

Zeitschrift:	Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band:	103 (2013)
Heft:	1-2
Artikel:	Die Eucharistie als gedenkende Gegenwart des Heil schenkenden Gottes : Erwägungen anhand der deutschen altkatholischen Eucharistiegebete
Autor:	Rohmann, Klaus
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-405116

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 12.01.2026

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

Die Eucharistie als gedenkende Gegenwart des Heilschenkenden Gottes. Erwägungen anhand der deutschen altkatholischen Eucharistiegebete

Klaus Rohmann

Zu Beginn seiner Darstellung des griechisch-patristischen Eucharistieglaubens im «Handbuch der Dogmengeschichte» stellt Johannes Betz fest, auch in dieser Periode halte eine enge Verquickung von Theologie und Liturgie an, ja, sie mache einen Grundzug der Theologie aus. «Die Theologie stellt sich weithin als Erhellung und Kommentierung der Liturgie dar, diese ist immer auch kultisch umgesetzte und angewandte Theologie.»¹ Was der griechischen Patristik recht war, soll uns im Folgenden billig sein. Wir sichten methodisch zunächst die Eucharistiegebete der deutschen altkatholischen Kirche. Wir erhoffen, dass sich dabei eine Entsprechung zwischen der *lex orandi* und der *lex credendi* erweist.

1. Das Gedenken des Heilsangebotes und des Heilsbringers

1.1 Die anamnetische Präsenz Christi

Der Teil des Altarbuches der deutschen altkatholischen Kirche, der die Eucharistiegebete enthält, bekam auf einer Titelseite das Motto «Tut dies zu meinem Gedächtnis», ein Teilstück aus dem paulinischen Einsetzungsbericht². Die Eucharistiegebete sind mithin unter das Leitmotiv des lobpreisenden Gedenkens gestellt. Gemeint ist damit das biblische *zikkārōn* bzw. die *anamnēsis*. Diese aber meinen keineswegs blosse (intentionale) Erinnerung, sondern Vergegenwärtigung. Vergegenwärtigt aber werden nicht nur die Heilsereignisse, wie oftmals gesagt, sondern auch die Personen, die das Heil gewirkt haben und anbieten. Dies gilt zunächst einmal von Christus.

Im Zentrum des Gedächtnisses steht in allen Eucharistiegebeten Christus. Geht es doch um seinen Wiederholungsbefehl: «Tut dies zu mei-

¹ JOHANNES BETZ, Eucharistie. In der Schrift und Patristik (HDG IV/4a), Freiburg i.Br. (Herder) 1979, 54.

² 1Kor 11,23–25.

nem Gedächtnis.» Dabei erscheint Christus auch als Subjekt, also als Handelnder: «In seinem Leiden hat er die Hände ausgebreitet [...] Er hat sich freiwillig Todesqualen überliefert, um den Tod zu entmachten, die Fesseln des Bösen zu sprengen, die Brutstätten des Verderbens zu zertreten, die Gerechten ins Licht zu stellen, das Unheil in die Schranken zu weisen und die Auferstehung wahr zu machen.»³ Die Verknüpfung von vergangenem Geschehen und Gegenwart, ja mit der jeweiligen Gegenwart zeigt sich in der folgenden Formulierung: «Für uns gibt er sich hin als reines und heiliges Opfer. Er schenkt sich uns als das heilige Brot des ewigen Lebens und im Kelch unseres immerwährenden Heiles.»⁴ Wenn «immerwährend» nicht nur «zu allen Zeiten» meint, sondern – im Satz parallel zur Kennzeichnung des Brotes – synonym mit «ewig» steht, ist gar eine Zeitlosigkeit des Heils anvisiert, in die das geschichtlich gewirkte Heil hineinträgt. Problematisch ist freilich die Bitte in einem anderen Eucharistiegebet: «Schau herab auf Christus, der sich mit Leib und Blut hingibt.»⁵ Hier wird anscheinend von einem (neuen) Opfer Christi in der Ewigkeit gesprochen und die Tat Jesu in der Geschichte, der Tod unter Pontius Pilatus, entwertet. Korrekter heisst es anderswo: «Er bringt sein einziges, vollkommenes Opfer für uns vor dein Angesicht.»⁶

Nicht nur des Todes und der Auferstehung Jesu wird lobpreisend gedacht, sondern auch seiner Geburt: «Er nahm Wohnung im Mutterleib, hat Fleisch angenommen und wurde als dein Sohn geoffenbart, geboren aus Heiligem Geist und einem jungfräulichen Menschen.»⁷ Bemerkenswert ist, dass auch die Inkarnation ein aktives Geschehen des Sohnes ist, wie auch der Tod nicht etwas ist, das einfach Jesus zugefügt wird. Nicht nur die Inkarnation und das Kreuz sind heilswirksam, sondern das ganze Leben Jesu – so z.B.: «In seiner Empfindsamkeit für das Schwache und in seinem Einsatz für die Rechtlosen verschmolzen die alten Rollen von Mann und Frau zu einer einigenden Kraft: der Liebe. Auf Unrecht antwor-

³ Eucharistiegebet I (nach der sog. «Traditio Apostolica», c. 4.), in: Die Feier der Eucharistie im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland, für den gesamtdeutschen Gebrauch erarbeitet durch die liturgische Kommission und herausgegeben durch Bischof und Synodalvertretung, Bonn (Alt-Katholischer Bistumsverlag) 2006. Die Zitate verstehen sich exemplarisch.

⁴ Eucharistiegebet II (nach der 1. Messordnung von Adolf Thürlings).

⁵ Eucharistiegebet IV.

⁶ Eucharistiegebet III (Eucharistiegebet der Utrechter Union).

⁷ Eucharistiegebet I. In der lateinischen Version von trad. ap. 4 steht: «ex ... uirgine/aus ... der Jungfrau».

tete er mit Vergebung, auf Krankheit mit Heilung, auf Verzweiflung mit Hoffnung, auf Spott mit Würde.»⁸ Darin steckt die Hoffnung, dass wir heute von ihm Ähnliches erfahren dürfen.

