

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

Band: 112 (2022)

Heft: 3-4

Artikel: Herwig Aldenhoven als Liturgiewissenschaftler : eine relecture und Würdigung seiner Dissertation 50 Jahre nach ihrem Erscheinen

Autor: Messner, Reinhard

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1074527>

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: 22.12.2025

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

Herwig Aldenhoven als Liturgiewissenschaftler

Eine *relecture* und Würdigung seiner Dissertation 50 Jahre nach ihrem Erscheinen

Reinhard Messner

Herwig Aldenhovens grosse Studie zu «Darbringung und Epiklese im Eucharistiegebet»¹ habe ich vor ca. dreieinhalb Jahrzehnten bei der Arbeit an meiner eigenen Dissertation über Luthers Messreform im Licht der altkirchlichen Eucharistie² eingehend studiert; sie wurde dabei – neben in der Sache verwandten Arbeiten von Hans-Joachim Schulz³ – durchaus grundlegend für meine Sicht auf die an den grossen spätantiken Formulare des eucharistischen Hochgebets ablesbaren, nach meiner damaligen wie heutigen Überzeugung für die ökumenischen Dialoge zwischen den Kirchen – allen Kirchen östlicher wie westlicher Provenienz – höchst fruchtbaren theologischen Grundstrukturen der Eucharistie. Aldenhovens Text nach einem halben der Liturgiewissenschaft gewidmeten Leben noch einmal genau zu lesen und im Licht dessen zu evaluieren, was ich in der Zwischenzeit wahrgenommen und gelernt zu haben meine, war für mich eine faszinierende Angelegenheit. Das Ergebnis dieser *relecture* möchte ich hier in einigen Punkten darlegen. Innerhalb eines Rahmens, in dem die liturgiereformerischen Aspekte von Aldenhovens Arbeit angesprochen werden sollen (1 und 4), werde ich einige Bemerkungen zu Fragestellung und Methodik sowie zu den Ergebnissen (2 und 3) der vor 50 Jahren erschienenen Dissertation machen – vorweg gesagt: mit dem Ergebnis, dass

¹ HERWIG ALDENHOVEN, Darbringung und Epiklese im Eucharistiegebet. Eine Studie über die Struktur des Eucharistiegebetes in den altkatholischen Liturgien im Lichte der Liturgiegeschichte, in: ders., *Lex orandi – lex credendi. Beiträge zur liturgischen und systematischen Theologie in altkatholischer Tradition*, hg. von Urs von Arx (in Verbindung mit Georgiana Huian und Peter-Ben Smit), Münster (Aschendorff) 2021, 3–133. Seitenzahlen aus diesem Band werden im Folgenden ohne weitere Nennung des Bandes nur in Klammern gegeben. Der Beitrag ist ursprünglich erschienen in: IKZ 61 (1971) 79–117. 150–189; 62 (1972) 29–73.

² REINHARD MESSNER, *Die Messreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft*, Innsbruck (Tyrolia) 1989.

³ Vor allem: HANS-JOACHIM SCHULZ, *Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung*, Paderborn (Bonifatius) 1976.

die Lektüre, besser: das genaue Studium auf alle Fälle auch heute äusserst lohnend ist.

1. Zur Zielsetzung von Aldenhovens Dissertation

Auch wenn die Arbeit von der ersten bis zur letzten Seite differenzierte Analysen historischer Formen des Eucharistiegebets – altkatholischer aus dem 19. Jahrhundert sowie einer Auswahl altkirchlicher bzw. spätantiker Formulare (und gegen Schluss auch der in den Sechzigerjahren des 20. Jahrhunderts neugeschaffenen römisch-katholischen Hochgebete) – enthält, war die Zielsetzung Aldenhovens doch eindeutig eine liturgiereformersische⁴: die behutsame, aber doch kritische Bewertung der altkatholischen Hochgebete aus der ersten altkatholischen Liturgiereform im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts am Massstab der altkirchlichen Eucharistie in Hinblick auf die damals bereits in Angriff genommene zweite Liturgiereform in seiner Kirche mit dem Ziel, bei aller Bewahrung von Kontinuität doch neue – und natürlich bessere – Eucharistiegebete für die Gegenwart zu erstellen.

Eine solche auf die gottesdienstliche Praxis ausgerichtete Zielsetzung liturgiewissenschaftlicher und speziell liturgiehistorischer Arbeit, mit der Aldenhoven freilich ganz und gar nicht allein stand, sondern die wohl für die allermeisten westlichen liturgiegeschichtlichen Unternehmungen in allen Konfessionen zumindest der ersten beiden Drittel des 20. Jahrhunderts charakteristisch ist, steht freilich in einer doppelten Gefahr.⁵ Einer-

⁴ Entsprechend lauten die letzten beiden Sätze der Arbeit (107): «Wenn heute zu einer Reform der altkatholischen Liturgie geschritten wird, müssten allerdings meines Erachtens auch die zeitbedingten Grenzen [sc. der ersten altkatholischen Liturgiereform] gesehen werden [...]. Die Aufgabe wäre dann, unter Wahrung der biblisch begründeten Intentionen von Bischof Herzog und der über die damalige Zeit hinaus wertvollen Elemente seines Kanons zugleich den seither gewonnenen Erkenntnissen Rechnung zu tragen.»

⁵ Darauf habe ich schon 1995 ganz kurz am Ende eines Beitrags zur nötigen Kritik an den nachvatikanischen römisch-katholischen Hochgebeten hingewiesen: REINHARD MESSNER, Einige Probleme des eucharistischen Hochgebets, in: Reinhard Messner u. a. (Hg.), *Bewahren und Erneuern. Studien zur Messliturgie. Festschrift für Hans-Bernhard Meyer SJ zum 70. Geburtstag*, Innsbruck (Tyrolia) 1995, 174–201, hier 201. Vgl. jetzt ausführlicher HARALD BUCHINGER, *Zukunft aus der Geschichte? Historische Liturgieforschung im Wandel*, in: Peter Ebenbauer/Basilius J. Groen (Hg.), *Zukunftsraum Liturgie. Gottesdienst vor neuen Herausforderungen*, Wien (LIT) 2019, 9–25; PAUL F. BRADSHAW, *The Relationship between Historical Research*

seits kann sie die Wissenschaftlichkeit der Arbeit gefährden, indem die wissenschaftliche, hier also: die liturgiewissenschaftliche Forschung zu ihr *qua* Wissenschaft zunächst fremden Zwecken instrumentalisiert wird, sodass ausserwissenschaftliche, hier also: kirchliche Überzeugungen und normative Vorstellungen die Sicht auf den Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung verfälschen oder zumindest die Perspektive auf den Gegenstand verzerren. Selbstverständlich erfolgt jede historische Rekonstruktion (die als solche ja immer einen wesentlichen Anteil von Konstruktion durch den die Quellen in Beziehung nicht nur zueinander, sondern auch zu sich selbst setzenden Historiker hat) aus einer gegenwärtigen Perspektive und ist damit von der Natur der Sache her auf Gegenwart bezogen, aber die angedeutete Gefahr wird durch eine bewusst gegenwartsbezogene Fragestellung und Abzweckung eines Forschungsvorhabens eventuell erheblich grösser, weil die Distanz zum Forschungsgegenstand im schlechtesten Fall verloren zu gehen droht. Andererseits – und nach meiner Überzeugung noch problematischer – ist es, Ergebnisse der Wissenschaft, hier also: der Liturgiewissenschaft, die *per definitionem* immer in vielfacher Hinsicht, nicht zuletzt in Hinsicht auf die jeweils eingenommene Perspektive des Forschers, vorläufig sind, allzu unmittelbar in kirchliche Praxis, hier also: in gottesdienstliches Ritual zu übersetzen. Abgesehen davon, dass dies zu einer Schreibtischliturgie führen kann – ein Vorwurf, der der letzten umfassenden Liturgiereform in der römisch-katholischen Kirche nicht gänzlich zu Unrecht gemacht worden ist und wird –, können dadurch sehr leicht zeitbedingte Defizite liturgiewissenschaftlicher Forschung zu Mängeln des Gottesdienstes werden – dafür liessen sich aus der gegenwärtig geltenden römisch-katholischen Liturgie mühelos eine ganze Reihe von Beispielen anführen⁶.

