsworte festmacht, muss zu einem negativen Ergebnis hinsichtlich der Gültigkeit dieses Hochgebets kommen. In dieser Hinsicht hilft auch die Einführung des Begriffes eines »Quasieinsetzungsberichtes« wenig und kann die Kritiker unter der oben genannten Voraussetzung nicht befriedigen. Angesichts der Textgestalt und des Textgehaltes der Anaphora von Addai und Mari, ihrem ununterbrochenen praktisch-liturgischen Vollzug und des Vorhandenseins eines wirklichen Priestertums scheint es jedoch schwierig zu sein, der assyrischen Kirche des Ostens die bewusste Intention, Eucharistie feiern zu wollen, abzusprechen. In dieser Hinsicht hat der Textvergleich die wichtige Erkenntnis gebracht, dass auch die Einsetzungsworte isoliert betrachtet oder einfach rezitiert keine konsekratorische Kraft entwickeln können. Sie müssen vielmehr eingewoben sein in ein Ganzes, das zum Ausdruck bringt: Hier wird Eucharistie gefeiert als großes Dankgebet der Kirche. Dabei verbinden sich die Worte mit den Riten, die Darbringung der Opfern von Brot und Wein mit den zu vollziehenden Gesten. Diese Intention ist am Text der Anaphora von Addai und Mari deutlich abzulesen. So verstanden werden die im römischen Dokument hervorgehobenen Stellen zwar nicht zu einem Ersatz für die Einsetzungsworte, wohl aber zu einer klaren Darstellung dessen, was durch den Vollzug des Hochgebetes getan werden will: Eucharistie zu feiern. Die Intention des Priesters ist damit die Voraussetzung für das Vorhandensein eines eucharistischen Gehaltes des Textes. Wenn also das römische Dokument auf die Präsenz der Worte Jesu im Hochgebet von Addai und Mari nicht *ad litteram*, sondern auf eucharistische Weise hinweist, verweist es damit auf die Intention des Priesters, der diesen Text spricht. Wenn es also – wie im vorherigen Kapitel ausgeführt – die Möglichkeit einer durch den Zelebranten bewusst gesetzten Intention gibt, die sich nicht durch ein Sprachspiel ersetzen lässt, ist damit die Voraussetzung dafür gegeben, durch die Intention des Priesters auf eucharistische Weise etwas präsent zu machen, das *ad litteram* nicht vorhanden ist. Diese Voraussetzung sieht die Kirche bei der Anaphora der Apostel Addai und Mari als gegeben an. Die römische Argumentation verweist auf die unterschiedlichen theologischen, rituellen und sprachlichen Traditionen, damit auf die Möglichkeit der unterschiedlichen Gestalt. Der Bezug zum Abendmahl ist eindeutig gegeben. Wichtig ist auch die Tradition des Heiligen Sauerteigs, die einer Form der Sukzession gleichkommt. In einer symbolischen Kette weist jede Zelebration in den Abendmahlssaal und

in das Tun Jesu. Dies ist nicht nur äußerlich, sondern darin findet sich ein Inhalt, der einer Intention Ausdruck verleiht: eben wirklich Eucharistie zu feiern. Dieses Tun wird nicht einfach nachgespielt. Das wäre ja auch nicht möglich. Die Eucharistie Jesu unterscheidet sich von der Eucharistie der Kirche, weil Tod und Auferstehung noch nicht erfüllt waren. Die äußerliche Diskontinuität ist aber gerade die Bedingung für die innere Kontinuität. Diese innere Kontinuität besteht in der Eucharistie, indem sie Fest der Auferstehung ist. Jesu große *Toda*, sein Selbstopfer, wird jubelnd, rühmend, erhebend, gedenkend und preisend gefeiert. Diese Eucharistie feiert die assyrische Kirche des Ostens mit der Anaphora der Apostel Addai und Mari.

Und darin kommt sogleich der ekklesiologische Aspekt zur Anwendung. B. Gherardini hat gegen den römischen Hinweis, dass die Einsetzungsworte in den zitierten Stellen auf eucharistische Weise vorhanden sind, eingewendet, er habe nichts gefunden, was die wörtliche Zitation ersetzen könnte.<sup>614</sup> Ob Gherardini etwas findet oder nicht, interessiert nun in dieser Frage nicht. Die Eucharistie, in ihrer von der Kirche gefundenen und bewahrten Gestalt, ist Erfüllung des Auftrags Jesu. Doch gerade in der Erfüllung des Auftrags wird die Kirche selbst Subjekt, wird sie die, die antwortet auf das Geschenk der Hingabe des Herrn. Die Kirche antwortet auf das Opfer Christi mit ihrem – immer abhängigen – Opfer. Die Frage nach der Gestalt dieses Opfers kann allein die Kirche beantworten. Wenn also das Christusereignis nicht bloß Mythos sein will, dann wird die Gegenwart Christi durch die Feier der Gemeinde real. In der kommemorativen Aktualpräsenz erscheint das Christusereignis als dialogisches Geschehen, denn es wird Gegenwart durch die Feier der Kirche, als Antwort auf Christi Tun. Daher ist das Tun der Kirche konstitutiv für die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie. Aufgrund der Selbstmitteilung Gottes kann die Kirche das tun, was Christus ihr eingestiftet hat. Dieses Tun der Gesamtkirche wird vollzogen in der jeweils konkreten Eucharistiegemeinde (wie klein sie auch immer ist). Um dies vollziehen zu können, braucht es intentionales Tun gemäß den Worten Christi. Sie sind Ausdruck der Treue, das zu tun, was die Universalkirche tut. Aber: die Worte Christi sind wie im Fall der Anaphora der Apostel Addai und Mari nicht der notwendige Ausdruck der Treue zur Intention Christi, weil die Kirche die Treue zum Ursprung durch das Gesamt des Hochgebetes vollzieht.

---

614 Vgl. Gherardini, *Parole della Consacrazione eucaristica*, 164.

---

## Schluss

Die vorangehende Untersuchung ging von der Frage aus, warum die Anaphora der Apostel Addai und Mari ein gültiges Hochgebet ist, das auch ohne wörtliche Zitation der Einsetzungsworte eine reale Wandlung der Gaben bewirkt.

Das I. Kapitel der Arbeit führt dem Leser die geschichtliche Situation und die besondere Sakramentenlehre der Assyrischen Kirche des Ostens vor Augen. Es wurde deutlich, dass es zwischen der lateinischen und östlichen Sakramentenlehre einen erheblichen Unterschied gibt, der im liturgischen Vollzug und der theologischen Reflexion erkennbar wird. Betont der Osten den geheimnisvollen Vollzug der Liturgie, entwickelt sich im Westen ein wort- und begriffbestimmtes Denken, das nach klaren Definitionen sucht. Im Westen gibt es daher zu vielen Sondertraditionen des Ostens kein Pendant. Die orientalischen Traditionen weisen eine Vielzahl von liturgischen Sonderformen auf, für die die Anaphora der Apostel Addai und Mari ein herausragendes Beispiel ist. Wie kommt es zu diesen Sonderformen? Neben der Selbstverständlichkeit einer liturgischen Vielfalt in der frühen Kirche muss sicher die große Isolation der assyrischen Kirche beachtet werden. Aus politischen Gründen ergab sich eine Abgrenzung von der Reichskirche, die einen gegenseitigen theologischen und liturgischen Austausch verhinderte. Als Beispiel dienen die christologischen Differenzen, die sich später als überwindbar herausstellten. Die römischen Dokumente weisen in dieser Hinsicht eine große Sensibilität auf. Die Tradition der assyrischen Kirche entwickelt sich im Lauf der Jahrhunderte nicht in eine häretische Richtung, sondern bildet einen eigenen Versuch, wahre Kirche Jesu Christi zu sein, die die Geheimnisse des Glaubens legitim zu feiern gedenkt. Dies lässt sich auch daran ermessen, dass die assyrische Tradition eine relative Vielzahl liturgischer Hochgebete kennt. Die Einsetzungsworte werden zwar nicht generell abgelehnt, jedoch nicht als fester Konsekrationsmoment verstanden. Die Anaphora der Apostel Addai und Mari bildet in der Liturgiegeschichte insofern eine Ausnahme, dass sie die wörtliche Zitation der Einsetzungsworte vermissen lässt. Ein fester Konsekrationsmoment ist in der frühen Kirche nicht eindeutig festgelegt worden.

Die im II. Kapitel angeführten Quellen geben darüber Aufschluss. Dadurch, dass die Einsetzungsworte in den neutestamentlichen Berichten bereits als liturgische Form erkennbar sind, zeigt sich die hohe Autorität der Worte des Herrn. Diese liturgischen Sätze lassen sich aber nicht, das zeigen schon die unterschiedlichen biblischen Versionen, als *ipsissima verba Christi* verstehen. Es wirkt sehr befremdlich und weist auf ein falsches Traditionsverständnis hin, wenn der Versuch gemacht wird, solche *ipsissima verba Christi* zu rekonstruieren, indem die biblischen Quellen so zusammengestückelt werden, bis eine bestimmte Form erreicht wird. Diese Form ist dann nicht die Form des Abendmahls, sondern eine theologisch reflektierte Form des zweiten Jahrtausends. Andererseits bildet nicht jede Entwicklung, theologische Reflexion und Vertiefung einen Bruch mit der Tradition. Die Darstellung der Debatte zeigt, dass häufig ein falsches Traditionsverständnis vorliegt. Es wird versucht, die Tradition abzuschließen bzw. bestimmte Phasen der kirchlichen Tradition als Missbrauch darzustellen. Zur Tradition als lebendiger Wirklichkeit gehört die Zeit der frühen Kirche mit einer Sonderform wie der Anaphora der Apostel Addai und Mari genauso wie die Scholastik und das II. Vatikanische Konzil. Wird dies im Blick behalten, dann geschieht eben keine (liturgische) Beliebbarkeit. Nicht die Feier einer Heiligen Messe in Bonn im Jahre 2012, bei der der Pfarrer die Einsetzungsworte weglässt oder verändert, ist eine gültige Feier der Eucharistie, sondern ein uraltes, von der Kirche anerkanntes Hochgebet einer besonderen Tradition kann ohne wörtliche Zitation der Einsetzungsworte gültig sein. Wer die Frage nach einem legitimen Gedächtnis des Tuns Jesu im Abendmahlssaal stellt, der gelangt unweigerlich zu der Antwort, die die Kirche gibt. Der Kirche ist von Jesus der Wiederholungsbefehl gegeben worden. Er gründet im Abendmahlssaal ein Priestertum, dem von nun an die Feier seines Gedächtnisses aufgetragen ist. Die Kirche selbst wird zum Subjekt in der sakramentalen Feier.

