

Das Eucharistiegebet in der Christkatholischen Kirche der Schweiz nach der zweiten Liturgiereform

Autor(en): **Arx, Urs von**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **103 (2013)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **23.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-405120>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Das Eucharistiegebet in der Christkatholischen Kirche der Schweiz nach der zweiten Liturgiereform

Urs von Arx

1. Stationen der Reform

Im Jahr 1957 beschloss die Nationalsynode der Christkatholischen Kirche der Schweiz die Totalrevision der liturgischen Bücher und des Gesangbuchs¹; das schloss im zweisprachigen Schweizer Bistum deutsche und

¹ Vgl. Protokoll der Nationalsynode 83/Basel/1957, S. 41. Die liturgiewissenschaftlich begründeten Einsichten und Impulse in der Revisionsarbeit vermittelten die Fachvertreter an der Christkatholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bern: Prof. Dr. Albert Emil Rüthy (1901–1976) und Prof. Dr. Herwig Aldenhoven (1933–2002), die 1942–1971 bzw. 1971–2000 ihren Lehrauftrag für Liturgik wahrnahmen.

Zu den «liturgischen Büchern» zählen das (grossformatige) Altarmissale, das Rituale und das für die Gemeinde gedachte Gebetbuch, das seit 1893 mit einem Gesangbuch verbunden ist. Zu Letzterem vgl. die historische Skizze von URS VON ARX, Christkatholische Gesangbücher in der deutschsprachigen Schweiz [= Sachreferenz C5], in: Ökumenischer Liederkommentar zum Katholischen, Reformierten und Christkatholischen Gesangbuch. Lieferung 6, Freiburg/Schweiz (Paulus)/Basel (Reinhardt)/Zürich (TVZ) 2009 [6 S.].

An der Revision waren mehrere Kommissionen beteiligt: a) die 1957 eingesetzte «Kommission zur Revision der liturgischen Bücher», die von 1957 bis 1973 von Prof. Rüthy, danach von Pfr. Roland Lauber (Trimbach, später Rheinfelden) präsi­diert wurde. b) Zwei Gesangbuchkommissionen, deren erste – präsi­diert von Hans Bieli, Basel (1919–1995) – ihr Ergebnis 1978 in einer Publikation vorlegen konnte, die fak­tisch nur ein Gesangbuch war, weil die Arbeit der Liturgiekommission nicht so rasch vorangekommen war (vgl. Anm. 27); 1993 wurde eine neue Kommission unter dem Vorsitz von Urs Schmitt, Zürich, gebildet, deren Ergebnis in das aktuelle Gebet- und Gesangbuch eingegangen ist; der Unterschied zur Vorgängerausgabe ist freilich so markant, dass von zwei Gesangbuchrevisionen gesprochen werden muss. c) Eine 1995 gebildete Kommission unter dem Vorsitz von Pfr. Prof. Christoph Führer, Zürich, die eine Sammlung von Texten für das individuelle Beten vorbereitete. Vgl. die Berichterstattung in den Protokollen der Sessionen der Nationalsynode der Christkatholischen Kirche der Schweiz: 137/2005/St. Gallen, S. 77–82; 140/2008/Magden, S. 57–61.

Zur christkatholischen Liturgiereform vgl. auch noch HERWIG ALDENHOVEN, Gottesdienstliche Erneuerung in der Christkatholischen Kirche der Schweiz im 20. Jahrhundert. Die Revision der liturgischen Bücher, in: Bruno Bürki/Martin Klöckener (Hg.), Liturgie in Bewegung/Liturgie en mouvement, Freiburg/Schweiz (Universitätsverlag)/Genève (Labor et Fides) 2000, 295–309; URS VON ARX, Tagzeitenli-

französische Texte ein. Für den deutschsprachigen Teil wurde die Arbeit im Wesentlichen mit der Herausgabe des zweibändigen «Gebet- und Gesangbuchs der Christkatholischen Kirche der Schweiz» in den Jahren 2004 bzw. 2008 beendet.²

Die Liturgiereform kam allerdings aus bestimmten Gründen in den ersten Jahren nicht so recht voran. Das hat einmal damit zu tun, dass die christkatholische Kirche (wie auch die deutsche altkatholische Kirche³,

turgie in der Christkatholischen Kirche der Schweiz, in: Martin Klöckener/Bruno Bürki (Hg.), *Tagzeitenliturgie. Ökumenische Erfahrungen und Perspektiven/Liturgie des Heures. Expériences et perspectives œcuméniques*, Fribourg (Academic Press) 2004, 223–251; DERS., *A New Prayer and Hymn Book for the Old Catholic Church in Switzerland*, in: *StLi* 35 (2005) 235–239.

² Gebet- und Gesangbuch der Christkatholischen Kirche der Schweiz [= CG I]. Herausgegeben von Bischof und Synodalrat der Christkatholischen Kirche der Schweiz, Basel (Christkatholischer Medienverlag [Cavelti, Gossau]) o.J. [2004], 1181 S.; Gebet- und Gesangbuch der Christkatholischen Kirche der Schweiz. Heilige Woche: Palmsonntag bis Ostern [= CG II]. Herausgegeben von Bischof und Synodalrat der Christkatholischen Kirche der Schweiz, Basel (Christkatholischer Medienverlag [Cavelti, Gossau]) 2008, 240 S. Dazu erschien noch ein Begleitheft: Gebet- und Gesangbuch der Christkatholischen Kirche der Schweiz. Begleitband. Herausgegeben von Bischof und Synodalrat der Christkatholischen Kirche der Schweiz, Basel (Christkatholischer Medienverlag [Cavelti, Gossau]) o.J. [2004], 110 S. Altarmissale und Rituale liegen derzeit noch nicht in gedruckten Ausgaben vor, aber dies wird bald der Fall sein.

Für die französischsprachigen Gemeinden in der Romandie liegen die Ergebnisse der neueren Liturgiereform in Einzelbroschüren vor, die hier nicht alle aufgezählt werden können. Die neuen Eucharistiegebete finden sich in: *Eglise catholique-chrétienne de la Suisse: Livre de prière – Liturgie de l’Eucharistie*, Edité par l’évêque et le conseil synodal de l’Eglise catholique-chrétienne de la Suisse, Allschwil (Christkatholischer Medienverlag) 2009, 62 S.

³ Neben der damaligen schweizerischen altkatholischen Liturgiereform ist vor allem die deutsche zu nennen, für die der seit 1886 in Bern lehrende Adolf Thürlings (1844–1915) die Federführung übernommen hatte. Thürlings ist zudem das erste mit Noten versehene schweizerische Gesangbuch (1893) zu verdanken, das sich im Wesentlichen ebenfalls bis in die 1970er-Jahre gehalten hat. Dass Thürlings «als der Schöpfer der [sic] altkatholischen Liturgie» schlechthin zu gelten habe, ist freilich eine chronologisch und sachlich unhaltbare Behauptung, die auf CONSTANTIN NEUHAUS, *Bibliographie des Altkatholizismus*, in: Friedrich Sigmund-Schultze (Hg.), *Ekklesia*, Band III/11: *Die Altkatholische Kirche*, Gotha (Klotz) 1935, 114–148, hier 134, zurückgeht und sich dann in manchen Selbst- und Fremddarstellungen des Altkatholizismus wiederholt hat, z.B. KÜRY, *Kirche* (wie Anm. 6), 509.

worauf ich hier aber nicht näher eingehen kann⁴) im Zusammenhang mit der Organisation eines Bistums für die antivatikanisch gesinnten Katholiken in den zwei Jahrzehnten nach dem Konzil von 1870 bereits eine Liturgiereform, zumal der Messliturgie, durchgeführt hatte. Die im Wesentlichen vom ersten Bischof Eduard Herzog (1841–1924) geschaffene christkatholische Messliturgie von 1879/80, die bis in die 1970er Jahre in kaum veränderter Gestalt verwendet wurde⁵, galt selbst im Urteil von Aussenstehenden wie etwa Ludwig Winterswyl⁶ oder auch Friedrich Hei-

⁴ Vgl. dazu URS VON ARX, Trends and Developments in Modern Western European Old Catholic Liturgy, with a Focus on the Swiss Church, in: PNCC Studies 10 (1989) 9–39, hier 9–13 [Lit.]. Die mehr oder weniger vom römischen *Canon missae* abweichenden altkatholischen Eucharistiegebete der Schweiz 1880 (E. Herzog), von Deutschland 1888 (A. Thürlings, mit zwei unterschiedlichen Messordnungen und Eucharistiegebeten) – deren 1. Messordnung auch von der altkatholischen Kirche im Habsburgerreich übernommen wurde – und der Niederlande (1910) sowie auch das anglikanische «Book of Common Prayer» werden mit dem «alte(n) katholische(n) Kulturerbe» des römischen Kanons verglichen und positiv bewertet von LUDWIG WINTERSWYL, Das eucharistische Hochgebet in den altkatholischen Liturgien, in: IKZ 24 (1934) 1–46. Eine aus anderer Perspektive erfolgte und viel kritischere Beurteilung der Eucharistiegebete in vier altkatholischen Messordnungen, nämlich der Schweiz (1880) und Deutschlands (1888 sowie 1959, welche Letztere von Pfr. Kurt Pursch [1914–1991] bearbeitet wurde und deren Eucharistiegebet noch stärker dem *Canon Romanus* verpflichtet ist als dasjenige der 2. Messordnung von Thürlings), findet sich bei HERWIG ALDENHOVEN, Darbringung und Epiklese im Eucharistiegebet. Eine Studie über die Struktur des Eucharistiegebetes in den altkatholischen Liturgien im Lichte der Liturgiegeschichte, in: IKZ 61 (1971) 79–117, hier 80–95; 150–189; 62 (1972) 29–73, hier 33–53. Unberücksichtigt bleiben bei Aldenhoven die damals (bis 1970) verwendeten Eucharistiegebete der altkatholischen Kirchen in Nordamerika (PNCC) und Polen, weil sie sich, wie auch das niederländische von 1910, kaum vom römischen *Canon missae* unterschieden.

⁵ Vgl. Messliturgie der Christkatholischen Kirche der Schweiz. Genehmigt durch die Synode von Genf 1880, Bern (Wyss) o.J., 48 S.; Messliturgie der christkatholischen Kirche der Schweiz. Genehmigt durch die Synode von Genf 1880. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage, Bern (Wyss) 1905, 118 S.; Livre de prières liturgiques à l'usage des Catholiques-chrétiens de la Suisse. Approuvé par le Synode national, réuni à Bâle, dans sa séance du 9 Juin 1881, Genève (Taponnier et Studer) 1881, VIII und 169 S.

⁶ Vgl. WINTERSWYL, Hochgebet (wie Anm. 4) 40–42: «Das Hochgebet der christkatholischen Liturgie ist aber keineswegs nur durch dieses Verbundensein mit alter und neuer römischer und mit anderer abendländischer Tradition gekennzeichnet, sondern hat dazu eine ausgeprägte und lebendige Eigenart, die als reife Frucht bischöflichen Pneumas und als Ausdruck einer ursprünglichen und kernigen Frömmigkeit ganz biblisch und dennoch als eine originale Leistung Bischof Herzogs, als das

ler⁷ als derart vorbildlich, dass eine ältere christkatholische Generation im Klerus kaum bereit war, diese mit den unterdessen beachtlichen Ergebnissen der interkonfessionellen Liturgischen Bewegung und des «ressource-ment patristique» kritisch zu konfrontieren und allenfalls zu revidieren.

herrlichste Geschenk an seine schweizer Kirche, nicht hoch genug bewertet werden kann. Es gibt kein anderes Hochgebetsformular, das, ohne in theologische Darlegungen zu verfallen, so klar und wesenhaft die biblische, urkatholische und altliturgische Auffassung vom Messopfer wiedergibt: Es gibt nur ein einmaliges, für immer genügendes Opfer Christi, seinen Opfertod; das hl. Abendmahl ist dessen Gedächtnis und eben deshalb Darstellung und Vergegenwärtigung des einen Erlösungsofers Christi. Als Opfermahl begründet es die Gemeinschaft der Gläubigen untereinander.» Dieses Lob trug sicher dazu bei, dass sich z.B. Bischof Urs Kury Reformwünschen hinsichtlich der Messliturgie gegenüber eher verschloss; er spielt auf Winterswyls Urteil an in: URS KÜRY, Die Altkatholische Kirche (KW 3), Stuttgart (EVW) 1966, 89. Zu Winterswyls (1900–1942) damaligen Kontakten mit der christkatholischen Kirche und seinen Hoffnungen auf eine Anstellung an der Berner Fakultät vgl. BIRGIT JEGG-LE-MERZ, Erneuerung der Kirche aus der Liturgie. Der Pastoralliturgiker Athanasius Wintersig/Ludwig A. Winterswyl (LQF 84), Münster (Aschendorff) 1998, 109–120.

⁷ F. Heiler (1892–1967) hat sich mehrmals über die altkatholische Messe lobend geäußert. Er kommt bei einem Vergleich der Stärken und Schwächen des römisch-katholischen und des evangelischen Gottesdienst zu folgendem Fazit: «Evangelische Katholizität – dieses Ideal war einmal bereits im Gottesdienstleben verwirklicht, und zwar in der alten Kirche. Heute hat es seine Stätte in der kleinen altkatholischen Kirche ... (in annähernder Form ist es auch in der anglikanischen und der schwedischen Kirche verwirklicht).» Vgl. FRIEDRICH HEILER, Evangelische Katholizität, in: ders., Das Wesen des Katholizismus. Sechs Vorträge, gehalten im Herbst 1919 in Schweden, München (Reinhardt) 1920, 92–115, hier 109; wieder abgedruckt in: DERS., Evangelische Katholizität. Gesammelte Aufsätze und Vorträge. Band I, München (Reinhardt) 1926, 150–170, hier 172. Später sieht er in der katholisch-apostolischen und in der altkatholischen Eucharistiefeier eine vorbildliche Erneuerung der altchristlichen Gottesdienstform, und er zitiert dabei zustimmend auch eine Einschätzung der (christkatholischen) Messe durch den kurz zuvor verstorbenen Bischof Eduard Herzog; vgl. FRIEDRICH HEILER, Katholischer und evangelischer Gottesdienst. 2. völlig neue bearbeitete Auflage [der Stockholmer Konferenz «Leben und Arbeit» 1925 gewidmet], München (Reinhardt) 1925, 58–60; in der 1. Auflage von 1921 (München: Kaiser, 1921) anerkennt er den hohen Wert der beiden genannten Gottesdienstformen, hält sie aber nicht als erstrebenswert, «wo sie nicht besteht» (45). Heiler sah zudem in Bischof Herzog «die idealste und ergreifendste Verkörperung «evangelischer Katholizität», die wir in der katholischen Kirchengeschichte der letzten 100 Jahre finden», und dazu gehört eben auch der Umstand, dass er der Schöpfer des Eucharistiegebets seiner Kirche war; vgl. FRIEDRICH HEILER, Fünfzig Jahre Altkatholizismus. Zum Tode von Bischof Eduard Herzog (23.3.1924), in: ChW 37 (1924), Nr. 33–36; wieder abgedruckt in: DERS., Evangelische Katholizität, a.a.O., 9–37, hier 11. Heiler soll von Herzog als Nachfolger gewünscht worden sein, vgl. FRIEDRICH HEILER, Meine ökumenischen

Jene erste Reform zielte darauf, Formulierungen im Eucharistiegebet wie auch in den Offertoriumstexten zu vermeiden, die so verstanden werden konnten, als ob die Kirche Leib und Blut Christi als eine wie auch immer verstandene Opfergabe Gott darbringe oder in der Messliturgie eine wenn auch als Vergegenwärtigung interpretierbare Wiederholung des Kreuzesopfers vollzogen werde. Daher fehlt im Eucharistiegebet jegliche Rede einer Darbringung der eucharistischen Gaben. So steht etwa anstelle einer solchen Aussage, die dem «offerimus» im *Unde et memores* des römischen Kanons entsprechen könnte, der Satz: «Ihn [deinen Sohn] stellen wir dir dar als unser reines, heiliges und unbeflecktes Opfer.» Weiter heisst es: «Mitleid hat er gehabt mit unserer Schwachheit und uns in der Anordnung dieser Feier seines Leibes und Blutes einen Altar errichtet, an dem wir Erbarmung finden und Gnade bei dir erlangen immerdar. Fürbittend tritt nun der unter uns weilende und ewig vor deinem Angesicht stehende Hohepriester für uns ein, um uns selig zu machen.» Diese vor allem am Hebräerbrief orientierte kleine Meditation⁸ über das Erlösungsopfer Christi, die auch die Kurzanamnese und eine Kommunionbitte enthält, steht zwischen dem Einsetzungsbericht und den Kommemorationen der Heiligen, Verstorbenen und Lebenden. Es waren gerade derart formulierte Passagen, denen das Lob der genannten Autoren galt.