1.2 *Die anamnetische Präsenz des Vaters*

In den Eucharistiegebeten wird freilich nicht nur des Sohnes gedacht, sondern auch des Vaters. Ja, er ist das eigentliche Subjekt der Eucharistie. Ausschliesslich er wird direkt angesprochen, nicht Christus. Dieser ist der Mittler: «Wir sagen dir Dank, Gott, durch deinen geliebten Sohn Jesus Christus.» Der Vater ist Ursprung der Schöpfungswirklichkeit, und er ist der, welcher die Erlösung in Gang gesetzt hat: «Du hast ihn gesandt in der Fülle der Zeit als Retter und Erlöser, als den Boten deines Willens [...] Durch ihn hast du alles geschaffen [...] Du hast ihn als Geschenk des Himmels in den Schoss einer Jungfrau gesandt.»⁹ «Du hast die Welt so sehr geliebt, dass du deinen einzigen Sohn dahingabst, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben. Er hat ein bleibendes Gedächtnis deiner Heilstaten gestiftet.»¹⁰

Von der machtvollen Gegenwart Gottes spricht schon fast zu Beginn des Eucharistiegebetes das Sanktus, auf das ich nun besonders eingehen möchte, wenngleich dies selbstverständlich keine altkatholische Besonderheit darstellt. Gelegentlich hat man davon gesprochen, dass diese Strophe ein Fremdkörper im Gesamtgefüge sei und die lobpreisende Anamnese zerteile. Das Sanktus findet sich allerdings schon in der ältesten ostsyrischen Anaphora, die nach den Aposteln Addai und Mari benannt ist und die in den Handschriften eine Besonderheit aufweist: das Fehlen eines Einsetzungsberichts. Die Anamnesis wird dort freilich mit dem Beispiel Jesu, dem Abendmahl, begründet¹¹.

Das Sanktus hat zunächst einen alttestamentlichen Bezug¹². Der erste Teil ist ein wörtliches Zitat aus der Berufungsvision des Jesaja. Der Prophet «sieht» JHWH auf einem hohen und erhabenen Thron, während die

⁸ Eucharistiegebet XII.

⁹ Eucharistiegebet I.

¹⁰ Eucharistiegebet III.

¹¹ BETZ, Eucharistie (wie Anm. 1), 61–64.

¹² In «Ostsyrien, dessen geistiger Mittelpunkt Edessa war, [strömten] jüdische und judenchristliche Einflüsse ein und konnten sich dank der politischen Abschöpfung des Gebietes leichter erhalten. So konnte sich in Ostsyrien eine eigene Gestalt der Liturgie herausbilden» (a.a.O., 61).

Serafim einander zurufen: «Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heere. Von seiner Herrlichkeit ist die ganze Erde erfüllt.» (Jes 6,3) Jesaja «schaut» JHWH in der Wahrnehmung seiner Herrschaft. Bedenkenswert ist, dass Jesaja JHWH nicht selbst schaut – dies wäre auch für israelitisches Empfinden ungeheuerlich –, sondern nur den Saum (!) seines Gewandes und die Serafim. In den Geschauten «erfühlt» er die Gegenwart JHWHS, und zwar im irdischen Heiligtum, im Tempel von Jerusalem. Dort ist er denen gegenwärtig, die ihn suchen.

Von einer Parusie, einer Gegenwart und Anwesenheit, spricht auch der zweite Teil des Sanktus (das Benediktus). Hier findet sich ein Zitat aus der Perikope des Einzugs in Jerusalem. «Als er an die Stelle kam, wo der Weg vom Ölberg hinabführt, begannen alle Jünger freudig und mit lauter Stimme Gott zu loben wegen all der Wundertaten, die sie erlebt hatten. Sie riefen: ‹Gesegnet sei der König, der kommt im Namen des Herrn. Im Himmel Friede und Herrlichkeit in der Höhe!›» (Lk 19,37f.).

Auf dem Hintergrund dieser biblischen Bezüge wird deutlich, dass im Sanktus fast zu Beginn der Eucharistiegebete die machtvolle Präsenz des Vaters und des Sohnes proklamiert wird. Die Eucharistiegebete sprechen aber auch von einer dritten Anwesenheit, der Anwesenheit des Geistes.

1.3 Die anamnetische Präsenz des Hl. Geistes

Es mag verwundern, dass ich hier von einer Anamnese des Heiligen Geistes rede. Stellen wir doch gewöhnlich die Bitte um die Herabkunft des Geistes als eigenständig dar: die Epiklese neben der Anamnese und neben der Eulogie. Gewiss können wir textmäßig diese Teile voneinander unterscheiden. Sachlich ist hier ein Ineinander zu sehen. Die Anamnese ist zugleich Bitte. Lob und Dank sind lobpreisendes Gedenken, die Bitte um Gottes Geist eine gedenkende Bitte. In dem folgenden Satz wird der Bezug zur Heilsgeschichte verdeutlicht: «Heilige deine Kirche, wie du es am Pfingsttag getan hast.»¹³ So wird – auch in den hier zitierten Eucharistiegebeten – ersichtlich, dass eine christliche Anamnese eine trinitarische Struktur hat. Das gesamte Heilshandeln Gottes wird in Christus, dem Mittler, in der Kraft des Heiligen Geistes gegenwärtig. Es ist der Geist, der hier und heute das Heilsangebot Gottes vermittelt und es wirksam werden lässt: «Erfülle uns und alle Welt mit deinem Geist. Ändere uns, hilf uns werden, wie du uns gewollt hast. In diesem Brot, das wir brechen, lass uns

¹³ Eucharistiegebet IV.

begreifen, dass wir in Jesus verbunden sind zur Gemeinde, zum gemeinsamen Dienst an den Menschen, trotz allem, was uns trennt.»¹⁴

In der Bitte um das Wirksamwerden des Geistes zeigt sich, dass das Gedenken des Heilsbringers und der Heilsgaben eben bittendes Gedenken ist. Denn selbstverständlich kann die glaubende Gemeinde deren Gegenwart nicht setzen. Die Heilstaten sind schon geschehen; es kommt darauf an, dass sie kraft des Geistes wirksam werden. Dies ist und bleibt Gnade. Darum heisst es in dem Eucharistiegebet der «Traditio Apostolica»: «Wir danken dir, dass du uns für würdig befunden hast, vor dir zu stehen und dir zu dienen.» Die englische Version sagt dies noch deutlicher: «We thank you for counting us worthy to stand in your presence and serve you.» Das Stehen in der Gegenwart Gottes muss gewährt werden.

1.4 Anthropologische und ekklesiale Aspekte der Anamnese: Gott gedenkt uns

Das Gedenken geschieht nicht nur in der feiernden Gemeinde, auch Gott wird gebeten, uns zu gedenken: «Gedenke, Herr, deiner einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, die erlöst ist durch das Blut deines Sohnes. Schenke ihr Einheit, vertiefe ihren Glauben und erhalte sie in Frieden [...] Gedenke auch unserer heimgegangenen Schwestern und Brüder, deren Glauben du allein kennst. Geleite sie zu dem Freudenmahl in deiner Gegenwart, das für alle Menschen bereitet ist [...]»¹⁵. Der dreifaltige Gott vergegenwärtigt sich den Menschen in dessen Unzulänglichkeit, Unheilsgeschichte und Heilsbedürftigkeit; und er vergegenwärtigt sich dem Menschen mit seinem eigenen vergangenen und künftigen (!) Heilsangebot. Das Gedenken geschieht in einer wechselseitigen Beziehung. Es ist selbstverständlich eine asymmetrische Beziehung, keine «auf gleicher Augenhöhe». Anders als bei uns sind bei Gott Denken und Sein nicht zu trennen. «Weil deshalb Gottes Gedenken geschichtliche Wirklichkeit zur unvergänglichen Wirklichkeit machen kann, sind die schon vergangenen Heilswirksamkeiten real und wirksam in seiner Wirklichkeit aufgehoben.»¹⁶

In den Abschiedsreden spürt das Johannesevangelium der vertieften Begegnung nach, die zwischen Jesus, seinem Vater und den Menschen

¹⁴ Eucharistiegebet IX.