Das III. Kapitel zeigt diese enge Verbindung von Eucharistie und Kirche. In der Gestaltwerdung der eucharistischen Feier drückt sich dies aus. Die Eucharistie macht Kirche und die Kirche macht Eucharistie. Dabei spielt sie nicht einfach etwas nach, sondern gerade in der liturgischen Gestaltwerdung drückt sie die Bindung an den Ursprung aus. Es gibt eine zwingende Verschiedenheit der Messe als nachösterliches Tun der Kirche vom vorösterlichen Tun Jesu. Die Rückbindung an den Ursprung bleibt aber unaufgebbbar. Subjekt dieser Gestaltwerdung kann nur die Kirche selbst sein. Sie ist die Größe, die über diese beiden Dimensionen, d.h. die zwingende Unterschiedenheit bei wirklicher Übereinstimmung mit dem Ursprung, wacht. Dies tut die Kirche, indem sie zunehmend die liturgische Vielfalt der ostkirchlichen Tradition wertschätzt. Diese Vielfalt ist eine Bereicherung für die Kirche, die selbst zum Glaubensschatz der Kirche gehört. »Tut dies zu meinem Gedächtnis« – Diesen Satz gibt

der Herr seiner Kirche auf, sie befolgt ihn treu, eben auch durch die Anaphora der Apostel Addai und Mari.

Das IV. Kapitel nimmt Fragestellungen auf, die durch die postmodernen Philosophien des *linguistic turn* aufgeworfen werden. Auf den ersten Blick scheinen postmoderne Fragestellungen und ein altes Hochgebet der Assyrischen Kirche des Ostens keine Berührungspunkte zu haben. Natürlich waren sich die ersten Beter des Hochgebetes der Apostel Addai und Mari dieser Fragestellung auch nicht bewusst. Umso wichtiger war daher die Feststellung, dass die aufgezeigten Probleme nicht von außen konstruiert und an ein altes Hochgebet herangetragen werden, sondern, dass das Hochgebet in seiner aktuellen Problematik zu einer Auseinandersetzung mit dem *linguistic turn* aufruft, der für das Gesamt der Theologie von Bedeutung ist. Würde sich die verbindende These der Sprachphilosophien des *linguistic turn* als wahr herausstellen, hätte das destruktive Konsequenzen für den Glauben der Kirche. Gegen die dargestellten postmodernen Vorstellungen lässt sich zeigen, dass sich ›Subjekt‹ und ›Person‹ verantwortbar denken lassen. In der weiteren Bearbeitung wurde die These gestützt, dass Subjektivität und Denken bei aller Sprachgebundenheit mehr als Epiphänomene der Sprache sind. Dies muss die Existenz Gottes voraussetzen. Nur unter der Voraussetzung, dass es Gott gibt, gibt es den Menschen. Und: Wenn Gott den Menschen will, dann unbedingt, d. h. als Subjekt und Person. Dies führt zu der Konsequenz, dass die Gotteexistenz es möglich macht, dass sich der von Gott Gerufene als angerufenes Subjekt in Freiheit zum Ruf verhält. Genau dies bezeugt die Bibel. Wenn die Existenz Gottes nicht mehr mit guten Gründen zu denken ist, fällt der Subjektivitätsgedanke. Mit dem Verlust des Subjektivitätsgedankens ist es unsinnig, Sprache und Intention zu unterscheiden. Die präreflexive Priorität des Ich verbietet die Ableitung des Ich aus der Sprache. Wenn dagegen die Intention nur Epiphänomen eines Sprachspiels ist, ist sie nicht mehr das, was die römische Argumentation als Intention versteht. Die vorangegangene Untersuchung hat daher in vier Schritten folgendes gezeigt: 1. Es ist möglich, in der Anaphora der Apostel Addai und Mari nach der Intention der Herrenworte zu suchen. Es gibt aber keine Intention unabhängig vom Subjekt. Das Hochgebet ist der sprachliche Ausdruck einer bewusst gesetzten Intention. Diese muss aber nicht durch die Zitation der Herrenworte artikuliert werden. 2. Es gibt selbstbewusste Subjektivität. 3. Der Mensch kann nur ich sagen, wenn es Gott gibt. 4. Inkarnations- und Repräsentationsdenken bedingen sich und lassen sich philosophisch rechtfertigen. Dies ist Voraussetzung für jedes sakramentale Handeln.

Das V. Kapitel fragte nach der Erkennbarkeit der bewusst gesetzten Intention des Hochgebetes, das jeweils neu vom Zelebranten gebetet wird. Es wurde gezeigt, dass die Assyrische Kirche des Ostens mit der Anaphora von Addai und Mari wirklich Eucharistie feiern will und die Bindung an den Ursprung im

Abendmahlssaal durch den Gesamttext erkennbar ist. Das Hochgebet der Apostel Addai und Mari ist eine legitime Übersetzung dieser vom Zelebranten bewusst gesetzten Intention. Wichtig an dieser Stelle war die Exklusivität und Fallbezogenheit dieses Verständnisses, das durch die ersten beiden Argumente der römischen Entscheidung begründet wurde. Die Kirche sieht bisher ausschließlich in der Addai-und-Mari-Anaphora diese legitime Übersetzung und erklärt nicht grundsätzlich jedes priesterliche Hochgebet, versehen mit der richtigen Intention, aber ohne die Herrenworte, zur gültigen Eucharistiefeyer. Die Anaphora der Apostel Addai und Mari ist hinreichender Ausdruck dieser Intention, weil die Kirche im Zusammenspiel der verschiedenen Textelemente die notwendige Intention und die legitime Wahrung des Wiederholungsauftrags des Herrn erfüllt sieht. Die Grundstruktur, die auffälligen Parallelen mit anderen gültigen Hochgebeten und der eucharistische Reichtum der Anaphora unterstützen diese Sichtweise. Die Bearbeitung hat gezeigt, dass sich alle drei Argumente der römischen Kongregationen theologisch begründen lassen und in sich schlüssig sind. Das hohe Alter der Anaphora der Apostel Addai und Mari zeigt ihre Nähe zum Ursprung und damit ihre besondere Würde. Die apostolische Sukzession der Assyrischen Kirche des Ostens und damit ihr wahres Priestertum weisen auf den orthodoxen Glauben dieser Kirche, der sich nicht nur in christologischen Fragstellungen belegen lässt, sondern die Sakramentenlehre wesentlich miteinbezieht. Und zuletzt: die wirkliche Intention dieser Kirche, mit einem uralten Hochgebet durch die je neu vollzogene, bewusst gesetzte Intention des Zelebranten Eucharistie zu feiern, weist auf die Gültigkeit dieser Anaphora. Allen drei Argumenten liegt die Erkenntnis zu Grunde, dass diese Beurteilung und Bewertung einzig und allein von der Kirche selbst vorgenommen werden kann, weil sie selbst die Verfügungsgewalt über ihre eigenen Vollzüge besitzt. Die Auseinandersetzung mit der Anaphora der Apostel Addai und Mari gibt somit wichtige Impulse für eine Klärung des katholischen Traditionsverständnisses, um auch in den aktuellen Diskussionen angemessene Urteile fällen zu können. Die Anaphora von Addai und Mari der Assyrischen Kirche des Ostens ist Ausdruck einer eucharistischen Ekklesiologie, deren Grundaxiom lautet: Die Eucharistie macht Kirche, und die Kirche macht Eucharistie, die Kirche ist Eucharistie.

### **Common Christological Declaration between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East (11. November 1994)**

His Holiness John Paul II, Bishop of Rome and Pope of the Catholic Church, and His Holiness Mar Dinkha IV, Catholicos-Patriarch of the Assyrian Church of the East, give thanks to God who has prompted them to this new brotherly meeting.

Both of them consider this meeting as a basic step on the way towards the full communion to be restored between their Churches. They can indeed, from now on, proclaim together before the world their common faith in the mystery of the Incarnation.

As heirs and guardians of the faith received from the Apostles as formulated by our common Fathers in the Nicene Creed, we confess one Lord Jesus Christ, the only Son of God, begotten of the Father from all eternity who, in the fullness of time, came down from heaven and became man for our salvation. The Word of God, second Person of the Holy Trinity, became incarnate by the power of the Holy Spirit in assuming from the holy Virgin Mary a body animated by a rational soul, with which he was indissolubly united from the moment of his conception.

Therefore our Lord Jesus Christ is true God and true man, perfect in his divinity and perfect in his humanity, consubstantial with the Father and consubstantial with us in all things but sin. His divinity and his humanity are united in one person, without confusion or change, without division or separation. In him has been preserved the difference of the natures of divinity and humanity, with all their properties, faculties and operations. But far from constituting »one and another«, the divinity and humanity are united in the person of the same and unique Son of God and Lord Jesus Christ, who is the object of a single adoration.

