

# Michael Schneider

## DAS SAKRAMENT DER EUCHARISTIE

*Die folgenden Ausführungen geben thesenartig wieder, was in den Vorlesungen ausführlich behandelt wurde; die jeweilige Thematik ist umfassender, als sie hier kurz wiedergegeben wird.*

### ERSTES KAPITEL: ERHEBUNG DES STATUS QUO

Es gilt, tiefer die Zusammenhänge verschiedener Phänomene des heutigen Gottesdienstes und deren Bezug zum Menschen sowie ihre gesellschaftliche Einbindung herauszuarbeiten.

#### § 1: Problemanzeige

Glaut man den Ansichten von Marketing-Managern, dann wird der gegenwärtige sonntägliche Standard-Gottesdienst den heutigen unterschiedlichen Lebensgefühlen der Menschen und somit auch der Gläubigen nicht mehr gerecht.

#### I. Liturgiefähig?

Romano Guardini stellt die Frage, »ob man mit der Reform überhaupt das erreichen kann, was man anzielt, ob man nicht vielmehr, statt von Erneuerung zu reden, lieber überlegen soll, in welcher Weise die heiligen Geheimnisse zu feiern seien, damit der heutige Mensch mit seiner Wahrheit in ihnen stehen kann, daß er in seiner Suche nach Wahrheit Antwort finden kann«. Nach Guardini ist die entscheidende Frage nicht, ob der heutige Mensch liturgiefähig ist, sondern ob die heutige Liturgie »menschenfähig« ist.

#### II. Inkonsequent?

Wer von dem eucharistischen Brot ißt und von dem Wein trinkt, ist hineingenommen in die Gemeinschaft mit Christus, die den ichsüchtigen Menschen verwandelt und aufnimmt in die Kommunion der Liebe zu Gott und den Menschen.

#### III. Verkümmern?

In der Neuzeit mit ihrer zunehmend technisierten und eher naturentfremdeten Denkart wurde nicht nur das Bild, sondern auch das Symbol im religiösen Bereich zusehends vernachlässigt. Diese Entwicklung bewirkte auch innerhalb der katholischen Kirche eine Abwertung des sakramentalen Bereichs. »Sollte sich heute das Paradoxon ereignen, daß auch die katholische Kirche sich fast zur bloßen Wortkirche entwickelt gerade in der Epoche, in der es so aussieht, als ob die profane Welt von einer Buchwelt zu einer Schauwelt der Illustrierten, des Films und des Fernsehens wird?« (Karl Rahner)

## § 2: Zur gegenwärtigen Diskussion um die Liturgiereform

### I. Für und Wider

Vor Jahren bekannte ein Weihbischof in einem in dritter Auflage erschienenen Buch, die »alte Kirche« sei ihm lieber als die erneuerte. Ebenfalls in dritter Auflage innerhalb desselben Jahres 2003 erschien Martin Mosebachs Fundamentalkritik an der Liturgiereform. Christian Geyer fragt in der FAZ, ob der Papst durch seine Enzyklika »Ecclesia de Eucharistia« nicht doch den Angriffen Mosebachs Recht gegeben habe, und betitelt Mosebachs Buch als ein Kultbuch.

Die Ausübung von Kult ist die dritte Verpflichtung des Geschöpfes Mensch gegenüber seinem Schöpfergott neben dem fraglosen Glauben an Wahrheiten, die geglaubt werden müssen und dem ebenso fraglosen Einhalten von Geboten, die zu beachten sind.

Die nach wie vor vorhandenen Infragestellungen der Liturgie beruhen in hohem Maße auf dem Verlust des Kultischen. Erst die Rückgewinnung eines theologisch verantwortbaren und dem heutigen, zur tätigen Teilnahme am liturgischen Geschehen eingeladenen Gläubigen auch zu vermittelnden Verständnisses von Kult kann die Liturgie der Kirche retten.

### II. Zur aktuellen Frage nach der »Reform der Reform«

Mit dem »Motu proprio« von Papst Benedikt XVI. ist nach der Liturgiereform des II. Vatikanum insofern ein neuer Zustand geschaffen, als die »alte Messe« wieder offiziell überall im normalen Gottesdienstleben der Kirche zugelassen ist und gefeiert werden kann. Bei einer solchen Zulassung handelt es sich um eine Rechtsäußerung des Lehramtes, die ihr entsprechende Bewußtseinsbildung im gläubigen Volk steht noch aus. Zudem ist mit der neuen Zulassung der »alten Messe« keineswegs schon der Weg zu einer »Reform der Reform« betreten, vieles bleibt offen und unentschieden. Eine wirkliche Erneuerung des liturgischen Bewußtseins in der Kirche muß grundsätzlicher ansetzen und kann sich nicht auf die (Wieder-)Zulassung der sogenannten tridentinischen Messe beschränken. Gewiß, es hat in der katholischen Kirche von jeher eine Anzahl von Riten gegeben, z. B. die verschiedenen orientalischen Riten wie auch den ambrosianischen Ritus von Mailand und den mozarabischen von Toledo; bei der »außergewöhnlichen« und »gewöhnlichen Form« der Heiligen Messe handelt es sich jedoch um zwei Gestalten ein und desselben »römischen Ritus«. Das Problem, das sich aus der neuen Situation ergibt, ist grundsätzlicher Art. Denn wichtiger als der Ritus selber ist das Eucharistie- und Gottesdienstverständnis, das dem jeweiligen Ritus zugrunde liegt, denn in ihm kommt das dogmatische Verständnis des Glaubens zum Ausdruck. Die erforderliche liturgische »Reform der Reform« hängt mit der theologischen Einordnung der alten Messe zusammen, denn bei ihr geht es keineswegs nur um einen »Ritus« bzw. die »außergewöhnliche Form« eines katholischen Gottesdienstes.

#### 1. Organische Kontinuität

Das letzte Konzil suchte eine *organische* Entwicklung in der Liturgiereform. Dennoch wurde die »alte Messe« verboten, was den Anschein erwecken konnte, daß Liturgie etwas ist, über das man verfügen bzw. das man machen kann. Natürlich ist es grundsätzlich möglich, daß »von oben« eine Liturgie geändert bzw. eine »alte« Liturgie erneuert wird; nur in letzten Glaubens- und Moralentscheidungen sind Papst und

Konzilien unfehlbar, in liturgischen und anderen Bereichen hingegen kann durch die gleiche höchste Autorität neu und anders entschieden werden. So wurde nach Trient das Meßbuch immer wieder revidiert, nämlich von den Päpsten Clemens VIII. (1604) und Urban VIII. (1634), zuletzt durch Papst Pius X. im Jahr 1911. Insofern ist mit der Liturgiereform nach dem II. Vatikanum keine grundsätzliche Neuerung eingeführt worden.

Die mit dem II. Vatikanum vorgenommene Reform der Heiligen Messe scheint ein Unikat in der Geschichte der katholischen Liturgie darzustellen, denn bisher entwickelten sich die verschiedenen Riten innerhalb einer Liturgiefamilie organisch weiter, ohne daß sie sich gegenseitig ausschlossen oder daß es unmittelbar zum Verbot eines Ritus gekommen ist.

## 2. Die eine Liturgie und die vielen Riten

Als einen »Ritus« bezeichnen wir »die Gesamtheit der gottesdienstlichen Gebräuche einer bestimmten Kirche; er meint dabei nicht nur den Zeremonienapparat, sondern die ganze Lebensordnung und Verfassung einer christlichen Gemeinde in ihrer Eigenart, die ja gerade in den gottesdienstlichen Bräuchen zutage tritt«. »'Ritus' ist für den Christen eine konkrete, Zeiten und Räume übergreifende gemeinschaftliche Gestaltung des durch den Glauben geschenkten Grundtypus von Anbetung, die ihrerseits [...] immer die ganze Praxis des Lebens einbezieht. Ritus hat also seinen primären Ort in der Liturgie, aber nicht nur in ihr. Er drückt sich auch aus in einer bestimmten Weise, Theologie zu treiben, in der Form des geistlichen Lebens und in den rechtlichen Ordnungsformen des kirchlichen Lebens.«

Bestimmend für jeden christlichen Ritus ist sein Bezug zum Ursprung des Glaubens, also zum Heiligen Land, wo Christus gelebt hat, gestorben und auferstanden ist. Die konkrete Rückbezogenheit an einen bestimmten Ort und eine konkrete Zeit unterscheidet die christliche Liturgie von einem »Mythos«. Ferner gehört zu einem christlichen Ritus konstitutiv seine Verbundenheit mit dem Reden und Beten der Apostel und Väter. Ein Ritus ist kein erdachtes, rein kulturelles Phänomen, sondern gründet in der apostolischen Überlieferung. Die verschiedenen Riten sind kein rein nationales Phänomen, sondern umgreifen möglichst viele Kulturen und Teilkirchen, da sie alle in der einen apostolischen Überlieferung gründen.

Gemeinsames Kennzeichen aller Riten in der einen Kirche ist, daß sie »gestaltgewordener Ausdruck der Ekklesialität und der geschichtsüberschreitenden Gemeinschaftlichkeit des liturgischen Betens und Handelns« sind. Riten gleichen in ihrem dogmatischen Anspruch dem Glaubensbekenntnis.

## 3. Nur zwei Formen des einen Ritus?

Eine Situation, wie sie augenblicklich mit den beiden Formen der Messe gegeben ist, läßt sich nicht *via facti* lösen, sondern nur durch eine Neubesinnung auf das Wesen der Liturgie selbst und deren dogmatischen Gehalt, der in aller Kürze nun eingeholt werden soll.

## III. Das Desiderat einer »Theologie der Liturgie«

### 1. Der Verlust des Kultbegriffs

Schon die Vielfalt der kultischen Terminologie, wie sie Lengeling für das Neue Testament aufzeigt, macht es schwer, den Begriff des »Kultes« zu fassen. Es war der Einfluß Ciceros, bei dem die *religio*, die Tugend

der kultischen Akte, zum *ius naturae* gezählt wird, der schon bei den scholastischen Theologen vor Thomas dazu führte, »Kult« als vom Menschen als Geschöpf Gott, seinem Schöpfer, gegenüber »geschuldeter Kult« (*cultus debitus*) in eine Beziehung zur Kardinaltugend der Gerechtigkeit zu bringen. »Liturgie« wurde anabatisch/ latreutisch einseitig und damit kultisch verstanden als äußere, leibliche Ausdruckshandlung des Menschen für seine innere geschuldete Anbetung.

Die biblische Kritik gilt Formen des Kultes, welche die personale Freiheit des Bundesgottes mißachten, weil sie an einem personalen Bundesverhältnis vorbei als aus sich selbst wirkend gedacht und vollzogen werden. Diese Fehlform rückt in die Nähe dessen, was Kahlefeld als »autonomen Kult« bezeichnet, der, einmal von Gott gewährt, aus sich selbst heraus »wirke«. Die verfälschende Vereinseitigung beachtet nicht die Vorrangigkeit der katabatischen Dimension, welche die anabatische erst ermöglicht. »Kult« bleibt daher für Mißverständnisse anfällig, die mit dem offenbarten Gottesbild unvereinbar sind und magische Reste beinhalten, wie sie die Religionswissenschaft mit dem Kultbegriff verbindet.

## 2. Was augenblicklich zu wünschen ist

Um eine authentische »Reform der Reform« einleiten zu können, bedarf es in der katholischen Kirche einer grundlegenden Neubesinnung auf die Theologie der Liturgie.

Die Diskussionen um das »Meßbuch 2000« waren auch eine Debatte über die angemessene Sprache in der Liturgie: Wie kann man heute in der Liturgie angemessen von und mit Gott sprechen? Gegenüber den Reformatoren und ihrer Forderung der Volkssprache im Gottesdienst verurteilt das Konzil von Trient (1545-1563) lediglich die Behauptung, die Messe dürfe nur in der Volkssprache gefeiert werden, was aber schon bald als ein Verbot jeder volkssprachlichen Liturgie verstanden wird; auch eigene Übersetzungen des *Missale* zum privaten Gebrauch werden verboten. »Die Übertragung liturgischer Texte« vom 25. Januar 1969 setzt neue Akzente: »Viele Wörter oder Ausdrücke können nur dann genau verstanden werden, wenn man sie wieder in ihren geschichtlichen, gesellschaftlichen und gottesdienstlichen Zusammenhang hineinstellt« (Nr. 13d). Sodann heißt es: »Man kann sich für die Feier einer von Grund auf erneuerten Liturgie nicht mit Übersetzungen begnügen: Neuschöpfungen sind erforderlich« (Nr. 43). »Liturgiam authenticam« hingegen fordert die wörtliche Übertragung des lateinischen Meßbuches. So stellt sich die Frage nach der Möglichkeit bzw. den Kriterien für Übersetzungen bzw. Neuschöpfungen liturgischer Texte.

Liturgie ist das »Wagnis«, »mit Worten umzugehen, die wir nicht selbst erfunden haben«. Deshalb muß es in einer »Reform der Reform« der Liturgie darum gehen, der Sprachgewalt der Heiligen Schrift nicht auszuweichen, sondern sie fortzusetzen in einer Gott gemäßen Sprache.

## 3. Participatio actuosa

Die Liturgiekonstitution gibt als Ziel der Erneuerung der liturgischen Texte und Vollzüge an, »daß sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen, und so, daß das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann« (SC 2). Liturgie dient dem Heiligen, und alle Erneuerung in der Liturgie bemißt sich an ihrer Transparenz für das Heilige, nicht jedoch bloß an der »participatio actuosa«. Das II. Vatikanum versteht die »tätige Teilnahme« zunächst und vor allem in geistlicher Hinsicht als Nachvollzug der Liturgie im Gebet und inneren Nachsinnen. Um zur inneren »participatio actuosa« zu gelangen, bedarf es einer »liturgischen Bildung«, wie sie beispielsweise Romano Guardini gefordert und entfaltet hat.

Besondere Beachtung verdienen die Artikel 28 und 30. Hier spricht die Liturgiekonstitution in einer eher ein-

geengten und verkürzten Sicht von der »participatio actuosa«, meistens werden nur Tätigkeiten aufgezählt; am Ende, nämlich in Art. 30, gibt es noch einen Verweis auf die Bedeutung des Schweigens: »Um die tätige Teilnahme zu fördern, soll man den Akklamationen des Volkes, den Antworten, dem Psalmengesang, den Antiphonen, den Liedern sowie den Handlungen und Gesten und den Körperhaltungen Sorge zuwenden. Auch das heilige Schweigen soll zu seiner Zeit eingehalten werden.« Ist das »passive« Hören der Kirchenmusik also keine tätige Teilnahme, selbst wenn sich der Beter von ihr in seinem Herzen ergreifen läßt?

Es ist nicht unbedeutend, daß die liturgische Kommission der deutschsprachigen Länder das Wort »participatio actuosa« mit »tätige Teilnahme« übersetzt hat, was ein äußeres Mittun insinuiert. Ein vor-eiliges (Miß-)Verständnis dieses Begriffs wird durch die Instructio Musicam sacram vom 5. März 1967 korrigiert, die in Art. 15b das Hören der Musik bei einem Gottesdienst als eine »durchaus legitime Form der actuosa participatio« ansieht. Damit ist noch eindeutiger nach Wesen und Funktion der Musik im Gottesdienst zu fragen.

#### 4. Mystagogisch

»Stärker als in den 1970er Jahren spüren viele, daß lieblose Nüchternheit den geistlichen Blick hinter die Kulissen erschwert. Äußerer Aufwand allein sichert aber noch nicht den Mysteriencharakter der Liturgie. Insofern ist zu fragen, wie das Gespür für das Mysterium gefördert werden kann.« Hier ist das Wesen der Kirche selbst angesprochen: »Die Kirche befriedigt nicht Erwartungen, sie feiert Geheimnisse«. Jede »participatio actuosa« wird sich an dem mystagogischen Prinzip der Liturgie messen lassen müssen.

Weil es in der Liturgie wesentlich um die Erfahrung des Gegläubten geht, beschränkt sie sich nicht auf das Wort, sondern will den Menschen in allen seinen Dimensionen erfassen und ergreifen. Das Hereinbrechen der göttlichen Wirklichkeit vollzieht sich in der Liturgie zudem unter sakramentalen Zeichen; ihnen ist es eigen, alle Sinne des Menschen anzusprechen - zunächst natürlich die Augen und die Ohren, aber auch die anderen Sinne.

Der Gottesdienst ist keine Lehrveranstaltung, vielmehr ein heiliger Vollzug, er ist kein »Theorumenon«, sondern ein »Dromenon«. Schon die frühe Kirche bestimmte ihren Gottesdienst so, daß es in ihm weniger um ein Wortgeschehen, eine Predigt oder Lehrunterweisung geht, vielmehr wurde all das, was man glaubte, in einen Vollzug gebracht.

#### 5. Heiliger Dienst

Das liturgische Geheimnis gründet im innertrinitarischen Austausch der drei göttlichen Personen: Der in der Zeit vollzogene, aber ewige Akt der Opferhingabe des Sohnes wird in der Eucharistie jedesmal Gegenwart; denn der sich für uns am Kreuz dahingab und vom Tod erstand, ist das »geschlachtete Lamm« vor dem Thron Gottes, wie es im Buch der Geheimen Offenbarung bezeugt wird (Apk. 5,6). Denn das einmal in der Zeit vollzogene Opfer Christi dauert im Himmel an und wird bei der eucharistischen Feier immer wieder gegenwärtig.

#### 6. Norm der Väter

Die Verabschiedung der Liturgiekonstitution wäre nicht möglich gewesen ohne die Hilfe vieler Fachleute und zahlreicher Vorarbeiten. Ein wichtiger Berater der Liturgischen Kommission der Deutschen Bischofskon-

ferenz war seit 1940 Josef Andreas Jungmann. Seine Gedanken für eine mögliche Meßreform legte er der Kommission vor, und zwar während ihrer Sitzung vom 29.11. bis 2.12. 1949 im »Dreikaiserhof« zu Bad Homburg. Zunächst fordert er, daß eine Reform der Liturgie so vorzugehen habe, daß die liturgische Tradition bewahrt (»möglichst geschont«) und »das Neue an das Alte angepaßt« wird, wie auch die tridentinische Reform ihren Maßstab an der »gregorianischen Messe« nahm. Eine Erneuerung der Liturgie muß nach Ansicht Jungmanns der Eucharistie mehr »Relief« und Klarheit geben, »so daß vor allem die Gliederung der Messe deutlicher hervortritt«. Es ist auffällig, daß hier noch nicht von einer grundsätzlichen und umfassenden Erneuerung bzw. Veränderung der Liturgie die Sprache ist; ferner wird eindeutig davon ausgegangen, daß »das Neue an das Alte angepaßt« wird.

Das Problem einer Reform der Liturgie besteht in der Frage, nach welchen Grundprinzipien vorzugehen ist, wenn es darum geht, daß »das Neue an das Alte angepaßt« werden soll. Die Berufung auf die »Väter« und ihre »auctoritas« ist von Anfang an Teil der theologischen Methode. Der Begriff »Väter der Kirche« beschränkt sich nicht auf die sogenannten »Kirchenväter« im engeren Sinn, also auf jene, die vor allem als Theologen in den ersten Jahrhunderten der Kirche gewirkt haben. »Väter der Kirche« ist in einem offenen Sinn zu verstehen, gelten doch beispielsweise selbst Abraham, Isaak und Jakob nicht nur als die leiblichen Ahnen des Gottesvolkes, sondern als Väter des Glaubens. Als wahre »Väter der Kirche« erwiesen sich all jene, die als Vorbilder und Initiatoren in der Kirche durch ihr Denken und Handeln wie auch ihre Seelsorge als Autoritäten anerkannt wurden.

Auf die »Väter der Kirche« treffen nur teilweise die traditionell den Kirchenvätern zugesprochenen Kriterien »fides orthodoxa, sanctitas vitae, approbatio ecclesiae, antiquitas« zu, und dennoch werden sie für die Kirche zu Vorbildern und Initiatoren in unterschiedlichen Bereichen, sei es durch ihr Nachdenken über Glauben und Kirche, sei es durch kirchenpolitisches, seelsorgerisches oder missionarisches Handeln; als verbindliche und zuverlässige Autoritäten haben sie das Leben der Kirche wesentlich geprägt.

Papst Pius V. betont im Promulgationsdekret des »Tridentinischen« Missale, dieses sei von sachkundigen Fachleuten reformiert worden »ad pristinam sanctorum Patrum normam ac ritum«. Die Liturgiereform des II. Vatikanum leitet nach Häußling eine neue Ära ein, sie will nicht mehr das liturgische Ritual perfektionieren nach den »althergebrachten Normen der heiligen Väter«, sondern einen grundsätzlichen und radikal neuen Paradigmenwechsel, der mit dem Kriterium der »tätigen Teilnahme« als liturgieprüfendem Kriterium gegeben ist, heraufführen.

## 7. Ergebnis

Die Ekklesiologie des II. Vatikanum ist wesentlich vom eucharistischen Geheimnis bestimmt, denn das Konzil entfaltet wirklich eine »eucharistische Ekklesiologie«. Insofern wird die weitere Erneuerung der Kirche nur dann gelingen, wenn ihr eine entsprechende eucharistische Theologie zugrunde liegt. Auch die Erneuerung des geistlichen Lebens wird von der Besinnung auf die Liturgie abhängen, denn es ruht auf einer mystagogischen Verinnerlichung des Geheimnisses Christi, beginnend mit der Taufe und unüberbietbar gefeiert in der eucharistischen Feier. Da die Liturgie das Erkennungszeichen der Kirche und wahrer Authentizität im Glauben ist, gehört die Einheitlichkeit im Ritus immer zu den Kennzeichen der Liturgie.

### § 3 DAS SPEZIFISCHE DER LITURGIE IM VERGLEICH DER RELIGIONEN

#### 1. Erfahrung - Ruf

Gegenüber den Zeremonien anderer Religionen und verschiedener mystischer und mythischer Erfahrungen konkretisiert sich die monotheistische Revolution nicht in derartigen Erfahrungen, sondern im Propheten. Während sich die mystische Erfahrung in überzeitlichen Symbolen ausdrückt, ist der göttliche Anruf datierbar im Hier und Jetzt und setzt Geschichte. Nicht anders verhält es sich in der Liturgie, in ihr geht es nicht um eine mystische Erfahrung einiger Erwählter, sie fordert vielmehr die Antwort aller auf den geschichtlich ergangenen Ruf Gottes.

Es wäre ein Mißverständnis, den christlichen Glauben einzig von der menschlichen Erfahrungswirklichkeit her zu definieren. Die Norm der christlichen Erfahrung ist einzig die *Erfahrung, die Christus macht*, sie allein stellt die Grunderfahrung des Glaubens- und Gebetsweges dar. Christus ist das Objekt wie auch das Subjekt christlicher Glaubenserfahrung. Gehört es zu einem Propheten oder Religionsgründer, daß er eine besondere Erfahrung des Göttlichen macht und sie anschließend in Worte faßt, so unterscheidet sich davon Christus dadurch, daß er gewissermaßen nichts zu sagen hat; er selbst ist, was er zu sagen hat: »Wer mich sieht, sieht den Vater« (Joh 14,9). Jesus Christus ist *die* Erfahrung Gottes. Diese genuin christliche Erfahrung relativiert alle weiteren Erfahrungen, die nicht Christus zum Objekt und zum Subjekt haben. Der Christ will selbst nichts erfahren, er sucht vielmehr Anteil zu erhalten an der Erfahrung Christi, der die Erfahrung Gottes ist.

Die Teilnahme an der Erfahrung Christi gibt Anteil an der *Wirklichkeit* Christi: Auf dem Weg der Nachfolge wird der Glaubende selbst diese Erfahrung! Von hier aus erklärt es sich, daß der Christ auf seine eigene Erfahrung keinen sonderlichen Wert legt, er braucht selbst nichts zu erfahren, ist er doch hineingenommen in eine Erfahrung, die alle innerweltlichen Grenzen übersteigt.

Die Trinität ist das Urbild dieser Erfahrung: »Der Sohn ist die Erfahrung des Vaters. Und zwar in dem doppelten Sinn, daß der Sohn derjenige ist, dessen Erfahrung der Vater macht, und auch derjenige, der die Erfahrung des Vaters macht. Die Einheit dieser beiden Sinne, des objektiven und des subjektiven, ist der Heilige Geist. Durch den Sohn erkennt sich der Vater, deshalb gibt er sich dem Sohn auch zum Erkennen hin. Der Vater gibt uns also keinen Ersatz seiner Gegenwart; er fordert vielmehr von uns, ihn in seinem Sohn so zu erkennen, wie er sich selbst erkennt. Der Vater erkennt den Sohn nur deshalb, weil er sich ihm vollkommen hingibt. Und entsprechend kennt der Sohn den Vater nur, indem er mit ihm zusammen den Heiligen Geist hervorgehen läßt.« Dieses doppelte »Erkennen im Sohn« macht einen Wesenszug der Liturgie aus. Es stellt sich die Frage, ob und wie der endliche Mensch von der Fülle des unendlichen Gottes erfüllt werden kann. Das Lateran-Konzil von 1215 greift diese Frage auf und lehrt: »Von Schöpfer und Geschöpf kann keine Ähnlichkeit ausgesagt werden, ohne daß sie eine größere Unähnlichkeit zwischen beiden einschliesse.« Der Mensch erfährt Gottes Ähnlichkeit, wenn er eintritt in Gottes Unähnlichkeit, nämlich in die Menschwerdung des Gottessohnes und seinen Gehorsam bis zum Kreuz. Der Glaubende wird seinem Herrn dadurch immer ähnlicher, daß er in die Entäußerung, in den Dienst am Nächsten eintritt. Der Dienst am Bruder und an der Schwester verliert sich nicht auf der Horizontalen, bleibt er doch rückgebunden an den, der allen Menschen gleich geworden ist. Der auferstandene Herr und Bruder aller bindet jeden Bruderdienst an den »Gottesdienst«.

Die christologische und trinitarische Grundlegung des christlichen Glaubensweges findet ihren sichtbaren Ausdruck in der *Taufe*, die der Beginn des christlichen Erfahrungsweges ist. Die Rückbezogenheit auf die Taufe gilt in gleicher Weise für den mystischen Erfahrungsweg, auch er ist in seinem Wesen von der Trini-

tätstheologie und Tauftheologie bestimmt.

In der Liturgie geht es um den Grundvollzug, aber auch um die Grunderfahrung des christlichen Glaubenslebens, denn in der liturgischen Feier bekommt der Christ Anteil an der alles bestimmenden und überragenden Erfahrung Christi. Zugleich erhält er in der Feier der Eucharistie Anteil an der Wirklichkeit des göttlichen Lebens, das ihm Christus eröffnet hat, der den Weg der äußersten Unähnlichkeit gegangen ist, bis ans Kreuz, um dem Menschen eine Erfahrung zu eröffnen, die größer ist als alles, was je vom Menschen gedacht worden ist und gelebt werden kann.

## 2. Feier der Mysterien des Lebens Jesu

»Göttliche Liturgie« ist kein Abstraktum, denn sie hat ihren konkreten Anhaltungspunkt im Leben Jesu. Christliche Mystik kennt die Versuchung, im mystischen Akt alles vor Gott verschwinden zu lassen, so daß es scheint, ein Mystiker brauche sich nicht mehr mit der Menschheit Christi zu beschäftigen. Doch die Theologie der Mysterien des Lebens Jesu lehrt, daß es am konkreten Leben Jesu vorbei keinen Zugang zu Gott gibt. Unser Leben, so legt die Theologie der Mysterien Jesu dar, ist Gottes Leben selber. Die Menschwerdung des Logos besagt mehr als ein einzelnes Vorkommnis in einer fertigen Welt, sie offenbart ontologisch das Ziel der Schöpfung, so daß fortan alles in der Welt neu disponiert ist. Die Heilsgeschichte erweist sich als die fortschreitende Inbesitznahme der Welt durch Gott, wie sie im Leben Jesu konkret und unüberbietbar sichtbar wird.

Die Taten Christi sind echte menschliche Taten, in unsere Geschichte hineingestellt - aber es sind Taten einer göttlichen Person. In jeder von ihnen macht Gott sich menschlich sichtbar und faßbar. Den Sinn des Lebens Jesu Christi fassen heißt unmittelbar eindringen in die göttliche Wirklichkeit. Das Leben Jesu ist das Mysterium schlechthin, so daß es bei Augustinus heißt: »Non est aliud Dei mysterium nisi Christus. - Es gibt kein anderes Mysterium Gottes als Christus«, ja, es gibt kein größeres Mysterium Gottes als das Leben Christi selbst. Der christliche Glaube ist kein Produkt einer inneren Erfahrung, sondern Ereignis, das von außen auf uns zutritt.

Erfahrung allein genügt nicht, hinzukommen muß das Tun des Glaubens. Dieser inkarnatorische Grundzug, der zum Spezifikum der christlichen Glaubenserfahrung gehört, wird als Skandalon empfunden, da er auf einen Weg stellt, der ins Kreuz führt und dort ein Mittun, das auch ein Mit-Erlösen ist, einfordert.

Nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift gehört zur christlichen Glaubenserfahrung auch die *Krisis* bzw. Krise. Es fällt auf, daß sich Gott nirgends auf den Anruf oder Wunsch eines Menschen offenbart: »Nicht der Mensch soll Gott erfahren, sondern Gott will erfahren, will durch Erprobung erfahrungshaft feststellen (peirazesthai), ob der beauftragte Mensch auf dem von Gott gewiesenen Weg wandelt. Während nirgends in der Bibel von einer Gotteserfahrung (peira) des Menschen die Rede ist, geht das Thema der Menschenerfahrung Gottes durch Erprobung (peirasmos) durch die ganze Heilsgeschichte hindurch«. Erfahrung wird hier identisch mit *Gehorsam*, der allein auf den einzig vor Gott gültigen Erfahrungsweg führt. Letztlich geht es im Christentum nicht um das Problem, wie der Mensch zu Gott aufsteigen kann, sondern um die Frage, was Gott tut, um zum Menschen zu gelangen. Gott erschließt dem Menschen sein Geheimnis, und erst dadurch wird das Geheimnis »erkennbar«. Dieses Geheimnis erkennt der Mensch nicht durch eigenes Tun und Wollen, sondern im Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes und seiner Offenbarung.

Die dargestellte Grundgestalt der Glaubenserfahrung, nämlich ihre Rückbezogenheit auf das Paschamysterium des gekreuzigten und auferstandenen Herrn, bestimmt insofern alle Vollzüge der Liturgie, sie geschehen im Zeichen des Skandalons, also des Kreuzes. In der Eucharistie werden nicht Ideen gefeiert, auch beschränkt sie sich nicht auf bestimmte Frömmigkeits- und Gottesdienstformen, sie hat ihre Quelle und

ihren Urgrund im geschichtlichen Heilshandeln Gottes, der durch seine Hingabe am Kreuz alle Menschen zur Auferstehung des neuen Lebens führt.

### 3. Lebendiges Gefüge der Tradition

Die *byzantinische* Kirche versteht ihre Liturgie, welche die Tradition den Kirchenlehrern Basilius von Caesarea und Johannes Chrysostomus zuschreibt, als eine göttliche Gabe, die der Kirche so vorgegeben ist, daß sie keiner grundsätzlichen Änderungen und Reformen bedarf. Die *abendländische* Kirche deutet ihre Liturgie mehr als etwas Gewordenes, das aufs engste mit dem Leben der Kirche verbunden ist, indem es mit ihr wächst und immer neuen Wandlungen unterworfen ist. Selbst wenn auch für den Westen die Liturgie als solche in ihrem Grundgehalt unantastbar war, erscheint sie vor allem in ihrem geschichtlichen Wachsen. Joseph Andreas Jungmann spricht darum von der »gewordenen Liturgie«. Mit einem solchen Verständnis der Liturgie sind verschiedene Probleme verbunden. Es fragt sich, welche Wachstumsgesetze die Liturgie bestimmen und was für sie essentiell ist.

Die Liturgie ist ein lebendiges Gefüge von Zeremonien und Riten, die mehr als das absolut Notwendige darstellen. Liturgie ist nie »minimalistisch«. Man verliert sogar den Sinn der Liturgie, wenn man sie auf das juristische Minimum bzw. die rubrizistisch genaue Einhaltung gottesdienstlichen Verhaltens reduziert, während alles andere dem jeweiligen Belieben überlassen bleibt. In der Liturgie geht es nicht um bloße Zeremonien und einzelne gottesdienstliche Formen, sie erhebt den Anspruch, auf verbindliche und unüberbietbare Weise gefeierte Gestalt des Glaubens zu sein. Liturgie ist gefeiertes Dogma.

### 4. Mystische Verleiblichung

Gott offenbart sich nicht nur in der Geschichte als heilsmächtig, sondern zunächst und vor allem in den Werken seiner Schöpfung. Der Mensch hat die Schöpfung wie ein Buch Gottes zu lesen und sie als solche auf seinen Glaubensweg zu Gott mitzunehmen.

Während die stoische oder neuplatonische Deutung die Welt als eine Erscheinungsform des Göttlichen ansieht, besteht die christliche Korrektur dieser Sicht vor allem darin, daß der Weg von der Welt zu Gott gerade im Verhältnis von »Buchstaben« und »geistlichem Sinn« der Heiligen Schrift dargestellt wird. Der Abbild-Urbild-Bezug hat worthaften, dialogischen Charakter und kann durch kein Gefühl des Eins-Werdens, wie zur Auflösung der eigenen irdischen Wirklichkeit, überboten werden. Vielmehr erhält die sichtbare Schöpfungsordnung, in die sich der Mensch gestellt sieht, ihre Konkretion und endgültige Ausdeutung im Wort der Heiligen Schrift.

