

Das „Amen“ zum Hochgebet und beim Kommunionempfang

Stefan Kopp

Unter dem Titel „Mit Christus gehen – Der Einheit auf der Spur“ haben die deutschen Bischöfe im Frühjahr 2018 eine Orientierungshilfe zu konfessionsverbindenden Ehen und der gemeinsamen Teilnahme an der Eucharistie veröffentlicht. Im Anhang dieser Orientierungshilfe wird eine Hilfe zum Gespräch angeboten. Diese Hilfe soll explizit auch der persönlichen Gewissensentscheidung im Ringen um die Frage dienen, ob es für eine evangelische Frau oder einen evangelischen Mann in einer konfessionsverbindenden Ehe möglich ist, die Kommunion in der katholischen Kirche zu empfangen. Dabei wird das bekannte und in den Diskussionen der letzten Jahre oft zitierte sowie einfache und schon auf den ersten Blick grundsätzlich einleuchtende Wort des Wiener Erzbischofs Christoph Kardinal Schönborn (* 1945) zitiert, der 1999 in einem persönlichen Schreiben mit dezidiert pastoral-katechetischer, weniger normierend-dogmatischer Aussageabsicht formulierte:

„Wer das Amen zum Hochgebet ehrlichen Herzens sprechen kann, der kann auch die Frucht dieses Hochgebetes, die Kommunion, ehrlichen Herzens empfangen.“¹

Doch was impliziert das „Amen“ zum Hochgebet und beim Kommunionempfang innerhalb der Eucharistiefeyer an inhaltlicher Zustimmung der Gläubigen? Wozu soll die versammelte Gottesdienstgemeinschaft *idealiter* nach der Schlussdoxologie des Hochgebetes kollektiv „Amen“ sagen können und was soll beim Kommunionempfang individuell ratifiziert werden? Sind beide „Amen“ primär Zustimmung zur sakramentalen Einheit mit dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn und seiner Gegenwart in den eucharistischen

¹ Mit Christus gehen – Der Einheit auf der Spur. Konfessionsverbindende Ehen und die gemeinsame Teilnahme an der Eucharistie. Orientierungshilfe vom 20. Februar 2018, 35.

Gaben und/oder auch zur eucharistischen Gemeinschaft in Einheit mit allen, die im Hochgebet angesprochen werden? Welche Einheit muss existieren, damit das „Amen“ aufrichtig ist? Geht es beim zweifachen „Amen“ liturgietheologisch vor allem um die volle Zustimmung zur Lehre von der Transsubstantiation bzw. zur somatischen Realpräsenz des Herrn in den eucharistischen Gaben von Brot und Wein, die allein schon innerhalb der verschiedenen evangelischen Bekenntnistraditionen unterschiedlich gedacht wird, oder braucht die gemeinsame Kommunion im Zusammenhang mit dem Hochgebet und dem darin zum Ausdruck kommenden Eucharistie glauben ein höheres Maß an dogmatisch-ekklesiologischer Übereinstimmung? Gibt es in diesem Zusammenhang womöglich ein Gefälle zwischen dem „Amen“ zum Hochgebet mit vielen eucharistietheologischen sowie ekklesiologischen Implikationen und dem „Amen“ beim Kommunionempfang? Was ist von evangelischen und – nebenbei bemerkt – natürlich ebenso von katholischen Christen, die in der Messfeier kommunizieren wollen, neben der Realpräsenz an bewusster eucharistietheologischer Zustimmung notwendig, um die Voraussetzungen für ein „Amen“ beim Kommunionempfang zu schaffen, das ehrlichen Herzens gesprochen werden kann?

So schlicht, einleuchtend und praxistauglich die in der Orientierungshilfe der deutschen Bischöfe zitierte Formulierung von Christoph Kardinal Schönborn zum Kommunionempfang für nicht-katholische Christen klingt, so diffizile theologische Fragen ergeben sich bei näherer Betrachtung der pastoral-katechetischen Faustregel. Vor diesem Hintergrund scheint es sinnvoll, zunächst zu vertiefen, welche Bedeutung das „Amen“ in der jüdisch-christlichen Gebets-tradition hat, um auf Basis dieser biblischen und liturgiehistorischen Vergewisserung nach dessen eucharistietheologischen Implikationen als Abschluss des Hochgebetes der Messfeier und bei der Kommunion zu fragen. Abschließend soll noch einmal auf die sogenannte Amen-Regel zurückgekommen und gefragt werden, ob bzw. inwiefern diese Orientierungshilfe eine Lösung oder Hilfe im Umgang mit der Frage der Kommunion für nichtkatholische Christen sein kann.

1. Zum jüdisch-christlichen Bedeutungshorizont des „Amen“ in Gebet und Gottesdienst

Vom hebräischen Wortursprung her bedeutet „Amen“: „So ist es, es steht fest, es gilt.“ Im jüdischen Gottesdienst etablierte sich der Begriff als bindende Ratifikation des Hörenden in Antwort auf Eulogien und Doxologien, aber auch auf Verkündigungsworte sowie Fluch- und Verpflichtungsformeln. Bruchlos und unübersetzt wurde diese „Formel bekennender Akklamation“² im frühchristlichen Gottesdienst übernommen. Bereits in ältesten Quellen tritt sie an zentrale Stellen des Gottesdienstes und erhält als zustimmende Antwort der Gläubigen auf das Hochgebet sowie beim Sakramentenempfang eine noch bedeutendere Stellung als im jüdischen Gottesdienst. So heißt es etwa in der ersten Apologie Justins des Märtyrers († 165) bei der Beschreibung des eucharistischen Gottesdienstes nach Empfang der Taufe:

„Ist er [der Vorsteher] mit den Gebeten und mit der Danksagung zu Ende, so gibt das ganze Volk seine Zustimmung mit dem Worte ‚Amen‘. Dieses Amen bedeutet in der hebräischen Sprache soviel wie: Es geschehe!“³

Einen frühen Beleg für das „Amen“ der Gläubigen bei der Kommunionsspendung bietet z. B. Cyrill von Jerusalem (um 313–386/387), der in seiner fünften Mystagogischen Katechese zum Empfang des Leibes Christi erläutert:

„Wenn du dann hingehst, komm nicht mit vorgestreckten Handflächen oder gespreizten Fingern. Mache die Linke zum Thron für die Rechte, die den König empfangen soll. Mache die Hand hohl, empfange so den Leib Christi und sage ‚Amen‘ dazu.“⁴

² *Angelus A. Häußling*, Akklamationen und Formeln, in: Rupert Berger u. a., *Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen* (GDK 3), Regensburg 1987, 220–239, 223.

³ *Justin*, Erste Apologie 65, 3–4; deutsche Übersetzung: *Gerhard Rauschen*, *Des heiligen Justins des Philosophen und Märtyrers zwei Apologien*, in: *Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten* (BKV 12), Kempten – München 1913, 55–155, 134. – Vgl. dazu bei Justin auch: Erste Apologie 67, 5 (BKV 12, 136).

