

Die innerhalb der evangelischen Kirchen sichtbar gewordenen und von den Katholiken in ihrer vollen Dimension noch kaum beachtete Bewegung, die nach Jahrhunderten „eucharistischer Abstinenz“ die Ausdrucksfülle einer festlich gestalteten Abendmahlsliturgie wiederentdeckt und in die Gemeinden zu reintegrieren versucht, hat den 18. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Nürnberg im Jahr 1979 entscheidend geprägt.¹ Die Wiedergeburt des Liturgischen füllt ein Vakuum evangelischer Abendmahlsfrömmigkeit und -praxis, die bislang von einer übertriebenen Zurückhaltung, ja Angst und Scheu diktiert waren.² Zweifellos ist diese Entwicklung mit einer Frucht der Liturgischen Bewegung, die vom katholischen Raum ausgehend wesentlich in den evangelischen Bereich eingewirkt hat.³

Die Tradition der Kirche lehrt uns, daß das Kernstück christlicher Eucharistie schon immer das Hochgebet war. Die Liturgiereform des Vatikanum II hat hier im katholischen Gottesdienst einiges in Bewegung gebracht, insofern dem römischen Kanon drei weitere Hochgebete gleichberechtigt an die Seite gestellt wurden.⁴ Diese Tatsache fand in der evangelischen Kirche durchaus starke Beachtung und publizistischen Widerhall.⁵ Von daher ist der Versuch

¹ Die kompetente Publikation darüber: Georg Kugler (Hrsg.), Forum Abendmahl – im Auftrag und unter Mitarbeit des Projektausschusses Abendmahl, Gottesdienst, Fest und Feier des 18. Deutschen Evangelischen Kirchentages in Nürnberg (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 346), Gütersloh 1979, 216 Seiten.

² Über die Renaissance des Liturgischen in den Kirchen der Reformation: Walter Lotz, Eucharistie evangelisch – der Gottesdienst, den Christus geboten hat (Windecker Taschenbücher Band 3), Windeck 1979. – Johannes Hanselmann, Abendmahl in Gottesdienst und Gemeindeaufbau (Referat bei der Tagung der Landessynode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Herbst 1977), Evangelischer Presseverband für Bayern, München.

³ Vgl. Walter Lotz, Eucharistie evangelisch, 15–21. – Zu dieser Wiedergeburt des Liturgischen haben auch ganz entscheidende Anstöße gegeben und Beiträge geleistet die verschiedenen Communities innerhalb der Kirchen der Reformation. Über diese Communities informiert umfassend: Johannes Halkenhäuser, Kirche und Kommunität (Konfessionskundliche und kontrovers-theologische Studien 42), Paderborn 1978, 441 Seiten; hier 210–237 und 371–393. – Vgl. auch Karl Schlemmer, Eine Lebensfrage für die Kirche (Aphorismen zur Bilanz der Liturgiereform), in: Heiliger Dienst Nr. 2/1980, Salzburg, 68 (bes. Anm. 24).

⁴ Vgl. Josef Andreas Jungmann, Messe im Gottesvolk, Freiburg/Br. 1970, 77–82. – Emil Joseph Lengeling, Die neue Ordnung der Eucharistiefeier (Reihe: Lebendiger Gottesdienst Heft 17/18), Münster/Westf. 1970, 30f. – Karl Schlemmer, Bausteine für den Gottesdienst, Würzburg 1980, 105f. – Die übrigen inzwischen approbierten Hochgebete (z. B. Kinderhochgebete, Hochgebete zum Heiligen Jahr 1975) sind in diesen Überlegungen nicht berücksichtigt.

⁵ Vgl. Ottfried Jordahn, Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete in der erneuerten römischen Liturgie, in: Una Sancta, Jg. 31 (1976), Meitingen-Freising, 245–256. – Herbert Goltzen, Gratias agere – Das Hochgebet im neuen Meßbuch, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie, 20. Band (1976), Kassel, 1–43. – Beide Aufsätze laufen teils stark zusammen, in verschiedenen Fragen allerdings, die ökumenisch nicht eindeutig geklärt sind, streben die vorgebrachten Ansichten auseinander.

reizvoll und sehr aufschlußreich, in Kürze darzustellen, welche Beurteilung die neuen Hochgebete in der evangelischen Theologie erfahren und wie dort deren ökumenische Relevanz gesehen wird.

