

B. Gemeinsame Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland und der Römisch-katholischen Kirche von Deutschland

Die Eucharistie der einen Kirche

*Liturgische Überlieferung und kirchliche Gemeinschaft (Bonn 1989)**

In der Überzeugung, daß der Dialog der Wahrheit und der Liebe zwischen unseren Kirchen auf allen Ebenen geführt werden muß und daß Schwesterkirchen sich wechselseitige Hilfe schulden, haben die Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland und die Römisch-Katholische Kirche in Deutschland (Deutsche Bischofskonferenz) im Jahre 1980 die Gründung einer Gemeinsamen Kommission vereinbart.

Seitdem hat diese Kommission nicht nur Fragen des gemeinsamen christlichen Miteinanders in der Bundesrepublik Deutschland erörtert, sondern auch, ausgehend von den konkreten Begegnungen zwischen orthodoxen und römisch-katholischen Christen in unserem Land und den vielfältigen — positiven, aber auch widersprüchlichen — Eindrücken, die durch das Erleben von Gottesdiensten nach der liturgischen Tradition der jeweils anderen Kirche vermittelt werden, theologische Gespräche geführt.

In Anbetracht der Bedeutung, die in beiden Kirchen der Liturgie, vor allem der Heiligen Eucharistie, für den Glauben zukommt, bildeten die liturgischen Traditionen beider Kirchen den Ausgangspunkt der Beratungen der Gemeinsamen Kommission, die zunächst die theologischen und liturgischen Aspekte der Sakramente (Mysterien) behandelte. Bei der Betrachtung der Unterschiede in der liturgischen Praxis, wie z.B. in der Abfolge der Initiationsriten, wurde die Frage erörtert, ob sie legitime unterschiedliche liturgische Traditionen darstellen oder wegen der Verknüpfung von Liturgie und Glauben — »lex orandi lex credendi« (Richtschnur des Gebetes ist Richtschnur des Glaubens) — die Übereinstimmung im Glauben berühren. Damit folgte die Kommission auch der Vorgehensweise, die im bisherigen Verlauf des Internationalen Theologischen Dialogs zwischen beiden Kirchen im Vordergrund stand.

* Bereits erschienen u.a. in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Die Eucharistie der einen Kirche. Dokumente des katholisch-orthodoxen Dialogs auf deutscher und internationaler Ebene, Bonn 1989, S.7—24. *Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland (Hg.)*, Die Eucharistie der einen Kirche. Liturgische Überlieferung und kirchliche Gemeinschaft, Bonn 1989, S.7-24. Mitglieder der »Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz: Prof. Dr. Paul-Werner Scheele, Bischof von Würzburg und Vorsitzender der Ökumene-Kommission der *Deutschen Bischofskonferenz*: Dr. Franz Eder, Bischof von Passau; Monsignore Dr. Albert Rauch; Dr. Franz Jockwig; Prof. Dr. Hans-Joachim Schulz; Lic. theol. Paul Wiertz; für die *Griechisch-Orthodoxe Metropole*: Metropolit Augoustinos von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa; Bischof Vasilios von Aristi; Protopresbyter Tilemachos Margaritis; Protopresbyter Radu Constantin Miron; Prof. Dr. Dr. Anastasios Kallis; Prof. Dr. Dr. Theodor Nikolaou.

Dieser Zusammenhang hat auch die drei Dokumente maßgeblich geprägt, die von der »Gemeinsamen Internationalen Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche« verabschiedet wurden: »Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit« (München 1982), »Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche« (Bari 1987) und »Das Sakrament der Weihe in der sakramentalen Struktur der Kirche« (Valamo 1988)¹.

Diese Texte stellen wichtige Etappen des offiziellen theologischen Dialogs zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche dar, dessen Eröffnung am 30. November, dem Fest des heiligen Apostels Andreas des Erstberufenen, im Jahre 1979 von Papst Johannes Paul II. und Patriarch Dimitrios von Konstantinopel mit einer »Gemeinsamen Erklärung« und der Einsetzung der Dialogkommission definitiv bekanntgegeben wurde².

Als letztes Ziel des theologischen Dialogs wird in dieser »Gemeinsamen Erklärung« jene Eucharistie- und Kirchengemeinschaft angestrebt, die gemäß der Überlieferung wesensmäßiger Ausdruck des gemeinsamen Glaubens und Bekenntnisses ist:

Wir »bekräftigen noch einmal unsere feste Entschlossenheit, alles uns Mögliche zu tun, um den Tag zu beschleunigen, an dem die volle Gemeinschaft zwischen der katholischen und orthodoxen Kirche wiederhergestellt ist und wir endlich gemeinsam die Eucharistie feiern können«³.

Im Hinblick auf das bezeichnete Ziel hielt es die Gemeinsame Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland für förderlich, einige der grundsätzlichen Erkenntnisse des Internationalen Theologischen Dialogs zwischen beiden Kirchen auf die bereits erwähnte Situation gegenseitiger gottesdienstlicher Erfahrung hin zu konkretisieren und von der liturgischen Überlieferung her zu beleuchten.

Die Gemeinsame Kommission versteht den aus ihren Beratungen entstandenen Text als eine erste Frucht des gemeinsamen theologischen Gesprächs, das dem Kirchenverständnis und der Einheit dienen will. Unsere Kirchen proklamieren gemeinsam ihren Glauben als die »eine, heilige, katholische und apostolische Kirche« im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Dieser gemeinsame Glaube setzt von der Entstehung seiner Formulierung in einer konziliar gelebten Koinonia der Kirche her auch eine fundamentale Gemeinsamkeit der Ekklesiologie voraus. Es wird zu prüfen sein, inwieweit diese Gemeinsamkeit des Bekenntnisses auch heute eine gemeinsame Ekklesiologie impliziert oder inwieweit Differenzierungen der Ekklesiologie in den beiden Kirchen doch in einer Gemeinsamkeit des Glaubens vereinbar sind.

Der Text behandelt in einem I. Teil die Eucharistie als Vermächtnis Christi für die Aufbauung und die Einheit der Kirche, entsprechend den übereinstimmenden Grundstrukturen der ältesten eucharistischen Überlieferung und gemäß den Grundaussagen des Münchener Dialog-Dokuments und zeigt sodann in einem II. Teil an einigen liturgiegeschichtlichen Beispielen auf, wie das gemeinsame Erbe der liturgischen Überlieferung gerade

¹ Deutsche Übersetzung der Texte in: *Una Sancta*: a) Münchener Dokument 37 (1982) 334-340; b) Bari-Dokument 42 (1987) 262-270 und c) Valamo-Dokument 43 (1988) 343-351.

