


**Gerard Rouwhorst | Tilburg (NL)**

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

g.a.m.rouwhorst@uvt.nl

## Die Wiederentdeckung des Heiligen Geistes in der Liturgie

Seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat in den meisten westlichen Kirchen eine theologische Neubesinnung auf den Heiligen Geist stattgefunden.<sup>1</sup> Verschiedene Theologen haben auf die marginale Stellung des Heiligen Geistes in der westlichen Theologie und Spiritualität und insbesondere in der Liturgie<sup>2</sup> hingewiesen: Man sprach in diesem Zusammenhang sogar von einer „Geistvergessenheit“.<sup>3</sup> Besonders vielsagend – vor den Liturgiereformen des 20. Jahrhunderts – ist das Fehlen einer Anrufung des Heiligen Geistes (Geistepiklese) im *Canon Romanus*, dem eucharistischen Gebet der römisch-katholischen Liturgie, und einer Bitte um den Heiligen Geist in den meisten reformatorischen Abendmahlsliturgien. Das bedeutete: In einem der Kernrituale der Kirchen – an dessen regelmäßiger, sonntäglicher Teilnahme wenigstens für viele Katholik(inn)en, abgesehen vom Getauft-Sein, faktisch die Zugehörigkeit zur römisch-katholischen Kirche ablesbar war – kam die Wirksamkeit des Heiligen Geistes nicht explizit zum Ausdruck.

- 1 S. u.a. Y. Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*. Paris 1953, 129–179; K. Rahner, *Das Charismatische in der Kirche*, in: StZ 160 (1956/57), 161–186; W. Kasper, *Die Kirche als Sakrament des Geistes*, in: W. Kasper / G. Sauter, *Kirche – Ort des Geistes*. Freiburg i. Br. 1976, 13–55; D. Coffey, *Grace: The Gift of the Holy Spirit*. Milwaukee 1979.
- 2 Dazu wichtig sind Veröffentlichungen von E. Kilmartin, z.B. *The Active Role of Christ and the Holy Spirit in the Sanctification of the Eucharistic Elements*, in: TS 45 (1984), 225–253; ders., *Christian Liturgy I: Theology and Practice*. Kansas City 1988.
- 3 Insbes. O. Dilschneider, *Die Geistvergessenheit der Theologie. Epilog zur Diskussion über den historischen Jesus und kerygmatischen Christus*, in: ThLZ 86 (1961), 255–260.

Im Laufe des 20. Jahrhunderts wurden zahlreiche Versuche von Theologen unternommen, diese Geistvergangenheit zu korrigieren.<sup>4</sup> Dieses Anliegen fand auch in kirchlichen Dokumenten einen Widerhall. In Bezug auf die römisch-katholische Kirche ist insbesondere die dogmatische Konstitution des Zweiten Vaticanums *Lumen Gentium* über die Kirche zu erwähnen (bes. Kap. 4 und 48).<sup>5</sup> Die Neubesinnung auf die Rolle des Heiligen Geistes in den meisten Kirchen westlichen Ursprungs gab den Anstoß zu liturgischen Reformen, vor allem im Bereich der Eucharistiefeier und der Taufe. Das bekannteste Beispiel ist die (Wieder-)Einführung der Geistepiklesen in der Eucharistiefeier.<sup>6</sup> Doch auch in anderen Sakramenten und Riten wurde die Wirkung des Heiligen Geistes stärker betont.

Die Neubesinnung auf den Heiligen Geist ist in hohem Maß den ökumenischen Kontakten mit den Ostkirchen und einer vertieften Kenntnis ihrer theologischen, spirituellen und liturgischen Tradition – und einer positiven Wertschätzung solcher – zu verdanken. Dies gilt insbesondere für jene liturgischen Reformen, die zu einer stärkeren Betonung der Wirksamkeit des Heiligen Geistes geführt haben. Die Beeinflussung durch ostkirchliche, insbesondere byzantinische Traditionen ist unverkennbar und unbestritten. In mehreren Fällen sind sogar direkt und gezielt Elemente aus der byzantinischen Tradition übernommen worden.

