

Zur sakramententheologischen Relevanz anamnetisch-epikletischer „Hochgebete“ in der Sakramentenliturgie

Es gibt keine Sakramente außerhalb der Liturgie. Mag die Gestalt der Sakramentenfeier auch noch so reduziert sein, so bleiben doch die Sakramente wesentlich ein liturgisches Geschehen. Insofern wird man sagen können, daß es vorgängig zu aller theologischen Reflexion *über* die Sakramente eine tatsächliche Praxis der Sakramentenfeier gegeben hat oder – mit anderen Worten – daß die Sakramentenliturgie der Sakramententheologie vorausgeht. Damit wird natürlich nicht geleugnet, daß sakramententheologische Reflexion von frühester Zeit an auch wieder Konsequenzen für die liturgische Gestalt der Sakramente hatte. Doch ist das logische *Prä* der Sakramentenfeier nicht zu übersehen. Es zeigt sich eindrucksvoll in den Vätertexten, in denen die Sakramententheologie gleichsam als Kommentar zur Sakramentenliturgie entwickelt wird: Zu denken ist etwa an die einschlägigen Abschnitte in der Apologie Justins († um 165) oder an die Katechesen, in denen Cyrill († 386) bzw. Johannes von Jerusalem († 417), Ambrosius von Mailand († 397), Johannes Chrysostomus († 407) oder Theodor von Mopsuestia († 428) das sakramentale Geschehen beschrieben und gedeutet haben.

Lange Zeit hat die konkrete Sakramententheologie freilich die tatsächliche Sakramentenliturgie weitgehend ignoriert. Das logische *Prä* der Sakramentenfeier findet allerdings zu Recht heute wieder – und wenn der Eindruck nicht täuscht – sogar verstärkt Beachtung. Dies ist nicht nur eine liturgiewissenschaftliche Wunschvorstellung. Das zeigen zwei ganz unterschiedliche Zeugen, die sich aus sehr verschiedener Perspektive mit dem Sakrament der Ehe beschäftigt haben.

Schon 1958 hat der Münchener Kanonist *Klaus Mörsdorf* (1909–1989) darauf hingewiesen, man dürfe nicht übersehen, daß das, was die Liturgie der Eheschließung über eine dürre Rechtsform hinaus kundgibt, auch für das Verständnis der Rechtsform von Wichtigkeit ist. Bei einem liturgischen Akt, der zugleich Rechtsakt ist, wäre es für ein geistliches Recht verhängnisvoll, an dem achtlos vorbeigehen zu wollen, was der liturgische Ritus der Rechtsform voraus hat: das tiefere Eindringen in den Sinn des geistlichen Geschehens.⁴¹⁾ Im Jahre 1988, also 30 Jahre später, fordert der Dogmatiker und Küng-Schüler *Urs Baumann* in seiner Tübinger Habilitationsschrift, „für die Bestimmung der *Sakramentalität* der Ehe statt von einer vagen religiösen Symbolik des Ehelebens vom *kirchlich-liturgischen Akt der Eheschließung* auszugehen“⁴²⁾. Exemplarisch belegen die beiden Äußerungen, daß in der jüngeren Vergangenheit und in der Gegenwart offensichtlich die Bereitschaft wächst, die konkrete Sakramentalität zur Ausgangspunkt oder zumindest zu einem maßgeblichen Bezugspunkt sakramententheologischer Reflexionen zu wählen.

Wichtig ist dabei, nicht allein an einem zuvor bestimmten sakramentalen Kernritus anzusetzen, sondern – worauf schon *Michael Schmaus* (1897–1993) hingewiesen hat³⁾ – bei der Vollform der Sakramentenfeier. Denn natürlich hatte auch die theologische Spekulation in Mittelalter und Neuzeit einem sakramentalen Kerngeschehen Aufmerksamkeit entgegengebracht. Systemleitend war aber dabei die Bestimmung von Materie und Form der verschiedenen Sakramente und die Bestimmung der notwendigen Bedingungen für das Zustandekommen der Sakramente. Alles übrige gehörte zu den begleitenden Zeremonien, war notwendig für die erlaubte Feier der Sakramente, hatte aber mit dem Sakrament selbst nichts zu tun.