² Dokumentation: *Der christliche Osten* 35 (1980) 3-11 (Gemeinsame Erklärung: 6f.).

³ a.a.O., 6.

auch in der Vielfalt und Ausdrucksfülle der konkreten, durch die Geschichte bestimmten liturgischen Tradition der orthodoxen und römisch-katholischen Kirche zur Darstellung kommt und als bedeutendes Einheitspotential für beide Kirchen zur Geltung gebracht werden kann⁴.

I.

Das Vermächtnis Christi in der Gemeinsamkeit der Überlieferung

(1) Die Eucharistiefeier als Gedächtnismahl

In der Eucharistie feiert die Kirche Christi das ihr vom Herrn geschenkte und bis hin zu seiner Wiederkunft zu vollziehende Gedächtnismahl, in welchem jene Liebe fortlebt und sakramental bezeichnet wird, mit der Jesus »die Seinen... bis zur Vollendung liebte« (Joh 13,1). Als »Verkündigung des Todes des Kyrios, bis er wiederkommt« (1 Kor 11,26), umfaßt die Eucharistie das Gedächtnis »alles dessen, was für uns geschehen ist; des Kreuzes, des Grabes, der Auferstehung am dritten Tag, der Himmelfahrt, des Sitzens zur Rechten (des Vaters) und der Wiederkunft in Herrlichkeit« (Anaphora des hl. Johannes Chrysostomos), ja des gesamten Heilswerkes von der Menschwerdung bis zur eschatologischen Vollendung.

Im Herrenmahl begegnet die Gemeinde ihrem Herrn Jesus Christus, der sie als »ekklesia« zusammenruft⁵ und der unsichtbar als ihr Gastgeber zugegen ist. Unter den Gestalten von Brot und Wein, in denen der Herr selbst als das Opfer des Neuen Bundes wahrhaft gegenwärtig ist, empfängt sie seinen »Leib, dahingegeben« für uns, und sein »Blut, vergossen für uns«. In der Feier der Eucharistie erweist sich Christus als »Priester auf ewig nach der Ordnung Melchisedeks« (Ps 109 [110], 4; Hebr 5,6 u.a.).

»Denn durch ein einziges Opfer hat er die, die geheiligt werden, für immer zur Vollendung geführt« (Hebr 10,14) und »kann auch die, die durch ihn vor Gott hintreten, für immer retten; denn er lebt allezeit, um für sie einzutreten« (Hebr 7,25).

(2) Die Eucharistie als Feier des Heilswirkens der Dreifaltigkeit

Was Christus als Gastgeber des eucharistischen Mahles für die Seinen tut und in seinem Opfer am Kreuz in Erfüllung seiner Sendung vom Vater vollendet, geschieht unter Mitwirkung des Heiligen Geistes. Dieser ist es, der einst das Kommen Christi vorbereitete und »gesprochen hat durch die Propheten«.

⁴ Vgl. dazu die von der Gemeinsamen Internationalen Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche in Bari aufgestellten »Beurteilungsmaßstäbe«; Bari-Dokument (s. oben, Anm. 1) 267.

⁵ Vgl. den Wortsinn und die eucharistische Konkretisierung des Begriffs *ἐκκλησία* in 1 Kor 11,17ff.

Durch ihn hat der »aus dem Vater vor aller Zeit« Geborene Fleisch angenommen und ist Mensch geworden (Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum). Von ihm heißt es (Joh 14,26): »Der Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern,⁶ was ich euch gesagt habe.«

So geschieht die Eucharistie auch als Anamnese des erlösenden Tuns Christi im Heiligen Geist, durch den das Heilswerk kundgetan⁷ und an den Menschen vollendet wird. Als stets neu zu aktualisierende Gnadengabe ist dieses Heilsgeschehen der Eucharistie »Epiklese«⁸ und wird angemessenerweise unter besonderen Worten der Bitte um das Wirken des Heiligen Geistes vollzogen. So wird schon in der Apostolischen Überlieferung des Hippolyt († 235) gefleht, »daß Du Deinen Heiligen Geist auf die Darbringung Deiner heiligen Kirche herabsenden mögest«⁹. Die Chrysostomosanaphora bittet: »Sende Deinen Heiligen Geist auf uns und auf die vor uns liegenden Gaben herab«, erfleht deren Wandlung (*μεταβολή*) und schreibt diese ausdrücklich dem Wirken des Heiligen Geistes zu mit den Worten: »Indem Du sie (Brot und Wein) verwandelst durch Deinen Heiligen Geist«. Ähnlich erflehen auch die Wandlungsbitten der neuen römischen Hochgebete (Prex eucharistica II-IV) »die Heiligung der Gaben durch den Heiligen Geist«.

Anamnese und Epiklese sind untrennbar aufeinander bezogen. Deshalb sind die Proklamation der Herrenworte und das epikletische Bittgebet unabdingbare Bestandteile des eucharistischen Geschehens.

(3) Die Eucharistiefeier als kirchenstiftendes Ereignis

Die Teilnahme an den eucharistischen Gaben bezeichnet und bewirkt die Koinonia, in der »die Vielen ein Leib« in Christus werden (1 Kor 10,17); ja aus der Eucharistie erwächst die Kirche als »ein Leib und ein Geist« (Eph 4,4).

Tatsächlich ist der Leib Christi ein einziger. »Es existiert also«, wie das Münchener Dialog-Dokument (III, 1) sagt, »nur eine Kirche Gottes. Die Identität einer eucharistischen Versammlung mit der anderen kommt davon, daß alle im selben Glauben dasselbe Gedächtnis feiern, daß alle durch das Essen desselben Leibes Christi und die Teilnahme an demselben Kelch zu dem einen und einzigen Leib Christi werden, in den sie schon durch die Taufe eingegliedert wurden. Wenn es eine Vielzahl von Feiern gibt, gibt es doch nur ein einziges Geheimnis, welches gefeiert wird und an dem wir Anteil haben. ... Die Vielzahl der örtlichen Eucharistiefeiern zerteilt die Kirche nicht, sondern macht vielmehr auf sakramentale Weise ihre Einheit deutlich« (III, 1). »Die Koinonia schließt nicht etwa Verschiedenheit und Vielfalt aus, sondern setzt sie voraus, heilt die Wunden der Spaltung, indem sie diese in die Einheit hinein überschreitet« (III, 2).