1. Die „*participatio actuosa fidelium*“⁶

In gesamtökumenischer Betrachtung wird das Hochgebet als ein gemeinsames Handeln von ordiniertem Priester und Volk gesehen. Von daher muß die Gemeinde auch in diesem Teil der Messe aktiv beteiligt sein. Somit sind die Anordnung, das Hochgebet laut zu sprechen, und die Zulassung der Muttersprache in der Eucharistiefeier als ein erster Fortschritt in diesem ökumenischen Verständnis zu sehen. Denn jetzt tritt „für die katholische Gemeinde neben dem betenden auch der aktuell hörende und verstehende Mitvollzug des ganzen Hochgebets“.⁷

In diesen Rahmen der „*participatio actuosa*“ gehört natürlich in besonderem Maß die Akklamation des Volkes: „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit“. Hier wird das eigentliche Hochgebet eigens unterbrochen, um die mitfeiernde Gemeinde am Kernpunkt der Eucharistiefeier aktiv teilnehmen zu lassen. Diese Akklamation hätte nun umso leichter auf ökumenische Zustimmung und Akzeptierung stoßen können, als Wilhelm Löhe sie bereits im Jahr 1853 in seine lutherische Agende übernommen hat.⁸ Deshalb ist es eine ökumenisch bedauerliche Rückentwicklung, daß diese Akklamation in der neuerlichen Agendenrevision zunächst zwar noch übernommen worden ist, in der letzten Entwurfsfassung aber kaum mehr beachtet wird und die Einleitung „Geheimnis des Glaubens“ ganz wegfällt.⁹ Denn „in dieser Akklamation findet das priesterliche Mithandeln der Gemeinde beim Abendmahl eine besonders deutliche Ausprägung“.¹⁰

⁶ Vgl. Johannes H. Emminghaus, Die Messe, Klosterneuburg 1976, 21–24. – Adolf Adam, Die Messe in neuer Gestalt, Würzburg 1974, 18–21. – Karl Schlemmer, Die Rollen und Rollenbücher der erneuerten Liturgie (I), in: Anzeiger für die katholische Geistlichkeit Nr. 5/1980, Freiburg/Br., 172. – Eine ausführliche biblische Grundlegung gibt: Otto Knoch, „Jeder trage etwas bei“ (1 Kor 14,26) – Die Mitgestaltung des Gemeindegottesdienstes durch Gemeindeglieder, in: Theodor Maas-Ewerd und Klemens Richter (Hrsg.), Gemeinde im Herrenmahl, Freiburg/Br. 1976, 61–72.

⁷ Otfried Jordahn, Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete, 249. – Vgl. dazu auch: Manfred Probst, Das eine Hochgebet und die verschiedenen Texte, in: Theodor Maas-Ewerd und Klemens Richter (Hrsg.), Gemeinde im Herrenmahl, 292–295.

⁸ Vgl. Otfried Jordahn, Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete, 249.

⁹ Vgl. Otfried Jordahn, Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete, 249f.

¹⁰ Christhard Mahrenholz und Herwarth von Schade (Hrsg.), Reihe gottesdienst heft 4, Hamburg 1972, 9.

Sinnvollerweise ist der Ruf „Geheimnis des Glaubens“ aus dem Zusammenhang mit der Kelchkonsekration herausgenommen worden. Denn an dieser Stelle war seine Bedeutung nie befriedigend erklärbar. Jetzt aber hat er in seiner Stellung vor der Akklamation eine einleuchtende Bedeutung erhalten. So leitet er als Zuruf die Gemeindeakklamation geradezu ein. Von daher ist es auch sinnvoll, wie es ja das Deutsche Meßbuch und das „Gotteslob“ entgegen dem lateinischen Missale tun, das „mysterium fidei“ dem Diakon zuzuweisen, da dieser Ruf die Aufmerksamkeit des Volkes anspricht.¹¹ Für die evangelische Theologie bedeutet das laute Sprechen des Hochgebetes in der Muttersprache einen entscheidenden Wandel: die reine Klerusliturgie sei überwunden, das Volk hingegen erfülle seine priesterliche Aufgabe.¹²

2. Die Epiklese

In der evangelischen Abendmahlsliturgie kann die Geistbitte sowohl vor als auch nach den Einsetzungsworten stehen, „wenn nur die pneumatische Dimension des gesamten Handelns ernst genommen wird“.¹³ In der römischen Kirche allerdings ist man hier weiterhin der westlichen Tradition verhaftet. Zwar gibt man zu, die Wandlung der Gaben sei in der alten Kirche nicht auf einen Moment fixiert gewesen, und in der mit Rom unierten Kirche des Ostens sei auch die Epiklese nach den Einsetzungsworten üblich¹⁴, aber es sei entgegen dem „ingenium romanum“, nach den Einsetzungsworten erst noch um die Segnung der Gaben zu beten, wenn mit den „Verba Testamenti“ bereits die Realpräsenz vollzogen wird.¹⁵ Da aber keine dogmatischen Gründe für eine strikte Beibehaltung der Epiklese vor den Einsetzungsworten existieren, hat man wohl aus pastoralen Gründen die nunmehrige Anordnung geschaffen. So wurde eine Aufteilung der zunächst zusammenhängenden Epiklese in Hochgebet II und IV vorgenommen: Die Gaben-Epiklese (= Wandlungsepiklese) ist den Einsetzungsworten vorangestellt, während die Bitte um geistliche Segnung der Empfänger (= Kommunionepiklese) der Anamnese im postkonsekratorischen Teil folgt. Diese Einteilung ist durchaus der abendländischen Tradition gemäß und theologisch sehr angemessen.¹⁶

