

Assaad E. Kattan, Beirut/Libanon

*Kennt die orthodoxe Eucharistie eine Messopfer-Theologie?**

Die zwischen Orthodoxen und Protestanten im Rahmen der ökumenischen Bewegung geführten Gespräche haben zu einem nicht zu unterschätzenden Konsens darüber geführt, wie das Herrenmahl theologisch zu verstehen und praktisch wahrzunehmen ist.¹ Daraus wird unter anderem ersichtlich, dass die Kritik, die Martin Luther seit 1520 gegen die römischen Missbräuche des Sakraments des Altars gerichtet hat, nämlich den Entzug des Laienkelchs, das Transsubstantiationsdogma und das Verständnis der Messe als Opfer², nicht ohne weiteres der orthodoxen Abendmahlslehre gelten kann.³ In der Tat wurde die orthodoxe Kirche niemals mit der Versuchung konfrontiert, bei der Laienkommunion auf den Kelch zu verzichten. Zudem entfaltete die Orthodoxie im Unterschied zur röm.-kath. Theologie keine auf aristotelischer Metaphysik basierende Transsubstantiationslehre⁴, obwohl der Text der

* Zuerst erschienen in: *Patristica et Oecumenica*. [FS W. A. Bienert]. Hg. P. Gemeinhardt – U. Kühnweg. Marburg 2004 (MThSt 85) 203–210.

¹ Vgl. dazu: Die Eucharistie. Das Sagorsker Gespräch über das heilige Abendmahl zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche. Hg. vom Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. Bielefeld 1974, 23–27; F. HAHN, Die Sakramente der Kirche in der Confessio Augustana auf dem Grund der apostolischen Tradition. In: Die Sakramente der Kirche in der Confessio Augustana und in den orthodoxen Lehrbekenntnissen des 16./17. Jahrhunderts. Hg. vom Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. Frankfurt am Main 1982 (ÖR.B 43) 27–36, bes. 41.

² Vgl. dazu B. LOHSE, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang. Göttingen 1995, 148–154; G. KRETSCHMAR, Die Eucharistie im liturgischen Vollzug und in der kirchlichen Lehre. In: Die Eucharistie. Das Sagorsker Gespräch (s. Anm. 1) 75–119, bes. 103–118; HAHN, ebd. 37–40; F.-J. NOCKE, Sakramententheologie. Ein Handbuch. Düsseldorf 1997, 165–167.

³ Hierbei ist der Ausdruck „Abendmahlslehre“ vorsichtig zu handhaben. Denn ein *Dogma* von der Eucharistie, vor allem eine offizielle Festlegung dessen, wie eucharistische Elemente auch Leib und Blut Christi sein können, kennt die Orthodoxie nicht. Als Hauptquelle zur Erschließung des orthodoxen Abendmahlsverständnisses dienen nach wie vor die Texte der byzantinischen Chrysostomos- und Basiliusliturgie, die in allen chalzedonensischen orthodoxen Kirchen der Eucharistiefeyer zugrundeliegen; vgl. dazu KRETSCHMAR, ebd. 75. Zum evangelischen Abendmahlsverständnis vgl. H. GEISSER, Das Abendmahl nach den lutherischen Bekenntnisschriften. In: Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl. Hg. Kirchliches Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. Frankfurt a. M. 1977 (ÖR.B 31) 119–147; H. H. ESSER, Die Sakramente der Kirche nach der Confessio Augustana in Lehre und Leben der Reformation. In: Die Sakramente der Kirche in der Confessio Augustana (s. Anm. 1) 60–69; W. SCHNEEMELCHER, Abendmahlslehre und Abendmahlspraxis der Evangelischen Kirche in Deutschland nach ihren biblischen Grundlagen. In: Die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Heiligen Eucharistie. Hg. H. J. Held – K. Schwarz. Frankfurt a. M. 1989 (ÖR.B 54) 46–70; W. A. BIENERT, Das Verhältnis von Wort und Sakrament in der Praxis der Evangelischen Kirche in Deutschland. In: Die Verkündigung des Evangeliums, ebd. 81–98; ferner P. MANNS, Amt und Eucharistie in der Theologie Martin Luthers. In: Amt und Eucharistie. Hg. P. Bläser. Paderborn 1973 (KKSMI 10) 68–173.

