

Zum Eucharistieverständnis der orthodoxen Kirche

1. Die Kontroverse in Vergangenheit und Gegenwart

Im Mittelalter entstand eine Unmenge von «Verzeichnissen von Irrtümern», die die Lateiner und die Griechen sich gegenseitig an den Kopf warfen. In diesen Listen nehmen Probleme, die mit der Eucharistie zusammenhängen, einen hervorragenden Platz ein, insbesondere seit dem Konflikt von 1054 zwischen dem Patriarchen Michael Kerullarios und Kardinal Humbert. Zum Beispiel wurde die Frage, ob bei diesem Sakrament gesäuertes oder ungesäuertes Brot verwendet werden sollte, durch das vierzehnte und fünfzehnte Jahrhundert hindurch als eine wichtige Lehrverschiedenheit der beiden Kirchen betrachtet.

Heute will selbstverständlich niemand mehr diese Haltung einnehmen. Die Auseinandersetzung zwischen Lateinern und Griechen, insbesondere die des elften und zwölften Jahrhunderts, waren Dispute von Rubrizisten und anerkannten implizit, daß eine einfache Berichtigung der Rubriken die beiden Kirchen wieder zueinander zurückbringen könnte. Paradoxerweise setzte gerade die Belanglosigkeit der damaligen Streitpunkte zwischen den Griechen und Lateinern voraus, daß das Schisma nicht «in die Tiefe» reiche. Die wahrhaft großen Theologen wie z. B. Photios waren imstande, die beiden Parteien dazu zu bringen, menschliche «Überlieferungen» hinter sich zu lassen und aufgrund der einen heiligen Überlieferung der katholischen Kirche die Einheit herzustellen.¹ Und auch heute noch hängt der Ernst des ökumenischen Dialogs von unserer gemeinsamen Sorge um die wahre, katholische Dimension der in Diskussion stehenden Probleme ab.

In der Feier der Eucharistie wird die Erlösungstat Christi für uns realisiert: die «Wiedervereinigung» der gefallenen Menschheit mit Gott und die «Rekapitulation» der Menschheit in ihre ursprüngliche Einheit, die jetzt in Jesus Christus wiederher-

gestellt ist. Für die zwischen den Orthodoxen und den römischen Katholiken in bezug auf die Eucharistiefrage bestehenden Schwierigkeiten ergibt sich deshalb die Lösung nur im Licht der Soteriologie. Während die Divergenzen in bezug auf Formen und Rubriken durch die getrennt – und im allgemeinen berechtigt – vor sich gehende geschichtliche Entwicklung herbeigeführt wurden und darum zu ertragen, ja als gegenseitig bereichernde Gestalten einer einzigen Überlieferung oft zu fördern sind, lassen sich selbstverständlich die theologischen Differenzen im Heilsverständnis nicht so leicht überbrücken. Diese Divergenzen übten eine Rückwirkung auf die Riten aus und gaben manchmal zufälligen formalen Aspekten der Liturgie eine völlig neue Bedeutung.

2. Der eigentliche Sinn der Epiklese

Zeigen wir das an drei Beispielen auf. Als erstes nehmen wir die berüchtigte Streitfrage, wie innerhalb des eucharistischen Kanons die Anamnese und die Epiklese zueinander stehen. Die Anamnese, das heißt der Bericht über das Geschehen beim Letzten Abendmahle, der die Einsetzungsworte – «Das ist mein Leib», «Das ist mein Blut» – enthält, wird bekanntlich im lateinischen Westen als die sakramentale «Formel» betrachtet, wodurch der Priester, der in der Person Christi handelt, das Sakrament vollzieht. Der Kanon der römischen Messe – wie diesbezüglich auch der der anglikanischen Eucharistiefeier – setzt in seiner jetzigen Form eben den genannten Typus der Sakramententheologie voraus. Der jetzige römische Ritus ist zwar nicht das Produkt einer juridischen Soteriologie, die auf den Begriffen «Verdienst» und «Genugtuung» gründet, aber diese läßt sich leicht in ihn hineinlegen, und das Abendland brachte im Mittelalter eine Frömmigkeitshaltung hervor, für die die Messe nur ein

Ausdruck der anselmianischen Erlösungslehre war. Alle östlichen Liturgieformen hingegen enthalten zwar auch die Anamnese, lassen aber auf diese eine Anrufung des Heiligen Geistes folgen.