Viele Eigenschaften Gottes, die vielleicht als abstrakte Worte gelten könnten, nehmen in der Menschwerdung »Fleisch« an. Der Erfahrungsweg ist im christlichen Glauben wesensmäßig bestimmt vom Fleisch- und Wortcharakter der göttlichen Offenbarung. Es würde dem Prinzip der Inkarnation widersprechen, wenn alle Inhalte der Sinne, der Einbildungskraft und der Vernunft überstiegen oder gar verneint oder rein geistlich verstanden und ausgelegt werden müßten.

Das Evangelium ist voll von Gleichnissen, Erzählungen und Ereignissen. Ohne die biblischen Bilder gibt es kein Wort Gottes, bedarf die Ordnung der Menschwerdung doch ihrer. Müßten diese Bilder vergeistigt werden, da sie einer niederen und zu menschlich gedachten Ordnung angehörten, müßten beispielsweise alle Bilder, selbst die Apokalypse, als beiläufig abgetan werden, aber das wäre gnostisch, nicht christlich. Ihre Eindeutigkeit finden diese Bilder nicht aus sich heraus: Gottes Offenbarung in Christus ist das »Gegenteil einer lernbaren Grammatik«, die Bilder und »Gebärden in Menschwerdung, Höllenabstieg, Himmelfahrt sind

überschwenglich und unauslotbar«. Auch können die »Bilder« Gottes nicht mechanisch in ihrer Materialität weitergegeben werden, da sie sonst in ihrem eigentlichen Sinn partiell oder total verfälscht würden. Ihre Eindeutigkeit und »Verstehbarkeit« finden die »Bilder« erst im Wort Gottes.

Eine weitere Dimension der Verleiblichung, die für den christlichen Erfahrungsweg im Glauben wesentlich ist, zeigt sich darin, daß sie vermittelt ist, vermittelt durch das Wort der Heiligen Schrift, die Sakramente und die Tradition. Diese Vermittlungen sollen den Glaubenden »in die 'Sache' hineinführen, ohne ihm doch schon die volle Gewährung der Schau und des Wissens dessen, was er glaubt, zu vermitteln«, deshalb sind diese Vermittlungen, um die es hier geht, nicht ersetzbar und austauschbar. Würde der Glaubende sie ablehnen, ging er auf seinem Erfahrungsweg fehl. Jede christliche Glaubenserfahrung ist an das Wort der Heiligen Schrift, an die Kirche und an die Sakramente gebunden, sie allein führen in die authentische Begegnung mit dem auferstandenen, lebendigen Herrn. Wer die Schrift liest, will sich ja nicht über das vergangene Leben Jesu informieren, er weiß um sein gegenwärtiges Leben in der Kirche und in ihren Sakramenten.

Die Mönchsväter sprechen noch eine andere Weise der Verleiblichung des Glaubens an, indem sie den Weg des Gebets als einen geistlichen »Kampf« beschreiben. Die Askese des Glaubens setzt bei den frühen Mönchsväter bei der Konkretheit der Leiblichkeit an, die zum Weg des Glaubens konstitutiv dazugehört. Während auf dem asiatischen Erfahrungsweg das Ich wie auch die Leiblichkeit des Menschen in den Hintergrund treten, um der Erleuchtung willen, bedarf der christliche Glaube der Konkretheit der Leiblichkeit, um auf dem Weg zu Gott voranzuschreiten. Die Erprobung des Glaubens, speziell im Kampf mit den Dämonen, Gedanken und Lastern, gehört zum Leben im Glauben, weil die Wahrheit des Glaubens in der Gesamtextistenz des Menschen leibhaftig Gestalt annehmen will.

Es bedeutet eine (neuplatonische) Versuchung, zu meinen, Ziel christlichen Lebens sei ein entleiblichter und entsinnlichter Geist (nous, intelligentia). Gewiß müssen die Sinne geläutert und von aller egostischen Begierlichkeit gereinigt werden, jedoch allein den geläuterten »Sinnen« kommt es zu, den menschengewordenen Gott zu erspüren: »Was wir gehört und mit unseren Augen gesehen [...] und mit unseren Händen betastet haben vom Wort des Lebens« (1 Joh 1,1f.). Der Grund für die Bedeutung der Sinne findet sich in der Menschwerdung. Seit der Himmel auf die Erde herabgekommen und der Herr bleibend dem Menschen gegenwärtig ist, braucht dieser keine Entfernung zurückzulegen, er findet Gott in allen Dingen des Lebens, also nicht jenseits in einer geistigen Welt, das reine Herz schaut ihn vielmehr schon jetzt. Die Mönchsväter suchen nach einem Weg, dieses reine Herz zu empfangen. Dazu stellen sie ihr Leben in die Auseinandersetzung mit den Logismoi und den Lastern, doch nicht aus asketischen Gründen, sondern weil sie erfahren haben, daß die Krisis im Glauben eine Krisis am eigenen Leib ist. Die dabei auftretenden Krisen bezeugen die Bereitschaft, den Kampf im Leben des Glaubens am eigenen Leib durchzuführen und auf sich zu nehmen. Die von den frühen Mönchsvätern angesprochene Dimension der Leiblichkeit erklärt es auch, warum es zu wesentlichen Unterschieden in der Erfahrung christlichen Lebens kommt. Dies läßt sich an der Erfahrung der »dunklen Nacht« und der »Akedia« verdeutlichen. Warum das Symbol der Nacht eine so große Bedeutung für den Glaubensweg hat, hängt mit der Bedeutung des Lichts zusammen. Viele Religionen vergleichen das Erkennen Gottes mit dem Licht: Gott ist Licht, in ihm gibt es keine Finsternis (vgl. 1 Joh 1,5). Im christlichen Kontext läßt die Metapher der »Nacht« Unterschiede in den einzelnen Spiritualitäten erkennen, vor allem in Verbindung mit der Akedia-Erfahrung. I. Hausherr macht mit V. Lossky darauf aufmerksam, daß die östliche Akedia-Erfahrung den Ort einnimmt, den im Westen die »Nacht des Geistes« inne hat. Dies wird verständlich aus dem wesentlichen Unterschied zwischen der patristischen und der spanischen Tradition. Juan deutet die Dunkelheit der Nacht als einen eher passiven Zustand der Reinigung, den der Glaubende zu erleiden hat, während für Gregor von Nyssa mit der Erfahrung des Dunkels der Weg der Einigung

beginnt, für ihn erweist sich die Theologie der Dunkelheit als eine Theologie des ungeschaffenen Lichts. Die verschiedene Sichtweise erklärt, warum beispielsweise der östlichen Spiritualität und Theologie - bis auf wenige Ausnahmen - die Erfahrung der Dunklen Nacht letztlich immer fremd geblieben ist.

Es geht in der Feier der Eucharistie als Grundvollzug und -erfahrung christlichen Lebens um eine Art mystische Verleiblichung. In der liturgischen Feier wird das zentrale Heilsgeheimnis des Glaubens leibhaft und für die Sinne des Menschen konkret erfahrbar vollzogen.

## 5. Communiale Eingliederung

Die Verleiblichung in die Form der Sprache bedeutet nicht, daß der Glaubende des Gesagten habhaft werden kann. Trotz aller Ohnmacht der Sprache, die sich in der Verwendung von Paradox, Negation usw. zeigt, kennt die Glaubenssprache immer beides, »das sprachliche Unvermögen *und* die Sprachkraft, die Sprachfeindschaft *und* die Sprachfreude, das Schweigen *und* die Überfülle machtvoller Beredtsamkeit«.

Gottes Gegenwart gleicht einem Antlitz, das keine Gestalt hat, aber Gestalt gibt. Gott bringt sich in keine Form, prägt sich aber im Menschen so aus, daß er ihn zu seinen Brüdern und Schwestern sendet. Gott erfahren bedeutet mehr als ihn sehen, es heißt, ihn versichtbaren und sehbar machen, indem man selber das wird, was erfahrbar ist: »Der Mitmensch, zu dem ich entsendet bin, ist also nicht eine Ergänzung meiner Gotteserfahrung, er ist ebensowenig ein Ersatz dafür. Die Sendung zu ihm hin ist die Erfahrung Gottes, wenn es sich wirklich um eine Sendung handelt und nicht um bloße Sympathie oder menschliche Begierde, um eine Sendung, die in uns die Sendung des Sohnes vom Vater weg wiederholt.«

Der Sendungscharakter christlicher Erfahrung ist nicht zu verstehen ohne die Dimension der Gemeinschaft im Glauben. Keiner allein geht den Weg zu Gott. Wer Jesus nachfolgt, tut dies in Gemeinschaft mit der Kirche, welche die Braut und damit das eigentliche Subjekt der Nachfolge des Bräutigams Christus ist.

Die dargelegte communiale Dimension der christlichen Glaubenserfahrung gilt erst recht für die Liturgie, in ihr wird wie bei keinem anderen Vollzug die Grundstruktur der Kirche als Volk Gottes sichtbar. Jede Erfahrung im Glauben gehört nicht dem Individuum in seiner Vereinzeltheit, vielmehr wird sie zur Erfahrung des ganzen »corpus Christi mysticum« und ist als solche immer gemeinschaftlich, d.h. ekklesial verfaßt.

## 6. Liturgische Vergegenwärtigung

Die menschlich geglückte und erfüllte Zeit heißt in der Sprache der Heiligen Schrift die »Fülle der Zeit«. Auf diese Zeit werden wir im Gottesdienst verwiesen, wenn es zu Beginn der Evangelienlesung heißt: »in jener Zeit«. Christus bringt in seinem Leben die Zeit zu ihrer Fülle. Die Zeit Jesu ist die »Fülle der Zeit« (Gal 4,4), »Heils-Zeit«. Mitten in der Zeit wird endgültig und unüberbietbar sichtbar: Der ewige Gott hat Zeit für uns. Christus ist die Zeit, die Gott sich für uns Menschen nimmt.

In Jesus hat Gott Zeit für uns. Gottes Zeit verläuft nicht neben unserem Alltag, sondern wird in Christus zum Inhalt unserer Zeit. Leben im Glauben an Christus heißt: Ewigkeit in der Zeit und als Zeit, absolute (göttliche) Ewigkeit in relativer (menschlicher) Zeit. So verläuft die Zeit zwischen »chronos« (Zeitablauf und Zeitdauer), »aion« (Zeit- und Weltalter) und »kairos« (das Heute). Der kairos ist die Zeit im rechten Maß, das selber überzeitlich ist, aber in das innerzeitliche Maß der jeweiligen Zeitumstände eingebracht werden kann.

Im christlichen Glauben kann vom *Sakrament der Zeit* gesprochen werden. Die gleichsam sakramentale Bedeutung der Zeit kommt gerade in der Feier der Eucharistie und des Herrenjahrs zum Ausdruck. Vom Sakrament der Zeit zu sprechen, ist nur möglich aufgrund des alles überformenden Geheimnisses, daß der

»Mensch als Geschichte« den Sinn seines Lebens im menschengewordenen »Gott als Geschichte« erhalten hat, in dem die Ewigkeit Zeit geworden ist.

Mit der Heimkehr des Menschensohns zum Vater wird der unüberbrückbare Gegensatz zwischen Zeit und Ewigkeit aufgehoben. Dieser Prozeß beginnt bei der Menschwerdung des Gottessohns; in ihr wird die Zeit für immer zu einer Dimension Gottes: So läßt sich festhalten: »Es gibt nicht nur eine Auferstehung des Fleisches, sondern eine Auferstehung der Zeit in Ewigkeit.«

Die Geschehnisse in den Tagen nach der Auferstehung sagen nicht nur etwas über den zum Vater heimgekehrten Herrn im Himmel, sondern auch über sein neues Verhältnis zur Welt. Die vierzig Tage nach Ostern mit ihren Ereignissen bedeuten die abschließende Vergöttlichung seiner Sendung und enthalten ihr Hinüber in die Ewigkeit des Vaters. Ohne die Himmelfahrt wäre das Leben Jesu den historischen Gesetzmäßigkeiten unterworfen, als gäbe es für immer wirklich ein »heiliges Land« mit heiligen Stätten, nicht zuletzt blieben die Zeitgenossen Jesu gegenüber den Späteren bevorzugt. Aber in der Feier des Herrenjahrs und der Eucharistie wie auch in der Verkündigung der Heiligen Schrift kommt das zum Himmel gefahrene Wort erneut zu den Menschen und ist unter ihnen gegenwärtig.

Der Menschensohn gibt den Lebenszeiten des Menschen, in die er während seines irdischen Daseins selber eingetreten ist, eine besondere, ja neue Bedeutung, denn sie werden nicht nur zu einem Ausdruck göttlicher Offenbarung, sondern auch göttlicher Angleichung im eigenen Leben.

*Aktualpräsenz* besagt nicht nur die Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes oder der Person Jesu, sondern die Tatsache, daß das ganze Heilswerk der Erlösung gegenwärtig wird im eucharistischen Mysterium: »So oft wir dieses Mysterium feiern, erneuern wir das Werk unserer Erlösung«, sagt die frühere *Oratio super oblata* des 9. Sonntags nach Pfingsten. Das Opfer der Eucharistie offenbart den Sinn der ganzen Schöpfung, durch die Konsekration der Schöpfungsgabe vollzieht sich die Konsekration von Welt und Geschichte. So erfüllen wir in der heiligen Actio der Liturgie den Sinn der Welt und der Geschichte, nämlich das All dem Vater zurückzugeben. In der feiernden Erinnerung und Verinnerlichung wird das Heil aufs neue gewirkt und gegenwärtig. Das ganze liturgische Geschehen ist mysterienhafte Vergegenwärtigung der gefeierten Heilstat, in den eucharistischen Gestalten von Brot und Wein ist der Erlöser sakramental gegenwärtig. Gleich der Eucharistiefeier, in der die Verkündigung des Todes und der Auferstehung und all dessen, was zu unserem Heile geschehen ist, in bildhaft-symbolischen Riten Gestalt gewinnt, so verwirklichen auch die großen Feste des Herrenjahres das Heilsmysterium in der Feier der Mysterien und setzen es real gegenwärtig.

## 7. Communio sanctorum

Liturgie und Leben sind keine Gegensätze, sondern deuten sich gegenseitig, denn sie sind beide im Wesen der Kirche als »Leib Christi« begründet. Thomas von Aquin versteht es als »die Gnadengabe des Heiligen Geistes«, daß er unter dem Gesetz der Koinonia, also der Gemeinschaft des Glaubens leben läßt: »Es gibt nicht auf der einen Seite ein uneigentliches moralisches oder persönliches Opfer und daneben ein eigentliches kultisches, sondern das erste ist die res des letzteren, in dem dieses erst seine eigentliche Wirklichkeit hat.« Das Leben unter der Führung des Heiligen Geistes dient dem Aufbau des Leibes Christi, wie Paulus seine Gemeinden mahnt: »Lebt in völligem Gleichklang, habt nur einen gemeinsamen Geist, einen Gedanken« (1 Kor 1,10). Die Einheit des Leibes Christi hat ihren Grund in der Eucharistie.

Durch die Taufe ist der Christ in die Kirche eingegliedert, so daß fortan sein Leben im Glauben eine konkrete Gestalt erhält durch »qualifizierte Teilnahme am Ganzen«: »Christ werden heißt communio werden und damit in die Wesensweise des Heiligen Geistes eintreten. Es kann daher aber auch nur durch den Heiligen Geist geschehen, der die Kraft der Kommunikation, ihr Vermittelndes, Ermöglichendes und als sol-

ches selbst Person ist.« In der Liturgie wird - wie bei keinem anderen Vollzug - die Grundstruktur der Kirche als »koinonia« sichtbar. Die Erfahrung der Liturgie gehört nicht dem Individuum in seiner Vereinzeltheit, vielmehr wird sie zur Erfahrung des ganzen »corpus Christi mysticum«, denn sie ist als solche - gemeinschaftlich, d.h. ekklesial verfaßt.

Der Sohn, der Logos des Vaters, gilt als der wahre Hohepriester der Liturgie. »λογικὴ λατρεία - logoshafter Gottesdienst«, so lautet die angemessenste Formel für die Wesensgestalt christlicher Liturgie. »Der Logos selbst ist Leib geworden und gibt sich uns in seinem Leib. Deshalb werden wir aufgefordert, unsere Leiber als logosgemäßen Gottesdienst darzubringen, das heißt in unserer ganzen leibhaftigen Existenz in die Leibesgemeinschaft mit Christus, in die Liebesgemeinschaft mit Gott hineingezogen zu werden.«

Die »logosgemäße« und geistgewirkte Verfaßtheit des Gottesdienstes will sich bis in die einzelnen leibhaften Strukturen des menschlichen und kirchlichen Lebens ausfalten. Dies wendet sich gegen gnostische Deutungen, die den Leib im Wesenlosen zurücklassen: Die christliche Idee des Logos-Opfers gründet in der Inkarnation des Menschensohnes, »im Logos incarnatus, in dem das Wort Fleisch geworden ist und 'alles Fleisch' hineinzieht in die Verherrlichung Gottes«. Um den geistlichen Gehalt der Eucharistie zu erfassen, müssen wir also die geistliche Spannung des Gottmenschen verstehen: Nur in einer spirituellen Christologie öffnet sich auch die Spiritualität des Sakraments«.

## 8. Das wahre Opfer

Das katholische Priestertum ergibt sich nicht unmittelbar aus einer Theologie des »Opfers«, sondern gemäß dem heilsgeschichtlichen Gesetz der zunehmenden Vergeistigung der Opfertheologie. Der eucharistische Gottesdienst ist zwar keineswegs so vergeistigt, wie es die Gnosis nahelegt, die zu einer Verachtung der Materie wie auch des Leibes führte; vielmehr bleibt im Christentum der »logosgemäße Opferdienst« unmittelbar an den »Leib« gebunden, den der Menschensohn annahm. Durch das Kommen des Menschensohnes, den Tod und die Auferstehung des Gekreuzigten ist die ganze Wirklichkeit des Leibes derart »vergeistigt«, daß sie einer pneumatischen Realität angehört: »Die Einsetzungsworte allein genügen nicht; der Tod allein genügt nicht, und auch beides zusammen reicht noch nicht, sondern dazu muß auch die Auferstehung treten, in der Gott diesen Tod annimmt und zur Tür macht in ein neues Leben hinein.« Indem der Christ an diesem neuen Leben der Auferstehung Anteil erhalten hat durch Taufe und Eucharistie, lebt er eine neue, eben »vergeistigte« Existenz.

## 9. Ein Mahl?

Heinz Schürmann legt dar, daß der Terminus »Mahl« auch insofern eine unzutreffende Umschreibung der Eucharistie ist, weil er den Vollzug selber eher verundeutlicht: »Am schlagendsten zeigt sich diese Umprägung in der Haltung der Eucharistiefiernden: Während sie beim Lesegottesdienst sitzen, *stehen* sie bei der eucharistischen Handlung, was gewiß nicht das Übergehen in eine normale Mahlsituation anzeigen kann. Des weiteren hat das Gebet, die *Eucharistia*, eine solche Dominanz gewonnen, daß Schürmann sich genötigt fühlt, die ohnehin nur noch 'zeichenhafte' Mahlgestalt überdies auch als eine 'gestörte' Mahlgestalt anzusprechen. Objektiv richtiger ist es unter diesen Bedingungen, den nicht sachgemäßen Begriff 'Mahlgestalt' überhaupt fallenzulassen. Das tragende Element ist die *Eucharistia*; da diese als Teilhabe am Danken Jesu auch den Tischdank für die Gaben der Erde mit einschließt, ist hier bereits ausgedrückt, was an Mahlgestalt im liturgischen Geschehen wirklich enthalten ist.« Während eine Mahlfeier eher im häuslichen Ambiente ihren Platz hat, sprengt die Eucharistiefeyer in ihrer Sinngebung das traute Miteinander vor

Ort und öffnet sich in ihren universalen, eben vor allem kosmischen Dimensionen.

## 10. Kosmische Ausweitung

Eucharistie feiern bedeutet vielmehr, in die Öffentlichkeit der Himmel und Erde umfassenden Verherrlichung Gottes einzutreten, die mit Kreuz und Auferstehung eröffnet ist. Der »logosgemäße Gottesdienst« läßt die Vollendung des Kosmos erwarten. In der liturgischen Feier hebt die große Verwandlung der Welt an, die niemals aufgehört hat, Gottes Kosmos zu sein. So wird die Liturgie mit den Schöpfungsgaben von Brot und Wein gefeiert, die in den Leib und das Blut des Herrn verwandelt werden. An diesen Gaben vollzieht sich, was am Ende der Zeiten der ganzen Schöpfung verheißen ist, wenn Christus alles in allem sein wird. In der Feier der Liturgie bleiben die Gaben der Schöpfung, was sie immer waren, was ihnen aber nach dem Sündenfall verloren ging. Die Verwandlung der Gaben bedeutet nun nicht, daß sie aufhören zu sein, was sie sind, nämlich Brot und Wein, doch werden sie der Neuen Schöpfung zugeführt: »Nicht, daß es so bleiben soll, wie es ist, es soll aber auch nicht aufhören, das zu sein, was es im Grunde ist, sondern das werden, was es eigentlich ist und was die Sünde entstellt hat.« Der Heilige Geist führt die neue Schöpfung herbei, indem er alles neu macht und vollendet.

## 11. In leibhafter Gebärde

Das Liturgieverständnis einer vergeistigten Leiblichkeit unterscheidet sich die Eucharistie von den Riten und Praktiken anderer Religionen. In Absetzung vom antiken Kult zeigt sich für Augustinus die Einzigartigkeit der neuen Liturgie: Die Eucharistie als die Gegenwart der Selbsthingabe Jesu wie auch als die Hingabe der Liebe im Dienst der Welt bilden die beiden theologischen Aussagen des Leibes Christi. Das verwandelte Brot und der verwandelte Wein dienen dazu, uns Menschen zu verwandeln: »Die Verwandlung der Gaben, die nur die grundlegenden Verwandlungen von Kreuz und Auferstehung fortsetzt, ist nicht der Schlußpunkt, sondern ihrerseits ein Anfang. Das Ziel der Eucharistie ist die Verwandlung der Empfänger in der wahren Communio mit seiner Verwandlung.«

»Nur weil die Schöpfung Gleichnis *ist*, kann sie *Wort* des Gleichnisses *werden*.« So sprechen die Gleichnisse in Bildern, die authentischer Ausdruck der Wirklichkeit sind, die nie aufgehört hat, Schöpfung Gottes zu sein. So zeigen die Gleichnisse den Daseinsgrund der Schöpfung an. Die Heilige Schrift schafft in den Gleichnissen nicht bloß »Bilder« von Gott, »sondern sie kann die leiblichen Dinge als Bilder gebrauchen, Gott in Gleichnissen erzählen, weil dies alles wahrhaft Bilder sind. Die Schrift verfremdet also mit solcher Gleichnisrede nicht die leibliche Welt, sondern benennt darin ihr Eigentliches, den Kern dessen, was sie ist. Indem sie sie als Vorrat an Bildern für die Geschichte Gottes mit dem Menschen deutet, zeigt sie ihr wahres Wesen auf und macht Gott in dem sichtbar, worin er sich wirklich ausdrückt. In diesem Kontext versteht die Bibel auch die Inkarnation.«

Eine Theologie der Schöpfung, die in den Gleichnissen Jesu enthalten ist, wird für das Verständnis der sakramentalen Vollzüge von grundlegender Bedeutung. Die Sakramente »inkarnieren« gleichsam das christliche Weltbild in die Wirklichkeit als Schöpfung. In diesem sakramentalen Verständnis der Schöpfung liegt die christliche Antwort auf die Neuzeit, es bedarf nämlich einer sakramentalen Wiedergewinnung der Wahrheitsidee. Der Mensch muß aus der Sekundärwelt des Gemachten zurückkehren auf die Spur der Schöpfung, nur so wird er wahrheitsfähig werden. Noch ehe wir Sinn machen, ist er schon da, denn all unser Erkennen ist ein »Nach-Denken«.

## 12. Volk Gottes - Leib Christi

Mit der Auslegung der Enzyklika »Mystici corporis« von 1943 kam es zu einer hierarchisierenden Auslegung von Kirche und Amt, während nach dem II. Vatikanum eher der Begriff »Volk Gottes« überbetont wurde. Nicht die Kirche ist das Gesamtsubjekt, sondern Christus selbst ist die korporative Persönlichkeit. Weil die Kirche dieses Heil weitergibt, kann sie - insofern - als »sein Leib« bezeichnet werden: »Wir alle werden in Christus hinein assimiliert und so durch das Kommunizieren mit Christus auch selbst untereinander identifiziert, identisch, eins mit ihm, einander zu Gliedern.«

»Volk Gottes ist im Neuen Testament keine Bezeichnung für die Kirche, sondern nur in der christologischen Umdeutung des Alten Testaments, also durch die christologische Transformation hindurch, kann es das neue Israel anzeigen. Die normale Benennung für Kirche ist im Neuen Testament das Wort Ecclesia, das im Alten Testament die Versammlung des Volkes durch das rufende Wort Gottes bezeichnet. Das Wort Ecclesia - Kirche ist die neutestamentliche Abwandlung und Umwandlung des alttestamentlichen Volk-Gottes-Begriffs. Man verwendet es, weil darin eingeschlossen ist, daß erst die neue Geburt in Christus das Nicht-Volk zum Volk werden läßt. Paulus hat dann konsequent diesen notwendigen christologischen Transformationsprozeß im Leib-Christi-Begriff zusammengefaßt.«

»Wer Jesus nachfolgt, sieht sich aber in die Gemeinschaft mit der Kirche gestellt, welche die Braut und das eigentliche Subjekt der Nachfolge des Bräutigams Christus ist. Diese Gemeinschaft im Glauben gründet im Sakrament der Taufe. Durch sie ist der einzelne Christ in die Gemeinschaft der Kirche eingegliedert; sein Leben im Glauben erhält seine Gestalt und Form durch »qualifizierte Teilnahme am Ganzen«: »Christ werden heißt communio werden und damit in die Wesensweise des Heiligen Geistes eintreten. Es kann daher aber auch nur durch den Heiligen Geist geschehen, der die Kraft der Kommunikation, ihr Vermittelndes, Ermöglichendes und als solches selbst Person ist.« In dem einen »Leib Christi« ist das *Pfingstwunder* bleibende Gegenwart, denn der Heilige Geist redet alle Sprachen, wie Augustinus in seiner Auslegung der Psalmen darlegt. Die Universalität der Kirche erweist sich als Einheit in Verschiedenheit, sie bedeutet also alles andere als eine einseitige Verallgemeinerung.

## 13. Deus caritas est

Die geistlichen Implikationen einer eucharistischen Ekklesiologie konkretisieren sich in einem Leben aus der Liebe, wie die Enzyklika »Deus caritas est« vom 25. Dezember 2005 zeigt. Auch wenn die Liebe viele Dimensionen hat, bildet sie »eine einzige Wirklichkeit«, denn zwischen Gottes- und Nächstenliebe, zwischen schenkender und begehrender Liebe besteht eine innere Einheit. Die Liebe ist nicht bloß eine Verhaltensweise Gottes, sondern sein tiefstes Geheimnis. Gott schenkt nicht nur Liebe, alles in ihm ist Liebe. Die Liebe ist nicht etwas am Menschen, sie ist das tiefste göttliche Mysterium: Gott liebt nicht nur, er *ist* die Liebe. Christus ist der Maßstab des wahren Humanismus, in ihm sind Wahrheit und Liebe eins. Die Eucharistie führt durch die tiefste Vereinigung mit Gott auch in die tiefste Gemeinschaft mit der Kirche, aber auch mit allen Menschen: »Die 'Mystik' des Sakraments hat sozialen Charakter. Denn in der Kommunion werde ich mit dem Herrn vereint wie alle anderen Kommunikanten: 'Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib, denn wir alle haben teil an dem einen Brot', sagt der heilige Paulus (1 Kor 10,17). Die Vereinigung mit Christus ist zugleich eine Vereinigung mit allen anderen, denen er sich schenkt. Ich kann Christus nicht allein für mich haben, ich kann ihm zugehören nur in der Gemeinschaft mit allen, die die Seinigen geworden sind oder werden sollen. Die Kommunion zieht mich aus mir heraus zu ihm hin und damit zugleich in die Einheit mit allen Christen. Wir werden 'ein Leib', eine ineinander verschmolzene

Existenz. Gottesliebe und Nächstenliebe sind nun wirklich vereint: Der fleischgewordene Gott zieht uns alle an sich. Von da versteht es sich, daß Agape nun auch eine Bezeichnung der Eucharistie wird: In ihr kommt die Agape Gottes leibhaft zu uns, um in uns und durch uns konkret weiterzuwirken. Nur von dieser christologisch-sakramentalen Grundlage her kann man die Lehre Jesu von der Liebe recht verstehen. Seine Führung von Gesetz und Propheten auf das Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe hin, die Zentrierung der ganzen gläubigen Existenz von diesem Auftrag her, ist nicht bloße Moral, die dann selbständig neben dem Glauben an Christus und neben seiner Vergegenwärtigung im Sakrament stünde: Glaube, Kult und Ethos greifen ineinander als eine einzige Realität, die in der Begegnung mit Gottes Agape sich bildet. Die übliche Entgegensetzung von Kult und Ethos fällt hier einfach dahin: Im 'Kult' selber, in der eucharistischen Gemeinschaft ist das Geliebtwerden und Weiterlieben enthalten. Eucharistie, die nicht praktisches Liebeshandeln wird, ist in sich selbst fragmentiert, und umgekehrt wird [...] das 'Gebot' der Liebe überhaupt nur möglich, weil es nicht bloß Forderung ist: Liebe kann 'geboden' werden, weil sie zuerst geschenkt wird« (Art. 14), und zwar geschenkt als heilige Eucharistie.

## § 4 GRUNDLEGUNG

### 1. Jesus Christus

Jesus Christus kann nicht rein historisch, innerhalb des Rahmens seines irdischen Daseins, gesehen werden, sonst wäre er nur ein großer Mensch oder ein besonderer Heiliger. Auch lebt und wirkt er nicht bloß psychologisch und moralisch in der Kirche weiter, sondern in erster Linie physisch. Der Auferstandene erfüllt mit seiner Gegenwart alle Vollzüge der Kirche, vor allem die der Liturgie. Er selbst ist es, der tauft, salbt, weihet und uns das Brot des Lebens reicht.

### 2. Heilige Schrift

Der Lobpreis auf Gott ist in der Liturgie nie abstrakt, sondern geschichtlich ausgerichtet, weil heilsgeschichtlich grundgelegt. Es gibt keine Liturgie im Christentum, die nicht in engem Bezug zur Geschichte steht, will sie doch Geschichte verstehen und von Gott her deuten. Dabei greift die Liturgie auf das Wort der Heiligen Schrift zurück, nicht nur weil das Buch der Bibel so entscheidend ist, sondern aufgrund der Bedeutung der Geschichte. - Das Wort der Heiligen Schrift bleibt dem Menschen kein »äußerlich« Gewußtes und Bekanntes, es prägt seine Existenz. Gottes Wort will nicht zur Kenntnis genommen werden, sondern zeugnishaft gelebt werden - im Zeichen des Kreuzes. - Die Heilige Schrift erhält ihren umfassenden Sinn in der Feier der Liturgie, sie ist die genuine Interpretin der Heiligen Schrift.

### 3. Kirche

Neben der historischen Grundlage des Schrifttextes ist sein ekklesialer Charakter zu bedenken. Bestimmt jene vor allem die Methode ihrer Auslegung, erklärt sich dieser aus ihrem »Gegenstand«: »Sive caput loquatur, sive membra, unus Christus loquitur. Et capitis proprium est loqui etiam in persona membrorum«, denn: »Er hat nicht getrennt *reden* wollen, weil er nicht *getrennt werden* wollte« (Augustinus). Die Liturgie führt den Gläubigen auf keinen privaten, rein innerlichen Weg mit seinem Gott, vielmehr paßt sie den Rhythmus im Leben des Einzelnen dem kirchlichen Lebensrhythmus an.

## § 5 DIFFERENZIERUNG

Wenn vom »gemeinsamen Priestertum« (aller Glaubenden) und dem »besonderen Priestertum« (des Amtsträgers) gesprochen wird, ist der Begriff »Priester« in je verschiedenem Sinn zu gebrauchen.

### 1. Der Eine Priester

Die Neuheit und Einzigartigkeit des Priestertums Christi kann durch keinen anderen Priester fortgesetzt oder ergänzt werden, auch multipliziert sich das Priestertum Jesu nicht in der Kirche. Jeder Amtsträger handelt einzig im Namen Jesu, denn Christus selbst ist es, der tauft, predigt und die Eucharistie feiert (SC 7).

### 2. Das besondere Priestertum

Der römisch-katholischen Kirche wird von den Kirchen der Reformation und der Ostkirche zuweilen ein geistvergessener Christomonismus in der Ekklesiologie oder eine einseitig christologische Begründung der Kirche und ihrer Ämter vorgeworfen. Dieser Vorwurf zielt auf die Rede von der Kirche als dem auf Erden fortlebenden Christus (*Christus prolongatus*): eine solche Sichtweise würde die Ekklesiologie in eine Hierarchie auflösen; ferner führe der statische Gebrauch des Begriffs der *Repräsentation Christi* durch das Amt dazu, daß die Christuswirklichkeit der Kirche im Amt, letztendlich im Papst als *dem* Stellvertreter Christi konzentriert, erscheine; zudem käme es zu einem Dualismus von Amt und Gemeinde.