⁴ Vgl. die Erwägungen von E. SCHLINK und K. C. FELMY in: Die Eucharistie. Das Sagorsker Gespräch (s. Anm. 1) 230–232. Das Fehlen von verbindlichen dogmatischen Aussagen über die Eucharistie in der Ostkirche hat zuweilen orthodoxe Theologen zu Unrecht dazu veranlasst, in Auseinandersetzung mit dem Protestantismus auf die römisch-katholische Transsubstantiationslehre

Chrysostomosliturgie [Chrys.]⁵ den Begriff „wandeln“ (μεταβάλλω)⁶ bei der Herabrufung des Heiligen Geistes, der sogenannten Epiklese⁷, verwendet. Patristische Ansätze, die Eucharistie von der Zwei-Naturen-Lehre her zu verstehen, scheinen der reformatorischen Idee der Realpräsenz in vielerlei Hinsicht gerecht zu werden.⁸ Die auf Luther selbst zurückgehende Abendmahlspraxis vermittelt sogar den Eindruck, weitere Berührungspunkte mit dem heutigen orthodoxen Gebrauch aufgewiesen zu haben.⁹ Zudem hat die ökumenisch aus-

zurückzugreifen und sich mit ihr argumentierend zu identifizieren. So verteidigt etwa Ieromonach Iosif (Poustoutov) ein nahezu aristotelisches Deutungsmuster der Eucharistie, indem er zwischen Wesen und Eigenschaften unterscheidet; vgl. Die Eucharistie. Das Sagorsker Gespräch (s. Anm. 1) 232 u. 59–60. Aufs Ganze gesehen gewinnt man den Eindruck, dass Iosif den sinnbildlichen Charakter der Sprache Jesu in den Evangelien außer Acht lässt und sich durch hochgetriebene exegetische Versuche bemüht, im biblischen Text Antworten auf die westlichen Fragen des mittelalterlichen Abendmahlsstreites zu finden; vgl. I. IOSIF, Die Eucharistie nach dem Neuen Testament. In: Die Eucharistie. Das Sagorsker Gespräch (s. Anm. 1) 42–74.

⁵ Im Folgenden beziehe ich mich auf die *kirchlichen* Texte der Chrysostomos- und Basiliusliturgie. Eine kritische Ausgabe dieser Liturgien liegt meines Wissens nicht vor.

⁶ Vgl. A. KALLIS, Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche. Mainz [1989] 1997, 137. Ähnliche Ausdrücke scheinen Luther nicht fremd gewesen zu sein, denn er schreibt 1528: „Εὐχαριστία est panis et vinum verbo coniunctum, mutatum in corpus et sanguinem Christi. Usus eius est peccatorum remissio“; vgl. WA 30/1, 122; WA 38, 242: „wir thun nach seinem gebott, brod und wein zum wort Christi. Aber solch unser thun wandelts nicht. Sondern Christus wort und ordnung“; HAHN (s. Anm. 1) 38.

⁷ Zur Rolle des Heiligen Geistes beim Sprechen der Einsetzungsworte schreibt Luther 1526: „Denn so bald Christus spricht ‚Das ist mein leib‘, so ist sein leib da durchs wort und krafft des heyligen geists“; vgl. WA 19, 491. Vgl. ferner Kretschmars Urteil: „Sie [sc. die Eucharistie] ist auch Epiklese in dem Sinne, daß sie Segnung von Brot und Wein ist; Luther übersetzt Eucharistia geradezu mit ‚benedictio‘, allerdings redet er in diesem Zusammenhang ebenso wenig vom Heiligen Geist wie das ganze lateinische Mittelalter“ (KRETSCHMAR [s. Anm. 2] 109). Im Unterschied zu Luther arbeitet Calvin die Funktion des Heiligen Geistes im Abendmahl stark heraus; vgl. SCHNEEMELCHER (s. Anm. 3) 55–57.