Eine liturgiehistorische Arbeit mit liturgiereformerischer Zielsetzung erfordert also höchste Behutsamkeit, wie natürlich ebenso das Heranzie-

and Modern Liturgical Practice, in: David A. Pitt u. a. (Hg.), *A Living Tradition. On the Intersection of Liturgical History and Pastoral Practice. Essays in Honor of Maxwell E. Johnson*, Collegeville (Liturgical Press) 2012, 3–18; aus etwas anderer Perspektive GERARD ROUWHORST, *Liturgical movements in culture and society*, in: *JLO* 22 (2006) 67–77.

⁶ Einige Beispiele bei BUCHINGER, *Zukunft* (wie Anm. 5), 16–18; problematische (oder jedenfalls inzwischen problematisierte) Punkte im Zug von Liturgiereformen verschiedener Kirchen, die in vielfacher – und ökumenischer – Weise von zeitbedingten liturgiewissenschaftlichen Annahmen beeinflusst sind, bei BRADSHAW, *Relationship* (wie Anm. 5), 11–16.

hen liturgiewissenschaftlicher Studien für die liturgiepraktische Arbeit. Eine Evaluation einer Arbeit wie der Dissertation von Herwig Aldenhoven kann auch nicht auf der Basis ihrer Umsetzung in liturgische Formulare, hier also: in die Schweizer altkatholischen Hochgebete erfolgen, sondern nur wissenschaftsimmanent aus der Methodik und den Ergebnissen der Studie. Dem wende ich mich nun im ersten Hauptpunkt zu. Ein Wort zu den neuen altkatholischen Hochgebeten wird noch am Ende des Beitrags zu sagen sein.

2. Zu Fragestellung und Methodik

Aldenhoven bediente sich in seiner Dissertation des klassischen historisch-kritischen Methodenrepertoires, namentlich philologisch-textwissenschaftlicher Methoden, wie sie in der Liturgiewissenschaft nach dem Vorbild der Bibelwissenschaft seit ihrem Bestehen verwendet werden. Wie schon gesagt besteht seine Studie praktisch ausschliesslich aus sorgfältigen Analysen ausgewählter Textabschnitte aus ausgewählten eucharistischen Hochgebeten. Doch seine Fragestellung ist nicht eigentlich eine historische, sondern eine eminent (systematisch-)theologische: Was geben die Eucharistiegebete als Sprachhandlungen, nicht als bloss literarische Texte über das geistliche Geschehen der Eucharistie zu erkennen? Die Absicht des Verfassers richtet sich also nicht sosehr darauf, den propositional-lehrhaften Gehalt der analysierten Texte zu erheben, also eine Art liturgischer Dogmatik zu betreiben, sondern die Hochgebete auf das in ihnen nicht nur (sekundär) ausgedrückte, sondern mittels ihrer realisierte Handeln von Mensch und Gott in der Eucharistie zu befragen. Das Entscheidende für Aldenhovens Fragestellung und damit auch für die ihr adäquate Methode ist nicht die einzelne Textaussage, ist auch nicht ein einzelnes Element des Hochgebets wie die Danksagung oder der Einsetzungsbericht oder die Epiklese, sondern die *Struktur* des Gebets, das als Aktgefüge (137) wahrgenommen wird, also als *Handlung* mittels Sprache, das einen bestimmten *Zusammenhang* hat, welcher sich an der Struktur des Gebets ablesen lässt. Diese Struktur ist für die eucharistische Aktion alles andere als gleichgültig, ja diese kann durch eine der Sache unangemessene Sprachstruktur sogar gestört, vielleicht fast ganz zerstört wahrgenommen werden. Deshalb sind nicht alle Strukturen des Eucharistiegebets gleich gültig.

Es ist im Kontext der ökumenischen Liturgiereformen und der einschlägigen theologischen Dialoge in den meisten Kirchen seit langem Konsens, dass das Eucharistiegebet als ganzes und nicht ein einzelnes

Element wie der Einsetzungsbericht oder die Epiklese konsekratorische Wirkung hat (soweit eine konsekratorische Wirkung überhaupt zugestanden wird, was bekanntlich nach klassisch reformierter und anglikanischer Theologie problematisch ist) und dass das ganze Eucharistiegebet epikletischen Charakters ist, also um das Wirken des Heiligen Geistes bittet (wenn zuweilen auch nur implizit). Doch die daraus oft gezogene Schlussfolgerung, es sei daher letztlich in der Sache unbedeutend und nur ein Ausdruck legitimer Verschiedenheit, zu welcher Gesamtstruktur die einzelnen Abschnitte des Eucharistiegebets gefügt sind, etwa ob die Epiklese vor oder nach dem Einsetzungsbericht steht oder als gespaltene Epiklese (Wandlungs- und Kommunionepiklese) in zwei Abschnitte zerteilt vor und nach ihm,⁷ wird von Aldenhoven auf Grund seiner strukturellen Analyse überzeugend widerlegt.⁸

Die vor allem englischsprachige Hochgebetsforschung der letzten Jahrzehnte ist in erster Linie historisch ausgerichtet und fragt nach den Wurzeln und der Entstehung der Gattung Eucharistiegebet, nach seiner Entwicklung und nicht zuletzt immer wieder nach angeblichen späteren Einschüben in das Hochgebet wie dem Einsetzungsbericht oder auch der Epiklese.⁹ Gewiss spielen auch hier Strukturfragen eine Rolle, vor allem eine angeblich dreiteilige Struktur vieler Hochgebete, wie sie von manchen – nach meiner Überzeugung völlig zu Unrecht – in der Frühform der

⁷ Etwa in einem so hochrangigen ökumenischen Text wie der «Lima-Erklärung» Taufe – Eucharistie – Amt von 1982, in diesem Kontext als wohl kaum vermeidbarer Kompromiss, wo unter den «Elementen in unterschiedlicher Anordnung und von unterschiedlicher Bedeutung» des Eucharistiegebets auch die Epiklese genannt ist (Eucharistie Nr. 27): «Anrufung des Heiligen Geistes auf die Gemeinschaft und auf die Elemente von Brot und Wein (Epiklese, entweder vor den Einsetzungsworten oder nach dem Gedächtnis [Memorial] oder an beiden Stellen; oder ein anderer Hinweis auf den Heiligen Geist, der den «epikletischen» Charakter der Eucharistie angemessen zum Ausdruck bringt)». HARDING MEYER u. a. (Hg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Bd. I: 1931–1982, Paderborn (Bonifatius) – Frankfurt a. M. (Lembeck) ²1991, 565.

⁸ Vgl. seine zusammenfassende Aussage: «Es genügt nicht, alle für den Bau nötigen Elemente zu besitzen und sie irgendwo einzufügen. Zwar kann es unter Umständen mehrere Möglichkeiten geben, das zu tun. In anderen Fällen wird eine einzige Möglichkeit richtig sein. Auf alle Fälle kann man aber die Elemente nicht beliebig zusammenfügen. Wenn man das dennoch tut, muss das Resultat eine Fehlkonstruktion sein» (137).

⁹ Vgl. etwa den repräsentativen Sammelband: PAUL F. BRADSHAW (Hg.), *Essays in Early Eucharistic Prayers*, Colledgeville (Liturgical Press) 1997.

Markusanaphora im Papyrus Strassburg gr. 254 gefunden wird oder für die ältesten «Palaeoanaphoren» charakteristisch sei.¹⁰ Aber diese oft reichlich oberflächlichen Strukturanalysen werden zumeist doch in der Absicht unternommen, die Genese des Hochgebets oder die Entwicklungsgeschichte der einzelnen Hochgebetstraditionen zu erhellen. Aldenhovens Studie ist dagegen nicht, jedenfalls nicht in erster Linie, ein Beitrag zur historischen Anaphorenforschung, sondern zur theologischen Analyse der Anaphora, damit ein gewichtiges Stück historischer Theologie (mit Betonung auf letzterem Wort) mit der Intention, das pneumatische Geschehen, das gottmenschliche Handeln in der Eucharistie aufzudecken. Liturgiewissenschaftliche Beiträge, welche «die spirituall-theologischen Konsequenzen der Struktur des Eucharistiegebets»¹¹ aufweisen, gibt es nach wie vor nur allzu wenige.¹² Eine spirituall-theologische Erschließung des Eucharistiegebets muss dieses über den Text und seinen Inhalt hinaus als rituelle *Handlung* wahr- und ernst nehmen. Aldenhoven hat in seiner Arbeit keinerlei ritualtheoretische Deutungskategorien herangezogen – wie gesagt: seine Methodik ist philologisch-textwissenschaftlich –, aber seine Fragestellung hat ihm dennoch das Eucharistiegebet als rituelle *Sprachhandlung* zum Gegenstand werden lassen. Über Aldenhovens Arbeitsweise hinaus, aber durchaus in der Fluchtlinie seiner konkreten Bearbeitung des Gegenstandes auch das kultur- oder sozialanthropologische Rüstzeug der *ritual studies* für die Exegese der eucharistischen Hochgebete beizuziehen, wäre nach meiner Überzeugung eine der wichtigsten und vielversprechendsten zukünftigen Aufgaben der Anaphorenforschung.¹³

Von besonderer Bedeutung ist weiter, dass Aldenhoven sich in seiner strukturellen Analyse auf den – sachlichen wie sprachlichen – Zusammenhang von Darbringung und Epiklese konzentriert hat, damit eine his-

¹⁰ Vgl. dazu die Angaben bei REINHARD MESSNER, Das eucharistische Hochgebet in den Traditionen und Kirchen des Ostens, in: Hans-Jürgen Feulner/Alexander Zerfass (Hg.), *Ex oriente lux? Ostkirchliche Liturgien und westliche Kultur*, Wien (LIT) 2020, 121–167, hier 128f. mit Anm. 33–35.