⁴ *Cyrill von Jerusalem*, Fünfte Mystagogische Katechese, 21, in: *Cyrill von Jerusalem, Mystagogicae Catecheses/Mystagogische Katechesen. Griechisch/Deutsch*,

Zum Empfang des Blutes Christi erklärt der Kirchenlehrer:

„Nachdem du Anteil genommen hast am Leib Christi, komm auch zum Kelch des Blutes. Hebe nicht die Hände hoch, sondern verbeuge dich, (komm) auf ehrfürchtige, kniefällige Weise. Sage ‚Amen‘ und heilige dich, indem du vom Blut Christi nimmst.“⁵

Die neutestamentliche Verwendung des „Amen“ als konfessorische und akklamatorische bzw. responsorische Ratifikation nach Doxologien⁶ sowie Gebets- und Friedenswünschen⁷ kann zum Teil bereits „als Spiegelung der gottesdienstlichen Praxis in den Gemeinden der Schreiber verstanden werden“⁸. Christologisch aufgewertet wird das „Amen“ in neutestamentlicher Zeit u. a. durch viele Logien Jesu, die mit dem „Amen“ – im Johannesevangelium sogar mit dem verdoppelten „Amen“ („Amen, amen, ich sage euch: ...“) – als Hinweis auf seine Autorität, seine Bedeutung und seinen Wahrheitsanspruch eingeleitet werden und auf diese Weise auch die gottesdienstliche Bedeutung des „Amen“ „im Rang eines inhaltlich gefüllten Glaubens- und Heilswortes“⁹ verstärken. In Offb 3,14 wird Jesus sogar selbst „Amen“ genannt. Inhaltlich ganz ähnlich heißt es auch im zweiten Brief an die Gemeinde in Korinth von Jesus:

„Denn er ist das Ja zu allem, was Gott verheißen hat. Darum ergeht auch durch ihn das Amen zu Gottes Lobpreis, vermittelt durch uns [Paulus, Silvanus und Timotheus].“ (2 Kor 1,20)

Neben dem in der Regel indikativischen, konfessorisch und akklamatorisch bzw. responsorisch zustimmenden Charakter des „Amen“, der sich in vielen sich gegenseitig befruchtenden biblischen und frühen liturgischen Zeugnissen findet, etablierte sich vor allem in der lateinischen Tradition des Westens auch ein appellatives

hg. u. übers. v. Georg Röwekamp (FC 7), Freiburg i. Br. 1992, 163. – Vgl. dazu auch *Josef A. Jungmann*, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*. Bd. 2, Wien 1952, 481.

⁵ *Cyrrill*, Fünfte Mystagogische Katechese (s. Anm. 4), 22, in: FC 7, 163.165.

⁶ Vgl. etwa Röm 1,25.9,5.11,36; Gal 1,5; Eph 3,20; Phil 4,20; Offb 1,7.5,14.7,12.

⁷ Vgl. etwa Röm 15,33; Gal 6,18.

⁸ *Angelus A. Häußling*, *Akklamationen und Formeln* (s. Anm. 2), 223.

⁹ Ebd.

Verständnis des „Amen“ („so sei es“ statt „so ist es“).¹⁰ Schließlich hat auch die eschatologische Bedeutung des „Amen“ eine liturgietheologische Relevanz. Denn das „Amen“ ist – etwa bei Augustinus (354–430) – gemeinsam mit dem Halleluja der immerwährende Lobpreis der Engel und Auferstandenen im ewigen Leben, an dem die Feiernden schon in der irdischen Liturgie als einer Anamnese des Zukünftigen antizipieren, was liturgietheologisch beispielsweise an *Gloria* oder *Sanctus* der Messfeier besonders deutlich wird.¹¹

2. Eucharistietheologische Implikationen des „Amen“ zum Hochgebet und beim Kommunionempfang

Auf Basis dieser biblischen und liturgiehistorischen Vergewisserung kann nun nach den eucharistietheologischen Implikationen des „Amen“ am Ende der Schlussdoxologie des Hochgebetes und bei der Kommunion gefragt werden. Wozu wird an diesen beiden zentralen Stellen in der Messfeier „Ja“ und „Amen“ gesagt? Zunächst ist es sicher die Zustimmung zur sakramentalen Gegenwart Christi sowie die gläubige Erkenntnis und das persönliche Bekenntnis zum Herrn, wie Johannes dem Petrus bei der Begegnung mit dem Auferstandenen am See von Tiberias ergriffen sagt: „Es ist der Herr!“ (Joh 21,7) Im Kontext der Teilnahme an der Eucharistie geht es beim „Amen“ also primär um die Zustimmung, dass hier Christus selbst gegenwärtig ist. Das schließt ein, dass in Brot und Wein der wahre Leib und das wahre Blut Christi empfangen werden, was nach der Lehre des Konzils von Trient treffend im Begriff der Transsubstantiation zum Ausdruck kommt.¹² Grundlegend, wesentlich und auch ökumenisch hoch relevant ist also die Einsicht, dass es um die sakramentale Gegenwart Christi geht.

¹⁰ Zu Ursprung und biblischer sowie gottesdienstlicher Bedeutung des Amen vgl. die instruktive Übersicht in: Ebd., 223f.

¹¹ Zum „Amen im Himmel“ sowie allgemein zur Bedeutung des Begriffs bei Augustinus vgl. *Martin Klöckener*, Amen, in: Cornelius Mayer (Hg.), *Augustinus-Lexikon*. Bd. 1, 285–287.

¹² Vgl. DH 1642.

Deshalb ist es höchst plausibel und sinnvoll, dass das vierte Kapitel der Orientierungshilfe der deutschen Bischöfe, in dem es um die eucharistietheologische Basis geht, unter der Überschrift steht: „Der Glaube an die Gegenwart Jesu Christi eint uns“¹³. Darin werden in drei Abschnitten die Verbundenheit mit Jesus Christus, in der Kirche und – aus der Kraft und Sendung der Eucharistie – mit der ganzen Welt in ihrer (eucharistie-)theologischen Relevanz und Valenz bedacht. Im Anhang werden die Überschriften dieser drei Abschnitte nach dem Zitat der Amen-Regel von Christoph Kardinal Schönborn noch einmal wiederholt und anhand einzelner Passagen des Zweiten Hochgebetes exemplifiziert und damit – von einigen Liturgietexten ausgehend – vertiefend konkretisiert.¹⁴

Doch stellen sich gerade im Hinblick auf die Komplexität des Eucharistischen Hochgebetes und seiner vielfältigen theologischen Implikationen weitere Fragen, die klar über diesen in der Orientierungshilfe der deutschen Bischöfe vermutlich bewusst programmatisch gehaltenen ökumenischen Grundkonsens hinausgehen. Sie sind mitzubedenken, wenn das „Amen“ dazu ehrlichen Herzens gesprochen werden soll und Ausdruck dessen sein will, was die (römisch-)katholische Kirche (heute) damit verbindet. Was schließt das „Amen“ zum Hochgebet also an Zustimmung zu seiner Theologie und Struktur nach katholischem Verständnis ein?

Während die Orientierungshilfe der deutschen Bischöfe an dieser Stelle eher programmatisch bleibt, geht Schönborn im Kontext seines Schreibens sehr detailliert auf Beurteilungskriterien ein, die aus seiner Sicht ein ehrliches „Amen“ eines evangelischen Christen zur Kommunion in der katholischen Messfeier ermöglichen, und spricht bewusst ökumenische Stolpersteine an, die besonders in manchen liturgischen Texten bestehen (blieben).¹⁵ Konkret komme im Dritten Hochgebet der eucharistische Glaube durch „das Gedenken der Heilstaten Gottes, die im Opfer Jesu Christi gipfeln, die Herabrufung des Heiligen Geistes, die Darbringung des eucharistischen Opfers in der Gemeinschaft der ganzen Kirche, in der Gemeinschaft mit dem Papst und dem Ortsbischof, in der Gemeinschaft mit der Kirche der im Himmel Vollendeten, d. h. mit Maria, den Aposteln

¹³ Mit Christus gehen – Der Einheit auf der Spur (s. Anm. 1), 22.

¹⁴ Vgl. ebd., 35–38.

¹⁵ Vgl. dazu besonders die Ausführungen in Kap. 2 b) dieses Beitrags.

und Märtyrern und allen Heiligen, und in fürbittender Gemeinschaft mit den in Christus Entschlafenen“¹⁶ deutlich zum Ausdruck. Sogar über die konkrete Feier hinaus definiert Schönborn in seinem Schreiben, was zum unverzichtbaren Kernbestand katholischen Eucharistieglaubens gehört und benennt als Ausdruck der Glaubensüberzeugung von der bleibenden Gegenwart des Herrn im Sakrament explizit den Tabernakel sowie die Aufbewahrung und Verehrung der Eucharistie.