Eine Analyse verschiedener Sakramentenfeiern in Geschichte und Gegenwart läßt erkennen, daß innerhalb der Vollform der Sakramentenfeier der zelebrative Höhepunkt nicht einzelne isolierte, als *forma sacramenti* bestimmte sakramentale Worte sind. So wird

etwa schon seit längerem darauf hingewiesen, daß der wesentliche Vollzug innerhalb der Eucharistiefeier nicht einfach das Aussprechen der Herrenworte sei, sondern das Sprechen der Danksagung über Brot und Wein und damit der treue Nachvollzug dessen, was Jesus bei seinem Abschiedsmahl getan habe⁴⁾. Das literarische Genus dieser Danksagung der Eucharistiefeier konnte näher bestimmt werden als anamnetisch-epikletisches Segensgebet. Wesentlich handelt es sich also hier um eine Eulogie, ein Lob- und Dankgebet, in dem aus der Preisung für die bereits erfahrene Güte Gottes eine Bitte um Gottes heilsames Wirken in der Gegenwart erwächst.

Der vermutlich von *Anton Baumstark* 1903 geprägte und heute übliche Begriff „eucharistisches Hochgebet“ bestimmt diesen Text als das ranghöchste Gebet der Eucharistiefeier⁵⁾. Auch in anderen Sakramentenfeiern gibt es solche anamnetisch-epikletischen Gebete, die also demselben literarischen Genus angehören und zugleich eine ausgezeichnete Bedeutung innerhalb der Dramaturgie der jeweiligen Sakramentenfeier haben⁶⁾. So sind etwa die Weihegebete der Bischofs-, Priester- und Diakonenordination feierliche Gebete, die eine anamnetisch-epikletische Grundstruktur haben. Ähnlich wie beim eucharistischen Hochgebet sind hier die zur Gültigkeit erforderlichen Worte Bestandteil des jeweiligen Weihegebetes. Anders ist es aber bei Taufe und Trauung. Auch hier finden sich in der Vollform der Sakramentenfeier anamnetisch-epikletische Gebete, doch haben diese mit der von der klassischen Sakramententheologie bestimmten sakramentalen Form nichts zu tun: Das große anamnetisch-epikletische Gebet der Tauffeier ist die *Benedictio et invocatio Dei super aquam*⁷⁾, der Lobpreis und die Anrufung Gottes über dem Wasser⁸⁾ – auch Taufwasserweihe genannt –, das entsprechende Gebet der Trauung ist die *Benedictio nuptialis*⁹⁾, der feierliche Trauungssegnen¹⁰⁾.

Die systematische Isolierung des sakramentalen Geschehens aus dem liturgischen Kontext und die Festlegung bestimmter

Worte als *forma sacramenti* mag für die Bestimmung einer gültigen Sakramentenfeier hilfreich sein, weil sie Ängstlichkeit und Unsicherheit vermeiden hilft. Für ein angemessenes Verständnis der sakramentalen Feiern und der Sakramente selbst hat dieser Vorgang jedoch äußerst negative Folgen. Denn aus dem Blick fällt das zentrale Wortgeschehen der Sakramentenfeier, das Sprechen des anamnetisch-epikletischen Gebetes, des „Hochgebetes“ dieser Feier. Gerade hier aber wäre anzusetzen, wenn Sakramententheologie ihren Ausgangspunkt bei der Sakramentenliturgie nehmen will. Einige Konsequenzen aus einem solchen liturgie- und sakramententheologischen Programm sollen im folgenden aufgezeigt werden. Daß dabei für die einzelnen Sakramente mehr als hier möglich unterschiedliche Akzente gesetzt werden müßten, ist vorauszusetzen, kann aber nicht im einzelnen ausgeführt werden.

These 1: *Das anamnetisch-epikletische „Hochgebet“ charakterisiert Sakramentenfeier als ekklesiales Geschehen.*

Im Gegensatz zu den indikativisch oder imperativisch formulierten Spendeformeln „Ich taufe dich ...“ oder „Sei besiegelt durch die Gabe Gottes, den Heiligen Geist“ lassen die „Hochgebete“ der Sakramentenfeier deutlich erkennen, daß es bei den Sakramenten nicht um ein isoliertes Geschehen zwischen einem Spender und einem Empfänger geht, sondern um ein ekklesiales Ereignis. Denn die anamnetisch-epikletischen Gebete sind von ihrer Gattung her Vorstehergebete, die im Namen der ganzen versammelten Gemeinde gesprochen werden: Sie sind formuliert in der 1. Person Plural („Wir preisen dich ... Wir bitten dich“) und werden abgeschlossen durch das zustimmende „Amen“ der Gemeinde, die sich damit das Gebet zu eigen macht⁽¹¹⁾.