¹⁵ Eucharistiegebet VII.

¹⁶ LOTHAR LIES, Eucharistie in ökumenischer Verantwortung, Graz (Styria), 1996, 119.

angezielt wird. «Sie sollen eins sein, wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir» (Joh 17,22b-263a). Das johanneische «in» ist hier bezeichnend¹⁷. Man könnte von einer gegenseitigen Präsenz im Sinne eines gegenseitigen Einwohnens sprechen. Aus den Abschiedsreden liesse sich unschwer ein vertieftes Verständnis der aktuellen Präsenz in der Eucharistie entwickeln.

Das Bisherige zusammenfassend lässt ich sagen: Die Eucharistiegebetete bringen zum Ausdruck, dass der Vater, wenn eine Gemeinde die Eucharistie feiert, alle seine Heilswerke anamnetisch präsent werden lässt, das Schöpfungswerk, die Erwählung und die Berufung Israels (deren schon in der Pessach-Feier gedacht wurde) und die Sendung des Sohnes in unser Fleisch. In besonderer Weise wird des Todes und der Auferstehung des gegenwärtigen erhöhten Sohnes gedacht. In seiner aktuellen Gegenwart bringt Christus seine Sendung, das Leben neu zu schaffen, mit ein. Die Wandlung des Menschen wird vom Wirken des Heiligen Geistes erhofft, der auch eine jede Anamnese erst ermöglicht. Der lebenspendende Geist, so erbitten wir, eint uns mit Christus und dem Vater.

Bisher war immer wieder von einer Präsenz die Rede, die im Gedenken der Heilsgaben gewährt wird. Eine solche Gegenwart der Dreifaltigkeit mit ihren Heilsgaben wird in der theologischen Fachsprache *Aktualpräsenz* genannt, und zwar deswegen, weil dabei der dreifaltige Gott der Handelnde ist. Die Aktualpräsenz ist von der *Realpräsenz* zu unterscheiden, die die Gegenwart Christi in den Gestalten von Brot und Wein meint. Beide Gegenwartsformen stehen aber nicht im Gegensatz zueinander, sondern gehören zusammen. Eine Realpräsenz gibt es nur, weil die eucharistische Feier Gedächtnis Gottes und der glaubenden Menschen ist, mithin Aktualpräsenz Gottes in der feiernden Gemeinde. Dass das Eucharistiegebet jeweils Gebet der ganzen Gemeinde ist und nicht nur des Priesters, braucht hier in einem altkatholischen Kontext nicht mehr eigens begründet zu werden. Der Vorsteher der Eucharistie ist zugleich Vorbeter, der für einen würdigen Vollzug unabdingbar ist, während die Gemeinde das Eucharistiegebet mit ihrem «Amen» beglaubigt: Ja, wir identifizieren uns mit dem, was du vorsprichst; es ist unser Gebet. Und das ganze eucharistische Hochgebet hat konsekratorische Kraft¹⁸. Der in der feiernden Ge-

¹⁷ Weiteres hierzu in: KLAUS SCHOLTISSEK, *In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften* (HBS 21) Freiburg i.Br. (Herder), 2000.

¹⁸ Vgl. hierzu auch KLAUS ROHMAN, *Alte Liturgie – neue Liturgie*, in: Christen heute 56 (2012) 101–103.

meinde aktuell gegenwärtige Gott nimmt die Gaben in Anspruch, um sein Heil mitzuteilen.

Die Aktualpräsenz entfaltet ihre Wirkung nicht nur durch Brot und Wein, sondern auch im Wort. Sichten wir noch einmal die Eucharistiegebet. In einem von ihnen heisst es: «Wir denken an sein Leben, an die Worte, durch die er in unser Leben hineinspricht, an die Zeichen, mit denen er uns Hoffnung auf die Vollendung der Welt gibt.»¹⁹ Wie den Jüngern von Emmaus erschliesst er durch den Heiligen Geist der Gemeinde das Wort.

2. Das vergessene Gedenken

2.1 Neue historische Gegebenheiten und eine Veränderung der Mentalität

Das ganzheitliche Verständnis des gefeierten Mysteriums, in dem Aktualpräsenz und Realpräsenz zusammengehören und in dem das Wort die Dramaturgie bestimmte, ging an der Wende von der Spätantike zum Frühmittelalter allmählich verloren. Das Bewusstsein vom Gedenken im Sinne von *zikkārōn* oder *anamnēsis* verflachte zu einer blossen Erinnerung. Was war geschehen?

Als die christliche Botschaft über die Alpen trat, gab es kaum noch Einzelbekehrungen. Vielmehr wurden ganze Stämme «christianisiert». Echte Gemeindebildungen, wie in der römischen Welt, fanden nicht mehr statt. Vielmehr traten Bischöfe und Priester auf, die alle notwendigen Voraussetzungen zu haben meinten, um die neuen Christen zu versorgen. Die Kirche und ihre Liturgie – von besonderer Wichtigkeit wurde die Eucharistie – wurden auf diese Weise kleruszentriert. Der Gedanke der Eucharistie als Feier der ganzen Gemeinde ging verloren zugunsten einer Aktion der Priester, die den Gläubigen die Gnadengaben bereithielten. Aufgrund der Neigung der germanischen Völker zu sinnhafter Anschaulichkeit und erlebnishafter Frömmigkeit verlagerte sich das Interesse ganz auf die Realpräsenz.

Das Frühmittelalter erscheint zudem als eine Periode der Geschichte, die keine schöpferische theologische Reflexion mehr kannte, sodass in der Dogmengeschichte – besonders im evangelischen Raum – vielfach derart

¹⁹ Eucharistiegebet X.

verfahren wird, dass von der Väterzeit unmittelbar zur Frühscholastik übergegangen wird. So jedenfalls das Urteil von Arnold Angenendt²⁰.

Für die Feier der Eucharistie wurden nach ihm zwar die Texte der römischen Messe übernommen, jedoch unreflektiert und anscheinend wenig verstanden. So war das Eindringen einfacher religiöser Allgemeinvorstellungen und bisheriger Gewohnheiten möglich geworden. Auf diese Weise geschahen tief greifende Veränderungen in der Liturgie, wenngleich sie sich sehr unauffällig vollzogen.