Dies greift Schönborn wenige Jahre später im Jahr 2005 in seinem Eucharistiebuch „Wovon wir leben können“ wieder auf. Darin trägt er in einem bewusst gewählten, eher mündlich-katechetischen Sprachstil vor, was für ihn im Ringen um eine persönliche Entscheidung an theologischer Zustimmung zum katholischen Eucharistieglauben notwendig ist. Er geht hier von der Wandlung der eucharistischen Gaben zu Leib und Blut Christi in der Messfeier aus und macht seine Kriterien wiederum am Dritten Hochgebet fest. Exemplarisch zitiert er dessen Passagen, die vor allem den Opfercharakter der Messe, die Gemeinschaft mit den Heiligen und der pilgernden Kirche sowie das Gebet für die Verstorbenen betonen. Stärker als im persönlichen Schreiben geht er abschließend auf die Frage der Kirchengemeinschaft ein und benennt damit eine (bleibende) zentrale ökumenische Herausforderung. Aufbewahrung und Verehrung der Eucharistie werden 2005 allerdings nicht mehr explizit thematisiert.¹⁷

Neben dem Wiener Erzbischof gehörte in den letzten Jahren auf katholischer Seite auch Walter Kardinal Kasper (* 1933) zu denen, die sich mehrfach für eine Amen-Regel ausgesprochen haben.¹⁸ Auch in seinem Buch „Sakrament der Einheit“ über Eucharistie und Kirche stellt er die Amen-Regel in den Kontext von Kriterien, die für ihn ein ehrlich gesprochenes „Amen“ zum Hochgebet und

¹⁶ Christoph Schönborn, Aus einem Brief an einen evangelischen Christen, in: *thema kirche. Das Magazin für Mitarbeiter/innen der Erzdiözese Wien* (9/1999) 10.

¹⁷ Vgl. Christoph Schönborn, *Wovon wir leben können. Das Geheimnis der Eucharistie*, hg. v. Hubert P. Weber, Freiburg i. Br. 2005, 152–155.

¹⁸ Ein prominentes Beispiel dafür ist etwa die Rede von Walter Kardinal Kasper auf dem Katholikentag in Ulm am 18. Juni 2004. – Vgl. dazu Heribert Hallermann, *Sakrament der Einheit – Zeichen der Trennung? Die Zulassung zum Eucharistieempfang aus kirchenrechtlicher Sicht*, in: Winfried Haunerland (Hg.), *Mehr als Brot und Wein. Theologische Kontexte der Eucharistie*, Würzburg 2005, 173–200, 196f.200.

beim Kommunionempfang ermöglichen. Allerdings formuliert Kasper mehr als Schönborn dogmatisch-programmatisch und weniger pastoral-exemplifizierend, wobei die Aussagen Schönborns, die eher von einem katechetischen Sprachstil geprägt sind, ebenfalls eine hohe dogmatische Relevanz besitzen. Pointiert formuliert Kasper schon eingangs:

„Luther und Calvin hätten ein solches ‚Amen‘ nicht sprechen können und wollen. Denn ihr Protest richtete sich neben dem Papsttum am heftigsten gegen die Messe.“¹⁹

Der damalige Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen konstatiert in seinem Buch zwar inzwischen viele Fortschritte, vor allem mit den evangelisch-lutherischen Christen, sieht aber weiterhin die Frage der Kirchengemeinschaft und des gemeinsamen Eucharistiegläubens als Voraussetzung für ein ehrliches „Amen“ evangelischer Christen zum Hochgebet und beim Kommunionempfang in der römisch-katholischen Messfeier. Umgekehrt erfuhr die Amen-Regel auch auf evangelisch-lutherischer Seite eine entsprechende Rezeption und muss sich weiterhin auf verschiedenen Ebenen bewähren. Neben dem gemeinsamen Empfang der Eucharistie in konfessionsverbindenden Ehen, also den regelmäßigen Gelegenheiten, ist dabei auch an den Kommunionempfang bei punktuellen Ereignissen wie beispielsweise Messfeiern anlässlich von Trauungen und Begräbnissen oder bei Großgottesdiensten wie etwa Papstmessen zu denken, in denen oft Erklärungen zum Kommunionempfang der Orientierung der Mitfeiernden dienen sollen.²⁰

Der Blick auf den Kontext der in der Orientierungshilfe der deutschen Bischöfe über die gemeinsame Teilnahme an der Eucharistie in konfessionsverbindenden Ehen zitierten Amen-Regel von Christoph Kardinal Schönborn zeigt also bereits einige eucharistieologische Herausforderungen, vor allem im Zusammenhang mit dem

¹⁹ Walter Kasper, *Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche*, Freiburg i. Br. 2004, 68.

²⁰ Zur Amen-Regel, ihrer Bedeutung und ihrer „interkonfessionellen Leistungsfähigkeit“ vgl. auch die instruktive Übersicht mit wichtigen Differenzierungen in: Florian Ihsen, *Eine Kirche in der Liturgie. Zur ekklesiologischen Relevanz ökumenischer Gottesdienstgemeinschaft (FSÖTh 129)*, 252–269.

Opferbegriff und der Frage der kirchlichen Gemeinschaft, die in den folgenden Abschnitten zu vertiefen sind. Zuvor sollen aber noch einige Erläuterungen zu Theologie und Struktur des Eucharistischen Hochgebetes ein Fundament für die beiden zentralen Fragenkomplexe und somit auch für die Frage nach einem ehrlichen „Amen“ zum Hochgebet und beim Kommunionempfang bilden.

a) Zu Theologie und Struktur des Eucharistischen Hochgebetes

Annibale Bugnini (1912–1982), ab 1964 Sekretär und treibende Kraft des Rates zur Durchführung der Liturgiekonstitution (*Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra liturgia*) und von 1969 bis 1975 der Kongregation für den Gottesdienst, dokumentiert in seinem umfassenden Bericht über die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils ein unveröffentlichtes Schema der Studienkommission zu den Eucharistischen Hochgebeten. Folgende Stichworte sind dabei zur „Natur des Hochgebetes“ relevant:

„Priestergebet, Lobpreis Gottes und Danksagung, abgeschlossen durch die Doxologie; Bittgebet; Anamnese; trinitarische Struktur“²¹.

Mit diesen Stichworten sind die zentralen Parameter zur Charakterisierung des Typus Eucharistisches Hochgebet benannt, die auch als grundlegend für ein ehrliches „Amen“ dazu betrachtet werden können.

Zunächst ist das Hochgebet – so banal und selbstverständlich das klingen mag – durchgängig Gebet. Dies ist vor allem im Hinblick auf die unterschiedlichen reformatorischen Ansätze in der Abendmahlspraxis wichtig zu betonen, die in den Einsetzungsworten primär ein Verkündigungselement sehen. Aufschlussreich ist dabei die Akzentverschiebung bei Martin Luther (1483–1546) selbst. Während in seinem frühesten Messformular, der *Formula missae et communionis* von 1523, die Einsetzungsworte als Gebet über die Gaben konsequent im Vaterunser-Ton gesungen werden (Thomas Müntzer

²¹ Annibale Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament. Deutsche Ausgabe hg. v. Johannes Wagner unter Mitarbeit von François Raas, Freiburg i. Br. 1988, 501, Anm. 28. – Zu diesem Schreiben vgl. auch Reiner Kaczynski, Eucharistiegebete der Teilkirchen des römischen Ritus, in: Erich Renhart – Andreas Schneider (Hg.), *Sursum corda. Variationen zu einem liturgischen Motiv* (FS Philipp Harnoncourt), Graz 1991, 130–139, v. a. 133–135.

