

Michael Schneider

Logosgemäße Liturgie

Zur theologischen Grundlegung des christlichen Gottesdienstes nach Joseph Ratzinger - Papst Benedikt XVI.

Des öfteren hat sich Joseph Ratzinger mit Fragen der Liturgie und ihrer Erneuerung beschäftigt, vor allem in seinen drei Veröffentlichungen: »Ein neues Lied für den Herrn« (1995), »Der Geist der Liturgie« (2000) und »Gott ist uns nah. Eucharistie: Mitte des Lebens« (2001). Noch die letzte Buchbesprechung vor seiner Wahl zum Papst beschäftigte sich mit einem englisch verfaßten Buch über die organische Entwicklung der Liturgie.¹ Die folgenden Ausführungen wenden sich bewußt Joseph Ratzinger und seinem theologischen Verständnis von Liturgie zu, nicht bloß, weil er inzwischen als Papst Benedikt XVI. der neue Bischof von Rom ist, vielmehr finden sich in seinem Werk zahlreiche wertvolle Hilfen für ein tieferes Verständnis des christlichen Gottesdienstes. Dabei wird sich zeigen, daß sich gerade über die Theologie der Liturgie ein angemessenes Verständnis des dogmatischen Anliegens Joseph Ratzingers finden läßt.

Die theologischen Ausführungen Joseph Ratzingers haben von Anfang an Diskussionen ausgelöst. Auf sein Buch »Einführung in das Christentum« (1968) reagiert Walter Kasper im Jahr 1970 sehr heftig², indem er Joseph Ratzinger vorwirft, daß er in seinem Buch »die Vorordnung des Glaubens vor der Liebe (vgl. DS 1578) nicht mehr gewahrt« habe, ja, man müsse sogar von einem latenten »Idealismus und von der Gefahr eines Säkularismus sprechen«³; schließlich werde bei einem solchen Denkansatz »Gott zum Korrelat des Menschen« gemacht⁴. Da Joseph Ratzinger selbst zugibt, wesentlich vom Denken Max Schelers beeinflusst worden zu sein, wurde der Vorwurf laut, seine Theologie tendiere »ohne eine historisch begründete Darstellung Jesu dahin, das Reden von Jesus mit dem Reden vom Menschen im allgemeinen zu vermengen«⁵; Jesus bleibe bei Joseph Ratzinger nur ein Beispiel, das den anderen zur Nachahmung gegeben ist; Jesus wäre demnach lediglich ein »Sohn« unter vielen. Der anthropologische Ansatz Joseph Ratzingers, so lautet der Vorwurf, stelle die Christologie in den Schatten, denn er konzentriere sich mehr auf die Tugenden, die alle Menschen mit Jesus teilen können, als auf seine Besonderheiten. Jesus bleibe nur »der exemplarische Mensch [...], in dem die wahre Gestalt des Menschen, die Idee Gottes mit ihm vollends ans Licht tritt«⁶. Ja, es heißt sogar über Joseph

¹ Forum Katholische Theologie 1 (2005). Vgl. auch die Besprechung von M. Karger in: Deutsche Tagespost Nr. 49 (2005) 6. - Vgl. zu den folgenden Ausführungen auch: M. Schneider, Das Sakrament der Eucharistie. Köln ³2007; ders., Papst Benedikt XVI. Zur Einordnung des theologischen Werkes Joseph Ratzingers am Beginn des neuen Pontifikats, Köln ³2005; ders., Jesus von Nazareth. Zum neuen Buch von Papst Benedikt XVI., Köln 2007. - Vgl. zum Begriff »logosgemäße Liturgie« z.B.: J. Ratzinger, Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als communio, Augsburg 2002, 100ff.

² W. Kasper, Theorie und Praxis innerhalb einer theologia crucis. Antwort auf J. Ratzingers »Glaube, Geschichte und Philosophie«, in: Hochland 62 (1970) 152-159. Vgl. auch W. Kasper, Das Wesen des Christlichen, in: Theologische Revue 65 (1969) 182-188; J. Ratzinger, Glaube, Geschichte und Philosophie. Zum Echo auf »Einführung in das Christentum«, in: Hochland 61 (1969) 533-543.

³ W. Kasper, Theorie und Praxis innerhalb einer theologia crucis, 152.

⁴ Ebd., 156.

⁵ R.A. Krieg, Kardinal Ratzinger, Max Scheler und eine Grundfrage der Christologie, in: ThQ 160 (1980) 106-122.

⁶ J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968, 171.

Ratzinger: »Seine Betrachtung über den Sinn der Inkarnation ist daher keine Darstellung Jesu. Sie ist eine Schilderung des christlichen Lebens im allgemeinen.«⁷

Auf diese und ähnliche Einwände gegen den christologischen Ansatz Joseph Ratzingers kann hier nicht eigens eingegangen werden, da eine konkrete Arbeit am Text vonnöten wäre. Doch die Ausführungen unserer Überlegungen verstehen sich als eine erste Antwort auf solche Einwände und lassen deutlich werden, daß die Vorwürfe an dem christologischen Anliegen Joseph Ratzingers vorbeigehen, wie nun beispielhaft an seiner Definition von Liturgie deutlich gemacht werden soll.

I. Profile

Nicht zuletzt in seinem neuen Buch »Jesus von Nazareth« (2007) setzt sich Papst Benedikt mit den wesentlichen geistes- und theologiegeschichtlichen Strömungen auseinander, die bis in die heutigen Tage Denken und Glauben der Kirche bestimmen und zu einer Anfrage an ihr Verständnis menschlichen Lebens werden. Einige seien kurz angeführt, insofern sie für die Frage nach dem Wesen des christlichen Gottesdienstes von Bedeutung sind.

1. Kult - Ethos

Papst Benedikt tritt mit seinem Jesus-Buch in die Auseinandersetzung mit Adolf von Harnack, der in der Reich-Gottes-Botschaft Jesu eine doppelte Revolution gegenüber dem Judentum sah. Zum einen sei diese Botschaft nicht an das Kollektiv des jüdischen Volkes gerichtet, sondern streng individualistisch, da Jesus den Einzelnen anspreche und ihn in seiner Würde und seinem Wert hervorhebe. Ferner stehe bei Jesus nicht mehr das Kultisch-Priesterliche im Vordergrund, vielmehr sei seine Botschaft streng moralisch. Diese beiden Ansichten Harnacks übernahmen sogar katholische Exegeten.

Albert Schweitzer setzte einen neuen Akzent, indem er betonte, die Botschaft Jesu sei radikal eschatologisch, seine Verkündigung des Reiches Gottes proklamiere das nahe Weltende, nämlich das Hereinbrechen der neuen Welt Gottes, eben seiner Herrschaft. Deshalb kommt es nach Rudolf Bultmann auf die Haltung der »Stetsbereitschaft« an. Jürgen Moltmann wiederum entwickelte im Anschluß an Ernst Bloch eine »Theologie der Hoffnung«, die Glauben als aktives Eintreten in die Gestaltung der Zukunft versteht.

Katholische Theologen griffen solches Gedankengut auf und entwickelten eine säkularistische Umdeutung des Reichsgedankens mit einer neuen Sicht des Christentums, der Religionen und der Geschichte. Es wird gesagt, die Zeit vor dem Konzil sei bestimmt gewesen von einer Ekklesiozentrik, die danach in eine Christozentrik übergegangen sei. Aber nicht nur die Kirche sei Grund zur Trennung, auch Christus, wenn er nur den Christen gehöre. Deshalb ist man von der Christozentrik zur Theozentrik vorangeschritten; da aber Gott schließlich trennend zwischen den Religionen und zwischen den Menschen stehen kann, ging man zur Regno-Zentrik über. Auch Jesus habe letztlich das »Reich« verkündet, welches nun aber verstanden wird als Einsatz für die eine Welt, den Frieden, für die Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung. Der Auftrag der Religionen bestehe darin, sich für dieses Reich einzusetzen und mit der jeder Religion eigenen Identität zusammenzuwirken; andere zu missionieren, scheint nun nicht mehr nötig zu sein. Dies alles birgt letztlich die verheerende Konsequenz in sich: Gott ist verschwunden, es handelt nur noch der Mensch.⁸ Jesus jedoch, so betont Papst Benedikt, habe das Reich Gottes verkündet bzw. das »Reich der Himmel« (Mt). Jesu Botschaft ist eindeutig

⁷ R.A. Krieg, Kardinal Ratzinger, 112.

⁸ Vgl. Papst Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Freiburg-Basel-Wien 2007, 83f.

theozentrisch.

Gott offenbarte in Jesus Christus sein vernünftiges Wort, die vollkommene Wahrheit. Die Heilige Schrift ist »Theo-Logie« im Vollsinn des Wortes: Die Bibel spricht nicht nur von Gott, sie ist sein Sprechen. Bonaventura folgend, heißt es daraufhin bei Joseph Ratzinger, daß Gott selbst das eigentliche Subjekt der Theologie ist. Nur Gott kann authentisch von Gott reden. Alles theologische Reden hat sich deshalb am Wort Gottes in der Heiligen Schrift zu orientieren und muß sich in diesem Sinn als eine »geistliche Wissenschaft« ausweisen.