⁸ Vgl. Die Eucharistie. Das Sagorsker Gespräch (s. Anm. 1) 230. Diese These lässt sich am Beispiel des Begriffs σύμβολον illustrieren, welcher in der griechischen Patristik unter anderem die Eucharistie bezeichnet und ein realsymbolisches Verständnis des Sakraments beinhaltet; vgl. dazu NOCKE (s. Anm. 2) 53f. 68–70; Bischof AUGUSTINOS, Die göttliche Eucharistie als Opfer und ihre Beziehung zum Priestertum in der orthodoxen Theologie und Praxis. In: Eucharistie und Priestertum. Hg. vom Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. Frankfurt am Main 1980 (ÖR.B 38) 102–108. Der Symbolbegriff wird vor allem von Maximus Confessor mit christologischem Gehalt gefüllt, indem er im Sinne der chalzedonensischen Adverbien mit Alphaprivativen aufgefasst wird; vgl. A. E. KATTAN, Verleiblichung und Synergie. Grundzüge der Bibelhermeneutik bei Maximus Confessor. Leiden 2003, 184–191; ferner dazu J. DRISCOLL, Theology at the Eucharistic Table. Master Themes in the Theological Tradition. Rom 2003 (StAns 138) 241: „in the patristic Church [...] symbolic presence – presence by means of a sacrament – was not a less real presence, but one appropriate to both the transcendent and concrete reality of Christ“. Auch wenn die lutherische Auffassung von der Realpräsenz und die orthodoxe Rede von der „Wandlung“ unterschiedliche theologische Prämissen und liturgische Erfahrungshorizonte voraussetzen – und daher nicht unbedingt deckungsgleich sind – dürfen sie nicht als kirchentrennend angesehen werden. Hier sei nur darauf aufmerksam gemacht, dass die byzantinischen Liturgien auch nach der *Wandlung* – der Begriff kommt in der Basiliusliturgie sowieso nicht vor – keine Scheu zeigen, die eucharistischen Elemente weiter als „Brot“ (ἄρτος) und „Kelch/Wein“ (ποτήριον) zu bezeichnen; vgl. KALLIS (s. Anm. 6) [Chrys.] 159; [Basil.] 225.

⁹ J. Diestelmans Analyse nach sorgte Martin Luther dafür, dass die von der Kommunion verbliebenen Reste mit Ehrfurcht verzehrt, also nicht als bloßes Brot und bloßer Wein behandelt wurden. Als Ausnahme galt die Kommunion eines kranken Menschen, denn Luther „kannte noch nicht einmal irgendwelche Bedenken, daß etwa durch das Tragen des Sakramentes über die Straße etwas gegen die Einsetzung Jesu geschehe, selbst wenn darüber ein oder zwei Stunden vergingen“;

gerichtete Biblexegese begreiflicherweise den Kirchen dazu verholfen, die sich auf das Abendmahl beziehenden neutestamentlichen Texte in ihrer reichhaltigen Dynamik und Symbolik wahrzunehmen und infolgedessen sie nicht mehr als bloßes Beweismaterial für erstarrte dogmatische Positionen zu erachten, die den Streitigkeiten der Vergangenheit zu entsprechen versuchen.¹⁰

Die durch die obigen Beobachtungen gewonnene Einsicht, dass die ehemals angenommene Kluft zwischen dem orthodoxen und dem protestantischen Abendmahlsverständnis – v. a. in seiner *lutherischen* Version – in vielerlei Hinsicht nicht unüberbrückbar ist, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass bei etlichen Fragen noch Klärungsbedarf besteht. Eine dieser Fragen, vielleicht sogar die wichtigste, kann meiner Ansicht nach folgendermaßen formuliert werden: Inwieweit weist die orthodoxe eucharistische Liturgie ein Opfernverständnis auf, das als Werkgerechtigkeit interpretiert werden kann? Es ist nämlich bekannt, dass die Messopfer-Praxis einen der wesentlichen Themen darstellt, auf die sich der Abendmahlstreit zwischen römisch-katholischer und reformatorischer Theologie in der Vergangenheit konzentriert hat.¹¹ Denn obwohl zwischen den großen Reformatoren Meinungsunterschiede bestanden, in welchem Sinne Brot und Wein auch Leib und Blut Christi sind¹², waren sie sich alle darüber einig, die damalige Idee vom Messopfer zu verwerfen. Dass „außer der Tilgung der Erbsünde durch Christi Tod [. . .] konkrete Einzelsünden durch den Vollzug des Meßopfers gesühnt werden“¹³ konnten, besagte für die Reformatoren eine Verleugnung des einmaligen und unwiederholbaren Opfers Christi am Kreuz, das allein Vergebung schenken kann. Demnach wiesen sie mit aller Entschiedenheit die fragliche Praxis zurück.

