



»Sende herab deinen Heiligen Geist«

Zu Wilhelm Stählin's Sakraments- und Epikleseverständnis

von Luca Baschera

Prof. em. Dr. Dr. h.c. Michael Meyer-Blanck
in Dankbarkeit und Freundschaft gewidmet

Einleitung

Die explizite »Epiklese«, d. h. die Bitte um Herabsendung des Heiligen Geistes im Rahmen der eucharistischen Feier, war ab dem vierten und bis in das 20. Jahrhundert hinein der liturgischen Tradition in der Westkirche fremd. Auch die reformatorischen Agenden rückten von dieser etablierten Tradition grundsätzlich nicht ab. Der pneumatologische Aspekt der eucharistischen Feier kommt in manchen liturgischen Texten aus dem 16. Jahrhundert zwar zur Sprache, aber nie in Form einer entfalteten Epiklese.¹

Eine Ausnahme stellt die anglikanische Kirchengemeinschaft dar.² In der ersten Ausgabe des *Book of Common Prayer* (1549) enthielt die Abendmahlsliturgie eine explizite Gaben- und Kommunionepiklese, welche dem Einsetzungsbericht unmittelbar vorausging.³ Bei der Revision von 1552 wurde dieses Gebet allerdings umformuliert, sodass es die Gestalt einer an Gott Vater gerichteten Kommuniionsbitte ohne explizite Erwähnung des Heiligen Geistes bekam.⁴ Auch in den folgenden offiziellen Ausgaben von 1559 und 1662 wurde der veränderte Wortlaut übernommen, obgleich immer wieder Stimmen laut wurden, die für eine Rückkehr zur Version von 1549 plädierten. Dies verhinderte jedoch nicht, dass dieses Abendmahlsgebet von zahlreichen Kommenta-

¹ Vgl. Frieder Schulz, Das Eucharistiegebet in den Kirchen der Reformation als Frucht ökumenischer Konvergenz, in: ders., *Synaxis. Beiträge zur Liturgik*, Göttingen 1997, 193–222, hier 199 f.

² Zu den folgenden Ausführungen vgl. David J. Kennedy, *Eucharistic Sacramentality in an Ecumenical Context. The Anglican Epiclesis*, Aldershot 2008; J. H. Srawley, *The Holy Communion Service*, in: *Liturgy and Worship. A Companion to the Prayer Books of the Anglican Communion*, hg. von W. K. Lowther Clarke, London 1964, 302–373, hier 344–350.

³ *The Book of Common Prayer. The Texts of 1549, 1559, and 1662*, hg. von Brian Cummings, Oxford et al. 2011, 30: »Heare us (o merciful father) we beseech thee: and with thy holy spirite and worde, vouchsafe to blesse and sanctifie these thy gyftes, and creatures of bread and wyne, that they maie be unto us the bodye and bloude of thy moste derey beloved sonne Jesus Christe.«

⁴ A. a. O., 137: »Heare us O merciful father, we beseech thee, and graunt that we receiuyng these thy creatures of breade and wine [...] may be partakers of his moste blessed body and bloude.«



toren als äquivalent zu einer Epiklese interpretiert wurde.⁵ Erst 1928 wurde in England im Rahmen einer umfassenden Revision des *Book of Common Prayer* der Versuch unternommen, eine explizite Epiklese in die Abendmahlsliturgie zu integrieren, welche allerdings nicht mehr vor, sondern nach dem Einsetzungsbericht platziert werden sollte. Da aber das Parlament – das damals noch etwaige Liturgiereformen zu genehmigen hatte – den gesamten Entwurf verwarf, blieb es vorläufig bei der Fassung von 1662.

Selbst wenn die englische Kirche seit 1662 ihre liturgischen Formulare nicht mehr verändert hatte – und weiterhin bis 2000 nicht offiziell verändern sollte –,⁶ knüpfte die Vorlage von 1928 an eine lange Tradition liturgischer Reformen in der »anglikanischen Kirchenfamilie« an. So war bereits die Epiklese von 1549 im schottischen *Book of Common Prayer* von 1637 wiedereingeführt worden, ohne dass dies allerdings langfristige Folgen haben konnte, trat diese Liturgie doch aufgrund von massivem Widerstand nie wirklich in Kraft.⁷ Entscheidend für die weiteren Entwicklungen, besonders im Hinblick auf die Frage nach der Position der Epiklese in der Abendmahlsliturgie, war vielmehr die ab dem 18. Jahrhundert stattfindende Besinnung auf die Tradition der Ostkirchen, denen von zahlreichen Autoren eine größere Treue zur ursprünglichen Gestalt christlicher Liturgie attestiert wurde.⁸ So veröffentlichten etwa die »Non-jurors« – die Nachfolger jener Bischöfe und Geistlichen, die 1688 aus Gewissensgründen dem neuen König Wilhelm III. von Oranien-Nassau den Treueeid verweigerten und deshalb exkommuniziert wurden – im Jahr 1718 eine Abendmahlsliturgie, die in Anlehnung an die sog. Klementinische Liturgie (aus Buch VIII der *Apostolischen Konstitutionen*) und an die Jakobusliturgie eine entfaltete Epiklese im Anschluss an Einsetzungsbericht und Anamnese enthielt.⁹ Diese inoffizielle Agende bildete später die Grundlage für die Revision des schottischen *Book of Common Prayer* von 1764,¹⁰ welches wiederum die Gestaltung der Formulare für die mit der Gründung der USA unabhängig gewordene »Episcopal Church« beeinflusste.¹¹ So war Anfang des

⁵ Vgl. Charles Wheatly, *A Rational Illustration of the Book of Common Prayer of the Church of England* (1. Aufl. 1710), London 1880, 295.

⁶ Selbst die 2000 veröffentlichte Agende *Common Worship* ersetzt allerdings das *Book of Common Prayer* von 1662 nicht. Vielmehr werden darin die Formulare des *Book of Common Prayer* durch neuere ergänzt, vgl. *Common Worship. Services and Prayers for the Church of England*, London 2000, ix.

⁷ W. Jardine Grisbrooke, *Anglican Liturgies of the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, London 1958, 165–182 (Text); 1–18 (Kommentar).

⁸ A.a.O., 136–149.

⁹ A.a.O., 275–296 (Text); 71–112 (Kommentar).

¹⁰ A.a.O., 335–348 (Text); 150–159 (Kommentar).

¹¹ Alan Jacobs, *The Book of Common Prayer. A Biography*, Princeton/Oxford 2013, 118–120.

20. Jahrhunderts die explizite, nach ostkirchlichem Modell auf den Einsetzungsbericht folgende Gaben- und Kommunionepiklese fester Bestandteil der Abendmahlsformulare dreier der anglikanischen Großfamilie angehörender Kirchen: der schottischen, der nordamerikanischen und der südafrikanischen.¹²

Das erneute – sowohl theologische als auch kirchliche – Interesse, das sich auch auf Kontinentaleuropa an der Wende zum 20. Jahrhundert zu zeigen begann, wurde von unterschiedlichen Faktoren gefördert, zu denen die Veröffentlichung neuer Quellen zur Liturgiegeschichte der Alten Kirche – allen voran die Hippolyt von Rom zugeschriebene *Traditio apostolica* (ca. 250) – sowie die interkonfessionellen Kontakte im Rahmen der aufkommenden ökumenischen Bewegung zählen.¹³ Eine wesentliche Rolle spielte zudem die liturgische Arbeit innerhalb der »jüngeren liturgischen Bewegung« im Allgemeinen sowie der Berneuchener Bewegung im Speziellen. Lange bevor die römisch-katholische Kirche anlässlich der Liturgiereform von 1968 neue Kanongebete mit Gaben- und Kommunionepiklese einführte, machten sich Theologen wie Karl Bernhard Ritter und Wilhelm Stählin für eine Wiederentdeckung der Abendmahlsepiklese stark und veranlassten auch, dass diese in die von ihnen mitentwickelten liturgischen Formulare erneut Eingang fand.

*Denn das Spre-
chen einer ex-
pliziten Epiklese
macht deutlich:
Die Feier des
Heiligen Abend-
mahls ist ein
grundsätzlich
pneumatisches
Geschehen.*

Die intensive Beschäftigung mit Sinn und Bedeutung einer expliziten Bitte um den Heiligen Geist im Rahmen der Eucharistiefeier kann freilich nicht ohne Folgen im Hinblick auf die sakramentale Handlung als Ganzes bleiben. Denn das Sprechen einer expliziten Epiklese macht deutlich: Die Feier des Heiligen Abendmahls ist ein grundsätzlich pneumatisches Geschehen. Gott selbst ist deren primäres Subjekt. Diese fundamentale Einsicht wird wiederum früher oder später das Gesamtverständnis des Abendmahlssakraments beeinflussen. Zudem generiert die Präsenz einer expliziten Epiklese Verschiebungen in der Semantik anderer Bestandteile der eucharistischen Liturgie (z. B. des Einsetzungsberichtes).

Im Folgenden geht es darum, dies am Beispiel Stählins zu untersuchen. Dabei wird sich herausstellen, dass gerade aufgrund seines stark pneumatologisch konnotierten Abendmahlsverständnisses Ähnlichkeiten zur klassisch reformierten Sakramentstheologie bestehen. Bevor auf Stählin selbst eingegangen wird, ist es jedoch notwendig, den Hintergrund zu skizzieren, vor

¹² Srawley, *The Holy Communion Service*, 349 f.

¹³ John H. McKenna, *Eucharist and Holy Spirit. The Eucharistic Epiclesis in 20th Century Theology*, Great Wakering 1975 (Alcuin Club Collections 57), 12.



dem er seine Reflexion entfaltete. Der Blick richtet sich dabei bewusst auf die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts, d. h. auf die Zeit, in der Stählin seine eigene Liturgik entwickelte.

Debatten um die Epiklese

»Man versteht unter Epiklese das Gebet zum Heiligen Geist, dass ER eingreifen möge, damit das Abendmahl wirklich wird, was Jesus Christus aus ihm machen wollte [sc. einen Moment der Vergegenwärtigung seiner Tat und der realen Teilhabe an ihm und seinem Heilswerk].«¹⁴ So sehr diese Definition von »Epiklese« des Schweizer Liturgikers Jean-Jacques von Allmen (1917–1994) unmittelbar einleuchten mag, zeigt ein Blick in die einschlägige Literatur aus den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts doch, dass schon in Bezug auf die terminologische Frage, was genau eine Epiklese sei, die Meinungen auseinandergingen.