Eine weitere markante Änderung des schweizerischen (und des ersten deutschen) Eucharistiegebets im vorletzten Jahrhundert war die Einfügung einer expliziten Heilig-Geist-Epiklese zwischen einer wiederum meditativ erweiterten, einzigen Annahmehitte (mit Elementen aus *Te igitur* und *Supra quae* des *Canon Romanus*) einerseits und dem Einsetzungsbericht andererseits⁹. Die Stellung vor dem Letzteren ist der auch von Herzog

Begegnungen, in: ders., Vom Werden der Ökumene. Zwei Vorlesungen (ÖR.B 6), Stuttgart (EMV) 1967, 5–26, hier 17–18 (vgl. BABe, AH 113, 422–425). Seine spätere Bitte um die Weihe zum Bischof der Hochkirchlichen St.-Johannes-Bruderschaft hat Herzogs bischöflicher Nachfolger, Adolf Küry, bzw. die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz abgelehnt; er erhielt sie 1930 in Rüslikon ZH von einem sog. *episcopus vagans* der Vilatte-Sukzession, der früher christkatholischer Pfarrer in La Chaux-de-Fonds gewesen war (Pierre Gaston Vigué).

⁸ Der hier und anderswo – wenn auch unaufdringlich – vorliegende belehrende Ton ist wohl ein Erbe der katholischen Spätaufklärung.

⁹ Sie müsste im Sinn der späteren, fragwürdigen Terminologie trotz einer gewissen Länge als «Wandlungsepiklese» bezeichnet werden: «Sende uns also, wir bitten dich demütig, deinen Heiligen Geist, den Spender alles Lebens und aller Heiligung, und lass diese Gaben der Erde zu himmlischen, verklärten, geistigen Opfergaben geweiht werden, auf dass das Brot, das wir brechen, sei die Gemeinschaft des Leibes

vertretenen westlich-mittelalterlich Standardauffassung geschuldet, dass die in den Einsetzungsberichten überlieferten Worte Christ die Konsekration, die Wandlung der Gaben Brot und Wein in Leib und Blut Christi bewirken.

Da solche Heilig-Geist-Epiklesen (als knapp formulierte sog. Wandlungsepiklesen) vor dem Einsetzungsbericht nunmehr auch bei den im «Missale Romanum» von 1970 publizierten neuen Hochgebeten vorkommen¹⁰, konnte man auf altkatholischer Seite darin eine nachträgliche Bestätigung der eigenen liturgischen Vorreiter-Reformen sehen, vergleichbar etwa der ebenfalls schon lange vorweggenommenen Einführung der Volkssprache als einem wichtigen Element der sog. «participatio actiosa»¹¹. Warum also sollte man gerade beim Eucharistiegebet etwas ändern?

Mit der Zeit schwand der Widerstand. Dazu hat auch die Dissertation des seit 1971 an der Christkatholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bern lehrenden Liturgikers und Systematikers Herwig Aldenhoven beigetragen. Der Titel der Arbeit¹² lautet «Darbringung und Epiklese im Eucharistiegebet», nicht etwa «Einsetzungsbericht und Epiklese», auf deren Stellung zueinander die Frage nach der Grundstruktur eines Eucharistiegebets bisweilen reduziert wird. Die Frage nach dem Sinn einer mit

des Herrn, und der Kelch, den wir segnen, die Gemeinschaft des Blutes Jesus Christi (welcher am Vorabend...).» Die an die oben zitierte, am Hebräerbrief orientierte Meditation anschließende Bitte für die Kommunikanten ist nicht als Epiklese formuliert: «Verleihe also, wir bitten dich demütig, Herr, himmlischer Vater, dass wir alle, die wir an diesem Altare den hochheiligen Leib und das Blut deines Sohnes empfangen, mit aller himmlischen Segnung und Gnade erfüllt werden.» Die Vorlage der zweiten Satzhälfte, nämlich *Supplices*, ist klar erkennbar.

¹⁰ Ein älteres Beispiel findet sich z.B. im «Communion Office» von 1764 der «Scottish Episcopal Church», das aus einem in Schottland wegen seines hochkirchlichen Charakters zuvor nie verwendeten Gebetbuch von 1637 übernommen wurde; vgl. JAMES COOPER (Hg.), *The Book of Common Prayer of the Sacraments and Other Parts of Divine Service for the Use of the Church of Scotland. Commonly Known as Laud's Liturgy (1637)*, Edinburgh (Blackwood) 1904; BRADSHAW/JOHNSON, *Liturgies* (wie Anm. 17), 281.

¹¹ Wie früh dieses Anliegen erscheint, erhellt aus dem Umstand, dass das von EDUARD HERZOG herausgegebene Christkatholische Gebetbuch für gemeinsamen Gottesdienst, Bern (Wyss) 1879 – es wurde ein Jahr später durch die Nationalsynode als offiziell erklärt –, Texte der tatsächlich deutsch gefeierten Liturgie enthielt und die dafür infrage kommenden Stücke auch für den Privatgebrauch und für Hausgottesdienste empfohlen wurden, also keine während des Gottesdienstes von den Gläubigen zu betenden Messmeditationen bot.

¹² Vgl. Anm. 4.

Wörtern wie «προσφέρειν» bzw. «offerre» ausgedrückten Handlung muss vielmehr mit der Frage verbunden werden, in welchem unmittelbaren literarischen Kontext eines konkreten Eucharistiegebets sie steht. Das ist in der Regel eine an Gott gerichtete Bitte um Annahme und/oder Heiligung der Gaben, zunächst mal ungeachtet der Frage, ob es sich um eine Epiklese im prägnanten Sinn handelt oder nicht – denn jede Epiklese, ob Logos- oder Geistesepiklese, ist eine Bitte. Wo diese Bitte aber ihrerseits ihren literarischen Platz im ganzen Eucharistiegebet hat oder haben soll, lässt sich – zumindest in einer altkatholischen Perspektive – nur entscheiden, wenn man die Vorgaben altkirchlicher Eucharistiegebete in einer gewissen Breite berücksichtigt, sich also nicht nur am römischen *Canon missae* bzw. an seinen rekonstruierbaren Frühformen orientiert.

Das eben hat Aldenhoven getan. Dabei hat sich ihm wie damals auch ungezählten anderen Liturgiewissenschaftlern quer durch die Konfessionen das in der «*Traditio Apostolica*» (TradAp) c. 4 überlieferte Eucharistiegebet als ein Referenztext dargeboten¹³: nicht nur als Modell für ein ursprüngliches Eucharistieverständnis der Alten Kirche, sondern auch als Text, der die Art der Unterschiede in anderen eucharistischen Traditionen (besonders im römischen Kanon) in einem heuristischen Sinn besser erkennen lässt. Dass heute aufgrund der neueren Arbeiten von Christoph Marksches, Paul Bradshaw¹⁴ u.a. weder die Datierung der ganzen Kir-

¹³ Schon JOHANN FRIEDRICH, *Gott ist meine einzige Hoffnung*. Christkatholisches Andachtsbuch, Leipzig (Honer) 1872, bezieht sich in den erläuternden Vorbemerkungen zur hl. Messe (1–76) wiederholt auf orientalische Traditionen und stellt in der Wiedergabe der Messe (77–133) ab dem Kanon dem römischen Text die damals so genannte äthiopische Liturgie (als die ursprünglichste) in synoptischer Anordnung zur Seite (96–130). Beim Eucharistiegebet (96–109) handelt es sich um die äthiopische Version von TradAp 4. Friedrich kommentiert diesen Text freilich ganz im Sinn der späteren westlichen Konsekrationstheorie (17).

¹⁴ Vgl. CHRISTOPH MARKSCHIES, *Wer schrieb die sogenannte Traditio Apostolica? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte*, in: Wolfram Kinzig/Christoph Marksches/Markus Vinzent, *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten «Traditio Apostolica», zu den «Interrogationes de fide» und zum «Römischen Glaubensbekenntnis»* (AKG 74) Berlin (de Gruyter) 1998, 1–74; PAUL F. BRADSHAW/MAXWELL E. JOHNSON/L. EDWARD PHILLIPS, *The Apostolic Tradition. A Commentary*, Minneapolis MN (Fortress) 2002; eine teilweise abweichende Meinung vertritt ALISTAIR STEWART-SYKES (Hg.), *Hippolytus: On the Apostolic Tradition. An English Version with Introduction and Commentary*, Crestwood NY (SVSP) 2001. Dennoch gelten «*Traditio Apostolica*» und *Canon Romanus* als die «grossen Traditionsformulare», denen in GERHARDS U.A. (Hg.), *Præx Eucharistica*. Band III (wie Anm. 17), zwei

chenordnung wie auch speziell des Eucharistiegebets ins frühe 3. Jahrhundert noch die Zuschreibung an den römischen Gegenbischof Hippolyt noch die Lokalisierung des Eucharistiegebets in Rom so zuversichtlich behauptet werden kann wie früher – für Letzteres kommt eher eine west-syrische Herkunft in Frage¹⁵ – und dass überhaupt der in der Liturgiereform rezipierte Text eine moderne Rekonstruktion aus verschiedenen Übersetzungen einer verlorenen griechischen Vorlage ist¹⁶ – all das ändert m.E. wenig am Faktum, dass wir es dennoch mit einem sehr frühen, wenn nicht dem ältesten Beispiel eines Eucharistiegebets zu tun haben, das einen im Wortlaut integrierten Einsetzungsbericht aufweist. Ein solcher Einsetzungsbericht oder auch nur eine Anspielung im Sinn eines Rekurses auf das Handeln Jesu beim Letzten Mahl, wie wir es in der ebenfalls sehr alten ostsyrischen Anaphora von Addai und Mari finden, gehört nämlich nicht seit apostolischen Zeiten zum selbstverständlichen Bestand eines Eucharistiegebets. Die neueste Forschung legt vielmehr nahe, dass dies im Verlauf des 4. Jahrhunderts zum Normalfall wird, was auch für das Sanctus und für explizite Heilig-Geist-Epiklesen zutrifft¹⁷. Mit dieser Sicht ist

theologische Kommentare von Marcel Metzger (263–280) und Josef Schmitz (281–310) gewidmet sind.

¹⁵ Vgl. MATHIEU SMYTH, *The Anaphora of the So-called Apostolic tradition and the Roman Eucharistic Prayer*, in: Maxwell E. Johnson (Hg.), *Issues in Eucharistic Praying in East and West. Essays in Liturgical and Theological Analysis*, Collegeville MN (Liturgical Press) 2010, 71–97,

¹⁶ Die massgebliche Rekonstruktion stammt von BERNARD BOTTE, *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstruction* (LQF 39), Aschendorff (Münster) 1963, 5., verbesserte Auflage 1989.

¹⁷ Vgl. etwa REINHARD MESSNER, *Grundlinien der Entwicklung des eucharistischen Gebetes in der frühen Kirche*, in: Albert Gerhards u.a. (Hg.), *Præx Eucharistica*. Band III: *Studia. Pars prima: Ecclesia antiqua et occidentalis* (SpicFri 42), Fribourg (Academic Press) 2005, 3–41; PAUL F. BRADSHAW/ MAXWELL E. JOHNSON, *The Eucharistic Liturgies. Their evolution and interpretation* (ACC 87), London (SPCK) 2012. Immer noch lesenswert ist HANS BERNHARD MEYER, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral* (= GdK 4), Regensburg (Pustet) 1989. Einen Überblick über die frühe Liturgiegeschichte auf dem neuen Stand der Forschung bietet REINHARD MESSNER, *Der Gottesdienst in der vornizänischen Kirche*, in: Luce Pietri (Hg.), *Die Zeit des Anfangs (bis 250)* (= GCh 1), Freiburg i.Br. (Herder) 2003, 340–441.

In diesen Zusammenhang sei noch daran erinnert, dass eine bildliche Darstellung des Letzten Mahles Jesu mit den Zwölfen anscheinend erst im 6. Jahrhundert nachweisbar ist (S. Apollinare Nuovo in Ravenna – mit 7 Broten und 2 Fischen), während Darstellungen christlicher Gemeindemähler mit Broten, Fischen und Wein (z.B. die Sakramentskapelle A 3 der Calixtuskatakomben, 3. Jh.) oder symbolische Verweise

übrigens auch der Abschied von einer anderen, früher breit vertretenen Annahme verbunden, man müsse zwischen «eentlichen» *Eucharistiefeiern* (deren Gebete explizit auf das Letzte Mahl Jesu und seinen Opfertod am Kreuz rekurrieren) und «blossen» *Agapefeiern* (wo das nicht der Fall ist) unterscheiden; als Paradebeispiel für Letztere galten die Mahlgebete der Didache (c. 9f.)¹⁸.

Für Aldenhoven war das Eucharistiegebet der «*Traditio Apostolica*» ein Beispiel für jenen in Ost *und* West verbreiteten Typus eines eucharistischen Gebets, das – im Unterschied etwa zum römischen Messkanon – eine einigermaßen lineare Gedankenführung aufweist, das sich also durch eine strukturelle Transparenz auszeichnet, was die Rezeption durch die Mitfeiernden erleichtert. Was das impliziert, erläutere ich kurz anhand der Konsenserklärung, welche die 20. Internationale Theologenkonferenz von 1979 zur Theologie des Eucharistiegebets verabschiedet hat; Aldenhoven war dabei für die Schlussredaktion des Textes verantwortlich¹⁹. Dieser Konsens sollte eine Wegweisung für neu zu schaffende Eucharistiegebete für die altkatholischen Kirchen sein.

Bevor ich weiterfahre, ist eine Zwischenbemerkung über die jurisdiktionelle Eigenständigkeit der altkatholischen Kirchen am Platz. Zu dieser Autonomie, die freilich immer durch die gemeinsame Verantwortung für die Einheit in der Kontinuität mit dem katholischen und apostolischen Glauben beschränkt ist, gehört, dass jede Kirche eigene liturgische Ordnungen hat; diese sind selbstverständlich in ihren Grundzügen hinreichend konvergent. Gemeinsame, von der Internationalen Alt-katholischen Bischofskonferenz (IBK) verabschiedete Formulare sind derzeit nach wie vor nur die Weiheliturgien von Männer und Frauen in das «Apostolische Amt» (Episkopat, Presbyterat, Diakonat). Für die Ausarbeitung war die

darauf (z.B. die «*Victoria eucharistica*» in der Basilika von Aquileja, 4. Jh.) früher vorkommen; vgl. KLAUS WESSEL, Abendmahl und Apostelkommunion, Recklinghausen (Bongers) 1964, 6–11; GRAYDON F. SNYDER, Agape, Eucharist and Sacrifice in Early Christian Art, in: Heidi J. Hornik/Mikeal C. Parsons (Hg.), *Interpreting Christian Art. Reflections on Christian Art*, Macon GA (Mercer UP) 2003, 53–64.

¹⁸ Obige Formulierung impliziert freilich nicht die Erledigung der bekannten These von H. Lietzmann, wonach im Neuen Testament und in der nachapostolischen Zeit zwei Mahltypen nachweisbar sind: die eine gehe auf die jüdische Mahlpraxis, die auch Jesus mit seinen Jüngern gepflegt hat, zurück, die andere auf das Letzte Mahl Jesu und seinen Auftrag zum Todesgedächtnis; vgl. HANS LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Liturgie* (AKG 8), Berlin (de Gruyter) 1926, 249–255. Ich kann darauf hier nicht näher eingehen.

