

Michael Schneider

Zur Grundlegung und Erneuerung der Liturgie nach der Theologie Joseph Ratzingers - Papst Benedikts XVI.

Des öfteren hat sich Joseph Ratzinger mit Fragen der Liturgie und ihrer Erneuerung beschäftigt, vor allem in seinen drei Veröffentlichungen: »Ein neues Lied für den Herrn« (1995), »Der Geist der Liturgie« (2000) und »Gott ist uns nah. Eucharistie: Mitte des Lebens« (2001).¹ Noch die letzte Buchbesprechung vor seiner Wahl zum Papst beschäftigte sich mit einem englisch verfaßten Buch über die organische Entwicklung der Liturgie.² Selbst das Jesus-Buch des Papstes ist ohne seinen liturgischen Hintergrund kaum recht zu deuten. Schaut man die Publikationen des gegenwärtigen Papstes durch, fällt auf, daß sie eine »Theologie der Liturgie« enthalten, die im folgenden in ihren Grundaussagen dargestellt werden soll, und zwar immer auf dem Hintergrund aktueller Fragestellungen.³

I. THEOLOGISCHE GRUNDLEGUNG DER LITURGIE

Eine »Reform der Reform« wird nur gelingen, wenn sie eine Neubesinnung auf die lebendige Tradition und auf einer vertieften »Theologie der Liturgie« einschließt. Dies stellt gegenwärtig ein dringendes Desiderat dar. Denn die Ekklesiologie des II. Vatikanum ist wesentlich vom eucharistischen Geheimnis bestimmt, entfaltet das Konzil doch eine »eucharistische Ekklesiologie«. Insofern erfordert die weitere Erneuerung der Kirche auch eine entsprechende eucharistische Theologie. Selbst die Erneuerung des geistlichen Lebens wird von der Besinnung auf die Liturgie abhängen, ruht es doch auf einer mystagogischen Verinnerlichung des Geheimnisses Christi, beginnend mit der Taufe und unüberbietbar gefeiert in der eucharistischen Feier.

1. Erfahrung - Ruf

Gegenüber den Zeremonien anderer Religionen und verschiedener mystischer und mythischer Er-

¹ Vgl. hierzu die gesammelten Texte in: J. Ratzinger, Gesammelte Schriften. Bd. XI: Theologie der Liturgie, Freiburg-Basel-Wien 2008.

² Forum Katholische Theologie 1 (2005). Vgl. auch die Besprechung von M. Karger in: Deutsche Tagespost Nr. 49 (2005) 6. - Vgl. zu den folgenden Ausführungen auch: M. Schneider, Das Sakrament der Eucharistie. Köln ³2007; ders., Papst Benedikt XVI. Zur Einordnung des theologischen Werkes Joseph Ratzingers am Beginn des neuen Pontifikats, Köln ³2005; ders., Jesus von Nazareth. Zum neuen Buch von Papst Benedikt XVI., Köln 2007.

³ Vgl. M. Schneider, Zur Beurteilung der Liturgiereform und der Tridentinischen Messe im theologischen Werk Joseph Ratzingers, Köln 2007; ders., Zur theologischen Grundlegung des christlichen Gottesdienstes nach Joseph Ratzinger - Papst Benedikt XVI., Köln 2009.

fahrungen konkretisiert sich nach Joseph Ratzinger die monotheistische Revolution nicht in mythischen oder mystischen 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. Der Glaubende erfährt sich nicht einem Kreislauf des immer Gleichen unterworfen, er ist in eine Geschichte gestellt, die für Neues offen bleibt, weil Gott unentwegt in ihr handelt. Während der Mystiker gegenüber seinen Mitmenschen ein Erfahrener »erster Hand« ist, sind unter dem Anruf Gottes alle in der gleichen Lage, jeder wird in gleicher Weise aufgefordert bzw. gerufen.⁴ Nicht anders verhält es sich in der Liturgie, in ihr geht es nicht um eine mystische Erfahrung einiger Erwählter, sie fordert alle zur Antwort 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*⁵, 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!⁶ Von hier aus erklärt es sich, daß der Christ auf seine eigene Erfahrung keinen besonderen Wert legt, er braucht selbst nichts zu erfahren, ist er doch hineingenommen in eine Erfahrung, die alle innerweltlichen Grenzen übersteigt. Gegenüber allen Erfahrungen, die sich ihm anbieten, ist unvergleichlich mehr das, was ihm geschenkt ist, nämlich dem nachzufolgen und immer ähnlicher zu werden, der die Erfahrung des Vaters ist. Paulus schreibt im Galaterbrief: »Ich bin mit Christus gekreuzigt worden; nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,19f.). Der Glaubende ist sich selbst enteignet. Diese Expropriierung bleibt wesenseigentümlich für den Weg der christlichen Erfahrung.

Aufgrund ihrer christologischen Begründung ist die Erfahrung des Glaubens letztlich *trinitarisch* grundgelegt. Die Trinität ist das Urbild der christlichen 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 entspre-

⁴ J. Ratzinger, Glaube - Wahrheit - Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg-Basel-Wien 2003, 36f.

⁵ Vgl. R. Bague, Was heißt christliche Erfahrung?, in: IKaZ 5 (1976) 481-496, hier 493f.

⁶ Vgl. Thomas von Aquin, In Phil. 2, 5-6 lect. 2; zit. nach J. Mouroux, L'expérience chrétienne. Paris 1952, 284.

chend kennt der Sohn den Vater nur, indem er mit ihm zusammen den Heiligen Geist hervorgehen läßt.«⁷ Die christologische und trinitarische Grundlegung christlicher Erfahrung besagt, daß jede Erfahrung im Glauben Gabe ist und als solche nicht »gemacht«, sondern von Gott geschenkt wird. - Die Gabe bleibt dem Menschen nicht äußerlich, sieht er sich doch unmittelbar in das göttliche Drama der Heilsgeschichte hineingenommen, wie sie in der Liturgie gefeiert wird.

3. Feier der Mysterien des Lebens Jesu

»Göttliche Liturgie« ist kein Abstraktum. Sie hat ihren konkreten Anhaltungspunkt im Leben Jesu. An seinem konkreten Leben vorbei gibt es keinen Zugang zu Gott. Unser Leben, so legt die Theologie der Mysterien Jesu dar, ist Gottes Leben selber. 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: »Wie kannst du sagen: Zeige uns den Vater? Philippus, wer mich sieht, sieht den Vater« (vgl. Joh 14,9). 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«⁸, 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. Deshalb gilt für die Grundinhalte des Glaubens, besonders der Offenbarung: »Trinität ist nicht Gegenstand unserer Erfahrung, sondern etwas, was von außen gesagt werden muß, als 'Offenbarung' von außen her an mich herantritt. Das gleiche gilt von der Menschwerdung des Wortes, die eben ein Ereignis ist und nicht in innerer Erfahrung gefunden werden kann. Dieses Zukommen von außen ist für den Menschen skandalös, der nach Autarkie und Autonomie strebt«⁹.

Hiermit ist ein wichtiges Unterscheidungskriterium angesprochen. Die Liturgie richtet sich nicht an das Gefühl oder die inneren Überzeugungen der Versammelten, auch will sie nicht bloß mit dem Verstand erfaßt und beantwortet werden, sie sucht vielmehr eine umfassende »Inkulturation«: Auf vielfältige Weise, also »mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all deinen Gedanken« (vgl. Dtn 6,5; Mt 22,37), sieht sich der Gläubige hineingenommen in ein Geschehen, das nicht er selbst oder eine Kommission geschaffen hat, sondern das ihm vielmehr vorgegeben ist aus den Urgründen der Geschichte, ja, der Ewigkeit selbst. Die Geschichte wächst über die Jahrtausende, angefangen beim Ruf Gottes und vermittelt durch die Erfahrungen des Glaubens im Laufe der Jahrtausende. Wer an der Liturgie teilnimmt, will mehr als das, was ihn und seine Zeit gegenwärtig ausmacht, er sucht Anteil an einer Erfahrung, die ihm vorgegeben ist und in die hinein er sich (durch die Taufe) »inkulturiert« sieht. Es kann deshalb in der Liturgie nicht darum gehen, daß man sie je neu

⁷ R. Brague, Was heißt christliche Erfahrung?, 495.

⁸ Augustinus, Epist. 187, c. 11, n. 34 (PL 33, 845).