Der Priester betet: «Wir flehen Dich an: Sende Deinen Heiligen Geist auf uns und auf diese Opfergaben hier herab... und mache dieses Brot zum kostbaren Leibe Deines Christus... und was in diesem Kelch ist, zum kostbaren Blute Deines Christus... und verwandle es durch Deinen Heiligen Geist» (Chrysostomosliturgie).

Einerseits verkündigt die im Osten übliche Epiklese feierlich, daß die Wiederherstellung der Einheit zwischen Gott und dem Menschen eine trinitarische Handlung ist. Für die Gegenwart Christi in der Gemeinde ist das Wirken des Heiligen Geistes nicht nur entscheidend: es ist einbeschlossen im trinitarischen Leben Gottes, in das die Menschheit hineingeführt wird. Und heute enthalten alle traditionellen sakramentalen Gebete, insbesondere die der Taufinitiation, wozu auch das Sakrament der Firmung gehört, an zentraler Stelle eine Anrufung des Geistes. Andererseits ist die eucharistische Handlung ein *Gebet*. Die Auffassung, daß der Bischof oder Priester durch die Anamnese als Nachbild Christi handle, wird von der Epiklese nicht ausgeschlossen, aber die Tragweite und Bedeutung seiner Rolle wirkt sich erst in dem Gebet voll aus, das er im Namen der Versammlung spricht und worin er den Geist bittet, «auf uns und auf diese Opfergaben hier» herabzukommen und die Verwandlung zu bewirken.

Daß im eucharistischen Kanon die Epiklese vorkommt, ist somit mehr als einfach ein liturgisches Detail. In ihrer Polemik gegen die Lateiner haben viele orthodoxe Autoren die Epiklese damit verteidigt, daß sie diese als die «orthodoxe Konsekrationsformel» hinstellten im Gegensatz zu der lateinischen, die in den Einsetzungsworten liegt. Da jedoch die Epiklese auch ein Gebet ist, schließt sie den Gedanken aus, daß die Sakramente ohne weiteres zustandekommen, «wenn die korrekte Formel in der richtigen Intention von dem bevollmächtigten Spender» ausgesprochen wird. Die Anrufung des Heiligen Geistes bei der Eucharistiefeyer ist nicht einfach eine andere sakramentale «Formel»: sie schließt eine Heilslehre und eine Ekklesiologie in sich.

Die Kirche hat zur Aufgabe, die Erlösungstat Christi *für uns* zu aktualisieren, das heißt uns Heiligung anzubieten, deren Bewirker der Geist ist, den der Sohn vom Vater her sendet. Zu dieser Heili-

gung kommt es nie auf automatischem oder magischem Wege: sie muß vom Menschen freiwillig entgegengenommen werden, denn «wo der Geist der Herrn ist, da ist Freiheit» (2 Kor 3, 17), und die Kirche ist nun eben die Stätte, wo diese freie Annahme der Gnade Gottes durch den Menschen möglich wird. In der Kirche wird die Antinomie zwischen der Macht Gottes und dem freien Willen des Menschen durch das «Zusammenwirken» (die *synergeia* der griechischen Väter) beider gelöst. Die Eucharistieepiklese realisiert diese zentrale Soteriologie und ekklesiologische Auffassung, die ganz dem Heilsverständnis aller griechischen Kirchenväter entspricht: die Gnade Gottes und die Teilhabe am göttlichen Leben werden dem Menschen wiederum zuteil, wenn er freiwillig zu Gott zurückkehrt. Darum schließen «Gnade» und «naturgegebene Freiheit» einander nicht aus, sondern setzen einander voraus.³

