

Michael Schneider

Zur Grundlegung und Erneuerung der Liturgie

nach der Theologie Joseph Ratzingers - Papst Benedikts XVI.

Vortrag anlässlich des Treffens des Neuen Schülerkreises zum Thema "Liturgie und Wahrheit bei Joseph Ratzinger", vom 24.-26. April 2009 in Fulda

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 Grundausagen dargestellt werden soll, und zwar immer auf dem Hintergrund aktueller Fragestellungen.³

I. THEOLOGISCHE GRUNDLEGUNG DER LITURGIE

Eine Reform der Reform wird nur ge-lin-gen, wenn sie eine Neube-sinnung auf die lebendige Tra-dition und auf einer vertieften Theologie der Liturgie einschließt. Dies stellt gegenwärtig ein drin-gendes Desiderat dar. Denn die Ekklesiologie des II. Vatikanum ist wesentlich vom eucharistischen Ge-heimnis be-stimmt, entfaltet das Konzil doch eine eucharistische Ekklesiologie. Insofern erfor-dert die weitere Erneuerung der Kirche auch eine entsprechende eucharistische Theologie. Selbst die Er-neu-erung des geist-lichen Lebens wird von der Besinnung auf die Liturgie ab-hängen, ruht es doch auf einer my-sta-gogischen Verinnerlichung des Ge-heimnisses 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-fahrungen konkretisiert sich nach Joseph Ratzinger die monotheistische Revolution nicht in my-thi-schen oder mystischen Erfahrungen, son-dern im Propheten. Während sich die mystische Erfahrung in über-zeitlichen Sym-bolen ausdrückt, ist der göttliche An-ruf datierbar im Hier und Jetzt und setzt Ge-schichte. Der Glau-bende erfährt sich nicht einem Kreislauf des immer Gleichen unter-worfen, er ist in eine Geschichte gestellt, die für Neu-es offen bleibt, weil Gott unentwegt in ihr han-delt. Wäh-rend der My-stiker 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 Er-fahrung einiger Er-wählter, sie fordert alle zur Antwort auf den geschichtlich er-gan-genen Ruf Gottes.

Es wäre ein Mißverständnis, den christli-chen Glauben einzig von der mensch-lichen Erfah-rungs-wirk-lichkeit her zu definier-en. Die Norm der christlichen Er-fahrung -ist -ein-zig -die Erfah-run-g, die Chri-stus macht⁵, sie allein stellt die Grunderfahrung des Glau-bens- und Gebetsweges dar. Chri-stus ist das Ob--jekt wie auch das Subjekt chri-st-licher Gl-au-benser-fah-rung. Ge-hört es zu ei-nem Pro-pheten oder Reli-gi-ons-grü-nder, daß er ei---ne be-son-de-re Erfah-rung des Göttli-chen macht und sie anschlie-ßend in Wor-te faßt, so unterscheidet sich davon Chr-istus da-durch, daß er ge-wis-ser-ma-ßen nic-hts zu sa-gen hat; er sel-bst ist, was er zu sa-gen hat: Wer mich si-eht, sieht den Va-ter (Joh 14,-9). Je-sus Chri-stus ist die Er-fah-rung Got-tes. Die-se genu-in chris-tli-che Erfah-rung relativiert alle wei-teren Er-fah-run-gen, die nicht Chri-stus 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 Gläubende selbst diese Erfahrung!6 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. 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 Gläubende 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 entsprechend 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.

2. 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 Grundhaltungen 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 vor-ge-gaben 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 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.

3. 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.

