

ließ. Die Liturgie adoptierte eine Sprache, in der sie sich auszudrücken entschloß, statt daß sie eine solche neu zu formulieren versucht hätte, und langte aus nach Begriffen, die ihren Bedürfnissen und Neigungen am besten zu entsprechen schienen, und einige davon paßten besonders gut in den liturgischen Lebensrahmen. Aus Absicht oder natürlicher Affinität legte man mehr auf den existen-

tiellen als auf den eschatologischen Aspekt dieses Rahmens Wert. Die Abkunft der Liturgiesprache sowie die unbeschwerete Redaktion der Texte vor und nach ihrer Eingliederung in die kanonischen Schriften fordern uns wenigstens zur Anerkennung auf, daß aufgrund dieses Präzedenzfalls nicht die Sprache selbst sakral ist, sondern nur, was mit der Sprache getan wird.

<sup>1</sup> Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede (Leipzig/Berlin 1913).

<sup>2</sup> Vgl. die Aufsätze von P. Minear, C.F.D. Moule, E. Schweizer u.a. in: Studies in Luke-Acts (Paul Schubert Festschrift) (Abingdon, Nashville/New York 1966).

<sup>3</sup> Vgl. Gerhard Dellling, Zum gottesdienstlichen Stil der Johannesapokalypse: Nov. Test. 3 (1959) 107-137. Über die Rolle der Doxologien in der Struktur der Apokalypse vgl. Ugo Vanni, La struttura letteraria dell'Apocalisse (Herder, Roma 1971) 149-167.

<sup>4</sup> aaO. 166-176, 254-263, 380-387.

<sup>5</sup> Wir verwenden die achtgliedrige Einteilung von J. T. Sanders, The New Testament Christological Hymns (Cambridge University Press 1971) 24-25. Er nimmt Kol 2, 10 und Eph 5, 14 nicht in sein Verzeichnis auf.

<sup>6</sup> Die These von D. E. Aune, The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity = Suppl. to Nov. Test. 28 (Brill, Leiden 1972).

<sup>7</sup> Vgl. Reinhard Deichgräber, Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit (Göttingen 1967) 208-214. Er datiert alle Hymnen in die hellenistische Periode der Kirche.

<sup>8</sup> Ebd. 131-133, 137, 140, 154-155.

<sup>9</sup> Der Schluß, zu dem schließlich Sanders gelangt.

<sup>10</sup> Sanders aaO. 140-141; vgl. auch Deichgräber aaO. 206.

<sup>11</sup> Grundriß der Theologie des Neuen Testaments (München 1967) 99.

<sup>12</sup> Vgl. unsere Darlegungen in: The Colossians Hymn and the Principle of Redaction: Cath. Bibl. Quart. 33 (1971) 62-81.

Übersetzt von Dr. August Berz

#### BRUCE VAWTER

geboren am 11. August 1921 in Fort Worth (Texas), CM, 1947 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität St. Thomas und am Päpstlichen Bibelinstitut, promovierte 1958 in Bibelwissenschaft, ist Professor und Vorstand der theologischen Abteilung der De Paul Universität zu Chicago. Er war an verschiedenen Universitäten als Gastprofessor tätig, 1967/68 auch in Tübingen. Er veröffentlichte zahlreiche Bücher und Artikel, namentlich in: The Catholic Biblical Quarterly, Journal of Biblical Literature.

## Evangelista Vilanova

# Die Entwicklung des Glaubensausdrucks in der Kultgemeinde

## In der nachapostolischen Zeit

zwischen Glaube und Liturgie voraussetze. In der Urtradition stellen Taufe und Eucharistie Glaubenssakramente dar: die Eucharistie kann keinen andern Glauben bekennen als den, der in der Taufe feierlich bekannt wurde und den sie in Lobpreis und Danksagung übersetzt. Die Geschichte der Liturgie ermöglicht es uns, eine sozusagen symmetrische Entsprechung zwischen der Taufkatechese, die in das Glaubensbekenntnis ausläuft, und den Themen des eucharistischen Hochgebets zu entdecken.<sup>1</sup>

### 1. Von der Entstehung zur Strukturierung des Symbolums

Das Erfordernis, an der Lehre der Apostel treu festzuhalten, führte in der Urkirche zur Bildung der Taufsymbola, die bereits in Frage- und Antwortform, bereits in Form eines vom Neophyten abgelegten Glaubensbekenntnisses auftreten.