Der abendländischen Sakramententheologie war es schon seit dem Mittelalter und insbesondere seit der Gegenreformation vor allem darum zu tun, die «Gültigkeit» des Sakramentes an und für sich zu bestimmen. Im Osten blieb die Frage nach der «Gültigkeit» in engem Zusammenhang mit der Ekklesiologie. In der orthodoxen Kirche wird niemand daran zweifeln, daß die Anrufung des Heiligen Geistes, die in der Eucharistiefeyer der Zelebrant im Namen der ganzen Kirche feierlich ausspricht, von Gott beantwortet wird. Allein schon die Tatsache, daß es sich dabei um ein «Gebet», eine «Anrufung» handelt, setzt jedoch voraus, daß die Versammlung, um «die Kirche zu sein», sich aus freiem Willen bemühen muß, in der Fülle der Wahrheit, in voller Verbindung mit der katholischen Überlieferung zu stehen. Es gibt keine äußere Garantie dafür, daß eine gegebene Ortsgemeinde wirklich «die Kirche» ist, bevor sie sich der Führung durch den Geist der Wahrheit erschließt. Die Epiklese proklamiert diese Erschließung, und die Gegenwart Christi im Sakrament ist die Antwort Gottes, die die Kirche wirklich zur Kirche macht. Der Fortbestand der Kirche und die objektive Wirklichkeit des Sakramentes gründen dann auf Gottes Verheißung, «immerdar bei uns zu sein».

Die Sakramententheologie, die in der zentralen Stellung der Epiklese im eucharistischen Kanon liegt, hängt somit offensichtlich eng mit der Heilslehre der Kirchenväter zusammen und ist völlig unabhängig von der Problematik, die den Westen zur Zeit der Reformation und der Gegenreformation beherrscht hat.

3. Eucharistie und Einheit der Kirche

Das zweite Beispiel, das wir erörtern möchten, betrifft die ekklesiologische Dimension der Eucharistie. Die orthodoxe Betonung der fundamentalen «Identität» aller Ortskirchen gründet auf dem Gedanken, daß in der Eucharistie die Kirche wirklich zur Kirche Gottes wird. «Wo Jesus Christus ist, da ist die katholische Kirche», schrieb Ignatios von Antiochien:⁴ die Gegenwart Christi in der Gemeinde macht sie zum Leibe Christi. Eine Versammlung von menschlichen Wesen wird dann zum Leibe Christi, zum gesamten Leib, nicht zu einem Teil von ihm, denn selbst die Abwesenden, die Jungfrau Maria, die Heiligen und die Verstorbene werden in der katholischen Realität jeder Eucharistiefeier vereint, die so zur Kirche Gottes an einem gegebenen Ort wird.

In der Regel wird eine Eucharistiegemeinde von einem Bischof präsiert, und diese «Norm» entspricht bekanntlich der in der Urkirche geübten Praxis. Die Teilung der Ortskirche oder der bischöflichen «Diözese» in mehrere «Pfarreien», denen je ein Priester vorsteht, war von geschichtlichen Umständen des zweiten und dritten Jahrhunderts bestimmt. Sie verdunkelte irgendwie die ursprüngliche Beziehung zwischen der Eucharistie und der Kirche:⁵ insbesondere begann die bischöfliche Gewalt unabhängig von der sakramentalen Wirklichkeit der Eucharistie und über sie hinweg zu funktionieren. Die ursprüngliche eucharistische Dimension der bischöflichen Funktion war jedoch im Kirchenrecht und in den Grundsätzen der kirchlichen Organisation gewahrt. Die orthodoxe Opposition gegenüber dem Papsttum, das heißt gegenüber der Auffassung, einer der Bischöfe habe *iure divino* eine Macht, die sich über seine eigene Ortskirche (Diözese) hinaus auf andere Bischöfe erstreckt, die in ihren Kirchen die gleiche sakramentale Funktion wie er in der seinen besitzen, gründet auf dem Gedanken, daß die Rechtsgewalt und die sakramentale Gewalt im Grunde sich nicht voneinander trennen lassen.

