



DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

Die Eucharistietheologie bei Joseph Ratzinger

verfasst von / submitted by

Dr. Daniela Brenner

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magistra der Theologie (Mag.theol)

Wien, 2018/ Vienna 2018

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 011

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Katholische Fachtheologie

Betreut von / Supervisor:

Univ. Prof. Dr. Hans Jürgen Feulner

Inhaltsverzeichnis

0. Einleitung	3
0.1 Vorbemerkungen	3
0.2. Aufbau der Arbeit und Forschungsfrage.....	4
0.3. Forschungsstand	5
0.4. Methodik	6
1. Theologie der Liturgie	6
1.1. Vom Wesen der Liturgie.....	7
1.1.2. Liturgie als <i>ἡ λογικὴ λατρεία</i> (logike latreia)	12
1.1.3. Liturgie als Fest	15
1.1.4. Liturgie als kosmische Liturgie	15
1.1.5. Zusammenfassung	17
1.2. Zeit und Raum in der Liturgie.....	18
1.2.1. Das Zeit – und Raum überschreitende Gründungsereignis im christlichen Kult.....	18
1.2.2. Heilige Orte – Das Kirchengebäude.....	20
1.2.3. Die Orientierung der Gebetsrichtung nach Osten	23
1.2.4. Heilige Zeit	31
1.2.5. Zusammenfassung	36
1.3. Der Leib und die Liturgie.....	37
1.3.1. Die <i>Participatio actiosa</i> (Tätige Teilnahme)	37
1.3.2. Haltungen	39
1.3.3. Gebärden	44
1.3.4. Zusammenfassung	49
1.4. Schweigen und Sprechen in der Liturgie	50
1.4.1. Die menschliche Stimme.....	50
1.4.2. Die Stille/ Schweigen.....	50
1.4.3. Zusammenfassung	52
1.5. Liturgie und Gesang.....	52
1.5.1. Gesangssprache.....	53
1.5.2. Benedictus – Sanctus	54
1.5.3. Gesang während des Eucharistischen Hochgebets?	55
1.6. Das liturgische Gewand.....	56
1.6.1. Kurzer Abriss zur Beschreibung des liturgischen Gewandes	57
1.6.2. Das liturgische Untergewand.....	59
1.6.3. Das liturgische Obergewand.....	60
1.6.4. Die Farbe der liturgischen Gewänder	62
1.6.5. Zusammenfassung	63
2. Theologie der Eucharistie	63
2.1. Vom Abendmahl zur Eucharistiefeier	63
2.1.1. Datierung des Abendmahls, Paschamahl oder Abendessen.....	63
2.1.2. Das Pascha.....	68
2.1.3. Das jüdische Festmahl	72
2.1.4. Ablauf des Letzten Abendmahls.....	73
2.1.5. Zusammenfassung von 2.1.	83
2.2. Mahl oder Opfer – Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier	84
2.2.1. Die Debatte in den 60 er Jahren	84

2.2.2. Die Entwicklung des Opfergedankens und der liturgischen Grundgestalt in Ratzingers Denken	88
2.3. Transsubstantiation.....	91
2.3.1. Die Realpräsenz als Folge der Transsubstantiation.....	91
2.3.2. Begriffserklärung Transsubstantiation	93
2.3.3. Die Debatte um die Transsubstantiation	94
2.3.4. Transsubstantiation bei Ratzinger in Auseinandersetzung mit der Ökumene	95
2.4. Transsignifikation – Transfinalisation.....	103
2.4.1. Begriffserklärung Transsignifikation – Transfinalisation	103
2.4.2. Der Substanzbegriff Eduard Schillebeeckx im Vergleich zur Enzyklika <i>Mysterium fidei</i> Pauls VI.....	104
2.4.3. Joseph Ratzinger in Auseinandersetzung mit Eduard Schillebeckx	108
2.5. Die allgemeine Erlaubnis des <i>Usus antiquior</i> der Römischen Messe.....	112
3. Schluss und Ausblick	115
4. Abkürzungsverzeichnis.....	120
5. Bibliografie.....	123
5.1. Primärliteratur.....	123
5.2. Sekundärliteratur	124
5.3. Kirchliche Dokumente.....	128
5.4. Liturgische Quellen.....	129
5.5. Zeitschriften und Rundbriefe.....	129
5.6. Internetquellen:	130
6. Anhang	132
6.1. Abstract.....	132
6.1.1. Deutsch	132
6.1.2. Englisch	133
6.2. Lebenslauf.....	134

0. Einleitung

0.1 Vorbemerkungen

Thema dieser Arbeit ist die Darstellung der Eucharistietheologie Ratzingers. Das Zweite Vatikanische Konzil hält fest, dass die Eucharistie „Höhepunkt und Quelle ganzen liturgischen Handelns“¹ ist. Für Ratzinger nimmt die Eucharistie seit seiner Kindheit einen zentralen Stellenwert ein. Regelmäßig ging er vor der Schule zur heiligen Messe, wo er als Ministrant mitwirkte. Als Student hat er sich im Selbststudium Kenntnisse der Heilige Schrift beigebracht, die er seitdem in den Ausführungen seiner Lehre einfließen ließ. Obwohl er sich im Fach Fundamentaltheologie habilitiert hat, gilt sein Interesse der Liturgie. Er selbst sagt in

¹ LG 11 (DENZINGER, Heinrich – HÜNERMANN, Peter (Hgg.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum/ Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg – Basel – Wien ⁴⁰2005, Nr. 4127).

einem Vorwort des 2008 erschienenen Buches „Theologie der Liturgie“ der Gesammelten Schriften Joseph Ratzingers: „Die Liturgie der Kirche war für mich seit meiner Kindheit eine zentrale Wirklichkeit meines Lebens und ist auch [...] Zentrum meines theologischen Mühens gewesen“.² Ebenso liegt ihm eine würdige Feier der Eucharistie am Herzen, wenn er sagt: „Man muß die Eucharistie als authentisch gefeiertes Glaubensgeheimnis erleben.“³

0.2. Aufbau der Arbeit und Forschungsfrage

Die Diplomarbeit über die Eucharistietheologie Ratzingers versteht sich nicht als umfassende Studie. Sie möchte jedoch eine möglichst umfangreiche Darstellung und ein tiefes Verständnis zur Eucharistie bzw. eucharistischen Liturgie bieten.

In den Ausführungen der Arbeit werden Aussagen Ratzingers zu den jeweiligen Inhalten nachgezeichnet und ebenso kirchengeschichtliche-, biblische-, dogmatische Aspekte behandelt. Die Forschungsfrage setzt sich mit dem Wandel in Ratzingers Eucharistie- bzw. Liturgieverständnisses auseinander. Änderungen in Ratzingers Theologie, sofern vorhanden, werden entweder als Extrapunkt behandelt oder fließen direkt in die Inhalte ein. Bei allen Ausführungen werden auch die Positionen anderer Theologen zum Vergleich und zur Ergänzung herangezogen.

Die Diplomarbeit gliedert sich in zwei Hauptteile. Der erste Teil behandelt die Theologie der Liturgie mit Hauptaugenmerk auf das Wesen der Eucharistie. Gemäß gut liturgiewissenschaftlicher Herangehensweise beginnt die Arbeit mit der rhetorischen Frage: Was ist Liturgie bzw. ihr Wesen? Die Ausführungen beschränken sich dabei vor allem auf die Hauptwerke Ratzingers, nämlich *Das Fest des Glaubens* (1973), *Der Geist der Liturgie* (2000) und *Joseph Ratzinger, Gesammelte Schriften. Theologie der Liturgie Bd.11* (2008). In der Nachzeichnung der Heilsgeschichte, ausgehend vom Alten Testament bis zur Erfüllung der Verheißungen Gottes an das Volk Gottes im Neuen Testament. Vor allem die Kreuzestheologie Ratzingers ist der „Schlüssel“ zum Verständnis seiner grundlegenden Gedanken.

² Joseph RATZINGER, Gesammelte Schriften (Bd. 11), Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz, Freiburg 2008, 6.

³ BENEDIKT XVI., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Sacramentum Caritatis* (22. Februar 2007), Nr. 25 [dt.: Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Sacramentum Caritatis* Seiner Heiligkeit Papst BENEDIKT XVI. an die Bischöfe, den Klerus, die Personen gottgeweihten Lebens und an die christ-gläubigen Laien über die Eucharistie, Quelle und Höhepunkt von Leben und Sendung der Kirche, hg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 177), Bonn 2007, 34].

„Was entspricht dem Wesen des Gottesdienstes und was führt von ihm weg?“⁴ Diese Frage ist Anlass über die Raum- und Zeitstruktur der Liturgie nachzudenken. Eingeschlossen ist dabei auch die Frage nach der Zelebrations- bzw. Gebetsrichtung während der Eucharistiefeier bei den frühen Christengemeinden und heute, ebenso die Feste des Kirchenjahres. Neben Haltungen und Gebärden kommt auch die *Participatio actiosa* zur Sprache. Nach Abhandlung von Liturgie und Musik/ Gesang werden in der Folge die Gewänder beschrieben mit Vergleich *Allgemeine Einführung ins Römische Messbuch* (1975) und *Grundordnung Römischen Messbuchs* (2002).

Den zweiten Teil der Diplomarbeit bildet die Theologie der Eucharistie mit der Frage, ob das Letzte Abendmahl ein Paschamahl oder ein Abendessen war, wobei die Entwicklung des Paschas im Lauf der Geschichte dargestellt wird. Danach wird sowohl der Ablauf des jüdischen Festmahls zur Zeit Jesu als auch die hypothetische Rekonstruktion des Letzten Abendmahls mit Erörterung des Brot-, und Kelchwortes nachgezeichnet. Im Anschluss wird der Unterschied *für viele* – *für alle* in den Verba testamenti und der Gedächtnisbefehl erklärt. Dann geht es um die Frage, ob die Eucharistie ein Opfer oder/ und ein Mahl ist, gefolgt von der Schilderung der Debatte um Alternativen zum Transsubstantiationsbegriffs in den 1960 – er Jahren und der Erklärung der Begriffe *Transsubstantiation*, *Transfinalisation* und *Transsignifikation*. Danach wird die Theologie Schillebeeckx in Auseinandersetzung mit Joseph Ratzinger (1967) behandelt. Die Wiederbelebung des *Usus antiquior* der römischen Messe ist vor der Schlusszusammenfassung das letzte Kapitel der Diplomarbeit.

Grenzen der Arbeit sind die für die Diplomarbeit vorgegebene Seitenanzahl, sodass nicht auf die Lehrer Ratzingers eingegangen werden konnte, die großen Einfluss auf seine Theologie hatten.

0.3. Forschungsstand

Die GdK von Hans Bernhard Meyer bietet einen guten Überblick über die Kirchengeschichte, ebenso einige Lexikaartikel. Zur Dogmatik der Eucharistie gibt es ausreichend Literatur, hervorgehoben sei an dieser Stelle u.a. Helmut Hoping mit *Der Leib Christi für euch gegeben*. Biografische Hinweise leisten Kollegen und Weggefährten Ratzingers. Eine wesentliche Grundlage dieser Arbeit bieten der Schülerkreis Ratzingers und der Literaturkreis des Ratzinger Instituts, so auch die 2016 pdf – publizierte Dissertation von Sven Conrad Leo mit

⁴ Joseph RATZINGER, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg ²2007, 77 [= JRGS 11, 87f.].

dem Titel *Zur Genese seiner Theologie während der Studien- und Professorenzeit*. Diese erscheint in Buchform in der Reihe „Ratzinger Studien“ erst am Ende des Jahres 2018.

0.4. Methodik

Für die spezifische Aufgabenstellung ist eine teils biographisch rückgebundene und genetische Darstellung der Liturgie- und Eucharistietheologie Joseph Ratzingers vonnöten, um Brüche und Übergänge darzustellen. Ebenso werden die Stimmen und Ansichten anderer Theologen komparativ miteinbezogen.

1. Theologie der Liturgie

Vier Jahre vor seiner Wahl zum Papst hält Ratzinger eine Rede zum Thema „Theologie der Liturgie“ in der Benediktinerabtei Notre – Dame de Fontgombault. Dabei konstatiert er: „Theologie zur Liturgie – das bedeutet, dass Gott durch Christus in der Liturgie handelt und dass wir nur durch ihn und mit ihm handeln können. [...] Theologie der Liturgie – das heißt des Weiteren, dass in der Liturgie der Logos selbst zu uns spricht und nicht nur spricht: Er kommt mit Leib und Seele, Fleisch und Blut, Gottheit und Menschheit, um uns mit sich zu vereinigen, zu einem » Leib « zu machen.“⁵

Liturgie hat für Ratzinger neben dem theologischen auch einen revelatorischen Charakter. Obwohl die Offenbarung mit dem Tod der Apostel abgeschlossen ist, ist die Liturgie der Kirche „in Glaube und Gebet aufgenommene Offenbarung“⁶ (1), Teil der Heiligen Überlieferung (2).⁷ Die Schönheit der Liturgie kann sich dennoch in einfacher Form ausdrücken. Im gesamten liturgischen Jahr gibt es immer wieder Tage, an denen sich der ganze Glanz der Liturgie entfalten kann. Joseph Ratzinger ist davon überzeugt, dass, um das „Gespür für das Heilige zu fördern“⁸, der Sinn für den sakralen Charakter der Liturgie gefördert werden muss.⁹

Im nächsten Kapitel wird zunächst das Wesen der Liturgie behandelt mit Einordnung in den Lauf der Heilsgeschichte Israels und den daraus resultierenden Einsichten für die Liturgie.

⁵ Joseph RATZINGER, Theologie der Liturgie, in: FKTh 18 (2002), 1-13, hier: 12 [= JRGS 11, 655].

⁶ RATZINGER, Theologie der Liturgie, 13 [= JRGS 11, 656].

⁷ Vgl. Helmut HOPING, Kult und Reflexion. Joseph Ratzinger als Liturgietheologe, in: Rudolf VORDERHOLZER (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien Bd. 1), Regensburg 2009, 12-25, hier: 14.

⁸ BENEDIKT XVI., *Sacramentum caritatis*, 40.

⁹ Vgl. Helmut HOPING, Gottesdienst in lebendiger Tradition. Das liturgische Erbe Benedikts XVI., in: Jan – Heiner TÜCK (Hg.), Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI., Freiburg 2013, 416-430, hier: 421-423.

1.1. Vom Wesen der Liturgie

Joseph Ratzinger reiht sich, so wie Bonaventura und Augustinus, in die Linie der Vertreter dezidiert heilsgeschichtlichen Denkens ein, das freilich in der biblischen Geschichte des Alten und Neuen Testaments selbst verwurzelt ist. Bei beiden Kirchenlehrern stehen Geschichtlichkeit und mystische Verinnerlichung des Glaubens im Mittelpunkt. Ratzinger, der einerseits seine Promotionsschrift über „Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche“ (1954), andererseits seine Habilitationsschrift über Bonaventura (1957) verfasst hat, übernimmt diese Linie, und erklärt das Wesen der Liturgie aus der heilsgeschichtlicher Perspektive, die sich, beginnend vom Alten Testament bis ins Neue Testament wie ein roter Faden durchzieht, und im Paschamysterium Jesu Christi kulminiert. Dies wird in den nächsten Kapiteln beleuchtet.¹⁰

1.1.1. Liturgie als Kult

1.1.1.1. Kultanordnungen im AT

Da der Mensch um seine Sündhaftigkeit und Schuld Bescheid weiß, hat sich in vielen Weltreligionen die Idee entwickelt, Gott Sühnopfer zunächst in Form von Menschenopfern darzubringen. Zweck des Kultes ist den Frieden zwischen Kosmos und Gott, als auch zwischen Gott und der Welt herzustellen. Der Kult dient dazu, Schuld und Sünde zu überwinden. Im Bewusstsein der Ungenügsamkeit der Opfer, muss der Mensch den Gottheiten das Beste geben, nämlich sich selbst.¹¹

Mit der Höherentwicklung der Religionen macht sich die Idee des Ersatzes durch Tieropfer breit. In der jüdischen Religion wird dieser Durchbruch an der Opferung Isaaks sichtbar. Gott verzichtet auf ein Menschenopfer, greift in letzter Sekunde ein und ordnet Abraham an, das Lamm, das sich im Gestrüpp verfangen hat, stattdessen zu opfern. Dies ist nach Joseph Ratzinger nicht bloß Ersatz, sondern hier wird der Vertretungscharakter erkennbar, der durch Gott selbst begründet ist. Gott ist einerseits Geber dieses Widders und andererseits gibt Abraham ihm das Lamm wieder zurück.¹²

1.1.1.2. Exodus: Sinai

¹⁰ Vgl. Martin THURNER, Haus Gottes und Heilsgeschichte. Die theologischen Anfänge von Papst Benedikt XVI., in: MThZ 56 (2005) 505-509, hier: 506f.

¹¹ Vgl. Joseph RATZINGER, Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg ²2007, 30 [= JRGS 11, 49].

¹² Vgl. Joseph RATZINGER, Geist der Liturgie, 30 [= JRGS 11, 49].

„Gib mein Volk frei, damit es mir in der Wüste dienen kann“ (Ex 7,16), so lautet die Forderung Mose dem Pharao gegenüber, die er vier Mal formuliert, als jener das Volk Israel nicht aus dem Frondienst entlassen will. Der Pharao kommt zunächst den Bitten entgegen und gesteht ihnen zu, Opfer im Land darzubringen. In den Verhandlungen konkretisiert Mose den Willen Gottes, dass zum Darbringen des Opfers Auszug nötig sei.¹³ Nach weiteren Plagen bewilligt der Pharao nur den Männern, in die Wüste zu gehen. Frauen und Kinder und alles Vieh müssen allerdings zurückbleiben. Dies schlägt jedoch Mose aus, worauf der Pharao anbietet, dass Frauen und Kinder mitziehen dürfen mit Ausnahme des Viehs. In Ex 10,26 wird berichtet, dass Mose erneut den Vorschlag des Pharaos ablehnt, diesmal mit dem Argument, dass er nicht wisse, womit sie dem Herrn dienen können, bevor sie dorthin gekommen sind. Bei all diesen Verhandlungen geht es nicht um die Durchsetzung politischer Interessen, sondern um den Dienst an Gott, dem Kult und der Anbetung. Das Ziel des Auszugs ist der Gottesberg, wohin das Volk Israel auszieht und die zehn Gebote als Wille Gottes empfängt. Gott schließt mit Mose einen Bund, der sich im Kult der Verehrung, der eigentlichen Liturgie verwirklicht.¹⁴ Eine Lebensführung gemäß des Willens Gottes, das einen Teil der rechten Anbetung darstellt, ist unerlässlich. Letztlich stellt das Leben des Menschen in Blick auf Gott, die rechte Anbetung dar, wobei der Kult ein Leben so zu führen, dass es zur Ehre Gottes gereicht, vermittelt. Am Sinai erhält das Volk nicht nur Kultanweisungen, sondern auch eine Rechts-, und Lebensordnung. Ratzinger weist darauf hin, dass sich ein Volk ohne Rechtsordnung in Anarchie auflösen würde. Drei Aspekte gehören zusammen: Kult – Recht – Ethos. Die in der Neuzeit vollkommene Säkularisierung des Rechts hat den Blick auf Gott vergessen. Die Folge war Unrecht aufgrund eines nicht moralisch konstatierten Rechts und die Degradierung des Menschen aufgrund des Vergessens von Moral. Ratzinger begründet dies so, dass eine Ordnung, die Gott nicht kennt, den Menschen klein macht. Das Recht Gottes ist ein Eckpfeiler, der alles zusammenhält. Wenn dieses fehlt, verschwindet auch die Rechtsordnung des Menschen.¹⁵

Der Sinai konstituiert nicht nur Israel als Volk durch den Bund und das in ihm enthaltene Gottesrecht, sondern es ist auch Bedingung für das Leben in Freiheit und Gemeinschaft, da es auf Gott ausgerichtet ist. Nur so kann dem Volk Israel das Land Israel zur Gabe werden. Der Sinai ist nicht nur eine Zwischenstation auf der Wanderung durch die Wüste, sondern es ist

¹³ Vgl. Joseph RATZINGER, Geist der Liturgie, 13 [= JRGS 11, 34].

¹⁴ Vgl. Joseph RATZINGER, Geist der Liturgie, 13-15 [= JRGS 11, 34-36].

¹⁵ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 15f. [= JRGS 11, 36].

das Kernstück. Immer wenn Israel vom Glauben an Gott abgewichen ist und sich fremden Göttern zuwandte, verlor es seine Freiheit durch Verlust des Rechts.¹⁶

Für das Wesen der Liturgie bedeutet das, dass der Kult nicht nur die liturgische Aktion übersteigt, sondern auch die Ordnung des menschlichen Lebens umfängt. Der in Beziehung zu Gott recht lebende Mensch ist die wahre Anbetung. Sein Leben wird zum wirklichen Leben nur aus dem Blick von Gott her. Der Kult ist Vermittlung und spendet das Leben, das zur Ehre Gottes gereicht.¹⁷

Aber auch durch den Blick auf Gott sind die Beziehungen der Menschen untereinander und die Beziehung zur Schöpfung im Lot. Die Anbetung ermöglicht die Partizipation des alltäglichen Lebens an der göttlichen Welt, dem Himmel, damit dieser in unser Alltagsleben hineinscheint. Ratzinger beschreibt dies als Antizipation, als Vorausgriff, der durch den Kult vermittelt wird.¹⁸

1.1.1.3. Das Goldene Kalb

Ein weiterer Punkt ist jener, dass der Mensch den Kult nicht selbst machen kann. Es ist vielmehr die Antwort Gottes, die die Liturgie voraussetzt. Im Alten Testament ist das Beispiel vom Goldenen Kalb erwähnt. Dabei lag die Absicht des von Aaron geführten Kultes nicht in der Verehrung eines Götzen, sondern in der Absicht, Gott zu verherrlichen in der Gestalt des Kalbes, da das Volk Israel den geheimnisvollen, unsichtbaren Gott nicht aushielt. Auch Mose, der zu Gott emporstieg, blieb schon lange weg, sodass das Volk ungeduldig wurde. Es wollte Gott eine äußerliche Gestalt geben und ihn herunterziehen in die eigene Welt. Damit hat es nicht nur das Bilderverbot missachtet, sondern sich auch über Gott gestellt durch „Kult aus eigener Vollmacht“¹⁹. Die Geschichte vom goldenen Kalb dient zur Paränese vor einem eigenmächtigen und selbstsüchtigen Kult und der Gefahr von Apostasie.

1.1.1.4. Die Tempelkritik des Hosea und Amos und der Tempel

Die Tempelkritik richtet sich gegen die Priester und das Volk. Die Priester bringen Schlachtopfer dar, die Gott aber nicht annimmt. Es ist sogar die Rede, dass Gott Brandopfer und Schlachtopfer hasst. Grund dafür ist, dass das menschliche Herz weit weg ist von Gott. Die Lebensweise der Priester und der anderen Menschen ist keineswegs gottesfürchtig. Sie

¹⁶ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 16f. [= JRGS 11, 37].

¹⁷ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 17f. [= JRGS 11, 38].

¹⁸ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 18 [= JRGS 11, 38].

¹⁹ RATZINGER, Geist der Liturgie, 19 [= JRGS 11, 39].

geben sich ab mit Dirnen, unterdrücken und beuten die Armen im Land aus, rennen anderen Göttern nach. Nach Ratzinger sind die Schlachtopfer eine verzerrte Art der Anbetung,²⁰ und doch „sinnbildliche Verweise auf das eigentliche Opfer“.²¹

Gott hat Mose ein irdisches Zelt der Anbetung gegeben, das nur eine Nachbildung ist, aber nicht der wahre Tempel. Er ist lediglich ein Abbild, das über sich hinausweist und nur vorläufig ist. In Dtn 18,15 steht geschrieben: „Einen Propheten wie mich wird dir der Herr, dein Gott, aus deiner Mitte, unter deinen Brüdern, erstehen lassen. Auf ihn sollt ihr hören“ (Dtn 18,15). In der Reise durch die Heilsgeschichte nähern wir uns langsam dem Höhepunkt an. Gott gibt die Zusage, dass ein Prophet in die Welt kommt, an dem sich Davids Prophezeiung erfüllen wird und die Vorläufigkeit des Tempels ein Ende findet.²²

1.1.1.5. Tempelkritik Jesu

„Ich werde diesen von Menschen erbauten Tempel niederreißen und in drei Tagen einen anderen errichten, der nicht von Menschenhand gemacht ist“ (Mk 14,38). Dies ist eine Falschaussage von Menschen gegen Jesus, als dieser angeklagt wird. Sie steht im Zusammenhang mit der Tempelkritik Jesu, als dieser im Zorn die Stühle und Tische der Geldwechsler umstieß, da letztere den Tempel zu einer Markthalle mit dazu gehörigen Geschäften machten. Doch Jesus hat niemals von der Zerstörung des Tempels gesprochen. In Wahrheit ist das Vorgehen Jesu gegen die Händler und Geldwechsler als Angriff auf das bestehende Tempelopfer und somit gegen den Kult zu werten.²³

Demgegenüber berichtet Joh 2,19 folgendes: „Reißt diesen Tempel nieder, in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten“ (Joh 2,19). Dieser Satz ist nach Ratzinger in dreierlei Hinsicht prophetisch. Mit dem Niedergang des Tempels verweist er auf (1) Jesu Kreuzestod, (2) seine Auferstehung und (3) die Eucharistie. Das Ende des Tempels hat sich mit der „Auflösung seines irdischen Leibes“²⁴ 70 n. Chr. dann auch realisiert. Die Prophetie Jesu verwirklicht sich somit, denn mit seinem Tod und seiner Auferstehung ist der Alte Kult abgelöst durch einen Neuen Kult, bei dem alle Menschen in den verklärten Leib Christi einbezogen werden. „Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden“ (2 Kor 5,17). Das

²⁰ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 33f. [= JRGS 11, 52f.].

²¹ Joseph RATZINGER, Theologie der Liturgie, in: FKTh 18 (2002), 1-13, hier: 8. [= JRGS 11, 649]. Siehe auch BIBLIOTHEK DER KIRCHENVÄTER, AUGUSTINUS, De civitate dei X 6. URL: <https://www.unifr.ch/bkv/kapitel1928-5.htm> [Abruf: 12. Juli 2018].

²² Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 35 [= JRGS 11, 54].

²³ Vgl. RATZINGER, Theologie, 9.

²⁴ RATZINGER, Geist der Liturgie, 36 [= JRGS 11, 55].

vorläufige Zelt ist abgebrochen und durch ein nicht durch Menschenhand gebautes Zelt abgelöst, denn „der Höchste wohnt nicht in dem, was von Menschenhand gemacht ist“ (Apg 7,48). Als im Augenblick seines Todes der Vorhang des Tempels von oben bis unten entzweiriss, hat der alte Tempel seine Gültigkeit verloren hat.²⁵ Mit der Auflösung des Tempels eröffnet sich durch den lebendigen Leib Christi ein Raum der „Anbetung in Geist und Wahrheit“²⁶. Ratzinger versteht den Leib Christi im Sinne der paulinischen Sicht des ekklesialen und eucharistischen Leibes. Die Auferstehungsprophetie ist zugleich auch eine Eucharistieprophetie. Mit dem Geheimnis des geopfert und zugleich lebendigen Leib Christi ist die ganze Menschheit mit dem lebendigen Gott real verbunden.²⁷

„Der Auferstandene ist das immerwährende Wohnen des Menschen in Gott, Gottes im Menschen; er ist die Wahrheit, die die Bilder ablöst; er ist der Quell des Geistes, durch den Anbetung in Geist und Wahrheit möglich ist.“²⁸

In diesem Moment hat sich das Wort Jesu am Jakobsbrunnen erfüllt:

„Glaube mir, Frau, es kommt die Stunde, da ihr weder auf diesem Berg noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet. Ihr betet an, was ihr nicht kennt; wir beten an, was wir kennen, denn das Heil kommt aus den Juden. Doch es kommt die Stunde und sie ist schon da, in der die wahren Anbeter den Vater anbeten werden in Geist und Wahrheit; denn auch der Vater sucht solche als seine Anbeter. Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen in Geist und Wahrheit anbeten.“ (Joh 4, 21-24).

War der alte Kult mit der Darbringung von Schlacht-, und Brandopfern Ersatzkult, so nimmt im neuen Kult Jesu Stellvertretung alle Menschen auf und führt sie „in jene Verähnlichung (griech.: *θείωσις*) mit Gott, in jenes Liebe – Werden hinein, das die einzig wahre Anbetung ist.“²⁹ An dieser Aussage wird der Einfluss Augustinus auf Joseph Ratzinger deutlich.

Im Neuen Testament scheint sich im Opfer Jesu Christi vordergründig ein Bruch mit den sorgfältigen Opferriten Israels zu realisieren, der jedoch bei genauerer Betrachtungsweise nicht gegeben ist. Denn vielmehr steht das Opfer Jesu in innerer Kontinuität mit den alttestamentlichen Opferriten.³⁰ In der Tora ist der Gedanke der Stellvertretung in der Bindung Isaaks deutlich. Abraham soll seinen Sohn Gott opfern. Damit verbunden, wären

²⁵ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 34-37 [= JRGS 11, 52-56].