Die Gefahr einer christomonistischen Engführung, die einen Dualismus von Amt und Gemeinde und eine einseitige Betonung des Gehorsams gegenüber der Obrigkeit mit sich bringt, wird durch eine pneumatologische Begründung des Amtes vermieden. Der Grund dafür, daß der Priester unter der Führung des Heiligen Geistes sein Amt ausübt, liegt letztlich darin, daß der Sendung des Heiligen Geistes die gleiche Gewichtung zukommt wie der Sendung Christi, denn als »Leib Christi« ist die Kirche zugleich »Tempel des Heiligen Geistes«. Die mangelnde pneumatologische Grundlegung und Einbindung des Priesteramtes gehört mit zu den Gründen, warum in der nachkonziliaren Phase die Tendenz zu einer bloß sozio-funktionalen Begründung des Priesteramtes von der Gemeinde her bestand. Die christologische und pneumatologische Grundlegung des Amtes wiederum erklärt sich aus der Trinitätstheologie. So spricht die Heilige Schrift nur an wenigen Stellen von der Kirche *Christi*, meistens von der Kirche Gottes, und zwar des dreifaltigen Gottes (LG 1.4): »So erscheint die ganze Kirche als 'das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk'« (LG 4).

Weil Christus unmittelbar wirkendes Subjekt kirchlichen Handelns ist, handelt der Priester für Christus, nicht aber vor Christus. Das bedeutet für den Dienst des Priesters »in persona Christi«: Es geht in ihm um keine Vertretung eines Abwesenden, der durch einen Stellvertreter wirkt, sondern darum, selber »Zeichen« zu sein und Zeichen zu setzen für den gegenwärtigen und wirkenden auferstandenen Herrn, auf daß die Gemeinde sich ihm und seinem Wirken öffnet. Das amtliche Tun ist Dienst für Christus und darin Dienst an den Menschen.

Das Amt darf die Unmittelbarkeit zu Christus nicht verstellen, sondern muß diese vermitteln. Der Priester hat mit und in seinem Amt die Unmittelbarkeit des Einzelnen zu Christus in allem zu ermöglichen und zu fördern, es ist gerade die amtlich institutionelle Vermittlung, welche die Unmittelbarkeit personaler Beziehung zwischen Christus und jedem Einzelnen gewährleistet. Christus, der Herr seiner Kirche, setzt im Amt durch Weihe und Sendung ein »übersubjektives« Zeichen seiner Gegenwart, das als Christus-Reprä-

sentation grundlegend unterschieden bleibt von jeder menschlichen Herrschaftsausübung.

### 3. Das gemeinsame Priestertum

Auf Grund von Taufe und Firmung herrscht »unter allen eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi« (LG 32). In der Gemeinschaft und Einheit mit der ganzen Kirche erfüllt der Priester seine Sendung, d.h. er ist zuerst und vor allem anderen Christ und steht in der Gemeinde, nicht über ihr. Wie die Ortsgemeinde nur in der Gemeinschaft mit den Priestern und dem Bischof ihren Auftrag erfüllt, so kann das kirchliche Amt nur in und mit der Gemeinde ausgeübt werden. - Auffällig und wesentlich an den frühchristlichen Amtsbeschreibungen (Episkopos, presbyteros, diakonos) ist, daß die Begriffe sich nicht von kultischen Handlungen her bestimmen, sondern in Hinordnung auf den Dienst in der christlichen Gemeinde.

Aus dem Gesagten folgt eine differenzierte Sicht des gemeinsamen Priestertums und der Verpflichtung aller Christen zu einem vollkommenen Leben. Vor allem ist das Konzept vom »Stand der Vollkommenheit« zu korrigieren, insofern es aus der Unterscheidung von zwei Ständen in der Kirche, einem vollkommenen und einem unvollkommenen, kommt.

Nach Aussagen des II. Vatikanum gelten die Räte als Grundform jeder christlichen Existenz und nicht nur eines besonderen Standes in der Kirche. So werden die evangelischen Räte im V. Kapitel von *Lumen gentium* behandelt (»Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche«) und nicht im VI. Kapitel, in dem sich das Konzil der Theologie des Ordenslebens zuwendet. Damit sind die Räte nicht vorschnell mit dem Ordensstand oder dem Weltpriestertum verknüpft, sondern in ihrer Bedeutung und Gültigkeit für jeden Christen dargestellt.

## § 6 ENTFALTUNG

Für die Heilige Schrift ist nicht der kausale Begründungszusammenhang der Schöpfung entscheidend, sondern die *Einwohnung Gottes*, wie sie durch sein Ausruhen in der Schöpfung zum Ausdruck kommt.

### 1. Kosmische Liturgie

Aus ihrem grundlegenden Bezug zum Kosmos ergibt sich die unüberbietbare und einzigartige Bedeutung der Eucharistie. In ihrer Feier hebt die große Verwandlung der Welt an, die niemals aufgehört hat, Gottes Kosmos zu sein.

#### a. Lobpreis der Schöpfung

Die Liturgie wird mit den Schöpfungsgaben von Brot und Wein gefeiert, die in den Leib und das Blut des Herrn verwandelt werden. An diesen Gaben vollzieht sich antizipatorisch, was am Ende der Zeiten der ganzen Schöpfung verheißen ist, wenn Christus alles in allem sein wird. In der Feier der Liturgie bleiben die Gaben der Schöpfung, was sie immer schon waren, ihnen aber nach dem Sündenfall verloren ging, und was der Heilige Geist nun zur Vollendung bringt. Die Verwandlung der Gaben bedeutet nicht, daß diese aufhören zu sein, was sie sind, also Brot und Wein, doch sie werden der Neuen Schöpfung zugeführt: Nicht, daß es so bleiben soll, wie es ist, es soll aber auch nicht aufhören, das zu sein, was es im Grunde ist, sondern werden, was es eigentlich ist und was die Sünde entstellt hat.

Im Mysterium der Wandlung geht es nicht um die Auflösung der Kreatur, sondern um deren kosmisch-eschatologische Verklärung, die sich als solche in der Eucharistie antizipatorisch vollzieht: Diese Verklärung der Schöpfung, die der zweiten Ankunft des Erlösers entspricht, ereignet sich in der Eucharistie mysteriös, d.h. offenkundig nur für die Augen des Glaubens. Was sich im Mysterium vollzieht, wird am Ende der Zeiten dem ganzen Leib Christi, der die Menschheit ist, zuteil: »Es handelt sich nicht um die Verwandlung der 'Natur' in die 'Übernatur', sondern des Alten ins Neue. Ein Sakrament (mysterion) ist so nicht ein 'Wunder', durch das Gott die 'Gesetze der Natur' aufhebt, sondern in ihm wird die letzte Wahrheit ausgesagt über die Welt und das Leben, den Menschen und die Natur, die Wahrheit, die Christus selber ist« (R. Hotz).

Die Liturgie vollzieht sich mitten in der Welt, unter Hineinnahme der ganzen Schöpfung und Heilsgeschichte, ja sie ist nicht nur Gottesdienst in der Welt, sondern Gottesdienst der Welt: »Der Gottesdienst der christlichen Kirche ist nicht 'eine seltsame ausgesparte neue Sonderregion im profanen Leben' und damit nicht nur 'göttliche Liturgie in der Welt', sondern 'göttliche Liturgie der Welt' und damit Erscheinung der göttlichen Liturgie, die mit der Heilsgeschichte identisch ist« (K. Rahner). In diesem Sinn existiert kein Dualismus von Gottesdienst und Welt, von Heiligem und Profanem. Die Unterscheidung von (erlöstem) Sakralen und (von Gott abgewandtem) Profanen ist »ethischer« Natur, sie vollzieht sich zwischen dem »neuen Menschen« und dem »alten Menschen«.

#### b. Mensch als Priester

Behält der Mensch - in der Nachfolge Christi - sein Leben und die Welt nicht für sich, sondern öffnet es im Lobpreis für Gott, gibt er - Gott lobend und preisend - sein Leben, aber auch die Schöpfung an Gott zurück. So findet der Mensch in der Feier der Liturgie wieder, wozu er seiner göttlichen Bestimmung nach immer schon bestimmt war, nämlich Priester dieser Welt zu sein.

#### c. Verklärung des Kosmos

Nach dem Zeugnis der biblischen Offenbarung ist es nicht nur Gottes Wille, die Menschen zu erlösen, sein Verlangen ist, bei ihnen zu wohnen. Gott benutzt seine erlöste Schöpfung nicht dazu, daß sie ihn bloß bezeugt, sie wird zum Raum der realen Gegenwart seines Logos, der seine Schöpfung im Heiligen Geist erhält und erneuert, aber in einem ganz spezifischen Sinn: Der Heilige Geist erneuert diese Welt, ohne sie zu ersetzen und restlos in eine neue auszutauschen, er macht alle Dinge neu, aber nicht neue Dinge. Erneuerung bzw. Wandlung dieser Welt meint keine Verwandlung der »Natur« in die »Übernatur«, sondern des Alten ins Neue. Das Sakrament, speziell die Eucharistie, bewirkt kein »Wunder«, durch das Gott die »Gesetze der Natur« aufhebt, vielmehr wird durch die Verwandlung der eucharistischen Gaben die letztgültige Wahrheit ausgesagt über die Welt und das Leben, den Menschen und die Natur, die Wahrheit, welche Christus selber ist.

Walter Kasper gibt zu bedenken: »Vor allen Dingen müßte man sich von der Fixierung auf die sieben Sakramente lösen und die sakramentale Zeichenhaftigkeit des ganzen christlichen Lebens wieder mehr betonen; das würde eine schöpferische und zeitgerechte Erneuerung der Sakramentalien erfordern. Nur wenn das ganze menschliche und christliche Leben zeichenhaften Charakter hat, haben die eigentlichen sakramentalen Vollformen einen Sinn.« Während die Sakramente in erster Linie den Menschen ansprechen, haben die Sakramentalien eine stärkere Ausrichtung auf die geschaffenen Dinge.

Indem die Liturgie gefeiert wird mit den Gaben der Schöpfung, mit Brot und Wein, die in den Leib und das Blut des Herrn verwandelt werden, vollzieht sich an diesen Gaben vorausnehmend (antizipatorisch), was am Ende der Zeiten der ganzen Schöpfung verheißen ist, wenn Christus alles in allem ist. Im physikalischen

Sinn bleiben die Gaben, was sie sind: Brot und Wein, aber sie werden durch das Wirken des Heiligen Geistes der Neuen Schöpfung zugeführt. Was an den Gaben von Brot und Wein, den »Früchten der Erde und der menschlichen Arbeit« im eucharistischen Mysterium der liturgischen Feier geschieht, wird am Ende der Zeiten der ganzen Welt und Menschheit, die der Leib Christi ist, zuteil.

## 2. Liturgie der Auferstehung

Die Feier der Liturgie als Grundvollzug christlicher Existenz hat ihren Ursprung im innertrinitarischen Geschehen: Der Vater sendet seinen Heiligen Geist und setzt so in der Feier der Liturgie sein ganzes Heilswerk gegenwärtig. Die Herabkunft des Heiligen Geistes in der Epiklese läßt die Ewigkeit bereits im Ablauf der Zeit gegenwärtig sein. In der Feier der Liturgie erhält also nicht nur die Schöpfung eine neue Ausrichtung, sondern auch die Geschichte.

### a. Geschichte als Liturgie

Während in der Menschwerdung des Gottessohnes das Ewige in die Geschichte eingetreten ist, wird diese durch Auferstehung und Himmelfahrt in die Ewigkeit aufgenommen. Dadurch daß der auferstandene Gottessohn die Zeit in seine Verherrlichung beim Vater mitgenommen hat, gibt es für den, der glaubt, kein quantitatives, chronologisches Zeitverständnis mehr, denn mit der Auferstehung und Himmelfahrt ist alles ewigkeitsfähig, aber auch ewigkeitshaltig.

Ohne die Himmelfahrt wäre das Leben Jesu den historischen Gesetzmäßigkeiten unterworfen geblieben, als gäbe es für immer wirklich ein »heiliges Land« mit heiligen Stätten, nicht zuletzt blieben die Zeitgenossen Jesu gegenüber den Späteren bevorzugt. Doch mit seiner Auferstehung und Himmelfahrt hat dies alles universale Dimensionen angenommen, es bleibt zu jeder Zeit wie auch an jedem Ort gegenwärtig.

In der Zeit der 40 Tage vor der Himmelfahrt gibt es viele Zeichen, in denen das öffentliche Leben auf die Ebene der Auferstehung überführt wurde. Nach der Auferstehung des Herrn beginnt die Zeit, in der die Kirche nun selber das öffentliche Leben des Herrn neu zu leben hat. Das Herrenjahr ist das je neu gelebte Leben Christi im Leben der Kirche und jedes Menschen. Die Himmelfahrt wird zur Stunde der Sendung und Enteignung des eigenen Lebens in die neue Form dar, nämlich in das Leben Christi.

Dem Glaubenden ist es versagt, aus einer angeblich unerfüllten Zeit in eine erfülltere Vergangenheit und Zukunft oder in einen ewigen Augenblick zu fliehen, denn »er verlöre mit der fahrgelassenen, geringgeschätzten Gegenwart auch die ihr einwohnende Ewigkeit [...] nur im Hodie fallen Zeit und Ewigkeit zusammen« (H.U. von Balthasar). Solches geschieht unter den geheimnisvollen Zeichen der Sakramente. Die Vereinigung des Einzelnen mit Gott und die Gemeinschaft aller Menschen in Christus ist sakramentaler Natur: In den Sakramenten dauert die Fleischwerdung des Logos an, aber im Zeichen des Mysteriums. In der Feier der Sakramente wird das Geheimnis der Inkarnation des Wortes zum Mysterium der ganzen Menschheit und Schöpfung, die in Gott hineingenommen sind. Am Ende aller Zeiten aber wird die neue Geschichte, die unter den Zeichen der Sakramente beginnt, offenkundig und den ganzen Kosmos erfassen. Menschheit und Schöpfung sind dann er allein, Christus.

### b. Ursprung aller Liturgie

Mit der Auferstehung und Himmelfahrt des Menschensohnes wird die Heilsökonomie zur Liturgie. Fortan ist der lebendige, zum Vater heimgekehrte Christus »nicht hier«, auferstanden erfüllt er alles mit seiner universalen Gegenwart. Was in der Offenbarung Ereignis wird, wird im Lehramt zum »Dogma« als der immer geistlicheren Exegese der Heiligen Schrift.

Die Gegenwart der Inkarnation im Mysterium der Eucharistie ist insofern keine Fortsetzung der Menschwerdung des Gottessohnes, als sie die Inkarnation nicht mehr in der einen Natur des fleischgewordenen Logos, sondern in der ganzen menschlichen Natur, die vom Logos in seinem Leib angenommen wurde. Der Leib des auferstandenen Christus ist von der Kirche nicht mehr zu unterscheiden, durch seine Gegenwart im Mysterium der Eucharistie baut sich der »ganze Christus« auf. Die Kirche als der mystische Leib Christi geht der Kirche als Communio aller Gläubigen ebenso voraus, wie im Mysterium der Eucharistie die Wandlung der Kommunion vorausgeht. Sobald die Fleischwerdung Gottes die ganze Schöpfung in sich einbezogen hat und diese vollends am Mysterium des Todes und der Auferstehung teilhat, ist die Vollendung da: »Wenn ihm aber alles unterworfen ist, dann wird der Sohn selbst sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, auf daß Gott alles in allem sei« (vgl. 1 Kor 15,23-28). Was in den Sakramenten als Teilhabe am Paschamysterium beginnt, erhält seine letzte Enthüllung am Ende der Zeiten, wenn alles Geschaffene endgültig in die Herrlichkeit Gottes verwandelt wird.

### c. Mysterium der Wandlung

Die göttliche Offenbarung ist mit der Auferstehung und Himmelfahrt nicht abgeschlossen, sondern mit Pfingsten setzt in einem gewissen Sinn eine neue Offenbarung ein, nämlich die des Heiligen Geistes. Zwischen Inkarnation, Erlösung und Auferstehung einerseits und Pfingsten andererseits besteht jedoch ein unendlicher Unterschied. Es gibt den Aspekt der Erfüllung und den der Vollendung, und beide gilt es zu unterscheiden: Was in der Inkarnation erfüllt wird, ist an Pfingsten vollendet. Was dort ein für allemal geschieht, nimmt an Pfingsten persönlich Gestalt an und wird in der Zeit aktuell gegenwärtig gesetzt im Leben jedes Christen. Pfingsten ist Ostern in (Über-)Fülle, in Vollendung.

## 3. Liturgie der Endzeit

Die Liturgie führt in die Begegnung mit dem wiederkommenden Herrn der Endzeit. Weil in der eucharistischen Wandlung, wie dargelegt, die Verklärung von Kosmos und Geschichte bis zu ihrer letzten Vollendung anhebt, kommt der Feier der Eucharistie eine universale, alle Zeiten umfassende Bedeutung zu.

### a. Eschato-Logisch

Mit der Auferstehung ist ein Abschnitt der göttlichen Heilsökonomie, der nicht übersprungen und überholt werden kann, beendet, doch stellt sie zugleich den endgültigen Auftakt einer ganz neuen Glaubensbeziehung zum erhöhten Herrn dar, als in der Feier der Liturgie die Heilsereignisse der Vergangenheit eschatologisch von Gott neu empfangen werden. Die Anamnese der Vergangenheit ist in der Liturgie eine Anamnese auf Zukunft hin.

Das liturgische Gedächtnis der Zukunft sprengt die klassisch-scholastische Problematik hinsichtlich der Bedeutung der Eucharistie als eines Memoriale. Die Feier der Eucharistie als Anamnese gründet nicht allein in der Vergangenheit - im Paschageheimnis Christi -, sondern bleibt auf die Zukunft hin ausgerichtet, die in der Auferstehung begonnen und einst im kommenden Reich zur Vollendung geführt wird. In der Liturgie fügen sich somit die historischen wie auch eschatologischen Dimensionen der göttlichen Ökonomie zu einem unteilbaren Ganzen.

Die Feier der Eucharistie ist grundlegend eschatologisch ausgerichtet, denn in dem, was in ihr gegenwärtig wird, bricht die Vollendung der Menschheit an, das *echaton*, in das der auferstandene Herr schon eingetreten ist und in das er anfangsweise alle Menschen mit sich geführt hat. Nach Patrick Regan handelt es sich beim Ende der Zeiten nicht um ein *eschaton*, sondern um den *eschatos*, um den verklärten Christus,

dessen Leben durch den Geist in uns ist. Er selber ist die letzte Zeit, nach deren Anbruch wir uns im Glauben ausstrecken. Die Eucharistie ist das Erntefest der vorangegangenen Geschichte wie auch die Mitte der sich jetzt ereignenden und künftigen Zeit. Diese universale, alle Zeiten übergreifende Sicht der Eucharistie bestimmt das Verständnis des Abendmahls. »Im nächsten Äon wird alles eine universale Eucharistie sein wird, denn alles, was schon hier mit uns in Verbindung steht, wird in höchstem Maße in Christus verklärt sein. Dadurch wird er durchsichtig und durch alles in nächstem Maße ausstrahlen; und somit werden wir nicht nur alles um ihn sehen, betasten und mit Ihm in dieser Ausstrahlungsbeziehung bleiben, sondern er wird uns auch durch alles eßbar sein und wir werden Ihn in unserem Leib durch alles annehmen und durch alles wird er uns transparent sein und strahlen. Das ist die 'wirkliche, jenseitige Kommunion, um die wir beten, daß wir an ihr im lichtvollen Reich Christi teilhaben'« (D. Staniloae).

#### **b. Kairo-Logisch**

Realpräsenz bedeutet die Gegenwärtigkeit der gesamten Heilsgeschichte, mit all ihren großen Einbrüchen und Theophanien, deren Mitte der Advent Gottes in der Fülle der Zeit ist, welcher der sich am großen Tag des Herrn in der Parusie vollendet.

#### **c. Theophano-Logisch**

Das Mysterium, das in der Liturgie gefeiert und begangen wird, ist die Vergegenwärtigung der göttlichen Heilstaten, die nicht bloße Erinnerung sind, sondern auf den erhöhten Herrn und die Verheißung seiner Wiederkunft wie auch seine endzeitliche Theophanie schauen lassen.

## **§ 7 KONKRETISIERUNG**

Nach den Überlegungen zur schöpfungstheologischen Grundlegung der Eucharistie soll es nun um die Frage nach ihrer konkreten Verortung in einzelnen liturgischen Vollzügen gehen. Einige exemplarische Hinweise mögen genügen.

### **1. Der neue Kosmos der Kirche**

Nach Nikolaus Kabasilas sind die Sakramente die Meisterwerke der Schöpfung sind, durch sie wird der ganze Kosmos erneuert. Die neue Schöpfung ist nicht auf die erste aufgepfropft, nicht die Reinschrift nach dem ersten Entwurf, sondern Christi Leib mit und in der ersten Schöpfung. Indem die Bundeszeichen in Christus vom Menschen erkannt und in der Feier der Sakramente begangen werden, erscheint die Schöpfung wieder als das, wozu sie von Anbeginn geschaffen war.

Eine rein christologische Betrachtung der Kirche genügt nicht, ist sie doch - wie die griechischen Väter betonen - eine »Kirche des Heiligen Geistes«. Deshalb müssen die sakramentalen »Mysteria« pneumatologisch grundgelegt gesehen werden. Nach Otto Semmelroth sind die sieben Sakramente konkrete »Ausformungen des Ursakramentes Kirche«. Alle Mysterien der Kirche wiederum bleiben auf die Eucharistie hingeordnet und vollenden sich in ihr. Die Eucharistie jedoch ist kein Mysterium in der Kirche, sondern das Mysterium der Kirche selbst. Anders gesagt: Die Kirche ist das Sakrament der Menschheit, während die sakramentalen Einzelhandlungen die Sakramente für die einzelnen Menschen sind.

Bereits in der ersten Session des Konzils wurde der Wandel im Ansatz der Ekklesiologie offenbar, als im zweiten Artikel der »Konstitution über die heilige Liturgie« die Kirche nicht mehr ihrem juristischen Aufbau,

sondern ihrem sakramentalen Wesen entsprechend als Ursakrament beschrieben wurde, ein Ansatz, der später in der »Konstitution über die Kirche« weiter fortgeführt wurde. Karl Rahner ergänzt diesen Ansatz des Konzils, indem er die den einzelnen Sakramenten zukommenden Eigentümlichkeiten auf die Kirche als ganze überträgt: »Letzteres ist darum schon legitim, weil die Kirche ja Sakrament des Heiles der Welt und der Einheit der Menschheit als heilsschaffender Einheit in Gott sein soll, also zwischen der Kirche einerseits und Heil und Einheit andererseits ein Unterschied gemacht und eine Beziehung gleichzeitig hergestellt wird, die als 'sakramental' gekennzeichnet wird, also konkret nur darin bestehen kann, daß die Kirche das geschichtliche Zeichen ist, das den Heil und Einheit schaffenden Willen Gottes gegenüber der Welt geschichtlich zur Erscheinung bringt und dadurch auch 'bewirkt'.« Die Kirche, nicht der Kosmos, ist der »Leib Christi«. Aber die Kirche ist keine in sich geschlossene Größe, sondern in ihrem ganzen Wesen zum Kosmos hin offen. Von einer »kosmischen Kirche« wird man nicht sprechen, wohl aber von einer »über sich hinausweisenden Kirche« (H.U. v. Balthasar). Nikolaj Afanas'ev geht sogar noch weiter, er spricht sich dagegen aus, die Eucharistie als eines der sieben Mysterien der Kirche zu betrachten, sie ist für ihn Quelle, Mitte und Ziel aller Mysterien in der Kirche. Alles in der Kirche ist Sakrament, insofern sie sich aus der Eucharistie aufbaut. In ihr wird auf einzigartige und unüberholbare Weise das ganze göttliche Heilswerk zusammengefaßt und der Kirche zugetan, in ihrer Feier handelt der auferstandene Herr wirkmächtig an seiner Kirche. So stellt die Kirche den neuen Kosmos christlichen Lebens dar.

## 2. Das neue Gewand des Heils

Das liturgische Gewand läßt sich als eine weitere Konkretion der Eucharistie als Neuschöpfung in Christus ansehen. Bei dem liturgischen Gewand geht es nicht bloß darum, den Vorsteher als Leiter der Versammlung hervorzuheben. Auch läßt sich die Frage nach der Sinnhaftigkeit von liturgischen Gewänder nicht vorschnell einfach mit der Modernisierung des Schnitts beantworten oder unter Hinweis auf die schlichte Ausstattung, das schon aufgrund seines vom Alltag abstechenden Schnitt eine Amtstracht darstellt. Dem Gewand kommt insofern keine bloß dekorative Bedeutung zu, als es zu den liturgischen Zeichen und Symbolen gehört, die es nicht um ihrer selbst willen gibt, vielmehr erhalten sie ihre Bedeutung dadurch, daß sie der Begegnung zwischen Gott und Mensch zu dienen. Diese Begegnung ereignet sich mitten im menschlichen Dasein, sie trägt die Zeichen des Humanum an sich.

Den Satz des Konzils von Vienne »Anima est forma corporis« aufgreifend, entwirft Romano Guardini in seiner »Liturgischen Bildung« die Grundzüge eines »ek-sistentialen« Menschenbildes: Sich gleichsam ver-«äußernd«, weitet sich der Mensch aus, indem er Kleid, Gerät und Wohnung zur symbolischen Gegenwärtigung seiner selbst macht. Der tiefste Aussage der Kleidung als »ek-sistenzialem« Ausdruck der Persönlichkeit findet sich in ihrer theologischen Bedeutung. In der Bekleidung des Menschen drückt sich seine Sehnsucht und Suche nach dem verlorengegangenen Gewand der »doxa« aus, mit der er im Paradies angetan war.

Im Neuen Testament finden wir eine ganz andere Theologie des Gewandes vorliegen: »Es dient nicht mehr als Mittel kultischer Kommunikation mit Gott unter Nachahmung seiner doxa, hat aber sehr wohl etwas mit dieser Herrlichkeit zu tun, indem es leibliches Ausdruckszeichen für den Wiedereintritt des Menschen in die göttliche doxa durch die Taufe wird.« Durch das Geschenk der Taufe erhält der Mensch Anteil an der göttlichen Herrlichkeit, die er im Paradies durch den Sündenfall verloren hat. Er wünscht, »Christus anzuziehen« (Gal 3,27) und von ihm »überkleidet zu werden« (2 Kor 5,14).

Demnach geht es im liturgischen Gewand - noch vorgängig zum Gewand des Amtsträgers - um eine Theologie des Kleides als Gesamtausdruck der christlichen Existenz im Glauben.

Dabei handelt es sich um eine Theologie des weißen Kleides. In der Taufe gewinnt der Mensch das Kleid der göttlichen Gnade, welches Adam im Paradies verloren hat und ihn nackt werden ließ. Die Verleihung des Kleides in der Taufe ist mehr als eine bloße Verkleidung, denn dem Taufkleid entspricht die Wirklichkeit des neuen Menschen, welcher der auferstandene Christus ist, der das Sterbliche des ersten Kleides des Menschen verschlingt.

Kurz gesagt, es geht bei der liturgischen Gewandung letztlich nicht um eine Berufskleidung, auch nicht um ein schmuckhaftes Kleid aus Anlaß der Festlichkeit, der mit ihm zum Ausdruck kommt, sondern um eine *theologische* Aussage: In dem Gewand ist eine Grundaussage der Sakramententheologie enthalten, nämlich die der Neuschöpfung des Menschen in Christus. In einer zweiten Hinsicht werden mit dem liturgischen Gewand die unterschiedlichen Dienste in der Liturgie im Sinne eines sakramental-ikonographischen Gegenübers ausgedrückt, gleichsam wie zur »Garantie«, denn im Handeln des Amtsträgers wird dem Gläubigen unverbrüchlich zugesagt, daß Christus in ihm sein Heil wirkt.

### 3. Die neuen Sinne des Glaubens

Kein Heil ohne irdische Entsprechung! Damit der Mensch Gott in den Dingen der Schöpfung und in den Geschehnissen seines Lebens erkennen kann, heilt Christus vor seinem Heimgang zum Vater die kranken Sinne des Menschen, den Blinden, den Lahmen, den Tauben, den Stummen. Erst der Geheilte kann wie jeder seiner Sinne Mächtige aus dem innerem Erkennen und aus der Klarheit seines kreatürlichen Urteils Ja sagen zu Jesus. Nicht anders sind die Wunder Christi zu verstehen, sie zeigen, daß der Mensch erst aus der Einheit von Schauen, Hören, Riechen, Tasten und Schmecken urteilen, antworten und nachfolgen kann. Die Gesundung und Entfaltung der Sinne zielt auf kein Genießen wie beim Schlemmer, sondern auf Differenzierung und Unterscheidung der Geister in der leibhaften Nachfolge.

Der Glaube an den Menschensohn enthält nicht nur eine Theologie der Sinne, sondern auch eine *Theologie des Leibes*. Er ist das Ende der Wege Gottes, und ohne den Leib gibt es keinen Glauben. Leibhaftig sollen die Gläubigen, sagt Bonaventura, »durch ihr *Tun* sichtbar werden lassen, daß sie durch den Glauben zur *Erkenntnis* der Wahrheit gelangt sind«. Dann wird ihnen leibhaftig zuteil, was die Jünger auf dem Berg Tabor in der verklärten Gestalt des Erlösers schauen durften.

Die Wirkkraft der Liturgie liegt wohl darin, daß sie weniger lehrt als den Glauben ins Leben umsetzt, und daß sie die Wahrheit weniger begrifflich erfassen als am eigenen Leib und mit allen Sinnen lebendig erfahren läßt. Der Vollzug der Liturgie bleibt nie rein äußerlich, vielmehr werden die äußeren Haltungen in das leibhaftige Ausdrucksverhältnis der Seele hineingenommen. So führt die Liturgie zu einer Wachheit des Geistes in den Sinnen als konkreter Ausdrucksgestalt dessen, daß der Mensch eine Neuschöpfung in Christus ist. »Der Leib ist das Ende der Wege Gottes.«

### 4. Das neue Fest der Erfüllung

Die Sakramentenlehre des Abendlandes blickte seit dem Hochmittelalter vor allem auf den »effectus«, auf die Wirksamkeit der Sakramente. Die Kirchenväter hingegen wandten sich vor allem den Fragen um Zeichen und Zeichenhaftigkeit zu. Was das Neue Testament mit »Semeion« bezeichnet, nennen sie Symbol als die Ganzheit von Zeichen und Wirkung, von Bild und Gegenwärtigkeit. Das Symbol vergegenwärtigt eine Wirklichkeit, die unter Formen zeichenhaft verhüllt bleibt und dennoch geheimnisvoll Teilhabe am Original schenkt. In diesem Sinn setzt das Sakrament die Wirklichkeit der göttlichen Heilstat unter zeichenhaften

Bildern und Riten gegenwärtig.

Der liturgische Raum und die liturgische Zeit repräsentieren das Ganze der göttlichen Ökonomie, indem sie an einem Ort und in einem Augenblick symbolisch das ein für allemal dargebrachte Opfer Jesu hier und jetzt vergegenwärtigen. Taufe, Eucharistie, jeder Gottesdienst der Kirche, die Verkündigung des Evangeliums mit eingeschlossen: sie bilden die innere Mitte im Leben des Einzelnen, aber auch der ganzen Geschichte, werden doch Himmel und Erde zur untrennbaren Einheit untrennbar zusammengeführt. Diese universale Sicht der Liturgie bestimmt das theologische Konzept des Herrenjahres und der Stundenliturgie, doch seien im Folgenden einige noch nicht genannte Aspekte hinzugefügt.

#### a. Herrenjahr

Vom Ostertag aus nimmt die neue Auferstehungszeit das ganze Jahr in Beschlag. Der österliche Tag zieht unser zyklisches Jahr aus dem Todeskreis mit sich fort, da die Wiederholung ein Geständnis unserer Machtlosigkeit ist. Die aber mit Christus auferstanden sind, begehen das Jahr »liturgisch«, nicht im Sinne eines Festkalenders, sondern als Entfaltung des Mysteriums der Auferstehung und des neuen, göttlichen Lebens in den Rhythmen menschlicher Zeit.

Das Herrenjahr bestimmt sich im Zueinander von Advent und Parusie, von erster und zweiter Ankunft des Herrn, so daß der Ablauf des Herrenjahres als eine einzige Feier der Ankunft des Herrn (Adventus Domini) angesehen werden muß: »Advent ist also eigentlich der richtige Name für die ganze erste Zeit des Kirchenjahres bis zur Paschavorbereitung, ja in gewissem Sinne für das ganze Kirchenjahr, da ja auch Pascha die Erwartung der Parusie ist, und nicht nur Erwartung, sondern auch erste pneumatische Erfüllung, weil der Herr durch die Auferstehung und Himmelfahrt in die ewige Glorie eingegangen ist, zu der er die Kirche einst heimholen wird« (I. Herwegen).

#### b. Stundenliturgie

Der Anlaß zur Feier der Stundenliturgie, wie er gerade in den Hymnen erscheint, ist die Erfahrung des Kosmos, vor allem im Aufgang und Niedergang der Sonne, des Tageslichtes. Die tägliche Erfahrung wird im Licht des Glaubens auf Christus und das Erlösungsgeschehen hin gedeutet.