Die Einheit der Bischöfe untereinander basiert auf der gegenseitigen Anerkennung der Identität ihres Episkopates – *Episcopatus unus est*, schrieb der hl. Cyprian⁶ – und die Einheit aller Ortskirchen auf der Identität ihres Glaubens und nicht auf ihrem gemeinsamen Gehorsam gegenüber einem «außer-eucharistischen» Zentrum. Diese Ekklesiologie schließt die Existenz eines universalen Primates und verschiedener regionaler Primare gewiß nicht

aus, aber deren Natur wird von den Erfordernissen der Sendung der Kirche in der Welt bestimmt; sie beziehen sich deshalb wesensgemäß auf diese Sendung. Die Kirche kann nicht ohne sie bestehen, aber sie können niemals das Wesen der Kirche bestimmen.⁷

Der Zusammenhang zwischen der Eucharistie und der Lehre über die Kirche wurde in der orthodoxen Theologie neuerdings wiederum stark betont. Wird er übersteigert, so führt das dazu, daß die «eucharistische Ekklesiologie» und die «universale Ekklesiologie» künstlich irgendwie in Gegensatz zueinander gebracht werden und daß der universalen Ekklesiologie die christliche Berechtigung abgesprochen wird, wie wenn die Kirche keine «universale» Existenz und «universale» Sendung hätte. Wenn man jedoch von diesen Übertreibungen absieht, so gehört das volle Ernstnehmen des Gedankens, daß die Ortskirche nicht einfach ein «Teil» der Kirche, sondern die Kirche in ihrer Gesamtheit und Ganzheit ist, notwendig zur orthodoxen Ekklesiologie, zu deren Klärung die moderne «eucharistische» Theologie viel beigetragen hat.

4. Das Problem der Interkommunion

Die Ermessung der theologischen und ekklesiologischen Reichweite der Eucharistie führt uns schließlich zum dritten Problem, das vom Dekret über den Ökumenismus des Zweiten Vatikanum aufgeworfen wurde: das Problem der sakramentalen «Interkommunion» zwischen voneinander getrennten christlichen Gemeinschaften und insbesondere zwischen den römischen Katholiken und den Orthodoxen. Die Haltung des Konzils in dieser Frage – die Türe zu der Interkommunion wird wenigstens einen Spalt weit offen gelassen – gründet im wesentlichen auf der Anerkennung «gültiger Weihen» in der orthodoxen Kirche, während die orthodoxe Theologie, wie wir bereits aufgezeigt haben, gerade infolge ihrer «eucharistischen» Dimension den Begriff einer Gültigkeit *per se* ausschließt. Es ist uns nicht möglich, einfachhin zu sagen, die sakramentale Gegenwart komme aufgrund «gültiger Weihen» zustande, denn die sakramentale Gegenwart Christi in der Kirche schließt nicht nur dies in sich, sondern auch Wahrheit, Katholizität, Einheit oder wenigstens die formelle Anerkennung der Überlieferung der Kirche in ihrer Fülle.⁸ Mit andern Worten: Es kann keine «Gültigkeit» geben außerhalb der einen Kirche; es

kann keine Trennung geben zwischen der sakramentalen Gewalt der Bischöfe und ihrem Lehramt. Das Dekret des Vatikanum erklärt einerseits, daß die orthodoxen Bischöfe ein «gültiges Priestertum» haben (z. B. im Dekret über die Ostkirchen, Nr. 25) und «ermutigt» so zur Interkommunion mit ihnen innerhalb bestimmter disziplinarischer Grenzen, stellt aber andererseits klar fest, daß sie infolge ihrer Trennung vom Römischen Stuhl keinerlei Lehrautorität haben. Die logische Folge scheint zu sein, daß Katholiken in einer orthodoxen Kirche wohl am Sakrament teilhaben können, es aber vermeiden sollten, auf die Predigt zu hören, da die darin vorgetragene Lehre nicht mit dem authentischen apostolischen Lehramt in Verbindung steht.

In den Augen von Orthodoxen schließt diese Haltung eine Eucharistie-theologie in sich, welche die sakramentale Gegenwart, eine fast «magische» Gegenwart *per se*, von der Fülle des Lebens, der Wahrheit und Einheit in Christus und dem Heiligen Geist loslöst.

Der wahre theologische Sinn der Eucharistie besteht gerade darin, daß sie diese Fülle manifestiert und bezeugt, daß diese in der Kirche zur Wirklichkeit wird.