In Bezug auf diese Entwicklungen ergeben sich mehrere Fragen. Erstens: Inwiefern kann man im Bereich der liturgischen Traditionen des Westens mit Recht von einer Geistvergangenheit sprechen? Zweitens: Worin unterscheiden sich die liturgischen Traditionen des Ostens, insbesondere der byzantinischen Liturgie, in dieser Hinsicht von denjenigen des Westens? Welche Stelle hat der Heilige Geist dort in den zentralen Sakramenten und Riten und in der Liturgie insgesamt inne? Schließlich: Was änderte sich (oder änderte sich vielleicht auch nicht?) in den westlichen Liturgiefeiern in Bezug auf die Rolle des Heiligen Geistes durch die liturgischen Reformen, die in den letzten Jahrzehnten durchgeführt wurden und oft mit einer Übernahme ostkirchlicher Elemente einhergingen? Welche Folgen hatten diese für den Inhalt und den Charakter der liturgischen Feiern, für die Beteiligung der Gläubigen, für die Rolle der Vorsteher(innen), für die liturgische Spiritualität? Ist der Versuch, die Marginalisierung des Geistes zu korrigieren, wirklich gelungen – oder ist es vielleicht bei ersten Ansät-

4 Für die Liturgie s. die in Anm. 2 genannten Werke von E. Kilmartin, zudem T. Berger / B. Spinks (Ed.), *The Spirit in Worship – Worship in the Spirit*. Collegeville 2009 (in Bezug auf die Eucharistie: P. Bradshaw, *The Rediscovery of the Holy Spirit In Modern Eucharistic Theology and Practice*, in: ebd., 79–96).

5 Vgl. dazu J. Moons, *The Spirit and the Church. A Redaction-Historical and Theological-Historical Analysis of the Pneumatological Renewal in Lumen Gentium*. Tilburg 2018.

6 S. dazu A. McGowan, *Eucharistic Epicleses, Ancient and Modern. Speaking of the Spirit in Eucharistic Prayer* (Alcuin Club Collections 89). London 2014.

zen geblieben? Falls das Letztere der Fall sein sollte: Welche Möglichkeiten gibt es, die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in den liturgischen Feiern und in der feiernden Gemeinschaft – die man von einer gläubigen Sicht her einfach voraussetzen darf – mittels Texten, Symbolen und Gebärden stärker zum Ausdruck zu bringen und zur Geltung kommen zu lassen?

Um die ersten beiden Fragen zu beantworten, machen wir uns kurz ein Bild der historischen Entwicklungen der Liturgien des Ostens und Westens, um feststellen zu können, welche Stelle der Heilige Geist in Texten, Symbolen und Riten innehatte (oder nicht innehatte). Im Idealfall müsste man dazu die liturgischen Traditionen in ihrem Gesamt miteinander vergleichen. Ich konzentriere mich auf zwei Kernrituale – die Initiation (Taufe und Firmung) und die Eucharistiefeier.

## Entwicklung des Taufrituals im Osten und im Westen

Die frühchristliche Taufe war ein komplexer Cluster ritueller Handlungen und Texte, der den Konversionsprozess eines neuen Christen bzw. einer neuen Christin und dessen bzw. deren Eingliederung begleitete. Trotz bestimmter Unterschiede zwischen diversen westlichen und östlichen Kirchen lässt sich im Taufritus, wie er in der Osternacht wenigstens ab dem 4. Jahrhundert gefeiert wurde, eine gemeinsame Struktur aus drei Hauptteilen wiedererkennen<sup>7</sup>: a) Vor der Taufe finden u.a. die Absage an den Teufel und die Zusage zu Christus statt, zudem ein oder zwei Salbungen des Hauptes, des ganzen Körpers oder bestimmter Körperteile mit Öl. Diese Salbungen bringen die Zugehörigkeit zu Christus und seiner Herde zum Ausdruck und schützen gegen die Macht des Bösen; b) die Wassertaufe mittels Untertauchen, zuvor eine ausführliche Segnung des Taufwassers; c) nach der Taufe eine Handauflegung oder Salbung (oder beides) und oft eine Besiegelung, d.h. eine Bezeichnung der Stirn mit dem Kreuzzeichen. Nur der ostsyrische Ritus weist bis zum 7. Jahrhundert eine zweigliedrige Struktur auf (nach dem Taufbad weder Salbung noch Handauflegung). Die Wirksamkeit des Heiligen Geistes war mit allen Phasen des Ritus verbunden. So war es z.B. üblich, das Öl zu segnen und dabei den Heiligen Geist herabzurufen. Eine prominente Rolle spielte der Heilige Geist bei der Taufwasserweihe (die in eine Geistesepiklese mündete) und (außer im ostsyrischen Ritus) bei der Salbung und/oder der Handauflegung nach der Taufe als Zeichen der Herabkunft des Heiligen Geistes.

