

schilderte er die „Parteien“ auf dem Konzil und mahnte als erstes, sich zu vergewissern, welches eigentlich die Ausgangssituation der Kirche war, nämlich die gewaltsame Abschnürung von der Welt von heute seit Pius IX. Diese Vorgeschichte habe das Verhalten der Kirche bis zum Vorabend des Konzils bestimmt, und erst Papst Johannes habe den Umschwung herbeigeführt. „Das Zweite Vaticanum ist das Konzil des Papstes Johannes XXIII. und wird es immer bleiben.“

Zum epochalen Charakter dieses Konzils gehöre, daß es „Chartas herausgeben, Neubeginne ins Leben gerufen und Verhaltensmaßregeln erlassen“ hat. Man hat nicht so sehr Dinge vollendet, als möglich gemacht. Er fügt an dieser Stelle ein: „Wir, die getrennten Brüder, haben jetzt die Aufgabe, nach geeigneten Mitteln zu forschen, um es Ihnen (den Vätern des Konzils) zu vergelten.“ Er geht nun die wichtigsten Dekrete durch und bewundert das einzigartige überlegte Bestreben, „zu erneuern innerhalb der Grenzen der christlichen Gemeinschaft und gleichzeitig in der vitalen Kontinuität der Vergangenheit der Kirche“. Es war eine „Reform im römischen Stil“: „Das Zweite Vatikanische Konzil hat die ‚Ultras‘ entmutigt, ohne sie zu entfremden, hat die Progressiven erzürnt und jene in Bewegung gebracht, die der Phantasie entbehrten. Es war eine sehr subtile Angelegenheit, in deren Verlauf einige Veränderungen nur als ‚Entwicklungen‘ und einige ‚Entwicklungen‘ als wirkliche Änderungen erachtet werden müssen . . .“

Diese spezifische Art von Erneuerung sei nicht zufällig gewesen. „Die Meinung, die Papst Johannes XXIII. vom *aggiornamento* hatte, schloß die Reform ein und hat sie in die Tat umgesetzt, ohne den Stil eines Hus, eines Gerson oder eines Savonarola zu übernehmen. Indem nun Papst Paul VI. das Programm Papst Johannes' XXIII. übernahm und es gleichzeitig abwandelte, ist er der überlegte Direktor eines unglaublich unvollendeten Unternehmens geworden, das einerseits sehr konservativ in der Lehre und in der Disziplin und andererseits kraftvoll progressiv ist, was die Hellsichtigkeit des Programms anbelangt. Er hat nicht die Absicht, mit der traditionellen Lehre einen Streit anzufügen, aber er hat mehr Änderungen eingeführt, was sein Lehramt und die Praxis des Glaubens anlangt, als irgendein Papst seit Pius IX.“

Guter brüderlicher Rat

Outler sprach als Historiker, nicht als Lobredner, als Christ, der einen Anbruch des Heiligen Geistes erfahren hat, wie er ausdrücklich sagte, aber nicht als Enthusiast. So gibt er zu bedenken, daß die Reform im römischen Stil auch Illusionen erwecken könnte. „Die offensichtlichste wäre diese, zu glauben, daß eine einmal mit Erfolg lancierte Reform eine Garantie dafür sei, daß sie auch mit Erfolg zu Ende geführt werde. Es ist allgemein bekannt, daß die Reformen und die Reformatoren meistens besser in den ‚sprints‘ (Anläufen) als in ‚marathon‘ sind.“ Er wies auf das erstaunliche Abnehmen der „Flutwelle des Reformgeistes“ in den letzten Wochen des Konzils hin.

Eine andere Gefahr sei, daß die außerordentliche Kraft dieser Art Reform überschätzt wird. „Was gut ist, das ist der Feind des Besten.“ Im Hinblick auf den erfahrenen Eifer der Periten, der Priester und des Kirchenvolkes gibt er einen Rat, den man wohl wird ernst nehmen müssen. Er hofft, alle, die nun das Konzil verwirklichen müssen, möchten Mittel und Wege finden und den Willen in sich erwecken, „dieses ungeheure Geschenk an die Welt

(und in der Welt) zugänglich zu machen, indem dies in Worten gesagt wird, die vom apostolischen Standpunkt aus radikaler sind als die von Grund aus höflichen und zivilisierten Texte des Konzils. Gott weiß, daß wir Protestanten keine leuchtenden Alternativen anzubieten haben und keinen archimedischen Punkt innehaben, der es uns erlaubte, am längeren Hebelarm zu sitzen als Sie. Jedoch in einer Welt, die buchstäblich drauf und dran ist, für die erlösende Liebe verlorenzugehen, haben wir alle gegenseitige Ermahnungen nötig und das Recht, uns über alle Charismen des Geistes zu freuen, die jetzt überreich unter Ihnen sind.“ Outler schloß seine bewegenden Ausführungen mit dem „Christus vincit, Christus regnat, Christus, Christus imperat!“

Nach diesem Votum ist es vorerst nicht mehr interessant, aus der Fülle des vorliegenden Materials andere Stimmen zu bringen, viele Stimmen des Verstehens, viele Stimmen radikaler Ablehnung, besonders aus dem reformierten Frankreich, viele Stimmen des Erwachens unter denen, die nur zu den Zaungästen gehört haben und auf einmal merken, daß etwas Unwiderstehliches auf sie zukommt. Diese eigentümliche Fortsetzung des Konzils wird uns noch viel beschäftigen, und für uns Katholiken wird es laufend eine Mahnung sein, zu erfahren, wie ernst sich „die anderen Christen“ mit dem Konzil beschäftigen.