Bekanntlich bezeichnete das Wort «Symbolum» ursprünglich nicht nur das Glaubensbekenntnis bei der Taufe, sondern es benannte unter den lateinischen Christen eine viel umfassendere Wirklich-

Da ich die verschiedenen Aspekte dieses Themas nicht von Grund auf erforschen kann, schien es mir richtig zu sein, mich auf das Feld der Interpretation zweier Formeln zu beschränken, in denen sich der Glaube der Urgemeinde am stärksten aussagt: das Glaubensbekenntnis im Taufritus und die Anaphora in der Eucharistiefeier - zwei Formeln, die den vitalen Charakter dieser Sakramente nicht erschöpfend wiedergeben und die Gegenstand zahlreicher historischer und textkritischer Untersuchungen gewesen sind, die ich in diesen knappen Ausführungen über den Zusammenhang

keit, der Etymologie des griechischen Wortes entsprechend, das «Erkennungszeichen» zu bedeuten scheint. Das Symbolum ist die sichtbare Seite des Mysteriums Gottes, eine Ausdrucksgestalt. Die Formulierung des Glaubens ist eigentlich von seiner Wesensstruktur her gegeben. Dieser Glaube stellt ja nicht ein streng geheimzuhaltendes Geheimnis dar, sondern er muß mitgeteilt werden, damit er zum Band brüderlicher Gemeinschaft wird, denn es gehört wesensgemäß zum christlichen Glauben, daß er in der Kirche entgegengenommen und gelebt wird und somit in mitteilbare Formeln übersetzt werden muß, an denen man einander erkennt und durch die man sich zur Einheit in Christus zusammenschließt.

Dennoch ist zu sagen, daß der Wortlaut des Symbolums aus einer durch die Liturgie im ursprünglichen Sinn des Wortes gegebenen Sprachsituation stammt. Es stellt ein Glaubensbekenntnis dar, das innerhalb einer Glaubensgemeinde abgelegt wird. Hier tritt eine bestimmte, langsam erarbeitete Sprache ins Spiel, die bei ihrer Entfaltung den Sinn des Wortes «Glauben» präzisiert. Da ja, statisch gesprochen, das semantische Gewebe des Symbolums sich größtenteils an die Sprache der Bibel hält (deshalb die ganze Spannung in bezug auf das neu tönende *homo-ousios*), begreift man seinen christologischen, theologalen Charakter.

Bei aller Geschmeidigkeit, die die liturgischen Formeln in dieser Epoche aufweisen, bildet der Text, der seit dem vierten Jahrhundert «Symbolum apostolicum» genannt wird, den Abschluß eines langen Reifungsprozesses. Nach Ansicht der Historiker entstammt er einer Kombination zweier Glaubensbekenntnisse, eines trinitarischen und eines christologischen, das in das trinitarische eingefügt wurde. Es überrascht nicht, daß der Glaubensakt, den das Symbolum voraussetzt, in erster Linie den Charakter einer Anrufung hat und daß der Wortlaut erst in zweiter Linie einen theologischen Sinn erhält. Vielleicht würde man besser sagen, die theologische Sprache des Symbolums sei christologisch. Der zentrale Artikel des christlichen Bekenntnisses ist im Grunde die Aussage: «Jesus ist der Herr.» Doch selbst Paulus, der bekennt: «Jesus ist der Herr», hat bereits an Gott geglaubt, bevor er zum Glauben gelangte, daß Jesus der Herr ist. Und Jesus steht in Verbindung mit Gott, seinem Vater, dem Schöpfergott.

Das Symbolum apostolicum stellt ein nüchternes Glaubensbekenntnis dar. Es bewahrt eine große Schlichtheit; es bewegt sich in der Glaubenssicherheit der Gläubigen. Kein Wunder also, daß der

erste Versuch, das Gespräch mit den Häretikern aufzunehmen und auf deren Lehren zu entgegnen, unter Berufung auf das Glaubensbekenntnis erfolgt ist. Die Kontroverse führt zu einer neuen Verwendung des Symbolums: es wird von der Taufliturgie abgetrennt und sein Wortlaut wird zu einem Mittel, die Glaubensreinheit zu verteidigen. Man nimmt für gewöhnlich an, daß es das Konzil von Nikäa war, das zum ersten Mal den übernommenen Glauben in Form eines Symbolums vorgelegt und dieses zum Rang einer «Glaubensregel» erhoben hat. Die Form, in der die Autorität des Glaubens von Nikäa zum Ausdruck gebracht wird, ist bezeichnend. Die Konzilsväter haben sich für befugt gehalten, ihren Glauben in den Worten eines Taufbekenntnisses zu artikulieren. Es liegt wohl ein Körnchen Wahrheit in der Behauptung des Eusebius, daß das Taufbekenntnis einer bestimmten Kirche zur Grundlage des Glaubensbekenntnisses genommen worden ist, mag nun auch dieses oder jenes Symbolum tatsächlich verwendet worden sein.