⁶ Oskar Cullmann (Urchristentum und Gottesdienst, Zürich 1962, S. 104ff.) versteht die Stelle sogar in einem spezifisch eucharistischen Sinn (unter Bezugnahme auf den eucharistischen Kontext Joh 15,1-8 und die vom Evangelisten beabsichtigte Entsprechung seines Liebesmahlberichtes zu den synoptischen Einsetzungsberichten). Es wäre dann zu übersetzen: »Er wird euch die Anamnesis gewähren«.

⁷ Vgl. Münchener Dialog-Dokument (s. oben, Anm. 1) I, 5b.

⁸ a.a.O., I, 5c.

⁹ Text B. Botte, La Tradition apostolique de Saint Hippolyte, Münster 1963, S. 16.

»Die Identität des Geheimnisses der Kirche«, die in der Eucharistie bekundet wird, verlangt die »gegenseitige Anerkennung ... in der Unversehrtheit des Geheimnisses«, die zugleich die Identität des Glaubens zur Voraussetzung hat (III, 3).

In der Kirchengeschichte ist diese gegenseitige Anerkennung der Ortskirchen hinsichtlich der Unversehrtheit des Glaubens und der liturgischen Mysterien verifizierbar in der von Anfang an geübten eucharistischen Koinonia zwischen den Kirchen. Sie manifestiert sich deutlich in der Form der bischöflichen Konzelebration der Vorsteher von Ortskirchen¹⁰, durch die kollegiale Handauflegung und Eucharistiefeier anlässlich einer Bischofsweihe¹¹ und die Konzelebration bei Konzilien. Zwischen den altkirchlichen Patriarchaten wird diese Anerkennung durch Amtsantritts- und Aufnahmebriefe dokumentiert, die Ausdruck der Koinonia der gegenseitig bezeugten Glaubensgemeinschaft aufgrund der Übereinstimmung der übersandten Glaubensbekenntnisse sind.

(4) Die Bedeutung des Begriffs »Schwesterkirchen«¹²

In diesem Zusammenhang erinnert das Münchener Dialog-Dokument an den Gebrauch des Wortes »Schwesterkirchen«, wie er im römisch-katholisch/orthodoxen Dialog mehrfach auch auf das Verhältnis der beiden Kirchen zueinander angewandt worden ist.

In seinem am 25. Juli 1967 dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. überreichten Breve »Anno ineunte« gebraucht Papst Paul VI. den Begriff in seinem überlieferungsgeprägten und zugleich zukunftssträchtigen Sinn für die beiden Kirchen: »Dieses Leben von Schwesterkirchen haben wir jahrhundertlang gelebt und miteinander die Ökumenischen Konzilien gefeiert, die das Glaubensgut gegen jede Veränderung verteidigten. Nun schenkt uns nach langen Meinungsverschiedenheiten und Zwistigkeiten Gott die Gnade, daß unsere Kirchen sich wiederum als Schwesterkirchen erkennen trotz der Schwierigkeiten, die in früherer Zeit zwischen uns entstanden sind. Von Jesus Christus erleuchtet, sehen wir ohne weiteres, wie sehr es notwendig ist, diese Schwierigkeiten zu überwinden, um dahin zu gelangen, daß die bereits so fruchtbare Gemeinschaft, die beide Teile verbindet, voll und vollkommen wird.«¹³

Das Zitat macht deutlich, daß Paul VI. den Begriff »Schwesterkirchen« im Sinne einer von den Ökumenischen Konzilien her vorgegebenen Glaubensgemeinschaft versteht,

¹⁰ Vgl. als frühes, besonders markantes Beispiel die Konzelebration zwischen Polykarp von Smyrna und Aniket von Rom zur Wahrung der Koinonia im Ersten Osterfeststreit (Irenäus, nach *Eusebius*, H.E. V, 24, 17).

¹¹ Vgl. das älteste liturgiegeschichtliche Zeugnis bei Hippolyt (*Botte*, a.a.O., S. 4ff.).

¹² Zum ersten Mal benutzte diesen Begriff Patriarch Athenagoras I. in seinem Brief an Kardinal Bea vom 12.4.62: *Τόμος Ἀγάπης*, Vatikan-Phanar (1958-1970), Rom-Istanbul 1971, S. 40. Vgl. hierzu auch *Th. Nikolaou*, Das Dekret über den Ökumenismus und die orthodox-katholischen Beziehungen, *Münchener Theologische Zeitschrift* 36 (1985) 119.

¹³ *Tomos Agapis*, Nr. 176. *Tomos Agapis*. Vatikan-Phanar (1958-1970), Rom-Istanbul 1971; deutsch: *Tomos Agapis*. Dokumentation zum Dialog der Liebe zwischen dem Hl. Stuhl und dem Ökumenischen Patriarchat 1958-1976. Deutsche Übersetzung des Dokumentationsbandes über den Austausch von Besuchen, Dokumenten und Botschaften zwischen dem Vatikan und dem Phanar, hrsg. vom *Stiftungsfonds Pro Oriente*, Wien, Innsbruck 1978. Patriarch Athenagoras hat denselben Terminus bereits am 12. April 1962 mit Bezug auf die katholische Kirche angewandt (*Tomos Agapis*, Nr. 10).

und deutet zugleich an, daß die einer eucharistischen Communio noch entgegenstehenden Schwierigkeiten sich als solche erweisen können, die weniger in einem unterschiedlichen Glaubensbewußtsein gründen als vielmehr einer positiv geschichtlichen Überwindbarkeit, z.B. durch Reformen kirchlichen Lebens und besseres gegenseitiges Kennenlernen, unterliegen¹⁴.

Es ist zu hoffen, daß die gegenwärtige Situation in Deutschland und in vielen Ländern der heutigen Welt, die eine lebendige Begegnung zwischen Orthodoxen und Katholiken, einschließlich der Erfahrung von Gottesdiensten der jeweils anderen liturgischen Tradition, erleichtert, ein solches Bewußtsein der Gemeinsamkeit des Glaubens und des kirchlichen Lebens bewirken und bestärken kann.

Solche Erfahrungen einer tiefgegründeten Gemeinsamkeit müssen durch theologische und pastorale Bemühungen sowohl vorbereitet als auch vertieft werden. Denn vordergründige und augenblickshafte Begegnungen mit ungewohnten Gottesdienstformen können sehr wohl auch verwirren und die Vermutung von Andersartigkeit, ja Gegensätzlichkeit bewirken. Deshalb soll nach der im I. Teil des vorliegenden Papiers erfolgten Besinnung auf die grundlegende Gemeinsamkeit der eucharistischen Überlieferung der Kirchen des Ostens und des Westens nun im folgenden II. Teil auch auf Verschiedenheiten eingegangen werden.

II.