Die Epiklese in der Liturgie der orthodoxen Kirche

In der Eucharistiefeyer der orthodoxen Kirche folgt auf den Bericht der Einsetzung des eucharistischen Mahles durch Christus mit den Worten Christi, die — durch den sakramental bevollmächtigten Priester gesprochen — nach katholischer Lehre die Wandlung von Brot und Wein in Christi Fleisch und Blut bewirken, ein Gebet, das man die Epiklese nennt und das nach der Lehre der orthodoxen Kirche den eigentlichen feierlichen Moment der Verwandlung bezeichnet. Das Wort Epiklese ist griechischen Ursprungs und bedeutet Herabrufung, Anrufung. In der Liturgiegeschichte spricht man von Epiklesen des Sohnes und Geistepiklesen, je nachdem, ob das Wirken des Sohnes oder das des Heiligen Geistes in einer solchen, an den Vater gerichteten Anrufung herbeigefleht wird.

Doch die Epiklese, das Gebet, das man schlechthin so nennt, ist in den Liturgien der Ostkirchen die Herabrufung des Heiligen Geistes auf die Gaben auf dem Altar, die nach den Einsetzungsworten stattfindet und in der — wie das Gebet in der Chrysostomusliturgie lautet — erfleht wird: „Sende Deinen Heiligen Geist auf uns und auf diese Opfergaben . . . und mache dieses Brot zum kostbaren Leibe Deines Christus . . . und was in diesem Kelch ist, zum kostbaren Blute Deines Christus! Amen, Herr, segne beides! Und verwandle es durch Deinen Heiligen Geist!“ Auf die Einsetzungsworte also, die für den Westen die Wandlung bewirken, da sie als *in persona Christi* gesprochen gelten und daher die verwandelnde Gotteskraft besitzen, folgt in allen östlichen Liturgien noch die Anrufung des Heiligen Geistes. „Denn nichts geschieht in der Kirche ohne den Heiligen Geist.“

Die Epiklese vollendet die Wandlung

„Die Anamnese oder das heilige Gedenken der Kirche, das im eucharistischen Akt oder Gebet gipfelt, wird verwirklicht in der Einhauchung oder Salbung des Heiligen

Geistes, des Trösters, des Geistes der Gegenwart Christi, des Geistes der Annahme an Kindes Statt. Das ist der tiefste Sinn der Epiklese . . . sie offenbart eine totale Haltung der eucharistischen Versammlung und also seitens der Kirche, eine Haltung der Abhängigkeit, in der Jesus, der Hohepriester, den himmlischen Vater anfleht, die lebenspendenden Gaben des Geistes herabzusenden“, schreibt der russische Theologe Boris Bobrinsky (in: *The Ecumenical Revue*, Oktober 1964, S. 515/516).

Oder, wie es bei Vl. Lossky heißt: „Bei den Sakramenten und heiligen Riten, die in der Kirche vollzogen werden, wirken also zwei Willen zusammen, und zwei Handlungen werden gleichzeitig vollzogen: der Priester ruft den Heiligen Geist an, indem er Brot und Wein auf dem Altar segnet, und der Geist vollbringt das eucharistische Sakrament . . .“ (Lossky, *La Théologie mystique de l'Église d'Orient*, S. 184).

Seit dem 14. Jahrhundert lehrt die orthodoxe Kirche, daß die Epiklese die Wandlung bewirkt. Das ist in dieser Form ein Gegenzug gegen die Fixierung der Wandlung im Westen auf die Einsetzungsworte, die ungefähr im 12. Jahrhundert stattfand. In beiden Hälften der alten Kirche, der griechischen und der lateinischen, hatte zunächst der ganze Kanon, oder griechisch: die ganze Anaphora, angefangen von der Präfation bis zur Anamnese oder Epiklese, als Wandlungsvorgang gegolten. Die Fixierung ist ein später (und zeitbedingter) Vorgang. Die Existenz der Epiklese in den Liturgien der Ostkirchen ist jedoch viel älter als diese Fixierung. Sie — die Epiklese — hatte von Anfang an einen bedeutenden theologischen Sinn. Ohne die Epiklese wäre die Anaphora unvollständig gewesen, denn ohne die Einwirkung des Heiligen Geistes kommt nach der Auffassung der orthodoxen Kirche (und der Ostkirchen überhaupt seit den ältesten Zeiten) die Wandlung von Brot und Wein in Christi Fleisch und Blut nicht zustande. Zwar ist die Kirche der Leib Christi, doch ist sie ebenso der Raum des Heiligen Geistes: beide sind gesandt, um vom Vater Zeugnis abzulegen. Darum kommt nach orthodoxer Auffassung in der Epiklese der trinitarische Charakter der Kirche zum Ausdruck, der in der abendländischen Kirche, von der Orthodoxie her gesehen, allzusehr vernachlässigt wird. „Das Wesentliche in der Kirche ist ihr innerstes Leben, das ihr eingegossen ist, das göttliche Licht, das unter den Christen durch die Eucharistie aufleuchtet“, sagt Bobrinsky (a. a. O., S. 517).