Christ therefore is not an » ordinary man« whom God adopted in order to reside in him and inspire him, as in the righteous ones and the prophets. But the same God the Word, begotten of his Father before all worlds without beginning according to his divinity, was born of a mother without a father in the last times

according to his humanity. The humanity to which the Blessed Virgin Mary gave birth always was that of the Son of God himself. That is the reason why the Assyrian Church of the East is praying the Virgin Mary as »the Mother of Christ our God and Saviour«. In the light of this same faith the Catholic tradition addresses the Virgin Mary as »the Mother of God« and also as »the Mother of Christ«. We both recognize the legitimacy and rightness of these expressions of the same faith and we both respect the preference of each Church in her liturgical life and piety.

This is the unique faith that we profess in the mystery of Christ. The controversies of the past led to anathemas, bearing on persons and on formulas. The Lord's Spirit permits us to understand better today that the divisions brought about in this way were due in large part to misunderstandings.

Whatever our Christological divergences have been, we experience ourselves united today in the confession of the same faith in the Son of God who became man so that we might become children of God by his grace. We wish from now on to witness together to this faith in the One who is the Way, the Truth and the Life, proclaiming it in appropriate ways to our contemporaries, so that the world may believe in the Gospel of salvation.

The mystery of the Incarnation which we profess in common is not an abstract and isolated truth. It refers to the Son of God sent to save us. The economy of salvation, which has its origin in the mystery of communion of the Holy Trinity – Father, Son and Holy Spirit –, is brought to its fulfilment through the sharing in this communion, by grace, within the one, holy, catholic and apostolic Church, which is the People of God, the Body of Christ and the Temple of the Spirit.

Believers become members of this Body through the sacrament of Baptism, through which, by water and the working of the Holy Spirit, they are born again as new creatures. They are confirmed by the seal of the Holy Spirit who bestows the sacrament of Anointing. Their communion with God and among themselves is brought to full realization by the celebration of the unique offering of Christ in the sacrament of the Eucharist. This communion is restored for the sinful members of the Church when they are reconciled with God and with one another through the sacrament of Forgiveness. The sacrament of Ordination to the ministerial priesthood in the apostolic succession assures the authenticity of the faith, the sacraments and the communion in each local Church.

Living by this faith and these sacraments, it follows as a consequence that the particular Catholic churches and the particular Assyrian churches can recognize each other as sister Churches. To be full and entire, communion presupposes the unanimity concerning the content of the faith, the sacraments and the constitution of the Church. Since this unanimity for which we aim has not yet been

attained, we cannot unfortunately celebrate together the Eucharist which is the sign of the ecclesial communion already fully restored.

Nevertheless, the deep spiritual communion in the faith and the mutual trust already existing between our Churches, entitle us from now on to consider witnessing together to the Gospel message and cooperating in particular pastoral situations, including especially the areas of catechesis and the formation of future priests.

In thanking God for having made us rediscover what already unites us in the faith and the sacraments, we pledge ourselves to do everything possible to dispel the obstacles of the past which still prevent the attainment of full communion between our Churches, so that we can better respond to the Lord's call for the unity of his own, a unity which has of course to be expressed visibly. To overcome these obstacles, we now establish a Mixed Committee for theological dialogue between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East.

Given at Saint Peter's, on 11 November 1994

K. MAR DINKHA IOANNES PAULUS PP. II

## **Guidelines for Admission to the Eucharist between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East (20. Juli 2001)**

Given the great distress of many Chaldean and Assyrian faithful, in their motherland and in the diaspora, impeding for many of them a normal sacramental life according to their own tradition, and in the ecumenical context of the bilateral dialogue between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East, the request has been made to provide for admission to the Eucharist between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East. This request has first been studied by the Joint Committee for Theological Dialogue between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East. The present guidelines subsequently have been elaborated by the Pontifical Council for Promoting Christian Unity, in agreement with the Congregation for the Doctrine of Faith and the Congregation for the Oriental Churches.

### 1. Pastoral necessity

The request for admission to the Eucharist between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East is connected with the particular geographical and

social situation in which their faithful are actually living. Due to various and sometimes dramatic circumstances, many Assyrian and Chaldean faithful left their motherlands and moved to the Middle East, Scandinavia, Western Europe, Australia and Northern America. As there cannot be a priest for every local community in such a widespread diaspora, numerous Chaldean and Assyrian faithful are confronted with a situation of pastoral necessity with regard to the administration of sacraments. Official documents of the Catholic Church provide special regulations for such situations, namely the Code of Canons of the Eastern Churches, can. 671, §2-§3 and the Directory for the Application of Principles and Norms of Ecumenism, n. 123.

## 2. Ecumenical rapprochement

The request is also connected with the ongoing process of ecumenical rapprochement between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East. With the ›Common Christological Declaration‹, signed in 1994 by Pope John Paul II and Patriarch Mar Dinkha IV, the main dogmatic problem between the Catholic Church and the Assyrian Church has been resolved. As a consequence, the ecumenical rapprochement between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East also entered a further phase of development.

On 29 November 1996 Patriarch Mar Raphaël Bidawid and Patriarch Mar Dinkha IV signed a list of common proposals with a view to the re-establishment of full ecclesial unity among both historical heirs of the ancient Church of the East. On 15 August 1997 this program was approved by their respective Synods and confirmed in a ›Joint Synodal Decree‹. Supported by their respective Synods, both Patriarchs approved a further series of initiatives to foster the progressive restoration of their ecclesial unity. Both the Congregation for the Oriental Churches and the Pontifical Council for the Promotion of Christian Unity support this process.

## 3. The Anaphora of Addai and Mari

The principal issue for the Catholic Church in agreeing to this request, related to the question of the validity of the Eucharist celebrated with the Anaphora of Addai and Mari, one of the three Anaphoras traditionally used by the Assyrian Church of the East. The Anaphora of Addai and Mari is notable because, from time immemorial, it has been used without a recitation of the Institution Narrative. As the Catholic Church considers the words of the Eucharistic Institution a constitutive and therefore indispensable part of the Anaphora or Eucharistic

Prayer, a long and careful study was undertaken of the Anaphora of Addai and Mari, from a historical, liturgical and theological perspective, at the end of which the Congregation for the Doctrine of Faith on January 17th, 2001 concluded that this Anaphora can be considered valid. H.H. Pope John Paul II has approved this decision. This conclusion rests on three major arguments.

In the first place, the Anaphora of Addai and Mari is one of the most ancient Anaphoras, dating back to the time of the very early Church; it was composed and used with the clear intention of celebrating the Eucharist in full continuity with the Last Supper and according to the intention of the Church; its validity was never officially contested, neither in the Christian East nor in the Christian West.

Secondly, the Catholic Church recognises the Assyrian Church of the East as a true particular Church, built upon orthodox faith and apostolic succession. The Assyrian Church of the East has also preserved full Eucharistic faith in the presence of our Lord under the species of bread and wine and in the sacrificial character of the Eucharist. In the Assyrian Church of the East, though not in full communion with the Catholic Church, are thus to be found »true sacraments, and above all, by apostolic succession, the priesthood and the Eucharist« (U.R., n. 15). Secondly, the Catholic Church recognises the Assyrian Church of the East as a true particular Church, built upon orthodox faith and apostolic succession. The Assyrian Church of the East has also preserved full Eucharistic faith in the presence of our Lord under the species of bread and wine and in the sacrificial character of the Eucharist. In the Assyrian Church of the East, though not in full communion with the Catholic Church, are thus to be found »true sacraments, and above all, by apostolic succession, the priesthood and the Eucharist« (U.R., n. 15).

Finally, the words of Eucharistic Institution are indeed present in the Anaphora of Addai and Mari, not in a coherent narrative way and ad litteram, but rather in a dispersed euchological way, that is, integrated in successive prayers of thanksgiving, praise and intercession.

#### 4. Guidelines for admission to the Eucharist

Considering the liturgical tradition of the Assyrian Church of the East, the doctrinal clarification regarding the validity of the Anaphora of Addai and Mari, the contemporary context in which both Assyrian and Chaldean faithful are living, the appropriate regulations which are foreseen in official documents of the Catholic Church, and the process of rapprochement between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East, the following provision is made:

When necessity requires, Assyrian faithful are permitted to participate and to

receive Holy Communion in a Chaldean celebration of the Holy Eucharist; in the same way, Chaldean faithful for whom it is physically or morally impossible to approach a Catholic minister, are permitted to participate and to receive Holy Communion in an Assyrian celebration of the Holy Eucharist. In both cases, Assyrian and Chaldean ministers celebrate the Holy Eucharist according to the liturgical prescriptions and customs of their own tradition.

When Chaldean faithful are participating in an Assyrian celebration of the Holy Eucharist, the Assyrian minister is warmly invited to insert the words of the Institution in the Anaphora of Addai and Mari, as allowed by the Holy Synod of the Assyrian Church of the East. The above considerations on the use of the Anaphora of Addai and Mari and the present guidelines for admission to the Eucharist, are intended exclusively in relation to the Eucharistic celebration and admission to the Eucharist of the faithful from the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East, in view of the pastoral necessity and ecumenical context mentioned above.

### **Admission to the Eucharist in Situations of Pastoral Necessity, Provision between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East (2001)**

The Pontifical Council for Promoting Christian Unity recently issued a document entitled *»Guidelines for Admission to the Eucharist between the Assyrian Church of the East and the Chaldean Church«* (Oss. Rom. English Ed. 31 – 10 – 2001). This document has been elaborated in agreement with the Congregation for the Doctrine of Faith and the Congregation for the Oriental Churches. The purpose of the article at hand is to clarify the context, the content and the practical application of this provision.