¹¹ So der höchst reizvolle Titel eines Vortrags von Aldenhoven aus dem Jahr 1979 (134–147), in dem die wichtigsten Erträge seiner Dissertation bündig zusammengefasst sind.

¹² Hier wäre wieder vor allem der römisch-katholische Liturgiewissenschaftler, Ostkirchenkundler und Ökumeniker Hans-Joachim Schulz zu erwähnen (s. o. Anm. 3).

¹³ Vgl. dazu meine knappen, durchaus grundsätzlich gemeinten und an einigen Beispielen illustrierten Ausführungen in MESSNER, Hochgebet (wie Anm. 10), 138–157.

torisch bedingte, über lange Zeit (etwa vom 14. bis zum 20. Jahrhundert) zwischen römisch-katholischer und orthodoxer Theologie kontrovers-theologisch geführte, inhaltlich aber letztlich fruchtlose Diskussion über das Verhältnis von Einsetzungsbericht und Epiklese¹⁴ und damit über den (zeitlichen) Moment der Konsekration¹⁵ bzw. das diese in der Eucharistiefeier verursachende rituelle Element hinter sich gelassen hat. Diese Diskussion, nämlich die ihr zugrundeliegende westkirchliche Überzeugung von der alleinigen konsekratorischen Funktion der Einsetzungsworte hat zunächst in den altkatholischen Eucharistiegebeten des 19. Jahrhunderts (Eduard Herzog, Adolf Thürlings) und im 20. Jahrhundert vor allem in der römisch-katholischen Kirche auch zu – höchst fragwürdigen – liturgiepraktischen Umsetzungen bei der Erstellung neuer Eucharistiegebete geführt, nämlich zu der von Aldenhoven mit vollem Recht sehr kritisch bewerteten (102–107) gespaltenen Epiklese in den nach dem Vatikanum II geschaffenen Hochgebeten¹⁶, in denen die Stellung der isolierten Wandlungsepiklese vor dem Einsetzungsbericht dessen Charakter als «Konsekrationsformel» geradezu überdeutlich hervorhebt, was in der Folge auch dazu führt, dass die Darbringungsaussage in der speziellen Anamnese (*memores ... offerimus*) nicht nur in der theologischen Deutung als Darbringung der konsekrierten Gaben durch die Kirche (bzw. durch den

¹⁴ Vgl. dazu etwa den (vielleicht etwas zu) irenischen Beitrag von ROBERT F. TAFT, *Ecumenical Scholarship and the Catholic-Orthodox Eiclesis Dispute*, in: OS 45 (1996) 201–226.

¹⁵ Dazu klassisch aus altkatholischer Perspektive: JOHANN WATTERICH, *Der Konsekrationsmoment im heiligen Abendmahl und seine Geschichte*, Heidelberg (Winter) 1896; vgl. zuletzt den interessanten, neue Wege beschreitenden Beitrag von MICHAEL ZHELTOV, *The Moment of Eucharistic Consecration in Byzantine Thought*, in: Maxwell E. Johnson (Hg.), *Issues in Eucharistic Praying in East and West. Essays in Liturgical and Theological Analysis*, Collegeville (Liturgical Press) 2010, 264–306, der auf einen weitgehend vergessenen byzantinischen Traditionsstrom aus der Zeit vor dem kirchenamtlich vor allem auf dem Konzil von Florenz ausgetragenen ost-westlichen Epiklesenstreit hinweist, dem gemäss der Moment der Konsekration mit der Elevation bei der Kommunioneinladung «*Sancta sanctis*», damit aber letztlich mit der Kommunion in Verbindung gebracht wird.

¹⁶ Kritische Übersicht bei ANNE MCGOWAN, *Eucharistic Epicleses, Ancient and Modern. Speaking of the Spirit in Eucharistic Prayer*, London (SPCK) 2014, 144–178. Da die Autorin leider gemäss einer im angelsächsischen Sprachbereich verbreiteten Unsitte nur englischsprachige Literatur heranzieht, ist in diesem interessanten Buch, in dem auch anglikanische, presbyterianische und (englischsprachige) lutherische Eucharistiegebete bzw. Epiklesen besprochen werden, die Dissertation von Aldenhoven – durchaus zum Schaden der Sache – nicht verarbeitet.

Priester) verstanden wird – wie in der lateinischen Schultheologie ab dem Hochmittelalter und der römisch-katholischen Eucharistietheologie der Neuzeit (nicht jedoch in den altkatholischen Kirchen von Anfang an, die sich schon in der Utrechter Erklärung von 1889¹⁷ klar gegen jede Vorstellung von einer Wiederholung oder Erneuerung des Opfers Christi ausgesprochen haben¹⁸) –, sondern dass dies erstmals auch im Text des Eucharistiegebets explizit so formuliert wird¹⁹. Aldenhovens Fragestellung nach der Beziehung zwischen der eucharistischen Darbringung als Handlung der Kirche und der Epiklese als Bitte um das Handeln des Heiligen Geistes Gottes zielt auf die theologisch zentrale Frage nach dem Verhältnis von menschlichem und göttlichem Handeln in der Eucharistie ab – und natürlich darüber hinaus in der Rechtfertigung und Erlösung des Menschen insgesamt – und stellt sich damit in das Zentrum der ökumenischen Diskussionen jedenfalls unter den westlichen Kirchen, wo die gemeinreformatorische Ablehnung des mittelalterlich konzipierten Messopfers als Darbringung von Leib und Blut Christi durch die Kirche bzw. den an Stelle Christi opfernden Priester²⁰ ja aus rechtfertigungstheologischen Gründen erfolgt und ein zentraler Grund für die westliche Kirchenspaltung gewesen ist. Im Übrigen spielt der Einsetzungsbericht auch in Aldenhovens Analysen eine gewichtige Rolle, da er, genauer: der ihn abschliessende Wiederholungsauftrag Jesu beim Abendmahl («Tut dies zu meinem Gedächtnis!») ja die Basis für die spezielle Anamnese bildet, in der – jedenfalls bei den von Aldenhoven herangezogenen Materialien – die Darbringungsaussage steht (*memores ... offerimus*).

¹⁷ Utrechter Erklärung, Nr. 6, abgedruckt etwa in: Beiheft zu IKZ 91 (2001) 26.

¹⁸ Vgl. dazu ALDENHOVEN, *Lex orandi*, 9–11.

¹⁹ Am deutlichsten im Hochgebet IV des nachvatikanischen Missale Romanum: «So bringen wir dir seinen Leib und sein Blut dar, das Opfer, das dir wohlgefällt und der ganzen Welt Heil bringt.»

²⁰ Nach traditioneller römisch-katholischer Lehre (Messopferdekret des Tridentinums) bringt ja nicht eigentlich die Kirche den Leib und das Blut Christi bzw. das Kreuzesopfer dar, sondern Christus sich selbst durch den Dienst des Priesters: «Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit». Zitat nach HEINRICH DENZINGER, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Entscheidungen*, ... hg. Peter Hünemann [= DH], Freiburg i. Br. u. a. (Herder) ³⁷1991, 1743. In welchem Verhältnis diese Aussage zum Theologumenon einer Darbringung der *consecrata* durch die Kirche, wie sie in den neuen römisch-katholischen Hochgebeten, vor allem in Hochgebet IV, klar ausgesagt wird, steht, wäre noch zu klären. Diese sehr interessante Problematik kann an dieser Stelle nicht vertieft werden.