⁹ J. Ratzinger, Glaube - Wahrheit - Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg-Basel-Wien 2003, 73.

verändert und austauscht auf eine Jetzt-Erfahrung hin, vielmehr bewahrt sie als kostbaren Schatz die Erfahrung aller Zeiten, in denen sich Menschen unter den Ruf Gottes gestellt sahen und sehen, um ihm zu antworten und zu dienen.

4. Lebendiges Gefüge der Tradition

Nach dem II. Vatikanum hatten die Fachleute häufig das Sagen, so daß die Liturgie zum Experimentierfeld praktischer und pastoraler Theorien wurde. Liturgie ist aber eine Vorgabe der Kirche an die Kirche, die kondensierte Gestalt lebendiger Überlieferung. Indem die Liturgie der »Höhepunkt« ist, »dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt« (SC 10), gehört sie zur unaufgebbaren Überlieferung des christlichen Glaubens. Die »viva vox« der apostolischen Nachfolge liegt sogar der Heiligen Schrift voraus und ist mit ihr nicht identisch, wie auch die Offenbarung selbst größer und umfassender ist als das in der Schrift Enthaltene. Das evangelische Prinzip »Sola scriptura« erweist sich als unzureichend, da es die Kirche mit ihrer Überlieferung, die in der Liturgie zum Ausdruck kommt, wie auch deren konstitutiver Bedeutung für das Leben aus dem Glauben außer acht läßt.

Worin besteht aber die unaufgebbare Überlieferung der Liturgie? Ganz gewiß nicht nur in ihren Grundbestandteilen, den sogenannten Essenzen wie z. B. Hochgebet und Kommunion, vielmehr stellt sie in und mit ihren zahlreichen Details ein Ganzes dar. Zunehmend entwickelte sich im Mittelalter ein Sakramentenbegriff, der sich auf das unbedingt Notwendige konzentriert, speziell die Wandlungsworte. 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.

Aus unseren bisherigen Überlegungen folgt zusammenfassend: In der Liturgie geht es mehr als 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.

5. Communio sanctorum

Nach Hansjürgen Verweyen ist »das alles andere als ritualistisch-liturgische Verständnis des 'Meißopfers'« bei Joseph Ratzinger »die wohl wichtigste Konstante in der Entwicklung seines Denkens«¹⁰. 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 Gemein-

¹⁰ H. Verweyen, Joseph Ratzinger - Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 135.

schaft 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.«¹¹ 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.

Joseph Ratzinger nimmt Augustins Ausführungen über den Leib Christi auf, indem er sie auf die »communio sanctorum« anwendet, in der die Kirche von Anfang an das Wesen ihres neuen Verständnisses des Gottesdienstes zum Ausdruck gebracht sah: »Der Götterkult des Erdenstaates ist nicht nur überflüssig, sondern verkehrt und schädlich. Allein die civitas, die dem einen Gott opfert, ist im Recht. Ihr Opfer besteht in dem Einssein in Christus. Das Opfer, das sie darbringt, ist sie selbst. Opferpriester und Opfergabe fallen hier zusammen.«¹² Indem sich die Gläubigen in die Selbsthingabe Jesu hineinnehmen lassen, werden sie selbst zum »Aufbewahrungsort« des Osterlammes. Dies bedeutet eine Überordnung des Tisches über das Tabernakel: »Deswegen ist der Tisch dem Tabernakel übergeordnet, weil Christus an *uns* appelliert, sein Tabernakel zu sein in dieser Welt [...] Messe ist [...] die gemeinsame Mahlfeier zwischen Gott und Mensch [...] Sie ist Vollzug der Brüderlichkeit der Christen miteinander auf Grund des Geheimnisses, daß Gott selbst in Christus unser Bruder werden wollte.«¹³

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«¹⁴: »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.«¹⁵ 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.

Die communiale bzw. dienende Grundstruktur der Liturgie gründet in ihrem trinitarischen Ursprung, dem Urbild christlicher »koinonia«: »Die Trinitätstheologie wird darin zum Maß der Ekklesiologie, als das Leben im Glauben gestaltet und gelebt wird aus dem Heiligen Geist. Ekklesiologie und Christologie kommen darin zusammen, daß Christus in der Kirche der Abgestiegene und sie Christus als Abgestiegener ist, Fortführung der Menschheit Jesu Christi.«¹⁶

»λογικὴ λατρεία - logoshafter Gottesdienst«, so lautet nach Joseph Ratzinger die angemessenste

¹¹ J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. München 1954, 213f.

¹² Ebd., 214f.

¹³ J. Ratzinger, Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts, in: Klerusblatt 40 (1960) 208-211, hier 209.

¹⁴ H.U. von Balthasar, Spiritualität, in: Verbum Caro. Skizzen zur Theologie. Bd. I, Einsiedeln 1960, 226-244, hier 228. Zum Begriff »Spiritualität«: J. Sudbrack, Art. »Spiritualität«, in: Herders theologisches Taschenlexikon VII (1973) 115-136; E.J. Cuskelly, Spiritualität heute. Würzburg 1968, 197f.; Lucien-Marie de Saint-Joseph, Ecole de spiritualité, in: DSAM IV (1960) 116-128.

¹⁵ J. Ratzinger, Der Heilige Geist als communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus, in: C. Heitmann/H. Mühlen (Hgg.), Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes. Hamburg-München 1974, 223-238, hier 226.

¹⁶ Ebd., 235.

Formel für die Wesensgestalt christlicher Liturgie. In seinem ersten Lehrschreiben an die Weltkirche schreibt Papst Benedikt: »Wenn die antike Welt davon geträumt hatte, daß letztlich die eigentliche Nahrung des Menschen - das, wovon er als Mensch lebt - der Logos, die ewige Vernunft sei: Nun ist dieser Logos wirklich Speise für uns geworden - als Liebe.« Nicht anders mahnt der Apostel in Röm 12,1 die Gemeinde, ihre Leiber, das heißt sich selber, »als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt; das ist für euch der wahre und angemessene Gottesdienst, die vernünftige Anbetung«.¹⁷

Der Begriff »logosgemäßer Gottesdienst«, der zur Zeit Jesu durchaus geläufig war¹⁸, kehrt im Hochgebet wieder, in dem wir darum beten, unser Opfer möge »*rationabilis*«, also ein Logos-Opfer sein, damit wir in Christus »ein Leib und ein Geist« werden. Auch hier sind wieder beide Grundelemente der christlichen Liturgie vereint. Sobald wir mit Christus eine Eucharistie und so für Gott wohlgefällig werden, treten wir in eine pneumatische Ko-Existenz ein. Der »vernünftige« Gottesdienst der Kirche hat demnach nichts gemeinsam mit dem der Aufklärung, für die der Kult speziell der Unterweisung und Sittlichkeit zu dienen hat. Die Anbetung in »Geist und Wahrheit« vollzieht sich vielmehr in dem neuen »Tempel«, der eine pneumatische Wirklichkeit ist: Der »geistige« Gottesdienst gründet in der Menschwerdung des Gottessohnes, der einen menschlichen Leib annahm, um sich für immer mit dem Menschengeschlecht zu verbinden, sogar im Leid und Tod, die er siegreich überwand: »Fleischwerdung des Wortes wird in Kreuz und Auferstehung Wortwerdung des Fleisches. Beides durchdringt sich.«¹⁹ Die »logosgemäße« und geistgewirkte Verfaßtheit des Gottesdienstes will sich nämlich bis in die einzelnen leibhaften Strukturen des menschlichen und kirchlichen Lebens ausfalten. Damit wendet sich Joseph Ratzinger gegen gnostische Deutungen, die den Leib im Wesenlosen zurücklassen, und weist darauf hin, daß die christliche Idee des Logos-Opfers in der Inkarnation des Menschensohnes gründet, »im Logos incarnatus, in dem das Wort Fleisch geworden ist und 'alles Fleisch' hineinzieht in die Verherrlichung Gottes«²⁰.

6. Das wahre Opfer

Außer dem inkarnatorischen Prinzip entfaltet Joseph Ratzinger in mehreren Schriften den Opferbegriff, den er vor allem in seinen biblischen Dimensionen einholt. Zunächst wendet sich Joseph Ratzinger gegen die Eucharistielehre der Reformation. Er zeigt, daß Luthers Kritik nicht primär am Op-

¹⁷ Joseph Ratzinger verweist hier auch auf E. Peterson, *Der Brief an die Römer*. Würzburg 1997, 331f.