7 Vgl. für die Entwicklung des Taufrituals in der Alten Kirche z.B. G. Kretschmar, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche*, in: *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes* V. Kassel 1970, 1–348; E. Ferguson, *Baptism in the Early Church. History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries*. Cambridge 2009; ein knapper Überblick bei G. Rouwhorst, *Liturgie in der alten Kirche des Ostens*, in: J. Bärsch / B. Kranemann, *Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens I*. Münster 2018, 155–200, hier: 182–185; M. Klöckener, *Liturgie in der alten Kirche des Westens*, in: ebd., 201–269, bes. 224–228.

In frühchristlichen Quellen werden für die Wirksamkeit des Heiligen Geistes zahlreiche Metaphern und Symbole verwendet. In den Texten für die Segnung des Taufwassers begegnet oft das Thema der geistigen Wiedergeburt des Täuflings. Der Heilige Geist steigt ins Taufwasser herab oder befruchtet das Taufwasser – ein johanneisches Motiv (Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Heiligen Geist, vgl. Joh 3,5). Die römische Segnung des Taufwassers stellt den Taufbrunnen als Mutterschoß vor, der vom Heiligen Geist, der ins Taufwasser hinabsteigt, befruchtet wird und Frauen wie Männer, Erwachsene wie Kinder gebiert.<sup>8</sup> Nach Ephräim dem Syrer „wohnt“ der Heilige Geist im Taufwasser und bekleidet den Täufling, der ins Taufwasser hinabsteigt, mit Feuer und Geist (*De Epiphania* IV,19). Theodor von Mopsuestia spricht von einer Neuschöpfung durch den Heiligen Geist, der auf das Wasser herabgekommen ist, und von einer Wiedergeburt zu einer anderen, erhabeneren Natur (*Homilie* XIV, 10).

Der Herabkunft des Heiligen Geistes während der Salbung oder der Handauflegung wird eine Vielfalt von Wirkungen zugeschrieben: Sündenvergebung, aber auch geistliche Heiligung und geistliche Erneuerung. Cyrill von Jerusalem (*Mystagogische Katechese* III, 1–3) bringt die Salbung nach der Taufe mit dem Herabkommen des Heiligen Geistes in der Gestalt einer Taube nach der Taufe Jesu im Jordan in Zusammenhang. Augustinus und Ambrosius deuten die Handauflegung bzw. die Bezeichnung mit dem Kreuzzeichen als die Verleihung der Geistesgaben von Jes 11,2 (vgl. Augustinus, *De baptismo* 3,11 und Ambrosius, *De sacramentis* III, 8; *De mysteriis* 42). Dieses Motiv ging schon sehr früh in die Liturgie der Stadt Rom ein, wo es im vom Bischof gesprochenen Gebet zur Handauflegung und in der Besiegelung nach der Taufe begegnet (vgl. z.B. *Sacramentarium Gelasianum Vetus*, Nr. 449/451).

### Fragmentierung in Taufe und Firmung

Im Osten hielt man immer am ganzheitlichen Charakter des Taufrituals fest. Deshalb blieb dort immer klar ersichtlich, dass der Heilige Geist im gesamten Taufgeschehen wirksam ist. Das Spektrum an Vorstellungen und Bildern, die das Wirken des Heiligen Geistes theologisch und spirituell deuteten, blieb vollstän-

