

Theologie der Liturgie

Von Joseph Cardinal Ratzinger, Rom

Die Definition der Liturgie im II. Vaticanum

Das II. Vatikanische Konzil definiert die Liturgie als »Werk Christi des Priesters und seines Leibes, der Kirche«. ¹ Das Werk Jesu Christi wird im gleichen Text als Werk der Erlösung bezeichnet, das Christus besonders durch das Pascha-Mysterium seines Leidens, seiner Auferstehung von den Toten und seiner glorreichen Himmelfahrt erfüllt habe. »In diesem Mysterium hat er durch sein Sterben unseren Tod vernichtet und durch sein Auferstehen das Leben neu geschaffen.« ² Auf den ersten Blick gesehen scheint in diesen zwei Sätzen das Wort »Werk Christi« in zwei unterschiedlichen Bedeutungen verwendet zu sein. Mit »Werk Christi« werden zunächst die geschichtlichen Heilstaten Jesu, sein Tod und seine Auferstehung bezeichnet; andererseits wird die Feier der Liturgie als »Werk Christi« benannt. In Wirklichkeit sind beide Bedeutungen untrennbar verbunden: Tod und Auferstehung, das Pascha-Mysterium sind nicht nur äußere historische Geschehnisse. Bei der Auferstehung ist das ganz augenfällig. Sie reicht in die Geschichte hinein, überschreitet sie aber im doppelten Sinn: Sie ist nicht Tat eines Menschen, sondern eine Tat Gottes, und sie führt daher den auferstandenen Jesus über die Geschichte hinaus auf seinen Platz zur Rechten des Vaters. Aber auch das Kreuz ist nicht einfach eine menschliche Tat. Das bloß Menschliche liegt bei den Personen, die Jesus ans Kreuz brachten. Für Jesus selber ist das Kreuz zunächst nicht Tat, sondern Erleiden, aber ein Erleiden, das Einssein mit dem Willen Gottes bedeutet – ein Einswerden, dessen Dramatik uns die Ölberggeschichte erkennen läßt. ³ So wird das Passiv des Getötetwerdens umgewandelt in das Aktiv der Liebe: Tod wird Hingabe seiner selbst an den Vater für die Menschen. Auf diese Weise reicht auch hier der Radius wieder wie bei der Auferstehung weit über das bloß Menschliche und weit über das bloß Einmalige von Annagelung und Sterben hinaus. Die Sprache des Glaubens hat dieses Mehr gegenüber dem bloß historischen Augenblick als »Mysterium« bezeichnet und in dem Wort »Pascha-Mysterium« den eigentlichen Kern des Erlösungsvorgangs zusammengefaßt. Wenn wir demnach sagen können, daß das »Pascha-Mysterium« den Kern des »Werkes Jesu« bildete, ist der Zusammenhang mit der Liturgie bereits offenkundig: Eben dieses »Werk Jesu« ist der eigentliche Inhalt der Liturgie. In ihr reicht das »Werk Jesu« im-

¹ Sacrosanctum Concilium 7; cf. Katechismus der katholischen Kirche 1070.

² Sacrosanctum Concilium 5; cf. Katechismus 1067.

³ Vgl. F.-M. Léthel, *Théologie de l'agonie du Christ* (Paris 1979).

merfort durch das Glauben und Beten der Kirche in die Geschichte hinein. In der Liturgie wird so der jeweilige historische Augenblick überschritten in den bleibenden göttlich-menschlichen Akt der Erlösung hinein. In ihr ist Christus das eigentlich tragende Subjekt – sie ist Werk Christi; in ihr zieht er aber die Geschichte an sich, eben in jenen bleibenden Akt hinein, der der Ort unserer Rettung ist.

Kehren wir noch einmal zum II. Vaticanum zurück, so finden wir dort diese Zusammenhänge folgendermaßen umschrieben: »Die Liturgie, durch die sich, besonders im göttlichen Opfer der Eucharistie, ›das Werk unserer Erlösung vollzieht‹, trägt nämlich in höchstem Maße dazu bei, daß die Gläubigen das Mysterium Christi und die eigentliche Natur der wahren Kirche zum Ausdruck bringen und anderen offenbar machen.«⁴

Die aktuelle Debatte über das Problem des Opfers

All dies ist dem modernen Denken fremd geworden und gut dreißig Jahre nach dem Konzil auch unter katholischen Liturgikern mit Fragezeichen versehen. Wer spricht heute noch vom »göttlichen Opfer der Eucharistie«? Gewiß, die Diskussion um den Begriff des Opfers ist auf katholischer wie auf protestantischer Seite wieder erstaunlich lebhaft geworden. Man spürt, daß in einem Gedanken, der nicht nur die Glaubensgeschichte der Kirche, sondern die ganze Menschheitsgeschichte in vielfältigen Formen immer beschäftigt hat, etwas Wesentliches zur Aussage kommen muß, das auch uns angeht. Aber zugleich sind die alten aufklärerischen Vorurteile von Magie und Paganismus, die Gegenüberstellungen von Kult und Wortdienst, von Ritus und Ethos, vom Aufbruch des Christentums aus dem Kult in die Profanität noch allenthalben lebendig, und gerade katholische Theologen wollen sich da nicht gern einen Mangel an Aufgeklärtheit nachsagen lassen.⁵ Auch wenn man irgendwie den Begriff des Opfers zurückgewinnen möchte, bleibt am Schluß Verlegenheit und Kritik. So hat kürzlich Stefan Orth in einem weit gespannten Überblick über die neuere Literatur zum Thema Opfer als Resümee des Ganzen geglaubt, folgendes feststellen zu können: »Faktisch stimmen heute auch viele Katholiken dem Verdikt und der Folgerung Martin Luthers zu, vom Meßopfer zu reden sei das ›größte und schrecklichste Greuel‹ und eine ›vermaledeite Abgötterei‹: ›Darum wollen wir alles unterlassen, was nach Opfer klingt, samt dem ganzen Kanon und allein das behalten,

⁴ Sacrosanctum Concilium 2; cf. Katechismus 1068.