¹⁹ Konsens der [20.] Internationalen Alt-katholischen Theologenkonferenz Altenberg bei Köln, 24.–28. September 1979, in: IKZ 70 (1980) 226–229.

nach 1948 und 1952 im Jahr 1974 (wieder)errichtete Internationale Altkatholische Liturgiekommission (IALK) besorgt²⁰. Trotz der kanonischen Eigenständigkeit der Kirchen wurde aber schon früher gelegentlich die Notwendigkeit verspürt, sich im Blick auf eine grössere Einheitlichkeit der Liturgien oder eine gemeinsame Inangriffnahme von Reformpostulaten auszutauschen, so etwa auf den Theologenkongressen von 1953 (Busse), 1954 (Neugestaltung des Missale) und 1956 (Fragen zum Offertorium) oder auf dem 18. Internationalen Altkatholikentag von 1961 in Haarlem (u.a. Referate zur Liturgiereform)²¹. In dieser Tradition steht der Konsens von 1979, wobei zu präzisieren ist, dass ein solcher Konsens *in liturgicis* hier m.W. zum ersten Mal erreicht worden ist – zumindest auf dem Papier, wenn auch nicht unbedingt in der Praxis²².

²⁰ Die Texte wurden 1983/85 von der IBK verabschiedet und haben mit geringen Abweichungen Eingang in die liturgischen Bücher der einzelnen altkatholischen Kirchen gefunden; nur kleine Änderungen ergaben sich aus der in den späten 1990er-Jahren in den westeuropäischen altkatholischen Kirchen eingeführten Ordination von Frauen zum priesterlichen Dienst (für den Diakonat waren schon vorher auch Frauen vorgesehen).

Dass die altkatholischen Kirchen der Utrechter Union eine gemeinsame Weiheliturgie haben, ist nicht neu: Ein gemeinsames (von Herzog geschaffenes) Formular für die Priesterweihe und die sog. niederen Weihen wurde 1889 veröffentlicht: Die Riten der priesterlichen Weihen. Nach dem Pontificale Romanum bearbeitet und herausgegeben im Auftrag der altkatholischen Bischofskonferenz, Bern (Wyss) 1899, 58 S. Aus Anlass der Konsekration von Anthony Stanislaus Kozlowski (Chicago) in Bern im Jahr 1897 entstand ein Formular für die Bischofsweihe: Ritus der Konsekration eines Bischofs, o.O. [Bern (Wyss)] und o.J. [=1897], 16 S. Beide Weiheformulare sind auch ins Niederländische übersetzt worden: De Gebeden en Plechtigheden der Wijdingen van het Priesterschap, naar het Pontificale Romanum bewerkt en uitgegeven op last van de Oud-Katholieke Bisschoppen-conferentie, Amsterdam (Boek- en Kunst drukkerij v/h Roeloffzen-Hübner & van Santen) 1900, 98 S.; De Gebeden en Plechtigheden der Wijdingen van het Priesterschap. Naar het Pontificale romanum bewerkt en uitgegeven door de Bisschoppen der Oud-Katholieke Kerk van Nederland volgens besluit der internationale Bisschoppenconferentie. Tweede druk, Utrecht [s.n.] 1942, 108 S. (Mitteilung D. Schoon).

²¹ Vgl. dazu VON ARX, Trends (wie Anm. 4), 14; URS KÜRY, Die Internationalen altkatholischen Theologentagungen von 1950–1971, in: IKZ 67 (1977) 151–165. 178–179; M.J. AARENTS (Red.), Bericht über den XVIII. Internationalen Altkatholikentagkongress. 20. bis 25. September 1961 in Haarlem (Niederlande), in: IKZ 51 (1961) 197–291, hier 227–256.

²² Vgl. IKZ 70 (1980) 226–229. Zum Thema der Konferenz «Die Theologie des Eucharistiegebetes» finden sich im selben IKZ-Heft die Texte der vier dort gehaltenen Referate: HANS-JOACHIM SCHULZ, Das frühchristlich-altkirchliche Eucharistiegebet: Überlieferungskontinuität und Glaubenszeugnis (139–153); SIGISBERT KRAFT, Gratias agimus (154–190); CHRISTIAN OEYEN, Altkatholische Stellungnahmen zur Theologie des eucharistischen Hochgebets (191–211); HERWIG ALDENHOVEN, Die spirituell-theo-

Der Konsenstext skizziert zwei Varianten einer altkirchlichen Grundstruktur, die für eine altkatholische *prex eucharistica* in Frage kommt.

«2.1.1 Die *erste Variante* ist im ältesten Modell eines Eucharistiegebetes bei *Hippolyt* bezeugt und wurde in einem Teil des Westens (Gallien-Spanien) und im Osten vorherrschend²³. Sie zeichnet sich durch Durchsichtigkeit und Geschlossenheit des Aufbaus aus. Der Danksagungscharakter des Eucharistiegebetes als Ganzes tritt in ihr besonders deutlich hervor.

2.1.2 Diese Variante der altkirchlichen Grundstruktur hat im einzelnen folgende Gestalt:

- einleitender Dialog
- Danksagungsteil (Lob und Dank) [entweder: einheitliche Danksagung einmündend in Einsetzungsbericht oder: Präfation – Sanctus – Postsanctus, einmündend in Einsetzungsbericht]
- Anamnese – Oblatio
- Epiklese (bezogen auf Gaben und Kommunikanten)
- Doxologie und Amen.

2.2.1 Die *zweite Variante* entspricht dem seit dem 4. Jahrhundert bezeugten *alexandrinisch-römischen* Typus. In ihr steht vor dem Einsetzungsbericht eine Bitte um Segnung der Gaben, die jedoch einen eigenen Charakter besitzt und daher die epikletische Bitte für Gaben und Kommunikanten nach der

logischen Konsequenzen der Struktur des Eucharistiegebetes (212–225). Besonders deutlich sind die Konvergenzen zwischen Schulz und Aldenhoven, nicht zuletzt in ihrer Orientierung an der syro-byzantinischen Tradition, zu der nach heutigem Erkenntnisstand ja auch das Eucharistiegebet der TradAp wie auch die mit dem Namen Basilius verbundenen Anaphora in ihren verschiedenen Versionen zu zählen sind.

²³ Diese Einschätzung ist, wie oben ausgeführt, aus historischen und gattungsgeschichtlichen Gründen teilweise nicht mehr haltbar. Eine andere Frage ist es aber, woran man sich bei der Gestaltung eines Eucharistiegebets orientieren soll, wenn keine Art von «Heimatvorgaben» gemacht werden, etwa in dem Sinn, dass im Westen nur ein Gebet aus der römischen Ritusfamilie – und das heisst letztlich nur der *Canon Romanus* in Verbindung mit seinen im Lauf der Zeit zugewachsenen Interpretationsvorgaben – als Vorlage in Frage kommt; dabei ist dieser als Ganzes doch ziemlich eigenartig, wenn man ihn mit anderen östlichen und ausserrömischen westlichen Eucharistiegebeten vergleicht; vgl. SMYTH, Anaphora (wie Anm. 15), hier 76 und 85 («... the Roman Canon, in its final form, appears to be a clumsy collection of disparate pieces disfiguring a still visible archaic structure ...»). Eine ähnliche Kritik am römischen Kanon in seiner klassischen Gestalt, der einen Bruch in der frühen Liturgietradition darstelle, findet sich wiederholt bei westlichen Theologen, von JOSEF ANDREAS JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. Band 2, Wien (Herder) ⁵1962, 127–138 (zurückhaltend formuliert), bis zu ARNOLD ANGENENDT, Lobpreis der Alten Liturgie?, in: StZ 228 (2010) 651–662.

Anamnese nicht ersetzt. Die Zusammengehörigkeit der Bitte um Heiligung der Gaben *und* ihrer Empfänger nach der Anamnese ist wichtig²⁴.

2.2.2 Diese 2. Variante hat im einzelnen folgende Gestalt:

- einleitender Dialog
- Danksagungsteil (Lob und Dank) [bestehend aus Präfation und Sanctus, evtl. Postsanctus]
- Segensbitte für die Gaben, einmündend in
- Einsetzungsbericht
- Anamnese – Oblatio
- Bitte um (Aufnahme und) Heiligung der Gaben und ihrer Empfänger
- Doxologie und Amen.»

Das erste von der schweizerischen Revisionskommission neu herausgegebene Eucharistiegebet folgte verständlicherweise dem ersten Typus (heute: CG 111)²⁵. Es fand in den 1970er-Jahren den Weg in die Gemeinden²⁶, und zwar zunächst zusammen mit dem nur minim veränderten alten Herzog-Gebet, auf das man aus Pietätsgründen nicht verzichten wollte²⁷. Aber Letzteres geriet in den Kirchgemeinden überraschenderweise bald ausser Übung²⁸. So enthält das erneuerte schweizerische Gebet- und Gesangbuch

²⁴ Es sei hier schon angemerkt, dass diesem zentralen Anliegen manche Eucharistiegebete in den neuen altkatholischen liturgischen Büchern nicht Rechnung tragen; vgl. unten S. 162f.

²⁵ Die folgenden Angaben beziehen sich jeweils auf CG I (vgl. Anm. 2).

²⁶ Messliturgie der Christkatholischen Kirche der Schweiz. Zur Vorerprobung I. Herausgegeben von der Kommission zur Revision der liturgischen Bücher der Christkatholischen Kirche der Schweiz, Allschwil (Schriftenverlag) 1971, 32 S. Das Büchlein enthielt auch die neu eingeführten Fürbitten (*oratio fidelium*).

²⁷ Die beiden Eucharistiegebete erschienen als Einlageblätter für die 1968 erschienene 11. Auflage des bisherigen Gebet- und Gesangbuches, auf dessen minime Textrevisionen hier nicht einzugehen ist. Sie wurden auch noch nacheinander im 1978 (21984) erschienen Buch «Messliturgie und Gesangbuch der Christkatholischen Kirche» abgedruckt; dieses ist, wie der Name verrät, inhaltlich ein Torso, weil es sich faktisch um ein – allerdings weitgehend erneuertes – Gesangbuch handelt (vgl. auch Anm. 1).

²⁸ In Messliturgie der Christkatholischen Kirche. 2. Auflage. Im Auftrag des Bischofs und des Synodalrats herausgegeben von der Kommission zur Revision der liturgischen Bücher, Allschwil (Schriftenverlag [Schüler, Biel]) 1984, VIII und 42 S., war das Eucharistiegebet Herzogs durch das 1982 erschienene «Gemeinsame Eucharistiegebet der Utrechter Union» ersetzt worden. In den 1990er-Jahren folgten dann drei weitere Eucharistiegebete, die seit Advent 1998 den Gemeinden insgesamt vorlagen und alle auch – über das Sanctus hinaus – mit Gemeindeakklamationen versehen waren (mit Ausnahme des Eucharistiegebets der «*Traditio Apostolica*», die – was bei Bearbeitungen in anderen Kirchen kaum der Fall ist – ohne jede Modifikation oder «Ergänzung» geblieben ist).

von 2004 nur neue eucharistische Gebete²⁹ und nur solche des ersten Typus³⁰ – darunter auch das allen Kirchen der Utrechter Union gemeinsame (CG 112) sowie eine deutsche Wiedergabe des Hippolyt zugeschriebenen Eucharistiegebets aus der «Traditio Apostolica» (CG 115)³¹. Für diese Entscheidung wurden auch pastorale Gründe angeführt: Die Mitfeiernden sollen bei aller textlichen Variabilität doch eine strukturelle Vertrautheit spüren können, denn die Gestalt der Eucharistiefeyer – nicht exklusiv die sprachlichen Texte – leistet ja auch einen mystagogischen Dienst: Hinführung zum Glauben, der sich freilich nicht ohne die kirchlichen Grundvollzüge *martyria* und *diakonia* als Weiterführung der *leitourgia* und mithin ausserhalb des Gottesdienstes verleiblichen kann. Aus vergleichbaren Gründen beschränkt sich die schweizerische Reform – vielleicht aus ähnlichen Gründen die polnische – auf die im Vergleich zu den niederländischen (12), deutschen (23) und tschechischen (48) Büchern geringe Anzahl von nur fünf Eucharistiegebeten³².

²⁹ In den Niederlanden und in Deutschland stehen die früher üblichen Eucharistiegebete («Canon missae» bzw. dasjenige aus der 1. Messordnung von Thürlings) weiterhin in den liturgischen Büchern.

³⁰ Dies geschah aus theologischen und pastoralen Gründen. Vgl. dazu auch 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.

³¹ Dieses ist grundsätzlich vom zweiten neuen römischen Hochgebet zu unterscheiden, wo der «Hippolytikanon» als Textsteinbruch für eine strukturell und liturgietheologisch ganz andere Form einer *prex eucharistica* verwendet wurde, indem in den Text einerseits ein Sanctus, eine sog. (um den Heiligen Geist bittende) Wandlungsepiklese vor dem Einsetzungsbericht (und dazu auch noch die Interzessionen) eingefügt wurden, die originale Geistepiklese nach dem Einsetzungsbericht andererseits stark verändert und auf eine knappe Kommunionbitte reduziert wurde. Diese Hybridform fand, aus welchen Gründen auch immer, Nachahmung in anderen Kirchen. – CG 113 und 114 sind wie CG 111 christkatholische Schöpfungen.

³² Vgl. Kerkboek van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland, in opdracht van het Collegiaal Bestuur samengesteld door de Bisschoppelijke Commissie voor de Liturgische Musiek en de Bisschoppelijke Commissie voor de Liturgie, Baarn (Gooien Sticht) 1993, 1115 S.; Die Feier der Eucharistie im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland, für den gottesdienstlichen Gebrauch erarbeitet durch die liturgische Kommission und herausgegeben durch Bischof und Synodalvertretung, Bonn (Alt-Katholischer Bistumsverlag) 2006, 604 S. [frühere, nicht ganz textidentische Auflagen erschienen 1995 und 1997 (München)]; Liturgia Mszy Świętej Kościoła Polskokatolickiego, Warszawa 1999, 187 S.; Eucharistika slavnost Starokatolícké cirkve. Starokatolícky misál, Praha (Biskupský ordinariát a synodní rada Starokatolícké cirkve v ČR) 2001, 688 S. Die Altkatholische Kirche Österreichs hat

2. Zur Architektur der christkatholischen Eucharistiegebete

Ich gehe nun auf die wichtigsten *strukturell-inhaltlichen* Aspekte der fünf Eucharistiegebete im CG ein, wobei für das Hippolyt zugeschrieben Gebet (CG 115), weil es in der originalen Gestalt vorliegt, eine Reihe von Bemerkungen nicht zutreffen, was ich aber nicht jeweils eigens anmerke. Auf bestimmte Charakteristika von CG 114 komme ich im Zusammenhang mit Fragen nach einer Fortsetzung der Reform des Eucharistiegebets zu sprechen (siehe 5.1). Formulierung und Sprache der Gebete im Einzelnen bleiben ausserhalb meiner Darstellung.

Ein jedes – durchgängig an Gott gerichtete – Eucharistiegebet wird gerahmt durch den – traditionsgeschichtlich sehr alten – Einleitungsdialo­g zwischen Vorsteher bzw. Vorsteherin und der mitfeiernden Gemeinde einerseits und der Schlussdoxologie samt Amen – mit «abschliessender Lobpreis» überschrieben – andererseits. Was dazwischen steht, wird mit Überschriften bezeichnet und damit auch gegliedert: Es sind dies «Lobpreis und Dank» einerseits und «Darbringung» sowie «Bitte» (oder «Darbringung und Bitte») andererseits; dabei wird «Bitte» noch mit «Epiklese»

derzeit keine eigene, in den Gemeinden allgemein befolgte offizielle liturgische Ordnung; zugelassen sind die (meist verwendete) deutsche und die schweizerische. Hinsichtlich der Kroatisch-Katholischen Kirche liegen mir keine Informationen oder Quellen vor.

Zum Vergleich: Das «Book of Common Prayer» (1979) der amerikanischen Episkopalkirche hat vier neue Eucharistiegebete (Rite Two), das «Book of Alternative Services» (1985) der Anglikanischen Kirche von Kanada hat deren sechs, «Evangelical Lutheran Worship» (2006) der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika (ELCA) hat elf, «Common Worship» (2000) der Kirche von England hat acht (Order One), «Kyrkohandboeken» (1986) der Kirche von Schweden hat sieben. Übrigens folgen die neuen Eucharistiegebete (wie eben auch die aus CG I) meist dem syro-byzantinischen Typus; bei der Kirche von England sind es vier von acht, bei der Kirche von Schweden zwei von sieben; vgl. dazu BRADSHAW/JOHNSON, Liturgies (wie Anm.17), 318–331. Siehe auch FRANK C. SENN, *New Eucharistic Prayers. An Ecumenical Study of their Development and Structure*, New York (Paulist) 1978.