Die Frage nach der Opfernvorstellung der orthodoxen Liturgie wurde hier und da erörtert.¹⁴ Man beschränkte sich aber meistens darauf, eine *apriorische* Lehre darzulegen und einige Stellen der göttlichen Liturgie zu zitieren. Doch eine eingehendere semantische Analyse der einschlägigen Texte wurde nicht unternommen. Es versteht sich von selbst, dass die Klärung dieser Frage dazu beitragen kann, sich die Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen orthodoxer und protestantischer Abendmahlstheologie genauer zu vergegenwärtigen, um somit einen weiteren Schritt auf dem langwierigen ökumenischen Weg der gegenseitigen

vgl. J. DIESTELMANN, Studien zu Luthers Konsekrationslehre. Braunschweig 1980, 36; ferner ebd. 31–36.44–51 zur Gesamtfrage und zu Luthers wesentlichem Unterschied zu Melanchthon an diesem Punkt. Dass sich die lutherische Tradition im Nachhinein von dieser Umgangsweise mit dem eucharistischen Brot und Wein distanzierte, lag daran, Missbräuchen wie z. B. der römisch-katholischen Praxis der Adoratio des Sakraments vorbeugen zu wollen. Es galt hervorzuheben, dass Kommunion mit der Abendmahlsfeier unauflöslich verbunden ist; vgl. KRETSCHMAR (s. Anm. 2) 113–114. Sofern die Krankenkommunion bei den Orthodoxen vorkommt, wird sie als eine *Ausdehnung* und *Folge* der Eucharistiefeier wahrgenommen. Eine Anbetung der eucharistischen Elemente ist in der orthodoxen Kirche theologisch wie praktisch völlig ausgeschlossen. Für eine jüngere Reinterpretation der katholischen Adoratio vgl. DRISCOLL (s. Anm. 8) 237–244. Hier ist die Bindung dieser Praxis an die eucharistische Zelebration stark akzentuiert.

¹⁰ Hierzu gehört vor allem das steigende Gespür für den eschatologischen Charakter des Abendmahles, indem es als Vorwegnahme des kommenden Messiasmahles aufgefasst wird, sowie für seine Natur als Bekräftigung des Bundes Gottes mit seiner Gemeinde. Auch ein Verständnis der Realpräsenz, das sich in deutlicher Weise vom mittelalterlichen Substanzbegriff absetzt und in dem sich der Akzent auf das Gegenwärtigwerden des verherrlichten Herrn verlagert, hat sich schrittweise angebahnt; vgl. dazu SCHNEEMELCHER (s. Anm. 3) 61–68.

¹¹ Neue liturgische Ansätze sowie ökumenische Anregungen im 20. Jh. haben allerdings dazu geführt, dass römisch-katholische und protestantische Theologie heutzutage beträchtliche Konvergenzpunkte im Blick auf die Abendmahlstheologie aufweisen; dazu NOCKE (s. Anm. 2) 168–170. Vgl. SCHNEEMELCHER (s. Anm. 3) 53–57.

¹² Vgl. SCHNEEMELCHER (s. Anm. 3) 53–57.

¹³ HAHN (s. Anm. 1) 39.

¹⁴ Vgl. AUGUSTINOS (s. Anm. 8).

Verständigung zu ermöglichen. Die folgenden Zeilen wollen einen Beitrag dazu leisten, indem sie die festgelegten Texte der byzantinischen Eucharistiezelebration, v. a. in der Form der am meisten benutzten Chrysostomos- und Basiliusliturgie [Basil.], auf dieses Problemfeld hin befragen. Die Texte von Belang werden synchron behandelt, d. h. die Frage nach ihrer Entstehungsgeschichte wird bewusst ausgeklammert. Dass solch eine methodologische Entscheidung berechtigt ist, beruht darauf, dass sich in der orthodoxen Eucharistiepraxis die Chrysostomos- und Basiliusliturgie als zwei literarische Einheiten darstellen und ihnen nur in dieser Form sinnvolle Aussagen über das Eucharistieverständnis entnommen werden können.

Zu Beginn muss darauf hingewiesen werden, dass die Untersuchung der byzantinischen Chrysostomos- und Basiliusliturgie auf die oben genannte Fragestellung hin dem Prozess ähnelt, in einem orientalischen Konzert für zwei Lauten danach zu suchen, inwieweit die Prinzipien der westlichen Harmonietheorie angewandt werden. Die fraglichen Liturgien sind nämlich zwei dramatische, sich allmählich immer mehr verdichtende Texte, die an Klärung von systematischen Fragen, wie sie sich sich im mittelalterlichen Westen und in der Reformationszeit entzündet haben, wenn überhaupt, wenig interessiert sind.¹⁵ Demnach mag es nicht überraschen, an vielen Stellen die wünschenswerte dogmatische Präzision zu vermissen, welche sonst die byzantinische Hymnographie im Allgemeinen zu kennzeichnen scheint.

