

»Wir... leben unter Beobachtung des Herrentags,
an dem auch unser Leben aufgegangen ist«
(Ignatius von Antiochien)

Zum Sinn des Sonntags

Von Joseph Card. Ratzinger, Rom*

1. Worum geht es?

Es war im Jahre 304, während der diokletianischen Verfolgung, als römische Beamte eine Gruppe von etwa 50 Christen bei der sonntäglichen Eucharistiefeyer in Nordafrika überraschten, um sie in Haft zu nehmen. Das Protokoll der Verhöre ist uns erhalten geblieben. Zu dem Presbyter Saturninus sagte der Prokonsul: »Du hast gegen die Anordnung der Imperatoren und der Cäsaren gehandelt, da du diese alle hier versammelt hast«. Der christliche Redaktor fügt hier ein, daß die Antwort des Presbyters aus der Eingebung des Heiligen Geistes gekommen sei. Sie lautete: »Unbekümmert darum (securi, in aller Sicherheit) haben wir das, was des Herrn ist, gefeiert«. »Was des Herrn ist« – damit übersetze ich das lateinische Wort »dominicus«. Es läßt sich in seiner Vielschichtigkeit kaum ins Deutsche übertragen. Denn zunächst bezeichnet es den *Herrentag*, dann aber verweist es zugleich auf dessen Inhalt, auf das Sakrament des Herrn, auf seine Auferstehung und seine Gegenwart im eucharistischen Geschehen. Kehren wir zum Protokoll zurück! Der Prokonsul insistiert auf seinem Warum; darauf folgt die gelassen-großartige Antwort des Priesters: »Wir haben es getan, weil das nicht unterbleiben kann, was des Herrn ist«. Hier drückt sich unmißverständlich das Bewußtsein aus, daß *der* Herr über *den* Herren steht. Solches Wissen gab diesem Priester »Sicherheit« (wie er selbst es ausdrückte) mitten in dem Augenblick, in dem die völlige äußere Unsicherheit und Preisgegebenheit der kleinen christlichen Gemeinde offenkundig geworden war.

Fast noch eindrücklicher sind die Antworten, die der Hausbesitzer Emeritus gab, in dessen Räumen sich die sonntägliche Eucharistiefeyer abgespielt hatte. Auf die

* Vortrag im Rahmen des Essener Priestertages am 7. 1. 1985

Frage, warum er in seinem Haus die verbotene Versammlung zugelassen habe, antwortet er zunächst, die Versammelten seien ja seine Brüder, denen er die Tür nicht weisen konnte. Wieder insistiert der Prokonsul. Und da kommt in der zweiten Antwort das eigentlich Tragende und Bewegende zum Vorschein. »Du mußtest ihnen den Zutritt verbieten«, hatte der Prokonsul gesagt. »Ich konnte es nicht«, erwidert Emeritus: »Quoniam sine dominico non possumus – denn ohne den Herrentag, ohne das Herrengeheimnis, können wir nicht sein«. Dem Willen der Cäsaren steht das klare und entschiedene »Wir können nicht« des christlichen Gewissens gegenüber.¹ Es nimmt das »wir können nicht schweigen«, das Muß der christlichen Verkündigung auf, mit dem Petrus und Johannes auf das Schweigegebot des Hohen Rates geantwortet hatten (Apg 4, 20).

»Ohne Herrentag können wir nicht«. Das ist nicht mühsamer Gehorsam gegenüber einem als äußerlich empfundenen Kirchengebot, es ist Ausdruck eines inneren Müssens und Wollens zugleich. Es ist Hinweis auf das, was zur tragenden Mitte der eigenen Existenz, des ganzen Seins geworden ist. Es zeigt das an, was so wichtig wurde, daß es auch unter Lebensgefahr begangen werden muß, aus einer großen inneren Sicherheit und Freiheit heraus. Denen, die so sprachen, wäre es offenbar sinnlos erschienen, sich das Überleben und die äußere Ruhe durch den Verzicht auf diesen Lebensgrund zu erkaufen. Sie dachten nicht an eine Kasuistik, die in der Güterabwägung zwischen Sonntagspflicht und Staatsbürgerpflicht, zwischen Kirchengebot und drohendem Todesurteil den Gottesdienst als das kleinere Gewicht hätte dispensabel erscheinen lassen. Es ging eben für sie nicht um die Wahl zwischen *einem* Gebot und einem *anderen*, sondern um die Wahl zwischen dem lebentragenden Sinn und einem sinnlosen Leben. Von hier aus wird auch das Wort des heiligen Ignatius von Antiochien verständlich, das als Motto über diesem Vortrag steht. »Gemäß dem Herrentag leben wir, an dem auch unser Leben aufgegangen ist. Wie sollten wir ohne ihn leben können?«²

Solche Zeugnisse aus der Morgenstunde der Kirchengeschichte können leicht zu nostalgischen Betrachtungen Anlaß geben, wenn man sie der Sonntagsmüdigkeit der mitteleuropäischen Christen entgegenhält. Sie zeigen auch, daß die Krise des Sonntags nicht erst in unserer Generation begonnen hat. Sie zeichnet sich ab von dem Augenblick an, in dem aus dem *inneren* Muß des Sonntags – »ohne Sonntag können wir nicht« – ein äußeres Kirchengebot wurde, ein *äußeres* »Muß«, das dann wie alle von außen kommenden Pflichten immer weiter eingeengt wird, bis nur noch der Zwang übrigbleibt, eine halbe Stunde lang bei immer fremder werdenden Ritual dabei sein zu müssen. Die Frage, wann und warum man sich davon entschuldigen könne, wird schließlich wichtiger als die Frage, warum man es normalerweise tun müsse, so daß am Schluß kein weiter Weg mehr dahin war, sich auch ohne Entschuldigungen davon freizustellen.

¹ Die Vätertexte zur Frage Sabbat und Sonntag sind gesammelt bei: W. Rordorf, Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche (Zürich 1972; Traditio christiana II). Der zitierte Text aus den Acta ss Saturnini et aliorum... dort Nr. 109, Seite 176.

² Magn 9, 1.2; bei Rordorf Nr. 78, Seite 134.

Weil die Bedeutung des Sonntags so sehr ins Positivistisch-Äußerliche abgesunken war, steht auch unter uns selber die Frage auf, ob der Herrentag denn wirklich in dieser unserer Zeit noch ein so wichtiges Thema sei; ob es in unserer von Kriegsgefahr und sozialen Problemen zerrissenen Welt nicht auch für Christen, und gerade für Christen, sehr viel wichtigere Themen gebe. Im stillen fragen wir uns wohl manchmal auch selber, ob wir nicht damit bloß das Überleben unseres »Vereins«, die Rechtfertigung unserer eigenen Profession betreiben wollen.

