

# Michael Schneider

## Liturgische Grundhaltungen

(25. November 2009)

Die Grundhaltungen der Liturgie sind nicht dazu da, eine feierliche Zeremonie zu begleiten oder zu gestalten, sie sind selbst dargestellte Theologie der Liturgie. In den Haltungen zeigt sich, was wir im Glauben bekennen. Wenn wir zum Evangelium beispielsweise uns erheben und stehen, ist dies ein Zeichen der Achtsamkeit und Ehrfurcht angesichts des Herrenwortes, das uns nun verkündet wird, aber auch der Bereitschaft, als Zeugen der Frohbotschaft uns senden zu lassen. Doch all dies läßt sich noch umfassender betrachten, wie wir es in den folgenden Überlegungen exemplarisch durchführen wollen.

### 1. Der neue Kosmos der Kirche

In der Feier der Liturgie zeigt sich zunächst eine kirchliche Grundhaltung als Bekenntnis zur Gemeinschaft des Glaubens. Nach Nikolaus Kabasilas sind die Sakramente, und erst recht die Eucharistie, die Meisterwerke der Schöpfung: Durch sie wird der ganze Kosmos erneuert. Die neue Schöpfung ist nicht auf die erste aufgepfropft, nicht die Reinschrift nach dem ersten Entwurf, sondern Christi Leib mit und in der ersten Schöpfung. Indem die Bundeszeichen in Christus vom Menschen erkannt und in der Feier der Sakramente begangen werden, erscheint die Schöpfung wieder als das, wozu sie von Anbeginn geschaffen war.

Wie sich Christus vor seiner Auferstehung unter den Menschen in der Schlichtheit eines Menschen verhielt, so bleibt es auch, nachdem er »in seine Mysterien« übergegangen ist: Die Sakramente, in denen sich die »Wundertaten« des Alten Bundes und die Heilswerke des irdischen Jesus vollenden<sup>1</sup>, vollziehen sich in schlichten Zeichen<sup>2</sup>, die sich in ihrer eigentlichen Bedeutung selbst für die Glaubenden kaum ausloten lassen. In seinen Meisterwerken, nämlich in den Sakramenten, offenbart Gott ein Minimum an Erscheinung und ein Maximum an lebensspendender Wirkmächtigkeit. In den einfachen Zeichen von Brot, Wein, Öl und Wasser hebt die neue Schöpfung an, und die Schlichtheit dieser Zeichen mag wie ein Garant dafür gelten, daß die Schöpfung nicht ersetzt oder aufgehoben wird durch die Neuschöpfung im Heiligen Geist, wohl

---

<sup>1</sup> Orthodoxe Theologen des letzten Jahrhunderts nahmen eine »direkte« und eine »indirekte« (also eine im Auftrage des Herrn durch die Apostel vollzogene) Einsetzung der Sakramente durch Christus an. In den Worten und Taten des Herrn finden sich, wie man sagt, bereits die grundlegenden Elemente, die zur Entfaltung der einzelnen Sakramente gehören. Als solche stehen die Sakramente zugleich in einem ekklesialen Kontext, denn sie führen das göttliche Heilswerk fort, unter dem Wirken des Heiligen Geistes. In orthodoxen Dogmatiken werden die Sakramente meistens nach der theologischen Darlegung zum Pfingstfest beschrieben.

<sup>2</sup> Thomas von Aquin erklärt über die Sakramente als wirkmächtige Zeichen, daß die geistig-leibliche Natur des Menschen nur »durch sinnenfällige Dinge zur Erkenntnis der übersinnlichen Dinge gelangt« (S.th. III. q.60, a.4), »denn all unser Erkennen beginnt in den Sinnen« (S.th. III. q.60, a.4 ad 1). Die übersinnlichen Wirkungen »haben nur insofern die Eigenart von Zeichen, als sie selbst durch Zeichen offenbart sind«, und in diesem Sinne »heißen auch nicht sinnenfällige Dinge in gewisser Hinsicht Sakramente« (S.th. III. q.60, a.4 ad 1). Da nur Gott allein den Menschen heiligen kann, kommt es auch ihm allein zu, die Dinge zu bestimmen, durch welche der Mensch geheiligt werden soll. Deshalb sind die Sakramente von Gott eingesetzt (S.th. III. q.60, a.5). Wegen ihrer Mehrdeutigkeit bedürfen die sinnenfälligen Dinge der näheren Bestimmung durch das (Gottes-)Wort: »In den Sakramenten verhalten sich die Worte nach Art der Form, die sinnenfälligen Dinge aber nach Art des Stoffes. Bei allen aus Stoff und Form zusammengesetzten Dingen ist aber der bestimmende Grund die Form, welche gleichsam Ziel und Grenze des Stoffes ist« (S.th. III. q.60, a 7). Deshalb hat das Wort im Sakrament den Vorrang vor dem sichtbaren Element, es ist restlos von Gott abkünftig.

aber erneuert. Aber nicht die Schöpfung in sich, der neue Kosmos ist die Kirche.

Eine rein christologische Betrachtung der Kirche genügt nicht, ist sie doch - wie die griechischen Väter betonen - eine »Kirche des Heiligen Geistes«. Deshalb müssen die sakramentalen »Mysteria« pneumatologisch grundgelegt gesehen werden. Bei Alexander Schmemmann heißt es dazu: »Die Kirche ist der Eintritt in das auferstandene Leben Christi, Kommunion mit dem ewigen Leben und 'Freude und Friede im Heiligen Geist'. Und das ist die Erwartung des Königreiches, dessen 'Tag keinen Abend kennt'. Es geht dabei nicht um irgendeine 'andere Welt', sondern um die Erfüllung aller Dinge und allen Lebens in Christus.«<sup>3</sup> Das alles wird gewirkt im Heiligen Geist. Schon Jahre vor dem II. Vatikanum schreibt Paul Evdokimov: »Fortsetzung von Pfingsten und Fortsetzung der offenbarenden Funktion des Heiligen Geistes, so offenbart die Kirche ständig ihre Identität mit Christus, welcher Wahrheit, Leben und Weg ist, was die Kirche selber zum Sakrament der Wahrheit und des Lebens erhebt.«<sup>4</sup>

Pseudo-Dionysios überliefert es in seiner kirchlichen Hierarchie<sup>5</sup> schon als eine sichere Tradition, daß die Eucharistie kein Mysterium unter anderen, sondern das Mysterium aller anderen Mysterien ist. Für Pseudo-Dionysios ist die Eucharistie das Mysterium der Gemeinschaft (koinonia) und der Vereinigung (synaxis)<sup>6</sup>, weil sie »als Krone der betreffenden einzelnen Heiligungsmittel die Vereinigung des Geweihten mit dem Einen auf heilige Art bewirkt und seine Gemeinschaft mit Gott durch das gottverliehene Geschenk der vollendeten mysteria in abschließender Weise herbeiführt«<sup>7</sup>. Die Sakramente sind kein eigenständiger, in sich existierender und vollzogener »Corpus« von sieben heiligen Handlungen, die von den übrigen Vollzügen der Kirche getrennt sind; sie bilden vielmehr die wesentlichen und unersetzbaren Grundvollzüge der Kirche, in denen die anderen aufgehoben sind. In den Sakramenten (aber auch, wie sich zeigte, in den Sakramentalien) baut Gott sein Volk, seine Kirche, auf, indem er alles in allem wirkt (1 Kor 12,6).<sup>8</sup>

Nach Otto Semmelroth<sup>9</sup> sind die sieben Sakramente konkrete »Ausformungen des Ursakramentes Kirche«. Alle Mysterien der Kirche wiederum bleiben auf die Eucharistie hingeeordnet und vollenden sich in ihr.<sup>10</sup> Die Eucharistie jedoch ist kein Mysterium in der Kirche, sondern das Mysterium der Kirche selbst.<sup>11</sup> Anders gesagt: Die Kirche ist das universale »Sakrament der Menschheit«, »während die sakramentalen Einzelhandlungen die Sakramente für die einzelnen Menschen sind«<sup>12</sup>.

---

<sup>3</sup> A. Schmemmann, *Aus der Freude leben*, 132f.

<sup>4</sup> P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, 264.

<sup>5</sup> Ps.-Dionysios, *Hier. eccl. III, I* (BKV Bd. II [1911] 117).

<sup>6</sup> Ebd., 118.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> R. Hotz, *Sakramente*, 217.

<sup>9</sup> O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*. Frankfurt/M. <sup>2</sup>1955, 48.53.

<sup>10</sup> Henri de Lubac schreibt: »Die Kirche ist eine geheimnisvolle Ausweitung der Trinität in die Zeit hinein, die uns nicht allein auf das Leben mit ihr vorbereitet, sondern uns bereits daran teilnehmen läßt. Sie stammt aus dem dreieinigen Leben und ist davon erfüllt« (H. de Lubac, *Geheimnis, aus dem wir leben*. Einsiedeln 1967, 41f.); auch: »Beide: Eucharistie und Kirche, sind der Leib Christi, und der Leib Christi ist nur einer« (H. de Lubac, *Die Kirche. Eine Betrachtung*, Einsiedeln 1967, 138).