Dies ist aber nicht nur in einem frömmigkeitsgemäßen Sinn zu verstehen. Romano Guardini sprach Anfang der zwanziger Jahre des letzten Jahrhunderts vom Primat des Logos vor dem Ethos.⁹ Aufgabe der Theologie sei, sich selbst zu übersteigen und in der Geschichte Gottes mit den Menschen die Begegnung mit dem *Sein* Gottes zu ermöglichen. Damit greift Romano Guardini eine Sicht des Glaubens auf, die Irenäus von Lyon in die Worte faßt: Das Neue und alles Überbietende an Jesus Christus besteht darin, daß er in die Begegnung mit dem unerreichbaren Vater geführt und so die unübersteigbare Mauer niedergelegt hat, die den Menschen vom *Sein* Gottes abhielt. Die Grundaussage des Neuen Testaments lautet: »Der Mensch hat Platz in Gott gefunden.«¹⁰ Der Menschensohn erneuert das »Bild« des Menschen, dessen Leben fortan verborgen ist mit Christus in Gott. Hier bezieht sich Joseph Ratzinger bewußt auf die Aussagen von »Lumen gentium«: »Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf ... Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung« (GS 22; vgl. 21; 41). »Wer Christus, dem vollkommenen Menschen folgt, wird auch selbst mehr Mensch« (GS 41). In diesem Sinn ist für das christliche Verständnis von Liturgie immer ein Primat des Logos vor dem Ethos bestimmend: Kein Christ kann im Glauben und Leben mehr verwirklichen, als er in der Liturgie empfängt.

2. Erfahrung - Ruf

Was die Kirche in der Liturgie feiert, ist ein einzigartiges Phänomen in der Geschichte der Religionen. Der erste große Schritt der Religionsgeschichte führte, wie Joseph Ratzinger in seinem Buch »Glaube - Wahrheit - Toleranz« (2003) darlegt, zum Übergang von den Erfahrungen der Primitiven zum Mythos, während der zweite den Ausbruch aus dem Mythos brachte, und zwar in drei Weisen: »1. In der Form der Mystik, in der der Mythos als bloße symbolische Form desillusioniert und die Absolutheit des unennbaren Erlebnisses aufgerichtet wird. Faktisch erweist sich die Mystik dann allerdings als mythenkonservierend, sie gibt eine neue Begründung für den Mythos, den sie nun als Symbol des Eigentlichen auslegt. 2. Die zweite Form ist die der monotheistischen Revolution, deren klassische Gestalt in Israel vorliegt. In ihr wird der Mythos als menschliche Eigenmacht abgewiesen. Es wird die Absolutheit des im Propheten ergehenden göttlichen Anrufs behauptet. Dazu kommt als drittes die Aufklärung, deren erster großer Vollzug in Griechenland geschah: In ihr wird der Mythos als vorwissenschaftliche Erkenntnisform überwunden und die Absolutheit der rationalen Erkenntnis aufgerichtet. Das Religiöse wird bedeutungslos, höchstens bleibt ihm eine gewisse rein formale Funktion im Sinne eines politischen (= auf die Polis bezogenen) Zeremoniells. 3. Der dritte Weg ist erst in der Neuzeit, ja eigentlich erst in der Gegenwart zu seiner vollen Kraft gekommen und scheint noch immer seine eigentliche Zukunft erst vor sich zu haben. Sein Besonderes ist, dass er nicht einen Weg im Innern der Religionsgeschichte darstellt, sondern vielmehr deren Beendigung will und aus ihr als aus einer überholten Sache herausführen möchte ... Heute

⁹ So J. Pieper über seine erste Begegnung mit R. Guardini; vgl. J. Pieper, Noch wußte es niemand. München 1976, 69ff.

¹⁰ J. Ratzinger, Unterwegs zu Jesus Christus. Augsburg 2003, 68.

beruht die Wirkung Radhakrishnans und seiner Konzeption sicher nicht nur auf deren religiöser Kraft, sondern auf der erstaunlichen Allianz mit dem, was man heute mutatis mutandis die Kräfte der Aufklärung nennen darf.«¹¹

Die monotheistische Revolution in der Religionsgeschichte konkretisiert sich nicht in einer mystischen Erfahrung, sondern im Propheten. Hier ist nicht Identität gesucht, sondern es geht einzig und allein um das Gegenüber des rufenden Gottes. Während sich die mystische Erfahrung in überzeitlichen Symbolen ausdrückt, ist der göttliche Anruf konkret datierbar im Hier und Jetzt; damit wird Geschichte gesetzt und eingeholt. Gott wird nicht in einer mystischen Erfahrung geschaut, sondern als Handelnder erfahren, obwohl er selbst im Dunkel bleibt: »Wenn aber das Entscheidende nicht die eigene geistliche Erfahrung, sondern der göttliche Anruf ist, dann sind letzten Endes alle in der gleichen Lage, die diesem Anruf glauben: Ein jeder ist in gleicher Weise gerufen. Während in den mystischen Religionen der Mystiker 'erster Hand' und der Gläubige 'zweiter Hand' ist, ist hier 'erster Hand' überhaupt nur Gott selbst. Die Menschen sind samt und sonders zweiter Hand: Hörige des göttlichen Rufs.«¹² So steht der Glaubende nicht in einem Kreislauf des immer Gleichen, sondern in einer Geschichte, die für Neues offen ist, weil Gott selbst in ihr handelt. Dieses Verständnis des Glaubens bestimmt auch die Feier der Liturgie, denn sie führt nicht in eine mystische Erfahrungswelt, sondern bleibt geschichtlich verankert unter dem Ruf Gottes im »Heute«.

II. Konsequenzen

An den dargestellten Profilierungen, die Joseph Ratzinger am Spezifikum des christlichen Glaubens vornimmt, lassen sich wichtige Folgerungen für ein authentisches Verständnis des christlichen Gottesdienstes finden.

1. Feier der Mysterien des Lebens Jesu

Christliche Mystik kennt die Versuchung, im mystischen Akt alles vor Gott verschwinden zu lassen, so daß es scheint, ein Mystiker brauche sich nicht mehr mit der Menschheit Christi zu beschäftigen. Doch die Theologie der Mysterien des Lebens Jesu lehrt, daß es am konkreten Leben Jesu vorbei keinen Zugang zu Gott gibt. Denn, so legt die Theologie der Mysterien Jesu dar, unser Leben ist Gottes Leben selber. Die Menschwerdung des Logos besagt mehr als ein einzelnes Vorkommnis in einer fertigen Welt, sie ist ontologisch das Ziel der Schöpfung, das alles in der Welt neu disponiert. Der Logos wird nicht in einem statischen Sinn Mensch, er tritt vielmehr in die Geschichte als ihre Fülle und ihr Ende ein: Die Heilsgeschichte ist die fortschreitende Inbesitznahme der Welt durch Gott.¹³ Der Mensch existiert, weil Gott sich als Mensch wollte, so daß alles menschliche Leben zuerst und zuletzt Gottes Leben ist. Insofern muß jede christliche Anthropologie von der Christologie her entworfen werden: Der Mensch ist im vollsten Sinn Mensch, als er Gottes Existenz in die Welt hinein ist.

Es fällt auf, welche zentrale Bedeutung in der Theologie Joseph Ratzingers gerade der Inkarnation zukommt. Dabei beruft er sich auf den französischen Jesuitentheologen Henri de Lubac und seine Aussage, »der bevorzugte Platz des Mysteriums sei das *Leben Christi*. Die Taten darin seien zwar einerseits echte *menschliche* Taten, aber es seien eben auch Taten einer *göttlichen* Person. De Lubac wörtlich: 'Den Sinn des Lebens Christi fassen, heißt eindringen in

¹¹ J. Ratzinger, Glaube - Wahrheit - Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg-Basel-Wien 2003, 24f.

¹² Ebd., 36f.

¹³ Die Frage ist nur, ob Gott auch ohne die Menschheit selig wäre.

die göttliche Wirklichkeit' «¹⁴. Gott wie auch der Sinn menschlicher Existenz werden sichtbar und faßbar im Leben Christi. Joseph Ratzinger führt im Gespräch mit Peter Seewald aus: »Ich glaube, das Wesentliche ist, dass man im allmählichen Eindringen und Mitleben des Lebens Christi überhaupt erst den Lebensstoff und die Lebensgrundlage hat, in der einem das Verstehen Gottes zuteil werden kann. Die Worte Jesu sind gewiss von einer unersetzlichen Bedeutung, aber wir dürfen Christus nicht auf Worte allein reduzieren. Das Fleisch, wie Johannes sagt, gehört mit dazu, es ist das gelebte Wort, das dann eben bis ins Kreuz hineinführt. Nur wenn wir den ganzen, vitalen Zusammenhang der Gestalt Jesu betrachten, sprechen auch die Worte in jener Größe, die ihnen innewohnt.«¹⁵

Der bevorzugte Ort der Offenbarung ist das Leben Christi, wie es in der Liturgie gefeiert und vergegenwärtigt wird. Die Taten Christi sind echte menschliche Taten, in unsere Geschichte hineingestellt - aber es sind Taten einer göttlichen Person. In jeder von ihnen macht Gott sich menschlich sichtbar und faßbar. Den Sinn des Lebens Jesu Christi fassen heißt unmittelbar eindringen in die göttliche Wirklichkeit. »Wie kannst du sagen: Zeige uns den Vater? Philippus, wer mich sieht, sieht den Vater« (vgl. Joh 14,9). Das Leben Jesu ist das Mysterium schlechthin, so daß es bei Augustinus heißt: »Non est aliud Dei mysterium nisi Christus. - Es gibt kein anderes Mysterium Gottes als Christus«¹⁶, ja, es gibt kein größeres Mysterium Gottes als das Leben Christi selbst.