⁵ Einen Spiegel der gegenwärtigen theologischen Debatte um diese Fragen bietet der von B. Ego – A. Lange – P. Pilhofer in Zusammenarbeit mit K. Ehlers herausgegebene Sammelband: *Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple* (Tübingen 1999). Lehrreich ist die Rezension dieses Bandes durch K. Backhaus, in: *Theol Rev* 97 (2001) 208–211. Backhaus macht u. a. auf das Weiterbestehen der alten antikulturellen Vorurteile in dem Beitrag von F. Siegert, *Die Synagoge und das unblutige Opfer* (S. 335–356), aufmerksam. Lesenswert ist der Artikel von Backhaus, *Kult und Kreuz*, in: *Th GL* 86 (1996) 517–533, wo der Verfasser in überzeugender Weise das immer noch fortbestehende Vorurteil vom antikulturellen Charakter des Neuen Testaments zurechtrückt.

was rein und heilig ist.« Orth fügt dann hinzu: »Diese Maxime wurde nach dem II. Vatikanischen Konzil auch in der katholischen Kirche zumindest in Ansätzen befolgt und führte dazu, den Gottesdienst vor allem von dem in den Abendmahlserzählungen berichteten Passahfest her zu denken.«⁶ Mit Berufung auf ein von zwei führenden katholischen Liturgikern herausgegebenes Werk über das Opfer sagt er dann ein wenig milder,⁷ es werde deutlich, daß der Begriff des Meßopfers – mehr noch als der des Kreuzesopfers – im besten Fall ein höchst mißverständlicher Begriff sei.

Ich brauche gewiß nicht zu sagen, daß ich zu den »vielen Katholiken«, die mit Luther die Rede vom Meßopfer als schrecklichsten Greuel und als vermaledeite Abgötterei ansehen, nicht gehöre. Der Verfasser hat denn auch verständlicherweise darauf verzichtet, mein Buch über den Geist der Liturgie, das den Opferbegriff eingehend analysiert, zu erwähnen. Seine Diagnose bleibt bestürzend. Ist sie wahr? Ich kenne die vielen Katholiken, die das Verständnis der Eucharistie als Meßopfer für malededite Abgötterei ansehen, nicht. Die zweite, vorsichtigere Diagnose, man sehe den Begriff des Meßopfers als bestenfalls höchst mißverständlich an, läßt sich dagegen leicht verifizieren. Selbst wenn man die erste Behauptung des Verfassers als rhetorische Übertreibung beiseite läßt, bleibt ein beunruhigendes Problem, dem man sich stellen muß. Ein nicht geringer Teil der katholischen Liturgiker scheint faktisch zu dem Ergebnis gekommen zu sein, daß man im Streit des 16. Jahrhunderts im wesentlichen Luther gegen Trient Recht geben müsse; die gleiche Position kann man weiterhin auch in den nachkonziliaren Disputen über das Priestertum feststellen. Der große Historiker des Konzils von Trient, Hubert Jedin, hat diese Tatsache 1975 im Vorwort zum letzten Band seiner Geschichte des Trienter Konzils angedeutet: »Der aufmerksame Leser ... wird bei der Lektüre nicht weniger bestürzt sein als der Autor, wenn er innewird, wie vieles, ja fast alles, was damals die Menschen erregte, uns heute wieder aufgegeben ist.«⁸ Nur von hier her, von dieser faktischen Verabschiedung von Trient aus, kann man die Erbitterung verstehen, mit der die Möglichkeit bekämpft wird, auch nach der Liturgiereform die Messe nach dem Missale von 1962 zu feiern. Diese Möglichkeit ist der stärkste und daher am wenigsten zu ertragende Widerspruch zu der Auffassung, daß der von Trient formulierte Eucharistieglaube seine Gültigkeit verloren habe.

Belege für diese Situation wären leicht zu sammeln. Ich sehe ab von der extremen Liturgik von Harald Schützeichel, die sich vom katholischen Dogma völlig löst und zum Beispiel die abenteuerliche Behauptung vorträgt, erst im Mittelalter sei der Gedanke der Realpräsenz erfunden worden.⁹ Ein führender Liturgiker wie David N. Power belehrt uns, daß im Lauf der Geschichte nicht nur die Weise, wie eine Wahrheit ausgedrückt wird, sondern auch der Gehalt des Ausgedrückten bedeutungslos

⁶ St. Orth, Renaissance des Archaischen? Das neuerliche theologische Interesse am Opfer, in: HK 55 (2001), Heft 4, 195–200; Zitat S. 198.

⁷ A. Gerhards – Kl. Richter, Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt. QD 86 (Freiburg 2000).

⁸ H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, IV 1 (Freiburg 1975) VI f.

⁹ H. Schützeichel, Die Feier des Gottesdienstes. Eine Einführung (Düsseldorf 1996).