Somit kommt es zu einem neuen Typus von Symbola: sie sind mehr Tests für die Orthodoxie als Taufbekenntnisse, wenn auch der enge Zusammenhang, der zwischen beidem besteht, es uns wehrt, sie gänzlich voneinander zu trennen. Das Neue dabei ist, daß solchen Ausfaltungen eine theologische Arbeit vorangehen muß, daß sie eine Reflexion über die Sprache, ein Forschen nach den Grundlagen des Glaubens erheischen und daß sich die Bischöfe mit ihnen auseinandersetzen müssen. Das nicht sehr glücklich als «Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum» bezeichnete (vom Ersten Konzil von Konstantinopel promulgierte) Glaubensbekenntnis stellt den Endpunkt der Entwicklung dar. Obwohl dieses Symbolum außerbiblische Ausdrücke enthält, bringt es den ursprünglichen Glauben zum Ausdruck – den einzigen Glauben, der von allen Bekenntnissen der Kirche bekannt wird.

Die innere Struktur der beiden Formeln läßt ihre verschiedene Ausrichtung klarer zutage treten: Während das Symbolum apostolicum den ewigen Hervorgang des Logos mit einem einzigen Ausdruck bekennt: «und an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn» und darauf zu seiner Menschwerdung übergeht: «empfangen durch den Heiligen Geist...», betont das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum im Hinblick auf die Polemik der Glaubenskontroverse die Natur des Sohnes und seinen geheimnisvollen Ursprung im Schoß des Vaters: «Licht vom Licht, wahrer Gott

vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater.» Die beiden Bekenntnisse unterscheiden sich zudem durch weitere bezeichnende Einzelheiten, die bemerkenswert sind: das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum ersetzt «Auferstehung des Fleisches» durch «Auferstehung der Toten» und «das ewige Leben» durch «das Leben der kommenden Welt.» In diesen Auswechslungen verrät sich der Übergang von einer semitischen zu einer mehr hellenistischen Geisteshaltung. Außer diesen Elementen gewahrt man ohne weiteres eine Reihe von Zusätzen zu «an den Heiligen Geist», die sich in keinem der bis heute bekannten andern Bekenntnisse finden mit Ausnahme des Zusatzes: «der gesprochen hat durch die Propheten», der im Glaubensbekenntnis von Jerusalem vorkommt, das Cyrill von Jerusalem um das Jahr 350 ausgelegt hat. Diese Aussagen über den Heiligen Geist sind Elemente, die dem Nicaeno-konstantinopolitanischen Symbolum eigentümlich sind, während das Symbolum apostolicum eine erst keimhafte Lehre über den Heiligen Geist enthält.<sup>2</sup>

Somit ist das Symbolum apostolicum ein liturgisches Glaubensbekenntnis, während das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum theologisch im technischen Sinn des Wortes ist. Die alte Formel macht einen friedlichen Eindruck: der Glaube wird ausgesagt; die andere ist deutlich polemisch: die Orthodoxie wird definiert.

Aus dieser kurzen Gegenüberstellung ergibt sich ein Zusammenhang zwischen der Entstehung und der Struktur der Glaubensformulierung, der vielleicht mit dem Zusammenhang zwischen der Phänomenologie und der Logik dieser Formulierung identisch ist. In fachtechnischen Begriffen könnten wir erstens vom Übergang von einem Regime von Appositionen zu einem logischen Regime theologischer Sätze sprechen, und zweitens vom Übergang von einer Glaubensbewegung zu ihrer appositionellen Struktur.

Wie aus dieser Erörterung erhellt, münden die Analysen des Wortlauts der Symbola in theologische Probleme: Erstens wird deutlich, daß der christliche Glaube bis in seinen ursprünglichsten und elementarsten Kern hinein sorglich eine dogmatische Wahrheit mit sich führt, die er in eine genaue Formel zu fassen sucht, damit sie vor möglichen Entstellungen bewahrt wird. Zwischen dem Gebet und der Theologie, die über den objektiven Glaubensinhalt wacht, liegen mehrere Etappen vor, und eine dieser Etappen ist das Glaubensbekenntnis. Deswegen kann das Bekenntnis als au-

toritative Formel, als «Glaubensregel» auftreten. Zweitens sind die Umstände, die zur Entstehung und Ausfaltung dieser Bekenntnisformeln führen konnten, sehr mannigfaltig. Cullmann kommt das Verdienst zu, dies dargetan zu haben; man muß sich aber nicht mit einer Vereinfachung einverstanden erklären, wonach sich behaupten ließe, das Ursymbolum in seiner vor allem christologischen («heilsgeschichtlichen») Form entspreche der Verkündigung an die Juden und der Polemik mit ihnen, während das ausführlichere Symbolum in seiner trinitarischen («theologischen») Form der Verkündigung an die Heiden entspreche.