<sup>11</sup> Die Kirche ist darum immer mehr als eine »Institution«. Vgl. hierzu P. Evdokimov, *Eucharistie - Mystère de L'Eglise*, in: *La pensée Orthodoxe* 13 (1968) 53.

<sup>12</sup> Ebd.: »Jedes mysterion ist immer ein Ereignis *in* der Kirche, *durch* die Kirche und *für* die Kirche. Es schließt jegliche Atomisierung aus, welche den Akt von demjenigen isoliert, der ihn empfängt. Jedes mysterion wirkt sich auf den ganzen Leib aller Gläubigen aus. Die Taufe ist eine Geburt in der Kirche und diese wird dabei um ein Mitglied reicher. Die sakramentale Absolution 'gibt' den

Bereits in der ersten Session des II. Vatikanum wurde der Wandel im Ansatz der Ekklesiologie offenbar, als im zweiten Artikel der »Konstitution über die heilige Liturgie« die Kirche nicht mehr ihrem juridischen Aufbau, sondern ihrem sakramentalen Wesen entsprechend als Ursakrament beschrieben wurde, ein Ansatz, der später in der »Konstitution über die Kirche« fortgeführt wurde. Karl Rahner ergänzt diesen Ansatz des Konzils, indem er die den einzelnen Sakramenten zukommenden Eigentümlichkeiten auf die Kirche als ganze überträgt: »Letzteres ist darum schon legitim, weil die Kirche ja Sakrament des Heiles der Welt und der Einheit der Menschheit als heilsschaffender Einheit in Gott sein soll, also zwischen der Kirche einerseits und Heil und Einheit andererseits ein Unterschied gemacht und eine Beziehung gleichzeitig hergestellt wird, die als 'sakramental' gekennzeichnet wird, also konkret nur darin bestehen kann, daß die Kirche das geschichtliche Zeichen ist, das den Heil und Einheit schaffenden Willen Gottes gegenüber der Welt geschichtlich zur Erscheinung bringt und dadurch auch 'bewirkt'.«<sup>13</sup>

Die Kirche, nicht der Kosmos, ist der »Leib Christi«. Hans Urs von Balthasar bemerkt (unter Hinweis auf Eph 1,22-23 und seine Kommentierung bei Heinrich Schlier) mit Recht: »Als 'Fülle' Christi wird Kirche nur insofern bezeichnet, als sie auch sein Leib genannt wird. Der Kosmos ist nie der Leib Christi. Christus steht deshalb, auch wenn er beidemale als 'Haupt' bezeichnet wird, zum Kosmos anders als zur Kirche. Sie allein hat innerlich Anteil an seinem Leben, Sterben und Auferstehen, sowohl durch Taufe und Eucharistie wie durch ein im Glauben gelebtes Dasein. Sie allein wächst durch das liebende Zusammenwirken der Glieder 'zur Mannesreife des Pleromas Christi' heran (Eph 4,13). Aber die Kirche ist keine in sich geschlossene Größe, sondern in ihrem ganzen Wesen zum Kosmos hin offen. Von einer 'kosmischen Kirche' wird man nicht sprechen, wohl aber von einer 'über sich hinausweisenden Kirche'.«<sup>14</sup> Denn sie stellt die »Welt in ihrem Übergang« vom Tod zur Auferstehung dar; sie darf darum als »das kosmische Mysterium des Auferstandenen bezeichnet werden.<sup>15</sup> Paul Evdokimov formuliert sogar: »Die Kirche ist Omni-Sakrament und bewirkt durch ihre Macht jedes mysterion, weil sie die Eucharistie ist. Alles ist darin eingeschlossen, und man kann nicht weitergehen.«<sup>16</sup> Nikolaj Afanas'ev geht noch weiter; er spricht sich dagegen aus, die Eucharistie als eines der sieben Mysterien der Kirche zu betrachten, sie ist für ihn Quelle, Mitte und Ziel aller Mysterien in der Kirche.<sup>17</sup>

---

Pönitenten der Kirche 'zurück'. Die Verheirateten erhalten vor allem Zugang zum eucharistischen Mahl, bekleidet mit der Würde des ehelichen Priestertums. Die Weihe macht den Bischof zum Zeugen der Eucharistie. Schließlich sind in der Eucharistie alle vereint in der Kommunion des gleichen Geistes. Auf diese Weise übersteigt jedes mysterion das Partikuläre auf seine universelle (katholische) Resonanz hin. Und die verliehenen Gaben werden für alle sichtbar gemacht, denn letztlich bezeugt die Kirche in der Eucharistie die Herabkunft des Heiligen Geistes und den Empfang aller Gaben. Deshalb war in der alten Praxis jedes mysterion ein organischer Bestandteil der eucharistischen Liturgie, welche auf das Verliehene und das Empfangene eine Art definitives Siegel einprägte.«

<sup>13</sup> K. Rahner, in: E. Jüngel/K. Rahner, Was ist ein Sakrament? Freiburg-Basel-Wien 1971, 76. In dieser Auffassung von Schmemmann widerspiegelt sich das kosmische Denken der griechischen Väter, die in der Eucharistie den Treffpunkt zwischen der erlösenden Tat Christi und dem erlösten Endzustand der Schöpfung sehen, und zwar so, daß die Eucharistiefeyer als Realsymbol des Christusereignisses auch zum Realsymbol des kommenden Reiches wird.

<sup>14</sup> H.U. von Balthasar, Theologik. Bd. II, Einsiedeln 1985, 281f. Vgl. auch S. Strukelj, Inkarnation - Fülle der Schöpfung, in: IKaZ 32 (2003) 19-29, hier 22.

<sup>15</sup> O. Clément, La vie et l'oeuvre de Paul Evdokimov, in: Contacts No. 73-74 (1971) 66.

<sup>16</sup> P. Evdokimov, L'Orthodoxie, 266.

<sup>17</sup> Wenn die römisch-katholische Theologie - vor allem seit dem II. Vatikanum - die Kirche als Ursakrament bezeichnet, dem die Sakramente entstammen, steht das in direktem Gegensatz zur eucharistischen Theologie Afanas'evs. Hierzu K.C. Felmy, Die orthodoxe Theologie der Gegenwart, 175.

Grundsätzlich läßt sich festhalten, daß die Sakramente nicht irgendwelche rituellen Vollzüge und Gottesdienstformen, sondern die Quellgründe all dessen sind, woraus sich die Kirche begründet und der christliche Glaube nährt. Alles in der Kirche ist Sakrament, insofern sie sich aus der Eucharistie aufbaut. In ihr wird auf einzigartige und unüberholbare Weise das ganze göttliche Heilswerk zusammengefaßt und der Kirche zugetan; in ihrer Feier handelt der auferstandene Herr wirkmächtig an seiner Kirche.<sup>18</sup> So stellt die Kirche in der Feier der Sakramente den neuen Kosmos christlichen Lebens dar.

## 2. Das neue Gewand des Heils

Das liturgische Gewand läßt sich als eine weitere Konkretion der Eucharistie als Neuschöpfung in Christus ansehen. Bei dem liturgischen Gewand geht es nicht bloß darum, den Vorsteher als Leiter der Versammlung hervorzuheben. Auch läßt sich die Frage nach der Sinnhaftigkeit von liturgischen Gewändern nicht vorschnell einfach mit der Modernisierung des Schnitts beantworten<sup>19</sup> oder unter Hinweis auf die schlichte Ausstattung, indem das liturgische Kleid schon aufgrund seines vom Alltag abstechenden Schnitts eine Amtstracht darstellt.<sup>20</sup>

Die Liturgiekonstitution sagt wenig über das liturgische Gewand. Im 7. Kapitel heißt es im Kontext der Aussagen über die sakrale Kunst (Art. 122-130): »Bei der Förderung und Pflege wahrhaft sakraler Kunst mögen die Ordinarien mehr auf edle Schönheit bedacht sein als auf bloßen Aufwand. Das gilt auch für die heiligen Gewänder.«<sup>21</sup> Über derartige Bestimmungen hinaus ist nach einer (sakramenten-)theologischen Sinngebung des liturgischen Gewandes zu suchen, die es auf dem Hintergrund unserer bisherigen Überlegungen zur eucharistischen Feier nun zu entfalten gilt.<sup>22</sup>

Dem Gewand kommt insofern keine bloß dekorative Bedeutung zu, als es zu den liturgischen Zeichen und Symbolen gehört, die es nicht um ihrer selbst willen gibt; vielmehr erhalten sie ihre Bedeutung dadurch, der