Die Taufsymbolik von Christus als Licht des neuen Lebens, die der Hymnus anspricht, wird auf die Symbolik von Christus als der »Sonne der Gerechtigkeit« ausgeweitet. Er ist das »aufgehende Licht aus der Höhe«, das Zacharias im *Benediktus* (Lk 1,78) besingt, das in der römischen wie in der byzantinischen Stundenliturgie seinen Platz hat. Aufgang und Untergang der Sonne werden in diesem neutestamentlichen Gesang zum Symbol für das aufgehende Licht aus der Höhe, das alle Menschen erleuchtet. Das Symbol der Sonne wird jedoch bejahend und verneinend, offenbarend und verhüllend zugleich verwendet: Die Sonne, die am Abend ihren Lauf vollendet, und der Mensch, der sein Tageswerk erfüllt hat, stehen nicht am Ende, sondern unter dem Zeichen einer sich erschöpfenden und doch sich wieder erneuernden Lebenskraft. Sie weisen über sich hinaus auf jenes Licht und Leben, das keinen Untergang und keine Erschöpfung kennt. Das kosmische Symbol des Lichtes ist aber nicht die einzige Deutungsweise der Stundenliturgie. Es kommt ein zweites Element hinzu, nämlich die »Erinnerung« an das Heilsgeschehen in Christus, besonders an seine Passion. Die Glaubensaussagen von Schöpfung und Erlösung werden in der Tagzeitenliturgie miteinander verbunden zum Bekenntnis auf Christus als Herrn aller Zeit. Die erwähnte heilsgeschichtliche, soteriologische Ausrichtung der kosmischen Lichtsymbolik kommt besonders in den römischen Hymnen zu *Terz*, *Sext* und *Non* zum Ausdruck: Die Symbolik des Sonnenlaufs wird an die jeweilige Tageszeit und deren heilsgeschichtliche Bedeutung angebunden, sie eröffnet dem Tagewerk des Christen und dem Ablauf der Tagzeiten eine neue Dimension, die über die Schöpfungssymbolik von Kosmos, Aionen- und Zeitenablauf

hinausgeht, denn alles wird gesehen und gedeutet mit Blick auf das heilsgeschichtliche Erlösungsgeschehen in Christus. Die Zeiten werden so zum Spiegelbild jenes »Zeitenpleroma« (Eph 1,10), das nicht von Kosmologie, sondern vom Heilswerk Christi bestimmt ist. Der Kairos einer jeden Zeit steht unter dem Hoffnungszeichen von Kreuz und Auferstehung.

Indem der Beter die Psalmen spricht, weiß er sich unmittelbar - auch seinsmäßig - mit dem Herrn eins. Im Gebet der Stundenliturgie vereinen die Gläubigen ihr Inneres (also ihr durch die Taufe in Christus und seine Nähe durchtränktes Wesen) mit der Stimme des Menschensohnes, daß sie sich in seinem Gebet zum Vater aufgehoben wissen. Die Stundenliturgie erweist sich damit mehr als ein rein äußerlich zu absolvierendes Officium und Pflichtgebet, sie führt in die betende Hingabe an den auferstandenen.

## § 8 VERTIEFUNG

Die schon ausgeführten Überlegungen zum Sakrament der Eucharistie als Quelle und Höhepunkt christlichen Lebens sollen nochmals aufgegriffen und mit der Frage nach dem Selbstverständnis der Theologie, ihres Wesens und ihres Auftrags fruchtbar gemacht werden.

### 1. Christozentrische Ausrichtung

In dem Vermittlungsprozeß zwischen dem christlichen Glauben und der philosophischen Ethik Platons und der »Vorbildethik« der mittleren Stoa kam es zu einer grundsätzlichen Verschiebung im christlichen Glaubensverständnis, denn nun soll der Mensch durch die abbildliche Nachahmung der göttlichen Idee in Erkenntnis und Tugendleben zur Ähnlichkeit mit Gott und dadurch zum wahren Leben gelangen. Statt der paulinischen »Mimesis« und des synoptischen »Akolutheia« tritt immer mehr die hellenistisch-ethische Vorstellung der »Homoiosis«, der Verähnlichung mit Gott, in den Vordergrund: Die Vollzüge des Glaubenslebens lösen sich zunehmend aus ihrer Rückbindung an das Leben in Christus, wie es in den Sakramenten, speziell der Eucharistie, grundgelegt und gefeiert wird. Der heilsgeschichtlich fundierte Terminus »Typos«, nämlich das geschichtliche »Vor-Bild« als situatives Nachvollziehen des Typos Christi im eigenen Leben, gerät in den Hintergrund, da nun das Vorbildhafte in Christus betont wird. Selbst die Liturgie wird fast ausschließlich nur noch als »ein Gott geschuldeter Dienst« verstanden. Seit der Scholastik wird die Verehrung Gottes durch den Menschen in das Tugendssystem eingeordnet, der »Kult« gilt als eine Verwirklichung der Kardinaltugenden, speziell der Gerechtigkeit. Gebührt es doch dem Geschöpf, seinem Schöpfer den geschuldeten Kult (cultus debitus) der Anbetung und Verehrung entgegenzubringen. Hier ist neu an die entscheidende und durchaus berechnete Korrektur Guardinis zu erinnern, der Anfang der zwanziger Jahre von einem Primat des Logos vor dem Ethos spricht. Aufgabe der Theologie sei es, sich selbst zurückzunehmen und in der Geschichte Gottes mit den Menschen die Begegnung mit dem *Sein* Gottes zu ermöglichen.

Der Menschensohn ist der authentische »Theologe«, der einzige »Ausleger« des Vaters, er übersetzt die ursprüngliche Rede Gottes von Gott (theo-logia) in eine menschlich verständliche Sprache. Auf die Frage: »Was ist Theologie?«, antwortet Erik Peterson, daß diese sich aus der Offenbarung in Christus herleitet. Theologie gibt es nur insofern, als die Offenbarung eine notwendige Erkennbarkeit in sich birgt. Mit dem Kommen des Menschensohnes wird ein Reden von Gott möglich. Alles, was Christus »von« Gott sagt, ist von Gott »gesagt«: »Die Propheten *sagen* das Wort Gottes; Christus, als das Wort Gottes, *redet* von Gott;

die Kirche aber *spricht* ... Sagen gibt es nur dort, wo man 'etwas zu sagen hat'. Das gilt von den Propheten, die Gottes Wort zu sagen hatten. Christus 'hat' gar nicht in dieser Weise das Wort Gottes zu sagen, weil er es ist, und darum redet er.

Die Juden kennen eine Exegese und Predigt, aber keine Theologie. Theologie gibt es nur im Christentum und im Glauben an den Menschgewordenen. Die Apostel verkünden und die Martyrer bezeugen, aber sie treiben keine Theologie, denn Theologie treiben ist etwas anderes als verkünden und bezeugen. Theologie ist kein Schreiben von Gott, kein Reden von Gott, keine Prophetie und keine Verkündigung, keine Bezeugung und keine Lehre: »Die Theologie ist der konkrete *Vollzug* dessen, daß der Logos Gottes konkret von Gott geredet hat, so daß es also konkrete Offenbarung, konkreten Glauben und konkreten Gehorsam gibt.« Das Dogma wiederum ist der konkrete Ausdruck dafür, daß Gott in der Menschwerdung dem Menschen auf den Leib gerückt ist und dort seinen Rechtsanspruch erhebt, der sich in den Sakramenten fortsetzt. Aus dem »dogmatischen« Ansatz theologischen Denkens folgt ein Primat der Liturgie vor der Diakonie. Augustinus erklärt dies durch seine Unterscheidung von »exemplum« und »sacramentum«. Ist Jesus nur ein »Exempel« christlichen Lebens und Handelns, dann macht man, wie Martin Luther bemerkt, »aus Christo eynen Moysen«, also einen neuen Gesetzgeber. Eberhard Jüngel führt hierzu aus: »Eine nur die Beispielhaftigkeit Jesu herausstellende Christologie reduziert [...] die Bedeutung Jesu Christi auf die Rolle eines Heiligen, der sein Leben zwar auch zu opfern vermag, aber mit dem eigenen Lebensopfer nur zu appellieren, das Leben der Menschheit jedoch nicht effektiv zu ändern vermag. Effektiv wird das Leben der Menschheit nur dadurch verändert, daß sich das Verhältnis der Menschheit zu Gott ändert.« Was für jede Theologie (und speziell Christologie) gilt, wird zum Grundbekenntnis der Eucharistiefeier: Christus ist das unüberholbare »sacramentum salutis«.

Was Gott in Christus dem Menschen sagen will, kann weder an der Welt im ganzen noch am Menschen im besonderen abgelesen werden, erst recht nicht seine Normierung erhalten; es ist unbedingt theologisch, besser theo-pragmatisch: Tat Gottes auf den Menschen zu, Tat, die sich selber vor dem Menschen auslegt. Aber die Tat Gottes ruft die Tat des Menschen hervor. Die verstehende Aufnahme göttlicher Kundgabe ist für den Menschen einzig als Tat, das heißt: als Nachfolge realisierbar, und zwar als »Heiligkeit«.

Christus hat dem Menschen nicht nur eine neue Verhaltensweise eröffnet, durch ihn erhält der Mensch, wie schon dargelegt wurde, Anteil am göttlichen Leben. Deshalb entfaltet sich das Leben in Christus als eine neue Weise der Begegnung mit dem Sein Gottes. Deshalb kann Augustinus schreiben: »ascendit Christus in caelum: sequamur eum.«

Als in Worte geronnenes liturgisches Bekenntnis gilt das Dogma auch als Norm geistlichen Lebens. Was in der Liturgie gefeiert wird und im Dogma seine verbindliche Aussage findet, ist in das konkrete Leben aus dem Glauben zu übersetzen. Insofern darf von einem »Dogma in actu« gesprochen werden: »Das Wort Gottes bewahren heißt vor allem, es in die Tat umzusetzen. So sind Dogmen weniger das Ergebnis einer dialektischen Reflexion über Texte als der Ausdruck einer beständigen und im Leben erprobten Wirklichkeit.« Die Aussage eines Dogmas versteht nicht, wer versucht, seinen formulierten Inhalt zu erfassen, es bedarf vielmehr des Bemühens, den eigenen Glaubensweg in der dogmatischen (also christologischen und liturgischen) Lebensformung zu bewahren. Dogmen sind Ausdruck einer im Leben erprobten und immer neu einzuholenden Wirklichkeit, wie sie in der liturgischen Feier der einzelnen Sakramente, vor allem aber in der Eucharistie grundgelegt ist. Somit läßt sich sagen, daß Liturgie und Theologie denselben Grundinhalt und dieselbe Grundaussage haben: Christus ist das universale Sakrament des Heils.

## 2. Trinitarische Begründung

Zwischen Deismus (bzw. einer gottlosen Welt) und Pantheismus steht, wie deutlich wurde, das sakramentale Verständnis der Schöpfung: »Gott tut alles, was er wirkt, um sich selbst offenbar zu machen«. Sprach die Theologie seit Tertullian bis zu Thomas von Aquin von den zwei Büchern der Offenbarung, und zwar dem *Buch der Natur* und dem *Buch der Heiligen Schrift*, so ist seit der Neuzeit meist nur noch von einem einzigen Buch die Rede, nämlich dem der Heilsgeschichte. Darüber tritt der Schöpfungsgedanke in den Hintergrund; er verliert seine Relevanz auch in der Eschatologie, die meist nur als Vollendung des einzelnen bedacht wurde, ohne Ausblick auf die universale Eschatologie und die Vollendung der Schöpfung.

Ein möglicher Neuansatz in der Schöpfungslehre liegt in ihrer Begründung aus der Trinitätstheologie: Die Protologie ist trinitarisch grundgelegt. Wäre Gott einpersonal, bliebe dem Menschen nur die Geste der absoluten Unterwerfung und Prostratio unter den, der er selber nicht ist. Wäre Gott zweipersonal, gäbe es für eine Schöpfung keine Möglichkeit, denn die Liebesbeziehung zwischen den beiden göttlichen Personen würde nur noch den Blick füreinander gestatten. Einzig bei einem dreipersönlichen Gott läßt sich ein völliges Einswerden der drei Personen mit gleichzeitiger Zuwendung zur geschaffenen Wirklichkeit denken. Die theologische Tradition hat lange nur Gott den Vater als Schöpfer betrachtet oder aus der Schöpfung durch das Wort eine christologische Schöpfungslehre entfaltet. Aber die Schöpfung ist pneumatisch auszu-legen: Durch das Wirken des Heiligen Geistes bleibt der Schöpfer in seiner Schöpfung gegenwärtig und erneuert das Antlitz der Erde. Doch indem der Heiligen Geist die ganze Schöpfung und das Leben des Glaubenden trägt und mit sich erfüllt, ist er nicht offenkundig, vielmehr verbirgt er im Gegensatz zu Vater und Sohn sein persönliches Antlitz. Alles in der Neuschöpfung trägt die »Handschrift« der dritten Person, aber der Heilige Geist selbst bleibt hinter seiner Gabe verborgen, er kann mit ihr sogar verwechselt werden. Die Offenbarung seines Antlitzes erfolgt am Ende der Zeiten, wenn das Werk des Heiligen Geistes vollendet ist, nämlich die Schöpfung in Christus zur Lebensfülle göttlicher Schönheit zu führen. Die erneuerte, vollendete Schöpfung ist das »Antlitz« des Heiligen Geistes.

## 3. Existentielle Verwirklichung

Mit dem soeben Dargelegten über die Schönheit, die der göttlichen Präsenz in der Schöpfung eigen ist, läßt sich auch die Frage nach dem Leid aufgreifen und mit aller gebotenen Vorsicht zu einer Antwort führen. Das Kreuzesleiden ist kein »Preis«, an den Vater gezahlt, denn es bedarf keiner Milderung der Strafgerechtigkeit eines gegen seine sündigen Geschöpfe erzürnten Gottes, der eine Genugtuung für seine beleidigte Ehre einfordert. Die in Jesus Christus offenbar gewordene Gerechtigkeit des Vaters ist anderer Ordnung. Sie besteht darin, zugunsten des Menschen gegen den Zustand ungerechter Gefangenschaft, in die er geraten war, die Gnade der ursprünglichen Annahme an Kindes Statt zu erneuern.

Von der Heiligen Schrift wird die Frage nach dem Leid nicht beantwortet. Auch der Glaubende erfährt das Leiden in dieser Welt als eine Macht, die in realem Widerspruch zu Gottes verheißenem Heil steht: Trotz seiner Allmacht steht Gott nicht über den Kräften des Leides, vielmehr liegt er im Kampf gegen diese Mächte, und dieser Kampf währt heute noch (1 Kor 15,22-28). Nicht ein leidensunfähiger Gott, sondern »Gott am Kreuz« ist die Realität des Glaubens. Seit Gott dem Menschen in dessen Leiden nachgegangen ist, vor allem jedoch: seit er es mit ihm leidet, ist die Erfahrung des Leids für den Glaubenden nicht nur ein Ort der Infragestellung der Nähe Gottes, sondern auch der Gottesbegegnung: »Denn euch wurde die Gnade zuteil, für Christus dazusein, also nicht nur an ihn zu glauben, sondern auch seinetwegen zu leiden« (Phil

1,29; vgl. Mt 5,11 f.). Das Leiden ist »nicht so sehr Ideal als Existential christlicher Existenz. Leidensnachfolge Jesu heißt also Tragen des gerade mir in meiner unverwechselbaren Situation widerfahrenden Leids in Entsprechung zum Leiden Christi« (H. Küng).

In der Gottesbegegnung im Leid lautet die Frage nicht, warum es überhaupt Leid gibt, sondern viel wesentlicher, welche Gestalt das Leiden im Leben der Nachfolge annimmt. Nicht das Leid überhaupt, sondern das Leid, das in der Nachfolge des Gekreuzigten auf den Menschen zukommt, wurde in der Erfahrung des Leidens für viele Glaubende zur entscheidenden Frage nach Gott.

Alle Glaubenden, die auf dem Weg ihrer Nachfolge durch die Schule des Leidens mußten, konnten die Frage nach dem Sinn ihres Leids nicht durch einen Denkkakt aufheben: Nicht eine theoretische Antwort ist es, die dem Glaubenden im Leid »Trost« und Hilfe gibt auf dem Weg (Hiob 19,25; 42,5), sondern die Begegnung mit dem lebendigen Gott und die Hoffnung auf die kommende Herrlichkeit und auf die Erfüllung der Verheißung einer neuen Schöpfung ( 2 Kor 4,14; Phil 3,10; 1 Petr 2,21 u.a.). Dabei sind zwei Erfahrungen bestimmend geworden: zum einen die Unfaßbarkeit menschlichen Leidens, die bar jeder Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Leidens ist und die den Glaubenden in eine tiefe Krise und sogar Gottverlassenheit führt, und zum anderen die Kraft des Glaubens an den gekreuzigten und auferstandenen Herrn.

Josef Andreas Jungmann, Karl Adam und Karl Rahner haben von einem faktischen Monophysitismus in der Kirche vor dem II. Vatikanum gesprochen. Heute hingegen bedroht die Kirche ein neuer Arianismus bzw. Nestorianismus. Die eigentliche Krise der Kirche liegt derzeit in der Christologie, nicht in der Ekklesiologie. Christus überläßt man der Kirche, während man sich selber an Jesus hält, was dazu führt, daß man den Glauben (bis in die Liturgie hinein) vorschnell auf seine Erlebnisdimension reduziert. Aber das Grundverständnis von Glaube und Nachfolge wird einseitig und mißverständlich, wenn man nur dem Menschen Jesus, nicht jedoch dem Gottessohn nachfolgen will. Damit reduziert man den Glauben auf die Nachahmung eines menschlichen Vorbildes, während die Gottessohnschaft nicht tangiert, vielleicht sogar geleugnet wird. Leben im Glauben ist kein menschliches, asketisches Programm im Einüben von Tugenden, sondern ein Leben in der Gottesgemeinschaft - fern von jedem platten Moralismus. Leben im Glauben bedeutet ein Ringen um die Gottfähigkeit des Menschen, der als Freund Gottes in das innerste Geheimnis Gottes eingeweiht ist. Solches findet seine Konkretion in der Feier der Liturgie: »Indem er sich inkarnierte, hat Christus uns nicht erlaubt, ihn nachzuahmen, sondern sein Leben wiederzuleben.

Die Tatsache, daß Gott Einblick in sein Wesen gegeben hat, bedeutet für die Theologie, daß sie, was ihre Begründung angeht, im dargelegten Sinn vorrangig eine »scientia speculativa« ist und erst an zweiter Stelle eine »scientia practica«. Durch Christus wird der Mensch zum Freund Gottes, eingeweiht in sein innerstes Geheimnis. Deshalb bedeutet das Leben im Glauben ein stetes Ringen um die Gottfähigkeit des Menschen. Alles Tun im Glauben bleibt dem Sein nachgeordnet, und was immer der Mensch in den Sakramenten und in der Liturgie empfängt, ist mehr als er je denken und verwirklichen kann. »Werdet Nachahmer Gottes!« heißt es in Eph 5,1. So steht das ganze Leben im Glauben unter dem Primat des Logos vor dem Ethos.

#### 4. Ikonographische Verdichtung

Der Ansatz einer symbolhaften bzw. sakramentalen Sicht des Kosmos hat Konsequenzen für die einzigartige Bedeutung des Bildes und der Kunst im christlichen Glaubensvollzug wie auch in der Liturgie. In der christlichen Kunst geht es um keine Profilierung des einzelnen Künstlers, sondern um die Aufforderung der steten Angleichung an das Christusgeheimnis. Der ewige und menschengewordene Sohn, der durch sein Kommen das Baugesetz des Weltalls enthüllt, bezieht den Menschen, den er in sich annimmt, auf diesen

Grundplan der Welt. Ja, indem der Logos, der Schöpfer der Welt, selbst Mensch wird, bindet er den Menschen näher durch sich als durch die Schöpfung an den Bau des Kosmos. Der Mensch ist näher durch den Sohn als durch die Schöpfung auf das Baugesetz der Welt bezogen.

In der neueren philosophischen Ästhetik geht es vor allem um die Frage nach der »Wahrheit« der Kunst. »Schönheit ist eine Weise, wie Wahrheit west«, heißt es bei Martin Heidegger. Er und sein Kritiker Theodor W. Adorno interpretieren die Kunst als einen ausgezeichneten oder sogar als den ausschließlichen Ort der »Offenbarung« von Wahrheit (Heidegger) und »Versöhnung« (Adorno). Während Ernst Bloch die Kunst als »Vor-Schein« des Kommenden auslegt, versteht sie der Philosoph Adorno als »das Versprechen des Glücks, das gebrochen wird«; er siedelt die Kunst »im Garten Gethsemane« an, weil die »Passion« ein zentrales Thema jeder Ästhetik darstellt.

Der im Garten Gethsemane leidende Jesus von Nazareth ist kein »Kunstwerk« - weder eine klassische Statue des leidenden Menschen noch ein Werk atonaler Musik -, sondern ein konkreter Mensch aus Fleisch und Blut, der von den anderen verlassen wird und in die äußerste Zerreißprobe des Vertrauens und der Todesangst gerät. Der »Schönste unter den Menschen-kindern« (vgl. Ps 45,3) hat eben »keine schöne und edle Gestalt« (vgl. Jes 53,2). So gehört die christliche Ästhetik, wie Erich Przywara betont, zwischen »Viehtrog« und »Kreuz-Galgen«. Die grundsätzliche Frage an die Ästhetik lautet: »Zerbricht nicht das Ereignis der Kreuzigung Christi in radikaler Weise das Spiel der Kunst mit Gott?« (E. Schlink). Das Evangelium Jesu Christi fordert von sich aus weder eine sakrale noch eine schöne Ästhetik, wie auch die Sakramente keine ästhetischen Größen darstellen, die im rein Sakralen oder Ästhetischen anzusiedeln sind. Auf einen am Kreuz Aufgehängten paßt kein ästhetisch schönes Kunstwerk und kein feierliches, konzertantes Hochamt.

Die Ablehnung des Ikonoklasmus führte zur Ausformulierung einer theologischen »Ästhetik«, mit der eine wichtige Antwort auf den Platonismus gegeben wurde. Das Konzept des platonischen Wahrheitsweges bringt eine Zweiteilung des Seienden. Auf der einen Seite steht die Welt des Geistigen, des Göttlichen, der Ideen, und auf der anderen Seite die Dingwelt. In diese Spannung ist der Mensch eingeordnet, indem er mit seinem Körper in der Dingwelt lebt, durch seinen Geist und seine Seele aber Anteil am Göttlich-Geistigen hat. Das Geistige ist das Unsinnliche und die »Welt« das Sinnliche, wobei das Sinnliche dem Sehen und das Geistige dem Denken zugeordnet wird. Da es ein ontisch-ethisches Gefälle gibt und das Geistige wirklicher und besser ist als die Scheinwelt der Dinge, kann es nur das Ziel menschlichen Lebens sein, sich auf das Geistige zu richten.

Einer solchen Zweiteilung des Seienden steht die christliche Ästhetik gegenüber, und zwar nicht bloß als philosophisch-systematisches Gebilde, sondern vor allem in der kirchlichen Feier der Sakramente. Sie sind kein kunstgewordenes Frühjudentum, sie stellen vielmehr die neuen Kristallisationspunkte des christlichen Glaubens in all seinen ästhetischen Dimensionen (Sprache, Architektur, Malerei und Musik, um nur diese zu nennen) dar. Mit Recht spricht Guardini von einer gewaltigen Einheit, »in die der Schöpfer-Künstler, der Heilige Geist, Lebenswirklichkeit und Kunstgestalt emporgetürmt hat«, aber derart, daß mit einem bloß ästhetischen Genuß des Bildes bzw. der Liturgie auch ihr Ende angebrochen ist. Theologische (das heißt zunächst: sakramentale) Ästhetik bedeutet insofern eine Herausforderung für das konkrete Leben im Glauben, als das, was in den Sakramenten gefeiert wird, unmittelbar ins Leben übersetzt und transformiert werden will.

## § 9 VERORTUNG

Das Christentum ist, wie sich zeigte, in einem ganz spezifischen Sinn eine »liturgische Religion«. Die Kirche ist zuerst und vor allem anderen eine Gottesdienst begehende Gemeinschaft, nicht zeitlos enthoben, sondern mitten in der Zeit mit all ihren Krisen, Neuorientierungen, Brüchen und Wandlungen. Darin liegt für die Kirche eine ständige Herausforderung zum »aggiornamento«.

### 1. Semper reformanda?

Die Liturgiereform wurde eingeleitet durch die Liturgiekonstitution, die nach einem Wort von Otto Hermann Pesch als das »sichtbarste und dauerhafteste Reformwerk des Konzils« angesehen werden darf. Die Konstitution »Sacrosanctum concilium« bestimmte - in theologischer wie auch pastoraler Hinsicht - alle weiteren Debatten und Konstitutionen des Konzils, vor allem die Kirchenkonstitution »Lumen Gentium« und die Pastoralkonstitution »Gaudium et Spes«.

Angelus Häußling geht noch einen Schritt weiter als Pesch. Die Liturgiekonstitution ist für ihn ein Dokument, »das in der Kirchengeschichte bisher ohne Vergleich ist«; sie gibt »die Korrektur rund eines Jahrtausends Frömmigkeits- und Liturgiegeschichte der abendländischen Christenheit«. Nach Häußling hat das Konzil der Kirche die Aufgabe gestellt, auch künftig auf die Paradigmenwechsel der Geschichte zu reagieren. »Das Konzil hat damit der Kirche 'Liturgiereform', wie es sie verstand, ungeachtet der nicht absehbaren Schwierigkeiten als eine bleibende, niemals mehr abgeschlossene Aufgabe aufgetragen. Es scheint - vorausgesetzt, die Kirche bleibt dem Konzil treu -, als seien die bisherigen Liturgiereformen nur ein Vorspiel gewesen.« Die »kopernikanische Wende« im Liturgieverständnis besteht nach Häußling in der »aktiven Teilnahme« (participatio actuosa) aller Gläubigen als »liturgieprüfendem Kriterium«. Jede Erneuerung der Liturgie bedingt eine Reform der Kirche, und jede Erneuerung der Kirche findet ihren Niederschlag in einer erneuerten Liturgie.

### 2. Sonntagsruhe

Für die Schöpfungslehre, wie sie die Heilige Schrift entwirft, ist nicht der kausale Begründungszusammenhang entscheidend, sondern das innerste Geheimnis der Schöpfung, nämlich die Einwohnung Gottes, wie sie in der Ruhe des Schöpfers in seiner Schöpfung zum Ausdruck kommt (Gen 2,3). Der Sabbatsegen kommt aus keinem Tun Gottes, sondern durch sein Dasein. Die Segnung des Sabbats unterscheidet sich von der Segnung der geschaffenen Lebewesen, denn Gott segnet ihn durch seine Ruhe, nicht durch eine Tätigkeit. In der ruhenden und darin unmittelbaren Präsenz Gottes finden alle Geschöpfe ihren tragenden Grund und ihre Bleibe.

Läßt der Sabbat Israels auf die Schöpfungswerke Gottes und die eigene Wochenarbeit der Menschen zurückschauen, blickt das christliche Fest der Auferstehung nach vorn in die Zukunft einer neuen Schöpfung. Gibt der Sabbat Israel Anteil an der Ruhe Gottes, so läßt das christliche Auferstehungsfest an der Neuschöpfung der Welt teilhaben. Eine kosmische und universale Sicht der Sabbatfeier und des Sonntags müßte in der Praxis gläubigen Lebens seinen Ausdruck finden.

N. Lohfink legt dar, daß schon beim alttestamentlichen Sabbat der eigentliche Sinn der »Versammlung« darin besteht, Gott zu loben und ihm für seine Wohltaten in Natur und Geschichte zu danken; so ist es auch bei der neutestamentlichen Feier geblieben, der »Eucharistia«. Die Apostelgeschichte erzählt mehrfach (Apg 4,23-31; 11,1-28; 12,11-17; 14, 27f.; 15,1-35; 21,18-20) geradezu modellartig, wie in der Ver-

sammlung der Christen Geschehnisse der Gegenwart theologisch als Taten Gottes gedeutet und Anlaß zum Gotteslob werden. Weil die Gemeinde Gott in allen Dingen wirken sieht, dankt sie in der Eucharistie nicht nur für seine früheren, sondern auch für seine gegenwärtigen Heilstaten; umgekehrt enthält jede Eucharistie die Aufforderung, heute im Alltag nach Gottes Heilshandeln zu suchen und zu fragen.

### 3. Opfer und Mahl

Der Opfercharakter wie auch der Mahlcharakter der Eucharistie dürfen einander nicht gegenübergestellt werden, wie Bischof Kurt Koch herausstellt: »Während die sakramentale Vergegenwärtigung des Erlösungsgeschehens der zentrale Gehalt der Eucharistie ist, bilden das Mahl und die Tischgemeinschaft die konkrete liturgische Form der Feier dieses Geheimnisses. Adäquater wäre es deshalb, statt vom Mahlcharakter eher vom Gemeinschaftscharakter, beziehungsweise von der ekklesialen Dimension der Eucharistie zu sprechen.«

### 4. Communio sanctorum

Für den gläubigen Juden ist die gemeinsame Mahlzeit also nicht nur eine Sache menschlicher Geselligkeit, sondern ein Zusammenschluß unter Gottes Augen und mit Gottes Gaben, äußeres Zeichen für die innere Wirklichkeit: Beschenktwerden von Gott mit Nahrung, mit Freundschaft, mit Leben. Dies kann und soll auch für die christliche Mahlfeier bestimmend bleiben: Hier ist Gott selber Geber und Gabe zugleich, und wer an seinem Mahl teilhat, ist nicht nur mit Gott vertraut (von daher erklärt sich gleichfalls das Tischgebet), sondern auch mit dem Mitmenschen, der an dem Mahl partizipiert. Christliche Mahlfeier ist Einübung in die Freundschaft mit Gott und mit den Menschen.

Die angesprochene »Freundschaft« im Glauben erhält im Credo seinen konkreten Ausdruck im Bekenntnis zur »communio sanctorum«, worunter sowohl die Gemeinschaft mit den »sancti« wie auch mit den »sancta« gemeint ist. Erst wenn beide Dimensionen zusammengesehen werden, läßt sich das Wesen der Transsubstantiation tiefer erfassen. Transsubstantiation meint die Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes und Weines in die Substanz des Leibes und Blutes Christi, während die Akzidentien von Brot und Wein unverändert anhalten. Aber Leib und Blut Christi kommen nicht zu Brot und Wein hinzu, sondern diese werden in eine neue, höhere Seinsordnung aufgenommen: »Der Herr bemächtigt sich«, schreibt Kardinal Ratzinger, »des Brotes und des Weins, er hebt sie gleichsam aus den Angeln ihres gewöhnlichen Seins in eine neue Ordnung hinein; auch wenn sie rein physikalisch gleich bleiben, sind sie zutiefst Anderes geworden.«

Das Verständnis der Begriffe »Substanz« und »Akzidentien« hat sich in der Neuzeit wesentlich gewandelt. Im Mittelalter meinte »Substanz« das unsichtbare Wesen, das aller Wirklichkeit zugrunde liegt, während heute darunter meist das verstanden wird, was für das Mittelalter das Akzident war. So kommt es zum Mißverständnis eines eucharistischen Materialismus, als ob die Akzidenten von Brot und Wein verwandelt würden. Christus ist aber in der Eucharistie nicht wie eine naturale Sache (secundum modum naturae), sondern auf personale Weise (secundum modum personae) gegenwärtig: Die eucharistischen Gaben sind die realisierenden Zeichen der personalen Gegenwart des Auferstandenen und der sakramentalen Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens - aber auf die Kirche als dem Leib Christi hin. Der eucharistische Leib Christi

wie der ekklesiale Leib Christi als »communio« der Glaubenden bilden ein einziges Sakrament.

## 5. Sakrament der Hoffnung

In den weiteren Ausführungen seiner Enzyklika »Spe salvi« kommt Papst Benedikt auch auf jene Hoffnung zu sprechen, die sich als Hoffnung auf das Ewige Leben konkretisiert. Die Eucharistie ist als das »Brot der Engel« wirklich das »Viaticum« auf dem Weg zur letzten Vollendung.

Papst Benedikt bezieht sich dabei zunächst auf die klassische Form des Dialogs, »mit der das Taufritual die Aufnahme des Neugeborenen in die Gemeinschaft der Glaubenden und die Wiedergeburt in Christus eröffnete« und die Frage gestellt wird: »Und was gibt dir der Glaube? Das ewige Leben. Nach diesem Dialog suchten die Eltern für das Kind den Zugang zum Glauben, die Gemeinschaft mit den Glaubenden, weil sie im Glauben den Schlüssel sahen für 'das ewige Leben'. In der Tat, darum geht es heute wie einst bei der Taufe, beim Christwerden: nicht nur um einen Sozialisierungsakt in die Gemeinde hinein, nicht einfach um Aufnahme in die Kirche, sondern die Eltern erwarten sich für den Täufling mehr: daß ihm der Glaube, zu dem die Körperlichkeit der Kirche und ihrer Sakramente gehört, Leben schenkt - das ewige Leben. Glaube ist Substanz der Hoffnung. Aber da steht nun die Frage auf: Wollen wir das eigentlich – ewig leben?« (Art. 10). Der moderne Mensch erwartet gar nicht, einmal »für ewig« zu leben, er möchte vielmehr nur eines: das »glückliche Leben«, ein Leben, das einfach »Glück« ist.

Was also ist »Leben«, und was soll »ewiges Leben« sein, fragt Papst Benedikt (Art. 11)? Ist damit nur das Ende von Geschichte ausgesprochen, oder welche positive Sicht läßt sich aus dem Ende der Zeit für eine Ewigkeit und ein »ewiges Leben« entfalten? Papst Benedikt geht im Anschluß an Augustinus davon aus, daß wir im letzten gar nicht wissen, was wirklich diese beiden Begriffe und Erwartungen besagen: »Wir wissen nicht, was wir bitten sollen« (Röm 8,26; Art. 12). Papst Benedikt spricht in seiner Enzyklika noch einen weiteren Aspekt konkreter Hoffnung im Glauben an ein ewiges Leben an. Im Islam weiß der Moslem sehr genau, was ihn im Himmel erwartet; der Christ hingegen weiß von einem Himmlischen Hochzeitsmahl, aber was soll er sich darunter konkret vorstellen? Man müßte das »Leben nach dem Tod« so verkünden, daß dies schon jetzt mehr Leben schenkt (statt zu trösten).

