

Gerard Rouwhorst | Tilburg

geb. 1951, Professor für Liturgiewissenschaft an
der Tilburg School of Catholic Theology der
Universität von Tilburg (NL)

g.a.m.rouwhorst@uvt.nl

Eucharistie als Pfingstfest

Frühsyrische Epiklesen

1968 fand in der römisch-katholischen Kirche eine sehr bemerkenswerte Erneuerung statt: Es wurden von der damaligen Ritenkongregation drei neue eucharistische Hochgebete zur Verwendung in der Eucharistiefeier herausgegeben. Das Revolutionäre dieser Erneuerung besteht nicht nur darin, dass die Monopolstellung des alten ehrwürdigen römischen Kanons (das heutige Hochgebet I) durchbrochen wurde. Darüber hinaus enthalten diese neuen Hochgebete, sowie auch die anderen, die für spezielle Anlässe und in bestimmten Ländern zugelassen wurden, ein Element, das im römischen Kanon fehlt und im Allgemeinen in den westlichen liturgischen Traditionen höchstens eine untergeordnete Rolle spielte: eine Geist-Epiklese, eine Anrufung des Heiligen Geistes, der vor dem Einsetzungsbericht zunächst über die Gaben von Brot und Wein und, nach dem Einsetzungsbericht, über die Gläubigen, die die Kommunion empfangen werden, herabgerufen wird. Man hat den Eindruck, dass diese Erneuerung sich mehr oder weniger stillschweigend vollzogen hat. Zwar wussten die Liturgiewissenschaftler und Theologen, die die neuen Hochgebete zusammenstellten und auswählten, um die theologische, ökumenische und auch spirituelle Bedeutung dieser Erneuerung: Sie wollten an eine frühkirchliche Tradition anknüpfen und zudem die von den orientalischen Kirchen immer schon stark betonte Rolle des Heiligen Geistes in der Eucharistiefeier hervorheben. Die Einführung der Geistepiklese war aber mehr als die bloße Hinzufügung eines Elementes, das zufälligerweise in der westlichen Eucharistiefeier gefehlt hatte und sie war auch nicht nur eine Sache von Theologen, die an den Feinheiten der Trinitätslehre interessiert waren. Die orthodoxen Kirchen des Ostens betonten stets, dass die Anrufung des Heiligen Geistes am Höhepunkt des eucharistischen Hochgebetes die Perspektive dessen bestimmt, woraus die Eucharistie gefeiert, gedeutet und erlebt wird. Es geht dabei nicht um die sehr problematische Debatte über den exakten Konsekrationsmo-

ment, um die Frage, ob die Wandlung der eucharistischen Gaben durch die Einsetzungsworte oder die Epiklese zustande kommt (westliche und östliche Theologen gerieten in der gegenseitigen Polemik leider zu oft in diese Sackgasse). Es geht um die Frage, wie die Gläubigen durch ihre Teilnahme an der Eucharistiefeier und insbesondere auch durch die Kommunion transformiert werden und welche Rolle der Heilige Geist in diesem spirituellen Umwandlungsprozess spielt. Diese spirituelle Dynamik der Eucharistiefeier kommt auf einer ganz besonderen und prägnanten Weise durch das Herabrufen des Geistes über die Gaben zum Ausdruck, und zwar im Hinblick auf die Kommunion der Gläubigen. Das Vorhandensein der Epiklese hat die östliche Theologie vor bestimmten theologischen Engführungen bewahrt, insbesondere vor einer einseitigen Fixierung auf die Einsetzungsworte und einer Marginalisierung des Heiligen Geistes, wenn nicht in der Dogmatik, dann doch wenigstens in der eucharistischen Frömmigkeit der Gläubigen.

In diesem Zusammenhang ergeben sich bestimmte liturgiehistorische Fragen: Wann und wo ist die eucharistische Geistepiklese entstanden? Welche theologische und spirituelle Bedeutung wurde ihr bei ihrer Entstehung und auch in späteren Perioden beigemessen? Schließlich: Warum fehlt die Epiklese in bestimmten liturgischen Traditionen?