²⁶ RATZINGER, Geist der Liturgie, 37 [= JRGS 11, 57].

²⁷ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 36-37. [= JRGS 11, 54-56].

²⁸ Joseph RATZINGER, Ein neues Lied für den Herrn, Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart, Freiburg 2007, 112 [= JRGS 11, 450].

²⁹ RATZINGER, Geist der Liturgie, 40 [= JRGS 11, 58].

³⁰ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 50 [= JRGS 11, 64f.].

Gottes Verheißungen an Abraham hinfällig. Gott stellt Abraham ein eigenes, von ihm selbst eingesetztes Opfer bereit, als er dessen Bereitschaft zum Gehorsam sieht.³¹

Der Mensch ist nicht in der Lage, Gott ein wohlgefälliges Opfer darzubringen, da er als Geschöpf aus der Schöpfung eigenmächtig auswählt. Von daher ist auch die Kritik der alttestamentlichen Propheten verständlich, da die Menschen kranke und nicht makellose Tiere als Opfergabe für Gott dargebracht haben. Nach Ratzinger ist in Ex 12 die Paschaliturgie begründet, die besonders den Stellvertretungsgedanken durch den Erstgeborenen miteinschließt. Im Erstgeborenen Jesus Christus, wird das Erstgeborenenopfer zu einem kosmischen Opfer, das alle Menschen und die gesamte Schöpfung zum Vater zurückführt.³²

Im NT führt Paulus in Röm 12 den Gedanken des Opfers weiter. Das gesamte Leben des Menschen soll Gott als Opfer dargebracht werden.³³

1.1.2. Liturgie als *ἡ λογική λατρεία* (logike latreia)

Es ist nicht leicht, *ἡ λογική λατρεία* zu übersetzen. Die lateinische Bibel gibt es mit *obsequium rationabile*, die deutsche Einheitsübersetzung als „geistiger Gottesdienst“ wieder.³⁴ Nach Joseph Ratzinger entspricht das einer neuen Definition des Gottesdienstes, die sowohl im Alten Testament als auch in der griechischen Philosophie zu finden war: Es sind zwei Ströme, die auf diesen Punkt zuführen und sich in der neuen Liturgie der Christen vereinen. Auch in der Welt der griechischen Philosophie versteht man immer mehr, dass Gott nicht mit Tieren oder Opfern verherrlicht werden kann, sondern dass allein der *logos* des Menschen, d.h. sein zur Verherrlichung Gottes gewordener Verstand, wirklich Anbetung ist. Dahinter steht die Vorstellung, dass der Mensch aus sich selbst herausgehen und sich mit dem *Logos*, der großen Weltvernunft, vereinen müsse, um so wirklich Anbetung zu sein. Nach

³¹ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 51 [= JRGS 11, 65].

³² Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 51 [= JRGS 11, 65]. Vgl. Fabian, VONDERLIN, Das Herz der Kirche: Joseph Ratzingers Verständnis des Wesens von Liturgie, in: Roczniki Teologiczne 64 (2017) 167-190, hier: 172.

²⁵ vgl. BENEDIKT XVI., *Lectio Divina*. Besuch im päpstlichen Römischen Priesterseminar anlässlich des Festes der Muttergottes vom Vertrauen, 15. Februar 2012, URL: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2012/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20120215_seminario-romano-mag.html [Abruf: 22. April 2018].

³⁴ Vgl. Josip GREGUR, Fleischwerdung des Wortes – Wortwerdung des Fleisches, Liturgie als *logike latreia* bei Joseph Ratzinger, in: Rudolf VORDERHOLZER, Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien Bd. 1), Regensburg 2009, 46-90, hier: 49.

dieser Philosophie müsste der Mensch jedoch den Leib verlassen, sich vergeistigen, denn nur der Geist wäre Anbetung.³⁵

Mit der Zeit hat in der hellenistischen Welt ein Wandel stattgefunden: Hat noch Philo von Alexandrien *λογικός* von *logos* abgeleitet und als „geistig“ interpretiert, so haben spätere Kirchenväter (u.a. Johannes Chrysostomos) *λογική λατρεία* mit dem Opfergedanken verbunden (vgl. Röm 12,1). Die Darbietung des eigenen Leibes als lebendiges, unblutiges Opfer ist *λογική λατρεία*: „So begreift auch ihr euch als Menschen, die für die Sünde tot sind, aber für Gott leben in Christus Jesus“ (Röm 6,11). Obwohl kultische Sprache verwendet wurde, stand der Akt der Opferung des Leibes zunächst kaum im Kontext mit der liturgischen Feier. In Verbindung mit der Eucharistiefeier kam später der Gedanke hinzu, dass das Gebet *ἡ λογική λατρεία*, das „Opfer“ im Wort, sei. Das ewige Wort des Vaters, Christus der Logos sei selbst der Erstgeborene, der sich als Opfer darbringt.³⁶ Auf diesem Hintergrund und der Ableitung der *berakah* Jesu über Brot und Wein beim Letzten Abendmahl,³⁷ haben die Kirchenväter das Wesen der Eucharistie als *oratio* bezeichnet.³⁸

Bereits in seiner Dissertation (1954) erwähnt Joseph Ratzinger kurz den Begriff des logosgemäßen Gottesdienstes.³⁹ In seiner Habilitation über Bonaventura (1957) beschäftigt er sich mit dessen Logos-Theologie, da im Zusammenhang mit 1 Kor 15,28. Später übernimmt er mit Paulus die Leiblichkeit des Menschen in seine Liturgiekonzeption. Er bezeichnet die *logike latreia* als „angemessenste Formel für die Wesensgestalt der christlichen Liturgie“⁴⁰ und begründet sie mit Röm 12,1 im Kontext der Heilsgeschichte.

Im *Der Geist der Liturgie* (2000) merkt er folgendes an:

„Den neuen Tempel gibt es bereits und so auch das neue, das endgültige Opfer: die in Kreuz und Auferstehung offen gewordene Menschheit Christi; das Gebet des Menschen Jesus ist nun verschmolzen mit dem innertrinitarischen Dialog der ewigen Liebe. In dieses Gebet zieht Jesus die Menschen durch die

²⁶ Vgl. VONDERLIN, Herz, 173.

³⁶ Vgl. GALADZA, Daniel, *Logikē latreia* (Romans 12:1) as a Definition of Liturgy, in: *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 52, 1-2 (2011), 109-124, hier: 117f.

³⁷ Vgl. Helmut HOPING, Christologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger/ Benedikt XVI, in: Maximilian HEIM – Justinus PECH (Hgg.) *Zur Mitte der Theologie bei Joseph Ratzinger/ Benedikt XVI.* (Ratzinger Studien Bd. 6), Freiburg 2013, 109-121, hier: 113.

³⁸ Vgl. RATZINGER, *Geist der Liturgie*, 39 [= JRGS 11, 57].

³⁹ Vgl. Sven Leo CONRAD, *Liturgie und Eucharistie bei Joseph Ratzinger. Zur Genese seiner Theologie während der Studien-, und Professorenzeit* [pdf. veröffentlichte Dissertation Universität Flensburg] 2016, S. 302. URL: <https://www.zhb-flensburg.de/fileadmin/content/spezial-einrichtungen/zhb/dokumente/dissertationen/conrad/dissertation-sven-leo-conrad-.pdf> [Abruf: 4. August 2018].

⁴⁰ RATZINGER, *Geist der Liturgie*, 42 [= JRGS 11, 60].

Eucharistie hinein, die so das immer offenstehende Tor der Anbetung und das wahre Opfer, das Opfer des Neuen Bundes, der logosgemäße Gottesdienst ist.“⁴¹

Anlässlich einer *Lectio Divina* (12. Februar 2012) erwähnt Benedikt XVI.:

Das Christentum dagegen ist keine bloße Spiritualisierung oder Moralisierung, es ist Fleischwerdung, das heißt Christus ist der »Logos«, das fleischgewordene Wort, und er ist es, der uns alle sammelt, so daß wir in ihm und mit ihm, in seinem Leib, als Glieder dieses Leibes wirklich Verherrlichung Gottes werden.⁴²

Anhand dieser zwei Aussagen wird ersichtlich, dass *logike latreia* für Ratzinger in den „Raum der Anbetung“ einzutreten bedeutet. Voraussetzungen dafür sind einerseits die Inkarnation des Logos, dem fleischgewordenen Wort, und andererseits der Kreuzestod Jesu. In seinem Leib, d.h. der Kirche und in der Eucharistie lebt der Mensch in Gemeinschaft mit Christus, in Christus sowie für Christus. und wird in die innertrinitarische Liebe aufgenommen. Nur auf diese Weise kann er in ihm und mit ihm ein lebendiges Opfer werden sowie den *wahren Gottesdienst* tun. In der Vereinigung mit Christus, die sich im Glauben und in den Sakramenten verwirklicht, wird der Mensch trotz all seiner Unzulänglichkeiten zu einem lebendigen Opfer. Auf diese Weise verwirklicht sich der *wahre Gottesdienst*.⁴³

Die Kirche hat den Ausdruck des *obsequium rationabile* im *Eucharistischen Hochgebet* übernommen. Der Priester bittet, dass das Opfer „*rationabile*“ werde, d.h. dass der geistige und angemessene Gottesdienst realisiert werde. Die Kirche betet, dass die feiernde Gemeinde wirklich mit Christus, dem in der Eucharistie gegenwärtig wahren Opfer, vereint und verwandelt werde. Sie betet, dass wir genau zu dem werden, was wir mit unseren Kräften nicht sein können: ein Opfer „*rationabile*“, das Gott wohlgefällig ist.⁴⁴ Durch die Eucharistie erlangen wir Teilhabe sowohl am Leib des Herrn und als auch am Opfer des Herrn, der uns zur Liebe befähigt, ein Gedanke, den Ratzinger bereits in seiner Dissertation ausführte. Er

⁴¹ RATZINGER, Geist der Liturgie, 41 [= JRGS 11, 59].

⁴² vgl. BENEDIKT XVI, *Lectio Divina*. Besuch im päpstlichen römischen Priesterseminar anlässlich des Festes der Muttergottes vom Vertrauen, 15. Februar 2012 URL: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2012/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20120215_seminario-romano-mag.html [Abruf: 22. April 2018].

⁴³ Vgl. BENEDIKT XVI, Generalaudienz vom Mittwoch (7. Januar 2009), URL: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090107.html [Abruf: 22. April 2018].

⁴⁴ Vgl. BENEDIKT XVI, Generalaudienz, URL: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090107.html [Abruf: 23. April 2018]

verbindet die Logos-theologie Bonaventuras mit der Theologie Augustinus und vertieft den Aspekt der Liebe.⁴⁵

Obwohl die Eucharistie in einer inneren Kontinuität mit den Opferkulten Israels steht, ist sie vielmehr die Erfüllung aller vorherigen kultischen Bemühungen, Gemeinschaft mit Gott zu erlangen. Die Eucharistie ist somit mehr als die Fortsetzung des Opferkults.⁴⁶

1.1.3. Liturgie als Fest

Die Liturgie hat den Charakter eines Festes. Dabei geht es um ein Erlebnis in der Gemeinschaft. Damit aber ein Fest gelingt, setzt es Spontaneität und Freiheit voraus, „ein Heraustreten aus den festen Ordnungen des Alltags und die schöpferische Gestaltung“.⁴⁷ Freiheit bedeutet die Befreiung von unserem Tod als auch der Welt gemeint. Grund dieser Freude ist das bedingungslose Ja Jesu Christi zum Kreuz und der konsekutiven Auferstehung begründet. Die Kreuzeserhöhung impliziert die Auferstehungsgegenwart. Christus ist betend am Kreuz gestorben. Deshalb ist die christliche Liturgie demnach das Fest der Auferstehung und gestaltgebende Mitte der Anbetung. Das Fest der Auferstehung feiern bedeutet, in die Anbetung zu treten.⁴⁸

Damit Liturgie als Fest gilt, ist die Teilnahme der Gemeinde vonnöten. „Eine Gemeinde wird zur Gemeinde nicht durch Interaktion, sondern dadurch, dass sie sich vom Ganzen empfängt und ins Ganze zurückgibt.“⁴⁹ Durch das Gebet des Einzelnen und der Gemeinde erfolgt die tätige Teilnahme, die das Zweite Vatikanische Konzil als *participatio actiosa* bezeichnet hat. Ein gemeinsamer Ausdruck ist notwendig, damit Gemeinsamkeit entsteht. Dabei darf er nicht ein rein Äußerliches sein, sondern muss verinnerlicht werden. Das gemeinschaftliche Gebet der Liturgie muss darauf abzielen, dass wirklich zu Gott gesprochen wird. Dadurch wird *participatio dei*, die Teilhabe an Gott, ermöglicht, welche sich nicht im liturgischen Vollzug erschöpft. Ratzinger verweist immer wieder auf die Erziehung und Einübung zur Interiorisierung, die vonnöten ist.⁵⁰

1.1.4. Liturgie als kosmische Liturgie

⁴⁵ Vgl. CONRAD, Liturgie und Eucharistie, S. 325. URL: <https://www.zhb-flensburg.de/fileadmin/content/spezial-einrichtungen/zhb/dokumente/dissertationen/conrad/dissertation-sven-leo-conrad-.pdf> [Abruf: 12. August 2018].

⁴⁶ Vgl. VORDELIN, Herz, 173.

⁴⁷ RATZINGER, Fest des Glaubens, 56 [= JRGS 11, 385].

⁴⁸ Vgl. RATZINGER Fest des Glaubens, 59 [= JRGS 11, 387].

⁴⁹ RATZINGER, Fest des Glaubens, 59 [= JRGS 11, 387].

⁵⁰ Vgl. RATZINGER Fest des Glaubens, 62-63 [= JRGS 11, 390f.].

Seit seiner Karfreitagsmeditation (1967) unterstreicht Ratzinger die kosmische Dimension der Liturgie. Für ihn ist Liturgie eine kosmische Liturgie mit dem Charakter der Anbetung.⁵¹

„Wo christliche Liturgie gefeiert wird, wird letztlich die Gemeinde der Gläubigen hineingezogen in die große kosmische Liturgie, in die Anbetung der Welt und aller Vollendeten vor Gottes Angesicht.“⁵²

Darüber hinaus ist Liturgie danksagende Anbetung.⁵³ Kosmisch bedeutet, dass alle Menschen durch alle Zeiten hindurch in das allumfassende Erlösungswerk Christi einbezogen sind und durch das Opfer Christi „Zugang zum Vater“ (Eph 2,18) erhalten. Auch hier spielt Ratzingers Kreuzestheologie eine zentrale Rolle. Das Kreuzesgeheimnis ist die innere Voraussetzung für die Auferstehung. Die christliche Überlieferung nennt es „*Mysterium paschae*“.⁵⁴

Bei seinem Eintritt in die Welt trägt Jesus alle unsere Schmerzen und Sünden ans Kreuz, indem er sich den Vater ganz übereignet.⁵⁵ Durch das Leben Jesu, seines Kreuzesopfers und seiner Auferstehung wird der Mensch mit Gott versöhnt. Es erfüllt sich darin die Prophetie Jesus: „Wenn ich über der Erde erhöht bin, werde ich alle an mich ziehen“ (Joh 12,32). Das Kreuz ist für Jesus der Ort des Getötetwerdens. Es wird jedoch verwandelt in die aktive Liebe des Sohnes, welches sich in seiner Hingabe und sein Gebet am Kreuz zu Gott für die Menschheit erweist.⁵⁶ Denn die Hingabe Jesu ist der Ermöglichungsgrund der Hingabe jedes Menschen an den Vater.

Da das eucharistische Opfer über-, bzw. gleichzeitig ist, umfasst „Das »Heute« die ganze Zeit der Kirche. In der christlichen Liturgie liegt Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit auf einer Linie. Die Gleichzeitigkeit begründet das, was diese Liturgie ist: Das »Hineingerissenwerden« in die Gleichzeitigkeit mit dem Paschamysterium Christi, in seinen Überschnitt aus dem Zelt der Vergänglichkeit vor das Angesicht Gottes hin.“⁵⁷

Joseph Ratzinger beschreibt den tiefsten Zweck des Opfers als eine Verwandlung der Welt: „Dieses Opfer ist erst ganz, wenn die Welt Raum der Liebe geworden ist.“⁵⁸ In Bezug auf Augustinus Gottesstaat verweist Joseph Ratzinger auf die kosmologische Dimension der Eucharistie: das Eucharistische Opfer ist Triebkraft des Kosmos, der *creatio continua*, der

⁵¹ Vgl. HOPING, Kult, 15f.

⁵² Joseph RATZINGER, Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils, Köln 1964, 47 [= JRGS 7/1, 389].

⁵³ Vgl. HOPING, Kult, 16.

⁵⁴ Joseph RATZINGER, Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes, Einsiedeln ³1993, 18.

⁵⁵ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 40 [= JRGS 11, 58].

⁵⁶ Vgl. Joseph RATZINGER, Theologie der Liturgie, in: FKTh 18 (2002), 1-13, hier: 1f. [= JRGS 11, 639-640].

⁵⁷ RATZINGER, Geist der Liturgie, 65 [= JRGS 11, 77].

⁵⁸ RATZINGER, Geist der Liturgie, 66 [= JRGS 11, 78].

sich im Alpha und Omega Christus aufspannt.⁵⁹ Letztlich ist die Liebe damit die Urkraft des Kosmos, wie in den mystischen Schriften Teilhard de Chardins ausgeführt ist.⁶⁰ „Er, der Heilige, heiligt uns mit der Heiligkeit, die wir alle uns selber niemals geben könnten.“⁶¹

1.1.5. Zusammenfassung

Wir halten fest:

1. Liturgie ist Heilsgeschichte

Ratzinger interpretiert die Ereignisse des Alten und Neuen Testaments heilsgeschichtlich, die im Paschamysterium kulminieren. Zwischen Alten und Neuen Bund gibt es kulttheologisch einen Bruch, der durch das Zerreißen des Tempelvorhangs im Moment des Todes Jesu Christi und der Zerstörung des Tempels überwunden wird. Ferner wird die Trennung in „profan“ und „sakral“ aufgehoben.

2. Liturgie ist Kult

Der Sinai ist eine Schlüsselstelle für die rechte Einordnung des Kultes ins Ganze der Wirklichkeit. Dort wird das Volk Israel im eigentlichen Sinne erst begründet, indem es neben der Ordnung für den Kult zugleich eine Rechtsordnung und eine Lebensordnung erhält, wobei diese drei Ordnungen untrennbar zusammengehören.⁶² Alttestamentliche Tieropfer waren Ersatzkult zur Überwindung von Schuld und Sünde, der Neue Kult hingegen ist gekennzeichnet durch die Stellvertretung Jesu, wodurch der Mensch in den Leib Christi aufgenommen wird und ein Raum der Anbetung geschaffen wird. Der Kult der Christen ist Anbetung „in Geist und Wahrheit“.

3. Liturgie ist geistiger Gottesdienst

Der Logos ist Fleisch geworden und hat die ganze Menschheit in sich aufgenommen und zu Gott geführt. Ratzinger betont die innere Einheit von Letztem Abendmahl, Kreuz, und Auferstehung. Alle Stränge laufen auf die Eucharistie hin. Der fleischgewordene Logos gibt sich in der Eucharistie dem Menschen zur Speise, wodurch der Mensch verähnlicht mit Gott wird. Darin besteht der geistige, vernunftgemäße Gottesdienst (Röm 12,1). Dies verdeutlicht

⁵⁹ Vgl. VONDERLIN, Herz, 176-177.

⁶⁰ Vgl. dazu auch Mathias, TRENNERT – HELWIG, Die Urkraft des Kosmos, Herder 1993.

⁶¹ RATZINGER, Geist der Liturgie, 67 [= JRGS 11, 79].

⁶² Vgl. Sven Leo CONRAD, Rundbrief Pro Missa Tridentina Nr. 32, Dezember 2006, 18.

einmal mehr die Bedeutung der kosmischen Sicht in Ratzingers Liturgieverständnis und die christologische Fundierung der *logike latreia*.⁶³

4. Liturgie ist Fest

Ein Fest setzt einen freudigen Anlass voraus. Nach Ratzinger besteht dieser in Kreuz und Auferstehung Christi, wodurch der Mensch eine Befreiung von sich selbst und der Welt erfährt.

1.2. Zeit und Raum in der Liturgie

In diesem Beitrag wird das Augenmerk zunächst auf das Zeit- und Raum sprengende Gründungsereignis (Tod und Auferstehung) gelegt, gefolgt von den Heiligen Orten, der Diskussion um die Ausstattung der Räume (Altar, Bema) und der Zelebrationsrichtung in der Eucharistiefeier. Schlussendlich werden die wichtigsten Feste im Jahreskreis behandelt. Dabei wird auch die kirchengeschichtliche Entwicklung behandelt.

1.2.1. Das Zeit – und Raum überschreitende Gründungsereignis im christlichen Kult

Tod und Auferstehung Jesu Christi sind ein Zeit- und Raum überschreitendes Ereignis, wodurch Dimensionen von Kosmos und Geschichte gesprengt werden. Dazu unterscheidet Ratzinger zwei Ebenen, die er dann miteinander verbindet, zum einen die Ebene des Gründungsgeschehens, zum andern die Ebene der Liturgischen Vergegenwärtigung.

1.2.1.1. Ebene des Gründungsgeschehens

Aus der Zerstörung des Tempels durch das Christusereignis erwächst der christliche Kult der Anbetung in Geist und Wahrheit, der jedoch durch eine Vorläufigkeit geprägt ist. Wir erwarten die Vollendung, die noch aussteht, einen neuen Himmel und eine neue Erde. Es bedarf weder eines Tempels mehr, weil Gott und das Lamm der Tempel selbst sein wird noch Sonne und Mond, denn das Lamm ist das Licht, das alles überstrahlt.⁶⁴

Die Zeit des Neuen Testamentes ist in einer Spannung zwischen „schon“ und „noch nicht“.

Der Kirchenvater Gregor der Große bezeichnet diese Zeit als Zeit der Morgenröte, in der sich Finsternis und Helligkeit mischen.⁶⁵

⁶³ Vgl. CONRAD, Liturgie und Eucharistie bei Joseph Ratzinger, S. 302. URL: <https://www.zhb-flensburg.de/fileadmin/content/spezial-einrichtungen/zhb/dokumente/dissertationen/conrad/dissertation-sven-leo-conrad-.pdf> [Abruf: 12.Juli 2018].

⁶⁴ Vgl. RATZINGER, Der Geist der Liturgie, 47f. [= JRGS 11, 62f.].

⁶⁵ Vgl. RATZINGER, Der Geist der Liturgie, 48 [= JRGS 11, 63].

1.2.1.2. Liturgische Vergegenwärtigung

1. Jesu Abendmahlsworte-, und handlungen sind das Zentrale in der Eucharistiefeier.
2. Jesu Hingabe: Jesus bezeichnet seinen Leib als hingegeben, weil er ihn tatsächlich hingegeben hat. Ohne Kreuz und Auferstehung ist der christliche Kult leer.⁶⁶
3. Die Kreuzigung Jesu, sein Kreuzestod und seine Auferstehung sind einmalige historische Ereignisse, die vergangen sind. Doch in diesem Einmaligen ereignet sich das Bleibende. Durch den Gehorsam Jesu in der Hingabe an den Willen des Vaters und seiner freiwilligen Annahme des Kreuzes, hat er den ganzen Menschen, bestehend aus Geist, Seele Körper und Logos, in sich auf-, und hinein genommen in die radikale Liebe des Sohnes.⁶⁷

Dieser innere Akt, der ohne den äußeren nicht besteht, überschreitet die Dimension der Zeit und weil er aus der Zeit kommt, kann die Zeit immer wieder in ihn hinein geholt werden, wodurch Gleichzeitigkeit ermöglicht ist.⁶⁸

Das „einmal“ ist mit dem „immer“ verbunden. Ratzinger führt dazu als Beispiel des „einmal“ den Hebräerbrief an. Das „Heute“ umfasst die ganze Zeit der Kirche. Die christliche Liturgie ist ein Sich-Verbinden der Gleichzeitigkeit mit dem *mysterium paschae*. Darin besteht der Kern jeder Eucharistiefeier.⁶⁹

Aus der Sicht des Gottesvolkes ergibt sich, dass bei jeder Eucharistiefeier die Gläubigen in diese Gleichzeitigkeit des Paschamysteriums hineingenommen werden und vor Gott gebracht werden. Vor Gott liegen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf einer Ebene der Gleichzeitigkeit. Der Tempelvorhang ist zerrissen, der Himmel durch Überbrückung der Kluft zwischen Gott und den Menschen aller Zeiten durch den Gottmenschen geöffnet. Doch in unserer Zeitlichkeit sehen wir Gott noch nicht so „wie er ist“, unverhüllt. Aus diesem Grund bedürfen wir der Heilszeichen als Vermittlung.⁷⁰

Ratzinger vergleicht die Theologie der Liturgie insbesondere als eine Theologie der Symbole. Sie gibt genau die Zwischenzeit des „schon“ und „noch nicht“ wider. Wir nehmen teil an der himmlischen Liturgie, die uns, vermittelt durch irdische Symbole, das Geheimnis des

⁶⁶ Vgl. RATZINGER, Der Geist der Liturgie, 48f. [= JRGS 11, 63f.].

⁶⁷ Vgl. RATZINGER, Der Geist der Liturgie, 49f. [= JRGS 11, 64].

⁶⁸ Vgl. RATZINGER, Der Geist der Liturgie, 50 [= JRGS 11, 64].

⁶⁹ Vgl. RATZINGER, Der Geist der Liturgie, 50 [= JRGS 11, 65].

⁷⁰ Vgl. RATZINGER, Der Geist der Liturgie, 54 [= JRGS 11, 68].

geöffneten Herzens Gottes sehen lässt. In dieser himmlischen Liturgie steigt Gott zu unserem Aufstieg und somit unserer Erlösung herab.⁷¹

1.2.2. Heilige Orte – Das Kirchengebäude

Das christliche Kirchengebäude hat sehr bald den Namen *domus ecclesiae* bekommen, abgekürzt im Wort *ecclesia* (Versammlung, Kirche), das nicht nur die lebendige Gemeinde, sondern auch das sie bergende Gebäude bezeichnet. Ihre Funktion besteht darin, das liturgische Miteinander zu ermöglichen. Cyrill von Jerusalem macht aufmerksam, dass *convocatio* im Pentateuch bereits verwendet wird, wo es mit der Bestellung Aarons auf Kult hingeeordnet ist. *Convocatio* bedeutet das Zusammenrufen des Gottesvolkes zur Versammlung.⁷²

Die Apostel Petrus und Johannes sind selbst zum Gebet der neunten Stunde hinauf zum Tempel gegangen, nicht um am *Tamidopfer* teilzunehmen, sondern weil es die Stunde ist, in der das wahre Paschaopfer dargebracht ist, um Gott zu loben und preisen. Hier erkennen wir bereits einen Bruch, aber auch eine Kontinuität zum Tempel. Sie bleiben in der Gebetsgemeinschaft des Gottesbundes, jedoch nehmen sie nicht teil am Opfergottesdienst. Für sie ist der Tempel ein Haus des Gebetes, eine Stätte der Versammlung und der Verkündigung. Der Tempel ist nichts anderes mehr als die Synagoge, wo Menschen zum Gott des Bundes hingeführt werden.⁷³ Für die Juden ist die Gegenwart Gottes immer an den Tempel gebunden. Für die Christen jedoch, ist Gott nicht an einen Raum gebunden. Mit der Zerstörung des Tempels ergeben sich Neuerungen für die christliche Liturgie.⁷⁴

Mehrfach wird bis heute ein Zusammenhang zwischen Synagogendienstes der Juden und dem Wortgottesdienst der Christen angenommen. Man geht davon aus, dass Judenchristen zunächst noch am Synagogengottesdienst teilnahmen. Als jedoch die Trennung vom Judentum einsetzte, das Selbstbewusstsein christlicher Gemeinden wuchs und die Zahl der Judenchristen abnahm, hätten die frühen Christen die Teilnahme am Synagogengottesdienst aufgegeben und ihn mit dem ihnen eigenen Herrenmahl verbunden. Die Befürworter dieser Ansicht ist u.a. Gregory Dix, Anton Baumstark, Paul Glaue, Ludwig Eisenhofer, Josef Andreas Jungmann. Es gibt aber auch andere Strömungen, die eine auf sehr dünner

⁷¹ Vgl. RATZINGER, Der Geist der Liturgie, 54 [= JRGS 11, 68].

⁷² Vgl. RATZINGER, Der Geist der Liturgie, 55f. [= JRGS 11, 68-69].

⁷³ Vgl. Joseph RATZINGER, Ein Neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart, Regensburg 2007, 114 [= JRGS 11, 452].

⁷⁴ Vgl. ebd., 114 [= JRGS 11, 452].