werden kann.¹⁰ Er bezieht diese Theorie ganz offensichtlich konkret auf die Aussagen von Trient. Th. Schnitker sagt uns, daß eine erneuerte Liturgie auch einen anderen Ausdruck des Glaubens und theologische Veränderungen beinhalte. Es gebe allerdings Theologen, denen diese Wandlungen im Bereich der Glaubenslehre durch Reform der Liturgie, zumindest im Bereich der römischen Kirche und ihrer Liturgie, noch nicht aufgegangen seien.¹¹ Sehr viel ernsthafter ist das grundlegende Werk von R. Meßner über die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der alten Kirche. Meßner, der sehr viel Bedenkenswertes sagt, kommt doch zu dem Ergebnis, daß Luther die alte Kirche besser verstanden habe als Trient.¹² Diese Theorien sind deshalb so gravierend, weil sie häufig sofort in Praxis übergehen. Die These, jede einzelne Gemeinde sei als solche Subjekt der Liturgie, gilt als Ermächtigung dafür, nach dem je eigenen Verstehen an die Liturgie Hand anzulegen. Neue vermeintliche Erkenntnisse und daraus folgende Formen verbreiten sich mit erstaunlicher Schnelligkeit und mit einem Gehorsam gegenüber solchen Moden, den es den Normen der kirchlichen Autorität gegenüber längst nicht mehr gibt. Theorien werden im Bereich der Liturgie heute sehr schnell zu Praxis, und Praxis wiederum schafft oder zerstört Haltungen und Verstehensformen. Die Problematik hat sich im übrigen inzwischen dadurch verschärft, daß die neue Aufklärung längst über Luther hinausgeht: Während Luther die Einsetzungsberichte noch wörtlich nahm und sie als *norma normans* seinen reformerischen Bemühungen zugrunde legte, gibt es durch die Hypothesen der historischen Kritik längst eine weitreichende Erosion der Texte. Die Abendmahlsberichte erscheinen als Produkt gemeindlicher Liturgiebildung, dahinter sucht man einen historischen Jesus, der natürlich nicht an die Gabe seines Leibes und Blutes habe denken und nicht sein Kreuz als Sühnopfer habe verstehen können; man müsse eher an ein Abschiedsmahl mit eschatologischem Ausblick denken.¹³ Nicht nur das kirchliche Lehramt ist für viele als Autorität abgetreten, sondern auch die Schrift, an deren Stelle wechselnde scheinhistorische Hypothesen treten, die im Grund dann jeder Beliebigkeit Raum geben und die Liturgie der Mode ausliefern. Wo Liturgie von solchen Vorstellungen her immer freier manipuliert wird, spüren die Gläubigen, daß eigentlich nichts gefeiert wird, und verlassen begreiflicherweise die Liturgie und mit ihr die Kirche.

Kehren wir zur Grundfrage zurück: Ist es rechtens, die Eucharistie als göttliches Opfer zu bezeichnen, oder ist dies vermaledeite Abgötterei? Bei diesem Streit sind zunächst die Grundvoraussetzungen zu benennen, die in jedem Fall die Lektüre der Schrift und damit auch die daraus gezogenen Schlußfolgerungen bestimmen. Für den katholischen Christen gelten da zwei wesentliche hermeneutische Orientierungen

¹⁰ D. N. Power, *The sacrifice we offer: the Tridentine dogma and its reinterpretation* (New York 1987), S. 141 ff. S. 120–128 wird der Begriff des Sühnopfers wie auch der Opferhingabe Christi in der Eucharistie bestritten.

¹¹ Th. Schnitker, Rezension des amerikanischen *Book of prayer*, in: *Theol Rev* 78 (1982) 265–272; Zitat 272.

¹² R. Meßner, *Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der alten Kirche* (Innsbruck 1989).

¹³ Die von H. Lietzmann angestoßene Debatte um diese Fragen ist neu aufgenommen bei R. Meßner, a. a. O. 31 f.; 38–45.

gen. Die erste ist: Wir trauen der Schrift und bauen auf die Schrift, nicht auf hypothetische Rekonstruktionen, die hinter sie zurückgehen und sich eine eigene Geschichte bauen, bei der die anmaßende Frage eine Hauptrolle spielt, was man Jesus zutrauen könne und was nicht. Natürlich nur das, was ein moderner Gelehrter einem Menschen einer von ihm rekonstruierten Zeit zutrauen mag. Das zweite ist, daß wir die Schrift in der lebendigen Gemeinschaft der Kirche lesen, also von den Grundentscheidungen her, durch die sie historisch wirksam geworden ist, eben Kirche gestiftet hat. Der Text ist von diesem lebendigen Kontext nicht zu trennen. In diesem Sinn gehören Schrift und Überlieferung untrennbar zusammen, und dies hat Luther im Aufbruch des historischen Bewußtseins nicht sehen können.¹⁴ Er glaubte an eine Eindeutigkeit des Buchstabens, die es nicht gibt und die von der modernen Historie längst aufgegeben ist. Daß in der werdenden Kirche von Anfang an, auch in einem so schwierigen und der großen Überlieferung gegenüber eher marginalen Text wie der Didache, die Eucharistie als Opfer verstanden wurde, ist eine Auslegungsinstanz erster Ordnung.

Aber noch ein weiterer hermeneutischer Aspekt ist bei der Lektüre und Auslegung des biblischen Zeugnisses grundlegend. Ob ich in der Eucharistie, wie der Herr sie gegründet hat, ein Opfer erkennen kann oder nicht, hängt ganz wesentlich daran, was ich unter Opfer verstehe, also am sogenannten Vorverständnis. Luthers Vorverständnis zum Beispiel, näherhin seine Auffassung vom Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament, von historischem Ereignis und Gegenwart der Kirche war derart, daß die Kategorie Opfer, wie er sie sah, in der Anwendung auf die Eucharistie der Kirche nur als Abgötterei erscheinen konnte. Die von Stefan Orth referierte Debatte zeigt, wie unscharf und verworren der Opferbegriff bei fast allen Autoren ist und macht damit das Maß der hier zu leistenden Arbeit deutlich. Für den gläubigen Theologen ist dabei klar, daß er die wesentliche Bestimmung des Opfers aus der Schrift selbst erlernen muß, und zwar aus einer »kanonischen« Lektüre der Bibel, in der die Schrift als Einheit und als dynamische Bewegung gelesen wird, deren einzelne Schritte ihre letzte Bedeutung von Christus her bekommen, auf den diese ganze Bewegung zuführt.¹⁵ Insofern ist die hier vorauszusetzende Hermeneutik eine Hermeneutik des Glaubens, auf seiner inneren Logik gründend. Aber das sollte eigentlich selbstverständlich sein. Denn ohne Glauben ist ja auch die Schrift nicht Schrift, sondern eine eher disparate Sammlung von Literatur, die keine normative Bedeutung für heute haben kann.