[um 1489–1525] wählt den Orationston bzw. 1524 den Präfations-ton), verwendet er 1526 den Evangeliumston und unterstreicht damit den Verkündigungscharakter der Einsetzungsworte. Nur sie bleiben bei Luther als biblisch legitimes Element vom *Canon Romanus* übrig. Er unternimmt nicht den Versuch, das Hochgebet „evangelisch zu bearbeiten“²², dessen Sinngehalt (Opferbegriff) und Feiergestalt (stilles Gebet der Einsetzungsworte) ihm insgesamt als zu problematisch erscheinen, und verzichtet damit letztlich auch auf den Charakter des Hochgebetes als Gebet über die Gaben, d. h. als Eucharistiegebet im engeren Sinne, zugunsten eines kerygmatischen Verständnisses.²³ Gerade an diesem Punkt hat es am Übergang zum 21. Jahrhundert im evangelischen Bereich – vorsichtig ausgedrückt – eine lebhaftige Diskussion gegeben.²⁴

Schon wegen einer adäquaten Theologie der Wandlung ist zu betonen, dass das Eucharistische Hochgebet als Ganzes Gebet und zwar – wie es die Grundordnung des Römischen Messbuchs

²² *Irmgard Pahl*, Die Feier des Abendmahls in den Kirchen der Reformation, in: Hans B. Meyer, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von Irmgard Pahl (GDK 4), Regensburg 1989, 393–440, 406f.

²³ Vgl. dazu *Hans B. Meyer*, Luther und die Messe. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Luthers zum Meßwesen des späten Mittelalters (KKTS 11), Paderborn 1965, 246–261; *Reinhard Meßner*, Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft (IThS 25), Innsbruck – Wien 1989, 189–206 (mit kritischer Würdigung); zur Messopfertheologie Martin Luthers ausführlich: *Wolfgang Simon*, Die Messopfertheologie Martin Luthers. Voraussetzungen, Genese, Gestalt und Rezeption (SuR 22), Tübingen 2003.

²⁴ Vgl. dazu u. a. *Dorothea Wendebourg*, Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen? Zur gegenwärtigen Diskussion über Martin Luthers Gottesdienstreform und ihr Verhältnis zu den Traditionen der Alten Kirche, in: ZThK 94 (1997) 437–467; *Ulrich Kühn*, Der eucharistische Charakter des Herrenmahls, in: PTh 88 (1999) 255–268; *Hans-Christoph Schmidt-Lauber – Frieder Schulz*, Kerygmatisches oder eucharistisches Abendmahlsverständnis? Antwort auf eine kritische Herausforderung der gegenwärtigen Liturgiewissenschaft, in: LJ 49 (1999) 93–114; *Hans-Christian Seraphim*, Das Sakrament des Herrenmahls ohne Eucharistiegebet? Kritische Überlegungen zur Antrittsvorlesung von Dorothea Wendebourg in Tübingen, in: AnzSS (1999) 224–226; *Dorothea Wendebourg*, Noch einmal „Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen?“ Auseinandersetzung mit meinen Kritikern, in: ZThK 99 (2002) 400–440. – Einen instruktiven Überblick über die Diskussion bietet: *Klaus Raschzok*, Der Streit um das Eucharistiegebet in den Kirchen der Reformation, in: Winfried Haunerland (Hg.), Mehr als Brot und Wein (s. Anm. 18), 145–172.

(GORM)²⁵ sagt – „Gebet der Danksagung und der Heiligung“ (GORM 78) ist, also als Ganzes auch konsekratorischen Charakter hat. Weder als isoliertes Element der Evangeliumsverkündigung und damit als Bericht im strengen Sinn noch als befehlende Anweisungen an die Substanzen von Brot und Wein, wie dies beispielsweise in den theologischen Positionen der Piusbruderschaft nachwirkt, wird man der eucharistietheologischen Bedeutung der Herrenworte gerecht. Vielmehr handelt es sich im Kontext des gesamten Eucharistiegebetes um das im Gebet zitierte und erinnerte Stiftungsgeschehen. Entscheidend ist dabei, dass die Kirche in der Eucharistie tut, was Jesus am Abend vor seinem Leiden getan hat, und dass ausdrücklich zu Jesu Gedächtnis und damit in Treue zu seinem Anamnesis-Befehl vergegenwärtigend erinnert wird, was er getan hat. Auf diese Weise vollzieht sich schließlich das, was er verheißen hat, nämlich, dass er mit Leib und Blut und mit seiner Hingabe wirklich und wahrhaft gegenwärtig ist.

Konsequent wurden daher 2001 vom Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen „Richtlinien für die Zulassung zur Eucharistie zwischen der chaldäischen Kirche und der assyrischen Kirche des Orients“²⁶ erlassen, in denen bemerkenswerterweise mit Zustimmung der Glaubenskongregation die Gültigkeit der sogenannten Anaphora von Addai und Mari bestätigt wurde, die nicht die Einsetzungsworte enthält und dennoch die Kriterien eines eucharistischen Hochgebetes erfüllt.²⁷ Hier ging es nicht um die Frage, ob die Herrenworte nach katholischer Lehre nicht mehr wesentlicher und notwendiger Bestandteil des Hochgebetes sind, sondern um die Anerkennung, dass es eine christliche Liturgietradition geben kann, die trotz fehlender Einsetzungsworte in ihrem Eucharistiegebet „die Eucharistie in voller Kontinuität mit dem letzten

²⁵ GORM, in: *Missale Romanum. Editio typica tertia* 2002. Grundordnung des Römischen Messbuchs. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage) vom 12. Juni 2007 (ADBK 215), Bonn 2007.

²⁶ *Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Richtlinien für die Zulassung zur Eucharistie zwischen der chaldäischen Kirche und der assyrischen Kirche des Orients* vom 20. Juli 2001, in: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_20011025_chiesa-caldea-assira_ge.html (Zugriff am 20.9.2018).

²⁷ Vgl. dazu *Dominik Heringer, Die Anaphora der Apostel Addai und Mari. Ausdrucksform einer eucharistischen Ekklesiologie*, Göttingen 2013.

Abendmahl und dem Anliegen der Kirche entsprechend²⁸ feiert. Dies ist deshalb möglich, weil in der Anaphora dieser assyrischen Tradition, die von Rom übrigens als wahre, wenn auch getrennte Teilkirche anerkannt wird, zwar nicht die Worte wiederholt werden, die Jesus gesprochen hat, aber getan wird, was Jesus beim Abschiedsmahl getan hat und was seit der Zeit der Alten Kirche die entscheidenden Kriterien für das Herrenmahl sind: Brot und Wein zu nehmen und darüber Lobpreis und Dankgebet zu sprechen. Mit Winfried Haunerland kann sowohl die ökumenische Bedeutung dieser Entscheidung, die Anaphora von Addai und Mari als gültiges christliches Eucharistiegebet anzuerkennen, als auch ihr anregender Charakter für ein tieferes Verständnis des Eucharistischen Hochgebetes in der eigenen Tradition gewürdigt werden. Zum letztgenannten Aspekt schreibt er zu Recht:

„Das Gebet ruft in Erinnerung, dass die Einsetzungsworte aus theologischen und liturgiedramaturgischen Gründen nicht verabsolutiert und vor allem nicht aus dem Kontext des Eucharistiegebetes isoliert werden dürfen.“²⁹

Das Eucharistische Hochgebet kann als Ganzes nicht nur als Gebet, sondern – mit dem Schema der römischen Studienkommission – näherhin auch als „Priestergebet“, also Amts- bzw. Vorstehergebet qualifiziert werden. Anders als bei einem Privatgebet, das alleine und still gesprochen werden kann, erfordert ein Amtsgebet den vernehmbaren Vollzug, damit diesem Gebet am Ende alle versammelten Gläubigen mit „Amen“ zustimmen können. Der zelebrierende Priester spricht hier im Namen der versammelten Gläubigen und im Namen der Kirche (*in nomine Ecclesiae*) sowie im Namen Christi als Haupt der Kirche (*in persona Christi capitis Ecclesiae*). Abgesehen vom „Amen“ am Ende der Schlussdoxologie ist die Beteiligung der versammelten Gemeinde durch Akklamationen möglich – in allen Hochgebetstexten nach dem Ruf „Geheimnis des Glaubens“ (*Mysterium fidei*), in den Hochgebeten für Messfeiern mit Kindern auch an anderen Stellen.³⁰

²⁸ Richtlinien (s. Anm. 26).