¹⁸ Joseph Ratzinger verweist auf die Studie von O. Casel, *Die λογική λατρεία* der antiken Mystik in der christlichen Umdeutung, in: *JWL* 4 (1924) 37-47; er zeigt, wie der Begriff im Berührungsbereich zwischen Judentum, Hellenismus und Christentum aufkommt, so bei Philon, in den Oden Salomos und in den jüdischen Gebeten des 7. und 8. Buches der Apostolischen Konstitutionen. Aber auch im Alten Testament gibt es erste Anklänge eines »geistigen Kultes«, vor allem während der kultlosen Exilszeit. Vgl. Hos 14,3, Ps 50 (49), 8-14: Ps 51 (50) 18f.: »[...] an Brandopfern hast du kein Gefallen. Das Opfer, das Gott gefällt, ist ein zerknirschter Geist«.

¹⁹ J. Ratzinger, *Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart*, Freiburg-Basel-Wien 1995, 158.

²⁰ J. Ratzinger, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg-Basel-Wien 2000, 40.

fergedanken und an der Verbindung von Priester und Messe, von »sacerdotium« und »sacrificium«, ansetzt²¹: Denn Hauptarbeit der Priester sei nicht das Lesen der Heiligen Messe, sondern daß sie »ihr Stundengebet herunterlesen«; darum sollten sie ihre Einsetzung nicht in den Abendmahlsworten, sondern lieber dort suchen, wo Christus beständig zu beten vorschreibt. Luthers eigene Definition des Amtes ist zu diesem Zeitpunkt ausschließlich auf die Predigt abgestellt: »Wer nicht predigt [...] ist auf keine Weise Priester. Das Weihesakrament kann also nichts anderes sein als ein Ritus, wie man Redner in der Kirche wählt.«²² Aufgrund des allgemeinen Priestertums kennt Martin Luther keine Theologie des sakramentalen Amtes, er faßt es vielmehr rein funktional: Vom Laien unterscheidet sich der »Priester« einzig durch das, was er tut.

Joseph Ratzinger begründet nun das katholische Priestertum nicht unmittelbar aus einer Theologie des »Opfers« bzw. Kultpriestertums, sondern gemäß dem heilsgeschichtlichen Gesetz der zunehmenden Vergeistigung der Opfertheologie. Der eucharistische Gottesdienst ist - 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.«²³ Indem der Christ an diesem neuen Leben der Auferstehung Anteil erhalten hat durch Taufe und Eucharistie, lebt er eine neue, eben »vergeistigte« Existenz. Weder die Kirche noch die Eucharistie definieren sich vom Amt her, sondern von dem einen Brot, in dem alle zu einem Leib werden, indem sie sich in Christus hinein verwandeln lassen, wie Augustinus sagt: »Iß das Brot der Starken. Doch du wirst nicht mich in dich verwandeln, sondern ich dich in mich.«²⁴ Die Christen »essen« alle denselben, nicht bloß dasselbe: »Wie das alte Israel einstens im Tempel seinen Mittelpunkt und die Bürgerschaft seiner Einheit verehrte und in der gemeinsamen Paschafeier diese Einheit lebendig vollzog, so soll nun dieses neue Mahl das Einheitsband eines neuen Gottesvolkes sein. Es braucht die lokale Mitte des einen äußeren Tempels nicht mehr. [...] Der Herrenleib, der die Mitte des Herrenmahles ist, ist der eine neue Tempel, der die Christen zu viel wirklicherer Einheit zusammenfügt, als ein steinerner Tempel es vermöchte.«²⁵ Der äußere Vorgang des Essens wird zum Ausdruck der inneren Durchdringung: »Das Brot, das wir brechen, ist es nicht Teilnahme am Leibe Christi? Weil es ein Brot ist, sind wir, die vielen, ein Leib« (1 Kor 10,16f.). Das Ich wird beim eucharistischen Mahl aufgerissen in die Kommunion mit Jesus und den

²¹ Wohl heißt es schließlich an anderer Stelle über das Priestertum: »Dieses Sakrament kennt die Kirche Christi nicht, es ist erfunden von der Kirche des Papstes.« J. Ratzinger, zitiert nach der Auswahl-Ausgabe von O. Clemen (Berlin 1966), I, 497, 21f. Vgl. J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, 274.

²² Zit. nach ebd., 275.

²³ J. Ratzinger, *Gott ist uns nah. Eucharistie: Mitte des Lebens*. Hrsg. v. S.O. Horn und V. Pfnür, Augsburg 2005, 37.

²⁴ Augustinus, *Conf. VII,10,16*.

²⁵ J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, 79.

anderen.

7. Ein Mahl?

Indem das Mahl - in neuzeitlichen Bildern gedacht - zur normativen Idee für die liturgische Feier der Christen wurde, ist nach Joseph Ratzinger eine Klerikalisierung eingetreten, wie sie vorher nie existiert hatte. Nun wird der Priester zum der Vorsteher, und die »Wendung des Priesters zum Volk formt nun die Gemeinde zu einem in sich geschlossenen Kreis. Sie ist - von der Gestalt her - nicht mehr nach vorne und oben aufgebrochen, sondern schließt sich in sich selber.«²⁶ Die ursprüngliche Ausrichtung war die des wandernden Gottesvolkes, denn in der »Eucharistie kommt der Himmel auf die Erde, »kommt Gottes Morgen heute und trägt die morgige Welt in die heutige herein«²⁷. Mit Bezug auf Heinz Schürmann legt Joseph Ratzinger 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 Eucharistiefeiernden: 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.«²⁸ Während eine Mahlfeier eher im häuslichen Ambiente ihren Platz hat, sprengt die Eucharistiefeier in ihrer Sinnggebung das traute Mit-einander vor Ort und öffnet sich in ihren universalen, eben vor allem kosmischen Dimensionen.

8. Kosmische Ausweitung

Die Eucharistie wird insofern nur unzureichend mit der Gestalt des Mahles beschrieben, als die Feier der Liturgie über die feiernde Gemeinde hinausreicht und universale Dimensionen annimmt: »Es ist der Kult des offenen Himmels. Er ist nie nur ein Ereignis einer örtlich sich findenden Gemeinde. Eucharistie feiern bedeutet vielmehr, in die Öffentlichkeit der Himmel und Erde umfassenden Ver-

²⁶ J. Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, 69f.

²⁷ J. Ratzinger, *Unterwegs zu Jesus Christus*, 106.

²⁸ J. Ratzinger, *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes*, Einsiedeln³ 1993, 47. Weiter heißt es sodann: »Es sollte von jetzt an nicht mehr möglich sein, einfach von der 'Mahlgestalt' der Eucharistie zu sprechen, deren Behauptung auf einem Mißverständnis des Gründungsvorgangs beruht und zu einem Mißverstehen des Sakraments überhaupt führt. Noch weniger darf man Eucharistie schlicht als 'Mahl' (und auch nicht einfach als 'Opfermahl') bezeichnen. Unter diesem Betracht ist dringend eine Revision der deutschen Übersetzung des Missales Pauls VI. zu wünschen, wo besonders in den Postcommunio-nen entgegen dem lateinischen Original das Wort 'Mahl' fast zur Regelbezeichnung der Eucharistie gemacht und damit ein sachlicher Widerspruch zum Urtext des Missales gegeben ist.«

herrlichung Gottes einzutreten, die mit Kreuz und Auferstehung eröffnet ist.

Der »logosgemäße Gottesdienst« läßt die Vollendung des Kosmos erwarten: »Rechte Liturgie erkennt man daran, daß sie uns vom allgemeinen Agieren befreit und uns wieder die Tiefe und Höhe zurückgibt, die Stille und den Gesang. Rechte Liturgie erkennt man daran, daß sie kosmisch ist, nicht gruppenmäßig. Sie singt mit den Engeln. Sie schweigt mit der wartenden Tiefe des Alls. Und so erlöst sie die Erde.«²⁹ Gerade in ihrem grundlegenden Bezug zum Kosmos zeigt sich nochmals 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. 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 verlorenging. 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.«³⁰ Der Heilige Geist führt die neue Schöpfung herbei, indem er alles neu macht und vollendet.