So machte etwa der englische Benediktiner Hugh Connolly 1923 darauf aufmerksam, dass der Begriff »Epiklese« in seiner ursprünglichen Bedeutung nicht eine Bitte – wie der Anglikaner J. W. Tyrer 1917 behauptet hatte¹⁵ –, sondern jede Form von Anrufung des Namens Gottes bezeichnete, der man an sich besondere Wirksamkeit zuschrieb.¹⁶ Odo Casel merkte seinerseits an, dass die Epiklese beide Momente in sich vereine, das Moment des »Nennens« und jenes des »Herbeirufens«, wobei in verschiedenen Quellen eher das eine oder das andere hervortrete.¹⁷ Zudem fand laut Casel in den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte eine Entwicklung von der primitiven Epiklese als Ausrufung des Namens Gottes (wobei diese Ausrufung die Dreieinigkeit ebenso wie einzelne Personen zum Gegenstand haben konnte) hin zur entfalteten und expliziten Bitte um Herabsendung des Heiligen Geistes statt. Gemäß der ersteren und ursprünglichen Bedeutung von »Epiklese« konnte also dem gesamten Eucharistiegebet epikletischer Charakter zugeschrieben werden. Dies erkläre u. a. auch, weshalb der Messkanon der römisch-katholischen Kirche – anders als dies in der Ostkirche der Fall ist – keine explizite Bitte um den Heiligen Geist enthalte: Der gesamte Kanon sei nach diesem Verständnis »Epiklese«.¹⁸

¹⁴ Jean-Jacques von Allmen, *Ökumene im Herrenmahl*, übers. von Herbert Goltzen et al., Kassel 1968, 33.

¹⁵ J. W. Tyrer, *The Eucharistic Epiclesis*, London 1917, 5f.

¹⁶ R. Hugh Connolly, *On the Meaning of »Epiclesis«*, in: *Downside Review* 41 (1923), 337–364; vgl. McKenna, *Eucharist*, 92f.

¹⁷ Odo Casel, *Neue Beiträge zur Epiklesenfrage*, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 4 (1924), 169–178, hier 170.

¹⁸ A. a. O., 171; 178; ders., *Zur Epiklese*, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 3 (1923), 100–103. Siehe auch McKenna, *Eucharist*, 111f.

Wurden immer wieder neue Versuche unternommen, die Genese der entfalteten eucharistischen Epiklese zu rekonstruieren,¹⁹ so verbanden sich mit der Reflexion auf diese Gebetsform und deren Funktion im Rahmen des Eucharistiegebets auch spezifisch theologische Fragen. Die aus römisch-katholischer Perspektive vermutlich brisanteste betraf das Verhältnis zwischen Epiklese und Einsetzungsbericht. Denn seit dem Mittelalter hatte sich ja die Ansicht etabliert – welche als solche allerdings nie Gegenstand einer eindeutigen Entscheidung des Lehramtes gewesen ist²⁰ –, dass *ausschließlich* die Einsetzungsworte als im engeren Sinn konsekratorisch zu gelten hätten, d. h. als die Formel, die das Wunder der Transsubstantiation bewirke.²¹ Die Betonung der exklusiven konsekratorischen Kraft der Einsetzungsworte stellte ihrerseits eine bewusste Ablehnung der ostkirchlichen Lehre dar, die demgegenüber auf der Notwendigkeit der expliziten Epiklese als Bitte, dass Gott selbst durch seinen Geist die Worte Christi auf die Elemente jeweils »anwendete«, insistierte.²²

Die traditionelle römisch-katholische Position hatte sich mit einer gewissen Notwendigkeit aus einer zweifachen Tendenz der mittelalterlichen (scholastischen) Sakramentstheologie ergeben: zum einen aus der Konzentration auf die Frage nach dem *genauen Zeitpunkt* der Konsekration, d. h. des Zustandekommens der Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi, welche wiederum als augenblickliches Ereignis mit einem eindeutigen Davor und Danach verstanden zu werden begann;²³ zum anderen aus der Konzentration auf die auch kirchenrechtlich relevante Frage, welche Bedingungen bzw. Minimalanforderungen zu erfüllen seien, damit ein Sakrament – in diesem Falle die Eucharistie – *gültig* sei. In diesem Zusammenhang etablierte sich die bes. auf Thomas von Aquin zurückgehende Unterscheidung zwischen *materia*, *forma* und *intentio* als notwendige Bestandteile eines gültigen Sakraments, wobei die *forma* mit den Einsetzungsworten identifiziert wurde.²⁴

¹⁹ Vgl. McKenna, Eucharist, 112–115.

²⁰ A. a. O., 150.

²¹ Vgl. Konzil von Florenz: Dekret für die Armenier (1439), in: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum – Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hg. von Heinrich Denzinger/Peter Hünermann, Freiburg i. Br. et al. ⁴⁰2005, Nr. 1321: »Die Form dieses Sakraments [sc. der Eucharistie] sind die Worte des Erlösers, mit denen er dieses Sakrament vollzog; der Priester vollzieht dieses Sakrament nämlich, indem er in der Person Christi spricht. Denn kraft der Worte selbst wird die Substanz des Brotes in den Leib Christi und die Substanz des Weines in das Blut Christi verwandelt.«

²² McKenna, Eucharist, 79.

²³ A. a. O., 138.

²⁴ Thomas von Aquin, Summa theologiae, IIIa q. 60 a. 4–8; q. 78 a. 1 co. sowie ad 4. Vgl. auch McKenna, Eucharist, 72 f.



Selbst wenn die tradierte Lehre nie explizit in Frage gestellt wurde, sind jedoch bei verschiedenen römisch-katholischen Liturgiewissenschaftlern aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Ansätze zu finden, die die schroffe Ablehnung der Epiklese zu überwinden suchten. Ein Vorschlag, der oben bereits indirekt zur Sprache kam, bestand etwa darin, den gesamten römischen Messkanon als epikletisch zu betrachten, sodass eine etwaige ausdrückliche Epiklese ihm nichts hinzufügen würde, sondern bloß diese seine fundamentale und immer schon vorhandene Dimension explizierte.²⁵ Andere bezogen die Epiklese auf eine der drei von Thomas genannten Bedingungen für ein gültiges Sakrament, nämlich die *intentio*, und interpretierten die Epiklese als (an sich nicht notwendigen) Ausdruck der konsekratorischen Intention der Kirche.²⁶ Ein dritter Vorschlag ging dahin, die Epiklese als reine Kommuniionsbitte zu verstehen: Das Wandlungswunder finde zwar ausschließlich und vollständig bei der Rezitation der *verba testamenti* statt, aber in der Epiklese bitte man um einen wirksamen Empfang des wahrhaft gegenwärtigen Leibes und Blutes Christi. Insofern bewirkten die Einsetzungsworte – und nur sie – die Vereinigung unseres Opfers (Brot und Wein) mit dem Opfer Christi, während in der Epiklese um Teilhabe an dieser Vereinigung von Gott und Mensch im Kommunionsempfang gebeten werde. Somit fungiere die Epiklese als Bindeglied zwischen Konsekration und Kommunion.²⁷ Schließlich und in Ergänzung zum dritten Vorschlag betrachteten andere die Epiklese zusätzlich als eine Art Erklärung dessen, was durch das Sprechen der Einsetzungsworte bereits stattgefunden habe. Die Präsenz einer expliziten Epiklese sei insofern darin bergündet, dass die verschiedenen Facetten des eucharistischen Wunders nicht alle gleichzeitig zur Sprache gebracht werden könnten. Darüber hinaus entspreche die Position der Epiklese am Schluss des eucharistischen Gebets der Ordnung des Glaubensbekenntnisses: Vater – Sohn – Heiliger Geist.²⁸

²⁵ McKenna, *Eucharist*, 125 (referiert die Position von Adrian Fortescue, *The Mass*, London 1917). Vgl. dazu auch Hans-Jürgen Feulner, »Ut omnes unum sint« – Zur ökumenischen Bedeutung einer vergleichenden Liturgiewissenschaft, in: *Liturgies in East and West. Ecumenical Relevance of Early Liturgical Development*, hg. von Hans-Jürgen Feulner, Wien et al. 2013 (Österreichische Studien zur Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie 6), 137–164, hier 158.

²⁶ McKenna, *Eucharist*, 121 f.; 159 (bezieht sich auf Antoine Chavasse und Maurice de la Taille).

²⁷ A. a. O., 127 f.; 131 (bezieht sich auf Johannes Petrus de Jong und Edward Schillebeeckx). Mit dieser Argumentation ging freilich eine Betonung des tatsächlichen Kommunionsempfangs durch die Gläubigen als integraler Bestandteil jeder Eucharistiefeier einher (a. a. O., 131 f.; 142).

²⁸ A. a. O., 139 f. (bezieht sich auf Séverien Salaville).

... und laß uns
diese Gaben
gereichen zu
einem Brote des
ewigen Lebens /
und zu einem
Tranke des im-
merwährenden
Heils...

Die Frage nach Bedeutung und Angemessenheit einer expliziten Bitte um den Heiligen Geist im Rahmen der Abendmahlsfeier wurde im selben Zeitraum auch im evangelischen Kontext zum Gegenstand lebhafter Auseinandersetzungen. Dabei knüpfte man zum einen an den römisch-katholischen Diskurs an. Zum anderen regte gerade die liturgische Arbeit der Berneuchener die Diskussion an.