#### 1. The Chaldean Church and the Assyrian Church of the East

Since the very early times of Christian missionary activity, a flourishing local Church developed in Mesopotamia or Persia. As this Church was situated outside the eastern borders of the Roman Empire, it became commonly called the *»Church of the East«*. In 1552, after a series of individual conversions of bishops or provisional unions, part of the *»Church of the East«* entered into full communion with the Apostolic See of Rome. Since then, the particular Church in full communion with Rome has usually been called the *»Chaldean Church«*, while the other particular Church took the name of *»Assyrian Church of the East«*.

Both particular Churches, however, still share the same theological, liturgical and spiritual tradition; they both celebrate the Sacraments or Sacred Mysteries according to the East-Syriac tradition.

On November 11th, 1994 Pope John Paul II and Mar Dinkha IV, Patriarch of the Assyrian Church of the East, signed a Common Christological Declaration. This Declaration removed the main doctrinal obstacle between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East. Both Church leaders declared: *»Whatever our christological divergences have been, we experience ourselves united in the confession of the same faith in the Son of God who became man so that we might become children of God by his grace. We wish from now on to witness together to this faith in the One who is the Way, the Truth and the Life, proclaiming it in appropriate ways to our contemporaries, so that the world may believe in the Gospel of salvation. (. . .) Living by this faith and these sacraments, it follows as a consequence that the particular Catholic churches and the particular Assyrian churches can recognise each other as sister Churches.«*

In their Common Christological Declaration, Pope John Paul II and Patriarch Mar Dinkha IV also pledged themselves *»to do everything possible to dispel the obstacles of the past which still prevent the attainment of full communion between our Churches, so that we can better respond to the Lord's call for the unity of his own, a unity which has of course to be expressed visibly«*. For this purpose they decided to establish a *Joint Committee for theological dialogue between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East*. This Joint Committee started its regular activities in 1995; during its annual meetings, it mainly dealt with questions of sacramental theology, in view of a future *»Common Statement on Sacramental Life«*. The Common Christological Declaration also paved the way for a process of ecumenical rapprochement between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East. Since 1994 Mar Dinkha IV and Mar Raphael I Bidawid, Patriarch of the Chaldean Church, supported by their respective Synods, approved several initiatives to foster the progressive re-establishment of ecclesial unity between their particular Churches. This process is supported by both the Congregation for the Oriental Churches and the Pontifical Council for the Promotion of Christian Unity.

Nowadays, many Chaldean and Assyrian faithful are living in a widespread diaspora. Due to various and sometimes dramatic circumstances, they left their motherlands (Iraq, Iran, Turkey) and moved towards the West. The great majority of the Assyrian faithful now lives in the Middle East, Scandinavia, Western Europe, Australia and North America; only a small minority remains in the motherlands. Although a majority of Chaldean faithful still lives in Iraq, about one third of them moved to the Middle East, Europe and North America. Both the Chaldean and the Assyrian Church are thus confronted, in various parts of the

world, with a similar pastoral necessity: namely that many faithful cannot receive the sacraments from a minister of their own Church.

Given the great distress of many Chaldean and Assyrian faithful, in their motherlands as well as in the diaspora, impeding for many of them a normal sacramental life according to their own tradition, and in the ecumenical context of the bilateral dialogue between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East, the request has been made of a pastoral arrangement for admission to the Eucharist, when necessity requires, between the Assyrian Church of the East and the Chaldean Church.

## 2. The Anaphora of Addai and Mari

The principal issue for the Catholic Church in agreeing to this request, related to the question of the validity of the Eucharist celebrated with the Anaphora of Addai and Mari, one of the three Anaphoras traditionally used by the Assyrian Church of the East.

This particular Anaphora must have originated in Mesopotamia, possibly in the region of Edessa. There is no hard evidence for the dating of its final redaction: some scholars situate it about the year 200, others in the beginning of the 3rd century, others in the course of the 3rd century. The Assyrian Church of the East highly respects this Anaphora as an essential element of the apostolic heritage they received from Addai and Mari, whom they venerate as two of the 72 disciples of Christ and as the founding missionaries of their particular Church. The Anaphora of Addai and Mari, however, as reproduced in the oldest codices retrieved, as well as in the uninterrupted liturgical practice of the Assyrian Church of the East, does not contain a coherent Institution Narrative. For many years, scholars discussed which version of the Anaphora of Addai and Mari might have been the original one. Some scholars argued that the original formula of the Anaphora of Addai and Mari was longer and did contain an Institution Narrative. Other scholars are convinced that the Anaphora of Addai and Mari did not contain a coherent Institution Narrative and that the short version is consequently the original one. Nowadays, most scholars argue that it is highly probable that the second hypothesis is the right one. Anyhow, this historical question cannot be resolved with absolute certainty, due to the scarcity or absence of contemporary sources. The validity of the Eucharist celebrated with the Anaphora of Addai and Mari, therefore, should not be based on historical but on doctrinal arguments.

The Catholic Church considers the words of the Institution as a constitutive part of the Anaphora or Eucharistic Prayer. The Council of Florence stated »*The form of this sacrament are the words of the Saviour with which he effected this*

sacrament. A priest speaking in the person of Christ effects this sacrament. For, in virtue of those words, the substance of bread is changed into the body of Christ and the substance of wine into his blood« (D.H. 1321). The same Council of Florence also characterised the words of the Institution as »the form of words [*forma verborum*] which the holy Roman Church [. . .] has always been wont to use [*semper uti consuevit*] in the consecration of the Lord's body and blood« (D.H. 1352), without prejudice to the possibility of some variation in their articulation by the Church. Although not having any authority as to the substance of the sacraments, the Church does have the power to determine their concrete shaping, regarding both their sacramental sign (*materia*) and their words of administration (*forma*) (cf. CCEO, can. 669). Hence the doctrinal question about the validity of the Anaphora of Addai and Mari, when used in its short version without a coherent Institution Narrative. Do the words of administration (*forma*) correspond to the conditions for validity, as requested by the Catholic Church? To answer this question, three major arguments have to be taken into due consideration.

In the first place, the Anaphora of Addai and Mari is one of the most ancient Eucharistic Prayers, dating back to the time of the very early Church and the first liturgical regulations. It was composed and used with the clear intention of celebrating the Eucharist in full continuity with the Last Supper, in obedience to the command of the Lord, and according to the intention of the Church. The absence of a coherent Institution Narrative represents, indeed, an exception in comparison with Byzantine and Roman traditions, as developed in the 4th and 5th century. This exception, however, may be due to its very early origin and to the later isolation of the Assyrian Church of the East. The validity of the Anaphora of Addai and Mari, in fact, was never officially contested.

The Assyrian Church of the East also uses two other Eucharistic Anaphoras, which are some centuries more recent: the *Anaphora of Nestorius*, reserved to five liturgical occasions, and the *Anaphora of Theodore of Mopsuestia*, used from the beginning of the liturgical year till Palm Sunday, for approximately sixteen weeks. The Anaphora of Addai and Mari, however, is used during the longest and most important period of the liturgical year, which goes from Palm Sunday till the end of the liturgical year and covers about two hundred days. Moreover, the use of these three Anaphoras is not free, as in the Latin tradition, but prescribed by the liturgical calendar. In conscience of faith, the Assyrian Church of the East was always convinced to celebrate the Eucharist validly and so to perform in its fullness what Jesus Christ asked his disciples to do. She expressed this conscience of faith, whether using the Anaphora of Theodore of Mopsuestia, the Anaphora of Nestorius or the Anaphora of Addai and Mari, independent from the fact that only the first two Anaphoras, of later origin, contain the Institution narrative. It should be added that, for the period of the Catholic Patriarchate

under Patriarch Sulaka (1551–1662), no document exists to prove that the Church of Rome insisted on the insertion of an Institution narrative into the Anaphora of Addai and Mari.

The Assyrian Church of the East also practices the so called sacrament or mystery (Rasa) of Holy Leaven. From times immemorial, the Assyrian tradition relates that from the bread Jesus took in his hands, which He blessed, broke and gave to his disciples, He gave two pieces to St. John. Jesus asked St. John to eat one piece and to carefully keep the other one. After Jesus' death, St. John dipped that piece of bread into the blood that proceeded from Jesus' side. Hence the name of »Holy Leaven«, given to this consecrated bread, dipped into the blood of Jesus. Until this day, Holy Leaven has been kept and renewed annually in the Assyrian Church of the East. The local bishop renews it every year on Holy Thursday, mixing a remainder of the old Leaven within the new one. This is distributed to all parishes of his diocese, to be used during one year in each bread, specially prepared by the priest before the Eucharist. No priest is allowed to celebrate Eucharist using eucharistic bread without Holy Leaven. This tradition of the sacrament or mystery of Holy Leaven, which precedes the actual Eucharistic celebration, is certainly to be seen as a visible sign of historic and symbolic continuity between the present Eucharistic celebration and the institution of the Eucharist by Jesus.

Secondly, the Catholic Church recognises the Assyrian Church of the East as a true particular Church, built upon orthodox faith and apostolic succession. The Assyrian Church of the East also preserved full Eucharistic faith in the presence of our Lord under the species of bread and wine and in the sacrificial character of the Eucharist. In the Assyrian Church of the East, though not in full communion with the Catholic Church, are thus to be found *»true sacraments, and above all, by apostolic succession, the priesthood and the Eucharist, whereby they are still joined to us in closest intimacy«* (U.R., n. 15).