Auf den ersten Blick kann man festmachen, dass die Bitte um die Herabsendung des Heiligen Geistes auf die Gaben (Epiklese) als Antwort der feiernden Gemeinde auf die im Alten und Neuen Testament – vor allem aber in der Person Jesu Christi – geschehenen heilsbringenden Taten Gottes betrachtet wird, die auf besondere Weise in der sogenannten Anamnese in Erinnerung gerufen werden.¹⁶ Nun aber werden die Texte nicht müde zu wiederholen, dass Gott diese Taten um der Menschen willen völlig unverdientermaßen vollzogen hat.¹⁷ Es legt sich also nahe, dass die in der Epiklese stattfindende Darbringung eines *Opfers*, das in der Form von Brot und Wein zum Ausdruck kommt, nicht als ein menschliches *Werk* wahrgenommen wird, das darauf zielt, Vergebung für Einzelsünden zu erlangen, sondern als eine *eucharistische* Handlung schlechthin erkannt wird, die Gott für seine völlig unabhängig vom menschlichen Verdienst vollbrachten Heilstaten Dank erweist.

Um diesen Leitfaden weiter zu verfolgen und dabei den dahinter steckenden Ansatz zu erhellen, empfiehlt sich der Versuch, tiefer zu analysieren, was es mit dem Opferbegriff auf sich hat. Beachtenswert in diesem Zusammenhang ist die Beobachtung Kretschmars, dass Luther im Blick auf das Abendmahl keinen anderen Opferbegriff gekannt hat als den römisch-katholischen, gegen den er polemisiert hat.¹⁸ Das ist um so auffälliger, als sich der Begriff „Opfer“ (θυσία) im Neuen Testament nicht nur auf das Todesopfer Christi am Kreuz bezieht (Hebr 5,26), sondern auch auf die Christen selbst, die dazu aufgefordert werden, ihre Leiber als „lebendiges, heiliges und Gott wohlgefälliges Opfer hinzugeben“ (Röm 12,1; vgl. auch 1 Petr 2,5). Luther scheint bedauerlicherweise diesen Aspekt des

¹⁵ Vgl. KRETSCHMAR (s. Anm. 2) 90.

¹⁶ Vgl. v. a. S. HEITZ, Der Orthodoxe Gottesdienst I. Göttliche Liturgie und Sakramente. Mainz 1965, 242–243: „Eingedenk also dieses erlösenden Gebotes und all dessen, was für uns geschehen ist: des Kreuzes, des Grabes, der Auferstehung am dritten Tage, der Auffahrt in die Himmel, des Sitzens zur Rechten und der zweiten, neuen Ankunft in Herrlichkeit [. . .] auch bringen wir Dir diesen geistlichen und unblutigen Opferdienst (θυσία) dar und rufen und bitten und flehen zu Dir: Sende herab Deinen Heiligen Geist auf uns und diese Gaben hier“; KALLIS (s. Anm. 6) [Chrys.] 124–137.

¹⁷ Dies bestätigt auch ein flüchtiges Lesen der Texte; vgl. z.B. KALLIS, ebd. [Chrys./Basil.] 183: „ὅτι πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δῶρημα τέλειον ἄνωθέν ἐστι καταβαῖνον ἐκ σοῦ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων“.

¹⁸ Vgl. KRETSCHMAR (s. Anm. 2) 109.

Opferbegriffs nicht mit dem Abendmahl verknüpft zu haben. Die neutestamentlichen Attribute, die dafür benutzt werden, dieses *persönliche* Opfer der Christen zu bezeichnen und somit von den heidnischen und jüdischen Opfern zu differenzieren, sind vor allem λογικός – auf λατρεία bezogen, die in Röm 12,1 das christliche Opfer beschreibt – und πνευματικός (1 Petr 2,5). Hinzu kommt, dass der Hebräerbrief, der die These der Unwiederholbarkeit und Endgültigkeit des Opfers Jesu entfaltet und verteidigt, kurz vor dem Ende die Christen dazu ermuntert, ein Lobopfer (θυσία αἰνέσεως) darzubringen, nämlich eine „Frucht der Lippen“, die den Namen Gottes bekennt (Hebr 13,15), was eine direkte Bezugnahme auf Hos 14,3 im Septuagintatext zu sein scheint.¹⁹ Die Bewusstmachung dieses anderen Aspekts des neutestamentlichen Opferbegriffs ist insofern bedeutungsvoll, als sich die zwei byzantinischen Liturgien, die Johannes Chrysostomos und Basilius dem Großen zugeschrieben werden, die erwähnten Ausdrücke zu eigen machen, um die Eucharistie zu beschreiben.