Die Gemeinsamkeit der Überlieferung in der liturgisch-rituellen Vielfalt

(5) *Die geschichtliche Entfaltung der Eucharistiefeier*

Sowohl in der orthodoxen wie auch in der römisch-katholischen Kirche lebt die frühchristliche und altkirchliche Hochschätzung der Eucharistiefeier ungebrochen fort.

Die Eucharistiefeier bildet den Höhepunkt des gottesdienstlichen Lebens sowohl im Ablauf der Tagzeiten als auch im Wochen- und Jahreszyklus der Gottesdienstfeiern. Der Vorbehalt des Wortes »Liturgie« im griechisch-patristischen Sprachgebrauch seit dem 4. Jahrhundert für die Eucharistiefeier als die gottesdienstliche Feier schlechthin unterstreicht diese Tatsache auf seiten der orthodoxen Überlieferung.

Gleichzeitig aber sind orthodoxe und römisch-katholische Gottesdienstordnung dadurch gekennzeichnet, daß sie seit frühester Zeit auch das Erbe der Ortskirchen aufgenommen haben, das seit dem 4. und 5. Jahrhundert innerhalb der einzelnen Patriarchate unterschiedliche Prägungen erhielt. Noch im 3. Jahrhundert konnte jeder Ortsbischof das Eucharistiegebet selbst gestalten, wie der Märtyrer Justin († 165) und der Presbyter und Bischof Hippolyt († 235) bekunden.¹⁵ Dagegen gleichen sich vom 4. Jahrhundert an die

¹⁴ Zur ekklesiologischen Problematik aus orth. Sicht vgl. A. Kallis, Orthodoxie und katholische Kirche: Von der Polemik zum »Dialog der Liebe«, in: P. Lengsfeld (Hg.), Ökumenische Theologie, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980, S. 132-134.

¹⁵ Justin, Apologia I, 67; Hippolyt bemerkt dies ausdrücklich am Schluß seiner Ordinationsgebete (Botte, a.a.O., S. 28). Daß auch Hippolyt in orientalischer Überlieferung steht, ergibt sich aus der Struktur seiner Anaphora, die in alexandrinischen und späteren römischen Texten kein Gegenstück besitzt.

ortskirchlichen Liturgien innerhalb der Patriarchate immer mehr an die von vorbildlichen Bischöfen der eigenen Region, wie z.B. Basileios und Johannes Chrysostomos, an.

Wenn die Orthodoxie heute in allen ihren Ortskirchen einen im wesentlichen einheitlichen Ritus besitzt, so ist dies das Resultat einer nachträglichen Angleichung an die Tradition von Konstantinopel. Diese Angleichung war noch am Ende des 12. Jahrhunderts nicht ganz abgeschlossen, wie der Patriarch von Antiochien und Kirchenrechtslehrer Theodoros Balsamon († nach 1195) bezeugt¹⁶.

Demgegenüber ist der in der Kirche des Westens vorherrschende römische Ritus aus einer stadtrömischen Tradition hervorgegangen, für die Päpste wie Leo der Große (440-461) und Gregor der Große (590-604), von den Griechen »*Dialogos*« genannt, bestimmend waren. Darüber hinaus haben Einflüsse altspanischer, irischer und altgallischer Tradition zwischen dem 8. und 12. Jahrhundert im Frankenreich das altrömische Erbe überformt¹⁷.

In jeder der beiden Traditionen des Ostens und Westens stehen übrigens gemeinsam verehrte Bischöfe und Kirchenlehrer. Die Unterschiede der jeweiligen Gottesdienstordnungen haben vor dem 11. Jahrhundert niemals zu nachhaltigen Kontroversen zwischen Rom und den orthodoxen Patriarchaten geführt¹⁸. »Während der Jahrhunderte der ungeteilten Kirche gefährdeten die unterschiedlichen theologischen Ausdrucksweisen einer einzigen Lehre die sakramentale Gemeinschaft nicht. Nachdem die Spaltung eingetreten war, haben sich Ost und West weiter entwickelt, nun aber getrennt voneinander. Sie hatten also nicht mehr die Möglichkeit, einstimmig Beschlüsse zu fassen, die für beide gültig sind.«¹⁹

(6) Die Kontroversen über den Gottesdienst im Mittelalter

Die Streitigkeiten des 11.-14. Jahrhunderts zwischen den beiden Kirchen über unterschiedliche gottesdienstliche Bräuche wurden meist nach einigen Jahrzehnten wieder begraben²⁰. Die dabei aufgekommene Polemik, wie sie im Zusammenhang etwa mit der Kontroverse um den Gebrauch gesäuerten oder ungesäuerten Brotes bei der Eucharistie im Jahre 1053 ausbrach und mit zur Verhängung der unseligen Exkommunikationssentenzen des Jahres 1054 zwischen Kardinal Humbert von Silva Candida und Patriarch Michael Kerullarios und ihren jeweiligen Beratern beitrug²¹, ist heute unter jene »beleidigenden

¹⁶ Vgl. Die Antworten von *Markos II.*, Patriarch von Alexandrien, Resp. I: PG 138,953.

¹⁷ Klassische Darstellung der Entwicklung bei A. Baumstark, Vom geschichtlichen Werden der Liturgie, Freiburg 1923, S. 50ff.

¹⁸ Die frühen Kontroversen um das Filioque betrafen nicht das erweiterte Credo in einer Eucharistiefeier des römischen Ritus, da das Credo in Rom erst unter Heinrich II. (nach 1014) eingeführt wurde, während die Päpste des 9. und 10. Jahrhunderts die Urform des Nicaeno-Constantinopolitanum bewahrten. Liturgische Kontroversen zur Zeit der frühesten lateinischen Bulgarienmission waren eher lokal-disziplinärer und kirchenpolitischer Art und verschwanden mit der lateinischen Bulgarienmission auch ihrerseits.

¹⁹ Bari-Dokument (s. oben Anm. 1) Nr. 26, 266f.

²⁰ Vgl. zum Streit um die Azymen, das Purgatorium und die Epiklese: H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, S. 318-321.

²¹ Zum Azymenstreit: A. Michel, Humbert und Kerullarios, 2 Bde., Paderborn 1924, 1930.

Worte, grundlosen Vorwürfe und verwerflichen Handlungen« zu rechnen, die von Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras I. mit seiner Synode am 7. Dezember 1965 als »aus dem Gedächtnis und der Mitte der Kirche getilgt und dem Vergessen anheimgefallen« bezeichnet wurden²².