Finally, it must be observed that the eastern and western Eucharistic Anaphoras, while expressing the same mystery, have different theological, ritual and linguistic traditions. The words of the Eucharistic Institution are indeed present in the Anaphora of Addai and Mari, not in a coherent way and *ad litteram*, but rather in a dispersed eucharological way, that is, integrated in prayers of thanksgiving, praise and intercession. All these elements constitute a *»quasi-narrative«* of the Eucharistic Institution. In the central part of the Anaphora, together with the Epiclesis, explicit references are made to the eucharistic Body and Blood of Jesus Christ (*»O my Lord, in thy manifold and ineffable mercies, make a good and gracious remembrance for all the upright and just fathers who were pleasing before thee, in the commemoration of the body and blood of thy Christ, which we offer to thee upon the pure and holy altar, as thou hast taught us«*), to the life-giving mystery of Jesus' passion, death and resurrection, which is actually

commemorated and celebrated (*»that all the inhabitants of the world may know thee . . . and we also, O my Lord, thy unworthy, frail and miserable servants who are gathered and stand before thee, and have received by tradition the example which is from thee, rejoicing and glorifying and exalting and commemorating and celebrating this great and awesome mystery of the passion and death and resurrection of our Lord Jesus Christ«*), to the eucharistic offering for the forgiveness of the sins, to the eschatological dimension of the eucharistic celebration and to the Lord's command to ›do this in memory of me‹ (*»And let thy Holy Spirit come, O my Lord, and rest upon this offering of thy servants, and bless it and sanctify it that it may be to us, O my Lord, for the pardon of sins, and for the forgiveness of shortcomings, and for the great hope of the resurrection from the dead, and for new life in the kingdom of heaven with all who have been pleasing before thee«*). So the words of the Institution are not absent in the Anaphora of Addai and Mari, but explicitly mentioned in a dispersed way, from the beginning to the end, in the most important passages of the Anaphora. It is also clear that the passages cited above express the full conviction of commemorating the Lord's paschal mystery, in the strong sense of making it present; that is, the intention to carry out in practice precisely what Christ established by his words and actions in instituting the Eucharist. A long and careful study was undertaken of the Anaphora of Addai and Mari, from a theological, liturgical and historical perspective, at the end of which the Congregation for the Doctrine of the Faith on January 17th, 2001 concluded that this Anaphora can be considered valid. Pope John Paul II subsequently approved this decision.

### 3. Pastoral Provision

The Catholic Church provides special regulations for situations of pastoral necessity, such as those the Assyrian Church of the East and the Chaldean Church face today. The *Code of Canons of the Eastern Churches*, can. 671, §2 and §3, states: *»If necessity requires it or genuine spiritual advantage suggests it and provided that the danger of error or indifferentism is avoided, it is permitted for Catholic Christian faithful, for whom it is physically or morally impossible to approach a Catholic minister, to receive the sacraments of penance, the Eucharist and anointing of the sick from non-Catholic ministers, in whose Churches these sacraments are valid. (. . .) Likewise Catholic ministers licitly administer the sacraments of penance, the Eucharist and anointing of the sick to Christian faithful of Eastern Churches, who do not have full communion with the Catholic Church, if they ask for them on their own and are properly disposed«*. The *Directory for the Application of Principles and Norms of Ecumenism*, n. 123 and 125, gives the same regulations. This provision of the *Eastern Catholic Church Law*

and the *Directory for the Application of Principles and Norms on Ecumenism*, can henceforth be applied between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East. When necessity requires, Assyrian faithful are permitted to receive Holy Communion in a Chaldean celebration of the Holy Eucharist; in the same way, Chaldean faithful for whom it is physically or morally impossible to approach a Catholic minister, are permitted to receive Holy Communion in an Assyrian celebration of the Holy Eucharist. In both cases, Assyrian and Chaldean ministers should continue to celebrate the Holy Eucharist according to the liturgical prescriptions and customs of their own tradition, especially regarding the use of the Anaphora (cf. CCEO, can. 674, §2). When Chaldean faithful are participating in an Assyrian celebration of the Holy Eucharist, the minister of the Assyrian Church is warmly invited to insert the words of the Institution in the Anaphora of Addai and Mari. This possibility already exists in the Assyrian Church of the East. Indeed, the Holy Synod of the Assyrian Church of the East, assembled in 1978 in Baghdad, offered ministers in the Assyrian Church the option of reciting the words of the Institution in the Anaphora of Addai and Mari. Although this option does not affect the validity of the Anaphora of Addai and Mari, it might have a particular relevance from a liturgical, as well as an ecumenical viewpoint. From a liturgical viewpoint, this might be an appropriate means to bring the present use of the Anaphora of Addai and Mari into line with the general usage in every Eucharistic Prayer both in the Christian East and in the Christian West. From an ecumenical viewpoint, it might be an appropriate expression of fraternal respect for members of other Churches who receive Holy Communion in the Assyrian Church of the East and who are used, according to the theological and canonical tradition of their proper Church, to hear the recitation of the words of the Institution in every Eucharistic Prayer. It should be noticed, that the present considerations on the use of the Anaphora of Addai and Mari and the guidelines for admission to the Eucharist, are exclusively concerned with the admission to the Eucharist between the Assyrian Church of the East and the Chaldean Church. The Anaphora of Addai and Mari pertains to the liturgical patrimony and ecclesial identity of the Assyrian Church of the East, since time immemorial, and should remain so. The Assyrian Church of the East cherished and respectfully transmitted this Anaphora from age to age, avoiding any alteration or adaptation in its recitation, out of respect for its venerable origin, traditionally related to the apostolic period. Because each particular Church celebrates the sacraments according to its own traditions, principles and norms, it would be liturgically improper to transfer particular elements of one liturgical tradition into another liturgical tradition. Liturgical traditions, indeed, are like languages, having their particular vocabulary and grammar; essential elements from one liturgical tradition cannot be transferred into another

without taking from the particularity of the first and harming the coherence of the second.

### Conclusion

The present Guidelines have been transmitted to both H.H. Mar Dinkha IV, Patriarch of the Assyrian Church of the East and H.B. Mar Raphael I Bidawid, Patriarch of the Chaldean Church. The promulgation of this provision between the Assyrian Church of the East and the Chaldean Church belongs to the competence of both particular Churches and their respective authorities (cf. CCEO, cann. 670, §1; 671, §4.5). Taking into consideration concrete circumstances and conditions, they will have to establish particular procedures and provide appropriate pastoral means to implement it. This provision for admission to the Eucharist in situations of pastoral necessity is not to be equated with full Eucharistic communion between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East. Although closely related to one another in matters of faith and sacramental life, both particular Churches are not yet in full communion. They are still travelling, with hope and courage, towards that blessed day when full and visible communion will be attained and when it will be possible to celebrate together in peace the Holy Eucharist of the Lord. As Pope John Paul II wrote in his Encyclical Letter *Ut Unum Sint*: »From this basic but partial unity it is now necessary to advance towards the visible unity which is required and sufficient and which is manifested in a real and concrete way, so that the Churches may truly become a sign of that full communion in the one, holy, catholic and apostolic Church which will be expressed in the common celebration of the Eucharist« (UUS, n. 78).



---

## Literaturverzeichnis

Alle Abkürzungen sind aus: S. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, IATG<sup>2</sup>, Berlin u. a., 1992.

Eingeführte Kurztitel werden in der Literaturliste kursiv wiedergegeben.

Bei der Zitation der Väterchriften wird nach Möglichkeit die neueste textkritische Ausgabe (CChr, CSEL, SC, FC) benutzt, sonst PG und PL bzw. angegebene Edition.

Bei allen eigenen Übersetzungen der Primär- und Sekundärquellen wird der Originaltext in der Fußnote aufgeführt.

### Primärquellen

#### A. Autoren

Alger von Lüttich, Ambrosius,	De sacramentis, PL 180. Cain et Abel, CSEL 32. De Mysteriis, FC 3. De sacramentis, FC 3.
Augustinus,	De civitate Dei, CChr 47. Epistulae, CChr 31/A. In Iohannis. Evangelium Tractatus, CChr 36.
Basilius von Caesarea, Cyprian von Karthago, Cyrill von Jerusalem, Fulgentius von Ruspe, Gregor von Nazianz,	De spiritu sancto, FC 12. Epistulae, PL 4. Mystagogicae Catecheses, FC 7 und PG 33. Ad Monium, PL 65. Epistula 171, PG 37. Oratio 2, 95, PG 35.
Gregor von Nyssa, Guitmund von Aversa, Irenäus von Lyon, Isidor von Sevilla,	Oratio Catechetica, PG 45. De corporis et sanguinis Christi, ed. H. Hurter, Paris 1879. Adversus Haereses, FC 8/4; 8/5. Epistola, ed. G. Ford, Amsterdam 1970. De Ecclesiasticis Officiis, CChr 113.

- Johannes Chrysostomus, De coemeterio et de cruce, PG 49.  
 De proditione Judae, PG 49.  
 De resurrectione mortuorum, PG 50.  
 De sacerdotio III, SC 272.  
 De sancta Pentecoste Homilie, PG 50.  
 Homilie II Tim., PG 62.  
 In 1 Cor. Homilie, PG 61.  
 In Hebr. Homilie, PG 63.  
 In Math. Homilie, PG 58.
- Johannes von Damaskus, De fide orthodoxa, PG 94.
- Johannes Teutonicus, Decretum de consecratione, Glossa ordinaria, Rom 1582.
- Origenes, Contra Celsum, FC 50/2.
- Pascasius Radbertus, De corpore et sanguine Domini, CChr 16.
- Petrus Lombardus, Liber Sententiarum, PL 192.
- Petrus von Poitiers, Sentenzen, ed. N. M. Häring, Münster 1977.
- Tertullian, Adversus Marcionem, ed. E. Evans, Oxford 1972.  
 De baptismo, FC 76.  
 De praescriptione haereticorum, FC 42.  
 De spectaculis, SC 332.
- Theodor von Mopsuestia, Katechetische Homilien, FC 17.
- Thomas von Aquin, Summa Theologiae, Salzburg u. a. 1935.  
 In Libris Sententiarum Commentarium, Rom 1984.
- Hugo von Sankt Viktor, De sacramentis, PL 176.