Sicher kann man für einige dieser Ausdrücke eine Reihe von religionsgeschichtlichen Bezügen finden.²⁰ Es ist hier aber kaum nützlich, sich auf eine Aufdeckung religionsgeschichtlicher Zusammenhänge einzulassen, weil die orthodoxen Liturgien, indem sie auf diese Ausdrücke rekurren, direkt von der biblischen Sprache abhängig gewesen sind. Viel sinnvoller ist die Frage, in welcher Form diese biblischen Termini in den liturgischen Texten vorkommen und welche Funktion sie erfüllen.

Zur Bezeichnung des eucharistischen Opfers tauchen unter anderem die folgenden Wortkombinationen auf: λογική λατρεία (logoshafter Gottesdienst)²¹, λογική θυσία (logoshaftes Opfer)²², θυσία αἰνέσεως (Lobopfer)²³ und πνευματική θυσία (geistliches Opfer)²⁴. Dass hier das liturgische eucharistische Opfer mit Ausdrücken beschrieben wird, die im Neuen Testament das Dasein der Christen mit dem Opfergedanken assoziieren (λογική λατρεία) bzw. den Gottesdienst ihrer Lippen als Opfer definieren (θυσία αἰνέσεως), führt zu dem Schluss, dass dieses eucharistische Opfer auf keinen Fall eine Wiederholung des Opfers Christi bilden kann. Diese Feststellung wird durch den Gebrauch eines zusätzlichen – doch nicht biblischen – Ausdrucks bestätigt, der auf die Eucharistie angewendet wird, nämlich ἀναίμακτος θυσία (unblutiges Opfer).²⁵ Diese Anwendung kann dahingehend interpretiert werden, dass die liturgischen Texte eine deutliche Grenze nicht nur zwischen der Eucharistie und den heidnischen und jüdischen Opfern ziehen, sondern auch das Missverständnis ausräumen wollen, dass es sich bei der Eucharistie um eine Wiederholung des Opfers Christi handeln kann, das blutig war. Was also in der Eucharistiefeyer hinsichtlich des einmaligen und nicht zu wiederholenden Opfers Christi geschieht, kann nur eine durch die Anamnese erfolgende Vergegenwärtigung desselben sein, allerdings ohne dass die Auswirkungen dieses Opfers auf die Gegenwart der zelebrierenden Gemeinde dadurch abgeschwächt werden, dass es sich ursprünglich um etwas Vergangenes handelt.²⁶

¹⁹ Dieser Vers enthält interessanterweise auch eine Ermahnung an das Volk Gottes, zu Gott umzukehren und „Worte“ (λόγοι) mitzunehmen, was an die λογική λατρεία erinnert.

²⁰ Vgl. z. B. M.-J. LAGRANGE, *Épître aux romains*. Paris 1950, 292f; O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*. Göttingen [1955] ¹²1963, 292 (KEK 4); J. A. FITZMYER, *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York 1993, 640 (AB 33).

²¹ Vgl. KALLIS (s. Anm. 6) [Chrys.] 133; [Basil.] 207.

²² Vgl. ebd. [Basil.] 205.

²³ Vgl. ebd. [Chrys.] 113; [Basil.] 201.

²⁴ Vgl. ebd. [Chrys.] 113.

²⁵ Vgl. ebd. [Chrys.] 91. 99; [Basil.] 205.

²⁶ Vgl. ebd. [Chrys.] 131–135; [Basil.] 211–221.