Schliesslich ist bezüglich Fragestellung und Methode noch die Bedeutung der altkirchlichen Tradition, hier also konkret: der spätantiken Eucharistiegebete als Massstab für die Beurteilung der altkatholischen Hochgebete bzw. für die Erstellung neu strukturierter Gebete anzusprechen. Dieses Vorgehen entspricht nicht nur einem in den verschiedenen westkirchlichen Liturgiereformen auf Grund der ökumenisch nicht nur für die theologische, sondern auch für die liturgische Erneuerung fruchtbaren²¹ konfessionsübergreifenden Bewegung des *ressourcement*²² verbreiteten Zugang, sondern ist gerade für die Kirchen der Utrechter Union grundlegend, für die der Glaube und damit natürlich auch der liturgisch-rituelle Glaubensvollzug der ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends die Basis des ekklesialen Selbstverständnisses bildet, wie es in der Utrechter Erklärung von 1889 heisst: «Wir halten darum fest an dem Glauben der alten Kirche, wie er in den ökumenischen Symbolen und in den allgemein anerkannten dogmatischen Entscheidungen der ökumenischen Synoden der ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends ausgesprochen ist.»²³ Die grosse Bedeutung der altkirchlichen (und auch ostkirchlichen) Tradition und der damit verbundene besondere ökumenische Auftrag der altkatholischen Kirche²⁴ prägte auch die gesamte theologische Arbeit Aldenhovens, wie seine gesammelten Schriften eindrucksvoll belegen.

²¹ Zur Bedeutung altkirchlicher Evidenz für die Erneuerung des Eucharistiegebets, speziell der Epiklese im 20. Jahrhundert vgl. MCGOWAN, *Epicleses* (wie Anm. 16), 113–143.

²² In der römisch-katholischen Kirche wäre hier die damals sogenannte «nouvelle théologie» zu nennen, im deutschen Sprachraum etwas später die theologische – nicht zuletzt auch die liturgietheologische – Arbeit von Joseph Ratzinger; auch die Liturgische Bewegung der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (etwa Odo Casel) ist nicht zuletzt (wenn auch nicht ausschliesslich) in diesem Kontext zu verorten. In der orthodoxen Theologie wäre auf die neopatristische Theologie, im hier interessierenden Sachzusammenhang vor allem auf die eucharistische Ekklesiologie mit Ioannis Zizioulas als bedeutendstem Vertreter, zu verweisen.

²³ Utrechter Erklärung, Nr. 1, abgedruckt etwa in: Beiheft zu IKZ 91 (2001) 25.

²⁴ Vgl. das Statut der in der Utrechter Union vereinigten altkatholischen Bischöfe vom Jahr 2000 (Nr. 2): «Im weiteren weiss sich die Utrechter Union auf die Aufgabe verpflichtet, alles zu tun, was die Spaltungen der Kirche überwinden hilft, und *auf der Grundlage des Glaubens der ungeteilten Kirche* Einheit und Gemeinschaft mit anderen Kirchen zu suchen und festzustellen». Beiheft zu IKZ 91 (2001) 12 (Hervorhebung von mir).

Über Aldenhovens Perspektive hinausgehend kann aus heutiger Sicht hinzugefügt werden, dass dieser normative Bezug auf frühe Tradition rituellem Handeln generell eigen ist. Traditionalität – nicht mit geistlosem Traditionalismus zu verwechseln – ist ein wichtiges Charakteristikum wohl aller sozial bedeutsamen Rituale und dient nicht zuletzt deren Legitimation als zeitübergreifende soziale Identitätsmarker.²⁵ In unserem Zusammenhang ist es gewiss nicht bloss ein historisch kontingenter Zufall, dass alle alten Kirchen bis auf den heutigen Tag die (im Lauf der Jahrhunderte überraschend wenig veränderten) grossen eucharistischen Formulare der Spätantike in ihrem sozialen Zentralritual der Eucharistie verwenden: die Kirchen des byzantinischen Ritus die Chrysostomos- und die byzantinische Basileiosanaphora, die koptische Kirche die ägyptische Basileiosanaphora und die Gregoriosanaphora, dazu wenigstens theoretisch die einheimische alexandrinische Markosanaphora, die ostsyrische Kirche die Anaphora der Apostel Addai und Mari, die westsyrische Kirche die Jakobosanaphora, die römische Kirche den Canon Romanus, die altkatholischen Kirchen Bearbeitungen des letzteren. Die Bedeutung dieser Formulare für die liturgische Erneuerung in den westlichen Kirchen, die aus den reformatorischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts hervorgegangen sind und ihre eucharistischen Traditionen in expliziter, scharfer Kritik am römischen Messkanon entwickelt haben, ist sicher auch (wenn auch natürlich nicht nur) in diesem Licht zu sehen.

3. Zu Aldenhovens Ergebnissen

Wie sind die Ergebnisse der Dissertation Aldenhovens im Licht der rezenten Hochgebetsforschung zu beurteilen? Generell kann man nach meiner Überzeugung feststellen, dass die Analysen der beigezogenen Materialien nach wie vor valid sind. Es gibt bis heute wohl keine eindringlichere und tiefer schürfende Studie zu Anamnese und Epiklese in der Anaphora der angeblichen *Traditio apostolica* (24–45), und auch die Analysen der Hochgebete aus der ägyptischen Tradition (45–65), an der man früher gern das Konzept einer gespaltenen Epiklese festmachen wollte, sind nach

²⁵ Ich verweise dafür exemplarisch auf CATHERINE BELL, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, Oxford (Oxford University Press) 1997, 145–150.

wie vor eine unverzichtbare Grundlagenarbeit zu diesem Entwicklungsstrang des Eucharistiegebets. Vor allem aber: Auf der Basis der detaillierten Kommentare zu den einzelnen Textpassagen hat die Arbeit eine Gesamtsicht auf das eucharistische Handeln entwickelt, hinter die man theologisch und ökumenisch nicht mehr zurückgehen sollte: Legitimiert durch Christi Tun beim Abendmahl (Einsetzungsbericht), vollzieht die Kirche in der Eucharistie seinen Auftrag «Tut dies zu meinem Gedächtnis!» in einer Handlung mit den eucharistischen Lebensmitteln in Gestalt der Darbringung ihrer selbst, ja letztlich der ganzen Welt, begeht somit die Christusanamnese nicht bloss in Gedanken, was eine vom Konzil von Trient zu Recht abgelehnte «nuda commemoratio»²⁶ wäre, sondern in einer rituellen Aktion und ruft dann auf die vor Gott gebrachten Lebensmittel und auf ihre Mahlgemeinschaft den Heiligen Geist herab, der im Hinblick auf den Empfang von Leib und Blut Christi in der Kommunion die Wandlung (Heiligung) der Lebensmittel wirken möge mit dem Ziel der Wandlung der Kommunikanten und letztlich der ganzen Welt.²⁷ Eine Darbringung konsekrierter Gaben findet nach dem einhelligen Zeugnis der altkirchlichen Tradition nicht statt. Das Opfer Christi am Kreuz, dessen Gedächtnis die Eucharistie ist, ist nicht Gegenstand des kirchlichen Handelns, das Gedächtnis dieses Opfers wird nicht dadurch vollzogen, dass es in irgendeiner Weise von Menschen dargebracht wird, sondern durch die Darbringung von Brot und Wein, über die das Eucharistiegebet rezitiert wird. Die gespaltene Epiklese der altkatholischen Hochgebete des 19. Jahrhunderts (und jetzt der römisch-katholischen und weiterer, vor allem anglikanischer Hochgebete), in der zunächst vor dem Einsetzungsbericht nur um die Konsekration der Gaben und erst nach der Darbringung um die Heiligung der Kommunikanten gebeten wird, stört oder zerstört die

²⁶ DH 1753: «Si quis dixerit, Missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti [...] anathema sit.»

²⁷ Von Aldenhoven selbst in seinem Vortrag von 1979 sehr konzis zusammengefasst: «Auf Grund von Werk und Wort Christi (Einsetzungsbericht) handelt die Kirche und vollzieht damit den Auftrag des Herrn (*Oblatio*). Dieses Handeln der Kirche führt zur Heiligung der Gaben und ihrer Empfänger, die aber nur durch Gott, den Hl. Geist, bewirkt werden kann: darum Bitte an Gott, am besten ausdrücklich an den Hl. Geist, um Heiligung der Gaben und ihrer Empfänger (Konsekrations- und Kommunionepiklese)» (140 f.).