Denn das eucharistische Geheimnis besteht in „dem stets wiederhergestellten Gleichgewicht zwischen der Gewißheit der Gegenwart Christi durch die hierarchische Institution und die Herabrufung (Epiklese) des Heiligen Geistes durch die von ihrem zelebrierenden Priester geleitete Versammlung . . .“ (ebd. S. 522). Ähnlich schreibt auch Archimandrit Kiprian (Cyprien Kern), wohl der beste Kenner dieser Frage unter den orthodoxen Theologen der neuesten Zeit († 1960): „Die Epiklese ist . . . nicht nur eine Einzelheit des Ritus von mehr oder minder hohem Alter, sondern der Ausdruck des orthodoxen Glaubens an den Heiligen Geist selber, den Herrn und Lebenspender, die ‚Kraft Gottes‘ und ‚Quelle der Heiligung‘“ (in: *Irénikon*, 1951, S. 168).

Die Pneumatologie der orthodoxen Kirche

Archimandrit Kiprian nimmt die Epiklese vor allem als Zeugnis des orthodoxen Glaubens an das Wirken des Heiligen Geistes in Anspruch. „Was die Überlieferung seit

Athanasius (Briefe an Serapion) und Basilius (Traktat über den Heiligen Geist) über die Dritte Person der Allerheiligsten Dreifaltigkeit begrifflich festgelegt hat, ist in unmißverständlicher Weise in den liturgischen Texten des Pfingstfestes ausgedrückt. Und schließlich glauben wir, daß nicht nur diese Texte, sondern die Tatsache der häufigen Anrufungen des Heiligen Geistes in den Gottesdiensten des byzantinischen Ritus und insbesondere im eucharistischen Kanon selber uns dazu zwingen, die Lehre vom Heiligen Geiste auch auf die Sakramentenlehre anzuwenden . . .“ Darum nennt Archimandrit Kiprian die Epiklese ein „Bekenntnis der östlichen Pneumatologie“. Um sie als solches zu verdeutlichen, geht er auf die Geschichte der Epiklese ein, die seiner Meinung nach bei westlichen Autoren meistens nicht richtig verstanden wird, so als sei die Epiklese im heutigen Sinne als Wandlungsgebet das Produkt einer bestimmten theologischen Entwicklung und nicht Urbestand des östlichen Christentums. „Alle orientalischen Liturgien sind nach einem sehr klaren Plan aufgebaut. Der eucharistische Kanon als Ganzes kann als eine Entfaltung der trinitarischen Doxologie dargestellt werden. Am Anfang finden sich überall die Worte des heiligen Paulus: ‚Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, die Liebe Gottes des Vaters und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen‘“ (2 Kor. 13, 13). Sie geben gleichsam das Hauptthema der Anaphora an. „In der Präfation wird der Vater ‚besungen, angebetet und verherrlicht für all die Wohltaten, die er uns getan hat, die, welche wir kennen, und die, welche wir nicht kennen‘ . . . Das Sanctus mündet in den Bericht vom Letzten Abendmahl ein, und die Worte der Einsetzung des Sakramentes ebenso wie die Anamnese beziehen sich auf das erlösende und heilbringende Wirken des Sohnes.

In der Epiklese endlich bittet die Kirche den Vater, den Heiligen Geist zu senden für die Konsekration und die Verwandlung der Gaben, für unsere Vereinigung und unsere Teilnahme am mystischen Leibe Christi“ (*Irénikon*, ebd. S. 168/169; ähnlich, aber ausführlicher in: „Die Eucharistie“ [russisch], Paris 1947, S. 244/245).

Geschichte der Epiklese

Als man zuerst in der Urkirche die Eucharistie feierte, „existierten noch keine detaillierten dogmatischen Formeln über die Dreifaltigkeit, denn die trinitarische Doxologie [d. h. das „Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste“] genügte, um die ganze Sakramententheologie auszudrücken . . . Wir betrachten diesen Geist der Urkirche als eine ununterbrochene Epiklese des Trösters.“ Archimandrit Kiprian betont, daß man gerade wegen dieses alles erfüllenden Bewußtseins der Gegenwart des Heiligen Geistes bei der Feier der Eucharistie in den frühesten liturgischen Texten nicht erwarten kann, eine ausgeformte Epiklese zu finden — zumal auch das Hochgebet ja noch durchaus frei formuliert wurde.

Aber es ist zweifellos ganz falsch, „die Epiklese als eine ziemlich späte byzantinische Erfindung zu betrachten“, wie es lateinische Theologen häufig tun (ebd. S. 171). Der heilige Kyrill von Jerusalem und der heilige Basilius der Große (beide im 4. Jahrhundert) sprechen ganz eindeutig von der Epiklese, mit der der Heilige Geist auf die Gaben von Brot und Wein herabgerufen wird, um sie in Christi Fleisch und Blut zu verwandeln. Die sogenannte Basilius-Liturgie, eines der Liturgieformulare der byzantinischen Kirche — neben der Chrysostomus-Liturgie und