These 2: *Das anamnetisch-epikletische „Hochgebet“ ist Ausdruck des dialogischen Charakters der Sakramentenliturgie und der Sakramente.*

Die Besinnung auf den sakramentalen Charakter der Liturgie hat zu den Elementen gehört, die ein einseitig kultisches Verständnis der Liturgie überwinden ließen. Wie im Wort der Schrift so wird auch in den Sakramenten das vorgängige Handeln Gottes für den Menschen und am Menschen erfahrbar. Die Besinnung auf den liturgischen Charakter der Sakramente zeigt, daß auch die Sakramente nicht nur eine katabatische, d. h. herabsteigende Dimension und eine soterische, d. h. heilsvermittelnde Funktion haben; sie sind also nicht allein Ausdruck der Heiligung des Menschen durch Gott. Die „Hochgebete“ der Sakramentenfeier und ihre aus jüdischer Tradition entlehnte berakah-Struktur verdeutlichen, daß nicht nur anläßlich der Sakramentenfeier Gebete gesprochen werden, sondern daß die Sakramente wesentlich geprägt sind durch das lobende und dankende Beten der Kirche und insofern selbst auch eine anabatische, d. h. aufsteigende Dimension und eine latreutische, d. h. anbetende Funktion haben. In ihnen wird also nicht nur die Heiligung des Menschen bewirkt, sondern zugleich „Gott Verehrung erwiesen“⁽¹²⁾, worauf zu Recht auch der Codex Iuris Canonici hinweist. Wie jede liturgische Feier hat also auch die Sakramentenfeier eine dialogische Struktur: In ihr kommt Gott auf den Menschen zu, doch der Mensch steht auch lobend, preisend und mit Dank vor Gott und gibt so Antwort auf das bereits erfahrene Handeln Gottes.

These 3: *Der anamnetische Charakter der „Hochgebete“ läßt erkennen, daß in der Sakramentenfeier das in der Heilsgeschichte erwirkte Heil gegenwärtig gesetzt und konkreten Gliedern der Kirche zugesprochen wird.*

Grundlegend für christliches Beten, christliche Liturgie und das sakramentale Handeln ist die Erinnerung an das Heilshandeln Got-

tes in der Geschichte, vor allem an sein unüberbietbares Heilshandeln in Jesus Christus. Beten, Gottesdienst feiern und sakramentales Handeln sind allein sinnvoll, weil Gott bereits in der Geschichte sich als ein Gott erwiesen hat, der Gebete hört und helfend und heilend sein Volk begleitet. Die „Hochgebete“ der Sakramentenfeier erinnern Gottes Heilstaten in der Vergangenheit und geben damit zugleich einen Rahmen, aus dem heraus das hier und jetzt gefeierte Heil gedeutet werden soll. Diese Anamnese innerhalb der Gebete macht aber zugleich deutlich, daß die hier und jetzt versammelte Gemeinde Anteil erhalten will an dem einst gewirkten Heil. Der anamnetische Charakter der „Hochgebete“ verweist auf den anamnetischen Charakter der Sakramente selbst. Denn sie sind nicht ein neues Heilswerk neben dem Erlösungswerk Christi, sondern sind Aktualisierung und Vergegenwärtigung des *mysterium paschale*, dessen Zuwendung und Konkretion in der Gegenwart.

These 4: Der epikletische Charakter der „Hochgebete“ läßt erkennen, daß Sakramente „in der Kraft des Heiligen Geistes“ (SC 6) gewirkt werden und gnadenhaftes Geschenk Gottes bleiben.

Der anamnetische Teil der „Hochgebete“ begründet und ermöglicht die nachfolgende Bitte¹³): Weil das Volk Gottes in der Vergangenheit Gottes heilshafte Zuwendung erfahren hat und weil die Kirche diese Erfahrungen erinnert, deshalb hat es Sinn und deshalb hat die Gemeinde Grund für das Vertrauen, auch jetzt um seine gnadenhafte Zuwendung für sich und ihre Glieder zu beten. Die Epiklese als Anrufen des Namens Gottes und vor allem als Bitte um den Geist Gottes zeigt zugleich, daß Sakramente nur geschehen können in der Kraft des Geistes. Trotz aller Sicherheit, die der Kirche und ihrem sakramentalen Tun verbürgt ist, bleiben die Sakramente Werk Gottes, der das Tun der Kirche mit seiner Kraft erfüllen muß. Betonen die indikativischen Spendeformeln die Vollmacht, aus der heraus die Kirche sakramental handeln kann, so halten die epi-

kletischen Bitten der sakramentalen „Hochgebete“ lebendig, daß sakramentale Handlungen nicht autonome Taten der Kirche aus eigener Macht sind, sondern geistgewirktes Geschenk Gottes bleiben.