Der genannte Umbruch hatte auch Auswirkungen auf eine neue Sicht des Priesters. «Das Verständnis des mittelalterlichen Liturgien ist primär von der Messfeier her bestimmt worden. Als die zentrale und häufigste Feier konnte sie allein vom Priester bzw. dem (in dieser Hinsicht nicht höherstehenden) Bischof zelebriert werden. Die Amtsgewalt dokumentierte sich primär als Konsekrationsgewalt, nämlich den Leib und das Blut des Herrn zu bereiten (conficere).»²¹

Da die Priester des Lateinischen nicht so mächtig waren, dass sie frei formulieren konnten, wurden sie verpflichtet, sich streng an die liturgischen Texte zu halten. Ja, man konzentrierte alle liturgischen Texte auf jeweils eine Formel, die streng einzuhalten war. Die Liturgie liess sich nunmehr folgendermassen charakterisieren: von der Freiheit zur Formel. Nur die korrekte Anwendung der Formel garantierte die Realpräsenz Christi. Im Hochmittelalter wurde dann die konsekrierte Hostie die Gottespräsenz schlechthin. «Hostien dienten als wichtigste Gnadenträger, aber auch als Medizin und Zaubermittel.»²²

Das Bedürfnis nach Sinnenhaftigkeit führte dann zu einer Schaufrömmigkeit. Das hängt auch damit zusammen, dass das Essen der konsekrierten Hostie aus Ehrfurcht längst zu einer Seltenheit geworden war (daher forderte das 4. Laterankonzil 1215 als Minimum einen Kommunionempfang zur Osterzeit). So schreibt Angenendt:

«Im 12. Jahrhundert kam [...] der Brauch auf, die Hostie nach ihrer Konsekration so hoch emporzuheben, dass das Volk sie anschauen konnte: die Elevation als sichtbarer Höhepunkt der ganzen Messfeier. Zumeist läutete eine Glocke, eine eigene Kerze brannte, und die Teilnehmer knieten sich nieder (denn die zuvor übliche Verbeugung liess kein Sehen zu). Theologen wie Volk

²⁰ ARNOLD ANGENENDT, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt (WBG), 1997.

²¹ A.a.O., 444.

²² A.a.O., 505.

stimmten darin überein, dass das Anschauen der Hostie reiche Gnaden und die Erhörung vieler Bitten gewähren, freilich nur bei wirklichem und direktem Hinsehen. [...] Oft musste die Elevation verlängert oder wiederholt werden. Aber damit war auch das Eigentliche der Messe vorüber. Die Frommen eilten zur Schau weiterer Elevationen. [...] So stark war das Verlangen nach der Schau, dass selbst Luther, obwohl der Elevation nicht zugetan, sie doch nicht konsequent abzuschaffen wagte.»²³

2.2 Die Konzentration auf die Frage der Realpräsenz

Zu der Entwicklung, die mit dem Frühmittelalter begann und die Zeit bis ins 20. Jahrhundert beherrschte, wage ich zu behaupten: Es ist *die* verhängnisvolle Engführung, um nicht zu sagen: *die* Verirrung in der westkirchlichen Entwicklung der Lehre von der Eucharistie im zweiten Jahrtausend, sich mit Vorrang – wenn nicht gar ausschliesslich – für die Frage nach einer Erklärung der sogenannten Realpräsenz zu interessieren. Die Engführung auf die Realpräsenz führte in der abendländischen Theologiegeschichte zu den drei grossen Abendmahlskontroversen: im 9. Jahrhundert zwischen Paschasius Radbertus und Ratramnus, im 11. Jahrhundert gegen und um Berengar von Tours, im 16. Jahrhundert um die Abendmahlslehre der Reformatoren (Luther gegen Zwingli und danach Calvin; sodann alle drei gegen die Katholiken).

Die Entwicklung begann also mit einer ersten Abendmahlskontroverse zwischen dem Mönch Ratramnus im Kloster Corbie mit seinem Abt Paschasius Radbertus. Dieser beantwortete eine Anfrage (von Karl dem Kahlen) folgendermassen: Im Brot werde «in veritate» der wirkliche und wahre Leib Christi gegessen. Ersterer wandte dagegen ein: Wenn das Brot der reale Leib Christi wäre, dann müsste sich am Brot eine physische Veränderung wahrnehmen lassen. Es ist daher nur «in figura», nicht aber «in veritate» Leib Christi. In dieser Kontroverse zeigt sich einmal die genannte besondere Neigung der Menschen dieser Zeit zur sinnhaften Anschauung, sodann die Tatsache, dass (in der Argumentation des Mönches) die augustinische, am (Neu-)Platonismus orientierte Anschauung von der Gegenwart des Urbildes im Abbild (*figura*) verlorengegangen war. *Figura* ist *nur* noch Zeichen. Unter Wirklichkeit (*veritas*) versteht Ratramnus nur das Sichtbare. Die Wandlung geschieht darum nur geistig, meint Ratramnus. Brot und Wein sind keineswegs mit dem Christus identisch, wie er auf

²³ A.a.O., 505f.

Erden war und jetzt im Himmel ist. Immerhin galt für seinen Abt Paschalius Radbertus die Anschauung Augustins und der Alten Kirche, dass nur der Gläubige in der kultischen Mahlgemeinschaft den Leib Christi empfängt. Für den Ungläubigen ist das Brot ein blosses Zeichen. Das Sakrament wurde noch gesehen *in Beziehung* zum glaubenden Menschen.

Zwei Jahrhunderte später setzt sich der Streit fort zwischen Berengar († 1088), dem Leiter der Theologenschule von Tours, und seinem ehemaligen Schüler Lanfranc von der Schule in Bec in der Normandie, dem späteren Erzbischof von Canterbury. Der Streit ist vorgeprägt durch Radbertus auf der Seite von Lanfranc und durch Ratramnus auf der Seite von Berengar. Beide scheinen deren Schriften sehr genau gekannt zu haben. «Ist es eine Ironie der Geschichte, dass Lanfranc bei seinen Zeitgenossen als Dialektiker berühmt war, während Berengar wegen seiner Dialektik angegriffen und verurteilt wurde?», fragt Ekkehard Mühlenberg. Er fährt fort:

«Es scheint aber so zu sein, dass Dialektik verschieden verstanden und unterschiedlich angewendet wurde. Dialektik bedeutet für Berengar grammatische Dialektik, die den sprachlichen Bedeutungen der Worte nachgeht; für Lanfranc dagegen bedeutet Dialektik Analyse der Logik eines Gedankenganges. Die grammatische Dialektik musste mit dem herkömmlichen Verständnis von Texten in Widerspruch geraten; Berengar beweist diese Notwendigkeit. Dagegen konnte das logische Verständnis von Dialektik durchaus die Autorität der Bibel und die Väterautorität unangetastet lassen, insofern sie nur den Aufbau seines Gedankens zerlegte und erhellt und insofern sie sich nicht auf einen Vergleich mit den Regeln der Logik einliess.»²⁴