So veröffentlichte etwa der lutherische Liturgiker Gerhard Kunze (1892–1954) 1938 eine lange Rezension der ein Jahr zuvor von Ludwig Heitmann, Karl Bernhard Ritter und Wilhelm Stählin herausgegebenen *Ordnung der Deutschen Messe*.²⁹ Obgleich Kunze die Sorgfalt, »Liebe und Ehrfurcht« lobt, die »in jeder Zeile und jeder Note« der *Ordnung* sichtbar seien,³⁰ äußert er zugleich größte Bedenken in Bezug auf mehrere Aspekte derselben, darunter auch die Epiklese. Kunze geht davon aus, dass die entfaltete Epiklese schon immer eine auf die Abendmahls-elemente bezogene konsekratorische Funktion gehabt habe³¹ – eine Annahme, die aber in dieser Eindeutigkeit wohl nicht stimmt (siehe oben). Vor diesem Hintergrund nimmt er mit Befremden wahr, dass die Epiklese aus der *Ordnung* zwar eine Bitte um Wandlung enthält, die jedoch eindeutig auf die feiernde Gemeinde bezogen wird (»... wie in der Kraft der Auferstehung Dein irdischer Leib verwandelt ist in himmlisches Wesen / so wandle uns, Herr † und laß uns diese Gaben gereichen zu einem Brote des ewigen Lebens / und zu einem Tranke des immerwährenden Heils«³²). Was für Kunze aber völlig inakzeptabel ist, ist vielmehr die Präsenz an sich einer Epiklese im Rahmen des eucharistischen Gebetes. Denn sie laufe *volens nolens* auf eine »Ausschaltung der Einsetzungsworte als Konsekrationmoment« hinaus³³ und stelle somit einen Bruch mit der gesamten westlichen – römisch-katholischen und reformatorischen (wobei Kunze nur die lutherische im Blick hat) – liturgischen Tradition dar. Da die Epiklese der Berneuchener zudem »keine Wandlung der Elemente, sondern der Gemeinde« enthalte, sei sie auch nicht mit der Tradition der Ostkirchen zu vereinbaren.³⁴ »Was nun?« – fragt also Kunze rhetorisch nach – »Ist das im Sinne irgendeiner christlichen Konfession überhaupt ein Sakrament?«³⁵

²⁹ Gerhard Kunze, Gespräch mit Berneuchen, Göttingen 1938 (Der Dienst des Pfarrers 12).

³⁰ A.a.O., 7.

³¹ A.a.O., 35.

³² Zit. in: a.a.O., 36.

³³ A.a.O., 38. Für ein ähnliches Urteil, welches auch als historischer Grund für die Verdrängung der expliziten Epiklese im Westen angeführt wird, vgl. Hans Lietzmann, Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie, Bonn 1926 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 8), 121 f.

³⁴ Kunze, Gespräch mit Berneuchen, 42.

³⁵ Ebd.



Dass Kunzes Frage durchaus bejaht werden kann, und zwar mit Bezug auf die klassisch reformierte Tradition, soll später ausführlich dargelegt werden. Darauf deutet jedoch bereits die Tatsache hin, dass der reformierte Theologe, Religionsphänomenologe und Liturgiker Gerardus van der Leeuw (1890–1950) gleichsam die Diagnose Kunzes teilt, sie aber ganz anders bewertet. In seiner in erster Auflage 1940 erschienenen *Liturgiek* schreibt Van der Leeuw: »Die große liturgische Veränderung, die den Charakter des römisch-katholischen Gottesdienstes bestimmt, ist, dass die Epiklese zur Konsekration wurde [...], die mittels der Rezitation der Einsetzungsworte erfolgt. [...] Damit wurde zweierlei entschieden: Erstens, dass die Gaben durch die heilige Formel in Leib und Blut verwandelt wurden [...]; zweitens, dass nicht die Gaben, sondern dass Christus selbst von der Kirche dem Vater als Opfer dargebracht wurde.«³⁶ Van der Leeuw lehnt jedoch als Reformierter den Konsekrationsgedanken ab und befürwortet *gerade deshalb* die Wiederentdeckung der Epiklese als fester Bestandteil der Abendmahlsliturgie. Denn die explizite Bitte um den Heiligen Geist mache deutlich, dass er allein aus der Handlung der Gemeinde ein Sakrament machen könne, d. h. einen Ort, an dem es zur wirklichen Vereinigung zwischen Christus und den Seinen komme: »Wir konsekrieren keine Elemente, sondern wir bitten darum, dass Gottes Heiliger Geist auf das Abendmahl, die Gaben, die Liturgen und auf die ganze Handlung herabsteigen möge.«³⁷ »In dem allem ist die Vorstellung einer Veränderung der Gaben jedoch ganz und gar abwesend. [...] Mit andern Worten macht der Heilige Geist die ganze Handlung mit ihrem Objekt und Subjekt zum Sakrament, d. h. zu Gottes Handlung. Überdies macht er das nicht automatisch, sondern auf das Bittgebet der Gemeinde hin.«³⁸

Anders als Van der Leeuw teilte der Lutheraner Peter Brunner (1900–1981) die Sorgen Kunzes um eine mögliche Relativierung der konsekratorischen Bedeutung der Einsetzungsworte durch die Einfügung einer Epiklese in die Abendmahlsfeier. Brunner knüpft bewusst an die klassisch lutherische Lehre der Realpräsenz von Leib und Blut Christi »in, mit und unter« den Elementen von Brot und Wein an.³⁹ Während der Feier des Abendmahls komme

³⁶ Gerardus van der Leeuw, *Liturgiek*, aus dem Niederländischen übers. von Christina Siever, hg. von Luca Baschera/Ralph Kunz, Zürich 2018 (Praktische Theologie im reformierten Kontext 16), 191. Zu Van der Leeuws Leben und Werk siehe Luca Baschera, Einleitung, in: a.a.O., 11*–48*.

³⁷ Leeuw, *Liturgiek*, 158.

³⁸ A.a.O., 191. Vgl. a.a.O., 192: »Epiklese heißt, dass der Heilige Geist über eine Handlung, über eine augenblickliche Situation herbeigerufen wird.«

³⁹ Peter Brunner, Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde, in: *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*, hg. von Karl Ferdinand Müller/Wilhelm Blankenburg, Bd. 1: Geschichte, Lehre und Formen des evangelischen Gottesdienstes, Kassel 1954, 83–364, hier 240.

es zu einer Einung zwischen Brot und Leib Christi einerseits und Wein und Blut Christi andererseits (*unio sacramentalis*), und zwar *bevor* die Elemente ausgeteilt würden.⁴⁰ Die Konsekration bestehe just in dieser Einung und sie geschehe mittels der »an Christi statt gesprochenen Einsetzungsworte«.⁴¹ Freilich seien es nicht die Worte als solche, sondern Christus selbst, der »Brot und Wein zu Trägern seines Leibes und Blutes macht«.⁴² Aber das Sprechen der Worte Christi sei konsekratorisch ausreichend: Die Kirche dürfe sich darauf verlassen, dass die Einsetzungsworte wirksam seien, was wiederum bedeute, dass sie auch keiner Ergänzung bedürften. Dies schließt für Brunner ein Verständnis der Epiklese als *Konsekrationsformel* prinzipiell aus und verbiete auch, sie als notwendigen Bestandteil der eucharistischen Liturgie zu betrachten. Gleichwohl bedeute dies nicht, dass die Epiklese gar keine Daseinsberechtigung im Rahmen einer lutherischen Abendmahlsfeier haben dürfe. Vielmehr könne sie eine wichtige Funktion erfüllen, unter der Bedingung, dass sie als reine *Konsekrationsbitte* aufgefasst wird, das heißt als »Bitte der Kirche, in der sie darum fleht, daß in der Kraft der Einsetzung Christi auch jetzt in dieser konkreten Feier Brot und Wein zu Trägern von Leib und Blut Christi werden«.⁴³ Denn eine solche Bitte signalisiere, dass die Konsekration kein mechanischer Vorgang sei, sondern ein pneumatisches Geschehen bleibe, in Bezug auf das alle »fleischliche Sicherheit« abzuwehren sei.⁴⁴

Brunner möchte also an beidem gleichzeitig festhalten: Die Einsetzungsworte und nur sie hätten »konsekratorische Kraft«⁴⁵ und seien somit die einzigen »Mittel der Konsekration«;⁴⁶ gleichzeitig stelle die Konsekration selbst ein »Werk des Heiligen Geistes« dar,⁴⁷ um das die Kirche sinnvollerweise auch immer bitten solle. Es wäre allerdings ein Missverständnis, wenn man daraus den Schluss ziehen würde, für Brunner stünden Werk Christi und Werk des Geistes auf derselben Ebene. Vielmehr möchte er den konsekratorischen Vorrang des Werks Christi gegenüber demjenigen des Geistes betonen. Der Geist vollende das Werk Christi nicht, sondern begleite es »nur mitwirkend«.⁴⁸ Dies ist auch der Grund, weshalb Brunner eine nach ostkirchlichem Modell auf die

⁴⁰ A.a.O., 355.

⁴¹ A.a.O., 356.

⁴² A.a.O., 350.

⁴³ A.a.O., 352.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ A.a.O., 357.

⁴⁶ A.a.O., 356.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ A.a.O., 357.



Einsetzungsworte folgende Epiklese ablehnt, liefe doch die Nachstellung der Epiklese letztlich darauf hinaus, »die konsekratorische Kraft der Worte Christi in Frage [zu] stellen oder gar [zu] bestreiten«.⁴⁹

Peter Brunners großangelegte liturgietheologische Studie erschien 1954. Bereits ein Jahr zuvor bzw. drei Jahre später äußerten sich zwei prominente Michaelsbrüder – Karl Bernhard Ritter und Hans-Christoph Schmidt-Lauber – ebenso zur Frage der Epiklese.⁵⁰ In ihren Beiträgen kommen zentrale Aspekte der Berneuchener Reflexion auf diese Frage zur Sprache und wird somit auch gleichsam die Atmosphäre sichtbar, in der Stählins liturgisches Denken beheimatet war. Auch deshalb ist es sinnvoll, ihre Position zu skizzieren, bevor auf Stählin fokussiert wird.

Ritter und Schmidt-Lauber gehen davon aus, dass das, was »Konsekration« genannt wird, ursprünglich (d. h. bis zum vierten Jahrhundert) nicht als punktuelles Ereignis, sondern als Resultat des gesamten eucharistischen Gebetsaktes der Kirche betrachtet wurde.⁵¹ Demgegenüber deuten sie die vor allem in der Westkirche beobachtbare Tendenz, einen »Konsekrationsmoment« eindeutig festzulegen, sowie die ebenfalls im Westen ab dem vierten Jahrhundert etablierte Auffassung der Einsetzungsworte als »Konsekrationsformel« als Fehlentwicklungen.⁵² Sowohl Ritter wie auch Schmidt-Lauber stellen zudem mit Bedauern fest, dass Martin Luther und die lutherischen Kirchen den genannten Fehlentwicklungen nicht entgegenwirkten. Denn Luther lehnte zwar das Transsubstantiationsdogma ab, stellte jedoch die im Westen traditionell gewordene Auffassung der *verba testamenti* nicht in Frage, sondern spitzte diese sogar zu, indem er das eucharistische Gebet darauf reduzierte.⁵³ So sei es Ritter und Schmidt-Lauber zufolge an der Zeit, dass die Kirchen der

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Karl Bernhard Ritter, Bemerkungen zur eucharistischen Epiklese, in: Kosmos und Ekklesia. Festschrift für Wilhelm Stählin zu seinem siebenzigsten Geburtstag, hg. von Heinz-Dietrich Wendland, Kassel 1953, 163–173; Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Die Eucharistie als Entfaltung der *verba testamenti*. Eine formgeschichtlich-systematische Einführung in die Probleme des lutherischen Gottesdienstes und seiner Liturgie, Kassel 1957.