²⁹ Winfried Haunerland, Das eine Herrenmahl und die vielen Eucharistiegebete. Traditionen und Texte als theologische und spirituelle Impulse, in: ders. (Hg.), Mehr als Brot und Wein (s. Anm. 18), 119–144, 122f.

³⁰ Vgl. dazu Fünf Hochgebete. Votivhochgebet „Versöhnung“. Hochgebete für

In seiner Struktur ist das Eucharistische Hochgebet eulogisches Gebet, d. h. Dank- und Segensgebet, und entspricht damit der Grundstruktur (jüdisch-)christlichen Betens. Dazu formuliert beispielsweise die Präfation für die Wochentage IV – an Gott Vater gerichtet – dicht, treffend und schön:

„Du bedarfst nicht unseres Lobes, es ist ein Geschenk deiner Gnade, daß wir dir danken. Unser Lobpreis kann deine Größe nicht mehren, doch uns bringt er Segen und Heil durch unseren Herrn Jesus Christus.“³¹

Ebenfalls der Grundstruktur (jüdisch-)christlichen Betens entspricht, dass das Eucharistische Hochgebet – den eulogischen Charakter weiter konkretisierend – mit anamnetischen und epikletischen Teilen eine strukturelle Einheit bildet. Der Lobpreis Gottes wird dabei in der Weise des Gedenkens an seine Heilstaten mit ihrer Relevanz für die Gegenwart, also anamnetisch-zelebrativ, zum Ausdruck gebracht. Dem entsprechen im Eucharistiegebet auf der anderen Seite epikletisch-deprekative Teile, in denen Gott, explizit z. T. vor allem der Heilige Geist, angerufen und um seine Nähe sowie seinen Segen gebeten wird.³²

Meßfeiern mit Kindern. Studienausgabe für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes mit einem Anhang: Hochgebet für Meßfeiern mit Gehörlosen. Approbierter und konfirmierter Text, hg. v. den Liturgischen Instituten Fribourg, Salzburg und Trier, Freiburg i. Br. 2010, 25–58.

³¹ Die Feier der heiligen Messe. Meßbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, Teil II: Das Meßbuch deutsch für alle Tage des Jahres außer der Karwoche, hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg, Freiburg i. Br. ²1988, 446f.

³² Zur literarischen Gattung des Eucharistischen Hochgebetes, seinen (alttestamentlich-jüdischen) Ursprüngen und seiner strukturellen Einheit vgl. *Cesare Gi-raudo*, *La struttura letteraria della Preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Toda veterotestamentaria. Beraka giudaica. Anafora cristiana* (AnBib 92), Rom 1981. – Zur Rezeption dieser römischen Dissertation mit Zusammenfassung und Diskussion der wichtigsten Forschungsergebnisse vgl. *Albert Gerhards*, *Die literarische Struktur des Eucharistischen Hochgebets. Zu einer Studie über die alttestamentlichen Wurzeln der Anaphora und deren Entfaltung im jüdisch-christlichen Beten*, in: LJ 33 (1983) 90–104; *Hans B. Meyer*, *Das Werden der literarischen Struktur des Hochgebetes. Hinweise zu einer wichtigen Neuerscheinung*, in: ZKTh 105 (1983) 184–202.

Nicht zuletzt weist das Eucharistische Hochgebet eine trinitarische Struktur auf, wie das – ähnlich dem eulogischen und dem anamnetisch-epikletischen Charakter – ebenfalls einer Grundgegebenheit (jetzt nur) christlichen Gebets entspricht. Das amtliche Gebet zu Gott wird – nach dem 393 auf dem Konzil von Hippo formulierten Prinzip *Et cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio*³³ – (in der Regel) an den Vater durch seinen Sohn Jesus Christus, dem Mittler und Haupt der Kirche, im Heiligen Geist gerichtet.

All diese inhaltlichen und strukturellen Merkmale des Eucharistischen Hochgebetes sind eine wichtige Ausgangs- und notwendige Konsensbasis, um über spezielle Motive und Fragen innerhalb dieses zentralen Gebetselementes und ihre Bedeutung für ein ehrliches „Amen“ dazu bzw. beim Kommunionempfang nachzudenken.

b) Zum Opfercharakter der Messfeier

Im Kontext der Amen-Regel von Christoph Kardinal Schönborn wird zuallererst die Frage der Zustimmung zum Opfercharakter der Messe thematisiert. Gerade an diesem Punkt entzündeten sich massiv reformatorische Polemiken gegen den *Canon Romanus*, der in der römischen Messfeier bis zur Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils das einzig gültige Eucharistische Hochgebet war und heute in leicht überarbeiteter Form als Erstes Hochgebet durch weitere Eucharistiegebete ergänzt wird. Martin Luthers Kritik am *Canon Romanus* war vernichtend und kompromisslos. Zunächst hatte er allerdings nur eine Streichung jener Passagen vor, die den Opferterminus beinhalteten, und wollte keine Abschaffung des *Canons*. Er stand bis 1523 in dieser Hinsicht also – sicher auch aus pastoralen und religiösen Gründen, wie Hans Bernhard Meyer vermutet³⁴ – für eine moderatere und konservativere Haltung als andere Reformatoren, obwohl er bereits in seiner Schrift *De abroganda*

³³ Concilium Carthaginense, Cap. XXIII. / Statuta Concilii Hipponiensis, Can. XXI., in: Joannes D. Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio [...]. Tomus tertius. Ab anno CCCXLVII. ad annum CCCXCIX, Florenz 1759, 884.922. – Vgl. dazu auch *Albert Gerhards*, Zu wem beten? Die These Josef Andreas Jungmanns († 1975) über den Adressaten des Eucharistischen Hochgebets im Licht der neueren Forschung, in: LJ 32 (1982) 219–230, 222.

³⁴ Vgl. dazu *Hans B. Meyer*, Luther und die Messe (s. Anm. 23), 248f.

missa privata von 1521 dem *Canon* jegliche Autorität absprach, weil er Menschenwerk und nicht schriftgemäß sei, und fast beschwörend formulierte:

„Weiche, Kanon, dem Evangelium und gib Raum dem heiligen Geist, denn du bist [nur] Menschenwort!“³⁵

Im Opfergedanken des römischen Messkanons sowie im stillen Vollzug der Einsetzungsworte sah Luther 1525 in seiner Schrift „Von dem Greuel der Stillmesse“ den „leydige[n] teuffel“³⁶ am Werk und lehnte das seit dem Mittelalter im lateinischen Westen traditionelle Eucharistiegebet schließlich kategorisch und – abgesehen von den (nun laut gesprochenen) Einsetzungsworten – vollständig ab.

Durch die im 16. Jahrhundert auf evangelischer wie auf katholischer Seite bestehende „Krise der sakramentalen Idee“³⁷ war die Vorstellung vom eucharistischen Opfer als sakramentaler Vergegenwärtigung des einmaligen und einzigartigen Opfers Jesu Christi seinerzeit faktisch weder den Altgläubigen noch den Reformatoren zugänglich. Im ökumenischen Dialog, vor allem mit den evangelisch-lutherischen Christen, haben sich in den letzten Jahrzehnten allerdings erfreuliche Annäherungen ergeben.

Eine wichtige Grundlage zur Wiederentdeckung der sakramentalen Idee auf katholischer Seite im 20. Jahrhundert bildete v. a. Odo Casel (1886–1948) mit seiner Mysterientheologie.³⁸ Über die Rezeption der Überlegungen Casels in der französischen Theologie gelangte diese Errungenschaft der Liturgischen Bewegung schließlich auf das Zweite Vatikanische Konzil und sollte dort zum Materialprinzip und theologischen Schlüssel der Liturgiekonstitution werden.³⁹ Jo-

³⁵ *Cede, Canon, Evangelio et da locum spiritui sancto, cum sis verbum humanum!* (WA 8, 448)

³⁶ WA 18, 24.