Dahinter steht die tiefere Frage, ob die Kirche eigentlich bloß »unser Verein« oder ob sie Gottes erste Idee ist, an deren Verwirklichung das Geschick der Welt hängt. Auf der anderen Seite würden wir mit nostalgischen Vergleichen zwischen damals und heute weder dem Zeugnis der Märtyrer noch der Wirklichkeit von heute gerecht. Bei aller notwendigen Selbstkritik sollten wir nicht übersehen, daß es auch heute sehr viele Christen gibt, die genauso aus innerster Sicherheit antworten würden: Ohne den Herrentag können wir nicht; das, was des Herren ist, darf nicht unterbleiben. Und umgekehrt wissen wir, daß schon zur Zeit des Neuen Testaments (Hebr 10, 25) über schlechten Kirchenbesuch geklagt werden mußte; bei den Kirchenvätern kommt diese Klage immer wieder vor. Mir scheint, daß in der Ruhelosigkeit des heutigen Freizeitbetriebs, in der Flucht aus dem Alltag und in der Suche nach dem ganz anderen der eigentliche, wenn auch unverstandene und meist unerkannte Motor die Sehnsucht nach dem ist, was die Märtyrer »dominicus« nannten, nämlich das Verlangen, dem zu begegnen, was uns Leben aufgehen läßt; die Suche nach dem, was die Christen am Sonntag empfangen haben und empfangen. Unsere Frage ist: Wie können wir es den Menschen, die es ja suchen, zeigen, und wie können wir selbst es wiederfinden? Bevor wir nach Rezepten und Anwendungen fragen, die zweifellos auch sehr notwendig sind, müssen wir, denke ich, selber wieder zu einem inneren Verstehen dessen kommen, was Herrentag ist.

2. Die Theologie des Herrentags

Fangen wir beim Allereinfachsten an. Zunächst einmal ist der Sonntag ein bestimmter Tag der Woche, nach der von den Christen übernommenen jüdischen Zählung der erste Tag. Sofort stoßen wir uns an dem, was uns hier positivistisch und äußerlich erscheint und fragen: Warum soll man nicht in islamischen Ländern am Freitag, unter jüdischen Mehrheiten am Samstag und wieder woanders an wieder einem anderen Tag feiern? Warum sollte sich eigentlich nicht jeder je nach Rhythmus seiner Arbeit und seines Lebensstiles seinen Tag herausuchen können? Oder – wie kam es zur Fixierung auf diesen Tag? Ist das nur Abmachung, damit man wenigstens gemeinsam feiern kann? Oder geht es um mehr?

Hinter dem Sonntag, dem ersten Tag, steht zunächst eine andere Datumsformel des Neuen Testaments, die auch ins Credo der Kirche eingegangen ist: »Auferstanden am dritten Tag, gemäß der Schrift« (1 Kor 15, 4). Man hat in der frühesten Überlieferung den *dritten* Tag notiert und damit die Erinnerung an die Entdeckung des leeren Grabes und an die ersten Erscheinungen des Auferstandenen festgehal-

ten.³ Zugleich – und deswegen fügt man hinzu »gemäß der Schrift« – hat man sich daran erinnert, daß der dritte Tag der von der Schrift, also vom Alten Testament selbst vorgegebene Tag für dieses grundlegende Ereignis der Weltgeschichte war, oder vielmehr: nicht der Weltgeschichte, sondern des Ausbruchs aus der Weltgeschichte, des Ausbruchs aus der Geschichte des Todes und Tötens, des Einbruchs und Anbruchs eines neuen Lebens.

Durch die Kennzeichnung »dritter Tag« wird die konkrete Datumserinnerung zugleich gedeutet. In den alttestamentlichen Schilderungen von der Bundesschließung am Sinai ist der dritte Tag jeweils der Tag der Theophanie, das heißt der Tag, an dem Gott sich zeigt und sich äußert.⁴ Mit der Zeitbezeichnung »am dritten Tag« ist demgemäß die Auferstehung Jesu als das endgültige Bundesgeschehen gekennzeichnet, als das endgültige, wirkliche Hereintreten Gottes in die Geschichte, der sich hier mitten in unserer Welt anrühren läßt – ein »Gott zum Anfassen« wird, wie man heute sagen würde. Auferstehung bedeutet, daß Gott Macht in der Geschichte behalten, daß er sie nicht an die Naturgesetze abgetreten hat. Sie bedeutet, daß er nicht ohnmächtig geworden ist in der Welt der Materie und des materie-bestimmten Lebens. Sie bedeutet, daß das Gesetz aller Gesetze, das universale Gesetz des Todes, dennoch nicht die letzte Macht der Welt und ihr letztes Wort ist. Der Letzte ist und bleibt der, der auch der Erste ist.

Es gibt die wirkliche Theopanie in der Welt. Das sagt diese Formel vom »dritten Tag«. Und sie ist in der Weise geschehen, daß Gott selbst die gestörte Gerechtigkeit wiederhergestellt und Recht geschaffen hat, Recht nicht nur für die Lebenden oder für eine noch ungewisse kommende Generation, sondern Recht über den Tod hinaus, Recht für *den* Toten und für die Toten, für alle. Die Theophanie ist also darin geschehen, daß einer vom Tod zurückgekommen oder besser über den Tod hinausgekommen ist. Sie ist dadurch geschehen, daß auch der Leib in die Ewigkeit aufgenommen wurde, auch er sich als ewigkeitsfähig und gottfähig erwies. Jesus ist nicht irgendwie in Gott hineingestorben, wie man heute in bloß scheinbarer Erbaulichkeit mitunter die Verzweiflung an Gottes wirklicher Macht und an Jesu wirklicher Auferstehung umschreibt. Denn hinter dieser Formel steht doch die Angst, man trete den Naturwissenschaften zu nahe, wenn man den wirklichen Leib Jesu in das Machttun Gottes einbeziehe, wenn man die wirkliche Zeit getroffen halte von Gottes Kraft.

Wäre es aber so, dann wäre damit der Materie die Erlösungsfähigkeit abgesprochen. Und dann ist sie auch dem Menschen bestritten, der nun einmal das Ineinander von Geist und Materie ist. Mir scheint, daß Theorien, die scheinbar großartig die Ganzheit des Menschen betonen und daher vom Ganztod und ganz neuem leiblichen Leben sprechen, in Wirklichkeit kaum verhüllte Dualismen sind, die eine unbekannte Materie ersinnen, um die Wirklichkeit selbst aus dem Bereich der Theologie, das heißt aus dem Bereich des Redens und Tuns Gottes zu streichen.

³ Vgl. J. Blank, Paulus und Jesus (München 1968) 154ff.