Seiner Methode entsprechend lehrte Berengar, dass eine Satzaussage nicht bestehen könne, wenn ein Teil von ihr, ob Subjekt oder Prädikat, aufgehoben werde. Eine falsche Aussage sei darum, dass Brot und Wein auf dem Altar nach der Konsekration nur der wahre Leib und das wahre Blut Christi seien. «Das Prädikat hebt nämlich das Subjekt auf, weil Brot und Wein nicht mehr das bleiben, was sie waren, ja durch Wandlung verschwunden sein sollen. Das Subjekt muss erhalten bleiben: es ist die Substanz, ohne die das Prädikat nicht bestehen kann.»²⁵ Schnell verbreitet sich die Auffassung, Berengar lehre, «der eucharistische Leib sei unkör-

²⁴ EKKEHARD MÜHLENBERG, Dogma und Lehre im Abendland, in: Carl Andersen (Hg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Bd. 1: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, Göttingen (V&R) 1982, 406–566, hier 548.

²⁵ A.a.O., 551.

perlich, Brot und Wein seien in der Eucharistie nur in abbildhafter Weise und in übertragenem Sinne Leib und Blut Christi»²⁶.

Es nimmt nicht wunder, dass die Anschauung Berengars mehrfach verhandelt wurde, Auf einer Synode in Rom in 1059 verteidigte er vergeblich seine Lehre und unterschrieb schliesslich einen Text, in dem es heisst, dass der Leib und das Blut Christi» sinnenhaft [sensualiter] – nicht nur im Sakrament, sondern in Wahrheit – mit den Händen der Priester berührt und gebrochen und mit den Zähnen der Gläubigen zerrieben werden» (DH 690).

Gegen diese extrem realistische Formulierung polemisierte Berengar, zu Hause angekommen. 20 Jahre später zwang eine Synode in Rom Berengar zu einem erneuten Bekenntnis, sodass er unterschreiben musste, dass Brot und Wein nach der Konsekration der wahre Leib und das wahre Blut Christi sind, «nicht nur durch das Zeichen und die Kraft des Sakramentes sondern in der Eigentlichkeit der Natur und der Wahrheit der Substanz» (DH 700).

Berengar hat wohl selber den Begriff der *Substanz* in die Debatte eingebbracht. Dennoch gebrauchte er den Begriff anders als seine Gegner. Diese verstanden ihn offenbar nicht oder wollten ihn nicht verstehen. Neben der Engführung auf die Realpräsenz blieb römisch-katholischerseits bis heute eine Bindung an ein Substanzdenken. (Eine Kontroverse darüber mit niederländischen Theologen im 20. Jahrhundert blieb faktisch unlösbar.) Dabei hatte der Substanzbegriff von Anfang an je nach philosophischer Ausrichtung verschiedene Inhalte.

Die komplizierte Begriffsgeschichte kann hier nicht nachgezeichnet werden. Nur so viel: Thomas von Aquin suchte einen dinghaften, fast materialistischen Realismus in der Identität von Brot und Leib Christi zu mildern, indem er eine Klärung durch eine (neu interpretierte) aristotelische Begrifflichkeit vornahm: Gewandelt wird die Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes Christi, wobei die Akzidenzen des Brotes bestehen bleiben. Nun brauchen aber Akzidenzen einen Träger. Thomas ist sich dieser Schwierigkeit bewusst. In seinen Erörterungen zur Transsubstantiation erklärt er die Quantität zur Trägerin aller Akzidenzen. Er verleiht damit der Quantität, die in der aristotelischen Kategorientafel an erster Stelle unter allen Eigenschaften steht und wie die Substanz unsichtbar ist, eine Sonderstellung. Allgemein überzeugen konnte diese Lösung

²⁶ A.a.O., 549.

offenbar nicht. Bereits der Nominalismus suchte einen anderen Weg²⁷. Er hatte Gott zwei Ordnungen zugeschrieben: die «potentia ordinata» bzw. «ordinaria», d.h. die gewöhnliche Schöpfungsordnung, und die «potentia absoluta». Da Gott allmächtig ist, kann er die Schöpfungsordnung aufheben. Im Falle der Transsubstantiation bedeutet dies, dass bei der Umwandlung des Brotes und des Weines in den Leib Christi die Akzidenzen von Brot und Wein – entgegen der Schöpfungsordnung – bleiben, getragen durch Gottes allmächtigen Willen. Dies sei aber nur dem Glauben, wie er von der Kirche verkündigt wird, einsichtig. Glauben und Vernunft driften auseinander. Es gibt nun zwei Arten der Wirklichkeit und der Wirklichkeitserkenntnis, die nichts miteinander zu tun haben. Die Lehre der Transsubstantiation – es ist unklar, wann dieser Begriff aufgekommen ist – wurde nun zu einem irrational-blinden kirchlich eingeforderten Gehorsam.

Ungeachtet des Wandels des Substanzbegriffs im Nominalismus griff das Tridentinum auf die Transsubstantiationslehre des Thomas zurück. Gegenüber den Reformatoren wollte es im Oktober 1551 die Transsubstantiationslehre thomasischer Prägung einschärfen, auch, um die bleibende Gegenwart Christi über die Messfeier hinaus zu betonen. Damit wurde eine Sonderlehre des lateinischen Westens festgeschrieben. Zudem wird ein Substanzbegriff ohne weitere Klärung und Erklärung vorausgesetzt, der schon unmittelbar nach Thomas nicht mehr recht verstanden wurde und 100 Jahre später eine folgenschwere Neuinterpretation erfuhr.

Für Descartes beispielsweise geht es in der Naturwissenschaft nicht mehr um das verstehende Nach-Denken der Schöpfung, sondern um ein Instrument der Gestaltung des täglichen Lebens von Menschen, deren Existenz dadurch erleichtert werden soll, sodass wir uns zu «maîtres et possesseurs de la nature» erheben. Es geht ihm um eine klare, bewiesene und nutzbringende Physik. Der Entdecker der analytischen Geometrie möchte mit ähnlicher Anschaulichkeit und Rationalität, eben *more geometrico*, die gesamte Wirklichkeit ergründen. In der sichtbaren Welt, verdeutlicht durch einen formbaren Wachsklumpen, unterscheidet er zwischen wesentlichen und veränderlichen Eigenschaften, wie Härte, Farbe und Geruch. Im sinnlich wahrnehmbaren Bereich gibt es allerdings nur eine unveränderliche attributive Eigenschaft: die Ausdehnung. Sie ist wesentlich für die materielle Substanz, mithin mit ihr realiter identisch und nur im Denken von ihr unterscheidbar (durch eine *distinctio rationis*). Nur

²⁷ Vgl. BERTHOLD WALD, Art. «Substanz; Substanz/Akzidens, II.», in: HWP 10, Darmstadt (WBG) 1998, 507–521.

kraft der Ausdehnung kann ich die materielle Substanz, die *res extensa*, erkennen. Da die Ausdehnung identisch mit dem Raum ist, kann es nur eine einzige materielle Substanz geben. (Andernfalls müsste es leere, d.h. raumfreie Zwischenräume geben.) Alle Vielheit beruht auf Bewegung und Gestaltung der einen Substanz. – Offenbar haben wir hier ein radikal verändertes Substanzverständnis. Es erscheint auch evident, dass dieses Verständnis mit der Transsubstantiationslehre unvereinbar ist, da diese eine Vielzahl von Substanzen voraussetzt²⁸.