---

<sup>18</sup> Es gibt aber auch andere Weisen der Gegenwärtigkeit des auferstandenen Herrn. In die Liturgiekonstitution wurde die Erklärung eingefügt, daß Christus »vor allem« (maxime) unter den eucharistischen Gaben zugegen ist (SC 7): »Um dieses große Werk (das Heil vermittelt des Dienstes der Kirche) zu verwirklichen, ist Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig, besonders in den liturgischen Handlungen. Gegenwärtig ist er im Opfer der Messe sowohl in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht [...], wie vor allem in den eucharistischen Gestalten. Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten, so daß, wenn immer einer tauft, Christus selber tauft. Gegenwärtig ist er in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche vorgelesen werden. Gegenwärtig ist er schließlich, wenn die Kirche betet und singt.«

<sup>19</sup> In der liturgischen Gewandung drückt sich immer auch die jeweilige Zeit- und Glaubensauffassung aus; vor allem zeigt sich in der Verwendung der liturgischen Gewänder, was und wie man gerade über die Liturgie und ihre Bedeutung im Leben des Glaubens denkt. Vielleicht darf hier zurückgefragt werden, ob sich in der gegenwärtigen Ratlosigkeit bezüglich des liturgischen Gewandes nicht auch ein »Zeichen der Zeit« wie auch der Notwendigkeit einer Reform aus dem Glauben anzeigt.

<sup>20</sup> Das liturgische Gewand hat, wie das II. Vatikanum sagt, »schlicht und wahr« zu sein. In einem offiziellen Text der Deutschen Bischofskonferenz heißt es: »Wenn die Feier in einem gottesdienstlichen Raum stattfindet, sollen Albe, Stola und Meßgewand benutzt werden, sonst in der Regel wenigstens Albe und Stola. In außergewöhnlichen Fällen kann die Kennzeichnung des Priesters, wie sie bei der Spendung anderer Sakramente vorgeschrieben ist, noch als ausreichend angesehen werden, wobei selbstverständlich die Stola niemals fehlen darf« (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Arbeitshilfen 41: Dokumente zur Meßfeier, Bonn 1985, 168f., Nr. 28).

<sup>21</sup> SC 124; vgl. auch SC 128.

<sup>22</sup> Vgl. zu den folgenden Ausführungen vor allem R. Berger, Liturgische Gewänder und Insignien, in: Gestalt des Gottesdienstes - Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft. Bd. III, Regensburg 1987, 309-346, hier 315f.; J. Braun, Die liturgische Gewandung im Occident und Orient nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik, Freiburg 1907 (Nachdruck Darmstadt 1964), bes. 190-200; R. Kaczynski, Über Sinn und Bedeutung liturgischer Gewänder, in: Das Münster 32 (1979) 94-96; M. Kunzler, Indumentum Salutis. Überlegungen zum liturgischen Gewand, 52-78; R. Lesage, Liturgische Gewänder und Geräte. Aschaffenburg 1959.

Begegnung zwischen Gott und Mensch zu dienen. Diese Begegnung ereignet sich mitten im menschlichen Dasein, sie trägt die Zeichen des Humanum an sich. So ist es nötig, wie Arno Schilson bemerkt, »die anthropologischen Grundlagen, Konstanten und Implikationen der Liturgie klar herauszuarbeiten«<sup>23</sup>. Um das liturgische Gewand in seiner ganzen Sinnhaftigkeit zu verstehen, ist auszugehen vom Phänomen des Kleides, das den Leib des Menschen bedeckt.

Den Satz des Konzils von Vienne »Anima est forma corporis« aufgreifend, entwirft Romano Guardini in seiner »Liturgischen Bildung« die Grundzüge eines »ek-sistentialen« Menschenbildes: »Das Symbolverhältnis schlechthin nun ist das von Leib und Seele. Der menschliche Leib ist die Analogie der Seele in der sichtbar-körperlichen Ordnung ... Im Leib setzt sich die Seele ins Körperliche, in ihr eigenes 'Symbol'.«<sup>24</sup> In der ek-sistentialen Nachaußensetzung der Seele ist die Ausdrucksform der Leiblichkeit allein nicht hinreichend: »Um die Fülle des Seelischen auszusprechen, genügen die Ausdrucksmöglichkeiten des Körpers mit seinen Flächen, Linien und Bewegungen keineswegs. Der Mensch weitet sich aus, indem er die Dinge der Umwelt in den Körperbereich aufnimmt.«<sup>25</sup>

Sich gleichsam ver-«äußernd«, weitet sich der Mensch aus, indem er Kleid, Gerät und Wohnung zur symbolischen Gegenwärtigsetzung seiner selbst macht: »Zunächst werden die Ausdrucksmöglichkeiten der leiblichen Gestalt, ihre Maße, Verhältnisse und Bewegungen durch die Kleidung bereichert. Falten, Farbe, der Schmuck und das Verhältnis der Gewandstücke zueinander schaffen neue Formen. Gestalt und Bewegung des Körpers werden in vielfältiger Weise betont und weiterentwickelt.«<sup>26</sup> Dabei erweist sich das Kleid als unmittelbares, ja, als das unmittelbarste »Medium« zwischen dem Menschen und seiner Umwelt, es wird zum Ausdruck seiner Persönlichkeit.<sup>27</sup>

Die tiefste Aussage der Kleidung als »ek-sistentialem« Ausdruck der Persönlichkeit findet sich in ihrer theologischen Bedeutung. Nach Augustinus dient das Kleid vor allem der Bedeckung der menschlichen Nacktheit und »Fleischlichkeit« (die nicht mit seiner Leiblichkeit identisch ist) und wird so zum Ausdruck der menschlichen Schwäche und Todesverfallenheit.<sup>28</sup> Anders der Mensch im Paradies, der in und trotz seiner »Nacktheit« in unmittelbarer Nähe zu Gott steht; er ist nicht »nackt«, sondern mit der Gnade Gottes wie mit einem Kleid umhüllt. Seine wirkliche Nacktheit wird ihm in der ursündlichen Trennung von Gott deutlich. Bekleidet der Mensch seine Nacktheit mit einem Gewand, so deshalb, um nicht nur »basar«, Fleisch, zu sein: »Das Kleid, das der gefallene Mensch trägt, ist Andenken an das verlorene Kleid, das der Mensch des Paradieses getragen hat. Es ist so sehr lebendige Erinnerung daran, daß jede Veränderung und Erneuerung des Kleides in der Mode, die wir bereitwillig auf uns nehmen, weil sie uns einen neuen Ansatz

---

<sup>23</sup> A. Schilson, Liturgie und Menschsein. Überlegungen zur Liturgiefähigkeit des Menschen am Ende des 20. Jahrhunderts, in: LJ 39 (1989) 206-227, hier 212.

<sup>24</sup> R. Guardini. Liturgische Bildung. Versuche, Rothenfels/Main 1923, 22. Siehe auch A. Schilson, Liturgie und Menschsein, in: LJ 39 (1989) 206-227, bes. 217ff.; K. Richter und A. Schilson, Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung, Mainz 1989.

<sup>25</sup> R. Guardini. Liturgische Bildung, 22.

<sup>26</sup> Ebd., 34.

<sup>27</sup> K. Horn, Das Kleid als Ausdruck der Persönlichkeit. Ein Beitrag zum Identitätsproblem im Volksmärchen, in: Fabula 18 (1977) 75-104. Es reicht also nicht, das Gewand aus dem Bedürfnis nach Schutz vor klimatischen Widrigkeiten oder als Ausdruck des menschlichen Schamgefühls zu erklären.

<sup>28</sup> »Vestimentum bene intelligitur in honorem, quia nuditatem contegit. Est enim unusquisque homo infirmus« (Augustinus, Sermo 46,6 [CChr.SL 41,553]).

zu einem Verständnis unserer selbst verheißt, doch nur die Hoffnung nach dem verlorenen Kleide weckt, das allein unser Wesen deutet, allein unsere Würde sichtbar machen kann.«<sup>29</sup> So drückt sich in der Bekleidung des Menschen zugleich seine Sehnsucht und Suche nach dem verlorengegangenen Gewand der »doxa« aus, mit der er im Paradies angetan war.

Im Alten Testament ist, wie Michael Kunzler herausarbeitet, »der (ho-he-)priesterliche Ornat Ausdruck jener doxa, mit der Gott selbst 'bekleidet' ist und mit der er nach Ps 104,1-2 auch die Welt umgeben hat. Die Herrlichkeit des Priestergewandes ist ein Abglanz der Kabod Jahwes. Solche Nachahmung der göttlichen Herrlichkeit durch das Gewand dient kultischen Zwecken; in das Gewand als Bildnis der göttlichen doxa gehüllt, nähert sich der Priester Gott«<sup>30</sup>. Im kultischen Gewand drückt sich der Wunsch aus, »in kleidhafter Nachahmung der göttlichen doxa sich der Gottheit möglichst wenig entfremdet durch Sünde und kreatürliche Begrenztheit zu nahen, um im Kontakt mit ihr als mysterium tremendum nicht gefährdet zu werden«<sup>31</sup>.