⁴ Vgl. besonders Ex 19,11.16. Ausführlicher habe ich die Zusammenhänge darzustellen versucht in meinem kleinen Buch: Der Gott Jesu Christi (München 1976) 76–84; vgl. auch J. Ratzinger, Suchen, was droben ist (Freiburg 1985) 40ff.

Auferstehung aber heißt, daß Gott sein Ja zum *Ganzen* sagt und daß er dies *kann*. In der Auferstehung führt Gott die Gutheißung des siebten Tages zu Ende. Die Sünde des Menschen hat ja Gott zum Lügner zu machen versucht. Sie hat festgestellt, daß seine Schöpfung keineswegs gut sei, daß sie eigentlich nur zum Sterben taugte. Auferstehung heißt, daß Gott durch die Verquerungen der Sünde hindurch und mächtiger als sie endgültig sagt: »Es ist gut.« Gott sagt sein definitives »Gut« zur Schöpfung, indem er sie in sich aufnimmt und sie damit über alle Vergänglichkeit hinaus ins Bleibende verwandelt.

An dieser Stelle öffnet sich nun der Zusammenhang zwischen Sonntag und Eucharistie. Wenn es so steht, dann ist Auferstehung nicht ein Ereignis in der Flut der anderen, eines, nach dem wieder anderes kommt und das allmählich immer weiter in die Vergangenheit entrückt. Auferstehung ist dann der Beginn eines Präsens, das nicht mehr endet. Wir leben von diesem Präsens oft weit entfernt. Wir entfernen uns von ihm um so mehr, je mehr wir uns ans bloß Vergehende heften, je mehr wir wegleben von dem, was sich am Kreuz in der Auferstehung als das eigentliche Präsens inmitten des Vorübergehenden erwiesen hat: die Liebe, die im Sich-Verlieren sich selber findet. *Sie* bleibt Gegenwart. Die Eucharistie ist das Präsens des Auferstandenen, der in den Zeichen der Hingabe immerfort sich selber gibt und so unser Leben ist. Darum ist die Eucharistie selbst und als solche der Herrentag: »dominicus«, wie die Märtyrer von Nordafrika in einem einzigen Wort es sagten.

Zugleich öffnet sich hier der Zusammenhang zwischen dem christlichen Sonntag und dem Schöpfungsglauben. Der dritte Tag nach dem Tod Jesu ist ja der erste Tag der Woche, der Schöpfungstag, an dem Gott sprach: Es werde Licht! Wo der Auferstehungsglaube seine neutestamentliche Ganzheit und Konkretheit behält, kann der Sonntag, kann der Sinn des Sonntags niemals ins bloß Geschichtliche, in die Geschichte der christlichen Gemeinde und ihres Pascha eingeschlossen werden. Da ist Materie im Spiel, da ist Schöpfung im Spiel, der erste Tag, den die Christen dann zugleich den achten nennen: die Wiederherstellung des Ganzen. Altes und Neues Testament lassen sich nicht trennen, gerade in der Auslegung des Sonntags nicht. Schöpfung und Glaube lassen sich nicht voneinander ablösen, am allerwenigsten im Zentrum des christlichen Bekenntnisses.⁵

Aus mannigfachen Gründen gibt es in der Theologie vielfach eine Art Berührungsangst gegenüber dem Schöpfungsthema. Das führt aber zu einer Schrumpfung des Glaubens, in eine Art von gemeindlicher Ideologie hinein, zu einer Weltlosigkeit des Glaubens und einer Gottverlassenheit der Welt, die für beide lebensgefährlich ist. Wo Schöpfung zur Umwelt schrumpft, sind Mensch und Welt

⁵ Zum patristischen Symbolismus des 1., 3., 7. und 8. Tages vgl. J. Daniélou, Liturgie und Bibel (München 1963) 225–305; K. H. Schwarte, Die Vorgesichte der augustianischen Weltalterlehre (Bonn 1966; sehr instruktiv für die patristische Sicht des Zusammenhangs von Schöpfung und Heilsgeschichte); kurze Information auch bei H. Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit I (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft Teil 5, Regensburg 1983) 26–49; interessante Hinweise auch bei W. Rordorf, Le dimanche – source et plénitude du temps liturgique chrétien, in: Cristianesimo nella storia 5 (1984) 1–9.

nicht mehr im Lot. Aber gerade die Klage, die aus der zur Umwelt abgesunkenen Schöpfung immer vernehmlicher ertönt, sollte uns wieder sagen, daß in der Tat die Kreatur sich ausstreckt nach dem Erscheinen der Kinder Gottes.

3. Sabbat und Sonntag

a) Das Problem

An dieser Stelle erhebt sich nun die Frage nach dem Verhältnis von Sabbat und Sonntag. Es ist eine Streitfrage, die im Neuen Testament keine einheitliche Beantwortung findet. Erst im Laufe des vierten und zu Beginn des fünften christlichen Jahrhunderts hat sich allmählich eine Lösung herauskristallisiert, die dann allgemein angenommen wurde, heute aber wieder heftig bestritten wird. Jesus selbst ist nach dem einhelligen Zeugnis der synoptischen Überlieferung wiederholt in Konflikt mit der damaligen jüdischen Sabbatpraxis geraten. Er hat sie als Mißverständnis des göttlichen Gesetzes bekämpft. Paulus hat diese Linie aufgenommen; sein Kampf um die Freiheit vom Gesetz war auch ein Kampf gegen die Zwänge des jüdischen Festkalenders einschließlich der Sabbatverpflichtungen. Einem Nachklang dieses Kampfes begegnen wir in dem uns leitenden Text des heiligen Ignatius von Antiochien, wenn er sagt: »Wer vom Leben in den alten Ordnungen zum Neuen, zur Hoffnung gelangt ist, der ist kein Sabbatianer mehr, sondern lebt gemäß dem Herrentag.« Der Sabbatrhythmus und das »Leben-vom-Herrentag-her« stehen sich hier also als zwei grundlegend andere Lebensstile gegenüber, als das Eingehaust-Sein in bestimmten Ordnungsbahnen und als das Leben vom Kommenden, von der Hoffnung her.