Ungemein wichtig für die ökumenische Betrachtung ist die Übereinstimmung, daß nicht die Kirche über das Sakrament verfügen kann, sondern daß

¹¹ Vgl. Herbert Goltzen, *Gratias agere*, 17.

¹² Vgl. Herbert Goltzen, *Gratias agere*, 38.

¹³ Lutherische Liturgische Konferenz Deutschlands, Rundschreiben 37/1972. – Ottfried Jordahn, *Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete*, 251.

¹⁴ Vgl. Josef Andreas Jungmann, *Messe im Gottesvolk*, 67–71.

¹⁵ Vgl. Herbert Goltzen, *Gratias agere*, 22 f (zu beachten bes. Anm. 55).

¹⁶ Vgl. Ottfried Jordahn, *Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete*, 251.

sie Gott bitten muß, die Gaben anzunehmen und in Christi Leib und Blut umzuwandeln. Diese Bitthaltung der Kirche kommt im Gebet um den Heiligen Geist, in der Epiklese, zum Ausdruck.¹⁷

3. Der Einsetzungsbericht

Eine ökumenisch bedeutsame Änderung haben die Einsetzungsworte durch den Zusatz „quod pro vobis tradetur“ bzw. „quod pro vobis et pro multis effundetur“ erhalten. Denn dadurch wird der „Pro-Nobis-Charakter“ der Eucharistie endlich wieder deutlich herausgestellt, was schon immer ein reformatorisches Hauptanliegen war.¹⁸ Das isolierte Konsekrationswort „Das ist mein Leib“ konnte ja den Eindruck erwecken, als handle es sich nur um die „Herstellung“ der Realpräsenz des Leibes Christi; die Hingabe Christi am Kreuz blieb hier unerwähnt und ebenso das „für euch“, dem das Kreuzesopfer dient und das in der Austeilung „für euch“, im Mahl das Ziel der Gegenwart des Leibes Christi ist.¹⁹

Interessant ist des weiteren die Übersetzung des Zusatzes „pro vobis et pro multis effundetur“. Dieses „pro multis“ wird mit „für alle“ im Sinn des hebräischen „harrabim“ wiedergegeben. Dadurch soll ganz deutlich auf die universale Dimension des Erlösertodes Christi hingewiesen werden.

Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete zeigt sich nicht zuletzt darin, wie auf Anregungen und Einsprüche der evangelischen Kirche eingegangen worden ist. So wurde z. B. die Übersetzung von „dedit . . . dicens“ (= reichte es mit den Worten) wiedergegeben mit: „reichte es seinen Jüngern und sprach“. Erst in der zweiten Übersetzung ist wieder, genau wie in den reformatorischen Fassungen, aufgezeigt, daß das Wort des Herrn hier gebietend schaffendes Wort ist, das geschehen läßt, was Er sagt. In der ersten Fassung aber waren die Worte Jesu zu einem belanglosen Begleitwort degradiert. Auf dieses Manko hatte u. a. die evangelische Kirche hingewiesen, worauf es dann zur Änderung des Textes kam.²⁰

Kritisch angemerkt wird an der Neufassung der Einsetzungsworte vor allem, daß die Anamnese „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ lediglich nach dem Kelchwort, nicht aber nach dem Brotwort steht. Dies ist besonders deshalb als negativ zu werten, da in der katholischen Kirche die Kommunion unter beiden Gestalten seltener praktiziert wird. Allein deswegen hätte schon der

¹⁷ Vgl. Evangelischer Erwachsenenkatechismus, Gütersloh 1975, 1110.

¹⁸ Vgl. Ottfried Jordahn, Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete, 248.

¹⁹ Herbert Goltzen, Gratias agere, 17 (Anm. 42).

²⁰ Vgl. Herbert Goltzen, Gratias agere, 17f.

Wiederholungsbefehl beim Brotwort stärker betont werden müssen.²¹ Hinzu kommt, daß dieser Auftrag Jesu sowohl bei Lukas wie auch bei Paulus nach dem Brotwort steht,²² nach dem Kelchwort finden wir ihn nur bei Paulus.²³ So bleibt der dringende Wunsch für die Zukunft, eine ökumenisch einheitliche Textgestalt in den Christusworten zu erreichen.