der Liturgie der Vorgeweihten Gaben — bewahrt noch eine alte, aus der syrischen Liturgie stammende Epiklese-Formel, in der die Bitte um die Verwandlung der Gaben durch den Heiligen Geist noch nicht ausdrücklich ausgesprochen ist. Man hat darauf hingewiesen, daß es die Zeit der trinitarischen Diskussionen und der Entscheidungen des Ersten Ökumenischen Konzils von Konstantinopel 381 war, in der die Epiklese in ihrer heutigen Gestalt formuliert wurde, und hat eben daraus schließen wollen, die Epiklese habe überhaupt erst in dieser Zeit ihren Sinn erhalten. Hans Joachim Schulz z. B. schreibt in seiner Studie „Die byzantinische Liturgie“ (Lambertus Verlag, Freiburg i. Br. 1964) S. 32: „Die Entwicklung der Geistepiklese, die genau dem dogmatischen Fortschritt in der Lehre vom Heiligen Geist entspricht, läßt sich in orientalischen Anaphoraten gut verfolgen.“ Er nennt als eine sehr frühe Entwicklungsstufe die Epiklese der ostsyrischen Liturgie der Apostel Addai und Mari, die lautet: „Kommen möge, Herr, Dein Heiliger Geist und ruhen auf dem Opfer Deiner Knechte, es segnen und heiligen, auf daß es uns gereiche, Herr, zur Verzeihung der Frevel, zur Vergebung der Sünden, zur großen Hoffnung der Auferstehung von den Toten und zum neuen Leben im Himmelreich mit allen, die vor Dir wohlgefällig gewesen sind . . .“ Hier wird die Herabrufung des Heiligen Geistes auf die Gaben also noch nicht ausdrücklich auf deren Verwandlung in Leib und Blut Christi bezogen.

Die nächste Entwicklungsstufe „stellt die Epiklese der ägyptischen Basileiosliturgie in ihrem ursprünglichen Textstück dar“, in dem bereits zwei Wandlungstermini vorkommen: „heiligen“ und „offenbar machen“ (die Worte sind bei Schulz griechisch angeführt). Es folgt die schon sehr fortgeschrittene Anaphora der Jakobusliturgie, die für die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts bezeugt ist. Vollendet ausgeprägt in ihrer heutigen theologischen Bedeutung ist dann die Epiklese der Chrysostomusliturgie. Ihre Formulierung (s. o.) wäre nach H.-J. Schulz „vor dem Konzil von 381 kaum zu erklären“ (a. a. O., S. 34). Erst um diese Zeit wäre also der trinitarische Charakter der Anaphora deutlich ausgeführt worden.

Das würde bedeuten, daß die Anrufung des Heiligen Geistes als Bewirkers der Wandlung erst in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts gleichsam neu eingeführt worden wäre. Dagegen führt Archimandrit Kiprian überzeugend an, daß eine solche Einfügung, eine solche entscheidende Neuerung in der Liturgie nicht unbeachtet hätte durchgeführt werden können in einer Zeit, in der Krethi und Plethi von den theologischen Diskussionen mitgerissen waren und der Mann auf der Straße leidenschaftlich an den spitzfindigsten Unterscheidungen Anteil nahm. Gregor von Nyssa hat das ergötzlich geschildert: „Es gab keine Wegkreuzung, wo man nicht mit Leidenschaft die unverständlichsten Dinge diskutiert hätte. Der Wechsler, von dem man Kleingeld bekommen wollte, redete vom Gezeugten und Ungezeugten, der Bäcker nannte einem nicht den Preis des Brotes, sondern erklärte, daß der Vater größer sei als der Sohn und dieser ihm unterworfen sei. Du willst ein Bad haben, und der Bademeister antwortet dir: ‚Der Sohn kommt bestimmt aus dem Nichts‘“ (PG 46, col. 557 B). „Kann man sich vorstellen“, so fragt Archimandrit Kiprian, „daß zu einer solchen Zeit irgendeine Veränderung im Ritus oder in den liturgischen Texten hätte vorgenommen werden können, ohne daß jemand es bemerkt und protestiert hätte?“ („Irénikon“, ebd. S. 176.)

Einsetzungsworte und Wirken des Geistes

Damit stimmt überein, daß „eine Untersuchung der Texte Gregors von Nyssa und Johannes' Chrysostomus das gleiche beweisen. Angefangen mit der ‚Didascalia‘ und den Liturgien des dritten Jahrhunderts, deren Formulare uns erhalten sind, schreiben alle Väter der klassischen Zeit (Kyprian, Irenäus, Firminian von Caesarea und andere) die Verwandlung der eucharistischen Gaben dem Heiligen Geiste zu.“ Sie präzisieren zwar nicht den genauen Augenblick der Verwandlung, aber nur darum nicht, weil sich ihnen diese Frage überhaupt nicht stellt: die Anaphora als Ganzes bewirkt die Wandlung. Den Einsetzungsworten legen die Väter zwar eine große, aber nicht die ausschlaggebende Bedeutung bei. Gregor von Nyssa z. B. schreibt über Brot und Wein (und über das Öl in anderen Sakramenten): „Es sind Dinge von geringer Würde vor der Benediktion; doch wenn sie durch den Heiligen Geist geheiligt sind, wirken sie auf eine ganz besondere Weise“ (In baptismum Christi, PG 46, col. 581 C).