4. Communio sanctorum

Nach Hansjürgen Verweyen ist das alles andere als ritualistisch-liturgische Verständnis des Meßopfers bei Joseph Ratzinger die wohl wichtigste Konstante in der Entwicklung seines Denkens. 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.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 Ver-ständnis des Got-tesdienstes 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. Op-ferpriester und Opfertgabe fallen hier zusammen.¹² Indem sich die Gläu-bigen in die Selbst-hin-ga-be Jesu hineinnehmen lassen, werden sie selbst zum Aufbewahrungsort des Oster-lammes. Dies be-deutet eine Überordnung des Tisches über das Ta-bernakel: Deswegen ist der Tisch dem Taber-nakel übergeordnet, weil Christus an uns ap-pelliert, sein Ta-bernakel zu sein in dieser Welt [...] Messe ist [...] die gemeinsame Mahl--feier zwi-schen Gott und Mensch [...] Sie ist Vollzug der Brü-der--lichkeit der Christen miteinander auf Grund des Geheim-nis-ses, daß Gott selbst in Christus unser Bruder wer-den wollte.¹³

Durch die Taufe ist der Christ in die Kirche ein-geglie-dert, so daß fortan sein Leben --im Glau-ben eine kon-krete Ge-stalt erhält durch qua-li-fi-zier-te Teil-nah-me am Gan-zen¹⁴: Christ wer-den heißt com-munio werden und damit in die We-senswei-se des Hei--li-gen Gei-stes eintre-ten. Es kann daher aber auch nur durch den Heiligen Geist gesche-hen, der die Kraft der Kom-mu-nika-tion, ihr Ver-mit-telndes, Er-mög-li-ches und als sol-ches selb-st Per--son ist.¹⁵ In der Liturgie wird - wie bei keinem an-deren Vollzug - die Grund-struk-tur der Kirche als *koinonia* sicht--bar. Die Erfahrung -der Liturgie gehört nicht dem Individuum in sei-ner Ver-ein-zeltheit, vielmehr wird sie zur Erfahrung des ganzen cor-pus Christi my-sticum, denn sie ist als sol-che -gemeinschaft-lich, d.h. ekkle-sial ver--faßt.

Die communiale bzw. dienende Grundstruktu-r ---der Liturgie grün-det in ihrem trini-tari-schen Ur-sprung, dem Urbild christ-licher koi-no-nia: Die Tri-ni-täts-theo-logie wird dar--in zum Maß der Ek-kle-sio-lo-gie, als das Leben im Glau--ben ge-staltet und ge-lebt wird aus dem Hei-ligen Geist. Ek-kle-sio-logie und Chr-istologie kommen dar-in zu-sam-men, daß Christus in der Kir-che der Ab-gestie-gene und sie Chri--stus als Ab-gestiegener ist, F-ort-füh-rung der Men-sch-heit Je-su Chri-sti.¹⁶

λογικῶς λατρεία - lo-goshafter Gottesdienst, so lautet nach Jo-seph Ratzinger die angemessenste For-mel für die We-sens-gestalt christlicher Liturgie. --In sei-nem ersten Lehrschreiben an die Weltkirche schreibt Papst Benedikt: Wenn die antike Welt davon geträumt hatte, daß letzt-lich die eigentliche Nahrung des Menschen - das, wovon er als Mensch lebt - der Logos, die ewige Ver-nunft sei: Nun ist dieser Lo-gos 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 hei-liges Opfer darzubringen, das Gott gefällt; das ist für euch der wahre und angemessene Got-tes-dienst, die vernünftige Anbe-tung.¹⁷

Der Begriff logosgemäßer Gottesdienst, der zur Zeit Jesu durchaus geläufig war ¹⁸, kehrt im Hoch--ge-bet wieder, in dem wir darum beten, unser Opfer möge *rationabilis*, al-so ein Lo-gos-Opfer sein, damit wir in Christus ein Leib und ein Geist werden. Auch hier sind wieder beide Grund-elemente der christlichen Liturgie vereint. Sobald wir mit Christus eine Eucharistie und so für Gott wohlge-fällig 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 Unter-weisung und Sittlichkeit zu dienen hat. Die Anbetung in Geist und Wahrheit vollzieht sich viel-mehr in dem neuen Tempel, der eine pneumatische Wirklichkeit ist: Der geistige Gottesdienst gründet in der Mensch--werdung des Gottessohnes, der einen mensch-li-chen Leib annahm, um sich für immer mit dem Menschengeschlecht zu verbinden, sogar im Leid und Tod, die er siegreich über-wand: Fleischwerdung des Wortes wird in Kreuz und Auferstehung Wortwerdung des Flei-sches. 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 ausfallen. 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 Gottes²⁰.