Quellenbasis gründenden Darstellung vertreten. Es gilt als nicht sicher, dass außerhalb Palästinas und in vielfach nicht jüdischen Christengemeinden der Besuch des Synagogengottesdienstes und der Einfluss dessen auf den christlichen Gottesdienst angenommen werden könne. Desweiteren hätten in der apostolischen Zeit die Gemeindeversammlungen der Vollmitglieder die Wortverkündigung in die Mahlfeier integriert. Zu den Vertretern dieser These zählen u.a. Adolf Bauer, Johannes Leipolt, Johannes Kunze und Wolfgang Schenk. Darüber hinaus sei mit hellenistischen Einflüssen zu rechnen. Daher sei es wahrscheinlicher, dass ein genuin christlicher Ursprung des mit der Eucharistie verbundenen Wortgottesdienstes anzunehmen ist. Jedoch ist es offensichtlich, dass vom zweiten bis vierten Jahrhundert sich eine der Lese-, und Gebetsordnung betreffende Verwandtschaft mit dem Synagogengottesdienst entwickelt hat, die in wichtigen Zeugen des Ostens (*ConstAp*; *Testamentum DNJC*) vorkommen.⁷⁵

1.2.2.1. Der Altar

In der Synagoge gibt es keinen Altar. In der Kirche jedoch steht der Altar, auf dem die eucharistischen Gaben dargebracht werden, an der Ostwand bzw. an der Apsis. Durch ihn treten wir in das Pascha und zur gleichen Zeit in die himmlische Liturgie ein. Der Altar bedeutet ein Hereintreten des Orients in die versammelte Gemeinschaft, und ein Heraustreten ihrer aus der Welt durch den zerrissenen Vorhang hindurch zu Gott. Der Altar ist somit ein offener Ort zur ewigen Liturgie, der uns mit allen Heiligen verbindet⁷⁶ Die Mitte der Gemeinde ist nicht der sichtbare Altar. Die Mitte der Gemeinde und der Eucharistie ist mehr oder weniger exzentrisch.⁷⁷

Der Altar ist nicht nur ein Symbol für Christus, sondern er ist auch Opferstein. Erkennbar wird dies durch die Inzensierung des Altars und der darauf liegenden Gaben von Brot und Wein. In Anlehnung zu Psalm 140 soll die Darbringung der Kirche und ihr Gebet wie Weihrauch zu Gott emporsteigen.⁷⁸

Oftmals wird der Altar als Tisch des Mahles bezeichnet, welches ein erklärungsbedürftiger Ausdruck ist. Jesus stiftete das Gedächtnis seines Todes und seiner Auferstehung im Rahmen

⁷⁵ Vgl. Hans Bernhard MEYER, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral (GdK 4), Regensburg 1989, 117.

⁷⁶ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 62-63 [= JRGS 11, 74-76].

⁷⁷ Vgl. Reinhard MESSNER, Gebetsrichtung, Altar und die exzentrische Mitte der Gemeinde, in: Albert GERHARDS (Hg.), *Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie*, Regensburg 2003, 27-36.

⁷⁸ Vgl. AEM², Nr. 51 [MB² 51, 32*]; GORM, Nr. 75 [Arbeitshilfen 215, 53].

eines jüdischen Festmahles. Das Letzte Abendmahl ist also nicht die erste Eucharistie. Nicht das Mahl soll wiederholt werden, sondern der dankende Lobpreis über Brot und Wein, in denen uns Leib und Blut dargeboten werden. Die Eucharistie ist kein Sättigungsmahl, auch wenn anfangs an manchen Orten beides verbunden war. Der Altar ist somit der Ort der Darbringung des eucharistischen Opfers und nicht der Ort eines gemeinsamen Essens. Der Priester ist der einzige, der am Altar kommuniziert, die Gläubigen kommunizieren nicht am Altar, sondern durch die Teilhabe am Altar. „Tisch des Mahles richtig verstanden, bedeutet, dass die Gläubigen vom Altar aus die eucharistischen Gaben empfangen.“⁷⁹

Der Altar wird auch mit einem Grab verglichen, denn die Eucharistie hat „einen Tod gekostet“⁸⁰. Sie geht bis in die Tiefe des Todes hinab.

Die Würde des christlichen Altars besteht im Hinweis auf die Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers unter sakramentalen Zeichen. Die alten Opfer auf den paganen Altären sind abgelöst durch die gehorsame Selbsthingabe Jesu Christi in den Tod. Etymologisch stammt das lateinische Wort Altar nicht von „*altus*“, sondern von *adolere* (= verbrennen). Die griechisch sprechende Kirche bezeichnete Jahrhunderte lang den Altar als Tisch (τραπέζα) oft mit dem Adjektiv heilig (αγία τραπέζα) kombiniert. Das alte Kultwort θυσιαστήριον, Opferaltar, ist stets durch den Kontext als christlich verstanden. Der heidnische Name βωμὸς kommt fast nicht mehr vor.⁸¹

⁷⁹ Vgl. Helmut HOPING, Kreuz und Altar. Die Gegenwart des Opfers Christi in der Eucharistie, Augsburg 2010, 28f.

⁸⁰ Vgl. Joseph RATZINGER, 40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie, in: Liturgisches Jahrbuch 53 (2003), 209-221, hier: 213.

⁸¹ Vgl. Johannes H. EMMINGHAUS, Der gottesdienstliche Raum und seine Ausstattung, in: Hans Bernhard MEYER – Hansjörg AUF DER MAUR (Hgg.), Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen (GdK 3), Regensburg ²¹1990, 353-409, hier: 387.

1.2.2.2. Bema (altgriech.: βήμα= Stufe)

Die *βήμα*, auch *Ambo* (altgriech.: ἄμβων) genannt, war im frühen Kirchenbau ein erhöhter Bereich in der Mitte der Kirche, der die Lesepulte, den Sitz des Bischofs und den Thron des Evangeliums umfasste. Um ihn herum versammelten sich die Gläubigen zum Wortgottesdienst. Dabei ist zu erwähnen, dass es keine Trennung der Geschlechter gab im Gegensatz zur Synagoge, wo Frauen auf Tribünen Platz fanden.

Am Ende des Wortgottesdienstes gingen die Gläubigen zur *Apsis* (altgriech.: ἁψίς= Gewölbe), dem eigentlichen Ort der Eucharistiefeier. Dort erklang der Ruf „*Conversi ad dominum*“, der bei Augustinus erwähnt wurde, worauf sich die versammelte Gemeinschaft mit dem Bischof dem Osten zuwandte. Dabei gruppierten sie sich um den Altar und schauten gemeinsam mit dem Bischof nach Osten in Erwartung auf den kommenden Herrn.⁸²

Die Würde des Gottes Wortes erfordert einen besonderen Ort. Vom *Ambo* aus werden die Lesungen bzw. das Evangelium verkündet, das Osterlob des *Exsultet* gesungen, und die Homilie gehalten.⁸³

1.2.3. Die Orientierung der Gebetsrichtung nach Osten

Die Gebetsrichtung nach Osten war von Anfang der Tradition an festgelegt und über Jahrhunderte so geblieben. Im Islam und Judentum hat sich die Gebetsrichtung so gehalten, wie sie grundgelegt war. In unserer Zeit hat der Mensch jedoch wenig Verständnis für eine solche Ausrichtung. Einerseits ist Gott überall, andererseits richtet sich Gebet an allen Orten zu Gott. Ratzinger hält fest, dass gerade diese Universalität des Gottesgedanken Folge der christlichen Universalität ist, die Kosmos und Zeit umfasst und Frucht der Offenbarung Gottes ist. „Das kosmische Symbol der aufgehenden Sonne drückt die Universalität aller Orte aus und hält an der Konkretheit der Gottesoffenbarung fest.“⁸⁴ Für Benedikt XVI. konkretisiert sich die kosmische und mysterienhafte Dimension der Liturgie in der Gebetsostung. Ebenso kommt der Opfercharakter der Eucharistiefeier als Vergegenwärtigung des kosmischen Ereignisses der Erlösung zum Ausdruck.⁸⁵

Die frühen Christen blickten nicht mehr nach Jerusalem, sondern nach Osten, wo Christus, die aufgehende Sonne, aus dem jungfräulichen Mutterschoß Mariens hervorgetreten ist und die

⁸² Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 64 [= JRGS 11, 76f.].

⁸³ Vgl. EMMINGHAUS, Der gottesdienstliche Raum und seine Ausstattung, 393.

⁸⁴ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 66 [= JRGS 11, 78].

⁸⁵ Vgl. KUNZLER, Ergänzungen, 132.

ganze Welt erhellt. Christus ist der Ort der *Schekhina*, nicht mehr die Bundeslade, die bis zum Exil im Allerheiligsten seinen Platz fand. Das Gebet nach Osten bedeutet für Ratzinger einerseits Orientierung im Sinne eines Hinschauens auf Christus, einer Begegnung zwischen Gott und Mensch, andererseits ist damit auch eine eschatologische Bedeutung verbunden. Mit dem Blick nach Osten verbindet sich eine Erwartung auf den kommenden Christus. Die Sonne ist ein Symbol für den wiederkehrenden Herrn. Liturgie nach Osten gerichtet, bedeutet ein Entgegengehen auf einen Neuen Himmel und eine Neue Erde. Liturgie ist ein Gebet der Hoffnung, und richtungsweisend auf Christus, seine Passion und seine Auferstehung hin. „Und sie werden auf den schauen, den sie durchbohrt haben“ (Sach 12,10). Diese Prophetie erfährt ihre Erfüllung in Joh 19,32 am Ende der Kreuzigungsszene. Die Weissagung von Sach 12,10 und Dan 7,13 bewahrheiten sich in Mt 24,30 „Am Ende der Tage wird das Zeichen des Menschensohnes erscheinen, und wehklagen werden alle Stämme der Erde, und sie werden den Menschensohn kommen sehen auf den Wolken des Himmels“ (Mt 24,30). Das Zeichen des Menschensohnes ist das Kreuz, das zum Siegeszeichen des Auferstandenen geworden ist. In Mt 24,30 berühren einander der Symbolismus des Kreuzes und des Orients. Damit ist auch die Vergegenwärtigung des Paschas mit der Hoffnung auf den kommenden Christus verbunden. Die Wendung nach Osten zeigt ebenso, dass sowohl der Kosmos, der auf seine Erlösung wartet, als auch die Heilsgeschichte zusammengehören. Ratzinger sieht dadurch die kosmische Dimension der christlichen Liturgie zum Ausdruck gebracht.⁸⁶

Die Gebetsorientierung *versus orientem* begründet sich nicht nur eschatologisch, sondern nach Reinhard Messner auch protologisch, d.h. von der Schöpfung her. Die Gebetsostung ist der leibliche Ausdruck der urmenschlichen Sehnsucht nach dem Paradies, dem Garten, den Gott im Osten gepflanzt hat, als den Lebensraum, in dem der Mensch unmittelbar Gott begegnen kann.⁸⁷

Es ist auch belegt, dass, als Alternative zur aufgehenden Sonne, in Richtung des Tageslichtes gebetet wurde, das durch eine Öffnung in den geschlossenen Raum einfiel.⁸⁸ Eine solche

⁸⁶ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 60-62 [= JRGS 11, 73-75].

⁸⁷ Vgl. Reinhard MESSNER, Gebetsrichtung, Altar und die exzentrische Mitte der Gemeinde, in: Albert GERHARDS (Hg.), *Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie*, Regensburg 2003, 27-36, hier: 30.

⁸⁸ Vgl. Peter – Ben SMIT, Volk Gottes unterwegs. Zur Frage der Gebetsrichtung in der Eucharistiefeier, in: IKZ 102 (2012) 159-179, hier: 166. Vgl. dazu auch Martin WALLRAFF, Die Ursprünge der christlichen Gebetsostung, in: ZKG 111 (2000) 169-184. Lara JAIME, *Versus Populum Revisited*, in: *Worship* 68 (1994) 210-221. Burkhard NEUNHEUSER, Eucharistiefeier am altare versus populum. Geschichte und Problematik, in: Domenico Gobbi (Hg.), *Florentissima proles ecclesiae. Festschrift für Reginald Grégoire O.S.B.* (Bibliothek Cisis 9), Trento (CIVIS) 1996, 417-444.

Weise der Orientierung scheint für sämtliche frühchristlichen Gebete plausibel zu sein. Ein derartig ausgerichtetes Gebet verwies so immer über die versammelte Gemeinschaft hinaus, sei es zum Osten, zur Sonne, oder zum Licht im Allgemeinen, was schlussendlich Varianten der gleichen Richtung sind. Diese Art zu beten, d.h. zu einem das Licht symbolisierenden Punkt hin, hat sich etwa bis zur Reformation gehalten.⁸⁹

Die Juden in der Diaspora wandten sich zum Gebet Richtung Jerusalem, zur Gegenwart des transzendenten Gottes (*Schekhina*) im Allerheiligsten des Tempels. Ein biblischer Zeuge ist Daniel in Babylon: „[...] In seinem Obergemach waren die Fenster nach Jerusalem hin offen. Dort kniete er dreimal am Tag nieder und richtete sein Gebet und seinen Lobpreis an seinen Gott, ganz so, wie er es gewohnt war“ (Dan 6,11). Auch nach der Zerstörung des Tempels war es üblich, im Synagogengottesdienst während des Gebets nach Jerusalem zu blicken als Ausdruck der eschatologischen Hoffnung einerseits auf das Kommen des Messias, andererseits auf die Wiedererrichtung des Tempels und die Wiedervereinigung des Gottesvolkes aus der Zerstreuung.⁹⁰

Nach Martin Wallraff und Uwe Michael Lang kannte das Judentum, Essener und das rabbinische Judentum, auch das Gebet nach Osten, wie Weis 16,28 bezeugt.⁹¹ Dagegen spricht jedoch Reinhard Messner, der der Ansicht ist, dass Weis 16,28 nicht unbedingt örtlich zu verstehen ist, sondern durchaus auch rein zeitliche Bedeutung haben kann. Seine Übersetzung lautet: „zum Aufgang des Lichts, wenn das Licht aufgeht“.⁹²

In den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt gab es Synagogen mit Eingangsostung. Nach der Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. versuchte ein bestimmter Teil des Judentums, die Ausrichtung des Tempels, dessen Allerheiligstes sich nach Osten öffnete, nachzuahmen, wie die *Tosefta* bezeugt. Demnach sollten die Türen der Synagogen nach Osten gerichtet sein, wohin sich die Juden beim Gebet wandten. Aus dem babylonischen Talmud ist zu entnehmen, dass die Nachahmung des Tempels verboten wurde.⁹³ Bis zum zweiten Jahrhundert gab es Juden, die nach Osten gebetet haben, genauso wie Christen, die sich im Gebet nach Jerusalem wandten. Aber dies hält Wallraff für eine Randerscheinung. Die Gebetsostung der Christen

⁸⁹ Vgl. Vgl. Peter – Ben SMIT, Volk Gottes, in: IKZ 102 (2012) 159-179, hier: 166. Johan TE VELDE, Bidden naar het oosten. Gebetsrichting in spiritualiteit en liturgie, Nijmegen (Valkhof) 2010, 61-62.;

⁹⁰ Uwe Michael LANG, *Conversi ad dominum*. Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung, Freiburg 2003, 34f. vgl. auch Louis BOUYER, Liturgie und Architektur, Freiburg 1993 (dt. Übersetzung von Liturgy and Architecture, Notre Dame, Indiana 1967), 23-26.

⁹¹ Vgl. LANG, *Conversi ad dominum*, 36f.

⁹² Vgl. Fußnote 9, MESSNER, Gebetsrichtung, Altar und die exzentrische Mitte der Gemeinde, 30.

⁹³ Vgl. LANG, *Conversi ad dominum*, 36f.

hält er eher für das Resultat einer gegenseitigen Entfremdung von Judentum und Christentum als das Ergebnis einer Ablösung vom Judentum.⁹⁴ Wallraff bezeichnet die Gebetsostung der Christen als Selbstverständlichkeit der gesamten Alten Kirche. Es gibt keine Indizien für eine andere Gebetsrichtung.⁹⁵

In den Ostkirchen wurde im byzantinischen Kirchenbau die Stellung des Altars beibehalten. In Rom wurde das Prinzip der Gebetsostung im Gegensatz zum christlichen Orient nie konsequent befolgt. In der römischen Tradition wechselte der Altar seine Position in Richtung Bischofssitz unter Gregor dem Großen um das 6. Jahrhundert wohl aus diesem Grund, dass er näher am Grab des heiligen Petrus war. Die Altäre wurden meist über Märtyrergräbern errichtet, da diese lebendige Glieder des Leibes Christi waren und man ihnen ganz nah sein wollte. In der Peterskirche war die Anordnung des Altars so, dass der Priester, wollte er nach Osten blicken, zum Volk hingewendet war.⁹⁶ Sixtus V. ließ zu Beginn der Neuzeit die geostete Kirche Santa Sabina nach dem Vorbild des Petersdoms umbauen, sodass der Priester Richtung Westen am Altar schaute. Diese Stellung des Priesters am Altar wurde zum Vorbild für viele Kirchen außerhalb Roms genommen.⁹⁷

Der Zusammenhang zwischen architektonischer und liturgischer Orientierung löste sich im Spätmittelalter auf.⁹⁸

1.2.3.1. Eucharistiefeier versus orientem

Diese Form war über Jahrhunderte lang die gängige Eucharistiepraxis. Beim Aufruf *conversi ad dominum* haben sich Priester und das Volk nach Osten gewandt, egal in welcher Position sie vorher waren.

Manche Theologen, wie etwa Angelus Häußling, teilen die Meinung, dass dies heutzutage nicht mehr konform sei. Demgegenüber hält Ratzinger fest, dass es gerade heute wichtig sei,

„der Dimension der Zukunft, der Hoffnung auf den wiederkommenden Herrn Raum zu geben, die Dynamik auf die neue Schöpfung wieder als Wesensform der Liturgie zu erkennen [und] zu leben.“⁹⁹

⁹⁴ Vgl. LANG, *Conversi ad dominum*, 37f.

⁹⁵ vgl. Martin WALLRAFF, *Christus versus sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Münster 2001, 60. Siehe dazu auch: Martin WALLRAFF, *Die Ursprünge der christlichen Gebetsostung*, in: ZKG 111 (2000) 169-184. GERHARDS, Albert, *Versus orientem – versus populum. Zum gegenwärtigen Diskussionsstand einer alten Streitfrage*, in: ThR 98 (2002) 15-22.

⁹⁶ Vgl. RATZINGER, *Geist der Liturgie*, 66 [= JRGS 11, 78].

⁹⁷ Vgl. Albert GERHARDS, *Gegenüber und Miteinander: Systematische Betrachtungen. Wort und Sakrament – Zur Bipolarität von Liturgie und Kirchenraum*, in: DERS. (Hgg.) *Bild-Raum-Feier, Studien zu Kirche und Kunst Bd 2.*, Regensburg 2013, 11-26, hier: 17.

⁹⁸ Vgl. ebd., 17.

⁹⁹ RATZINGER, *Geist der Liturgie*, 72 [= JRGS 11, 83].

Allerdings teilt Ratzinger den praktischen Einwand, dass nicht alles wieder umgestellt werden kann, da das Schädlichste für die Liturgie das „ständige Machen“¹⁰⁰ ist. Die Lösung sieht er in den Einsichten Erik Petersons. Es genügt das Kreuz auf dem Altar als gemeinsamen Bezugspunkt, als „inneres Schauen nach Osten“¹⁰¹, wo eine direkte Zuwendung der Gemeinschaft nach Osten nicht möglich ist.¹⁰² Dennoch meint Joseph Ratzinger, dass die Wiederentdeckung der Ostung wünschenswert für die erneute Gewinnung der Frömmigkeit ist, die die Dimension der Schöpfung einbezieht.¹⁰³

Stefan Heid vertritt die Ansicht, dass die Ostung als „eschatologischen Gestus“¹⁰⁴ eine Rehabilitierung verdiene. Ebenso weist Reinhard Messner auf die eminent eschatologische Bedeutung hin.

Rudolf Kaschewsky hingegen betont das latreutische Element in der Verkündigung und hält die gemeinsame Ausrichtung auch im Wortgottesdienst für sinnvoll und geboten.¹⁰⁵

1.2.3.2. Eucharistiefeier *versus populum*

Im Rahmen der liturgischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts wurde der Gedanke der Feier der Eucharistie *versus populum* aufgenommen mit dem Anliegen, die die *participatio actuosa* des Gottes Volkes zu intensivieren. Dies bedeutet, dass Priester und Gläubige einander zugewandt sind. Das Konzil verfolgte damit die Absicht, das Paschamysterium als das zentrale Geschehen der Heilsgeschichte nahezubringen. Das bedeutet, dass der aus dem Tod befreite und erhöhte Herr in mitten der Kirche bzw. der betenden Gemeinschaft lebt.¹⁰⁶ In darauffolgenden Debatten zur Zelebrationsrichtung, hatten sich zwei Lager, ein progressives und ein konservatives, formiert. Der Hauptteil sah im sogenannten Volksaltar die der liturgischen Erneuerung angemessenen Raumgestalt verwirklicht. Ferner kam eine gängige Redepraxis von der Zelebration „mit dem Rücken zum Volk“ oder Zelebration „zum Tabernakel“ auf, gegen die sich Ratzinger vehement aussprach. Er betonte, dass es sich bei

¹⁰⁰ RATZINGER, Geist der Liturgie, 72 [= JRGS 11, 84].

¹⁰¹ RATZINGER, Geist der Liturgie, 73 [= JRGS 11, 84].

¹⁰² Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 73 [= JRGS 11, 84f.].

¹⁰³ Vgl. RATZINGER, Fest des Glaubens, 124 [= JRGS 11, 466].

¹⁰⁴ Stefan HEID, Haltung und Richtung. Grundformen frühchristlichen Betens, S.9. URL: http://www.goerres-gesellschaft-rom.de/images/stories/pdf/gebetshaltung_communitio_heid_.pdf [Abruf: 25. September 2018].

¹⁰⁵ Vgl. LANG, *Conversi ad dominum*, Zur Gebetsostung, Stellung des Liturgen am Altar und Kirchenbau, in: FKTh 16 (2000), 18-123, 35; Vgl dazu auch: Rudolf KASCHEWSKY, Eine wichtige Veröffentlichung zur Zelebration *versus populum*, in: UVK 30 (2000) 310-311, hier: 311; Rudolf MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft, Paderborn 2009, 198.

¹⁰⁶ Vgl. LANG, Gebetsostung, 32.

der Feier *versus orientem* niemals um eine mit dem Rücken zum Volk oder eine zum Tabernakel zugewandte Feier handle.¹⁰⁷

In Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils und nachfolgenden Schreiben wie die Instruktion *Inter oecumenici* von 1964 war nie von einer Wendung der Altäre zum Volk hin die Rede. Unter Bezugnahme auf die nachkonziliären Anweisungen in der Allgemeinen Einführung des neuen Römischen Messbuchs von 1969/70 konstatierte Ratzinger, dass die Trennung des Hauptaltars von der Wand, sodass dieser leicht umschritten werden kann, erwähnt wurde.¹⁰⁸ In der Neuauflage des Missales von 2002 wurde der Text übernommen und ein Zusatz angefügt, der da heißt: „Dies sollte der Fall sein, wo auch immer das möglich ist“¹⁰⁹. Dies wurde als Verschärfung angesehen im Sinne einer Verpflichtung, Altäre zum Volk gewendet, wo immer dies möglich wäre, zu erbauen, bis die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung im Jahr 2000 erklärt hat, dass es sich lediglich um eine Empfehlung handle. Durch diese liturgische Erneuerung hat sich ein neuer Blickwinkel auf die Eucharistie eröffnet, nämlich die Idee der Mahlgemeinschaft der christlichen Liturgie.¹¹⁰

Nur das ist lediglich eine Dimension der Eucharistie. Da bei der Zelebrationsrichtung *versus populum* Zelebrant und Gemeinde in einem Dialogverhältnis zueinanderstehen und der kommunitive Charakter der Eucharistiefeier im Vordergrund steht, kritisierte Ratzinger, dass die Gemeinde dadurch zu einem geschlossenen Kreis gemacht werde. Es hat den Anschein, dass die Gemeinde zu einer autonomen Größe und der Priester Bezugspunkt wird. Ferner konstatierte Ratzinger, dass selbst im Petersdom das Kreuz zwischen Gläubigen und Zelebrant weggenommen wurde, um die Sicht auf den Priester ja nicht zu versperren. Durch den gemeinschaftlichen Charakter der Eucharistiefeier wurde auf das sich Einbringen in den Gottesdienst durch Liturgiegestaltende Gruppen oder Einzelpersonen Wert gelegt, damit die Feier gelingt. Doch das Gelingen einer Liturgie hängt nicht von ihrem Unterhaltungswert ab. Ratzinger hält fest, dass dadurch die innere Spannung der Liturgie verloren ging, denn

¹⁰⁷ Vgl. RATZINGER, Fest des Glaubens, Einsiedeln, 123 [= JRGS 11, 464].

¹⁰⁸ AEM², Nr. 262 [MB² 262, 59*]. vgl. PAUL VI., Instruktion *Inter oecumenici*, (26. September 1964), Nr. 91 [dt.: DEL 1, 289; lat.: AAS 56 (1964) 898].

¹⁰⁹ GORM, Nr. 299 [Arbeitshilfen 215, 130].

¹¹⁰ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 73 [= JRGS 11, 84].

Liturgie kann man nicht machen, sondern die innere Spannung kommt gerade durch das Wirken einer Vollmacht, die von Menschen nicht gemacht werden kann.¹¹¹

Um derartigen Verirrungen entgegen zu steuern bedarf es, so Ratzinger, einer liturgischen Erziehung. So wäre es wünschenswert, wenn beim Kirchenbau auf die Ostung geachtet wird, um so die kosmische Dimension der Liturgie in Erinnerung zu rufen. Ratzinger konstatiert, dass einseitige Positionen in der Debatte um die Zelebrationsrichtung bzw. Liturgie zu vermeiden sind, da äußere Symbole nie völlig die innere Einstellung zum Ausdruck bringen. Die innere Position, die Priester und Volk gemeinsam ist, ist immer zu Gott hin durch Jesus Christus im Heiligen Geist.¹¹²

Erwin Keller knüpft an die Argumentation der kosmisch – parusialen Sicht der Eucharistiefeier von Joseph Ratzinger an, indem er 1989 in seiner Monografie „Eucharistie und Parusie“¹¹³ die Gebetsostung als sichtbare äußere Gebärde bezeichnet, die die innere Ausrichtung von Gebet und Gottesdienst auf den kommenden Herrn hin ausdrückt. Ebenfalls betont Keller die eschatologische Ausrichtung der Kirche als himmlisches Jerusalem.¹¹⁴

Beiden hält Albert Gerhards dagegen, dass Erklärungen, wie das aufrechtzuerhaltende Spannungsverhältnis zwischen präsentischer und futuristischer Eschatologie zu denken sei, unterblieben sind und die präsentische Eschatologie scheinbar eine unmerkliche Rolle spielt.¹¹⁵

Lang nimmt den in die Diskussion gebrachten eschatologischen Gedanken auf und äußert die Befürchtung, dass durch die Zelebrationsrichtung *versus populum* die transzendente

¹¹¹ Vgl. Joseph RATZINGER, Das gottesdienstliche Leben 15 Jahre nach dem Konzil. Predigt bei einer Bischofskonferenz in Fulda, in: DERS. Das Fest des Glaubens, Einsiedeln, 31993, 127-132, hier: 130 [= JRGS 11, 629].

¹¹² Vgl. Joseph RATZINGER, Geleitwort zu: Uwe Michael LANG, *Conversi ad dominum*. Zur Frage der Gebetsrichtung, Freiburg 2003, 7-11, hier: 8f. [= JRGS 11, 470].

¹¹³ Erwin KELLER, Eucharistie und Parusie. Liturgie - und theologiegeschichtliche Untersuchungen zur eschatologischen Dimension der Eucharistie anhand ausgewählter Zeugnisse aus frühchristlicher und patristischer Zeit (SF n. F. 70) Freiburg/ Schweiz 1989, 147.

¹¹⁴ Vgl. Albert GERHARDS, „Blickt nach Osten!“ Die Ausrichtung von Priester und Gemeinde bei der Eucharistie – eine kritische Reflexion nachkonziliärer Liturgiereform vor dem Hintergrund der Geschichte des Kirchenbaus, in: Martin KLÖCKENER – Arnaud JOIN-LAMBERT (Hgg.) *Liturgia et Unitas*. Liturgiewissenschaftliche und ökumenische Studien zur Eucharistie und zum gottesdienstlichen Leben in der Schweiz, Freiburg/Schweiz 2001, 197-217, hier: 202.

¹¹⁵ Vgl. Albert GERHARDS, Vom Jüdischen zum Christlichen Gotteshaus?, in: Rudolf VORDERHOLZER, *Der Logos-gemäße Gottesdienst*. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien Bd. 1), Regensburg 2009, 111-138, hier: 125f.; vgl. Birgit JEGGLE – MERZ, Liturgie im Umbruch, Geschichtsbilder und ihre Sinndeutung an Beispielen aus der Moderne, in: Albert Gerhards – Benedikt KRANEMANN (Hgg.), *Dynamik und Diversität des Gottesdienstes: Liturgiegeschichte in neuem Licht* (QD 289), Freiburg 2018, 314-341, hier: 324.