9. In leibhafter Gebärde

Mit der universalen und kosmischen Dimension der Liturgie hängt für Joseph Ratzinger ein anderes, schon angesprochenes Element zusammen, nämlich das der neuen Leiblichkeit im Glauben. Die Liturgie ist die Feier des neuen Leibes: »Die Theologie der Schöpfung und diejenige der Auferstehung (welche die Inkarnation einschließt und endgültig macht) verlangen zwingend die Verleiblichung des Gebets, die Einbeziehung aller Dimensionen des leiblichen Ausdrucks. Die Vergeistigung des Leibes und die Verleiblichung des Geistes fordern sich gegenseitig; erst dann geschieht 'Humanisierung' des Menschen und der Welt, die eben darin besteht, daß die Materie zu ihren geistigen Möglichkeiten geführt und daß der Geist in der Fülle der Schöpfung ausgedrückt wird. Von da aus muß die einseitige Dominanz des Wortes kritisiert werden, die leider auch in den amtlichen liturgischen Büchern zum Teil etwas vorgezeichnet erscheint.«³¹

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

²⁹ J. Ratzinger, Ein neues Lied für den Herrn, 164.

³⁰ Deshalb wird von vielen orthodoxen Theologen heute die kosmische Dimension der Eucharistie hervorgehoben. Hierzu K.C. Felmy, Orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung, Darmstadt 1990, 188-218, und J. Zizioulas, Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute, in: US 25 (1970) 342-349.

³¹ J. Ratzinger, Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes, Einsiedeln ³1993, 64.

Leibes Christi.³² 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.«³³

Joseph Ratzinger folgt der Geschichtstheologie Bonaventuras, für den das Verbum incarnatum die Mitte aller Zeitabläufe ist. Anders als bei Augustinus, über den er seine Doktorarbeit schreibt, heißt es in Ratzingers Habilitationsschrift: »Für das augustinische Schema ist Christus der Zeiten Ende, für das bonaventuranische ist er der Zeiten Mitte.«³⁴ Christus setzt in und mit seinem Leben das Höchstmaß aller Erfüllung in der Zeit: »Bonaventura glaubt an ein neues Heil *in* der Geschichte, *innerhalb* der Grenzen der kosmischen universalen Weltzeit. Diese schwerwiegende Wandlung des Geschichtsverständnisses wird man als das geschichtstheologische Zentralproblem des Hexaëmeron bezeichnen müssen.«³⁵

Die weiteren Implikationen ergeben sich als eine Konkretisierung des inkarnatorischen Grundanliegens, das Joseph Ratzinger mit Bonaventura teilt. Der Ansatz beim Leib und der konkreten Glaubenspraxis des Alltags erklärt sich nämlich aus seinen frühen Studien zum Werk Bonaventuras. Wie es von der Seele heißt: »anima vult, totum mundum describi in se«, so ist gleiches vom Leib zu sagen. Es gilt noch mehr: Der Leib ist das Ende der Wege Gottes, und ohne den Leib gibt es keinen Glauben! Deshalb sollen die Gläubigen, wie Bonaventura darlegt, »durch ihr *Tun* sichtbar werden lassen, daß sie durch den Glauben zur *Erkenntnis* der Wahrheit gelangt sind«³⁶. Solches Erkennen im Tun übersteigt alles Begreifen, denn es geht um ein Ergriffensein, das einer Ekstase gleichkommt: »Im Begreifen ergreift der Erkennende das Erkannte, in der Ekstase aber ergreift das Erkannte den Erkennenden.«³⁷ Der Mensch wird - gleich Franziskus im Empfang der Stigmata - selbst zum Bildstoff kreatürlicher Menschwerdung. Nun wird sich das Leben Jesu im Leben des Menschen »eindrücken«, so daß der Mensch zum »Ausdruck« des Herrn wird, ja, zu einem lebendigen Abbild des Auferstandenen. Im Glauben an den Menschensohn wird der Mensch befähigt, in seinem Leben dem Herrn »leibhaft« zu entsprechen und alles Erdhafte in die Beziehung zu Christus hineinzunehmen.

Dieser neue Mensch wird in den Gleichnisse Jesu beschrieben, wie sie in den Evangelien überliefert werden. Sie sind mehr als eine Erzählform und literarische Gattung, sie stellen eine theologische Ausdeutung der Schöpfung dar: »Nur weil die Schöpfung Gleichnis *ist*, kann sie *Wort* des Gleichnisses *werden*.«³⁸ So sprechen die Gleichnisse in Bildern, die authentischer Ausdruck der Wirklich-

³² Vgl. J. Ratzinger, *Unterwegs zu Jesus Christus*, 31-40.

³³ Ebd., 129.

³⁴ J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*. München 1959, 18.

³⁵ Ebd., 15.

³⁶ W. Dettloff, *Die Geistigkeit des hl. Franziskus*, in: *WW* 19 (1956) 197-211, hier 205.

³⁷ Bonaventura, *De scientia Christi*, Quaest. VII.

³⁸ J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Donauwörth 2005, 362.

keit 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.«³⁹ Die Aufnahme der menschlichen Welt, der im Leib sich ausdrückenden menschlichen Person in das biblische Wort, ihre Umwandlung in Gleichnis und Bild Gottes durch die biblische Verkündigung, ist gleichsam schon eine vorweggenommene Inkarnation: Gott drückt sich selbst in der Schöpfung aus und kann in ihr erkannt werden: »Ist doch, was sich von Gott erkennen läßt, offenbar. Gott selbst hat es kundgetan. Denn sein unsichtbares Wesen, seine ewige Macht und Göttlichkeit sind seit der Erschaffung der Welt an seinen Werken zu erkennen« (Röm 1,19f.). In der Inkarnation des Logos vollendet sich, was in der biblischen Geschichte von Anfang an schon unterwegs ist. Das Wort zieht darin schon fortwährend gleichsam das Fleisch an sich, macht es zu seinem Fleisch, zum Lebensraum seiner selbst. Einerseits kann Inkarnation nur geschehen, weil das Fleisch immer schon Ausdrucksgestalt des Geistes und so möglicher Wohnort des Wortes ist; andererseits gibt damit die Inkarnation des Sohnes dem Menschen und der sichtbaren Welt erst endgültig ihre eigentliche Bedeutung.«⁴⁰

Die Schöpfung ist ein großes und unauslotbares Geheimnis, das der Größe Gottes entspricht, denn er kann in sie eintreten und in ihr »Fleisch« annehmen: »Weil der Leib Sichtbarkeit der Person, die Person aber Bild Gottes ist, daher ist der Leib in seinem ganzen Beziehungsbereich zugleich der Raum, in dem sich das Göttliche abbildet, aussagbar und anschaulich wird.«⁴¹ In der Menschwerdung wird der Gottessohn selbst zu einem Gleichnis, das sich selbst noch einmal überbietet in der Auferstehung: Gott tritt in die menschliche Realität ein, bis in ihr Leid und den Tod, doch er überbietet alles mit sich selber im Geheimnis von Ostern. Indem Gott in seine Schöpfung eintritt und sich im Menschen inkarniert, offenbart sich, daß das Fleisch immer schon Ausdrucksgestalt des Geistes ist, »andererseits gibt damit die Inkarnation des Sohnes dem Menschen und der sichtbaren Welt erst endgültig ihre eigentliche Bedeutung«⁴², und zwar in der Auferstehung.

Was Christus in seinen »Gleichnissen« zum Ausdruck bringt, ist also mehr als eine schöne Erzählung, sie enthalten vielmehr eine Theologie der Schöpfung und des menschlichen Daseins. Im Gleichnis zeigt sich die Tiefendimension aller Schöpfungswirklichkeit, die für den Menschen zur Aufforderung wird, Gott in allen Dingen zu suchen und die »vestigia Dei« auszubuchstabieren: »Das Gleichnis tritt nicht von außen her an die Welterfahrung heran, sondern es gibt ihr erst ihre eigentliche Tiefe, es sagt erst, was in den Dingen selbst steckt. Die Gleichnisse sind somit eine

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd., 78.

⁴¹ J. Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten*, 45.

⁴² J. Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten*, 45.

präzise Erfahrung der Wirklichkeit, ihre authentische Erkenntnis.⁴³

Eine solche 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«.