5. 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 Opfergedanken 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 Weihen sakrament 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 Priesteramt 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 Logos-gemäße Opferdienst unmitelbar 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 anderen.

6. 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 Vorsteher, und die Wendung des Priesters zum Volk

formt nun die Ge-meinde zu einem in sich geschlossenen Kreis. Sie ist - von der Gestalt her - nicht mehr nach vorne und oben aufgebrochen, son-dern schließt sich in sich selber.²⁶ Die ursprüngliche Ausrichtung war die des wandernden Gottesvolkes, denn in der Eucha-ri-stie 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 unzu-treffende Um-schreibung der Eucharistie ist, weil er den Vollzug selber eher verundeutlicht: Am schlagendsten zeigt sich diese Umprägung in der Haltung der Eucharistiefeiern: Während sie beim Lesegottesdienst sitzen, stehen sie bei der eucharistischen Handlung, was gewiß nicht das Übergehen in eine normale Mahlsituation an-zeigen kann. Des weiteren hat das Gebet, die Eu-cha-ri-stia, eine solche Dominanz gewon-nen, daß Schürmann sich genötigt fühlt, die ohnehin nur noch zei-chenhafte Mahlgestalt überdies auch als eine gestörte Mahlgestalt anzusprechen. Objektiv rich-tiger ist es unter diesen Bedingungen, den nicht sachgemäßen Begriff Mahlgestalt überhaupt fallen-zulassen. 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 wirk-lich enthalten ist.²⁸ Während eine Mahlfeier eher im häuslichen Ambiente ihren Platz hat, sprengt die Eucharistiefeyer in ihrer Sinngebung das traute Mit-einander vor Ort und öffnet sich in ihren universalen, eben vor allem kosmischen Dimensionen.

7. Kosmische Ausweitung

Die Eucharistie wird insofern nur unzureichend mit der Gestalt des Mahles beschrieben, als die Fei-er der Liturgie über die feiernde Ge-meinde hinausreicht und universale Dimen-si-o-nen an-nimmt: Es ist der Kult des offenen Him-mels. Er ist nie nur ein Ereignis einer örtlich sich fin-denden Ge-meinde. Eucharistie feiern bedeutet vielmehr, in die Öffentlichkeit der Himmel und Erde um-fas-senden Ver-herrlichung Gottes einzutreten, die mit Kreuz und Auf-erstehung eröffnet ist.

Der logosgemäße Got-tes-dienst läßt die Voll-endung des Kosmos erwarten: Rechte Liturgie er-kennt man daran, daß sie uns vom allgemeinen Agieren befreit und uns wieder die Tiefe und Höhe zu-rück-gibt, die Stille und den Gesang. Rechte Liturgie er-kennt man daran, daß sie kosmisch ist, nicht grup-penmäßig. Sie singt mit den Engeln. Sie schweigt mit der wartenden Tiefe des Alls. Und so er-löst sie die Erde.²⁹ Gerade in ih-rem grundlegenden Bezug zum Kos-mos zeigt sich noch-mals die un-überbietbare und einzigartige Bedeutung der Eucharistie. In ihrer Feier hebt die große Ver-wandlung der Welt an, die niemals aufge-hört hat, Got-tes Kosmos zu sein. So wird die Li-tur-gie -mit den -Schöp-fungsgaben von Brot und Wein ge-fei-ert, die in den Leib und das Blut des Herrn ver-wandelt wer-den. An die-sen Ga-ben voll-zieht sich--, was am Ende der Zei-ten der gan-zen Schöp-fung verhei-ßen ist, wenn Christus alles in allem sein wird. In der Fei-er der Liturgie blei-ben die Gaben der Schöp-fung, was sie immer wa-ren, was ih-nen aber nach dem Sün--denfall ver-loren-ging. Die Ver-wand-lung der Ga-ben be-deutet nun nicht, daß sie auf-hören zu sein, was sie sind, nämlich Brot und Wein, doch werden sie der Neuen Schöp-fung zugeführt: Nicht, daß es so bleiben soll, wie es ist, es soll aber auch nicht aufhö-ren, das zu sein, was es im Grunde ist, son-dern das wer-den, was es ei-gentlich ist und was die Sünde entstellt hat.³⁰ Der Hei-lige Geist führt die neue Schöp-fung herbei, indem er alles neu macht und vollendet.