Dimension der Liturgiefeier der Gemeinde nicht wahrgenommen werden kann und, so wie Ratzinger, die feiernde Gemeinde zu einer abgeschlossenen Gesellschaft durch Betonung des gemeinschaftlichen Aspekts wird.¹¹⁶

„Das Werk Christi“, das dessen Heilstaten, Tod und Auferstehung umfasst, ist nicht lediglich ein historisches Ereignis. Es ist zugleich der eigentliche Inhalt der Liturgie. Jesus Christus ist dabei der Akteur, der durch das Gebet und Glauben der Kirche im Opfer der Eucharistie immerfort die Geschichte überschreitet und das Werk unserer Erlösung vollzieht.¹¹⁷ Und auch diese kosmische Liturgie, die Himmel und Erde umfasst, ist von einer Vorläufigkeit geprägt, dessen Vervollkommenung noch aussteht. Es ist eine Liturgie der Hoffnung und der Pilgerschaft auf Verwandlung der Welt hin, bis Gott alles in allem ist.¹¹⁸

1.2.3.3. Der Wandel in der Theologie Ratzingers zur Zelebrationsrichtung

Am Zweiten Vatikanischen Konzil bezeichnet Joseph Ratzinger die Debatte um die Zelebrationsrichtung noch als „Übersteigerung und Einseitigkeit, ärgerlich und unangemessen“¹¹⁹. Am Bamberger Katholikentag 1967 äußert er sich erstmals kritisch über die konziliare Veränderung, v.a. zur Vorstellung der Eucharistie – Feierenden als geschlossene Gruppe.¹²⁰ Zu diesem Zeitpunkt ist bereits der größte Teil der Liturgiereform durchgesetzt worden. Er würdigt die Zelebrationsrichtung *versus orientem* und findet es wünschenswert, wieder zu dieser Form zurückzukehren, betont jedoch nicht die Dringlichkeit der Durchsetzung. Ferner sagt Ratzinger:

„Muß eigentlich jede Messe *versus populum* zelebriert werden? Ist es eigentlich so wichtig, dem Priester ins Gesicht schauen zu können, oder ist es nicht oft recht heilsam, daran zu denken, daß er Mitchrist mit den anderen ist und so allen Grund hat, sich gemeinsam mit ihnen zu Gott hin zu wenden uns so mit allen zu sagen Vater unser?“¹²¹

Als Bischof von München Freising betont er 1981 abermals:

¹¹⁶ Vgl. GERHARDS, Gotteshaus, 127-129.

¹¹⁷ Vgl. Joseph RATZINGER, Theologie der Liturgie. Die Definition der Liturgie im II. Vaticanum, in: FKTh 18 (2002) 1-13, hier: 1f. [= JRGS 11, 639f.].

¹¹⁸ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 43 [= JRGS 11, 61].

¹¹⁹ Joseph RATZINGER, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969, 310.

¹²⁰ Vgl. Joseph RATZINGER, Der Katholizismus nach dem Konzil – Katholische Sicht, in: ZENTRAALKOMITEE DER DEUTSCHEN KATHOLIKEN (Hgg.) Auf Dein Wort hin, 81. Deutscher Katholikentag vom 13. Juli bis 17. Juli in Bamberg, Paderborn 1966, 245-264 [= JRGS 7/2, 1003-1025].

¹²¹ RATZINGER, Katholizismus, 253 [= JRGS 7/2, 1012].

„Beim Gebet ist es nicht notwendig, ja nicht einmal angemessen, sich gegenseitig anzusehen; ebenso wenig beim Empfang der heiligen Kommunion. Es wird von den örtlichen Gegebenheiten abhängen, wie man diesen Gesichtspunkt gerecht werden kann.“¹²²

Im Jahr 2000 nimmt Ratzinger als Präfekt der Glaubenskongregation zusätzlich die Stellung des Priesters ins Blickfeld und kritisiert seine Vorsteherrolle bzw. den Aktionismus der Gottesdienstgemeinde:

„Nun wird der Priester – der Vorsteher, wie man ihn jetzt lieber nennt – zum eigentlichen Bezugspunkt des Ganzen. Alles kommt auf ihn an. Ihn muss man sehen, an seiner Aktion teilnehmen, ihm antworten; seine Kreativität trägt das Ganze. [...] Immer weniger steht Gott im Blickfeld, immer wichtiger wird alles, was Menschen tun, die sich hier treffen und schon gar nicht sich dem vorgegebenen Schema unterwerfen wollen.“¹²³

Durch die Wendung des Priesters zum Volk wird durch die Bildung eines geschlossenen Kreises der gemeinschaftliche Charakter der Feier unterstrichen, hingegen war:

„die gemeinsame Wendung nach Osten war nicht Zelebration zur Wand [...] Es handelte sich [...] vielmehr um die 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 Oriens, zum kommenden Christus, der uns entgegengeht.“¹²⁴

Der Oriens ist Zeichen der aufgehenden Sonne und zugleich Auferstehungssymbol, das mit Christus als der Sonne der Gerechtigkeit gleichgesetzt ist. Die gemeinsame Wendung nach Osten bringt in jeder heiligen Messe die Hoffnung auf die Wiederkunft Christi zum Ausdruck.¹²⁵

Beinahe resignierend stellt er fest:

„die Zelebrationsrichtung versus populum erscheint heute geradezu als die eigentliche Frucht der liturgischen Erneuerung durch das II. Vaticanum In der Tat ist sie die sichtbarste Folge von Neugestaltung, die nicht nur eine äußere Anordnung liturgischer Orte, sondern auch eine Idee vom Wesen der Liturgie als gemeinschaftlichen Mahl einschließt.“¹²⁶

1.2.4. Heilige Zeit

Schon immer hat der Mensch sein Leben nach den Gestirnen orientiert. Der Lauf der Sonne und des Mondes prägten das Leben des Menschen auch in religiöser Weise. Alles Sein hat einen Rhythmus, das wir Zeit nennen. Die Natur kennt die Jahreszeiten, die immer wieder

¹²² RATZINGER, Fest des Glaubens, 125 [= JRGS 11, 468].

¹²³ RATZINGER, Geist der Liturgie, 70 [= JRGS 11, 81].

¹²⁴ RATZINGER, Geist der Liturgie, 71 [= JRGS 11, 82].

¹²⁵ Vgl. RATZINGER, Fest des Glaubens, 122 [= JRGS 11, 464].

¹²⁶ RATZINGER, Geist der Liturgie, 69 [= JRGS 11, 80].

kehren. Die Pflanzen keimen, fangen an zu blühen und verwelken schlussendlich. Das gleiche widerfährt dem Menschen. Bei Gott gibt es keine Zeit und doch ist er Mensch geworden und hat unsere Zeitlichkeit angenommen. Jesus Christus hat durch seine Menschwerdung Zeit und Ewigkeit überbrückt. Ebenso ist er von der Ewigkeit in unseren Raum eingetreten und hat unter uns gewohnt. Er ist wahrhaft der Immanuel, der unter den Menschen dauerhaft sein möchte und mit ihnen leben möchte.¹²⁷

1.2.4.1. Wochenrhythmus

Im Alten Testament sehen wir folgende Gliederung der Zeit: Da gibt es zum einen das Zugehen der Woche auf den Sabbat, dem Bundeszeichen zum anderen Feste im Jahr, die das Thema der Schöpfung aufgreifen und Feste nomadischen Ursprung, die an Gottes Heilshandeln in der Geschichte erinnern. Diese zwei Aspekte werden miteinander in Verbindung gebracht. Das Christentum hat dieses jüdische Erbe aufgenommen und weitergeführt. So ist vom Neuen Bund die Rede, der sich durch Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung Christi bestimmt und eine universale Bedeutung hat. Durch die Hingabe Jesu und seiner Auferstehung ist der Mensch mit Gott nun endgültig vereint.¹²⁸

In der Liturgie wird der Sonntag als Auferstehungstag gefeiert. Die älteste Bezeichnung ist: Erster Tag nach dem Sabbat. Im syrisch-kleinasiatischen Raum hat sich der Name Herrentag entwickelt. Einerseits lädt Gott die Menschen ein, an seiner Herrlichkeit zu partizipieren, andererseits teilt er sie selbst an sie aus. Im Wochenrhythmus ist er der erste Tag der Woche, zugleich aber auch der achte Tag nach Erwägung der Väter. Er steht für die neue Zeit, die mit der Auferstehung angebrochen ist. Im alten Rom war der erste Tag der Woche der Tag der Sonne. Durch die Sonne eröffnet sich ein kosmischer Aspekt, der die christliche Gebetsrichtung bestimmte. Die aufgehende Sonne symbolisiert Christus, von dem wir einst die Vollendung erwarten. Außerdem ist der erste Tag der Tag des Schöpfungsbeginns. Damit hat der christliche Sonntag auch Festcharakter. Die Acht-Zahl ist die Zahl der Erfüllung, die durch die Auferstehung angebrochen ist, und Zeichen und Symbol der eschatologischen Zeit, die durch die Auferstehung und Himmelfahrt Christi zwar angebrochen ist, aber noch

¹²⁷ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 80-81 [= JRGS 11, 90].

¹²⁸ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 82-85 [= JRGS 11, 91-94].

aussteht. Der Sonntag ist kein beliebiger Tag, sondern das eigentliche Zeitmaß für den Christen. Er vereint Heilsgeschichte, Schöpfungsgedenken und Eschatologie miteinander.¹²⁹

Die wöchentliche Wiederkehr des Sonntags ist Unterbrechung des Alltags bzw. der Arbeitswoche mit dem Ziel des Kräftesammelns und der Selbstfindung des Menschen. Der Tag des Herrn ist dann geheiligt, wenn der Sonntagsgottesdienst den einzelnen Christen mit der Gemeinde und mit Gott zusammenführt. Dies kann nicht durch einen Pflichtbesuch, mit einer gleitenden Arbeitswoche oder mit einer an einem anderen Tag nachgeholten Messfeier erledigt werden. So wie der Ostersonntag ist auch jeder Sonntag ein Tag der Verwandlung, an dem Gott den Christen stärkt.¹³⁰

1.2.4.2. Ostern

Bei der Datierung des Osterfestes gab es zwei Strömungen: Im kleinasiatischen Raum, der sich am jüdischen Kalender orientierte, wurde das christliche Ostern am 14. Nisan gefeiert, wohingegen in Rom es der Brauch war, das Osterfest am Sonntag, dem Auferstehungstag, nach dem ersten Frühlingsmond zu feiern. Das Konzil von Nizäa (325) gab dem römischen Brauch den Vorzug. Durch diese Regelung wurden Sonnen-, und Mondkalender miteinander verbunden, zwei kosmische Ordnungen der Zeit, die Israels Geschichte mit der Auferstehung Christi vereint. In vielen Religionen steht der Mond einerseits für das Weibliche, andererseits auch für die Vergänglichkeit. Im christlichen Pascha spiegelt das kosmische Symbol des Mondes das Geheimnis von Tod und Auferstehung wider. Die Vergänglichkeit wird in Unvergänglichkeit gewandelt. Der Tod hat nicht das letzte Wort, sondern mündet durch die Auferstehung in das ewige Leben.¹³¹

Die Auferstehung Christi ist nicht nur eine Erinnerung an ein individuelles Ereignis. Die Liebe des Sohnes nimmt die Menschen in die Liebe Gottes mit hinein, denn die Liebe ist stärker als der Tod. So versteht sich der Christ von Ostern her als Lebender. Ostern ist die Befreiung vom Tod, da Jesus Christus den Tod auf sich nahm und ihn vernichtete. Zugleich ist es auch eine Befreiung von Individualismus und der Unfähigkeit zu lieben.¹³²

¹²⁹ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 82-85 [= JRGS 11, 91-94]. vgl. Hansjörg AUF DER MAUR, Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr (GdK 5), Regensburg 1983, 36-48.

¹³⁰ Vgl. KASPER, Geheiligte Zeiten, 16f.

¹³¹ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 86-88 [= JRGS 11, 95-97]. vgl. AUF DER MAUR, Feiern im Rhythmus der Zeit I, 66-67.

¹³² Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 89 [= JRGS 11, 98]. vgl. AUF DER MAUR, Feiern im Rhythmus der Zeit I, 68-69.

Der ganze Sinngehalt des jüdischen Paschas ist im christlichen Ostern enthalten. Zum einen wird der Auszug aus Ägypten thematisiert als dem Verlassen der Sündhaftigkeit, zum andern entspricht der Durchzug durch das Rote Meer dem Heraustreten der alten Existenz in die Gemeinschaft mit Jesus Christus und mit allen, die zu ihm gehören, dem neuen Volk Gottes. Daher ist Ostern gemeinschaftsstiftend und auch ein Tauffest. Das Osterfest ist nicht nur eine Erinnerung an die Auferstehung Christi, sondern es ist eine bleibende Erinnerung, da es als Fest in der Heilsgeschichte auf Zukunft ausgerichtet ist.¹³³

In der *Septuaginta* (LXX) wird 43 Mal das *Pesach* mit *πάσχα* bevorzugt wiedergegeben. Im NT wird das Fest 14 Mal durchgehend als *πάσχα* bezeichnet, mit dem das Doppelfest *Pesach/Mazzot* gemeint ist.¹³⁴

Zeugnisse einer jährlichen Osterfeier sind erst ab dem zweiten Jahrhundert im kleinasiatischen Raum bekannt. Dazu zählen u.a.: die *Epistola Apostolorum* (ca. 150) Kap. 15-18, eine *Osterpredigt von Meliton von Sardes* aus der Zeit zwischen 166-180, eine anonyme *Osterhomilie*, die gegen Ende des zweiten Jahrhunderts in Kleinasien entstanden ist, ein in Eusebius Kirchengeschichte überliefertes *Brieffragment von Irenäus von Lyon* an Bischof Victor von Rom mit Aufschluss über die Situation zur Zeit der Bischöfe Polykarp von Smyrna und Anicet von Rom (ca. 155). Letzteres belegt auch die Existenz der Osterfeier für Rom.¹³⁵

1.2.4.3. Weihnachten – Epiphanie

Der Weihnachtsfestkreis hat sich als Ordnung von Ostern her auf Ostern hin entwickelt und wurde später hinzugefügt. Im Johannesevangelium stehen Tod und Auferstehung auf gleicher Stufe mit der Menschwerdung und sind untrennbar miteinander verbunden. Ohne Inkarnation gibt es kein Kreuz und keine Auferstehung. Gott hat Fleisch angenommen aus der Jungfrau Maria, damit dieses Fleisch der irdischen und zugleich vergänglichen Existenz verwandelt wird in die Gestalt der Unvergänglichkeit.¹³⁶

Dass im Westen das Weihnachtsfest auf den 25. Dezember fiel, hat mit dem Zusammenhang von Kosmos und Schöpfung zu tun. Denn so wie Kol 1,15 sagt, ist Christus der „Erstgeborene der Schöpfung“, der ins Zeitliche tritt und auf den alles, der ganze Kosmos hingeordnet ist.

¹³³ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 89. vgl. AUF DER MAUR, Feiern im Rhythmus der Zeit I, 68-69.

¹³⁴ Vgl. AUF DER MAUR, Feiern im Rhythmus der Zeit I, 63-66.

¹³⁵ Vgl. AUF DER MAUR, Feiern im Rhythmus der Zeit I, 63-66.

¹³⁶ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 89-94 [= JRGS 11, 98-102].

Die Schöpfung hat dadurch auch ihren Sinn bekommen, nämlich dass alles Sein der Welt durch Erschütterungen zum Positiven hinführt.¹³⁷

Das im Osten entstandene *Epiphaniefest* am 6. Januar steht in unmittelbarer Verbindung mit Weihnachten. In der römischen Liturgie wurde es Θεοφάνεια als auch ἐπιφάνεια genannt. Erst im 12./13. Jahrhundert setzt sich Epiphania in den römischen Büchern durch. Die Ursprünge dieses Festes weisen nach Ägypten. Einen Hinweis gibt der erste Osterbrief des Athanasius (329), ein explizit sicheres Zeugnis ist in den *Collationes patrum* des Johannes Cassian (420) zu finden. In der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts findet dieses Fest eine rasche Verbreitung in den Kirchen des Ostens und Westens.¹³⁸

Epiphanie bedeutet die Selbstoffenbarung Gottes. Dabei zeigen die Lesungen an diesem Tag mehrere Erscheinungen Gottes unter den Menschen: (1) der Besuch der Weisen, (2) die Taufe Jesu im Jordan, und (3) die Hochzeit von Kana. Mit dem Besuch der Weisen ist die Anbetung der Heiden gemeint, sowie es in Jes 60 als Wallfahrt der Völker zum Gott Israels vorhergesagt ist. Die drei Weisen orientieren sich am Stern, um den Retter und Erlöser der Welt zu finden. Die Erzählung der Weisen ist für das christliche Denken wichtig, weil sie die inneren Zusammenhänge von der Weisheit der Völker und dem Schriftwort aufweist. Durch das kosmische Symbol des Sterns werden die Weisen zu Christus geführt.¹³⁹

Das Fest Christi Geburt hat sich im 3. Jahrhundert 9 Monate nach dem 25. März, also am 25. Dezember im Westen durchgesetzt, während es im Osten am 6. Januar gefeiert wurde. Der früheste Beleg für das Weihnachtsfest am 25. Dezember findet sich in Rom. Zunächst scheint es in der Petrusbasilika gefeiert worden zu sein. Die römische Kirche hat das Fest des heidnischen *Natalis solis invicti* übernommen bzw. diesem den *Natalis Christi*, der wahren unbesiegbaren Sonne, gegenübergestellt. Kaiser Aurelian hat 275 n. Chr. das Weihnachtsfest am 25. Dezember als Feiertag verfügt. Von Rom aus verbreitete sich das Fest nach Afrika und Norditalien. Älteste Zeugen dafür sind die Weihnachtspredigt des Optatus von Mileve um 360 n. Chr. bzw. Philastrius von Brescia, Ende des vierten Jahrhunderts in *De haeresibus* 140. Die Synode von Saragossa von 380 n. Chr. bezeugt die Weihnachtsfeier in Spanien. Im Osten bezeugen die drei Kappadokier in den Homilien das Fest gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Dort hieß es Θεοφάνεια. Das Epiphaniefest war zunächst stärker verwurzelt als

¹³⁷ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 89-94 [= JRGS 11, 98-102].

¹³⁸ Vgl. AUF DER MAUR, Feiern im Rhythmus der Zeit I, 156f.

¹³⁹ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 95-96 [= JRGS 11, 103f].

das Weihnachtsfest. Der 6. oder auch 7. Januar ist zunächst das Fest der Menschwerdung, doch wird es nach 380 n. Chr. immer mehr zum Fest der Taufe nach Übernahme des 25. Dezember. So wird der 6. Januar zum großen Tauffest, τὰ φῶτα, in dieser Region, während der 25. Dezember die Menschwerdung Christi im Vordergrund steht. Gregor von Nazianz beschreibt die Ausweitung des Festes auf den 7. Januar in Or. 40,1., dass an dem Tag getauft wurde.¹⁴⁰

1.2.4.4. Weitere Feste im Jahreskreis

Zwischen dem 25. März und dem 25. Dezember befindet sich das *Fest des Vorläufers Johannes* am 24. Juni, welches kosmischen und liturgischen Bezug hat. „Er muss wachsen, ich aber muss kleiner werden“ (Joh 3,30), genau dieses Schriftwort findet sich im Sonnenrhythmus wieder, wo an der Sonnenwende des Jahres die Tage wieder kürzer werden und Weihnachten naht.¹⁴¹

Die *übrigen Feste* im Jahres sind Christusfeste und Heiligenfeste, die als kleine Leuchten den Menschen helfen, Gott zu erkennen. Daneben gibt es noch Gedächtnis der Apostel und Märtyrer. Zu erwähnen ist auch Maria, die eng verwoben mit den christologischen Festen ist, wodurch das Kirchenjahr auch eine marianische Komponente hat.¹⁴²

1.2.5. Zusammenfassung

Die Auferstehung Christi ist ein Zeit-, und Raum übersteigendes Ereignis, durch das wir hineingenommen sind in die christliche Liturgie der Anbetung in „Geist und Wahrheit“. Auf liturgischer Ebene ist es das in jeder Eucharistiefeier sich aktualisierende Paschamysterium. Hat Joseph Ratzinger während des Konzils die Diskussion um die Zelebrationsrichtung als „ärgerlich und unangemessen“¹⁴³ empfunden, erweist er sich später als Anhänger der Zelebrationsrichtung *ad orientem*. Bei der Hinwendung nach Osten wird die „kosmisch – parusiale Sicht der eucharistischen Feier“¹⁴⁴ unterstrichen. Bei der Feier *versus populum* bleibt lediglich das Kreuz auf dem Altar als „Rest der Ostung“.¹⁴⁵

Die Feste im Jahreskreis sind eine Unterbrechung des Alltags im Leben des Menschen, um nicht nur dem Trott der Arbeit zu entkommen, sondern auch Zeit mit Gott zu verbringen. Sie

¹⁴⁰ Vgl. AUF DER MAUR, Feiern im Rhythmus der Zeit I, 158-167.

¹⁴¹ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 95 [= JRGS 11, 103].

¹⁴² Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 96 [= JRGS 11, 104f].

¹⁴³ Joseph RATZINGER, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969

¹⁴⁴ RATZINGER, Fest des Glaubens, 122 [= JRGS 11, 464].

¹⁴⁵ RATZINGER, Fest des Glaubens, 123 [= JRGS 11, 465].

sind somit wichtig für die Strukturierung des Lebens und letztlich für die christliche Identität des Menschen.

1.3. Der Leib und die Liturgie

In unserer Zeit spielt der leibliche Gebetsvollzug in der Liturgie kaum eine Rolle mehr im Gegensatz zum Mittelalter oder Frühzeit. Auch die Gebetshaltungen und Gebärden sind Ausdruck des Wesens der Liturgie. Sie alle sind Teil der sog. *participatio actuosa*, die im Folgenden behandelt wird.

1.3.1. Die *Participatio actuosa* (Tätige Teilnahme)

Im Rahmen des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde das Wort der *participatio actuosa* für die Gestaltung der Liturgie erschlossen. Diese umfasst ein umfangreiches Spektrum: Haltungen, Gebärden, Stimme, Gesang, Stille, die alles Ausdruck des Wesens der Liturgie sind.

1.3.1.1. *Oratio – Actio*

Nach Ratzinger impliziert das Wort Teilnahme die Frage, woran wir Anteil haben. Dieses vom Katechismus der Katholischen Kirche bestätigte Prinzip wird in seiner eigentlichen Bedeutung hinterfragt. Nach den frühchristlichen Quellen ist die *actio* das Eucharistische Hochgebet. Der wahre liturgische Akt, die wirkliche liturgische Aktion ist nach den Vätern das große Gebet, die *oratio*, die den Kern der Eucharistiefeier bildet.¹⁴⁶

Alle Glieder der Gemeinschaft haben teil an der *oratio*, die die zentrale *actio* darstellt.¹⁴⁷

In dieser *oratio* treten nun das Wort – Opfer an die Stelle der Tieropfer. Das Christentum ist „geistige Religion“, in der in der Tat der „worthafte Gottesdienst“ gefeiert wird, bei dem nicht mehr Tiere geschlachtet werden, sondern „Das Wort als Träger unserer Existenz an Gott gerichtet wird und sich mit dem Wort überhaupt, dem Logos verschmilzt, der uns in die wahre Anbetung hineinzieht.“¹⁴⁸ Ratzinger merkt an, dass *oratio* ursprünglich nicht Gebet, sondern „feierliche öffentliche Rede“¹⁴⁹ bedeutet, die einerseits an Gott gerichtet ist, andererseits von Gott selbst ermöglicht wird. Die *oratio* des Eucharistischen Hochgebets ist mehr als eine Rede, sie ist *actio divina*, Handeln Gottes.¹⁵⁰ Der Priester spricht *in persona Christi* „das ist

¹⁴⁶ RATZINGER, Geist der Liturgie, 147 [= JRGS 11, 147].

¹⁴⁷ Vgl. MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft, Paderborn 2009, 200.

¹⁴⁸ RATZINGER, Geist der Liturgie, 148 [= JRGS 11, 148].

¹⁴⁹ RATZINGER, Geist der Liturgie, 148 [= JRGS 11, 148].

¹⁵⁰ Werner HUBER, Das Denken Joseph Ratzingers, Paderborn 2017, 174.

mein Leib“, „das ist mein Blut“ in der Kraft des Sakraments, das er empfangen hat. Gott bedient sich der menschlichen Rede, um Raum für die *actio divina* zu schaffen und so die Gaben zu wandeln. Die eigentliche Aktion der eucharistischen Liturgie, an der die gläubige Gemeinde Anteil erhält, geht auf Gott selbst zurück. Er ist der Handelnde. In der Annahmehitte beten die Gläubigen, dass das Opfer des menschengewordenen Logos „unser Opfer“ wird, dass sie selbst logosgemäß bzw. „logisiert“ und so wahrer Leib Christi werden. Durch diese Bitte geht die gläubige Gemeinde auf Gott zu. In der Bitte um Teilhabe an der Inkarnation und Auferstehung Christi gibt es keinen Unterschied zwischen Priester und Gläubige. Letztlich geht es darum, dass aus der *actio* Christi und der *actio* der Gemeinde **eine** *actio* wird.¹⁵¹

Ratzinger kritisiert immer wieder die Auslegung des konziliaren Leitworts der *participatio actiosa*.¹⁵² Dabei hat er die selbststaggerende Gruppenliturgie im Visier, die aufgrund des „fast theatrale[n] Auftritt[s] unterschiedlicher Akteure“¹⁵³ während der Gabenbereitung am Wesentlichen vorbei geht.

1.3.1.2. Definition der *Participatio actiosa* in den kirchlichen Dokumenten

In Artikel 19 der Liturgiekonstitution steht geschrieben:

„Die Seelsorger sollen eifrig und geduldig bemüht sein um die liturgische Bildung und tätige Teilnahme der Gläubigen, die innere und äußere, je nach Alter, den Verhältnissen, Art des Lebens und Grad der religiösen Entwicklung“.¹⁵⁴

Man beachte den Hinweis auf Bildung. Die Gemeinde soll wissen, was jeder liturgische Akt bedeutet und was die tätige Teilnahme bewirkt.

Darüber hinaus erwähnt Artikel 30:

„Um die tätige Anteilnahme zu fördern, soll man den Akklamationen des Volkes, den Antworten, dem Psalmengesang, den Antiphonen, den Liedern, sowie den Handlungen und Gesten und den Körperhaltungen Sorge zuwenden. Auch das heilige Schweigen soll eingehalten werden“.¹⁵⁵

Konkret wird hier ausgesagt, was zur tätigen Teilnahme zählt. Auch das Schweigen zählt zu einem aktiven Vorgang. Artikel 17 sagt dazu:

¹⁵¹ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 147-149 [= JRGS 11, 147-149].

¹⁵² HUBER, Denken Joseph Ratzingers, 174.

¹⁵³ RATZINGER, Geist der Liturgie, 150 [= JRGS 11, 150].

¹⁵⁴ SC 19 [DEL 1, 19].

¹⁵⁵ SC 30 [DEL 1, 30].

„Auch das heilige Schweigen soll zu seiner Zeit eingehalten werden. Die Gläubigen werden dadurch nicht etwa nur zu Außenstehenden oder zu stummen Zuschauern der heiligen Liturgie; vielmehr werden sie tiefer in die heiligen Mysterien hineingenommen durch die innere Bereitung, die vom Hören des Wortes Gottes, der Gesänge und vorgetragenen Gebete ausgeht“.¹⁵⁶

Es wird hier bereits auf den Begriff der inneren Teilnahme hingewiesen. Das eigene Schweigen kann die innere Teilnahme intensivieren. Die Instruktion *Musicam sacram* betont, dass die äußere Teilnahme mit der inneren einhergehen muss, wenngleich letztere Bedingung einer jeden Teilnahme überhaupt ist und daher als erste vorhanden sein muss. Ansonsten wird die äußere Teilnahme ein automatistisch vollzogenes Ritual ohne Inhalt.

Nr. 15 von der Instruktion *Musicam sacram* lautet:

„Bezüglich der Teilnahme gilt:

- a) Zunächst soll die innerliche Teilnahme vorhanden sein, indem die Gläubigen mit dem Herzen bei dem sind, was sie vortragen oder hören [...].
- b) Doch muß die Teilnahme auch eine äußere sein, d.h. die innere Teilnahme in Gesten, in der Körperhaltung, in Akklamationen, in Antworten und Gesang ausdrücken. Die Gläubigen sollen auch angeleitet werden, daß sie durch innere Teilnahme dahin gelangen, ihr Herz Gott zu erheben, wenn sie zuhören, was die Ministri oder der Sängerchor singen“.¹⁵⁷

Bei der *participatio actiosa* ist die innere Anteilnahme das Entscheidende und soll nicht nur äußere Aktivität, Betriebsamkeit oder gar Schauspiel sein. Schweigen und Zuhören sind aktive Elemente der tätigen Teilnahme. Eine Tätigkeit kann unterschieden werden in rezeptiv oder produktiv. Das Wahrnehmen mit den Sinnen ist rezeptiv, der Ausdruck von Zeichen in Sprache, Mimik und Gebärden ist produktiv. Wie bei jeder Kommunikation, so ist es auch innerhalb der versammelten Gemeinde wichtig, dass man zuhören und schweigen kann.¹⁵⁸

1.3.2. Haltungen

In diesem Kapitel werden diverse Gebetshaltungen behandelt, die in der Liturgie vorkommen, wie Prostratio, Proskynese, Knien und Stehen. In ihnen drückt sich das Wesen der Liturgie aus.