Die hier angedeutete Aufgabe überschreitet natürlich bei weitem die Grenze eines Referats; ich darf daher auf mein Buch über den Geist der Liturgie verweisen, in dem ich versucht habe, die großen Linien dieser Frage nachzuzeichnen. Dabei zeigt sich dann, daß der Opferbegriff auf seinem Weg durch die Religionsgeschichte und die biblische Geschichte weit über die Problematik hinausweist, die wir gewöhnlich mit

¹⁴ Vgl. dazu M. Reiser, *Bibel und Kirche*, in *TThZ* 108 (1999) 62–81.

¹⁵ Vgl. *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede* (Città del Vaticano 2001); I. de la Potterie u. a., *L'esegesi cristiana oggi* (Piemme 1991).

dem Begriff Opfer verbinden. In der Tat eröffnet er den Zugang zu einem umfassenden Verständnis von Kult und Liturgie: Diese große Perspektive möchte ich hier in Kürze anzudeuten versuchen. Daher muß ich hier auf exegetische Einzelfragen, besonders auch auf das grundlegende Problem der Auslegung der Einsetzungsberichte verzichten, zu dem ich über mein Liturgiebuch hinaus in meinem Beitrag »Eucharistie und Mission«¹⁶ einige Andeutungen versucht habe. Einen einzigen Hinweis allerdings kann ich mir nicht versagen. St. Orth sagt in dem erwähnten Literaturbericht, daß die Abwendung vom Opferbegriff nach dem II. Vaticanum dazu geführt habe, »den Gottesdienst vor allem von dem in den Abendmahlserzählungen berichteten Passahfest her zu denken«.¹⁷ Diese Formulierung erscheint zunächst zweideutig: Denkt man den Gottesdienst von den Abendmahlsberichten her oder vom Passahfest her, das sie als zeitlichen Rahmen angeben, aber nicht näher beschreiben? Richtig wäre es zu sagen, daß das jüdische Pascha, dessen Einsetzung in Ex 12 berichtet wird, hier einen neuen Sinn erhält, also eine große geschichtliche Bewegung von jenem Anfang bis zu Jesu Abendmahl, Kreuz und Auferstehung sichtbar wird. Was an der Formulierung von Orth aber vor allem verwundert, ist der Gegensatz, der zwischen dem Opfergedanken und dem Pascha aufgebaut wird. Das ist vom alttestamentlich-jüdischen Befund her sinnlos, denn seit der deuteronomischen Gesetzgebung ist die Schlachtung der Lämmer an den Tempel gebunden, aber auch in der frühen Periode, in der Pascha noch ein Familienfest war, hatte die Schlachtung der Lämmer bereits Opfercharakter.¹⁸ So ragt gerade über die Paschatradition der Opfergedanke in die Abendmahlsworte und -handlungen hinein, in denen er freilich auch von einem zweiten alttestamentlichen Hintergrund her gegenwärtig wird, nämlich von Ex 24 aus, dem Bericht vom Bundeschluß am Sinai. Da wird berichtet, daß das Volk mit dem Blut der vorher dargebrachten Brandopfer besprengt wurde und Mose dabei die Worte sprach: »Das ist das Blut des Bundes, den der Herr aufgrund all dieser Worte mit euch geschlossen hat« (Ex 24,8). Das neue, christliche Pascha ist so ganz nachdrücklich in den Abendmahlsberichten als Opfergeschehen gedeutet, und von den Abendmahlsworten her wußte die werdende Kirche, daß das Kreuz ein Opfer war, denn das Abendmahl wäre leere Geste ohne die Realität des Kreuzes und der Auferstehung, die darin vorweggenommen und in ihrem inneren Gehalt für alle Zeiten zugänglich gemacht wird. Ich erwähne diese merkwürdige Entgegensetzung von Pascha und Opfer deshalb, weil sie das Bauprinzip eines kürzlich von der Bruderschaft Pius X. veröffentlichten Buches darstellt, das einen dogmatischen Bruch zwischen der von Paul VI. erneuerten Liturgie und der vorangehenden katholischen Liturgietradition behauptet. Dieser Bruch wird gerade darin gesehen, daß man anstelle des erlösenden Sühnopfers Christi nunmehr das Ganze vom »mystère pascal« aus deutet; die Kategorie des Paschamysteriums sei die Seele der liturgischen Reform, und eben dies erscheint als Beweis für den Bruch mit der klassischen Lehre der Kir-

¹⁶ Eucharistie und Mission, in: Forum Kath. Theologie 14 (1998) 81–98; italienisch in: Il Regno 47 Nr. 802 (1997) 495–513.

¹⁷ St. Orth, a. a. O. 199.

¹⁸ Vgl. z. B. H. Haag, Passah, in: LThK² VIII 134f.

che.¹⁹ Offenbar gibt es Autoren, die zu diesem Mißverständnis Anlaß bieten. Aber daß es sich dabei um ein Mißverständnis handelt, ist für den näher Zusehenden ganz offenkundig. Denn das Wort vom Ostergeheimnis verweist eindeutig auf das Geschehen der Tage vom Gründonnerstag bis zum Ostermorgen: Abendmahl als Antizipation des Kreuzes, das Geschehen von Golgotha und die Auferstehung des Herrn. In dem Wort vom Ostergeheimnis sind diese Ereignisse als ein einziges, zusammenhängendes Geschehen zusammengeschaut, als »das Werk Christi«, wie wir einleitend vom Konzil hörten, das historisch geschieht und zugleich den Augenblick überschreitet. Weil dieses Geschehen von innen her Gottesdienst ist, konnte es zu Gottesdienst werden und so allen Augenblicken gegenwärtig sein. Die Paschatheologie des Neuen Testaments, auf die wir eben andeutend hingeblickt haben, bedeutet eben dies, daß das scheinbar profane Ereignis der Kreuzigung Christi Sühnopfer ist, ein heilender Akt der versöhnenden Liebe des menschengewordenen Gottes. Paschatheologie ist Theologie der Erlösung, Liturgie des sühnenden Opfers. Der Hirt ist Lamm geworden. Die Vision des Lammes, die in der Isaakgeschichte auftaucht – des Lammes, das sich im Gestrüpp verfängt und den Sohn erlöst – ist wahr geworden: Der Hirt wird Lamm; er läßt sich binden und opfern, um uns frei zu machen.