## 2. *Der liturgische Kontext und die theologale Bedeutung des Symbolums*

Das Nicaeno-konstantinopolitanische Symbolum wurde allmählich in die Liturgien des Orients und des Okzidents eingeführt und gewann so wiederum seinen kultischen Kontext zurück. So ersetzte es nach und nach die besonderen Bekenntnisformeln der verschiedenen Kirchen und fand allgemeine Verbreitung. Infolge seiner liturgischen Verwendung erlangte es seinen Anrufungs- und Preisungscharakter wieder, der zum Glaubensleben gehört.<sup>3</sup> Nur aus moderner Voreingenommenheit wird man seine Eigenart als Glaubensdeklaration zu diesen beiden Charakterzügen, die in den urtümlicheren Formen vorliegen, in Gegensatz stellen können. In den ersten christlichen Jahrhunderten steht zwar das Glaubensbekenntnis in seinem liturgischen Rahmen über dem dogmatischen Anliegen, schließt dieses aber nicht aus. Mit andern Worten: Damit die objektive Aussageweise des Symbolums legitim ist, muß sich in ihm die existentielle Sprache des Glaubensaktes des Gläubigen äußern. Dies ist das, was Bouillard treffend den «theologischen Elan» des Symbolums genannt hat,<sup>4</sup> der am meisten im Kultambiente der bekennenden Gemeinde zutage tritt. In diesem Kontext geht die Bewegung vom dritten Glaubensartikel aus: Wir glauben an Christus innerhalb der im Geist versammelten Gemeinde, und daraufhin begegnen wir dem ersten Glaubensartikel: der allmächtigen Vaterschaft Gottes. Da die Bewegung im Kreise verläuft, kann man irgendetwas jeden der Glaubensartikel zum Mittelpunkt nehmen, analog dem Vorgehen bei Paulus, der in seiner Doxologie von der Gnade in Christus ausgeht, der die Liebe des Vaters offenbart, die sich in der Gemeinschaft mit dem Geist verwirklicht.

Erst wenn wir auf diese Bewegung achten,

schließt der Glaubensakt ein Itinerar in sich, so daß, wie Lavinias dies ausdrückt, «der Sinngehalt uns nicht vom Zugang trennt, der zu ihm führt; der Zugang bildet einen Bestandteil des Sinngehaltes selbst.»<sup>5</sup> Das Symbolum stellt nicht in erster Linie die Annahme einiger Aussagen dar (daß Gott existiert, daß Jesus sein Sohn ist usw. sondern es liegt in der Linie der auf den Vater ausgerichteten Geistesdynamik. Bouillard wagt sogar zu behaupten, daß «schon kraft der grammatikalischen Semantik der Lehraspekt des Symbolums dem theologalen Dynamismus untergeordnet» ist,<sup>6</sup> der im Antrieb durch den Geist, ja sogar in der Hinbewegung des Seins auf den absoluten Andern hin besteht, der von allem, was wir in unserem Erfahrungsbereich kennen, unendlich verschieden ist. Gemäß dem geschichtlichen und spruchhaften Aspekt der Sprache des Symbolums ist Gott nicht lediglich ein Objekt, sondern er offenbart sich als göttliche Präsenz in der Gemeinde. Man begreift, daß es notwendig war, diese Präsenz theologisch zu objektivieren, wenn dies auch äußerst gewagt war infolge der Verarmungsgefahr, in die eine vorwiegend begriffliche Schau geraten konnte. Die Ausfaltung des Glaubens ist nicht einfach eine Entfaltung der Logik, sondern vielmehr eine das Leben einfordernde Bewegung des Sich-Öffnens für das Mysterium. Trotzdem müssen alle Sätze, durch die diese Bewegung reguliert wird, den Regeln der Logik entsprechend durchdacht werden. Vermittels der Kontingenzerwacht in uns der Sinn für den Schöpfergott, so wie durch das Nachsinnen über das Schicksal Jesu, des Mittlers, uns der Sinn für unser auf den Vater hin orientiertes Schicksal aufgeht; und in der durch den Geist belebten menschlichen Gemeinschaft geht die theologale Bewegung vor sich, welche die Glaubenden vereint. Es handelt sich also um eine Bewegung, welche bestimmt wird durch das, was uns unsere beschränkte Erfahrung vermittelt, und durch das, was uns eine Geschichte vermittelt, die ihre Mitte im Christusereignis hat und durch den in der Kirche gegenwärtigen Geist gegenwärtig verwirklicht wird. Auf dem Weg über diese vermittelnden Elemente, die wir im Symbolum bekennen, gelangen wir zu Gott. Die theologisch genaue Sprache des Symbolums erhält im kultischen Kontext einen religiösen Sinn und einen dynamischen Zug der Anrufung und der Lobpreisung. Sie geht nicht bloß darauf aus, uns für den Sinngehalt eines begrifflichen Inhalts aufzuschließen, sondern sie will uns den Weg zum Vater erfahren lassen. Der «lehrhafte» Glaube erhält seine Identität nur auf