Jede Darlegung der Liturgie hat bei der Heiligen Schrift und der Offenbarung in Christus anzusetzen. Der christliche Glaube ist kein Produkt einer inneren Erfahrung, sondern Ereignis, das von außen auf uns zukommt.¹⁷ Dieses macht die Grundinhalte des Glaubens aus, besonders aber der Offenbarung selbst: »Trinität ist nicht Gegenstand unserer Erfahrung, sondern etwas, was von außen gesagt werden muss, als 'Offenbarung' von außen her an mich herantritt. Das gleiche gilt von der Menschwerdung des Wortes, die eben ein Ereignis ist und nicht in innerer Erfahrung gefunden werden kann. Dieses Zukommen von außen ist für den Menschen skandalös, der nach Autarkie und Autonomie strebt«¹⁸. Daraus folgt, daß die liturgische Feier kein ästhetisches oder esoterisches Erlebnis ist, vielmehr stellt sie immer auch eine Provokation dar, ereignet sie sich doch zwischen, wie Erich Przywara betont, zwischen »Viehtrog« und »Kreuz-Galgen«.¹⁹ Die grundsätzliche Frage an die Ästhetik lautet: »Zerbricht nicht das Ereignis der Kreuzigung Christi in radikaler Weise das Spiel der Kunst mit Gott?«²⁰ Das - Evangelium Jesu Christi enthält weder eine sakrale noch eine schöne Ästhetik, wie auch die Sakramente keine ästhetischen Größen darstellen, die im rein Sakralen oder Ästhetischen verbleiben.

2. Primat des Logos vor dem Ethos

¹⁴ J. Ratzinger, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart-München 2000, 175.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Augustinus, *Epist.* 187, c.11, n.34 (PL 33,845).

¹⁷ R. Guardini, *Religion und Offenbarung I*. Würzburg 1958, 227f.

¹⁸ J. Ratzinger, *Glaube - Wahrheit - Toleranz*, 73.

¹⁹ E. Przywara, *Schön, Sakral, Christlich*, in: ders., *Analogia entis*. Einsiedeln 1962, 476. Für ihn bleibt als Weg heutiger christlich-sakraler Kunst nur der Regreß durch alle Stile in den apostolischen Stil der profanen Häuser und Tische.

²⁰ E. Schlink, *Zum theologischen Problem der Musik*. Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, Tübingen 1945, 21.

Im Vermittlungsprozeß zwischen dem Christentum und der philosophischen Ethik Platons sowie der »Vorbildethik« der mittleren Stoa kam es zu einer grundsätzlichen Verschiebung, denn nun soll der Mensch durch die abbildliche Nachahmung der göttlichen Idee in Erkenntnis und Tugendleben zur Ähnlichkeit mit Gott und dadurch zum wahren Leben gelangen. Statt der paulinischen »Mimesis« und des synoptischen »Akoluthie« trat immer mehr die hellenistisch-ethische Vorstellung der »Homoiosis«, also der Verähnlichung mit Gott in den Vordergrund: Die Wirklichkeit des eigenen Lebens ist der metaphysischen göttlichen Idee anzugleichen. So gerät der heilsgeschichtliche Terminus »Typos«, nämlich das geschichtliche »Vor-Bild« als situatives Nachvollziehen des Typos Christi im eigenen Leben, ganz in den Hintergrund, indem immer mehr das Vorbildhafte in Christus betont wird. Fürst resümiert: »In der *Verbindung* der biblischen mit der hellenistischen Denkweise liegt m. E. die Ursache für die spätere *Ablösung* der 'Akoluthia'- und 'Mimesis'-Vorstellung durch die der 'Homoiosis' im Sinn der Verähnlichung mit der göttlichen Idee in Tugendliebe. Offensichtlich folgte hieraus dann auch die quasi-ethische Umdeutung der Trias-Formel 'Glaube, Hoffnung, Liebe' zu 'göttlichen Tugenden', später zu 'Pflichten gegen Gott'.«²¹ Christliche Existenz gründet aber, wie Ratzinger betont, in einem erlösten Sein, das zu einem neuen Handeln befreit.

In der abendländischen Soteriologie kam es zu einer nicht geringfügigen Akzentverschiebung, denn die Bedeutung des Lebens und Wirkens Jesu wie auch seines erlösenden Kreuzestodes (der Protestantismus machte den Karfreitag zum Feiertag schlechthin) wurde seit Augustinus vornehmlich in der Versöhnung des Sünders mit Gott und der Tilgung aller Erbschuld gesehen. Aber Gott befreit den Menschen nicht nur von aller Sünde und heiligt ihn mit seiner Gnade, er läßt ihn auch einen Blick in sein verborgenes Wesen tun, das selbst den Engeln unbekannt bleibt. Als Gott seinen Sohn am Kreuz für die Menschen dahingibt, läßt er in der Offenbarung seines dreifaltigen Wesens zugleich einen Strahl seines Lichtes, in dem er selbst wohnt, in das Leben der Menschen dringen. Somit gilt im Glauben und in der Theologie der Primat des Logos vor dem Ethos.²²

Wird der Glaube unter dem Primat des Logos verstanden, ergibt sich eine wichtige Korrektur im Verständnis dessen, worin die einzigartige Bedeutung Jesu zu sehen ist. Die Frage, wer Jesus sei, reduziert sich heute zuweilen nur noch auf die Frage, woher er denn sei. Es ist jedoch ein voreiliges, ja, falsches Verständnis von Historie zu glauben, man habe einen Sachverhalt erfaßt, wenn sein Entstehungsprozeß geklärt ist. Für das Johannes-Evangelium läßt sich Jesus nicht durch Rückführung auf Historie erkennen, sondern nur durch den Geist, also nur durch sich selbst.

Christliche Moral ist mehr als Ethik; sie ist Ausdruck der seinshaften Verwurzelung in Christus. Der Menschensohn eröffnet dem Menschen nicht nur eine neue Verhaltensweise; das Leben in Christus geht über eine Gesinnungsnachfolge hinaus, es entfaltet sich als eine neue Weise der Begegnung mit dem *Sein* Gottes. »Für uns ist Christus«, schreibt Nikolaus Kabasilas, »nicht mehr bloß ein Vorbild, das wir nachahmen sollen, auch nicht mehr nur ein Gesetzgeber, dem zu gehorchen ist. Er ist auch nicht bloß die Ursache für unsere Gerechtigkeit, sondern selber das Leben und die Gerechtigkeit in uns.«²³ Jesus Christus ist keineswegs bloß ein Idealbild menschlichen Lebens und Vorbild menschlicher Tugenden; er führt auf den Weg zu seinem Vater.

²¹ W. Fürst, Nachfolge - Nachahmung - Verähnlichung. Formen figuraler Mimesis und die entscheidende Stilfrage der Glaubensüberlieferung. Pastoraltheologische Perspektiven, in: R. Englert/U. Frost/B. Lutz (Hgg.), Christlicher Glaube als Lebensstil. Stuttgart-Berlin-Köln 1996, 45-74, hier 56f.

²² Darum verfehlt die Theologie ihren Sinn, wenn sie im rein Humanen verhaftet bleibt und nicht zur Theo-Logie wird, in der Gott zur Sprache kommt. Die Tatsache, daß Gott Einblick in sein Wesen gegeben hat, bedeutet für die Theologie, daß sie, was ihre Begründung angeht, im dargelegten Sinn vorrangig eine scientia speculativa ist und erst an zweiter Stelle eine scientia practica. Solches muß die Theologie neu bedenken, wenn sie den Primat des Logos vor dem Ethos wahren will.

²³ Nikolaus Kabasilas, Über das Leben in Christus (PG 150,612D-613A).

Augustinus schreibt: »ascendit Christus in caelum: sequamur eum«²⁴.

Alles Tun im Glauben bleibt dem Sein nachgeordnet, denn was der Mensch durch Christus in den Sakramenten und in der Liturgie empfängt, ist mehr, als er je selbst denken und verwirklichen kann. Der Logos ist die Quelle göttlichen Lebens, wie er auch der ganzen Schöpfung innewohnt und alles in ihr seine Gestalt annimmt.

Alles im Leben des Menschen ist »worthaft«, denn der Logos »hat nicht nur eine Welt gleich einem in vielfältigen Weisen inkarnierten Wort erschaffen; er hat auch ein Subjekt erweckt, das dieses Wort verstehen kann«²⁵. Das Geschenk des neuen Lebens in Christus annehmend, lernt der Mensch, seinem Leben und der Welt nicht mehr ein menschliches Siegel (nämlich das der Sünde) aufzudrücken, sondern das Siegel des göttlichen Lebens in Christus.