Diese Antithesen haben allerdings nicht verhindert, daß der Sabbat in großen Teilen der frühen Kirche seine praktische Bedeutung behielt. Es spricht vieles dafür, daß die Urgemeinde den Sabbat gehalten und Jesu Abweisung der Sabbatgesetzgebung nicht als grundsätzliche Ablehnung ausgelegt hat. Sicher ist, daß das Judenchristentum die Sabbatfeier festhielt, aber auch in großen Teilen des Heidenchristentums hat der Sabbat eine besondere Stellung behaupten können. Nur so kann man es erklären, daß wir im vierten Jahrhundert, also nach dem konstantinischen Frieden, bei den Christen zunächst der Feier beider Tage begegnen. Charakteristisch dafür sind Texte aus den sogenannten Apostolischen Konstitutionen, von denen ich nur zwei Beispiele anführen möchte. Ein Text sagt: »Den Sabbat und den Herrentag verbringt in Festesfreude, weil der eine das Geständnis der Schöpfung, der andere dasjenige der Auferstehung ist!«⁶ Etwas später heißt es: »Ich Paulus und ich Petrus ordnen an: Die Sklaven sollen fünf Tage arbeiten, am Sabbat und Herrentag sollen sie aber Zeit haben, wegen der Glaubensunterweisung in der Kirche. Der Sabbat hat nämlich seinen Grund in der Schöpfung, der Herrentag in der Auferstehung.«⁷ Vielleicht derselbe Verfasser, der hier unter dem Pseudonym

⁶ Apostolische Konstitutionen VII, 23,3; Rordorf Nr. 58, Seite 100. Die Apostolischen Konstitutionen sind eine ins vierte Jahrhundert zu datierende Kompilation; vgl. H. Rahner, in LThK I 759.

⁷ Ebd. VIII 33, 1; Rordorf ebd.

»Ich Petrus und ich Paulus« spricht, hat sich auch in die Hülle des heiligen Ignatius von Antiochien begeben und eine verlängerte Ausgabe des Magnesierbriefs geschaffen, aus dem unser Motto kommt. Es geht ihm dabei darum, die scharfe Wendung gegen die »Sabbatianer« abzdämpfen. So schreibt er unter dem Namen des großen Antiochener Bischofs folgendermaßen: »Laßt uns also nicht mehr auf jüdische Weise Sabbat halten und am Nichtstun Freude haben, denn ‚wer nicht arbeitet, soll nicht essen‘ (2 Thess 3,10)... Vielmehr soll ein jeder von euch auf geistliche Weise Sabbat halten. Er soll am Studium des Gesetzes Freude haben und nicht an der Erholung des Körpers. Er soll die Schöpfung Gottes bestaunen und nicht Abgestandenes essen, Lauwarmes trinken, einen abgesteckten Weg gehen und an Tanz und unsinnigem Lärm Gefallen finden!«⁸ Hier ist der Versuch offenkundig, die paulinische Polemik gegen den Judentum mit der traditionell gewachsenen Synthese beider Überlieferungen in Einklang zu bringen. Zugleich sieht man, daß die Fünf-Tage-Woche eigentlich auf recht alte Überlieferungen zurückblicken kann.

In diesen Texten wird aber auch erkennbar, daß der Gehalt des Sabbats und der des Sonntags sich nicht mehr ausschließen, sondern – wie Gregor von Nyssa es ausdrückte – »zu Geschwistern geworden sind«.⁹ So gibt es natürlich auch keinen zwingenden Grund mehr, den geschwisterlichen geistigen Gehalt unbedingt auf zwei Tage zu verteilen. Er kann auch in einen einzigen Tag hineingelegt werden, wobei dann der Tag Jesu Christi, der zugleich der dritte, der erste und der achte Tag ist, der Ausdruck der christlichen Neuheit, wie der christlichen Synthese aller Wirklichkeiten, notwendig den Vorrang haben muß.¹⁰

Mitentscheidend für die Ausarbeitung dieser Synthese war die Tatsache gewesen, daß der Sabbat ja Bestandteil des Dekalogs ist. Nun war auch bei Paulus in aller Gesetzespolemik immer klar geblieben, daß der Dekalog als Ausformung des Doppelgebots der Liebe voll in Geltung bleibt und daß über ihn die Christen Gesetz und Propheten in ihrer Gänze, in ihrer wahren Tiefe behalten.¹¹ Andererseits war klar, daß auch der Dekalog von Christus her neu gelesen werden, daß er im Heiligen Geist verstanden werden muß. Das konnte die Freiheit geben, den Sabbat als Datum fallen zu lassen und in den Tag des Herrn hineinzugeben. Es mußte die Freiheit geben, seinen Sinn und seine Gestalt tiefer zu verstehen, als es die von Jesus und Paulus bekämpfte Kasuistik getan hatte. Aber es mußte auch die Notwendigkeit einschließen, seinen wirklichen Gehalt zu erfassen und zu erfüllen.

⁸ Ps.-Ignatius, Ad Magnesius 9; Rordorf Nr. 59, Seite 102.

⁹ Gregor von Nyssa, Adv. eos qui castigationes aegre ferunt, PG 46, 309 B–C; Rordorf Nr. 52, Seite 92–93: »Mit was für Augen blickst du den Herrentag an, der du den Sabbat nicht in Ehren hieltest? Oder weißt du nicht, daß diese Tage Geschwister (ἀδελφαί) sind?«

¹⁰ Vgl. dazu die schöne Formel, mit der eine anonyme (Athanasius zugeschriebene) Homilie wohl des ausgehenden vierten Jahrhunderts den Ertrag des Ringens der Väterzeit um das Verhältnis von Sabbat und Sonntag zusammenfaßt und endgültig präzisiert: »...μετέθηκε δὲ ὁ κύριος τὴν τοῦ σαββάτου ἡμέραν εἰς κυριακήν«: Der Herr hat den Sabbat auf seinen Tag übertragen. Rordorf Nr. 64, Seite 110–111.

¹¹ Vgl. H. Gese, Zur biblischen Theologie (München 1977) 54–84; hier wichtige Ausführungen zur genuinen alttestamentlichen Bedeutung des Sabbat und zu ihrer Aufnahme durch Jesus; vgl. auch Rordorf Seite XIII.

b) Die Theologie des Sabbats

So erhebt sich aber auch für uns mit einiger Dringlichkeit die Frage: Was ist nun dieser eigentliche, gültige Gehalt des Sabbats? Um darauf angemessen zu antworten, müßte man die grundlegenden Sabbattexte des Alten Testaments sorgfältig auslegen, also nicht nur den Schöpfungsbericht (Gen 2,1ff.), sondern auch die Gesetzestexte aus Exodus (etwa 20,8–11; 31, 12–17) und Deuteronomium (etwa 5,15; 12,9) sowie die prophetische Überlieferung (z. B. Ez 20,12). Alles dies kann hier nicht meine Absicht sein; so möchte ich nur drei Hauptelemente kurz herauszustellen versuchen.