Im Neuen Testament liegt eine ganz andere Theologie des Gewandes vor: »Es dient nicht mehr als Mittel kultischer Kommunikation mit Gott unter Nachahmung seiner doxa, hat aber sehr wohl etwas mit dieser Herrlichkeit zu tun, indem es leibliches Ausdruckszeichen für den Wiedereintritt des Menschen in die göttliche doxa durch die Taufe wird.«<sup>32</sup> Durch das Geschenk der Taufe erhält der Mensch Anteil an der göttlichen Herrlichkeit, die er im Paradies durch den Sündenfall verloren hat. Er wünscht, »Christus anzuziehen« (Gal 3,27) und von ihm »überkleidet zu werden« (2 Kor 5,14).

Demnach geht es im liturgischen Gewand - noch vorgängig zum Gewand des Amtsträgers - um eine Theologie des Kleides als Gesamtausdruck der christlichen Existenz im Glauben.<sup>33</sup> Dabei mag es erstaunen, daß hier von einer Theologie des Kleides und nicht des Leibes die Rede ist. Die Theologie interessiert sich in erster Linie für das Kleid, insofern es den Leib bedeckt und ihn einhüllt. Die Griechen sprechen von dem Leib als dem »Kleid« der Seele, und sie hoffen, daß die Seele dieses Kleid ablegt. In 2 Kor 5,4 hingegen wird hier voller Angst gesprochen: »Wir möchten lieber nicht entkleidet (vergleiche im Vers davor: »nicht nackt befunden werden«), sondern überkleidet werden, damit das Sterbliche vom Leben verschlungen werde«. Demnach ist das Kleid für Paulus Garant des Lebens, Verschlingung des Sterblichen durch das Leben, während Entkleidung soviel wie Orientierung auf den Tod hin bedeutet. Wenn der Grieche sich in den gymnischen Agonen entkleidete, orientierte er sich auf den Tod hin (wie die Wettkämpfe anfangs ja auch zu Ehren der Toten begangen wurden), wie auch der (verstorbene) Heros von den Griechen nackt dargestellt wurde. Paulus aber sucht nicht den Tod, sondern das Leben; ihm geht es nicht um die Seele, die an einen sterblichen Leib gebunden ist; er wünscht etwas zu besitzen, das höher als die Seele ist, und das ist für ihn das Pneuma. Darum hat er Angst vor dem Entkleidetwerden und wünscht ein Kleid, das wie ein Mantel

---

<sup>29</sup> E. Peterson, *Theologie des Kleides*, in: *Benedikt. Monatsschrift* 16 (1934) 347-356, hier 352f.

<sup>30</sup> M. Kunzler, *Indumentum salutis*, 60; vgl. E. Haulotte, *Symbolique du vêtement selon la Bible*. Paris 166, 184f. Der (hohe-)priesterliche Ornat hat die Farben des Himmels.

<sup>31</sup> M. Kunzler, *Indumentum salutis*, 60f.

<sup>32</sup> Ebd., 61.

<sup>33</sup> Vgl. zum folgenden E. Peterson, *Theologie des Kleides*, 347-356. Die Darstellung greift nur einen theologischen Aspekt des liturgischen Gewandes auf, der aber gegenwärtig nicht so häufig thematisiert und doch von zentraler Bedeutung für eine Theologie der Eucharistie ist.

seine körperliche Existenz einhüllt. In diesem Sinn ist das Gewand bei Paulus Überwindung des primitiven Dualismus von Leib und Seele, von Bedeckung und Nacktheit; es wird zum Ausdruck für die Offenbarung einer göttlichen Realität, die die Gegebenheiten des Lebens, so auch den Dualismus von Leib und Seele, transzendiert.

Das Kleid, das den Menschen umhüllt, bedeckt den Leib des Menschen, nicht nur seine Seele. Damit enthält das liturgische Gewand die theologische Aussage über die Auferstehung des Leibes: Das himmlische Kleid überdeckt den natürlichen, sterblichen Leib des Menschen. Der menschliche Leib ist ein Kleid im Hinblick auf die Seele, aber der himmlische Leib umkleidet wie eine Hülle und ein Mantel Leib und Seele. Das liturgische Kleid richtet sich also nicht auf den körperlichen Ausdruck, sondern wird zum Symbol der geglaubten und erwarteten Wirklichkeit. Das liturgische Gewand ist weniger ein Ausdruck als eine Predigt. Insofern das liturgische Obergewand eine Aussage des Übernatürlichen enthält, darf von einer *Theologie* des Kleides gesprochen werden. Dabei handelt es sich um eine Theologie des *weißen* Kleides. In der Taufe gewinnt der Mensch das Kleid der göttlichen Gnade, welches Adam im Paradies verloren hat und ihn nackt werden ließ. Die Verleihung des Kleides in der Taufe ist mehr als eine bloße Verkleidung, denn dem Taufkleid entspricht die Wirklichkeit des neuen Menschen, welcher der auferstandene Christus ist, der das Sterbliche des ersten Kleides des Menschen verschlingt.

Die neue Existenz im Glauben findet ihren angemessenen Ausdruck in dem theologischen Sinngehalt des Kleides. Es stellt den Übergang vom ersten zum zweiten Adam dar, nämlich im Ablegen des alten Adam und im Anlegen des neuen Menschen: »So wird das Kleid als Mittel des menschlichen Schmuckbedürfnisses und der zierenden Bedeckung des vergänglichen Fleisches zum sinnhaften Ausdruck einer im Glauben gründenden neuen Wirklichkeit und damit auch zu einem gottesdienstlichen Symbol, das seine Begründung im Humanum hat; das Kleid an sich wird zum Taufkleid und auch zum liturgischen Gewand.«<sup>34</sup> Nur wenn man eine klare Vorstellung vom eschatologischen Charakter des Christentums und seiner Liturgie hat, wird eine solche Theologie des liturgischen Gewandes verständlich.

Eine Theologie des Gewandes, wie sie hier skizziert wurde, ist von großer Bedeutung. Mit Recht fragt Kunzler, ob nicht ohne einen solchen Ansatz die liturgische Kleidung eines Tages als funktionslos und unverständlich abzuschaffen sei.<sup>35</sup> Nur im Rahmen der dargelegten theologischen Ausdeutung erscheint das liturgische Gewand als Ausdruck der kreatürlichen Bezogenheit des Menschen auf Gott, aber auch seiner

---

<sup>34</sup> M. Kunzler, *Indumentum salutis*, 61. Er führt weiter aus: »So steht das festliche Kleid zur Feier der Liturgie (beim Klerus ebenso wie bei den Laien) in direkter Kontinuität zur Symbolik des Taufkleides; es war (und ist) weit mehr als eine Kenntlichmachung des Vorstehers oder der Rangstufen der anderen 'Hierourgen', sondern dient der anamnetisch-proleptischen Symbolisierung der neuen Wirklichkeit der Christenexistenz, wie sie 2 Kor 5,2b ausdrückt und in der Feier der Liturgie ständig neu aktualisiert wird. Das Alltagskleid kann dies nicht leisten; könnte es dies, es wäre auch niemals zur Ausbildung eines eigenen Taufkleides gekommen. Das Alltagskleid steht eben für die existentiellen Bezüge des Alltags, in dem die Erfordernisse dieses Äons im Vordergrund stehen und nicht die Verwiesenheit des Menschen auf Gott ... Für die eigentliche liturgische Gewandung der Kleriker ergab sich freilich eine andere Entwicklung: Man behielt für die zelebrierenden Kleriker die spätantike Feiermode bei, als sich bei der Gemeinde, insbesondere in Folge der Völkerwanderung, andere Kleidformen durchgesetzt hatten. Erst damit wurde diese Gewandung zu einer eigenen 'liturgischen Kleidung', noch ergänzt durch die Insignien staatlichen Ursprungs nach der konstantinischen Wende. Dies führte dazu, daß die liturgische Kleidung aufgrund ihres Unterschiedes zum gewöhnlichen Kleid zur rangmäßig exakt abgegrenzten Unterscheidung der Amtsträger in der liturgischen Versammlung wurde. Das Festhalten an antiquierten Formen mußte aber dann, wenn es nicht auf der Grundlage einer Theologie des Kleides an sich geschah, derart theologisch legitimiert werden, indem man den einzelnen Gewandstücken eine nachträgliche symbolische Bedeutung gab« (ebd., 62f.).