Abgesehen von der unterschiedlichen Zahl der Eucharistiegebete fällt auf, dass ein Austausch von altkatholischen Eucharistiegebeten unter den Kirchen der Utrechter Union, die sich ja auch als *die* altkatholische Kirche (im Singular) verstehen, überraschend gering ist; eine Ausnahme bildet das tschechische Messbuch, das über weite Strecken dem deutschen folgt. Vgl. zum Ganzen die Beiträge von Wietse van der Velde, Hans Werner Schlenzig, Erich Ickelsheimer und Jerzy Bajorek wie auch von David Holeton in diesem Heft.

näher bestimmt. Damit ist schon ein gewisses theologisches Verständnis des Eucharistiegebets angedeutet.

Mit dem Ausdruck «Lobpreis und Dank» sollen die Konnotationen des griechischen Wortes εὐχαριστία eingefangen werden; entsprechend beginnt auch jedes Gebet mit der Eingangsformel «Wir *danken* dir, Herr, heiliger, Vater, allmächtiger ewiger Gott, und *preisen* dich durch unsern Herrn Jesus Christus...». Lobpreis (εὐλογία) und Dank (εὐχαριστία) beziehen sich inhaltlich auf Gott, den Schöpfer unserer Welt, und auf seine Heilstaten für sein Volk, was je in einem prädikativ-anamnetischen Sprechakt formuliert wird³³. Dies kommt zuerst in einem in die Sanctus-Akklamation einmündenden Text zur Geltung. Dieser wird mit «Lob und Dank – 1. Teil» überschrieben, aber zusätzlich auch noch in traditioneller Terminologie «Präfation [mit Sanctus]» genannt. Dieser zweite Ausdruck passt letztlich aber nicht mehr so recht zum neuen Verständnis des Eucharistiegebets, denn er setzt voraus, dass nach einer «Vorrede» oder «Einleitung» und dem sie abschliessenden Dreimalheilig das eigentliche Kerngebet erst beginne. Das entspricht dem herkömmlichen Verständnis des *Canon missae*, das bisweilen auch im praktischen Vollzug noch ein seltsames Weiterleben fristet³⁴. Ich komme – im Ausblick auf künftige Aufgaben – später (5.1) nochmals auf die problematische Verbindung von wechselnder Präfation mit ihrer am Liturgischen Jahr orientierten Thematik einerseits und dem Gottes Majestät von der himmlischen Kirche besungenen Sanctus (mit Benedictus) andererseits zurück.

Mit «Lob und Dank – 2. Teil» bzw. «Postsanctus» wird die Weiterführung überschrieben, die bis zum Ende des Einsetzungsberichts reicht. Das «Postsanctus» leitet in den ersten drei Eucharistiegebeten rasch zur Einsetzung des künftigen kirchlichen Gedächtnismahles im Letzten Mahl

³³ Dass die schöpfungstheologische und heilsgeschichtliche Thematik in den konkreten Formulierungen oft zu wenig deutlich ist, bemängelt D. Holeton (s. in diesem Heft S. 63) zu Recht; vgl. auch unten S. 170 mit Anm. 71.

³⁴ So etwa, wenn ab hier der gesungene Vortrag stets aussetzt und/oder die Gemeinde, durch Altarschellen aufgefordert, kniet. Die mit dem *Te igitur* einsetzende Zäsur beginnt sich schon im späten 8. Jahrhundert zu manifestieren. Dadurch wird die Einheit des alten römischen Eucharistiegebets verunklärt, bzw. das Gebet wird unter Abtrennung von «Lobpreis und Dank» schwergewichtig zu einem Konglomerat von Bitten bezüglich der darzubringenden und dargebrachten Gaben Brot und Wein sowie der Kommunikanten und der mit ihnen ekklesial verbundenen Menschen. Mit der Zeit wird das T von *Te igitur* in den liturgischen Büchern als Initiale und zum Bild des Gekreuzigten ausgestaltet; vgl. JUNG MANN, Sollemnia (wie Anm. 23), 132–133.

Jesu mit den Zwölfen, erkennbar am Auftrag «Tut dies zu meinem Gedächtnis», über³⁵. Es gehört mit zu den Heilstaten Gottes, die in der Sendung des Sohnes und des Geistes ins Werk gesetzt sind.

Der Einsetzungsbericht kommt aber andererseits auch um des erst in der folgenden «Bitte» genannten Anliegens jedes Mal explizit zur Sprache: Heiligung der Gaben Brot und Wein sowie der Kommunizierenden in der dadurch manifestierten lokalen, zugleich auch weltweiten ekklesialen Christuswirklichkeit, – und dies in der Erwartung der eschatologisch-kosmischen Vollendung der Oikonomia Gottes. Das begründet die Stellung des Einsetzungsberichtes am Ende des anamnetisch-lobpreisenden Sprechaktes innerhalb des Eucharistiegebets. Es sei noch angemerkt, dass die Worte Jesu im Einsetzungsbericht in den verschiedenen Eucharistiegebeten meist identisch sind; wichtig ist dabei der eschatologische Ausblick am Ende des Kelchwortes: «Tut dies zu meinem Gedächtnis, bis ich das Mahl mit euch feiern werde im Reiche Gottes.»³⁶

Was auf «Lobpreis und Dank» in den christkatholischen Eucharistiegebeten folgt, wird nicht durchwegs mit denselben Überschriften bezeichnet. Einmal erscheint «Darbringung und Bitte (mit Epiklese)» als ein einziger Block (so im Eucharistiegebet der Utrechter Union, CG 112), sonst aber werden in den Überschriften «Darbringung» und «Bitte (mit Epiklese)», mithin zwei Blöcke, unterschieden (so in den anderen vier Gebeten, CG 111, 113 und 114 sowie 115). Die Formulierung des Konsenses von 1979 legt eine Zweiteilung nahe: «Anamnese-Oblatio» und «Epiklese». Wie dem auch sei, wichtig ist die innere Zuordnung der drei Elemente Anamnese, Darbringung/Oblatio und Bitte/Epiklese in ihrem Gegenüber zu «Lobpreis und Dank». In diesem Gegenüber ist, wie aus dem inneren Gefälle der drei Elemente hervorgeht und unten noch näher erläutert wird, am besten von einem «Bitte» genannten Block zu sprechen.

³⁵ Zu CG 114 siehe unten.

³⁶ Auf die exegetischen und liturgiegeschichtlichen Fragen, die sich zu den unterschiedlichen neutestamentlichen und anderen frühchristlichen Mahltexten stellen, brauche ich hier nicht einzugehen; vgl. dazu den Beitrag von Birgit Jeggle-Merz in diesem Heft. Meine Orientierung an einem Eucharistiegebet, das strukturell demjenigen aus TradAp 4 und anderen frühen Zeugnissen entspricht, setzt zudem schon insofern eine theologische Entscheidung voraus, als die hier vorliegende Verfestigung von zunächst örtlich und inhaltlich fluiden Elementen (wie etwa dem wörtlich zitierten Einsetzungsbericht oder der Geistepiklese, aber noch nicht dem Sanctus) nicht eigens gegenüber archaischen Frühformen oder aber biblischen Texten gerechtfertigt wird.

Was im Konsens «Anamnese» genannt wird, heisst im liturgiewissenschaftlichen Diskurs meist «Kurzanamnese» oder «spezielle Anamnese» (weil ja Anamnese schlechthin ein Kennzeichen des gesamten Lobpreis und Dank umfassenden Teils ist). Es geht um eine kurze Entfaltung des österlichen Christusereignisses, des Pascha-Mysteriums: Leiden und Tod Jesu, Auferstehung – mit oder ohne Einbeziehung von Erhöhung und sogar Parusie³⁷. Diese Kurzanamnese ist in den vier genannten Gebeten sprachlich eng verbunden mit einer Darbringungsaussage, und zwar so, dass Letztere das Gewicht trägt und damit den Übergang vom anamnetischen «Lobpreis und Dank» zur epikletischen «Bitte» bildet und mit ihr verbunden ist. Diese ist nun gegenüber der früheren altkatholischen Scheu vor dogmatisch inakzeptablen Opferaussagen deutlicher formuliert: «Darum also Herr, bieten wir dieses Brot und diesen Kelch dir dar, eingedenk ...» (CG 111) oder «Darum bringen wir dieses Brot und diesen Kelch vor dich und feiern damit das Gedächtnis ...» (CG 113, 114, 115). Das begründende Adverb «darum» weist auf den unmittelbar vorausgehenden Wiederholungsbefehl des Einsetzungsberichts zurück. Die Darbringung ist die erste, wenn auch nicht ausschliessliche Realisierung des Auftrags des Herrn, denn dieser zielt ja auf das gemeinsame Mahl³⁸.

In diesem Punkt kontrastiert das Eucharistiegebet der Utrechter Union (CG 112) mit den anderen vier Gebeten. Die inhaltlich ungewöhnlich umfangreiche spezielle Anamnese wird syntaktisch nicht mit einer vor- oder übergeordneten Darbringungsaussage verbunden, sondern eingeleitet mit: «So gedenken wir». Das erweckt den Anschein, dass dieses Gedenken die Verwirklichung des Auftrags «Tut dies zu meinem Gedächtnis» ist – eine Sprechhandlung also, die gar nicht auf Brot und Wein

³⁷ Im *Canon Romanus* findet sich an dieser Stelle – in syntaktischer Abhängigkeit von der Darbringungsaussage mit «offerimus» – der einzige Block, wo thematisch etwas von dem zur Sprache kommt, was in vielen anderen eucharistischen Traditionen der Kirche Teil des anamnetischen Lobpreises Gottes und des Dankes für Gottes Zuwendung in Christus ist. Eine Kurzanamnese begegnet indes auch in anderen Typen des Eucharistiegebets, die im Danksagungsteil bereits ein Jesus-Gedächtnis entfaltet haben, und scheint gewissermassen obligatorisch zu sein. Jedenfalls ist die Kurzanamnese von einer längeren (heilsgeschichtlichen, dankenden) Anamnese, wo immer eine solche vor dem Einsetzungsbericht steht (in der römischen Tradition steht sie schon und nur in der Präfation), zu unterscheiden.

³⁸ Auffälligerweise verbindet das älteste der neuen Eucharistiegebete (CG 111) die Darbringungsaussage zusätzlich noch mit der Bitte («Mit seinem Opfer treten wir vor dich und bitten ...»). Sie wird also einerseits verdoppelt, was ihr Gewicht verstärkt, andererseits aber klar auf den Block «Bitte» hin ausgerichtet.

des Mahles fokussiert ist, sondern auf den Weg Jesu von Inkarnation bis Erhöhung. Eine Darbringungsaussage folgt erst *nach* der die Kurzanamnese abschliessenden Akklamation: «Jesus Christus ist der Herr, zur Ehre Gottes des Vaters.» Sie lautet: «Wir bringen mit Lobpreis und Dank diese Zeichen seines Opfers vor dein Angesicht und bitten dich: Sende deinen Heiligen Geist ...»³⁹.

Wie dem auch sei – in allen Fällen ist die Darbringungsaussage auf die unmittelbar anschliessende «Bitte» hin ausgerichtet (hier ist auch die Rede von Opfer, wie immer wie wir es theologisch legitimerweise verstehen dürfen, situiert). Die Bitte ist überall als explizite Geistesepiklese formuliert. Wichtig ist nun, dass darin inhaltlich sowohl die Heiligung oder Wandlung der eucharistischen Gaben Brot und Wein als auch die Heiligung der Kommunikanten in der kirchliche Gemeinschaft konstituierenden Teilhabe am Leib und Blut des Herrn erbeten wird. Das Ziel der eucharistischen Sprechhandlung im engeren Sinn liegt also letztlich ausserhalb ihrer selbst, nämlich im Akt der Kommunion, verstanden als Werden und Gegenwärtigsein von Gemeinschaft «in Christus», also von Kirche (deren schon genannte Dimensionen *martyria*, *diakonia*, *leitourgia* ihrerseits wieder über die Eucharistiefeier hinausweisen). In ihr erweist sich die Realität der von Gott gewirkten und geschenkten Erlösung und Versöhnung⁴⁰. Von daher erst erschliesst sich unser Sein in Gott bzw. Gottes Sein

³⁹ Es liegt eine Ironie darin, dass ausgerechnet das Eucharistiegebet der Utrechter Union (CG 112) den inneren Zusammenhang von Oblatio und Anamnese im engeren Sinn, wie er u.a. von H. Aldenhoven in seiner oben erwähnten Dissertation (vgl. Anm. 4) herausgearbeitet worden ist, nicht beachtet, nämlich die Zuordnung von Anamnese und Darbringung, wie sie etwa im Hippolyt zugeschriebenen Eucharistiegebet und sogar im *Canon Romanus* vorliegt: «... memores ... offerimus (... et petimus [bzw.] ... te rogamus)».

⁴⁰ Das ist eine oft wiederholte Grundthese von KURT STALDER; vgl. etwa: Zur Frage nach dem Amt in der Kirche, in: ders., Die Wirklichkeit Christi erfahren. Ekklesiologische Untersuchungen und ihre Bedeutung für die Existenz von Kirche heute, Zürich (Benziger) 1984, 77–104, hier 83–87. – Im Blick auf die Situierung des Letzten Mahles im Aufriss der Evangelien, die (in Mt, Lk und Joh) mit Erzählungen von Begegnungen des Auferstandenen mit Jüngern und Jüngerinnen schliessen, geht es beim Vollzug des aufgetragenen Gedächtnisses des Todes mit dem einen gebrochenen und ausgeteilten Brot und dem einen Becher auch um eine Erneuerung und Transformationen des Nachfolgekreises, der sich um Jesus gebildet hat; insofern ist die nachösterliche Eucharistie ein zutiefst ekklesiales Geschehen, das seinerseits die daraus wachsende Kirche in eine Zeit des Ausblicks auf die Vollendung stellt.

in uns – gewirkt, wie Irenäus von Lyon formuliert, vom unzugänglichen und unverfügbaren Gott durch die beiden Hände Gottes⁴¹, das menschengewordene Wort Gottes und den Geist Gottes. Was in der neueren Diskussion als sog. Wandlungs- und Kommunionepiklese terminologisch, aber auch hinsichtlich der Stellung im Eucharistiegebet unterschieden wird⁴², begegnet als ein einheitlicher und einziger Akt der Bitte innerhalb des Eucharistiegebets. Diese gleichsam obligatorische Zusammengehörigkeit postuliert der Konsens von 1979 übrigens auch für die zweite Grundvariante eines Eucharistiegebets im Kontext der ägyptischen und römischen Ritenfamilien, gleichgültig ob dem Komplex «Darbringung und Bitte» bzw. dem Einsetzungsbericht eigene Bitten um Annahme des Opfers oder Segnung der Gaben vorausgehen⁴³.

⁴¹ Vgl. Irenäus, epid. 11; haer.4, praef.4; 4,20,1; 5,1,3; 5,5,1; 5,6,1; 5,15,2; 5,28,4. Zu dieser trinitätstheologisch ansprechenden, einen Christomonismus vermeidenden Metapher vgl. KARL GROSS, Menschenhand und Gotteshand in Antike und Christentum. Hg. von Wolfgang Speyer, Stuttgart (Hiersemann) 1985, 315–458.

⁴² Ein wichtiger und einflussreicher Vertreter dieser Unterscheidung war JUNG-MANN, Sollemnia (wie 23) 234–243. 282–295. Sie wurde weitgehend als eine Selbstverständlichkeit übernommen.

⁴³ Die theologische Berechtigung ist u.a. mit der These verbunden, dass im *Supplices* des römischen Kanons durchaus auch die Dualität einer sowohl auf die Gaben als auch auf die Kommunikanten bezogenen Bitte erkannt werden kann, und zwar als Bitte mit zunächst aszendenter Stossrichtung: «Mögen diese [Gaben] durch die Hände deines heiligen Engels zu deinem himmlischen Altar emporgetragen werden vor das Angesicht deiner Majestät, sodass, wie viele wir auch auf Grund der Teilhabe an diesem Altar den hochheiligen Leib und das hochheilige Blut deines Sohnes empfangen, mit allem himmlischen Segen und mit Gnade erfüllt werden.» Dass die mit blossem «haec» bezeichneten Gaben die durch die Einsetzungsworte bereits geheiligten und gewandelten Gaben sein müssen, geht allein aus dem Wortlaut des *Canon Romanus* nicht – auch nicht aus dem *Quam oblationem* – zwingend hervor, auch wenn die symmetrisch um die Einsetzungsworte angeordnete Struktur, zusammen mit den allmählich praktizierten Gesten des Priesters und den auf das Schauen der Hostie hin ausgerichteten Adorationsakten der Gläubigen, die kaum mehr kommunizierten, das seit dem 11. Jh. zunehmend üblich gewordene Verständnis plausibel erscheinen lassen. Vgl. die Diskussion bei HELMUT HOPING, Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie, Freiburg i.Br. (Herder) 2011, 157–180, bes. 172–177, der selbst die traditionelle Auffassung vertritt. – Im Engel sieht übrigens SMYTH, Anaphora (wie Anm. 15), 78. 84, Jesus Christus, was den binärischen Archaismus der alten römischen *prex eucharistica* zeige.