Wenn im folgenden auf unterschiedliche Bräuche in der liturgischen Überlieferung im Hinblick auf die wechselseitigen Begegnungen der Traditionen eingegangen wird, dann geschieht dies nicht im Sinne einer Bezeichnung von Defiziten wünschenswerter Gleichartigkeit und als Ausdruck gegenseitigen Befremdens. Vielmehr sollen die theologisch wichtigsten Verschiedenheiten der Traditionen als unterschiedliche Ausprägungen gemeinsamen liturgischen Erbes zur Darstellung kommen.

(7) Die Häufigkeit des Kommunionempfangs

Im Rahmen der ihnen gemeinsamen eucharistischen Überlieferung stimmen die orthodoxe und die römisch-katholische Kirche darin überein, daß sie den Empfang des Leibes und Blutes des Herrn als Ziel und Höhepunkt der persönlichen Teilhabe an der eucharistischen Feier betrachten. Sie sind sich dessen bewußt, daß das Anamnesisgebot des Herrn vor allem im »Essen des Brotes und Trinken des Kelches« (1 Kor 11,26) seine konkrete Erfüllung findet und daß von der Teilhabe an dem einen Brot und dem einen Kelch der Aufbau des einen Leibes in Christus bezeugt wird (1 Kor 10,16).

Sie sind auch der Meinung des Apostels: »Wer unwürdig von dem Brot ißt und aus dem Kelch des Herrn trinkt, macht sich schuldig am Leib und Blut des Herrn« (1 Kor 11,27), und der Didache eingedenk: »Wer heilig ist, trete herzu; wer es nicht ist, tue Buße« (X,6).

Diese Mahnung lebt im Ruf »Das Heilige den Heiligen!« der orthodoxen Liturgieordnung und den Worten: »Ich glaube, Herr, und ich bekenne...« und »Herr, ich bin nicht würdig...«, die vor dem Kommunionempfang gebetet werden, im Osten wie im Westen fort.

Vor allem seit der Zeit des heiligen Johannes Chrysostomos und speziell in seinen Predigten wird jedoch spürbar²³, daß es nun in den Gemeinden, denen die Volksmassen zuströmten, nicht mehr wie früher gelang, das Ideal allsonntäglicher Eucharistiefeier mit Kommunionempfang, zugleich mit dem der geziemenden Ehrfurcht und der vorausgehenden Bekundung der Bußgesinnung, durchzusetzen. Sowohl die heutige orthodoxe Praxis einer Zurückhaltung beim sonntäglichen Kommunionempfang wie auch die seit Pius X. und der liturgischen Bewegung bewirkte Häufigkeit des Kommunionempfangs bei katholischen Gläubigen bedürfen stets neu der Überprüfung an den apostolischen und frühchristlichen Maßstäben.

Der liturgische Ruf: »Das Heilige den Heiligen!« in diesem Zusammenhang kann nicht bedeuten, daß die Eucharistie nur einer Minderheit von Gläubigen vorbehalten wäre.

²² Tomos Agapis (s. oben, Anm. 12), Nr. 127, 4b.

²³ Zur frühen Praxis unabdingbaren Kommunionempfangs in den ersten vier Jahrhunderten: J. A. Jungmann, *Missarum Solemnia*, Freiburg ⁵1962, II. Bd. S. 447ff.; zu Klagen des Johannes Chrysostomos über zurückgehenden Kommunionempfang: a.a.O., S. 449, Anm. 8.

Vielmehr erklärt Kyrill von Jerusalem in seiner V. Mystagogischen Katechese den Ruf wie auch die Antwort des Chores folgendermaßen: »In Wahrheit ist nur *ein* Heiliger, ein wesenhaft Heiliger; auch wir sind Heilige, aber nicht vom Wesen, sondern durch Teilhabe, Einübung und Gebet« (V,19). Zugleich schärft Kyrill die rechte Freude und Ehrfurcht beim Empfang der geheiligten Gaben ein, wenn er die Gläubigen mahnt, auf ihren »zum Thron für den höchsten König« bereiteten Händen den Herrn mit weit größerer Sorgfalt und innerer Bereitschaft zu empfangen, als wenn ihnen Gold und Edelsteine in die Hände gelegt würden« (V,21).

(8) *Die Problematik der wechselseitigen Zulassung zur Kommunion in Sonderfällen*

Beide Kirchen stimmen auch darin überein, daß Voraussetzung für den gemeinsamen Empfang der Eucharistie die Einheit im Glauben ist. Unbeschadet dieser Überzeugung haben jedoch große Bevölkerungsbewegungen in diesem Jahrhundert sowie extreme Not-situationen in verschiedenen Ländern die Frage neu aufgeworfen, ob bereits jetzt ein bedingter und begrenzter wechselseitiger Kommunionempfang möglich ist.

Katholischerseits wurden deshalb durch das II. Vatikanische Konzil²⁴ und den Codex Iuris Canonici von 1983 Regelungen getroffen, die in Sonderfällen orthodoxen Christen die Teilhabe an der Eucharistie, der Buße und der Krankensalbung gewähren²⁵, wie auch katholischen Christen es freistellen, unter bestimmten einschränkenden Bedingungen eben diese Sakramente von orthodoxen Priestern zu erbitten²⁶. Diese Regelungen sind in jenem Verständnis des Glaubens und des kirchlichen Lebens zu sehen, von dem Papst Paul VI. sagt, daß, angesichts insbesondere auch der Gemeinsamkeit der Sakramente, des Priestertums und der apostolischen Sukzession mit der orthodoxen Kirche, »nur wenig fehlt, um die Fülle (der Glaubensgemeinschaft) zu erreichen, die eine gemeinsame Feier der Eucharistie erlaubt, »welche die Einheit der Kirche bezeichnet und bewirkt«.²⁷

Orthodoxerseits kann man sich diese Regelung nicht zu eigen machen. Die Eucharistie als die Verwirklichung der Koinonia kann nach orthodoxem Verständnis nicht in getrennten Kirchen wechselseitig empfangen werden. Der Empfang setzt nämlich die Fülle des gesamten kirchlichen Lebens voraus, die noch nicht erreicht ist, da wesentliche Elemente

²⁴ Ostkirchen-Dekret, Art. 27; Ökumenismus-Dekret, Art. 15

²⁵ Codex Iuris Canonici (1983), can. 844 §3: »Katholische Spender spenden erlaubt die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung Angehörigen orientalischer Kirchen, die nicht die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche haben, wenn diese von sich aus darum bitten und in rechter Weise disponiert sind.«

²⁶ Can. 844 §2: »Sooft eine Notwendigkeit es erfordert oder ein wirklicher geistlicher Nutzen dazu rät und sofern die Gefahr des Irrtums oder des Indifferentismus vermieden wird, ist es Gläubigen, denen es physisch oder moralisch unmöglich ist, einen katholischen Spender aufzusuchen, erlaubt, die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung von nichtkatholischen Spendern zu empfangen, in deren Kirche die genannten Sakramente gültig gespendet werden.«

²⁷ Rede Papst Paul VI., anläßlich des 10-Jahres-Jubiläums der Aufhebung der Anathemata, vom 14. Dezember 1975 (Tomos Agapis Nr. 288).

fehlen.²⁸ Die Oikonomia, die ein Abweichen von der strengen kanonischen Ordnung bedeutet, kann hier nicht herangezogen werden, um eine generelle Regelung für Sondersituationen (Diaspora u.ä.) zu treffen.²⁹

Es ist zu hoffen, daß unsere Kirchen aufgrund ihrer eucharistischen Überlieferung gemeinsam alle Schwierigkeiten überwinden werden, die der vollen eucharistischen Koinonia noch im Wege stehen.