Darüber hinaus scheint die Deutung der Eucharistie als ein Lobopfer (θυσία αἰνέσεως) und logoshafter Gottesdienst (λογικὴ λατρεία), die sich beide neutestamentlich auf die Gemeindemitglieder beziehen und ihnen gelten, auch in sonstiger Hinsicht relevant zu sein. Denn sie zeigt, dass „die Theologen der frühbyzantinischen Zeit anscheinend kein Problem darin sahen, das einmalige Opfer Christi, das Handeln des Liturgen als Werkzeug Christi und unser Lobopfer zusammenzuschauen“²⁷. Dass nämlich das eucharistische Opfer, durch Brot und Wein wahrnehmbar, mit dem Lobopfer der Gemeindemitglieder und deren Berufung, durch das Opfer der eigenen Leiber einen logoshaften Gottesdienst zu verrichten, zusammengedacht wird, ja beinahe mit ihnen zusammenfällt, besagt, dass die eigentliche Dimension der Eucharistie als in der liturgischen Zelebration *vollzogenes* – und nicht sich vergegenwärtigendes – Opfer darin besteht, dass die Gemeindemitglieder sich selbst vor Gott als wohlgefälliges Opfer darbringen. Auf diese Weise werden sie in die Lage versetzt, der heilschaffenden und am Kreuz geoffenbarten Liebe Gottes, die ihnen unverdientermaßen geschenkt wurde und die sich durch die Anamnese in der göttlichen Liturgie vergegenwärtigt, zu entsprechen.²⁸ Im Rahmen dieser Gesamtschau, die in der paulinischen Anwendung des Opfergedanken auf die Gemeinde (vgl. Röm 12, 1) wurzelt, symbolisieren die eucharistischen Elemente sowohl das menschliche Dasein als auch die restlichen, *niedrigeren* Geschöpfe, die sich mit dem Menschen danach *sehnen*, in die vom Heiligen Geist geschenkte „Wandlung“ hineingenommen zu werden. Insofern kann man nachvollziehen, weswegen die Ostkirche in der etwas unglücklichen Auseinandersetzung über das Abendmahl mit dem Abendland unter anderem darauf bestand, gesäuertes Brot zu nehmen; dieses Brot stellte die alltägliche Nahrung der Menschen im Morgenland dar und wies daher in konkreter Weise auf die menschliche Existenz hin, die in der Eucharistie Gott dargebracht werden soll. Dass dies der Fall ist, darf nicht zum vermeintlichen Schluss verleiten, dass der Mensch über die eigene Existenz verfügt. Entsprechend der fraglichen Texte kann der Mensch keinen größeren Fehler begehen als zu denken, dass es ihm zukommt, die Geschenke Gottes so zu handhaben, als wären sie sein Eigentum geworden. In jeder göttlichen Liturgie werden die Gemeindemitglieder daran erinnert, dass das Dargebrachte, nur deshalb dargebracht werden kann, weil es ein Geschenk Gottes ist: „Eingedenk also dieses erlösenden Gebotes [. . .] bringen wir Dir dar das Deine vom Deinigen, gemäß allem und für alles“.²⁹

Während es naheliegt, die Bezeichnung des Opfers als „geistlich“ (πνευματικός) auf die Wirkung des Heiligen Geistes zurückzuführen, der nicht nur die Gaben, sondern auch die feiernde Gemeinde „wandelt“³⁰, kann man über die Bedeutung des logoshaften (λογικός) Charakters dieses Opfers lange spekulieren. Religionsgeschichtlich orientierte Verstehensversuche der entsprechenden paulinischen Stelle (Röm 12,1) machen die Antithese zum Tieropfer in dem Sinne geltend, dass Gott keinen Wert auf Opfertiere legt, sondern von den Menschen ein wahrhaft menschliches, „vernünftiges“ Opfer erwartet, das seiner mit λόγος versehenen Natur entspreche.³¹ Es kann aber nicht exkludiert werden, dass es Paulus um ein wahrhaftiges Opfer in dem Sinne ging, das es dem christlichen Verkündigungswort

²⁷ KRETSCHMAR (s. Anm. 2) 90.

²⁸ Vgl. dazu A. SCHMEMANN, *L'eucharistie. Sacrement du royaume*. Paris 1985, 103–138.

²⁹ HEITZ (s. Anm. 16) [Chrys.] 243.

³⁰ Vgl. KALLIS (s. Anm. 6) [Chrys.] 133.

³¹ Vgl. FITZMYER (s. Anm. 20) 640; B. BYRNE, *Romans*. Collegeville (Minnesota) 1996, 363. Im TestLev wird der Gottesdienst der Engel als λογικός und ἀναίμακτος bezeichnet; vgl. MICHEL (s. Anm. 20) 292; „λογικός“: BAUER-ALAND, *Wörterbuch zum Neuen Testament*. Berlin⁶ 1988, Sp. 967.

(λόγος) entsprechen soll.³² Die byzantinischen Liturgien, die den paulinischen Ausdruck λογική λατρεία aufgreifen, verbinden das Attribut λογικός mit ἀναίμακτος, ohne eine weitere Auskunft über dessen Bedeutung zu geben. Dies weist in die Richtung, das menschliche Opfer der Eucharistie von den Tieropfern abgrenzen zu wollen. Diese Annahme scheint sich in einem Gebet der Basiliusliturgie zu bestätigen, wo der logoshafte Gottesdienst (λογική λατρεία) mit der Fähigkeit des Menschen assoziiert wird, die Wahrheit Gottes zu erkennen (ἐπίγνωσις), seine Macht auszusprechen (λαλέω) und seine Wunder zu erzählen (διηγέομαι).³³