<sup>35</sup> Vgl. hierzu auch E.J. Lengeling, *Wort, Bild, Symbol in der Liturgie*, in: LJ 30 (1980) 230-242, bes. 240-242.

eschatologischen Vollendung, die im Heilsgeschehen der Inkarnation und Auferstehung gründet und in der Feier der Liturgie ihre proleptische Erfüllung findet.<sup>36</sup> Die Entfremdung vom Alltäglichen, die im liturgischen Gewand zum Ausdruck kommt, gehört konstitutiv zu ihm, sie erklärt sich aus der Entfremdung des Gläubigen von der »Welt« und seiner Sehnsucht nach der letzten »Heimat im Himmel«: »Weil dieses Leben höher ist als das, wozu die gewöhnliche Wirklichkeit Gelegenheit und Ausdrucksform gibt, so nimmt es sich die entsprechenden Weisen und Gestalten aus jenem Bereich, in dem es sie allein findet, nämlich aus der Kunst. Es spricht in Maß und Melodie, es bewegt sich in feierlicher, gebundener Gebärde; es kleidet sich in Farben und Gewänder, die nicht dem gewöhnlichen Leben angehören.«<sup>37</sup> Alfons Kirchgässner betont gleichfalls den Entfremdungscharakter als konkreten Ausdruck für das Leben im Glauben; unter Hinweis auf das Wort »fromm« legt er dar, daß es sich von »fremd« ableite und damit aussage, daß der Glaubende »fremd« für das Alltägliche bzw. für die diesseitige Welt sei.<sup>38</sup> In diesem Sinn kommt dem liturgischen Gewand ein »fremder« Charakter zu, und zwar auf Grund seines eschatologischen Gehaltes, der sich in ihm ausdrückt.

Noch ein Wort zum liturgischen Gewand als *Amtskleidung* des Liturgen. Ihr Sinn läßt sich aus der Bedeutung des kirchlichen Amtes erfassen. Michael Kunzler<sup>39</sup> schlägt vor, in der Amtstheologie besser von einer Christusikonographie als von Christusrepräsentanz zu sprechen. Christus bedient sich nämlich des Priesters als einer menschlichen Ikone, durch die er heilswirksam handelt.<sup>40</sup> Nach Bischof Kurt Koch ist das Amt jener »Raum der Anwesenheit Gottes nach Art der Schekinah«, die der orthodoxen Lehre von der Identität der Gnade mit dem göttlichen Weltbezug »kat' enérgeian« gleichkommt: »Im liturgischen Gegenüber des Priesters manifestiert sich heilssicher die Gnade als Weltbezug der Trinität, wie sie in der Inkarnation des Logos menschliche Ästhetik annahm.«<sup>41</sup> Der Priester leistet den Dienst der ikonographischen Gegenwärtigsetzung des eigentlichen Liturgen Christus. Dies bedeutet für das priesterliche Gewand, daß es keine Kultkleidung ist, wie sie in anderen Religionen vorkommt, es gehört zur Darstellung der liturgischen Symbolik und des sakramentalen Gegenüber Christi zur Gemeinde.

Kurz gesagt, es geht bei der liturgischen Gewandung letztlich nicht um eine Berufskleidung, auch nicht um ein schmuckhaftes Kleid aus Anlaß der Festlichkeit, der mit ihm zum Ausdruck kommt, sondern um eine *theologische* Aussage: In dem Gewand ist eine Grundaussage der Sakramententheologie enthalten, nämlich die der Neuschöpfung des Menschen in Christus. In einer zweiten Hinsicht werden mit dem liturgischen Gewand die unterschiedlichen Dienste in der Liturgie im Sinne eines sakramental-ikonographischen Ge-

---

<sup>36</sup> Kunzler bezieht dies mit Guardini auf das weiße Linnen der Albe: Sie ist zwar in der Allegorese immer wieder auf die Reinheit des Menschen bezogen worden, aber wahre Reinheit steht nicht moralisierend einfordernd am Anfang, sondern am eschatologischen Ende als Erlösungstat Gottes.

<sup>37</sup> R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie*. Freiburg-Basel-Wien 1983, 101.

<sup>38</sup> A. Kirchgässner, *Der Mensch im Gottesdienst*, in: LJ 15 (1965) 229-238. Er schreibt: »Das Wort fremd, vom althochdeutschen fram, besagt soviel wie vorwärts, entfernt, weg; fromm heißt fremd, also in einer entfernten, jenseitigen Welt heimisch. Diese jenseitige Welt kommt zu uns über die Grenze in der liturgischen Feier, und zwar in Zeichen, die nicht aufgehen, nicht aufgehen können in diesseitigen Vorstellungen, die also etwas Fremdartiges wie ein Gewölk um sich haben« (233).

<sup>39</sup> M. Kunzler, *Indumentum salutis*, 70f.

<sup>40</sup> Eine solche Christusikonographie gilt es noch systematisch zu entfalten, vor allem gegen jede Form des Klerikalismus.

<sup>41</sup> K. Koch, *Kirchliches Leben im Zeichen des Mysteriums Gottes*, in: A. Schilson (Hg.), *Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege christlicher Spiritualität*, Mainz 1989, 298-332, bes. 320-322.

genüßers ausgedrückt, gleichsam wie zur »Garantie«, denn im Handeln des Amtsträgers wird dem Gläubigen unverbrüchlich zugesagt, daß Christus in ihm sein Heil wirkt.

### 3. Die neuen Sinne des Glaubens

Noch ein dritter Aspekt ergibt sich aus dem vorgestellten sakramententheologischen Ansatz der Eucharistie als Neuschöpfung in Christus. Metropolit Philaret von Moskau gibt zu bedenken: »Kein einziges der Mysterien der geheimsten Weisheit Gottes darf uns fremd oder völlig transzendent erscheinen, sondern wir sollen in aller Demut unseren Geist an die Kontemplation der göttlichen Dinge gewöhnen.«<sup>42</sup> Mit anderen Worten: Das Dogma, das eine geoffenbarte Wahrheit ausdrückt, welche wie ein unerforschliches Mysterium erscheint, muß von uns durch einen seelischen Prozeß so erschlossen werden, daß wir nicht das Mysterium unserer Erkenntnisweise anpassen, sondern selbst eine tiefgreifende Umgestaltung und Umwandlung unseres Geistes durchleben, um zur Erfahrung fähig zu werden. Dazu muß der Christ einen bedeutenden Teil seines Lebens im Gotteshaus verbringen.<sup>43</sup> Denn die Liturgie führt leiblich und sinnhaft nachvollziehbar in den Glaubensvollzug. Johannes Chrysostomus sagt hierzu: »Christus hat uns die Möglichkeit gegeben, uns von seinem Leibe zu sättigen; dadurch erhob er uns zu einer noch engeren Freundschaft und zeigte uns seine Sehnsucht nach uns, denn er gibt sich nicht denen, die ihn nur schauen möchten, sondern jenen, die ihn betasten und essen wollen, die sich in seinen Leib einpflanzen, sich mit ihm vereinigen und die ihre ganze Sehnsucht nach ihm sättigen wollen.«<sup>44</sup>

Der Mensch hat den Auftrag, in seinem Leben das Übermaß göttlicher Liebe und Schönheit leibhaft auszubuchstabieren.<sup>45</sup> Nicht äußerliche Tugendakrobatik, sondern die lebenslange Ausprägung des innersten »Bildes« der Schöpfung, wie es die Jünger in der verklärten Gestalt des Menschensohnes schauen durften, ist das Ziel gläubiger Existenz. Davon spricht Paulus, wenn er das Wachsen in der Erkenntnis Jesu - fern von jeder bloß geistigen Erhebung - als leibliche Ausprägung des Christusbildes im eigenen Dasein versteht. Diese leibliche Ausprägung beginnt mit der *Wachheit des Geistes in den Sinnen*. Die Spiritualität des christlichen Glaubens in Ost und West lautet nicht wie die Anweisung fernöstlicher Meditationspraktiken: Augen schließen, leer werden, sondern: die Augen öffnen, die Wunder der Schöpfung und des Menschen schauen. Ohne die Öffnung der Sinne gibt es keinen Glauben, keine Theologie und keine Spiritualität.<sup>46</sup> Kein Heil oh-

---

<sup>42</sup> Predigten und Ansprachen von Bischof Philaret. Moskau 1844 (in russischer Sprache), 2. Teil, 87.

<sup>43</sup> Der russische Theologe Pavel Florenskij schreibt, wenn auch eher in polemischer Absetzung: »Es wird erzählt, daß man das Schwimmen im Ausland jetzt an Geräten, auf dem Boden liegend, lernt. Genau so kann man auch Katholik oder Protestant werden - nach Büchern, ohne irgendwie mit dem Leben in Berührung zu kommen - im eigenen Arbeitszimmer. Aber um orthodox zu werden, muß man augenblicklich in das Element der Orthodoxie selbst eintauchen, orthodox zu leben beginnen - einen anderen Weg gibt es nicht.« P. Florenskij, *Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit*, in: *Östliches Christentum. Dokumente*. Hrsg. von N. von Bubnoff und H. Ehrenberg. Bd. II, München 1925, 21.