Eine Theologie des Opfers und der Liturgie

All dies ist heutigem Denken extrem fremd geworden. Unter Sühne kann man sich vielleicht im Rahmen menschlicher Streitfragen und der Bereinigung zwischenmenschlicher Schuld etwas vorstellen, aber die Übertragung auf das Verhältnis von Gott und Mensch will nicht gelingen. Das liegt wohl weitgehend daran, daß unser Gottesbild verblaßt ist, dem Deismus nahegerückt. Man kann sich nicht mehr vorstellen, daß menschliche Schuld Gott verletzen könne, noch weniger, daß sie einer solchen Sühne bedürfte, wie sie das Kreuz Christi ist. Auch unter Stellvertretung können wir uns kaum noch etwas vorstellen – zu individualistisch ist unser Menschenbild geworden. Insofern liegen der Krise der Liturgie zentrale Einstellungen des heutigen Menschen zugrunde, die man nicht dadurch überwinden kann, daß man die Liturgie banalisiert und sie zur einfachen Versammlung oder zu einem bloßen Brudermahl macht. Aber wie sollen wir aus diesen Desorientierungen herausfinden? Wie wieder das Große begreifen, um das es in der Botschaft von Kreuz und Auferstehung geht? Letztlich gewiß nicht durch Theorien und gelehrte Reflexionen – nur durch Bekehrung, durch eine Wende des Lebens. Ihr können freilich gedankliche Klärungen den Weg öffnen, und das möchte ich mit ein paar Andeutungen in drei Schritten versuchen.²⁰

¹⁹ Fraternité Sacerdotale St-Pie X, *Le problème de la réforme liturgique* (Condé-sur-Noireau 2001).

²⁰ Die folgenden Ausführungen sind im wesentlichen eine Zusammenfassung der entsprechenden Teile meines Liturgie-Buches.

Der erste Schritt soll ein Vorgriff auf das wesentliche Verständnis von Opfer sein. Gemeinhin wird Opfer als Zerstörung einer dem Menschen wertvollen Wirklichkeit angesehen, durch die er diese Wirklichkeit Gott übereignen, seine Souveränität anerkennen will. Aber Zerstörung ehrt Gott nicht. Hekatomben von Tieren, oder was immer es sei, können Gott nicht ehren. »Wenn ich Hunger habe, sage ich es dir nicht. Mir gehört ja die Erde und was sie erfüllt. Esse ich etwa das Fleisch von Stieren oder trinke ich das Blut der Böcke? Bring Gott Dank als Opfer dar, und entrichte dem Höchsten dein Gelübde«, sagt Gott zu Israel im Psalm 50 (49), 12–14. Worin also besteht das Opfer? Nicht in der Zerstörung, nicht in diesen oder jenen Dingen, sondern in der Verwandlung des Menschen. Darin, daß er selbst gottgemäß wird. Gottgemäß wird er dann, wenn er Liebe wird. »Demgemäß ist wahres Opfer jedes Werk, das dahin wirkt, daß wir in heiliger Gemeinschaft Gott anhängen«, sagt Augustinus von da aus.²¹ Augustinus interpretiert von diesem neutestamentlichen Schlüssel her die alttestamentlichen Opfer als sinnbildliche Verweise auf dieses eigentliche Opfer, und deswegen, so sagt er, mußte der Kult geändert werden, mußte der Verweis zugunsten der Wirklichkeit verschwinden. »All die mannigfaltigen Opfervorschriften, die, wie man liest, im Dienst des Zeltens oder des Tempels von Gott gegeben wurden, sollen also sinnbildlich auf die Liebe Gottes und des Nächsten hinweisen.«²² Aber Augustin weiß auch, daß Liebe erst dann wahr ist, wenn sie den Menschen zu Gott hinführt und so auf sein wahres Ziel hinordnet; nur dort kann sich auch die Einheit der Menschen untereinander ereignen. So weist der Begriff des Opfers auf Gemeinschaft hin, und die erste Definition, die Augustin versucht hatte, wird nun erweitert zu der Aussage: »Die ganze erlöste menschliche Gemeinschaft, das heißt die Versammlung und die Gemeinschaft der Heiligen, wird Gott als Opfer durch den Hohenpriester dargebracht, der sich selbst darbrachte.«²³ Und noch einfacher: »Das ganze Opfer sind wir selbst«, oder: »Dies ist das Opfer der Christen – die vielen ein Leib in Christus.«²⁴ Das »Opfer« besteht – sagen wir es noch einmal – demgemäß in einem Vorgang der Verwandlung, in der Verähnlichung des Menschen mit Gott, in seiner *θειωσις* (theiosis), würden die Väter sagen. Es besteht, so könnten wir es modern ausdrücken, in der Aufhebung der Differenz – im Einswerden von Gott und Mensch, von Gott und Schöpfung: »Gott alles in allem« (1 Kor 15,28).