³⁷ *Ferdinand Pratzner*, *Messe und Kreuzesopfer. Die Krise der sakramentalen Idee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik*, Wien 1970.

³⁸ Zu biographischen Bezügen und Grundanliegen Odo Casels vgl. jüngst *Stefan Kopp*, *Die Liturgische Bewegung in Paderborn und die gottesdienstliche Nutzung der Bartholomäuskapelle in den 1920er Jahren*, in: Norbert Börste – Stefan Kopp (Hg.), *1000 Jahre Bartholomäuskapelle in Paderborn. Geschichte – Liturgie – Denkmalpflege*, Petersberg 2018, 120–127, 121.

³⁹ Vgl. dazu etwa *Arno Schilson*, *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels* (TTS 18), Mainz 1982; *Burkhard Neunheuser*, *Odo Ca-*

soph Ratzinger würdigte diesen Ansatz als „die vielleicht fruchtbarste theologische Idee unseres Jahrhunderts“⁴⁰.

Einen Höhepunkt der ökumenisch konsensfähigen Rede vom Messopfer im 20. Jahrhundert stellt ein Dokument des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen (ÖAK), nach seinen Gründern häufig auch „Jaeger-Stählin-Kreis“ bezeichnet, aus dem Jahre 1983 dar, in dem prägnant festgehalten wird:

„Im sakramentalen Mahl wird der Tod des Herrn gegenwärtig. Eucharistiefeier ist die Wirklichkeit des Kreuzesopfers Jesu Christi in der *Gestalt der sakramentalen Memoria* (im gefüllten biblischen Sinn des Wortes). Eucharistie ist wahres und eigentliches Opfer nicht ‚in sich‘, nicht neben oder zusätzlich zum Kreuz, sondern Vergegenwärtigung und Eröffnung (vgl. das Konzil von Trient, DS 1740; NR¹⁰ 597: ‚repraesentaretur eiusque memoria in finem usque saeculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem ... peccatorum applicaretur‘) des einen, sühnenden, universalen Opfers für die Kirche, insofern eucharistische ‚Realpräsenz‘ immer auch Gegenwart des Erhöhten als Mahlherrn (‚kommemorative Personalpräsenz‘) und Gegenwart seiner Hingabe am Kreuz (‚Aktualpräsenz‘) bedeutet.“⁴¹

sels Beitrag zur theologischen Fundierung der liturgischen Erneuerung, in: Martin Klöckener – Benedikt Kranemann (Hg.), Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes (LQF 88/II), Münster 2002, 649–664; *Winfried Haunerland*, Mysterium paschale. Schlüsselbegriff liturgietheologischer Erneuerung, in: George Augustin – Kurt Koch (Hg.), Liturgie als Mitte des christlichen Lebens (ThIDia 7), Freiburg i. Br. 2012, 189–209; *ders.*, Erneuerung aus dem Paschamysterium. Zur heilsgeschichtlichen Leitidee der Liturgiekonstitution, in: IkaZ 41 (2012) 616–625; *Simon A. Schrott*, Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 6), Regensburg 2014; *Winfried Haunerland*, Der liturgietheologische Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils. Anmerkungen zu einer wichtigen Studie über das Pascha-Mysterium, in: LJ 64 (2014) 263–271.

⁴⁰ *Joseph Ratzinger*, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (MKIS 22), Meitingen 1972 [Auszug aus einer Vorlesung der Salzburger Hochschulwochen 1965], 5.

⁴¹ *Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen*, Das Opfer Jesu Christi und der Kirche. Abschließender Bericht, Nr. 4.3.2, in: Karl Lehmann – Edmund Schlink (Hg.), Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart

Damit ist klar, dass der Opfertod Jesu Christi die entscheidende hermeneutische Funktion für ein angemessenes christliches Opferverständnis hat, wie es das Dokument auch an anderer Stelle extra hervorhebt,⁴² also das Kreuzesopfer Christi als einmalig und unwiederholbar anzusehen ist, und – in einer solchen sakramentalen Sicht – gleichzeitig eine Verflüchtigung in ein bloßes Erinnern, in eine *nuda commemoratio*, wie es das Konzil von Trient in seinen *Canones* über das Messopfer 1562 ablehnte,⁴³ vermieden wird.

Winfried Haunerland hat in diesem Zusammenhang auf eine bemerkenswerte Übereinstimmung zwischen diesem bedeutenden ökumenischen Konvergenzpaper zur Überwindung eucharistie-theologischer Streitfragen des 16. Jahrhunderts und einem 20 Jahre jüngeren päpstlichen Dokument hingewiesen.⁴⁴ Papst Johannes Paul II. (1920–2005) schrieb 2003 in seiner Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* inhaltlich weitgehend deckungsgleich:

„Die Messe macht das Opfer des Kreuzes gegenwärtig, sie fügt ihm nichts hinzu und vervielfältigt es auch nicht. Was sich wiederholt, ist die *Gedächtnisfeier*, seine ‚gedenkende Darstellung‘ (*memorialis demonstratio*), durch die das einzige und endgültige Erlösungsopfer Christi in der Zeit gegenwärtig wird. Der Opfercharakter des eucharistischen Mysteriums kann deswegen nicht als etwas in sich Stehendes verstanden werden, unabhängig vom Kreuz oder nur mit einem indirekten Bezug zum Opfer von Kalvaria.“⁴⁵

Abgesehen davon, dass diese ökumenischen opfertheologischen Konvergenzen im evangelischen Bereich zum Teil nicht unumstritten blieben und auf Reserven stießen,⁴⁶ blieben bis heute gerade bei

in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles (DiKi 3), Freiburg i. Br. – Göttingen 1983, 215–238, 234.

⁴² Vgl. ebd., Nr. 2.1.5, 218.

⁴³ Vgl. DH 1753. – Zum Opfercharakter der Messe in der Sicht der Reformation und des Konzils von Trient vgl. auch die instruktive Übersicht von *Helmut Hoping*, *Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Freiburg i. Br. 2011, 244–287.

⁴⁴ Vgl. dazu *Winfried Haunerland*, *Mysterium paschale* (s. Anm. 39), 202–204.

⁴⁵ *Papst Johannes Paul II.*, Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* ... über die Eucharistie in ihrer Beziehung zur Kirche vom 17. April 2003, Nr. 12 (VApS 159, 14).

⁴⁶ Vgl. dazu etwa *Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theo-*

opferterminologischen Aussagen in liturgischen Texten zum Teil noch (ökumenische) Fragen offen, bei denen die *lex orandi* nicht deckungsgleich mit der – in dieser Frage inzwischen ausführlich theologisch vertieften – *lex credendi* zu sein scheint oder zumindest nicht mit der (inzwischen) sakramententheologisch vielfach durchdachten und vertieften, exakten definitiven Sprache lehramtlicher und theologischer Aussagen Schritt halten und so zu Missverständnissen führen kann. Dies betrifft neben einzelnen Passagen des *Canon Romanus*, die den Opferbegriff enthalten, vor allem auch das Dritte (und Vierte) Hochgebet. Von daher ist es überraschend, dass der Wiener Erzbischof in seiner Amen-Regel nicht wie die deutschen Bischöfe beim Zweiten, sondern beim Dritten Hochgebet und damit bei einem Eucharistiegebet ansetzt, das gerade beim Opferbegriff hohe ökumenische Schwellen hat. Als Maßstab für ein ehrliches „Amen“ zum Hochgebet und beim Kommunionempfang nennt er in seiner pastoral-katechetischen Faustregel als erstes Beispiel den Abschnitt:

„Schau gütig auf die Gabe deiner Kirche. Denn sie stellt dir das Lamm vor Augen, das geopfert wurde.“⁴⁷

Schönborn führt aus, dass die Messe als „dieses heilige und lebendige Opfer“⁴⁸, das Opfer Christi, betrachtet werde, und fragt, ob man dazu „Amen“ sagen könne.⁴⁹

logen, Lehrverurteilungen kirchentrennend? IV. Antworten auf kirchliche Stellungnahmen, hg. v. Wolfhart Pannenberg – Theodor Schneider (DiKi 8), Freiburg i. Br. – Göttingen 1994, Nr. 4.2.1, 81f.