Die syrischen Kirchen als Heimat der Geistepiklese

Um den Ursprung und die frühesten Entwicklungen der eucharistischen Geistepiklese zu verstehen, ist es entscheidend, die Pluralität und Vielgestaltigkeit der liturgischen Traditionen, insbesondere der Eucharistiefeiern in der Frühen Kirche, zu betrachten.¹ Nicht wenige liturgiewissenschaftliche Veröffentlichungen gehen zu selbstverständlich davon aus, dass es sehr früh, oder gar von Anfang an, eine bestimmte, von mehreren Quellen aus dem vierten und fünften Jh. bezeugte, uniforme Grundstruktur des eucharistischen Hochgebetes gegeben habe. Diese Grundstruktur wird oft als anamnetisch-epikletisch gekennzeichnet.² Man geht davon aus, dass sie die wichtigsten Elemente, die in späteren Anaphoren und auch in den heutigen Hochbeten vorhanden sind (Danksagung und Lobpreisung, Gedächtnis der Heilsgeschichte, Einsetzungsbericht und Epiklese), enthielten. Tatsächlich jedoch entwickelte sich diese Grundstruktur erst allmählich aus verschiedenen Traditionssträngen. In jedem dieser Traditionsstränge waren bestimmte

1 Siehe für die Vielgestaltigkeit der frühchristlichen Eucharistiefeiern z. B. P. Bradshaw, *Eucharistic Origins*. Oxford 2004 sowie A. McGowan, *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*. Oxford 1999.

2 Hier soll insbesondere auf die Veröffentlichungen von C. Giraudo hingewiesen werden, v.a. *La struttura letteraria della preghiera eucaristica* (AnBib 92). Rom 1981.

Elemente der Grundstruktur der späteren Hochgebete sehr früh vorhanden, während andere lange Zeit fehlten oder sich sogar nie durchsetzten.³

So scheint in den westlichen Kirchen ab dem dritten oder vierten Jh. die Darbringung der Gaben durch die Gläubigen eine zentrale Rolle in der Eucharistiefeier gespielt zu haben.⁴ Das erklärt, warum dieses Thema im Canon Romanus eine derart prominente Stelle einnimmt, bevor es im Mittelalter auf die Darbringung des Messopfers durch den Priester oder Bischof bezogen wurde. Von einer Geistepiklese findet man in den meisten westlichen Quellen dagegen kaum eine Spur.

In den Kirchen des östlichen Mittelmeerraumes (Antiochien; Jerusalem; die syrischsprachigen Gebiete) ist die Entwicklung wesentlich anders gelaufen.⁵ Eine Darbringung der Gaben durch die Gläubigen hat es dort offensichtlich nie gegeben. Hingegen muss schon sehr früh die Praxis üblich gewesen sein, die von den Gläubigen mitgebrachten Gaben vor Beginn der Liturgie an die Diakone abzugeben, und ab dem vierten und fünften Jh. die Gewohnheit, dass diese vor dem Anfang des eucharistischen Hochgebetes von den Diakonen in einer Prozession hineingetragen wurden. Diese Prozession hatte eine andere Bedeutung als die Darbringung der Gaben durch die Gläubigen. Während der letztgenannte Ritus v.a. Ausdruck des geistigen Dankopfers der Gläubigen war, die sich dadurch am Opfer Christi beteiligten, wurde der „Einzug der heiligen Mysterien“, wie Maximus Confessor die feierliche Übertragung der Gaben bei Beginn des eucharistischen Teils der Feier bezeichnete⁶, als die Aufnahme des Königs des Alls durch die die Cherubim darstellenden Diakone gedeutet (vgl. dazu den Cherubshymnus, der während dieser Prozession gesungen wird).

Gerade in diesen Regionen, präziser: in den Kirchen östlich von Antiochien, wo von den meisten Gläubigen Syrisch gesprochen wurde, entwickelte sich sehr früh die Geistepiklese.⁷ Sie galt dort von Anfang an als der Kulminationspunkt des eucharistischen Hochgebetes. Mit Fug und Recht darf dieses Gebiet im heutigen Syrien und Irak sowie im Südosten der Türkei – wo bis zu den dramatischen Entwicklungen der letzten Jahre immer eine erhebliche Zahl von Christen gewohnt hat – als die Heimat der eucharistischen Epiklese gelten. Welche Rolle spielten nun der Heilige Geist und die Geistepiklese in den Eucharistiefeiern dieser Kirchen, besonders in den ersten Jahrhunderten ihrer Entstehung?