¹⁵⁶ SC 17 [DEL 1, 17].

¹⁵⁷ KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG, Instruktion *Musicam Sacram* – Die Kirchenmusik (5. März 1967), Nr. 15 [DEL 1, 747].

¹⁵⁸ Vgl. Michael FLOHR, Die Tätige Teilnahme der Gemeinde im Gottesdienst (Geschichte und Gegenwart), S. 1-14, hier 6-7. URL: https://www.itp.uni-hannover.de/fileadmin/arbeitsgruppen/ag_flohr/papers/aachen3.pdf [Abruf: 24.11.17]. vgl. RATZINGER, Fest des Glaubens, 79-80 [= JRGS 11, 621-622].

1.3.2.1. Das Knien/ Das Sichniederwerfen (*Prostratio*)

Knien entspringt nicht irgendeinem Kulturkreis, sondern stammt aus der Heiligen Schrift. Das griechische Wort προσκυνεῖν kommt 59 Mal im Neuen Testament, davon 24 Mal in Offenbarung des Johannes.¹⁵⁹

Prostratio bedeutet Sich zu Boden Strecken. Anhand von zwei Bibelstellen veranschaulicht Joseph Ratzinger diesen Begriff, zunächst aus dem Alten Testament, dann aus dem Neuen.

Gott erscheint Joshua vor der Eroberung Jerichos. Das Wort erging an Joshua: „Ziehe deine Schuhe aus, denn der Ort, wo du stehst, ist heilig“ (Jos 5,14). Als dieser seine Identität erkannt hat, wirft Joshua sich vor dem Herrn der Heere nieder. Dieser Niederfall vor dem sich Joshua offenbarenden Gott ist eine Geste der Anbetung.¹⁶⁰

Aus dem Neuen Testament führt Ratzinger das Beten Jesu auf dem Ölberg an. Matthäus und Markus sprechen von „Jesus warf sich auf sein Gesicht und betete“ (Mt 26,39) bzw. „Jesus warf sich auf die Erde nieder und betete“ (Mk 14,35). Demgegenüber stellt Ratzinger die Stelle aus dem Lukasevangelium, dass „Jesus kniete und betete“ (Lk 22,41). Jesus nimmt den in Sünde gefallenen Menschen im wahrsten Sinne des Wortes an, und betet in seiner Einsamkeit und Verlassenheit zum Vater. Er gibt seinen Willen in die Hände des Vaters, um so den Eigenwillen des Menschen, der von Gott entfernt, zu überwinden und das Werk der Erlösung zu vollziehen. Denn gerade in der Konformität des menschlichen Willens mit den Willen Gottes wird der Wille des Menschen, der im Willen Gottes steht, frei.¹⁶¹

In der Liturgie der Kirche gibt es zwei Anlässe, wo die *Prostratio* vorkommt. Das geschieht einerseits bei den Weihen, andererseits bei der Karfreitagsliturgie. Sie wird aber nie von der ganzen Gemeinde vollzogen.

Bei den Weihen ist es das Bewusstsein des Unvermögens, die übertragene Aufgabe als Priester bzw. Bischof aus eigenem Antrieb auszuüben und so seine Bedürftigkeit auszudrücken. Bei der Karfreitagsliturgie ist es Ausdruck der Erschütterung über den Kreuzestod Jesu in Kenntnis der Mitschuld durch die Sünden des Menschen. Durch die Niederwerfung in den Staub nimmt der Mensch Anteil an Jesu Abstieg in die Tiefe der Not

¹⁵⁹ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 160-162 [= JRGS 11, 159-160].

¹⁶⁰ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 160-162 [= JRGS 11, 159-160].

¹⁶¹ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 160-162 [= JRGS 11, 159-160].

und anerkennt, wer er ist und wo er steht. Der Mensch ist ganz und gar verstrickt in Sünden und nur Gott allein kann ihn davon befreien und aus dem Staub heben.¹⁶²

1.3.2.2. Zu - Füßen - Fallen (γονυκλισία)

Der Gestus des *Zu - Füßen - Fallens* wird in den Evangelien (Mk 1,40; 10,17; Mt 17,14; 27,29) vier Mal erwähnt. Es ist kein Gestus der Anbetung, wie Ratzinger in der Erklärung zu Mk 1,40 ausführt. Ein Aussätziger begegnet Jesu und bittet um seine Hilfe. Er fällt auf die Knie und sagt: „Wenn du willst, kannst du mich rein machen“ (Mk 1,40). Vielmehr spricht sich Ratzinger dafür aus, dass es sich dabei um eine mit großem Vertrauen „körperlich mit Inbrunst ausgedrückte Bitte“¹⁶³ handelt.

Im Gegensatz dazu handelt es sich bei der *Proskynese* (griech. Προσκύνησις) um einen Anbetungsakt wie das Beispiel aus Mt 14, 22-33 zeigt. Es ist eine stürmische Nacht auf dem See. Die Jünger im Boot kämpfen gegen die hohen Wellen und den Wind an, als plötzlich Jesus auf dem Wasser auf sie zukommt. Petrus versucht auf dem Wasser zu gehen. Doch als er droht unterzugehen, ergreift Jesus seine Hand. Als er ins Boot steigt, legt sich der Wind. „Die Jünger im Boot aber fielen vor Jesus nieder und sagten: Wahrhaftig, du bist Gottes Sohn“ (Mt 14,33).¹⁶⁴ Bei diesem Niederfall handelt es sich um einen Anbetungsakt, da er verbunden ist mit dem Anerkennen Jesu als Sohn Gottes. Außerdem wird es vom Aufbau der Erzählung deutlich. Ratzinger führt noch zwei weitere Stellen aus dem Johannesevangelium an, um das Wort *προσκυνεῖν* zu erklären, zum einen das Gespräch Jesu mit der Samariterin, zum andern die Heilung des Blindgeborenen. Beide Erzählungen enden mit der Selbstoffenbarung Jesu und dem Kniefall als Anbetungsakt.¹⁶⁵

Das Wort *προσκυνεῖν* kommt elf Mal im Johannesevangelium vor, davon neun Mal in der Unterredung Jesu mit der Samariterin vor, was weist darauf hinweist, dass das Wort *προσκυνεῖν* gleichbedeutend mit anbeten ist.¹⁶⁶

Die Geste des Kniens ist Trägerin eines geistigen Sinnes, nämlich der Anbetung (lat. *adoratio*), und der geistige Akt drückt sich von seinem Wesen wiederum in der körperlichen

¹⁶² Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 160-162 [= JRGS 11, 160]. vgl. A. Ronald SEQUEIRA, Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung. Die Bewegung als liturgische Ausdruckform, in: Hans Bernhard MEYER – Hansjörg AUF DER MAUR (Hgg.), Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen (GdK 3), 7-41, hier: 33.

¹⁶³ RATZINGER, Geist der Liturgie, 163 [= JRGS 11, 161].

¹⁶⁴ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 163-164 [= JRGS 11, 161-162].

¹⁶⁵ Vgl. RATZINGER, Der Geist der Liturgie, 163-164 [= JRGS 11, 161-162].

¹⁶⁶ Vgl. RATZINGER, Der Geist der Liturgie, 163-164 [= JRGS 11, 161-162].

Gebärde aus. Ratzinger erklärt dies mit der Leib - Seele - Einheit des Menschen. „Anbetung ist einer jener Grundakte, die den ganzen Menschen betreffen“. ¹⁶⁷ Anbetung allein als geistigen Akt zu verstehen, ist genauso wenig wie das Knien als bloß körperlichen Akt, einseitig. Es bliebe rein etwas Äußerliches. Körperlicher Akt und geistiger Akt verweisen aufeinander. Daher ist das Beugen der Knie in der Gegenwart Gottes unverzichtbar. ¹⁶⁸

1.3.3.3. Die Typische Haltung des Knien

Das hebräische Wort für knien bedeutet *barak*. Da die Knie für die Hebräer als Sinnbild der Kraft galten, bedeutet das Beugen der Knie als Beugen der Kraft des Menschen vor dem lebendigen Gott. Der Mensch anerkennt, dass er alles von Gott empfängt. An den wesentlichen Stellen des Alten Testaments ist das Knien ein Gestus der Anbetung. Als Beispiel nennt Ratzinger Salomon, der sich bei der Tempelweihe „im Angesicht der ganzen Versammlung Israels auf die Knie niederließ“ (2 Chr 6,13). ¹⁶⁹

Im Neuen Testament erhält das knien zusätzlich zu seiner christlichen Gebärde eine christologische. Der Christushymnus Phil 2,6-11 ist die „wichtigste Stelle zur Theologie des Knien“ ¹⁷⁰. In diesem Christusbekenntnis findet sich das Beten der apostolischen Kirche. Dieser vorpaulinische Hymnus stellt Christus als Gegenbild zum ersten Adam dar. Während dieser eigenmächtig nach dem Gottsein strebt, verzichtet Christus auf sein Gottsein, das ihm ohnehin eigen ist. Aus Demut, die der Liebe entspringt, erniedrigte er sich bis ans Kreuz. Dafür wurde ihm der Namen über alle Namen gegeben, „damit alle im Himmel und auf der Erde und unter der Erde, ihre Knie beugen vor dem Namen Jesu“ (Phil 2,10). Der Hymnus bezieht sich auf das Verheißungswort Jes 45,23: „Ich habe bei mir selbst geschworen / und mein Mund hat die Wahrheit gesprochen, es ist ein unwiderrufliches Wort: Vor mir wird jedes Knie sich beugen [...]“ (Jes 45,23). Somit erfüllt sich dieses Schriftwort und zeigt das Ineinander von Alten Testament und Neuem Testament. Alle beugen ihre Knie vor Jesus, der sich erniedrigte und am Kreuz gestorben ist. Das Kreuz wird damit zum allumfassenden kosmischen Zeichen der Gegenwart Gottes. Die christliche Liturgie ist nach Ratzinger kosmische Liturgie, weil sie als demütigen Gestus vor dem Gekreuzigten ihre Knie beugt. ¹⁷¹

¹⁶⁷ RATZINGER, Der Geist der Liturgie, 164 [= JRGS 11, 162].

¹⁶⁸ Vgl. RATZINGER, Der Geist der Liturgie, 163-164 [= JRGS 11, 161-162].

¹⁶⁹ Vgl. RATZINGER, Der Geist der Liturgie, 166 [= JRGS 11, 164].

¹⁷⁰ RATZINGER, Der Geist der Liturgie, 165 [= JRGS 11, 163].

¹⁷¹ Vgl. RATZINGER, Der Geist der Liturgie, 166 [= JRGS 11, 164].

Auch Romano Guardini hält am Knien als demütigen Gestus fest und empfiehlt die Kniebeuge langsam durchzuführen. Die Seele des Kniens ist, dass das Herz sich in Ehrfurcht vor Gott neige, und ihn anbete.¹⁷²

Das Knien ist ein ausdrucksstarkes Zeichen, das jedoch keine Normalgeste ist. Daran erinnert das Konzil von Nizäa 325 n. Chr., wo es während der Osterzeit und an Sonntagen, dem Auferstehungstag, verboten ist, kniend zu beten. Der österliche Mensch muss vor Gott nicht mehr knien. Aus diesen Grund wird in der evangelischen und orthodoxen Kirche die Kniebeuge nicht oder nur selten ausgeübt.¹⁷³

1.3.3.4. Das Stehen

Zurzeit Jesu war Stehen die übliche Gebetshaltung der Juden und der paganen Welt. Bei den Christen war es die österliche Form des Betens. Es ist Ausdruckform der Freude über den Sieg Christi. Im Sitzen oder Liegen beten ist in der Antike undenkbar.¹⁷⁴

Als Stephanus im Angesicht der Rage seiner Gegner zum Himmel schaute, sah er Jesus zur Rechten des Vaters stehen. Dieses Stehen ist die Haltung eines Siegers, der aufrecht im Kampf das Böse besiegt. Es ist auch ein Ausdruck der Bereitschaft, von der Rechten des Vaters aufzustehen und allen Bedrängten entgegenzugehen, um ihnen zu helfen. Wenn beim Evangelium gestanden wird, dann ist das Stehen eine ehrfurchtsvolle Haltung.¹⁷⁵

Stehen ist Ausgangs-, und Endpunkt jeder Bewegung, die den ganzen Körper miteinbezieht. Es bringt Achtung, Ehrerbietung und Aufmerksamkeit zum Ausdruck. Nach Tertullian wird es als Zeichen österlicher Existenz der Erlösten verstanden. Stehen ist häufig mit anderen Gebärden kombiniert, wie das Sichbekreuzigen oder Segnen. Im Wechsel mit anderen Haltungen wie Sitzen oder Knien bringt es die Bedeutung liturgischer Vollzüge, wie das Aufstehen beim Evangelium, gut zum Ausdruck.¹⁷⁶ Stehen bzw. der aufrechte Gang ist ein Merkmal des Menschseins. Im Stehen wird nicht nur eine äußere, sondern eine innere Haltung widergespiegelt. Der gläubige Mensch, der vor Gott steht, darf sich bewusst machen, dass er vor Gott nicht winseln muss, er richtet ihn auf und lässt ihn aufrecht stehen.¹⁷⁷

¹⁷² Vgl. GUARDINI, Von heiligen Zeichen, 22f.

¹⁷³ Vgl. KASPER, geheiligte Zeichen, 66f.

¹⁷⁴ Vgl. RATZINGER, Der Geist der Liturgie, 168 [= JRGS 11, 166].

¹⁷⁵ Vgl. ebd., 168.

¹⁷⁶ Vgl. SEQUEIRA, Gottesdienst, 32.

¹⁷⁷ Vgl. KASPER, geheiligte Zeichen, 58f.

1.3.3. Gebärden

In diesem Kapitel werden folgende Gebärden behandelt: Orantenhaltung, Klopfen an die Brust und gefaltete Hände. So wie in den Haltungen drückt sich in ihnen das Wesen der Liturgie aus.

1.3.3.1. Die Orantenhaltung

Der Gestus des Stehens mit seitlich ausgestreckten Armen, die sogenannte Orantenhaltung, ist nach Joseph Ratzinger im lateinischen Westen bis ins Mittelalter belegt. Diese Gebetsweise ist allen eigen gewesen, sowohl Priestern als auch Laien. Wenn der Priester am Altar „Lasset uns beten“ gerufen hat, dann haben Laien, ebenso wie Priester ihre Hände ausgestreckt und ihren Blick gegen den Himmel gerichtet. Seit einigen Jahrhunderten scheint diese Gebetshaltung allein den Priestern vorbehalten zu sein, jedoch nur als Schrumpfritus eines in der Frühzeit reichen liturgischen Erbes. Bei Laien jedoch ist sie über die Jahrhunderte in Vergessenheit geraten. Die Orantenhaltung war die gängige Gebetsweise in der paganen Welt, genauso wie in der jüdischen. Die frühen Christen haben diesen Gestus übernommen und mit modifizierter Sinngebung weitergeführt.¹⁷⁸

Die Orantenhaltung fand sogar Eingang in der sakralen Kunst, wie Malereien in Katakomben bezeugen. Nach Ratzinger wird dabei fast immer eine Frau dargestellt, die die Seele vor Gott als Ausdruck des bräutlichen Elements auf die kommende Herrlichkeit darstellt. Hier wird nicht die irdische Liturgie beschrieben, sondern das in Erwartung auf die ewige Verherrlichung stehende Beten. In den ausgestreckten Händen wird die Gnade von Gott empfangen.¹⁷⁹

Stephan Heid beschreibt das Erheben der Hände als Ausdruck der Transzendenz Gottes, der Universalisierung des Gottesgedankens, und zugleich dafür, dass das Gebet sich nicht an die Mitmenschen richtet, sondern an Gott. In der Ausbreitung der Arme erkennen sie die Macht des Kreuzes bzw. des Gekreuzigten an. Die stehende Haltung mit erhobenen Händen ist für Christen ein Ausdruck ihres Gottesbildes. Sie beten den Schöpfer des Himmels und der Erde an, der sie weder demütigt noch versklavt, sondern sie in Freiheit dastehen lässt.¹⁸⁰

¹⁷⁸ Vgl. RATZINGER, Der Geist der Liturgie, 168 [= JRGS 11, 166].

¹⁷⁹ Vgl. RATZINGER, Der Geist der Liturgie, 168 [= JRGS 11, 166].

¹⁸⁰ Vgl. Stephan HEID, Gebetshaltung und Ostung in frühchristlicher Zeit, in: Rivista di Archeologia Cristiana 82 (2006) 347-404, hier: 348-360.

Zur Orantenhaltung gehört für Origines, Cyprian und Laktanz auch der Himmelsblick. Die Heiden kennen zwar dieselbe Gebetshaltung, werfen sich jedoch vor ihren Götterbildern in den Staub und zeigen damit eine entehrende Unterwürfigkeit. Die Märtyrerakten berichten häufig vom Erheben der Hände, wenn Märtyrer vor ihrer Hinrichtung beten.¹⁸¹

Der nach oben gerichtete Blick beim Beten ist durch und durch biblisch. „Ich erhebe meine Augen zu dir, der Du hoch im Himmel thronst. Wie die Augen der Knechte auf die Hand ihres Herrn, wie die Augen der Magd auf die Hand ihrer Herrin, so schauen unsre Augen auf den Herrn, unsern Gott, bis er uns gnädig ist“ (Ps 123,1f.), d.h. bis er unseren sehnsüchtigen Blick zum Himmel gnädig erwidert. „Ich suchte den Herrn, und er hat mich erhört [...], blickt auf zum Herrn, so wird euer Gesicht leuchten, und ihr braucht nicht zu erröten“ (Ps 34,5f). Derjenige, der sich schämt und in Sünde ist, senkt seinen Blick. Hingegen lässt Gott sein Licht auf das Angesicht desjenigen, der sich ihm zuwendet, strahlen. Das Neue Testament zeigt, dass die Augenerhebung durchaus jesuanisch ist, z.B.: „[...] Er nahm die fünf Brote und die zwei Fische, blickte zum Himmel auf, sprach den Lobpreis, brach die Brote und gab sie den Jüngern [...]“ (Mt 14,19). Auch der römische Messkanon erinnert an den Himmelsblick Jesu: „Er [...] erhob die Augen zum Himmel, zu Dir, Seinem Vater, dem allmächtigen Gott [...]“.¹⁸² Dabei soll der Priester als *alter* Christus seinen Blick nach oben richten. Der Gestus des Händeerhebens ist Ausdruck der Transzendenz Gottes, unbeeindruckt von umstehenden Menschen. Jeder ist im Gebet auf Gott konzentriert. Darüber hinaus verweist der Gestus auf die Reinheit des Herzens. Schon bei Jesaja steht geschrieben: „Wenn ihr eure Hände erhebt, verhülle ich meine Augen vor euch. Wenn ihr auch noch so viel betet, ich höre es nicht. Eure Hände sind voller Blut“ (Jes 1,15). Außerdem mahnt Paulus: „Ich will, dass die Männer überall beim Gebet ihre Hände in Reinheit erheben, frei von Zorn und Streit“ (1 Tim 2,8). Das Händeerheben war ein öffentliches Bekenntnis, durch die Gnade Gottes von Sünden rein und folglich gebetsfähig zu sein.¹⁸³

Die ausgestreckten Hände haben für Christen eine christologische Bedeutung. Sie verweisen auf die ausgestreckten Arme des am Kreuz hängenden und betenden Christus. Zum einen spiegelt sich die Vereinigung des menschlichen Willens mit dem göttlichen wider, zum

¹⁸¹ Vgl. ebd., 348-360.

¹⁸² 1. Hochgebet, Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Teil 1, Das Meßbuch deutsch, für alle Tage des Jahres außer der Karwoche, hrsg. im Auftrag der BISCHOFSKONFERENZEN DEUTSCHLANDS, ÖSTERREICHS und der SCHWEIZ sowie der BISCHÖFE VON LUXEMBURG, BOZEN-BRIXEN und LÜTTICH (Messbuch 1), Freiburg 1975, 162.

¹⁸³ Vgl. HEID, Gebetshaltung, 348-360.

anderen erinnern die ausgebreiteten Hände an eine Umarmung, mit der Christus die Menschen an den Vater zieht. Darin erfüllt sich das Hauptgebot: Gott lieben und den Nächsten wie sich selbst, also Anbetung, d.h. Übereignung sich selbst an Gott und Zuwendung zum Nächsten.¹⁸⁴

1.3.3.2. Die Gebärde der gefalteten Hände

Die gefalteten Hände, welche wohl aus dem fränkischen Lehenwesen stammen, haben sich später entwickelt. Der Lehensempfänger legt seine Hände bei der Übernahme gefaltet in die Hand des Herrn als Ausdruck der Treue. In der Priesterweihe ist diese Gebärde erhalten geblieben. Der Neupriester empfängt den priesterlichen Auftrag als Lehen, der immer Gabe Gottes bleibt und nie sein Eigentum bzw. sein eigenes Können ist. Wenn der Gläubige beim Gebet die Hände faltet, so legt er sein ganzes Geschick in die Hände Gottes und sagt ihm seine Treue, vertrauend auf Gottes Treue, zu.¹⁸⁵

Die gefalteten Hände symbolisieren Sammlung, Hingabe und Ergebung. Diese Gebärde ist nicht nur eine weit verbreitete Gebetshaltung, sondern auch Ausgangspunkt vieler anderer Gebärden wie z.B. Segnen, Sichbekreuzen und Händeauflegen.¹⁸⁶

1.3.3.3. Das Klopfen an die Brust

Diese Geste scheint in Nordafrika beliebt gewesen und mit Nachdruck ausgeübt worden zu sein, da Augustinus die Gläubigen mit gewisser Ironie ermahnte, das Sündenpflaster zu mäßigen. Durch das Klopfen an die Brust zeigt der Gläubige auf sich und nicht auf den anderen. Er bekennt sich schuldig und ist zerknirscht über seine eigenen Verfehlungen. Im Schuldbekenntnis kehren die Gläubigen vor ihre eigene Tür und können die Versammelten im Gottesdienst, um Verzeihung bitten. Im Lamm Gottes schauen sie auf Christus, der das Lamm wurde und die Schulden der Menschheit trug. Zurecht klopfen sich die Gläubigen auf die Brust, um sich körperlich daran zu erinnern.¹⁸⁷

Die Ausführung dieser Ausdrucksgeste erfolgt meistens mit der rechten Hand und kann durch Wiederholung an Eindringlichkeit und Aussagekraft gewinnen. Sie ist eine Art gestischer Selbstverzicht und entspricht dem Bekenntnis der eigenen Unzulänglichkeit und Schuld in Anlehnung an das Verhalten des Zöllners im Tempel (vgl. Lk 18,9-14). Das Schlagen an die Brust ist vorgesehen beim Schuldbekenntnis, beim Lamm Gottes und beim *Domine non sum*

¹⁸⁴ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 175 [= JRGS 11, 172].

¹⁸⁵ RATZINGER, Geist der Liturgie, 175 [= JRGS 11, 172].

¹⁸⁶ Vgl. SEQUEIRA, Gottesdienst, 33f.

¹⁸⁷ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 177 [= JRGS 11, 174-175].

dignus vor dem Kommunionempfang. Darüberhinaus wird die Geste oftmals mit dem Kreuzzeichen kombiniert.¹⁸⁸

1.3.3.4. Das Kreuzzeichen

Eine grundlegende Gebärde ist das Kreuzzeichen. Das Kreuz hat mehrere *Bedeutungen*.

1. Es drückt das Bekenntnis zu dem dreifaltigen Gott aus. Es ist ein Glaubensbekenntnis, dass hoffnungstiftend ist, da es Mut gibt, den Lebensweg durch die Schwierigkeiten des Lebens im Glauben auf Gott weiterzugehen. Christus hat für uns bis zum Äußersten durch seine liebende Hingabe in seinem Leib gelitten, um den Menschen zu erlösen. Gerade in der Schwachheit zeigt sich die Allmacht Gottes.¹⁸⁹

2. Indem das Kreuzzeichen gemacht wird, stellen sich die Menschen bewusst unter den Schutz des Kreuzes. Es ist somit ein Schutzzeichen in den Bedrängnissen der Zeit.¹⁹⁰

3. Es ist ein Wegweiser, indem es zur Nachfolge einlädt. „Wer mein Jünger sein will, nehme täglich sein Kreuz auf sich und folge mir nach“ (Mk 8,34). Eine Volksweisheit lautet: Jeder hat sein Päckchen zu tragen. Bei manchen ist es manchmal auch ein Paket. Nachfolge Christi bedeutet, auf das Kreuz zu schauen und im Glauben auf Christus seinen Weg weiterzugehen. „Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir, denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig; so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen“ (Mt 11,29). Dieses Wort wirkt ermutigend und drückt aus, dass Christus den Menschen hilft, ihr Kreuz zu tragen.¹⁹¹

4. Das Kreuz erinnert auch an die Taufe, wenn geweihtes Wasser benutzt wird. Das bedeutet, dass wir mit Christus begraben und mit Christus auferstanden sind. Das Kreuzzeichen ist somit Passionszeichen und zugleich Auferstehungszeichen. Sooft das Kreuzzeichen gemacht wird, erinnern wir uns an die Taufe. Wir werden so durch den Heiligen Geist in die Lebensgemeinschaft mit Gott hineingezogen. Im Kreuzzeichen mit der trinitarischen Anrufung wird das ganze Wesen des Christentums zusammengefasst.¹⁹²

5. Ferner ist das Kreuz ein Segenszeichen. Am Anfang der Heilsgeschichte sagt Gott zu Abraham „Du sollst ein Segen sein“ (Gen 12,2). In Jesus Christus hat sich dieses Wort erfüllt. Er ist zum Segen für die ganze Menschheit geworden unter dem Zeichen des Kreuzes. Die

¹⁸⁸ Vgl. SEQUEIRA, Gottesdienst, 35.

¹⁸⁹ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 151-153 [= JRGS 11, 151-153].

¹⁹⁰ Vgl. ebd., 151-153.

¹⁹¹ Vgl. ebd., 151-153.

¹⁹² Vgl. ebd., 151-153.

Christen haben sich die Segensmacht des Kreuzes zu eigen gemacht und sind füreinander zu Segnenden geworden.¹⁹³ Wenn Christen einander segnen durch das Bekreuzigen der Stirn, ist es Gott, der segnet. Jedes Kreuzzeichen ist eine Bitte um Segen und um Heiligung durch Gott. Der Segen der Eltern soll zum christlichen Alltag gehören, da sie Priester der Hauskirche sind.

Es gibt mehrere Formen des Kreuzzeichens. Neben dem einfachen und schlichten Kreuzzeichen, gibt es drei kleine Kreuzzeichen auf Stirn, Mund und Brust, das vor der Verkündigung des Evangeliums gemacht wird. Die tiefere Bedeutung liegt darin, dass Gott angerufen wird, um das Denken, Reden und Fühlen zu heiligen. Das große Kreuzzeichen, das von der Stirn, über beide Schultern bis zu den Füßen reicht, möchte den ganzen Menschen umfassen und ihn als Gottes Eigentum besiegeln.¹⁹⁴ Langsam mit Bedacht gemacht, umgreift es die menschliche Seele und ihr Wesen, Gestalt und Gedanken, Sinn und Gemüt, Tun und Lassen. Alles darin wird gestärkt, gezeichnet, geweiht, in der Kraft Christi, im Namen des Dreifaltigen Gottes.¹⁹⁵

1.3.3.4.1. Biblisch

„Der Herr sagte zu ihm: Geh mitten durch die Stadt Jerusalem und schreib ein T auf die Stirn aller Männer, die über die in der Stadt begangenen Gräueltaten seufzen und stöhnen“ (Ez 9,4). Ausgehend von dem alttestamentlichen Schriftwort erklärt Ratzinger die Bedeutung des תָּ (taw). In dieser Vision befiehlt Gott dem Boten in leinenen Linnen diesen Auftrag in Angesicht der bevorstehenden Katastrophe, die über das Land hereinbricht. Allen, die unter der Sünde der Welt leiden und sich von ihr distanzieren, werden durch das taw geschützt. Das taw ist der letzte Buchstabe des hebräischen Alphabets und ist zum T in Form eines Kreuzes geworden. Es wird zum Eigentumssiegel Gottes. Durch das taw in Gestalt des Kreuzes gewährt es besonderen Schutz. Offb 7, 1-8 im Neuen Testament nimmt die Ezechielvision auf. Ratzinger geht nicht näher darauf ein.¹⁹⁶

1.3.3.4.2. Kosmische Dimension des Kreuzes

Das Kreuz in seiner *kosmischen Dimension* veranschaulicht Ratzinger an folgendem Schriftzitat: „am Ende der Zeiten wird das Zeichen des Menschensohnes am Himmel

¹⁹³ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 158 [= JRGS 11, 157].