Auch Johannes Chrysostomus, in dem westliche Theologen gern einen Gegner der Rolle der Epiklese sehen, kann nur dann so ausgelegt werden, wenn man gewisse Texte des Heiligen nicht mit auswertet (z. B. die Homilien De proditione Judae und In 2 Tim.). Richtig stellt dagegen, nach Archimandrit Kiprian, P. Salaville in seinem Artikel zum Stichwort „Épiclèse eucharistique“ im „Dictionnaire de Théologie Catholique“ fest: „Man darf daher mit Recht schließen, daß die Wirksamkeit der Worte des Erlösers in Übereinstimmung stehen müssen mit der verwandelnden Kraft des Heiligen Geistes, nicht nur im Denken des heiligen Johannes Chrysostomus, sondern auch in dem der meisten anderen orientalischen Schriftsteller, von denen wir ausschließlich Texte besitzen, die die Verwandlung ohne weiteres der Dritten Person der Dreifaltigkeit zuschreiben“ (DTC, t. V, col. 238).

Die bloße Existenz der Anrufung des Heiligen Geistes nach dem Einsetzungsbericht beweist im übrigen nach orthodoxer Auffassung, daß der alte christliche Osten die Worte Christi nicht für ausreichend für das geheimnisvolle Geschehen hielt, und eben darum war die Epiklese „ein universales liturgisches Faktum“, lange bevor sie ein theologisches Problem wurde (Salaville, a. a. O., col. 235). „Man wüßte nicht, was man aus dieser Epiklese machen sollte“, schreibt Archimandrit Kiprian, „wenn die verwandelnde Kraft den Worten des Herrn zukäme. Umgekehrt dagegen schließen die Herrenworte, wenn sie im Einsetzungsbericht nach ihrem historischen Gewicht zitiert werden, keineswegs die Epiklese aus, die sie vielmehr vollendet“ („Irénikon“, ebd. S. 179).

Doch haben die orientalischen Väter niemals die Epiklese in der Weise als verwandelnde Formel betrachtet, wie das die Lateiner mit den Einsetzungsworten tun. Eine solche Auffassung liegt nicht im Geiste des christlichen Ostens. Die Epiklese hat keine Macht zu verwandeln, sondern „der Priester spricht nach orientalischer Tradition dieses Gebet in persona Ecclesiae. Es ist also nicht die Macht des Priesters, des an Christi Stelle stehenden, die wirkt, sondern die Gnade des Trösters selber.“ Archimandrit Kiprian wiederholt nochmals: „Alle Sakramente und kirchlichen Riten der orientalischen Kirche sind ebenso viele feierliche und ausdrückliche Bekenntnisse der orthodoxen Pneumatologie . . .“ (ebd. S. 183). Und damit steht die Ostkirche in der ältesten Tradition der Urkirche, geht sie zurück auf die charismatische Zeit der Anfänge, als

der Kult seine Kraft noch der unmittelbaren Inspiration entnahm, da der lebenspendende göttliche Hauch die ganze Kirche erfüllte und die charismatischen Gebete frei entsprangen (vgl. Didache, Justinus u. a.). „Jede Gnade und jede vollkommene Gabe steigt auf uns herab vom Vater durch den Sohn im Heiligen Geiste . . . Gott der Vater belebt also alles durch den Sohn im Heiligen Geiste“, sagt Kyrill von Alexandrien (PG 82, col. 908).

Eine Epiklese in der römischen Messe?

In einer Intervention in der Diskussion über die Göttliche Offenbarung auf dem II. Vatikanischen Konzil hat am 5. Oktober 1964 ein ostkirchlicher Theologe, der melkitische Erzbischof Neophyt Edelby, Titularerzbischof von Edessa und Weihbischof des Patriarchen Maximos IV., den Begriff der Epiklese in einem sehr weiten Sinne als Herabrufung des Heiligen Geistes überhaupt verwandt. Durch ein neues Verständnis des Wirkens des Heiligen Geistes in der Heilsgeschichte und der Geschichte überhaupt hofft er die juristische und „fast nominalistische“ Mentalität der lateinischen Kirche überwunden zu sehen. Diese Mentalität habe schon im Mittelalter Konsekration und Epiklese ebenso einander entgegengesetzt wie in neuester Zeit den Primat und die Kollegialität. Aber Konsekration und Epiklese gehören zusammen, ebenso wie die Heilige Schrift als Epiklese der Geschichte aufgefaßt werden kann, indem die Welt durch die in der Schrift ausgedrückte Heilsgeschichte ihre Epiklese, d. h. die Herabrufung des Heiligen Geistes und Sein Eingehen in sie besitzt. So ist auch „die Tradition die Epiklese der Heilsgeschichte, die Theophanie des Heiligen Geistes, ohne die die Geschichte der Welt unverständlich ist und die Heilige Schrift toter Buchstabe bleibt“.

Wenn hier das Morgenland dem Abendland seine allzu juristische Mentalität vorhält, die u. a. dazu geführt hat, daß die abendländische Eucharistiefeyer keine Epiklese besitzt, und die geheilt werden könnte durch eine ganz allgemeine Öffnung für die Erkenntnis des Wirkens des Heiligen Geistes, so erhebt sich die Frage, ob eine Epiklese im Kanon der abendländischen Messe einen Platz finden könnte. Während die Epiklese im eigentlichen Sinne als Herabrufung des Heiligen Geistes auf die Gaben, um die Wandlung zu vollziehen, in den Ostkirchen, wie wir sahen, sehr früh nachzuweisen ist, hat (nach J. A. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia II*, S. 240 ff.) im Westen, d. h. in den alten Patriarchaten Alexandrien und Rom, ebenso früh eine „Herabrufung der göttlichen Gnadenkraft über die Gaben“ vor den Einsetzungsworten gestanden („Komm Heiligmacher, allmächtiger ewiger Gott . . .“). „Daß auch die römische Messe innerhalb des Kanons einmal eine Heilig-Geist-Epiklese als Wandlungsbitte besessen habe, dafür fehlt in den Urkunden der römischen Liturgie jede sichere Spur . . . Jedenfalls gehört eine solche Epiklese in Rom nicht zur alten Überlieferung . . .“ (Jungmann a. a. O., S. 242).