4. Die Interzessionen

Die Bitten für die Verstorbenen und um Gemeinschaft mit den Heiligen sind selbst im katholischen Raum nicht unumstritten. So wird nicht recht eingesehen, weshalb die Interzessionen auch nach der Wiederentdeckung des Allgemeinen Fürbittgebetes weiterhin ihren Platz im Hochgebet haben sollen; denn die Fürbitten am Ende des Wortgottesdienstes der Messe erfüllen dort voll und ganz ihre Aufgabe. Dort ist ja ihr authentischer Platz.²⁴

Gerade die Interzessionen sind es, die auch den ökumenischen Bestrebungen Schwierigkeiten bereiten, obgleich in den lutherischen Hochgebeten eine Interzession – wenn auch nur in rudimentärer Form – vorhanden ist, indem um Gemeinschaft aller Gläubigen im Gottesreich gebetet wird. Diese Bitte zielt auf die Einheit der Kirche sowie auf die eschatologische Vollendung in der Gemeinschaft mit den im Glauben Entschlafenen und Heiligen, doch wird das letztere nicht direkt angesprochen. Grundsätzlich allerdings haben im evangelischen Gottesdienst die konkreten Fürbitten ihren Platz nach der Predigt, da ihm die Vorstellung einer größeren Wirkkraft des Gebetes in größtmöglicher Nähe zur Konsekration fernliegt.²⁵ Dennoch ist in der Frage der Interzessionen die Diskussion noch in vollem Gang, und es gibt auch auf evangelischer Seite stark voneinander abweichende Meinungen. Zum Teil findet man die Interzessionen im katholischen Hochgebet sogar als „wohltuend knapp gehalten“.²⁶ Gerade deshalb böten sie so ein beachtenswertes Modell für eine bei gebührender Kürze dennoch ansprechend konkrete Gestaltung jener Bitte, die in den lutherischen Hochgebeten etwas zu karg und vorsichtig ausgefallen ist. Man sollte sie in ökumenischer Freiheit als Möglichkeit aufgreifen.²⁷

²¹ Vgl. Ottfried Jordahn, Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete, 248. – Herbert Goltzen, *Gratias agere*, 17 (bes. Anm. 42).

²² Lk 22, 19 bzw. 1 Kor 11, 24.

²³ 1 Kor 11, 25.

²⁴ Vgl. Karl Amon, Zur Struktur der Hochgebete, in: *Gottesdienst* Nr. 18/1968, Freiburg/Br., 139. – Reiner Kaczynski, Die Interzessionen im Hochgebet, in: Theodor Maas-Ewerd und Klemens Richter (Hrsg.), *Gemeinde im Herrenmahl*, 303–313.

²⁵ Vgl. Ottfried Jordahn, Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete, 254.

²⁶ Ottfried Jordahn, Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete, 255. – Vgl. dazu auch: Heinrich Rennings, *Unitas et varietas*, in: *Gottesdienst* Nr. 23/1974, Freiburg/Br., 178.

²⁷ Vgl. Ottfried Jordahn, Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete, 255.

In diesem Zusammenhang sei auf den Evangelischen Erwachsenenkatechismus aufmerksam gemacht, der davon spricht, daß der Christ im Leben *und* im Tod auf Gemeinschaft angewiesen ist, daß der Bischof als Repräsentant der Kirche auf regionaler Ebene betrachtet und daß Maria als Urbild der Kirche gesehen werden muß. Die Kirche aber, deren sichtbares Zeichen die Feier der Eucharistie ist, gründet auf dem Zeugnis der Apostel. Von daher ist es unverständlich, warum es nicht auch in einem lutherischen Hochgebet konkret fürbittende Formulierungen geben sollte, die im Namen des Bischofs repräsentierte Ortskirche als Raum der versammelten Gemeinde wie die Heiligen und Entschlafenen als umgreifende Gemeinschaft namentlich auszusprechen.²⁸

Für die lutherische Praxis könnte das katholische Vorbild durchaus bedenkenswert sein. Denn würde man den auf die konkrete Kirche mit ihrem Bischof, auf die Gemeinschaft der Entschlafenen und der großen Heiligen abzielenden Intentionen einen festen Platz im Hochgebet geben, so könnte man das Allgemeine Gebet der Fürbitte besser auf konkrete, aktuelle Situationen und auf die Predigt abstimmen.²⁹ Die Beibehaltung der Interzessionen im Hochgebet bringt auch für den katholischen Gottesdienst das Postulat mit sich, die Gestaltung der Fürbitten am Ende des Wortgottesdienstes der Messe lebendig und verantwortungsvoll zu praktizieren. Trotz berechtigter Bedenken können die Fürbittgebete im katholischen Hochgebet somit durchaus ihrem spezifischen Auftrag gerecht werden.