Sobald aber die Schöpfungstheologie aufgegeben wird, ist der Glaube selbst in Gefahr: Ein stark psychologisch verfaßter Pietismus des Lieblichen räumt alle Komplexitäten beiseite und hebt alle sprachlichen Unebenheiten weit weg von der Sprache des Markus oder des Jesaja. Gottes Wort, scharf wie ein Schwert, scheint sich heute zu verlieren im weichen Ton der Belanglosigkeit und sucht zu leicht sein Maß an Rilkes Stundenbuch oder de Saint-Exupéry's Kleinem Prinzen. Der Psychologe Albert Görres, den Joseph Ratzinger zitiert, spricht von einer neuen »Hinduisierung« des Christentums, »in der es nicht mehr auf Glaubenssätze ankommt, sondern auf das Berührtwerden von einer spirituellen Atmosphäre«. Doch: »Es gibt kein Christentum ohne 'Prägnanztendenz'. Es gibt keine Lehre Jesu ohne Knochen, ohne dogmatisches Prinzip. Jesus wollte keine inhaltlose Ergriffenheit bewirken«⁴⁴. Der sanfte Slang meditativ verschwebender Gläubigkeit wird Gott keineswegs gerecht, zumal dessen Sprache kaum die gewaltige Wahrheit der geschöpflichen Welt auszusagen vermag.

10. 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. Im Gefolge de Lubacs ist Joseph Ratzinger bestrebt, solche Einseitigkeiten zu vermeiden. Nach Hansjürgen Verweyen ist die entscheidende Entwicklung im Eucharistieverständnis Joseph Ratzingers in der Frage zu sehen, wie die Art und Weise der Einheit zwischen Christus und der Kirche als seinem »Leib« zu verstehen ist. »Jahrzehntelang« habe Joseph Ratzinger »eine nahezu volle Identität zwischen Christus und der Kirche« gedacht, da der Christ durch Taufe und Eucharistie sein Ich aufgabe und sich hineinbegebe in die neue Einheit des Herrenleibes, des »Christus totus«, der die ganze Kirche ist. »Die Kirche ist das neue und größere Subjekt. [...] Sie ist unsere Gleichzeitigkeit mit Christus: Eine andere gibt es nicht«⁴⁵. Joseph Ratzinger scheint also zunächst eine Identität zwischen Christus und der Kirche zu behaupten: Die Verkündigung richtet sich nicht auf »eine Person der Vergangenheit«, sondern auf »die konkrete Wirklichkeit 'ein Brot, ein

⁴³ J. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre, 361f.

⁴⁴ A. Görres, Glaubensgewißheit in einer pluralistischen Welt, in: IkaZ 12 (1983) 129.

⁴⁵ J. Ratzinger, Theologie und Kirche, in: IkaZ 15 (1986) 515-533, hier 525.

Leib sind wir die vielen' (1 Kor 10,17). [...] Dementsprechend heißt Christusnachfolge [...], sein Ich hineinzugeben in die neue Einheit des Herrenleibes, in die Einheit des 'ganzen Christus', der wir alle sind.«⁴⁶ Die Kirche wird so zentral in ihrer Vermittlung des Heils gesehen, daß das einzelne Subjekt im Gesamtsubjekt zu verschwinden scheint. Doch in Röm 12,5 spricht Paulus von der Gemeinde als dem »einen Leib in Christus«: Nicht die Kirche als ein Gesamtsubjekt, Christus selbst ist die korporative Persönlichkeit. Die Kirche jedoch, insofern sie das Heil Christi weitergibt, kann - insofern - als »sein Leib« bezeichnet werden. So heißt es in späteren Jahren bei Joseph Ratzinger: »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.«⁴⁷ Doch ist eigens zu bedenken, wie Joseph Ratzinger das Subjekt »Kirche« genauer zu erklären versteht; dabei wird auf manche schon gewonnene Erkenntnis zurückzukommen sein.

Gleich am Anfang seines wissenschaftlichen Weges setzt sich Joseph Ratzinger mit der Ekklesiologie und ihrer Grundlegung auseinander. Die Erwartung seines Lehrers Gottlieb Söhngen an ihn war, die Ekklesiologie des Leibes Christi durch die damals unterschätzte Ekklesiologie des Volkes Gottes zu korrigieren. Der evangelische Exeget Ernst Käsemann hatte 1939 seine Monographie über den Hebräerbrief unter dem Titel »Das wandernde Gottesvolk« veröffentlicht, die im Umfeld der konziliaren Debatten zum Schlagwort wurde, weil man meinte, mit diesem Terminus treffend die Einheit der Geschichte Gottes mit den Menschen und die innere Einheit des Gottesvolkes vom Anfang bis ans Ende der Zeiten beschreiben zu können.

Joseph Ratzinger erkennt im Fortlauf seiner Arbeit, daß Augustinus - in Übereinstimmung mit dem Neuen Testament - von Israel als dem »populus Dei« und der Kirche als der »ecclesia« spricht, so daß er einen anderen Ansatz wählen muß: »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.«⁴⁸

Im Alten Testament ist das erwählte Volk nur insofern »Volk Gottes«, als es Gott zugewandt lebt. Dies sieht das Neue Testament erfüllt, da Christus jene, die an ihn glauben, in seine Beziehung zum Vater hineinnimmt: »Es bedeutet, daß die Christen nicht einfach Volk Gottes sind. Empirisch betrachtet sind sie ein Nicht-Volk, wie jede soziologische Analyse schnell zeigen kann. Und Gott ist niemandes Eigentum; niemand kann ihn für sich beschlagnahmen. Das Nicht-Volk der Christen kann Gottes Volk nur sein durch die Einbeziehung in Christus, den Sohn Gottes und den Sohn

⁴⁶ J. Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung, in: TrThZ 70 (1961) 1-14, hier 3.

⁴⁷ J. Ratzinger, Unterwegs zu Jesus Christus, 118.

⁴⁸ J. Ratzinger, Kirche, Ökumene und Politik, 25f.

Abrahams. Auch wenn man von Volk Gottes spricht, muß die Christologie die Mitte der Lehre von der Kirche bleiben und muß folglich die Kirche wesentlich von den Sakramenten der Taufe, der Eucharistie und der Weihe her gedacht werden. Wir sind Volk Gottes nicht anders als vom gekreuzigten und auferstandenen Leib Christi her. Wir werden es nur in der lebendigen Zuordnung zu ihm und nur in diesem Kontext hat das Wort einen Sinn.«⁴⁹

Jesus sammelt das Zerstreute (vgl. Joh 11, 52; Mt 12,30), um ein neues Volk zu gründen. Deshalb hat die Kirche *zwei Konstitutiva*: Zum neuen Gottesvolk im Sinn Jesu gehört die Dynamik des Einswerdens, das Zueinandergehen im Zugehen auf Gott; und: Der innere Sammelpunkt dieses neuen Volkes ist Christus; nur, wer seinen Ruf vernimmt und ihm antwortet, ist seinem Volk zugehörig. 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.⁵⁰ 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«⁵¹, wie Joseph Ratzinger ausführt: »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.«⁵²

Die dargelegte universale bzw. communiale Dimension der christlichen Glaubenserfahrung bestimmt die Feier der Liturgie, denn in ihr wird wie bei keinem anderen Vollzug die Grundstruktur der Kirche als Volk Gottes sichtbar. Jede Erfahrung im Glauben gehört nicht dem Individuum, sie will vielmehr zur Erfahrung des ganzen »corpus Christi mysticum« werden, da sie grundsätzlich gemeinschaftlich, d.h. ekklesial sein wird. Das im Glauben Erfahrene strebt nach außen hin, ist universal offen und führt in die Sendung. Demnach ist auch die Liturgie von beiden Erfahrungen christlicher Existenz bestimmt, sie führt tiefer in den universalen Leib Christi und in die Gemeinschaft aller Glaubenden und läßt zugleich in die Sendung und in den Dienst am Nächsten eintreten, denn: »Als Glied am Leibe Christi ist der Nächste nichts anderes als der gegenwärtig gewordene Gott - die Weise, wie Gott in diesem Aeon uns nahe wird«⁵³. Ein Christ - kein Christ! Denn alles im Glauben gehört allen, also dem ganzen Leibe Christi.

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: »Warum willst du nicht in allen Sprachen reden? Siehe - dort ertönten alle Sprachen. Warum kann jetzt der, dem der

⁴⁹ Ebd., 26.

⁵⁰ Vgl. M. Figura, *Mystische Gotteserkenntnis bei Gregor von Nyssa*, in: M. Schmidt / D.R. Bauer (Hgg.), *Grundfragen christlicher Mystik (= Mystik in Geschichte und Gegenwart I/5)*. Stuttgart 1987, 38. Bei U. Köpf heißt es: »Im Frühmittelalter herrscht ja unter dem Einfluß Bedas (gest. 735) jahrhundertlang die ekklesiologische Deutung des Hohenliedes vor, und erst in der 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts tauchen im Umkreis der gregorianischen Reform zwei mystisch ausgerichtete Kommentare auf« (U. Köpf, *Hoheliedauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik*, in: ebd., 64 [bes. Anm. 58]).