## B. Liturgische Texte

- Constitutiones Apostolorum, SC 336.
- Didaché, in: *Die Apostolischen Väter*, A. Lindemann, H. Paulsen (Hrsg.), Tübingen 1992.
- Didascalia Apostolorum Fragmenta Veronensia Latina. E. Hauler (Hrsg.), Leipzig 1900.
- Missale Romanum, ex decreto SS. Concilii Tridentini restitutum, Editio secunda, Regensburg 1963.
- Missale Romanum, Institutio Generalis Missalis Romani. Ex editione typica tertia cura et studio Congregationis de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum excerpta. Romae 2002.
- Ordo Baptismatis Parvulorum, Rom 1969.
- Sacramentarium Gelasianum. Liber Sacramentorum Romanae ecclesiae. H.A. Wilson (Hrsg.), Oxford 1894.
- Alle anderen Texte sind aufgeführt in: *Prex Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, A. Hänggi, I. Pahl (Hrsg.), Freiburg (Schweiz) 1998.

## C. Lehramtliche Texte

- Apostolic Catholic Assyrian Church of the East, in: Baptism, Eucharist and Ministry 1982 – 1990, Report on the process and responses, Genf 1992.
- Benedikt XIII., Instruktion an den Patriarchen der Melkiten zu Antiochien, 31. Mai 1729, in: CollLat 2, 439 – 441.
- Benedikt XIV., Pont. Opt. Max. olim Prosperi Cardinalis de Lambertinis, De festis Domini nostri Jesu Christi et Beatae Mariae Virginis, 2. Buch 9. Edition, Rom 1843.
- Benedikt XIV., Singularis Romanorum, 1. September 1741, in: CollLat 2, 488d – 492b.
- Benedikt XVI., *Sacramentum Caritatis*, Nachsynodales apostolisches Schreiben, Rom 2007.
- Catechismus Romanus, P. Rodríguez (Hrsg.), Vatikanstadt 1989.
- Clemens VI., Super quibusdam, an Consolator, den Katholikos der Armenier, 29. September 1351, in: BarAe 1351, Nr. 11.
- Code of Canons of the Eastern Churches, Vatikanstadt 1990.
- Codex Iuris Canonici, Vatikanstadt 1917.
- Codex Iuris Canonici, Vatikanstadt 1983.
- Grundordnung des Römischen Messbuchs. Entwurf zur Vorab-Publikation vom 6. September 2006, kurz: IGMR.
- Innozenz III., De sacro altaris mysterio, PL 217.
- Johannes Paul II., *Ecclesia de Eucharistia*, Rom 2003.
- Johannes Paul II., Mar Dinkha IV., *Common Christological Declaration* between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East, Rom 1994.
- Kardinal Bessarion, Graecorum Confessio. De verbis consecrationis et transsubstantiatione, Konzil von Florenz 05. Juli 1439, PG 161.
- Katechismus der Katholischen Kirche, München 1992.
- Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, *Guidelines for Admission to the Eucharist* between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East, Rom 20. Juli 2001.
- Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, *Admission to the Eucharist in Situations of Pastoral Necessity*, Provision between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East, Rom 2001.
- Paul VI., *Divinae consortium*, Rom 1971.
- Pius XII., Enzyklika *Mediator Dei*, in: AAS 39, Rom 1947.
- Raphael I Bidawid, Mar Dinkha IV, Joint Synodal Decree for promoting Unity, Illinois 1997.
- Synode von Toledo 589, PL 84.
- Synodicon orientale ou recueil des synodes nestoriens, J. B. Chabot (Hrsg.), Paris 1902.
- II. Vatikanisches Konzil, »Unitatis redintegratio«- Dekret über den Ökumenismus, Rom 1964.
- Alle anderen Texte sind aufgeführt in: H. Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, P. Hünermann (Hrsg.), Freiburg u. a. 2001.

## Sekundärliteratur

- K. Adam, *Gesammelte Aufsätze zur Dogmengeschichte und Theologie der Gegenwart*, F. Hofmann (Hrsg.), Augsburg 1936.
- K. Aland, *Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der Alten Kirche. Eine Antwort an Joachim Jeremias*, München 1961.
- J. Ambaum, *Der Priester im eucharistischen Opfer*, in: *IKaZ Communio* 14, Paderborn 1985, 216–225.
- Apostolic Catholic Assyrian Church of the East, in: *Baptism, Eucharist and Ministry 1982–1990, Report on the process and responses*, Genf 1992.
- G. M. Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, Trichur 1978.
- J. S. Assemanus, *Bibliothecae Orientalis*, Rom 1725 und 1728.
- G. P. Badger, *The Nestorians and their Rituals II*, London 1852.
- J. F. Baldovin, *Hippolytus and the Apostolic Tradition*, *Recent Research and Commentary*, in: *TS* 64, Milwaukee 2003, 520–542.
- H. U. v. Balthasar, *Gott redet als Mensch*, in: Ders. *Verbum caro. Skizzen zur Theologie I. Einsiedeln*<sup>2</sup> 1960, 73–99.
- H. U. v. Balthasar, *Parole et Mystère chez Origène*, Paris 1957.
- H. L. Barth, *Wandlung ohne Wandlungsworte? Untersuchungen zur Anaphora des Addai und Mari*, in: *UVK* 32/4, Sankt Augustin 2002, 191–218.
- D. Berger, *Abschied von den exakten Konsekrationsworten? Oder: Besitzt die Kirche die Vollmacht eine Liturgie, ohne die Einsetzungsworte für gültig zu erklären?* In: *UVK* 32/6, Sankt Augustin 2002, 350–370.
- D. Berger, *Die dogmatische Frage nach der Form des Sakramentes der Eucharistie*, in: U. Lang (Hrsg.), *Die Anaphora von Addai und Mari – Studien zu Eucharistie und Einsetzungsworten*, Bonn 2007, 121–147.
- D. Berger, *Forma huius sacramenti sunt verba Salvatoris. Die Form des Sakramentes der Eucharistie*, in: *Div.*, Vatikanstadt 2004, 171–200.
- D. Berger, *Was ist ein Sakrament? Der hl. Thomas von Aquin und die Sakramente im allgemeinen*, Siegburg 2004.
- K. Berger, *Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums*, Stuttgart 1997.
- J. Betz, *Die Eucharistie in der Didaché*, in: *ALW* 11, Maria Laach 1969, 10–39.
- J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Freiburg 1955.
- J. Betz, *Eucharistie*. In der Schrift und Patristik, Freiburg u. a. 1979.
- J. Betz, *Eucharistie als zentrales Mysterium*, in: *MySal IV/2*. Einsiedeln u. a. 1973, 185–314.
- J. Beumer, *Die eucharistischen Konsekrationsworte nach den Zeugnissen der Schrift und der Liturgie*, in: *ThGl* 64, Paderborn 1974, 222–229.
- J. B. Bossuet, *Explications de quelques difficultés sur les prières de la messe à un nouveau catholique*, in: *Oeuvres* 17, Paris 1864, 74–75.
- B. Botte, *L'Anaphore Chaldéenne des Apôtres*, in: *OCP* 15, Rom 1949, 259–276.
- B. Botte, *Problèmes de l'anaphore syrienne des Apôtres Addai et Mari*, in: *OrSyr* 10, Rom 1965, 86–106.
- P. F. Bradshaw, M. E. Johnson, L. E. Phillips, *The Apostolic Tradition. A Commentary*, Minneapolis 2002.

- P. F. Bradshaw, A Pascal Root to the Anaphora of the Apostolic Tradition? A Reponse to Enrico Mazza, in: StPaLi 35, Regensburg 2001, 257–265.
- H. Brakmann, Das vierte Hochgebet, in: O. Nußbaum (Hrsg.), Die eucharistischen Hochgebete II–IV, Lebendiger Gottesdienst 16, Münster 1970, 82–107.
- J. Brinktrine, *Die sogenannten Einsetzungsworte* der Eucharistie in den Liturgien, in: ThGl 49, Paderborn 1959, 25–29.
- P. Browe, Die Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht, H. Lutterbach, T. Flammer (Hrsg.), Münster u. a. 2003.
- R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1958.
- R. Bultmann, Theologie des neuen Testaments, Tübingen 1966.
- G. Buschmann, Das Martyrium des Polykarp, Göttingen 1998.
- D. C. Chardon, Histoire des sacrements, in: TCC 28, Paris 1839–43.
- I. Dalferth, E. Jüngel, Person und Gottebenbildlichkeit, in: F. Boeckle (Hrsg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Freiburg i. Br. u. a. 1981, 57–99.
- J. Daniélou, Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, Tournai 1958.
- J. Derrida, Limited Inc. a, b, c. Baltimore 1977.
- J. Derrida, Die Stimme und das Phänomen. Frankfurt a.M. 1979.
- M. Dibelius, Die Mahlgebete der Didaché, in: ZNW 37, Berlin 1938, 32–42.
- H. Elfers, Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom, Paderborn 1938.
- S. Euriger, Die äthiopischen Anaphoren des hl. Evangelisten Johannes des Donnersohnes und des hl. Jacobus von Sarug, in: OrChr (R) 33,1, Rom 1934.
- H. Feld, Das Verständnis des Abendmahls, in: EdF 50, Darmstadt 1976.
- J. G. Fichte, Grundlage der gesamten *Wissenschaftslehre*, Hamburg 1997.
- J. T. Franz, Die eucharistische Wandlung und die Epiklese der griechischen und orientalischen Liturgien. Des eucharistischen Consecrationsmomentes II. Theil, Würzburg 1880.
- K. Gamber, *Beracha*. Eucharistiegebet und Eucharistiefeier in der Urkirche, Regensburg 1986.
- K. Gamber, Das koptische Ostrakon London, B. M. Nr. 32799+33050 und seine liturgiegeschichtliche Bedeutung, in: OS 21, Würzburg 1972, 298–308.
- K. Gamber, Das Papyrusfragment zur Markusliturgie und das Eucharistiegebet im Clemensbrief, in: OS 8, Würzburg 1959, 31–45.
- R. Geiselman, *Die Eucharistielehre* der Vorscholastik, Paderborn 1926.
- A. Gelston, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, Oxford 1992.
- A. Gerhards, Die griechische Gregoriosanaphora. Ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebets, Münster 1984.
- A. Gerhards, *Entstehung und Entwicklung des Eucharistischen Hochgebets* im Spiegel der neueren Forschung. Der Beitrag der Liturgiewissenschaft zur liturgischen Erneuerung, in: Gratias Agamus. Studien zum Eucharistischen Hochgebet, A. Heinz, H. Rennings (Hrsg.), Freiburg u. a. 1996, 75–96.
- A. Gerhards, B. Kranemann, Einführung in die Liturgiewissenschaft, Darmstadt 2006.
- A. Gerken, Theologie der Eucharistie, München 1973.
- H. Gese, *Die Herkunft des Herrenmahls*, in: ders., Zur biblischen Theologie, München 1977, 107–127.
- B. Gherardini, Le parole della Consacrazione eucaristica, in: Div., Vatikanstadt 2004, 141–170.