In der Folgezeit entwickelte sich folgerichtig in den Naturwissenschaften ein Substanzbegriff, der eine Transsubstantiationslehre tridentischer Prägung nicht mehr verständlich sein lässt. Umso unverständlicher ist es, dass diese Lehre nach Trient eine Konservierung in der römisch-katholischen Kirche erfahren hat. Wenn das Konzil eine Antwort auf die Abendmahlslehren der Protestanten geben wollte, dann hat es eine Sprache benutzt, welche derjenigen der «Gegner» nicht entspricht und gerecht wird. Dies ist nicht verwunderlich. Es ist bei römisch-katholischen Lehrentscheidungen, wie sie im «Denzinger» zu finden sind, allgemein feststellbar, dass sprachlich und begrifflich nicht auf den anderen eingegangen wird – wie wir schon bei Berengar gesehen haben. Hätte man sich auf Luther wirklich eingelassen, so hätte man sich nicht auf die thomasische Begrifflichkeit versteift, sondern sich mit der Tatsache auseinandergesetzt, dass Luther die Lehre von der Substanz und den Akzidentien umgekehrt.

Die Substanz des Menschen ist nach Luthers Schriftverständnis nicht in seinem Menschsein, sondern in einer Qualität (seiner Gerechtigkeit vor Gott), die ihm «von aussen» hinzugefügt bleibt, solange er glaubt. Die Substanz ist also weit eher eine Qualität oder etwas Äusserliches als das Wesen der Sache selbst. In seiner Römerbriefvorlesung (1515/16) setzt sich Luther prinzipiell über alle philosophischen Bedenken hinweg und kehrt das Verhältnis von Substanz und Akzidenz in der Rechtfertigungslehre um: Nicht die Eigenschaften wechseln, es wechselt allein die Substanz. Der Mensch wird im Kern geändert, nämlich gerechtfertigt, während seine Sündigkeit bleibt («*simul justus et peccator*»). Die Substanz-Ontologie steht so für das Verfallen-Sein der Aufmerksamkeitsrichtung an die Welt, weshalb nur eine Wahl, aber keine Vermittlung zwischen philosophischer

²⁸ Vgl. ANDREAS SCHEIB (Hg.), «Dies ist mein Leib». Philosophische Texte zur Eucharistie-Debatte im 17. Jahrhundert, Darmstadt (WBG), 2008

Ontologie («modus loquendi metaphysicus») und Rechtfertigungstheologie («modus loquendi Apostoli») möglich ist²⁹.

Der junge Luther hat zunächst damit angefangen, die genannte Engführung der Realpräsenz zu vermeiden. In den Mittelpunkt einer kleinen 1519 erschienenen Schrift «Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften» stellt er die *memoria* und die *imitatio*. Christus hat demnach das Abendmahl gestiftet, «dass wir seiner gedenken und uns üben in solcher Gemeinschaft»³⁰. «Das Gedenken gilt Christus, insofern er sich für die Menschen hingegeben, ihr Leiden und Unglück geteilt und für sie getragen hat; die ‹Übung› gilt seinem Beispiel, insofern er das als ‹der erste› getan hat.»³¹ Im Mittelpunkt seiner Abendmahlslehre steht zu dieser Zeit der Gedanke «der liebenden Gemeinschaft mit Christus und den – im Himmel und auf Erden lebenden – Christen»³². Seit 1527 ist Luther jedoch in der Auseinandersetzung mit Zwingli der Engführung verfallen, insofern er meinte, seinem Gegenüber die Realpräsenz als Glaubenswahrheit beweisen zu müssen. Fortschreitend geriet nun der Begriff vom Abendmahl als Gedächtnis Christi in den Hintergrund, zumal seine Disputationspartner darunter verstanden, man solle sich an Christus erinnern.

3. Begegnung: die personale Dimension der eucharistischen Vergegenwärtigung

3.1 Die altkatholische Positionierung zur Frage der Realpräsenz und die Forderung nach einem personalen Denken

In seinen Ausführungen über das Sakrament des Abendmales fasst Urs Küry die Stellung der ersten altkatholischen Theologen zur Realpräsenz wie folgt zusammen:

«Die Realpräsenz Christi als solche wird angenommen, aber die Substanzdeutung wird verworfen (bzw. wird nicht als für den Glauben verbindlich anerkannt). Abgelehnt wird sowohl die Transsubstantiationslehre der römisch-katholischen Kirche [...], die als unzulänglicher Versuch gilt, das Geheimnis der Wandlung rational zu erklären (R. Keussen), wie auch die lute-

²⁹ Vgl. WALD, Art. «Substanz; Substanz/Akzidens, II.» (wie Anm. 27), 519.

³⁰ Vgl. MARTIN LUTHER, Ausgewählte Schriften, hg. von Karin Bornkamm/Gerhard Ebeling. Bd. 2, Frankfurt a.M. (Insel) 1982, 60.

³¹ DOROTHEA WENDEBOURG, Essen zum Gedächtnis, Tübingen (Mohr) 2009, 45.