8 Vgl. eine Passage aus dem Altgelasianum, das vermutlich den ältesten erhaltenen Text beinhaltet: Der Heilige Geist „möge dieses zur Wiedergeburt des Menschen bereitete Wasser befruchten, durch die geheimnisvolle Beimischung des Lichtes [der Kerzen neben dem Taufbrunnen, GR], auf dass, nach Empfang der Heiligung aus dem unbefleckten Schoße der göttlichen Quelle, wiedergeboren zu einer neuen Kreatur eine himmlische Nachkommenschaft hervorgehe und die Gnade diejenigen, die sich körperlich durch das Geschlecht oder zeitlich durch das Alter voneinander unterscheiden, zu einer Kindheit gebäre (445) (...) es steige herab in diesen gefüllten Brunnen die Kraft des Heiligen Geistes und befruchte die ganze Substanz dieses Wassers mit der Kraft der Wiedergeburt (...) hier soll die Natur, nach Deinem Ebenbild gegründet und zu ursprünglicher Weihe erneuert, von allem Schmutz gereinigt werden“ (lateinischer Text: L. Mohlberg, *Liber sacramentorum romanae ecclesiae ordinis anni circuli*. Verbessert u. erg. v. L. Eizenhöfer. Rom <sup>3</sup>1981, 73f.).

dig erhalten. Im Westen hingegen wurde das Initiationsritual fragmentiert.<sup>9</sup> Die Entstehung der Firmung als eigenes Sakrament, aber auch die faktische Trennung zwischen der Segnung des Taufwassers und der Taufe führte dazu, dass die Wirksamkeit des Heiligen Geistes auf die Firmung beschränkt und nicht mehr mit der Initiation insgesamt in Zusammenhang gebracht wurde – nicht in der offiziellen Sakramententheologie, doch faktisch in der gängigen Katechese und im Bewusstsein der Gläubigen. Themen wie die Wiedergeburt durch die Taufe oder die Herabkunft des Geistes in das Taufwasser oder der Zusammenhang mit der Taufe Jesu im Jordan gerieten in den Hintergrund. Der Akzent verlagerte sich immer mehr auf die Vergebung der Sünden, besonders der Erbsünde.

## Die eucharistische Geistepiklese im Osten

Für die Eucharistiefeier zeichnen sich bezüglich der Rolle des Heiligen Geistes zwei unterschiedliche Traditionsstränge ab.<sup>10</sup> Für einen Großteil des Ostmittelmerraums war eine Geistepiklese von Anfang an ein wesentlicher Bestandteil des Eucharistischen Gebetes; sie galt sogar als dessen ritueller Kulminationspunkt. In Nordafrika und Rom dagegen (vermutlich anfänglich auch in Alexandrien und Ägypten) lag der Akzent eher auf der Darbietung des Dankopfers der Gläubigen (im Anschluss an das Herbeibringen oder Sammeln der Gaben): Hier findet sich keine Spur einer Geistepiklese. Während diese in Ägypten schon sehr früh eingeführt wurde, war das in Nordafrika nicht der Fall und vor allem auch nicht in Rom: Die Entstehung des Canon Romanus prägte die eucharistische Theologie und Spiritualität tiefgehend. Welches Bild vom Heiligen Geist und seiner Wirksamkeit geht aus den östlichen Geistepiklesen hervor?

### Transformation der Gaben und der Gläubigen

In der frühen Kirche sind keine Geistepiklesen bezeugt, worin der Geist ausschließlich entweder auf die Gaben oder auf die Gläubigen herabgerufen wird.<sup>11</sup> Mit anderen Worten: Es gab keine reinen Konsekrationsepiklesen und Kommunionepiklesen. Man findet zwar Beispiele einer doppelten Anrufung des Heiligen Geistes (u.a. in der ägyptischen Markusanaphora), und zwar eine vor und eine nach dem Einsetzungsbericht. Doch in beiden Texten wird der Geist über die Gaben herabgerufen mit der Bitte, dass er sie segne und heilige. Das bedeu-

9 Vgl. für die Entwicklung der Taufe und der Firmung im westlichen Mittelalter: B. Kleinheyer, *Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche* (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 7,1). Regensburg 1989, 96–136 (Taufe) u. 191–209 (Firmung).

10 G. Rouwhorst, *Frühchristliche Eucharistiefeiern: Die Entwicklungen östlicher und westlicher Traditionsstränge*, in: D. Hellholm / D. Sänger, *The Eucharist – Its Origins and Contexts*. Vol. II: *Patristic Traditions, Iconography*. Tübingen 2017, 771–786.