- C. Giraudo, *Addai e Mari*. L'anafora della Chiesa d'Oriente: »ortodossa« anche senza le parole istituzionali, in: RivLi 89, Padua 2002, 205 – 217.
- C. Giraudo, L'Anafora degli Apostoli Addai e Mari: La »Gemma orientale« della lex orandi, in: Div., Vatikanstadt 2004, 107 – 124.
- C. Giraudo, Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla »lex Orandi«, Rom 1989.
- H. J. Gräf, *Der Einsetzungsbericht im Hochgebet*, in: Gratias Agamus. Studien zum Eucharistischen Hochgebet, A. Heinz, H. Rennings (Hrsg.), Freiburg u. a. 1992, 97 – 109.
- A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1, Freiburg, 1979.
- R. Guardini, Besinnung vor der heiligen Messe, Mainz 1939.
- J. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a.M. 1985.
- M. Heidegger, Der Satz vom Grund. Pfullingen<sup>5</sup> 1992.
- M. Heidegger, Der Spruch des Anaximander, in: Ders., Holzwege, Frankfurt a.M.<sup>7</sup> 1994, 321 – 373.
- M. Heidegger, Gelassenheit. Pfullingen<sup>10</sup> 1992.
- W. Heinen, *Theologie für Menschen des 20. Jahrhunderts*, in: Bild, Wort, Symbol in der Theologie, W. Heinen (Hrsg.), Würzburg 1969, 9 – 33.
- B. Heininger, Das letzte Mahl Jesu. Rekonstruktion und Deutung, in: W. Hauerland (Hrsg.), Mehr als Brot und Wein. Theologische Kontexte der Eucharistie, Würzburg 2005, 10 – 49.
- A. Heinz, *Licht aus dem Osten*, Trier 2008.
- P. Henrici, Tut dies zu meinem Gedächtnis. Das Opfer Christi und das Opfer der Gläubigen, in: IKaZ Communio 14, Paderborn 1985, 226 – 235.
- P. Hofrichter, Die Anaphora nach *Addai und Mari* in der »Kirche des Ostens«. Eucharistie ohne Einsetzungsbericht? In: HiD 49, Salzburg 1995, 143 – 152.
- P. Hofrichter, *The Anaphora of Addai and Mari* in the Church of the East. Eucharist without institution narrative, in: Syriac Dialogue. First non-official consultation on dialogue within the Syriac Tradition, Wien 1994, 182 – 191.
- P. Hofrichter, The anaphora of Addai and Mari. An Early Witness to Apostolic Tradition, in: Orientalium Ecclesiarum. A reception in Syro-Malabar Church, Kerala 2004, 1 – 14.
- R. Hotz, *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Gütersloh u. a. 1979.
- C. Jacob, Arkandisziplin, Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand, in: ThPh 32, Frankfurt 1990, 113 – 117.
- S. Jammo, The Quddasha of the Apostles Addai and Mari and the Narrative of the Eucharistic Institution, in: Syriac Dialogue. First non-official consultation on dialogue within the Syriac Tradition, Wien 1994, 167 – 182.
- J. Jeremias, Abendmahlsworte Jesu, Göttingen 1967.
- H. Jorissen, Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik, Münster 1965.
- Joint Communiqué of the fourth Pro Oriente non official Syriac Consultation, Wien 2001.
- Joint Communiqué of the fifth Pro Oriente non official Syriac Consultation, Wien 2003.
- P. Journel, *La composition des nouvelles prières eucharistiques*, in: MD 94, Paris 1968, 38 – 76.
- M. Jugie, De forma eucharistiae. De epiclesibus eucharisticis, Rom 1943.

- J. A. Jungmann, Die Doxologie am Schluss der Hochgebete, in: T. Maas-Ewerd, K. Richter (Hrsg.), *Gemeinde im Herrenmahl*, Einsiedeln 1976, 314–322.
- J. A. Jungmann, *Das Eucharistische Hochgebet. Grundgedanken des Canon Missae*, Würzburg 1954.
- J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der Römischen Messe (Bd. 2), Wien u. a. 1962.
- H. Kahlefeld, *Das Abschiedsmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche*, Frankfurt a.M. 1980.
- R. Kaschewsky, Das Rätsel von Addai und Mari, in: UVK 35/1, Sankt Augustin 2005, 36–55.
- W. Kasper, *Einheit und Vielfalt* der Aspekte der Eucharistie. Zur neuerlichen Diskussion um Grundgestalt und Grundsinn der Eucharistie, in: IKaZ *Communio* 14, Paderborn 1985, 196–215.
- W. Kasper, *Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche*, Freiburg u. a. 2004.
- W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987.
- M. Klinghardt, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*, Tübingen 1996.
- K. Koch, *Eucharistie. Herz des christlichen Glaubens*, Freiburg/Schweiz 2005.
- C. Kopp, Glaube und Sakramente der Koptischen Kirche, in: *OrChr (R)* 25, Rom 1932.
- G. Kretschmar, Abendmahlsfeier, in: *TRE* 1, Berlin 1977, 229–278.
- G. Kretschmar, Die frühe Geschichte der Jerusalemer Liturgie, in: *JLH* 2, Kassel 1956, 22–46.
- H. Krings, *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, Freiburg u. a. 1980.
- P. Kueble, Neue Messe im Kreuzfeuer der Kritik. Hauptwort Doppeldeutigkeit, in: *Stimme des Glaubens* 4,4, Konstanz 1977.
- H. Küng, *Christ sein*, München 1975.
- M. Kunzler, *Liturge sein. Entwurf einer Ars celebrandi*, Paderborn 2007.
- M. Lang, Eucharist without Institution Narrative? The Anaphora of Addai and Mari revisited, in: *Div.*, Vatikanstadt 2004, 227–260.
- K. Lehmann, *Einheit der Kirche und Gemeinschaft im Herrenmahl. Zur neueren ökumenischen Diskussion um die Eucharistie- und Kirchengemeinschaft*, Deutsche Bischofskonferenz, Bonn 2000.
- M. Lerch, *All-Einheit und Freiheit. Subjektphilosophische Klärungsversuche in der Monismus-Debatte zwischen Klaus Müller und Magnus Striet*, Bonn 2009.
- H. Lessing, *Die Abendmahlsprobleme im Lichte der neutestamentlichen Forschung seit 1900*, Bonn 1953.
- L. Lies, *Eulogia. Überlegungen zur formalen Sinngestalt der Eucharistie*, in: *ZKTh* 100, Wien u. a. 1978, 69–97.
- L. Lies, *Eucharistie in ökumenischer Verantwortung*, Graz 1996.
- H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Liturgie*, Bonn 1926.
- H. Lilje, *Die Lehre der zwölf Apostel*, Hannover 1956.
- A. Lindemann, H. Paulsen (Hrsg.), *Die Apostolischen Väter*, Tübingen 1992.
- W. Löser, Die Diskussion um die Eucharistiegemeinschaft in der katholischen Theologie, in: *Eucharistie. Positionen katholischer Theologie*, T. Söding (Hrsg.), Regensburg 2002, 178–203.
- H. de Lubac, *Corpus mysticum*, Einsiedeln 1969.
- J.-F. Lyotard, Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?, in: W. Welsch (Hrsg.), *Wege*