⁵¹ Ritter, Bemerkungen, 167; Schmidt-Lauber, Eucharistie, 157.

⁵² Ritter, Bemerkungen, 170f.; Schmidt-Lauber, Eucharistie, 146; 159f.

⁵³ Ritter, Bemerkungen, 171: »[Luther] isoliert die *verba testamenti* auch in der liturgischen Gestaltung, wie es ein Thomas von Aquin nur theoretisch wagte, wenn er ausführte, daß das Sakrament auch ohne den Kanon vollzogen werden könne, da die mit der richtigen Intention ausgesprochenen Worte Christi zur Konsekration genügten [vgl. Thomas von Aquin, Summa theologiae, IIIa q. 78 a. 1 ad 4]. [...] Das Urteil Goldammers erscheint darum verständlich: »Die lutherische Deutsche Messe ist nichts anderes als eine Abart der römischen im Verständnis und in der Praxis der spätmittelalterlichen Hochfrömmigkeit« ([Die eucharistische Epiklese in der mittelalterlichen abendländischen Frömmigkeit, Marburg 1941], S. 142)«; Schmidt-Lauber, Eucharistie,

Reformation das eucharistische Hochgebet als komplexen und einheitlichen Gebetsakt wiederentdeckten, von dem die Epiklese ein wesentliches Moment darstelle.⁵⁴ Denn eine Gemeinde, die im Gottesdienst explizit um den Heiligen Geist bitte, bekenne sich auch implizit zu einem bestimmten Gottesdienstverständnis, welches – wie vor allem Ritter betont – einzig und allein als wahrhaft evangelisch gelten dürfe.

Dieses Verständnis bezeichnet Ritter als »pneumatisch«:⁵⁵ Der Gottesdienst stelle »von Anfang an und in seinem ganzen Umfang« ein »geistgewirktes Geschehen«,⁵⁶ eine »pneumatisch-dynamische actio« und ein »einheitliches transpolares Geschehen« dar.⁵⁷ In ihm, in der einen liturgischen Handlung in all ihren Aspekten und Facetten (Gebet, Verkündigung, Mahl) seien Mensch und Gott in der Kraft des Heiligen Geistes *zugleich* am Werk, sodass »es sich bei diesem doppelten Geschehen nicht um ein Nebeneinander oder ein Nacheinander, sondern um ein unlösbares Ineinander handelt«,⁵⁸ wobei Gott freilich als primäres Subjekt dieser göttlich-menschlichen Handlung zu gelten hat. Da nun kein christlicher Gottesdienst gefeiert werden kann, ohne dass Gottes Geist an den Feiernden handelt in den Handlungen, die sie vollziehen, so sei es auch sinnvoll und geboten, um diese Wirkung Gottes im Gottesdienst explizit zu bitten.⁵⁹ Eine Vernachlässigung dieses zentralen Gebetsaktes führe hingegen früher oder später zu einer »statischen und gegenständlichen Mißdeutung« des liturgischen Geschehens, wie die historische Entwicklung im Abendland zeige.⁶⁰

146: »So ging die lutherische Liturgik paradoxerweise den Weg Roms liturgisch zu Ende«; vgl. a.a.O., 205.

⁵⁴ Ritter, Bemerkungen 173; Schmidt-Lauber, Eucharistie, 208 f.

⁵⁵ Ritter, Bemerkungen, 164.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ A.a.O., 165; vgl. auch a.a.O., 167.

⁵⁸ A.a.O., 165. Vgl. die ähnliche Formulierung bei Brunner, Zur Lehre vom Gottesdienst, 192 f.; 255.

⁵⁹ Vgl. Rudolf Stählin, Der Herr ist der Geist, in: Kosmos und Ekklesia. Festschrift für Wilhelm Stählin zu seinem siebzigsten Geburtstag, hg. von Heinz-Dietrich Wendland, Kassel 1953, 40–54, hier 54: »Der für das rechte Sakramentsverständnis wesentliche und darum unaufgebbare Sinn der Epiklese liegt in dem Hinweis darauf, daß im Sakrament das Heilsgeschehen für die Kommunikanten präsentiert und aktualisiert werden soll. Nach biblischer Lehre sind alle schöpferischen Gotteswirkungen seit Gen. 1, 2 pneumatisch. Darum wird auch die Heilswirkung im Sakrament durch den Heiligen Geist vermittelt.«

⁶⁰ Ritter, Bemerkungen, 169.



Wilhelm Stählin's Sakraments- und Epikleseverständnis

Wilhelm Stählin konnte nie den Plan einer eigenen Liturgik in Buchform verwirklichen. In zahlreichen Aufsätzen⁶¹ und Monographien nahm er jedoch immer wieder Stellung zu Fragen der liturgischen Gestaltung und der Gottesdiensttheologie. Seine eigene Theologie des Gottesdienstes kam zur vollen Reife in der zweiten Hälfte der 1930er Jahre, wobei die Veröffentlichung der Schrift *Vom göttlichen Geheimnis* (1936) und die ein Jahr zuvor erfolgte Erscheinung der *Ordnung der deutschen Messe* (zweite Auflage: 1937) eine klare Zäsur markieren. Ab dann ist Stählin's Theologie »als im wesentlichen abgeschlossen zu betrachten«.⁶² Die folgende Darstellung von Stählin's Sakraments- und Epikleseverständnis geht von der zweiten, überarbeiteten Auflage von *Vom göttlichen Geheimnis* aus, die 1970 unter dem Titel: *Mysterium. Vom Geheimnis Gottes* (Kassel) erschien. Miteinbezogen werden zudem neben Stählin's Antwort auf Gerhard Kunze's Rezension zur *Ordnung der deutschen Messe*⁶³ die zwei Monographien *Die Feier des neuen Bundes. Betrachtungen zur Messe* (Kassel 1963) und *Die Bitte um den Heiligen Geist* (Stuttgart 1969).

Was ein Sakrament eigentlich ist, kann für Stählin erst dann verständlich werden, wenn man sich vergegenwärtigt, was »Mysterium« – die ursprüngliche Bezeichnung dessen, was »Sakrament« genannt wird – bedeutet. Denn das Mysterium sei niemals ein Gegenstand, »der als solcher in der Welt als eine greifbare und dauernde Gestalt vorgefunden werden kann, sondern ein Ereignis, das *an* einer solchen Gestalt, in ihr konkret, mit ihr verbunden, unter ihr verborgen spürbar wird«.⁶⁴ Wir sehen, dass Stählin hier wie auch andernorts die lutherische Formel »in, mit und unter« zwar aufnimmt, aber sie konsequent immer auf die dynamische Wirklichkeit von Handlungen und nie auf Dinge und Gegenstände bezieht: Das Mysterium – und damit das Sakrament – habe immer

⁶¹ Vgl. Wilhelm Stählin, Was heißt »richtig« liturgisch handeln? [1937], in: Wissen und Weisheit. Symbolon 3. Folge, hg. von Adolf Köberle, Stuttgart 1973, 211–232; ders., Das christliche Opfer in Gottesdienst und Leben [1943], in: ders., Symbolon. Vom gleichnishaften Denken, hg. von Adolf Köberle, Stuttgart 1958, 345–354; ders., Liturgische Erneuerung als ökumenische Frage und Aufgabe [1950], in: a.a.O., 294–313; ders., Der Gottesdienst als Mitte der Kirche [1958], in: ders., Symbolon – II. Folge. Erkenntnisse und Betrachtungen, hg. von Adolf Köberle, Stuttgart 1963, 117–129; ders., Liturgische Erziehung [1959], in: a.a.O., 182–194; ders., Sancta sanctis [1960], in: a.a.O., 166–172; ders., Über die lutherische »Spendeformel« [1960], in: a.a.O., 173–181; ders., Über das »Gloria Patri« [1961], in: a.a.O., 158–165; ders., Das Gefüge des christlichen Gottesdienstes [1962], in: a.a.O., 130–148; ders., Gottesdienst als Teilnahme [1962], in: a.a.O., 149–157.

⁶² Michael Meyer-Blanck, Leben, Leib und Liturgie. Die Praktische Theologie Wilhelm Stählin's, Berlin/New York 1994 (Arbeiten zur Praktischen Theologie 6), 222.

⁶³ Wilhelm Stählin, Berneuchen antwortet. Eine Erwiderung auf Gerhard Kunze's »Gespräch mit Berneuchen«, Kassel 1938.

⁶⁴ Stählin, Mysterium, 105.