11 Vgl. für die Epiklesen der frühchristlichen Anaphoren: McGowan, *Eucharistic Epicleses*, 50–86 [s. Anm. 6].

tet, dass sie in den Leib und in das Blut Christi transformiert werden. Dieser Passus geht sofort über in die Bitte um die Transformation der Gläubigen, die von den konsekrierten Gaben essen und trinken werden. Transformation der Gaben und Transformation der Gläubigen lassen sich nicht voneinander trennen. Übrigens war eine doppelte Geistepiklese, wie man sie unter anderem im *Missale Romanum* von 1970 findet, die Ausnahme. Die Mehrzahl der frühchristlichen eucharistischen Gebete kennt nur eine Geistepiklese, und zwar nach dem Einsetzungsbericht.

Die Texte der Geistepiklesen schreiben dem Kommunionempfang eine Vielfalt von Wirkungen zu: am häufigsten die Sündenvergebung und die Teilhabe (*koinonia*) am Leib Christi, Teilhabe an der Auferstehung, am neuen Leben, Heiligung von Körper und Seele. Es sind – und das ist auffallend – die gleichen Motive, die auch bei der Taufe begegnen (Vergebung der Sünden, Heiligung von Körper und Seele). Theodor von Mopsuestia verbindet das Motiv der Teilhabe am Leib Christi, also die eucharistische Kommunion, mit der Taufe: Wie die Christen „durch Wiedergeburt zu einem Leib vollendet werden“, so werden sie „durch die Teilhabe (*koinonia*) am Leib unseres Herrn zu einem Leib und werden in Einmütigkeit und Frieden und in der Sorge um das Rechtschaffene zu einem einzigen Beieinandersein und einer Einheit verbunden“ (*Hom.* 16, 13). Kurz: Der Empfang des Brotes und des Weines, über die der Heilige Geist herabgerufen worden ist, ist eine Aktualisierung der Taufe. In ihr wurde ja der Name des dreieinen Gottes auf den Täufling herabgerufen.

Der hohe Stellenwert, den die Geistepiklese (insbesondere deren zweiter Teil) im eucharistischen Gebet hat, hat Folgen für die innere Dynamik der ganzen Eucharistiefeier. Sie orientiert die Anaphora explizit auf die Kommunion hin. Die Kommunion der Gläubigen – und zwar in beiderlei Gestalten – ist der Höhepunkt der gesamten Feier.

## Das Fehlen der Geistepiklese im Westen und ihre Konsequenzen

Nordafrika und Rom setzen dagegen sehr früh andere Akzente. Das geht ganz klar aus dem *Canon Romanus* hervor. Dieser Text besteht im Grunde aus einer Reihe von kurzen Gebetstexten: Gott möge die Gaben von Brot und Wein, die ihm als Dankopfer dargebracht werden, wohlwollend annehmen, wie er auch das Opfer Christi angenommen hat. Das geschieht in der Hoffnung, dass dieses geistliche Dankopfer denjenigen, die es dargebracht haben (aber auch anderen lebenden und verstorbenen Mitgliedern der Gemeinschaft), zum Heil gereichen werde. Der Akzent liegt dabei auf der Darbringung des Dankopfers durch die Gemeinschaft der Christ(inn)en und auf der Rezitation des Einsetzungsberichtes. Eine Geistepiklese fehlt. Das hat zur Folge, dass es kein Bindeglied zwischen eucharistischem Gebet und Kommunion gibt. Der Zusammenhang mit der

Kommunion (mittels einer „Kommunionepiklese“) ist weniger klar als in den östlichen Anaphoren. Faktisch kulminiert die Kette von kurzen Darbringungsgebeten im *Supplices*-Teil: Die Gaben, die durch die Hände des Engels auf dem himmlischen Altar dargebracht werden, mögen diejenigen, die an der Kommunion teilhaben werden, mit himmlischem Segen und Gnaden erfüllen. Im letzten Teil des Kanons wird Gott gebeten, die Verstorbenen und die Mitfeiernden mögen am Leben der Heiligen teilhaben – nach dem Tod, aber nicht während der Kommunion.