3 Vgl. dazu G. Rouwhorst, *Eucharistic Meals East of Antioch*, in: M. Vinzent (Hrsg.), *Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford* (StPatr, Vol. LXIV). Leuven 2013, 85–104; ders., *Frühchristliche Eucharistiefeiern: die Entwicklung östlicher und westlicher Traditionsstränge* (Beitrag Konferenz *Sacred Meal, Communal Table Fellowship and Eucharist. Late Antiquity, Early Judaism and Early Christianity*; Kiel 2012 / Lesbos 2013). [im Druck]

4 Vgl. dazu ders., *Oblationen II (Sachen)*, in: RAC XXVI, Stuttgart 2013, 47–74, insb. 65–66.

5 Ebd., 66–68; vgl. G. Rouwhorst, *Frühchristliche Eucharistiefeiern* [s. Anm. 3].

6 *Mystagogie*, 16 (Patrologia Graeca 91), 693.

7 Vgl. dazu G. Rouwhorst, *Die Rolle des heiligen Geistes in der Eucharistie und der Taufe im frühsyrischen Christentum*, in: B. Groen / B. Kranemann (Hrsg.), *Liturgie und Trinität* (QD 229). Freiburg i.Br. 2008, 161–185; ders., *Eucharistic Meals* [s. Anm. 3].

Falsche Fragen

Die eucharistische Epiklese gab in den verschiedenen christlichen Kirchen und Konfessionen regelmäßig zu theologischen Fragen Anlass und tut das noch immer. Wie schon erwähnt, haben die römisch-katholische Kirche und die orthodoxen Kirchen sich seit der zweiten Hälfte des Mittelalters über das genaue Verhältnis zwischen Epiklese und Einsetzungsbericht und den genauen Konsekrationsmoment gestritten. Protestantische Christ(inn)en haben manchmal Schwierigkeiten damit, dass der Heilige Geist nicht nur über die Gläubigen, sondern auch über die Gaben herabgerufen wird und dass der Heilige Geist (wie z.B. in der Chrysostomosanaphora) gebeten wird, Brot und Wein zu wandeln, damit sie der Leib und das Blut Christi werden. Moderne, „aufgeklärte“ Christ(inn)en haben darüber hinaus oft Mühe mit der Idee einer Wandlung oder Transformation von Brot und Wein sowie materiellen Symbolen allgemein. In der Erforschung der frühchristlichen Liturgie bestimmen diese konfessionellen und dogmatischen Anliegen und Schwierigkeiten manchmal erheblich die Art und Weise, wie spezifische Entwicklungen rekonstruiert und postuliert werden. So wird gelegentlich behauptet, die Anrufung des Geistes sei älter (und damit ursprünglicher) als die Epiklese über die Gaben oder die Geist-Epiklese hänge überhaupt mit der Entwicklung einer „realistischen“ Liturgieauffassung im vierten und fünften Jh. zusammen.⁸ Diese und ähnliche Thesen, die manchmal eine Neigung verraten, als mühsam empfundene Formen späteren – und deshalb als sekundär betrachteten – Entwicklungen zuzuschreiben, sind im Allgemeinen eher irreführend als hilfreich und tragen nur wenig zum Verständnis der eucharistischen Geistesepiklese und ihrer Bedeutung und Entwicklung bei. Obschon sich im vierten Jh. tatsächlich eine mehr „realistische“ Tendenz zeigt, deutet nichts darauf hin, dass man irgendwann in der frühchristlichen Antike einen Gegensatz zwischen dem, was der Heilige Geist in den Gaben bewirkt und dem, was er in der Gemeinschaft der Gläubigen oder im einzelnen Gläubigen realisiert, erfahren hat. Es gibt jedenfalls keine deutlichen Beispiele von Gebeten, in denen der Heilige Geist während einer Eucharistiefeier ausdrücklich nur über die Gläubigen herabgerufen wird. Genauso wenig gibt es frühchristliche Parallelen für den Unterschied zwischen einer Konsekrations- und einer Kommunionepiklese, wie man ihm in den neuen römisch-katholischen Hochgebeten begegnet. Ein solcher Unterschied wäre in der Frühen Kirche vermutlich als künstlich erfahren worden. Es sei hinzugefügt, dass auch in späteren Entwicklungsphasen jedes Herabrufen des Geistes über die Gaben zugleich im Hinblick auf die Gläubigen und ihre Transformation geschah.

⁸ Siehe z.B. P. Bradshaw / M. Johnson, *The Eucharistic Liturgies. Their Evolution and Interpretation*. Collegeville 2012, 121–123.