... eine Handlung,
die zwar Menschen vollziehen
und die insofern auch ganz
menschlich ist, welche aber
zugleich in ihrer Ganzheit von Gott
in Anspruch genommen wird...

die dynamische Qualität eines Geschehens und dürfe nicht mit einer statischen *res* verwechselt werden.⁶⁵

Das Sakrament als Mysterium zu definieren, bedeutet für Stählin zudem, dessen fundamentale Zweidimensionalität anzuerkennen. Es handle sich dabei um eine Handlung, die zwar Menschen vollziehen und die insofern auch ganz menschlich ist, welche aber zugleich in ihrer Ganzheit von Gott in Anspruch genommen wird, um in ihr und durch sie an der handelnden Gemeinde zu handeln. Das Sakrament stelle immer eine menschliche *und zugleich* pneumatische Handlung dar. Beide Dimensionen seien nach chazedonischer Logik als unvermischt und ungetrennt zu denken, wobei die göttliche Dimension eindeutig prioritär gegenüber der menschlichen sei.⁶⁶ Nur insofern, als es zu einer solchen Durchdringung von göttlichem und menschlichem Handeln komme, bei der, »was der Mensch tut, zugleich, ja primär, das Werk, das Gott an ihm und durch ihn tut«, ist,⁶⁷ geschehe das, was gewöhnlich Sakrament genannt wird: »Es ist [...] das Wesen des Mysteriums überhaupt, daß hier ein irdisches und leibhaftes *Geschehen* verbunden und geladen ist mit einer göttlichen Wirkkraft, die in keiner Weise und in keinem Sinn ein Werk des Menschen ist.«⁶⁸ Getrennt von der »lebendigen und Leben weckenden Kraft« des Heiligen Geistes wäre hingegen unser gottesdienstliches Handeln dazu verdammt, »eine leere Form ohne sakramentale Vollmacht [zu] bleiben«.⁶⁹

Bezogen auf das Heilige Abendmahl bedeutet dies, dass es grundsätzlich als *actio* und – entsprechend dem paulinischen Denken – als »leiblicher Vollzug« zu verstehen sei, der durch die Wirkung des Heiligen Geistes zum Ort der wirklichen und wirksamen Teilhabe an Leib und Blut Christi wird: Es seien die Handlungen des Essens und Trinkens und nicht Brot und Wein für sich genommen, die als »der entscheidende Ort des Mysteriums« gälten,⁷⁰ was freilich jede Form von Aufbewahrung der »konsekrierten Gaben« ausschließe.⁷¹

Aus dieser Betonung der dynamischen Qualität des Sakraments ergibt sich Stählins Distanzierung vom Begriff der »Realpräsenz«. Denn dieser suggeriere, Christus selbst sei eine *res*, die in einer anderen *res* – dem Sakrament als konsekriertem Element – präsent

⁶⁵ A.a.O., 141.

⁶⁶ A.a.O., 60f.; 94; 114; vgl. auch 17.

⁶⁷ Stählin, *Die Bitte*, 63.

⁶⁸ Stählin, *Die Bitte*, 99.

⁶⁹ Stählin, *Feier des neuen Bundes*, 144.

⁷⁰ Stählin, *Mysterium*, 141; vgl. ders., *Die Bitte*, 98: »[...] die Teilnehmer dieses Mahles [empfangen] eben durch dieses Essen und Trinken zugleich Anteil [...] an Seinem Leben«; ders., *Berneuchen* antwortet, 34.

⁷¹ Stählin, *Mysterium*, 140.



sei.⁷² Die Verlagerung der Aufmerksamkeit von der *actio* auf die *res* habe darüber hinaus zur Konsequenz gehabt, dass eine wesentliche Dimension jener »Gemeinschaft [*koinonia*] mit dem Leib Christi«, von der Paulus im Zusammenhang mit dem Abendmahl spricht, vernachlässigt würde: die ekklesiologische Dimension. Stählin betont dagegen, dass beides – *participatio* am Leib Christi (des Auferstandenen) und *incorporatio* in seinen Leib (die Gemeinde) – fundamental zusammengehöre: »Man könnte mit dem gleichen Recht sagen, daß ich als Teilnehmer an diesem Mahl den Leib Christi in mich aufnehme, und daß der Leib Christi mich in sich aufnimmt; ich kann ihn nicht anders mir »einverleiben«, als daß ich selber einverleibt, inkorporiert werde. Nur in dieser Doppelsinnigkeit kommt das Mysterium in diesem Mahl zu seinem vollkommenen Ausdruck«. ⁷³ Wer im Mahl am Leib Christi Anteil bekomme, dem werde nicht nur dieser Leib zuteil, sondern er und sie werde selbst zum »Glied an Seinem heiligen Leibe«, der Kirche.⁷⁴

Im gleichen Zusammenhang äußert Stählin auch große Bedenken in Bezug auf die Wertung der Einsetzungsworte als »Konsekrationsformel« und überhaupt in Bezug auf die Verwendung des Konsekrationsbegriffes. Die Rezitation der »Stiftungsworte« Christi im Rahmen der eucharistischen Feier stelle keine »Formel« dar, sondern habe vornehmlich anamnetische Qualität, indem sie die konkrete Mahlfeier der Gemeinde in Beziehung zu den Ereignissen jenes Abends, an dem Jesus Christus verraten wurde, setze.⁷⁵ Stählin erkennt außerdem einen Widerspruch zwischen der Vorstellung, Brot und Wein würden als solche zu einem bestimmten Zeitpunkt und durch eine bestimmte Formel »konsekriert«, ⁷⁶ und dem grundsätzlich dynamischen Abendmahlsverständnis, das er befürwortet: »Es ist [...] ernstlich zu fragen, ob diese Wertung der Einsetzungsworte jener Grundthese noch gemäß ist, wonach die Verbindung mit Christus allein durch das Essen und Trinken von Brot und Wein geschieht. Diese »Konsekration« der Elemente kann

... ich kann ihn nicht anders mir »einverleiben«, als daß ich selber einverleibt, inkorporiert werde.

⁷² A. a. O., 141 f.; vgl. Stählin, Die Bitte, 15 f.

⁷³ Stählin, Mysterium, 147.

⁷⁴ Stählin, Feier des neuen Bundes, 153; vgl. ders., Die Bitte, 42; 103.

⁷⁵ Stählin, Feier des neuen Bundes, 132 f.

⁷⁶ Vgl. Stählin, Berneuchen antwortet, 32: »Wenn der Ausdruck »Konsekration« überhaupt angewendet werden soll, so bezeichnet er rechtmäßig den ganzen Akt, der mit dem Dankgebet (Präfation) anhebt und mit dem Gebet des Herrn zu einem Ende kommt, also den ganzen Teil, den wir als »Hochgebet« bezeichnet haben.« Ders., Feier des neuen Bundes, 148: »Es ist in der lutherischen Kirche üblich geworden, die Einsetzungsworte als »Konsekration« zu bezeichnen; ich weiß, daß ich manchem ernstlichen Widerspruch begegne, wenn ich diesen Sprachgebrauch für falsch und irreführend halte. Konsekration heißt: Einbeziehung in den Raum des Heiligen. Aber weder die Worte der Stiftung, noch das Gebet um den Heiligen Geist als solchen dürfen als solche Momente verstanden werden, in denen diese Einbeziehung geschieht.«

kaum anders verstanden werden, als daß durch sie diese Elemente eine Qualität erlangen, die sie vorher nicht gehabt haben, daß sie nun ihrem profanen Sein entnommen und (wenn man das Wort *consecratio* wirklich ernst nimmt) ein *sacrum*, genauer gesagt: ein *sacramentum* geworden sind.«⁷⁷ In der Logik der Konsekration sind es Brot und Wein, die zum Sakrament von Leib und Blut Christi werden. Genau von dieser Logik grenzt sich Stählin jedoch ab, indem er betont, dass »Sakrament« keine statische Realität, sondern eine dynamische Wirklichkeit sei. Sakrament sei Mysterium und damit immer eine Handlung, in der und durch die Gott selbst an uns handle. Für sich betrachtet, blieben hingegen Brot und Wein auch während der Feier, was sie sind.⁷⁸

Stehe das Verständnis der Einsetzungsworte als »Konsekurationsformel« im Gegensatz zu einem Sakramentsverständnis, nach dem dieses grundsätzlich als dynamischer Vorgang, als Geschehen und Handlung aufgefasst wird, bei denen Gott und Mensch zugleich, aber in unumkehrbarem hierarchischem Verhältnis handeln, so komme genau dieses Verständnis in der expliziten Bitte um den Heiligen Geist (Epiklese) zum Ausdruck.⁷⁹ Denn – wie Stählin bereits 1938 festhält – »es ist das Werk des Heiligen Geistes, daß wir durch leibliches Essen und Trinken Anteil erlangen an dem Leib Christi, Anteil an dem Blute Christi.«⁸⁰ Keine Formel und auch kein korrekter Vollzug könnten garantieren, dass die am Mahl Teilnehmenden wirkliche und wirksame Gemeinschaft mit dem Auferstandenen erlangen.⁸¹ Dass dies tatsächlich geschieht, sei »vielmehr schlechterdings das wunderbare Handeln Gottes und das Werk des Heiligen Geistes« und stehe somit unter einem grundsätzlichen pneumatologischen Vorbehalt.⁸² Darum solle auch dieses Werk des Heiligen Geistes explizit »erfleht« werden.⁸³

⁷⁷ Stählin, *Mysterium*, 145; vgl. auch 149: »Werden [...] die Einsetzungsworte [...] isoliert, so werden diese Worte zu der Formel, durch die nun die irdischen Elemente »konsekriert« und mit einer Dignität ausgestattet werden, die sie eben von diesem Augenblick haben.«

⁷⁸ A.a.O., 143: »[...] das Brot [ist und bleibt] Brot [...], der Wein [ist und bleibt] Wein [...]«

⁷⁹ A.a.O., 149.

⁸⁰ Stählin, *Berneuchen* antwortet, 30.

⁸¹ Stählin, *Die Bitte*, 100; 108.

⁸² Die Betonung der Unverfügbarkeit des Wirkens des Heiligen Geistes darf jedoch Stählin zufolge nicht als Argument verwendet werden, um die Relevanz liturgischen Handelns und des ordinierten Amtes grundsätzlich in Frage zu stellen. Vielmehr gelte es, die eigentümliche Dialektik anzuerkennen und auszuhalten, die zwischen Norm und Ausnahme, zwischen Vertrauen und fehlender Garantie bestehe: »Das Vertrauen [...], daß in dem Dienst des Amtsträgers der Heilige Geist selbst am Werk ist, steht nicht im Widerspruch zu der Erkenntnis, daß es auch hier keinerlei Sicherheit, keinerlei Garantie gibt, sondern daß wir immer auf die Bitte um den Heiligen Geist angewiesen sind« (a.a.O., 112).