Die Christusförmigkeit übersteigt jede Christusfrömmigkeit, sie erwächst aus der lebendigen Beziehung des Einzelnen zum Menschensohn als dem In-Bild des eigenen Lebens. In Christus zu einer »neuen Schöpfung« geworden (vgl. 2 Kor 5,17; Gal 6,15), läßt der Mensch sich und sein Leben von der Wirklichkeit des neuen Lebens in Jesus Christus prägen. In Liturgie, Frömmigkeit und geistlichem Leben naht sich der Mensch aus der Gesamtgestalt seines kreatürlichen Wesens dem unerforschlichen und unbegreiflichen Gott, nicht aus irgendeinem Trieb, einmal fromm zu sein, sondern um sich mit seiner ganzen Existenz dem Mysterium Gottes hinzugeben, das seinem Leben urbildhaft eingepreßt ist. So hat der Mensch, alles faktisch Gegebene übersteigend, schon jetzt, durch Glaube und Taufe wie auch auf einzigartige Weise in der Feier der Liturgie, Anteil am göttlichen Leben und an allem, was der Schöpfung verheißen ist.

3. Lebendiges Gefüge der Tradition

Nicht die jeweilige Gemeinde bestimmt, was Liturgie ist, sondern der lebendige Organismus der Kirche, mit den ihm eigenen Kräften und Gesetzen. So hat die Kirche ihre eigene liturgische Tradition zu wahren und zugleich offen zu sein für die Zeichen der Zeit. Selbst die höchste kirchliche Autorität darf die Liturgie nicht beliebig ändern, sondern nur in Übereinstimmung mit der kirchlichen Überlieferung. Nicht Beliebigkeit, sondern Gehorsam im Glauben ist jeder Autorität in der Kirche auferlegt. In diesem Sinn ist der Ritus eine »Vor-Gabe« der Kirche an die Kirche, die kondensierte Gestalt lebendiger Überlieferung.

Joseph Ratzinger bezeichnet es als »Reduktionismus einer abstrakten Sakramententheologie«²⁶, wenn nach Auffassung neuscholastischer Theologen die Substanz auf Materie und Form des Sakraments reduziert wird, indem man lehrt: »Brot und Wein sind die Materie des Sakraments, die Einsetzungsworte sind seine Form. Nur dies ist notwendig, alles andere kann geändert werden.« Mit einer solchen Auffassung würden »Modernisten und Traditionalisten« die Liturgie als eine lebendige Ganzheit und als »lebendiges Gefüge gestaltgewordener Tradition« aus dem Blick verlieren. Ein pastoraler Pragmatismus wirkt sich genauso zerstörerisch auf die Liturgie aus wie ein Archäologismus, der auf der Suche nach der ältesten Schicht der römischen Liturgie viele überlieferte Elemente einfach als »Wucherungen« ausscheidet. Liturgie ist vielmehr etwas Lebendiges, das nicht rein »logisch nach einem rationalistisch-historischen Maßstab« verläuft. Deshalb haben die »Experten nicht das letzte Wort in der Liturgiereform«. Nach dem II. Vatikanum hatten die Fachleute nicht selten das Sagen, und die Liturgie wurde zum Experimentierfeld praktischer und pastoraler Theorien; man erkannte nicht mehr deutlich genug, daß Liturgie niemals etwas ist, was wir machen, sondern etwas, zu dem wir hinzutreten. So gilt es, künftig wieder stärker den »Primat Gottes« in der Liturgie zu sichern und in der Art und Weise

²⁴ Augustinus, Sermo 304,4 (PL 38,1397).

²⁵ D. Staniloae, L'homme, image de Dieu dans le monde, in: Contacts 84 (1973/4) 297ff.

²⁶ Vgl. zum Folgenden die Rezension von J. Ratzinger im: Forum Katholische Theologie 1 (2005); siehe auch die Besprechung von M. Karger in: Deutsche Tagespost Nr. 49 (2005) 6.

liturgischen Feierns deutlich werden zu lassen.

Joseph Ratzingers Verständnis der Liturgie ist zur Gänze nur nachvollziehbar, wenn man es in das Gesamt seiner Theologie stellt. Nachdem er über Augustinus seine Promotionsarbeit geschrieben hatte, kam er mit Gottlieb Söhngen überein, eine Habilitationsschrift über Bonaventura anzufertigen. Das Thema kam aus dem Bereich der Fundamentaltheologie, und zwar ging es um den Offenbarungsbegriff des »Doctor seraphicus«. Wurde zur Zeit der Neuscholastik Gottes Selbsterschließung in Christus vor allem als göttliche Mitteilung der Wahrheit verstanden und blieb damit dem intellektuellen Vermögen des Menschen zugeordnet, so griff der Habilitant in seiner vorgelegten Arbeit das damals neu aufkommende heilsgeschichtliche Verständnis der Offenbarung auf: »Offenbarung erschien nun nicht mehr einfach als Mitteilung von Wahrheiten an den Verstand, sondern als geschichtliches Handeln Gottes, in dem sich stufenweise Wahrheit enthüllt«²⁷. Dieser Ansatz war für die damalige Zeit so neu und revolutionär, wenigstens für den Korreferenten Michael Schmaus, daß dieser meinte, die Arbeit nicht annehmen zu können. Ratzinger resümiert hierzu: »Ich hatte festgestellt, daß es bei Bonaventura (und wohl bei den Theologen des 13. Jahrhunderts überhaupt) keine Entsprechung zu unserem Begriff 'Offenbarung' gebe, mit dem wir üblicherweise das Ganze der offenbarten Inhalte zu bezeichnen pflegen, so daß sich sogar der Sprachgebrauch eingebürgert hat, die Heilige Schrift einfach 'die Offenbarung' zu nennen. In der Sprache des hohen Mittelalters wäre eine solche Identifizierung ganz undenkbar. 'Offenbarung' ist dort immer ein Aktbegriff: Das Wort bezeichnet den Akt, in dem Gott sich zeigt, nicht das objektivierte Ergebnis dieses Aktes. Und weil es so ist, gehört zum Begriff 'Offenbarung' immer auch das empfangende Subjekt: Wo niemand 'Offenbarung' wahrnimmt, da ist eben keine Offenbarung geschehen, denn da ist nichts offen geworden. Zur Offenbarung gehört vom Begriff selbst her ein Jemand, der ihrer inne wird.«²⁸

Der Neuansatz sollte nicht nur auf dem II. Vatikanum bedeutsam werden, er steht auch im Einklang mit der frühchristlichen Theologie, wie sie heute noch in der Ostkirche fortlebt. So sieht die frühe Kirche die einzigartige Bedeutung der Liturgie darin, daß sie zu jener mündlichen Überlieferung der Offenbarung gehört, die im kirchlichen Leben und Brauchtum weitergegeben wird. Dazu heißt es bei Basilius von Caesarea in seinem Werk »Vom Heiligen Geist«: »Wer hat uns schriftlich gelehrt, daß die auf den Namen unseres Herrn Jesus Christus Hoffenden sich mit dem Zeichen des Kreuzes bezeichnen? Welcher Buchstabe hat uns angewiesen, uns beim Gebet nach Osten zu richten? Die Worte der Epiklese beim Weihen des eucharistischen Brotes und des Kelches der Segnung - wer von den Heiligen hat sie uns schriftlich hinterlassen? Wir begnügen uns ja nicht mit dem, was der Apostel oder das Evangelium anführen, sondern sprechen vorher und nachher noch anderes aus der ungeschriebenen Lehre, was von großer Bedeutung für das Mysterium ist. Wir segnen auch das Wasser der Taufe und das Öl der Salbung und außerdem den Täufling selbst. Auf welche schriftlichen Zeugnisse stützen wir uns da? Lassen wir uns dabei nicht von der verschwiegenen und geheimnisvollen Überlieferung leiten?«²⁹ Offenbarung wie auch ihre Annahme im Glauben des Menschen und in der Tradition der Kirche gehören demnach zusammen.

Basilius bezeichnet die ungeschriebene Tradition als »Dogma«; die geschriebene hingegen, welche er als »Kerygma« definiert, ist in der Heiligen Schrift und in den Werken der Kirchenväter überliefert. Dem Dogma kommt es zu, das Kerygma auszulegen und zu vertiefen, nicht mit Worten und Begriffen, sondern im Vollzug der Sakramente wie auch im Leben der

²⁷ J. Ratzinger, *Aus meinem Leben. Erinnerungen*, Stuttgart 1998, 78.

²⁸ Ebd., 83f.

²⁹ Zit. nach Basilius von Cäsarea, *Über den Heiligen Geist*. Eingel. und übers. von Manfred Blum, Freiburg 1967, 98f.

Kirche und im Alltag des Christen.³⁰ Beide, Kerygma *und* Dogma, bilden die apostolische Tradition.³¹ Darin wird deutlich, daß es nach Basilius in der Feier der Liturgie nicht bloß um eine Frage des Ritus und der Zelebrationsweise geht. Liturgie ist gefeiertes Dogma und gehört damit zur unaufgebbaren Überlieferung des christlichen Glaubens.