8. 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 Li-tur-gie ist die Feier des neuen Leibes: Die Theologie der Schöpfung und diejenige der Aufer-ste-hung (wel-che die Inkarnation einschließt und endgültig macht) verlan-gen zwingend die Verleib-li-chung des Gebets, die Einbeziehung aller Dimensionen des leiblichen Ausdrucks. Die Ver-geistigung des Leibes und die Verleiblichung des Geistes fordern sich gegen-seitig; erst dann

geschieht Huma-nisierung des Menschen und der Welt, die eben darin besteht, daß die Materie zu ihren geistigen Mög-lich-keiten 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 Bü-chern zum Teil et-was vorgezeichnet er-scheint.³¹

Das Liturgieverständnis einer vergeistigten Leiblichkeit un-terscheidet sich die Eucharistie von den Riten und Praktiken an-de-rer Religionen. In Absetzung vom antiken Kult zeigt sich für Augu-sti-nus 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 Chri-sti.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 Eu-charistie ist die Verwandlung der Empfänger in der wahren Communio mit seiner Ver-wand-lung.³³

Joseph Ratzinger folgt der Geschichtstheologie -Bonaventuras, für den das Ver-bum incarnatum die Mit-te -aller Zeitabläufe ist. Anders als bei Augustinus, über den er seine Dok-torararbeit schreibt, heißt es in Ratzingers Habi-lita-tionsschrift: Für das augustini-sche Sche-ma ist Christus der Zeiten Ende, für das bo-naven-turani-sche ist er der Zeiten Mit-te.³⁴ Chri-stus setzt in und mit seinem Leben das Höchst-maß aller -Erfüllung in der Zeit: Bo-naventura glaubt an ein neues Heil in der Geschichte, in--nerhalb der Gren-zen der kosmischen universalen Welt-zeit. Die-se schwerwiegende Wand-lung des Ge--schichtsver-ständ-nis-ses wird man als das ge-schichtstheologi-sche Zentral-problem des Hex-aë-meron bezeichnen müssen.³⁵

Die weiteren Implikationen -ergeben sich als eine Kon--kre-tisierung des inkarnatorischen Grundan-liegens, das --Joseph Ratzinger mit Bonaventura teilt. Der Ansatz beim Leib und der konkreten Glaubenspraxis des Alltags erklärt sich näm-lich aus sei-nen frü-hen Stu-dien zum Werk Bonaventuras. Wie es von der Seele heißt: anima vult, totum mun-dum de-scribi in se, so ist gleiches vom Leib zu sa-gen. Es gilt noch mehr: Der Leib ist das En-de der Wege Gottes, und ohne den Leib gibt es kei-nen Glau-ben! Des-halb sollen die Gläubi-gen, wie Bona-ven-tura dar-legt, durch ihr Tun sicht-bar wer--den las-sen, daß sie durch den Glauben zur Er-kenntnis der Wahr-heit ge--langt sind ³⁶. Sol-ches Erken-nen im Tun über-steigt alles -Be-grei-fen, denn es geht um ein Er-grif-fen-sein, das einer Ek--stase gleich--kommt: Im Be-grei-fen er-greift der Er-ken-nende das Er-kann-te, in der Ekstase aber er-greift das Er-kannte den Er-ken-nen-den-³⁷ Der Mensch wird – gleich Franziskus im Empfang der Stigmata – selbst zum Bildstoff

kreätür-li-cher Men-sch-werdung. Nun wird sich das Le-ben Jesu im Le-ben des Men-schen -ein-drücken, so daß der Mensch zum Aus--druck des Her-rn wird, ja, zu einem le-ben-digen -Ab-bild des Aufer-standenen. Im Glauben an den Men---schensohn wird der Mensch befähigt, in sei-nem Leben dem Herrn leibhaft zu entspre-chen und alles Erdhafte in die Bezie-hung zu Christus hineinzuneh-men.