⁸³ Stählin, *Feier des neuen Bundes*, 146; vgl. 152: »[...] weil wir über die Gnade Gottes und das Wirken seines Geistes nicht verfügen, sind wir darauf angewiesen, immer wieder zu erflehen, was Gott uns zugedacht und zugesagt hat.«



Stählin erkennt jedoch auch, dass die Epiklese selbst als eine andere Form von Konsekrationsformel verstanden werden könnte, weshalb er hervorhebt, sie dürfe allein als Kommunionsbitte angesehen werden, d. h. als Bitte darum, dass Gott unser »Reden und Tun« »als den Ort und das Medium annehmen und gebrauchen wolle, in dem und mit dem Er selbst anwesend sein und an uns handeln wolle«. ⁸⁴ Dass sich die Bitte um Herabsendung des Geistes auch auf die irdischen Gaben von Brot und Wein beziehe, stehe nicht im Widerspruch mit diesem Grundgedanken, solange die Gaben nicht von der Handlung isoliert würden. ⁸⁵ Sosehr Stählin in Kontinuität mit der reformatorischen Tradition jede Vorstellung einer »Wesensverwandlung« der Abendmahlsgaben ausschließt, verteidigt er doch ebenso entschieden gegen die Kritik Kunzes (s. oben, Abschnitt 1) die Anwendung des Begriffs »Wandlung« auf die versammelte Gemeinde in der Epiklese aus der *Ordnung der Deutschen Messe* von 1937: »Wie in der Kraft der Auferstehung Dein irdischer Leib verwandelt ist in himmlisches Wesen, so wandle *uns*, Herr [...]«. ⁸⁶ Eine solche Bitte stelle nichts anderes als die logische Konsequenz der Kommunionsbitte dar, d. h. der Bitte, durch die Wirkung des Geistes möge sich Christus mit den an seinem Mahl Teilnehmenden wirklich und wirksam verbinden. Zudem stehe sie in Kontinuität mit dem Zeugnis des Neuen Testaments, werde doch etwa bei 2Kor 3,18 nicht zufällig »genau der gleiche Ausdruck (*metamorphoun*, das heißt eben die Gestalt ändern) [gebraucht], mit dem das Evangelium die »Verklärung« Christi auf dem Berge, die Wandlung seiner leiblichen Erscheinung, beschreibt«. ⁸⁷

Vergleich mit der klassisch reformierten Sakramentenlehre

Das oben skizzierte Sakramentsverständnis Stählins soll nun mit der klassisch reformierten Sakramentenlehre verglichen werden. Als »klassisch reformiert« wird die Sakramentenlehre bezeichnet, die in den Schriften reformierter Theologen aus dem 16. Jahrhundert und in den damals entstandenen Bekenntnisschriften begegnet. In ihren Grundzügen war diese klassische Lehre Teil eines breit angelegten Konsenses und ist dementsprechend in allen großen reformierten Bekenntnisschriften zu finden. Sie wird im Folgenden anhand von Aussagen des Zürcher Theologen und *Antistes* Heinrich Bullinger (1504–1575) dargestellt. Bullin-

⁸⁴ Stählin, *Mysterium*, 149 f.

⁸⁵ Stählin, *Feier des neuen Bundes*, 146.

⁸⁶ Zit. in: Stählin, *Berneuchen antwortet*, 31.

⁸⁷ A. a. O., 32; vgl. ders., *Die Feier den neuen Bundes*, 149 f.

ger gehörte zu den prominentesten Gestalten im europäischen Protestantismus des 16. Jahrhunderts und übte mit seinen zahlreichen Schriften – zu denen auch das *Zweite Helvetische Bekenntnis* (1566) zählt – einen nachhaltigen Einfluss auf die weitere Geschichte der reformierten Kirchen aus.

Entgegen einem verbreiteten Missverständnis sind die Sakramente nach klassisch reformiertem Verständnis nicht bloß Zeichen, sondern ergeben sich erst aus der Vereinigung von Zeichen und Bezeichnetem, von Kreatürlichem und Göttlichem: In den Sakramenten werden »die Zeichen und die bezeichneten Dinge in heiliger Handlung miteinander verbunden [...], und zwar sind sie verbunden und vereinigt durch ihre geheimnisvolle Bedeutung [*per significationem mysticam*] und den Willen oder Ratschluß dessen, der die Sakramente gestiftet hat.«⁸⁸

Die »Hauptsache« bzw. die »Substanz« der Sakramente ist immer die gleiche: »der Heiland Jesus Christus, jenes einzige Opfer, jenes Lamm Gottes, das geschlachtet ist von der Grundlegung der Welt an«.⁸⁹ Jesus Christus, der Auferstandene, teilt sich im Sakrament denjenigen mit, die im Glauben (dem »Organ«, das ermöglicht, Christus zu empfangen⁹⁰) daran teilnehmen. Mit Bezug auf das Abendmahl bedeutet dies: »Der befohlen hat, beim Abendmahl Brot zu essen und Wein zu trinken, wollte nicht, daß die Gläubigen nur Brot und Wein empfangen, ohne Geheimnis [*sine mysterio*], wie sie zu Hause Brot essen, sondern daß sie in geistlicher Weise teil hätten an den bezeichneten Dingen und wirklich im Glauben [...] an Christus Anteil bekämen [*Christo participant*].«⁹¹ Sakramente weisen somit nicht bloß auf Christus hin, sondern sie sind Orte der wirklichen Teilhabe an ihm. In ihnen

⁸⁸ Heinrich Bullinger, *Das Zweite Helvetische Bekenntnis*, übers. und hg. von Walter Hildebrandt/Rudolf Zimmermann, Zürich 1966 [= ZHB], Kap. 19, 105 f. Vgl. ders., *Confessio Helvetica Posterior*, hg. von Emidio Campi, in: *Reformierte Bekenntnisschriften*, Bd. 2/2: 1562–1569, bearb. von Mihály Bucsay et al., Neukirchen-Vluyn 2009, 268–345 [= CHP], Kap. 19, 326, 6–8.

⁸⁹ ZHB, Kap. 19, 102. Dasselbe gilt auch für die Wortverkündigung, der deshalb implizit sakramentale Qualität zugeschrieben wird, vgl. Heinrich Bullinger, *Der Ursprung des Irrglaubens betreffend das heilige Abendmahl des Herrn und die päpstliche Messe*, in: *Heinrich Bullinger Schriften*, hg. von Emidio Campi et al., Bd. 1, Zürich 2004, 280 [Kap. 1]: »Wie durch den Mund die Speise aufgenommen und zur Ernährung des Leibes in den Magen weitergeleitet wird, so wird durch die Ohren die Predigt [*praedicatio*] vom fleischgewordenen und gekreuzigten Christus aufgenommen; im Glauben aber wird sie geschluckt und verdaut, und sie wird uns heilsam durch die göttliche Kraft und den Geist unseres Gottes [*virtute divina et Spiritu Dei nostri*], die in unseren Herzen wirken, so dass nun Christus in uns lebt und wir in Christus, nicht fleischlich, sondern durch göttliche Kraft.« Vgl. Heinrich Bullinger, *Dekaden*, in: *Heinrich Bullinger Schriften*, Bde. 3–5, hg. von Emidio Campi et al., Zürich 2006, hier Bd. 5, 311 [V.6]; 372 [V.7].

⁹⁰ Vgl. Ritter, *Bemerkungen*, 165 f.

⁹¹ ZHB, Kap. 19, 106; CHP, Kap. 19, 326, 11–14.



kommt eine wirkliche Vereinigung von Zeichen und Bezeichnetem, von Kreatürlichem und Göttlichem zustande, weshalb Bullinger sie entsprechend der ursprünglichen Bedeutung des Begriffs »Symbolon« (*syn-ballein*: zusammentreffen, zusammenfallen) als »symbola mystica« bezeichnet.⁹²

Nun ist es wichtig, sich zu vergegenwärtigen, dass reformierte Autoren wie Bullinger unter »Sakrament« nie eine *res*, nie die »konsekrierten Elemente«, sondern immer eine Handlung verstanden. Es ist in der Handlung des Teilens von Brot und Wein, genauso wie in der Handlung des Übergießens mit Wasser bei der Taufe, dass der Mensch und Jesus Christus miteinander vereinigt werden. Beim Sakrament handelt es sich also immer um eine Handlung, die zugleich in zwei Dimensionen vollzogen wird: einer menschlichen und anabatischen (dem Teilen von Brot und Wein, dem Lob- und Dankopfer) sowie einer göttlichen und katabatischen (der Selbstmitteilung Christi). Das Menschliche und das Göttliche beim Sakrament sind nicht zwei voneinander isolierbare und quantitativ zu verstehende »Teile«, die nebeneinander stünden oder sich gegenseitig ergänzten. Vielmehr stellen sie die zwei untrennbaren Dimensionen eines einzigen Geschehens dar, die ineinander verschränkt und zugleich in einem eindeutigen hierarchischen Verhältnis zueinander stehen. Denn prioritär sei und bleibe das Handeln Gottes, zu dem sich dasjenige des Menschen »ministerial« verhalte: Gott selbst »wirkt« in den Sakramenten, während der Mensch »dient«.⁹³

Im Sakrament des »heiligen Mahles« kommt es also zu einer realen Gemeinschaft [*communio*], zur wirklichen Verbindung [*coniunctio*] und Vereinigung [*societas*] zwischen Christus und den am Mahl teilnehmenden Gläubigen.⁹⁴ Dabei bedenkt Bullinger sowohl den persönlichen als auch den ekklesiologischen Aspekt dieses Geschehens. Denn zum einen versiegle das Abendmahl die Tatsache, dass »der Leib des Herrn dahingegeben und sein Blut vergossen worden sei nicht bloß im allgemeinen für die Menschen, sondern daß sie im besonderen Speise und Trank zum

... sondern daß sie im besonderen Speise und Trank zum ewigen Leben seien für jeden einzelnen Gläubigen, der das Abendmahl genießt.

⁹² CHP, Kap. 19, 323,16; 326,6.

⁹³ Bullinger, Dekaden, Bd. 5, 312 [V.6]. Vgl. auch a.a.O., 279f. [V.6]: »Deshalb werden die Sakramente zwar durch die Hände der Menschen gespendet, aber dennoch von den Gläubigen nicht empfangen als von Menschen, sondern wie aus der Hand des Herrn selbst, des ursprünglichen Urhebers der Sakramente.«

⁹⁴ A.a.O., 477 [V.9]: »Unter Gemeinschaft [*communio*, sc. mit Christus] verstehe ich die Vereinigung [*societas*] und die Verbindung [*coniunctio*] mit dem Herrn Christus oder die Teilhabe [*participatio*] an ihm, durch die er sich selbst durch seinen Geist ganz in uns einsetzt und sich mit uns verbindet und wir wiederum durch den Glauben seiner teilhaftig und mit ihm verbunden werden, so dass wir, die durch ihn von der Sünde und vom Tod erlöst worden sind, in ihm leben als Erben des ewigen Lebens [vgl. Tit 3,7] und er in uns lebt und ganz unser ist, wie auch wir ganz ihm angehören.«

ewigen Leben seien *für jeden einzelnen* Gläubigen, der das Abendmahl genießt.«⁹⁵ Zum anderen, »wie der Herr die Verbindung der Gläubigen mit sich [...] vergegenwärtigt hat, hat er darin auch die Vereinigung und Gemeinschaft aller Gläubigen untereinander bezeichnet. [...] Wie nämlich aus der Vereinigung vieler Körner ein Brot und aus vielen Trauben und Weinbeeren ein Wein wird, so wird auch aus vielen Gliedern, d. h. Gläubigen, *ein Leib der Kirche* zusammengefügt.«⁹⁶ Wer mit Christi Leib wirklich verbunden wird, wird zugleich zu einem Glied an seinem mystischen Leib, der Kirche, und ist damit mit allen anderen Gliedern am selben Leib verbunden.