These 5: Einseitige sakramententheologische Vorstellungen finden im anamnetisch-epikletischen „Hochgebet“ der Sakramentenfeier eine kritische Instanz und werden so relativiert.

Ein wichtiges Beispiel für diese These dürfte die Analyse der Vollform der Trauungsliturgie sein. Deshalb soll die These exemplarisch konkretisiert werden:

Die liturgische Bedeutung des Trauungssegens relativiert die Rede von den Brautleuten als alleinigen Spendern des Ehesakramentes.

„Wir spenden uns das Sakrament der Ehe“, so stand es in diesen Tagen auf der Hochzeitsanzeige einer katholischen Theologin und eines katholischen Theologen. Damit folgten die beiden der meist vertretenen theologischen Meinung, daß die Brautleute bei der Trauung gegenseitig die alleinigen Spender dieses Sakramentes seien¹⁴). Im Blick auf eine Analyse der Trauungsliturgie und vor allem auf die Bedeutung des Feierlichen Trauungssegens stellt sich allerdings die Frage, ob diese Auffassung nicht zumindest eine höchst einseitige und damit zumindest stark verkürzende Sicht des Ehesakramentes zum Ausdruck bringt.

Nach den vorkonziliaren Ritualien und nach dem Codex Iuris Canonici von 1917 wurde der feierliche Segen bei der Trauung eher wie ein besonderes Vorrecht behandelt, das nur unter bestimmten Umständen gewährt wurde. Denn den sogenannten Brautsegens erhielt nur eine katholische Braut bei ihrer ersten Ehe mit einem katholischen Mann innerhalb einer Meßfeier außerhalb der geschlossenen Zeiten¹⁵). Über diese immerhin fünf Bedingungen hinaus verlangte das alte Rituale Romanum, daß es in der Regel auch die erste Ehe des Mannes sein müßte. Die nachkonziliar reformierten liturgischen Ordnungen sehen dagegen im An-

schluß an Art. 78 der Liturgiekonstitution¹⁶⁾ vor, daß bei allen sakramentalen Trauungen den Brautleuten der Feierliche Trauungssegen erteilt wird. Damit hat die liturgische Regelform der kirchlichen Eheschließung dem Handeln des Priesters und der gottesdienstlichen Gemeinde ein wesentlich größeres Gewicht gegeben. Die sakramententheologische Bedeutung dieses Segens wird besonders sichtbar in den Adaptationen für das deutsche Sprachgebiet von 1975 und 1992, weil hier der Trauungssegen immer unmittelbar im Anschluß an das Vermählungswort erteilt wird.

Auch der Text, den das 1992 erschienene deutschsprachige Trauungsrituale als Form I für den feierlichen Trauungssegen enthält, dürfte für das Verständnis der christlichen Eheschließung von großer Bedeutung sein. Denn an zentraler Stelle steht hier eine explizit epikletische Bitte. Es heißt dort:

„So bitten wir dich, menschenfreundlicher Gott, schau gütig auf N. und N., die vor dir knien (stehen) und deinen Segen erhoffen. Dein Heiliger Geist schenke ihnen Einheit und heilige den Bund ihres Lebens. Er bewahre ihre Liebe in aller Bedrohung; er lasse sie wachsen und reifen und einander fördern in allem Guten.“¹⁷⁾

Diese epikletische Bitte – so wird man sagen können – steht an Intensität den epikletischen Worten der Weihegebete bei den Feiern der Ordination zum Bischof, Priester und Diakon kaum nach. Daß letztere allerdings sogar zur Gültigkeit der Weihespendung erforderlich sind, dürfte zumindest ein Hinweis darauf sein, daß auch das anamnestic-epikletische Segensgebet der Eheschließung mehr als ein feierliches Element der Trauungszeremonien ist.

Wer ohne die sakramententheologischen Vorurteile und Vorentscheidungen diesen Text und seine Funktion innerhalb der Eheliturgie analysiert, wird sagen müssen, daß dem Vorsteher und der Kirche bei der Feier des Ehesakramentes nicht nur eine Zeugenrolle zukommt. Das durch den Vorsteher im Namen der Gemeinde gesprochene anamnestic-epikletische „Hochgebet“ der Trauungsliturgie akzentuiert unübersehbar ein Tun der Kirche und damit die ekklesiale

Dimension des Ehesakramentes. Dieser nachkonziliaren Entwicklung dürfte auch ökumenische Bedeutung im Blick auf die Ostkirchen zukommen, da diese immer schon die priesterliche Segnung bzw. Krönung der Brautleute als konstitutiv für das Zustandekommen einer sakramentalen Ehe angesehen haben.