Dieser neue Mensch wird in den Gleichnisse Jesu bechrieben, wie sie in den Evangelien überliefert werden. S-ie sind mehr als eine Erzählform und literarische Gat-tung, sie stellen -eine theologische Aus-deutung der Schöpfung dar: Nur weil die Schöpfung Gleich-nis ist, kann sie Wort des Gleich-nisses werden.³⁸ So sprechen die Gleichnisse in Bildern, die authentischer Ausdruck der Wirk-lich-keit sind, die nie aufgehört hat, Schöpfung Gottes zu sein. So zeigen die Gleichnisse den Da-seins-grund 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 leib-liche 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 kund-ge-tan. Denn sein un-sicht-bares Wesen, seine ewige Macht und Gött-lichkeit sind seit der Erschaffung der Welt an seinen Wer-ken zu erkennen (Röm 1,19f.). In der Inkarnation des Logos vollendet sich, was in der biblischen Ge-schich-te von Anfang an schon un-terwegs 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 Ge-heimnis, das der Größe Gottes entspricht, denn er kann in sie eintreten und in ihr Fleisch an-nehmen: 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 Mensch-wer-dung wird der Gottessohn selbst zu einem Gleichnis, das sich selbst noch einmal über-bietet 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 Ge-heimnis von Ostern. Indem Gott in seine Schöpfung eintritt und sich im Menschen inkarniert, offenbart sich, daß das Fleisch immer schon Aus-drucks-gestalt des Geistes ist, an-de-rerseits gibt damit die Inkarnation des Sohnes dem Menschen und der sicht-baren Welt erst endgültig ihre eigentliche Be-deutung ⁴², und zwar in der Auferstehung.

Was Christus in seinen Gleichnissen zum Ausdruck bringt, ist al-so mehr als eine schöne Erzäh-lung, sie enthalten vielmehr eine Theologie der Schöpfung und des menschlichen Daseins. Im Gleich-nis zeigt sich die Tiefendimension aller Schöpfungswirklichkeit, die für den Menschen zur Auf-forderung 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 ei-gentliche Tiefe, es sagt erst, was in den Dingen selbst steckt. Die Gleichnisse sind somit eine prä-zise Erfahrung der Wirklichkeit, ihre authentische Erkenntnis.⁴³

Eine solche Theologie der Schöpfung, die in den Gleichnis-sen Jesu enthalten ist, wird für das Ver-ständnis der sakramentalen Vollzüge von grundlegender Be-deutung. Die Sakramente in-karnieren gleichsam das christliche Weltbild in die Wirklichkeit als Schöpfung. In diesem sakramentalen Ver-ständnis der Schöpfung liegt die christliche Antwort auf die Neuzeit, es be-darf nämlich einer sakramentalen Wie-dergewinnung 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 psy--cholo-gisch verfaßter Pietismus des Lieblichen räumt alle Kom-ple-xitäten bei-seite und hebt alle sprach-lichen Un-ebenhei-ten weit weg von der Sprache des Markus oder des Je-saja. Got-tes Wort, scharf wie ein Schwert, scheint sich heu-te zu verlie-ren im wei-chen Ton der Belanglosigkeit und sucht zu leicht sein Maß an Rilkes Stundenbuch oder de Saint-Exu-pé-rys Klei-nem Prin-zen. Der Psy-chologe Albert Görres, den Joseph Ratzinger zi-tiert, spricht von einer neuen Hin-dui-sierung des Chri--sten-tums, in der es nicht mehr auf Glau-benssätze an-kommt, son-dern auf das Be-rührtwer-den von einer spirituel-len Atmos-phä-re. Doch: Es gibt kein

Christentum ohne 'Prägnanz--tendenz'. 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 geschöpferischen Welt auszusagen vermag.