Dass eine solche »geheimnisvolle« (*mystica*) Vereinigung zwischen Haupt und Gliedern sowie unter den Gliedern des einen Leibes überhaupt zustande kommen kann, ist für Bullinger allein auf das souveräne und unverfügbare Wirken des Heiligen Geistes zurückzuführen. Er ist es, der aus der menschlichen Handlung ein Sakrament macht, indem er sie gleichsam in die Sphäre seines Wirkens aufnimmt:

»Äußerlich [...] empfangen die Gläubigen, was ihnen vom Diener des Herrn gegeben wird, essen das Brot des Herrn und trinken aus dem Kelch des Herrn; inwendig jedoch empfangen sie durch den Dienst Christi und durch den Heiligen Geist das Fleisch und das Blut des Herrn, und werden damit gespiesen zum ewigen Leben.«⁹⁷

Wie also die Speisen, Brot und Wein, in den Bauch aufgenommen werden und sich in die Substanz des menschlichen Körpers verwandeln, so vereint sich Christus, der von den Gläubigen im Glauben gegessen wird, mit ihnen durch seinen Geist, so dass sie eins sind mit ihm und er eins ist mit ihnen.«⁹⁸

Jesus Christus teilt sich somit im Abendmahlssakrament *geistlich* mit und ebenso *geistlich* – nicht leiblich – wird er von den am Mahl Teilnehmenden empfangen und genossen.

Zweierlei ist allerdings zu beachten, damit diese Verwendung des Ausdrucks »geistliches Essen Christi« durch Bullinger und andere reformierte Autoren richtig verstanden werden kann. *Ers- tens* bedeutet »geistlich« primär: »durch den Heiligen Geist bewirkt« und erst sekundär: »nicht leiblich«. Das wirkliche Essen

⁹⁵ ZHB, Kap. 21, 115 [Hervorhebung, LB].

⁹⁶ Bullinger, Ursprung, 301 [Kap. 3].

⁹⁷ ZHB, Kap. 21, 112.

⁹⁸ Bullinger, Dekaden, Bd. 5, 371 [V.7].



Christi, das im Sakrament des Abendmahls geschieht, geht auf die Wirkung des Heiligen Geistes zurück und ereignet sich deshalb auf einer Ebene, die nicht diejenige des leiblichen Essens ist, obwohl Erstere mit Letzterer in der einen sakramentalen Handlung verbunden ist. Zu sagen, dass der Leib Christi im Abendmahl geistlich gegessen wird, bedeutet *zweitens* nicht, dass es beim Sakrament nicht zum Essen des *wirklichen* Leibes Christi komme. Das Adjektiv »geistlich« ist nicht darauf zu beziehen, *was* im Abendmahl genossen wird, sondern nur auf die Art und Weise, *wie* es genossen wird: »Denn der Leib und das Blut des Herrn werden nicht derart zur Speise der Seele, dass sie ihre Eigenheit verlieren oder ihre Natur aufgeben und sich in Geist verwandeln, vielmehr bleiben sie, was sie in Wahrheit sind, das wahre Fleisch und das wahre Blut [...]. Dennoch wird sein Fleisch wahrhaftig [*vere*] gegessen und sein Blut getrunken, aber nicht auf fleischliche, sondern auf geistliche Weise, nämlich durch den wahren Glauben.«⁹⁹

Das klassisch reformierte Sakraments- bzw. Abendmahlsverständnis könnte also folgendermaßen zusammengefasst werden: Die Sakramente im Allgemeinen (und damit auch das Heilige Abendmahl im Speziellen) sind göttlich-menschliche Handlungen, in denen und durch die sich Jesus Christus selbst durch die Wirkung des Heiligen Geistes den Seinen wirklich mitteilt und sich wirksam mit ihnen verbindet, sodass jede und jeder zugleich zum Glied an seinem mystischen Leib – der Kirche – wird.

Die pneumatologische Zuspitzung der Sakramentenlehre und die grundsätzliche Definition der Sakramente als Handlungen wirken sich zum einen darauf aus, wie die »Konsekration« von Brot und Wein während der Abendmahlsfeier aufgefasst wird. Zugelassen wird gleichsam nur ein schwacher Konsekrationsbegriff, nach dem die Konsekration in der Absonderung von einer bestimmten Menge Brot und Wein für den Gebrauch bei der heiligen Handlung des Abendmahls besteht: »Weißen [*consecrare*] heißt, ein Ding Gott widmen und heiligen Bräuchen, das heißt, es vom gewöhnlichen und weltlichen absondern und zum heiligen Gebrauch bestimmen. Die Zeichen bei den Sakramenten sind nämlich dem gewöhnlichen Gebrauch entnommen.«¹⁰⁰ Ausgeschlossen wird hingegen jegliche Vorstellung einer Veränderung der Gaben selbst. Brot und Wein bleiben, was sie sind, und werden weder in Leib und Blut Christi verwandelt noch mit ihnen

⁹⁹ Bullinger, Ursprung, 298 [Kap. 3]. Vgl. auch a.a.O., 300f. [Kap. 3]; 306 [Kap. 4].

¹⁰⁰ ZHB, Kap. 19, 104; CHP, Kap. 19, 325, 18–21.

Im Heiligen Abendmahl kommt es zwar zu einer wirklichen und wirksamen Verbindung mit Christus, aber diese betrifft nicht die Abendmahlsgaben, sondern die Gläubigen.

verbunden.¹⁰¹ Im Heiligen Abendmahl kommt es zwar zu einer wirklichen und wirksamen Verbindung mit Christus, aber diese betrifft nicht die Abendmahlsgaben, sondern die Gläubigen.

Zum anderen hängt mit dieser Auffassung der Konsekration auch ein bestimmtes Verständnis der Einsetzungsworte zusammen. Da die Vorstellung einer Veränderung der Elemente abgelehnt wird, können auch die Worte Christi nicht als »Formel« betrachtet werden, der die Kraft innewohne, eine solche Veränderung herbeizurufen.¹⁰² Vielmehr sind sie Stiftungsworte, die die Handlung der Gemeinde mit dem Handeln Jesu am Abend vor seinem Tod in Verbindung setzen: »Das Wort in den Sakramenten aber wird genannt und ist die Bezeugung des göttlichen Willens, die Erinnerung und Erneuerung der Wohltaten und Verheißungen Gottes, ebenso die Stiftung und das Gebot Gottes, das den Urheber, die Art und den Zweck der Sakramente aufzeigt.«¹⁰³

Halten wir die soeben skizzierte klassisch reformierte Sakramenten- und Abendmahllehre und Stählins Ausführungen zum Thema nebeneinander, so fallen sofort einige grundsätzliche Übereinstimmungen auf. Diese betreffen zunächst die Betonung der dynamischen Qualität der Sakramente als primär pneumatisches Geschehen. Sakramente sind nach klassisch reformierter Lehre und Stählin zufolge keine *res*, sondern Handlungen, und zwar Handlungen, bei denen – im Sinne der traditionellen, vorsecotistischen Lehre des *concursum Dei et hominis*¹⁰⁴ – Gott und Mensch zugleich handeln, wobei ein unumkehrbares hierarchisches Verhältnis zwischen beiden Subjekten besteht: Gott wirkt und der Mensch dient oder – mit Stählin gesprochen – das menschliche

¹⁰¹ Bullinger, Ursprung, 286 [Kap. 2]: »Diese beiden [sc. das Zeichen und die bezeichnete Sache] bilden ein einziges Sakrament, aber doch so, dass das, was auf sichtbare Weise mit dem Leib aufgenommen wird, nicht dasselbe ist wie das, was der innere Mensch aufnimmt, der mit dem Heiligen Geist erfüllt ist. Denn die Zeichen und die Dinge, die sie bedeuten, hängen nur durch eine geheimnisvolle Verbindung [*mystica quadam ratione*] zusammen und vereinigen sich nicht so, dass das eine anfinge, die Natur des anderen anzunehmen [= Ablehnung der Transsubstantiation], oder dass das eine im anderen enthalten wäre [= Ablehnung der Vorstellung einer Präsenz in den Elementen].«

¹⁰² Bullinger, Dekaden, Bd. 5, 298 [V.6].

¹⁰³ Bullinger, Dekaden, Bd. 5, 290 [V.6].

¹⁰⁴ Der klassischen *concursum*-Lehre nach, der sich die reformierten Theologen im 16. und 17. Jahrhundert anschlossen, wirken Gott und Mensch nicht als zwei dem gleichen Seinsbereich zugehörige Ursachen, sondern als zwei inkommensurable Subjekte zusammen: Gott handelt nicht neben dem Menschen, sondern als primäres Subjekt in und durch die Handlungen, die Menschen vollziehen. Dieser *qualitativen* Auffassung des *concursum* setzte Johannes Duns Scotus (1266–1308) eine *quantitative* entgegen, vgl. Jacob Schmutz, *La doctrine médiévale des causes et la théologie de la nature pure*, in: *Revue Thomiste* 101 (2001), 217–264, hier 227: Scotus befürwortete »un modèle de causalité basé sur le concours réciproque de deux causes dites *partielles* (et non plus deux causes *totales* subordonnées)« (Hervorhebungen, LB).