In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, dass es vor der Mitte des vierten Jhs. noch keine ausbalancierte Trinitätslehre, wie sie das Konzil von Konstantinopel (381 n.Chr.) formulierte, gibt. Es wird nicht immer klar zwischen der Gottheit Christi und dem Heiligen Geist unterschieden und auch die Rolle des Vaters bleibt undeutlich, wenn z.B. in bestimmten Formen der Geistepiklese einfach vom Kommen des Geistes anstatt der Sendung des Heiligen Geistes durch den Vater – wie das in späteren Hochgebeten der Fall ist – die Rede ist. Große Vorsicht ist bei historischen Rekonstruktionen geboten, die eine lineare Entwicklung postulieren und etwa voraussetzen, dass die Geistepiklese sich aus einer älteren Logosepiklese entwickelt hätte.⁹ Für die Gebiete östlich von Antiochien, wo die eucharistische Geistepiklese wahrscheinlich ihren Ursprung hat, treffen solche Rekonstruktionen jedenfalls sicher nicht zu.

Quellen des östlichen Mittelmeerraumes

Um die zentrale Rolle der Geistepiklese in den eucharistischen Hochgebeten des östlichen Mittelmeerraumes richtig einzuordnen, ist es zu allererst wichtig, ihre Stelle innerhalb des eucharistischen Gebetes zu kennen. Als Ausgangspunkt dient die bekannte Anaphora von Addai und Mari, deren älteste Schicht auf das vierte, evtl. bereits auf das dritte Jh. zurückgeht.¹⁰ Die älteste Schicht enthält Elemente, die auch in den meisten anderen eucharistischen Hochgebeten zu finden sind, u.a. einen Einleitungsdialog, dem eine Lobpreisung folgt (vergleichbar den westlichen Präfationen) und ihrerseits in das Sanctus mündet. Weiter gibt es eine Danksagung und ein Interzessionsgebet für die Verstorbenen. Zwei Dinge sind besonders bemerkenswert: Das Fehlen eines Einsetzungsberichtes, der wahrscheinlich nie Bestandteil des Gebetes war, und die Tatsache, dass die Geistepiklese sich fast am Ende des Textes befindet. Für die gelegentlich vertretene These, dass diese Epiklese erst später hinzugefügt worden sei, gibt es keinen überzeugenden Grund. Im uns bekannten Text weist die Platzierung der Epiklese am Ende diese als den Kulminationspunkt des Gebetes aus. Ihre zentrale Rolle wird noch weiter verstärkt durch die Abwesenheit des Einsetzungsberichtes. Dieser Sicht entspricht auch, was man aus sonstigen Quellen, die aus der gleichen Gegend stammen, nämlich den apokryphen Thomasakten und den Hymnen Ephräms des Syrers, kennt.¹¹

9 Vgl dazu u.a. R. Taft, *From logos to spirit: On the early history of the epiclesis*, in: A. Heinz / H. Rennings (Hrsg.), *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet; für Balthasar Fischer*. Freiburg i.Br. u.a. 1992, 489–502.

10 A. Gelston, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari* (Syrischer Text, englische Übersetzung, Einführung und Kommentar). Oxford 1992.

11 Vgl. dazu G. Rouwhorst, *Die Rolle des heiligen Geistes*, 172–174 [s. Anm. 7]; ders., *Eucharistic Meals*, 95–97 [s. Anm. 3].

Die späteren klassischen (griechischen) Hochgebete wie die Chrysostomos-, die Basilius- und die Jakobusanaphoren, die alle im östlichen Mittelmeerraum entstanden sind, haben eine mehr ausgearbeitete Struktur und enthalten alle einen Einsetzungsbericht. Aber auch von diesen Texten gilt, dass die Geistepiklese sich nach Einsetzungsbericht und Anamnese, also fast am Ende des Gebetes befindet und damit in einem bestimmten Sinn den Höhepunkt des Textes bildet. Zugleich stellt die Epiklese die thematische Verbindung zwischen dem eucharistischen Gebet und der Kommunion her.