Struktur des Gebets oder besser der durch das Gebet vollzogenen Handlung, reißt Konsekration und Kommunion auseinander.²⁸

Besonders hervorzuheben ist die damals noch ganz ungewohnte und neue Deutung des Zusammenhangs von Einsetzungsbericht, Darbringung und Konsekration im römischen *Canon missae* (65–85). Aldenhoven war einer der ersten Theologen, der erkannte, dass dieser nicht vom Einsetzungsbericht aus konstruiert ist, sondern in der Sache – auch wenn er keine Geistepiklese enthält – ganz im Einklang mit den östlichen Anaphoren die Wandlung erst im Anschluss an die Darbringung von Brot und Wein, die in der speziellen Anamnese proleptisch in Hinblick auf die sich am himmlischen Altar vollziehende Wandlung «Brot des ewigen Lebens» und «Kelch des immerwährenden Heils» genannt werden²⁹, erbittet, nämlich im *Supplices te rogamus*, also in der Bitte um den Transfer der Schöpfungsgaben Brot und Wein («de tuis donis ac datis») auf den himmlischen Altar, von wo in der Kommunion dann Leib und Blut Christi empfangen werden. Erst die spätere, im Frühmittelalter einsetzende und in der Schultheologie systematisierte (von Aldenhoven «spätabendländisch» genannte) Deutung findet im *Canon missae* eine Darbringung der *consecrata*, weil die Rezitation der Einsetzungsworte als Moment der Konsekration angesehen wird und dann logischerweise alle Aussagen des Eucharistiegebets, die auf den Einsetzungsbericht folgen, auf Leib und Blut Christi bezogen werden müssen. Diese Deutung, nicht die genuine Aussage des *Canon missae*, war Gegenstand der heftigen, rechtfertigungstheologisch begründeten Kritik aller Reformatoren und Basis der darauf beruhenden Liturgiereformen des 16. Jahrhunderts, und sie lag auch noch völlig undiskutiert der römisch-katholischen Hochgebetsreform nach dem Vatikanum

²⁸ Die Kritik haben sich auch römisch-katholische Autoren zu eigen gemacht. Zur theologischen Problematik vgl. etwa MESSNER, Probleme (wie Anm. 5), 184–191 mit älterer Literatur; HARALD BUCHINGER, The Holy Spirit and the Church in Liturgy. A «Western Perspective», in: Predrag Dragutinović u. a. (Hg.), The Holy Spirit and the Church according to the New Testament. Sixth International East-West Symposium of New Testament Scholars, Belgrade, August 25 to 31, 2013, Tübingen (Mohr Siebeck) 2016, 251–284, hier 267, hat die Einführung der gespaltenen Epiklese «a fatal decision» genannt.

²⁹ Aldenhoven verweist dafür auf die sehr reizvolle Auslegung der speziellen Anamnese des *Canon missae* in der karolingischen Messerklärung *Dominus vobiscum*: «hostiam puram, quia purum est corpus tuum, quod de hoc pane fieri credimus; hostiam sanctam, quia tu sanctificasti corpus tuum quando hominem in deum assumpsisti et nunc sanctifica hunc panem, ut corpus tuum fiat etc.» (72).

II zugrunde³⁰, wo sie zu theologisch sehr problematischen Ergebnissen geführt hat. Diese damals neue und aufregende, übrigens im Wesentlichen schon im 14. Jahrhundert vom wichtigen byzantinischen Liturgiekommentator Nikolaos Kabasilas³¹ vertretene Sicht des in der Westkirche mit Abstand wichtigsten Eucharistiegebets wurde etwa gleichzeitig mit Aldenhoven vom lutherischen Theologen Hans-Christian Seraphim³², in der römisch-katholischen Theologie einige Jahre später, unabhängig von Aldenhoven, von Hans-Joachim Schulz³³ vorgetragen. Sie sollte mit ihren erheblichen eucharistietheologischen und auch ökumenischen Konsequenzen heute nicht mehr bestritten werden.³⁴

Natürlich ist die Hochgebetsforschung in dem halben Jahrhundert seit dem Erscheinen von Aldenhovens Dissertation weitergegangen, sind neue Texte zugänglich gemacht, neue Perspektiven auf schon damals bekannte Texte eingenommen worden.³⁵ Aldenhoven hat bei den spätantiken Texten zwei Grundstrukturen herausgearbeitet: die antiochenische mit einer einzigen, einheitlichen, auf Konsekration und Kommunion bezogenen Epi-

³⁰ Übrigens auch der Reform des Offertoriums bzw. dessen Umbildung zur Gabenbereitung, wie aus der glänzenden Studie von ANNE-MARIE PETITJEAN, *De l'offertoire à la préparation des dons. Genèse et histoire d'une réforme*, Münster (Aschendorff) 2016 hervorgeht.

³¹ Vgl. dazu ZHELTOV, *Moment* (wie Anm. 15), 275–278. Kabasilas ist einer der ersten und wichtigsten Zeugen für eine theologische Auseinandersetzung um die Problematik der Konsekration durch die Epiklese oder den Einsetzungsbericht.

³² In seiner bei Georg Kretschmar erstellten, leider nur als Dissertationsdruck publizierten Dissertation: HANS-CHRISTIAN SERAPHIM, *Von der Darbringung des Leibes Christi in der Messe. Studien zur Auslegungsgeschichte der römischen Messkanons*, Diss. theol. München 1970. Der Autor hat viel später als emeritierter Pfarrer in einer Reihe von beachtenswerten Beiträgen zu Recht auf die angesichts der neuen römischen Hochgebete nach wie vor bestehende ökumenische Problematik hingewiesen, etwa: HANS-CHRISTIAN SERAPHIM, *Vom Darbringen im Eucharistiegebet*, in: LJ 56 (2006) 337–349.

³³ SCHULZ, *Glaubenseinheit* (wie Anm. 3), 56–72.

³⁴ In der Dogmatik hat sich diese Sicht leider noch nicht überall gebührend durchgesetzt, vgl. etwa die Auseinandersetzung von THOMAS MARSCHLER, *Die Eucharistie als Opfer der Kirche*, in: Josip Gregur u. a. (Hg.), *Kirchlichkeit und Eucharistie. Intradisziplinäre Beiträge der Theologie im Anschluss an 1 Kor 11,17–34*, Regensburg (Pustet) 2013, 124–149.

³⁵ Einen sehr guten Einblick in den heutigen Forschungsstand (und rezente, leider fast nur englischsprachige Literatur) geben die einschlägigen Kapitel des ausgezeichneten Eucharistiebuchs von Bryan Spinks mit seiner Konzentration auf das Eucharistiegebet: BRYAN D. SPINKS, *Do This in Remembrance of Me. The Eucharist from the Early Church to the Present Day*, London (SCM Press) 2013.

klese nach Einsetzungsbericht und Anamnese und dem Einsetzungsbericht als Teil der Danksagung sowie die ägyptische mit einer ganz anderen strukturellen Einbindung des Einsetzungsberichts, mit einer ersten Epiklese nach dem Sanctus und einer zweiten, wie im anderen Modell einheitlichen Konsekrations- und Kommunionepiklese im Anschluss an die Anamnese. Aus heutiger Sicht wird man den Gesamtbefund zur Struktur altkirchlicher Anaphoren – auch abgesehen davon, dass Aldenhoven die ostsyrischen Eucharistiegebete mit der archaischen Epiklese am Ende nicht behandelt hat – differenzierter beurteilen. Auch in den bis heute üblicherweise als «antiochenisch» klassifizierten Anaphoren ist etwa die Stellung und damit die literarisch-rituelle Funktion des Einsetzungsberichts nicht immer dieselbe, gibt es keineswegs überall eine «ungebrochene Danksagung» (29), die zum Einsetzungsbericht hinführt, aus dem sich dann die spezielle Anamnese mit einer Darbringungsaussage entwickelt, die zur Epiklese führt. Es war zweifellos eine schon damals auffallende Engführung, dass Aldenhoven sein erstes Strukturmodell nur anhand des Eucharistiegebets in der angeblichen *Traditio apostolica* entwickelt hat. Es ist allerdings nach meiner Überzeugung nach wie vor anzunehmen, dass wir in diesem Hochgebet den ältesten, aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem 3. Jahrhundert stammenden Vertreter dieser Gebetsgattung vor uns haben³⁶, und abgesehen von allen Fragen der historischen Einordnung des Dokuments insgesamt³⁷ und speziell des Eucharistiegebets war es in einer ganzen Reihe von Kirchen in den Liturgiereformen des 20. Jahrhunderts eine Art Musterformular für die Erstellung neuer Hochgebete³⁸ und wurde, meist (im römisch-katholischen Hochgebet II fast bis zur Unkenntlichkeit) überarbeitet, zuweilen *talis qualis* (wie in der Christkatholischen

³⁶ Auch wenn es andere Einschätzungen gibt, dass das Eucharistiegebet, jedenfalls in der literarisch in lateinischer und äthiopischer Übersetzung bezeugten Form, erst aus dem 4. Jahrhundert stammt. Dies hängt mit den vor allem in der Bradshaw-Schule beliebten Interpolationshypothesen (Einsetzungsbericht als spätere Interpolation in schon existierende Eucharistiegebete) zusammen.