In Ost und West, so heißt es in der Enzyklika, ist man sich einig in der Hoffnung auf das letzte Heil, das wir erwarten dürfen: »Daß Liebe ins Jenseits hinüberreichen kann, daß ein beiderseitiges Geben und Nehmen möglich ist, in dem wir einander über die Grenze des Todes hinweg zugetan bleiben, ist eine Grundüberzeugung der Christenheit durch alle Jahrhunderte hindurch gewesen und bleibt eine tröstliche Erfahrung auch heute. [...] Unsere Existenzen greifen ineinander, sind durch vielfältige Interaktionen miteinander verbunden. Keiner lebt allein. Keiner sündigt allein. Keiner wird allein gerettet. In mein Leben reicht immerfort das Leben anderer hinein: in dem, was ich denke, rede, tue, wirke. Und umgekehrt reicht mein Leben in dasjenige anderer hinein: im Bösen wie im Guten. So ist meine Bitte für den anderen nichts ihm Fremdes, nichts Äußerliches, auch nach dem Tode nicht. In der Verflochtenheit des Seins kann mein Dank an ihn, mein Gebet für ihn ein Stück seines Reinwerdens bedeuten. Und dabei brauchen wir nicht Weltzeit auf Gotteszeit umzurechnen: In der Gemeinschaft der Seelen wird die bloße Weltzeit überschritten. An das Herz des anderen zu rühren, ist nie zu spät und nie vergebens. So wird ein wichtiges Element des christlichen Begriffs von Hoffnung nochmals deutlich. Unsere Hoffnung ist immer wesentlich auch Hoffnung für die anderen; nur so ist sie wirklich auch Hoffnung für mich selbst« (Art. 48).

Die Hoffnung des Christen bezieht sich auf das Heil aller Menschen, doch da ich zu diesen gehöre, bezieht sie sich auch auf mich. Je mehr ein Glaubender in Gottes Heilsplan hineingenommen wird, desto größer wird zugleich sein Dienst sein. Dies zeigt ein Blick in die Heilsgeschichte: Aufgrund des ihnen eigenen Dienstes sind die Personen, die mit der Heilsgeschichte Gottes verbunden sind, nicht »zufällig«. Jedes Heilshandeln Gottes bleibt vielmehr unlösbar mit der Erwählung bestimmter Menschen verbunden: Adam, Abraham, Noah, Mose, David, Propheten, Christus und Eva, Sara, das Volk Israel, Tochter Zion, Arme und Demütige, Maria - sie alle bezeugen, daß Gott in seinem Tun einzelne beruft, um durch sie und in ihnen allen Menschen sein Heil zu erschließen. Dies gilt im gleichen Maß für die Kirche, die auf das Fundament der Apostel gegründet ist, wie auch für die Orden, deren Gründung aufs engste eins ist mit dem Leben und Wirken ihrer Gründer: Benedikt von Nursia, Dominikus, Franziskus, Ignatius von Loyola u.a.m. Die Solidarität im Empfangen des Heils kommt auf besondere Weise in der Marienverehrung zum Ausdruck: Marias Heiligkeit steht ganz im Dienst an ihren Brüdern und Schwestern im Glauben, deshalb preist die Kirche Maria als *die* Heilige (die panhagia: die All- oder Ganzheilige), der die »hyperdoulia« gebührt.

Das hier angesprochene Grundgesetz des Glaubens behält seine besondere Bedeutung am Ende der Zeiten: Der Glaubende, der vor Christus, seinen Richter, tritt, wird dem ganzen Leib des Herrn und allen Gliedern dieses Leibes begegnen. Gott richtet nicht allein, sondern mit ihm auch Maria und alle »Heiligen«: Ihre Fürsprache wird im Gericht Gottes ein inneres Gewicht sein, das die Waagschale zum Sinken bringen kann. Gott kann zwar das Nein des Menschen in kein Ja verwandeln, denn sonst wäre Erlösung eine Tat monologischer Allmacht, und die Freiheit des Menschen würde übergangen. Dennoch: Unter Wahrung der menschlichen Freiheit legt Gott dem Menschen nicht Heil *oder* Unheil vor, er will nur das Heil des Menschen: »Gott kann - wie Karl Rahner bemerkt - nicht »umgestimmt« werden, so daß aus einem beleidigten ein versöhnter Gott wird.«

Hans Urs von Balthasar spricht hier von einer doppelten Schuldigkeit: »Wenn Gott einem Geschöpf das Geschuldete gibt, so wird er damit doch selbst nicht zum Schuldner, ist er ja nicht auf die Geschöpfe hingeordnet, sondern diese vielmehr auf ihn. Daß sie überhaupt sind, und so sind, wie sie sind, verdanken sie nicht der Gerechtigkeit, sondern einzig der Güte und Freigebigkeit Gottes, so daß man seine Gerechtigkeit - sowohl sich selbst wie den Geschöpfen gegenüber - als einen Modus seiner Güte anzusehen hat.« Der Mensch wird das von ihm selbst Getane und Behauptete *behalten* und nicht von Gott *erhalten*, und diese Selbstbehauptung ist endgültig. Hölle ist dort, wo Freiheit reine Selbstbehauptung geworden ist.

Da Gott nicht Geber von letztem Heil *und* letztem Unheil ist, kann der Grund für eine negative Endgültigkeit nur im Menschen selbst liegen, wie Hans Urs von Balthasar betont: Das Fegefeuer ist die Erkenntnis der Hölle, ja geradezu die Entscheidung zur Hölle, sofern der Mensch im Feuer erkennen muß, daß er von Rechts wegen dorthin gehört. Doch die Hoffnung bleibt: Das alttestamentliche, eher zweiseitige Gerichtsbild entspricht nicht der christlichen Vorstellung von den Eschata, diese sind ganz und gar von der Tugend der Hoffnung bestimmt. Die theologisch begründete existentielle Grundhaltung der Hoffnung läßt jedoch keine theoretisch-systematischen Aussagen über Fegefeuer und Hölle zu.

Der tiefste Grund der Hoffnung ist nach Aussage der Enzyklika letztlich die Gerechtigkeit. Nur Gott kann ein Reich der Gerechtigkeit und der ewigen Vergeltung aufrichten. So ist das Bild des Jüngsten Gerichtes kein Schreckbild, sondern ein Bild der Hoffnung, aber eben auch der Verantwortung vor einer letzten unwiderrufbaren und verbindlichen Instanz.

## 6. Wortgottesdienst mit Kommunionausteilung

Das II. Vatikanum lehrt, daß es nur ein einziges Brot des Lebens gibt, von dem die Kirche und die Gläubigen leben, die an den Tisch des Wortes und den Tisch der Heiligen Eucharistie herantreten.

Aus der Hochschätzung des Gotteswortes ergibt sich eine wichtige Antwort für die Frage nach den Wortgottesdiensten mit Kommunionausteilung. Zwischen Wortgottesdienst und Eucharistie kann es kein Drittes geben, denn dies würde die Christuspräsenz im Wort abwerten bzw. eine neue Kommunionfixierung bedeuten, bei der die gesamte Gedächtnisfeier, die dazu gehört, nicht mehr gesehen wird. Ferner löst sich durch die sog. Kommunionfeiern der innere Zusammenhang von Gemeinde, Amt und Eucharistie, was schließlich zu neuen »priesterlichen« Bezugspersonen führen wird. Bei der sogenannten »kleinen Messe« bzw. einer »Messe ohne Hochgebet« bleibt die Frage: Kann man die Frucht des Sakraments vom diesem lösen und getrennt davon verfügen? Beim sonntäglichen Wortgottesdienst mit Kommunionfeier kann gefragt werden, ob hiermit nicht eine ähnliche Praxis wie vor dem Konzil favorisiert wird, nämlich die Kommunion auch ohne Teilnahme an der Heiligen Messe empfangen zu wollen.

Ferner ist zu bedenken, daß es heute nicht bloß der Sicherung einer häufigen Kommunionausteilung bedarf als vielmehr der (mystagogischen) Hinführung zu den Sakramenten; die »katechumenalen« Strukturen und Vollzüge sind auszubauen, statt mit einer Einführung auf die Vollform des Sakraments zu einem Verlust der glaubwürdigen Teilnahme an der Feier der Liturgie beizutragen. Gerade die Feier der Stundenliturgie wäre die gemäße Form, um auf die heutige Not zu antworten (als *Liturgia horarum*).

## 7. Pastorale Neubesinnung

Der Unterschied zwischen dem Priestertum aller Glaubenden und dem Amtsträger ist, wie deutlich wurde, nicht allein rechtlicher, sondern sakramentaler Art, er liegt auf der Ebene des »Zeichens«: Der Priester ist wirksames Zeichen dafür, daß Christus seine Kirche leitet und in ihr gegenwärtig wirkt. Daraus folgt: Die Priester sind Werkzeuge Christi, nicht Delegierte des priesterlichen Volkes, und sie üben ihr Amt nicht nur auf Grund von Kompetenz aus (vgl. Pastoralassistenten), sondern repräsentieren (im Gegenüber zur Gemeinde) die Verwiesenheit der Kirche auf Christus. Die Begründung des Amtes kommt weder aus der Gemeinde noch durch erworbene Kompetenz, sondern dadurch, daß in der Weihe Christus einen Menschen in Anspruch nimmt, damit seine, nämlich Christi Wirklichkeit im sakramentalen Tun, im Wort und im Dienst zum Ausdruck gebracht, d.h. »repräsentiert« wird.

Das Amt des Priesters ist nicht »priesterlich«, weil es für den Kult verantwortlich ist (»Opfer«), sondern weil es die Selbsthingabe Jesu bezeugt und darin Gemeinde gründet und leitet. Dies wird bei Paulus darin deutlich, daß er seine apostolische Tätigkeit als öffentlich-amtliche Opfer-Leiturgia für die Welt versteht: »damit ich als Diener (leitourgón) Christi Jesu für die Heiden wirke und das Evangelium Gottes wie ein Priester (hierourgounta) verwalte; denn die Heiden sollen eine Opfergabe werden, die Gott gefällt, geheiligt im Heiligen Geist« (Röm 15,16; vgl. 1 Kor 9,13f.; 2 Tim 4,5f.). Die Verkündigung des Evangeliums tritt an die Stelle des alttestamentlichen Opfervollzugs.

Das II. Vatikanum bezieht sich auf die klassische Theorie des Weihesakramentes, geht aber bei der Definition vom Bischofsamt aus. Der Episkopat nimmt in der Konzeption des Weihesakraments insofern den

bevorzugten Platz ein, als der Schwerpunkt auf der Verkündigung des Gotteswortes liegt, was gegenüber der traditionellen Auffassung neu ist. Der priesterliche Dienst definiert sich nicht primär vom Vorsitz in der liturgischen Versammlung, vielmehr nimmt der Priester als Mitarbeiter des Bischofs an dessen primärer Aufgabe teil, das Evangelium zu verkünden. Leben und Tun des Priesters entscheiden sich am Dienst der Verkündigung; diesem Dienst bleiben die Verwaltung der Sakramente und die dem Priester entsprechende Leitungsgewalt untergeordnet (PO 4). Als Verkünder des Evangeliums steht der Priester der Feier der Eucharistie vor, die die wahre Quelle kirchlichen Tuns ist: Kein Wort kann mehr bewirken, als was hier geschieht, und keine Einheit kann tiefer und glaubwürdiger sein als in diesem Mahl.

Statt des Allround-Priesters bedarf die Gemeinde der Vielfalt der Charismen; gerade hier ist die zunehmende Zahl von Laientheologen ein hoffnungsvolles Zeichen. Aber es bedeutet eine »unechte Vielfalt« neuer kirchlicher Dienste, die das Amt selber entleert, wenn den Laien praktisch alles übertragen wird, mit Ausnahme der letzten sakramentalen Vollzüge (Eucharistiefeier, Absolution usw.). Angesichts der gegenwärtigen Praxis in vielen Gemeinden fragt Bischof Kurt Koch, »wie lange noch unsere Kirche ohne weiteren Schaden mit diesem Paradox leben kann, daß sie pastoral etwas tun *muß*, was sie ekklesiologisch eigentlich gar nicht *darf*«.

Die Auffächerung kirchlich-pastoralen Handelns in Hinblick auf die unterschiedlichen »Standorte« der Menschen wird große Spannungen in das Gemeindeleben hineinbringen. Diesem Prinzip der Gradualität in der Seelsorge und Sakramentenpastoral entspringt umgekehrt das Bemühen, in allen Lebenssituationen Anknüpfungspunkte für einen möglichen Nachfolgeweg zu entdecken und diese in der seelsorglichen Begegnung dem anderen freizulegen. Es muß mehr um Einholung, weniger um Ausgrenzung gehen.

Nachdem die liturgischen und pastoraltheologischen Bemühungen um das Erwachsenenkatechumenat vorangetrieben sind, bedarf es heute einer Intensivierung des Bewußtseins und der Praxis dieses Instituts. Die Katechumenen zwingen die Kirche zu einer heilsamen Konzentration der Verkündigung auf die Basissätze des christlichen Glaubens, manchmal auch zu einer Entschlackung des christlichen Wortschatzes.

Schon mit diesen wenigen Hinweisen zur Beibesinnung in der Pastoral wird deutlich, wie sehr es gegenwärtig einer sakramententheologischen Begründung und Durchdringung der christlichen Existenz geht. Die kirchliche Verkündigung von Erlösung und Heil muß in ihren gottesdienstlichen Formen glaubwürdig bleiben. Sonst werden die Sakramente eine Institution zur Umgehung der wirklichen Erlösung durch Gott, indem die Sakramente nicht empfangen werden, um dem Empfangenden zu vermitteln, was sie ihm vermitteln wollen, sondern um es zu ersetzen: Man läßt sich taufen, statt gläubig zu werden, empfängt das Bußsakrament anstelle einer notwendigen Sinnesänderung und läuft täglich zur Heiligen Messe, anstatt aus dem Geschenk der Erlösung zu leben. Kurz: Man ißt nur »Bilder« vom Essen!

## ZWEITES KAPITEL: KONSTITUTIVA DER EUCHARISTIELEHRE

Das Christus-Geheimnis läßt sich nicht primär in ontologischer Hinsicht (in seinen äußeren Modalitäten) einholen, es ist mit dem Ostergeheimnis identisch: Gott schenkt ja nicht etwas, sondern sich selber - in Christus. Anders gesagt: Der eigentliche Inhalt des Christus-Geheimnisses ist eine actio und passio in einem: Christus ist das »sacramentum Dei«, die Eucharistie aber das »sacramentum Christi«, das konkrete Sich-Gewähren Christi an seine Kirche und die Welt. Unter Kult verstehen die Christen keine sachliche Verrichtung, keinen rein liturgischen Dienst, sondern ein Sich-Ausliefern in der Radikalität der Hingabe des Menschensohnes an den Vater für die anderen. An die Stelle des äußeren räumlichen Gehens in einen Tempelbezirk tritt der innere Transitus in die Inwendigkeit dessen hinein, der die Liebe ist. Die Eucharistie ist nicht die direkte Anwesenheit des Herrn (Parusie), sondern seine diesem Äon entsprechende und zuge-messene Anwesenheitsform, und das heißt: seine sakramental verborgene Gegenwart. Die Form dieses Sakramentes ist die Weise, in der Gott mit diesem Äon verkehrt.

### §1 DIE ANFÄNGE DER EUCHARISTIEFEIER

H. Schürmann<sup>1</sup> unterscheidet *chronologisch* drei Phasen der Gestaltwerdung in der Geschichte der Eucharistiefeyer: Erstens die Eucharistie Jesu beim letzten Abendmahl, sodann die Eucharistie in Verbindung mit dem apostolischen Gemeindemahl und schließlich die vom Gemeindemahl getrennte nachapostolische Eucharistiefeyer.

#### 1. Das letzte Abendmahl

1) Schürmann sieht das letzte Abendmahl in geschichtlich chronologischer Nähe zum Paschafest:

a) Jesu eucharistische Doppelhandlung knüpft »irgendwie an *jüdische Tischbräuche*« an: »Das eucharistische Geschehen ist beim letzten Abendmahl integraler, ja konstitutiver Bestandteil einer Mahlgestalt gewesen.«

b) Die beiden eucharistischen Handlungen Jesu waren ihrer Form nach nicht zusätzliche Gesten, sondern wesensnotwendige Bestandteile des Mahlgefüges, jedoch werden diese umgestiftet. Denn die Austeilung des Brotes und des Weines mit deutenden Begleitworten zu versehen, war nicht jüdischer Brauch. Jesu letztes Mahl ist demnach analogielos. Der Wiederholungsbefehl gilt dann nicht der Wiederholung des ganzen Mahles, sondern der Wiederholung der beiden eucharistischen Handlungen Jesu: »Das eucharistische Geschehen hat beim letzten Abendmahl eine relative Eigenständigkeit und Eigenbedeutung gegenüber dem Mahlvorgang.«

c) Der Herr bringt das Neue, das er tut, in den alten Zusammenhang eines rituellen jüdischen Mahles, läßt es aber als eigene Größe hervortreten. »Das letzte Abendmahl Jesu ist zwar Grund aller christlichen Liturgie, aber es ist selbst noch keine christliche Liturgie. Im Jüdischen vollzieht sich der Einsetzungsakt des

---

<sup>1</sup> Vgl. H. Schürmann, Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament, Düsseldorf 1970, 79-85.

Christlichen, das aber noch keine eigene Gestalt als christliche Liturgie gefunden hat. Die heilsgeschichtliche Lage ist noch offen; es ist noch nicht definitiv entschieden, ob das Christliche als Eigenes aus dem Jüdischen heraustreten muß oder nicht.« Was die Kirche bei der Feier der Eucharistie tut, ist abhängig vom Ursprung, doch in ihrer Form mit ihm nicht identisch. Mit dem Abendmahl ist die Gestaltwerdung der Eucharistie im Leben der werdenden Kirche eingeleitet.

2) Wenn wir uns um eine *Herleitung* des Herrenmahls aus der vorchristlichen Tradition bemühen, so um das ihm Eigene gerade in richtiger Weise zu verstehen.

a) Die jüdischen Wurzeln des Abendmahls

Gese untersucht in seinem Beitrag<sup>2</sup> die *jüdischen Wurzeln* des Abendmahls Jesu, um sie in ihrer Bedeutung für die Ausgestaltung der kirchlichen Eucharistiefeier herauszuarbeiten. Er zeigt, daß es eine enge Verbindung des *alttestamentlichen Todaopfers* mit dem von Jesus im Abendmahlssaal angekündigten Selbstopfer und der kirchlichen Eucharistie gibt. Todafrömmigkeit *und* Christologie stehen in engem Zusammenhang.

b) Die jüdische Toda

Das feierliche Abendmahl läßt sich auf die Grundform des zäbäh zurückführen, also auf das Mahlopfers, dessen Grundbestandteile Brot und Wein waren. »Vergleicht man das Herrenmahl mit dem Passa, so muß man feststellen, daß alle Spezifika des Passamahles dem Herrenmahl fehlen und nur dort Entsprechungen auftreten, wo es sich um die grundsätzlichen Merkmale einer alttestamentlichen Mahlzeremonie handelt.«

c) Andere Herleitungsmöglichkeiten?

Gese setzt sich sodann mit den geläufigen *Herleitungsmöglichkeiten* auseinander, als da sind: das jüdische Mahl, das Pascha, Qumranmähler, die Mahlzeiten Jesu, das Speisungswunder, die Mähler des Auferstandenen. Die sakralen Mähler der Qumrangemeinde entsprechen den Opfermählern, lassen aber keine besondere Nähe zum Herrenmahl erkennen, weil bei ihnen kein Bezug zum Tod oder zum Heilshandeln einer Person besteht. Auch die Hinweise auf die neutestamentlichen Zeugnisse der Mähler Jesu, insbesondere der Speisungswunder und des österlichen Erscheinungsmahls, führen nicht weiter, da sie schon die Herrenmahlspraxis voraussetzen.

Die christliche Eucharistie ist nicht von den Sündermählern Jesu her verstanden worden und kann auch nicht einfach als Fortsetzung der täglichen Mahlgemeinschaft Jesu mit den Seinigen gelten, und zwar wegen des Festcharakters der Eucharistie, ihres eher geschlossenen Verlaufs wie auch ihrer Feier am Sonntag, dem Tag der Auferstehung.

d) Bekenntnis-Opfergottesdienst

Die Lösung sieht Gese in der *Herleitung des Herrenmahles aus der jüdischen Toda*. Sie ist das Dankopfer des Geretteten an seinen Retter: »Es ist kein bloßer Opfergottesdienst, sondern ein Bekenntnisopfergottesdienst, der Jahwe als den Retter bekennt: Wort- und Mahlgottesdienst, Lob und Opfer bilden hier eine Einheit.«

---

<sup>2</sup> H. Gese, Die Herkunft des Herrenmahls, in: ders., Zur biblischen Theologie. München 1977, 107ff.

#### e) Die Toda-Psalmen

Was die Verbreitung dieses Typs von Mahlopfer angeht, so kann man sagen, »daß die Toda die kultische Basis für den Hauptbestand des Psalters gebildet hat.« Gese analysiert die Psalmen 69; 51; 40,1-12 und 22, von denen Psalm 22 für die Evangelisten zum Textbuch der Passion Christi geworden ist. Jesu Passion und Auferweckung ist Toda: Sie ist der reale Vollzug des Worts dieser Psalmen. Sie entfalten auf dem Boden der tiefgründigen Dankopferfrömmigkeit die volle Einbeziehung des Menschen in das Wesen des Opfers.

#### f) Worthaftes Opfer

»Es ist kein bloßer Opfergottesdienst, sondern ein Bekenntnisopfergottesdienst [...]: Wort- und Mahlgottesdienst, Lob und Opfer bilden hier eine Einheit. Das Opfer kann dabei nicht als 'Gabe' an Gott mißverstanden werden, es ist vielmehr die 'Ehrung' des Erretters. Und es ist Gottes Geschenk, daß der Errettete sein Leben im heiligen Mahl feiern kann [...]. Der Becher entspricht dem Verkündigungsgeschehen, das Opfer dem Mahlgesehen der Toda.«

#### g) Brotopfer

Der Inhalt des Opfers, also dessen Materie, umfaßt im Gegensatz zum Mahlopfer ein Brotopfer, zu dem als einzige Opferart gesäuertes Brot verwendet wird. Das Brot wird Teil des Opfers selbst, der Wein erhält eine konstitutive Bedeutung im Verkündigungsgeschehen.

#### h) Dank der Auferstehung

In der Todafrömmigkeit des Ps 22 wird das Leiden des Beters als Ur-Leiden und die Errettung als Zeichen des eschatologischen Einbruchs der Basileia erfahren: Die Errettung aus dem Tod führt zur Bekehrung der Welt, zur Lebensteilhabe der Toten und zur ewigen Verkündigung des Heils.

Der Auferstandene hat nicht etwas gegeben, sondern sich selbst. Seine Toda ist sein Selbstopfer: »In der alten Toda stiftete der Errettete ein Opfertier als Opfer für sich und die Gemeinde. Der Auferstandene aber hat sich selbst gegeben; das Opfer ist sein Opfer, seine irdisch-leibliche Existenz, die geopfert wurde.«

#### i) Ergebnis

Die Eucharistie ist im Abendmahl nur als Antizipation möglich, weil das Abendmahl auf die Einlösung der Hingabeworte im Kreuz und seiner Hoffnung in der Auferstehung verwiesen ist, ohne die es in sich unvollständig, ja unreal bliebe. Denn das Toda-Opfer ist der Dank des schon Geretteten; es kann also im eigentlichen Sinn erst nach der Auferstehung stattfinden. Wenn demnach die Eucharistie aus der Toda hergeleitet werden kann, ergibt sich zwangsläufig, daß eine Herleitung aus dem Abendmahl allein unmöglich ist.

## 2. Das apostolische Mahl

Schürmann entfaltet das zweite Stadium der Entwicklung aus der Tatsache, daß zu einem nicht näher bestimmbar Punkt in der apostolischen Zeit die beiden eucharistischen Vorgänge, nämlich das Sättigungsmahl und die eigentliche Eucharistie, zu der einen Doppelhandlung werden. Die beim Abendmahl wahr-

scheinlich voneinander getrennten Handlungen werden zusammengefügt. Paulus vollzieht in 1 Kor 11, 22 die Trennung von Sättigungsmahl und Eucharistie: »Habt ihr nicht Häuser, um zu essen und zu trinken?« Das *Johannes-Evangelium* markiert eine Entwicklungsphase, in der dieser Zusammenhalt der beiden Handlungen endgültig zerbrochen war. So mußte nun ein *eigener christlicher Wortgottesdienst* geschaffen werden, der mit der vorher ebenfalls noch unselbständigen eucharistischen Feier zu einer zusammenhängenden christlichen Liturgie zusammenwuchs. Das Grundschema von Liturgie, das sich auf diese Weise bildete, ist in dem Bericht von den *Emmausjüngern* (Lk 24,25-31) in seiner inneren Logik geschildert.

### 3. Die vom Gemeindemahl getrennte nachapostolische Eucharistiefeyer

Es wurde deutlich, daß das Gemeindemahl der apostolischen Zeit nicht einfach die geradlinige Fortführung des letzten Abendmahls Jesu ist. Zur Wiederholung aufgegeben sind die beiden eucharistischen Handlungen, nicht aber das Mahl als Ganzes.

#### a) Eucharistie - ohne Gemeindemahl

Was Jesus in seinem Handeln neu grundgelegt hat, d. h. die Eigenständigkeit der eucharistischen Doppelhandlung, verselbständigt sich weiter. Die Mahlgestalt wird durchgängig verändert, das tragende Element ist die Eucharistia.

Dennoch gilt: Die sakramentale und liturgische Ordnung der Kirche wächst aus dem Tun Jesu, ist aber nicht in unkritischer Direktheit aus diesem Tun ableitbar.

#### b) »Mahl« und Opfer

Zwischen »Mahl« und »Opfer« gibt es keinen Gegensatz; in dem neuen Opfer des Herrn gehören beide untrennbar zusammen.

## § 2 SYNAXIS

Die Eucharistie vollzieht sich als die Versammlung aller Glaubenden.

### 1) AEM 7

Im endgültigen Text der AEM 7 heißt es: »In der Messe oder dem Herrenmahl wird das Volk Gottes zu einer Gemeinschaft unter dem Vorsitz des Priesters, der in der Person Christi handelt, zusammengerufen, um das Gedächtnis des Herrn oder das eucharistische Opfer zu feiern. Deshalb gilt von solcher örtlichen Vereinigung der heiligen Kirche in hervorragender Weise die Verheißung Christi : 'Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen' (Mt 18, 20).«

### 2) Lima-Dokument

Die Lima-Liturgie (1982) ist ein eucharistischer Abendmahlsgottesdienst, der in einer von mehreren denkbaren liturgischen Formen die ekklesiologische Konvergenz über die Eucharistie zum Ausdruck bringt, die in dem Text »Taufe, Eucharistie und Amt« von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des

Ökumenischen Rates der Kirchen enthalten ist. Im Lima-Dokument wird dem Handeln der Gemeinde eine konstitutive Bedeutung für den Vollzug des Abendmahls zugesprochen, ohne daß dadurch das Tun Christi geschmälert wird. Das Handeln Christi geht allem Tun der Glaubenden voraus, also auch dem »Sich-Versammeln«.

Luther beantwortet die Frage nach Wesen und Nutzen des Altarsakramentes im Kleinen Katechismus »mit dem Hinweis nicht auf ein Tun der Gemeinde, sondern auf eine doppelte Gabe des Herrn an die Christen: Leib und Blut unter Brot und Wein - sowie Vergebung, Leben und Seligkeit als Hauptstück im Sakrament«. Zum Wesen des Abendmahles gehören allein die *verbi testamenti*, nicht die Gebete der Kirche; diese sind bloße Hinzufügungen.

Die Bedenken katholischer und evangelischer Theologie treffen sich in einem gemeinsamen Anliegen: Sie wollen beide die Vordordnung und Priorität des Heilshandelns Christi wahren und verteidigen. Die katholische Theologie versteht das Heilshandeln Christi vor allem als *Opfer*. Christus, der Sohn Gottes und zugleich das Haupt der Menschheit, opfert sich dem Vater und öffnet so auch der erlösungsbedürftigen Menschheit einen Zugang zum Vater. Im Heilshandeln Christi wird also die »aufsteigende«, *anabatische* Richtung von den Menschen zu Gott hin betont. Die evangelischen Theologen hingegen lassen nur die *katabatische* Bewegung gelten.

### 3) Corpus verum / Corpus mysticum

Seit dem Bundesschluß in der Sinai-Versammlung gehören Verwirklichung des Bundes und Versammlung zusammen. Der Sabbat, die wichtigste Einrichtung des Bundes, ist »ein Tag heiliger Versammlung« (Lev 23,3). Die Wirksamkeit Jesu zielt auf die Sammlung des endzeitlichen Gottesvolkes.

Der Zusammenhang von eucharistischem und kirchlichem Leib Christi ist im frühen Mittelalter präsent, wird jedoch immer weniger verstanden, so daß nun auch die Kirche die Eucharistie wirkt. Die Eucharistie, als Realpräsenz Christi in Brot und Wein und Opfer, wird zwar weiterhin als Mitte der Kirche betrachtet, aber die Eucharistie als zentrale Versammlung der Kirche tritt in ihrer Bedeutung aus dem Bewußtsein. Die Kirche wird zum »mystischen Leib«, dem die Sichtbarkeit des Sakramentalen fehlt. Eine Spiritualisierung des Kirchenbegriffs, ein Aufspalten der Kirche in »Rechtsinstitution« und unsichtbare »Gemeinschaft der Heiligen« ist die Folge (A. Gerken).

Das II. Vatikanum lehrt erneut: Die Eucharistie ist Zentrum und Höhepunkt aller liturgischen Vollzüge und aller anderen liturgischen Versammlungen (SC 6), ja: Alles Tun ist in der Eucharistie verankert (PO 6).

## § 3 DAS BROT

### 1) Unterscheidung

Im Gegensatz zum jüdischen Pascha-Brauch verwendete man in der frühen Kirche keine ungesäuerten Brote, sondern das normale Alltagsbrot. Die ungesäuerten Brote allein nützen nichts, da der Mensch »ungesäuert«, d. h. eine »neue Schöpfung« werden muß.

### 2) Athanasius

Das eucharistische Brot wird für ihn zu einem *christologischen* Symbol. Wenn das eucharistische Brot

bisher Ausdruck der Neuheit des Christlichen war, so wird es jetzt Träger der christologischen Symbolik. Zugleich geht es um die Frage, wie die Menschennatur Christi ontologisch gebaut ist, ob sie psyche und nous umfaßt. Im Westen dominiert die *ekklesiologische* Symbolik Augustins.

### 3) Augustinus

Augustinus entfaltet eine ekklesiologische Symbolik der eucharistischen Gestalten (Sermo 227). Es geht darum, daß die Christen selber die große Hostie Gottes werden, der lebendige Leib Christi. Allerdings tritt dieses dynamische Grundverständnis des Abendmahls auch im Abendland im 9./10. Jahrhundert immer mehr zurück und wird schließlich durch die ontologische Problematik verdrängt.

### 4) Schisma

Im 9. Jahrhundert ging man zu ungesäuertem Brot über (Hrabanus Maurus; + um 850). Ungefähr im 11. Jahrhundert übernimmt Rom ebenfalls die Verwendung des ungesäuerten Brotes, zudem wird in das Credo das *filioque* eingefügt. Das Schisma zwischen Ost und West war nicht allein ein Schisma der Doktrin, sondern ebenso ein Schisma der Praxis und gerade auch der kultischen Differenzen. Der Osten verteidigte seine Praxis mit dem Verweis auf die vollständige Christologie, die sich darin ausdrücke. Die Abendländer beriefen sich dagegen auf das Pascha des Herrn, denn das Abendmahl sei ein Paschamahl gewesen. Nur das ungesäuerte Brot sei auftragsgemäß und bedeute eine wirkliche Befolgung des Befehles "Tut dies zu meinem Andenken". Gregor XII. spricht sich aber für den zweifachen Brauch aus (*adiaphora*); das Konzil von Florenz wiederholt dies.

## § 4 DAS OPFER

### 1. Die Neuartigkeit des christlichen Opfers

Verschiedene Aspekte sind hier zu bedenken:

- Jesus und die Urgemeinde lebten in einer jüdischen Umwelt, in der Kultpraxis und Opferhandlungen noch selbstverständlich waren.
- Wenn man das, was für Jesus eigentümlich war, erzählen will, muß man seine Teilnahme an Opfern nicht erwähnen.
- Jesu Hinrichtung war ein ganz und gar unkultisches Geschehen. Aber es wurde im Glauben als heilswirksame versöhnende und erneuernde Hingabe an Gott für die Menschen verstanden. Der Opferkult liefert also die Sprache und den Vorstellungsrahmen, in dem Jesu Tod gedeutet wird.
- Vor allem im Hebräerbrief ist der Opfergedanke breit entfaltet. Jesu Sterben wird als Opferhandlung verstanden und gedeutet, bei der er gehorsam sich selbst Gott darbringt (5,5-10) und dann mit seinem Blut das himmlische Heiligtum betritt (7,25-8,6; 9,11-14). Das im Himmel vollzogene Besprengungsritual (dargestellt im Anschluß an das Ritual des Großen Versöhnungstages) dient dazu, daß menschliche Sünde fortan vergeben wird; Christus der Hohepriester steht als Fürsprecher für die Menschen ein (9,15-24).
- Das Herrenmahl oder Brotbrechen wird im Neuen Testament nicht direkt als Opfer bezeichnet. Das Herrenmahl wird jedoch als Gedächtnis und somit als Vergegenwärtigung des Todes Jesu und deshalb als Ver-

gegenwärtigung seines Opfers verstanden.