⁵¹ H.U. von Balthasar, *Spiritualität*, in: ders., *Verbum Caro*, 226-244, hier 228.

⁵² J. Ratzinger, *Der Heilige Geist als communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus*, in: C. Heitmann / H. Mühlh (Hgg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*. Hamburg-München 1974, 223-238, hier 226.

⁵³ J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, 101.

Heilige Geist verliehen wird, nicht in allen Sprachen reden? Das nämlich war damals das Zeichen für die Verleihung des Heiligen Geistes an die Menschen, daß sie aller Sprachen mächtig waren. Was wirst du nun sagen, Häretiker? Etwa, daß der Heilige Geist nicht gegeben wird? [...] Wenn er aber gegeben wird, warum sprechen die nicht in allen Sprachen, denen er gegeben wird? [...] Warum erscheint der Heilige Geist jetzt nicht in allen Zungen? Doch - er erscheint auch heute noch in allen Zungen. Damals war die Kirche noch nicht über den Erdkreis ausgebreitet, so daß Glieder Christi in allen Völkern gesprochen hätten. Damals erfüllte sich in einem, was vordeutend für alle galt. Schon spricht der Leib Christi alle Sprachen, und die er noch nicht spricht, die wird er sprechen. Wachsen soll also die Kirche, um nach allen Sprachen zu greifen. [...] Ich spreche in allen Sprachen, wage ich dir zu sagen. Im Leib Christi bin ich; in der Kirche Christi bin ich; wenn der Leib Christi bereits in allen Sprachen spricht, dann bin auch ich in allen Sprachen: Mir gehört das Griechische, mir das Syrische, mir das Hebräische, mir, was aller Völker ist, weil ich in der Einheit aller Völker bin.«⁵⁴ Die Universalität der Kirche erweist sich als Einheit in Verschiedenheit, sie bedeutet also alles andere als eine einseitige Verallgemeinerung.

11. 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 2005⁵⁵ 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.⁵⁶ 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

⁵⁴ Augustinus, En. in ps. 147 (CChr 40,2155f.); J. Ratzinger, Die Einheit der Nationen. Salzburg-München 2005, 100f. - Augustinus verlagert das Sprachenwunder nicht in die mystisch-spiritualistische Auslegung oder in eine eschatologische Zeit (Origenes), auch überträgt er es nicht in eine reichspolitische Auslegung (Eusebius).

⁵⁵ Enzyklika DEUS CARITAS EST von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an die Christgläubigen über die christliche Liebe. Bonn 2006.

⁵⁶ Vgl. auch die Werke von H.U. von Balthasar, Glaubhaft ist nur Liebe. Einsiedeln 1963; ders., Eros und Agape, in: StdZ 69 (1939) 398-403.

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.

»Die Heiligen - denken wir zum Beispiel an die sel. Theresa von Kalkutta - haben ihre Liebesfähigkeit dem Nächsten gegenüber immer neu aus ihrer Begegnung mit dem eucharistischen Herrn geschöpft, und umgekehrt hat diese Begegnung ihren Realismus und ihre Tiefe eben von ihrem Dienst an den Nächsten her gewonnen. Gottes- und Nächstenliebe sind untrennbar: Es ist nur ein Gebot. Beides aber lebt von der uns zuvorkommenden Liebe Gottes, der uns zuerst geliebt hat. So ist es nicht mehr 'Gebot' von außen her, das uns Unmögliches vorschreibt, sondern geschenkte Erfahrung der Liebe von innen her, die ihrem Wesen nach sich weiter mitteilen muß. Liebe wächst durch Liebe. Sie ist 'göttlich', weil sie von Gott kommt und uns mit Gott eint, uns in diesem Einigungsprozeß zu einem Wir macht, das unsere Trennungen überwindet und uns eins werden läßt, so daß am Ende 'Gott alles in allem' ist (vgl. 1 Kor 15,28)« (Art. 18).

III. DESIDERANDA

1. Organische Kontinuität

Auf dem Hintergrund der dargelegten Theologie der Liturgie ergibt sich die Rückfrage nach der Beurteilung der Liturgiereform und einer möglichen Reform der Reform. In welchem Sinn kann man behaupten, daß die jetzige Liturgie in einer ungebrochenen Koninuität mit der gottesdienstlichen Überlieferung der römischen Kirche steht?⁵⁷

Das letzte Konzil suchte eine organische Entwicklung in der Liturgiereform. Auch das Trienter Konzil wollte keine Liturgie machen, selbst Pius V. wollte kein neues Meßbuch vorlegen, vielmehr hat er lediglich das vorhandene Missale Romanum überarbeiten lassen. Das Missale, wie es Papst Pius

⁵⁷ Vgl. hierzu SC 6ff.

V. im Jahr 1570 herausgab, unterscheidet sich nur in kleinen Punkten von der ersten Druckausgabe des Missale, das ein Jahrhundert früher herausgegeben wurde; es wollte einzig mittelalterliche Wucherungen und Fehler, zu denen es beim Abschreiben und Drucken gekommen war, beseitigen, indem es das Missale der Stadt Rom, das von solchem Mißgeschick weitgehend verschont geblieben war, für die ganze Kirche vorschrieb; umgekehrt blieben liturgische Gewohnheiten, die älter als zweihundert Jahre waren, von der Reform unberührt. Nicht anders bearbeiten viele Nachfolger Pius' V. dieses Missale, ohne jemals ein Missale gegen ein anderes zu stellen. Es war ein kontinuierlicher Prozeß des Wachsens und Reinigens, in dem die organische Kontinuität erhalten blieb. Insofern scheint die mit dem II. Vatikanum vorgenommene Reform der Heiligen Messe 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.⁵⁸

2. Die eine Liturgie und die vielen Riten

Indem seit dem »Motu proprio« die alte Messe wieder überall gefeiert werden kann, stellt sich die Frage, ob sich das Problem der Liturgieerneuerung im Rahmen einer »Reform der Reform« schon dadurch gelöst hat, daß es künftig neben der neuen Messe eben die alte, die »tridentinische« gibt. Hiermit ist die Frage nach dem »römischen Ritus« gestellt. 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«⁵⁹. Bei einem Ritus geht es nicht um Theorien und Gedankengeflechte über Gott, sondern um die rechte Weise der Anbetung: »'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.«⁶⁰

Bestimmend für jeden christlichen Ritus ist, wie Joseph Ratzinger herausarbeitet, 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 ver-

⁵⁸ Das Verbot des mozarabischen Ritus unter Gregor VII. ist letztlich nicht aus liturgischen Gründen geschehen, sondern eher aus machtpolitischen.

⁵⁹ A. Adam und R. Berger, *Pastoralliturgisches Handlexikon*. Freiburg-Basel-Wien 1980, 456.

⁶⁰ J. Ratzinger, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg 2000, 138.

schiedenen 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«⁶¹ sind. Joseph Ratzinger präzisiert dies unter Verweis auf die geschichtliche Genese des kirchlichen Glaubensbekenntnisses. In der frühen Kirche hängen die Ritenfamilien mit apostolischen Bischofssitzen zusammen, durch die eine konkrete Bindung an das Geschehen der Offenbarung gegeben ist.⁶² Die Rückbindung an die Offenbarung und an das apostolische Zeugnis schließt nicht aus, daß es innerhalb der Ritenfamilien zu einer legitimen Verschiedenheit kommen kann. Bis in die heutige Zeit gibt es in der einen Ritus-Familie der römischen Kirche mehrere liturgische Einzelformen, die ihre volle Existenzberechtigung haben.

Jeder christliche Ritus erhebt einen Anspruch auf Verbindlichkeit, denn er will, wie wir gesehen haben, die authentische Auslegung der Offenbarung und des Glaubens sein. Deshalb ist die Liturgie etwas Vorgegebenes, das nicht in das Belieben einer Zeit oder Gemeinde vor Ort gestellt ist. Riten gleichen in ihrem dogmatischen Anspruch dem Glaubensbekenntnis.