Dieser Text hat sich zwischen dem 4. und 7. Jahrhundert ausgestaltet. Aber seine weitere Überlieferungsgeschichte, die Entwicklung seines rituellen Rahmens und die theologische Deutung sind mitzubedenken.<sup>12</sup> Nicht länger gilt die Gemeinschaft (die *familia*) der Gläubigen, sondern der „zelebrierende“ Priester als das Subjekt des Gebetes. Der Einsetzungsbericht avanciert immer mehr zum exklusiven Höhepunkt des Kanons und der ganzen Messfeier: Die Wandlung der eucharistischen Gaben durch den Priester und die seit dem 12. Jahrhundert darauf folgende Erhebung der Hostie und des Kelches galten als der rituelle Höhepunkt der Messfeier.<sup>13</sup> Dies wiederum förderte eine fortschreitende Sacerdotalisierung („Verpriesterlichung“) der Eucharistiefeier im Laufe des Mittelalters. Der Laienkelch verschwand und wurde schließlich offiziell abgelehnt (d.h. Kelchkommunion blieb dem Priester vorbehalten). Nach dem Konzil von Trient versuchte man, den genauen Moment der Aktualisierung des Opfers Christi mit bestimmten rituellen Handlungen des Priesters zu identifizieren (separate Konsekration von Brot und Wein oder die „Destruktion“ des konsekrierten Brotes, wenn der Priester die Hostie konsumiert).<sup>14</sup> Diese Kombination von Betonung des Opfercharakters und der zentralen Rolle des Priesters prägte in hohem Maße die Entwicklung der eucharistischen Theologie und Frömmigkeit im Westen seit dem Mittelalter und rief ihrerseits wiederum die Reaktion der Reformatoren hervor. Der Heilige Geist spielte dabei keine, oder höchstens eine marginale, Rolle.

Phänomene wie Elevation und Verehrung der Hostie – innerhalb oder auch außerhalb der Eucharistiefeier, ohne dass kommuniziert wurde – sind im Osten unbekannt.<sup>15</sup>

12 Vgl. z.B. E. Kilmartin, *The Eucharist in the West*. Collegeville 1998, bes. 79–178; A. Angenendt, *Offertorium. Das mittelalterliche Messopfer* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 101). Münster 2014.

13 Vgl. dazu H. B. Meyer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral* (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 4). Regensburg 1989, 232–233; J. Bärsch, *Liturgie im Hoch- und Spätmittelalter*, in: J. Bärsch / B. Kranemann, *Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens I*, 329–376, bes. 346 [s. Anm. 7].

14 Vgl. z.B. E. Kilmartin, *The Eucharist in the West*, 183–186 [s. Anm. 12]; R. Daly, *Sacrifice Unveiled. The True Meaning of Christian Sacrifice*. London – New York 2009, 158–166.

15 Vgl. R. Taft, *Reservation and Veneration of the Eucharist in the Orthodox Traditions*, in: B. Groen / S. Hawkes-Teeple / S. Alexopoulos (Ed.), *Inquiries into Eastern Christian Worship*, in: *Eastern Christian Studies* 12. Leuven 2012, 99–120.

## Liturgische Reformen: Ende der Geistvergessenheit?

Der kurze Überblick über die historische Entwicklung zweier wichtiger Kernrituale und der Vergleich zwischen Ost und West hat gezeigt, dass man in Bezug auf die westliche Liturgie ohne Übertreibung von einer zunehmenden Geistvergessenheit – oder doch wenigstens von einer Marginalisierung des Heiligen Geistes sprechen kann. Dies blieb nicht ohne weitreichende Folgen für wichtige Aspekte der Liturgie. Können die eingangs kurz erwähnten liturgischen Reformen, die seit der Mitte des 20. Jahrhunderts in verschiedenen westlichen Kirchen durchgeführt wurden, zu einer Überwindung der liturgischen Geistvergessenheit im Westen beitragen?