⁴⁷ Christoph Schönborn, Wovon wir leben können (s. Anm. 17), 153.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Zu den damit verbundenen theologischen Fragestellungen vgl. auch Martin Stuflesser, Memoria Passionis. Das Verhältnis von *lex orandi* und *lex credendi* am Beispiel des Opferbegriffs in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil (MThA 51), Altenberge 1998; ders., Das Opfer in den nachvatikanischen Hochgebeten, in: Albert Gerhards – Klemens Richter (Hg.), Das Opfer – Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt (QD 186), Freiburg i. Br. 2000, 257–271; ders., „... aufrichtige Gebete und verantwortliche Taten ...“ Antwortversuche aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive auf die Frage: Die eucharistische Gastfreundschaft als Weg zur vollen Abendmahlsgemeinschaft?, in: Joachim Hake (Hg.), Der Gast bringt Gott herein. Eucharistische Gastfreundschaft als Weg zur vollen Abendmahlsgemeinschaft, Stuttgart 2003, 31–64; ders., „... dass mein und euer Opfer Gott, dem allmächtigen Vater, gefalle!“ Liturgie-

Zweifellos wäre der ersatzlose Verzicht auf den Opferbegriff verhängnisvoll und – schon allein im Blick auf die kirchliche und theologische Tradition – ungeschichtlich. Im ökumenischen Kontext des Ringens um Eucharistiegemeinschaft könnten aber zunächst opfertheologisch unmissverständlichere Liturgietexte eine gemeinsame gottesdienstliche Basis erleichtern, ohne die theologische Bedeutung des (richtig verstandenen) Opferbegriffs zu relativieren oder gar auszublenden.⁵⁰

c) Zur Frage der kirchlichen Gemeinschaft

Im Kontext der beiden Fassungen der Amen-Regel von Christoph Kardinal Schönborn aus den Jahren 1999 und 2005, deren programmatischer Satz (in der Fassung von 1999) in der Orientierungshilfe der deutschen Bischöfe zitiert ist, wird neben der anamnetisch-epikletischen Grundstruktur des Eucharistiegebetes und dem „Amen“ zum Opfercharakter der Messfeier zu Recht die Frage nach der kirchlichen Gemeinschaft gestellt. Die innere Zustimmung zur „Darbringung des eucharistischen Opfers in der Gemeinschaft der ganzen Kirche, in der Gemeinschaft mit dem Papst und dem Ortsbischof, in der Gemeinschaft mit der Kirche der im Himmel Vollendeten, d. h. mit Maria, den Aposteln und Märtyrern und allen Heiligen, und in fürbittender Gemeinschaft mit den in Christus Entschlafenen“⁵¹ wird dabei 1999 explizit für ein ehrliches „Amen“ zum Hochgebet und beim Kommunionempfang vorausgesetzt. In seinem Eucharistiebuch von 2005 exemplifiziert Schönborn diese Begriffe anhand der Interzessionen des Dritten Hochgebetes,⁵² die deutschen Bischöfe unter der Überschrift „... verbunden untereinander und mit der ganzen Kirche“⁵³ anhand des Zweiten Hochgebetes.

theologische Überlegungen zur Frage der Eucharistie als Opfer, in: George Augustin u. a. (Hg.), *Priester und Liturgie* (FS Manfred Probst), Paderborn 2005, 251–264.

⁵⁰ In der Orientierungshilfe der deutschen Bischöfe wird die Eucharistie durch einen Bezug auf Hebr 13,15 als „Opfer des Lobes“ vorgestellt (Nr. 30), der Opfercharakter der Messe aber nicht erläutert.

⁵¹ *Christoph Schönborn*, Aus einem Brief an einen evangelischen Christen (s. Anm. 16), 10.

⁵² Vgl. *Christoph Schönborn*, Wovon wir leben können (s. Anm. 17), 153f.

⁵³ Mit Christus gehen – Der Einheit auf der Spur (s. Anm. 1), 36.

Mit Hans Bernhard Meyer, der sich dabei auf Josef Andreas Jungmann bezieht, können die Interzessionen als „Verlängerung“ der Epiklese⁵⁴ verstanden werden, nicht aber als Ersatz bzw. als Ergänzung des Allgemeinen Gebetes der Gläubigen, in dem die Anliegen von Kirche und Welt in den Blick kommen sollen. In den Interzessionen als fürbittendem Gebet innerhalb des Eucharistischen Hochgebetes kommt ausschließlich die Kirche aller Zeiten in den Blick⁵⁵ – neben den Lebenden (Gebet in Einheit mit der pilgernden Kirche und für diese Kirche mit Nennung bestimmter Personen[gruppen]) die Verstorbenen (Gebet für die im Frieden Christi Entschlafenen und alle, „um deren Glauben niemand weiß als du [Gott]“⁵⁶) sowie die schon im Himmel Vollendeten (Gebet um die [eschatologische] Gemeinschaft mit den Heiligen). Daran hängen viele ekklesiologische Fragen. Was bedeutet das „Amen“ zu diesem Teil des Hochgebetes etwa im Hinblick auf die Einheit mit Papst und Ortsbischof, die namentlich genannt werden? Reicht ein individuell gesprochenes „Amen“ zu dieser Einheit, obwohl sie kollektiv, auf Ebene der Kirchengemeinschaft, nicht besteht, oder muss diese Einheit immer kollektiv bestehen und auch wechselseitig (nicht nur im Herzen) ratifiziert werden? Welche Einheit muss überhaupt existieren, damit dieses „Amen“ mit der Wirklichkeit übereinstimmt? Wie viel Sichtbarkeit von Einheit muss es auf der Ebene der Kircheneinheit geben?

⁵⁴ Hans B. Meyer, *Das Werden der literarischen Struktur des Hochgebetes* (s. Anm. 32), 200.

⁵⁵ Die Orientierungshilfe der deutschen Bischöfe weitet hier den Horizont über die Kirche hinaus und hat „das Heil der ganzen Welt, das Jesus bringt, der ‚Retter der Welt‘ (Joh 4,42)“ (37) im Blick, was zwar theologisch höchst relevant ist, aber sich aus dem zitierten Passus aus dem Zweiten Hochgebet nicht direkt zu ergeben scheint. Deutlicher würde die eucharistische Strahlkraft der pilgernden Kirche über die Kirche hinaus etwa im Dritten Hochgebet deutlich, in dem es heißt: „Dieses Opfer unserer Versöhnung bringe der ganzen Welt Frieden und Heil.“ (Die Feier der heiligen Messe [s. Anm. 31], 497)

⁵⁶ Formulierung aus dem Vierten Hochgebet, in: *Die Feier der heiligen Messe* (s. Anm. 31), 509.

3. Zum ökumenischen Potenzial der Amen-Regel

Solche und weitere in diesem Beitrag aufgeworfene Fragen unter Berücksichtigung zentraler eucharistietheologischer Implikationen zeigen die Komplexität der Amen-Regel, die insofern keine einfache Lösung ist, als damit keine Probleme einfach gelöst werden können. Vielmehr kann das „Amen“ – zugespitzt formuliert – letztlich nur gesprochen werden, wenn die zentralen Probleme gelöst sind. Diffizile, aber notwendige Fragen stellen sich mit dem „Amen“ zum Eucharistischen Hochgebet, die sich nicht so leicht beantworten oder gar suspendieren lassen. Dabei bleibt die Grundfrage, ob ein „Amen“ zur sakramentalen Gemeinschaft mit dem Herrn in den eucharistischen Gaben genügt oder ein „Amen“ zur eucharistischen Gemeinschaft mit allen Gläubigen Maßstab ist. Schon die wenigen, im Kontext der Amen-Regel und des Nachdenkens darüber zitierten liturgischen Referenztexte zeigen eine gewisse Vielfalt. Das entspricht dem Charakter von literarischen Texten, die keine lehramtlich-definitiven Texte sein können und wollen, aber dennoch (im Sinne des alten Axioms *lex orandi – lex credendi*) eine hohe dogmatische Relevanz haben.