These 6: *Anamnestic-epikletische „Hochgebete“ der Sakramentaliturgie sollten nur im sakramentalen Kontext verwendet werden.*

Auch diese These soll exemplarisch konkretisiert werden:

Der anamnestic-epikletische Trauungssegen ist ein Kennzeichen sakramentaler Eheliturgie, so daß bei einer nichtsakramentalen Trauung auf dieses Gebet verzichtet werden muß.

August Jilek hat vor wenigen Jahren die These vertreten, das große Segensgebet gehöre sosehr zur Grundgestalt der Trauungsliturgie, daß Gründe, die bei einer Trauung eines Katholiken mit einem Nichtchristen gegen das große Segensgebet sprächen, die gesamte Trauungsliturgie als nicht sinnvoll erscheinen lassen müßten¹⁸⁾. Im Blick auf die scharfe Analyse, mit der Jilek die Bedeutung des anamnestic-epikletischen Segensgebetes für die Sakramentaliturgie herausarbeitet, dürfte allerdings eine teilweise entgegengesetzte These gut begründet sein: Weil das Große Segensgebet, der anamnestic-epikletische Trauungssegen, integrales Element der Vollform der Sakramentalfeier ist, muß bei einer nichtsakramentalen Ehe auf dieses Gebet verzichtet werden.

Die 1992 erschienene überarbeitete zweite Auflage der deutschsprachigen Ordnung hat hier in geglückter Weise für die entsprechenden Feiern eigene Segensgebete formuliert. Der erste Trauungssegen für eine nichtsakramentale Trauung folgt dem Modell der „Feierlichen Schlußsegen“ des Meßbuches und unterscheidet sich schon in der Form von den anamnestic-epikletischen Segensgebeten. Der zweite Trauungssegen für eine

nichtsakramentale Trauung ist eine Übertragung der römischen Vorlage für diese Sonderform: Von dem entsprechenden Paralleltext für die sakramentale Trauung unterscheidet sich dieser Segen aber nicht nur durch den unterlassenen Hinweis auf das Sakrament der Ehe, sondern auch durch den ausdrücklichen Verzicht auf eine explizit epikletische Segensbitte. Bei der Trauung zwischen getauften Christen heißt es ausdrücklich: „Dein reicher Segen, Herr, komme herab auf Bräutigam und Braut, und die Kraft des Heiligen Geistes stärke ihre Liebe zueinander“¹⁹). Bei der „Trauung eines Katholiken mit einem Partner, der nicht an Gott glaubt“ lautet die entsprechende Bitte dagegen wesentlich zurückhaltender: „Segne ihre Liebe. Erhalte sie in unzerstörbarer Treue. Hilf ihnen, daß sie einander verstehen, stützen und tragen an jedem Tag“²⁰). Hier wird also nicht der Heilige Geist über die Brautleute angerufen. Dieser Verzicht auf eine explizit epikletische Bitte und damit auf das anamnetisch-epikletische Segensgebet der Trauungsliturgie ist folgerichtig, weil es hier nicht um eine sakramentale Eheschließung geht, in deren Mittelpunkt das Sprechen dieses „Hochgebetes“ steht. Auch über das konkrete Beispiel hinaus dürfte es nicht sinnvoll sein, das anamnetisch-epikletische „Hochgebet“ als wesentliches Kennzeichen sakramentaler Feier dadurch abzuwerten, daß es auch in einem sakramententheologisch ganz anders zu bewertenden Kontext benutzt wird.

These 7: *Entwicklungen im ekklesial gelebten Verständnis der Sakramente müssen Konsequenzen in der Gestalt der Feier und in der Gestaltung der anamnetisch-epikletischen „Hochgebete“ der Sakramentalliturgie haben.*

Eine eindrucksvolle Konkretion bietet hier die Reform der Priesterweihe und ihres Weihegebetes²¹). Deshalb kann hier beispielhaft ergänzt werden:

Weil das Weihegebet der Priesterweihe dem Verständnis des Presbyterates in der

Kirche nicht mehr entsprach, mußte es ergänzt werden.