³⁷ Urs von Arx hat dem Wiederabdruck der Dissertation Aldenhovens eine entsprechende Notiz vorausgeschickt (3). Die Frage nach Ort und Zeit der Entstehung des Gebets ist freilich für die historisch-theologische Fragestellung Aldenhovens letztlich irrelevant.

³⁸ Vgl. den Überblick bei MAXWELL E. JOHNSON, *Imagining Early Christian Liturgy. The Traditio Apostolica – A Case Study*, in: Teresa Berger/Bryan D. Spinks (Hg.), *Liturgy's Imagined Past/s. Methodologies and Materials in the Writing of Liturgical History Today*, Collegeville (Liturgical Press) 2016, 93–120, leider auf den angelsächsischen Sprachraum begrenzt.

Kirche der Schweiz), auch in viele liturgische Bücher der Gegenwart aufgenommen. Das hat seinen Grund gewiss nicht bloss im hohen Alter des Textes, sondern in der Durchsichtigkeit seiner Struktur und seiner Aussage. Dennoch: Eine umfassende und differenzierte Studie zu den «spirituell-theologischen Konsequenzen der Struktur des Eucharistiegebets» unter Einbeziehung aller heute bekannten Texte (und auch unter Heranziehung ritualtheoretischer Methoden) wäre heute höchst wünschenswert. Die wesentlichen theologischen Erkenntnisse Aldenhovens würden dabei, soweit ich sehe, wohl kaum infrage gestellt, aber weiter entfaltet und aufgefächert.

Als reizvolles Beispiel einer keiner der beiden Modelle Aldenhovens entsprechenden Struktur eines spätantiken Eucharistiegebets möchte ich die erst 1994 vollständig edierte³⁹ sogenannte Anaphora von Barcelona⁴⁰ anführen, handschriftlich in einem Papyrus aus dem 4. Jahrhundert überliefert und damit vom materiellen Textträger her das älteste erhaltene Hochgebet. Hier steht eine Wandlungsepiklese vor dem Einsetzungsbericht:

Durch ihn⁴¹ [sc. Christus] bringen wir dir diese deine Geschöpfe (κτίσματα) dar. Wir bitten dich und flehen zu dir, dass du herabsenden mögest auf sie deinen heiligen und anwaltlichen Geist aus den Himmeln, um sie leiblich darzustellen⁴² und das Brot zum Leib Christi zu machen, den Kelch aber zum Blut Christi des neuen Bundes, so wie er selbst, als er sich ausliefern wollte, Brot nahm etc. (es folgt der Einsetzungsbericht).⁴³

Hier fungiert der Einsetzungsbericht als Begründung und Legitimation der Wandlungsbitte, ganz analog zu seiner syntaktischen Stellung im rö-

³⁹ Editio princeps: RAMÓN ROCA-PUIG, *Anàfora de Barcelona i altres pregàries* (Missa del segle IV), Barcelona (Eigenverlag) 1994. Neuedition (die in einigen Punkten noch eingehend zu diskutieren wäre) mit wichtigem Kommentar: MICHAEL ZHELTOV, *The Anaphora and the Thanksgiving Prayer from the Barcelona Papyrus: An Underestimated Testimony to the Anaphoral History in the Fourth Century*, in: *VigChr* 62 (2008) 467–504.

⁴⁰ Vgl. dazu meine Bemerkungen und die Literatur in MESSNER, *Hochgebet* (wie Anm. 10), 127–132.

⁴¹ Im Text ein Relativsatz: «durch den wir ... darbringen».

⁴² Griechisch: σωματοποιῆσαι. Die genaue Bedeutung dieses Verbs an dieser Stelle ist mir noch nicht ganz klar geworden. Das Verb heisst jedenfalls sicher nicht «zum Leib machen».

⁴³ Griechischer Text: ZHELTOV, *Anaphora* (wie Anm. 39), 484. Übersetzung: Reinhard Messner.

mischen *Canon missae*, wo er als kausaler Relativsatz die das *Quam oblationem* abschliessende Wandlungsbitte begründet⁴⁴. Die Kirche beruft sich für ihre Bitte um die Transformation von Brot und Wein auf die Worte Jesu beim Abendmahl; sie bittet darum, dass der Heilige Geist auch hier und jetzt in der aktuellen Eucharistie das bewirken möge, was beim Abendmahl geschehen ist: die Teilhabe an Leib und Blut Christi vermittels des Essens und Trinkens vom geheiligten Brot und Wein. Auch hier geht freilich der Epiklese, ganz entsprechend dem von Aldenhoven herausgearbeiteten Zusammenhang von Darbringung und Epiklese, eine Darbringungsaussage voraus, und zwar unzweideutig eine Darbringung der eucharistischen Lebensmittel («diese deine Geschöpfe» entsprechend dem *de tuis donis ac datis* des römischen *Canon missae*). Die spezielle Anamnese nach dem Einsetzungsbericht hat folgerichtig keine Darbringungsaussage, an sie schliesst sich eine zweite Epiklese an, deren genauer Charakter leider durch Textverderbnis gerade an dieser wichtigen Stelle nicht genau bestimmt werden kann, die jedenfalls eine Bitte für die Kommunikanten (Kommunionepiklese) enthält, die aber, wie die Wörter «dass du segnend segnen und heiligend heiligen mögest» nahelegen, wohl die Fortsetzung einer Wandlungsbitte (ohne Erwähnung des Heiligen Geistes?) ist.⁴⁵ Wie in den schon lange bekannten ägyptischen Eucharistiegebeten finden sich hier also zwei Epiklesen, dennoch ist der Befund ein ganz anderer: Die erste Epiklese entwickelt sich nicht aus dem Sanctus («voll» – «erfülle»), sondern ist eine solenne Geistepiklese, in der um die Wandlung der Gaben gebeten wird. Der – auf Grund der erwähnten Textverderbnis nicht leicht einzuschätzende – Befund scheint auf eine Art Einschub des Einsetzungsberichtes in die Epiklese hinzuweisen, mit dem Ziel, das eucharistische Handeln der Kirche vom Tun Jesu beim Abendmahl her zu legitimieren. Die Grundstruktur Darbringung – Epiklese ist in dieser interessanten Anaphora jedenfalls in aller Deutlichkeit zu erkennen.

Aus heutiger Perspektive wäre zu Aldenhovens Analyse der Hochgebete noch kritisch anzumerken, dass die anaphorischen Interzessionen dabei keinerlei Rolle spielen. Aldenhoven hat sie gemäss einer lange verbreiteten Ansicht als sekundär in das Eucharistiegebet aufgenommene

⁴⁴ «... ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii tui domini nostri Iesu Christi qui («der ja») pridie quam pateretur accepit panem ...».

⁴⁵ Die einfachste Ergänzung wäre: «dass du segnend segnen und heiligend heiligen mögest, [dass sie reichen] allen, die von ihnen empfangen, zum ungeteilten Glauben ...». Ich vermute aber, dass mehr als zwei Wörter fehlen.