So sehr die (auf den ersten Blick einfach aussehende) Amen-Regel zweifellos eine Hilfe und Wegweisung zur Gewissensentscheidung im echten Ringen um eine gemeinsame Teilnahme an der Eucharistie – gerade in konfessionsverbindenden Ehen – sein kann, so wenig darf dabei eine Klärung jener maßgeblichen eucharistietheologischen Implikationen außer Acht gelassen werden, zu denen ein ehrliches „Amen“ gesprochen werden soll. Ob dafür allerdings gleich die „heißen Eisen“ unter den liturgischen Texten mit einem hohen Potenzial etwa für opfertheologische Missverständnisse angefasst werden müssen, ist fraglich. Bei genauerer Hinsicht erweist sich die Amen-Regel von Christoph Kardinal Schönborn, die sich die deutschen Bischöfe in ihrer Orientierungshilfe zu eigen machen, in Verbindung mit seinen Belegen im Grunde als eine Maximalforderung. Mit allen Aspekten, die er anhand der Texte des Dritten Hochgebetes anführt, stellt sich die Frage, ob die Forderung nicht zu weit geht und eine (auch formal vollzogene) Konversion nicht die ehrlichste Lösung für jene Menschen wäre, die unter diesen Bedingungen zur Kommunion eingeladen werden.

Ist eine Zustimmung zum Eucharistiegebet wirklich mit allen genannten eucharistietheologischen Bezügen in der Textgestalt des

Dritten Hochgebetes oder anderer Hochgebetstexte notwendig? Und wenn dem im Blick auf evangelische Christen so ist: Wie weit geht die Amen-Regel für Katholiken? Wird bei ihnen präsumiert, dass sie dieses „Amen“ immer und automatisch in vollem Wissen von und mit ganzer Zustimmung zu allen denkbaren eucharistietheologischen Facetten sagen, wie sie in der Textgestalt der einzelnen Hochgebete begegnen? Und was heißt das im Umgang mit evangelischen Christen? Muss man von ihnen mehr Voraussetzungen verlangen als man das *realiter* bei Katholiken tut?

Vor diesem Hintergrund ist zu fragen, ob die zitierte Amen-Regel (in dieser Form) wirklich *die* Lösung ist oder ob damit die Grundfrage nur auf eine neue Ebene transferiert wird. Jedenfalls kann dieser Ansatz als eine Hilfe zur weiteren Reflexion gewürdigt werden und hat inzwischen schon zu vielfältigen anderen Textfassungen der Amen-Regel geführt, die gerade bei konkreten Anlässen – wie bei Papstmessen oder anderen Großgottesdiensten – als hilfreich bzw. sogar geboten erschienen.

Als grundlegend, ökumenisch ehrlich und mit Florian Ihnen auch „zukunftsweisend“⁵⁷ für die weitere Reflexion kann etwa die Amen-Regel bezeichnet werden, die bei einer Messfeier mit Papst Benedikt XVI. (* 1927) im Jahr 2006 in München als Teil der „Hinweise zur Kommunionsspendung und zum Kommunionempfang“⁵⁸ vorgetragen wurde:

„Der Empfang der heiligen Kommunion ist Ausdruck unserer innigsten Vereinigung mit Christus. Bei der Kommunion wird jedem Kommunikanten die Hostie gezeigt mit den Worten ‚Der Leib Christi‘. Wer zur Kommunion hinzutritt, muss ehrlichen Herzens dazu ‚Amen‘ sagen können: ‚Ja, das glaube ich. Dieses Brot ist Christi wahrer Leib. In diesem Brot ist Christus selbst gegenwärtig‘. So ist der Empfang der heiligen Kommunion Ausdruck unserer innigsten Vereinigung mit Christus.

Die Kommunion ist aber auch Ausdruck der Einheit der Kirche. Wir feiern die Eucharistie in der konkreten Gemeinschaft der katholischen Kirche. Gerade in der Messfeier mit unserem Heiligen Vater, Papst Benedikt XVI., wird dieser Zusammenhang beson-

⁵⁷ Florian Ihnen, Eine Kirche in der Liturgie (s. Anm. 20), 267.

⁵⁸ Ebd.

ders deutlich. Was wir in jeder Messfeier bekennen, das dürfen wir hier konkret erfahren. Wir feiern Eucharistie in Gemeinschaft mit unserem Papst.“⁵⁹

Damit werden weder formalistisch noch beliebig, sondern programmatisch, theologisch qualifiziert und differenziert, wie es auch dem Anliegen der Orientierungshilfe der deutschen Bischöfe entspricht, Bedingungen für die Gewissensentscheidung zum Kommunionempfang für evangelische (und katholische) Christen formuliert. Zu ihrer Verwunderung mussten die Verantwortlichen allerdings wenige Tage nach diesem Gottesdienst erfahren, dass manche evangelische Christen diese Formel geradezu als Einladung zur Kommunion und – gegen die Intention der Verfasser – die Aussagen zur kirchlichen Einheit mit dem Papst nicht als Kriterium für den Kommunionempfang verstanden haben.⁶⁰

Schon situationsbedingt werden in der Münchener Amen-Regel nicht bestimmte Passagen aus den Hochgebeten herangezogen, sondern primär Bezüge zum Kommunionempfang hergestellt und Aussagen zur kirchlichen Einheit inkludiert, auch wenn diese von vielen offensichtlich nicht als inhaltliche Bedingung wahrgenommen wurden. Allerdings bleiben – auch richtig verstanden – Fragen im Verhältnis von Eucharistieglauben und kirchlicher Gemeinschaft bestehen. Kann angesichts anderer Werte z. B. von der großen kirchlichen Einheit abgesehen werden? Worin besteht etwa der höhere „Wert“ in bestimmten Situationen, in der sakramentalen *Communio* oder in der (fehlenden) ekklesialen *Communio*? Vor allem im katholisch-orthodoxen Miteinander gibt es in diesem Zusammenhang bereits Erfahrungen, dass beim Sakramentenempfang von der vollen kirchlichen Gemeinschaft abgesehen werden kann, wenn dies bestimmte Situationen erfordern.⁶¹

Die Stärke der Münchener Amen-Regel liegt vor allem darin, dass sie keinen umfassenden Konsens verlangt und damit ein liturgisch

⁵⁹ Hier zit. nach: Ebd., 268. Der erste Abschnitt dieser Amen-Regel ist auch veröffentlicht in: Gottesdienst 45 (2011) 176.

⁶⁰ Freundlicher Hinweis von Prof. Dr. Winfried Haunerland, München, vom 22. September 2018.

⁶¹ Vgl. dazu u. a. can. 844 CIC/1983 sowie die begrifflichen und sachlichen Differenzierungen von Wolfgang Thönissen in diesem Sammelband.

gesprochenes „Amen“ nicht überfordert, das die Klärung von Differenzen in zentralen (eucharistie-)theologischen Vorstellungen nicht ersetzen kann.⁶² Vielmehr zielt sie primär auf eine ehrliche Zustimmung zum kirchlichen Eucharistieglauben sowie zur Einheit mit der kirchlichen Gemeinschaft, was nicht nur für einen ökumenischen Grundkonsens, sondern auch im Blick auf Katholiken wichtig sein dürfte: Dass sie das eucharistische Brot nicht als alltägliches Brot, sondern als den Leib des Herrn empfangen und dies als Glieder der Kirche tun.

⁶² Vgl. dazu etwa das Beispiel vom notwendigen Ringen um eine ökumenisch konsensfähige Rede vom Messopfer in Kap. 2 b), Anm. 41.