Aber wie geht das zu, das Liebe-Werden und das Ein-Leib-Werden mit Christus, das Einswerden mit Gott, die Aufhebung der Differenz? Hier ist zunächst eine deutliche Grenze zwischen den im Abrahamsglauben gründenden Religionen einerseits und den übrigen Religionsformen, wie wir sie besonders in Asien, aber auch – wohl von asiatischen Überlieferungen her – im Neuplatonismus plotinischer Prägung finden. Dort bedeutet das Einswerden Erlösung von der Endlichkeit, die sich letztlich als Schein enthüllt, Aufhebung des Ich im Ozean des ganz anderen, das unserer Scheinwelt gegenüber das Nichts, in Wahrheit aber das allein wahrhaft Seiende ist. Im christlichen Glauben, der den Abrahamsglauben vollendet, ist die Einheit anders

²¹ De civitate Dei X 6.

²² *ibid.* X 5.

²³ X 6.

²⁴ X 6.

gesehen: Sie ist Einheit der Liebe, in der die Unterschiedenheit nicht aufgehoben, aber zur höheren Einheit der Liebenden wird, wie sie in der trinitarischen Einheit Gottes vorgebildet ist. Wenn, etwa bei Plotin, die Endlichkeit als Abstieg aus der Einheit sozusagen als der Kern der Sünde zugleich der Kern allen Übels ist, so sieht der christliche Glaube das Endliche nicht als Negation, sondern als Schöpfung, Frucht göttlichen Wollens, der ein freies Gegenüber schafft, das daher nicht aufgelöst, sondern erfüllt werden soll, sich einfügen soll im freien Akt der Liebe. Die Differenz wird nicht aufgehoben, sondern zur Weise höherer Einheit.

Diese Philosophie der Freiheit, die dem christlichen Glauben zugrunde liegt und ihn von den asiatischen Religionen unterscheidet, schließt die Möglichkeit der Verneinung ein. Das Böse ist nicht einfach Abstieg des Seins, sondern Folge mißbrauchter Freiheit. Der Weg in die Einheit, der Weg der Liebe, ist nun ein Weg der Umkehr, ein Weg der Reinigung: Er nimmt die Gestalt des Kreuzes an, er führt über das Pascha-Mysterium, über Tod und Auferstehung. Er bedarf des Mittlers, der in seinem Tod und in seiner Auferstehung uns zum Weg wird, uns alle an sich zieht und so erhöht (Joh 12,32).

Blicken wir zurück. Für seine Definition Opfer = Liebe beruft sich Augustinus mit Recht auf das in verschiedenen Varianten im Alten und Neuen Testament begegnende Wort, das er nach Hosea zitiert: »Liebe will ich, nicht Schlachtopfer, Gotteserkenntnis statt Brandopfer« (6,6).²⁵ Aber dieses Wort stellt nicht einfach Ethos gegen Kult – dann würde sich Christentum auf Moralismus reduzieren. Es verweist auf einen Vorgang, der mehr ist als Moral – einen Vorgang, bei dem die Initiative bei Gott liegt. Nur er kann im Menschen den Aufbruch in die Liebe wecken. Nur im Geliebtwerden von Gott wächst Liebe zu ihm. Dieses Geliebtwerden ist ein Prozeß der Reinigung und der Verwandlung, in dem wir nicht nur für Gott geöffnet, sondern untereinander vereinigt werden. Die Initiative Gottes hat einen Namen: Jesus Christus – der Gott, der selbst Mensch wird und sich für uns gibt. Darum kann Augustinus dies Ganze zusammenfassend sagen: »Dies ist das Opfer der Christen: die vielen ein Leib in Christus. In dem den Gläubigen bekannten Sakrament des Altares begeht die Kirche es immerfort, wo ihr gezeigt wird, daß in dem, was sie darbringt, sie selbst dargebracht werden soll.«²⁶ Wer dies verstanden hat, wird nicht mehr der Meinung sein, daß die Rede vom Meßopfer mindestens höchst mißverständlich, eher aber ein schrecklicher Greuel sei ... Im Gegenteil: Wenn wir dies nicht wiederfinden, verlieren wir das Große, das Gott uns in der Eucharistie eröffnet.

Nur ganz kurz möchte ich noch zwei andere Zugänge andeuten. Eine wichtige Wegweisung sehe ich in der Geschichte der Tempelreinigung, besonders in der Form, wie Johannes sie überliefert. Denn Johannes berichtet von einem Deutungswort Jesu, das bei den Synoptikern nur im Prozeß Jesu im Mund falscher Zeugen und in verzerrter Form erscheint. Das Vorgehen Jesu gegen die Händler und Geldwechsler im Tempel war praktisch ein Angriff auf die Tieropfer, die dort dargebracht wurden, ein Angriff also gegen die bestehende Form des Kultes, des Opfers überhaupt.

²⁵ De civ. Dei X 5.

²⁶ X 6.

Insofern fragen ihn die zuständigen jüdischen Autoritäten mit Recht, mit welchem Zeichen er ein solches Tun rechtfertige, das als Angriff auf das Gesetz des Mose und die heiligen Ordnungen des Bundes gelten mußte, also nur durch göttliche Autorität, ein Zeichen von oben her, zu rechtfertigen war. Jesus sagt darauf: »Löst diesen Tempel auf, und in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten« (Joh 2,18f). In dieser subtilen Formulierung klingt eine Vision an, von der Johannes selber sagt, daß sie erst nach der Auferstehung im Erinnern der Jünger verstanden wurde und dann dazu führte, daß sie »der Schrift und dem Wort Jesu glaubten« (2,22). Denn nun verstehen sie, daß die Auflösung des Tempels in Jesu Kreuzigung geschah: Jesus wurde nach Johannes genau in dem Augenblick gekreuzigt, in dem im Tempel die Osterlämmer geschlachtet wurden. In dem Augenblick, in dem der Sohn sich selbst zum Lamm macht, nämlich sich freiwillig dem Vater und so uns gibt, sind die alten Ordnungen des Kultes beendet, die nur Hinweis auf das Eigentliche sein konnten. Der Tempel ist »aufgelöst«. Und nun wird sein auferstandener Leib – er selbst – der wirkliche Tempel der Menschheit, in dem Anbetung in Geist und Wahrheit geschieht (4,23). Aber Geist und Wahrheit sind nicht abstrakte philosophische Begriffe – die Wahrheit ist ER, und der Geist ist der Heilige Geist, der von ihm ausgeht. Auch hier wird also deutlich, daß nicht Kult durch Moral abgelöst wird, sondern der vergangene Kult mit dem Ersatz und seinen oft schrecklichen Mißverständnissen endet, weil die Wirklichkeit selbst erscheint, der neue Tempel: der auferstandene Christus, der uns an sich zieht, verwandelt und eint. Und wiederum ist klar, daß die Eucharistie der Kirche – um mit Augustinus zu sprechen – sacramentum des wahren sacrificium ist – heiliges Zeichen, in dem sich das Bezeichnete ereignet.