• Das Opfermotiv kommt im Neuen Testament am häufigsten im Rahmen der Paränese, der Ermahnung vor. Von den Mitgliedern der christlichen Gemeinde werden geistige Opfer erwartet (1 Petr 2,5; Röm 12,1).

## 2. Die geschichtliche Entfaltung der Opfertheologie

### 1) In der frühen Kirche

Im Neuen Testament (Hebr 13,15f.; Röm 12,1) werden Lob- und Dankgebete sowie Liebesgaben als die eigentlichen Opfer genannt, die den Christen im Gegensatz zu den äußeren, rituellen Opfern eigen sind. Die Eucharistie ist das große Lob- und Dankgebet der Kirche; in ihr werden aber auch Gaben dargebracht, die zur Unterstützung der Armen verwandt werden. Das geistige Opfer, das von Christen erwartet wird, vollzieht sich in der Eucharistie; sie ist die Gegenwärtigung des Opfers Christi und darf insofern selbst als Opfer bezeichnet werden. Von zwei Seiten legt sich also der Opferbegriff nahe: vom Tun der Kirche her (Darbringung und Danksagung) und vom Tun Christi, dessen vergegenwärtigendes Gedächtnis gefeiert wird. Bei Cyprian wird erstmals in der Patristik die Aussage explizit faßbar, daß Christus in der Eucharistiefeier seinen Leib und sein Blut opfert, und zwar wird dies ausgesagt, ohne daß es, wie es im griechischen Raum fast immer geschieht, auf dem Hintergrund und in der Kraft der Anamnese, der kommemorativen Aktualpräsenz, ausgelegt wird: »Wer ist mehr Priester des höchsten Gottes als unser Herr Jesus Christus, der Gott dem Vater ein Opfer darbringt! Und zwar bringt er dasselbe dar wie Melchisedek, nämlich Brot und Wein, nämlich seinen Leib und sein Blut.« Insgesamt wird der Opfercharakter der Eucharistie vom 3. Jahrhundert an stärker bedacht und entfaltet.

### 2) In der westlichen Kirche des Mittelalters

Gregor der Große betont (erstmalig?), daß Christus »in diesem Mysterium des heiligen Opfers von neuem (iterum) für uns geopfert wird«. Durch das jeweils neue Opfer der Messe werden je neue Gnaden von Gott erlangt. Das »quantitative« Verständnis förderte seit dem 6. Jahrhundert die private Zelebration von Mönchspriestern und die Verbreitung der Votivmessen für verschiedene Anliegen. Es kommt ab dem 9. Jahrhundert zu einer Privatisierung der Eucharistie.

### 3) Reformation

Die römische Meßopferlehre bildet für Martin Luther die letzte und schlimmste der drei Babylonischen Gefangenschaften, unter die das Abendmahl in der römischen Kirche geraten sei. Nach Luther muß das katholische Meßopfer verstanden werden als ein Werk der Menschen (auch böser Buben): »Also sind und bleiben wir [Luther und Rom] ewiglich geschieden.« Wie Luther lehnen auch Zwingli und Calvin den Opfercharakter der Messe und deswegen den römischen Kanon und besonders die Privatmesse und ihre Zuwendung an Lebende und Tote entschieden ab. Am Laienkelch demonstriert die Reformation ihre Treue zur Stiftung Jesu und das Priestertum aller Getauften.

### Zwingli

Huldrych Zwingli vollzieht die Abwendung von der Realpräsenz: Das Brot ist nicht Leib Christi, sondern be-

zeichnet ihn, denn seit der Himmelfahrt ist Christus im Himmel, er kann nicht mehr auf Erden sein. Das Sakrament ist ausschließlich ein Zeichen des Glaubens der Gemeinschaft. Den Glauben empfängt jeder unmittelbar von Gott durch das Wort, in ihm ist Christus gegenwärtig.

Zwingli entwirft seine Theologie von der Gottunmittelbarkeit des Menschen her. Christus ist gegenwärtig im Wort, und der Heilige Geist wirkt unmittelbar den Glauben. Die Sakramente vermitteln nicht die Gnade, sie sind (Pflicht-)Zeichen des Glaubens der Gemeinschaft. Das »Nacht Mahl« ist positiv »Wiedergedächtnis« und öffentliche Danksagung für Jesu einmalige Opfertat, die keine Wiederholung duldet und eine Opferhaftigkeit der Eucharistie ausschließt. Da Jesu Leib durch die Himmelfahrt fortan im Himmel lokalisiert ist, kann er nicht realiter auf Erden im Brot sein. Das Brot ist nicht der Leib Christi, sondern bezeichnet ihn nur. Der Christus totus wird in der Seele (unmittelbar) gegenwärtig durch den Glauben: *edere corpus* heißt für Zwingli *credere corpus caesum*. Wie Zwingli denken Oecolampadius, Butzer und Karlstadt.

### Luther

Martin Luther betrachtet die Eucharistie als *summa et compendium Euangelii*, deren Wesensgehalt aber die leibliche Gegenwart Christi *pro nobis* ist, die als Fortsetzung seiner Inkarnation verstanden wird. Die biblischen Termini »Leib« (Fleisch) und »Blut« deutet Luther als »Stücke« Christi. Im Altarsakrament bindet Christus seine Leiblichkeit an Brot und Wein und macht so deren Omnipräsenz für uns greifbar, gewiß und heilsam (Ubiquitätslehre). Brot und Wein bleiben in ihrem Bestand erhalten (Luther benutzt aber noch nicht das Wort »Konsubstantiation«: »im Brot, mit Brot, unter Brot«). Die Dauer der Realpräsenz erstreckt sich auf den *usus* vom Sprechen der Einsetzungsworte bis zur *sumptio* bzw. dem Verzehren der nicht benötigten Partikel. Ein entschiedenes und schroffes Nein spricht Luther zum Opfercharakter der Messe. Sie ist höchstens Dankopfer, insofern sie neben der Annahme einer Gabe auch Gedächtnis ist.

Luther verteidigt die substantielle Realpräsenz im, mit und unter dem Brot, weil dies von der Heiligen Schrift eindeutig gesagt werde. Er vertritt eine Ubiquitätslehre, nach der der erhöhte Christus als *totus Christus* überall ist und sich im Altarsakrament *pro nobis* an die Elemente Brot und Wein bindet. Die Hostien sollen daher weder verehrt noch aufbewahrt werden.

Luthers Abendmahlsverständnis läßt sich wie folgt zusammenfassen:

#### - *Lehre von der Konsubstantiation:*

Luther setzt unter Berufung auf Petrus von Ailly (1350-1420) an die Stelle der Transsubstantiation die Konsubstantiation: nicht Umwandlung, sondern Hinzukommen einer zweiten Substanz zu einer anderen: Christus in, *cum* et sub pane.

#### - *von der Ubiquität zur Reduktion auf das Wort und das pro me:*

In der Auseinandersetzung mit Zwingli knüpft Luther an Occam an, der lehrt, daß die eucharistische Realpräsenz auf der Multivolipräsenz des Herrn beruht: Die Möglichkeit der Präsenz folgt aus der Allmacht des göttlichen Willens. Diese These erweitert Luther durch die von der Omnipräsenz bzw. Ubiquität des Leibes und Blutes Christi. Insofern Christus zur Rechten Gottes sitzt, partizipiert er an dieser Allgegenwart; deshalb ist Christi Leib überall, in jedem Stein, in Feuer und Wasser gleichermaßen, wie Gott selber überall ist. Wir können Christus nur dort finden, wo er uns durch sein Wort dazu anweist. Von seiner Allgegenwart ist die besondere Gegenwart nur durch das weisende Wort abgehoben. Es ergibt sich von dieser Theorie her eine Akzentverschiebung im Sakrament selbst: von den Gaben fort auf das Wort. Erst das Wort schafft

das eigentlich Unterscheidende und macht die Allgegenwart zu einer Gegenwart für mich. Im Wort wird Christus gewiß und für mich gegenwärtig. Das Wort ist das Spezifikum des Sakraments. Sinn des Sakraments ist, den Glauben zu stärken und uns der Sündenvergebung gewiß zu machen, die Botschaft des Glaubens konkret mir zuzusprechen. Das Sakrament wird so zu einer Variante des Wortes. Es gibt eine doppelte Reduktion des Sakramentenbegriffs bei Luther, nämlich auf das Wort und auf das pro me.

Calvin

Johannes Calvin versucht die Eucharistielehre Augustins zu erneuern, aber auf dem Hintergrund des Spätmittelalters:

a) Der vollständigen Herabziehung Gottes und Christi ins Irdische (vgl. die Hostienwunder, die Greifbarmachung Gottes in der Pyxis) stellt er seine radikale Himmelfahrtstheologie entgegen. Das undialektische Hier des Spätmittelalters wird mit einem entschiedenen Nicht-Hier beantwortet.

b) Gegenüber dem statischen Eucharistieverständnis des Spätmittelalters wird ein dynamisches vertreten: Allein in der *actio sacramentalis* wird der Mensch zu Christus hingezogen.

c) Auf die monophysitische Tendenz der spätmittelalterlichen Eucharistielehre antwortet Calvin mit einer radikalistischen Menschheitstheologie. Christus ist *strictissime* Mensch und kann daher seine Gegenwart nicht vervielfachen.

d) Der undialektischen, lokalisierten Anbetungsfrömmigkeit wird das dynamische Verständnis von Anbetung als *elevatio cordis* entgegengestellt. Christliche Anbetung besteht im *sursum corda*, in dem Sich-Hinaufziehenlassen aus dem Hier in das Dort der göttlichen Herrlichkeit. Der zentrale Zusammenhang von *corpus verum* und *corpus mysticum* wird nicht mehr gesehen.

Johannes Calvin bemüht sich um einen Brückenschlag zwischen Luther und Zwingli. Das »ist« der Einsetzungsworte darf nur bildlich verstanden werden. Der Leib Christi bleibt seit und wegen der Himmelfahrt an seinem himmlischen Ort. Durch den Heiligen Geist wird der Kommunikant zu Christus emporgezogen, empfängt aber nicht die *caro Christi ipsa*, wohl aber das Leben aus der Substanz seines Fleisches. Die Wirkung ist so, als ob Christus mit seinem Leibe zugegen wäre. Das gilt jedoch nur für die erwählten Gläubigen, eine *manducatio impiorum* hat nicht statt.

#### 4) Tridentinum

Auf die protestantische Herausforderung antwortet das Konzil von Trient (vgl. DH 1738-1759, bes. die *canones* DH 1751ff). Es verteidigt den Opfercharakter der Messe (DH 1751,1753). Messe und Kreuzesopfer sind ein und dasselbe Opfer (DH 1754), weil der am Kreuz geopfert Christus in der Messe anwesend ist. Sodann wird die Messe als *memoria* (Gedächtnis), *repraesentatio* (Vergegenwärtigung) und *applicatio* (Aneignung) des Kreuzesopfers bestimmt (DH 1740). Die Konzilsväter tun sich aber schwer, *repraesentatio* und *memoria* des Kreuzesopfers als wahre und reale Vergegenwärtigung der Opferhingabe Jesu zu verstehen. Deshalb besteht die Gefahr, daß Kreuz und Messe doch als zwei getrennte Opfer auseinanderfallen. Diese Unklarheiten führen in der nachtridentinischen Theologie zur Entwicklung der sogenannten *Meßopfertheorien* (Destruktions- und Oblationstheorien).

Auch wenn die Konzilsväter die Transsubstantiation nur in aristotelischen Denkvorstellungen gedacht haben, ist damit die philosophische Substruktur ihres Denkens keineswegs mitkanonisiert. Das Konzil definiert die Gegenwart des *totus Christus* in jedem Teil der beiden Gestalten (c. 3), die Fortdauer dersel-

ben extra usum (c. 4), die Anbetungswürdigkeit und Aufbewahrung der konsekrierten Gestalten (c. 6-7), den nicht nur geistigen, sondern auch sakramentalen (leiblichen) Genuß Christi in der Kommunion (c. 8), die Erlaubtheit der Selbstkommunion des Priesters (c. 10). Ferner verurteilt es die Einschränkung der Frucht der Eucharistie auf Sündennachlaß (c. 5), verlangt würdige Vorbereitung durch die Beichte (c. 11) und jährliche Kommunion als Mindestforderung (c. 9). Schon 1551 mitverhandelt, aber erst 1562 entschieden wurde die kirchenpolitisch brisante Frage der Kommunion unter beiden Gestalten oder des Laienkelches. Die Privatmesse ist erlaubt (c. 8), auch die Messe zu Ehren der Heiligen (c. 5).

Die Lehre von der Realpräsenz der 13. Sitzung des Konzils (1551) läßt sich wie folgt zusammenfassen (DH 1635-1661):

- a) Mit Brot und Wein geschieht wirklich eine Wandlung (gegen Konsubstantiation, also ein Nebeneinander zweier unveränderter Substanzen).
- b) Von Brot und Wein bleiben die *species* bestehen.

Zwei weitere Dogmen werden aus der Transsubstantiationslehre abgeleitet:

- a) »Leib und Blut Christi sind nicht nur im Empfang des Sakramentes, sondern auch vorher und nachher gegenwärtig.«
- b) »Dem in der eucharistischen Gestalt anwesenden Herrn gebührt latreutische Verehrung« (De fide).

Das eigentliche Anliegen der Transsubstantiationslehre ist es, zu sagen und festzuhalten, daß Brot und Wein in ihrer Wirklichkeit selbst, in ihrem Sein (und nicht bloß in der Vorstellung, im Bewußtsein der Glaubenden) so verändert werden, daß sie Christus wirklich gegenwärtig werden lassen, oder besser: daß sich Christus darin gegenwärtig mitteilt. In der Brotgestalt selbst ist Christus gegenwärtig und wird empfangen. Die erfahrbare und genießbare Wirklichkeit des Brotes ist das Kommunikationsmedium, in dem Jesus wirklich sich selbst und nicht nur eine von ihm verschiedene Kraft oder Gnade mitteilt.

## 5) Vatikanum II

Das II. Vatikanum bemühte sich, in seinen Aussagen über das eucharistische Opfer den Eindruck einer Erneuerung oder Wiederholung des Kreuzesopfers zu vermeiden. Das eucharistische Opfer ist eingesetzt, »um dadurch das Opfer des Kreuzes durch die Zeiten hindurch bis zu seiner Wiederkunft fort dauern zu lassen und so der Kirche [...] eine Gedächtnisfeier (memoriale) seines Todes und seiner Auferstehung anzuvertrauen« (SC 47). Die Eucharistie ist memoriale des Kreuzesopfers.

### 3. Das Anliegen des Opfergedankens

Es muß beachtet werden, daß im Opferbegriff Anliegen artikuliert werden, die es festzuhalten gilt, auch wenn die Opferterminologie in der Verkündigung wegen möglicher Mißverständnisse vermieden wird:

- Gottesverehrung und Gott geschuldete Anbetung und Hingabe
- Memoria passionis
- Totengedächtnis
- Handeln der Kirche
- Unersetzlichkeit der Eucharistiefeier

## § 5 EPIKLESE

Auch im heidnischen Raum gibt es Epiklesen als Bitte um das Eintreten Gottes in die Kultwirklichkeit, um die Epiphanie der Gottheit im Kult.

### 1. Geschichtlicher Rückblick

1) Die *älteste Epiklese ist Annahme- und Kommunionbitte*, Bitte um das Hineingezogenwerden in die Atmosphäre und die Realität des Heiligen Geistes. Es ist die Bitte um die geistliche Dimension des christlichen Kultes, darum also, daß Liturgie nicht bloß Liturgie bleibe, sondern geistliche Wirklichkeit werde, in der unsere Übernahme in die Wirklichkeit des Geistes sich vollzieht, in der das bloß Liturgische transzendiert in das Hineingenommen-Werden in Gottes Wirklichkeit.

2) Im 4. Jahrhundert transformiert sich der Charakter der Epiklese. Sie wird aus einer Annahmearbitte zu einer *Verwandlungsbitte*. Der Grund liegt vielleicht in einer Neuorientierung auf das Ontologische. Im Osten war die Vorentscheidung durch Johannes Damascenus gefallen, der in der Epiklese die eigentliche Wandlung vor sich gehen sah. Seit dem 14. Jahrhundert und endgültig seit dem 17. Jahrhundert legt der Osten die Wandlung auf die Epiklese fest. Heute scheint eher die Meinung zu dominieren, daß Einsetzung *und* Epiklese die Verwandlung bewirken.

### 2. Der Zeitpunkt der Wandlung

Bei der Frage nach dem Zeitpunkt der Verwandlung handelt es sich um eine sekundäre Fragestellung, die nicht unmittelbar heraus zu beantworten ist, weil sie nicht ursprünglich in der Sinnlinie der Texte liegt, die als Ganzheit gedacht und gesprochen werden sollen.

## § 6 REALPRÄSENZ

Der formelle Begriff Wandlung taucht für die Eucharistie erstmals als Zitat bei Klemens von Alexandrien auf, spielt aber in Alexandrien erst wieder bei Kyrill eine Rolle. Dagegen hat er in der griechischen Theologie außerhalb Alexandriens etwa zwischen 350 und 450 eine große Bedeutung, wie die Vielfalt der Wandlungstermini zeigt.

### 1. Aussagen der östlichen Patristik

Grundlegend ist die Auffassung, die Eucharistie sei eine sakramental-anamnetische Inkarnation des Gottessohnes. Justin lehrt: Wie damals aus Maria, so nimmt der Logos jetzt Fleisch und Blut aus der Speise an, gibt es doch auch in der Nahrungsassimilation eine Wandlung von Speise in Fleisch und Blut. Indirekt ist damit der formelle Begriff *»metabolé«* auf die Eucharistie angewandt. Der Grundaspekt der Wandlung ist die Aneignung der Gaben durch Gott, ein Besitzwechsel, indem die Dinge von einer neuen Macht beherrscht werden und selber eine neue Mächtigkeit erhalten. Das Wesen der Dinge und ihr Wandel

wird im Osten nicht philosophisch anvisiert, sondern primär dynamisch und funktional gesehen. Die eucharistische Wandlung gründet darin, daß die Opfertgaben nicht mehr sich selber angehören, sondern dem Logos in intensivster Weise zu eigen werden und in ihm subsistieren.

Nicht nur die Eucharistiefeyer als ganze, auch die eucharistischen Gaben von Brot und Wein werden in der Beziehung Urbild-Abbild verstanden. Sie werden als Bild (eikon), Gleichnis (omoioima) oder als Abbild (topos, antitypos) des Leibes und Blutes Christi bezeichnet. Das Urbild (Leib und Blut Christi) ist in Brot und Wein anwesend, allerdings verhüllt. Die eschatologische Dynamik des biblischen Verständnisses bleibt erhalten und wird ebenfalls in der Denkform Urbild-Abbild zum Ausdruck gebracht. Ein geschichtliches Ereignis, nämlich der Heilstod Jesu, wird zum Urbild, das sich in der eucharistischen Feier sein Abbild schafft; damit wird die Eucharistie als Vergegenwärtigung des *geschichtlichen* Heilsereignisses Jesus Christus verstanden. Die große Leistung der griechischen Kirchenväter besteht darin, mit dieser Korrektur die platonische Denkform christlich transformiert zu haben.

### Beurteilung

Im Gegensatz zu unserem Symbolverständnis ist für das platonische Denken, wie es sich bei den Vätern findet, das Symbol wirklich das, was es bedeutet; es *ist* die verhüllte irdische Form der Präsentsetzung des Himmlischen. Symbol, eikon, ist gerade die irdische Gegenwartsform des Nicht-Irdischen. In der Patristik decken sich Symbolismus und Realismus. Realismus gibt es nur als Symbolismus, und Symbolismus gibt es nur als Realismus, weil das Symbol die Anwesenheitsform des Unsichtbaren im Sichtbaren ist. Generell ist die Übertragung des Urbild-Abbild-Schemas auf andere, nicht-liturgische Bereiche als Gefahr dieser Tradition zu sehen; angewandt auf politische Fragen diente es meist der Legitimierung und Stabilisierung bestehender autoritärer politischer Strukturen; wo nämlich irdische Herrschaft himmlische Herrschaft abbildet, kann sie in ihrer Ausübung zwar auch kritisch am Urbild gemessen und angemahnt werden, aber nicht grundsätzlich in Frage gestellt und verändert werden.

## 2. Die Lehre der westlichen Patristik

Der symbolische Realismus findet sich noch bei Augustinus, obwohl bei ihm Zeichen/Symbol und Wirklichkeit, signum und res, auseinanderzurücken beginnen. Kennzeichnend ist der bei ihm stark hervortretende Akzent, daß das Sakrament gar nicht in sich, sondern ganz im Hinblick auf den Empfänger steht. Der stark platonische Spiritualismus führte ihn zu der Überzeugung, daß nicht die Materie rettet, sondern der Geist. Dieser Gedanke führt zu einer weitgehenden Abwertung der sakramentalen Symbole, die ja der materiellen Welt zugehören. Das signum fängt an, bloßes signum zu werden.

Noch deutlicher als für den Großteil der übrigen Väter steht für Augustinus das corpus verum Christi, das die Gläubigen sind, im Vordergrund. Seit dem 12. Jahrhundert heißen die eucharistischen Gestalten verum corpus Christi und die Kirche corpus mysticum. Soweit in der Patristik diese Termini überhaupt auftauchen, liegen sie umgekehrt: Hier wird die Kirche als der lebendige Leib bezeichnet (corpus verum), den sich Christus in der Welt aufbaut, und die Eucharistie als das corpus mysticum, als der sakramentale Leib (= mysticum). Das corpus sacramentale (= mysticum) ist einzig dazu da, das corpus verum zu errichten und zu erbauen. Die sakramentalen Gaben sind darauf hingeordnet, den kirchlichen Leib Christi aufzubauen.

#### a) Das Geschehen am Empfänger

Die Eucharistie ist der Vorgang, durch den Christus sich seinen Leib aufbaut und uns selber zu einem einzigen Brot, zu einem einzigen Leib macht. Der Inhalt, das Geschehen der Eucharistie ist Vereinigung der Christen aus ihrer Getrenntheit in die Einheit des einen Brotes und des einen Leibes. Eucharistie wird also vollkommen dynamisch-ekklesiologisch verstanden.

#### b) Das Geschehen an den Gaben

Auch Augustinus setzt ein Geschehen an den Gaben voraus:

*Visus-virtus*: »Das Aussehen ist das gleiche, aber nicht die Kraft.«

*Videri(e)-valere*: »Noch ist zwar, wie ihr seht, Brot und Wein da, es tritt die Heiligung hinzu, und das Brot wird der Leib Christi, und der Wein wird das Blut Christi sein.«

*Implere ventrem – aedificare mentem*: »Wenn es nämlich vorher gesehen würde, so würde es nur den Magen füllen; wenn es jetzt gegessen wird, baut es den Geist auf.«

Als Sinnending ist das Zeichen von vornherein Schein, der das Sein verdeckt. Auf diese Weise wird das Symbol abgewertet ins Scheinhafte hinein, mit der Gefahr, daß das Symbol anfängt, sich von der Wirklichkeit zu lösen.

### 3. Die Lehre des Ambrosius

In der Eucharistie ist Christus gegenwärtig, so daß der Glaubende ihm von Angesicht zu Angesicht, also personal, begegnen kann; diese Gegenwart aber ist »nicht im Bild, sondern in Wahrheit« gegeben. Bild/Symbol und Wirklichkeit, *figura* und *veritas*, werden einander entgegengesetzt.

### 4. Abendmahlsstreit im frühen Mittelalter

Das neue Wirklichkeitsverständnis kommt in der Begegnung zwischen Christentum und Germanen zum Durchbruch und führt zu den ersten beiden großen Abendmahlskontroversen. Ein charakteristischer Grundzug germanischen Denkens ist der dingliche Realismus: Was zählt und als Wirklichkeit gilt, ist das, womit man umgehen kann, was einem zuhanden ist und was man in die Hände nehmen kann.

#### a) Der erste Abendmahlsstreit

Bei Paschasius Radbertus, Abt der Abtei Corbie (+ 851 oder 860), und Ratramnus, ebenfalls von Corbie (+ 868) ist die Stufung des Seins in Urbild-Bild verlorengegangen. So haben beide die Schwierigkeit zu erklären, wie etwas Wirklichkeit sein kann, wenn es *nur* »Bild« ist.

#### Paschasius Radbertus von Corbie

Im Sinn einer überrealistischen Auffassung vom Empfang des Leibes und Blutes identifiziert er beides mit dem Leib und Blut des historischen Jesus. Hrabanus Maurus, Ratramnus von Corbie, J. Scotus Eriugena erheben sich gegen diese kapharnaitische Position, die wie die Juden von Kapharnaum an das realistische Essen von Leib und Blut denken läßt.

## **Ratramnus**

Für Ratramnus sind die eucharistischen Gaben nicht konkret, sondern spiritualiter Leib und Blut Christi. Der historische Leib Jesu ist die 'veritas', während das Sakrament 'figura' ist.

Innerhalb derselben Fragestellung geben also beide eine verschiedene Antwort. Radbertus betont den Realismus in der Eucharistie: Die eucharistische Speise ist der Leib Christi selbst, und zwar kein anderer Leib als der, welcher von Maria geboren wurde und am Kreuz gestorben ist. Bild und Wirklichkeit werden also in der eucharistischen Speise selbst identifiziert, und zwar auf der einen Ebene des Dinghaften.

## **b) Der zweite Abendmahlsstreit**

Die Frage Realismus-Symbolismus bricht im 11. Jahrhundert erneut auf und führt zum 2. Abendmahlsstreit. Das dinglich-realistische Verständnis hat sich immer mehr durchgesetzt.

## **Lanfrank von Bec**

Lanfrank von Bec (1005-1098; Lehrer des Anselm von Canterbury) verschärft die Position des Radbertus und versteht den eucharistischen Leib als konkretes irdisches Fleisch des historischen Jesus, das in der Eucharistie auf wunderbare Weise neu gegenwärtig wird (Kapharnaismus).

## **Berengar von Tours**

Berengar von Tours (+ 1088) hingegen kommt zu einer rein symbolistischen Deutung der Eucharistie. Brot und Wein sind für ihn nicht der wahre Leib und das wahre Blut Christi, sondern nur Bild (figura) und Gleichnis (similitudo). Die Gestalten des Sakramentes sind damit wirklich nur noch symbolum, figura, signum. Der Leib Christi kommt nicht in den Mund, in die Hand, sondern in cognitionem. Leib und Blut Christi sind die res sacramenti, nicht aber das sacramentum selbst (d. h. die zeichenhaften Elemente), sie sind auch nicht in diesem real enthalten, wohl aber für den inneren Menschen geistig da. Die Elemente ihrerseits erfahren durch die Konsekration keinen Seinswandel, sondern einen *Bedeutungswandel*; sie werden zu Symbolen (figurae), zum sacramentum des Leibes und Blutes Christi und damit zum Anregungsmittel für den Geist, sich letztlich mit dem himmlischen totus Christus geistig zu vereinen. So wird durch sie die virtus divina in den Teilnehmern wirksam.

## **Kirchliche Reaktion**

Die kirchlichen Stellen standen auf seiten der Realisten, und da diese alle Kapharnaiten waren, auf deren Seite. 1059 mußte Berengar unter Nikolaus II. seinem Irrtum abschwören. Berengar mußte beschwören, daß der Leib Christi sensualiter et in veritate von den Händen des Priesters berührt werde und daß dieser Leib des Herrn gebrochen und durch die Zähne der Gläubigen gekaut und zermahlen werde (vgl. DH 690). 1079 mußte er unter Gregor VII. erneut seinem Irrtum abschwören und wieder eine realistische Formel beschwören (freilich eine gemilderte kapharnaitische Formel).

Es war noch ein langer Weg, bis im Hochmittelalter mit der sog. Transsubstantiationslehre eine Erklärung gefunden war: Die Substanz, d. h. der eigentliche metaphysische Wesensgehalt, der Träger, das Einheitsprinzip von Brot und Wein verwandeln sich in Leib und Blut Christi; alles sinnhaft Wahrnehmbare dagegen (die Akzidentien) bleiben erhalten; deshalb wird Christus auch nicht gekaut, zerbrochen etc.

## 5. Philosophische Erklärungsversuche

Bei Roland Bandinelli (Alexander III.) und Stephan von Autun taucht um 1150 der Transsubstantiationsbegriff erstmals auf. Die Formel von der Transsubstantiation und der substantiellen Gegenwart wurde erstmals vom 4. Lateran-Konzil 1215 verwendet und geht damit in die amtliche Lehre der Kirche ein.

## 6. Neuansätze im Hochmittelalter

### 1) Die bisherige Auffassung von Realpräsenz

#### a) Die Hinordnung auf den Empfang

Die Präsenz des Herrn ist vollkommen eingeordnet in den Vollzug der sakramentalen Feier und wird gleichsam ganz in Funktion zum »nehmet - esset« gesehen.

#### b) Realpräsenz und Aktualpräsenz in den liturgischen Gebeten

Die eucharistischen Gebete sprechen den erhöhten Kyrios an und sprechen mit ihm über das Sakrament: »Domine Jesu Christe, libera me per hoc sacrosanctum Corpus et Sanguinem tuum ab omnibus iniquitatibus meis ... Perceptio Corporis tui, Domine Jesu Christe, quod ego indignus... sumere praesumo...« etc. Auch das Danksagungsgebet des Thomas von Aquin lautet: »Ich danke Dir, Heiliger Herr, Allmächtiger Vater, Ewiger Gott, daß Du mich Sünder [...] mit dem kostbaren Leib und Blut Deines Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus, gesättigt hast. Ich bitte Dich, laß diese heilige Kommunion mir nicht eine Schuld sein zur Bestrafung«. Es wird also kein direkter Anbetungs- und Gesprächskontakt mit dem Sakrament aufgenommen.

### 2) Anzeichen des Umschwungs

#### a) Elevation der verwandelten Gaben

Seit dem 13. Jahrhundert hatte sich die Idee der transsubstantiation durchgesetzt. Das erste Anzeichen der neuen Einstellung ist das Aufkommen der Wandlungselevation, das Emporheben der Hostie bei der Wandlung zur Anbetung.

#### b) Die Augenkommunion

An die Stelle des selten zu erreichende Genießens der Eucharistie tritt das Schauen, das bereits ein Schauen des Herrn ist: Antizipation der visio beatifica. Es ist die große Gefährdung der Eucharistielehre geblieben, daß der unbewußte Monophysitismus des gläubigen Volkes dabei nur an die Gottpräsenz, an eine lokale Greifbarkeit Gottes denkt (»hier wohnt Gott«).

#### c) Neuerungen

Neu sind die eucharistische Aussetzung, die Einführung des Fronleichnamfestes (1253 in Westdeutschland, 1264 in der ganzen Kirche). Das Lauda Zion beschäftigt sich zu einem guten Teil mit den Denkschwierigkeiten der Transsubstantiation und stellt neben bzw. vor die eigentlichen mysteria die Probleme

des menschlichen Verständnisses. Seit dem 13. Jh. bildet sich der Tabernakel heraus; im 16. Jh. befindet er sich bereits von Italien her im Vordringen und wird im Barock zum eigentlichen Mittelpunkt der Kirche. Erst 1918 ist im CIC die Aufstellung des Tabernakels auf dem Hochaltar zum Regelfall erhoben worden. Die Monstranz setzt sich erst im 15.-16. Jh. durch.

#### d) Die Hostien- und Blutwunder

Mit dem Entstehen der Augenkommunion war die Zeit der Hostienwunder angebrochen, die sich freilich mit einem massiv-kapharnaitischen Realismus verbindet. Es entsteht der Gedanke, daß man hier den Herrn selbst trifft, daß er im Tabernakel ein Gefühlsleben entwickelt, daß er sich einsam fühlt, daß der Herr verletzt wird, wenn die Hostie verletzt wird (vor allem in der Zeit von 1200-1520). Es entstehen Wallfahrten zu den Wunderhostien.

#### e) Verirrungen

Die ganze Eucharistieverehrung nimmt einen historisierenden und zugleich mythologisierenden Zug an. Der Urtyp der Verschiebung der Eucharistiefrömmigkeit ins Mythische hinein ist der Gralsmythos, der 1180 bis 1200 unter orientalischem Einfluß zustande kommt. Die eucharistische Frömmigkeit droht in eine Art von Reliquienfrömmigkeit umzuschlagen.

#### f) Monstranz

Die künstlerische Gestaltung der Monstranz ist aus dem Reliquiar entwickelt worden. Die Hostie ist gleichsam »Superreliquie«. In der Durchsetzung der Monstranz ist ein gewisser Fortschritt bzw. eine Rückkehr in Richtung auf die Mitte gegeben. An die Stelle des historisierenden und mythologisierenden Denkens tritt die Konzentration auf die sakramentale Präsenz des Herrn.

## 7. Reformation

Die Reformatoren waren sich einig in der Ablehnung der Opfertheologie, gingen aber unterschiedliche Wege in der Entwicklung eigener Abendmahlslehren, so daß daran die Einheit der Reformation theologisch scheiterte.

#### a) Calvin

Die leitenden Tendenzen der Eucharistielehre Calvins sind auf dem Hintergrund des Spätmittelalters zu verstehen und bleiben als Frage und Aufgabe für die katholische Bewältigung der Eucharistielehre stehen. Die leitenden Tendenzen sind folgendermaßen einzuordnen:

aa) Der vollständigen Herabziehung Gottes und Christi ins Irdische (vgl. die Hostienwunder, die Greifbarmachung Gottes in der Pyxis) wird die radikale Himmelfahrtstheologie entgegengestellt.

bb) Das Eucharistieverständnis des Mittelalters war statisch bestimmt. Dem wird nun ein dynamisches entgegengesetzt: Allein in der actio sacramentalis, im Heiligen Geist, wird der Mensch zu Christus hingezogen.

cc) Der monophysitischen Tendenz der spätmittelalterlichen Eucharistielehre (vgl. auch Luther) wird eine radikalistische Menschheitstheologie entgegengestellt. Christus ist strictissime Mensch und kann daher seine Gegenwart nicht vervielfachen.

dd) Der undialektischen, lokalisierten Anbetungsfrömmigkeit wird das dynamische Verständnis von Anbetung als *elevatio cordis* entgegengestellt. Der zentrale Zusammenhang von *corpus verum* und dem *corpus mysticum* wird nicht mehr gesehen. Eucharistie und Schriftlesung werden bei ihm zu gleichrangigen Akten.