5. Der heilsgeschichtliche Charakter von Hochgebet IV

Die Erarbeitung eines eigenen heilsgeschichtlichen Hochgebetes, das auf die „Anaphora Basilii Caesariensis“ zurückgeht³⁰ und somit keine völlige Neuschaffung darstellt, wird im evangelischen Bereich sehr begrüßt. So hatten bereits evangelisch-lutherische Konzilsbeobachter auf die Wichtigkeit einer biblischen Theologie aufmerksam gemacht, in der die Heilsgeschichte des Alten und des Neuen Testaments deutlich zum Ausdruck kommt.³¹

Hochgebet IV bietet sich vor allem an bei besonderen Anlässen wie Gruppentagungen, Religiösen Freizeiten, Festen geschlossener Gruppen usw., da diese „Gemeinden“ nicht regelmäßig zusammenkommen. Dieses Hochgebet bildet zusammen mit der Präfation eine Einheit in sich und ist unabhängig von einzelnen, das Kirchenjahr betreffenden Aspekten. Hier wird die Heils-

²⁸ Vgl. Evangelischer Erwachsenenkatechismus, 539, 922 und 1168.

²⁹ Vgl. Otfried Jordahn, Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete, 255.

³⁰ Vgl. Anton Hänggi – Irmgard Pahl, *Prex Eucharistica* (= *Spicilegium Friburgense* Vol. 12), Freiburg/Schweiz 1968, 230–243 (Anaphora Basilii Caesariensis Byzantina) und 347–357 (Anaphora Basilii Caesariensis Alexandrina).

³¹ Vgl. Herbert Goltzen, *Gratias agere*, 27.

geschichte als das Wirken der Dreieinigkeit entfaltet, in dem sich unser Glaube wiederfindet. Von daher könnte bei der Meßfeier, in der man Hochgebet IV verwendet, das Credo durchaus entfallen. Denn ob das Credo als Summarium der Verkündigung anschließend an die Lesungen oder die Predigt verstanden wird oder ob es als Doxologie im Mysterienteil (wie im Osten) steht, seine Aussagen sind hier im ganzen der Eucharistie enthalten.³²

Als besonders gut entfaltet und gelungen wird erachtet der Ausblick auf die Vollendung der Heilsgeschichte am Schluß des Hochgebetes IV, das wegen der ausführlichen Darstellung der Heilsgeschichte als ein liturgischer Brückenschlag zwischen Ost und West gesehen werden darf³³: „Und wenn die ganze Schöpfung von der Verderbnis der Sünde und des Todes befreit ist, laß uns zusammen mit ihr dich verherrlichen in deinem Reich durch unseren Herrn Jesus Christus. Denn durch ihn schenkst du der Welt alle guten Gaben“.³⁴

6. Der Opfergedanke

Am problematischsten ist und bleibt der Opfergedanke. Dies verwundert auch wenig, hat doch Martin Luther gerade ihn kritisiert. Nach Luthers Auffassung wird dadurch das Opfer Jesu Christi verdunkelt, und der Priester tritt mit „seinem Opfer“ in Konkurrenz zum Kreuzesopfer.³⁵ Von daher hat sich auf evangelischer Seite eine Überängstlichkeit breit gemacht.

In letzter Zeit allerdings ist langsam ein Sinneswandel eingetreten. Verschiedene evangelische Theologen sprechen sogar wieder von einer Berechtigung des Opfergedankens in der Eucharistie.³⁶ Auch hat man inzwischen einen ökumenischen Konsens darin erreicht, daß das Meßopfer keine Wiederholung des einmaligen Kreuzesopfers Christi im Sinn einer notwendigen Ergänzung darstellt, sondern in der Messe die einmalige geschichtliche Hingabe Jesu am Kreuz sakramental-real gegenwärtig wird.³⁷ Bei der letzten Reform der Messe durch die zuständige Gottesdienstkongregation in Rom läßt

³² Vgl. Herbert Goltzen, *Gratias agere*, 28. – Josef Andreas Jungmann, *Messe im Gottesvolk*, 77f.

³³ Vgl. Herbert Goltzen, *Gratias agere*, 27.

³⁴ Ende von Hochgebet IV (siehe Meßbuch I, 199f.).

³⁵ Vgl. Hans Bernhard Meyer, *Luther und die Messe*, Paderborn 1965, 156–166; hier 162. – Otfried Jordahn, *Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete*, 245. – Karl Schlemmer, *Bausteine für den Gottesdienst*, 23f.

³⁶ Vgl. Jean Jacques v. Allmen, *Ökumene im Herrenmahl*, Kassel 1968, 111. – Max Thurian, *Eucharistie*, Mainz 1963, 232f. – Walter Lotz, *Eucharistie evangelisch*, 35–41.