Schließlich möchte ich in aller Kürze noch einen dritten Weg andeuten, auf dem sich der Übergang vom Ersatzkult, den Tieropfern, zum wahren Opfer – zur Gemeinschaft mit der Hingabe Christi – allmählich klärte. Bei den Propheten vor dem Exil hatte es eine außerordentlich harte Kritik am Tempelkult gegeben, die Stephanus zum Entsetzen der Gelehrten und Priester des Tempels in seiner großen Rede mit einigen Zitaten zusammenfaßte, besonders mit diesem Vers aus Amos: »Habt ihr *mir* Schlachttiere und Opfer dargebracht die vierzig Jahre in der Wüste, Haus Israel? Das Zelt des Moloch naht ihr mit euch, den Stern des Gottes Romfa habt ihr herumgetragen, die Bilder, die ihr gemacht habt, um sie anzubeten« (5,25; Apg 7,42). Diese Kritik war die innere Voraussetzung für Israel, um die Zerstörung des Tempels, die Zeit der Kultlosigkeit zu bestehen. Nun mußte man tiefer und neu klären, was Kult, was Sühne, was Opfer ist. Aus der Zeit der hellenistischen Diktatur, in der Israel erneut ohne Tempel und ohne Opfer war, hat uns das Buch Daniel dies Gebetswort überliefert: »Ach, Herr, wir sind geringer geworden als alle Völker ... Wir haben in dieser Zeit weder Vorsteher noch Propheten ... weder Brandopfer noch Schlachtopfer, weder Speiseopfer noch Räucherwerk, noch einen Ort, um die Erstlingsgaben darzubringen und um Erbarmen zu finden. Du aber nimm uns an! Wir kommen mit zerknirschtem Herzen und demütigem Sinn. Wie Brandopfer von Widdern und Stieren, wie Tausende fetter Lämmer, so gelte heute unser Opfer vor dir und verschaffe uns bei dir Sühne. Denn wer dir vertraut, wird nicht beschämt. Wir folgen dir jetzt von ganzem Herzen, fürchten dich und suchen dein Angesicht« (Dan 3,37–41). So

ist langsam die Einsicht gereift, daß das Gebet, das Wort, der betende und selbst Wort werdende Mensch das wahre Opfer sei. Das Ringen Israels konnte sich hier fruchtbar mit dem Suchen der hellenistischen Welt berühren, die gleichfalls einen Ausweg aus dem Ersatzkult der Tieropfer zum eigentlichen Kult, zur wahren Anbetung, zum wahren Opfer suchte. Auf diesem Weg ist der Gedanke der λογική θυσία (logike ty-sia) – des Opfers im Wort – gereift, der uns im Neuen Testament in Röm 12,1 begegnet, wo der Apostel die Gläubigen auffordert, »sich selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt«: Dies wird als logike latreia, als worthafter, als vernünftiger Gottesdienst bezeichnet. Etwas anders gewendet finden wir dasselbe in Hebr 13,15: »Durch ihn – Christus – also laßt uns Gott allezeit das Opfer des Lobes darbringen, nämlich die Frucht der Lippen, die seinen Namen preisen.« Zahlreiche Beispiele aus der Väterliteratur zeigen, wie diese Gedanken weitergeführt und zur Verbindung zwischen Christologie, Eucharistieglauben und existentieller Anwendung des Ostergeheimnisses wurden. Ich möchte als Beispiel nur ein paar Sätze aus Petrus Chrysologus zitieren, dessen diesbezügliche Predigt man freilich ganz lesen müßte, um diese Synthese nachvollziehen zu können: »Wunderbares Opfer, wo der Leib ohne Körper, das Blut ohne Blutvergießen dargebracht wird. Ich beschwöre euch – sagt der Apostel – durch die Barmherzigkeit Gottes, bringt eure Leiber als lebendiges Opfer dar. Liebe Brüder, dieses Opfer steigt zu uns herab aus der Weise, in der Christus seinen Leib für das Leben der Welt lebensstiftend geopfert hat ... Sei daher, o Mensch, Opfer und Priester ... Gott sucht den Glauben, nicht den Tod; die Hingabe, nicht das Blut; durch das Wollen, nicht durch Zerstörung wird er versöhnt.«²⁷ Auch hier geht es um alles andere als um bloßen Moralismus, so sehr der Mensch in seiner Ganzheit in Anspruch genommen wird: Opfer im Wort – das hatte schon die griechischen Denker auf den Logos, das Wort selbst verwiesen und darauf, daß das Gebetsopfer nicht bloß Rede sein darf, sondern Hineinverwandlung unseres Seins in den Logos, Einswerden mit ihm sein muß. Gottesdienst bedeutet, daß wir selbst logoshaft werden, uns der schöpferischen Vernunft eingestalten. Aber wieder ist klar, daß wir dies nicht aus uns selber können, und so scheint alles wieder in Vergänglichkeit zu enden – bis der Logos, der wahre, der Sohn kommt, Fleisch wird und uns im Exodus des Kreuzes zu sich selbst hinaufzieht. Dieses wahre Opfer, das uns alle zu Opfer macht, das heißt mit Gott eint, gottförmig werden läßt, ist zwar in einem geschichtlichen Ereignis festgemacht und gegründet, aber es liegt nicht als Vergangenheit hinter uns, sondern wird uns gleichzeitig und zugänglich in der Gemeinschaft der glaubenden und betenden Kirche, in ihrem Sakrament: Das ist es, was »Meßopfer« bedeutet. Luthers Irrtum lag nach meiner Überzeugung in einem falschen Begriff von Geschichtlichkeit, in einem Mißverständnis des Einmaligen. Das Opfer Christi liegt nicht hinter uns als etwas Vergangenes. Es berührt alle Zeiten und ist uns gegenwärtig. Eucharistie ist nicht bloß Austeilen aus Vergangenenem, sondern Gegenwart von Christi österlichem Geheimnis, das die Zeiten überschreitet und eint. Wenn der römische Kanon Abel, Abraham, Melchisedech zitiert und als Mitfeiernde der Eucharistie bezeichnet, so in der Überzeugung, daß auch in ihnen, den