9. 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. Jahrzehntlang 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 Leib sind wir die vielen (1 Kor 10,17). [...] Dementsprechend heißt Christuskirche [...] 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 Erkenntnisse 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 nie-mandes Eigentum; niemand kann ihn für sich beschlagnehmen. Das Nicht-Volk der Christen kann Gottes Volk nur sein durch die Einbeziehung in Christus, den Sohn Gottes und den Sohn 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 qualifizierende Teilnahme am Ganzen ⁵¹, wie Joseph Ratzinger ausführt: Christ werden heißt communion werden und damit in die Weisheit 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 Gläubigen 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 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.

10. 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 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 leibhaftig 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 geboten werden, weil sie zuerst geschenkt wird (Art. 14), und zwar geschenkt als heilige Eucharistie.

Die Heiligen - denken wir zum Beispiel an die sel. Theresia 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).

II. 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 Kontinuität 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 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 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 gestalt-gewordener Ausdruck der Ekklesialität und der geschichtsüberschreitenden Gemeinschaftlichkeit des liturgischen Betens und Handelns⁶¹ 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 Exi-stenzberechtigung 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 Vor-gegebenes, das nicht in das Belieben einer Zeit oder Gemeinde vor Ort gestellt ist. Riten gleichen in ihrem dogmatischen Anspruch dem Glaubens-bekenntnis.

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., gravie-render 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 Kirchen-raums, 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 Evangelien-seite 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 Bischofs-kon-ferenz war seit 1940 Josef Andreas Jungmann. -Seine Gedanken für eine mögliche Maßreform legte er der Kommission vor, und zwar während ihrer Sitzung vom 29.11. bis 2.12. 1949 im Dreikaiserhof zu Bad Hom-burg; da-bei 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 solche 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 scheint zunehmend in den Hintergrund getreten zu sein.

Angelus A. Häußling OSB 64 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 ei-

nen 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) wieder herzustellen, seines Amtes zu walten für die obere Welt 69. Es stellt sich also die Frage, ob die Art 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 'durchschau-ba-ren' Ritus liegen bereits im hohen Mittelalter, als sich allmählich die Entwicklung vom verhüll-ten '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 un-se-ren 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 abend-ländische 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 Pracht-ent-faltung (Knie-beuge, feierliche Gesänge, Kerzen, Weih-rauch) kund-tat.70

Weil es in der Feier der Eucharistie um das unergründliche Geheimnis unseres Glaubens geht, sind die Messengottesdienste im Freien oder gar in einem Stadion neu zu befragen: Daß die-ses Himmel und Erde um-fas-sende Opfer nur in dafür bestimmten sakralen Räumen gefeiert werden darf, war die einhellige Meinung der ungeteilten Christenheit. Bekanntlich durfte auch das jüdische Pascha-lamm nur in den Räumen eines Hau-ses und nicht im Freien gegessen werden (vgl. Ex 12,46). Von seinem Fleisch durfte auch nichts nach außen gebracht, alles mußte inner-halb des Hauses verzehrt werden. Die frühchristliche Tradition, von der wir ohne schwerwie-gende Gründe nicht abweichen sollten, gibt um das Jahr 800 Bischof Theodor von Orleans wie-der, wenn er sagt, daß die 'mis-sarum sollempnia' nur in den Kirchen begangen werden dürfen, und nicht in irgendwelchen Häusern oder auf Plätzen. Theodor begründet diese Forderung zu-sätz-lich mit dem für die damalige Zeit typischen Hinweis auf kul-tische Vorschriften des Alten Bundes, in dessen Nachfolge man sich wuß-te, 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 Massen-gottesdienste, wie sie bei Welt-jugend-tagen der Fall sind, neu bedacht werden. Sie glei-chen eher einer Großveranstaltung, besonders, wenn sie in einem Stadion gefeiert werden, und lassen nicht mehr die Atmosphäre eines Mah-les von einander im Glauben Ver-trauten erkennen. Vor allem aber verdunkeln sie das innerste Wesen der Eucharistie, denn kul-tischer Dienst vor Gott ist im innersten Raum der Kirche beheimatet und nicht draußen in deren Vor-feld, im profanum, also in dem Bereich, der vor dem Tem-pel gelegen ist. Vielleicht ist es heute nö-tiger denn je, Liturgie wieder so zu gestalten, daß die Nähe Gottes und die Gegenwart der himmlischen Wirk-lich-keit spürbar wer-den, damit die Gläubigen dazu aufgefordert werden, ihr Leben zu öff-nen für jenes my-stische Ge-schehen, das sich vor ih-nen am Altar vollzieht, aber nicht von dieser Welt ist. Um auf diese überirdische Wirklichkeit hinweisen zu können, bedarf es zudem der Schön-heit der Riten und Ge-sänge 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. Vati-ka-num insofern ein neuer Zustand geschaffen, als die alte Messe wieder offiziell überall im normalen Got-tesdienstleben der katholischen Kirche zugelassen ist und auch gefeiert werden kann. Bei einer