Die theologische Bedeutung der Epiklese lässt sich am deutlichsten anhand einiger konkreter Texte illustrieren. Als erstes Beispiel sei eine Epiklese vorgestellt, die den apokryphen Thomasakten entnommen ist (Kap. 49–50). Der Text weicht erheblich von den Formularen der uns bekannten eucharistischen Gebete ab. Besonders auffallend sind der litaneiartige Charakter der Anrufung(en) sowie die Aufzählung der Titel und Eigenschaften des als Mutter und Taube vorgestellten Heiligen Geistes. Es ist fraglich, inwieweit der Text tatsächliche liturgische Praxis widerspiegelt und inwiefern er vom Verfasser der Akten konstruiert ist. Der Text zeigt aber deutlich die sehr zentrale Stelle der Epiklese innerhalb der Eucharistiefeier:

„Jesus, der Du uns für würdig erachtet hast an der Eucharistie deines heiligen Leibes und Blutes teilzunehmen, siehe, wir wagen es, uns Deiner Eucharistie [d.h. dem Leib und dem Brot, Anm. GR] zu nähern und Deinen Namen anzurufen: / Komm und habe Gemeinschaft mit uns. / Komm, die (Du) die Geheimnisse des Erwählten kennst! / Komm, die Du an allen Kämpfen des siegreichen Athleten [d.h. Christus, Anm. GR] teilnimmst. / Komm, Schweigen, das die Großtaten aller Erhabenheit offenbart. / Komm, Enthüllerin verborgener Dinge und Offenbarerin des Unsagbaren! / Komm, heilige Taube, die Du Zwillinge gebärst [nämlich in der Taufe, Anm. GR]. / Komm, heilige Mutter! / Komm, die Du offenkundig bist in Deinen Taten. / Spenderin der Freude und Ruhe aller, die mit Dir verbunden sind! / Komm und sei in Gemeinschaft mit uns in dieser Eucharistie, die wir feiern in Deinem Namen und im Liebesmahl, worin wir miteinander verbunden sind, durch Dich gerufen.“¹²

Aus dem Text geht nicht klar hervor, ob der Heilige Geist hier über die Gläubigen oder über die Teilnehmer(innen) an der Eucharistie herabgerufen wird. An einer anderen Stelle der Thomasakten lesen wir aber, dass die Namen der Mutter, d.h. der Heilige Geist, und Jesu über das Brot „genannt“ werden, damit Segenskraft komme. Das bedeutet, dass der Heilige Geist wenigstens nicht nur über die Gläubigen herabgerufen wird.

¹² Eigene deutsche Übersetzung der griechischen Version, von der allgemein angenommen wird, dass sie älter ist als die syrische, obschon Syrisch wahrscheinlich die Originalsprache war. Griechischer Text: R.Lipsius / M.Bonnet, *Acta apostolorum Apocrypha* 2, 2 (Leipzig 1903 = Hildesheim 1972), 166.

Als zweites Beispiel dient die bereits genannte Epiklese der Anaphora von Addai und Mari:

„Und es möge, Herr, kommen dein Heiliger Geist. / Und er möge ruhen auf dieser Darbringung / und er möge sie segnen und heiligen, / damit sie uns sei, Herr, zur Vergebung unserer Schulden / und zum Nachlass unserer Sünden / und zur großen Hoffnung auf die Auferstehung von den Toten / und zum neuen Leben im Reich des Himmels / mit allen, die gefällig waren vor Dir.“

Hier fällt die direkte Anrede des Heiligen Geistes auf. Erst in späteren eucharistischen Epiklesen wird der Vater gebeten, den Geist zu senden. Mit der „Darbringung“ können nur Brot und Wein gemeint sein. Die Verben „segnen“, „heiligen“ und „kommen“ rufen Reminiszenzen an verschiedene biblische Stellen und Themen hervor, spezifizieren aber nicht, was genau mit der „Darbringung“ geschieht, ob und wie sie z.B. transformiert wird. Klar ist aber, dass die Wirksamkeit des Geistes in und mittels der Darbringung das Heil der Gläubigen, die die Kommunion empfangen, d.h. die Vergebung ihrer Sünden und ihre Auferstehung, zum Ziel hat. Es ist aufschlussreich, diese sprachlich einfache Epiklese mit der theologisch weiter ausgearbeiteten, griechischen Chrysostomos-Anaphora aus dem Antiochien der zweiten Hälfte des vierten Jhs. zu vergleichen:

„Wir bringen Dir dar diesen geistigen und unblutigen Kult und wir fragen und bitten Dich und erleben von Dir: Sende Deinen Heiligen Geist auf uns und auf diese herangebrachten Gaben und mache dieses Brot zum kostbaren Leib deines Christus, es verwandelnd durch deinen Heiligen Geist und (mache), was in diesem Kelch ist, zum kostbaren Blut deines Christus, es verwandelnd durch deinen Heiligen Geist, damit es denjenigen, die es empfangen werden, zur Nüchternheit der Seele, zur Vergebung der Sünden, zur Gemeinschaft mit deinem Heiligen Geist dienen soll, zur Vollkommenheit des Königreiches, zur Freimut gegenüber Dir, und nicht zum Urteil oder zur Verurteilung.“