Selbstverständlich sind die Chrysostomos- und Basiliusliturgie, um es noch einmal zu unterstreichen, keine Texte, die Antworten auf die Fragen, die in der Reformationszeit im Blick auf das Abendmahl aufgeworfen wurden, automatisch liefern. Diesen Liturgien können aber, wie die Analyse gezeigt hat, einige Indizien und Hinweise darauf entnommen werden, dass für sie eine Messopfer-Theologie, wie sie für jene Zeit gegolten hat, nicht in Frage kommt. Opfer wird die Eucharistie genannt zum einen als der liturgische Bereich, innerhalb dessen sich das einmalige Kreuzesopfer Christi aktualisiert und zum anderen als der Ort, an dem sich die Antwort der Gemeinde auf die Liebe Gottes artikuliert, die durch das Opfer Christi zutage getreten ist.³⁴ In Anlehnung an biblische, vor allem paulinische, Ansätze wird diese Antwort als Opfer in dem Sinne bezeichnet, dass die Gemeindemitglieder dazu aufgerufen sind, Gott ihre Existenz darzubringen und sie ihm anzuvertrauen.³⁵ Mir scheint, dass dieses Verständnis des Opferbegriffs nicht von Luthers Kritik getroffen wird. Eine Verständigung zwischen orthodoxer und protestantischer Theologie im Blick auf den behandelten Punkt ist demgemäß erwartungsvoll entgegnungsblickend.

³² Vgl. Z. B. C.E.B. CRANFIELD, Romans. A Shorter Commentary. Michigan [1985] 1987, 295.

³³ Vgl. KALLIS (s. Anm. 6) 207.

³⁴ Vgl. HAHN (s. Anm. 1) 40: „Daß die Vorstellung vom *Opfer* im Neuen Testament zwar auf Christi Tod, nicht aber auf das Abendmahl angewandt worden ist, wurde bereits gesagt. Das schließt nicht aus, daß gerade die Mahlfeier einen engen Bezug zum einmaligen Opfertod Christi hat und daß dieser hierbei im Zentrum steht. Insofern ist in der Anwendung von Opferkategorien, die auch für die Tradition der orthodoxen Kirche eine wichtige Rolle spielen, nicht in jedem Fall ein Bruch mit der neutestamentlichen Tradition zu sehen, sofern die Einmaligkeit des Heilsgeschehens dadurch nicht verdeckt wird“.

³⁵ Auf den ersten Blick scheinen zwei Stellen der Chrysostomos- und Basiliusliturgie die Vorstellung zu bestätigen, dass die feiernde Gemeinde ein gewisses Werk tut und dafür Gnade bzw. Vergabung erhält. Diese Auffassung, die für protestantisches Empfinden wohl als Werkgerechtigkeit bezeichnet werden kann, ist vor allem durch das Verb ἀντικαταπέμπω gegeben. Nach der Epiklese ruft der Diakon nämlich: „Daß unser menschenliebender Gott, der sie [sc. die dargebrachten Gaben] auf seinen heiligen überhimmlischen und geistigen Altar aufgenommen hat zum Duft geistlichen Wohlgeruchs, *dafür* auf uns die göttliche Gnade und die Gabe des Heiligen Geistes herniedersende (ἀντικαταπέμπω), lasset uns zum Herrn beten“ (Hervorhebung von mir); vgl. HEITZ (s. Anm. 16) 247; ferner KALLIS (s. Anm. 6) [Chrys.] 147; [Basil.] 205. Im Gesamtkontext beider Liturgien wird aber deutlich, dass „göttliche Gnade“ und „Gabe des Heiligen Geistes“ zwei Größen sind, die Gott dem Menschen völlig unabhängig von seinem Verdienst schenkt. In der Basiliusliturgie sind nicht nur der Geist, sondern auch die Worte, die der Liturg benutzt, um die Gnade des Heiligen Geistes auf die Gaben herabzurufen, ein Geschenk Gottes; vgl. KALLIS (s. Anm. 6) [Basil.] 203; ferner 201.223; [Chrys.] 59–61.133.137.151.157.183. Das Verb ἀντικαταπέμπω darf also nicht so verstanden werden, als gäbe Gott seine Gnade als Belohnung *für* die Gaben, welche die Gläubigen dargebracht haben, sondern in dem Sinne, dass sich die Gemeindemitglieder erhoffen, *anstelle* der dargebrachten materiellen Gaben spirituelle Gaben zu erhalten in der Überzeugung, dass sie in keinem vorstellbaren Verhältnis zueinander stehen.