Die Glaubensregel blieb lange nicht aufgeschrieben, sie war mehr oder weniger mit dem konkreten Leben der glaubenden Kirche identisch. Seit aber die Autorität der sprechenden Kirche wie auch der apostolischen Nachfolge in die Schrift eingeschrieben ist, kann sie von ihr nicht mehr getrennt werden. Doch die Offenbarung und die »viva vox« der apostolischen Nachfolge liegen der Heiligen Schrift voraus und sind mit ihr nicht identisch: Die Offenbarung ist größer und umfassender als das in der Heiligen Schrift Enthaltene. Deshalb heißt es bei Ratzinger: Offenbarung meint nicht nur jenen Akt, in dem Gott sich seinen Geschöpfen kundtut, sondern auch »den Akt des Empfangens, in dem dem Menschen diese Zuwendung Gottes aufgeht und zur Offenbarung wird. Alles in Worten Festzuhaltende, also auch die Schrift, ist dann Zeugnis von Offenbarung, aber nicht die Offenbarung selbst. Und nur die Offenbarung selbst ist auch im eigentlichen Sinn 'Quelle', die Quelle, aus der die Schrift sich speist. Wird sie von diesem Lebenszusammenhang der Zuwendung Gottes im Wir der Glaubenden abgelöst, dann ist sie aus ihrem Lebensgrund herausgerissen und nur noch 'Buchstabe', nur noch 'Fleisch'«³².

Die Heilige Schrift muß innerhalb der Kirche gelesen und in der Gemeinschaft mit ihr gelebt werden: »Rechte Schriftlesung setzt voraus, daß wir sie dort lesen, wo sie Geschichte gemacht hat und macht, wo sie nicht Zeugnis der Vergangenheit, sondern lebendige Kraft der Gegenwart ist: in der Kirche des Herrn und mit ihren Augen, den Augen des Glaubens. Der Gehorsam gegen die Schrift ist in diesem Sinn immer auch Gehorsam gegen die Kirche ... Die lebendige Schrift in der lebendigen Kirche ist auch heute gegenwärtige Macht Gottes in der Welt«³³. In die lebendige Glaubensgemeinschaft der Kirche mit ihrem Schriftverständnis ist das Einzelsubjekt hineingenommen.³⁴ Das evangelische Prinzip »Sola scriptura« erweist sich insofern als unzureichend, als es die Kirche mit ihrer Überlieferung und Liturgie in ihrer konstitutiven Bedeutung für das Leben aus dem Glauben außer acht läßt.

Der unmittelbare Zusammenhang von Offenbarung, Schrift und Kirche wird auf dem II. Vatikanum immer wieder betont. Offenbarung meint das gesamte Sprechen und Tun Gottes an den Menschen, also jene Wirklichkeit, von der die Heilige Schrift Zeugnis ablegt, welche aber

³⁰ Das Kerygma wird verkündet, das Dogma bleibt »verschwiegen«, wie Basilius sagt, denn nur im Schweigen läßt sich die Würde der Geheimnisse bewahren und vor aller Gewohnheit und Gewöhnlichkeit schützen.

³¹ Weil die Liturgie eine »geheimnisvolle Überlieferung« darstellt, warnte Patriarch Athenagoras von Konstantinopel den römischen Papst vor einer vorschnellen Liturgiereform. Jede wesentliche Veränderung in der Liturgie kommt an der Frage nach dem Verbindlichkeitscharakter der christlichen Offenbarung und kirchlichen Tradition nicht vorbei. Die Liturgie ist nicht etwas, über das die Kirche - in freier Anpassung - verfügt. Vielmehr erhebt die Feier der Liturgie, weil sie das unverwechselbare Mysterium des Glaubens feiert, den Anspruch auf eine Verbindlichkeit für das Leben der Kirche, mit gleichzeitiger Offenheit für eine je neue Vertiefung in der jeweiligen Zeit und Kultur. Was dies heißt, läßt sich recht gut an der Basilius-Liturgie zeigen. Bei Basilius fehlt es auch nicht an zeitkritischen Äußerungen. So schreibt er in seinem 90. Brief an die Bischöfe des Westens: »Ihr wißt, was uns betrübt, auch wenn wir es nicht sagen. Die Dogmata der Väter sind verachtet, apostolische Überlieferungen sind vernichtet. Die Menschen treiben Technologie [gemeint ist, daß man die Sätze nur auf ihren grammatikalischen Gehalt bedenkt und nicht auf ihren tieferen Sinn hin] anstelle von Theologie, die Weisheit der Welt hat den Vorrang, Gotteshäuser sind leer, die Älteren beklagen sich, wenn sie die früheren Situationen mit den jetzigen vergleichen, die Jungen sind noch elender, weil sie nicht wissen, was sie vermissen. Wenn also ihr eine Tröstung der Liebe, eine Gemeinschaft des Geistes habt, wenn ihr Barmherzigkeit und Mitleid habt, setzt euch in Bewegung und helft uns, zieht uns aus diesem Winter heraus, macht, daß auch bei uns jene gute Predigt der Väter offen besprochen werde« (PG 33,473; zitiert nach G. Galitis, Schrift und Tradition beim hl. Basilius, in: A. Rauch und P. Imhof [Hgg.], Basilius. Heiliger der Einen Kirche, 143-156, hier 155f.).

³² J. Ratzinger, Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen, Freiburg-Basel-Wien 1997, 94.

³³ J. Ratzinger, Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart, Freiburg-Basel-Wien 1995, 75.

³⁴ Dies gilt auch für den Vollzug der Schriftauslegung.

die Heilige Schrift nicht allein ist. In DV 9 heißt es: »So ergibt sich, daß die Kirche ihre Gewißheit über alles Geoffenbarte nicht aus der Heiligen Schrift allein schöpft.« Überlieferung, Heilige Schrift und Lehramt der Kirche sind derart »unmittelbar miteinander verknüpft und einander zugesellt, daß keines ohne die anderen besteht und daß alle zusammen, jedes auf seine Art, durch das Tun des einen Heiligen Geistes wirksam dem Heil der Seelen dienen« (DV 10). Die Kirche bleibt somit keine gesetzliche Institution, sondern eine »lebendige Überlieferung«, die, wie Ratzinger sagt, »gleichsam lebendiger Ausdruck der 'Perpetuierung' des Christusgeheimnisses im Leben der Kirche«³⁵ ist.

Das Dogma, das eine geoffenbarte Wahrheit ausdrückt, die wie ein unerforschliches Mysterium erscheint, muß sich jeder im Glauben durch einen seelischen Prozeß, nicht zuletzt gerade in der Mitfeier der Liturgie, so aneignen, daß er nicht das Mysterium seiner Erkenntnisweise anpaßt, sondern selbst eine tiefgreifende Umgestaltung, eine innere Umwandlung seines Geistes erfährt, um schließlich zu der mystischen Erfahrung dessen fähig zu werden, was das Dogma ausdrückt. Nach östlicher Auffassung muß der Mensch in einer ständigen inneren Transformation sein Denken und Leben der Wahrheit des Glaubens angleichen, statt die Dogmen seinem Denkvermögen und seiner Fassungskraft anzupassen. Diese Umwandlung in das neue Sein des Glaubens geschieht in der Liturgie, dem »lebendigen Gefüge gestaltgewordener Tradition«.

4. Objektive Gegenwartsfülle

Bei seiner Predigt zur Eröffnung des Konklaves nimmt der damalige Cardinal Ratzinger Bezug auf die Lesung aus Eph 4,11-16. Mit den Worten aus Psalm 68 heißt es in dem Brief an die Gemeinde von Ephesus, daß Christus, während er zur Höhe hinaufstieg, »den Menschen Geschenke« gab (Eph 4,8). Der Cardinaldekan führt hierzu aus: »Der Sieger verteilt Geschenke. Und diese Geschenke sind Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer. Unser Dienst ist ein Geschenk Christi für die Menschen, um seinen Leib aufzubauen - die neue Welt. Laßt uns unseren Dienst auf diese Weise leben, als Geschenk Christi an die Menschen!« So stellt sich die Frage, wie der neu gewählte Papst seinen eigenen Dienst versteht und ausgeübt haben will. Mit Bezug auf die »Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen« vom 24. Mai 1990 nimmt Cardinal Ratzinger als Präfekt der Glaubenskongregation Stellung zu der Auffassung, »daß es Lehrentscheidungen überhaupt nur dort geben kann, wo die Kirche Unfehlbarkeit in Anspruch nehmen darf; außerhalb dieses Bereichs würde nur das Argument zählen, eine gemeinsame Gewißheit der Kirche also unmöglich sein«³⁶. Joseph Ratzinger sieht in einer solchen Einschränkung des Lehramtes eine typisch westliche Verengung bzw. Verrechtlichung des Glaubens.