der Basis einer Kontingenzerfahrung, von der uns das Christusereignis befreit (vitale vermittelnde Elemente). Ohne die wenigstens konfuse Wahrnehmung der menschlichen Armut wird das Glaubensbekenntnis auf den Lippen des Christen, selbst wenn es begrifflich erfaßt wird, ihn nicht mit Gott vereinigen; es bliebe ein verbales Auf-sagen, das mit der Gleichgültigkeit eines Schülers gleich einer Geschichtslektion abgehaspelt würde. Die Sprache des Symbolums ist nicht didaktisch (diese Sprechweise, die der katechetischen Auslegung des Kerygmas eignet, geht der der Glaubensverkündigung voraus), sondern sie ist eine Bekenntnissprache, welche die Glaubenspraxis, die zu der menschlichen Interpretation korrelativ ist, einschließt und ihr Auftrieb gibt in einer gemeinschaftlichen Beteiligung, welche die wahre Beziehung zwischen Gott und den Menschen von Mal zu Mal mehr herstellt.

### 3. Vom Symbolum zur Anaphora

Bezeichnenderweise unterscheidet die Terminologie des christlichen Altertums nicht hinreichend zwischen Eucharistie und Symbolum: zuweilen wird die Eucharistiefeyer als Glaubensbekenntnis (lat. *contestatio*) bezeichnet, während das Glaubensbekenntnis den Namen Eucharistie erhält.

Trotzdem unterscheiden sich die Sprechweisen in der Eucharistiefeyer – konkret im Wortlaut der Anaphora – und im Symbolum erheblich, da sie zu zwei verschiedenen Sakramenten gehören. Es sind Sprechweisen, die zwar durch die *Situation* dessen, der diese Sakramente feiert, bestimmt werden, sich aber doch nach einigen Ausdrucksge-setzen richten, die nicht nur den Bekenntnisaspekt, sondern das ganze Leben des Gläubigen betreffen. Die Sprache der Taufe ist vorwiegend die eines Zeugnisablegens, während die der Eucharistie Feiercharakter besitzt und mit allen Arten von Zeichen (sinnbildlichen und rituellen, begrifflichen und poetischen) bereichert ist. Obwohl es sich in beiden Fällen um den gleichen Glaubensgegenstand handelt, die Formulierung miteinander übereinstimmt und die Identität des Mysteriums, an dem man teilhat, behauptet wird, weisen das Symbolum und die Anaphora einen verschiedenen Ton auf.

Die christliche Eucharistiefeyer, die der jüdischen Segnung und dem Beispiel Jesu nachgebildet ist,<sup>7</sup> stellt ein sehr charakteristisches Gebilde oder *genus literarium* dar: ihre Sprachgestalt ist die einer «Kultrede». In den ältesten eucharistischen

Texten hat diese besondere Redeweise das zum Gegenstand, was die religiöse Überlieferung Israels als «Machttaten Jahwes» bezeichnete. In der christlichen Eucharistiefeyer figuriert unter diesen Machttaten in erster Linie die Gesamtheit der Evangelienberichte, insbesondere der Tod und die Auferstehung Jesu. Die neuen Machttaten, die Gott in Jesus Christus vollbracht hat, werden dem Glauben der Christen vor die Augen gestellt als krönender Abschluß der Machttaten von einst, d. h. der Wundertaten in der Schöpfung und in der Geschichte. Aus diesem Grund fordert die christliche Eucharistie zu einer freudigen Feier auf, vor allem im Gedanken daran, daß die Beschränktheiten, Unklarheiten, Unzulänglichkeiten im Leben des Geschöpfes, ja selbst der Tod durch das Christusereignis anfangshaft bereits überwunden sind. Das rituell wiederholte Gedenken an dieses Ereignis<sup>8</sup> erhält eine Dimension der Hoffnung und ist auf eine Zukunft hin offen, die den Sieg bringt.

Anhand der ältesten eucharistischen Gebete fällt es nicht schwer, diese Ausrichtungen zu präzisieren, obwohl erst seit dem dritten Jahrhundert Texte vorliegen und obwohl die geschichtliche Analyse sich nur auf fragmentarische Anspielungen stützen kann. Die Gebete in der Didache (9–10) werden nicht einhellig als eucharistisch angesehen; die erste Apologie Justins bietet uns keinen Wortlaut, sondern nur ein Schema. Der erste Text, die Anaphora der «*Traditio apostolica*» Hippolyts, wurde in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts verfaßt. Erst aus dem vierten und fünften Jahrhundert sind uns zahlreiche, bereits differenzierte Texte der wichtigsten Anaphoren im Orient und im Okzident erhalten.<sup>9</sup>