Im Weihegebet, das bei der Erstellung der Editio typica 1968 aus dem alten Priesterweiheritus übernommen worden war, war nur ein sehr unspezifisches Bild der Presbyter zu erkennen. Von ihrer priesterlichen Würde und ihrem Amt war da die Rede und von der Vorbildfunktion ihres Lebens. Dann hieß es dort:

„Uns Bischöfen seien sie treffliche Helfer, damit das Evangelium bis an die Enden der Erde gelange und alle Menschen sich in Christus zur heiligen Gemeinde Gottes vereinen.“

Daß die Presbyter selbst zur Verkündigung des Evangeliums berufen sind, daß ihnen die Feier der Sakramente und vor allem der Vorsitz in der Eucharistiefeier obliegt und daß sie faktisch den Bischof in den einzelnen Gemeinden vertreten, all das wurde in diesem Text nicht ersichtlich.

Im vorkonziliaren Priesterweiheritus war manches davon in den ausdeutenden Riten zum Ausdruck gekommen. So hatte es etwa bei der Überreichung von Kelch und Patene ausdrücklich geheißen: „Empfange die Vollmacht, das Opfer Gott darzubringen und Messen zu feiern für Lebende und für Verstorbene“²²). Daß den Priester auch die Vollmacht zur Sündenvergebung übertragen ist, symbolisierte eine zweite Handauflegung nach der Kommunion, bei der der Bischof sprach: „Empfange den Heiligen Geist, denen du die Sünden vergibst, denen sind sie vergeben, denen du sie behältst, sind sie behalten“²³). Die Reform der Priesterweihe 1968 hatte zu Recht hier Korrekturen angebracht, um den Eindruck zu vermeiden, daß mit der Überreichung von Kelch und Patene bzw. der zweiten Handauflegung weitere Vollmachten verliehen würden, die nicht durch die zentrale Handauflegung und das Weihegebet übertragen worden seien. Der damit bereits erreichten klareren Struktur der Feier mußte jetzt aber aus inneren Gründen auch eine Reform des Textes folgen, damit er – wie es das Konzil ja für alle Reformen gefordert hatte – das Heilige, dem er als Zeichen dient, deutlicher zum Ausdruck bringt²⁴). So sind unter anderem die zitierten

Zeilen in der *Editio typica altera* von 1990 wesentlich ergänzt worden und lauten jetzt:

„Uns Bischöfen seien sie zuverlässige Helfer. In der Gnade des Heiligen Geistes bringe das Wort der Frohen Botschaft durch ihre Verkündigung reiche Frucht in den Herzen der Menschen, und es gelange bis an die Enden der Erde. Mit uns seien sie treue Verwalter deiner heiligen Mysterien: So wird dein Volk durch das Bad der Wiedergeburt erneuert; so wird es genährt an deinem Altar; so werden die Sünder versöhnt, so werden die Kranken gesalbt zu ihrer Heilung. Mit uns Bischöfen vereint, erlehnen diese Priester, Herr, dein Erbarmen für die ihnen anvertrauten Gemeinden und für alle Menschen auf Erden.“²⁵⁾

Der neue Text läßt deutlich erkennen, daß die Presbyter als Helfer der Bischöfe berufen sind zur Verkündigung, zur Feier der Sakramente und zum Gebet für konkrete Gemeinden, die ihnen anvertraut werden. Auf jeden Fall wird man von diesem verbesserten Text sagen können, daß sich hier weit deutlicher der Glaube der Kirche über das Sakrament des Ordo und den Presbyterat zu erkennen gibt als in dem bisherigen altherwürdigen Weihegebet, das mit geringfügigen Variationen so auch schon spätestens am Anfang des 7. Jahrhunderts gesprochen wurde²⁶⁾.

Was hier thesenhaft über die sakramententheologische Relevanz der anamnetisch-epikletischen „Hochgebete“ der Sakramentenliturgie gesagt wurde, könnte an einzelnen Sakramentenfeiern vertieft werden. Gezeigt werden könnte allerdings auch, daß aus dieser Perspektive noch manche Wünsche im Blick auf die Liturgie der Zukunft offen sind. Insofern begründet nicht nur der hohe Rang dieses Elementes der Sakramentenliturgie eine Beachtung der großen Segensgebete durch die Sakramententheologie. Die sakramententheologische Relevanz dieser Gebete begründet auch bleibende Bemühungen um ihre sachgerechte Gestalt und Integration in die Sakramentenliturgie²⁷⁾.

Anmerkungen:

¹⁾ K. Mörsdorf: Die kirchliche Eheschließungsform nach dem Selbstverständnis der christlichen Bekenntnisse.