Dahinter steckt ein mehrfaches Anliegen: nicht nur die altkatholische Zurückhaltung gegenüber Opferausagen im Zusammenhang mit den geheiligten Gaben, sondern auch das diesbezügliche Vorbild altkirchlicher Eucharistiegebete aus West und Ost und schliesslich auch der enge Zusammenhang zwischen Teilhabe am Leib Christi und daraus sich manifestierender Gemeinschaft als Leib Christi, wie sie in 1 Kor 10,16f. formuliert und von Kirchenvätern immer wieder reflektiert worden ist⁴⁴.

Das heisst nun aber auch, dass die neuen römischen Hochgebete, die mit der neu eingeführten Geistepiklese an der Stelle von *quam oblationem* nunmehr zwei inhaltlich verschieden ausgerichtete Epiklesen aufweisen, dem offenbar zentralen Anliegen des altkatholischen Konsenses von 1979 nicht entsprechen, da sie eben keine «Vollepiklese» im Kontext der Darbringung aufweisen. Das gilt auch für die vielen Eucharistiegebete in anderen kirchlichen Traditionen, die diesbezüglich dem Modell der neuen römischen Hochgebete mit der «gespaltenen Epiklese»⁴⁵ folgen⁴⁶.

⁴⁴ Der in 1 Kor 16,16f. geschilderte Vorgang ist etwa so zu paraphrasieren: «... Das Brot, das wir brechen [ergänze: und austeilen und essen], erschliesst eine *Gemeinschaft*, die *durch* die *Teilhabe* am (eucharistischen) Leib Christi konstituiert wird. [Es folgt die Begründung mit Blick auf den Ritus des Herrenmahls, bei dem vermutlich nur ein Brotfladen verwendet wird:] Weil es ein Brot ist, sind die vielen ein (ekklesialer) Leib, denn die vielen haben Anteil an dem einen Brot [d.h. essen ein Stück von dem einen Brot]». Vom ekklesialen (!) Leib ist auch in 1 Kor 11,29 fin die Rede: «... weil er den Leib des Herrn (im Geschehen des Herrenmahls) nicht achtet». Das Werden und Sich-Zeigen von *Gemeinschaft durch Teilhabe* ist das Grundgeschehen von Kommunion (*κοινωνία, communio*), und diese Gemeinschaft konstituiert eben Kirche. Zum frühkirchlichen Verständnis vgl. etwa JOSEF HAINZ, *Koinonia. «Kirche» als Gemeinschaft bei Paulus* (BU 16), Regensburg (Pustet) 1982, 206–231.

⁴⁵ Diese dürfte auch mit der dogmatischen Theorie der Konsekrationskraft der Rezitation der Worte Christi im Einsetzungsbericht zu tun haben, der zudem nach wie vor der rituelle Höhepunkt des Eucharistiegebets ist.

⁴⁶ Dazu gehört übrigens auch das Eucharistiegebet der sog. Lima-Liturgie, insofern sie zwischen einer Epiklese I (Herabrufung des Heiligen Geistes auf die Gaben) und einer Epiklese II (Herabrufung des Heiligen Geistes auf die Gemeinschaft) unterscheidet. Allerdings ist unklar, ob eines der hinter dem Epiklese-Postulat von 1979 stehenden Anliegen, nämlich eine Darbringung der bereits eindeutig als konsekriert zu betrachtenden Gaben zu vermeiden, die recht ambivalent formulierte und offenbar nur fakultative Darbringungsaussage in der Lima-Liturgie – sie steht vor der Epiklese II und in eckigen Klammern – überhaupt trifft: «Dies [= das Gedächtnis unserer Erlösung?] bringen wir vor dich durch Christus, unseren grossen Hohenpriester. Gedenke seines Opfers und lass allen Menschen zugutekommen, was er vollbracht hat»; vgl. KLAUS MEYER ZU UTRUP/MICHAEL JUNGO (Hg.), *Lima-Liturgie. Vertont von Maxime Kovalevsky*, Stuttgart (Quell)/Mainz (Grünwald) 1990, 66–70.

Gebete dieses Typus (aus römischer, englisch-anglikanischer und deutsch-lutherischer Tradition) finden sich auch in altkatholischen liturgischen Büchern, in die sie, wohl mit ökumenischen Intentionen, übernommen wurden⁴⁷.

Die Hinordnung der Darbringung auf die folgende Bitte, wie immer diese auch formuliert ist, gibt den entscheidenden Hinweis, wie diese mit Verben wie «προσφέρειν» bzw. «offerre» formulierte Sprechhandlung zu verstehen ist: Es geht um ein Vor-Gott-Bringen der Gaben zwecks ihrer Heiligung durch Gott im Blick auf die Teilhabe der Mitfeiernden an den geheiligten Gaben im Mahl und auf die daraus wachsende ekklesiale Gemeinschaft. Dabei ist dies ein Vorgang, der sich in der Eucharistiefeier über mehrere Stationen erstreckt und heute gegenüber einer frühkirchlichen Praxis nur noch in Ansätzen erkennbar ist: Die Gläubigen brachten ihre Gaben (Brot, Wein und andere materielle Gaben für die Diakonie) in die Kirche bzw. zum Altar, wo die Diakone Brot und Wein aussonderten, so viel für die Eucharistiefeier gebraucht wurde; diese wurden dem Vorsteher übergeben, der sie auf den Altar niederlegte und sie im Verlauf des Eucharistiegebets schliesslich zur erwähnten Heiligung vor Gott brachte – dies als letzter Akt einer durchgehenden Handlungsbewegung. Damit ist, ganz abgesehen von der Frage, wie dieser Vorgang heute zu gestalten ist, allerdings noch nicht alles zum Stichwort «Darbringung» gesagt; ich komme auch darauf später (5.2) zurück.

⁴⁷ So in NL, D, CZ. Das wird meist mit dem Hinweis gerechtfertigt, es sei sowie-so das ganze Eucharistiegebet konsekratorisch, also erübrige sich eine Diskussion, die noch stark von genaueren Festlegungen bestimmt ist, ab wann die eucharistischen Gaben als gewandelt zu betrachten (und zu verehren?) sind. Freilich befreit die an sich richtige These nicht von Überlegungen, auf welche Weise und mit welchem Ziel bei *neuen* Eucharistiegebeten für die ganze feiernde Gemeinde eine bezüglich literarischer Form und handlungsmässigen Codes befriedigende strukturelle Transparenz gewonnen werden kann. Zudem scheinen aber die neuen römischen Hochgebete nach wie vor von der Festlegung des Konsekrationsmoments geprägt zu sein: Die Konsekration geschieht, wie gesagt, durch das dem Priester zugewiesene Aussprechen der Einsetzungsworte Christi über Brot und Wein, welche in der Perspektive der Scholtheologie die *forma* des Sakraments sind; vgl. GERHARD LUDWIG MÜLLER, Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg i.Br. (Herder), 681.

Zum Teil «Bitte» mit den beiden Elementen Darbringung (mit Kurzanamnese) und Epiklese gehören neu jeweils noch zwei (neben dem Sanctus weitere) Gemeinde-Akklationen – mit zum Teil unterschiedlichem Wortlaut⁴⁸. Dadurch kommt auch die Zusammengehörigkeit und Verantwortung aller Mitfeiernden für den Vollzug des Eucharistiegebets deutlicher zum Ausdruck.

Anders als in den übrigen altkatholischen Eucharistiegebeten sind in den christkatholischen Texten (und im Vollzug von CG 112) die Kommemorationen für die Lebenden, Verstorbenen und die Heiligen – sie werden «Gedächtnisse» genannt und sind ihrer Zielsetzung nach von den «Fürbitten» (*oratio fidelium*) im Anschluss an die Wortverkündigung klar zu unterscheiden – nicht mehr Teil der Bitte in ihrer ekklesialen Ausweitung über die Kommunikanten hinaus, sondern nach dem Vorbild altgallischer und spanischer eucharistischer Traditionen⁴⁹ in den Kontext der Gabenbereitung gesetzt⁵⁰. Der Grund liegt im Wunsch, das inhaltlich doch etwas überfrachtete Eucharistiegebet zu entlasten. Namentlich genannt werden Personen, die in derselben Eucharistie- und Kirchengemeinschaft mit der feiernden Gemeinde stehen (so stets der Ortsbischof mit Presbyterat und Diakonat) und die entweder der Liebe und Zuwendung Gottes anempfohlen (Lebende und Verstorbene) oder aber um ihre Fürbitte bei Gott (Heilige) angegangen werden.

Das Eucharistiegebet endet also ohne Kommemorationen mit der trinitarischen Schlussdoxologie und dem von den Mitfeiernden gesprochenen, konstitutiven «Amen» – konstitutiv deshalb, weil ohne das «Amen»⁵¹ kein wirklicher ekklesialer Akt zustande kommt. Dabei ist natürlich vorausgesetzt, dass die *eine* dem Eucharistiegebet vorstehende Person (Bi-

⁴⁸ Auf die mit der Kurzanamnese verbundene Darbringungsaussage folgt in CG 111, 113 und 114 jeweils die neue Gemeindeakklation «Den Tod des Herrn verkünden wir, und seine Auferstehung preisen wir, bis er kommt in Herrlichkeit.» Im Utrechter Eucharistiegebet CG 112 lautet sie als Abschluss der Paraphrase von Phil 2,8–11: «Jesus Christus ist der Herr, zur Ehre Gottes des Vaters». Eine weitere Gemeindeakklation geht jeweils der Schlussdoxologie der vier Eucharistiegebete voraus.

⁴⁹ Vgl. ANTON HÄNGGI/IRMGARD PAHL (Hg.), *Prex Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (SpicFri 12), Fribourg (Editions Universitaires) 1968 [= ³1998], 461. 494.

⁵⁰ Die an die Gabenbereitung anschliessenden (in zwei Varianten vorliegenden) Gedächtnisse werden mit dem «Orate fratres» und dem wechselnden «Gebet über die Gaben» abgeschlossen.

⁵¹ Es gibt zum «Amen» unterschiedlich feierliche Formen.

schof bzw. Priester und Priesterin, die mit ihm in ortskirchlicher Gemeinschaft verbunden sind⁵²) bischöflich ordiniert ist⁵³.

3. Bemerkungen zum Vollzug

Noch ein Wort zum praktischen Vollzug⁵⁴. Darin (nicht in einer theologischen Metasprache) gibt sich in zeichentheoretischer Perspektive eine *interpretatio prima* des Eucharistiegebets der Kirche für die Mitfeiernden zu erkennen (was natürlich weitere rezeptionsästhetische Fragen nicht erledigt). Ein erstes Ziel ist es, die Einheit des Eucharistiegebets deutlich werden zu lassen.

Die Gemeinde steht durchgängig, kann aber zur «Bitte» niederknien (was jedoch nur noch selten geschieht); die Akklamation nach der Kurzanamnese wäre dazu jeweils das Signal. Von der vorstehenden Person ihrerseits wird ein kantillierter Vortrag des Ganzen gewünscht – selbstverständlich sind alle Eucharistiegebete entsprechend notiert –, was aber bekanntlich nicht immer möglich ist (sodass nach dem Sanctus oft nur noch die Schlussdoxologie gesungen wird)⁵⁵. Die durchgängige Orantenhaltung wird nur unterbrochen durch einen Darbringungs- und einen

⁵² In einer eucharistischen Ortskirchentheologie ist aus historischen und systematischen Gründen der Vorsitz der eucharistischen Versammlung die theologisch primäre Aufgabe des Bischofs, und dieser ist als Träger der personalen *episkopé* mit dem Presbyterium als Trägerkreis der kollegialen *episkopé* verbunden.

⁵³ Eine Konzelebration von Geistlichen schliesst im christkatholischen Ritus gemeinsames oder sukzessives Sprechen von Teilen des Eucharistiegebets und gemeinsame Zeigegesten aus.

⁵⁴ Vgl. URS VON ARX, Überlegungen zum Vollzug des Eucharistiegebets, in: Angela Berlis/Matthias Ring (Hg.), Im Himmel Anker werfen. Vermutungen über Kirche in der Zukunft. FS Bischof Joachim Vobbe, Bonn (Alt-Katholischer Bistumsverlag) 2007, 82–95. Über zeichentheoretische Perspektiven bzw. die rituelle (verbale und nonverbale) Grammatik der christlichen Liturgie habe ich viel gelernt von KARL-HEINZ BIERITZ, Liturgie, Berlin (de Gruyter) 2004, bes. 36–57; ferner 205–232; 242–273.

⁵⁵ Zur theologisch fundamentalen Bedeutung von Gesang (und Musik) für die Liturgie vgl. ALBERT GERHARDS/BENEDIKT KRANEMANN, Einführung in die Liturgiewissenschaft, Darmstadt (WBG) 2006, 191–199.

Epiklesengestus⁵⁶, nicht aber beim Einsetzungsbericht⁵⁷, und sie endet mit der Erhebung der Gaben in der Schlussdoxologie⁵⁸.

Die früher im Kontext der Einsetzungsworte Christi üblichen Verehrungs- und Bezeugungsakte wie Erhebung der Gaben und Kniebeugung seitens des Priesters und Kreuzzeichen und Amen seitens der Gemeinde sowie gegebenenfalls auch Altarschellen, Inzensation und Glockengeläute haben nun ihren Ort, wenn überhaupt, im Kontext der Schlussdoxologie. Damit wird unterstrichen, dass eine allzu deutliche Hervorhebung eines besonderen Konsekrationsmomentes *innerhalb* des Eucharistiegebets eigentlich fehl am Platz ist. Mehr als eine leichte Präponderanz des Bittenteils mit der Gestepiklese soll nicht ausgedrückt werden – weil erstens jedes Gedächtnis der Heilstaten Gottes nur in der Kraft des Geistes Anteil an der im Gedächtnis bezeugten Wirklichkeit Gottes gibt und weil zweitens in der einen Epiklese ja auch das Ziel der ganzen eucharistischen Sprechhandlung eigens genannt wird, die ausserhalb des eucharistischen Gebets im Akt der *Communio*-Werdung liegt – nicht in der Wandlung der eucharistischen Gaben und ihrer Anbetung im Kontext des Einsetzungsberichtes. Letzteres entspricht freilich der Architektur des *Canon Romanus* mit seinen der mehr oder weniger symmetrisch um die *verba Christi* gelegten Bitten und bedingt dann punkto Konsekration das mittelalterlich westliche Verständnis des Amtes des Priesters, wonach dieser die «Vollmacht» hat, «den Leib und das Blut Christi zu konsekrieren, darzubringen und auszuteilen»⁵⁹.

⁵⁶ Kreuzweise mittlere Erhebung von Brotschale und Kelch bzw. Ausstrecken der flach aneinandergelegten Hände über Brotschale und Kelch, verbunden mit Kreuzzeichen.

⁵⁷ Damit gibt es auch keine «Jesus-Imitation» des vorstehenden Liturgen (z.B. das Erheben der Augen, das Ergreifen von Brot und Kelch, das Anblicken und faktische Anreden der Gemeinde). Dass dies auch eine Konsequenz für die Frage der gemeinsamen Gebetsrichtung *aller* die Eucharistie Feiernden hat, merke ich nur an; vgl. PETER-BEN SMIT, Volk Gottes unterwegs. Zur Frage der Gebetsrichtung, in: IKZ 102 (2012) 159–179. – Der Einsetzungsbericht mit den Worten Christi hebt sich hingegen musikalisch etwas vom Rest des Eucharistiegebets ab, wie sich umgekehrt die «manual acts» der vorstehenden Person in Darbringung und Epiklese von der sonstigen Orantenhaltung etwas abheben.