³² Ebd.

rische Lehre von der Consubstantiation. Dies geschieht mit der Begründung, dass der philosophische (aristotelische) Substanzbegriff gerade das Entscheidende an der Realpräsenz nicht zu erfassen vermag, nämlich die Persongegenwart des Gottmenschen Jesus Christus (J. Langen). Die Gegenwart Christi ist «eine geistige und eine reale» (Ed. Herzog), nämlich eine personhafte und eine leibhaft-wirkliche zugleich. [...] Mit all diesen Aussagen sollte indessen nur das «Dass» der Gegenwart Christi festgehalten werden, während die Frage nach dem «Wie» offengelassen wird. So ist auch die lehramtliche Formel der Utrechter Erklärung zu verstehen: «Wir halten an dem katholischen Glauben fest, indem wir glauben, dass wir den Leib und das Blut Christi selbst unter den Gestalten von Brot und Wein empfangen.» Bedeutend ist noch, dass Ed. Herzog – als Exeget – die Frage nach dem «Wie» der Gegenwart Christi beantwortet hat mit dem Hinweis auf den neutestamentlichen Begriff der *koinonia*, der Teilhabe an Leib und Blut Christi (1Kor 10,16), womit der Gedanke der Realpräsenz dem des eucharistischen Mahles untergeordnet werden sollte.»³³

Problematisch ist nach diesem Text mithin der Substanzbegriff, weil er als apersonal angesehen wird. Nun kann aber schon der Begriff der Realpräsenz selbst apersonal sein. Folgen wir in seiner Überlegung dem Dogmatiker Lothar Lies:

«In der Eucharistie hat man seit dem Mittelalter von Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi in den eucharistischen Gestalten gesprochen [in *realitate*] und diese abgesetzt von einer nur intentionalen Gegenwart [in *figura*] einer Wirklichkeit. Und tatsächlich hat der Begriff «real» Leib und Blut Christi in gewisser Hinsicht versachlicht, ja sogar verdinglicht und in den Vorstellungen der Menschen da und dort zu einer Superreliquie werden lassen. Leicht konnte man die personale Dimension der Gegenwart Christi in den eucharistischen Gestalten vergessen.

Es gibt viele Dinge, die real sind. Damit haben sie noch keinen persönlichen Bezug zum Menschen. Ein Baum in der Mitte des Waldes ist real, sachlich vorhanden, aber er hat keinen Bezug zu mir. Für mich existiert er gar nicht. Es ist daher keine Gemeinschaft zwischen mir und dem Baum. Noch eine interessante Beobachtung lässt sich machen. Zwei reale Steine, die nebeneinander liegen, sind objektiv real, liegen auch objektiv nebeneinander, aber sie sind sich nicht wirklich gegenwärtig, weil der eine Stein eben die Realität des anderen Steines gar nicht aufnehmen kann, letztlich weil er seine eigene nicht wahrnehmen kann. Der Stein ist nämlich nicht auf sich zurückbezogen oder sich selbst gegeben.

³³ URС KÜRY, Die alt-katholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen (KW 3), Frankfurt a.M. (EVW) 1982, 194.

Und damit ist schon eines deutlich: Wenn wir in der Eucharistielehre von ‹Realpräsenz› sprechen, dann muss diese immer auf ein erkennendes Subjekt ausgerichtet sein und Personen als Personen ansprechen. Wenn sie dies nicht täte, wäre es keine Gabe zum personalen Heil, sondern eine magisch wirkende ‹Reliquie›.»³⁴

3.2 *Person in Leib*

Wenn es um den Leib Christi geht, muss es sich immer um eine personale Wirklichkeit handeln. Stellen wir, um dies zu verdeutlichen, zunächst einmal einige allgemein anthropologische Überlegungen an³⁵. Was verstehen wir generell unter «Leib» im Unterschied zu «Körper»? Unsere Leiblichkeit ermöglicht und vermittelt eine jede Kommunikation mit anderen, die wesentlich zu unserem Menschsein gehört. Zum Menschsein gehört auch, dass wir eine individuelle Lebensgeschichte haben. Alles Sich-Mitteilen und den Anderen-Wahrnehmen ist leiblich vermittelt, es wäre sonst nicht möglich: Alles Sprechen, Hören, Anschauen, die Hand-Geben, Umarmen und auch Schreiben und Lesen, kurz, alle Kommunikation geschieht leibhaftig. So können die Narben und Schwielen im Gesicht eines älteren Menschen die Geschichte eines erlittenen und gestalteten Lebens erzählen. Der Arzt Theodor Bovet sagt in einer Meditation über die Falten im Antlitz einer Frau: «Des Menschen Gesicht enthält in Kurzschrift seine ganze Biographie.»³⁶ Ich möchte hinzufügen: Es kann gewiss so sein, muss es aber nicht unbedingt. Das Gesicht wird aber nur dem etwas sagen, der eine Beziehung zu der betreffenden Person hat. Dies Beispiel kann aber den Zusammenhang zwischen Leiblichkeit und Geschichtlichkeit des Menschen verdeutlichen.

Was bedeutet dies für den auferstandenen und erhöhten Leib Christi? In der johanneischen Ostergeschichte Joh 20,19–23 wird erzählt, wie sich der Auferstandene den Jüngern offenbart: «Nach diesen Worten zeigte er ihnen seine Hände und seine Seite. Da freuten sich die Jünger, dass sie den Herrn sahen.» Die Jünger sahen die Wundmale Jesu, die bleibenden Spuren seines Leidens. Sie sahen seine Lebensgeschichte, die wesentlich ein Leben für sie

³⁴ LIES, Eucharistie (wie Anm. 16), 235f.

³⁵ Ich folge hier den Überlegungen Nockes zu einem personalen Leibverständnis; vgl. FRANZ-JOSEF NOCKE, Eschatologie, Düsseldorf (Patmos) 1982, 122f.

³⁶ THEODOR BOVET, Die Ehe. Ein Handbuch für Eheleute Tübingen (Katzmann) 1972, 139, zit. nach NOCKE, a.a.O., 122.

war. Diese Geschichte ist nicht nach der Auferweckung wie das Kostüm eines Schauspielers nach der Vorstellung abgelegt. Vielmehr ist sie sozusagen seinem Leib eingeschrieben. Diese Schrift wird für die Jünger lesbar in dem Masse, wie sie in die Lebensgeschichte Jesu eingebunden sind.

Der Leib des irdischen Jesus ist wie unser aller Leib ein Realsymbol. Wie gesagt, drückt sich darin real die Personalität aus. Er ist aber wie der Auferstehungsleib zugleich die Gabe Gottes an uns – in traditioneller Sprache *res et sacramentum*. Die Gabe aber ist die gewährte Gemeinschaft mit Christus, ja mit dem dreifaltigen Gott. Sie ist *koinōnia*, die uns immer wieder neu zur Gemeinschaft der Christen untereinander formt. (Davon sprach Eduard Herzog, und davon redete, wie oben dargelegt, auch der junge Luther.)