<sup>44</sup> Zit. nach D. Staniloae, *Die Eucharistie als Quelle des geistlichen Lebens*, 13f.

<sup>45</sup> Im Licht der Bibel hat das Heil nichts Juridisches an sich, es ist kein Richterspruch. Das hebräische Verb *yacha* bedeutet: jemanden ins Weite, ins Wohlbehagen führen. Im weitesten Sinne besagt es: befreien aus Gefahr, Krankheit, Tod, und schließlich *heilen*, was ganz genau die Wiederherstellung des vitalen Gleichgewichtes bedeutet. Das Substantiv *yecha*, Heil, bezeichnet die totale Befreiung, die schließlich zum Frieden - schalom - führt.

<sup>46</sup> Die Theologie der Sinne hat nichts mit einem oberflächlichen Naturalismus gemeinsam, da sie die Erfahrungskraft menschlicher Möglichkeiten übersteigt und auf Christus zurückführt. Nach Johannes von Damaskus, bei dem sich die Theologie der Sinne vorgebildet findet, hat der ewige Sohn Gottes aus den vielen Elementen der Erde die Materie seines irdischen Leibes angenommen, um sie in der verklärten Gestalt der kommenden Weltzeit heimzunehmen zu seinem himmlischen Vater.

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

Das Geschenk der geheilten Kreatürlichkeit befähigt den Menschen, in seinem Leben dem Herrn »leibhaft« zu entsprechen und alles Erdhafte in die Beziehung zu Christus hineinzunehmen. Was damit gemeint ist, hat Konrad Weiß in seinem Gedichtzyklus »Wettlauf des Knechtes mit Gott, mit der Erde und dem Menschen«<sup>47</sup> verdeutlicht. Als der Mensch im »Wettlauf« mit seinem Schöpfer zu sehr damit beschäftigt ist, »himmlisch« sein zu wollen, hält Gott ihn schließlich an und ruft ihm zu: »Irdisch hab' ich dich gewollt!« Wer vom Himmel träumt oder »vollkommener« sein möchte: eindeutiger, friedvoller, froher und entschiedener, steht in der Gefahr, den Boden unter den Füßen zu verlieren, schließlich sogar Gott selbst. Nicht im Himmel, auf der Erde will Gott seinem Geschöpf begegnen. Der Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf muß vom Menschen eingehalten, aber auch »verwandelt« werden: Irdisch hat der Knecht seinen Herrn zu suchen und zu finden. Liturgie, Gebet und Studium der Heiligen Schrift haben das eine Ziel, daß der Mensch geerdet wird und ganz erdverbunden, eben »irdisch« bleibt.

So enthält der Glaube an den Menschensohn nicht nur eine Theologie der Sinne, sondern auch eine *Theologie des Leibes*. Er ist das Ende der Wege Gottes, und ohne den Leib gibt es keinen Glauben. Leibhaftig sollen die Gläubigen, sagt Bonaventura, »durch ihr *Tun* sichtbar werden lassen, daß sie durch den Glauben zur *Erkenntnis* der Wahrheit gelangt sind«<sup>48</sup>. Dann wird ihnen leibhaftig zuteil, was die Jünger auf dem Berg Tabor in der verklärten Gestalt des Erlösers schauen durften.

Die Verklärung auf dem Berg Tabor war keine beiläufige Episode im Leben Jesu, sondern enthält eine universale Aussage über den Menschen und den Kosmos. Die ganze Schöpfung ist in das Licht der Verklärung des Menschensohnes aufgenommen. Kosmos, Mensch und Zeit haben schon jetzt Anteil am neuen Leben des Auferstandenen und gehen so ihrer vollendeten, ewigen Gestalt in der Ewigkeit entgegen. Ausdrucksgestalten dieses neuen, verklärten Lebens sind das Bild und der liturgische Raum, die immerwährende Stundenliturgie im Rhythmus des nicht untergehenden Lichtes und im Verlauf des Herrenjahres die Feier der Stationen des Heils, weiterhin die Größe und Würde des menschlichen Lebens, die auf dem Antlitz des Menschen widerstrahlen, und schließlich das Übermaß der göttlichen Schönheit, das den Menschen zu einem neuen Tun und zu einer neuen Gemeinschaft im Glauben anleitet und ihn mit allen Sinnen leibhaft dem wiederkommenden Herrn entgegengehen läßt.

Über die Vereinigung, die sich in der Liturgie leibhaft nachvollziehbar ereignet, führt Symeon der Neue Theologe aus: »Wir werden zu Gliedern Christi und Christus wird zu meinen Gliedern, Christus wird zu meiner Hand, mit dem Unwürdigen, zu meinem Fuß. Und ich, der Unwürdige, bin die Hand Christi, der

---

<sup>47</sup> K. Weiß, *Gedichte 1914-1939*. München 1961, 134-147, hier 134 (1. Strophe).

<sup>48</sup> Zit. nach W. Dettloff, *Die Geistigkeit des hl. Franziskus*, in: *WW 19* (1956) 197-211, hier 205.

**Fuß Christi. Ich bewege meine Hand, und meine Hand ist der ganze Christus. Wenn du es willst, kannst du zu einem Glied Christi werden. Aber nicht nur ich mit meinen Gliedern gehöre Christus, sondern ein jeder andere Gläubige, der an seinem Leib und an seinem Blut teilhat. Dadurch empfinden wir uns alle wie ein einziger in Christus.«<sup>49</sup> Der Prozeß der Vereinigung bedarf aber immer neu der Reinigung und Läuterung: »Aber damit mein Mund Christi Mund werden kann oder der Mund Christi mein Mund werden kann, muß mein Mund geläutert werden, denn ich muß mich selbst läutern, damit Christus durch meinen Mund nur seine lautereren Worte aussprechen kann, oder damit ich durch seinen Mund seine lautereren Worte ausspreche. Ich werde somit zu einem vollgültigen Glied Christi. Dasselbe gilt auch für meine Augen und für meine Hand, wenn sie Christi Hand und Auge werden: sie müssen lauter sein, damit Christus alles durch meine Augen in Lauterkeit anschauen und durch meine Hand seine Taten, seine Werke vollbringen kann. Schon vor der Heiligen Kommunion bemühe ich mich einerseits, diese Lauterkeit zu erwerben, andererseits läutert uns Christus selbst, indem er sich uns in der Kommunion hingibt.«<sup>50</sup>**

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

#### **4. Die neue Zeit der Erfüllung**

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

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

---

<sup>49</sup> Zitiert nach D. Staniloae, Die Eucharistie als Quelle des geistlichen Lebens, 25f.

<sup>50</sup> D. Staniloae kommentiert: »Und wenn Theophanes von Nikäa vom Priester verlangt, daß seine Hand, die den Leib des Herrn hält, reiner als das Löffelchen sei, und sein Mund, der diesen Leib empfängt, reiner als der Kelch sei, denn die Reinigung der Hand und des Mundes bedeuten eine auf das Innere zielende Bemühung, so gilt dieses auch für die Gläubigen, welche die Kommunion empfangen. Deswegen fasten und beichten die Gläubigen vor der Kommunion, sie versöhnen sich mit ihren Schuldner und halten sich fern von jeder Sünde. All diese Zeichen der Spiritualität führen durch häufige Wiederholung der Gläubigen zu einer in ihrem Wesen tief eingepprägten Spiritualität, die zu einem Merkmal ihres Lebens wird« (ebd., 26).