Orthodoxe Interpretation des lateinischen Brauchs

Aber ganz abgesehen von der historischen Frage erscheint die Wandlung, wie sie heute in der lateinischen Messe vollzogen wird, in orthodoxer Sicht auch auf einer Theologie zu beruhen, die eine Epiklese ausschließt. Archimandrit Kiprian schreibt in seinem Buch über die Eucharistie (s. o., S. 239 f.), die katholische Kirche kenne keine Epiklese, weil nach ihrer Lehre der Priester an Christi Statt handelt und die volle Konsekrationskraft besitzt wie

Christus selber. Und „wie es für Christus sinnlos gewesen wäre, den Heiligen Geist herabzurufen, so wäre es auch für seinen Stellvertreter nicht passend“. Und so sei das Epiklese-Gebet im Laufe der Zeit aus der Messe entfernt worden, oder genauer: „es ist im Kontext ihrer Gebete so verdeckt worden, daß es seine Bedeutung und seinen Charakter verlor“ und die Wandlung jetzt durch die Einsetzungsworte allein als vollzogen gilt.

Eben das ist es aber, was die orthodoxe Theologie in zweifacher Hinsicht nicht annehmen kann: einmal lehnte sie den Gedanken des Handelns des Priesters „an Christi Statt“ völlig ab, und indem sie dies ablehnt und infolgedessen, ihrem Glauben nach, auch die Kraft des Dreieinigigen Gottes, die in Christus ist, in den vom Priester wiederholten Einsetzungsworten nicht zugegen sein kann, lehnt sie mit gleicher Entschiedenheit den Vollzug des Sakramentes ohne die in der Epiklese verdeutlichte Mitwirkung des Heiligen Geistes ab. Darin sind übrigens die mit Rom unierten Ostkirchen ganz der gleichen Meinung. Msgr. Edelby sagte in diesem Sinne auf dem Konzil: „Man kann die Sendung des Heiligen Geistes nicht von der Sendung des Fleischgewordenen Wortes trennen.“

Das Sakrament als Werk der Gemeinschaft

Zweifellos ist aber auch der andere theologische Gesichtspunkt für die orthodoxe Theologie der Epiklese von größter Bedeutung, den wir schon eingangs bei B. Bobrinskoy fanden. Er sei hier nochmals in Formulierungen angeführt, mit denen Bobrinskoy seinen Gedanken in seinem Aufsatz „Le Saint Esprit dans la Liturgie“ (*Studia Liturgica* 1962, Nr. 1, S. 55) wiedergegeben hat: „Das Geschenk der ‚Gnade‘ oder vielmehr die doppelte Gegenwart Christi und des Heiligen Geistes in der Kirche hat nichts Automatisches. Sie erfordert das glühende Flehen der Kirche, des gesamten, um das eucharistische Mal versammelten Volkes. Alle Gebete der eucharistischen Liturgie, eingeschlossen die vor und nach dem Kanon, haben diesen epikletischen Charakter.“ Und wenn Bobrinskoy ebenso wie Archimandrit Kiprian betont, daß die römische Auffassung, nach der der Priester in persona Christi durch die Wiederholung der Einsetzungsworte die Wandlung vollzieht, für die Orthodoxie unannehmbar ist, so fügt er als entscheidenden Grund noch hinzu, daß nach orthodoxem Glauben „der Vorsteher der eucharistischen Versammlung nicht allein, ex sese, vor der anwesenden, jedoch passiven Versammlung die Konsekration vollzieht; die Eucharistie ist liturgisch, das heißt, sie ist gemeinsame Handlung der ganzen Versammlung, in deren Namen und mit der vereint der Priester handelt . . . Die Versammlung als Ganzes ist es, die die lokale Kirche in der ganzen Fülle ihrer Katholizität, und das heißt, den Leib Christi oder die Braut Christi verkörpert; es ist die Versammlung als Ganzes, die Hierarchie und die Gläubigen, die sich mit Christus durch die Herabkunft des Heiligen Geistes in der eucharistischen Kommunion vereint.“

Dieser Gedanke macht die theologische Grundkonzeption der Orthodoxie hinsichtlich der Kirche und der Eucharistie besonders deutlich: die Epiklese ist unerlässlich, weil sie den Heiligen Geist herabrufft, ohne den in der Kirche nichts geschieht. Der Heilige Geist ist aber eine Gabe an die gesamte Kirche, und Er erfüllt alle Glieder, so daß es nicht anders sein kann, als daß auch die ganze Kirche, Klerus und Laien, Ihn herbeirufen muß, damit sich das vollzieht, was die Kirche zur Kirche macht: die Eucharistie.