Zuerst: Um welche Erneuerungen handelt es sich hier konkret? Hier wird man zwischen den verschiedenen Traditionen differenzieren müssen. Dabei springen insbesondere die Unterschiede zwischen der römisch-katholischen Liturgie und den liturgischen Traditionen der Protestanten ins Auge. Sie hängen mit unterschiedlichen Auffassungen zur Amtstheologie sowie hinsichtlich der Bedeutung von Segnungen und der Materien (Wasser, Brot, Wein), die in der Taufe und in der Eucharistiefeier verwendet werden, zusammen. Trotzdem lassen sich einige allgemeine Tendenzen unterscheiden.

Im Zusammenhang mit der Taufe ist auf die Wiederentdeckung der Segnung des Taufwassers als integraler Bestandteil des Taufrituals hinzuweisen. In der römisch-katholischen Liturgie knüpfte man an der alten, im Westen aufgegebenen und im Osten bewahrten Praxis an, um das Taufwasser nicht nur einmal jährlich in der Osternacht, sondern anlässlich jeder Taufe (außerhalb der Osterzeit) zu segnen. Das bedeutet, dass anlässlich jeder Taufe erneut darum gebetet wird, dass die Kraft des Heiligen Geistes in die Taufquelle hinabsteige. Ferner ist zu bemerken, dass die liturgischen Bücher mehrerer protestantischer Kirchen, die im Allgemeinen keine Segnung des Taufwassers kannten, wieder Texte für eine solche Segnung enthalten – worin um die Herabkunft des Heiligen Geistes gebeten oder dessen Wirksamkeit in der Taufe wenigstens hervorgehoben wird.

Im erneuerten Firmungsritual der römisch-katholischen Liturgie ist die alte Salbungsformel durch eine neue ersetzt worden. Sie ist nahezu identisch mit der in der byzantinischen Liturgie benutzten und lautet: „Empfange das Siegel des Heiligen Geistes“.<sup>16</sup> Diese Änderung brachte die zentrale Firmungsformel deutlicher in Einklang mit der (übrigens traditionellen) Deutung der Salbung als Geistesgabe. In vielen protestantischen Kirchen, die vorher keine Firmung kannten, ist diese wieder neu eingeführt worden (wenigstens wird dazu die Möglichkeit geboten).

<sup>16</sup> Vgl. zur Herkunft dieser Formel: L. Ligier, *La confirmation. Sens et conjoncture oecuménique hier et aujourd'hui* (Théologie historique 23). Paris 1973, 65–73.

Die Neuerung, die am auffälligsten und am weitesten verbreitet ist, ist die eingangs schon erwähnte Einführung einer oder mehrerer Geistepiklese(n) im eucharistischen Gebet bzw. Abendmahlsgebet.<sup>17</sup> Die eucharistischen Hochgebete, die ins römisch-katholische *Missale Romanum* von 1970 aufgenommen wurden, enthalten eine doppelte Geist-Epiklese: eine Konsekrationsepiklese vor dem Einsetzungsbericht (Bitte um Transformation) und eine Kommunionepiklese nach dem Einsetzungsbericht (Bitte um die Transformation der Gläubigen). Auch außerhalb der römisch-katholischen Kirche ist diese Form von einigen Kirchen bezeugt. Aber im Allgemeinen gibt es dort nur eine einzige Epiklese, und zwar nach dem Einsetzungsbericht. In ihr wird der Heilige Geist sowohl über die Gaben als auch über die Gläubigen, die diese Gaben in der Kommunion empfangen werden, herabgerufen.

Diese kurze Aufzählung dokumentiert den ernsthaften Versuch, die zentrale Stellung des Heiligen Geistes in zwei der wichtigsten Kernritualen deutlicher zum Ausdruck zu bringen. Aber man muss auch eingestehen, dass – abgesehen von der Firmung – die Zahl und der Umfang jener Textpassagen, die sich auf den Heiligen Geist beziehen, innerhalb der Taufe und der Eucharistiefeyer relativ gering sind. Insbesondere die eucharistischen Epiklesen bestehen faktisch aus einem (noch dazu: kurzen) Satz. Dieser wird nur laut „gelesen“ – ohne irgendwelche rituelle Inszenierung, ohne besondere Intonation oder Akklamation durch die Gläubigen. Der Heilige Geist wird zwar genannt. Aber ohne ein sehr konzentriertes Zuhören entgeht den Gläubigen wohl die Bedeutung der Wirksamkeit des Heiligen Geistes. Der reiche Schatz an Motiven, Bildern und Metaphern zur Wirksamkeit des Geistes, den die frühchristlichen Epiklesen, aber auch die östlichen und westlichen Tauftraditionen, Hymnen und Lieder (*Veni Creator Spiritus*) bieten (Wiedergeburt, Auferstehung, Erleuchtung, Pfingstfeuer), blieb zum größten Teil ungenutzt.<sup>18</sup> Hier gibt es noch viele Möglichkeiten, um die Wirksamkeit des Heiligen Geistes nicht nur im eucharistischen Gebet, sondern auch im Wortgottesdienstteil der Eucharistiefeyer und sowieso in Wort-Gottes-Feiern zum Ausdruck zu bringen und zur Geltung kommen zu lassen.