Handeln wird zum »Organ« des göttlichen Tuns.¹⁰⁵ Aus diesem dynamischen und pneumatologisch zugespitzten Grundverständnis ergeben sich wichtige Konsequenzen im Blick auf die Auffassung der Konsekration sowie der liturgischen Funktion der Einsetzungsworte: Da jegliche Vorstellung einer Veränderung der Abendmahlsgaben als solche abgelehnt wird, wird auch das Verständnis der Einsetzungsworte als »Konsekrationsformel« – d. h. als Formel, die eine solche Veränderung punktuell bewirke – obsolet. Die Vertreter der klassisch reformierten Abendmahlslehre zogen zwar keine liturgische Konsequenzen aus ihren theologischen Grundeinsichten: In ihren liturgischen Formularen ist eine explizite Bitte um den Heiligen Geist nicht zu finden. Sie stellten aber gleichsam die Weichen dafür, dass spätere Autoren wie Gerardus van der Leeuw und Wilhelm Stählin ausgehend von den gleichen sakramentstheologischen Grundsätzen diesen weiteren Schritt vollziehen konnten.

Jenseits der Konfessionen? Deutungsversuche

Dass Stählins Sakraments- und Epikleseverständnis mit der klassisch reformierten Sakramentenlehre in Kontinuität stehen, ist nicht zu leugnen. Wie ist aber dieser Befund auszuwerten? Kann man von einem direkten oder indirekten Einfluss der reformierten Tradition auf Stählin sprechen und wenn ja, wie kam es dazu? Und vor allen Dingen: Was bedeutet dies alles für das konfessionelle Profil der Abendmahlslehre Stählins und der Berneuchener allgemein?

Der letzteren Frage stellte sich Stählin selbst bereits 1938 im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Gerhard Kunze. In einem Abschnitt seiner Antwort auf Kunze mit dem Titel: »Jenseits der Konfessionen?« betont er zum einen seine Verbundenheit mit der lutherischen Tradition und Kirche, in der er »aufgewachsen« sei und seinen »Wurzelboden« habe: »Unser theologisches Denken und unsere kirchliche Gewöhnung ist durch das Luthertum bestimmt und geformt.«¹⁰⁶ Zugleich warnt er aber auch vor einer »konfessionellen Sicherheit«, »die so tut, als ob in der eigenen Konfession alle entscheidenden Fragen ihre endgültige und ein für allemal richtige Lösung gefunden hätten und als ob daneben nun neue Fragen und neue Erkenntnisse eigentlich nicht mehr aufbrechen könnten.«¹⁰⁷ Für ihn und die Berneuchener Bewegung

Dass Stählins Sakraments- und Epikleseverständnis mit der klassisch reformierten Sakramentenlehre in Kontinuität stehen, ist nicht zu leugnen.

¹⁰⁵ Stählin, Die Bitte, 63: »Gott handelt nicht nur an dem Menschen, sondern er handelt durch den Menschen, so daß der Mensch zum Organ (nicht bloß zum Werkzeug!) des göttlichen Tuns wird.«

¹⁰⁶ Stählin, Berneuchen antwortet, 42.

¹⁰⁷ A.a.O., 43.

allgemein sei die rein konfessionelle Frage ferner überhaupt unbedeutend gegenüber dem Willen, sich der »Erfahrung der lebendigen Gegenwart Christi« neu zu öffnen und von ihr ausgehend das Wesen der sakramentalen Handlung zu reflektieren.¹⁰⁸ Wenn die auf diesem Weg gewonnene Einsicht in die pneumatologische Grunddimension des Sakraments und das damit verbundene Plädoyer für eine Wiederentdeckung der Epiklese einen Gerhard Kunze dazu veranlasst hätten, darin einen Verrat an der »rein christologisch« fundierten Abendmahlslehre der lutherischen Kirche zu sehen, so – schreibt Stählin – »können und wollen wir [...] in diesem Sinne nicht ›Lutheraner‹ sein.«¹⁰⁹ Denn »es ist [...], auch biblisch betrachtet, völlig unmöglich, hinsichtlich des Sakraments einen Trennungsstrich zwischen Christus und dem Heiligen Geist zu machen. Vielmehr ist gerade jenes geheimnisvolle Geschehen, durch das wir Anteil an dem Leben Christi gewinnen, eine entscheidend wichtige Form pneumatischer Wirklichkeit. Darf und soll das auch liturgisch in der Feier des heiligen Mahles zum Ausdruck kommen oder nicht? Und kann dieser Ausdruck nur deswegen verboten werden, weil er in der lutherischen Tradition bisher gefehlt hat?«¹¹⁰

Stählins Beschäftigung mit dem liturgischen Erbe der Gesamtkirche über die Konfessionsgrenzen hinweg wurde ab 1938 in nicht geringem Maße durch seine Mitarbeit in der Kommission »Ways of Worship« gefördert, einer von drei internationalen Arbeitsgruppen, die im Anschluss an die zweite Weltkonferenz über Glauben und Kirchenverfassung (1937) ins Leben gerufen worden waren. Zu den Mitgliedern zählten u. a. Hans Asmussen, Yngve Brilioth (Schweden – lutherisch), Georges Florovsky (USA – russisch-orthodox), William D. Maxwell (Schottland – reformiert), Richard Paquier (Schweiz – reformiert), Julius Schweizer (Schweiz – reformiert) sowie der bereits mehrfach erwähnte niederländisch-reformierte Theologe und Religionsphänomenologe Gerardus van der Leeuw, der den Vorsitz innehatte.¹¹¹ Die Kontakte und Gespräche, die Stählin in diesem Zusammenhang führte, ließen ihn wohl rasch erkennen, dass die überkommenen Grenzen zwischen den Konfessionen nicht mehr der eigentlichen Frontstellung in Sachen Sakraments- und Gottesdienstverständnis entsprachen. Wie er in verschiedenen Aufsätzen und Vorträgen aus den 1950er Jahren beobachtete, sei vielmehr eine neue »Front« sichtbar

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ A.a.O., 44.

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ Vgl. *Ways of Worship. The Report of a Theological Commission of Faith and Order*, hg. von Pehr Edwall et al., London 1951, 13f.



geworden, »die in einer merkwürdigen, ja aufregenden Weise quer durch die in der Geschichte entstandenen Kirchenkörper hindurchläuft. Sucht man nach einem angemessenen Ausdruck, um diese sich neu abzeichnende Front zu beschreiben, so möchte man etwa von einem ›kultischen Realismus‹ reden, das heißt von der Überzeugung, daß es sich im Gottesdienst um geistliche Wirklichkeiten handelt, daß hier wirklich etwas geschieht; [...] daß hier nicht bloß in einer feierlichen oder erbaulichen Weise geredet oder in unwirksamen Symbolen etwas Abwesendes und in diesem Sinne Unwirkliches angedeutet wird, sondern daß wir hier mit geistlichen Wirklichkeiten und Kräften in Berührung kommen und von ihnen erfüllt, bewegt, geheiligt werden können. Die biblische Grundlage dieser Gewißheit ist [...] die Verheißung des Herrn, daß wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, er mitten unter ihnen sein werde.«¹¹² Freilich ist die Einsicht in den grundsätzlich pneumatischen Charakter gottesdienstlichen und speziell sakramentalen Handelns integraler Bestandteil davon, was Stählin hier »kultischen Realismus« nennt.

Es ist darüber hinaus nicht auszuschließen, dass die regelmäßigen Kontakte mit »liturgisch bewegten« reformierten Theologen Stählin Zugang zu wesentlichen Aspekten der klassisch reformierten Sakramentenlehre gewährten, was sich wiederum in seinen Schriften aus den 1950er und 1960er Jahren niedergeschlagen haben mag. Besonders die Beziehung zu Gerardus van der Leeuw scheint für ihn prägend gewesen zu sein. Stählin äußerte seine Verbundenheit zu Van der Leeuw nicht nur in seinem Beitrag zur anlässlich des 60. Geburtstags des Niederländers erschienenen Festschrift,¹¹³ sondern auch – und viel deutlicher – im Geleitwort, das er 1959 für die deutsche Übersetzung der letzten Monographie Van der Leeuws verfasste: »Wenn ich diesem Buch ein Geleitwort mit auf den Weg gebe, so [...] tue [ich] es in tiefer Dankbarkeit für die Anregungen, die ich selbst aus den Schriften des Verfassers empfangen habe, und insbesondere für die unvergeßlichen Begegnungen mit ihm im Rahmen der ökumenischen Kommission über Formen des Gottesdienstes (Ways of Worship).«¹¹⁴

... so möchte man etwa von einem ›kultischen Realismus‹ reden, das heißt von der Überzeugung, daß es sich im Gottesdienst um geistliche Wirklichkeiten handelt...

¹¹² Stählin, Liturgische Erneuerung, 299 f. Vgl. auch a.a.O., 313, sowie ders., Was ist lutherisch?, 261; ders., Das Problem von Bild, Zeichen, Symbol und Allegorie, 328.

¹¹³ Stählin, Liturgische Erneuerung.

¹¹⁴ Wilhelm Stählin, Geleitwort, in: Gerardus van der Leeuw, Sakramentales Denken. Erscheinungsformen und Wesen der außerchristlichen und christlichen Sakramente, übers. von Eva Schwarz, Kassel 1959, 7 f., hier 7. Vgl. auch Stählins Nachruf auf Van der Leeuw in: Evangelische Jahresbriefe 1951, 111, sowie ders., Via vitae. Lebenserinnerungen, Kassel 1968, 540.

Dies alles sind freilich nur Hinweise, die als solche die oben gestellten Fragen weder eindeutig noch endgültig zu beantworten vermögen. Ob die große Ähnlichkeit zwischen zentralen Aspekten von Stählins Sakramentenverständnis und der klassisch reformierten Lehre auf deren direkter oder indirekter, bewusster oder unbewusster Rezeption durch Stählin beruhe, muss letztlich – zumindest zur Zeit – dahin gestellt bleiben. Die Tatsache selbst bleibt jedoch bestehen: Stählins (und der Berneuchener allgemein) dezidiertes Eintreten für eine Wiederentdeckung der Epiklese als notwendiger Bestandteil der Abendmahlsliturgie basiert genau auf solchen sakramentstheologischen Grundeinsichten, die für die klassisch reformierte Tradition kennzeichnend sind und die gleichzeitig in einer gewissen Spannung zur überlieferten lutherischen Lehre stehen.

Dr. Luca Baschera, geb. 1980, ist Privatdozent für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich und Mitglied des Ministeriums Verbi Divini in der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich. Er arbeitet als Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Schweizerische Reformationgeschichte der Universität Zürich sowie als Beauftragter für Theologie bei der Evangelisch-reformierten Kirche Schweiz EKS (Bern). Er ist Vikar im Konvent Schweiz der Evangelischen Michaelsbruderschaft.