- aus der Moderne. Schlüsseltexte zur Postmoderne-Diskussion, Weinheim 1988, 193 – 203.
- J.-F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen*. Ein Bericht, Wien 1986.
- J.-F. Lyotard, *Moralités postmodernes*, Paris 1993.
- J.-F. Lyotard, »Nach« Wittgenstein, in: Ders., *Grabmal des Intellektuellen*, Graz 1985, 68 – 74.
- W. F. Macomber, *The Oldest Known Text of the Apostles Addai and Mari*, in: OCP 32, Rom 1966, 335 – 371.
- W. F. Macomber, *The vicissitudes of the patriarchat of Seleucia-Ctesiphon from the beginning to the present day*, in: Diak. 9, Mainz 1974, 35 – 55.
- T. Marschler, *Neues und Altes zur Eucharistischen Sakramentenform*, in: Div., Vatikanstadt 2004, 201 – 226.
- H. B. Mayer, *Eucharistie*. Geschichte, Theologie, Pastoral, Regensburg 1989.
- E. Mazza, *Che cos'è l'anaphora eucaristica*, in: Div., Vatikanstadt 2004, 37 – 56.
- E. Mazza, *Le récent accord entre l'Église Chaldéenne et l'Église Assyrienne d'Orient sur l'Eucharistie*, in: Div., Vatikanstadt 2004, 125 – 137.
- E. Mazza, *Segno di Unità*. Le più antiche eucaristie delle chiese, Magnano 1996.
- K.-H. Menke, *Jesus ist Gott der Sohn*. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg 2008.
- K.-H. Menke, *Sakramentalität*. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg 2012.
- A. Merkt, *Das Problem der apostolischen Sukzession im Lichte der Patristik*, in: *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*. Grundlagen und Grundfragen, T. Schneider und G. Wenz (Hrsg.), Freiburg 2004, 264 – 295.
- R. Messner, *Einige Probleme des Eucharistischen Hochgebets*, in: *Bewahren und Erneuern*, (H. B. Meyer (Hrsg.) IthS 42, Innsbruck 1995, 174 – 201.
- L. Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*. Funde und Forschungen, Paderborn 1923.
- G. L. Müller, *Katholische Dogmatik*, Freiburg 2005.
- K. Müller, *Glauben-Fragen-Denken*. Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie, Münster 2006.
- T. Nagel, *The Last Word*, Oxford 1997.
- B. Neunheuser, *Das Eucharistische Hochgebet als Konsekrationsgebet*, in: *Gratias Agamus*. Studien zum Eucharistischen Hochgebet, A. Heinz, H. Rennings (Hrsg.), Freiburg u. a. 1996, 315 – 326.
- B. Neunheuser, *Taufe und Firmung*, in: HDG 4/2, Freiburg 1956.
- P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl*. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung, München 1960.
- F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Bd. V 2, Berlin 1973.
- F. J. Nocke, *Allgemeine Sakramentenlehre*, in: T. Schneider (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik*, Düsseldorf 1995, 188 – 225.
- O. Nußbaum, *Die Eucharistiefeier als Anamnese (Opfer und Mahl)*, in: *Eucharistiefeier in unseren Gemeinden*. Kölner Beiträge Heft 5, Köln 1971.
- O. Nußbaum, *Zur Struktur und Theologie der eucharistischen Hochgebete II bis IV*, Neuss 1979.
- R. Olazabal, *Les rites de la consécration*, in: *Présence du Christ dans la liturgie*. Actes du

- sixième colloque d'études historiques, théologiques et canoniques sur le rite romain, Versailles 2000.
- J. Pascher, *Eucharistia*. Gestalt und Vollzug, Münster 1947.
- J. Pascher, *Form und Formenwandel sakramentaler Feier*, Münster 1949.
- H. Patsch, *Abendmahl und historischer Jesus*, Stuttgart 1972.
- O. Perler, *Arkandisziplin*, in: RAC 1, Bonn 1950, 667 – 676.
- E. Peterson, *Über einige Probleme der Didaché-Überlieferung*. Frühkirche, Judentum und Gnosis, Freiburg u. a. 1959.
- P. Platzbecker, *Radikale Autonomie vor Gott denken*. Transzendentalphilosophische Glaubensverantwortung in der Auseinandersetzung zwischen Hansjürgen Regwey und Thomas Pröpper, Regensburg 2003.
- J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, J. Gummersbach (Hrsg.), Paderborn 1960.
- T. Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1991.
- J. Quasten, *Patrology*, Utrecht 1950.
- H. Quecke, *Das anaphorische Dankgebet auf den koptischen Ostraka B. M. Nr. 32799 und 33050 neu herausgegeben*, in: OCP 37, Rom 1937, 391 – 405.
- A. Raes, *The Enigma of the Chaldean and Malabar Anaphora of the Apostles*, in: J. Vellian (Hrsg.), *The Malabar Church*, in: OCA 186, Rom 1970, 1 – 8.
- A. Raes, *Les paroles de la consécration dans les anaphores syriennes*, in: OCP 3, Rom 1937, 486 – 504.
- A. Raes, *Le Récit de l' institution eucharistique dans l'anaphore chaldéenne et malabare des Apôtres*, in: OCP 10, Rom 1944, 216 – 226.
- J. Ratzinger, *Das 1. Konzil von Konstantinopel 381*. Seine Voraussetzungen und seine bleibende Bedeutung, in: *IKaZ Communio* 10, Freiburg 1981, 555 – 563.
- J. Ratzinger, *Das Fest des Glaubens*. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes, Einsiedeln 1981.
- J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1976.
- J. Ratzinger, *Gott ist uns nah*. Eucharistie: Mitte des Lebens, Augsburg 2001.
- J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982.
- J. Ratzinger, *Zur Gemeinschaft gerufen*. Kirche heute verstehen, Freiburg u. a., 1991.
- G. Rauschen, *Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, Freiburg 1908.
- J. Rehm, *Eintritt frei!*, Plädoyer für das ökumenische Abendmahl, Düsseldorf 2002.
- K. Richter, *Die Signalfunktion der Liturgiekonstitution*, in: *MThZ* 54, München 2003, 98 – 113.
- M. Schneider, *Die Wandlung der eucharistischen Gaben nach orthodoxer Theologie*, Köln 2004.
- H. Schürmann, *Ursprung und Gestalt*. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament, Düsseldorf 1970.
- H. J. Schulz, P. Wiertz, *Die altorientalischen Kirchen*, in: W. Nyssen u. a. (Hrsg.), *Handbuch der Ostkirchenkunde* Bd. 1, Düsseldorf 1984.
- E. Schweizer, *Das Herrenmahl im Neuen Testament*. Ein Forschungsbericht, in: *Neotestamentica*, Zürich u. a. 1963, 344 – 370.

- W. Seibel, *Freiheit und Herrschaftsstruktur in der Kirche. Eine soziologische Studie*, Berlin 1971.
- O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt 1953.
- W. Siebel, *Warnung vor der neuen Liturgie*, Wien 1975<sup>6</sup>.
- C. Simic, Emily's Theme, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 12. März 1996.
- W. Slenczka, *Heilsgeschichte und Liturgie*. Studien zum Verhältnis von Heilsgeschichte und Heilsteilnahme anhand liturgischer und katechetischer Quellen des dritten und vierten Jahrhunderts, Berlin 2000.
- G. Sorge, Giovanni Simone Sulaqua. Primo Patriarca dell'«Unione Formale» della chiesa caldea, in: *AHC* 12, Paderborn 1980, 427 – 440.
- B. Soro, Understanding Church of the East Sacramental Theology. The Theodorian Perspective, in: *Syriac Dialogue*. Fourth non-official consultation on dialogue within the Syriac Tradition, Wien 2001, 22 – 43.
- R. Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht*. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne. Stuttgart 2007.
- M. Stuflesser, Memoria Passionis. Das Verhältnis von *lex orandi* und *lex credendi* am Beispiel des Opferbegriffs in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil, Altenberge 2000.
- R. F. Taft, *Messa senza consacrazione? Lo storico accordo sull'Eucaristia tra la Chiesa cattolica e la Chiesa assira d'Oriente promulgato il 26 ottobre 2001*, in: *Div.*, Vatikanstadt 2004, 75 – 106.
- M. Theobald, Das Herrenmahl im Neuen Testament, in: *ThQ* 183, Tübingen 2003, 257 – 280.
- E. Tisserant, *Eastern Christianity in India*, E. R. Hambye (Hrsg.), Calcutta u. a. 1957.
- P. Trummer, »...dass alle eins sind!«. Neu Zugänge zu Eucharistie und Abendmahl, Düsseldorf 2001.
- G. Vavanikunnel, *Die eucharistische Katechese der Anaphora der Apostel Mar Addai und Mar Mari in der syro-malabarischen Kirche gestern und heute*, Würzburg 1976.
- H.-J. Verweyen, *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt 2008.
- H.-J. Verweyen, *Erstphilosophie* nach dem »linguistic turn«. Ein Grundproblem heutiger Fundamentaltheologie, in: *ThPh* 75 (2000), 226 – 235.
- H.-J. Verweyen, *Gottes letztes Wort*. Grundriss der Fundamentaltheologie, Regensburg 2000.
- H.-J. Verweyen, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung*, Düsseldorf 1969.
- H.-J. Verweyen, *Philosophie und Theologie*. Vom Mythos zum Logos zum Mythos, Darmstadt 2005.
- H.-J. Verweyen, *Sisyphos heute*. Philosophische Überlegungen zu einer Theologie des Wartenkönnens, in: *Kirche und Schule* 99(1996), 1 – 11.
- W. de Vries, *Die altorientalischen Kirchen*, in: Nyssen u. a. (Hrsg.), *Handbuch der Ostkirchenkunde* Bd. 1, Düsseldorf 1984.
- W. de Vries, *Die syrisch- nestorianische Haltung zu Chalkedon*, in: A. Grillmeier (Hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart* Bd. 1, Würzburg 1951, 603 – 635.
- S. Wendel, *Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und*

- postmoderner Philosophie, in: K. Müller (Hrsg.), *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998, 193 – 214.
- L. Wehr, Die Bedeutung der Einsetzungsworte für das neutestamentliche Eucharistieverständnis, in: U. Lang (Hrsg.), *Die Anaphora von Addai und Mari – Studien zu Eucharistie und Einsetzungsworten*, Bonn 2007, 15 – 30.
- D. W. Winkler, *Ostsyrisches Christentum*. Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens, Münster 2003.
- G. Winkler, Rezension zu: *Sakramentale Feiern I/2: R. Meßner, Feier der Umkehr und Versöhnung; R. Kaczynski, Feier der Krankensalbung*, Regensburg 1992, in: *ThQ* 174, Tübingen 1994, 329 – 332.
- A. Ziegenaus, Die Heilsgegenwart in der Kirche. Sakramentenlehre, in: *Katholische Dogmatik Bd. VII*, L. Scheffczyk, A. Ziegenaus (Hrsg.), Aachen 2003.