solchen Zulassung handelt es sich um eine Rechtsäußerung des Lehr-amtes, die ihr ent-sprechende Bewußtseinsbildung im gläubigen Volk der Kirche steht noch aus. Zudem ist mit der neu-en Zu-las-sung der alten Messe keineswegs schon der Weg zu einer Reform der Reform betreten, vieles bleibt offen und unentschieden. Eine wirk-liche Erneuerung des litur-gi-schen Bewußtseins in der Kir-che muß grundsätzlicher ansetzen und kann sich nicht auf die (Wieder-)Zulassung-- der so-ge-nannten tridentinischen Messe be-schränken. Gewiß, es hat in der katho-lischen Kirche von jeher eine Anzahl von Riten gegeben, z. B. die ver-schie-denen orientalischen Riten wie auch den ambrosi-a-ni-schen Ri-tus von Mailand und den mozarabischen von Toledo; bei der außergewöhnlichen und gewöhn-lichen Form der Heiligen Messe han-delt es sich je-doch 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 zugrun-de liegt, denn in ihm kommt das dogmatische Verständnis des Glaubens zum Ausdruck. Die erfor-derliche liturgische Reform der Reform hängt mit der theo-logischen 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 Mes--se, wenn sie als die gewöhnliche Form ausgegeben wird, somit endgültig als die nor-male römisch-katholische Liturgie sanktioniert werden?

Eine solche Frage ist nicht ohne Brisanz, denn sie enthält die Rückfrage nach der Legitimität der jetzigen Messe. Papst Ste-phan 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 an-ders 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 Neu-erungen zu beurteilen, zu denen es mit der neuen Litur-giereform nach dem II. Vatikanum kam, und wie sind sie in die katholische Tradition der Li-turgie einzuordnen, die uns seit der Zeit der Väter überliefert ist?

Bezüglich der gegenwärtigen Praxis einer gewöhnlichen und außergewöhnlichen Form der 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 eben-so wie der Eindeutigkeit des liturgischen Vollzugs. Die faktische Ent--wicklung bewies es: Es zeig-te 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 mach-te (z. B. Reingung des Laienkelches, Verwendung der Volkssprache und ähnliches), sich letzt-lich die Refor-mation immer durchgesetzt hat. Was hätte der sinnenfrohe Barock mit der Liturgie der Kir-che ange-stellt, wäre sie nicht durch eherne Gesetze derart geschützt gewesen? Vielfach war sie schon zum er-habenen Schauspiel degeneriert, aber hätte sie ihr Wesen wahren können, wenn sie die-sen 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 Kenn-zeichen der Liturgie. Zusammenfassend läßt sich über Ratzingers --theologische Grundlegung der Liturgie folgendes fest-halten: Die Einheit des Volkes Gottes gründet im Mysterium des Leibes Christi, welches das Ge-heimnis 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 Uni-versalkirche, 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 ein-gesetzt 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 My-sterium des Leibes Christi selbst.

P. Prof. Dr. Michael Schneider SJ, Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft, Leiter des Instituts für Dogmen- und Liturgiegeschichte