Nach dem in der ersten Apologie Justins vorliegenden Schema redete das Eucharistiegebet «den Vater an im Namen des Sohnes und des Heiligen Geistes.» Die christliche Eucharistie erhält ihr arteigenes Gepräge durch diesen dreifachen Bezug, der nach dem Ausweis einiger Dokumente eine große Vielfalt von Lösungen zuläßt (einige Male sind die Texte umfänglicher, die Themen kehren wieder, der Rhythmus weitet sich aus, die Segensformeln wechseln) und grammatikalische Unterbrechungen aufweist, welche die Klarheit des Schemas beeinträchtigen. Doch unschwer lassen sich die Grundlinien in den altertümlichsten Anaphoraten entdecken. Man braucht bloß an die Anaphora von Addai und Mari (syrisch-orientalisch) mit ihrem altertümlichen Gepräge zu erinnern, oder an die (römische) des Hippolyt mit ihrem altertümlichen Ton. Diese zwei konver-

gierenden Zeugnisse, die bemerkenswerterweise zwei verschiedenen Quellen entstammen, zeigen uns, wie das eucharistische Hochgebet in seinem ersten Stadium ausgesehen haben mag. Der Text der «*Traditio apostolica*» weist keine oder sozusagen keine wörtliche Übereinstimmung mit der Anaphora von Addai und Mari auf, doch läßt sich leicht ersehen, daß sie in der Struktur und den Themen mit ihr übereinstimmt und daß beide Hochgebete vom bereits christianisierten jüdischen Schema des Tischgebetes abhängen. In beiden geht man von der Danksagung für die Schöpfung zur Danksagung für die Erlösung über; in beiden findet sich das gleiche Anamnese-Verständnis, wenn auch der Wortlaut voneinander abweicht. Das noch semitisch gefärbte Christentum der Anaphora von Addai und Mari konnte sich weiterhin in der gleichen Terminologie ausdrücken. Als aber eine Anaphora dieses Typus für Christen griechischer Sprache übersetzt wurde, mußte man diesen klarmachen, daß das Christusgedächtnis in der Eucharistie nicht rein subjektiv, nicht ein bloßes Sich-in-Erinnerung-Rufen, sondern ein «Vergegenwärtigen» des Tuns Christi ist. Damit war es gegeben, daß die Opferterminologie aufkam; sie wurde aufgebracht, um den Inhalt des jüdischen «Gedächtnisses» in eine hellenistische «Anamnese» zu übersetzen.

Stets auf die Gefahr hin, zu verallgemeinern, läßt sich sagen, daß das Neue an diesen eucharistischen Texten gegenüber dem jüdischen Tischgebet sich aus dem treuen Festhalten am Gebet Jesu und an seiner Offenbarung ergibt. Die Eucharistie erhält ein spezifischeres Gepräge. In der späteren Entwicklung, wie beispielsweise in der Anaphora von Addai und Mari, wird das liturgische Thema durch ein mehr theologisches Thema verstärkt: Lobpreis (Schöpfung), Danksagung (Heilsgeschichte), Bitte (Ephese und Doxologie). Trotz all dem wäre es falsch, den Fortschritt darin zu sehen, daß die Elemente innerhalb der allgemeinen Struktur immer gleichförmiger werden. Er tritt ebensogut darin zutage, daß ein zugleich monotheistischer und trinitarischer Gebetsrhythmus aufkommt. Dieser Rhythmus nimmt die ganze Anaphora in seine Bewegung hinein, ähnlich, wie wir das beim Taufsymbolum festgestellt haben. In dieser Dynamik der Heilsoökonomie, des gemeinsamen Werks der göttlichen Personen äußert sich ein mehr existentielles als theologisches Verständnis des trinitarischen Wirkens. Es handelt sich dabei nicht um eine Gedankenkonstruktion, sondern um ein geoffenbartes Mysterium, das von der

eucharistischen Handlung weiterhin geoffenbart wird.

Die liturgische Glaubensformulierung in der Anaphora setzt somit in erster Linie einen mit der menschlichen Erfahrung zusammenhängenden Reichtum voraus. Gott wird als Schöpfer gepriesen. Die Schöpfung als «Voraussetzung des Bundes» gipfelt im Mysterium Christi: die Anaphora, die von der Erfahrung des Menschen, des Mitarbeiters Gottes beim Schöpfungswerk, ausgeht, gedenkt des Mysteriums der Liebe, an dem der Christ in der durch den Heiligen Geist versammelten Gemeinde teilhat (die Vollendung der Kirche in der Einheit ist das Anliegen der meisten Epiklesen). Jede Eucharistiefeier ist eine Art Sprache, die sich in die Glaubensbiographie der in der Gemeinschaft der Kirche lebenden Menschen einschreibt. Wenn diese Gemeinschaft sich zur Eucharistiefeier versammelt, stellt sie ein Zeichen dar, durch das die Kirche in Treue zu dem von Christus erhaltenen Auftrag sich unzweideutig als Kirche kundtun will.