(9) Die Verehrung der Geheiligten Gaben außerhalb der Eucharistiefeier

Beide liturgischen Traditionen kennen die den geheiligten Gaben erwiesene Ehrfurcht. Dies gilt nicht nur im Zusammenhang mit dem Aussprechen der Herrenworte und dem Gebet der Epiklese, sondern auch gegenüber den Geheiligten Gaben, die im Tabernakel bzw. in einem entsprechenden Gefäß für die Krankenkommunion oder für die Spendung in einem späteren Gottesdienst aufbewahrt werden (Missa Praesanctificationum, d.h. Liturgie der Vorgeheiligten Gaben). Die Übertragung der Vorgeheiligten Gaben in dieser Form der Liturgie und die dabei bekundete Ehrfurcht kann auch für die in der römisch-katholischen Kirche im Mittelalter entstandenen Sakramentsprozessionen beim orthodoxen Christen Verständnis wecken.

Die in der römisch-katholischen Kirche in den letzten Jahrzehnten deutlich gewordene engere Bindung der Verehrung der eucharistischen Gaben an die Feier der Eucharistie bedeutet eine begrüßenswerte Annäherung an die altkirchliche Praxis.

(10) Die volle Zeichenhaftigkeit der Abendmahlsgaben des Leibes und Blutes des Herrn

Die Abendmahlsüberlieferung beider Kirchen stimmt darin überein, daß das Vermächtnis des »hingegenben Leibes« und des »vergossenen Blutes« in der Bereitung und Darbringung von Brot und Wein, in der Proklamation der Herrenworte und in der Epiklese über beide Gestalten und im Empfang beider Gestalten — wenigstens durch die zelebrierenden Priester — realisiert wird.

In diesen drei liturgischen Abläufen wurde die Teilhabe der Gläubigen im Verlauf der Liturgiegeschichte abgeschwächt.

²⁸ Zur genaueren Begründung vgl. A. Kallis, Ökumene am Ort. Fragen der Sakramentenpastoral zwischen Katholiken und Orthodoxen im deutschen Sprachraum: *Cistercienser Chronik* 94 (1987) 21.

²⁹ Patriarch Athenagoras weist in einer Enzyklika vom 14. März 1967 darauf hin, daß die »Benutzung katholischer, evangelischer und anderer Gotteshäuser von uns für die Feier der Göttlichen Liturgie, wo keine eigenen Heiligen Gotteshäuser und Gebetsstätten vorhanden sind, aus Nachsicht (κατ' οἰκονομίαν) und notgedrungen geschieht und keineswegs daraus abgeleitet werden darf, daß die Orthodoxen die sakramentale Gnade von einem nichtorthodoxen Priester empfangen können, da diesbezüglich keine Entscheidung getroffen worden ist und auch noch nicht eine sakramentale Gemeinschaft zwischen der orthodoxen Kirche und den anderen Kirchen besteht.« *Episkepsis* 15 (1984) Nr. 308 v. 1. Februar 1984, S. 3.

Die Gläubigen, die einst Brot und Wein meist als der »eigenen Hände Arbeit« und zugleich als »das Deinige von den Deinigen (Gaben)« zum eucharistischen Opfer bereitstellen und spendeten, konnten dies oft nicht mehr selbst tun, nachdem die Kirchen vielfach dazu übergegangen waren, Brot und Wein von spezieller Art für die Eucharistie zu benutzen.

Die gemeinsame Danksagung, die nach dem Zeugnis der frühen Väter von den Antworten und dem letzten Amen der Anaphora besiegelt wird³⁰, wurde seit dem Frühmittelalter dadurch verdunkelt, daß die Anaphora ganz oder teilweise entweder — im Westen — als Stillgebet vollzogen oder — im Osten — durch Chorgesänge überdeckt wurde³¹.

Die Kommunion unter beiden Gestalten wurde in der abendländischen Liturgie für die Gläubigen dadurch außer Brauch gesetzt, daß man nicht nur Opferbrot und -wein von besonderer Beschaffenheit einfuhrte, sondern aus Gründen der Vermeidung jeder Verunehrung auch kleinster Teilchen nicht-bröckelnde Azymen einfuhrte und die Kelchkommunion dem Priester vorbehielt³².

Diese Beschränkung der Gläubigenkommunion auf die Gestalt des Brotes in der abendländischen Praxis ist freilich weitreichend und kann nicht mehr einfach als Eigenart des römischen Ritus verstanden werden. Die Regelungen seit dem II. Vatikanischen Konzil haben am Vorenthalte des Laienkelches nicht festgehalten, sondern die Gläubigenkommunion unter beiden Gestalten für besondere Gelegenheiten, wie z.B. Messen bei der Trauung oder bei Exerzitien von kleinen Gruppen und nunmehr auch in der Osternacht ausdrücklich vorgesehen³³ und schließen eine in der Zukunft ausgeweitete Praxis nicht aus.

(II) Der Gebrauch ungesäuerten Brotes in der Eucharistiefeier

Als eine Einschränkung der Symbolik der eucharistischen Gaben kann in diesem Zusammenhang auch der bereits erwähnte, gegen Ende des 1. Jahrtausends in den abendländischen Liturgien eingeführte Gebrauch des ungesäuerten Brotes — der Azymen — betrachtet werden, der eine Verunehrung der geheiligten Gaben vermeiden sollte. In abendländischer Sicht erschienen die Azymen jedoch als ein Mittel, die heilsgeschichtliche

³⁰ Vgl. die besondere Betonung des »Amen« der Gemeinde schon bei *Justin*, Apologia I, 65, 67.