⁵⁸ Dass zu dem von allen gesungenen Sanctus für die vorstehende Person wie früher «gefaltete Hände» vorgesehen sind, ist nicht ganz konsequent.

⁵⁹ Vgl. DH 1764 [Trient 1563]: «... in sacerdotio potestatem traditam consecrandi, offerendi et ministrandi corpus et sanguinem [Domini]»; vgl. CIC 1983 can. 900: «minister qui in persona Christi sacramentum eucharistiae conficere valet.» Ist die

Ein besonderes Problem ist das Sanctus (mit Benedictus) als Gemeindegesang: Nicht jedes Sanctus passt musikalisch zum gesungenen Eucharistiegebet⁶⁰. Nach wie vor stehen mit der Chorleiterin, die gerne ein Sanctus aus dem wunderbaren Schatz abendländischer Messkompositionen singen lassen möchte, Diskussionen an über die völlig gewandelte Situation des eucharistischen Gemeindegottesdienstes im Vergleich zur Zeit, aus der die meisten Messen stammen. Aber damit lässt sich leben. Problematischer ist es, wenn anstelle des Sanctus etwas anderes gesungen wird: Das Dreimalheilig (Jes 6; vgl. Offb 4,8), das die vorwegnehmende Partizipation der Liturgie der Kirche an der himmlischen und verheissenen endzeitlichen Liturgie ausdrückt, lässt sich nicht umstandslos durch sonstige Loblieder ersetzen.

4. Weitere Punkte der bisherigen Reform der Messliturgie

Bevor ich nun auf einige Fragen eingehe, die mit der Reform des Eucharistiegebets in der christkatholischen Kirche zusammenhängen, zähle ich noch einige andere Besonderheiten der erneuerten Messliturgie auf. Diese verdanken sich liturgiepastoralen Überlegungen, haben aber auch, mit einer Ausnahme, liturgiegeschichtliche Vorbilder in ausserrömischen westlichen Gottesdiensttraditionen (die darin oft mit östlichen übereinstimmen). Die allenfalls mögliche Anlehnung an in West und Ost gemeinsame Traditionen war auch ein Anliegen der christkatholischen Reform, weil das in der Konsequenz der altkatholischen Programmatik betreffs Reform und Wiederherstellung kirchlicher Gemeinschaft lag.

Der Friedensgruss ist nun vor der Gabenbereitung platziert. Das Vaterunser ist vom Ende des Eucharistiegebets unmittelbar vor die Kommu-

auf AMBROSIIUS (gest. 397), *sacr.* 4,14.23; *myst* 54, zurückgehende quasi exklusive Festlegung der Wandlung von Brot und Wein beim priesterlichen Aussprechen der «sermones Christi» nach der Klärung der Trinitätstheologie im letzten Viertel des 4. Jahrhunderts theologisch noch vertretbar – so sehr die Worte Christi die Ermächtigung für das an Gott gerichtete Gebet um Heiligung der Gaben (und der sie Empfangenden) sind? Zur Rede eines Handelns «in persona Christi» siehe 5.3.

⁶⁰ Dieses Problem stellt sich auch sonst im Gottesdienst und verlangt von den dafür Verantwortlichen ein Gespür, wie ein musikalisches Beliebigkeits-Potpourri vermieden werden kann. – Ein Beispiel eines für Gemeinde, Chor und alle liturgischen Dienste (inkl. Vorsteher) einheitlichen musikalischen Idioms der textlich unveränderten christkatholischen eucharistischen Liturgie ist 1986 vorgestellt worden: *Eucharistia. Christkatholische Messliturgie mit slavischen Melodien nach orthodoxer Tradition*, Gersau (VOM) 1986; Duraphon, CD 625/v1 1 (2004).

nion⁶¹ gerückt; die nun direkt auf das Eucharistiegebet folgende Brotbrechung ist rituell stärker akzentuiert⁶². Die wiedereingeführten Fürbitten (*oratio fidelium*) folgen auf die Lesungen bzw. die Homilie (nicht auf das Credo, als wäre dieses die Antwort auf die Verkündigung)⁶³. Im Eröffnungsteil⁶⁴ ist nur ein einziger Gesang vorgesehen (Kyrie in verschiedener Ausführung oder ein anderes «Introituslied»⁶⁵), und das Gloria wird – in der betreffenden Zeit – erst nach dem Tagesgebet gesungen⁶⁶; dies ist eine Folge der Absicht, den früher (mit drei aufeinanderfolgenden Gesängen) etwas überladenen Eröffnungsteil vor der zentralen Wortverkündigung zu straffen.

⁶¹ Die Kommunionsspendung erfolgt schon seit jeher – wenn auch erst seit etwa 40 Jahren in jeder Messe – unter beiden «Gestalten», wobei im Zusammenhang mit der Einführung der neuen Eucharistiegebete auch die sog. Handkommunion – freilich nicht immer mit der bei Kyrill von Jerusalem, catech. 23,21; Johannes Chrysostomos, ecl. 47, geforderten Ehrfurcht – üblich geworden ist (die damit bisweilen verbundene Intinktion lässt boshafte Kritiker eher an Joh 13,26 denken als an Jesu Aufforderung «Trinket!»).

⁶² Es gibt dazu neu zwei Versikel: «Das Brot, das wir brechen, gibt uns Anteil am Leibe des Herrn. / Ein Leib sind wir alle, denn wir teilen das eine Brot» und «Das Heilige den Heiligen. / Einer ist heilig: Jesus Christus, in der Herrlichkeit Gottes des Vaters. Amen», welch letzterer Ruf sich nicht nur in östlichen Liturgien im Zusammenhang mit der Einladung zur Kommunion findet, sondern vermutlich auch in altspanischen (und nordafrikanischen); vgl. LOUIS BROU, Le «Sancta Sanctis» en Occident, in: JThSt 46 (1945) 160–178; 47 (1946) 11–29. Als Begleitgesang sind neben dem Agnus Dei auch ausgewählte «Liedstrophen zur Einstimmung auf den Empfang der Abendmahlsgaben» möglich.

⁶³ Die drei Lesungen mit den zugehörigen Gesängen wie Graduale (Psalm) und Halleluja (präludivert die Evangelienlesung) sowie die Fürbitten bilden «Wortverkündigung» und «Gebetsteil»; diese beiden Teile heissen zusammengefasst «Wortgottesdienst». Er macht in grosser Variabilität den Grundbestand eines jeden christkatholischen Gottesdienstes aus.

⁶⁴ Auf die den Einzug der besonderen liturgischen Dienste unterbrechende «Gemeinsame Vorbereitung mit Schuldbekenntnis und Vergebungsbitte» gehe ich nicht ein. Deren Beibehaltung wurde von vielen christkatholischen Gläubigen, die darin kein vorvatikanisch-römisches Relikt erkennen konnten, ausdrücklich gewünscht. Begrüssung und Mitteilungen zum Gottesdienst folgen – wenigstens dem Ritus gemäss – auf das Tagesgebet, wenn die Mitfeiernden dazu sitzen können.

⁶⁵ Zur historisch bedingten partiellen Parallelität von Introitusgesang und Kyrie vgl. etwa JUNGSMANN, Sollemnia (wie Anm. 23), Band 1, 414–446; zum Kyrie jetzt auch PETER JEFFREY, The Meanings and Functions of Kyrie eleison, in: Bryan D. Spinks (Hg.), The Place of Christ in Liturgical Prayer. Trinity, Christology, and Liturgical Theology, Collegeville MN (Liturgical Press) 2008, 127–194.

⁶⁶ Das ist m.W. ohne Anhalt an einer älteren Tradition.

5. Fragen nach dem Abschluss der Reform

Zum Abschluss will ich auf die beiden Punkte zurückkommen, wie ich es oben (S. 157 und 163) in Aussicht gestellt habe.

5.1 Der eine hat mit dem Ort der sog. Präfation und ihrer wechselnden Thematik im Ganzen des Eucharistiegebets zu tun. Dazu zunächst noch einmal eine Überlegung zur Gesamtstruktur. Diese lässt sich als zweiteilig beschreiben: «Lobpreis und Dank» einerseits, «Bitte» andererseits, oder mit anderen Worten, «anamnetisch» und «epikletisch». Diese Zweiteiligkeit hat gemäss dem italienischen Liturgiker Cesare Giraudo zu Recht als ein wichtiges Kennzeichen eines jeden eucharistischen Gebets (wie Ordinationsgebet, Taufwasserweihe u.a.) zu gelten. Dabei sei im ersten Teil um des besonderen Anliegens, wie es im Bittenteil zur Sprache kommt («our transformation into the ecclesial body»), der Einsetzungsbericht als eine Art Embolismus eingefügt worden⁶⁷. Man könnte auch eine ausgeführte Epiklese ähnlich beurteilen.

Man kann aber m.E. ebenso gut von einer Dreigliedrigkeit sprechen, indem man den anamnetischen Lobpreis und Dank in Lobpreis Gottes einerseits und Dank für erwiesene Wohltaten andererseits gliedert, worauf dann als drittes Element die Bitte folgt, welche Gott bei dem, was er in seiner Güte ist und getan hat, gewissermassen behaftet: Er möge sich jetzt ebenso erweisen. Das entspricht strukturell etwa dem – im Zusammenhang mit der Frage jüdischer Vorlagen christlicher Eucharistiegebete immer wieder herangezogenen – Nachtischgebet *Birkat ha-māzōn* mit den drei «Strophen», die mit den Worten «bārūk attā / gepriesen bist du», «nō daeh lēkā / wir danken dir» und «raḥēm / erbarme dich» beginnen und einen Lobpreis des Namens und der Güte Gottes, einen Dank für das in der Geschichte erfahrene, das Volk konstituierende Wirken Gottes, und eine Bitte für Jerusalem usw. enthalten⁶⁸.

⁶⁷ CESARE GIRAUDDO, The Genesis of the Anaphoral Institution Narrative in the Light of the Anaphora of Addai and Mari: Between Form Criticism and Comparative Liturgy, in: OCP 78 (2012) 15–27. Er unterscheidet eine «indicative <anamnetic-celebration section>> von einer «imperative <epicletic section>>.

⁶⁸ Vgl. dazu HÄNGGI/PAHL, Prex (wie Anm. 49), 8–112; GERARD ROUWHORST, Christliche und jüdische Liturgie, in: Karl-Heinrich Bieritz u.a. (Hg.), Theologie des Gottesdienstes (= GdK 2/2), Regensburg (Pustet) 2008, 495–572, hier bes. 553–562; BRADSHAW/JOHNSON, Liturgies (wie Anm. 17), 6–7.

Die Dreiteiligkeit steht übrigens in einem – oft übersehenen – noch grösseren Kontext paganer altorientalischer, griechischer und römischer Gebetsgesänge, die an eine Gottheit gerichtet sind, die griechisch ὕμνοι, lateinisch oft «carmina» oder «cantica» heissen⁶⁹. Ihr idealtypischer Aufbau sieht so aus: «Obligatorisch ist zunächst die Anrufung der Gottheit zwecks *attentum parare*; laudative Prädikationen unterschiedlichster Ausformung bilden den Mittelteil, dem eine mit Elementen des Prooemiums gestaltete, abschliessende Bitte folgt.»⁷⁰

Die formal-inhaltliche Dreigliedrigkeit lässt sich überdies mit einer trinitarischen Gedankenführung verbinden, wie sie paradigmatisch in den Eucharistiegebeten aufscheint, die mit dem Namen des hl. Basilius verbunden sind⁷¹, aber auch in anderen Zeugnissen östlicher und ausserrömischer westlicher Anaphoren⁷²: Lobpreis des dreieinigen Gottes und insbe-

⁶⁹ Diese «Hymnen» sind nicht zu verwechseln mit den spätantiken, durch Metrum und Strophenbau charakterisierten Hymnen (von Ambrosius, Hilarius u.a.), wie sie im lateinischen monastischen Tagzeitengebet begegnen.

⁷⁰ Vgl. ANTON KNITTE/INKA K. KORDING, Art. «Hymne», in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik 4 (1998) 98–100; ferner auch WILLIAM D. FURLEY/JAN MAARTEN BREMER (Hg.), *Greek Hymns. Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic Period*. 2 Bände (STAC 9/10), Tübingen (Mohr) 2001, bes. Band 1, 1–64. Interessante Analogien finden sich bei HEINZ SCHLAFFER, *Geistersprache. Zweck und Mittel der Lyrik*, München (Hanser) 2012, bes. 29–42.

⁷¹ Die sog. Ägyptische Basileios-Anaphora dient als eine Art eucharistisches Modellgebet bei REINHARD MESSNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft* (UTB 2173), Paderborn (Schöningh) 2009, 390–393; vgl. DERS., *Prex Eucharistica. Zur Frühgeschichte der Basileios-Anaphora. Beobachtungen und Hypothesen*, in: Erich Renhart/Andreas Schnider (Hg.), *Sursum corda. Variationen zu einem liturgischen Motiv*. FS Philipp Harnoncourt, Graz (ADVA) 1991, 121–129; ACHIM BUDDÉ, *Die griechische Basileios-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte* (JThF 7), Münster (Aschendorff) 2004; vgl. aber auch ANNE VORHES MCGOWAN, *The Basilian Anaphoras: Rethinking the Question*, in: Maxwell E. Johnson (Hg.), *Issues in Eucharistic Praying in East and West. Essays in Liturgical and Theological Analysis*, Collegeville MN (Liturgical Press) 2010, 19–261 (u.a. zur Kritik von Gabriele Winkler an der Arbeit von Achim Budde); vgl. auch noch GERHARDS/KRANEMANN, *Einführung* (wie Anm. 55), 173–175. An dieser liturgischen Tradition orientierte Eucharistiegebete sind im Zug der liturgischen Reform der vergangenen Jahrzehnte in verschiedenen kirchlichen Traditionen entstanden; es erweist sich strukturell als das derzeit ökumenisch erfolgreichste Muster eines Eucharistiegebets. Vgl. etwa das im Anschluss an AegBas formulierte 4. neue römische Hochgebet (dort freilich mit der obligaten Wandlungsepiklese vor dem Einsetzungsbericht versehen, was zu einer Hybridform führt).

⁷² Vgl. MATHIEU SMYTH, *La liturgie oubliée. La prière eucharistique en Gaule antique et dans l'Occident non roman*, Paris (Cerf) 2003, bes. 369–459; DERS., «*Ante altaria*». *Les rites antiques de la messe dominicale en Gaule, en Espagne et en Italie du Nord* (Liturgie 16), Paris (Cerf) 2007. Siehe auch die Beiträge zum eucharistischen

sondere des Schöpfers von Himmel und Erde – Dank für Gottes Heilstaten an seinem Volk und in der Sendung des Sohnes zugunsten der ganzen Menschheit, wie es im Christusereignis offenbar wird – Bitte um Gottes Heiligen Geist, dass er die im Mahl sakramental an der Christuswirklichkeit teilhabende Gemeinde mit der ganzen Kirche in die der Schöpfung zgedachte Vollendung führe. Die Analogie zu den – hinsichtlich ihres Ortes innerhalb der Eucharistiefeyer jüngerer – Glaubenssymbolen⁷³ sollte freilich nicht von einer allzu rigiden Systematik gesteuert sein.

In diesem Kontext stellt sich mir nun eben die Frage, ob die mit dem Liturgischen Jahr wechselnden oder sonst vorgegebenen Themen nicht besser im Dankteil und das heisst im Postsanctus vor dem Einsetzungsbericht⁷⁴ unterzubringen wären statt im Antesanctus⁷⁵. Letzteres wäre vielmehr ein (kurzer) Lobpreis des Namens Gottes in seiner Unverfügbarkeit und Transzendenz wie auch des Schöpfers von Himmel und Erde.

Hier muss ich nun, wie angedeutet, auf das vierte Eucharistiegebet CG 114⁷⁶ verweisen, weil es im Zusammenhang mit solchen Überlegungen entstanden ist und einen (allerdings nur schwach erkennbaren) Schritt in die skizzierte Richtung darstellt. Der als «Präfation» bezeichnete, aber besser «Antesanctus» zu nennende Text ist thematisch auf das Lob des Schöpfers festgelegt, und dieser von der irdischen Kirche angestimmte Lobpreis mündet dann im Sanctus (ohne Benedictus) in den der himmlischen Welt. Auf diesen schöpfungstheologischen Einsatz folgt die heilsgeschichtliche Fortsetzung, die mit dem Benedictus so gegliedert wird, dass vor ihm die Zeit bis zum Kommen Christi (leider ohne explizite Nennung des Volkes Israel) zur Sprache kommt, nach ihm die Zeit Christi, und zwar

Beten in den verschiedenen Regionen der frühen Kirche im Westen in: GERHARDS U.A. (Hg.), *Prax Eucharistica*. Band III (wie Anm. 17), 45–260.