Fürbitten eingeschätzt (88: «Einschaltung von Fürbitten in die Danksagung»). Tatsächlich geht es wohl weniger um fürbittendes Gebet zugunsten bestimmter Personen oder Personengruppen, sondern in erster Linie um die Einheit der Kirche aller Orte und aller Zeiten, um das im eschatologischen Sinn universalkirchliche Subjekt der Eucharistie, die von Lebenden und Toten, die im Gedächtnis Gottes alle leben, gemeinsam gefeiert wird.⁴⁶ Allerdings ist das Problem der Interzessionen bis heute auch nicht ansatzweise gelöst, ja noch kaum ernsthaft studiert worden.⁴⁷ In der Hochgebetsreform der Christkatholischen Kirche der Schweiz hat jedenfalls Aldenhovens Sicht der Interzessionen zu einer durchaus interessanten Neuerung geführt: Das Gedächtnis der Lebenden und Verstorbenen wird – nach dem Vorbild der altgallischen Liturgie⁴⁸ – vor dem Hochgebet, also bei der Gabenbereitung gehalten (157 f.). Freilich würde das sachlich eigentlich voraussetzen – was in der altgallischen Liturgie tatsächlich noch Praxis war –, dass auch wirklich eine Darbringung von Gaben stattfindet (aktuell mit eigenen Gaben von den Lebenden, stellvertretend für die Verstorbenen): die universale Darbringungsgemeinschaft der Kirche, derer Gott gedenken möge. In diesem Verständnis bzw. auf der Basis eines so gearteten rituellen Vollzugs aktueller Gabendarbringung würden auch die Interzessionen bzw. das Namensgedächtnis zum Thema Darbringung und Epiklese im Eucharistiegebet gehören. Die eucharistische Darbringung im Hochgebet ist ja nur dann tatsächlich rituelle Realisierung existenzieller Selbsthingabe, wenn auch wirklich von den Feiernden eigene Gaben, seien es Naturalien, sei es Geld, gebracht werden.

Mit zwei kurzen Bemerkungen möchte ich diesen Teil meines Beitrags abschliessen. Erstens: Wie schon *en passant* kurz erwähnt hat Aldenhoven das Eucharistiegebet nicht bloss als Text, sondern als Handlung (*actio*) analysiert und gerade deshalb so viel Wert auf die Bedeutung und auch auf

⁴⁶ Das habe ich am Beispiel der Interzessionen des römischen *Canon missae* zu zeigen versucht in REINHARD MESSNER, Unterschiedliche Konzeptionen des Messopfers im Spiegel von Bedeutung und Deutung der Interzessionen des römischen *Canon missae*, in: Albert Gerhards/Klemens Richter (Hg.), *Das Opfer – biblischer Anspruch und liturgische Gestalt*, Freiburg i. Br. (Herder) 2000, 128–184.

⁴⁷ Vgl. meine knappen Bemerkungen zum prekären, weil kaum aufzuweisenden Forschungsstand in MESSNER, Hochgebet (wie Anm. 10), 157–160.

⁴⁸ Vgl. dazu den sehr interessanten Beitrag von ELS ROSE, *The Ritual of the Names. A Practice of Intercession in Early Medieval Gaul*, in: FMSt 51 (2017) 1–18, mit der Besprechung der wichtigsten Texte (Gebetseinladungen und Kollekten *post nomina*).

die angemessene sprachliche Formulierung der Darbringung gelegt. Die eucharistische Christusanamnese ist, gemäss dem Wiederholungsauftrag Christi beim Abendmahl: *hoc facite*, ein Tun, nicht ein bloss innerlich-gedanklicher Akt, das Eucharistiegebet als die sprachliche Seite der Darbringung (Lobopfer) also eine performative Sprachhandlung. Aldenhoven hatte wie sonst wenige eine besondere sprachliche Sensibilität für die syntaktisch-rhetorische Gestaltung liturgischer Sprachhandlungen. Das *memores – offerimus* hat das finite Verb «darbringen» als Hauptverb, das die Handlung zum Ausdruck bringt, deren anamnetische Funktion (nicht deren Inhalt) durch das *memores* determiniert wird: Wir realisieren den Gedächtnisauftrag Christi in der Eucharistie, indem wir mit den materiellen Gaben Brot und Wein handeln, nicht: Wir (1) gedenken und wir (2) bringen dar,⁴⁹ wie es häufig in liturgischen Übersetzungen zu finden ist.⁵⁰ Interessanter-, aber auch bedauerlicherweise hat Aldenhoven das im Eucharistiegebet der angeblichen *Traditio apostolica* auf das *offerimus* folgende Partizip *gratias agentes* nicht in seine Analyse einbezogen. Die

⁴⁹ Dazu Aldenhoven: «Die Anamnese, das Gedächtnis des Herrn, wird ja durch dieses Tun vollzogen, nicht durch bloss Gedanken. *Offerimus* ist das Hauptverbum, *memores* nur ein beigeordnetes Adjektiv!» (145). Ebd. auch ein paar Sätze zur Übersetzung von *offerre*, wofür Aldenhoven «darbieten» gegenüber dem seiner Ansicht nach eine «dinglich-materielle Opferdarbringung» konnotierenden «darbringen» favorisiert. An anderer Stelle lehnt Aldenhoven wohl zu kategorisch jede Verbindung der eucharistischen Darbringung mit den alttestamentlichen Speiseopfern ab (37f.). Dies wäre in Auseinandersetzung mit der im letzten halben Jahrhundert doch stark veränderten Forschungssituation zu den Opfern im Alten Testament einer eingehenden Studie wert. Einige interessante und bedenkenswerte Überlegungen dazu finden sich bei ALEX STOCK, Gabenbereitung. Zur Logik des Opfers, in: ders., Liturgie und Poesie. Zur Sprache des Gottesdienstes, Kevelaer (Butzon & Bercker) 2010, 159–187, bes. 166–169.

⁵⁰ Vgl. etwa im deutschsprachigen Messbuch das Hochgebet II: «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.» Anders und viel besser im Eucharistiegebet I der Christkatholischen Kirche der Schweiz: «Darum also, Herr, bieten wir dieses Brot und diesen Kelch dir dar, eingedenk des heilbringenden Leidens deines Sohnes, wie auch seiner Auferstehung von den Toten und seiner Himmelfahrt in Herrlichkeit». Gebet- und Gesangbuch der Christkatholischen Kirche der Schweiz. Heilige Woche: Palmsonntag bis Ostern, hg. von BISCHOF UND SYNODALRAT DER CHRISTKATHOLISCHEN KIRCHE DER SCHWEIZ, Allschwil (Christkatholischer Medienverlag) 2008, 43 f.

Gesamtaussage der Anamnese ist hier nicht einfach: «Eingedenk ... bringen wir dar», sondern: «Eingedenk ... bringen wir dar ... wobei wir dir Dank sagen» (*memores ... offerimus ... tibi gratias agentes*). Gewiss, wie Aldenhoven zu Recht betont hat: das Hauptverb ist das Darbringen, und dieses wird in seiner anamnetischen Funktion vom Gedächtnisauftrag Christi her (*hoc facite in meam commemorationem*) durch das *memores* näher bestimmt. Das Darbringen (*offerimus*) ist nun nach Aussage dieser Anamnese nicht *nur* ein nonverbales Handeln mit Brot und Wein, die vor Gott gebracht werden, sondern zugleich eine *eucharistia*, konkret: das Eucharistiegebet als Lobopfer, das integrierender Bestandteil der eucharistischen Darbringung ist. Es sind nicht drei Akte, die sprachlich durch drei Hauptsätze nebengeordnet werden können: «Wir feiern das Gedächtnis ... wir bringen dar ... wir danken dir» (so die Anamnese des Hochgebets II im deutschsprachigen Messbuch). Es ist eine einzige Handlung der unter Lobpreis und Danksagung erfolgenden Darbringung/Darbietung der eucharistischen Lebensmittel an Gott. Diese auffällige Lücke in der Analyse Aldenhovens ist wohl auch der Grund dafür, dass in der Übersetzung des Eucharistiegebets der angeblichen *Traditio apostolica* im Christkatholischen Gebet- und Gesangbuch (Eucharistiegebet V) – in diesem Fall gleich wie im römisch-katholischen Messbuch – das Danksagen entgegen der sachlich gewichtigen lateinischen Partizipialkonstruktion mit einem Hauptsatz wiedergegeben ist: «wir danken, dass du uns gewürdigt hast, vor dir zu stehen und dir als priesterliches Volk zu dienen»⁵¹.