Ein letzter Aspekt der Glaubensvitalität, die in der Anaphora zum Ausdruck kommt: Man darf aus dem Gesagten nicht schließen, die urchristliche Eucharistiefeier habe bloß im Lob auf den Schöpfer und im Gedenken an den Erlöser bestanden. Im Schlußteil des Schemas, der aus der dritten und letzten *berakab* des jüdischen Abendmahls erwuchs, ging diese urtümliche Eucharistie beim Erinnern an die Machttaten Gottes vom Lobpreis zur Bitte über. Und so lief wie in der dritten jüdischen *berakab* das dem Lobpreis entstammende Gebet auf die Schlußdoxologie hinaus.

#### 4. *Einheit des Glaubens und Pluralität der liturgischen Formen*

Die vorausgehenden Bemerkungen fußen auf der Vielfalt, in der die Formeln der Glaubensbekenntnisse und die Anaphorertexte (die uns seit dem dritten Jahrhundert vorliegen) gehalten sind. Analysiert man diese Formulierungen – wovon wir hier absehen mußten –, so drängen sich zwei wichtige Schlußfolgerungen auf.

Erstens: Obschon wir nicht viele Dokumente über die Liturgie der Urgemeinde besitzen, ist zu sagen, daß der unmittelbare Kontakt mit der Zeit der Apostel dieser Liturgie innerhalb der Geschichte der Liturgie einen einzigartigen Stellenwert verleiht. Man gewahrt, daß der tiefe *Sinn* des Glaubensbekenntnisses oder der eucharistischen Danksagung festgehalten wird, obwohl er in For-

mulierungen gefaßt wird, die von einer Kirche zur andern verschieden sind. Die Urgemeinde war nicht an Formen gebunden, sondern an eine innere Konzeption, die zwar nicht erforderte, sich in den äußeren Einzelheiten einander anzugleichen, aber doch für die liturgischen Feiern einen Geist und ein Ambiente erheischte, die überall einander gleichen, ja sozusagen miteinander identisch waren. In der ganzen Kirche, von Syrien bis Rom, begegnen wir einigen sehr festen, allgemein geltenden Grundlinien, die stets auf die Apostel zurückgeführt werden. In Verbindung mit diesen festen Linien gibt es aber eine Ausdrucksform, die den verschiedenen Geisteshaltungen angepaßt ist. In heutigen Begriffen hieße das: Der Inhalt der Liturgie ist überall der gleiche, doch die Rubriken sind freigestellt. Da die Liturgiefeier noch sehr einfach ist und fast keine nebensächlichen Elemente aufweist, weichen die Ausdrucksformen dennoch nicht sehr stark voneinander ab. Es galt also der Grundsatz: Im Grundlegenden Einheit, in der Ausdrucksform Freiheit.<sup>10</sup>

Diese Dualität von Inhalt und Ausdruck stellt uns im Hinblick auf eines der tiefen Gesetze, welche die geschichtliche Entwicklung des religiösen Phänomens bestimmen, vor eine ernste Schwierigkeit. Dieses Gesetz besagt: Jede einigermaßen wichtige Änderung im kultischen Ausdruck wirkt sich mit der Zeit auf das Glaubensverständnis aus und bringt in dieses eine entsprechend wichtige Änderung hinein. Das gleiche gilt vom umgekehrten Vorgang: Jede Änderung, die im Glaubensleben vorgenommen wird, wird sich früher oder später in eine entsprechende Änderung des kultischen Ausdrucks dieses Glaubens umzusetzen suchen. Kein Glaube wird je im Reinzustand übermittelt. Die Geschichtsforschung und die anthropologische Forschung kennen nur eine einzige Situation, nämlich die, daß der Glaube in einer religiösen Überlieferung übermittelt wird, die bereits das unterscheidende Modell ihres Kultes mit sich führt. Vielleicht findet sich die Antwort auf das Problem, das sich in unserem Fall stellt, in der Einfachheit und im «konzentrierten» (d. h. auf das Zentrum, Christus, hingeordneten) Charakter, die der Glaube und der Kult in der Urgemeinde aufwiesen.

Eine zweite Schlußfolgerung: In der Liturgie bringt die Kirche ihren Glauben nicht bloß zum Ausdruck; wie der Reichtum und die Vielfalt ihrer Zeichen und Gesänge zeigt, lebt sie ihn in einer festlichen Feier. Die Liturgie besteht nicht bloß in einer theoretischen, begrifflichen Aussage, son-

dern ist eine Handlung. Und diese Handlung ist synthetisch, schließt eine Überzeugung in sich, äußert sie, entfaltet sie und teilt sie andern mit. Die sinnbildliche Handlung hat den Vorzug, daß sie eine Wirklichkeit in ihrer Totalität übermittelt, weit über das hinaus, was der Verstand von ihr zu erkennen vermag. Die im Glauben vollzogene Feier hat den Vorzug, ein Erbe in seiner Gesamtheit zu erkennen und übermitteln zu können, selbst wenn man nur Bruchstücke seines Inhalts im Bewußtsein trägt. Die mehr oder weniger lebendige persönliche Glaubenserfahrung nimmt in einer gemeinschaftlichen Handlung Gestalt an, die in einem gesellschaftlichen Kontext vollzogen wird.