Eine rechtsvergleichende Untersuchung, in: MThZ 9. 1958, 241–256, hier 241 f, auch in *ders.*: Schriften zum Kanonischen Recht. Hg. v. W. Aymans/K.-Th. Geringer/H. Schmitz. Paderborn 1989, 575–590, hier 575 f. Fast wörtlich wird der Gedanke 1963 wiederholt; vgl. K. Mörsdorf: Der Ritus sacer in der ordentlichen Rechtsform der Eheschließung, in: Liturgie. Gestalt und Vollzug. FS J. Pascher. Hg. v. W. Dürig. München 1963, 252–266, hier 254; auch in: Mörsdorf: Schriften zum Kanonischen Recht 591–605, hier 593.

²⁾ U. Baumann: Die Ehe – ein Sakrament? Zürich 1988, 388. Vgl. zu diesem Werk A. Schilson: Die liturgische Feier der Eheschließung als Sakrament. Anstöße zu einer sakramententheologischen Neubesinnung aus zwei neueren Publikationen, in: ALW 32. 1990, 365–381, vor allem 367–375; H. Vorgrimler: Zur dogmatischen Einschätzung und Neueinschätzung der kirchlichen Trauung, in: Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding? Hg. v. K. Richter (QD 120). Freiburg 1989, 42–61, vor allem 46–50.

³⁾ Vgl. M. Schmaus: Katholische Dogmatik. Vierter Band. Erster Halbband. Die Lehre von den Sakramenten. 6. umgearb. u. erw. Aufl. München 1964, 36 f. „Man kann fragen, was aus der Fülle der die Gestalt aufbauenden Momente für das Zustandekommen des Sakramentes unerlässlich ist. Die Feststellung des für den Sakramentenvollzug Wesentlichen dient der Sicherheit des Sakramentenvollzugs. Es ist jedoch von der Kirche verboten, das, was nicht wesentlich ist, auszulassen und sich auf das Wesentliche zu beschränken. Vielmehr muß nach den Vorschriften der Kirche die Vollgestalt des äußeren Zeichens gesetzt werden. Nur so wird die Fülle der sakramentalen Gnade deutlich. Nur aus der Interpretation des Gesamtphänomens kann die jeweilige Sakramentsgnade in ihrer Gesamtheit erfaßt werden. Der Gesamtinhalt ergibt sich aus der Gesamtgestalt.“

⁴⁾ Vgl. etwa B. Neunheuser: Das Eucharistische Hochgebet als Konsekrationsgebet, in: Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet. FS B. Fischer. Freiburg 1992, 315–326.

⁵⁾ Vgl. B. Fischer: Seit wann spricht man im Deutschen vom Eucharistischen „Hochgebet“? In: *Miteinander*. Für die vielfältige Einheit der Kirche. FS A. Hänggi. Hg. v. A. Schifferle. Basel 1992, 143–147.

⁶⁾ Die entscheidenden Anstöße verdankt die Liturgiewissenschaft hier B. Kleinheyer. Vgl. neben älteren Arbeiten B. Kleinheyer: In der Kraft des Geistes. Geistepikese zur Feier der Sakramente, in: Gottesdienst 19. 1985, 65–67; zusammenfassend M. B. Merz: Gebetsformen der Liturgie, in: Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen (GdK 3). 2. durchg. u. erg. Aufl. Regensburg 1990, 97–130, vor allem 116–120.

⁷⁾ Vgl. Ordo Baptismi Parvulorum. *Editio typica altera*. Libreria Editrice Vaticana 1986, 28 u. 8.

⁸⁾ So etwa Die Feier der Kindertaufe in den Katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Einsiedeln 1977, 59. Der entsprechende Text wird in der Feier der Osternacht überschrieben mit „Taufwasserweihe“.

⁹⁾ Vgl. *Ordo Celebrandi Matrimonium. Editio typica altera. Typis Polyglottis Vaticanis 1991, 20.*

¹⁰⁾ Vgl. Die Feier der Trauung in den Katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. 2. Aufl. Zürich 1992, 44 u. ö.

¹¹⁾ Vgl. AEM 32: „Die Gemeinde schließt sich dem Gebet an, macht es sich zu eigen und gibt in der Akklamati-on ‚Amen‘ ihre Zustimmung.“

¹²⁾ Can. 840 CIC 1983. Die Überschrift des *Liber IV* lautet dagegen einseitig *De ecclesiae munere sanctificandi*.