Calvin nimmt eine mittlere Position zwischen Luther und Zwingli ein und versucht einen Ausgleich: Brot und Wein sind nicht substantiell identisch mit Christi Leib und Blut, geben aber wirklich Teilhabe an ihnen aufgrund einer Entsprechung (*analogia*) zwischen Zeichen und Wahrheit. Christi Leib ist seit der Himmelfahrt im Himmel und nur dort, daher sind die Einsetzungsworte nur bildlich, nicht wörtlich zu verstehen.

#### b) Luther

Luther verteidigte die substantielle Realpräsenz im, mit und unter dem Brot, weil dies von der Heiligen Schrift eindeutig gesagt werde. Er vertritt eine *Ubiquitätslehre*, nach der der erhöhte Christus als *totus Christus* überall ist und im Altarsakrament sich *pro nobis* an die Elemente Brot und Wein bindet. Im Mittelpunkt des Interesses steht für Luther aber nicht die ontologische Frage, sondern das *Geschehen*; die Realpräsenz bezieht sich auf den Zeitraum von den Einsetzungsworten bis zum Verzehren. Das eucharistische Brot soll daher weder verehrt noch aufbewahrt werden.

#### *Luthers Grundanliegen*

Luther will unter Beiseitelassung aller Philosophie und aller Systematisierung zur schlichten Aussage der Bibel zurückkehren. Aus dieser Absicht heraus ist die Ablehnung der Transsubstantiationslehre zu verstehen (und zwar wegen ihres *philosophischen* Charakters und wegen der eucharistischen *Anbetung*: Bei einer Wesensverwandlung dauert notwendigerweise die Präsenz so lange, wie die Gaben selbst vorhanden sind; da die eucharistische Anbetung für Luther gegen die *institutio* zu stehen schien, erschien ihm die Transsubstantiationslehre als falsch).

*Der Substanzbegriff hatte sich zudem gewandelt.* Bei Thomas liegt die Substanz hinter den konkreten Gegebenheiten, ist also nicht identisch mit der Quantität, mit der ausgedehnten Masse. Substanz ist ein *ontologischer* Begriff, der hinter den physikalischen Größen zu suchen ist. Dagegen wird im ausgehenden 13. Jahrhundert (vgl. Duns Scotus) Substanz mit *Quantität* im Sinne einer ausgedehnten Größe identifiziert. Dieser Substanzbegriff schwebt auch uns heute vor, wenn wir Substanz als Quantität, als ausgedehnte Masse verstehen. Wenn man aber Substanz und Quantität identisch setzt, hat die Transsubstantiationslehre ihren Sinn verloren.

#### *Luthers Grundaussagen*

##### aa) Die Lehre von der Konsubstantiation

Luther hat unter Berufung auf Petrus von Ailly (1350-1420) an die Stelle der Transsubstantiation die *Konsubstantiation* gesetzt: Nicht Umwandlung, sondern Hinzukommen einer zweiten Substanz zu einer

anderen: Christus in, *cum* et sub pane.

bb) Von der Ubiquität zur Reduktion auf das Wort und das pro me

Seit 1525 zwingt die Auseinandersetzung mit Zwingli Luther zu einer weiteren Erklärung der Frage, wie es zugehe, daß Christus an so vielen Orten gleichzeitig sein könne. Luther knüpft dabei an Occam an, der lehrt: Eucharistische Realpräsenz beruht auf der *Multivolipräsenz* des Herrn. Die Möglichkeit der Präsenz folgt aus der Allmacht des göttlichen Willens.

Luther hat diesen Gedanken aufgegriffen und radikalisiert, die Multivoli-Präsenz übersteigert zur Omnipräsenz bzw. zur Ubiquität, zur Allgegenwart des Leibes und Blutes Christi: Leib und Blut Christi, das ganze Menschtum des Herrn hat an der Allgegenwart Gottes teil. Daraus folgert Luther die *Omnipräsenz und Ubiquität des Menschen in Christus*: Insofern Christus zur Rechten Gottes sitzt, partizipiert er an dieser Allgegenwart; Christi Leib ist überall, in jedem Stein, in Feuer und Wasser gleichermaßen, wie Gott selber überall ist.

Wir können Christus nur dort finden, wo er uns durch sein Wort dazu anweist. Das Wort der Einsetzung läßt uns den an sich in jedem Brot gegenwärtigen Christusleib in einem besonderen Brot suchen und finden. Von der Allgegenwart Jesu ist die besondere Gegenwart nur durch dasweisende Wort abgehoben. Das Wort bildet also erst das Spezifikum des Sakramentes.

Eine *zweite Verschiebung* liegt in der jeweiligen ganz spezifischen Beziehung zum Empfänger. Die Eucharistie bedeutet, daß *durch das Wort* der allgemeine Akt des Todes Christi seine *Bedeutsamkeit für mich* gewinnt und zum Tod für mich wird. Erst im Wort wird das objektiv Vorhandene für mich vorhanden, wird es das mich Betreffende. *Das Sakrament wird so zu einer Variante des Wortes*. Es gibt eine doppelte Reduktion des Sakramentenbegriffs bei Luther, nämlich auf das Wort und auf das pro me.

c) Zwingli

Zwingli vollzieht die Abwendung von der Realpräsenz: Das Brot ist nicht Leib Christi, sondern bezeichnet ihn nur, denn Christus ist seit der Himmelfahrt im Himmel und kann nicht auf Erden sein. Das Sakrament ist ausschließlich ein Zeichen des Glaubens der Gemeinschaft. Den Glauben empfängt jeder unmittelbar von Gott durch das Wort, in ihm ist Christus gegenwärtig.

## 8. Das Konzil von Trient

Sehr ausführlich behandelt das Tridentinum in seiner 13. Sitzung (1551) die Lehre von der Realpräsenz (DH 1635-1661). Es definiert die wahre, wirkliche und substantielle Gegenwart Christi im Altarsakrament, das bedeutet die Gegenwart seines Leibes und Blutes samt seiner Seele und seiner Gottheit (c. 1, DH 1651). Grund für die Realpräsenz ist die Wandlung der ganzen Brotsubstanz in den Leib Christi und der ganzen Weinsubstanz in das Blut Christi. Die Transsubstantiationslehre wird als angemessene Ausdrucksweise für eine Wandlung der eucharistischen Gaben bestätigt. Weiterhin lehrt das Konzil, daß in jedem Teil der beiden Gestalten der totus Christus gegenwärtig ist (Canon 3), sodann die Realpräsenz über den Zeitraum der Messe hinaus (c. 4) sowie die Anbetungswürdigkeit und Aufbewahrung der konsekrierten Gestalten (c. 6-7).

Das Tridentinum dogmatisiert dreierlei:

- 1) Mit Brot und Wein geschieht wirklich eine Wandlung (gegen Konsubstantiation, also ein Nebeneinander zweier unveränderter Substanzen).
- 2) Von Brot und Wein bleiben die species bestehen. Manche sagten, Brot und Wein seien nur eine Sinnestäuschung. Aber die species bleibt trotz der Verwandlung. Das Konzil verwendet nicht »accidens«, hält sich damit philosophisch die Frage offen.
- 3) Bei der conversio bleibt etwas, doch es geschieht eine Wandlung, die man »Transsubstantiation« nennt, ohne diese Lehre in ihrem philosophischen Gehalt mitzudogmatisieren.

Die eigentliche Problematik der Transsubstantiation liegt in den Schlußfolgerungen, zu denen sie hinführt, und zwar in zweifacher Hinsicht:

1) Die Gegenwart des ganzen Christus

a) In der Eucharistie ist unter jeder der beiden Gestalten der ganze Christus gegenwärtig, Fleisch, Blut, Leib, Seele, die Gottheit und Menschheit. Die ganze Person des Herrn ist voll anwesend.

b) *communio sub una*:

Die doppelgestaltige Kommunion ist nicht göttlich geboten, so daß die eingestaltige genügt.

2) Die dauernde Gegenwart des Herrn und die eucharistische Anbetungsfrömmigkeit:

a) Leib und Blut Christi sind nicht nur im Empfang des Sakramentes, sondern auch vorher und nachher gegenwärtig.

b) Dem in der eucharistischen Gestalt anwesenden Herrn gebührt latreutische Verehrung.

## 9. Systematische Reflexion

Substanz im scholastischen Sinn liegt nicht im Raum des physikalisch Greifbaren, sondern ist eine *Wesensaussage* dahinter. Eine substantielle Änderung muß daher nicht - zumindest nicht begrifflich notwendig - eine physikalische Änderung sein. Die eucharistische Verwandlung ist kein physikalisches Geschehen, weil Substanz kein physikalischer Terminus ist. Durch das sakramentale Wort werden die Gaben zu reinen Zeichen der Anwesenheit Christi, die nicht mehr sich selber gehören, sondern schlechterdings in das Zeichen-Sein für seine Nähe umgesetzt sind. Sie sind nicht mehr in sich stehende Kreaturen, sondern hineingenommen in diese Zeichenhaftigkeit.

Die Realität von Fleisch und Blut Christi bedeutet keine zusätzliche Substanz nach Art von Brot und Wein, die sich als zweite dazugesellen würde: Die Realität der Christus-Gegenwart bedeutet die Einbeziehung von Brot und Wein in die machtvolle Gegenwart Gottes, die die Sache in ihrem Grund trifft und sie so von Grund auf in allem erneuert und verwandelt.

Christus ist in der Eucharistie anwesend, wie Thomas sagt »*secundum modum substantiae*«, aber nicht wie ein Naturding, sondern *secundum modum personae*, in der Zuordnung auf die Person.

Der Kern der *Ubiquitätslehre* ist richtig: Der Auferstandene hat die Grenze des geschichtlichen Existierens überwunden. Doch seine Anwesenheit ist nicht einfach etwas Vorhandenes, sondern etwas, das in der Freiheit seiner Liebe von ihm selbst geschenkt wird.

Zugleich ist Calvins lokale Auffassung vom Sein des erhöhten Herrn einerseits korrigiert, andererseits in ihrem richtigen Anliegen gegenüber Luthers Ubiquitätslehre aufgefangen. Christus kommt keine natürliche Ubiquität zu; aber er ist auch nicht lokal an einem imaginären himmlischen Ort. Nirgendwo hat der Auferstandene einen angebbaren, physikalisch beschränkten Ort. Während Calvin das reine Dort, die reine Jenseitigkeit betont, ist in der katholischen Transsubstantiationslehre die *Inkarnation* zu ihrem äußersten Ernst vorangetrieben: Gott hat sich in die Geschichte nicht nur eingelassen, sondern sich angebunden an die irdischen Dinge. *Katholische Transsubstantiationslehre ist Inkarnationstheologie*, zu der aber auch Kreuz und Auferstehung gehören. Gleichzeitig sind die eucharistischen Gaben zu einem eschatologischen Zeichen eröffnet.

## 10. Neuere Ansätze in der Eucharistielehre

Läßt sich das Anliegen des Tridentinum auch dann wahren, wenn die Veränderung von Brot und Wein nicht als Transsubstantiation, sondern als Transsignifikation verstanden und bzw. oder als Transfinalisation gedeutet wird? Oder muß man (wie Paul VI. es in der Enzyklika *Mysterium fidei* verlangt) die Aussage der Transsubstantiation neben der Erklärung durch die Transsignifikation beibehalten?

1) Bei der Eucharistie geht es um Beziehung. Brot und Wein werden in ein Beziehungsgeschehen hineingenommen. Dem wird eine »Substanzontologie« weniger gerecht. Es bedarf einer *relationalen Ontologie*.

2) Die Wirklichkeit von Brot und Wein wird aufgrund der naturwissenschaftlichen Forschungen nur mit Mühe als eine »Substanz« bezeichnet werden können. Außerdem meint das Wort Substanz heute eher die physikalisch untersuchbare Wirklichkeit einer Sache, also genau das, was in der scholastischen Philosophie der Bereich der Akzidentien im Unterschied zur metaphysischen Substanz war.

3) Nur innerhalb des menschlichen Lebens- und Handlungsraumes sind Brot und Wein als solche bedeutungsvolle Gebilde oder »Substanzen« (Rahner). Deshalb ist fraglich, ob die Änderung der »Substanz« des Brotes in der Eucharistie nicht gerade in der Änderung des Sinnes und Zweckes des Brotes besteht, eben in seiner *Transfinalisation*. Liegt die seinsmäßige Wandlung von Brot und Wein nicht auch auf der Ebene der anthropologischen Bedeutsamkeit, auf der Ebene der *Transsignifikation*?

In der Eucharistie erhalten Brot und Wein ein neues Ziel, einen neuen Zweck (sie werden nicht mehr zur leiblichen Sättigung aufgenommen, sondern vermitteln die Selbsthingabe Jesu): *Transfinalisation*. Damit haben sie auch eine neue Bedeutung (sie sind vergegenwärtigende Zeichen der Hingabe und somit der Person Jesu): *Transsignifikation*. Aber es findet wirklich eine seinsmäßige, nicht bloß bewußtseinsmäßige Umwandlung von Brot und Wein statt, so daß das Anliegen der Transsubstantiation gewahrt bleiben muß. Doch die Beziehungen treten ja nicht zu dem schon fertig konstituierten Sein als bloße Akzidentien hinzu, sondern sie konstituieren das Sein selbst mit. Den Glauben an Jesu Erhöhung zu Gott und die bleibende, durch den Heiligen Geist vermittelte Gegenwart seiner Hingabe in der Kirche vorausgesetzt, läßt sich sagen, daß die Transfinalisation und Transsignifikation von Brot und Wein, die im Bezugsrahmen der kirchlichen Versammlung geschieht, vor Gott gültig ist und zugleich von ihm her geschieht und deshalb die ontische Wirklichkeit von Brot und Wein selbst betrifft. Deshalb läßt sich das Anliegen der Transsubstantiationslehre in den Begriffen von Transfinalisation und Transsignifikation wahren, sofern sie im

theologischen Sinn einer Wandlung der eucharistischen Gaben verstanden werden.

## § 6 THYSIA LOGIKE

### 1. Einwände der Reformatoren

Die Eucharistiekontroverse des 16. Jahrhunderts hat zwei Brennpunkte, den Anbetungskult und die Opferlehre. Melanchthon unterscheidet ein *sacrificium propitiatorium* (Sühneopfer) und das *sacrificium eucharisticum* (Lobopfer). Ersteres bewirkt Genugtuung für die Schuld, wie es Christus gewirkt hat, während sich letzteres unter denjenigen vollzieht, die schon versöhnt sind. Zugleich mindert Melanchthon diesen Ansatz, indem er die Messe zur bloßen Zeremonie erklärt, da er auch »alles Leiden, Predigen, gute Werke der Heiligen« unter den Begriff des Dankopfers subsumiert. Eucharistie steht sogar hinter Predigt und Bekenntnis zurück, da die Predigt eine Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens im Wort *ist*.

### 2. Antwort des Konzils von Trient

Das Tridentinum hat die Unterscheidung zwischen *sacrificium propitiatorium* und *sacrificium laudis et gratiarum actionis* aufgegriffen und definiert, daß die Messe nicht bloß Lobopfer, sondern auch Sühneopfer ist. Das ist eine Ausdrucksweise, die fast zu einem Mißverständnis zwingt, daß nämlich Gott gleichsam in jeder Messe neu versöhnt würde. Katholischerseits war an das *sacrificium propitiatorium* ein praktisches Interesse gebunden, nämlich das Meßstipendienwesen sollte mit ihm gerechtfertigt werden. Doch dieses Stipendienwesen war wiederum Angriffspunkt der Reformatoren.

### 3. Die Lehre der Hl. Schrift

Der Opferbegriff der Messe als Opfer (*thysia*) kommt schon in den beiden ältesten Schriften nach dem NT vor, in der *Didache* und im 1 Clem, die wohl ins 1. Jh. zurückreichen. Während die *Didache* sich darauf beschränkt, die christliche Gemeindeversammlung als Ablösung des Tempelkultes zu deuten, hat 1 Clem das ganze alttestamentliche Kultwesen typologisch den neutestamentlichen Kultweisen gegenübergestellt. Dies beinhaltet eine spiegelbildliche Entsprechung zum Alten, was zu einer gewissen Nivellierung führt. Im Mittelalter kommt diese Sicht geradezu zum Sieg, was schließlich Luthers Protest hervorrief, weil das spezifisch Neue übersehen wird.

In der Begegnung zwischen Hellenismus und Spätjudentum entsteht eine Kultkritik, die in eigentümlicher Nähe zur ntl. Kultkritik steht. Es bildet sich der Begriff der »*thysia logike*«, des Opfers, das im geisterfüllten Wort des Logos besteht. Das wahre Opfer geschieht nicht im Ritus, sondern im Logos, in dem der Geist sich zu Gott erhebt, vor allem durch Danksagen.

Der Glaube an die Menschwerdung, Kreuzeshingabe und Auferstehung des Gottessohnes führt im Christentum zu dem ihm eigenen Verständnis eines wahren »Opfers«. Der menschengewordene Logos wurde nicht geschlachtet wie ein Tier - sonst wären die Henker die wahren »Priester« -, vielmehr gibt er sich selbst aus freier Liebe am Kreuz dahin. »Opfer« - im christlichen Sinn - meint kein Ersatzopfer von Tieren,

es ist vielmehr verstanden und theologisch ausgedeutet unter dem heilsgeschichtlichen Gesetz der zunehmenden Vergeistigung der Opfertheologie.

Ferner ist der eucharistische Gottesdienst nicht so vergeistigt, wie es die Gnosis nahelegt, die zu einer Verachtung der Materie führte. Im Christentum ist der »logosgemäße Opferdienst« vielmehr unmittelbar an den Leib gebunden, den der Menschensohn annahm. Das Leben der Menschen ist durch die Menschwerdung, den Tod und die Auferstehung des Gekreuzigten wohl insofern »vergeistigt«, als sie nun einer pneumatischen Wirklichkeit angehören. An dem neuen Leben hat der Christ durch Taufe und Eucharistie Anteil, er lebt fortan eine neue, eben »vergeistigte« Existenz.

Die eucharistische Feier besteht deshalb nicht nur aus Worten und Gebeten, sondern nimmt den Beter in die Existenz Christi hinein, indem er sich in das Opfer der Kirche einfügen läßt. Dem corpus Christi entspricht das sacramentum corporis Christi.

*Justin* verbindet mit Mt 5,23 auch Mal 1,11, indem er von dem Brot der Danksagung und dem Kelch der Danksagung spricht. Sie sind Opfer, aber als Danksagung. Das Brot ist Danksagungsbrod und der Wein Danksagungswein. Weil beide Gaben Dank sind, deshalb dürfen sie als Opfer bezeichnet werden, nicht weil sie etwas Gott geben, sondern weil sie Teil einer Lobpreisung im Dank sind. Die Gaben selbst sind eucharisiert, also keine materiellen Dinge mehr, sondern in den Logos des Dankes einbezogen, und werden in ihrer Zeichenhaftigkeit der Logos selbst, der die ewige Lobpreisung ist und in der Meßfeier unsere Lobpreisung wird. Die Messe ist *thysia logike* im höchsten Sinn, weil hier die ewige Danksagung an den Vater geschieht und weil unsere Gaben zur zeichenhaften Anwesenheit des Wortes werden.

Der Kultbegriff des Neuen Testaments steht unter dem Leitwort der »logike«. Einerseits ist er ein Verweis auf den Logos Jesus, ohne den kein Kult mehr sein und in dem allein die Anbetung des Vaters geschehen kann; andererseits ist dieses Leitwort ein Verweis auf uns, daß es nämlich nicht mehr um dingliche Opfer geht, sondern um uns selbst, um die Einbeziehung in den einen Logos. Insofern ist der Kultbegriff sowohl christologisch wie auch ganz geistig und existentiell.

Wir haben also *zwei verschiedene Ausgangspunkte*: Einerseits die Rückdeutung ins alttestamentlich Sachliche, die die große Gefährdung der Geschichte werden sollte (als Rückfall ins Gesetzliche), andererseits die Ausdeutung auf den Logos hin, die die große Möglichkeit eines rechten Eucharistieverständnisses eröffnet.

#### 4. Die nachtridentinische Opfertheologie

Die nachtridentinische Theologie hat eine sachlich-ritualistische Opfertheologie entwickelt, die Luthers Protest gerechtfertigt erscheinen läßt.

Die *Destruktionstheorien* verstehen Opfer als eine Vernichtung und suchen nach entsprechenden realen offerhaften Zügen in der Messe, z. B. getrennte Gegenwärtigsetzung von Leib und Blut, Brechung der Hostie, Destruktion der natürlichen Substanzen von Brod und Wein; Christus neigt sich zu niedrigen Gestalten; Verzehrtwerden bei der Kommunion; kraft der Konsekrationsworte würde Jesus getötet, wenn er nicht leidensunfähig wäre. Hingegen betonen die *Oblationstheorien*, daß die Messe Teilhabe an der Hingabe Jesu an den Vater ist. Die Oblationisten aus Frankreich verstanden das Opfer nicht sachhaft, sondern im personalen Hingebungsakt Christi an den Vater (die Verbindung zum geschichtlichen Kreuzesopfer ist aber nicht sichtbar).

Insgesamt versuchen die *Meßopfertheorien*, den Opfergehalt, der der Messe gegenüber dem Kreuzesopfer eigentümlich ist, zu erklären. Der Eindruck, daß die Messe doch ein neues Opfer und die Wiederholung eines Opfers ist, wird nicht ganz vermieden.

## 5. Mysterientheologie

*Odo Casel* bringt einen nicht zu übersehenden Fortschritt in die Eucharistielehre. Er sieht die Eucharistie als mysterienhafte Vergegenwärtigung des einen Opfers Christi. Er weist darauf hin, daß erst der Aristotelismus uns daran gewöhnt habe, im Schema Ursache - Wirkung zu denken, so daß die Wirkung von der Ursache abgetrennt und ein Nacheinander geschaffen wird. Der Platonismus hingegen denkt im Schema von Urbild und Abbild und betont so die Einheit des Wirklichen: Im Bild wird die Wirklichkeit präsent.

Gewiß, eine Substanz oder eine Person kann vergegenwärtigt werden, aber gilt dies auch von einem Ereignis, einem Akt? Das Sein ist immer zugleich Geschehnis und Wirken, so daß beide, Akt und Substanz, ineinanderfallen. Die Person ist ihr eigener Akt, und der Akt ist die Person. Der inkarnierte Gottessohn aber, der in der Eucharistie sich vergegenwärtigt, ist keine starre Substanz, seine Vergangenheit ist zugleich Präsenz, wie auch seine Zukunft Gegenwart wird. Der Logos ist *relatio subsistens*. Er ist der immerwährende Akt des Sichüberschreitens zum Vater, das Pascha der Menschheit, der immerwährende Durchbruch aus dieser Welt zum Vater (deshalb verstehen die Kirchenväter das Sein Christi als reines Bezogensein, als reinen Akt).

Die Aktsubstanz des Kreuzes ist ein »hyper« und »didomenon«, denn Christus gibt sich ganz hin. Christus hat nicht etwas, sondern sich geopfert; so ist er am Kreuz die Verherrlichung Gottes. In der Gegenwart Jesu wird nicht eine Substanz, sondern der sich so hingebende Herr gegenwärtig. Sein Opfer wird gegenwärtig, weil er als Gestalt gewordene Liebe selbst das Opfer ist. So hat er die Schranke der *sarx* durchbrochen und gewährt sich allseits. Von dem Gedanken der korporativen Persönlichkeit her läßt sich hinzufügen, daß in der Messe das Kreuzesopfer zugleich zum Opfer der Kirche wird, ohne aufzuhören, das eine Opfer Christi zu sein, der sich seinen geschichtlichen Leib erbaut. Was wir feiern, müssen wir leben.

DRITTES KAPITEL:  
AKTUELLE FRAGEN DER EUCHARISTIELEHRE

§1 GESTORBEN - »FÜR ALLE - FÜR VIELE - FÜR DIE VIELEN«?

Soll man bei den Einsetzungsworten das *pro multis* mit »für viele« oder »für die vielen« bzw. »für all die vielen« übersetzen? Beides ist möglich, da das Lateinische keinen Artikel kennt. Im griechischen Text bei Mt/Mk steht ebenfalls kein Artikel.

Am 4. Oktober 1967 approbierten die Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz und Luxemburgs eine Übersetzung des römischen Kanon, die am 14. November 1967 vom Heiligen Stuhl konfirmiert wurde; in dieser approbierten Übersetzung wurde das *pro multis* mit »für die vielen« wiedergegeben. Im Jahr 1970 veröffentlichte die Gottesdienstkongregation eine lateinische Stellungnahme in der von ihr herausgegebenen Zeitschrift *Notitiae* zum *pro multis*. Anlaß war die volkssprachliche Übersetzung des *pro multis* mit *for all men, por todos* und *per tutti*. Max Zerwick SJ greift die Antwort der Gottesdienstkongregation auf und meint, man müsse vorsichtiger formulieren, weil es im Hebräischen und Aramäischen ein Wort für »alle« und ein anderes Wort für »viele« gebe. Das Wort »viele« bedeutet im strengen Sinn nicht »alle« (vgl. Röm 5,12.15, wo »viele« tatsächlich »alle« bedeutet). Zerwick führt weitere Belege, meist aus dem johanneischen Schriften-kreis an (Joh 1,29; Joh 3,16f.; 1 Joh 2,2; 1 Joh 4,14; 1 Tim 4,10; Joh 6,33, Joh 6,51), um zu zeigen, daß Jesus für das ganze Menschengeschlecht gekommen ist. Somit sei gar nicht zu fragen, was das *pro multis* bei Mt/Mk bedeute, sondern warum die Evangelisten nicht ausdrücklich *pro omnibus* sagen. Darauf antwortet Zerwick, daß in der Urkirche keine Notwendigkeit bestand, »für alle« zu verwenden, weil die Christen damals genau wußten, was mit der Formel »für viele« gemeint sei. Zweitens habe Jesus das »für viele« bewußt in Anspielung auf das 4. Gottesknechtlied verwendet und Mt/Mk wollten diesen Bezug zu Jes 53 deutlich machen (doch zur Debatte steht ja keine Übersetzung von Jes 53,11f.). Nun fragt Zerwick, warum in der Liturgie *pro multis* einem *pro omnibus* weichen sollte. Seine Begründung ist, daß das »für viele« ein Mißverständnis evoziere und die Gesamtheit ausschließe, während im semitischen Sinn und Kontext die Universalität des Heilswerkes eingeschlossen war, was der Urkirche bewußt war, aber heute nur noch den Fachleuten vor Augen stehe.

Am 9. Juli 2005 hat die Gottesdienstkongregation in Zusammenarbeit mit der Glaubenskongregation ein Schreiben an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen versandt, welches das Übersetzungsproblem des *pro multis* darstellt; die Kongregation betont, daß die Interpretation liturgischer Texte der Katechese überlassen werden muß. In der Diskussion um die Übersetzung des *pro multis* wird m. E. der Gegenstand der Übersetzung etwas verwischt, geht es doch darum, den lateinischen Einsetzungsbericht des Missale Romanum zu übersetzen. Die neutestamentlichen Einsetzungsberichte sind keineswegs einfache Übersetzung oder gar Falschübersetzung von Jesaja, sondern eine selbständige Quelle (J. Ratzinger).

Für die Lebenshingabe Jesu gibt es Stellen, die sich auf die ganze Menschheit beziehen (1 Tim 2,5f.), aber auch solche, die sich an jene richten, die von Gott auserwählt sind und seinen Ruf annehmen (Joh 17,20; Eph 5,25); schließlich gibt es Stellen des Evangeliums, in denen Jesus selbst von vielen Verdammten spricht (Lk 13,24). Nach Michael Theobald und anderen ist »für viele« in den Abendmahlsberichten bei Matthäus und Markus von Jesaja 52,14; 53,11f. her zu verstehen, womit »die Gesamtheit Israels« gemeint sei; dieser Gesamtheit entspreche neutestamentlich der Heilswille Jesu »für alle Völker«. Geht es

aber beim Abendmahl um den allgemeinen Heilswillen oder um die sakramentale Eingliederung der Menschen, die den Neuen Bund annehmen? Im letzteren Sinne äußert sich der Römische Katechismus: Gemäß der Kraft seines Leidens hat Jesus sein Blut für das Heil aller Menschen vergossen (Katechismus Romanus II,4,24; er unterscheidet zwischen universaler Kraft und begrenzter Wirksamkeit des Opfers Jesu).

Die Übersetzung »für die vielen« (die für das lateinische »pro multis« rein philologisch möglich ist) hat nach der Meinung von Helmut Hoping »den Vorteil, daß sie Jes 53,11f. anklingen« lasse und die Weite, die im Kelchwort Jesu angezielt sei. Diese These setzt aber voraus, daß das Kelchwort Jesu den Jesaja-Text aufnimmt, und zwar nach dem semitisierenden Bibelgriechisch der Septuaginta, die das hebräische »die vielen« (harabbim) mit »viele« wiedergibt. Dagegen läßt sich freilich zur Geltung bringen, daß der Text der Einsetzungsworte keine bloße Zitation von Jesaja ist. Der neutestamentliche Text hat seine *eigene Dignität*, dessen Wortlaut zu respektieren ist. Eine Übersetzung mit »für die vielen« käme in den Geruch eines »Kompromisses« zwischen »für viele« und »für alle«. Zudem betont Thomas Söding, »für die vielen« sei »kein gutes Deutsch, sondern Fachsprache von exegetisch gebildeten Theologen und entspricht nicht dem griechischen Text der Abendmahlsüberlieferung, der keinen Artikel kennt«. Nach Albert Gerhards ist »'für die vielen' theologische Binnensprache, die einer Interpretation bedarf« und deshalb unbrauchbar ist.

Die Übersetzung »für viele« ist offen für beide Deutungen, die in der Theologiegeschichte für das »pro multis« gegeben wurden: der Hinweis auf den allgemeinen Heilswillen Gottes (»für alle«) und die Betonung der sakramentalen Wirksamkeit für die Menschen, die sich auf das Geheimnis des Bundes einlassen (die Teilhabenden an der Eucharistie und diejenigen, welche die Gnade des in der Meßfeier vergegenwärtigten Opfers Christi annehmen). Die Wiedergabe mit »für alle« hingegen ist keine Übersetzung, sondern eine Deutung.

## § 2 WAR JESU STERBEN EIN SÜHNETOD?

Statt von »Sühne« redet man heute lieber von »Solidarität«: Der Tod Jesu bedeutet, daß Gott mit uns geht und mitträgt, was Menschen verschuldet haben. Wer die Glaubenslehre vom Sühnetod ablehnt, nimmt den Menschen die entscheidende Befreiung, die das Christentum verkündet, nämlich die von Sünde, Tod und Teufel. Ein nur solidarischer Gott würde nichts ändern und diese Mächte nicht besiegen.

Daher ist die zentrale Vorstellung, die heutzutage abhanden gekommen ist, die, daß Gott die Macht hat, Schuld aufzuheben. Sünden vergeben kann nur Gott (das sagen auch Jesu Gegner in Mk 2), Solidarität hingegen ist im besten Fall eine moralische Haltung, die nichts ändert.

Die Kategorie der Stellvertretung ist eines der grundlegenden Lebensgesetze des Gottesvolkes. Sie bedeutet: Einer kann und darf - und darüber »freut« sich Gott - für den anderen bei Gott etwas tun. Das betrifft Beten, Fasten und - für einen begrenzten Zeitraum in Korinth - sogar die Taufe. Vor allem ist wichtig, daß der gekreuzigte und erhöhte Herr stellvertretend für uns beim Vater eintritt (Römer 8; Hebr 7 und 9). Er bringt in seiner Fürbitte das Verdienst seines Kreuzestodes vor Gott ins Spiel. Früher konnten die Menschen, die um Vergebung baten, nur darauf hoffen, daß Gott sie erhöhe. Das ist anders, seit Jesus beim Abendmahl den neuen Bund gestiftet hat. Er hat es gewissermaßen notariell mit seinem Blut besiegelt, daß der Neue Bund der Sündenvergebung gilt. Und er hat nicht einfach die Menschen beten lassen, sondern die Gewißheit der Erhörung in die Erde ingerammt, so wie das Kreuz auf Golgotha steht,

unübersehbar (vgl. Hebr 10,5-10). »Brandopfer« von Tieren - das wären Sühnopfer im Tempel. Aber der zitierte Psalm 40 nennt ganz klar die Alternative: Das Opfer Jesu ist sein ganzes Leben, in dem er Gottes Willen tut.

Jesus selbst spricht beim letzten Mahl die Deuteworte zum Kelch: »Der Wein in diesem Becher stiftet, wenn ihr alle daraus trinkt, den Neuen Bund zur Vergebung der Sünden.« Das ist mehr als nur Hoffnung, mehr als Tröstung, es ist ein juristisch stabiler Bund.

Jesu Opfertod ist Sühne für die Sünden der Menschen. Durch Jesu Blut sind wir erlöst von aller Schuld. Jesu Tod geschieht nicht im Sinn des Tempel-Rituals, sondern ist eine Konkurrenz dazu. Er ist Spitze und Gesamtausdruck des Opferlebens Jesu. Gott schickt seinen Sohn in die Welt, damit er durch ein Leben in Gerechtigkeit eine für die Menschen erkennbare, faßbare und beruhigende Sühne leiste für allen Ungehorsam. Diese Befreiung von der Sünde wird nicht automatisch »allen« zuteil, sondern den »vielen«, die glauben, das heißt Jesus als ihren Anwalt vor Gott anerkennen.