³¹ Vgl. *P. Trembelas*, L'audition de l'anaphore eucharistique par le peuple: 1054-1954. L'Eglise et les Eglises II, Chevetogne 1955, S. 207-220.

³² Der Gebrauch der Azymen kommt im 9. Jahrhundert im Frankenreich auf und setzt sich bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts im ganzen Abendland durch. Das Reichen der Hostien in den Mund verbreitet sich gleichzeitig und im Zusammenhang damit. Vgl. *J.A. Jungmann* (s. oben, Anm. 22) S. 43f.; 473; zu Formen besonderer Vorbereitung beim Backen des Brotes: a.a.O., S. 44f. Der Verzicht auf den Laienkelch setzt im 12. Jahrhundert ein; a.a.O., S. 477f.

³³ Kommunionsspendung unter beiden Gestalten (über die Zahl der Konzelebranten hinaus) sieht die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils ausdrücklich bereits für die »Neugeweihten in der Messe ihrer heiligen Weihe, Ordensleute in der Messe bei ihrer Ordensprofeß und Neugetauften in der Messe, die auf ihre Taufe folgt«, vor (Art. 55). Eine stark erweiterte Auflistung bietet die »Allgemeine Einführung in das römische Meßbuch«, Art. 242; vgl. den Kommentar von *J.E. Lengeling*, Die neue Ordnung der Eucharistiefeier, Münster 1971, S. 358f.

Symbolik des Opferbrotens zu betonen, da Christus, falls sein Abendmahl zum Termin und unter den Vorgegebenheiten des jüdischen Passahmahles stattfand, selbst für seine Stiftung Azymen benutzt habe³⁴. Doch bleibt es trotz aller Bemühungen der Exegeten bis heute ungeklärt, ob Jesus, gemäß dem Passahcharakter seines Abendmahls, den die Synoptiker bezeugen, auch tatsächlich den Termin und gewisse rituelle Vorgegebenheiten des Passahmahles gewahrt hat oder ob sein Abendmahl gemäß der Chronologie des Johannes-evangeliums ein antizipiertes und ohne Azymen gefeiertes Mahl war³⁵.

Heute bietet die rechte Begegnung mit der Liturgie der jeweiligen Schwesterkirche die Chance, in der orthodoxen Liturgie die von der Proskomidie an zum Ausdruck gebrachte Passionssymbolik der Eucharistiefeier ebenso eindrucksvoll zu erfahren, wie der Gebrauch der Azymen in der Messe der römisch-katholischen Kirche es dem Gläubigen ermöglicht, die Eucharistie als das neue und wahre Passahmahl zu erleben.

(12) Herrenworte und Epiklese als Brennpunkte der Anaphora

Zu den Kontroversen, die zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche geführt wurden, gehört auch die unterschiedliche Gewichtung, die man in der theologischen Deutung einerseits dem Aussprechen der Herrenworte und andererseits der Epiklese für die Verwirklichung der eucharistischen Gegenwart des Herrn beimaß. Sie wurde nach dem Zeugnis des Nikolaos Kabasilas am Ende des 14. Jahrhunderts von westlichen Theologen begonnen³⁶.

In ihren zugespitzten Positionen ist sie inzwischen durch die liturgiegeschichtliche Forschung als unhaltbar erwiesen. Daher formuliert das Münchener Dialog-Dokument den überlieferungsgemäßen Konsens zutreffend mit den Worten: »Deshalb vollzieht sich das eucharistische Geheimnis in dem Gebet, welches die Worte, durch die das fleischgewordene Wort das Sakrament eingesetzt hat, und die Epiklese miteinander verbindet, in welcher die Kirche, erfüllt vom Glauben, durch den Sohn den Vater bittet, den Heiligen Geist zu senden, damit in der einzigen Darbringung des fleischgewordenen Sohnes alles in der Einheit vollendet werde.«³⁷

Weitere Passagen des Dokuments sprechen zudem von der epikletischen Grunddimension der Anaphora und beschreiben die durch den Heiligen Geist bewirkte Aktualisierung des Heilswirkens Christi als Grundgesetz der ganzen Heilsordnung und speziell der liturgischen Mysterien.

Die Umschreibung der konstitutiven Bedeutung und gegenseitigen Zuordnung von Herrenworten und Epiklese im eucharistischen Hochgebet ist im zitierten Text so weit gehal-

³⁴ Diese im Verlauf des Azymenstreits von Humbert von Silva Candida beschworene Symbolik scheint bereits beim Aufkommen der Azymen im 9. Jahrhundert mit im Spiel gewesen zu sein. Vgl. J.A. Jungmann (s. oben, Anm. 22) S. 43f.

³⁵ Vgl. Joh 18,28 und 19,31 in Verbindung mit der Darstellung des Kreuzestodes Christi als Erfüllung des alttestamentlichen Passah (Joh 19,36).

³⁶ Nikolaos Kabasilas, *Ἑρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας* Kap. 29f.: PG 150,429ff.

³⁷ Münchener Dialog-Dokument (s. oben, Anm. 1) I, 6.

ten, daß nicht nur differenzierte theologische Deutungen, sondern vor allem die uralten Strukturunterschiede der Anaphoren selbst darin Berücksichtigung finden. Bereits im 4. Jahrhundert zeichnen sich nämlich hinsichtlich der Verbindung der Herrenworte mit dem Dank- und Bittgebet der Anaphora Unterschiede zwischen einer alexandrinisch-römischen und einer antiochenisch-byzantinischen Grundform ab³⁸.

Die antiochenisch-byzantinische Grundform entfaltet eine schon von Hippolyt von Rom bezeugte frühchristliche Weise des Hochgebetes und führt die Abendmahlsworte des Herrn im Kontext der Danksagung an. Sie sieht das Abendmahl primär im heilsgeschichtlichen Zusammenhang, bevor die Erfüllung des Gedächtnisgebotes in der eben hier und jetzt gefeierten Eucharistie innerhalb des Anamnesetextes bedacht und als ein vom Geist bewirktes gegenwärtiges Heilsgeschehen erlebt wird. Die Epiklesetexte innerhalb dieser Anaphorastruktur sind besonders nachdrücklich gehalten, da ohne sie die Bedeutung der Herrenworte für die *gegenwärtige* Feier nur mangelhaft ausgedrückt wäre.

Die alexandrinische Anaphora und der römische Kanon führen jedoch schon vor dem Einsetzungsbericht ein Bittgebet für die Vollendung der Darbringung und Heiligung der Gaben an, so daß die Herrenworte bei ihrem Aussprechen schon als Proklamation der eucharistischen Gegenwart des Herrn erscheinen. Beide Hochgebetsstrukturen sind legitime altkirchliche Überlieferungen. Die Deutung des gedanklichen Aufbaus dieser Hochgebete muß deren Eigenart beachten; diese darf nicht verabsolutiert, noch darf ihre Interpretation ohne weiteres von einem Eucharistiegebet auf das andere übertragen werden.