¹⁹⁴ Vgl. Peter Paul KASPER, geheiligte Zeichen. Elemente des christlichen Gottesdienstes, Freiburg 1986, 72f.

¹⁹⁵ Vgl. Romano GUARDINI, Von heiligen Zeichen, Kevelaer 1966, 18.

¹⁹⁶ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 154-157 [= JRGS 11, 154-156].

erscheinen“ (Mt 24,30). Dieses Zeichen ist das Kreuz, das von Anbeginn in den Kosmos eingezeichnet ist. Die Christen sehen in diesem Zeichen den Glauben vom Kosmos her bestätigt.¹⁹⁷

In seiner apologetischen Schrift *Erweis der apostolischen Verkündigung* identifiziert der Kirchenlehrer Irenäus den Gekreuzigten selbst als das allmächtige Wort Gottes, das das All unsichtbar durchwaltet und die ganze Welt, ihre Breite, Länge, Höhe und Tiefe umfasst. Durch das Wort Gottes werden alle Dinge in der Schöpfungsordnung geleitet, und Gottes Sohn ist in ihnen gekreuzigt, indem er in der Form des Kreuzes allem aufgeprägt ist. Irenäus beruft sich unverkennbar dabei auf eine Paulusstelle. „Durch den Glauben wohne Christus in eurem Herzen. In der Liebe verwurzelt und auf sie gegründet, sollt ihr zusammen mit allen Heiligen dazu fähig sein, die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe zu ermessen“ (Eph 3,17-18). Für Ratzinger besteht kein Zweifel, dass Paulus die kosmische Dimension des Kreuzes bereits kannte. Das Kreuz als sichtbares Zeichen der Liebe umfasst die ganze Schöpfung in einem unermesslichen Maß.¹⁹⁸

1.3.4. Zusammenfassung

Die Orantenhaltung ist die älteste Gebetshaltung der Christen, die sowohl Priester als auch Laien gemeinsam ist. Sie wird mit dem Blick gegen den Himmel kombiniert, wodurch klar zum Ausdruck kommt, dass sich das Gebet an Gott richtet. Die Stellung der Handflächen nach oben zeigt das demütige Empfangen der Gnade Gottes. Die gefalteten Hände sind Ausdruck der Demut und werden oft mit anderen Gesten kombiniert. Das Klopfen an die Brust ist ein Reueakt und deutet das demütige Bewusstsein über seine eigenen Verfehlungen an.

Die aktive Teilhabe impliziert die Frage, woran wir Anteil haben. Ratzinger stellt klar fest, dass wir im Eucharistischen Hochgebet Anteil am Kreuzesopfer und an der Auferstehung Christi haben und so mit Gott verähnlicht werden. Das Kreuzzeichen ist Schutz, Bekenntnis zum dreifaltigen Gott, Ermutigung zur Nachfolge. Ferner erinnert es an die Taufe, wenn Weihwasser verwendet wird. Es ist sowohl Passionszeichen als auch Auferstehungszeichen.

Knien ist Ausdruck der Demut. *Prostratio* und *Proskynese* sind Gesten der Anbetung. Die *Prostratio* kommt in der Karfreitagsliturgie und bei den Weihen vor und wird nur von Geweihten und Weihekandidaten ausgeübt. Stehen kommt vor allem in den Ostkirchen vor als

¹⁹⁷ Vgl. ebd., 154-157 [= JRGS 11, 154-156].

¹⁹⁸ Vgl. ebd., 154-157 [= JRGS 11, 154-156].

Ausdruck des Sieges über das Böse. Wenn beim Evangelium aufgestanden wird, ist es Ausdruck der Ehrfurcht. Es wird oft mit anderen Gebärden kombiniert, wie mit dem Sichbekreuzigen oder dem Segnen.

1.4. Schweigen und Sprechen in der Liturgie

1.4.1. Die menschliche Stimme

Die menschliche Stimme kommt in der Liturgie vielfach zur Geltung und strukturiert wesentlich die Liturgie im Sinne von Wort und Antwort, wie beispielsweise in der *Oratio*, die bereits in Punkt 1.3.1.1. behandelt wurde. Sowohl in den Lesungen als auch in der Homilie wird das Evangelium verkündet und ausgelegt, wobei die Auslegung zuallererst dem Bischof, dann dem Priester und dem Diakon zukommt. Die versammelte Gemeinde gibt dann eine Antwort. Das bedeutet, dass sie das Wort auf-, und annimmt. Wort und Antwort spiegeln das Reden Gottes und das Hören der Kirche wider und gehören im Offenbarungsgeschehen zusammen.¹⁹⁹

In der Liturgie gibt es verschiedene Formen der Antwort. Dazu gehört die *Akklation*. Nach Ratzinger ist es ein wesentlicher Schritt in der Erneuerung der Liturgie, dass das Volk in den *Akklationen* antwortet und es nicht einem Stellvertreter, dem Ministranten, überlässt. Der antwortende Zuruf besteht unter anderem im *Amen*, *Halleluja* und unter anderem auch im *Und mit deinem Geiste*.²⁰⁰ Es gibt aber auch Aufrufe wie *Lasset uns beten*, die als eine Einladung zu einem inneren Vorgang zu verstehen sind. *Erhebet die Herzen* ist nicht einfach als Aufruf zum Aufstehen gedacht, sondern als eine geistige Erhebung des menschlichen Herzens. *Seht das Lamm Gottes* ist eine Einladung zu einem tiefen, inneren Schauen.²⁰¹

1.4.2. Die Stille/ Schweigen

Stille bzw. Schweigen ist ein wichtiger Teil der *participatio actiosa*. Nicht die äußerliche Betriebsamkeit, sondern auch die Stille stellt ein aktives Element der tätigen Teilnahme dar. Sie ist nicht bloß Abwesenheit von Aktion und Rede, sondern sie eröffnet einen Raum, der positiv genutzt werden soll. Schweigen ist ein inneres Bedürfnis des Menschen. Durch das Schweigen soll Einkehr ermöglicht werden, die dem Gläubigen innere Ruhe verschafft und

¹⁹⁹ Vgl. RATZINGER, Fest des Glaubens, 80. Vgl. dazu auch: RATZINGER, Geist der Liturgie, 178 [= JRGS 11, 175].

²⁰⁰ Vgl. RATZINGER, Fest des Glaubens, 80. Vgl. dazu auch: RATZINGER, Geist der Liturgie, 178 [= JRGS 11, 176].

²⁰¹ Vgl. RATZINGER, Fest des Glaubens, 80.

sich Gott mit ungeteiltem Herzen zuzuwenden. Stille wird vor allem am Anfang der Messe vor dem Reueakt, vor als auch nach der Kommunion und evt. nach der Predigt empfohlen.²⁰²

In der *Kommunionstille* ist eine Anleitung zum inneren Beten hilfreich. Während der Gabenbereitung gibt es Momente der Stille. Sinnvoll ist es, wenn die Gabenbereitung nicht als äußerlicher Vorgang gesehen wird, der an einem vorbeizieht, sondern als ein innerer Vorgang, die Darbringung seiner Selbst.²⁰³

Weitere Momente des Schweigens ist die *Wandlungsstille* bei der Erhebung beiderlei Gestalten. In diesem Moment der Anbetung vereinen sich die Bitte um die eigene Verwandlung und der Dank im Schauen auf Christus.²⁰⁴

Eine weitere Form der Stille ist die sogenannte *erfüllte Stille*, die die liturgische Handlung nicht unterbricht, sondern vorsieht. Dazu gehören die stillen Priestergebete. Sie dienen zur inneren Einkehr und Hingabe des Priesters an Gott selbst. Obwohl die Zahl der stillen Priestergebete in der Liturgiereform stark reduziert wurden, gibt es sie dennoch. Dazu zählt das stille Gebet vor der Verkündigung des Evangeliums als Vorbereitung, das Evangelium würdig vorzutragen und die Gemeinde zur Schönheit und Würde des Evangeliums hinzuführen. Es ist ein Gebet mit der Bitte, das Herz und die Lippen zu reinigen.²⁰⁵

Darüber hinaus gibt es die *Kanonstille*. In Jerusalem gab es schon sehr früh Teile des Eucharistischen Hochgebets, die leise gebetet worden waren und zum Teil von meditativen Gesang überlagert wurden. Die Anfänge der *Kanonstille* liegen im syrischen Osten, wo seit dem fünften Jahrhundert der Priester das Eucharistische Hochgebet leise gesprochen hat. Die Einsetzungsworte blieben jedoch laut ausgesprochen im Gegensatz zum fränkischen Westen, wo seit dem achten Jahrhundert das Volk ausgeschlossen war. Nach dem gesungenen *Sanctus – Benedictus* trat der Priester alleine schweigend in den *Canon missae* ein. Das Volk verharrte schweigend bis zur Schlussdoxologie. Durch die Neubesinnung des Verkündigungscharakters des Eucharistiegebetes und der Wiederentdeckung der aktiven Rolle der

²⁰² Vgl. RATZINGER; Der Geist der Liturgie, 182-185 [JRGS 11, 180-181]. vgl. Aidan NICHOLS, The Thought of Pope Benedict XVI. An Introduction to the theology of Joseph Ratzinger, London 2007, 156.; vgl. Andreas HEINZ, Schweigen-Stille, in: Wort und Musik im Gottesdienst, in: Hans Bernhard MEYER – Hansjörg AUF DER MAUR (Hgg.), Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen (GdK 3), Regensburg 21990, 240-243.

²⁰³ Vgl. RATZINGER; Der Geist der Liturgie, 182-185 [JRGS 11, 180-181].

²⁰⁴ Vgl. RATZINGER; Der Geist der Liturgie, 182-185 [JRGS 11, 180-181].

²⁰⁵ Vgl. RATZINGER; Der Geist der Liturgie, 182-185 [JRGS 11, 180-181].

Gottesdienstteilnehmer im Rahmen der liturgischen Reform wurde das Hochgebet wieder laut gesprochen.²⁰⁶

Nach Ratzinger führen die leise gebeteten Teile des Hochgebets so zu einer erfüllten Stille in Gemeinschaft. Ratzinger weist darauf hin, dass eine Vielzahl an Eucharistischen Hochgebeten erfunden wurde, die jedoch ins Banale abgedriftet sind. Er plädiert für eine teilweise Wiedereinführung des still gebetenen Eucharistischen Hochgebets. Es braucht nicht das ganze Eucharistische Hochgebet laut gebetet werden, da dies nicht eine Voraussetzung einer Beteiligung der Gemeinde an der Eucharistiefeier darstellt. Ratzingers Vorschlag war, dass die Gläubigen die Grundrichtung des Eucharistischen Hochgebets kennen sollten. Dazu wäre es angebracht, dass lediglich die ersten Worte laut gebetet werden und jeder einzelne dann sein Persönliches ins Gemeinsame hineintrage. Durch die innere Einkehr soll ein Erlebnis gefüllten Schweigens ermöglicht werden, ein zugleich eindringliches Rufen zu Gott und geisterfülltes Beten.²⁰⁷

1.4.3. Zusammenfassung

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass in Zeiten äußerer Betriebsamkeit das Schweigen in der Messe bzw. Gebet wohltuend ist. So dient es der inneren Sammlung, z.B am Anfang der Messe vor dem Reueakt. Es gibt unterschiedliche Arten von Stille, die aber alle zu einer erfüllten Stille führen sollen. Ratzinger ist der Ansicht, dass das Eucharistische Hochgebet nicht zur Gänze, sondern nur teilweise laut gebetet werden soll mit dem Ziel, ein gefülltes Schweigen durch innere Einkehr zu erfahren.

Darüber hinaus gibt es verschiedene Formen von meditativer Aufnahme des Wortes wie der Psalmengesang und das Lied. Ferner unterstreicht Joseph Ratzinger die Wichtigkeit von Chor und Instrumenten.²⁰⁸

1.5. Liturgie und Gesang

Singen steht für Ratzinger unter dem Wirken des Heiligen Geistes. Als Geschenk Geistes überschreitet es sogar das Wort.²⁰⁹ Der Gesang in der Liturgie ist ein Ereignis des Heiligen

²⁰⁶ Vgl. RATZINGER; Der Geist der Liturgie, 182-185 [JRGS 11, 180-181].

²⁰⁷ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 182-185 [JRGS 11, 180-181]. vgl. Aidan NICHOLS, The Thought of Pope Benedict XVI. An Introduction to the theology of Joseph Ratzinger, London 2007, 156.; vgl. Andreas HEINZ, Schweigen-Stille, in: Wort und Musik im Gottesdienst, in: Hans Bernhard Meyer–Hansjörg AUF DER MAUR (Hgg.), Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen (GdK 3), Regensburg 21990, 240-243.

²⁰⁸ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 178f. [= JRGS 11, 175f.].

²⁰⁹ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 129 [= JRGS 11, 132].

Geistes schlechthin. Vom geistinspirierten Psalmengesang Davids schließt Ratzinger auf den Gesang der Kirchenmusik.

"Der Heilige Geist ist es, der zuerst David und dann durch ihn Israel und die Kirche singen lehrt, ja das Singen ist als Übersteigen des gewöhnlichen Redens als solches ein pneumatologisches Ereignis."²¹⁰

Da das heilige Pneuma in uns spricht, seufzt und dankt, wenn wir singen und spielen vor dem Herrn, ist die Kirchenmusik für Ratzinger Charisma bzw. Geistgabe. Die geistliche Kirchenmusik reinigt und verwandelt den Menschen im Gegensatz zur ekstatischen heidnischen Musik. Sowohl Ratzinger als auch die Instruktion *Liturgiam authenticam* bezeichnen den Gregorianischen Choral als die vorzüglichste Art der Kirchenmusik. Dieser soll in den liturgischen Handlungen den ersten Platz einnehmen, „denn dieser Gesang trägt in höchstem Maße dazu bei, den menschlichen Geist zum Übernatürlichen zu erheben.“²¹¹ Er plädiert aber auch für eine Wertschätzung der überlieferten Musik jener Völker, besonders in den Missionsländern. Dieser Musik soll angemessener Raum entgegengebracht werden und entsprechend ihrer Eigenart in die Liturgie gemäß SC Nr. 39 und 40 integriert werden.²¹²

Der Chor gilt als Teil der zuhörenden Gemeinde und nicht als ihr Gegenüber. Die Gemeinde ist nicht das Publikum, das sich von Chor und Schola etwas vorsingen lässt. Vielmehr singt der Chor für sie in legitimer Stellvertretung.²¹³ Da der Chor für die anderen handelt, können alle in die himmlische Liturgie eintreten.

1.5.1. Gesangssprache

Was die Sprache angeht, in der der Chor bzw. die Schola singt, erklärt Ratzinger, dass nach dem Konzil an manchen Orten ein „Fanatismus der Muttersprache“²¹⁴ ausgebrochen ist. Die Verständlichkeit des Textes, selbst in der Muttersprache, muss nicht unbedingt gegeben sein. Die traditionelle, sogenannte lateinische Messe hat aramäische (*Amen, Halleluja, Maranatha, Hosianna*) und griechische Teile (*Trishagion, Kyrie*).²¹⁵ Die Feier der christlichen Liturgie

²¹⁰ RATZINGER, Geist der Liturgie, 125 [= JRGS 11, 129].

²¹¹ KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG, Instruktion *Liturgiam authenticam* (28. März 2001), Nr. 29 [VApS 154, 35].

²¹² Michael GASSMANN, Die Schönheit, der Geist und die Sinne, in: Jan – Heiner, TÜCK, Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikt XVI., Freiburg 2013, 464-474, hier: 470. Siehe auch: SC 39 [DEL 1, 39]. SC 40 [DEL 1, 40].

²¹³ Vgl. Philipp HARNONCOURT, Gesang und Musik im Gottesdienst, in: Harald SCHÜTZENEICHEL (Hg.), Die Messe. Ein kirchenmusikalisches Handbuch, Düsseldorf 1991, 9-25, hier: 17.

²¹⁴ Joseph RATZINGER, Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart, Freiburg 2007, 189 [= JRGS 11, 563].

²¹⁵ Vgl. RATZINGER, Lied, 189 [= JRGS 11, 562-563].

wird nicht unterbrochen durch Gesang und Musik, sondern sie zeigt gerade darin ihren Festcharakter.²¹⁶

Während der stillen Begleitgebete des Priesters bei der Gabenbereitung darf der Chor singen, da dies eine innere Sammlung der Gläubigen und des Priesters fördert, bevor man in die Mitte des Mysteriums vordringt.

1.5.2. Benedictus – Sanctus

Biblische Grundlage zur Frage, ob der Chor während des Sanctus – Benedictus singen darf, bildet das *Sanctus* in Jes 6. Die Präfation schließt in der Tradition des Ostens und Westens immer mit dem Hinweis auf die Liturgie des Himmels und lädt die Gemeinde in den Gesang der himmlischen Chöre einzustimmen. Ratzinger führt jedoch drei neue Akzente ein.

1. Der Schauplatz ist nicht mehr der Tempel in Jerusalem, sondern der Himmel, der sich mystisch der Erde öffnet.
2. Nicht mehr die Engel singen allein, sondern die gesamte gerettete Menschheit bzw. die ganze Kirche stimmt in den Jubel mit ein.
3. Es erfolgt ein Wechsel von Er – Form in die Du – Form: Himmel und Erde sind voll deiner Herrlichkeit. Das *Hosanna*, das ursprünglich ein Schrei um Hilfe war, wird zum Lobgesang.

Die versammelte Gemeinde öffnet sich so für den Mysteriencharakter und kosmischen Charakter, in den Lobpreis der himmlischen Chöre einzustimmen. Gerade da entfaltet der Chor seine stellvertretende Funktion, wenn er die Gemeinde durch seinen Gesang in die offene Weite von Himmel und Erde hineinziehen kann und den Lobpreis der Engel transparent macht.²¹⁷

Das chorische *Sanctus* hat nach dem Zweiten Vatikanum seinen guten Platz. Zur Frage, ob das *Benedictus* mitgesungen wird, konstatiert Ratzinger, dass es aus Sicht der Komposition sinnvoll ist, das *Benedictus* mitzusingen.²¹⁸

Sanctus und *Benedictus* haben sich getrennt voneinander entwickelt. Ein Zeuge für das *Sanctus* ist der erste Clemensbrief in apostolischer Zeit, wo es heißt: „[...] Heilig, heilig,

²¹⁶ Vgl. HARNONCOURT, Gesang und Musik im Gottesdienst, 21.

²¹⁷ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 50-51 [= JRGS 11, 64-66].

²¹⁸ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 50-51 [= JRGS 11, 64-66].

heilig ist der Herr Sabaoth, die ganze Schöpfung ist voll seiner Herrlichkeit“²¹⁹ (1 Clem 34,6). Das *Benedictus* hat sich wohl erst in der apostolischen Konstitution in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts entwickelt. Erst im sechsten Jahrhundert hat es sich mit dem *Sanctus* in Gallien verbunden.²²⁰

1.5.3. Gesang während des Eucharistischen Hochgebets?

Zur Frage des Gesangs während des Eucharistischen Hochgebets, hält die Instruktion *Redemptionis sacramentum* Nr. 53 fest:

„Während der zelebrierende Priester das eucharistische Hochgebet spricht, «soll gleichzeitig nichts anderes gebetet oder gesungen werden; auch Orgel und andere Musikinstrumente sollen schweigen»²²¹, außer zu den pflichtgemäß approbierten Akklamationen des Volkes.“²²²

Bezüglich des Eucharistischen Hochgebets bevorzugt Ratzinger beim Eintritt das schweigende, innere Mitbeten miteinander und mit allen Engeln und Heiligen, den Lebenden und Verstorbenen.

Zur Beteiligung des Kirchenvolkes am Gesang in der Eucharistiefeier, äußert sich Ratzinger nicht dazu; dafür aber die Instruktion *Musicam sacram* vom 5. März 1967:

Nichts ist feierlicher und schöner in den heiligen Feiern, als wenn eine ganze Gemeinde ihren Glauben und ihre Frömmigkeit singend ausdrückt. Deshalb soll die tätige Teilnahme des ganzen Volkes, die sich im Singen äußert, folgendermaßen eifrig gefördert werden.

a) Sie umfasse zunächst, die Akklamationen, die Antworten auf den Gruß des Priesters und der ministri sowie beim Litaneigebet, außerdem die Antiphonen und Psalmen, die Kehrverse, die Hymnen und Lieder.

b) Durch geeignete Unterweisung und Übung soll das Volk stufenweise zu einer stetig wachsenden, ja schließlich vollen Beteiligung an den ihm zustehenden Teilen geführt werden.

c) Insbesondere bei unzureichender Unterweisung der Gläubigen oder bei Verwendung mehrstimmiger Musik können jedoch einige Gesänge des Volkes einem Sängerchor übertragen werden, wenn nur das Volk von den anderen, ihm zukommenden Teilen nicht ausgeschlossen wird. Nicht zu billigen ist jedoch der Brauch, den ganzen Gesang des gesamten „Proprium“ und des gesamten „Ordinarium“ einem Sängerchor zuzuweisen und das Volk gänzlich von der Teilnahme am Gesang auszuschließen.²²³

Alle Gläubigen sind eingeladen, die ihnen zukommenden Teile nach entsprechender Unterweisung und Übung mitzusingen, um so einen wichtigen Beitrag zur Schönheit der

²¹⁹ BIBLIOTHEK DER KIRCHENVÄTER, Erster Brief des Clemens an die Korinther, URL: <https://www.unifr.ch/bkv/kapitel4-34.htm> [Abruf: 17.11.17].

²²⁰ Vgl. JRGS 11, 567.

²²¹ AEM² Nr. 32 [MB² 32, 29*].

²²² KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG (Hg.), Instruktion *Redemptionis Sacramentum* (25. März 2004), Nr. 53 [KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG, Instruktion *Redemptionis Sacramentum* über einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind, hg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (VApS 164) Bonn ⁵2013, 37].

²²³ PAUL VI, Instruktion *Musicam sacram* (5. März 1967), Nr. 16 [DEL 1, 748].

Liturgie zu leisten. Singen stellt nicht nur einen Ausdruck der Frömmigkeit dar, sondern auch einen wichtigen Bestandteil der sog. *participatio actuosa*, der sich das folgende Kapitel widmet.

1.6. Das liturgische Gewand

Für Joseph Ratzinger ist die Schönheit der Liturgie Ausdruck der Herrlichkeit Gottes. So legt er großen Wert auf klassische Formen, etwa im Bereich der Gewänder, die der heiligen Handlung (*actio sacra*) dienen. Manche Kritiker haben dies als „Retrolook“ und als Ästhesierung der Liturgie bezeichnet. Dabei liegt es Ratzinger am Herzen, die Einheit von himmlischer und irdischer Liturgie sinnlich stärker erfahrbar zu machen. Jegliche Selbstinszenierung und Personenkult liegt ihm fern. Ihm geht es immer um die Schönheit der Liturgie und der *ars celebrandi*, die durch das liturgische Gewand unterstrichen wird.²²⁴

In frühchristlichen Anfängen der Liturgie wurde damalige Alltagskleidung getragen, die aus einem Ober-, und einem Untergewand bestand, für die niedriger Stehenden nur das weiße Untergewand. Diese Bekleidung wurde beibehalten und hat sie im Mittelalter symbolisch gedeutet.²²⁵

Das liturgische Gewand, das der Priester bekleidet, erinnert daran, dass er nicht als Privatperson der Eucharistiefeier vorsteht, sondern als *alter* Christus. Es gibt somit Hinweis auf den besonderen Dienst. Die Stola zeichnet durch die Art und Weise, wie sie gebunden ist, Diakon und Priester aus. Brustkreuz, Stab und Ring geben Hinweis auf den Bischof.²²⁶

Die liturgische Bekleidung hat nach Ratzinger eine eschatologische Ausrichtung. „Zieht den neuen Menschen an, der nach dem Bild Gottes geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit“ (Eph 4,24). Bei diesem Bild geht es um eine innere Verwandlung, die auf die Erneuerung des Menschen zielt, der nach dem Bild Christi erschaffen wurde. Das liturgische Gewand soll an Verwandlung des Menschen und der Welt hin zu einer neuen Menschheit erinnern. Unterstrichen wird die eschatologische Ausrichtung durch eine Stelle aus dem 1. Korintherbrief „Denn dieses Vergängliche muss sich mit Unvergänglichkeit bekleiden und dieses Sterbliche mit Unsterblichkeit“ (1 Kor 15,53). Im 2. Korintherbrief beschreibt Paulus

²²⁴ Vgl. Helmut HOPING, Gottesdienst in lebendiger Tradition, 422.

²²⁵ Vgl. Handbuch der Liturgik, Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, hg.v. Hans – Christoph SCHMITT – LAUBER, Göttingen 32003, 449.

²²⁶ Vgl. Rupert BERGER, Liturgische Gewänder und Insignien, in: Hans Bernhard MEYER – Hansjörg AUF DER MAUR (Hgg.), Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen (GdK 3), 312-345, hier: 333.

den Leib als irdisches Zelt, das einmal abrechen wird. Zugleich hat er die Hoffnung auf ein ewiges Haus im Himmel, das die Nacktheit des Menschen überkleidet. Das irdische Zelt, der sterbliche Leib, ist Vorgriff auf den endgültigen Leib. Der Mensch wird nicht als leiblos beschrieben, seine Seele sehnt sich nicht danach, den Leib als Kerker zu verlassen, wie es einst Platon beschrieb. Statt der Flucht der Seele will Paulus die Verwandlung. Damit verbunden ist auch der Glaube an die Auferstehung. So wird die Theologie des Kleides zu einer Theologie des Leibes. Das liturgische Gewand entkleidet nicht, sondern überkleidet. Die Liturgie führt die Menschen zur Überkleidung, „[...] damit so das Sterbliche vom Leben verschlungen werde“ (2 Kor 5,4).²²⁷

Die Väter haben beim Gedanken an die Liturgie des Gewandes noch zwei weitere Bibeltexte assoziiert. Die eine handelt vom verlorenen Sohn, der zum Vater heimgekehrt ist, nachdem er das Vermögen in der Fremde verprasst hatte. Die Weisung des Vaters: „Holt ihm schnell das beste Gewand [...]“ (Lk 15,22), wird im griechischen Text als das „erste Gewand“ wiedergegeben. Für die Väter ist das „erste Gewand“ jenes, das für Adam geschaffen wurde und das er durch das Essen der verbotenen Frucht verloren hat. Seither trägt der Mensch ein armseliges Kleid als Ersatz. Die Väter haben in der Parabel vom verlorenen Sohn die Heimkehr des Menschen mitgehört, der durch Jesus Christus in der Versöhnung mit Gott sein erstes Gewand wieder zurückerhält. In der Taufe erhält der Mensch ein weißes Taufkleid, das auf das in Offb. 19,8 erwähnte „strahlend reine Leinen“ der Ewigkeit vorausweist. Es ist Ausdruck der Reinheit und Schönheit der Auferstandenen. Ratzinger sieht im Symbolismus des liturgischen Kleides das weiße Gewand der Ewigkeit, verbunden mit der Aufforderung, Christus als Gewand anzuziehen, um als Glieder Christi in seinen Leib einverleibt zu werden.²²⁸

1.6.1. Kurzer Abriss zur Beschreibung des liturgischen Gewandes

AEM² 297 – 310 bzw. GORM Nr. 335 – 347 behandeln die liturgischen Gewänder.

Da die einzelnen Glieder unterschiedliche Aufgaben haben, ist also die liturgische Kleidung abhängig von den liturgischen Diensten bzw. sie verweist auf die verschiedenen Funktionen. GORM beschreibt den ersten Satz mit einer Negation. Nicht alle Glieder der Kirche haben dieselbe Aufgabe. Die liturgische Kleidung verdeutlicht die verschiedenen Aufgaben der

²²⁷ Vgl. RATZINGER, Der Geist der Liturgie, 185-187 [= JRGS 11, 182-184]. vgl. dazu auch: Rupert BERGER, Liturgische Gewänder und Insignien, 314f.

²²⁸ Vgl. RATZINGER, Der Geist der Liturgie, 187-189 [= JRGS 11, 184-185].

Dienste. GORM verweist auf die Ästhetik der heiligen Handlung während AEM vom Hervorheben des festlichen Charakters der liturgischen Feier durch die liturgischen Gewänder spricht.²²⁹

AEM² Nr. 297

In der Kirche, dem Leib Christi, haben die einzelnen Glieder verschiedene Aufgaben. Die Vielfalt der Dienste wird im Gottesdienst durch eine unterschiedliche liturgische Kleidung verdeutlicht. Sie soll auf die verschiedenen Funktionen derer, die einen besonderen Dienst versehen, hinweisen und zugleich den festlichen Charakter der liturgischen Feier hervorheben.²³⁰

GORM Nr. 335

In der Kirche, die der Leib Christi ist, haben nicht alle Glieder dieselbe Aufgabe. Diese Verschiedenheit der Aufgaben wird in der Eucharistiefeier äußerlich durch die Verschiedenheit der liturgischen Gewänder sichtbar gemacht. Diese müssen also die besondere Aufgabe des jeweiligen liturgischen Dienstes bezeichnen. Die liturgischen Gewänder haben aber auch zur Schönheit der heiligen Handlung beizutragen. [...] ²³¹

GORM Nr. 335 hat im Vergleich zu AEM² Nr. 297 noch einen Zusatz, nämlich die Segnung der Gewänder vor Indienstnahme entsprechend dem im *Rituale Romanum* beschriebenen Ritus.