Zweitens: Bei Aldenhoven wird – nicht in seiner Dissertation, aber in seinem Vortrag von 1979 über die spirituell-theologischen Konsequenzen der Struktur des Eucharistiegebets (142 f.) – eine nicht nur ökumenisch höchst aktuelle Problematik angesprochen, die mit dem rechten Verständnis von Darbringung und Epiklese eng verbunden ist, nämlich das Amtsverständnis. Die von ihm sogenannte «neuabendländische» Struktur des Eucharistiegebets mit der durch die gespaltene Epiklese noch gesteigerten Hervorhebung der Einsetzungsworte als Konsekrationsformel hat «ein inneres Gefälle zu einem klerikalen Amtsverständnis» (143). Damit ist ein vor allem, vielleicht fast nur in der römisch-katholischen Theologie verbreitetes Verständnis des Priesters als eines unmittelbaren Repräsentanten Christi gemeint, dessen Christusrepräsentanz nicht ekklesial-pneumatologisch vermittelt ist; der Priester steht dabei jedenfalls beim Akt der Kon-

⁵¹ A. a. O., 53.

sekraktion der Gemeinde gegenüber, nicht mir ihr gemeinsam vor Gott⁵². Aldenhoven hat in einem durchaus bedenkenswerten, aber noch recht skizzenhaften Beitrag⁵³ versucht, ein demgegenüber theologisch weniger überfrachtetes Verständnis von Christusrepräsentanz beim Vorsitz in der Eucharistie zu gewinnen, indem er diese ikonentheologisch beschrieben hat. Das ist gegenüber einem in der römisch-katholischen Kirche und Theologie gängigen Klischee vom Handeln des Priesters *in persona Christi* gewiss ein Fortschritt, aber wohl noch kaum eine wirklich befriedigende Lösung. Aber die theologische Problematik, in der derzeit in der römisch-katholischen Theologie und wohl auch ökumenisch eine theologische Leerstelle festzustellen ist, und ihr Zusammenhang mit dem kirchlichen Handeln in der Eucharistie ist von Aldenhoven zumindest benannt worden.

4. Noch einmal: Aldenhovens Dissertation und die Liturgiereform

Die Dissertation von Herwig Aldenhoven hat sich in der altkatholischen Liturgiereform, konkret: in der Erneuerung des eucharistischen Hochgebets als sehr einflussreich erwiesen. Der 1979 festgestellte «Konsens der Internationalen Alt-katholischen Theologenkonferenz» in Altenberg zur Struktur neu zu erstellender Eucharistiegebete (148–151) hat Aldenhovens wissenschaftliche Ergebnisse kirchlich rezipiert und für liturgiereformarisches Handeln operationabel gemacht. Demnach sollte es in neuen Eucharistiegebeten – in zwei möglichen Varianten: der modellhaft in der *Traditio apostolica* bezeugten und der alexandrinisch-römischen Strukturvariante – nur eine einzige Epiklese geben, die sowohl Konsekrations- als auch Kommunionepiklese ist und auf die Darbringungsaussage in der Anamnese folgt. Freilich: Konsequenter umgesetzt wurde dieser Konsens

⁵² Dieses klerikale Amtsverständnis wird übrigens durch die sogenannte *celebratio versus populum*, also die Stellung des Priesters hinter dem Altar gegenüber der Gemeinde – kaum immer gewollt, aber durch die körpersprachliche Performance sehr effektiv – zum Ausdruck gebracht.

⁵³ Der Vorsitz bei der Eucharistie im Kontext der Bildtheologie. Fragen zur ekklesialen Christusrepräsentation durch das Priestertum (308–318), wo anlassbedingt ein besonderer Akzent auf die Frage nach der Möglichkeit einer Christusrepräsentation durch Frauen gelegt ist. Hier sind die Überlegungen Aldenhovens wohl auch für einschlägige römisch-katholische Diskussionen hilfreich.

nur in der Christkatholischen Kirche der Schweiz⁵⁴, wo alle fünf Eucharistiegebete (darunter auch das allen Kirchen der Utrechter Union gemeinsame Eucharistiegebet II) dieser Struktur folgen. In anderen altkatholischen Kirchen ist eine wesentlich grössere Divergenz, um nicht zu sagen: Unordnung der Strukturen festzustellen.⁵⁵ Als römisch-katholischer Theologe würde ich urteilen, dass in den auf der Basis von Aldenhovens wissenschaftlicher Arbeit und unter seiner Mitarbeit entstandenen Schweizer altkatholischen Hochgebeten eine ökumenisch – gerade auch im Vergleich mit den nachvatikanischen römisch-katholischen, aber auch etwa mit den anglikanischen Hochgebeten – vorbildhafte Gestalt des Eucharistiegebets vorliegt. Den eingangs genannten Gefahren einer in der Zielsetzung auf praktische Liturgiegestaltung und Liturgiereform ausgerichteten Liturgiewissenschaft ist Aldenhoven wohl durch die wissenschaftliche Qualität seiner Arbeit (und auch durch die nicht in erster Linie historische, sondern theologische Fragestellung) weitgehend entkommen; es ist gewiss nicht das Schlechteste, wenn das theologisch-wissenschaftliche Vermächtnis eines Theologen für kirchliches, hier: gottesdienstliches Handeln fruchtbar geworden ist.

⁵⁴ Vgl. dazu Aldenhovens eigenen allgemeinen Rückblick «Gottesdienstliche Erneuerung in der Christkatholischen Kirche der Schweiz im 20. Jahrhundert» (152–165), wo nüchtern festgestellt wird, dass man sich ausserhalb der Schweiz verschiedentlich «entgegen dem Konsens von Altenberg für die Struktur der neuen römischen Hochgebete» entschieden hat; «der von Altenberg so stark betonte Zusammenhang von Oblatio, (Konsekrations-)Epiklese und Kommunionbitte ist dann allerdings aufgelöst» (159, Anm. 6), und jetzt vor allem die ausgezeichnete Studie von URS VON ARX, Das Eucharistiegebet in der Christkatholischen Kirche der Schweiz nach der zweiten Liturgiereform, in: IKZ 103 (2013) 143–181.

⁵⁵ Vgl. für Deutschland HANS-WERNER SCHLENZIG, Zur Entwicklung der altkatholischen Eucharistiegebete in Deutschland, in: IKZ 103 (2013) 133–142, für die Niederlande WIETSE VAN DER VELDE, Die neuen Eucharistiegebete der Altkatholischen Kirche der Niederlande, in: IKZ 103 (2013) 122–132; übergreifend: THADDÄUS A. SCHNITKER, «Wir danken dir und bitten dich.» Das literarische Genus des Eucharistiegebets und seine Konsequenzen für altkatholische Versionen dieses Gebets, in: IKZ 87 (1997) 43–55; ANGELA BERLIS, Die Sprache des Gebets im alt-katholischen Eucharistiegebet, in: Birgit Jeggle-Merz/Benedikt Kranemann (Hg.), Liturgie und Konfession. Grundfragen der Liturgiewissenschaft im interkonfessionellen Gespräch, Freiburg i. Br. (Herder) 2013, 125–139.

*Reinhard Messner (*1960 Judenburg A), o. Univ.-Prof. Dr. theol. 1978–1987 Studium der römisch-katholischen Theologie in Graz, 1987 Promotion in Graz, 1988 Ordination zum Presbyter der Diözese Graz-Seckau, 1992 Universitätsassistent an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck, 1994 ebendort Habilitation im Fach Liturgiewissenschaft, seit 1996 Professor für Liturgiewissenschaft in Innsbruck.*

*Adresse: Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theologie, Karl-Rahner-Platz 1, 6020 Innsbruck, Österreich
E-Mail: reinhard.messner@uibk.ac.at*

Summary

The article attempts to provide an ecumenical appreciation of Herwig Aldenhoven's contributions to the field of Liturgical Studies, especially his doctoral dissertation on oblation and epiclesis in the eucharistic prayer. His relevant work has been fruitful for the liturgical reform in the Old Catholic Church, mainly in Switzerland, but it has received rather little attention in academic Liturgical Studies, although above all his innovative interpretation of the Roman *Canon missae*, which broke with a centuries-long, dogmatically determined view of this central eucharological text, was truly groundbreaking. His characteristic methodological approach is the combination of historical-philological text analysis and theological reflection. A critical evaluation of Aldenhoven's work in the light of the current state of research on the eucharistic prayer shows that, particularly, his approach of elaborating the theological consequences of the linguistic structures of prayer is still very relevant today and, not least, can be of further help in the ongoing ecumenical dialogue about the eucharist.

Schlüsselwörter – Keywords

Herwig Aldenhoven – Liturgie – Eucharistiegebet – Ökumene