Dies verdeutlicht Joseph Ratzinger zunächst mit jenem Sakramentenbegriff, der zu einem reduzierten Verständnis der Liturgie führte: »Etwa seit dem 13. Jahrhundert beginnt in der Theologie der Sakramente immer mehr die Frage nach dem für die Gültigkeit Notwendigen alles andere an den Rand zu drängen. Zusehends zählt nur noch die Alternative zwischen gültig und ungültig. Was die Gültigkeit nicht berührt, erscheint als letztlich unwichtig und ungültig. So kommt es zum Beispiel bei der Eucharistie zu einer immer stärkeren Fixierung auf die Wandlungsworte; das eigentlich für die Gültigkeit Konstitutive wird immer enger begrenzt. Dabei geht der Blick für das lebendige Gefüge des Gottesdienstes der Kirche mehr und mehr verloren. Alles außer den Wandlungsworten erscheint schließlich nur noch als Zeremonie, die nun einmal so geworden ist, aber im Prinzip auch fehlen könnte. Das eigene Wesen und der unersetzliche Sinn für Liturgie wird nicht mehr gesehen ob der Verengung des Denkens auf

³⁵ So J. Ratzinger in seinem Kommentar zu »Dei Verbum«, in: LThK II (1967), 498- 528, hier 522.

³⁶ J. Ratzinger, Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart, Einsiedeln 1993, 98.

einen rechtlich umschriebenen Minimalismus. Daß aber dieses rechtlich Notwendige seinen Sinn nur behält, wenn es in der lebendigen Ganzheit des Gottesdienstes bleibt, mußte erst mühsam wieder erlernt werden. Ein guter Teil der liturgischen Krise der Reformationszeit beruhte auf diesen Verengungen, und auch die liturgische Krise der Gegenwart kann man nur von hier aus verstehen. Wenn heute für viele die ganze Liturgie zum Spielfeld privater 'Kreativität' geworden ist, die sich beliebig austoben kann, falls nur die Wandlungsworte bleiben, so ist immer noch dieselbe Verkürzung des Blicks am Werk, die einer typisch westlichen Fehlentwicklung entspringt und in der Ostkirche ganz undenkbar wäre.«³⁷ Man verliert den Sinn der Liturgie, wenn man sie auf das juristische Minimum bzw. die rubrizistisch genaue Einhaltung gottesdienstlichen Verhaltens reduziert, während alles andere dem jeweiligen Belieben überlassen bleibt.

Hier spricht Joseph Ratzinger etwas an, das in der liturgischen Erneuerung immer wieder betont wurde. So zeigte der bekannte Benediktiner und Liturgiewissenschaftler Odo Casel, daß die Effectus-Theorie kein angemessenes Verständnis der Sakramente darstellt; denn sie blendet die in ihnen gegebene »objektive Gegenwartsfülle« aus und degradiert die Sakramente zu bloßen Verweis-Zeichen. Mit einem solchen Sakramentenverständnis ist, wie Odo Casel betont, der christlichen Existenz nicht geholfen, weil sich keine heilshafte Christusbegegnung ereignet: Das Mit-(Er-)Leben der Urheilstat in mysterio, also in deren bildhafter Nachgestaltung im Sakrament, findet nicht statt, so daß der Zugang zum Heil, zum göttlichen Leben letztlich verschlossen bleibt. Die Heilige Messe ist nach Odo Casel nicht nur die unblutige Erneuerung bzw. Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers am Altar, vielmehr wird den Gläubigen das ganze Heilsmysterium, das in Tod und Auferstehung seinen Höhepunkt erreicht hat, in den Kultmysterien der Kirche zugänglich und gegenwärtig, auf daß es das Leben aus dem Glauben in all seinen Dimensionen bestimmt. Die Liturgie ist keine Frömmigkeitsübung, in der nur das satisfaktorische Ereignis der Kreuzigung des Herrn gefeiert wird, sondern sie läßt das ganze Heilsgeschehen bis hin zu seiner Wiederkunft gegenwärtig werden.

Was von den Sakramenten gilt, muß in gleicher Weise auch vom Glauben gesagt werden. Für die frühe Kirche reduzierte sich die Glaubenslehre keineswegs auf das unmittelbar dogmatisch festgelegte Glaubensgut, so daß alles andere bloßes »Argument« und der theologischen Debatte überlassen blieb. Vielmehr wurde die Glaubenslehre als ein lebendiges Gefüge verstanden und als solches im Glaubensbekenntnis festgehalten. Der Kirche ist die Gabe des unfehlbaren Wortes übertragen: »Aber Sinn behält dies doch nur, wenn eine solche im Einzelfall notwendig gewordene Fixierung einer Grenze eingeborgen bleibt in ein Lebensgefüge gemeinsamer Gewißheit des Glaubens. Wichtiger als der Begriff der Unfehlbarkeit ist daher derjenige der *auctoritas*«³⁸. Kein Staat wird sich auf die Formulierung und Einhaltung unfehlbar richtiger Lösungen beschränken. Keine Schule, keine Familie, keine Gemeinde und keine Klostergemeinschaft kann überleben, wenn ihre Lebensregeln und Gesetzmäßigkeiten nicht von einer letzten rechtmäßigen »Autorität« gestützt sind. So verhält es sich auch mit der Kirche; ihr Leben basiert nicht bloß auf einer äußeren, rein rechtlichen Gesetzgebung: »Für eine Gemeinschaft, die wesentlich auf gemeinsamer Überzeugung beruht, ist *auctoritas* im Bereich der Inhalte unverzichtbar, und zwar gerade eine *auctoritas*, deren Wort in lebendiger Entwicklung weiterwachsen und reiner werden kann.«³⁹

Eine derartige Zuordnung von »*auctoritas*« und »Unfehlbarkeit« ist von großer Aktualität, nicht zuletzt für das Verständnis der Liturgie und ihre Erneuerung: Wird die Liturgie als jener

³⁷ Ebd., 98f.

³⁸ Ebd., 99f.

³⁹ Ebd., 100.

Vollzug verstanden, bei dem alle in dem einen Glauben der Kirche miteinander verbunden sind, wird sich die verbindliche Gestalt der äußeren Riten und - soweit erforderlich - die beste Form ihrer Erneuerung finden lassen. Anschließend kommt Joseph Ratzinger zu einer Folgerung, die gewiß für sein Pontifikat maßgeblich sein wird und auch im Gespräch mit der Ostkirche eine wichtige Brücke schlägt: »Verbindlichkeit kann nicht allein dem 'Unfehlbaren' zukommen; sie liegt in der lebendigen Gesamtgestalt des Glaubens, die als solche immer wieder aussagbar sein muß, um nicht im Gewirr wechselnder Hypothesen zu verschwinden.«⁴⁰ Der Glaube beruht auf keiner autoritären Fixierung, er ist die Mitgift Jesu Christi an seine Kirche und das Leben in der Nachfolge.

5. *Communio sanctorum*

Nach Hansjürgen Verweyen ist »das alles andere als ritualistisch-liturgische Verständnis des 'Meßopfers'« bei Joseph Ratzinger »die wohl wichtigste Konstante in der Entwicklung seines Denkens«⁴¹, trotz aller Widersprüche und neuen Deutungen, die er bei ihm aufzeigt.

Die eucharistische Feier ist mehr als ein ritueller Vollzug eines Gott geschuldeten Dienstes. Seit der Scholastik wird die Verehrung Gottes durch den Menschen in das Tugendsystem eingeordnet, der »Kult« gilt als eine Verwirklichung der Kardinaltugenden, speziell der Gerechtigkeit. Gebührt es doch dem Geschöpf, seinem Schöpfer den geschuldeten Kult (*cultus debitus*) der Anbetung und Verehrung entgegenzubringen.⁴² Diese Sicht setzte sich im 19. Jahrhundert endgültig durch und fand Aufnahme in das Kirchenrecht von 1917 (c.1256).

Dadurch, daß »das Mahl - noch dazu in neuzeitlichen Bildern gedacht - zur normativen Idee für die liturgische Feier der Christen wurde«, ist nach Joseph Ratzinger »eine Klerikalisierung eingetreten, wie sie vorher nie existiert hatte. Nun wird der Priester - der Vorsteher, wie man ihn jetzt lieber nennt - zum eigentlichen Bezugspunkt des Ganzen ... Ihn muss man sehen, an seiner Aktion teilnehmen, ihm antworten; seine Kreativität trägt das Ganze ... Die Wendung des Priesters zum Volk formt nun die Gemeinde zu einem in sich geschlossenen Kreis. Sie ist - von der Gestalt her - nicht mehr nach vorne und oben aufgebrochen, sondern schließt sich in sich selber. Die gemeinsame Wendung nach Osten war nicht 'Zeilebration zur Wand', bedeutete nicht, dass der Priester 'dem Volk den Rücken zeigt': So wichtig war er gar nicht genommen. ... Es handelte sich [...] vielmehr um Gleichrichtung von Priester und Volk, die sich gemeinsam in der Prozession zum Herrn hin wussten. Sie schließen sich nicht zum Kreis, schauen sich nicht gegenseitig an, sondern sind als wanderndes Gottesvolk im Aufbruch [...] zum kommenden Christus, der uns entgegenght«⁴³. Als Volk Gottes auf dem Weg bildet die Liturgie feiernde Gemeinde den »Leib Christi« in der »*communio sanctorum*«. Mit dem Bekenntnis zur »*communio sanctorum*« ist sowohl die Gemeinschaft mit den »*sancti*« wie auch mit den »*sancta*« gemeint.