3. Nur zwei Formen des einen Ritus?

Die gewöhnliche und die außergewöhnliche Form der Heiligen Messe gelten heute beide als legitim, sind jedoch als zwei selbständige Eucharistieformen deutlich voneinander getrennt. Damit ist aber ein für die Zukunft wichtiges Element erhalten geblieben, nämlich die Einheit im Kult. Durch das Angebot der beiden Gottesdienstformen sind derzeit viele der angesprochenen Probleme gelöst, vor allem die Gefahr eines größeren Schismas gemindert.

Dennoch bleibt ein Grundproblem. Es mag vielleicht ohne Belang sein, ob man das »Domine non sum dignus« einmal oder dreimal spricht oder wie oft »Kyrie eleison« gesungen wird u. a. m., gravierender ist die Frage nach der Theologie, die der »alten« wie auch der »neuen« Messe und der Neuordnung der Liturgie in der Feier des Herrenjahres und der Heiligenfeste zugrundeliegt und letztlich eine Gleichzeitigkeit beider Formen der Messe unmöglich macht. Schwierigkeiten bereitet die Zweigleisigkeit z. B. insofern, als es im Herrenjahr jeweils eine andere Zählung wie auch andere Heiligenfeste gibt. Kann es beispielsweise praktikabel und angebracht sein, daß nicht nur die Messe, sondern auch die anderen Sakramente in einer gewöhnlichen und einer außergewöhnlichen Form gefeiert werden? Kann es in ein und derselben Gemeinde Messen nach zwei verschiedenen liturgischen Kalendern geben? Ist es wirklich eine angemessene Ausdrucksform ein und desselben Kirchenraums, daß mal zum Volk hin und mal abgewandt die Liturgie gefeiert und der Altar jeweils umgeräumt wird? Soll etwa der Volksaltar ganz verschwinden? Entspricht es noch der Besinnung auf eine Theologie des Wortes Gottes, wenn man mal die Lesungen auf der Epistel- und Evangeli-

⁶¹ Ebd., 143.

⁶² Ebd., 141.

enseite des Altares liest und ein anderes Mal an einem Ambo? Und warum soll der Priester den Kelch mit Patene und Hostie am Anfang der Messe auf den Altar stellen, wo es die Sinnhaftigkeit einer Gabenprozession gibt? 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.

4. 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 Bischofskonferenz 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; dabei formulierte er grundlegende Desiderate für eine Liturgiereform: »Er setzte an die Spitze seiner Ausführungen den Grundsatz, daß bei einer Missalereform allerhöchste Sorgfalt am Platze sei - das Alte müsse möglichst geschont und das Neue an das Alte angepaßt werden -, und ging dann von der Frage aus, wie wohl eine Missalereform im Sinne Pius' V. aussehen würde, wenn sie mit den heutigen Mitteln durchgeführt würde. Die Väter der Reform Pius' V. wollten ja die gregorianische Gestalt der Meßfeier wiederherstellen [...] Das war aber mit den Erkenntnismitteln des 16. Jahrhunderts nicht möglich. So war die Reform Pius' V. nur eine halbe Reform. Heute aber würde eine Rekonstruktion der Messe keine Schwierigkeit bedeuten. Würde man sie erstreben, dann fielen weg: die Häufung der Orationen, die Unordnung der Orationsschlüsse, die Häufung des Altarkusses, die Unordnung bei dem Pax Domini, alle Kniebeugen, die Hervorhebung der Wandlung und vieles andere. Offensichtlich wäre eine solch radikale Reform nicht erwünscht.«⁶³

In diesen Desideraten Jungmanns werden Grundsätze einer Liturgiereform auf den Punkt gebracht. 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; ferner wird 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. In Dtn 32,7 heißt es: »Interroga patres tuos et dicent tibi, seniores tuos et adnuntiabunt tibi - Befrage deine Väter, sie werden es dir sagen, befrage deine Ahnen, und sie werden es dir kundtun«. Die Berufung auf die »Väter« und ihre »auctoritas« ist von Anfang an Teil der theologischen Methode, und zwar seit dem Alten Testament, das vom »Land der Väter« (Gen 31,3 u. ö.) und dem »Gott der Väter« (Ex 3,13 u. ö.) spricht, bis in die Ostkirche, die sich definiert als die »Kirche der sieben Konzilien und der heiligen Väter«. Doch die Rede von den Vätern im Glauben

⁶³ J. Wagner, Programm einer Meßreform, in: Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Meßfeier. Hrsg. von T. Maas-Ewerd und K. Richter, Freiburg-Basel-Wien 1976, 21-24, hier 22.

scheint zunehmend in den Hintergrund getreten zu sein.

Angelus A. Häußling OSB⁶⁴ legt dar, daß statt des neueren Schlagwortes der Liturgiereform, gemeint ist die »participatio actuosa«, für die tridentinische Liturgiereform ein ganz anderes maßgebend war. Papst Pius V. betont im Promulgationsdekret des »Tridentinischen« Missale, dieses sei von sachkundigen Fachleuten reformiert worden »ad pristinam sanctorum Patrum normam ac ritum«⁶⁵. Während die Reformatoren der katholischen Kirche den rechten, Gott gemäßen Gottesdienst absprachen, war es erforderlich, gerade diesen wieder hervorzuheben und den Erweis einer ungebrochenen Tradition von den Ursprüngen an darzulegen, also seit der Zeit der »Väter«. Häußling fragt jedoch, »welche 'Väter' sind die 'heiligen', deren Normen gelten soll?«⁶⁶ Ganz anders sei der Ansatz der Liturgiekonstitution, die für Häußling als ein Dokument gilt, »das in der Kirchengeschichte bisher ohne Vergleich ist«; sie bildet »die Korrektur rund eines Jahrtausends Frömmigkeits- und Liturgiegeschichte der abendländischen Christenheit«⁶⁷. Die »kopernikanische Wende« im Liturgieverständnis besteht nach Häußling in der »aktiven Teilnahme« (participatio actuosa) aller Gläubigen als »liturgieprüfendem Kriterium«; sie bedeute eine »anthropologische Wende«, nämlich die Zuwendung zum Menschen als dem Subjekt der Liturgie. Weil »die nordatlantische Gesellschaft« faktisch in einer atheistischen Umwelt lebt, meint Häußling, daß der Gottesdienst für den Menschen von heute eine »kulturelle Verhaltensanomalie« darstellt; um den Menschen nicht ständig religiös und liturgisch zu überfordern, müßte die Liturgie »um des Subjekts der Liturgie selbst willen« reduziert werden.⁶⁸ 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.

5. Mysterium fidei

Die wahre »tätige Teilnahme« beschränkt sich nicht auf das, was die Gemeinde am Altar begehrt. Gregor von Nazianz sagt, daß der Priester »berufen ist, mit den Engeln (am Altar) zu stehen, mit den Erzengeln zu lobpreisen, das Opfer auf den himmlischen Altar emporzutragen, mit Christus das heilige Werk zu vollbringen, die Schöpfung zu erneuern, das Bild Gottes (im Menschen) wiederherzustellen, seines Amtes zu walten für die obere Welt«⁶⁹. Es stellt sich also die Frage, ob die Art

⁶⁴ A. Häußling, Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft, Archiv für Liturgiewissenschaft 31 (1989) 1-32.

⁶⁵ Promulgationsbulle »Quo primum« vom 13. Juli 1570; in den lateinischen Meßbuchausgaben abgedruckt. - Vgl. auch SC 50 und 23.

⁶⁶ A. Häußling, Liturgiereform, 9.

⁶⁷ A. Häußling, Nachkonziliare Paradigmenwechsel und das Schicksal der Liturgiereform, in: ThG 32 (1989) 243-254.

⁶⁸ A. Häußling, Liturgiewissenschaftliche Aufgabenfelder vor uns, in: LJ 38 (1988) 94-108, hier 104; siehe auch M. Kunzler, Porta Orientalis. Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Ästhetik der Liturgie, Paderborn 1993, 6ff.690ff.

⁶⁹ Gregor von Nazianz, 2. Rede, c. 73 (BKV I,45).

und Weise des heutigen Kirchbaus und des Volksaltars dem Urgeheimnis der eucharistischen Feier gerecht werden kann.