³⁷ Vgl. Heinrich Fries – Wolfhart Pannenberg, *Abendmahl und Abendmahlsgemeinschaft*, in: *Una Sancta*, Jg. 26 (1971), Meitingen–Freising, 82.

sich ein äußerst interessantes Vorgehen feststellen.³⁸ In der ersten Fassung der Allgemeinen Einführung in das Meßbuch vom Jahr 1969 steht zu lesen: „Durch Christi Wort und Tun wird das Abendmahl gegenwärtig, bei dem Christus, der Herr, selbst das Sakrament seines Leidens und seiner Auferstehung einsetzte, da er den Aposteln seinen Leib und sein Blut unter den Gestalten von Brot und Wein zum Essen reichte und ihnen zugleich den Auftrag gab, dieses Mysterium fort dauern zu lassen“. Anders hingegen sieht dieser Artikel in der Fassung von 1970 aus: „Durch Christi Wort und Tun wird das *Opfer* vollzogen, das der Herr beim letzten Abendmahl eingesetzt hat, da er seinen Leib und sein Blut unter den Gestalten von Brot und Wein darbrachte, sie den Aposteln zum Essen und Trinken reichte und zugleich den Auftrag gab, dieses Mysterium weiterhin zu begehen“.

Hier wird also ganz bewußt der tridentinische Opfergedanke wieder aufgegriffen, um „den Verdacht eines Bruches mit der dogmatischen Tradition zu entkräften“. ³⁹ Denn es hatte sich in der römischen Kirche eine oppositionelle Gruppe gebildet, die die Kontinuität der Lehre seit dem Konzil von Trient (1545–1563) gefährdet sah.⁴⁰ Somit waren diese Änderungen keine gegenreformatorischen Maßnahmen, sondern Konzessionen an die integralistische Opposition. Doch zeigt sich laut evangelischer Meinung hier wie auch bereits in der Frage der Stellung der Epiklese, daß sich die katholische Kirche von der Tradition und Meßpraxis des Mittelalters unschwer lösen kann, was allerdings in dieser Sichtweite erst noch zu beweisen wäre.⁴¹

Wie die evangelische Theologie zum Ausdruck bringt, ist in den einzelnen Hochgebeten der Opfergedanke nicht eindeutig ökumenisch interpretierbar. So bleibe z. B. im ersten Hochgebet, dem alten römischen Kanon, unklar, was mit den „makellosen Opfergaben“ am Beginn des Textes gemeint sei. Auch sei offensichtlich dargelegt, daß wir es sind, die Gott ein Opfer darbringen: „So bringen wir aus den Gaben, die du uns geschenkt hast, dir, dem erhabenen Gott, die reine, heilige und makellose Opfergabe dar“. ⁴² Das zweite Hochgebet bereite dem ökumenischen Opferverständnis insofern Schwierigkeiten, als auch hier wieder auf der „Opferbereitung durch uns“ nachdrücklich bestanden wird. Dies äußere sich darin, daß der Text des Hip-

³⁸ Zu diesem Fragenkomplex vgl. Emil Joseph Lengeling, Die neue Ordnung der Eucharistiefeier, 165–169. – Nachkonziliare Dokumentation Band 19 (Dokumente zum Römischen Meßbuch), Trier 1970, 30f.

³⁹ Herbert Goltzen, *Gratias agere*, 16.

⁴⁰ Vgl. Karl Schlemmer, Die Rollen und Rollenbücher der erneuerten Liturgie (I), 172 f.

⁴¹ Vgl. Herbert Goltzen, *Gratias agere*, 41. – Zum Verständnis der Messe im Mittelalter vgl. u. a. Karl Schlemmer, Gottesdienst und Frömmigkeit in der Reichsstadt Nürnberg am Vorabend der Reformation, Würzburg 1980, 239–243.

⁴² Vgl. Herbert Goltzen, *Gratias agere*, 20.

polyt⁴³ umgeändert wurde,⁴⁴ da nach dem „momentum consecrationis“ im „Lebensbrot“ und „Kelch des Heiles“ Leib und Blut Christi durch uns dargebracht werden.⁴⁵ Am „unökumenischsten“ wird das dritte Hochgebet bezeichnet. Hier trete der Gedanke vom eucharistischen Opfer in einem besonders starken Maß hervor. Es könne nicht bestritten werden, daß in der Sicht dieses Hochgebetes die Kirche es sei, die opfert. Der Satz: „So bringen wir dir mit Lob und Dank dieses heilige und makellose Opfer dar“ sei des weiteren noch im Sinn eines Lobopfers zu interpretieren, was vom folgenden Satz aber nicht gesagt werden kann: „Schau gütig auf die Gabe deiner Kirche. Denn sie stellt dir das Lamm vor Augen, das geopfert wurde . . .“ Hier nun läge ganz klar eine Subjektvertauschung vor; denn das Lamm Gottes ist ja nicht eine „Gabe der Kirche“, sondern „die Gabe Gottes an die erlösungsbedürftige Menschheit, die die Kirche dankend und glaubend empfängt“.⁴⁶ Auch im vierten Hochgebet sei der Opfergedanke nicht ganz verschwunden: „So bringen wir dir seinen Leib und sein Blut dar . . .“ Doch werde immer wieder darauf hingewiesen, daß Gott es ist, der uns *seine* Gabe gibt.