### § 3 DIE APOSTEL-ANAPHORA DER HEILIGEN ADDAI UND MARI

Die assyrische Kirche des Ostens ist eine Partikularkirche, die im wahren Glauben und der apostolischen Sukzession steht. Sie bewahrte durch alle Zeiten den eucharistischen Glauben an die Präsenz des Herrn in den Gestalten von Brot und Wein. Die Datierung ihrer Liturgie wird von den Experten unterschiedlich gefaßt. Mögliche Datierungen sind um das Jahr 200 bzw. zu Beginn oder im Verlauf des 3. Jahrhunderts anzusetzen.

Die *Apostel-Anaphora der heiligen Addai und Mari* kennt keine Einsetzungsworte. Manche erklären dies damit, daß die Einsetzungsworte nur aus Scheu nicht niedergeschrieben sind, oder ihr Fehlen hänge damit zusammen, daß der Epiklese eine übermäßige Bedeutung zugemessen wurde. Es ist fast sensationell, daß die Kongregation für die Glaubenslehre mit ihrem Präfekten Kardinal Ratzinger am 17. Januar 2001 zu dem Schluß gelangt ist, daß die *Anaphora von Addai und Mari* der assyrischen Kirche trotz des fehlenden Einsetzungsberichtes gültig ist. Die *Anaphora von Addai und Mari* ist in der assyrischen Kirche des Ostens, in der chaldäischen Kirche (mit Rom uniert) und in der ebenfalls unierten syro-malabarischen Kirche in Gebrauch. In den Meßbüchern der beiden zuletzt genannten Kirchen hat die *Anaphora von Addai und Mari* einen Einsetzungsbericht. Papst Johannes Paul II. hat diese Entscheidung gebilligt, so daß die unierte chaldäische Kirche mit der assyrischen Kirche Eucharistiegemeinschaft aufnehmen konnte. Die Anerkennung der Gültigkeit beruht auf der Erkenntnis, daß der eucharistische Einsetzungsbericht nicht unabdingbar zu einer Anaphora gehört, wenn nur gesichert ist, daß sie durch die anderen Elemente, die auf keinen Fall fehlen dürfen (Dank, Lob, Bitte, Epiklese, Anamnese) geprägt ist. Dazu gehört vor allem klar erkennbar, daß das, was sich unter dem Sprechen der Anaphora ereignet, zum Gedächtnis des Herrn geschieht:

1) In der Anaphora kommt zum Ausdruck, daß die Eucharistie in Kontinuität zum letzten Abendmahl und entsprechend dem Anliegen der Kirche gefeiert werden soll. 2) Die assyrische Kirche des Orients wird von der katholischen Kirche als wahre Teilkirche anerkannt, weil sie den rechten Glauben und die Apostolische Sukzession bewahrt hat. 3) Die Einsetzungsworte sind zwar nicht als fortlaufender Bericht (*ad litteram*) vorhanden, aber sie sind euchologisch in die Gebete der Danksagung, des Lobpreises und der Fürbitte an verschiedenen Stellen eingeflochten.

## 1. Der Text

Die Anaphora der Apostel Addai und Mari ist eines der ältesten eucharistischen Hochgebete, die im liturgischen Gebrauch einer Kirche zu finden sind. Sie bezieht sich auf das letzte Abendmahl, in Gehorsam auf die Gebote des Herrn und in der Intention der Kirche. Zudem wurde die Gültigkeit des Hochgebetes nie vom Lehramt der Kirche bestritten. Daß die Einsetzungsworte in diesem Hochgebet fehlen und es eine liturgische Eigentradition gibt, führt die römische Kongregation auf die große Isolation der assyrischen Kirche des Ostens zurück. Der entscheidende Text der Anaphora lautet:

*Und auch wir, Herr, deine demütigen, schwachen und elenden Knechte, die wir versammelt sind und in diesem Augenblick vor dir stehen, wir haben das Beispiel deiner Weitergabe empfangen, das von dir kommt; jubelnd, rühmend, erhebend, gedenkend und preisend feiern wir dies große und schrecken-erregende Mysterium des Leidens, des Todes und der Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus. Es komme, Herr, dein Heiliger Geist und ruhe auf dieser Darbringung deiner Knechte und segne und heilige sie, damit sie uns, Herr, gereiche zur Vergebung der Schulden, zur Verzeihung der Sünden und zur großen Hoffnung auf die Auferstehung von den Toten und das neue Leben im Reiche der Himmel mit allen, die vor dir wohlgefällig sind.*

Das Faktum einer anderen Liturgie- und Eucharistietradition in einer ostsyrischen Kirche drängt zu einer eigenen Positionierung der westlichen Eucharistielehre. Verallgemeinernd stehen sich zwei unversöhnliche Lager gegenüber.

a) Häufig wird die Arkandisziplin als Erklärungshilfe dafür herangezogen, daß uns aus den ersten Jahrhunderten keine Einsetzungsberichte überliefert sind, oder aber es wird auf den Umstand verwiesen, daß die Worte Christi als bekannt vorausgesetzt wurden. Das kann nicht überzeugen. Sind die Worte Jesu bekannt, macht es wenig Sinn, sie aus dem liturgischen Text herauszustreichen. Die fehlenden Einsetzungsworte in der Anaphora der Apostel Addai und Madi sind mit der Arkandisziplin nicht zu erklären, da die Gefahr der häretischen Einflußnahme längst gebannt war, dafür spricht ihre Verwendung in den beiden anderen Anaphoren dieser Kirche.

b) Eine andere Deutung stellt die Konsekrationsworte in den großen heilsgeschichtlichen Kontext des Hochgebets, ja der Messe überhaupt. Die Wandlung wird nicht auf einen bestimmten Punkt festgelegt. Die ganze Feier bildet den gültigen Vollzug der Wandlung, durch den Heiligen Geist.

## 2. Die kirchliche Tradition

### Ambrosius

Ambrosius führt die Wandlung auf die sakramentalen Worte zurück, die von den übrigen Worten des Gebetes unterschieden sind. Das eine sind die Worte Christi, das andere die Worte des Bischofs. Die Worte Christi bewirken das Sakrament. Ambrosius grenzt den Konsekrationsmoment auf einen genauen Wortlaut ein.

## Johannes Chrysostomus

Der Priester füllt die Rolle Christi aus, die Gestalt verwirklichend, und spricht je neu die historischen Worte. Die Wirkkraft kommt von Christus, d. h. von Gott selbst. Konsequenterweise liegt die Betonung somit nicht auf einem zeitlichen Konsekrationsgeschehen, sondern auf der Fortsetzung dessen, was in der Schöpfung und der Inkarnation sein Vorausbild erhält: Logos und Geist wirken zusammen. Der Priester nimmt die Stellung Christi ein. Ob die Wandlung auch ohne die wiederholten Worte Christi geschieht, beantwortet er nicht.

## Thomas von Aquin

Innozenz III. sah die Konsekration im Abendmahlssaal allein durch die göttliche Kraft Christi, ohne den Gebrauch der Worte, vollzogen. Thomas wendet jedoch ein, daß dieser Ansicht ausdrücklich die Worte des Evangeliums entgegenstehen, »in denen es heißt, daß Christus ‚segnete‘. Diese Segnung aber ist mit irgendwelchen Worten geschehen. Darum sind die erwähnten Worte von Innozenz III. mehr als Meinung denn als bestimmte Lehre vorgetragen.«<sup>3</sup> Zu ergänzen bleibt die Feststellung, daß die je neue Konsekration dennoch mit einer »gewissen Formel« und »bestimmte[n] Worte[n]« geschieht. Wenn der Priester allein die Worte - »Das ist mein Leib« - ausspricht, vollzieht er das Sakrament, wobei er durch die Nichtbeachtung des Ritus der Kirche schwer sündigt.

Thomas unterscheidet: Das eine ist notwendig, das andere kirchlicher Ritus. Dem entspricht die später getroffene kirchenrechtliche Unterscheidung zwischen gültig und erlaubt bzw. ungültig und unerlaubt. Bemerkenswert ist das Argument hinsichtlich des gesamten Kanons: Der Aquinat schreibt ihm keine konsekratorische Kraft zu, weil er in den unterschiedlichen Traditionen variiert. Das, was gemeinsam ist, d. h. die zentralen Konsekrationsworte, ist allein wirksam.

Thomas widerspricht der Parallelisierung des Kelchwortes, die allein in der Formel - »Dies ist der Kelch meines Blutes« - die Form vollendet sieht. Die Kirche, von den Aposteln unterrichtet, benutzt eine längere Form bei der Weihe des Weines. Denn das, was der zitierten Form folgt, ist eine Art Bestimmung der Aussage über das Blut Christi: »Deshalb gibt es andere, die treffender sagen, daß alles Folgende vom Wesen der Form sei bis zu dem, was nachher folgt: 'Sooft ihr dies tut', das zum Gebrauch dieses Sakramentes gehört und darum nicht vom Wesen der Form ist.« Thomas kennt einen festen Konsekrationsmoment. Die Worte Christi wirken die Konsekration in dem Moment, in dem das Aussprechen des letzten Wortes abgeschlossen ist.

## Das Konzil von Florenz

Die Lehre über die Eucharistie ist im Armenierdekret des Konzils festgehalten (DH 1320f.):

*Die Form dieses Sakramentes 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 verwandelt, jedoch so, daß Christus in der Gestalt des Brotes ganz enthalten ist und ganz in der Gestalt*

---

<sup>3</sup> S.th. p. III, q. 78, a. 1. Schon Petrus von Cantor hatte gegen die Ansicht Innozenz III. die Transsubstantiation auf den Moment der Zitation der Einsetzungsworte fixiert.

*des Weines.*

Der Priester spricht die Worte in persona Christi aus. Die Worte sind die Form, die Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi verwandeln (DH 1352). Trient ist als authentische Bestätigung von Florenz anzusehen.

#### § 4 NEUBESINNING IM 20. JAHRHUNDERT

##### 1. Zur Neubestimmung der Transsubstantiationslehre

Die theologischen Bemühungen richteten sich nicht nur auf verschiedene einzelne Zeichen, sondern auf das Zeichen als solches. Symbole sind ja Wesensausdruck der Person und Mittel der Begegnung. Das wird nun auch für die Sakramente neu bedacht, für die das thomanische Grundprinzip lautet: *sacramentum est in genere signi*. Die Sakramente sind Symbole, in die Gott seine Selbstmitteilung an den Menschen kleidet. Daher erhalten die als Zeichen verwendeten Dinge im Sakrament eine neue Bedeutung und Funktion, erfahren einen Bedeutungswandel, eine »Transfunktionalisierung«, »Transfinalisation« oder »Transsignifikation«, wobei diese Ausdrücke im Grunde das gleiche besagen. Ontisch werden Brot und Wein zu bloßen Akzidenzien, aber funktional zu Zeichen der personalen Begegnung Christi mit den Seinen (J. de Baciocchi; Holland). In diesem Zusammenhang wurde die Frage nach Sinn und Bedeutung der Transsubstantiation und ihrem Verhältnis zur Transsignifikation erneut diskutiert.

Während die eine Richtung mit *F. Selvaggi* die vom Dogma gemeinte Substanz der Elemente für eine physikalisch relevante Größe, die Transsubstantiation für ein physikalischer Beleuchtung (wenn auch nicht Begründung) zugängliches Geschehen hielt, erklärte eine andere Richtung im Gefolge von *J. Ternus und C. Colombo*, daß die «Substanz» in der Eucharistie ein transphysikalisches Geschehen sei.

Nach dem reformierten Theologen *J. Leenhardt* ist die nur im Glauben erkennbare »Substanz« der Dinge der sich in ihnen verwirklichende Wille Gottes. Dieser mache im Abendmahl Brot zum wirklichen Leib Christi, so daß Leenhardt ohne Scheu von einer Transsubstantiation spricht. Diese Prägung des Begriffes hat auf katholische Autoren abgefärbt. So sieht z. B. *J. de Baciocchi* die Substanz der Dinge in dem, was sie für Christus sind, der der universale Bezugsmittelpunkt aller Kreaturen ist und der (allein) Brot und Wein transsubstantiiert kann.

Nach *P. Schoonenberg* wird der Auferstandene in der Eucharistie gegenwärtig nicht nur als Geber, sondern auch - was nur er kann - als Gabe. An den Elementen geschehe keine physische Wandlung, sondern vielmehr eine «Zeichenwandlung». Nach Schoonenberg ist daher die Transsubstantiation eine Transfinalisation oder Transsignifikation, wobei die »Gegenwart Christi unter den Gestalten ganz und gar in seine Gegenwart in der Gemeinde verlegt« wird (ähnlich *L. Smits und J. Powers*). Aber Begriffe wie Transsignifikation und Transfinalisation sind wichtige ergänzende Aspekte, doch Transsubstantiation meint letztlich mehr.

*Bernhard Welte* erklärt, der Bezugszusammenhang der Dinge auf den Menschen hin mache das Sein des Seienden aus; das primär Konstituierende könne Substanz heißen. Solche Veränderungen des Bezugszusammenhanges und Sinnes können nach Welte tiefer, d. h. seinsbestimmender als je eine chemisch-physikalische Veränderung sein. Im Falle der Eucharistie sei der göttlich gestiftete und darum schlechthin

verbindliche und seinsbestimmende Bezugszusammenhang das Mahl.

Kurzum: Der sachhaft-statische Charakter des scholastischen Begriffes bleibt unbefriedigend, weil er gar nicht die in der Eucharistie aufbrechende Liebe und Aktivität Gottes andeutet. Aber die neuen Begriffe suggerieren die Vorstellung, als sei die Substanz nur im Bereich der menschlichen Sinngewandungen, Bedeutungszuweisungen, Zweckbestimmungen anzusiedeln, in jenem Bereich des Seins also, der menschlicher Verfügungsgewalt offensteht. Die Neubestimmungen des Substanzbegriffs bedeuten gegenüber der klassischen Auffassung eine Verdünnung. So betont *E. Schillebeeckx*, daß schon die natürliche Wirklichkeit, so sehr sie auch von uns gestaltet wird, kein Gemächte des Menschen und erst recht die Wirklichkeit der Eucharistie allein Tat Gottes ist, objektive Vorgegebenheit für den Glauben, da die Transsubstantiation sich nicht in einer Transsignifikation erschöpft, sondern in die Tiefe des Seins hinabreicht.

## 2. Neubestimmung der Realpräsenz

Die Gegenwart Christi in der Eucharistie läßt sich in drei Aspekte aufgliedern.

1) Die personale, pneumatische Wirkgegenwart (Aktualpräsenz) des erhöhten Christus als *principalis agens* im Sakramentsvollzug (die prinzipale Aktualpräsenz).

Trient führt aus: »Es ist ein und dieselbe Opfergabe und ein und derselbe, der jetzt durch den Dienst der Priester opfert, der sich selbst einstens am Kreuz opferte« (DS 1743). Die Aktualpräsenz Jesu besagt nicht nur den historischen, sondern den bleibenden Ursprung unseres Heils in Christus, indem wir in seine Heilstat und Heilsperson hineingenommen werden. Die *oblatio actualis* ist kein neuer Akt, aber die Perennität der einstigen Opfertat. Im Gegenüber von Priester und Volk spiegelt sich das Gegenüber Christi zur Gemeinde wider. Christus allein ist es, der tauft, die Sünden vergibt und der Eucharistie vorsteht.

2) Die anamnetische Gegenwart seines einmaligen Heilswerkes (anamnetische, memoriale Aktualpräsenz). Es besteht eine Identität zwischen dem Opfer Christi und dem der Kirche. Es ist »kein anderes, sondern dasselbe immerdar«, wie Johannes Chrysostomus sagt. Die Messe ist aber ein relatives Opfer, das nicht absolut in sich steht, sondern im Symbol präsent wird. Die damalige Heilstat wird nicht nur im gläubigen Bewußtsein der Teilnehmer präsent, sondern objektiv an und mit den Elementen.

Für Luther sind die Sakramente wesentlich Empfangshandlungen, das Abendmahl Gabe Gottes an den Menschen, Testament, niemals aber Gabe des Menschen an Gott und damit Opfer; ein solches würde die Messe zum «Werk» machen und zur Abgötterei. Die Gabe des Abendmahls, so Luther, sei die Sündenvergebung, die Austeilung der Versöhnung, deren Siegel und Unterpfand der reale Leib Jesu und sein Blut sind. Der tiefste theologische Grund dieser Konzeption ist das reformatorische Urprinzip «*Solus Deus*», das in der Christologie wie im Abendmahl gilt. Die christologische Verkürzung läßt für ein Opfern des Menschen Jesus keinen Raum.

Die heutige evangelische Theologie ist freilich auf weite Strecken über Luthers Engführung hinausgeschritten, man spricht nicht nur von der Repräsentation des »Christus passus«, sondern auch der »passio Christi«, die als Gedächtnis gegenwärtig wird. Gibt man die Gegenwart des Opfers Christi zu, so impliziert dies noch lange nicht ein Opfern auch der Christen. Im Gegenteil: Das katholische «offerimus» verstoße - so lautet hierzu eine Argumentation - gegen das Prinzip *Solus Deus/Solus Christus*, das in Sachen des Heils

unbedingt zu wahren sei, verstoße auch gegen die Grundstruktur des Kreuzesgeschehens, das nach seinem Wesen als Jesu Hingabe durch den Vater zu bestimmen sei; schließlich bedeute ein Opfern der Christen, besonders als Sühnopfer verstanden, den Versuch erneuter Sühne und einer Ergänzung des allgenugsamen Kreuzesopfers, mit alldem »Werk«.

Doch das Opfer der Christen will das Kreuzesopfer nicht ergänzen, sondern vergegenwärtigen, aktualisieren. Das Kreuzesopfer aber ist auch Tat des Menschen Jesus (Mk 10,45; 14,24; Lk 9,44; 22,20; Joh 10,18 u. ö.). In der Eucharistie legitimiert der Stiftungsbefehl »Tut dies!« das opfernde Mittun der Kirche, seines Leibes, der seiner Einheit mit dem Haupte gewiß ist, aber bitten muß, daß Gott sein Opfer gnädig annehmen möge.

3) Die substantiale Gegenwart der leibhaftigen Person Christi unter den Gestalten von Brot und Wein (Schultheologie: Realpräsenz).

Gegenwärtig ist Christus in der versammelten Gemeinde (Mt 18,20), in besonders dynamischer Weise im konsekrierenden Priester. Sodann macht er seine Kreuzestat gegenwärtig in der sakramentalen Mahlhandlung, und er verdichtet seine Gegenwart als Sühneopfer in den Opfern der Kirche. Die somatische Realpräsenz Jesu ist nicht letzter Zweck, wie schon der Speisecharakter zeigt, sie dient vielmehr der innigsten personalen Vereinigung Christi mit uns, vermittelt dessen Opferhingabe für uns und an uns. Die Messe ist *sacrificium Christi repraesentatum* und *sacrificium ecclesiae repraesentans*. Das Verhältnis der beiden Aspekte ist aber nicht ein Nacheinander (so daß die Messe zuerst Opfer der Christen, in einem späteren Teil Opfer Christi würde), sondern das Ineinander.

Der überzeugendste Ansatz einer Ausdeutung der Realpräsenz und Transsubstantiation findet sich wohl in der *Inkarnationstheologie der griechischen Väter*. Wie ernsthaft die griechischen Väter das Herrenmahl mit Christus gleichsetzen, ersieht man daraus, daß sie ihr Eucharistieverständnis entsprechend ihrer Christologie gestalten. In ihrer inkarnatorisch strukturierten Sicht bleibt der Blick auf die Menschheit Jesu gewahrt. Ungleich stark ist die Gleichsetzung des Sakraments mit der historischen Erlösgestalt Jesu gerade bei den Antiochenern, deren Tendenz sich mit der Liturgie enger berührt. *Johannes Chrysostomus* identifiziert den eucharistischen mit dem historischen Leib Jesu, der in der Krippe lag und am Kreuz verblutete. *Theodor von Mopsuestia* lehnt es ab, die verwandelten Gaben in statisch-ontischer Hinsicht Symbole des Leibes und Blutes zu nennen.

Das *Abendland* vertritt einen Realismus mehr antiochenischer Prägung. *Tertullian* bezeugt die Wirklichkeit des Leibes und Blutes Christi im Herrenmahl. Die Bezeichnung der Eucharistie als *figura corporis* will die Wirklichkeit des Herrenleibes nicht einschränken, sondern gerade unterstreichen; denn nur ein *corpus*, eine «Wirklichkeit», kann eine *figura* haben. Die Beschaffenheit des sakramentalen *corpus* ergibt sich für Tertullian aus den Begriffen *caro* und *sanguis*, die er als einander zugeordnete Teile, aber - typisch abendländisch - eben als Teile versteht.

Die substantielle Gegenwart Christi ist vergleichbar mit der definitiven Gegenwart der Seele im Leibe, die als die eine ohne Vervielfältigung im ganzen Leibe und allen Gliedern anwesend ist, ohne selbst Raumteile auszufüllen (die freilich nicht in jedem Teil nach seiner Abtrennung weiterexistiert wie Christus in der Eucharistie). Christi Leib wird gegenwärtig ohne Ausdehnung, ohne Körperlichkeit. Seine realen Akzidenzien werden nach Thomas (S.th. III q.76 a.7) *per modum substantiae*, insofern sie im substantiellen Wesens-

kern angelegt sind, mitgesetzt, also potenziell, nicht aktuell. Da Christi Leib «nur» per modum substantiae, nicht mit seinen realen Akzidenzien real präsent wird, kann er als solcher nicht wahrgenommen werden. Er bleibt seinerseits ohne Sinnestätigkeit. Christus leidet nicht in der Hostie oder im Tabernakel, er empfindet nicht Schmerz und Betrübnis. Tabernakelfrömmigkeit hat gleichwohl ihren Sinn als Lob, Dank und Preis.

### 3. Neubesinnung auf den Opferbegriff

#### 1) Vatikanum II

In der Liturgie wird so der jeweilige historische Augenblick überschritten in den bleibenden göttlich-menschlichen Akt der Erlösung hinein. In ihr ist Christus das eigentlich tragende Subjekt - sie ist Werk Christi; in ihr zieht er aber die Geschichte an sich, eben in jenen bleibenden Akt hinein, der der Ort unserer Rettung ist. So heißt es in SC 2: »Die Liturgie, durch die sich, besonders im göttlichen Opfer der Eucharistie, 'das Werk der Erlösung vollzieht', trägt nämlich in höchstem Maße dazu bei, daß die Gläubigen das Mysterium Christi und die eigentliche Natur der wahren Kirche zum Ausdruck bringen und anderen offenbar machen.«

#### 2) Gegenwärtige Debatte

*Hubert Jedin* schreibt in der Rückschau auf das Konzil von Trient und mit Blick auf heute: »Der aufmerksame Leser [...] wird bei der Lektüre nicht weniger bestürzt sein als der Autor, wenn er innewird, wie vieles, ja, fast alles, was damals die Menschen erregte, uns heute wieder aufgegeben ist.« Das grundlegende Werk von *Reinhard Meßner* über die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der alten Kirche kommt zu dem Ergebnis, daß Luther die alte Kirche besser verstanden habe als Trient.

Gerade über die Paschatradition ragt der Opfergedanke in die Abendmahlsworte und -handlungen hinein (vgl. auch Ex 24 mit dem Bericht vom Bundesschluß am Sinai). Das neue, christliche Pascha ist nachdrücklich in den Abendmahlsberichten als Opfergeschehen gedeutet, und von den Abendmahlsworten her wußte die werdende Kirche, daß das Kreuz ein Opfer war. Die Paschatheologie des Neuen Testaments bedeutet, daß das scheinbar profane Ereignis der Kreuzigung Christi Sühneopfer ist, ein heilender Akt der versöhnenden Liebe des menschengewordenen Gottes. Paschatheologie ist Theologie der Erlösung, Liturgie des sühnenden Opfers. Der Hirt ist Lamm geworden.

#### 3) Grundaussagen des Opfers in der Liturgie

a) Gemeinhin wird Opfer als Zerstörung einer dem Menschen wertvollen Wirklichkeit angesehen, durch die er diese Wirklichkeit Gott übereignen, seine Souveränität anerkennen will. Aber Zerstörung ehrt Gott nicht (Ps 50,12-14). Das Opfer besteht nicht in der Zerstörung dieser oder jener Dinge, sondern in der Verwandlung des Menschen. Augustinus schreibt: »All die mannigfaltigen Opfervorschriften, die, wie man liest, im Dienst des Zeltens oder des Tempels von Gott gegeben wurden, sollen also sinnbildlich auf die Liebe Gottes und des Nächsten hinweisen.«

b) Das Vorgehen Jesu gegen die Händler und Geldwechsler im Tempel (Joh 2,13-22) war praktisch ein Angriff auf die Tieropfer, die dort dargebracht wurden, ein Angriff also gegen die bestehende Form des Kultes, des Opfers überhaupt (Joh 2,18f.). Jesus wurde nach Johannes genau in dem Augenblick gekreuzigt, als im Tempel die Osterlämmer geschlachtet wurden. In dem Augenblick, da der Sohn sich selbst zum

Lamm macht, nämlich sich freiwillig dem Vater und so uns gibt, sind die alten Ordnungen des Kultes beendet, die nur Hinweis auf das Eigentliche sein konnten. Sein auferstandener Leib - er selbst - ist der wirkliche Tempel der Menschheit, in dem Anbetung in Geist und Wahrheit geschieht (4,23).

c) Bei den Propheten vor dem Exil gibt es eine außerordentlich harte Kritik am Tempelkult. Langsam reift die Einsicht, daß das Gebet, das Wort, der betende und selbst Wort werdende Mensch das wahre Opfer sei. Auf diesem Weg ist der Gedanke der »logike thysia« - des Opfers im Wort - gereift (Röm 12,1), so daß der Apostel die Gläubigen auffordert, »sich selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt«: Dies wird als logike latreia, als werthafter, als vernünftiger Gottesdienst bezeichnet.

Gottesdienst bedeutet, daß wir selbst logoshaft werden, uns der schöpferischen Vernunft eingestalten. Dieses wahre Opfer, das uns alle zum Opfer macht, das heißt mit Gott eint, gottförmig werden läßt, ist zwar in einem geschichtlichen Ereignis festgemacht und gegründet, aber es liegt nicht als Vergangenheit hinter uns, sondern wird uns gleichzeitig und zugänglich in der Gemeinschaft der glaubenden und betenden Kirche, in ihrem Sakrament: Das ist es, was »Meßopfer« bedeutet.

Luthers Irrtum liegt darin, daß das Opfer Christi nicht hinter uns liegt als etwas Vergangenes. Es berührt alle Zeiten und ist uns gegenwärtig. Eucharistie ist nicht bloß Austeilen aus Vergangenen, sondern Gegenwart von Christi österlichem Geheimnis, das die Zeiten überschreitet und eint.

d) In der Liturgie kommt der Logos selbst zu uns mit Leib und Seele, Fleisch und Blut, Gottheit und Menschheit, um uns mit sich zu vereinigen, zu einem »Leib« zu machen. In der christlichen Liturgie ist die ganze Heilsgeschichte, ja, die ganze Geschichte des menschlichen Suchens nach Gott gegenwärtig, aufgenommen und ihrem Ziel zugeführt.

## § 5 ERGEBNIS DER VORLESUNG

1) Das Abendmahl stellt eine analogielose Konzentration des Heiles in der Person Jesu dar. Umgekehrt ist die Christologie der Verstehenshorizont für die Eucharistie. Nicht als ob wir aus der ersteren automatisch glatte eucharistische Sätze deduzieren könnten, vielmehr gilt es, die Eigengesetzlichkeit des Testaments Jesu zu achten und mit einer »eucharistischen Brechung« der Christologie zu rechnen; z. B. kann das Dogma von Chalkedon nicht automatisch auf das Herrenmahl übertragen werden. Wohl aber bietet die Christologie den Hintergrund, vor dem die Konturen des Sakraments klarer erscheinen.

2) Der ganze Weltentwurf konvergiert in Jesus Christus (Kol 1,15ff.; Eph 1,10 u. ö.). Ist schon der Logos asarkos der lebendige Inbegriff aller Schöpfungsideen und der Schöpfungsmittler, durch den alles geworden ist (Joh 1,3), so offenbart sich der Logos ensarkos als das absolute Woraufhin aller Dinge, besonders der Menschen (Kol 1,17), und zwar als der inkarnierte, gekreuzigte und zur Rechten Gottes erhöhte Mensch Jesus. Als der bei der Parusie wiederkehrende Richter ist er der Endpunkt aller Geschichte (Mk 14,6; Mt 25, 31ff.), als der Auferstandene der Erstling und das Urbild aller Sterbenden (1 Kor 15,23), als der Anführer des Lebens (Apg 5,31; Hebr 2,10) wird er alle nach sich ziehen. In Christus sind alle Dinge und erst recht die Menschen vorherbestimmt (Eph 1,5.10). Weil Gott Christus wollte, wollte er alles andere. Im Altarsakrament wird die geheime Christozentrik der ganzen Schöpfung aufgedeckt. Materielle Dinge werden von Christus ergriffen und in seinen Leib verwandelt, zur Höchstform der Christusbezogenheit

emporgeführt, die nur er wirken kann. Die Eucharistie ist daher die Zelebration des verborgenen Welt- und Geschichtsgeheimnisses. Im eschatologischen Ausblick (Mk 14,2-5) hat sie Jesus selbst als Vorausereignung des Basileiamahles verkündigt.

3) Die Inkarnation ist die personale unwiderrufliche Selbstmitteilung Gottes an einen Menschen, die Erscheinung Gottes in Menschengestalt, die Einbeziehung einer vollen Menschheit in die Person des Logos. So intensiv ist diese Selbstzusage Gottes, daß der Logos Subsistenzgrund dieser Menschheit wird, indem er ihr seine Subsistenz verleiht. Das Herrenmahl, aber ist das Selbstvermächtnis Christi.

4) Der Tod Jesu stellt nicht nur die ewige Besiegelung seines persönlichen Geschickes, sondern die Schicksalswende für die gesamte Menschheit dar. Jesus ist nicht nur Privatperson, sondern Repräsentant aller Menschen, mit denen er sich solidarisiert, an deren Statt und zugunsten derer er den Kreuzestod auf sich nimmt. So erweist er sich als der Stammvater einer neuen Menschheit (1 Kor 15,20ff.45). Der Ort, an dem der Erhöhte die eschatologische Gültigkeit und Universalität seines Heilswerkes entfaltet, ist die Kirche. Sie ist die Integration des Christus individualis zum Christus totalis, zum augustinischen Christus caput et corpus. Von diesem Christus universalis her entbirgt sich das Wesen der Eucharistie. Sie und die Kirche sind so innig verflochten, daß sie einander konstituieren.

Jedenfalls ist das Herrenmahl der intensivste und tiefste Wesensvollzug der Kirche als Leib Christi. Christus verleibt sich in sakramentale Zeichen und gibt sich den Christen anheim, um diese nicht nur geistig, sondern leiblich-total sich einzuverleiben, sie zu seinem Leib zu machen und sie so in seine Opferbewegung einzugliedern und zum Vater emporzutragen. Das Altarsakrament bewirkt die volle Integration des Christen in das Opferereignis Jesus Christus.

5) Die Sinnrichtung des Herrenmahls ist nicht einfach nur die von Gott zum Menschen (wie Luther meint), so daß der Mensch Endpunkt wäre, sondern auch die Bewegung vom Menschen zu Gott, der der letzte Zielpunkt von allem bleibt. Es ist ein Opferaufschwung, den wir nicht aus eigener Kraft beginnen und vollführen: Es ist die Opferhingabe Jesu Christi, die die Kirche mitvollzieht, an der sie partizipiert, und zwar im Auftrag Jesu und in der Kraft des Heiligen Geistes. Die Eucharistie ist die selbst opferhafte Integration der Kirche in das Opfer Christi, indem die Kirche nicht erst Wirkung der Eucharistie ist, sondern bereits deren Voraussetzung als Mitvollzieherin. Das hat keiner so klar gesehen und so eindringlich betont wie Augustinus; im sermo 272 erklärt er: »Wenn ihr Christi Leib und seine Glieder seid, so ist es euer Geheimnis (Mysterium), das auf den Altar gelegt wird: Ihr empfangt euer Geheimnis. Zu dem, was ihr seid, sagt ihr 'Amen'«.

6) Das Abendmahl ist das opferhafte Selbstvermächtnis Jesu zur Heimholung der Welt zum Vater. Er selbst mit seiner Person und seinem Werk ist der Inhalt. Er allein ist nicht nur der historische Stifter, sondern der dauernde Urheber jedes Vollzugs, da er allein die Verfügungsgewalt über sich behält. Die Kirche kann nur in seiner Kraft und in seinem Namen handeln. Er bleibt bei den Seinen gegenwärtig als Urheber und als Inhalt seines Testaments, als Opfersubjekt und Opfergabe.

**7) In der Kommunion kommt unser opfernder Mitvollzug zur Vollendung: Sie bringt uns vor den Vater, das wahre und letzte Ziel alles menschlichen Transzendierens. Gott bleibt nicht in unerreichbarer Ferne, er kommt uns nahe im eucharistischen Christus. Materielle Dinge des täglichen Bedarfs werden zur Erscheinungsweise Christi, zu Mitteln des Heils. Sie erfahren eine Verklärung und lassen erkennen, daß die volle Erlösung nicht in der Auslöschung, sondern in der Verherrlichung der Welt liegt, auf daß Christus alles in allem ist.**