Die Liturgiereform des römischen Ritus nach dem II. Vatikanischen Konzil hat neben dem seit dem 4. Jahrhundert exklusiv gebrauchten römischen Kanon drei weitere Hochgebete eingeführt, die den Danksagungscharakter der frühchristlichen und orientalischen Anaphoren wieder deutlicher zur Geltung bringen und die Heiligungsbitte — vor dem Einsetzungsbericht — im Sinne der Heiligung durch den Heiligen Geist akzentuieren. Im übrigen ist durch die Regel des laut gesprochenen bzw. gesungenen Vortrags der gesamten Anaphora deren ursprünglicher Verkündigungs- und Proklamationscharakter wieder zur Geltung gebracht worden, wie er in der Zeit der Früh- und Hochpatristik mit Selbstverständlichkeit zum Ausdruck kam.

(13) Die sprachliche Umschreibung der eucharistischen Wandlung

Über den römisch-katholisch/orthodoxen Konsens in der Frage der Untrennbarkeit der Wirkung von Herrenworten und Epiklese in der Anaphora hinaus lehnt man sich heute in der römisch-katholischen Theologie auch hinsichtlich der sprachlichen Umschreibung der eucharistischen Wandlung wieder stärker an die griechische Patristik und die in der Liturgie selbst gebrauchten Formulierungen an. Hierfür besitzt die Chrysostomosanaphora eine besondere Orientierungsfunktion, da sie neben dem in den Anaphoren geläufigen Wandlungsterminus »heiligen« (*ἁγιάζειν*) den speziellen Ausdruck »wandeln«

³⁸ Zu den beiden Grundstrukturen der Anaphora vgl. H.-J. Schulz, Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung, Paderborn 1976, S. 35-72.

(μεταβάλλειν) gebraucht. Ihr Epiklesetext »mache dieses Brot zum kostbaren Leib Deines Christus und, was in diesem Kelch ist, zum kostbaren Blut Deines Christus« endet mit den Worten: »Indem Du sie verwandelst (μεταβαλὼν) durch Deinen Heiligen Geist.«

Der dem griechischen Terminus μεταβάλλειν entsprechende lateinische dogmatische Terminus »convertere« war von jeher der bevorzugte und allen spezielleren Ausdrücken zugrundeliegende auch der abendländischen Theologie³⁹. Ihm entspricht das deutsche Wort »verwandeln« bzw. »wandeln, Wandlung«. Unter ihm versteht die römisch-katholische ebenso wie die orthodoxe Theologie, daß Brot und Wein unter den Herrenworten und Epiklese durch das Wirken des Heiligen Geistes kraft göttlicher Schöpfermacht zu dem werden, was Christus selbst seinen Jüngern im Abendmahl gewährt: zum Geschenk seiner eigenen Existenz mit Fleisch und Blut, dahingegeben für uns. Demgegenüber tritt der aus der Scholastik stammende und im Kontext des damaligen philologischen Denkens zu verstehende Begriff »transsubstantiatio«, der in der Liturgie nie verwendet wurde, heute auch in der systematischen römisch-katholischen Theologie zugunsten der patristisch-liturgischen Begrifflichkeit und ihrer heilsgeschichtlichen Kategorien zurück.

Damit kommt die in der Eucharistiefeier vorgegebene gemeinsame Glaubensüberlieferung verstärkt zur Geltung⁴⁰.

(14) Eucharistische Überlieferung und Kirchengemeinschaft

Die grundlegende Gemeinsamkeit der eucharistischen Überlieferung in der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche, mit der von jeher auch die gegenseitige Zuerkennung der Unversehrtheit des eucharistischen Mysteriums verbunden war, legt die Frage nahe, wann diese gemeinsame Überlieferung wieder zur eucharistischen Koinonia führen kann, die in der ungeteilten Kirche des 1. Jahrtausends vorbildlich zum Ausdruck kam.

Beide Kirchen stimmen heute darin überein, daß selbst gleichartige eucharistische Überlieferungen und ein vollständiger Glaubenskonsens in bezug auf die Eucharistie für sich allein noch nicht eine Eucharistiegemeinschaft zwischen den Kirchen zu tragen vermögen, da der Glaube unteilbar ist und nur in einer alle Bekenntnisinhalte — die ekklesiologischen eingeschlossen — umfassenden Gemeinsamkeit eine Eucharistie- und Kirchengemeinschaft begründet werden kann. Es gehört zu den Grundprinzipien des orthodox-katholischen Dialogs, daß »die Einheit im Glauben eine Voraussetzung für die Einheit in den Sakramenten und besonders in der Heiligen Eucharistie« ist⁴¹.

Die Überwindung aller der Glaubenseinheit noch entgegenstehenden Differenzen muß im Lichte der Tatsache angestrebt werden, daß in der Eucharistiefeier beider Kirchen eine Glaubensgemeinschaft bekannt wird, die nicht nur auf eucharistie- und sakramententheo-

³⁹ Dementsprechend sagt das Konzil von Trient (Sessio XIII, can 2): »quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat« (Denzinger 1652). Vgl. cap 4 (Denzinger 1642).

⁴⁰ Vgl. H.-J. Schulz, »Wandlung« im ostkirchlich-liturgischen Verständnis. Eine Orientierung im Disput um Transsubstantiation und Transsignifikation, *Catholica* 40 (1986) 270-286.

⁴¹ Bari-Dokument (s. oben, Anm. 1) 262; vgl. auch 266.

logische Inhalte beschränkt ist. Wie die eucharistischen Anaphoren bezeugen, ist die Eucharistiefeier auf den Dreifaltigen Gott und sein Wirken in der Heilsgeschichte bezogen. In ihr macht die Kirche kund, »was sie ist: das Geheimnis der trinitarischen Koinonia«⁴², das »Wohnen Gottes bei den Menschen« (Offb 21,3).

Für die Gemeinsame Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropole und der römisch-katholischen Kirche in Deutschland

Metropolit Augoustinos
von Deutschland und Exarch
von Zentraleuropa

Paul-Werner Scheele
Bischof von Würzburg
Vorsitzender der Ökumene-Kommission
der Deutschen Bischofskonferenz

Bonn, den 27.5.1989

⁴² Münchener Dialog-Dokument (s. oben, Anm. 1) I,5.