Eine Stellungnahme von Adveniat

Die Geschäftsstelle der Bischöflichen Aktion Adveniat bittet uns, folgende Erklärung zu veröffentlichen: Betrifft Ihren Artikel „Eine nutzlose Kathedrale für Rio de Janeiro“, Herder-Korrespondenz, Januar 1966.

Unsere vorläufige Stellungnahme dazu:

In zahlreichen Zuschriften wurden wir um Auskunft ersucht, ob die Aktion Adveniat das Projekt des neuen Kathedralbaus für Rio de Janeiro mitfinanziert.

1. Adveniat liegt kein Antrag auf Unterstützung des Kathedralbaus vor. Dementsprechend wurden und werden auch keine Mittel dafür aus der Aktion Adveniat zur Verfügung gestellt.

2. Adveniat ist bisher nur die Tatsache bekannt, daß die alte Kathedrale von Rio de Janeiro aus verkehrstechnischen Gründen abgebrochen werden muß. Die Geschäftsstelle hat den Wortlaut der sechs Gutachten von CERIS

(Zentrum für Kirchenstatistik und Sozialforschung) angefordert. Zudem bemühen wir uns um alles Material, das eine objektive Urteilsbildung über die Motive und Ziele der Planung ermöglicht.

3. Die Aktion Adveniat betont, daß es nicht Aufgabe der deutschen Katholiken ist, Rechenschaft über ein Projekt zu verlangen, das ausschließlich in den Verantwortungsbereich der zuständigen Hierarchie fällt. Die Aktion Adveniat kann außerdem belegen, daß die pauschale Behauptung: „Seit Sommer 1964 ist die ganze finanzielle und personelle Aktivität der Erzdiözese Rio de Janeiro auf ein Projekt konzentriert . . .“, nicht zutrifft.

Nach der Prüfung aller erbetenen Unterlagen werden wir im Interesse der Erzdiözese Rio und der Aktion Adveniat eine sachliche Darstellung der Tatbestände publizieren.

Dr. Paul Hoffacker
Geschäftsführer

Hildegard Lünig
Pressereferentin

Aktuelle Zeitschriftenschau

Theologie

ALSZEGHY, SJ - FLICK, SJ. *Il peccato originale in prospettiva personalistica*. In: Gregorianum Jhg. 66 Vol. 46 Heft 4 (1965) S. 705-732.

Zwei Gelehrte legen den gemeinsamen Versuch vor, offenbar in Anlehnung an das Rundschreiben Pauls VI. *Ecclesiam suam*, die Lehre von der Erbsünde auf personale bzw. dialogische Kategorien zu bringen. Nach einer Kennzeichnung der Unmöglichkeit des Dialogs als Folge der Sünde des ersten Menschen, sowohl in horizontaler wie in vertikaler Hinsicht, wird der Dialog Gottes mit der Person des Menschen beschrieben, der — hier liegt wohl eine Grenze in der biblischen Einsicht vor — ohne die Gnade nicht möglich sei. Er werde erst auf Grund der Taufe möglich (aber wie kommt es denn zum Taufbegehren?). Sünde sei die Unfähigkeit zum Dialog mit Gott. Dieser Dialog erfolge nicht kollektiv, sondern immer nur korporativ durch den Einzelnen und mit dem Einzelnen.

BENOIT, Maurice Pierre, OP. *Inspiration und Offenbarung*. In: Concilium Jhg. 1 Heft 10 (Dezember 1965) S. 797-805.

Dieses Sonderheft über biblische Exegese wird vom Verfasser mit einer theologischen Erhellung der Inspirationslehre aus den Aussagen des AT wie des NT eingeleitet, soweit solche überhaupt vorliegen. Das Ergebnis ist, daß es sich nie um eine „kollektive“ Inspiration, also etwa „Gemeintheologie“ handelt, sondern immer einzelne bevorzugte Menschen ergriffen und zum Zeugnis bestimmt wurden. Der Vorgang der Offenbarung aber schließe nicht aus, daß der Betroffene erst allmählich und durch stufenweise Erfahrung den Inhalt der persönlichen Begegnung mit dem Wort Gottes erfasse und sich zu eigen mache.

BENZ, Franz. *Seelsorge am Milieu — Notwendigkeit und Grundlegung*. In: Tübinger Theologische Quartalsschrift Jhg. 143 Heft 4 (1965) S. 432-470.

Benz geht in dieser Fortsetzung seiner Studie davon aus, daß eine Pluralität von Seelsorgeträgern einer Koordination der Arbeit bedarf, wobei auf die soziologischen Gegebenheiten des Gebietes Rücksicht genommen werden müsse: die „menschliche Zone“ müsse durch die Kirche als „pastorale Zone“ übernommen werden. Die Vorschläge zur Durchführung der Koordination heben bereits auf den in Vorbereitung befindlichen, vom Bischofsdekret empfohlenen Seelsorgetag ab. Der Aufsatz klingt in die aktuelle These aus, daß die Arbeit am Milieu mit der apostolischen Aktivierung der Laien steht und fällt, vor allem mit der Bildung einer Equipe im Dekanat, die auch die Kontinuität verbürgt.

BISER, Eugen. *Sprachliche Einübung. Aufriss einer theologischen Elementarlehre*. In: Hochland Jhg. 58 Heft 2 (Dezember 1965) S. 89-100.