## a. Herrenjahr

Gregor von Nazianz gehört zu den ersten, die vom liturgischen »Heute« des Heils gesprochen haben. Seine Worte, die schon angeführt wurden, sind in den großen Osterkanon der byzantinischen Liturgie eingegangen: »Gestern wurde ich mit Christus gekreuzigt, heute werde ich mit ihm verherrlicht. Gestern wurde ich mit ihm getötet, heute werde ich mit ihm zum Leben erweckt. Gestern wurde ich mit ihm begraben, heute bin ich mit ihm auferstanden.«

Das in der Liturgie gegenwärtig erfahrene Heil wird in der Feier des Herrenjahres entfaltet, jedoch gemäß den Facetten der einzelnen Festinhalte. Das Heil ist hier und jetzt neu gegenwärtig, und zwar unter den eucharistischen Gestalten von Brot und Wein, aber so, daß nicht nur Christus, sondern auch die von ihm gewirkten Heilstaten sakramental gegenwärtig werden - zum Heil jedes Menschen, wie Gregor von Nazianz betont: »Wie viele Feste, den jeweiligen Geheimnissen Christi entsprechend, werden mir doch geschenkt! Doch alle haben sie nur ein Ziel: meine Vollendung und Neugestaltung und meinen Aufstieg zum ersten Adam!«<sup>51</sup>

Es gibt kein heilsgeschichtliches Gestern oder Morgen; beides wird vielmehr für den Gläubigen eingeholt im Heute der Liturgie und ihrer Feier im Herrenjahr. Die Liturgie ergründet das Geheimnis des Glaubens nicht denkerisch, alles drängt in das Gotteslob, das die versammelte Gemeinde aller Gläubigen Gott entgegenbringt. Hierzu heißt es bei Pseudo-Dionysios: »Nicht alle Geheimnisse können wir feiern, noch sie verstehen und anderen erklären. Jedoch die Geheimnisse, die von dem gotterfüllten Hierarchen im Anschluß an die heiligen Schriften gepriesen und liturgisch in den Mysterien vollzogen werden, wollen wir, soweit es uns möglich ist, besprechen, nachdem wir zuerst gebetet haben, damit das Geistwehen der heiligen Heilsordnung uns erfülle.«<sup>52</sup>

Im »Jahreskranz der Güte Gottes«, wie das Herrenjahr auch bezeichnet wird, bricht die neue Zeit der Auferstehung in unsere Tage, Wochen, Jahre ein und durchdringt unsere alte Zeit. Jetzt, »heute«, können wir an der neuen Zeit des Heils teilnehmen. Das Heute des lebendigen Gottes, in das der Mensch eintreten darf, ist die »Stunde« Jesu, in der sich alle Zeit erneuert. Nicht aus der ersten Schöpfung bricht der Tag an wie jene Tage, von denen es heißt: »Es wurde ein Abend und es wurde ein Morgen«, der österliche Psalm heißt hingegen: »Das ist der Tag, den der Herr gemacht hat, wir wollen uns freuen und jubeln« (Ps 117,24). Es ist kein Tag wie die anderen, nach dem Rhythmus von Sonnenaufgang und -untergang, vielmehr schenkt Christus das Licht des Lebens, die Fülle der Zeit. Der Tag der Auferstehung bricht nicht wie eine Erinnerung oder wie ein abstraktes Ideal ein, es ist die immerwährende Energie des Heiligen Geistes in unsere Zeit hinein. Der Tag der Auferstehung schenkt der Zeit gleichsam sakramentalen Charakter, denn die Feier des Herrenjahres enthält, was sie feiert.

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

---

<sup>51</sup> Gregor von Nazianz, Auf die Erscheinung Gottes oder die Geburt des Erlösers, 38. Predigt, 38 (PG 36,312ff.).

<sup>52</sup> Ps.-Dionysios, Hier. eccl. 3,11 (zitiert nach BKV Bd. 2 [1911] 138).

Im Ablauf des Gnadenjahres teilt der Herr seiner Kirche die Fülle seines Geheimnisses mit. Die heilige Woche vorbereitend, sind da zuerst die sieben Wochen der großen Fastenzeit, in der wir die Stadien der Rückkehr der neuen Schöpfung ins Paradies durchleben, und das Osterfest weiterführend folgen die sieben Wochen bis Pfingsten. In der Mitte des Herrenjahres steht Ostern. Der Ostertag ist die Erfüllung der Großen Woche, die ihrerseits sakramentalen Charakter hat. Während der sieben Tage vor Ostern wird das liturgische Gewicht der ersten Schöpfung nicht außer Kraft gesetzt, es erfüllt sich vielmehr, indem es zum Ereignis der neuen Schöpfung in Christus wird. Dem Ostertag folgt keine chronologische Woche mehr, sondern die Hindehnung jenes Tages, der keinen Abend kennt. Während dieser alles erneuernden Woche wird die Osterliturgie immerfort gefeiert, nicht wiederholt, ist sie doch jedesmal neu. Diese eigentlich sakramentale Woche wird zum Prototyp, zum Prägstock aller Wochen des liturgischen Jahres. Der heilige Gregor von Nyssa sagt: »Der Christ lebt die ganze Woche seines Lebens das einzige Ostern und läßt diese Zeit Licht werden.«<sup>53</sup> Origenes betont: »An keinem einzigen Tag feiert der Christ nicht Ostern.«<sup>54</sup> Der Auferstehungstag überstrahlt das ganze Jahr, verwandelt es und dringt in die kleinsten Parzellen der Zeit vor. Wir bitten: »Gib uns heute unser wesentliches Brot«, das Brot dieses wesentlichen Tages (gemäß der Übersetzung der Kirchenväter von »hyperousios« als »super-essentialis«). Der sakramentale Tag, an dem immer wieder die Wandlung unseres Lebens in die neue Zeit des Glaubens gefeiert wird, ist der Sonntag, der Tag des Herrn (Apk 1,10). Von der Eucharistie her ist der Sonntag die befruchtende Anamnese, welche uns die ewige Liturgie vergegenwärtigt und daran teilnehmen läßt. Am »Tag der Versammlung« nehmen die Gläubigen die Kommunion aller Heiligen in der Trinität vorweg. Da »der Vater immerfort wirkt« (Joh 5,17), ist es ein Ruhetag, aber der Ruhe Gottes, also schöpferische Liturgie, wie Origenes betont: »Der Vollkommene, der in Worten, Taten, Gedanken immer mit dem Wort Gottes beschäftigt ist, lebt stets in den Taten des Wortes, und alle Tage sind für ihn Sonntag.«<sup>55</sup>

## b. Stundenliturgie

Der Anlaß zur Feier der Stundenliturgie, wie er gerade in den Hymnen erscheint, ist die Erfahrung des Kosmos, vor allem im Aufgang und Niedergang der Sonne, des Tageslichtes. Die tägliche Erfahrung wird im Licht des Glaubens auf Christus und das Erlösungsgeschehen hin gedeutet. Einer der ältesten Hymnen ist das »Phos hilaron«.<sup>56</sup> Es kommt gegenwärtig in der römischen Stundenliturgie am Donnerstag der zweiten und der vierten Woche vor und bildet den Höhepunkt der byzantinischen Vesper. Der Hymnus preist Christus als das Licht, das den Menschen erleuchtet:

*Freundliches Licht, Abglanz der Herrlichkeit  
des unsterblichen, himmlischen Vaters,  
der allheilig und selig ist,  
Jesus Christus.*

<sup>53</sup> Gregor von Nyssa, In Christi resurrectionem. Oratio II (PG 46,628CD).

<sup>54</sup> Origenes, Contra Celsum 8,22.

<sup>55</sup> Ebd.

<sup>56</sup> Schon Basilius bezeugt ihn als alte Überlieferung. Die byzantinische Tradition schreibt den Hymnus dem Martyrer Athenogen (gest. um 169) zu. Sein Ursprung ist nicht später als im 3. Jh. anzusetzen.

*Gelangt bis an der Sonne Untergang,  
da wir schauen das abendliche Licht,  
lobsingen wir dem Vater und dem Sohn  
und Gott, dem Heiligen Geist.*

*Würdig bist Du, zu jeglicher Zeit  
gepriesen zu werden mit beseligten Stimmen.  
Gottes Sohn, der Du das Leben schenkst,  
Dich verherrlicht das Weltall.*

Im Hymnus »Phos Hilaron« finden sich Gedanken und Symbolworte wieder, die für die frühe Kirche in ihrem Gebet entscheidend waren, speziell ihre schöpfungstheologische Lichtsymbolik.<sup>57</sup>

Die Taufsymbolik von Christus als Licht des neuen Lebens, die der Hymnus anspricht, wird auf die Symbolik von Christus als die »Sonne der Gerechtigkeit« ausgeweitet. Er ist das »aufgehende Licht aus der Höhe«, das Zacharias im *Benediktus* (Lk 1,78) besingt, das in der römischen wie in der byzantinischen Stundenliturgie seinen Platz hat. Aufgang und Untergang der Sonne werden in diesem neutestamentlichen Gesang zum Symbol für das aufgehende Licht aus der Höhe, das alle Menschen erleuchtet. Das Symbol der Sonne wird jedoch bejahend und verneinend, offenbarend und verhüllend zugleich verwendet: Die Sonne, die am Abend ihren Lauf vollendet, und der Mensch, der sein Tageswerk erfüllt hat, stehen nicht am Ende, sondern unter dem Zeichen einer sich erschöpfenden und doch sich wieder erneuernden Lebenskraft. Sie weisen über sich hinaus auf jenes Licht und Leben, das keinen Untergang und keine Erschöpfung kennt. Wie jedes Symbol hat auch das Licht apophatischen (verneinenden) und kataphatischen (dem Gemeinten angemessenen) Charakter. Das Licht der Sonne kann nur dann auf Christus, das wahre Licht, hinweisen, wenn wir in diesem Symbol alle Begrenztheit und Vergänglichkeit verneinen; und doch bleibt es gültiges Symbol, denn Christus selbst hat sich als Licht der Welt bezeugt. Kein Symbol, auch nicht das der Sonne, kann die Unauslöschlichkeit dieses Lichtes anzeigen. Geht also das Sonnenlicht am Ende des Tages zur Neige, gilt es zu wissen, daß das wahre Licht keiner Finsternis verfällt und den Menschen nicht der Finsternis überläßt. Vielmehr wird der milde abendliche Glanz der Sonne zur Verheißung eines neuen Tages. Die abendliche Sonne bleibt, selbst wenn sie untergeht, kein Symbol des Untergangs, sondern wird zum Symbol unvergänglichen Lichtes. Hier erfüllt sich, um was die Emmausjünger bitten: »Herr, bleibe bei uns, denn es will Abend werden, und der Tag hat sich geneigt« (Lk 24,29), nach der Auferstehung des Herrn ein Wort voller Zuversicht und Gewißheit.