Dieser Text vertritt eine weiter entfaltete Trinitätstheologie als die Epiklese der Anaphora von Addai und Mari. Auffällig ist zudem die Betonung der Transformation der Gaben, die in dem syrischen Text fehlt. Trotzdem ergibt sich auch aus dem Inhalt dieses Textes – und nicht nur aus deren Stelle innerhalb des Gebetes –, dass die Epiklese der Höhepunkt und Kulminationspunkt des Hochgebetes ist und dass die Wandlung der Gaben explizit im Hinblick auf die Kommunion und auf die spirituelle Transformation der Gläubigen geschieht.

Deutungen bei Theodor von Mopsuestia und Ephräm dem Syrer

Die spirituelle Bedeutung der Ankunft des Heiligen Geistes, die während der eucharistischen Epiklese erfleht wird, ergibt sich nicht nur aus den Texten des Hochgebetes selbst, sie wird auch von anderen Texten, die tiefer auf die theologische und spirituelle Bedeutung der Eucharistiefeier eingehen, bestätigt. Das ließe sich unschwer anhand zahlreicher syrischer und byzantinischer Liturgiekommentare illustrieren. Ich beschränke mich hier auf zwei Beispiele, die ungefähr zur gleichen Zeit wie die erwähnten Epiklesen verfasst worden sind.

Theodor von Mopsuestia (ca. 350–428) ist der Verfasser einiger katechetischer Homilien, in denen er die Riten der Taufe und der Eucharistiefeier auslegt.¹³ Auffallend ist sowohl das ausführliche Eingehen auf die Epiklese als auch ihre Deutung. Er setzt die Transformation von Brot und Wein durch das Kommen des Heiligen Geistes mit der Auferstehung Christi in Beziehung und sagt weiter, dass durch die Epiklese die Gnade des Heiligen Geistes auch über alle Versammelten komme, „damit sie gleichsam durch Wiedergeburt zu einem Leib vollendet werden“ (Hom. 16,13). Damit ist die Gemeinschaft mit dem Leib Christi gemeint, die während der Kommunion zustande kommt. Knapp zusammengefasst: Die Epiklese zielt auf die Kommunion, und dadurch auf die Teilhabe der Gläubigen am einzigen Leib Christi und diese bedeutet eine Wiedergeburt zu neuem Leben.

Vielleicht noch überraschender sind mehrere Passagen aus den Hymnen des großen Dichter-Theologen Ephräm des Syrsers. Aus der großen Zahl seiner Schriften lässt sich nicht Vieles über das Ritual der Eucharistiefeier, wie er sie gekannt haben muss, ableiten. Das in seiner Kirche in Nisibis und später in Edessa benutzte Hochgebet wird vielleicht der Anaphora von Addai und Mari ähnlich gewesen sein. Jedenfalls findet man in seinen Schriften, genauso wenig wie in dieser Anaphora, eine Spur von der Rezitation eines Einsetzungsberichtes. Der Heilige Geist spielt in seiner Deutung der Eucharistiefeier eine außerordentlich große Rolle.¹⁴ Folgende Strophen aus seiner Hymnensammlung (genauer: Lehrgedichte, syrisch *madrache*) *Über den Glauben*¹⁵ zeigen deutlich die Bedeutung von Anwesenheit und Wirken des Heiligen Geistes in Eucharistie und Kommunion auf:

„In deinem Brot ist verborgen nicht zu essender Geist, / in deinem Wein nicht zu trinkendes Feuer. / Geist in deinem Brot, Feuer in deinem Wein, / erhabene Wunder, die unsere Lippen empfangen.“ (X,8)

13 Deutsche Übersetzung der auf Syrisch überlieferten Texte: P. Bruns, *Theodor von Mopsuestia. Katechetische Homilien* (FC 17/1.2). Freiburg i.Br. 1995.

14 Vgl. dazu G. Rouwhorst, *Die Rolle des heiligen Geistes*, 175–177 [s. Anm. 7]; sowie F. Graffin, *L'Eucharistie chez saint Ephrem*, in: *Parole de l'Orient* 4 (1973), 93–121 und P. Yousif, *L'Eucharistie chez saint Ephrem de Nisibe* (OCA 224). Rom 1984.