Orthodoxe und Katholiken nehmen an, daß Christus voll und wirklich in der Kirche zugegen

ist, und ihre Übereinstimmung in diesem Punkt ist eine wertvolle ökumenische Gegebenheit. Die Tragödie des Schismas jedoch liegt darin, daß wir in bezug auf den Inhalt und die Voraussetzungen dieser Fülle noch nicht einig geworden sind. Solange diese Meinungsverschiedenheit fortbesteht, müßte jede Interkommunion in einer minimalistischen Reduktion der Katholizität auf den Begriff einer abstrakten «Gültigkeit» gründen oder, schlimmer noch, in der Annahme, daß die Fülle in der Kirche noch nicht gegeben sei. In diesem Fall würden wir beide – Orthodoxen und römische Katholiken – zu Protestanten werden. Die orthodoxe Opposition gegenüber der Interkommunion geht somit weder aus einem reaktionären Konservatismus noch aus einem Mangel an ökumenischer Gesinnung hervor. Sie versucht nur, die Auffassung zu wahren, daß die wahre christliche Einheit eine gottgewirkte Realität ist, daß sie auf der gemeinsamen Anerkennung der Wahrheit Christi, wie Er sie anerkannt wissen will, beruht, und daß dies eben das ist, was in der Eucharistie geschieht.

Wenn wir jetzt gemeinsam an ihr teilnahmen, inmitten unserer Trennungen, würden wir diese, entgegen Gottes Willen, implizit als erträglich annehmen. Doch das wäre das genaue Gegenteil echter ökumenischer Haltung.

¹ «Jeder muß sich an das halten, was von allgemein verbindlichen ökumenischen Entscheidungen festgesetzt wurde», schrieb Photios an Papst Nikolaus I., «aber eine besondere Auffassung eines Kirchenvaters oder eine von einem Provinzialkonzil getroffene Entscheidung kann von den einen befolgt, von den andern nicht beachtet werden.» Aus dem Kontext dieses Briefes geht hervor, daß der Patriarch Divergenzen auf dem Gebiet der Liturgie und der Disziplin im Auge hatte. Er schließt: «Wenn der Glaube unverletzt bleibt, sind auch die allgemeinen und katholischen Entscheidungen unangetastet; ein feinfühligere Mensch respektiert Gebräuche und Gesetze anderer» (Ep. 2: PG 102, 604D – 605D). Andere byzantinische Theologen haben über die Unterschiede in der Liturgie ähnliche Ansichten geäußert. Vgl. unser Werk, *Orthodoxy and Catholicity* (New York 1966) 97–101. Zu Photios vgl. F. Dvornik, *The Photian Schism* (London 1948).

² Vgl. Archimandrit Kiprian, *Evkharistiya* (Paris 1947) 284.

³ Diese bekannte Ansicht der Kirchenväter («Freiheit durch Partizipation») wird gut hervorgehoben von V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (London 1957) 197ff.

⁴ Brief an die Smyrnäer 8, 2.

⁵ Dieses Problem wurde jüngst treffend erörtert von J. Zizioulas, *Η Ενότης της Έκκλησίας* (Athen 1965).

⁶ *De Catholicæ Ecclesie unitate*, 5.

⁷ Vgl. N. Afanassieff, N. Koulomzine, J. Meyendorff, A. Schmemmann, *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche* (Zürich 1961).

⁸ Dies ist stets die allgemeine Haltung der Orthodoxen gewesen, insbesondere in bezug auf die Anerkennung der anglikanischen Wei-

hen (wenn auch einige Aussagen von Einzelpersonen oder einzelnen Ortskirchen den Eindruck erweckt haben mögen, eine Gültigkeit *per se* zu anerkennen). Kürzlich hat auch die Panorthodoxe Konferenz von Belgrad (September 1966) sich von neuem auf diesen Standpunkt gestellt.

Übersetzt von Dr. August Berz

JOHN MEYENDORFF

Geboren am 17. Februar 1926 in Neuilly sur Seine (Frankreich), Mitglied der Orthodoxen Kirche, studierte an der Sorbonne und am Institut für orthodoxe Theologie und doktorierte 1958 in Philosophie. Er doziert Kirchengeschichte und Patrologie am St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary in New York, veröffentlichte *Orthodoxie et Catholicité* (1965) und ist Herausgeber von: *St. Vladimir's Seminary Quarterly*.