Denn daß die Liturgie ein unergründliches Geheimnis feiert, muß in der ganzen Art und Weise der »ars celebrandi« deutlich werden: »Die Wurzeln des gegenwärtigen Wandels vom Mysterium zum 'durchschaubaren' Ritus liegen bereits im hohen Mittelalter, als sich allmählich die Entwicklung vom verhüllten 'Geheimnis des Glaubens' zur 'Expositio', der öffentlichen Zurschaustellung des Sanctissimums, vollzog. Das 'Brot der Engel' wurde den Blicken aller ausgesetzt. Die ungeteilte Christenheit kannte eine derartige Entschleierung des Mysteriums nicht. Die eucharistischen Gaben - was wir mit unseren irdischen Augen sehen können, ist ja doch nur Brot und Wein - wurden stets verhüllt zu den Gläubigen getragen; verhüllt wurde mit ihnen der Segen gegeben. Nur der Empfänger konnte sie einen Augenblick lang schauen. Trotz all dem war das abendländische Mittelalter und die Zeit des Barock, wo die Exposition des Sanctissimums in der Monstranz auch während der Meßfeier in Übung gekommen ist, noch ganz vom Glauben an die eucharistische Gegenwart des erhöhten Herrn durchdrungen, was sich in den Riten der Anbetung und in der äußeren Prachtentfaltung (Kniebeuge, feierliche Gesänge, Kerzen, Weihrauch) kundtat.«⁷⁰

Weil es in der Feier der Eucharistie um das unergründliche Geheimnis unseres Glaubens geht, sind die Massengottesdienste im Freien oder gar in einem Stadion neu zu befragen: »Daß dieses Himmel und Erde umfassende Opfer nur in dafür bestimmten sakralen Räumen gefeiert werden darf, war die einhellige Meinung der ungeteilten Christenheit. Bekanntlich durfte auch das jüdische Paschalamm nur in den Räumen eines Hauses und nicht im Freien gegessen werden (vgl. Ex 12,46). Von seinem Fleisch durfte auch nichts nach außen gebracht, alles mußte innerhalb des Hauses verzehrt werden. Die frühchristliche Tradition, von der wir ohne schwerwiegende Gründe nicht abweichen sollten, gibt um das Jahr 800 Bischof Theodor von Orleans wieder, wenn er sagt, daß die 'missarum sollemnia' nur in den Kirchen begangen werden dürfen, und nicht in irgendwelchen Häusern oder auf Plätzen. Theodor begründet diese Forderung zusätzlich mit dem für die damalige Zeit typischen Hinweis auf kultische Vorschriften des Alten Bundes, in dessen Nachfolge man sich wußte, wo es Deut 12,13 heißt: 'Sieh zu, daß Du dein Opfer nicht an irgendeinem Ort, der dir gerade zu Gesicht kommt, darbringst, sondern nur an der Stelle, die der Herr erwählt hat.'«⁷¹ In diesem Sinn muß die Sinnhaftigkeit der Massengottesdienste, wie sie bei Weltjugendtagen der Fall sind, neu bedacht werden. Sie gleichen eher einer Großveranstaltung, besonders, wenn sie in einem Stadion gefeiert werden, und lassen nicht mehr die Atmosphäre eines Mahles von einander im Glauben Vertrauten erkennen. Vor allem aber verdunkeln sie das innerste Wesen der Eucharistie, denn kultischer Dienst vor Gott ist im innersten Raum der Kirche beheimatet und nicht draußen in deren Vorfeld, im »profanum«, also in dem Bereich, der »vor dem Tempel gelegen« ist. Vielleicht ist es heute nötiger denn je, Liturgie wieder so zu »gestalten«, daß die Nähe Gottes und die Gegenwart der himmlischen Wirklichkeit spürbar werden, damit die Gläubigen dazu aufgefordert

⁷⁰ K. Gamber, Die alte Messe - immer noch? Überlegungen zu Volksaltar, Konzelebration und Massengottesdiensten im Freien, Regensburg 1982, 49f.

⁷¹ Ebd., 51. - Vgl. Theodor von Orleans (PL 105,195).

werden, ihr Leben zu öffnen für jenes mystische Geschehen, das sich vor ihnen am Altar vollzieht, aber nicht von dieser Welt ist. Um auf diese überirdische Wirklichkeit hinweisen zu können, bedarf es zudem der Schönheit der Riten und Gesänge sowie der Pracht des Gotteshauses und der - Gewänder, der Kerzen und Bilder.

6. Die Frage der Einheitlichkeit

Mit dem letzten »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 katholischen Kirche zugelassen ist und auch gefeiert werden kann. Bei einer solchen Zulassung handelt es sich um eine Rechtsäußerung des Lehramtes, die ihr entsprechende Bewußtseinsbildung im gläubigen Volk der Kirche 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. Zudem stellt sich die Frage: Soll etwa die »neue Messe«, wenn sie als die »gewöhnliche Form« ausgegeben wird, somit endgültig als die »normale« römisch-katholische Liturgie sanktioniert werden?

Eine solche Frage ist nicht ohne Brisanz, denn sie enthält die Rückfrage nach der Legitimität der jetzigen Messe. Papst Stephan fordert im Jahr 256: »Nihil innovetur nisi quod traditum est. - Es darf nichts Neues in die Liturgie eingeführt werden, was gegen die Tradition gerichtet ist.«⁷² Nicht anders lautet die Bestimmung des II. Vatikanum: »Es sollen keine Neuerungen eingeführt werden, es sei denn, ein wirklicher und sicher zu erhoffender Nutzen der Kirche verlange es« (SC 23). Wie also sind die »Neuerungen« zu beurteilen, zu denen es mit der neuen Liturgiereform nach dem II. Vatikanum kam, und wie sind sie in die katholische Tradition der Liturgie einzuordnen, die uns »seit der Zeit der Väter« überliefert ist?

Bezüglich der gegenwärtigen Praxis einer »gewöhnlichen« und »außergewöhnlichen« Form der

⁷² Nach Cyprian, Ep. 74,1; Vinzenz von Lerin, Com. 6.

Messe und der Forderung einer »Einheitsliturgie« gibt Michael Kunzler zu bedenken: »Als Antwort auf die Angriffe durch die Reformation bedurfte es der Geschlossenheit auf katholischer Seite ebenso wie der Eindeutigkeit des liturgischen Vollzugs. Die faktische Entwicklung bewies es: Es zeigte sich schon in den späten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts, daß dort, wo man auch nur zum Teil und aus besten Motivationen heraus Konzessionen an Forderungen der Reformation machte (z. B. Reichung des Laienkelches, Verwendung der Volkssprache und ähnliches), sich letztlich die Reformation immer durchgesetzt hat. Was hätte der sinnenfrohe Barock mit der Liturgie der Kirche angestellt, wäre sie nicht durch eherner Gesetze derart geschützt gewesen? Vielfach war sie schon zum erhabenen Schauspiel degeneriert, aber hätte sie ihr Wesen wahren können, wenn sie diesen Schutz durch die Rubriken nicht gehabt hätte?«⁷³ Da die Liturgie das Erkennungszeichen der Kirche und wahrer Authentizität im Glauben ist, gehört die Einheitlichkeit im Ritus immer zu den Kennzeichen der Liturgie.

Zusammenfassend läßt sich über Ratzingers theologische Grundlegung der Liturgie folgendes festhalten: Die Einheit des Volkes Gottes gründet im Mysterium des Leibes Christi, welches das Geheimnis der Kirche wie auch jedes Christen ausmacht. Ausdruck der sakramentalen Verfaßtheit der Kirche ist das Amt, vor allem das des Bischofs. Seine Ortskirche ist hineingenommen in die Universalkirche, wie auch in jeder Eucharistiefeier die ganze Kirche gegenwärtig ist. Mit der Gründung der Kirche an Pfingsten ist schon von Anfang an ihre Universalität und Katholizität gegeben, da sie als solche im präexistenten Mysterium der »ecclesia ab Abel« erwählt wurde. Das letzte Abendmahl ist insofern der Ursprung der Kirche, als in ihm ihr Grundgeheimnis eingesetzt wurde, nämlich die Eucharistie. Aus ihr leitet sich der Primat göttlichen Handelns in der Feier der Messe ab, denn Christus ist das »geistige Opfer«, das uns mit dem Vater versöhnt hat. Wer in dieses Opfer eintritt, ist eine neue Existenz und steht in einer neuen Gemeinschaft mit Gott und den Menschen. So trägt die Eucharistie inkarnatorische, kosmische und katholische Dimensionen, aber ihre tiefste ist das Mysterium des Leibes Christi selbst.

⁷³ M. Kunzler, Liturgie sein. Entwurf einer Ars celebrandi, Paderborn 2007, 182f.