15 Edition des syrischen Textes und deutsche Übersetzung: E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen De Fide* (CSCO 154/155). Louvain 1955, 50 (34).

Die Eucharistie, und insbesondere die Kommunion, wird hier nicht mit der Passion oder dem Tod Christi verbunden – obschon Ephräm auch mit diesem Thema vertraut ist und regelmäßig in seinen poetischen Texten darauf eingeht –, auch nicht mit der Auferstehung, wie das bei Theodor von Mopsuestia der Fall ist, sondern mit Pfingsten. Die Motive des Feuers und des Geistes erinnern deutlich an die Beschreibung des Pfingstfestes (vgl. Apg 2). Der Heilige Geist, der am jüdischen Wochenfest auf die Apostel hinabgestiegen ist und den Israeliten, die sich taufen ließen, geschenkt wurde (Apg 2,39), wohnt jetzt als Feuer und Geist in Brot und Wein.

Die anschließenden Strophen verknüpfen die Anwesenheit des Geistes und des Feuers explizit mit der Kommunion und spielen dabei auf typisch ephrämisches, assoziativ-poetische Weise auf biblische Szenen an, hier die Mahlzeit der drei Männer (Engel), die Abraham besuchten¹⁶ und das Herabrufen des Feuers vom Himmel durch den Propheten Elia¹⁷. Wer vom Brot isst und vom Wein trinkt, wird vom Geist und Feuer, das in diesen Opfern wohnt, entzündet und empfängt dadurch das Leben:

„Den geistigen Engeln hat Abraham Speise / der Körperlichen (Menschen) gereicht und sie aßen. Neues und größeres / Wunder unseres Herrn, der die Körperlichen / mit Feuer und Geist speist und trinkt. / Feuer stieg im Zorne herab auf die Sünder und verzehrte (sie). / Feuer der Erbarmung stieg ins Brot herab und wohnte (darin). / Statt jenes Feuers, das Menschen verzehrte, / aßt ihr Feuer im Brote und fandet Leben. // Auf die Opfer des Elias stieg Feuer herab und verzehrte (sie). / Feuer der Liebe wurde für uns zum Opfer des Lebens. / Feuer verzehrte die Opfern. / Dein Feuer, o Herr, aßen wir in deiner Opferrgabe.“ (X, 11–13)¹⁸

Die Eucharistiefeyer als Quelle von Geist und Leben

Der verdienstvolle Herausgeber der Werke Ephräms, der Benediktiner Edmund Beck, wies bereits 1954 auf die Eigenart der Aussagen Ephräms hin, nämlich neben der allgemeinen katholischen Lehre vom Opfercharakter und der Realpräsenz die Lehre vom (heiligen) Geist in der Eucharistie und die Bestimmung ihrer Wirkung als Vergeistigung, d.h. des Durchdrungen- und des Erfülltwerdens durch den heiligen Geist hervorzuheben.¹⁹ Damit stellte Ephräm im frühsyrischen Christentum sicher keine Ausnahme dar, vielmehr entfaltete er nur die spirituelle Bedeutung der ihm bekannten Geistesepiklese und ihrer Wirkung.

¹⁶ Gen 18,8f.

¹⁷ 1 Kön 18,38 und 2 Kön 1,10–14.

¹⁸ E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen*, 50 (35) [s. Anm. 15].

¹⁹ Ders., *Die Eucharistie bei Ephräm*, in: *Oriens Christianus* 38 (1954), 41–67, hier: 67.

Seine theologische und spirituelle Deutung dieser Geistepiklese macht auch auf besonders eindrucksvolle Weise klar, wie die Geistepiklese die Eucharistiefeier in eine für das westliche Christentum neue, bereichernde Perspektive rückt. Wird diese Perspektive ernstgenommen, korrigiert sie die einseitige Betonung der Eucharistie als Anamnese des Opfertodes, der Einsetzungsworte und dadurch auch der Rolle des Priesters als desjenigen, der diese Worte ausspricht. Gedächtnis des Opfertodes Christi und Teilhabe der Gläubigen an seinem Opfertod bilden keinen Endpunkt der Feier, sie münden aus in das Pfingstfest der Kommunion: Die Gläubigen werden vom heiligen Geist erfüllt, erneuert und transformiert.