Nach Biser ist das Problem der Fundamentaltheologie heute, die sich reiner Apologetik in dieser oder jener Weise entwindet, nicht „ein Problem der Argumentation, sondern mehr als je zuvor ein Problem der Sprache“. Das Problem liegt im Finden der eigenen Sprache, damit sie „nicht in einer entlehnten redet, auch nicht in der wissenschaftlichen, auf die wissenschaftlich interpretierte und technisch verwaltete Weltwirklichkeit abgestimmten Sprache der Gegenwart“. In der Wechselwirkung von theologischem Reden und jeweiligem Zeitgeist lassen sich vereinfachend drei Phasen unterscheiden: die Phase der Vorherrschaft des Bildes, die Phase der Vorherrschaft des Begriffs und die Phase des Vorrangs des Wortes. Diese seien aber nur Elemente der Sprache der Schrift, der maßgeblichen Sprache für alles Christliche und alle Theologie, zu deren unverletzlicher Einheit die Theologie als ihrer eigenen Sprache jenseits aller Anpassung zurückkehren müsse.

CAZELLES, Henry. *Die Thora des Moses und der Erlöser Christus*. In: Concilium Jhg. 1 Heft 10 (Dezember 1965) S. 819-830.

Die Arbeit des Sulpizianers und Alttestamentlers am Institut Catholique Paris erläutert am jüdischen Gesetz den Inhalt des Heils durch die göttliche Wahl des Königs, vergleicht den altisraelitischen Heilsbegriff mit dem König als Heilbringer im Alten Orient und gewinnt von hier aus die Grenze der Monarchie an der Thora des Moses, eine neue Sicht des Dekalogs, der in der pharisäischen Thoradeutung zum Kodex jüdischer Moral und Bürgereinsinnung wurde. Der Aufsatz ist eine moderne exegetische Weise der Bestätigung der These von Paulus, wonach die Thora der „Zuchtmeister auf Christus“ war (Gal. 3, 24).

SECKLER, Max. *Katholisch als Konfessionsbezeichnung*. In: Tübinger Theologische Quartalsschrift Jhg. 145 Heft 4 (1965) S. 401-431.

Diese erweiterte Antrittsvorlesung vor der Universität Tübingen räumt mit allen apologetischen Versuchen der letzten 400 Jahre auf, durch alle möglichen „Nota“ den Begriff des Katholischen zu retten, obwohl er in der Praxis als Konfessionsbezeichnung, also einschränkend, verwendet wurde, und zwar völlig unbedenklich. Seckler berichtet sodann über die verwirrende Fülle neuerer Versuche, die Katholizität als Qualität wiederzugewinnen. Er hält die Beschäftigung der Theologie mit der Kirche nicht für ausreichend, sondern sucht ein richtiges theologisches Wort „für die ökumenische Realität, in der wir leben“, also den Anfang einer „realhistorischen Katholizität“. Der Terminus soll bleiben, aber als Konfessionsbezeichnung.

SEIBEL, Wolfgang. *IV. Sitzungsperiode des Konzils*. In: Stimmen der Zeit Jhg. 91 Heft 1 (Januar 1966) S. 45-63.

Seibel gibt einen umfassenden, nüchternen und instruktiven Überblick über die letzte Session des Konzils und die Entwürfe bzw. Dekrete, die während dieser noch diskutiert wurden: Religionsfreiheit, Schema 13, missionarische Tätigkeit der Kirche, Dienst und Leben der Priester. Der Beitrag schließt mit einigen allgemeinen Betrachtungen über das Konzil als Ganzes: Das Konzil habe Anstöße gegeben, die jetzt aufgenommen und weitergeführt werden müssen. Die Unabgeschlossenheit sei geradezu das Wesenselement des Zweiten Vatikanums. Es weise über sich hinaus, weil es nur in der Weiterführung der in ihm aufgebrochenen Impulse seinen Sinn finde. Die Entscheidung über Erfolg oder Mißerfolg falle erst in der nachkonziliaren Zeit. Seibel warnt auch davor, die rein institutionellen und strukturellen Reformen zu überschätzen. Kollegiale Organe können durchaus ebenfalls von einer autoritären Mentalität beherrscht sein.

Auferstehungsglaube. In: Kairos Jhg. 7 Heft 3 (1965).

Die Beiträge dieses Heftes sind dem Auferstehungsglauben in den Religionen gewidmet. Gertrud Thausig berichtet: „Betrachtungen zur altägyptischen Auferstehung“ (S. 187-194), Rudolf Mayer über: „Der Auferstehungsglaube in der iranischen Religion“ (S. 194-207), Walter Pötscher über: „Die ‚Auferstehung‘ in der klassischen Antike“ (S. 208-215), in der der Glaube an eine individuelle Auferstehung im Fleische nicht habe aufkommen können, Alois Closs über: „Irdisches Wiedersehen im Glauben der Alten Nordeuropäer“ (S. 216-234). Der letzte Beitrag von Josef Haekel unterrichtet „Zur Frage der endzeitlichen ‚Auferstehung‘ in den Religionen der Naturvölker“ (S. 235-241). Eine Beziehung zum christlichen Auferstehungsglauben fehlt.

Weltmission und Seelsorge. In: Lebendige Seelsorge Jhg. 17 Heft 1 (Januar 1966).

Das ganz der Weltmission gewidmete Heft eröffnet Franz Gypkens mit einer theologischen Wegweisung, der eine grundlegende Analyse von Hans-