1. Zunächst einmal ist es grundlegend, daß der Sabbat in die Schöpfungsgeschichte hineingehört. Man könnte geradezu sagen, das Bild der Sieben-Tage-Woche sei für den Schöpfungsbericht um des Sabbats willen gewählt worden. Indem der Schöpfungsbericht ins Bundeszeichen des Sabbats mündet, macht er deutlich, daß Schöpfung und Bund von vornherein zusammengehören; daß der Schöpfer und der Erlöser nur ein und derselbe Gott sein kann. Er zeigt, daß die Welt nicht ein neutraler Behälter ist, in den dann zufällig Menschen hineingerieten, sondern das Schöpfung von vornherein wurde, damit eine Stätte für den Bund sei, daß aber auch der Bund nur stehen kann, wenn er sich dem Maß der Schöpfung zuordnet. Eine bloße Geschichtsreligion, eine bloße Heilsgeschichte ohne Metaphysik ist von diesem Ausgangspunkt her ebenso undenkbar wie eine weltlose Frömmigkeit, die sich mit dem privaten Glück, dem privaten Seelenheil oder der Zuflucht in einer liebenswürdig aktiven Gemeinde begnügt.

So ruft der Sabbat zuallererst zur Ehrfurcht und zur Dankbarkeit gegenüber dem Schöpfer und seiner Schöpfung. Wenn die Schöpfungsgeschichte in irgendeiner Weise auch eine Kultbegründung darstellt, so heißt dies jedenfalls, daß der Kult in seiner Gestalt wie in seinem Gehalt notwendig auch auf die Schöpfung bezogen ist. Es bedeutet, daß Gott über die Schöpfungsdinge verfügt und daß wir sie von ihm erbitten können und müssen. Es bedeutet umgekehrt, daß unser Gebrauch der Welt Dinge dieses eigentliche Eigentumsrecht Gottes nicht vergessen darf. Und es bedeutet, daß uns Dinge nicht zu beliebiger Herrschaft, sondern zu einer Herrschaft des Dienens von dem Maß des wahren Herrschers und Besitzers übergeben sind. Wo der Sabbat oder der Sonntag in Ehren steht, steht auch die Schöpfung in Ehren.

2. Damit verbindet sich ein Zweites. Sabbat ist der Tag der Freiheit Gottes und der Tag der Beteiligung des Menschen an Gottes Freiheit. Der Gedanke der Befreiung Israels aus dem Sklavenhaus steht im Kern des Sabbatmotivs, aber er ist weit mehr als Gedenken. Sabbat ist nicht nur Erinnerung an Vergangenes, sondern er ist ein aktives Exerzitium der Freiheit. Von diesem seinen Grundgehalt her kommt es, daß er Arbeitsruhe für Mensch und Tier, für Herrn und Knechte gleichermaßen verlangt. Die Gesetzgebung für das Jubeljahr zeigt, daß es hier um weit mehr als um eine bloße Freizeitregelung geht. Im Jubeljahr kehren alle

Eigentumsverhältnisse wieder an ihren Anfang zurück, enden alle Formen der Unterordnung, die die Zeit aufgebaut hatte.¹²

Der große Sabbat des Festjahres zeigt so, was Ziel eines jeden Sabbats ist: Antizipation der herrschaftsfreien Gesellschaft, Vorwegnahme der künftigen Stadt. Am Sabbat gibt es keine Herren und Knechte, sondern nur die Freiheit aller Kinder Gottes und das Aufatmen der ganzen Schöpfung. Was dem Sozialtheoretiker nur die Utopie einer nie herstellbaren Welt ist, ist am Sabbat konkrete Forderung: die brüderliche Freiheit und Gleichheit aller Kreatur. So ist der Sabbat Kernstück sozialer Gesetzgebung. Wenn am ersten oder siebten Tag alle sozialen Unterordnungen ausgesetzt, wenn im Rhythmus der sieben mal sieben Jahre alle Sozialordnungen revidiert werden, dann sind sie immerfort relativ auf die gemeinsame Freiheit und das gemeinsame Eigentum aller hin. Das Chronikbuch lehrt uns sogar, daß die Verbannung Israels erfolgt sei, weil Israel die Jobelordnung, die große Sabbatordnung, und mit ihr das Grundgesetz der Schöpfung und des Schöpfers übergang. Alle anderen Sünden erscheinen in dieser Rückschau als zweitrangig gegenüber dieser grundlegenden Untreue, gegenüber der Verschließung in die selbstgebaute Arbeitswelt hinein, die Gottes Souveränität negiert.¹³

3. Hier öffnet sich das dritte Element der Theologie des Sabbats, seine eschatologische Dimension. Er ist Antizipation der messianischen Stunde. Er ist es nicht nur in Gedanken und Wünschen, er ist es im konkreten Akt. Durch das Leben aus der Gestalt des messianischen Zeitalters werden überhaupt die Türen der Welt für die Stunde des Messias geöffnet. Wir werden eingeübt in die Lebensweise der künftigen Welt. Irenäus würde sagen: Wir gewöhnen uns an die Lebensweise Gottes, so wie er sich in seinem Menschenleben an uns gewöhnt hat.

Kultische, soziale und eschatologische Dimension durchdringen sich also gegenseitig. Der im biblischen Glauben wurzelnde Kult ist nicht Nachahmung des Weltlaufs im Kleinen – wie es die Grundform aller Naturkulte ist –, er ist Nachahmung Gottes selbst und damit Vorübung der künftigen Welt. Nur so versteht man die Eigenart des biblischen Schöpfungsberichtes recht. Die heidnischen Schöpfungsberichte, auf denen er zum Teil aufbaut, laufen ja durchweg darauf hinaus, am Ende Kultbegründung zu sein, aber der Kult steht dort im Kreislauf des »do ut des«. Die Götter schaffen die Menschen, um von ihnen ernährt zu werden; die Menschen brauchen die Götter, damit diese den Lauf der Welt in Ordnung halten. Auch der biblische Schöpfungsbericht, ich sagte es schon, muß in gewissem Sinn durchaus als Kultbegründung verstanden werden. Aber Kult bedeutet hier Befreiung des Menschen durch Beteiligung an der Freiheit Gottes und so Befreiung der Schöpfung selbst in die Freiheit der Kinder Gottes hinein.

¹² Vgl. Th. Maertens, *Heidnisch-jüdische Wurzeln christlicher Feste* (Mainz 1965) 114–147 und 150–159. Maertens stellt allerdings einseitig den Aspekt der »Vergeistigung« im Übergang vom Alten zum Neuen Testament heraus und übersieht, daß die christliche »Vergeistigung« Inkarnation, christologische Konzentration ist.