[...] Die Gewänder, welche die Priester die Diakone und auch die Laien, die einen liturgischen Dienst ausüben, anlegen, werden passenderweise gesegnet, bevor sie in den liturgischen Gebrauch genommen werden, gemäß dem im *Rituale Romanum* beschriebenen Ritus.²³²

Ausdruck der Freude, die sich durch das edle Gewand und die feinen Stoffe auszeichnet. Dadurch soll die Würde des Gottesdienstes zum Ausdruck gebracht werden und nicht die Person des Trägers geehrt werden. Der festliche Charakter der liturgischen Kleider verlangt nach edlen Stoffen. Das bedeutet, dass die Albe aus Leinen ist, die Oberbekleidung aus reiner Seide. MR 1970 (AEM² Nr. 305, GORM Nr. 343) sagt aus, dass je nach Entscheid der Bischofskonferenz örtlich vorkommende Natur,- oder Kunstfaser verwendet werden können. AEM² Nr. 306 bzw. GORM Nr. 344 behandelt die Schönheit des Gewandes, die sich in den Verzierungen und in der Qualität des Materials zeigt, und nicht in der Stofffülle. Die Verzierungen in Figuren, Bildern und Symbolen sollen auf den heiligen Gebrauch hinweisen. Je nach Festanlass gibt es Abstufungen in der Festlichkeit der Gewandung. Für Sonntagsgottesdienste gilt der volle Aufwand der Gewänder.²³³

²²⁹ Vgl. Rupert BERGER, *Liturgische Gewänder und Insignien*, 333f.

²³⁰ AEM², Nr. 297 [MB² 297, 63*].

²³¹ GORM, Nr. 335 [Arbeitshilfen 215, 145].

²³² GORM, Nr. 335 [Arbeitshilfen 215, 145].

²³³ Vgl. Rupert BERGER, *Liturgische Gewänder und Insignien*, 333f.

1.6.2. Das liturgische Untergewand

Das liturgische Kleid besteht aus einem *liturgischen Untergewand*, das im Westen auch *Albe* genannt wird. Die *Albe* und auch der Alltagstalar stammen von der *Tunica*, dem antiken Untergewand, ab. Sie reicht bis zu den Knöcheln und ist mit langen Ärmel versehen. Die *Albe* wird mit einem Zingulum (Gürtel) zusammengehalten. Schließt die *Albe* am Hals nicht gut, wird ein Schultertuch (*Humerales*, *Amikt*) angelegt.²³⁴

AEM² Nr. 298

Das allen Diensten entsprechende liturgische Gewand ist die *Albe*, die mit einem Gürtel gehalten wird; es sei denn, sie ist so angefertigt, dass man sie auch ohne Gürtel tragen kann. Falls die *Albe* am Hals nicht gut schließt, soll man ein Schultertuch tragen. [...]²³⁵

GORM Nr. 336

Das allen geweihten Amtsträgern und beauftragten liturgischen Diensten jedweden Grades gemeinsame liturgische Gewand ist die *Albe*. Sie ist mit einem Zingulum um die Hüften zu schnüren, außer sie ist so gearbeitet, dass sie auch ohne Zingulum am Körper anliegt. Falls die *Albe* die gewöhnliche Kleidung am Hals nicht bedeckt, ist ein Schultertuch zu verwenden, bevor die *Albe* angelegt wird. [...]²³⁶

Der Chorrock wird *Superpellizeum* genannt und war bei seiner Ausbildung im elften Jahrhundert nur Chorrock, der nur beim Chordienst ungegürtet angezogen wurde.

Seit dem neunten Jahrhundert wurde das Rochett als Überhemd, knöchellang mit langen Ärmeln, über den Talar getragen. Im 13. Jahrhundert gab es ein ähnliches Überhemd, *Tunizella* genannt, das das liturgische Gewand der Subdiakone war.²³⁷

Seit dem 14. Jahrhundert hat der Chorrock die *Albe* bei der Sakramentspendung, bei sonstigen Gottesdiensten außer der Messfeier ersetzt. Sie wird getragen vom Ministranten bis zum Bischof.²³⁸

GORM Nr. 336 behandelt im letzten Satz, wann die *Albe* durch den Chorrock nicht ersetzt werden kann. Nach heutigem Recht ist also der Ersatz der *Albe* durch den Chorrock nur dann nicht gestattet, wenn Messgewand bzw. Dalmatik vorgeschrieben sind, selbst wenn sie durch die Stola ersetzt werden. Im Vergleich dazu lautet ähnlich der letzte Satz bei AEM Nr. 298.

²³⁴ Vgl. Rupert BERGER, Liturgische Gewänder und Insignien, 334-340.

²³⁵ AEM², Nr. 298 [MB² 298, 63*].

²³⁶ GORM, Nr. 336 [Arbeitshilfen 215, 145].

²³⁷ Vgl. Rupert BERGER, Liturgische Gewänder und Insignien, 334-340.

²³⁸ Vgl. BERGER, Gewänder, 334-340.

[...] Die Albe kann nicht durch den Chorrock ersetzt werden, wenn Kasel oder Dalmatik anzuziehen sind oder die Stola das Messgewand beziehungsweise die Dalmatik ersetzt.²³⁹

[...] Die Albe kann nicht durch den Chorrock ersetzt werden, auch nicht über dem Talar, wenn die Kasel oder die Dalmatik oder, gemäß den Normen, nur die Stola ohne die Kasel oder die Dalmatik anzulegen ist.²⁴⁰

1.6.3. Das liturgische Obergewand

Die *liturgische Oberbekleidung* besteht seit dem zwölften Jahrhundert aus der *Kasel* (Messgewand), die für alle Dienststufen ein den ganzen Leib einhüllender Mantel war. Sie wird auch *planeta* genannt. Der traditionelle Name lautete *paenula*. Im gallischen Raum sprach man von *amphibalus* (griech. Überwurf), im fränkischen Raum setzte sich das Wort *casula* (lat. Häuschen) durch.²⁴¹

Das Messgewand wurde früher nur für besondere Anlässe wie Papstgottesdienste angezogen. Nur die Diakone zogen die *Dalmatik* an. Die ursprüngliche Form der *Kasel* war die Glockenkasel, die sich durch einen glockenförmigen Schnitt mit viel Stoff und reichen Faltenwurf auszeichnete. Zunächst war sie schmucklos. Ab dem 14. Jahrhundert wurde sie mit reichen Stickereien verziert. Aufgrund der Schwere und Fütterung der Paramente wurde das Messgewand an beiden Seiten zur Stoffersparnis beschnitten. Ab dem 16. Jahrhundert wurde die Länge immer kürzer. Ab dem 19. Jahrhundert behielt das Messgewand seinen barocken Grundschnitt (flacher Schulterwinkel, Quernaht auf den Schultern statt Längsnaht), die Breite reichte bis fast zu den Händen.²⁴²

Die *Dalmatik* ist nach heutigem Recht das Gewand des Diakons bei festlichen Gottesdiensten, bei denen er seinen Helferdienst tut, sowie bei Sakramentspendung, bei Prozessionen und Andachten, nicht aber bei Gottesdiensten, die er selber leitet. Der Diakon trägt die Dalmatik über Albe und Stola (vgl. GORM Nr. 338). Der Bischof kann, muss aber nicht, die Dalmatik unter dem Messgewand tragen als Ausdruck dafür, dass er das apostolische Amt zur Gänze in sich trägt.²⁴³

²³⁹ AEM², Nr. 298 [MB² 298, 63*].

²⁴⁰ GORM, Nr. 336 [Arbeitshilfen 215, 145].

²⁴¹ Vgl. Rupert BERGER, Liturgische Gewänder und Insignien, 334-340.

²⁴² Vgl. Rupert BERGER, Liturgische Gewänder und Insignien, 334-340.

²⁴³ Vgl. BERGER, Gewänder, 334-340.

Der Chormantel (*cappa, pluviale*, Verspermantel), der ursprünglich beim Chordienst getragen wurde, war zunächst der Alltagsmantel des Klerikers, der an kalten Tagen zum gemeinsamen Stundengebet und Prozessionen getragen wurde. Er war mit einer Kapuze versehen, die sich im 13. Jahrhunderte zu einem Stoffdreieck verkleinerte, ab dem 14. Jahrhundert jedoch wieder grösser wurde und zu einem Schild (*clipeus*) umgestaltet wurde. Seit dem elften Jahrhundert ist er vorne offen und wird mit einer metallenen oder gestickten Schließe zusammengehalten. Seit dem elften Jahrhundert wird er für ein liturgisches Gewand gehalten, das bei festlichen Offizien von Vorsängern und Zelebranten bei Laudes und Vesper, sowie beim Pontifikalamt von Stab-, und Mitraträgern angelegt wurde. Heute wird der Chormantel vom Leiter aller nichteucharistischen festlichen Gottesdienste (Bischof, Priester, Diakon), außerdem von den an einer festlichen Vesper oder Laudes teilnehmenden Priester und darüber hinaus von den bei hochfestlichen Pontifikalvesper assistierenden Diakonen getragen.²⁴⁴

Die Stola ist schon früh ein Ehrenzeichen der Geistlichkeit in West und Ost, mit Ausnahme Roms. Bischöfe, Priester und Diakone tragen sie in der Westkirche. Die Weihegrade werden durch die Tragweise der Stola unterschieden. Seit dem 13. Jahrhundert hat sich der Brauch durchgesetzt, dass der Diakon die Stola über der linken Schulter trägt und an der rechten Hüfte zusammenbindet, im Gegensatz zum Priester, der sie ursprünglich gekreuzt vor der Schulter trägt, heute wie der Bischof vor der Brust herabhängend trägt.²⁴⁵

AEM² Nr. 302 und GORM Nr. 340 beschreiben ähnlich den verschiedenen Gebrauch der Stola:

AEM² Nr. 302

Der Priester trägt die Stola, ohne sie zu kreuzen, so dass sie über beide Schultern nach vorne herabhängt. Der Diakon trägt sie von der linken Schulter quer zur rechten Seite.²⁴⁶

GORM Nr. 340

Die Stola wird vom Priester um den Hals und vor der Brust hängend getragen. Der Diakon trägt sie von der linken Schulter quer über die Brust zur rechten Seite des Körpers; dort wird sie auch zusammengehalten.²⁴⁷

²⁴⁴ Vgl. BERGER, Gewänder, 334-340.

²⁴⁵ Vgl. BERGER, Gewänder, 334-340.

²⁴⁶ AEM², Nr. 302 [MB² 302, 63*].

²⁴⁷ GORM, Nr. 340 [Arbeitshilfen 215, 146].

Die Stola ist somit zu einem priesterlichen Amtszeichen geworden, die über Chorrock, Talar wie beim Beichte hören, oder auch über die Alltagskleidung, wie bei Krankenkommunion und Segnungen, getragen wird.²⁴⁸

1.6.4. Die Farbe der liturgischen Gewänder

Farben sind Ausdruck von Stimmungen, Freude und Trauer. Sie sind in der Lage, Emotionen zu beeinflussen durch Stimulation der Sinne. Aufgabe der Farbe in der Liturgie ist die Hervorhebung der Festlichkeit des Gottesdienstes bzw. des Charakters des jeweiligen Festes.²⁴⁹

GORM Nr. 345 – 347 (AEM² Nr. 307 – 310) behandelt die Farbe der Gewänder, die sich aus der Tradition ergeben, wie GORM Nr. 346 beschreibt:

„Was die Farbe der liturgischen Gewänder betrifft, ist der überlieferte Brauch beizubehalten: a) Die weiße Farbe wird gebraucht in der Tagzeitenliturgie und in den Messen der Oster- und Weihnachtszeit; darüber hinaus an den Feiern des Herrn mit Ausnahme jener seines Leidens; an den Feiern der seligen Jungfrau Maria, der heiligen Engel, der Heiligen, die nicht Märtyrer sind; an den Hochfesten Allerheiligen (1. November) und des heiligen Johannes des Täufers (24. Juni), an den Festen des heiligen Johannes des Evangelisten (27. Dezember), der Kathedra Petri (22. Februar) und der Bekehrung des heiligen Paulus (25. Januar). b) Die rote Farbe wird gebraucht am Palmsonntag und am Freitag der Heiligen Woche (Karfreitag), am Pfingstsonntag, in den Feiern vom Leiden des Herrn, an den Festtagen der Apostel und Evangelisten und bei den Feiern der heiligen Märtyrer. c) Die grüne Farbe wird gebraucht in der Tagzeitenliturgie und in den Messen der Zeit im Jahreskreis. d) Die violette Farbe wird gebraucht in der Advents- und Fastenzeit. Sie kann auch in der Tagzeitenliturgie und in den Messen für die Verstorbenen genommen werden. e) Die schwarze Farbe kann, wo es Brauch ist, in den Messen für die Verstorbenen verwendet werden. f) Die rosa Farbe kann, wo es Brauch ist, am Gaudete-Sonntag (3. Adventssonntag) und am Laetare-Sonntag (4. Fastensonntag) verwendet werden. g) An Tagen von besonderer Festlichkeit können festliche oder edle liturgische Gewänder verwendet werden, auch wenn sie nicht in der Tagesfarbe sind. Die Bischofskonferenzen können aber hinsichtlich der liturgischen Farben Anpassungen festsetzen und dem Apostolischen Stuhl vorlegen, die den Erfordernissen und dem Empfinden der Völker entsprechen.“²⁵⁰

Die Regelungen des liturgischen *Farbkanons* gehen auf Innozenz III. (1198 – 1216) zurück. In seinem Werk *De sacro altaris mysterio* hinterlässt er eine kurze und prägnante Fassung, die bis heute Gültigkeit weitgehend hat. Innozenz nennt vier Farben: (1) weiß: für Heiligen-, und Heiligenfeste außer Märtyrer, (2) rot: für Pfingsten, Kreuzfeste, Apostel und Märtyrer, (3) schwarz: für Buße und Trauer, (4) grün: für festlose Tage unterm Jahr. Aufgrund der

²⁴⁸ Vgl. BERGER, Gewänder, 334-340.

²⁴⁹ Vgl. BERGER, Gewänder, 330.

²⁵⁰ GORM, Nr. 346 [Arbeitshilfen 215, 147f.].

Einfachheit dieses Schemas beanspruchte es nicht nur Gültigkeit für die Römische Kurie, sondern setzte sich auch ins MRom 1570 durch. Lokale und kulturelle Eigenheiten wurden verdrängt bis der *Codex Rubricarum* 1960 und in ähnlicher Form die *Institutio generalis* des MRom 1970 (= AEM 307 – 310) mehr Freiraum für die Farbauswahl in Missionsgebieten zuließen.²⁵¹

1.6.5. Zusammenfassung

Liturgische Gewänder dienen der Heiligen Handlung und heben der Schönheit der Liturgie hervor. Die liturgische Kleidung besteht aus einem Obergewand und einem Untergewand, die sich über die Jahrhunderte entwickelten. Sie zeigen an, welche Funktion der „Dienstausübende“ hat. So ist z. B. die Stola beim Diakon über die linke Schulter an der rechten Hüfte zusammengebunden, während sie beim Priester ursprünglich über beide Schultern nach vorne herabhängt. Der liturgische Farbkanon geht auf Innozenz III. (gest. 1215) zurück. Je nach Farbwahl werden besondere Feste und Zeiten (Fasten-, Adventszeit, Weihnachts-, Osterzeit) aber auch Tagzeitenliturgien und Messen im Jahreskreis angezeigt.

2. Theologie der Eucharistie

2.1. Vom Abendmahl zur Eucharistiefeier

Immer wieder wird die Frage gestellt, ob das Abendmahl Jesu ein Paschamahl war oder nicht.²⁵² Entsprechend der Überlieferung der Synoptiker war es ein Paschamahl, während das Johannesevangelium vom Paschamahl nach dem Tod Jesu berichtete. In diesem Kapitel werden neben der eingangs erwähnten Fragestellung, die Datierung, die historische Entwicklung des Paschas und den möglichen Ablauf des Letzten Abendmahls nachgezeichnet, gefolgt von der Diskussion für viele/ für alle und dem Gedächtnisbefehl.

2.1.1. Datierung des Abendmahls, Paschamahl oder Abendessen

Das Problem der Datierung des Letzten Abendmahls beruht auf einen Widerspruch zwischen der Darstellung der synoptischen Evangelien einerseits und dem Johannesevangelium andererseits. Das Markusevangelium gibt eine präzise Chronologie der Ereignisse. Am ersten

²⁵¹ BERGER, Gewänder, 330.

²⁵² Vgl. Grzegorz JANKOWIAK, Volk Gottes vom Leib Christi her. Das eucharistische Kirchenbild von Joseph Ratzinger in der Perspektive der Ekklesiologie des 20. Jahrhunderts (Bamberger Studien 28) Frankfurt am Main 2005, 128. vgl. dazu auch: Helmut MERKLEIN, Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstraditionen, in: BZ 21 (1977) 88-101. 235-244. Peter FIEDLER, Probleme der Abendmahlsforschung, in: ALW 24 (1982) 190-223. Hans-Josef KLAUK, Herrenmahl und hellenistischer Kult, Münster 1986.

Tag des Festes der ungesäuerten Brote, an dem man das Paschalamm schlachtete, fragten die Jünger Jesu nach dem Ort, wo sie das Paschamahl für ihn vorbereiten sollten (vgl. Mk 14, 12.17). Der Abend des ersten Tages der Ungesäuerten Brote, an dem im Tempel die Lämmer geschlachtet worden sind, ist nach den Synoptikern ein Donnerstag. Nach Sonnenuntergang wurde das Paschalamm von Jesus mit seinen Jüngern und den nach Jerusalem gereisten Pilgern gegessen. In der Nacht auf Freitag wurde Jesus verhaftet, vor Gericht gestellt, am Freitagmorgen von Pontius Pilatus zum Tode verurteilt und schließlich um die dritte (= Neun Uhr) Stunde gekreuzigt. Der Tod trat um die neunte Stunde (= 15 Uhr) ein. Am Rüsttag, dem Tag vor dem Sabbat, hat Joseph von Arimathäa bei Pilatus die Freigabe des Leichnams erwirkt. Das Begräbnis musste vor Sonnenuntergang durchgeführt werden, da dann der Sabbat anbrach. Der Sabbat, der Tag der Grabesruhe Jesu, war der Samstag. Am Morgen des ersten Tages der Woche, dem Sonntag, ereignete sich die Auferstehung.²⁵³

Ratzinger sieht das Problem darin, dass der Prozess und die Kreuzigung Jesu am Paschafest stattgefunden hätte, ein für Juden hohes Fest. Darüber hinaus sagt Mk 14,1f., dass zwei Tage vor dem Fest der Ungesäuerten Brote die Hohenpriester und Schriftgelehrten den Entschluss fassten, Jesus zu töten, aber nicht am Fest, da sonst Aufruhr im Volk entstehen könnte. Ratzinger gibt der johanneischen Fassung den Vorzug. Als Jesus vor Pontius Pilatus gestellt wurde, achteten die jüdischen Autoritäten darauf, das Prätorium nicht zu betreten, „[...] um nicht unrein zu werden, sondern das Paschalamm essen zu können“ (Joh 18,28). Das Paschafest beginnt somit am Abend, das Paschamahl steht noch aus. Somit finden Prozess und Kreuzigung am Vortag des Paschas, am Rüsttag und nicht am Festtag statt. Es zieht sich von Freitagabend bis Samstagabend, nicht von Donnerstagabend bis Freitagabend. Die übrigen Abfolgen sind gleich wie bei den Synoptikern. Das Letzte Abendmahl findet am Donnerstag statt, das aber kein Pascha ist. Am Freitag vor dem Pascha erfolgt die Verurteilung und Hinrichtung. Der Samstag ist der Tag der Grabesruhe und der Sonntag der Tag der Auferstehung. Die johanneische Chronologie ist historisch wahrscheinlicher als die synoptische, da Prozess und Hinrichtung am Fest sehr unwahrscheinlich sind. Doch scheint das Letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern sehr eng mit der Paschatradition verknüpft zu sein, sodass nach Ratzinger die Leugnung des Paschacharakters problematisch ist.²⁵⁴

²⁵³ Vgl. Joseph RATZINGER, BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth, Bd. 2: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg 2011, 126-131 [= JRGS 6/1, 499-503].

²⁵⁴ Vgl. ebd., 126-131.

Es wurden daher immer Versuche unternommen, die beiden Chronologien miteinander zu versöhnen. Ratzinger erwähnt hier Annie Jaubert, die sich auf zwei frühe Texte stützt, zum einen auf einen alten priesterlichen Kalender im *Buch der Jubiläen*, das in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. überliefert ist. Dieser Kalender berücksichtigt nicht den Umlauf des Mondes und sieht ein Jahr immer mit 364 Tagen und exakt 52 Wochen vor. Es gibt vier Jahreszeiten zu je drei Monaten, von denen zwei 30 Tage und einer 31 Tage umfasst. Nach diesem Kalender fallen liturgische Feste jedes Jahr immer auf denselben Tag. Somit ist der 15. Nisan stets ein Mittwoch und das Paschamahl wird ständig an einem Dienstagabend nach Sonnenuntergang gefeiert.²⁵⁵

Annie Jaubert hat damit zwei Probleme gelöst:²⁵⁶

1. Jesus hat wirklich ein Paschamahl gefeiert, wie die Synoptiker überliefert haben.
2. Jesus wurde nicht selbst am Fest hingerichtet, sondern am Vorabend des Festes, wie es das Johannesevangelium geschildert hat.

Sowohl die Synoptiker als auch die johanneische Überlieferung haben Recht aufgrund der Differenz zweier verschiedener Kalender. Allerdings ist es schwer vorstellbar, dass die Ereignisse von Verhör bis Kreuzigung in wenigen Stunden abgelaufen sind. Aus diesem Grund zeigt Jaubert, dass bei Markus eine genaue Ereignisabfolge von Palmsonntag, Montag und Dienstag vorliegt. Markus springt dann weiter direkt zum Paschamahl. Dazwischen liegen zwei Tage, über die nichts berichtet wird. Der Plan der jüdischen Autoritäten, Jesus vor dem Fest hinzurichten, wäre damit aufgegangen. Pilatus habe gezögert und die Kreuzigung bis zum Freitag hinausgeschoben. Dafür spricht die *Didaskalie der Apostel*, eine vom Anfang des dritten Jahrhunderts stammende Schrift, die das Abendmahl Jesu auf Dienstag datiert. Jedoch widerspricht dies der seit dem zweiten Jahrhundert bestehenden Tradition, das letzte Abendmahl immer an einem Donnerstag zu feiern.²⁵⁷

Ratzinger hält der These von Jaubert entgegen, dass die Verwendung des in Qumran verbreiteten Kalenders für die Lebenswelt Jesu sehr unwahrscheinlich ist, da dieser dem jüdischen Festkalender gefolgt ist, wie das Johannesevangelium aufweist. Trotz der Tatsache,

²⁵⁵ Vgl. ebd., 126-131; siehe auch dazu: vgl. Annie JAUBERT, La date de la dernière Cène, in: *Revue de l'histoire des religions* 146 (1954) 140-173; vgl. Annie JAUBERT, La date de la dernière Cène. *Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris 1957.

²⁵⁶ Vgl. BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth, 128 [= JRGS 6/1, 501].

²⁵⁷ Vgl. BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth, 131-133 [= JRGS 6/1, 503-505].

dass der Jubiläenkalender nicht strikt auf Qumran und die Essener beschränkt war, ist die Beweislage zu dünn, um Jesu Abendmahl als Pascha zu reklamieren.²⁵⁸

Als am plausibelsten sieht Joseph Ratzinger die Ausführungen von John Meier, der genauso wie dieser davon ausgeht, dass die jüdischen Autoritäten zur Zeit des Prozesses vor Pontius Pilatus das Pascha noch nicht gegessen haben, um nicht unrein zu werden, und dass Jesus nicht am Fest, sondern am Vortag des Festes, gestorben ist, zu der Zeit, als die Lämmer im Tempel geschlachtet wurden. Meier ist der Ansicht, dass die Stellen Mk 14,1a und Mk 14,12-16, die vom Pascha handeln, nachträglich eingefügt worden seien. Beim Letzten Abendmahl sei von keinem Pascha die Rede. Daher stimmt die gesamte johanneische Tradition mit der synoptischen über den nicht dem Pascha zugehörigen Charakter des Mahles überein. Wie es jedoch zum Paschacharakter des letzten Abendmahls kam, greift Ratzinger abermals eine Antwort John Meiers auf. Da Jesus von seinem bevorstehenden Tod wusste und er das Paschamahl nicht mehr essen konnte, lud er seine Jünger zu seinem Letzten Mahl ein, das keinem bestimmten jüdischen Ritus zuzuordnen war, in dem er sich selbst als das wahre Lamm hingab und damit sein Pascha stiftete.²⁵⁹

Ähnlich wie Ratzinger argumentiert Hartmut Gese, der sagt, dass das Johannesevangelium keine Aussage über die Einsetzung des Herrenmahls und des Paschamahls berichtet, sondern von dem Verrat durch Judas und dem letzten Mahl Jesu. Der Tod Jesu tritt ein zum Zeitpunkt der Paschaschlachtung am Rüsttag vor der Paschanacht. Die Datierung erklärt sich aus dem Versuch, Jesus als das Paschalamm darzustellen. Es ist zu beachten, dass die johanneische Festlegung des Karfreitags die Datierung des Todes auf dem 14. Nisan im Jahr 30 oder 33 ermöglicht, während die synoptische Überlieferung, bei der die Paschanacht von Gründonnerstag auf Karfreitag fällt, den Karfreitag auf den 15. Nisan legen muss, nach dem Jahr 27 und vor dem Jahr 34, so gut wie ausgeschlossen ist. Es ist sehr unwahrscheinlich, dass Verhör und Verurteilung durch den Hohen Rat in der Paschanacht und die Kreuzigung am ersten Paschafeiertag, der als sabbatähnlicher *jom tob* gilt, durchgeführt worden sind, da dies wider alle jüdischen Regeln verstoßen würde. Auch das Argument, dass der in Qumran und im *Jubiläenbuch* und *Äthiopischen Henochbuch* 72-86 bezeugte Kalender für das letzte Mahl

²⁵⁸ Vgl. ebd., 131-133 [= JRGS 6/1, 503-505].

²⁵⁹ Vgl. ebd., 131-133 [= JRGS 6/1, 503-505]. vgl. auch dazu: John P. MEIER, *A marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, Bd.1: *The roots of the Problem and the Person*, New York 1991, 372-433.

Jesu maßgeblich gewesen wäre, ist haltlos, da nach diesem Kalender der 14. Nisan immer auf einen Dienstag fiel, wogegen Mk 14,1f. spräche.²⁶⁰

Ratzinger übernimmt auch Hartmut Gese's Argumentation von 1 Kor 5,7f., wo Christus als Paschaopfer angesehen wird. „Schafft den alten Sauerteig weg, damit ihr neuer Teig seid. Ihr seid ja schon ungesäuertes Brot; denn als unser Paschalamm ist Christus geopfert worden. Lasst uns also das Fest nicht mit dem alten Sauerteig feiern, nicht mit dem Sauerteig der Bosheit und Schlechtigkeit, sondern mit den ungesäuerten Broten der Aufrichtigkeit und Wahrheit“ (1 Kor 5,7-8). Es müssen der Tod Jesu als Pascha – Heilsgeschehen der Befreiung und Neugeburt aus dem Chaos der alten Welt und das Verständnis vom Herrenmahl als Pascha auseinandergehalten werden. Paulus spricht hier nicht vom Herrenmahl, wenn er von „Fest feiern“ spricht, sondern von einem neuen Lebenswandel bzw. neuen Existenz der durch das Christuserlebnis befreiten Christen.²⁶¹

In den synoptischen Evangelien gehören zum Abschiedsmahl die Todesprophetie und die Voraussage seiner Auferstehung. Nach Ratzinger war es ein Abschiedessen, das nicht den rituellen Vorgaben der Juden entsprach, da die alten Riten nicht mehr begangen werden konnten. Jesus war bereits gestorben. Doch das Wesentliche des Letzten Mahles in der gesamten Überlieferung ist nicht das alte Pascha, sondern das Hinzugehen auf ein neues Pascha, das wahrlich sein Pascha war. Im Rückblick erkennt man den Zusammenhang von Tod und Auferstehung. Durch Jesu Hingabe hat das alte Pascha einen neuen, vollen Sinn bekommen.²⁶² „In seinem Tod am Kreuz vollzieht sich jene Wende Gottes gegen sich selbst, in der er sich verschenkt, um den Menschen wieder aufzuheben und zu retten – Liebe in ihrer radikalsten Form.“²⁶³

Nach Angelus Häußling ist es den ersten drei Evangelien wichtig, das Abendmahl innerhalb eines Paschamahles zu beschreiben, denn es wird ausdrücklich auf die Vorbereitung eines Paschamahles verwiesen, innerhalb dessen Jesus Brot und Wein darreicht.²⁶⁴ Dazu zitiert Häußling Karl Kertelge, der dazu festhält:

²⁶⁰ Hartmut GESE, Zur biblischen Theologie. alttestamentliche Vorträge, Beiträge zur evangelischen Theologie 78, München 1977, 112.