Wenn die konsekrierte Hostie der Leib Christi ist, dann muss Christus auch mit seiner ganzen Person präsent sein. Wir nennen dies somatische³⁷ Realpräsenz. Im Essen und Trinken in Gemeinschaft wird die Gegenwart Christi geschenkt und die Lebensgrundlage der Gemeinschaft der Gläubigen begründet. Wenn wir also von der Gegenwart in der Eucharistie sprechen, dann meinen wir immer eine Gegenwart, die auf Gemeinschaft ausgerichtet ist. Aufgrund dieser Ausrichtung «muss sie personale Wirklichkeit sein. Eine apersonale Gegenwart «wäre die Gegenwart eines Kadavers und würde der Auferstehungswirklichkeit der Eucharistie widersprechen.»³⁸

Damit die eucharistische Gegenwart personal erfahren werden kann, müssen die Aktualpräsenz, wie sie hier in den Eucharistiegebeten der alt-katholischen Kirche aufgezeigt wurde, und die Realpräsenz zusammen gedacht werden. Wird die Realpräsenz isoliert betrachtet, dann kann sie leicht, wie aufgezeigt, dinglich verstanden werden. Sie wird aber zum Erfahrungsort des heilbringenden Gottes mit seinem reichen Heilsangebot auf dem Hintergrund des mit vollzogenen Gedenkens in der feiernden Gemeinde. Das aber ist eben nur möglich im Vollzug der Eucharistie fei-

³⁷ Griechisches *sōma* entspricht dem hebräischen und aramäischen *gūf*. Dies bedeutet nicht nur die Körperlichkeit, sondern ganzheitlich die leibhaftige Person.

³⁸ LIES, Eucharistie (wie Anm. 16), 238.

ernden Gemeinde, nicht aber ausserhalb³⁹. Ein Heilsindividualismus und eine private Tabernakelfrömmigkeit erscheinen nunmehr abwegig⁴⁰.

3.3 Gottes Immanenz und die eucharistische Gegenwartsformen

Abschliessend möchte ich noch die Frage angehen, wie denn die Gegenwart Gottes im Licht des gegenwärtigen Gottesbildes zu sehen ist. «Solange man sich in der Frömmigkeit Gott vor allem *ausserhalb* der Welt und dem Menschen *gegenüber* vorstellt und in der Theologie daraufhin vor allem seine Transzendenz, seine Weltjenseitigkeit betont, wird immer wieder die Frage, ja Sehnsucht wach werden, Gott irgendwie und irgendwo auf dieser Welt gleichsam ‹greifen› zu können»⁴¹, schreibt Otto Hermann Pesch. Was liegt da näher, als sich an die wesenhafte Gegenwart in der Hostie zu halten? Pesch fährt fort:

«Nun ist uns aber in Bezug auf Gott doch heute zumindest dies selbstverständlich geworden: seine Unbegreiflichkeit und Unsagbarkeit und in Verbindung damit das Miteinander und Ineinander seiner Transzendenz und seiner Immanenz. Gottes Transzendenz bewährt und bewahrheitet sich gerade darin, dass er im Innersten jedes Geschöpfes gegenwärtig und am Werk ist. Seine überweltliche Personalität, sein ‹Gegenüber› zu seiner Schöpfung bewahrheitet sich gerade darin, dass er das Innengeheimnis jedes seiner Geschöpfe ist. Sein Gegenüber zum Menschen bewahrheitet sich darin, dass er in seinem konkreten Anruf an den Menschen nirgendwo anders als in und durch Menschen begegnet.»⁴²

Was heisst dies für seine Gegenwart in der Eucharistie? Ist sie etwa eine dichtere oder tiefere Gegenwart? «Dichter als kraft seiner schöpferischen Immanenz kann Gott nirgendwo mehr sein. Steigerungsfähig ist nicht die-

³⁹ Die Aufbewahrung der eucharistischen Gaben über die Messfeier hinaus geschah ursprünglich – und so sollte es weiterhin gehandhabt werden – zur Krankencommunion. In der katholischen Tradition wird glücklicherweise am Krankenbett nicht eine eigene Privatmesse gefeiert. Vielmehr wird der Leib Christi aus der eucharistischen Gemeindefeier gereicht und die Kranken so in diesen Gottesdienst einbezogen.

⁴⁰ Vgl. auch KLAUS ROHMANN, Monstranzfrömmigkeit? Eine Neueinschätzung der Lehre von der Realpäsenz, in: Christen heute 52 (2008) 180–182.

⁴¹ OTTO HERMANN PESCH, Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung. Bd. 2: Die Geschichte Gottes mit dem Menschen, Ostfildern (Grünwald) 2010, 522.

⁴² A.a.O., 523.

se Immanenz, sondern nur der personale Dialog der geistigen Schöpfung mit Gott in Erkenntnis und Liebe.»⁴³

Klaus Rohmann (geb. 1939 in Gelsenkirchen D), Prof. Dr. theol.

Studium in Paderborn, München und Bonn. Er unterrichtete nach einigen Kaplansjahren zunächst Religion, Hebräisch und Erziehungswissenschaft an Essener Gymnasien, danach lehrte er von 1981–2002 als Professor für Systematische Theologie – seit 1994 zusätzlich Philosophie – an der Katholischen Fachhochschule Norddeutschland in Osnabrück und Vechta. Seit 2004 wirkt er, der sich nach der Emeritierung der altkatholischen Kirche anschloss, als Lehrbeauftragter am Alt-Katholischen Seminar der Universität Bonn.

Adresse: Alte Dorfstr. 51, D-57439 Attendorn, Deutschland.

E-Mail: DrRohmann@aol.com .

English Summary

According to our belief, Christ is not only really present in the Holy Communion. The persons of the Holy Trinity also become actually present in the ceremony of Eucharist as a whole. Actual presence here means that the Holy Trinity as source of salvation becomes present by acting, i.e. by offering the gifts of redemption. This occurs within the celebrating and praying community by remembrance. This is not an act of subjective calling to mind, but has rather to be understood in the biblical term of *anamnesis*, which means the representation of past (and even future) events. The author begins his exposition by analyzing the German Old Catholic eucharistic prayers. They stand under the sign of *memoria*, and they contain redemptive events in detail. Thus, the entire eucharistic prayer fundamentally has the character of *anamnesis*.

However, the biblical meaning of *memoria* and the meaning of actual presence as well were almost forgotten at the beginning of the Middle Ages. Only the real presence of Christ in the eucharistic elements of bread and wine was now discussed. The concentration on the problem of the real presence, however, lay behind all quarrels about the Lord's Supper in the following centuries. From the very beginning, this discussion was conducted in terms of substance. But thinking in terms of substance does not allow us to realize a personal relationship between Christ and the believers, as Old Catholic authors, in particular, have stated again and again. But also reality itself is not a personal category. So we must plead for a combination of actual and real presence. The actual presence of God is especially effective in the real presence of Christ in the eucharistic gifts. Therefore the *anamnesis* of the entire eucharistic prayer makes bread and wine consecrated.

⁴³ A.a.O., 524.

The isolated consideration of the real presence of God in the Middle Ages, however, promoted an understanding of the consecrated bread as an absolute manifestation of God, even outside the eucharistic celebration. According to a contemporary apprehension of the Divine, God is less seen as facing human beings in an opposite position, but rather as being transcendently immanent in a human being (while, nevertheless, addressing this being in a personal way). Taking this view, there is no other way for God to be more present. More intensive can only be our dialogue with God in cognition and love. Thus, the adoration of the consecrated bread outside the Eucharist and without any relation to the act of eating does not make sense.