Auf diesem Weg führt die Liturgie in die christlichen Glaubenswahrheiten vermittelt der Gemeinschaft mit einer Person ein, durch das Tun und das Beten nach Art eines vertrauten Gestus, der von Menschen vollzogen wird, die aus der Treue und Liebe heraus leben. Sie führt in diese Wahrheiten nicht durch Diskurse und Argumente ein, sondern durch die Intimität der lebendigen Feier, durch die wir die Präsenz dessen wahrzunehmen vermögen, den wir kennen und anerkennen möchten. Ihre vielstimmige Sprache spricht alle kommunikativen Zonen des Menschen an.

<sup>1</sup> A. Hamman, *Du symbole de la foi à l'anaphore eucharistique: Kyriakon*. Festschrift J. Quasten II (Münster 1970) 835-843.

<sup>2</sup> Vgl. P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint dans la sainte Eglise pour la résurrection de la chair = Unam Sanctam* 17 (Paris 1947).

<sup>3</sup> In bezug auf Nikäa hat Thomas Camelot aufgezeigt, daß man im vierten Jahrhundert vom «Glauben» von Nikäa, nie aber vom «Symbolum» von Nikäa sprach. Läßt sich in diesem Sprachgebrauch ein Hinweis darauf erblicken, daß eine dogmatische Formel zu einem Taufsymbolum umgestaltet worden ist? («Symbole de Nicée» ou «foi de Nicée»?): *Orient. Christ. Period.* 13 (1947) 425-433.

<sup>4</sup> H. Bouillard, *Le nom de Dieu dans le Credo: L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu* (Paris 1969) 326-340.

<sup>5</sup> *La signification et le sens: Revue de Métaphysique et de Morale* 69 (1964) 135.

<sup>6</sup> aaO. 328.

<sup>7</sup> Vgl. L. Ligier, *De la Cène de Jésus à l'anaphore de l'Eglise: La Maison-Dieu* 87 (1966) 7-51.

<sup>8</sup> Heute kann uns Heideggers Begriff der «Wiederholung» eine Verständnishilfe sein, da ja – nach Heidegger – die Wie-

Diese Überlegungen können uns behilflich sein, den geschichtlichen Sinn des bekannten Axioms «*legem credendi statuit lex orandi*» wieder zurückzugewinnen. Die «*lex orandi*» ist nicht einfachhin die Liturgie, sondern die Aufforderung des Evangeliums und der Apostel, unablässig zu beten, was erfordert, daß man an die Notwendigkeit der Gnadengabe glaubt, und darin besteht die «*lex credendi*». Eine «*lex credendi*», die zwar die Ungewißheit und Gefährdetheit des Glaubens in sich schließt, aber über die dogmatische Gewißheit hinausgeht, da sie im tieferen Bereich der Erfahrung der Anwesenheit-Abwesenheit Gottes angesiedelt ist. Wir nehmen viele Dinge wahr, weil wir sie bei unserem stammelnden Beten erfahren haben. Dies ist der Fall, wenn Gott im Symbolum angerufen oder Christus in der Eucharistie gegenwärtigt wird. Es sollte uns deshalb nicht überraschen, daß die ältesten Tauf- und Eucharistietexte, wenn sie im Sinn dieser Ausführungen interpretiert werden, einen sehr konkreten Ausgangspunkt zu Studien über die aktuellen Probleme bieten, die mit der Glaubenserfahrung und -äußerung auf dem Gebiet der Liturgie und der Theologie zusammenhängen.

derholung zur Aktualisierung der Möglichkeiten der wiederholten Wirklichkeit führt und infolgedessen zur Erlangung ihres authentischen Inhalts. Die Kraft des wiederholten «Gedächtnisses» führt zur Entdeckung des verborgenen, nie ausgeschöpften Sinns, indem es zu einer hinterfragenden, kritischen Hermeneutik des Ritus wird.

<sup>9</sup> A. Hänggi; I. Pahl, *Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (Fribourg 1968).

<sup>10</sup> In bezug auf die Eucharistie vgl. L. Ligier, *La struttura della preghiera eucharistica: diversità e unità: Ephem. liturg.* 82 (1968) 191-215.

Übersetzt von Dr. August Berz

#### EVANGELISTA VILANOVA

geboren am 19. November 1927 in Rubí (Spanien), OSB, 1952 zum Priester geweiht. Er studierte an der Hochschule Sant'Anselmo und am Institut Catholique zu Paris, promovierte 1957 in Theologie, ist Professor für dogmatische Theologie an der theologischen Fakultät Barcelona. Er ist Direktor der Zeitschrift «*Questions de vida cristiana*» und veröffentlichte mehrere Bücher und Aufsätze.