¹³ 2 Chron 36,21.

c) Die christliche Synthese

Liest man im Licht dieser Erkenntnis den Sabbatstreit Jesu oder auch die Sabbatpolemik des heiligen Paulus, so wird ganz klar, daß dabei nicht dieser eigentliche Gehalt des Sabbats bekämpft wird. Es geht vielmehr darum, den wesentlichen Sinn des Sabbats als Fest der Freiheit gegen eine Praxis zu verteidigen, die ihn zum Tag der Unfreiheit gemacht hatte. Wenn aber Jesus den Sabbat in seinem eigentlichen Gehalt nicht abschaffen, sondern retten wollte, dann ist eine christliche Theologie, die ihn aus dem Sonntag ausscheiden möchte, nicht auf dem richtigen Weg. Willy Rordorf vertritt in seinen grundlegenden Untersuchungen über Sabbat und Sonntag die Auffassung, daß die Verbindung von Sabbat und Sonntag ein Werk der konstantinischen Wende sei, womit bereits das Urteil über diese Synthese gesprochen ist. Er meint, die christlichen Kirchen seien bisher, von einzelnen Ausnahmen abgesehen, im Bann der nachkonstantinischen Synthese steckengeblieben, und fügt hinzu: »Es wird sich die Frage stellen, ob sie heute, da sie sich wohl oder übel von den althergebrachten Traditionen des konstantinischen Zeitalters lösen müssen, auch den Mut aufbringen, sich von der Fessel der Synthese Sabbat und Sonntag zu befreien...«¹⁴ Noch radikaler klingen neuere katholische Stellungnahmen. So behauptet etwa L. Brandolini, daß die Geburt des Sonntags in strikter Entgegensetzung zum jüdischen Sabbat erfolgt sei, daß es aber seit dem vierten Jahrhundert zu einer gegenläufigen Bewegung gekommen sei, die zu einer stufenweisen Sabbatisierung des Sonntags und damit zu einer naturalistischen, legalistischen und individualistischen Konzeption des Kultes geführt habe.¹⁵ So sei heute Reform schwierig, zumal die Kirche im Mittelalter hängengeblieben sei und trotz der Erneuerungsbemühungen des II. Vatikanums kaum wandlungsfähig erscheine.¹⁶

An solchen Überlegungen ist richtig, daß der christliche Sonntag nicht an die staatliche Freistellung dieses Tages von der Berufsarbeit gebunden ist. Er ist keinesfalls deckungsgleich mit einem sozialpolitischen Phänomen, das nur unter ganz bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen erreichbar ist. Insofern ist es berechtigt, um das Wahrnehmen dieses tieferen Kerns zu ringen, der vom Wechsel äußerer Situationen unabhängig besteht. Wo man aber aus dieser Tatsache die völlige Entgegensetzung des geistigen Gehalts von Sabbat und Sonntag ableitet, befindet man sich in einem tiefen Mißverständnis des Alten *und* des Neuen Testaments zugleich. Die Vergeistigung des Alten Testaments, die zum Wesen des Neuen gehört, ist zugleich eine immer neue Inkarnation. Sie ist nicht Rückzug aus der Gesellschaft und nicht Rückzug von der Schöpfung, sondern eine neue und tiefere Weise ihrer Durchdringung. Die Frage einer rechten Verhältnisbestimmung zwischen Altem und Neuem Testament erweist sich hier wie in allen großen Themen der Theologie als grundlegend.

¹⁴ a. a. O. XX.

¹⁵ L. Brandolini, Domenica, in: D. Sartore – M. Triacca (Hrsg.), Nuovo dizionario di liturgia (Roma 1984) 377–395, Zitat 385 f.

¹⁶ Ebd. 379; vgl. 386.

Die heutige Theologie schwankt vielfach zwischen einem Marcionitismus, der sich ganz von der Bürde des Alten Testaments befreien und ins bloß Eigene des Innerchristlichen zurückziehen möchte einerseits und einer Rückkehr hinter die neutestamentliche Wende in eine bloß politische und gesellschaftliche Interpretation des biblischen Erbes auf der anderen Seite.¹⁷ Die Synthese der Testamente, die in der Alten Kirche ausgearbeitet wurde, entspricht allein der Grundlinie der neutestamentlichen Aussage, und nur sie kann dem Christentum seine eigene Geschichtskraft geben. Stößt man mit dem Alten Testament, das heißt in diesem Fall mit dem Sabbat, den Schöpfungsaspekt und die soziale Komponente ab, so wird Christentum zur Vereinsspielerei und Liturgie zur Unterhaltung, die auch dann altmodisch wirkt, wenn sie sich mit allerlei progressivem Zierat anbietet. Man verliert mit solcher Entweltlichung den Ausgangspunkt der christlichen Freiheitslehre und verfälscht so auch die christliche Kultidee, die in der Wochenstruktur des Schöpfungsberichts ihr wesentliches Grundmuster sieht, das freilich durch das Pascha Christi erst seinen dramatischen Gehalt empfangen hat. Aber dieses Pascha Christi beseitigt die Vision des Schöpfungsberichtes nicht, sondern gibt ihr ihre ganze Konkretheit. Christlicher Kult ist Antizipation der gemeinschaftlichen Freiheit, in der der Mensch Gott nachahmt, »Gottes Bild« wird. Solche Freiheit kann nur antizipiert werden, weil die Schöpfung von Anfang an auf sie hin entworfen ist.

4. Anwendungen

Am Schluß melden sich die praktischen Fragen erneut mit großer Dringlichkeit zu Wort. Dabei sollten wir aber nie aus den Augen verlieren, daß die Besinnung auf die theologische Wahrheit selbst etwas durchaus Praktisches ist. Romano Guardini hat in seinen kürzlich veröffentlichten autobiographischen Aufzeichnungen auf eine bewegende Weise dargestellt, daß ihm das Gegenwärtigmachen der Wahrheit letztlich als die konkreteste und damit auch vordringlichste Aufgabe in seiner Zeit erschien.¹⁸ Er ist mit dieser Haltung in seinen Berliner Jahren mit bedeutenden Partnern seiner Stunde, mit dem damaligen Vorsitzenden des Akademikerverbandes, Dr. Münch, und dem großen Berliner Studentenseelsorger, Dr. Sonnenschein, in Konflikt geraten. Rückschauend werden wir sagen müssen, daß ein jeder von diesen drei Männern eine notwendige Aufgabe wahrnahm und so ein notwendiges Stück Seelsorge vertrat. Aber wenn wir aus dem Abstand eines guten halben Jahrhunderts jetzt versöhnen können, was damals aufeinanderstieß, so

¹⁷ Vgl. dazu, was in der Instruktion der Glaubenskongregation X14–16 zur Inversion der Symbole gesagt ist.