¹³⁾ Vgl. H. B. Meyer: Art. „Anamnese V. Liturgisch“, in: LThK³ 1. 1993, 592 f, hier 592.

¹⁴⁾ Vgl. Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Hg. v. d. Deutschen Bischofskonferenz. Kevelaer 1985. 390. L. Ott: Grundriß der Dogmatik. 9. Aufl. Freiburg 1978, 558 qualifiziert diese Lehre als *sententia certa*. Nach dem Katechismus der Katholischen Kirche. München 1993, 436 (Nr. 1623) ist dies die allgemeine Auffassung in der lateinischen Kirche.

¹⁵⁾ Vgl. cann. 1101 f und 1143 CIC 1917.

¹⁶⁾ Vgl. B. Kleinheyer: Zur Vorgeschichte und Auslegung des Art. 78 der Liturgiekonstitution, in: MThZ 30. 1979, 45–56.

¹⁷⁾ Die Feier der Trauung in den Katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite Auflage. Zürich 1992, 72 f.

¹⁸⁾ Vgl. A. Jilek: Fragen zur heutigen Feier der Trauung, in: Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform. FS B. Kleinheyer. Hg. v. Th. Maas-Ewerd. Freiburg 1988, 174–212, 195.

¹⁹⁾ Die Feier der Trauung 1992, 126 u. ö.

²⁰⁾ Die Feier der Trauung 1992, 108 u. ö.

²¹⁾ Vgl. zur Problematik R. Kaczynski: Das Vorsteheramt im Gottesdienst nach dem Zeugnis der Ordinationsliturgie des Ostens und Westens, in: LJ 35. 1985, 69–84; zu dem erneuerten Text B. Kleinheyer: Ordinationsfeiern. Zur zweiten Auflage des Pontifikale-Faszikels ‚De Ordinatione Episcopi, presbyterorum et diaconorum‘, in: LJ 41. 1991, 88–118, v. a. 104–108; auch R. Kaczynski: Ein neues Pontifikale für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes, in: LJ 43. 1993, 223–263, hier 229 und 244.

²²⁾ Vgl. Pontificale Romanum. Mechliniae 1895, 69: „Accipe potestatem offerre sacrificium Deo, Missasque celebrare, tam pro vivis, quam pro defunctis. In nomine Domini. Amen.“

²³⁾ Vgl. Pontificale Romanum 1895, 75: „Accipe Spiritum Sanctum, quorum remisit peccata, remittuntur eis; et quorum retinueris, retenta sunt.“

²⁴⁾ Vgl. SC 21.

²⁵⁾ Pontifikale. Die Weihe des Bischofs, der Priester und der Diakone. Zweite Auflage. Trier 1994, 92 f.

²⁶⁾ So war es wohl etwas zu optimistisch, wenn P. Jounel (Die Ordinationen, in: Handbuch der Liturgiewissenschaft. Hg. v. A.-G. Martimort. II. Die übrigen Sakramente und die Sakramentalien. Die Heiligung der Zeit. Freiburg 1965, 6–44, 23) schon für die vorkonziliare Weiheliturgie schrieb: „Für die dogmatische Theologie der Weihen gibt es keine wichtigere Quelle als die drei Weihegebete für den Bischof, Priester und

Diakon. Sie enthalten nicht nur die sakramental wesentlichen Worte für jede Weihestufe; in ihnen spricht die römische Kirche ihre Auffassung aus über Priestertum und Diakonat, ihre Schau des Weihesakraments, die sie selbst von der Überlieferung empfangen hat.“

²⁷⁾ Was hier vor allem im Blick auf Taufe, Trauung und Ordo gesagt werden konnte, wäre leicht auch für die Feier der Krankensalbung zu zeigen, wobei dort wie bei der Feier der Firmung der Bezug zur Feier der Ölweihe in der missa chrismatis mitzubedenken wäre, ein Bezug, der in der konkreten Sakramentenfeier allerdings nicht mitzuerleben ist. Der herausragende Text der Feier der Versöhnung hat zwar anamnetische Elemente und erwähnt auch den Heiligen Geist, ist aber gerade kein Gebet, sondern eine entfaltete indikativische Absolutionsformel. Tiefere Beachtung dürfte darüber hinaus auch noch verdienen, daß auch nichtsakramentale Segensfeiern wie die Weihe eines Abtes und einer Äbtissin, die Jungfrauenweihe und die Feier der Ewigen Profeß auch ein feierliches Segensgebet enthalten, das eine anamnetisch-epikletische Grundstruktur hat.