²⁷ Petrus Chrysologus, Sermo 108, PL 52, 499 f.

großen Opfernden, Christus durch die Zeiten ging, oder vielleicht besser: daß sie in ihrem Suchen Christus entgegengingen. Die Theologie der Väter, die wir im Kanon finden, leugnet nicht die Vergeblichkeit und das Ungenügen der vorchristlichen Opfer; der Kanon bezieht übrigens mit den Gestalten von Abel und Melchisedech auch die »heiligen Heiden« in das Geheimnis Christi ein. Eben dies geschieht: Das Ungenügende, Schattenhafte des Vorangehenden wird sichtbar, aber auch dies, daß Christus alles an sich zieht, daß es auch in der heidnischen Welt Vorbereitung des Evangeliums gibt, daß auch Irrwege auf Christus zuführen, wie vieler Reinigungen sie auch bedurften.

Ich komme zum Schluß. Theologie der Liturgie – das bedeutet, daß Gott durch Christus in der Liturgie handelt und daß wir nur durch ihn und mit ihm handeln können. Aus Eigenem können wir den Weg zu Gott nicht bauen. Der öffnet sich nur, wenn Gott selbst Weg wird. Und wiederum: Wege des Menschen, die nicht bei Gott enden, sind Unwege. Theologie der Liturgie – das heißt des weiteren, daß in der Liturgie der Logos selbst zu uns spricht und nicht nur spricht: Er kommt mit Leib und Seele, Fleisch und Blut, Gottheit und Menschheit, um uns mit sich zu vereinigen, zu einem »Leib« zu machen. In der christlichen Liturgie ist die ganze Heilsgeschichte, ja die ganze Geschichte des menschlichen Suchens nach Gott gegenwärtig, aufgenommen und ihrem Ziel zugeführt. Christliche Liturgie ist kosmische Liturgie – sie umfaßt die ganze Schöpfung, die »auf das Erscheinen der Söhne Gottes wartet« (Röm 8,19). Trient hat nicht geirrt, es stand auf dem festen Grund der Überlieferung der Kirche. Es bleibt verlässiger Maßstab. Aber wir können und müssen es neu und tiefer begreifen aus der Fülle des biblischen Zeugnisses und des Glaubens der Kirche aller Zeiten. Es gibt hoffnungsvolle Zeichen, daß dieses erneuerte und vertiefte Verständnis von Trient, auch durch die Vermittlung der Kirchen des Ostens, evangelischen Christen zugänglich werden kann.²⁸ Eines sollte klar sein: Die Liturgie darf nicht Experimentierfeld theologischer Hypothesen werden. Zu schnell sind in den letzten Jahrzehnten Auffassungen von Experten in liturgische Praxis übergegangen, weithin auch an der kirchlichen Autorität vorbei auf dem Weg von Kommissionen, die ihre jeweiligen Konsense international zu verbreiten und praktisch zu Gesetzen liturgischen Handelns zu machen verstanden. Die Liturgie bezieht ihre Größe aus dem, was sie ist, und nicht aus dem, was wir damit machen. Unser Tun freilich ist notwendig, aber als demütiges Sicheinfügen in den Geist der Liturgie und als Dienst für den, der das wahre Subjekt der Liturgie ist: Jesus Christus. Liturgie ist nicht Ausdruck des gemeindlichen Bewußtseins, das im übrigen diffus und wechselhaft ist. Sie ist in Glaube und Gebet aufgenommene Offenbarung, und ihr Maß ist daher der Glaube der Kirche, der das Gefäß der Offenbarung ist. Die liturgischen Gestaltungen können je nach Ort und Zeit vielfältig sein, wie die Riten vielfältig sind. Wesentlich ist die Bindung an die Kirche, die ihrerseits durch den Glauben an den Herrn gebunden ist. Der Gehorsam des Glaubens verbürgt die Einheit der Liturgie über die Grenze von Orten und Zeiten hinweg und läßt uns so die Einheit der Kirche, Kirche als

²⁸ Vgl. dazu die hilfreichen Ausführungen von W. Pannenberg in seinem Werk: Systematische Theologie Bd. III (Göttingen 1993), 337–352.

Heimat des Herzens erfahrbar werden. Das Wesen der Liturgie ist letztlich zusammengefaßt in dem von Paulus (1 Kor 16,22) und der Didache (10,6) überlieferten Gebetsruf: Maran atha – unser Herr ist da – unser Herr, komm! In der Eucharistie vollzieht sich jetzt schon Parusie, aber so streckt sie uns aus auf den kommenden Herrn hin, gerade so lehrt sie uns rufen: Komm, Herr Jesu. Und sie läßt uns immer wieder die Antwort vernehmen und als wahr erfahren: Ja, ich komme bald (Apk 22,17.20).