¹⁸ R. Guardini, *Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnung* (Düsseldorf 1984) 109–113. Vgl. bes. Seite 109: »Je länger, desto weniger ging es mir dabei um unmittelbare Wirkung. Was ich von Anfang an, erst instinktiv, dann immer bewußter gewollt habe, war, die Wahrheit zum Leuchten zu bringen. Die Wahrheit ist eine Macht; aber nur dann, wenn man von ihr keine unmittelbare Wirkung verlangt.« Bewegend auch die Aussage Seite 114f.: »Hier (= bei den Vorträgen in der Canisius-Kirche in Charlottenburg) habe ich mit am stärksten erfahren, was ich oben von der Macht der Wahrheit sagte. Wie groß, wie von Grund auf wahr und lebensmächtig die christlich-katholische Botschaft ist, ist mir selten so zu Bewußtsein gekommen, wie an jenen Abenden. Zuweilen war es, als stehe die Wahrheit wie ein Wesen im Raum.« Ähnlich Seite 110.

müssen wir ohne Exklusivsetzung doch auch erkennen, daß Guardinis leidenschaftliches und absichtsloses Bemühen, schlicht die Wahrheit inmitten der Herrschaft der Lüge sprechen zu lassen, die weitreichendste Wirkung hatte und sich zusehends, bis in die Entscheide des Zweiten Vatikanischen Konzils hinein, als ganz praktisch erwies. Wir werden auf Dauer dann am meisten wirken können, wenn wir nicht zuerst auf unsere eigenen Taten setzen, sondern auf die innere Kraft der Wahrheit, die wir sehen lernen und dann sprechen lassen müssen.

Lassen Sie mich nun aber zwei der drängendsten Fragen von den eben entwickelten theologischen Einsichten her kurz angehen.

a) Priesterlose Sonntagsgottesdienste

Zwei Grundsätze müssen in der Konsequenz des Bedachten unser Handeln in der Praxis leiten.

1. Es gilt der Vorrang des Sakramentes vor der Psychologie. Es gilt der Vorrang der Kirche vor der Gruppe.
2. Unter der Voraussetzung dieser Rangordnung müssen die Ortskirchen die richtige Antwort auf die jeweiligen Situationen suchen, wissend, daß das Heil der Menschen (die *salus animarum*) ihr eigentlicher Auftrag ist. In dieser Ausrichtung all ihrer Arbeit liegen ihre Bindung und ihre Freiheit zugleich beschlossen.

Sehen wir uns nun beide Grundsätze etwas näher an. In Missionsländern, in der Diaspora, in Situationen der Verfolgung ist es nichts Neues, daß am Sonntag die Eucharistiefeyer unerreichbar ist und daß man dann nach den Maßen des Möglichen versuchen muß, sich in den Sonntag der Kirche hineinzubegeben. Bei uns läßt der Rückgang der Priesterberufe zusehends solche Situationen entstehen, die uns bisher weithin ungewohnt waren. Leider hat man vielfach die Suche nach der richtigen Antwort mit Ideologien der Gemeinschaftlichkeit überdeckt, die dem wirklichen Anliegen eher im Weg stehen, als daß sie ihm dienen. Man hat zum Beispiel gesagt: Jede Kirche, die ehemals einen Pfarrer oder jedenfalls einen regelmäßigen Sonntagsgottesdienst hatte, müsse auch weiterhin sonntäglicher Versammlungsort der dortigen Gemeinde sein. Nur so bleibe die Kirche Mittelpunkt des Dorfes; nur so bleibe die Gemeinde als Gemeinde lebendig. Deswegen sei es wichtiger, daß sich die Gemeinde dort versammele und Wort Gottes höre und feiere, als daß man von der an sich gegebenen Möglichkeit Gebrauch mache, in einer naheliegenden Kirche an der Eucharistiefeyer selbst teilzunehmen.

Hier ist viel Einleuchtendes und zweifellos auch Gutgemeintes enthalten. Aber die grundlegenden Wertungen des Glaubens sind vergessen. Die Erfahrung des Miteinanderseins, die Pflege der Dorfgemeinschaft steht bei solcher Betrachtungsweise über der Gabe des Sakraments. Zweifellos ist das Erlebnis der Gemeinschaft unmittelbar zugänglich und leichter zu erklären als das Sakrament. So liegt es nahe, vom Objektiven der Eucharistie ins Subjektive der Erfahrung, vom Theologischen ins Soziologische und Psychologische auszuweichen. Aber die Folgen einer

solchen Überordnung der erlebten Gemeinschaft über die sakramentale Wirklichkeit sind schwerwiegend: Nun feiert die Gemeinde sich selbst. Die Kirche wird ein Vehikel zum sozialen Zweck; noch dazu dient sie dabei einer Romantik, die in unserer mobilen Gesellschaft einigermaßen anachronistisch ist. Gewiß, am Anfang fühlen sich die Menschen voller Freude dadurch bestätigt, daß sie nun in ihrer Kirche selber feiern; daß sie es »selber machen« können. Aber bald merken sie, daß es nun **nur** noch das Selbstgemachte gibt, daß sie nicht mehr empfangen, sondern sich darstellen. Dann aber wird das Ganze entbehrlich, denn der sonntägliche Gottesdienst reicht nun nicht mehr grundsätzlich über das hinaus, was man auch sonst und immer tut. Er berührt keine andere Ordnung mehr; auch er ist nur noch das Eigene. So kann ihm unmöglich jenes unbedingte »Muß« innewohnen, von dem die Kirche immer gesprochen hatte. Diese Wertung dehnt sich aber dann mit innerer Logik auch auf die wirkliche Eucharistiefeier aus. Denn wenn die Kirche selber zu sagen scheint, Versammlung sei wichtiger als Eucharistie, dann ist eben auch die Eucharistie nur »Versammlung« – sonst wäre ja die Gleichstellung nicht möglich. Dann sinkt die ganze Kirche ins Selbstgemachte herab und die traurige Vision von Durkheim bekommt Recht, daß Religion und Kult überhaupt nur Formen der Sozialstabilisierung durch Selbstdarstellung der Gesellschaft sind. Weiß man das aber erst einmal, dann funktioniert diese Stabilisierung nicht mehr, die nur zustande kommt, wenn man denkt, da sei mehr im Spiel. Wer die Gemeinschaft zum direkten Zweck erhebt, der gerade löst ihre Fundamente auf. Was anfangs so fromm und einleuchtend scheint, ist in Wirklichkeit doch eine an die Wurzeln gehende Umkehrung der Gewichte und der Ordnungen, in der man nach einiger Zeit das Gegenteil des Gewollten erreicht. Nur wenn das Sakrament seine Unbedingtheit und seinen absoluten Vorrang vor allen Gemeinschaftszwecken und vor allen seelischen Erbauungsabsichten behält, baut es auch Gemeinschaft und »erbaut« es den Menschen. Selbst ein psychologisch weniger gefüllter, subjektiv betrachtet eher glanzloser und langweiliger sakramentaler Gottesdienst ist (wenn man so zweckbetont reden darf) auf die Dauer auch »sozial« wirksamer als die psychologisch und soziologisch gekonnte Selbsterbauung der Gemeinde. Denn es geht um die Grundfrage, ob hier etwas geschieht, was nicht von uns selber kommt, oder ob wir doch nur selber Gemeinschaft planen und gestalten. Wenn es das höhere »Muß« des Sakraments nicht gibt, wird die Freiheit schal, die man sich nun nimmt, weil sie ihres Inhalts beraubt ist.