Darüber hinaus verraten insbesondere die römisch-katholischen Texte eine bestimmte Ambivalenz in Bezug auf die genaue Position des Heiligen Geistes in seinem Verhältnis zum Sohn, aber auch zur feiernden Gemeinschaft. Gelegentlich bekommt man den Eindruck, dass der Heilige Geist letztendlich doch dem Sohn untergeordnet bleibt. Das zentrale Thema der Kommunionepiklesen scheint die Einheit der Gläubigen und die gemeinsame Teilhabe am Leib Christi zu sein. Der Heilige Geist ist derjenige, der die Gläubigen vereinigt zum Leib

17 S. für eine Übersicht und eine einsichtsvolle Analyse einer Reihe moderner römisch-katholischer, anglikanischer, presbyterianischer und lutherischer Geistepiklesen: A. McGowan, *Eucharistic Epicleses*, 144–261 [s. Anm. 6]. Vgl. zudem: H. B. Meyer, *Eucharistie* [s. Anm. 13].

18 So auch A. McGowan, *Eucharistic Epicleses*, 269–272 [s. Anm. 6].

Christi. Doch welche Rolle spielt der Heilige Geist in der Gemeinschaft von Gläubigen, von Frauen und Männern, aber auch in ihrem persönlichen Leben und der geistlichen Entwicklung, nachdem sie in den Leib Christi eingegliedert worden sind (vgl. dazu manche neutestamentlichen Stellen, die die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Gemeinde, nach der Himmelfahrt Jesu betonen: 1 Kor 14; Joh 14,16)? Ein weiterer Punkt, welcher der Klärung bedarf, ist das Verhältnis zwischen den Ordinierten und den „nur“ Getauften. Die doppelte Epiklese vermittelt den Eindruck, dass die Wirksamkeit des Heiligen Geistes primär an die liturgischen Handlungen des Priesters gebunden ist. Die Unterscheidung einer Konsekrationsepiklese vor und einer Kommunionepiklese nach dem Einsetzungsbericht ist das Ergebnis einer (nicht unproblematischen und darum oft debattierten) Kompromisslösung.<sup>19</sup> Einerseits wollte man der Wirksamkeit des Heiligen Geistes einen deutlichen Platz einräumen, andererseits am hohen Stellenwert des Einsetzungsberichtes festhalten. Die „Lösung“ war, die Bitte um die Verwandlung der Gaben durch den Heiligen Geist vor den Einsetzungsbericht zu setzen. Das erweckt den Eindruck, dass der Heilige Geist die Gaben durch den vom Zelebranten ausgesprochenen Einsetzungsbericht konsekriert – was wiederum die Rolle des Einsetzungsberichtes und des konsekrierenden Priesters bestätigt oder verstärkt. Wenn man an dieser Lösung festhält, sollte auf andere Weisen (durch Lieder, Gebete, Gebärden) deutlich werden, dass die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der feiernden Gemeinde nicht einfach an den Klerus gebunden ist.

## Fazit

Die erwähnten liturgischen Reformen haben zu einer Korrektur der Geistvergesenheit beigetragen. Aber es kann sich nur um einen ersten Ansatz handeln. Was das für die Liturgie insgesamt, für die Art des Feierns generell und für die Feier der genannten Sakramente bedeutet, ist noch längst nicht hinreichend durchdacht und noch auszuloten.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., 173–178 (dort auch Lit.).