Der Glaube bedarf solcher kosmischen Symbole, wie sie das Licht und die Sonne sind, denn in ihnen drückt sich die Sieghaftigkeit des Glaubens aus. Der Glaube kann sich solcher Symbole nicht entledigen, weil sie in der Schöpfung und im Vollzug des Lebens den Glauben im Ablauf der Welt und der Zeit verorten und den Menschen in die Dimension des neuen Lebens in Christus erheben. Jesus selbst bringt das Reich Gottes in Form von Gleichnissen zum Ausdruck und bedient sich dabei nicht nur einer bildhaften Sprache, sondern setzt inmitten des Kosmos Zeichen für den Anbruch der neuen Lebenswirklichkeit.

---

<sup>57</sup> Vgl. zu den folgenden Ausführungen M. Schneider, *Zum Beten mit den Psalmen*. Köln 1999; H.-J. Schulz, *In deinem Lichte schauen wir das Licht*. Mainz 1980.

Ohne Symbolschau und ihre Meditation gibt es keine Verinnerlichung der Offenbarung. Symbole können nicht beweisen, doch vermitteln sie, wenn man auf sie eingeht, die nachhaltigste Überzeugung. Die Evangelien lassen keinen Zweifel daran, daß die Botschaft vom Reiche Gottes dem Menschen in Gleichnissen und Symbolen zuteil wird. Programmatisch für die Botschaft vom Gottesreich heißt es in Mk 4,11-13: »Euch ist das Geheimnis des Gottesreiches gegeben; denen aber, die draußen sind, wird alles in Gleichnissen zuteil, auf daß sie hinsehen und doch nicht sehen, hinhören und doch nicht verstehen« (Jes 6,9). Und er sprach zu ihnen: »Ihr versteht diese Gleichnisse nicht? Wie werdet ihr dann alle Gleichnisse verstehen?«

Das Mysterium des Glaubens wird in Gleichnissen erfahrbar. Der Unterschied zwischen denen, »die draußen sind und nicht sehen«, und denen, die das »Geheimnis erkennen«, liegt in der Art und Weise des Sehens und Hörens, die Glauben und Unglauben voneinander trennt. Wer »draußen« ist, dem bleibt das Gleichnis des Glaubens eine »Para-bolé« des »Diá-bolos«; wer jedoch »von innen« hört und glaubt, dem wird das Gleichnis (die Parabolé) zu einem »Sym-bolon«, einem wahrhaft »Zusammengefügt«.

Das kosmische Symbol des Lichtes ist aber nicht die einzige Deutungsweise der Stundenliturgie. Es kommt ein zweites Element hinzu, nämlich die »Erinnerung« an das Heilsgeschehen in Christus, besonders an seine Passion. Die Glaubensaussagen von Schöpfung und Erlösung werden in der Tagzeitenliturgie miteinander verbunden zum Bekenntnis auf Christus als Herrn aller Zeit. Die erwähnte heilsgeschichtliche, soteriologische Ausrichtung dieser kosmischen Lichtsymbolik kommt besonders in den römischen Hymnen zur *Terz*, *Sext* und *Non* zum Ausdruck: Die Symbolik des Sonnenlaufs wird an die jeweilige Tageszeit und deren heilsgeschichtliche Bedeutung angebunden, sie eröffnet dem Tagewerk des Christen und dem Ablauf der Tagzeiten eine neue Dimension, die über die Schöpfungssymbolik von Kosmos, Aionen- und Zeitenablauf hinausgeht, denn alles wird gesehen und gedeutet mit Blick auf das heilsgeschichtliche Erlösungsgeschehen in Christus. Die Zeiten werden so zum Spiegelbild jenes »Zeitenpleroma« (Eph 1,10), das nicht von Kosmologie, sondern vom Heilswerk Christi bestimmt ist. Der Kairos einer jeden Zeit steht unter dem Hoffnungszeichen von Kreuz und Auferstehung.

Was sich während des Herrenjahres in der Abfolge der verschiedenen Feste als eine innere Einheit darstellt, läßt sich durch Überlegungen zur Stundenliturgie noch vertiefen. Die Kirche versteht die Feier der Eucharistie und des Stundengebets als die beiden Grundformen der »Liturgie«.<sup>58</sup> Um das örtlich und zeitlich begrenzte Ausmaß zum universalen Maß auszuweiten, schuf die Kirche ein auf einen Zeitraum von 24 Stunden konzentriertes Gottesdienstleben, das mit der Vesper beginnt, die den vorbereitenden und alttestamentlichen Charakter des Evangeliums symbolisiert, und dann seinen Höhepunkt am Morgen in der eucharistischen Liturgie findet. Jede Hore ist ein Herrengedächtnis, so daß sich von selbst der Vergleich mit dem Jahr des Herrn aufdrängt. Die Stundenliturgie projiziert die Thematik des Herrenjahres gleichsam auf einen Tag. So wird jeder Tag zu einem Kirchenjahr in Tagesprojektion. In der Mitte des Tages steht wiederum das Paschamysterium. Das Gebet zu den Stunden des Tages hat seine Mitte im Gedächtnis der Eucharistiefeier, so daß die Stundenliturgie zu einer täglichen Osterfeier wird, von der Einsetzung des Abendmahls und dem Ölbergleid bis hin zum Todesleiden und der Auferstehung und Wiederkunft. Genau diesem Passions- und Osterweg des Triduum Sacrum geht die Abfolge der Horen in der Stundenliturgie nach. Bei der ersten Vesper entdecken wir das Thema »Schöpfung«. Die Lesehore spricht von der

---

<sup>58</sup> Deshalb ist auch besser von »Stundenliturgie« zu sprechen.

Wiederkunft. Die Terz bedenkt im Hymnus die Herabkunft des Heiligen Geistes. Die Sext erwähnt die Arbeit im Weinberg des Herrn. Die Non erinnert an den Tod des Herrn, des Lammes, das uns durch sein Blut erkaufte, und zugleich an die Kraft seines Namens, die sich beim Wunder des Petrus und Johannes an der Tempelpforte offenbart. In dem Magnifikat der Vesper klingt das Lob der Menschwerdung auf. An anderen Tagen schauen wir bei der Sext auf Petrus, der in Jaffa beim Gebet seine Vision von der Eingliederung der Heiden in die Kirche hatte. Bei der Non ist die Rede von dem Engel, der dem Hauptmann Kornelius den Weg zur Taufe weist, oder von den ausgebreiteten Armen des Gekreuzigten. Jeden Freitag gehen wir einen kleinen Kreuzweg, zur Stunde der Terz über die Straße zur Kreuzigung, bei der Sext zum Kreuz, bei der Non hören wir von der Begnadigung des Schächers.

Nicht die Quantität, sondern die Qualität der einzelnen Horen ist seit der frühen Kirche entscheidend. Der Tag, wie ihn die Stundenliturgie begeht, ist eine Osterfeier, und in die einzelnen Horen fügen sich die Bilder der heiligen Drei Tage vom Leiden und der Auferstehung des Herrn. Da es täglich geschieht, entsteht ein immerwährendes Ostern. So handelt es sich in der Stundenliturgie um ein »Herrenjahr im kleinen«. Doch während in der Liturgie des Herrentages alles geschenkt wird, wird während der Stundenliturgie alles dargebracht.

Rückblickend sehen wir an den genannten Beispielen, wie sich in den Grundhaltungen der Liturgie immer neu ein Bekenntnis im Glauben zum Ausdruck bringt. Zugleich findet sich in den liturgischen Haltungen eine Grunderfahrung menschlichen Daseins, denn was wir sind und was der *Gehalt* unseres Lebens ist, drücken wir unentwegt im Alltag als *Gestalt* aus (Handschlag, Ring, Blumen, Geschenk etc.). So lohnt es sich, immer neu nicht nur über die Grundhaltungen unseres Lebens wie auch der Liturgie nachzudenken, sondern sie auch konkret einzuüben und sie mit der Kraft unseres Herzens zu beseelen.