Erst wenn beide Dimensionen zusammengesehen werden, läßt sich, so betont Joseph Ratzinger, das Wesen der Transsubstantiation tiefer erfassen. Transsubstantiation meint die Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes und Weines in die Substanz des Leibes und Blutes Christi, während die Akzidentien von Brot und Wein unverändert anhalten. Aber Leib und Blut Christi

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ H. Verweyen, Joseph Ratzinger - Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007/135.

⁴² So heißt es bei Thomas von Aquin: »Quia ex duplici natura compositi sumus, intellectuali scilicet et sensibili, duplicem adorationem Deo offerimus, scilicet spirituale, quae consistit in interiori mentis devotione et corporalem, quae consistit in exteriori corporis humiliatione« (S. th. 2,2 q.84 a.2). Siehe hierzu auch M. Kunzler, *Porta Orientalis*. Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Ästhetik der Liturgie, Paderborn 1993, 6ff.690ff.

⁴³ J. Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*. Eine Einführung, Freiburg 2006, 69f.

kommen nicht zu Brot und Wein hinzu, sondern diese werden in eine neue, höhere Seinsordnung aufgenommen: »Der Herr bemächtigt sich«, schreibt Joseph Ratzinger, »des Brotes und des Weins, er hebt sie gleichsam aus den Angeln ihres gewöhnlichen Seins in eine neue Ordnung hinein; auch wenn sie rein physikalisch gleich bleiben, sind sie zutiefst Anderes geworden.«⁴⁴ Das Verständnis der Begriffe »Substanz« und »Akzidentien« hat sich in der Neuzeit wesentlich gewandelt. Im Mittelalter meinte »Substanz« das unsichtbare Wesen, das aller Wirklichkeit zugrunde liegt, während heute darunter meist das verstanden wird, was für das Mittelalter das Akzident war. So kommt es zum Mißverständnis eines eucharistischen Materialismus, als ob die Akzidentien von Brot und Wein verwandelt würden. Christus ist aber in der Eucharistie nicht wie eine naturale Sache (*secundum modum naturae*), sondern auf personale Weise (*secundum modum personae*) gegenwärtig: Die eucharistischen Gaben sind die realisierenden Zeichen der personalen Gegenwart des Auferstandenen und der sakramentalen Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens - und zwar auf die Kirche als den Leib Christi hin.

Der eucharistische Leib Christi wie der ekklesiale Leib Christi der »communio« der Glaubenden bilden ein einziges Sakrament.⁴⁵ Hierzu heißt es in 1 Kor 10,16f.: »Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe am Blut Christi? Ist nicht das Brot, das wir brechen, Teilhabe am Leib Christi? Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot.« Paulus stellt sogar das Kelchwort dem Brotwort voran, um den Zusammenhang von Eucharistie und Gemeinschaft zum Ausdruck zu bringen. Die Gemeinde Christi baut sich durch die Eucharistie auf: ein Christus - ein Brot - eine Kirche. Augustinus bringt dies in die Worte: »Wenn ihr selbst also Leib Christi und seine Glieder seid, dann liegt auf dem eucharistischen Tisch euer eigenes Geheimnis ... Ihr sollt sein, was ihr seht, und sollt empfangen, was ihr seid.«⁴⁶ Demnach wäre es eine falsche Sicht der Heiligen Messe, wenn nur die Wandlung als Höhepunkt der Eucharistie angesehen würde. Die eucharistische Gegenwart des Herrn zielt auf die Kommunion: Durch sie werden wir zu Gliedern am Leib Christi und erhalten Anteil am göttlichen Leben.

Wird der Zusammenhang zwischen dem sakramentalen und dem ekklesialen Leib Christi übersehen, kommt es zu einer Individualisierung und Privatisierung im Eucharistieverständnis. Cyprian bemerkt: »Unser Gebet ist öffentlich und allgemein, und wenn wir beten, beten wir nicht für eine Einzelperson, sondern für das ganze Volk, denn das ganze Volk ist eins.«⁴⁷ Ambrosius hebt hervor: »Christus nämlich ist der Glaube aller, die Kirche aber eine gewisse Form der Gerechtigkeit, das gemeinsame Recht aller: gemeinsam ist ihr Beten, gemeinsam ihr Wirken, gemeinsam ihre Prüfung.«⁴⁸ Thomas von Aquin versteht es gerade als »die Gnadengabe des Heiligen Geistes«, daß er unter dem Gesetz der *Koinonia*, also der Gemeinschaft des Glaubens leben läßt: »Es gibt nicht auf der einen Seite ein uneigentliches moralisches oder persönliches Opfer und daneben ein eigentliches kultisches, sondern das erste ist die *res* des letzteren, in dem dieses erst seine eigentliche Wirklichkeit hat.«⁴⁹ Das Leben unter der Führung des Heiligen Geistes dient dem Aufbau des Leibes Christi, wie Paulus seine Gemeinden mahnt: »Lebt in völligem Gleichklang, habt nur einen gemeinsamen Geist, einen Gedanken« (1 Kor 1,10).

⁴⁴ J. Ratzinger, *Eucharistie - Mitte der Kirche*. Vier Predigten, München 1978, 59f.; vgl. ders., *Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie*, in: *Tübinger Theologische Quartalschrift* 147 (1967) 129-158, bes. 153f.

⁴⁵ Vgl. hierzu die ausführlichen Darlegungen von Th. Schneider, *Wir sind sein Leib*. Meditationen zur Eucharistie, Mainz 1977.

⁴⁶ Augustinus, *Sermo* 272.

⁴⁷ Cyprian, *De dominica oratione* 8.

⁴⁸ Ambrosius, *De officiis* I,29.

⁴⁹ J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*. München 1954, 213f.

Pascal bringt das neue geisterfüllte Gesetz in die Worte: »ein Leib, gebildet aus denkenden Gliedern«⁵⁰. Irenaeus setzt die Gabe des Geistes mit der Erfahrung der Koinonia im Glauben in eins: »Wo die Kirche ist, da ist der Geist Gottes, und wo Gottes Geist, da die Kirche und die Gesamtheit der Gnade.«⁵¹ Koinonia meint Gemeinschaft durch das gemeinsame Trinken aus derselben Quelle, die Christus »in seinem Ostern« ist.⁵² Die Einheit des Leibes Christi hat ihren Grund in der Eucharistie. Sie besteht über die Zeiten hinweg und vereint die irdische Kirche mit der himmlischen.

Joseph Ratzinger nimmt hier Augustins Ausführungen über den Leib Christi auf und wendet sie auf die »communio sanctorum« an: »Der Götterkult des Erdenstaates ist nicht nur überflüssig, sondern verkehrt und schädlich. Allein die civitas, die dem einen Gott opfert, ist im Recht. Ihr Opfer besteht in dem Einssein in Christus. Das Opfer, das sie darbringt, ist sie selbst. Opferpriester und Opfergabe fallen hier zusammen.«⁵³ Der mystische Leib Christi, die Kirche, bringt Gott das verwandelte Brot als den »wahren Leib Christi«: »Deswegen ist der Tisch dem Tabernakel übergeordnet, weil Christus an *uns* appelliert, sein Tabernakel zu sein in dieser Welt ... Messe ist [...] die gemeinsame Mahlfeier zwischen Gott und Mensch ... Sie ist Vollzug der Brüderlichkeit der Christen miteinander auf Grund des Geheimnisses, daß Gott selbst in Christus unser Bruder werden wollte.«⁵⁴ Indem sich die Gläubigen in die Selbsthingabe Jesu hineinnehmen lassen, werden sie selbst zum »Aufbewahrungsort« des Osterlammes: »Dieses Verständnis von Eucharistie bildet die zentrale Konstante in der Theologie Ratzingers.«⁵⁵

Nach Hansjürgen Verweyen ist die entscheidende Entwicklung im Eucharistieverständnis Joseph Ratzingers in der Frage zu sehen, wie die Art und Weise der Einheit zwischen Christus und der Kirche zu verstehen ist. »Jahrzehntlang« habe Joseph Ratzinger »eine nahezu volle Identität zwischen Christus und der Kirche« gedacht, da der Christ durch Taufe und Eucharistie sein eigenes Ich aufgebe und sich hineinbegebe in die neue Einheit des Herrenleibes, des »Christus totus«, der die ganze Kirche ist. »Die Kirche ist das neue und größere Subjekt ... Sie ist unsere Gleichzeitigkeit mit Christus: Eine andere gibt es nicht.«⁵⁶

Aber in Röm 12,5 spricht Paulus von dem »einen Leib in Christus«, wonach die Kirche kein

⁵⁰ Pascal, Fragm. 473 (B. Pascal, Über die Religion und über einige andere Gegenstände. Hrsg. von E. Wasmuth, Heidelberg 1946, 221).

⁵¹ Irenaeus, Adversus Haereses III 24,1.