Trotz aller Bedenken bietet sich nach evangelischer Ansicht durchaus die Möglichkeit, die neuen Hochgebete im protestantischen Sinn als Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers zu interpretieren.⁴⁷ Es sollte heute ein evangelischer Christ jedenfalls in der katholischen Eucharistiefeier das vom Herrn eingesetzte Mahl erkennen können und in den neuen Eucharistiegebeten sich heimisch fühlen, da sie trotz allem den Vorzug besitzen, die Opfertheologie, die man bisher als ausgesprochen katholisch ansah, zu mindern.⁴⁸ Die katholische Theologie aber müßte mehr auf den Danksagungscharakter abheben; denn im Dankopfer nehme die Gemeinde der Erlösten das Opfer Christi an und bringe selbst ihren Dank dar.⁴⁹

7. Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete

Im allgemeinen kann davon ausgegangen werden, daß die drei neuen Hochgebete in der evangelischen Kirche positiv aufgenommen wurden. Trotz aller Einwände werden sie als ein grundlegender Schritt zur ökumenischen Einheit bezeichnet.⁵⁰ Vor allem wird die Überwindung der starren Unifor-

⁴³ „Memores . . . mortis et resurrectionis eius, offerimus tibi panem et calicem“.

⁴⁴ Er wurde umgeändert in: „panem *vitalis* et calicem *salutis*“.

⁴⁵ Vgl. Herbert Goltzen, *Gratias agere*, 23.

⁴⁶ Vgl. Herbert Goltzen, *Gratias agere*, 25 f.

⁴⁷ Vgl. Ottfried Jordahn, *Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete*, 253.

⁴⁸ Vgl. Herbert Goltzen, *Gratias agere*, 38 f.

⁴⁹ Vgl. Herbert Goltzen, *Gratias agere*, 38–41.

⁵⁰ Vgl. Ottfried Jordahn, *Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete*, 245.

mität des Kanons begrüßt, die ein nicht hoch genug zu wertendes Zeichen der Öffnung bedeutet. Dieser Öffnung nach außen sind zudem auch insofern keine Grenzen gesetzt, als die Möglichkeit zu noch mehr Alternativ-Hochgebeten gegeben ist.⁵¹ Allerdings wird bei der Formulierung dem Priester nicht völlige Freiheit gewährt, sondern der Text unterliegt bestimmten Kriterien und theologischen Voraussetzungen.⁵² Interessant dabei ist, daß dieser Kriterienkatalog inhaltlich mit der Erkenntnis der ökumenischen Liturgieforschung übereinstimmt.⁵³

In diesem Zusammenhang muß auf die Tatsache verwiesen werden, daß bei den Revisionsbemühungen der lutherischen Agende I ausdrücklich Bezug genommen wird auf die neuen römischen Hochgebete, und hier besonders auf Hochgebet II. Als Grund wird genannt die „Wiederentdeckung urchristlicher Quellen durch die Liturgiewissenschaft“ und die „Begegnung mit lebendigen liturgischen Traditionen in den Kirchen der Ökumene“. Beide Tatsachen haben allerdings ebenso die Liturgiereform der katholischen Kirche nach dem Vatikanum II entscheidend geprägt.⁵⁴ So stehen also die Wiedergewinnung der Eucharistie im protestantischen Bereich wie die Schaffung der neuen Hochgebete in der katholischen Kirche im Zuge einer gemeinsamen ökumenischen Erneuerung der Eucharistie. Dies wird wohl am deutlichsten dadurch, daß Hochgebet II nicht allein im katholischen Bereich, sondern auch in der protestantischen Liturgie – wenn auch mit gewissen „protestantischen“ Änderungen – am häufigsten benutzt wird.⁵⁵

Schlußbemerkung

Es läßt sich bereits heute sagen, daß mit den Hochgebeten eine Entwicklung der weiteren Öffnung hin zur Ökumene erfolgt ist und den Kirchen der Reformation die sakramentale Dimension des Gottesdienstes verdeutlicht hat. Es ist ja eine erwiesene Tatsache, daß der evangelische Gottesdienst die Grundstrukturen des Gottesdienstes der alten Kirche bis weit in das 18. Jahrhundert beibehielt, und sogar noch die alten liturgischen Bücher mit be-

⁵¹ Hochgebete für Zaire, für Kinder, zum Heiligen Jahr 1975, für die Kirche in der Schweiz (vgl. Karl Schlemmer, Bausteine für den Gottesdienst, 105 f.).