⁷³ Vgl. zu diesem Anliegen HANS-JOACHIM SCHULZ, *Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung* (KKS 39), Paderborn (Bonifacius) 1976.

⁷⁴ Das bedingt freilich auch hier die Kunst einer inhaltlich überzeugenden Überleitung zum Einsetzungsbericht.

⁷⁵ Dabei ist hier vorausgesetzt, dass sich der Dreimalheilig-Ruf nicht schon von vornherein (wegen des anschliessenden Benedictus?) auf Christus bezieht, wie das in verschiedenen Traditionen der Fall ist; vgl. PIERRE-MARIE GY, *Le Sanctus romain et les anaphores orientales*, in: *Mélanges liturgiques offerts au R.P. Dom Bernard Botte O.S.B. [...]*, Louvain (Abbaye du Mont César) 1972, 167–174.

⁷⁶ Seltsamerweise wird dieses Eucharistiegebet, das die niederländische altkatholische Kirche als einziges von der schweizerischen übernommen hat, dort für festliche Anlässe verwendet, während es in der Schweiz als «besonders geeignet für Gottesdienste mit Kindern» gilt (Spitzname: «Chrütlikanon»).

mit einem grundsätzlich wechselnden Text. Freilich stehen solche noch nicht zur Verfügung. Sie müssten kurz die Besonderheiten des Tages oder der liturgischen Zeit thematisieren⁷⁷, wie es herkömmlicherweise in der «Präfation» der Fall ist (und was bei dem einen angegebenen Text noch nicht zutrifft). Der heilsgeschichtliche Teil schliesst dann mit dem Einsetzungsbericht.

5.2 Der zweite Punkt betrifft die heikle Thematik der Darbringung oder, um es anders zu formulieren, der Opferthematik im Rahmen der Eucharistiefeier. Ich habe bisher nur den Ausdruck «Darbringung» im Zusammenhang mit einer Sprechhandlung im Kontext des «Bitte» genannten zweiten (oder dritten) Hauptteils eines Eucharistiegebets verwendet; er steht inhaltlich für *termini technici* wie lateinisches *oblatio* oder griechisches *προσφορά*. Freilich wird in den christkatholischen Eucharistiegebeten nie das Verb «darbringen» verwendet, sondern, wie wir gesehen haben, ähnlich lautende Ausdrücke. Das zeigt die immer noch bestehende gemein-alkatholische Zurückhaltung gegenüber Formulierungen, die Assoziationen in der Richtung auslösen, dass die Kirche mit den Abendmahlsgaben ein Opfer vollzieht, genauer: Gott mit den konsekrierten Gaben ein Opfer darbringt⁷⁸. Was im metasprachlich genannten Akt der «Darbringung» geschieht, ist, wie gesagt, spezifisch⁷⁹ die Präsentation

⁷⁷ Ob das für alle bisherigen Präfationsthemen so gelingt, dass ein plausibler Übergang zum Einsetzungsbericht entsteht, ist für mich derzeit allerdings zweifelhaft. – Die Trennung von Sanctus und Benedictus ist übrigens nicht notwendig mit dem Grundanliegen – Lobpreis von Gottes Heiligkeit und seiner Schöpfermacht im Antesanctus, Dank für Gottes heilsgeschichtliches Handeln in Israel und in Jesus Christus im Postsanctus – verbunden.

⁷⁸ Die Zurückhaltung erscheint für die Zeit, wo die alkatholischen Eucharistiegebete mit der mittelalterlichen Schultheologie voraussetzten, dass die Wandlung der Elemente durch die Worte Christi in dem Moment, wo der Priester sie ausspricht, vollzogen wird, besser begründet zu sein als in der Gegenwart.

⁷⁹ Die Wiederaufnahme der Darbringungsaussage in Verbindung mit der Bitte in CG 113 formuliert im Blick auf die alttestamentlichen Paradigmata (aus *Supra quae*) etwas anders: «Mit *seinem Opfer treten wir vor dich* und bitten: Schauge gnädig herab auf diese Gaben, wie du wohlgefällig herniederblicktest auf die Opfer Abels, Abrahams und Melchisedeks. Sende deinen Heiligen Geist ...» Das impliziert eine Bitte um Annahme der Gaben, die ihrerseits Ausdruck der in Jesu *verba testamenti* ausgedrückten Selbsthingabe am Kreuz ist.

von Brot und Wein zu ihrer erbetenen Heiligung durch Gott⁸⁰ (Hl. Geist oder Logos) in Ausführung des Auftrags Jesu beim Letzten Mahl, damit so die Getauften seiner Hingabe am Kreuz gedenken; in dieser gipfelt die ganze Sendung, die durch sein Da-Sein für andere, seine Pro-Existenz⁸¹, gekennzeichnet ist. Damit ist aber, gerade auch im Blick auf die altkirchliche Tradition, noch nicht alles gesagt. Dass die mit Brot und Kelch vollzogene kirchliche Sprechhandlung «Eucharistia» eine von Gott realisierte Vergegenwärtigung der Selbsthingabe Jesu ist, also die Feier seines Kreuzesopfers auf Golgotha – das soll hier nicht in Frage gestellt werden. Dies kommt im christkatholischen Messritus auch ausdrücklich zur Sprache in der deutschen Formulierung des «Orate fratres»: «Betet, Brüder und Schwestern, dass *unsere Feier des Opfers Jesu Christi* Gott, dem allmächtigen Vater, gefalle» (CG 109,3).

Nun gibt es aber auch den weiteren Gedanken, dass die Getauften ihrerseits Gott ein Opfer (θυσία) darbringen, wie das etwa in Röm 12,1⁸²; Hebr 13,15–16⁸³; 1Petr 2,5⁸⁴ angemahnt wird oder Paulus für sich selbst

⁸⁰ Die im Modus eines an Gott gerichteten expliziten Bittgebetes, er möge die Abendmahlsgaben heiligen für die schon durch die Taufe geheiligten Empfänger, auf dass sie (erneut) Glieder werden am Leib Christi und so in die Sendung der Kirche hineingestellt werden, ist das Entscheidende, weniger, ob es sich um eine Logos- oder Geist-Epiklese oder eine anderes Bittgebet handelt. Die Antithese dazu wäre ein (nicht mit einer Bitte verbundenes) Zitieren oder Proklamieren der Worte Christi im Einsetzungsbericht. Dies scheint mir ein Erbe der spätmittelalterlichen Isolierung der *verba Christi* von dem übrigen, den Gläubigen kaum mehr wahrnehmbaren Vollzug des *Canon missae* – der Elevation der konsekrierten Hostie (und des Kelches) allein galt die Sorge und die Aufmerksamkeit von Priester und Volk – und der entsprechenden theologischen Fixierung auf einen Wandlungsmoment zu sein.

⁸¹ Der Ausdruck ist durch den Exegeten H. Schürmann (1971) bekannt geworden; vgl. HEINZ SCHÜRMAN, *Jesus. Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge*, hg. von Klaus Scholtissek, Paderborn (Bonifatius) 1994, 286–345.

⁸² «Ich bitte euch nun, liebe Brüder und Schwestern, bei der Barmherzigkeit Gottes: Bringt euren Leib dar als lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer – dies sei euer vernünftiger Gottesdienst!...»

⁸³ «Durch ihn wollen wir Gott allezeit als Opfer ein Lob darbringen, das heisst die Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen. Vergesst nicht, einander Gutes zu tun und an der Gemeinschaft festzuhalten, denn an solchen Opfern findet Gott Gefallen ...»

⁸⁴ «... lasst euch selbst aufbauen als lebendige Steine zu einem geistlichen Haus, zu einer heiligen Priesterschaft, um geistliche Opfer darzubringen, die Gott angenehm sind durch Jesus Christus.»

in Aussicht stellt (Phil 2,17⁸⁵). Natürlich ist dabei nicht zunächst und spezifisch an eine eucharistische Versammlung zu denken, sondern an die alltägliche Lebenspraxis, aber ausgeschlossen ist es nicht, umso mehr als im frühen Christentum bald die gottesdienstliche Versammlung als Verwirklichung der Prophetie Mal 1,11 verstanden wurde: «Denn vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang wird ein Name bei den Völkern gepriesen, und an jedem Ort wird meinem Namen Räucherwerk dargebracht und ein reines Opfer, denn mein Name ist gross unter den Völkern, spricht der Herr der Allherrscher.»⁸⁶ Dabei ist der Gedanke, dass sich die in der Glaubens- und Lebenspraxis manifestierende Hingabe an Gott oder an den Kyrios Jesus als ein – unblutiges oder geistliches – Opfer verstehen lässt, im Kontext antiker (alttestamentlich-prophetischer und pagan-philosophischer) Kultkritik nichts Neues. Auch das schliesst nicht aus, dass dieser fundamentale Aspekt im weiteren Kontext der Eucharistiefeyer zur Sprache kommen kann, wie das in der alten Tradition ja immer wieder der Fall gewesen ist⁸⁷. Im christka-

⁸⁵ «Und wenn ich auch als Trankopfer vergossen werde beim Opfer und Gottesdienst eures Glaubens...»; vgl. auch Phil 4,18.

⁸⁶ Text nach LXX. Vgl. etwa Did 14 (frei zitiert), Justin, dial. 28,5 u.ö.; Irenäus, haer. 4,17,5–6, usw. Vgl. KARL SUSO FRANK, Maleachi 1,10ff. in der frühen Väterdeutung. Ein Beitrag zu Opferterminologie und Opferverständnis in der alten Kirche, in: ThPh 53 (1978) 70–78; zum weiteren Kontext der Frage vgl. KENNETH STEVENSON, «The Unbloody Sacrifice». The Origins and Developments of a Description of the Eucharist, in: Gerard Austin (Hg.), Fountain of Life. FS Niels K. Rasmussen O.P., Washington DC (Pastoral Press) 1991, 103–130. Vgl. in diesem Zusammenhang beispielshalber Augustinus, civ. 10,5f, wonach die in Verbindung mit Gott gelebte Barmherzigkeit, also Gottes- und Nächstenliebe, ein wahres Opfer (*verum sacrificium*) ist. Nicht ganz klar ist, wie und wo er dies im konkreten Vollzug der Eucharistie mit der Selbsthingabe Jesu zusammensieht, wenn er sagt, dass die Kirche (die Vielen als ein Leib in Christus) in dem, was sie darbringt, selbst dargebracht wird (*quod in ea re, quam offert, ipsa offeratur*).

⁸⁷ Vgl. ROWAN WILLIAMS, Eucharistic Sacrifice. The Roots of a Metaphor (GLS 16), Bramcote (Grove) 1982; KENNETH STEVENSON, Eucharist and Offering, New York (Pueblo) 1986; ARNOLD ANGENENDT, Das Offertorium. In liturgischer Praxis und symbolischer Kommunikation, in: Gerd Althoff (Hg.), Zeichen – Rituale – Werte. Internationales Kolloquium des Sonderforschungsbereichs 496 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Münster (Rhema) 2004, 71–150. Hinsichtlich der Trennung der von den Gläubigen in den Gottesdienst mitgebrachten Gaben – einerseits Brot und Wein für die Kommunion, andererseits Brot, weitere Naturalien und Geld für die Sozialtätigkeit der Gemeinde – gibt es seit der Spätantike im Westen eine allmählich deutlich werdende Verschiebung der damit verbundenen Opferthematik: War die Sozialtätigkeit ein Aspekt des geistlichen Opfers der Selbsthingabe im Sinn

tholischen Ritus geschieht das bisweilen in einem Gabengebet. Es wäre von Wert, dass es öfters so deutlich gesagt würde wie z.B. in einem früheren Stillgebet des Priesters bei der Gabenbereitung: «In Demut und voller Vertrauen kommen wir vor dich, o Gott, und bringen uns selbst dar in diesen Gaben [Brot und Wein] aus deiner Hand. Blicke auf uns mit Erbarmen und nimm unser Opfer gnädig an.» Das ist zu verstehen als Bitte, in der Kraft des Heiligen Geistes in die *Nachfolge Jesu* eingehen zu können in Verbindung mit dem vom Geist erschlossenen *Eingefügt werden in die Christuswirklichkeit* im Akt der Kommunion. Diese Bewegung verbindet sich mit der Darbringung der Gaben zu ihrer Heiligung im Kontext der Epiklese. Dieser altkirchlich wichtige Aspekt sollte, wie gesagt, in der Liturgie und auch in der darauf bezogenen Katechese durchaus noch stärker zum Ausdruck kommen.

5.3 In diesem Zusammenhang ist noch ein weiterer Aspekt zu bedenken. Es ist ein von vielen altkirchlichen Stimmen bezeugte Auffassung, dass in den Mysterien oder Sakramente genannten gottesdienstlichen Handlungen der dreieinige Gott selber es ist, der im Tun der Kirche handelt und wirkt, was als Heil und Segen verkündet (und erbittet?)⁸⁸ wird⁸⁹. Im Blick

der oben genannten apostolischen Weisungen und geschah die Aussonderung der für die Eucharistiefeier verwendeten Gaben im Hinblick auf ihre Heiligung durch Gott, so wird die Opferthematik immer stärker mit den eucharistischen Gaben und ihrer liturgisch ritualisierten und an klerikale Reinheitsbedingungen geknüpften Bereitstellung verbunden; diese Entwicklungslinie mündet in die Interpretation des eucharistischen Geschehens als ein Gott dargebrachtes Opfer, eben das Messopfer. Dessen Einbettung in das religionsgeschichtlich universale Opferverständnis steht freilich in Spannung zur sakramententheologischen These, im Messopfer bringe sich Christus als der eigentliche Handelnde Gott dar (vgl. dazu 5.3).

⁸⁸ Bei den Vätern ist öfters davon die Rede, dass Christus (oder Gott) es ist, der im Tun des Bischofs tauft, salbt, segnet, konsekriert (Ambrosius, *sacr.* 4,14.23) und die Gaben austeilt, aber das steht jeweils im Kontext einer auf die Gläubigen ausgerichteten (katabatischen) Kommunikationshandlung. Eine andere Sache ist es, wenn dies, wie in späterer westlicher Sicht, Christus als der eigentlich Handelnde auch in (anabatischen) Kommunikationshandlungen des Priesters, also in an Gott gerichteten Gebeten, gesehen wird. Das verändert sowohl die Art und Weise dessen, was Repräsentation im Sinn von Vergegenwärtigen heisst, als auch den Status des Priesters gegenüber Nichtklerikern.

⁸⁹ Sie findet sich auch in den orthodox – altkatholischen Konsentexten, z.B. «Die Sakramente oder Mysterien der Kirche» oder «Die heilige Eucharistie», in: URS VON ARX (Hg.), *Koinonia auf altkirchlicher Basis. Deutsche Gesamtausgabe der gemeinsamen Texte des orthodox – altkatholischen Dialogs 1975–1987* mit französi-

auf die Eucharistiefeyer heisst das etwa, dass Christus der Darbringende und der Dargebrachte ist⁹⁰. Wie und wo diese im Anschluss an die Hohepriester-Christologie des Hebräerbriefes formulierte Grundüberzeugung in einzelnen Sprechakten konkreter eucharistischer Liturgien zur Geltung kommt, ist freilich kaum eindeutig zu bestimmen. Es scheint, dass dies faktisch mehr in den vorbereitenden Handlungen als im Eucharistiegebet selbst der Fall ist oder gegebenenfalls mehr in den «manual acts» des Priesters während des eucharistischen Gebets als im Text selbst. Oft begegnet der Gedanke auch im metasprachlichen Kontext einer allegorischen Liturgieerklärung. Wenn Jesus Christus der in der Eucharistiefeyer der Kirche und zumal im vorstehenden Liturgen der eigentlich Handelnde ist, besteht aber die Gefahr, schwebende Aussagen und Uneindeutigkeiten traditioneller Gebete im Sinn einer systematisch-definitiven Klärung aufzuheben, was bisweilen zu letztlich problematischen Aussagen führt. Ich erwähne kurz zwei solche Problemfelder.