⁵² Keiner findet sein Heil allein, und keiner wird das Heil allein für sich erstreben. Diesen Dienst des einen am Glauben des anderen beschreibt Reinhold Schneider, indem er Ignatius von Loyola das Wort in den Mund legt: »Wenn ich die Wahl hätte, heute in die Seligkeit zu gehen - die ich ja nicht verdiene - oder durch viele dunkle Jahre auszuharren in meinem Dienst, so würde ich Gott bitten, mich auf der Erde zu lassen; denn ich glaube, daß dieser Dienst in einem noch so geringen Grade zum Ruhme Gottes geschieht« (vgl. die Erzählung »Der Abgrund« [1941], in: R. Schneider, Der fünfte Kelch. Köln/Olten 1953, 214). Weil der Weg des Glaubens in die Koinonia, in die Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott und untereinander führt, ist die neuplatonische Schematik des Aufstiegs zu Gott, die in der geistlichen Tradition zu zahlreichen Stufenleitern geistlichen Lebens führte, neu zu überdenken, da sie aufgrund ihrer (heils-)individualistischen Sichtweise kaum an den urchristlichen Gedanken der »Gemeinschaft der Heiligen« herankommt. Gott schenkt sein Heil auf die Gemeinschaft der Glaubenden hin! Deshalb können und müssen die Schwestern und Brüder im Glauben einander helfen, das Vollmaß Christi und seiner Liebe zu gewinnen; hier lebt keiner allein, jedes Leben in Christo bleibt für alle gültig vor Gott: »Die 'Fürbitte' der Heiligen aber bedeutet kein Vermittlungsbüro und keinen 'Instanzenzug', sondern dies, daß jedes Leben des Glaubens und der Liebe von ewiger Gültigkeit und Bedeutung für alle ist und daß der Gerettete diese seine Bedeutung selig annimmt und lebt« (K. Rahner, Warum und wie können wir die Heiligen verehren?, in: ders., Schriften zur Theologie. Bd. VII, Einsiedeln-Zürich-Köln 1971, 302).

⁵³ J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes, 214f.

⁵⁴ J. Ratzinger, Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts, in: Klerusblatt 40 (1960) 208-211, hier 209.

⁵⁵ H. Verweyen, Joseph Ratzinger - Benedikt XVI., 140.

⁵⁶ J. Ratzinger, Theologie und Kirche, in: IkaZ 15 (1986) 515-533, hier 525.

übersubjektives Subjekt ist, und zwar in einem dienenden Verständnis, da sie das Heil, dessen Grund Christus selbst ist, allen weitergibt. »Wir alle werden in Christus hinein assimiliert und so durch das Kommunizieren mit Christus auch selbst untereinander identifiziert, identisch, eins mit ihm, einander zu Gliedern.«⁵⁷

Kirche ist also kein übersubjektives Subjekt, in das alle hineingenommen werden, vielmehr werden alle in Christus hinein assimiliert und finden sein Antlitz widergespiegelt auf dem Antlitz des anderen. Jede Erfahrung von Gott führt in den Dienst am Nächsten: Das Apostolat sagt, was die Kirche ist, die Geringsten sagen, wohin die Kirche gehört. Deutlich wird dies in der Feier der Eucharistie. Nach der Liturgie bricht die Erfahrung nicht ab, sie wird zur Sendung. Die Erfahrung des Glaubens ergänzt, was mangelt, um »das zu werden, woran wir rühren«, wie es in einem Gebet der Liturgie heißt.

Der Sendungscharakter christlicher Erfahrung ist nicht zu verstehen ohne die Dimension der Gemeinschaft im Glauben. Keiner geht allein den Weg zu Gott.⁵⁸ Wer Jesus nachfolgt, tut dies in Gemeinschaft mit der Kirche, welche die Braut und damit das eigentliche Subjekt der Nachfolge des Bräutigams Christus ist.⁵⁹ Die Gemeinschaft im Glauben gründet in der Taufe. Durch die Taufe ist der Christ in die Kirche eingegliedert, so daß fortan sein Leben im Glauben eine konkrete Gestalt erhält durch »qualifizierte Teilnahme am Ganzen«⁶⁰: »Christ werden heißt communio werden und damit in die Wesensweise des Heiligen Geistes eintreten. Es kann daher aber auch nur durch den Heiligen Geist geschehen, der die Kraft der Kommunikation, ihr Vermittelndes, Ermöglichendes und als solches selbst Person ist.«⁶¹

Die dargelegte communiale Dimension der christlichen Glaubenserfahrung gilt vor allem für die Liturgie, in ihr wird wie bei keinem anderen Vollzug die Grundstruktur der Kirche als Volk Gottes sichtbar. Jede Erfahrung im Glauben und in der Feier der Liturgie gehört nicht dem Individuum in seiner Vereinzeltheit, vielmehr wird sie zur Erfahrung des ganzen »corpus Christi mysticum« und ist als solche immer gemeinschaftlich, d.h. ekklesial verfaßt. Insofern kommt

⁵⁷ J. Ratzinger, Eucharistie - Communio - Solidarität: Christus gegenwärtig und wirksam im Sakrament, in: ders., Unterwegs zu Jesus Christus. Augsburg 2005, 118.

⁵⁸ Augustinus betont unter Hinweis auf das Corpus mysticum, daß, was immer einer auf dem Weg des Glaubens erreicht, auch dem anderen zugute kommt: »Was immer mein Bruder hat, wenn ich's nicht neide, sondern ihn liebe, ist mein. In mir hab ich's nicht, aber in ihm besitz ich's: es wäre nicht mein, wären wir nicht in einem Leibe und unter demselben Haupt. Es trägt zum Beispiel die linke Hand im Leib einen Ring, die rechte nicht: ist diese damit ohne Schmuck verblieben? Betrachte die Hände für sich: du siehst, was die eine hat, die andere nicht. Betrachte den Zusammenhang des Leibes, dem beide Hände verhaftet sind, und sieh, wie die eine Hand, die nicht hat, in der anderen, besitzenden, hat. Die Augen sehen, wohin man geht, die Füße gehen dorthin, wohin es die Augen voraussahen: aber die Füße können nicht sehen und die Augen nicht gehen ... So nämlich, Brüder, sehen wir die einzelnen Glieder in ihren Ämtern jedes das eigene Werk vollführen: daß das Auge sieht, aber nicht schafft: die Hand hingegen schafft, und dafür nicht sieht: das Ohr hört, aber nicht sieht und nicht schafft: die Zunge spricht, aber nicht hört und nicht sieht; und obwohl sie alle in ihren Ämtern verschieden und getrennt sind, so haben sie doch, vom einen Gefüge des Leibes zusammengebunden, etwas Gemeinsames in allen. Die Ämter sind unterschieden, das Wohlbefinden ist eines« (Augustinus, Das Antlitz der Kirche. Auswahl und Übertragung von H.U. von Balthasar, Einsiedeln o.J., 104; Übersetzung nach G. Morin, Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti. Rom 1930 [=Misc. Agostiniana I], Sermo 19). Augustinus hat wie keiner vor und nach ihm die Metaphorik des »physischen« Leibes Christi im Sinne einer Unus-Homo-Theologie der Kirche durchgeführt.

⁵⁹ Vgl. M. Figura, Mystische Gotteserkenntnis bei Gregor von Nyssa, in: M. Schmidt/D.R. Bauer (Hgg.), Grundfragen christlicher Mystik (=Mystik in Geschichte und Gegenwart I/5). Stuttgart 1987, 38. Bei U. Köpf heißt es: »Im Frühmittelalter herrscht ja unter dem Einfluß Bedas (gest. 735) jahrhundertlang die ekklesiologische Deutung des Hohenliedes vor, und erst in der 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts tauchen im Umkreis der gregorianischen Reform zwei mystisch ausgerichtete Kommentare auf« (U. Köpf, Hohe- liedauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik, in: ebd., 64 [bes. Anm. 58]).

⁶⁰ H.U. von Balthasar, Spiritualität, in: Verbum Caro. Skizzen zur Theologie. Bd. I, Einsiedeln 1960, 226-244, hier 228. Zum Begriff »Spiritualität«: J. Sudbrack, Art. »Spiritualität«, in: Herders theologisches Taschenlexikon VII (1973) 115-136; E.J. Cuskelly, Spiritualität heute. Würzburg 1968, 197f.; Lucien-Marie de Saint-Joseph, Ecole de spiritualité, in: DSAM IV (1960) 116-128.

⁶¹ J. Ratzinger, Der Heilige Geist als communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus, in: C. Heitmann/H. Mühlen (Hgg.), Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes. Hamburg-München 1974, 223-238, hier 226.

das im Glauben Erfahrene nie nur dem Einzelnen zugute, es wird nach außen hin universal offen bleiben und in die Sendung führen. Dies heißt für unsere Fragestellung, daß die Liturgie immer von beiden Erfahrungen christlicher Existenz bestimmt ist, daß sie nämlich tiefer in den Leib Christi und in die Gemeinschaft aller Glaubenden führt und zugleich in die Sendung und in den Dienst am Nächsten eintreten läßt.

Die communiale Grundstruktur christlichen Glaubens und des logosgemäßen Gottesdienstes gründet in seiner trinitarischen Verfaßtheit, denn die Dreieinigkeit ist das Urbild aller christlichen »koinonia«: »Die Trinitätstheologie wird darin zum Maß der Ekklesiologie, als das Leben im Glauben gestaltet und gelebt wird aus dem Heiligen Geist. Ekklesiologie und Christologie kommen darin zusammen, daß Christus in der Kirche der Abgestiegene und sie Christus als Abgestiegener ist, Fortführung der Menschheit Jesu Christi.«⁶²

⁶² Ebd., 235.