⁵² Hier geht es um die Elemente des Hochgebetes: vgl. Manfred Probst, Das eine Hochgebet und die verschiedenen Texte, 290–292. – Karl Schlemmer, Bausteine für den Gottesdienst, 95–98 und 103 f.

⁵³ Vgl. Herbert Goltzen, Gratias agere, 11 (Anm. 32).

⁵⁴ Vgl. Ottfried Jordahn, Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete, 247.

⁵⁵ Vgl. Ottfried Jordahn, Die ökumenische Bedeutung der Hochgebete, 248.

nutzt⁵⁶ sowie verschiedene Heiligenfeste begangen wurden.⁵⁷ Erst die Zeit der Aufklärung und der Pietismus gaben dem evangelischen Gottesdienst die heutige Struktur als reinen Wortgottesdienst. Das Abendmahl wird weithin nur als Anhängsel an diesen Gemeindegottesdienst begangen, wozu man sich eigens anzumelden hat.⁵⁹ Seit wenigen Jahren aber gibt es in der evangelischen Kirche viele Kräfte, die sich sehr energisch um ein Zurückfinden zu einer Gottesdienststruktur bemühen, wie sie die christliche Tradition kennt. Ihnen sollte man katholischerseits nicht in den Rücken fallen dadurch, daß man die sog. priesterlosen Gottesdienste als Wortgottesdienst mit Kommunionfeier – fast analog dem Inhalt und der Struktur der zu überwindenden evangelischen Ordnung – forciert.⁶⁰ Für die Zukunft ist es eine ganz entscheidende Aufgabe für die christlichen Konfessionen, daß sie sich in all ihren Problemfeldern mehr und mehr um die volle Dimension des sakramentalen Gottesdienstes bemühen. Dies ist dann auch ein nicht unwesentlicher Beitrag für den Weg zur Einheit.

⁵⁶ Ganz klar lassen sich an alten liturgischen Büchern der Nürnberger Pfarrkirchen St. Sebald und St. Lorenz aus katholischer Zeit bis in das 18. Jahrhundert hinein Gebrauchsspuren nachweisen. Vgl. dazu Karl Schlemmer, *Gottesdienst und Frömmigkeit in der Reichsstadt Nürnberg*, 128.

⁵⁷ Johann Sebastian Bach hat als Thomaskantor von Leipzig z. B. noch im 18. Jahrhundert mehrere Messen und auch Motetten zur Feier von Marien- und Heiligenfesten komponiert (zum Fest Mariä Verkündigung „Wie schön leuchtet der Morgenstern“ BWV 1 zum Fest Mariä Reinigung „Ich habe genug“ und „Erfreute Zeit“ BWV 82 und 83, zum Geburtsfest Johannes des Täufers „Christ unser Herr“ BWV 7).

⁵⁸ Vgl. Christhard Mahrenholz, *Kompodium der Liturgik des Hauptgottesdienstes*, Kassel 1963, 16–23.

⁵⁹ Vgl. Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, *Das Herrenmahl*, Paderborn–Frankfurt/M. 1978, 44–46 und 59f. – Karl Schlemmer, *Die Rollen und Rollenbücher der erneuerten Liturgie* (I), 174 (bes. Anm. 6). – Solange sich die Gottesdienststruktur in der evangelischen Kirche nicht in Richtung der alten liturgischen Tradition der Kirche ändert, ist für mich als katholischen Liturgiker, der einer Mischehe entstammt, ein Gespräch über Interkommunion theologisch sinnlos – vor der Frage des Amtes muß erst hier eine ordentliche Klärung erfolgen. Vgl. dazu auch Theodor Schneider, *Deinen Tod verkünden wir*, Düsseldorf 1980, 202–205 (Erwartungen an die evangelischen Partner) und 254–259 (Zwölf Thesen als Grundlage des ökumenischen Gesprächs).

⁶⁰ Vgl. dazu folgende Aufsätze: Arno Schilson, „Notlösungen sind oft Fehllösungen“ – Zur theologischen Problematik der „Kommunionfeiern“, in: *Heiliger Dienst* Nr. 4/1979, Salzburg, 147–174. – Karl Schlemmer, *Priesterloser Gottesdienst – aber wie?*, in: *Liturgisches Jahrbuch* Nr. 1/1978, Münster/Westf. 31–44.