5.3.1 Eine gewisse Uneindeutigkeit liegt etwa vor, wenn Jesu Handeln (a) im Abendmahlssaal, (b) am Kreuz auf Golgotha (im Licht des Hebräerbriefes interpretiert als Eintritt des Hohenpriesters Jesus in das himmlische Heiligtum) und (c) in der eucharistischen Liturgie so in eins gesehen wird, dass die drei Zeithorizonte gewissermassen verschmelzen⁹¹. Problema-

scher und englischer Übersetzung. Beiheft IKZ 79 (1989), 84–86; 89–92. Eine frühe, wenn auch im thematischen Kontext des 63. Briefes isoliert wirkende Formulierung findet sich bei Cyprian, ep. 63, «... ille sacerdos uice Christi uere fungitur qui id quod Christuis fecit imitatur et sacrificium uerum et plenum offert in ecclesia Deo patri ...». Vgl. schon Ignatius von Antiochien, Magn 3,1; Eph 3,1; Polykarp, ep. praescr, wonach im Bischof der Ortskirche die Sorge Gottes, des Bischofs aller, oder des Herrn Jesu Christi für die Kirche zur Geltung kommen soll, auch wenn nicht spezifisch an die Eucharistiefeyer (vgl. Sm 8,1–9,1) gedacht ist. Ein autoritäres (Miss-)Verständnis des ignatianischen Monepiskopates abzuwehren, fehlt hier der Raum.

⁹⁰ So z.B. am Ende des priesterlichen Vorbereitungsgebets vor dem Grossen Einzug in der Chrysostomos-Liturgie: «Denn du, Christus, unser Gott, bist der Darbringende und der Dargebrachte, der Empfangende und der Austeilende...». Schon in 1Clem 36,1 ist, ohne dass ein spezifisch eucharistischer Kontext vorliegen muss, von Jesus als dem ἀρχιερεὺς τῶν προσφορῶν ἡμῶν die Rede: «Dies ist der Weg, Geliebte, auf dem wir unser Heil gefunden haben, Jesus Christus, den Hohepriester unserer Opfergaben, den Beschützer und Helfer unserer Schwachheit.»

⁹¹ Vgl. dazu etwa die kommentierenden Anmerkungen zu den – hier als patristische Beispiele herangezogenen – Homilien über die Eucharistie von Johannes Chrysostomos (bes. hom. 27 in 1Cor. und hom. 17 in Heb.) von JACKY MARSAUX, in: L'Eucharistie, école de la vie. Jean Chrysostome. Sélection de sept homélies sur

tisch wird dies dann, wenn in einer theologischen Beschreibungssprache der Ein-für-alle-Mal-Vollzug der Selbsthingabe Jesu gewissermassen zu einem Akt der ewigen Darbringung im Himmel wird, weil die soteriologische Identität des *wiederholten* liturgischen Handlungsgefüges auf Erden mit dem *einmaligen* Opfergeschehen im Himmel dies verlangt. Die Rede von der einen ewigen oder fortwährenden Darbringung im Himmel steht aber in einer starken Spannung zur Rede von Jesus als dem Fürsprecher bei Gott (Hebr 7,25; 9,24)⁹², in welcher Funktion er die erlösende und Zukunft eröffnende Frucht des sühnenden, «ein für allemal» (ἐφ'άπαξ) erfolgten Geschehens⁹³ für immer zur Geltung bringt. Diese Feststellung impliziert übrigens auch eine Kritik an der entsprechenden Formulierung in der «Utrechter Erklärung» von 1889⁹⁴.

Zugleich wird im genannten Ineinander verschiedener Zeitpunkte, in denen pointiert von Jesu Opfer die Rede ist, ein Aspekt unterbelichtet, nämlich die Transformation des hingegebenen Jesu im Auferstehungs-geschehen, von dem, zumindest nach 1Kor 15,35–49. 50, gilt, dass der natür-

l'eucharistie (Les Pères dans la foi 99), Paris (Migne) 2009. Im Unterschied zum bald spürbaren westlichen Cristomonismus hat die östliche Theologie, und so auch Johannes Chrysostomos, zu wiederholten Malen in seinen Homilien zur Eucharistie, die Rolle des Heiligen Geistes und damit auch die fundamentale Bedeutung der Epiklese für das je aktuelle Geschenk der Gnade im Raum der Christusgemeinschaft unterstrichen.

⁹² Vgl. dazu URS VON ARX, Fürbittendes Gebet im Neuen Testament, in: Hans Klein u.a. (Hg.), Das Gebet im Neuen Testament. Vierte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sâmbăta de Sus, 4.–8. August 2007 (WUNT 249), Tübingen (Mohr) 2009, 25–75, hier 58–59.

⁹³ Vgl. Hebr 7,27; 9,12; 10,10; vgl. 9,25f. 28; 10,14, aber auch 10,26f.; zudem Röm 8,34.

⁹⁴ «6. ... Die eucharistische Feier in der Kirche ist nicht eine fortwährende Wiederholung oder Erneuerung des Sühnopfers, welches Christus ein für allemal am Kreuze dargebracht hat; aber ihr Opfercharakter besteht darin, dass sie das bleibende Gedächtniss desselben ist und eine auf Erden stattfindende reale Vergegenwärtigung *jener Einen Darbringung Christi* für das Heil der erlösten Menschheit, *welche* nach Hebr. IX, 11,12 *fortwährend im Himmel von Christus geleistet wird*, indem er jetzt in der Gegenwart Gottes für uns erscheint. (Hebr. IX, 24.) ...» (meine Hervorhebung); vgl. URS VON ARX/MAJA WEYERMANN, Statut der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz (IBK). Offizielle Ausgabe in fünf Sprachen, Beiheft zu IKZ 91 (2001), 25–27, hier 26. Die Formulierung geht auf eine allseits angenommene These der Bonner Unionskonferenz von 1874 zurück. Der Konsens von 1979 erwähnt (4.4.2) die «ewige himmlische Darbringung» auch noch als ein gelegentlich zu berücksichtigendes Thema bei der Schaffung neuer Eucharistiegebete.

liche Leib, den Jesus als fleischgewordener Logos gemäss chalzedonensischer Christologie mit uns teilt, nicht mit dem eschatologisch verkörpertem Leib umstandslos identisch ist – unbeschadet der personalen Identität des auferstandenen Jesus Christus mit dem aus der Jungfrau Geborenen⁹⁵.

5.3.2 Ebenfalls im Zusammenhang mit der sakramententheologisch durchaus zutreffenden Präsenz von Gottes Handeln in der Liturgie der Kirche steht eine andere Tendenz, offene Aussagen liturgischer Texte sowohl im theologischen Diskurs als auch im praktischen Vollzug auf ein bestimmtes univokes Verständnis einzuengen. Ich denke an das Verständnis des Priesters, der in der Messliturgie gewissermassen allein den ebenfalls allein handelnden Christus repräsentiert (Christusmonismus), dem gegenüber die «Gemeinde» zum Zuschauer und Empfänger von Segen und Gnade, jenseits der ekklesialen Prägekraft der Kommunion, wird. Ich denke an die lange vorherrschende Bestimmung des Priesters als des eigentlichen, aufgrund sakramentaler Weihe liturgisch Handelnden, der *für* Anwesende und Abwesende das Messopfer darbringt (*offerimus pro...*). Das ist natürlich in der Theologie weitgehend überwunden⁹⁶, aber die Vergangenheit lebt noch weiter im säkularen Klischee, dass die Katholiken, anders als die Protestanten, des Priesters als eines Mittlers zwischen Gott und Menschen bedürfen. Lebt sie auch noch weiter in der Rede vom Priester, der *in persona Christi*⁹⁷ handelt (und bei den Einsetzungsworten die

⁹⁵ Das lässt sich belegen an den sog. Eucharistiestreitigkeiten der Westkirche (9. und 11. Jh.), wo den älteren äquivoken Umschreibungen der eucharistischen Gaben wie *antitypos*, *symbolon*, *figura* (vgl. auch *homoiōma*), die mit der Zeit als *nur* symbolisch verstanden wurden, eindeutigeren Aussagen, welche die gemeinte Sache *in veritate* bezeichnen, gegenübergestellt wurden, was wiederum mit den damals aufkommenden Eucharistiewundern (blutende Hostien usw.) zusammenhängt. Eine gewisse Klärung brachte die an anderen Kategorien eines Wirklichkeitsverständnisses als die frühere Patristik orientierte Transsubstantiationslehre; vgl. HOPING, Leib (wie Anm. 43), 193–243.

⁹⁶ Vgl. DAVID POWER, *The Sacrifice We Offer. The Tridentine Dogma and its Interpretation*, Edinburgh (T&T Clark) 1987; ROBERT J. DALY, *Sacrifice Unveiled. The True Meaning of Christian Sacrifice*, London (T&T Clark) 2009.

⁹⁷ Zur Geschichte dieses Begriffs vgl. BERNARD DOMINIQUE MARLIANGEAS, *Clés pour une théologie du ministère: in persona Christi – in persona Ecclesiae* (ThH 519), Paris (Beauchesne) 1978; LOTHAR LIES, *Theologisch-historische Sondierungen zu Begriffen der Ämtertheologie*, in: ders./Silvia Hell (Hg.), *Amt und Eucharistiegemeinschaft. Ökumenische Perspektiven und Probleme*, Innsbruck (Tyrolia) 2004, 97–141. Mit den westkirchlichen Engführungen zu vergleichen ist ALBERT GERHARDS,

entsprechenden *manual acts* vollzieht), womit man so steile (und eindeutige) Aussagen rechtfertigen kann wie diejenige im 4. neuen Hochgebet des römischen Missale: «So bringen wir dir [Gott] seinen Leib und sein Blut dar ...»⁹⁸? Und wie verhält sich die Rede vom Handeln in *persona Christi capitis ecclesiae*⁹⁹, wenn doch, wie es die durchgehenden Wir-Sät-

In persona Christi – in nomine ecclesiae. Zum Rollenbild des priesterlichen Dienstes nach dem Zeugnis orientalischer Anaphoren, in: ders., Erneuerung kirchlichen Lebens aus dem Gottesdienst. Beiträge zur Reform der Liturgie (PThe 120), Stuttgart (Kohlhammer) 2012, 263–273 [EV 2005]. Für eine orthodoxe Sicht der damit zusammenhängenden Fragen vgl. JOHN D. ZIZIOULAS, The Bishop in the Theological Doctrine of the Orthodox Church, in: ders.; The One and the Many. Studies on God, Man, the Church, and the World Today, Alhambra CA (Sebastian Press) 2010, 236–253.

⁹⁸ Vgl. ACHIM BUDDE, Die Darbringung im Gedankengang des Eucharistischen Hochgebetes. Eine entwicklungsgeschichtliche Skizze, in: Albert Gerhards/Klemens Richter (Hg.), Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt (QD 186), Freiburg i.Br. (Herder) 2000, 185–202, hier 195: Nichts weise darauf hin, «dass sich die Darbringungsaussage auf etwas anderes bezieht als auf die zur Heiligung durch den Geist Gottes bereitgestellten Gaben Brot und Wein. Eine Darbringung Christi oder auch nur eine konsekratorische Auffassung der Einsetzungsworte ist im Gedankengang der östlichen Anaphoren ausgeschlossen»; ferner JOSEF SCHMITZ, Canon Romanus, in: Albert Gerhards u.a. (Hg.), Prex Eucharistica. Band III: Studia. Pars prima: Ecclesia antiqua et occidentalis (SpicFri 42), Fribourg (Academic Press) 2005, 281–310, hier 304. Die der mittelalterlichen Theologie und Praxis verpflichtete Sicht verteidigen etwa THOMAS WITT, Repraesentatio Sacrificii. Das eucharistische Opfer und seine Darstellung in den Gebeten und Riten des Missale Romanum 1970. Untersuchungen zur darstellenden Funktion der Liturgie (PaThSt 31), Paderborn (Schöningh) 2002, bes. 218–251; HOPING, Leib (wie Anm. 43). – Ein vom Priester vollzogenes «Messopfer» scheint zum mindesten keine gemeinsame Tradition zu sein, und ist daher im Sinn der oben genannten altkatholischen Programmatik trotz der liturgischen Herkunft der Kirche aus dem nachtridentinischen Katholizismus für Altkatholiken nicht rezipierbar.

⁹⁹ Der Ausdruck scheint sich der Logik zweier Voraussetzungen zu verdanken: Einerseits sind die eucharistischen Gaben durch die vom geweihten Priester gesprochenen *verba testamenti* zu Leib und Blut Christi konsekriert. Weil die Kirche Gott nicht Christus darbringen kann (in welchem Sinn auch immer), entsteht die Rede, dass der Priester „in persona Christi capitis ecclesiae“ handle (dies im Rahmen eines umfassenden Selbstdarbringenshandeln Christi zum Vater hin). Das Tun der Kirche als *totus Christus* im fundamental Lobpreis, Dank und Bitte äussernden Eucharistiegebet kommt nur noch sekundär zur Geltung gegenüber dem Tun des Christus in der Gestalt des Priesters. Zudem bekommt der Akt der «Darbringung» (bezogen auf die Heiligung der natürlichen Gaben durch den in der Bitte herbeigerufenen Geist Gottes) einen anderen Sinn (nämlich die am irdischen Altar dargestellte immerwährende Selbstdarbringung des Hohenpriesters Christus im himmlischen Heiligtum gemäss einer heute als problematisch erkannten Auslegung von Hebr 7,25; 9,11f. 24).

ze der gesamten liturgischen Tradition nahelegen, die (Orts)Kirche als der *totus Christus* zelebriert, besonders wenn in der anabatistischen Kommunikationsdimension, wie sie das Eucharistiegebet auszeichnet, Gott in Lobpreis, Dank und Bitte angeredet wird?

Es sind Fragen, die bei allem Plädoyer für einen ungezwungeneren, wenn auch nicht undifferenzierten Umgang mit der Opferthematik, wie sie zur Tradition eucharistischer Gebete gehört, mir immer noch offen und diskussionswürdig sind.

Urs von Arx (geb. 1943 in Solothurn CH), Prof. em. Dr. theol. 1964–1971 Studium der Theologie in Bern, Paris und Oxford, danach Pfarrer der christkatholischen Kirchgemeinde Wegenstetten-Hellikon-Zuzgen. 1986–2008 Prof. für Neues Testament, Homiletik und (seit 1994) Geschichte des Altkatholizismus an der Christkatholisch-theologischen Fakultät (seit 2001 Departement für Christkatholische Theologie) der Universität Bern. Dr. theol. h.c. 1996 (ChAT Warschau) und 2008 (GTS New York). Mitglied internationaler und nationaler bilateraler Gesprächskommissionen.

Adresse: Neuhausweg 53, CH-3097 Liebefeld, Schweiz.

Email: urs.vonarx@theol.unibe.ch

English Summary

In the late 1850s the Swiss Old Catholic Church decided to reform its liturgical books that had been in use for nearly 80 years. A main area of reform concerned the structure and theology of the eucharistic prayer, for which – as in other churches – the anaphora, found in the so-called *Traditio Apostolica*, was seen as a fundamental text for various issues to be discussed in the course of framing new eucharistic prayers. Thus, in the Consensus drawn up by the International Conference of Old Catholic theologians in 1979, the (West Syrian) type represented by the (so-called) *Canon of Hippolytus* was given slight precedence over the Roman – Alexandrian type of eucharistic prayer (to which the one eucharistic prayer in earlier use, written by Bishop Eduard Herzog in 1879 and highly praised in former times, owed its inspiration).

The author presents the structure and characteristics of the five eucharistic prayers now in use in the Swiss Church. They all follow the same unified structure with an anamnestic first part giving praise and thanks to God for creating the world and sending His Son (the words of institution belonging to this first part) and an epicletic second part asking for the coming of God's Holy Spirit on the eucharistic gifts and the communicants to become the ecclesial Body of Christ in this particular place. Between the two parts stands the act of offering the gifts to be sanctified, which act is linked with a short commemoration focussed on the paschal Christ event.

The author then discusses various issues concerning the ritual performance of the prayer and ends by broaching some still open questions such as the uneasy transition from Preface to Sanctus (the former reflecting the various themes of the liturgical year, the latter praising God's heavenly majesty), how the self-offering of the baptized can be seen as integrated in the act of offering the gifts and whether the idea of the president acting *in persona Christi* truly corresponds to the ecclesial vision behind the reform of the eucharistic prayer.