Völlig anders stehen hingegen die Dinge, wenn es sich um einen wirklichen Notfall handelt. Denn kehrt man ja mit einem nichtpriesterlichen Gottesdienst nicht mehr ins bloß Eigene ein, sondern dann ist er die gemeinsame Gebärde, mit der man sich nach dem »dominicus«, dem Sonntag der Kirche ausstreckt. Dann hält man sich mit diesem Handeln an dem gemeinsamen Müssen und Wollen der Kirche und so am Herrn selber fest. Die entscheidende Frage ist: Wo verläuft die Grenze zwischen Eigenwille und wirklicher Notwendigkeit? Diese Grenze ist gewiß nicht abstrakt eindeutig zu ziehen und wird auch im einzelnen immer wieder fließend sein. Sie muß in den einzelnen Situationen aus dem pastoralen Takt der Betroffenen im Einklang mit dem Bischof gefunden werden. Es gibt Regeln, die

helfen können. Daß ein Priester am Sonntag nicht mehr als dreimal zelebrieren darf, ist nicht eine positive Fixierung des Kirchenrechts, sondern entspricht der Grenze des wirklich Vollziehbaren. Dies ist eine Ordnung vom Zelebranten her; von den Gläubigen her ist die Frage der Zumutbarkeit von Wegen und der Erreichbarkeit von Gottesdiensten zu angemessenen Zeiten zu stellen. Daraus sollte man nicht zu viel an vorgefertigter Kasuistik machen, sondern dem gewissenhaften Entscheid im Angesicht der Situationen und ihrer Erfordernisse Raum lassen. Wesentlich ist, daß die Gewichte richtig verteilt bleiben und daß die Kirche nicht sich feiert, sondern den Herrn, den sie empfängt in der Eucharistie; dem sie entgegengeht in den Situationen, in denen sich die Gemeinde ohne Priester nach seiner Gabe austreckt.

b) Wochenendkultur und christlicher Sonntag

Viel realistischer ist meiner Meinung nach in unseren Breiten die umgekehrte Frage: Was tun wir, wenn unsere Gemeinden am Freitagabend oder am Samstag fluchtartig ihre Wohnorte verlassen und sich erst wieder dort einfinden, wenn der letzte Sonntagsgottesdienst längst vorüber ist? Wie können wir Wochenendkultur und Sonntag miteinander versöhnen, wie die Freizeit wieder auf die größere Freiheit beziehen, in die der Herrentag einüben will? Ich denke, daß wir uns in dieser Sache noch mehr als bisher einfallen lassen müssen – zum einen an Beweglichkeit der Seelsorge und gegenseitiger Offenheit der Gemeinden füreinander, zum anderen an Weisen, die Pfarrgemeinde im Vorfeld des Gottesdienstlichen zu einer inneren Heimat zu machen, die den Fluchtwang der Industriegesellschaft auffängt und ihm ein anderes Ziel gibt. Denn ich bin der Meinung, daß all diese Fluchten, deren Zeugen wir sind, zwar auf Abwechslung, Erholung, Begegnung und Befreiung von der Fron des Alltags zielen, daß aber hinter diesen völlig berechtigten Wünschen auch noch ein tieferes Verlangen steht: die Sehnsucht nach wirklicher Beheimatung in brüderlicher Gemeinschaft, nach der Erfahrung des wirklichen Kontrastes, die Sehnsucht also nach dem »ganz anderen« gegenüber aller Übersättigung durch die unermessliche Skala des Selbstgemachten.

Darauf müßte die Sonntagsliturgie antworten. Sie wird schlecht abschneiden, wenn sie in die Konkurrenz des Showgeschäftes treten will. Ein Pfarrer ist kein Showmaster, und die Liturgie ist kein Varieté. Sie wird auch schlecht abschneiden, wenn sie eine Art von unterhaltsamen Kränzchen sein möchte. Das kann sich vielleicht im Anschluß an sie und aus den dort gewachsenen Begegnungen heraus entwickeln. Sie selber muß mehr sein. Es muß zum Vorschein kommen, daß hier etwas geschieht, was sonst nirgend anders da ist. Es muß deutlich werden, daß sich hier eine Dimension der Existenz auftut, nach der wir alle im Geheimen suchen: die Anwesenheit dessen, was man nicht machen kann, die Theophanie, das Mysterium und in ihm die Guttheißung Gottes, die über dem Sein waltet und die

allein es gut zu machen vermag, so daß es mitten in allen Spannungen und Leiden von uns angenommen und getragen werden kann¹⁹.

Wir müssen, anders gesagt, die rechte Mitte finden zwischen einem Ritualismus, in dem das liturgische Geschehen unverständlich und beziehungslos nur vom Priester abgeleistet wird, und einer Verständlichkeitsmanie, die schließlich das ganze in Menschenwerk auflöst, ihm die katholische Dimension und die Objektivität des Mysteriums raubt. Die Liturgie muß durch die Gemeinde der Glaubenden und glaubend Verstehenden ihre eigene Leuchtkraft haben, die dann auch dem Nichtglaubenden und darum Nichtverstehenden zum Anruf und zur Hoffnung wird. Sie muß als das »opus dei« der Ort sein, wo alle opera hominum enden und überschritten werden und so eine neue Freiheit aufgeht, die wir in den Libertinismen des Unterhaltungsgeschäfts vergeblich suchen.

Auf solche Weise könnte Liturgie, dem Wesenssinn des Sonntags gemäß, wieder ein Ort der Freiheit werden, die mehr ist als Freizeit und Freizügigkeit. Diese eigentliche Freiheit aber ist es, nach der wir alle Ausschau halten.

¹⁹ Deswegen ist auch die verschiedentlich verbreitete Theorie falsch, Gottesdienst könnte man eigentlich nur mit einem Priester feiern, den man kennt und nur in einer Gemeinde, die sich kennt. Damit sinkt Liturgie ganz klar zum sozialen Ritual herab. Das Großartige des Katholischen ist es doch, daß kein Glaubender dem anderen ein Fremder ist und daß da, wo Glaube ist, jeder Glaubende zu Hause ist. Ein Musterbeispiel für die Überordnung soziologischer und psychologischer Aspekte (Versammlung, allgemeine Aktivität, gegenseitiges Sichkennen) über das eigentlich Theologische bietet der oben erwähnte Artikel *Domenica* von L. Brandolini.