²⁶¹ Vgl. BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth, 134 [= JRGS 6/1, 505].

²⁶² Vgl. BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth, 134 [= JRGS 6/1, 505].

²⁶³ BENEDIKT XVI., Enzyklika *Deus caritas est* (25. Dezember 2005), Nr. 12 [VApS 171, 20].

²⁶⁴ Vgl. Phillip SCHÄFER, Eucharistie-Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Jesu, in: Angelus HÄUSSLING (Hg.), Vom Sinn der Liturgie, Düsseldorf 1991, 67.

„Das Paschahmotiv sei mehr als nur eine Rahmenangabe, die vor der markinischen Redaktion eingetragen worden wäre, sondern der heilsgeschichtliche Grund und Ursprung einer neuen Befreiung, die im Tode Jesu realisiert, aber in der vorausgehenden Mahlfeier schon zeichenhaft demonstriert worden ist.“²⁶⁵

Unabhängig davon, ob die historische Frage gelöst werden kann, besteht kein Zweifel, dass es eine unmittelbare Verbindung zur jüdischen Paschatheologie gibt.²⁶⁶ Nach Miguel Maria Garijo – Guembe hat Jesus sein Abschiedsmahl in einer vom Pascha stark geprägten Atmosphäre gehalten. Diese Erkenntnis ist sehr wichtig, da die christliche Eucharistie vor dem Hintergrund der liturgisch – jüdischen Paschafeier zu verstehen ist.²⁶⁷

Das Pascha war für die Juden das Gedächtnis der Heilstaten Jahwes, wodurch Israel Gottes Eigentum wurde. Die Beziehung zwischen Gott und Israel wurde im Sinaibund festgelegt. Wie das jüdische Paschamahl Gedächtnis der Befreiung von Sklaverei durch die Macht Gottes ist, so ist die Eucharistie Gedächtnis des neuen von Gott gestifteten Bundes. „Durch das Abendmahl nimmt man nicht nur an dem neuen Bund teil, sondern die den neuen Bund bringende Heilstat Jesu ist im Abendmahl gegenwärtig, wie das Befreiungshandeln Gottes in der liturgischen Paschafeier gegenwärtig ist.“²⁶⁸

2.1.2. Das Pascha

2.1.2.1. Das Pascha zur Zeit der Nomaden

Wenn der dem Sonnenstand entsprechende Vollmond zur Zeit des Frühlingsäquinoktiums auf seiner herabsteigenden Bahnhöhe der aufsteigenden Bahnhöhe der Sonne begegnet, dann feiert Israel in dieser Frühlingsvollmondnacht das Pascha, das Fest des Auszugs aus Ägypten. Es ist ursprünglich ein Naturfest der Halbnomaden, die vor ihrem Aufbruch zu den Sommerweiden ein Mahlopfer schlachten und im *apotrophäischen* (unheilabwehrenden) Ritus als zeichenhafte Vorwegnahme des Schutzes vollzogen.²⁶⁹

Inhaltlich gibt es drei Motive:

²⁶⁵ Karl KERTELGE, Das Abendmahl Jesu im Markusevangelium, in: Josef ZMIJEWSKI – Ernst NELLESSEN (Hgg.) Begegnung mit dem Wort. Festschrift für Heinrich ZIMMERMANN, Bonner Biblische Beiträge (BBB 53), Bonn 1980, 67-80, hier: 69f.

²⁶⁶ Vgl. Grzegorz JANKOWIAK, Volk Gottes vom Leib Christi her, 128.; vgl. dazu auch: Alexander GERKEN, Theologie der Eucharistie, München 1973, 32.

²⁶⁷ Vgl. Miguel Maria GARIJO – GUEMBE, Die Eucharistie nach römisch-katholischem Verständnis, in: DERS. – Jan ROHLS – Gunther WENZ (Hgg.), Mahl des Herrn. Ökumenische Studien, Frankfurt am Main 1988, 51.

²⁶⁸ GARIJO – GUEMBE, Eucharistie nach römisch-katholischem Verständnis, 18.

²⁶⁹ Vgl. GESE, Zur biblischen Theologie, 111.

1. Das Blut am Zelteingang markiert eine unüberwindbare Schranke für den Verderber. Die Außenwelt verfällt ins Chaos, doch die im Innenraum befindliche Kultgemeinde ist geschützt.
2. Die Sippongemeinschaft wird durch Teilnahme am Mahl des Lammes, der Bitterkräuter und des Mazzenbrotes mit Lebenskraft gestärkt.
3. Es herrscht eine Aufbruchssituation. Dafür spricht die Wanderbekleidung, Hast und Eile.²⁷⁰

2.1.2.2. Vom nomadischen Frühlingsfest zum Pascha Israels

Das alte nomadische Frühlingsfest ist durch den Jahweglauben nicht unterdrückt, sondern rezipiert worden und in der Folge umgedeutet worden. Der älteste Stiftungsbericht (Ex 12,21-23b.27b.29-30.32-34.38-39) zeigt dies:

1. Das Naturfest wurde theologisiert. Es geht in dem Ritus nicht mehr um den Verderber, sondern um Jahwe als Handelnder, der Israel verschont und nicht zulässt, dass der Verderber, der im Dienst Jahwes steht, die Israeliten vernichtet.
2. Ferner wurde das Naturfest zu einem heilgeschichtlichen Ereignis. Jetzt wird nicht mehr nach Schutz vor einer bösen Macht gesucht, denn Jahwe tritt für Israel ein und schlägt Ägypten.²⁷¹

2.1.2.3. Vom häuslichen Fest zum Wallfahrtsfest

Durch die *Kultreform Joschijas* und die *deuteronomische Gesetzgebung* wurde das Paschafest mit dem *Mazzotfest*, einem agrarischen Fest, das ebenfalls umgedeutet wurde, verbunden (ältestes Zeugnis: Dtn 16,1-8). Die religiösen und kultischen Reformen unter Hiskija (725-697) und Joschija (639-609) hatten eine Neuordnung der Paschafeier zur Folge (Dtn 16,1-8).

Durch die Kultzentralisation konzentriert sich alles auf den Tempel von Jerusalem.²⁷²

1. Es ist verboten, die Feier in den eigenen Dörfern und häuslichen Umfeld zu begehen.
2. Das Pascha ist ein großes Wallfahrtsfest des einen Volkes. Die Einheit des ganzen Volkes ist damit unterstrichen.
3. Der Opferaspekt wird betont. Die Dtn – Gesetzgebung betont ausdrücklich das Opferelement durch das erstmalige Verwenden des Wortes זָבַח (*zaebah/zbh* = Opfer/opfern).
4. Der Ritus des Paschafestes wird an die Kultur des Landes angepasst. Es wird auch Großvieh geschlachtet, das Fleisch wird gekocht, keine Nomadenkleidung angezogen, eine siebentägige Feier am selben Ort abgehalten.²⁷³

²⁷⁰ Vgl. ebd. 111.

²⁷¹ Vgl. AUF DER MAUR, *Feier im Rhythmus der Zeit I*, 58-62.

²⁷² Vgl. ebd., 58-62.

2.1.2.4. Das Paschafest zur Zeit des Exils und der nachexilischen Zeit

In der *Zeit des Exils bzw. der nachexilischen Zeit* erfolgt eine theologische Vertiefung (biblische Quellen: Ex 12,1-15, Esr 6,19-22, 2 Chr 30,1-27; 35,1-19).

Durch Rückbesinnung auf alte Traditionen wird das Paschafest wieder in häuslicher Umgebung und großer Gemeinschaft gefeiert. Die Schlachtung der Tiere findet im Tempel statt, aber das Mahl wird zuhause oder in Pilgerheimen abgehalten. Anstatt des Blutanstrichs findet ein Besprengen der Gemeinde im Tempel statt. Gesang und Musik erfahren eine Aufwertung. In Ex 12,14 wird die Paschafeier als Gedächtnisfeier זִכְרוֹן (*zikkaron*) bezeichnet. Es ist das Gedenken der Heilstaten Jahwes, das bei jeder Feier aktualisiert wird. Jahwe bietet in seiner Treue der Kultgemeinde immer neu sein Heil an. Des Weiteren wird die messianisch – eschatologische Dimension des Paschas betont. Das Fest wird in messianischen Farben geschildert (siehe: Esr 6,22; 2 Chr 30,21-26) und als Einsammlung der zerstreuten Stämme Israels verstanden.²⁷⁴

2.1.2.5. Die Feier des Paschas zur Zeit Jesu

In der Nacht vom 13. auf den 14. Nisan wird alles Gesäuerte bis spätestens Mittag aus dem Haus entfernt. Die Lämmer werden am 14. Nisan um drei Uhr nachmittags geschlachtet. Jeder Israelit tötet das Lamm eigenhändig. Währenddessen werden die *Hallelpsalmen* (Ps 113-118) gesungen.²⁷⁵

Nach Sonnenuntergang ging man sofort in den Speisesaal und legte sich nach hellenistischem Brauch hin.²⁷⁶ Über den Eröffnungsbescher, dem *Kiddusch* - Becher, sprach der Hausvater einen doppelten Lobspruch (*beraka*) über den Wein und über den Tag. Danach wusch er sich die Hände und tauchte die Kräuter in das Salzwasser, sprach den Lobspruch und aß davon. Dann reichte er sie den anderen weiter. Nach dem Auftragen des Lammes wurde der zweite Becher (*Haggada* – Becher) angefüllt, und der jüngste Teilnehmer musste nach dem Sinn der Bräuche fragen. Der Hausvater beantwortete sie mit der Erzählung der Auszugsgeschichte aus Ägypten, der *Pessachhaggada*. Danach erfolgte die Rezitation des *Pesachhallels* (Ps 113-114) und der zweite Becher wurde getrunken.²⁷⁷

²⁷³ Vgl. ebd., 58-62.

²⁷⁴ Vgl. ebd., 58-62.

²⁷⁵ Vgl. AUF DER MAUR, *Feier im Rhythmus der Zeit I*, 58-62.

²⁷⁶ Vgl. Bernhard HEININGER, *Das Letzte Mahl Jesu*, in: Winfried HAUNERLAND (Hg.), *Mehr als Brot und Wein. Theologische Kontexte der Eucharistie*, Würzburg 2005, 10-49, hier: 11.

²⁷⁷ Vgl. Hans Bernhard MEYER, *Eucharistie*, 59-60.; vgl. Karl-Heinrich BIERITZ, *Liturgik*, Berlin 2004, 279-287.

Das eigentliche Mahl wurde eingeleitet durch das Segnen des Brotes, das gebrochen und verteilt wurde. Im Anschluss sprach der Hausvater den Segen über die Bitterkräuter, die in Fruchtmus eingetunkt und ebenfalls ausgeteilt wurden. Jeder Teilnehmer sprach für sich den Lobpreis über das Lamm, bevor es verzehrt wurde. Nach dem Sättigungsmahl wurde der dritte Becher eingeschenkt, der den Namen *Becher des Segens* wegen des abschließenden Tischsegens (*birkat – ha – mazon*) hatte. Danach wurde der zweite Teil des *Hallels* (Ps 115-118.136) rezitiert.²⁷⁸

Zurzeit Jesu gab es wahrscheinlich den vierten Becher, den sogenannten *Hallel* – Becher, noch nicht, der nach dem Genuss des dritten Bechers eingeschenkt, gesegnet und getrunken wurde. Die Feier endet mit Gesängen und dem abschließenden Gruß: „Nächstes Jahr in Jerusalem“.²⁷⁹

Zwei besondere Grundzüge der Feier des Paschamahls, die für die Eucharistiefeier von Bedeutung sind, seien hier hervorgehoben:

1. Das Paschamahl hat Gedächtnischarakter, wie in der Mischna bezeugt wird. Jeder ist verpflichtet, sich in jedem Zeitalter als Zeitgenosse anzusehen, so als ob er selbst aus Ägypten aus der Knechtschaft in die Freiheit bzw. Erlösung ausgezogen wäre. Aus diesem Grund ist Lobpreis angebracht. Es wird der Heilstaten Jahwes gedacht, die in Wort und Ritus dargestellt werden. Wortanamnese und Realgedächtnis sind sakramentales Zeichen, in dem Gott seinem Volk Heil schenkt und die Gemeinde sich Gott hingibt.²⁸⁰

2. Ein weiterer Grundzug der Paschamahlfeier ist der Lob-, und Dankcharakter, der vor allem im Lob- und Segensworten (*berakot*) zum Ausdruck kommt, sowie im Gesang des *Hallels*. Durch das *Hallel* mit dem Kern des Exodus-Psalms 114 verbindet sich eine eschatologisch-messianische Erwartung. So erschien die Paschafeier mehr und mehr als ein Gedächtnis, bei dem das vergangene und zukünftige Heilwirken Jahwes in Wort und Handlung aktualisiert wurde.²⁸¹

2.1.2.6. Wichtige Einzelelemente der Paschafeier

Einige Einzelelemente sind wichtig für das kulttheologische Verständnis der Paschafeier.

²⁷⁸ Vgl. BIERITZ, Liturgik, 279-287.

²⁷⁹ Vgl. BIERITZ, Liturgik, 279-287.

²⁸⁰ Vgl. Hans Bernhard MEYER, Eucharistie, 60.

²⁸¹ Vgl. ebd., 60.

1. Das *Lamm* ist ein Symbol der Demut und des geduldigen Leidens, aber auch der stellvertretenden Sühne (Ex 12,5). Da es ein Ganzopfer ist, darf ihm kein Knochen gebrochen werden. Sein Blut schützt vor Tod und Verderben und reinigt von aller Schuld.²⁸²

2. Das *ungesäuerte Elendsbrot* erinnert an die Sklaverei in Ägypten und zugleich auch an die Befreiung des Volkes im Rahmen des Exodusereignisses. Es symbolisiert Fruchtbarkeit und neues Leben.²⁸³

3. Die *Bitterkräuter* erinnern ebenfalls an die Bitternis der Knechtschaft in Ägypten und haben somit memorativen Charakter (Ex 1,13; 12,8).²⁸⁴

4. Der *Wein* wird in den alttestamentlichen Paschaberichten nicht erwähnt, hat aber eine besondere Bedeutung in der Paschafeier. Er symbolisiert die Inbesitznahme des von Gott verheißenen Landes, Leben und Versöhnung, das Geschick, das Gott seinem Volk bereitet und an dem alle, die von demselben Becher trinken, partizipieren, ferner Freude und Trost, und vor allem die messianische Endzeit. Beim Pessachmahl soll der rote Wein an das Blut der Opfertiere erinnern, das bei der Feier des Bundesschlusses vom Sinai versprengt wurde mit den Worten: „Das ist das Blut des Bundes, den Jahwe mit euch geschlossen hat“ (Ex 24,1-8).²⁸⁵

5. Das *Fruchtmus* ist ein ziegelfarbiger Brei aus Früchten, meist Äpfel mit Zimt und Rosinen bestehend, und erinnert an die Farbe der Lehmziegel bei der Sklavenarbeit in Ägypten zum Bau der Pyramiden (Ex 1,14).²⁸⁶

2.1.3. Das jüdische Festmahl

Ein jüdisches Festmahl wurde am Sabbat und an Festtagen gefeiert. Im Unterschied zum Paschamahl beginnt das jüdische Festmahl im Vorzimmer, wo ein Vorgericht bereitet ist. Nachdem der erste *Kiddusch* – Becher eingeschenkt worden ist und der Hausvater einen doppelten Lobspruch (*beraka*) über den Wein und über den Tag gesprochen hat, wird gegessen und getrunken, u.a. Grün -, und Bitterkräuter in Fruchtmus.

Im zweiten Teil des jüdischen Festmahls, der im Speisesaal stattfindet, erfolgt zunächst das Dankgebet über das Brot. Anschließend wird es gebrochen sowie an die Anwesenden verteilt

²⁸² Vgl. Hans Bernhard MEYER, Eucharistie, 68.

²⁸³ Vgl. ebd., 68.

²⁸⁴ Vgl. ebd., 68.

²⁸⁵ Vgl. ebd., 68.

²⁸⁶ Vgl. ebd., 68.

und gegessen. Dann folgt das Sättigungsmahl bzw. das Essen der Hauptspeise. Danach wird der *Becher des Segens* eingeschenkt. Den Abschluss des zweiten Teils bilden das *Nachtischgebet* (*birkat – ha – mazon*) und das Trinken jenes Bechers.

Im abschließenden dritten Teil wird ein weiterer Becher Wein (Mischwein) eingeschenkt. Nach Lobgesang und dem Essen der Nachspeise erfolgt das Trinken des Weins mit anschließendem „Trinkgelage“ (*Symposion*).²⁸⁷

2.1.4. Ablauf des Letzten Abendmahls

Der Versuch, den Ablauf des Abendmahls zu rekonstruieren, bleibt in vielen Einzelheiten hypothetisch.²⁸⁸ Eine Orientierung am jüdischen Mahlbrauch ist anzunehmen. Jesus stiftet keine neue Handlung, sondern greift vielmehr die ihm vertrauten Mahlriten auf und gibt ihnen durch seine deutenden Worte einen neuen Sinn. Tempel und Synagogengottesdienst spielen hier keine Rolle.²⁸⁹

2.1.4.1. Der Kidduschbecher

Jesus nimmt den *Kiddusch Becher* und spricht die Segensworte über Wein und Tag. In 1 Kor 10,16 wird er der Becher des Abendmahls bezeichnet. Mit diesem Becher ist Jesu Verzichtserklärung bzgl. des Weines und der Ausblick auf die eschatologische Erfüllung des Reiches Gottes verbunden. Es liegt nahe, dass Jesus eine besondere *Beraka* gesprochen hat, die ihn von anderen Bechern unterscheidet, und die Bezug zu dem spezifischen Geschehen des Letzten Abendmahls genommen hat. Im Judentum ist es nämlich zur damaligen Zeit üblich gewesen, die Segensworte entsprechend des Anlasses abzuwandeln. Die verschiedenen Bräuche des Judentums sind für Jesu Handeln beim Letzten Mahl jedoch nebensächlich. So ist z.B. das Trinken aus einem Becher gegen den jüdischen Brauch. Auch die Bitterkräuter und das Fruchtmus fehlen.²⁹⁰

²⁸⁷ Vgl. MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft, 154.

²⁸⁸ Vgl. HEININGER, Das letzte Mahl Jesu, 25. Vgl. auch: Gerd THEISSEN – Annette MERZ, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 1989, 373; vgl. Helmut MERKLEIN, Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstraditionen, in: DERS., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 157-180, hier: 161.

²⁸⁹ Vgl. Hans Bernhard MEYER, Eucharistie, 68.

²⁹⁰ Vgl. Georg KRETSCHMAR, Abendmahl II, in: Gerhard MÜLLER – Horst BALZ – Gerhard KRAUSE (Hgg.) Theologische Realenzyklopädie (TRE 1), Berlin 1977, 49. vgl. Hans Bernhard MEYER, Eucharistie, 65f.

2.1.4.2. Das Brotwort

Im Zusammenhang mit dem *Kiddusch* erfolgt der *Brotritus*, bei dem Jesus nach Segens -, und Dankgebet das Brot zerrissen und weitergegeben hat. Der zeichenhafte Hinweis der Brechung des Brotes lässt seinen gewaltsamen Tod vorausahnen.²⁹¹

Jesus spricht hier das Deutewort „Das ist mein Leib“ (Mk 14,22; Mt 26,26). Paulus ergänzt das Deutewort „Das ist mein Leib für euch“ (1 Kor 11,24) und Lukas schreibt „Mein Leib, der für euch gegeben wird“ (Lk 22,19). Bei Paulus und Lukas folgt sofort der Gedächtnisbefehl „Tut dies zu meinem Gedächtnis“, der hingegen bei Mk und Mt fehlt.²⁹² Es ist offenbar, dass die längere Fassung die Hingabe Jesu an die Mahlteilnehmer unterstreicht und somit eine Beziehung zu seinem Tod herstellt.²⁹³ Ebenso ist anzunehmen, dass der Anamnesisbefehl später hinzugewachsen ist.²⁹⁴

Wenn Jesus von Leib (aramäisch *gufa*) spricht, ist nach Ratzinger damit seine ganze, leibhafte Person gemeint.²⁹⁵ Leib bedeutet die Person in ihrer Geschichtlichkeit, das Ich. Nach Jürgen Roloff stellt Jesus das Brechen und Verteilen des Brotes in einen kausalen Zusammenhang mit seiner personenhaften Selbsthingabe in den Tod.²⁹⁶ Das Geben und Essen steht symbolisch für die Gabe Gottes, nämlich die Gemeinschaft zwischen Christus und den Seinen, die im Tod Jesu entstehen wird. Aus der Partizipation am Todesleib Jesu bildet sich nach Rudolf Messner die Kirche als Leib Christi.²⁹⁷

Das Brechen und Verteilen des Brotes, das dem Hausvater zukommt, ist nicht nur gemeinschaftsstiftend, sondern auch Ausdruck der Gastlichkeit. In der Eucharistie empfangen die Gläubigen die Gastlichkeit Gottes, der sich in Christus Jesus verschenkt.²⁹⁸

Rudolf Pesch meint: „Jesus setzt die besondere Bedeutung seiner Person voraus. Die Jünger konnten verstehen: „Das bin ich, der Messias“²⁹⁹. Ratzinger greift die Aussage Peschs auf und stellt die Frage, wie das geschehen kann. Er weist auf die Hirtenrede hin: „Niemand entreißt es [mein Leben] mir, sondern ich gebe es aus freiem Willen hin. Ich habe Macht, es

²⁹¹ Vgl. Karl-Heinrich BIERITZ, Liturgie, 288.

²⁹² Vgl. BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth, 146 [= JRGS 6/1, 513-514].

²⁹³ Vgl. Karl-Heinrich BIERITZ, Liturgie, 288.

²⁹⁴ Vgl. HEININGER, Mahl Jesu, 28.

²⁹⁵ Vgl. BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth, 150 [= JRGS 6/1, 516-517].

²⁹⁶ Vgl. Jürgen ROLOFF, Der Gottesdienst im Urchristentum, in: Christoph SCHMIDT-LAUBER – Michael MEYER-BLANK – Karl-Heinrich BIERITZ (Hgg.), Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, Göttingen 32003, 45-71, hier: 49.

²⁹⁷ Vgl. MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft, 157.

²⁹⁸ Vgl. ebd., 157.

²⁹⁹ Rudolf PESCH, Das Markusevangelium 2, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Wien-Freiburg 41984, 357. BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth, 149 [= JRGS 6/1, 516].

hinzugeben, und ich habe Macht, es wieder zu nehmen [...]“ (Joh 10,18).³⁰⁰ Er gibt freiwillig sein Leben am Kreuz von sich aus hin. Er wandelt seinen gewaltsamen Kreuzestod in einem Akt der Hingabe seiner selbst für die anderen und an die anderen um. Er gibt sein Leben und weiß aber, dass er es so neu nimmt. In seinem Tod ist die Auferstehung schon miteingeschlossen. Deswegen kann er sich antizipativ an andere austeilen.³⁰¹

Die eschatologische Mahlsymbolik als besonderes Motiv des Letzten Mahles Jesu klingt bereits in Jes 25,6-8 an. Es schildert die von Gott bereitete endzeitliches Mahl am Gottesberg nach der eschatologischen Völkerwanderung zum Zion. Auch bei Jesus ist das Mahl ein zentrales Motiv der Verkündigung des Reiches Gottes. In seinen Gleichnissen (Lk 14,25-34) kündigt Jesus den Durchbruch des Reiches Gottes an, das sich auf geheimnisvolle Weise in der von ihm gestifteten Mahlgemeinschaft mit seinen Jüngern, genauso wie in der Mahlgemeinschaft mit Sündern und Zöllnern, die Jesus in seine Mahlgemeinschaft aufnimmt, realisiert. Das Letzte Abendmahl mit den zwölf Jüngern als Repräsentanten des eschatologisch restituierten Zwölfstämmevolkes fasst all dies zusammen und bringt es mit dem bevorstehenden Kreuzestod Jesu in Zusammenhang.³⁰²

2.1.4.3. Das Kelchwort

Im Anschluss an den Wiederholungsbefehl erfolgt im Zusammenhang mit dem Tischdankgebet, der *Birkat – ha – mazon* über den Segensbecher (= dritter Becher), ein weiteres Deutewort nach der Überlieferung. Dabei werden unterschiedliche Fassungen tradiert:

Bei Mk lautet das *Kelchwort*: „Das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird“ (Mk 14,24). Mt ergänzt noch dazu: „[...] für viele, zur Vergebung der Sünden“ (Mt 26,28). Paulus überliefert: „Dieser Becher ist der Neue Bund in meinem Blut. Tut dies sooft ihr ihn trinkt, zu meinem Gedächtnis (1 Kor 11,25). Lk macht kleine Unterschiede zur paulinischen Fassung: „Dieser Becher ist der Becher ist der Neue Bund in meinem Blut, das für euch vergossen wird (Lk 22,20). Der zweite Wiederholungsbefehl fehlt.“³⁰³

Nach Ratzinger sind zwei deutliche Unterschiede zwischen Mk/ Mt und Lk/ 1 Kor:

³⁰⁰ Vgl. BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth, 146 [= JRGS 6/1, 513-514].

³⁰¹ Vgl. ebd., 151 [= JRGS 6/1, 513-514].

³⁰² Reinhard MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft, 156.

³⁰³ Vgl. BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth, 146 [= JRGS 6/1, 513f.].

1. Bei Mk/ Mt ist „Blut“ Subjekt, während Lk/ 1 Kor berichten: „Das ist der Neue Bund in meinem Blut“. Ratzinger führt dies auf die Rücksichtnahme auf die jüdische Abscheu vor Blutgenuss zurück. Aus diesem Grund geben Lk/ 1 Kor nicht das Blut, sondern den Neuen Bund an.³⁰⁴

2. Der zweite Unterschied liegt im alttestamentlichen Hintergrund, auf welchen die beiden Traditionen Bezug nehmen. Mk/ Mt sprechen vom Bundesblut und nehmen Bezug auf Ex 24,8 und spielen auf den Bundesschluss am Sinai an. Lk/ 1 Kor sprechen vom Neuen Bund und nehmen Bezug auf Jer 31,31³⁰⁵. Ferner tradieren Mk/ Mt das Vergießen des Blutes *für viele* und verweisen auf Jes 53,12³⁰⁶, während Lk/ 1 Kor *für euch* sagen und damit die Jüngergemeinschaft meinen.³⁰⁷

Ratzinger beschreibt den sogenannten Einsetzungsbericht als Kern der Abendmahlsüberlieferung. Dazu zählen die synoptischen Evangelien und der paulinische Einsetzungsbericht 1 Kor 11,23-26. Die vier Berichte ähneln sich im Kern, jedoch mit Unterschieden im Detail. Auf der einen Seite steht Mk und Mt, der sich an Mk hält, auf der anderen Seite Paulus und Lk.³⁰⁸

Alle vier Texte beginnen mit zwei Aussagen über das Tun Jesu. Am Anfang steht die *Eucharistia* bei 1 Kor/ Lk und die *Eulogia* bei Mk/ Mt. Diese beiden unterschiedlichen Wörter deuten auf die beiden Richtungen hin, die dem Gebet innewohnen: die anamnetisch – epikletische Doppelstruktur. Zunächst Dank und Lobpreis für die Gabe Gottes, der wiederum als Segen auf die Gabe zurückkehrt. In den Einsetzungsworten wird Dank zu Segen und zu Verwandlung.³⁰⁹

Der paulinische Bericht ist der älteste aus dem Jahr 56. Das Markusevangelium ist etwas später abgefasst. Paulus sagt, dass er das, was er vom Herrn selbst als Überlieferung empfangen habe, weitergebe. Der Einsetzungsbericht 1 Kor 11,23-26 und die Auferstehungsüberlieferung 1 Kor 15,3-8 nehmen eine Sonderstellung in den paulinischen Briefen ein. Es sind festgefügte Texte, die der Apostel empfangen hat und wörtlich weitergibt. Die Struktur von Empfangen, Übergeben und Weitergeben ist in diesem Glaubensbereich von

³⁰⁴ Vgl. BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth, 147 [= JRGS 6/1, 514].

³⁰⁵ „Seht, es werden Tage kommen – Spruch des Herrn –, in denen ich mit dem Haus Israel und dem Haus Juda einen neuen Bund schließen werde“ (Jer 31,31).

³⁰⁶ „[...] Denn er trug die Sünden von vielen und trat für die Schuldigen ein“ (Jes 53,12).

³⁰⁷ Vgl. BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth, 147 [= JRGS 6/1, 514].

³⁰⁸ Vgl. BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth, 135-136 [= JRGS 6/1, 506f.].

³⁰⁹ Vgl. ebd., 135-136.

Paulus streng formuliert worden. In der Eucharistielehre und der Auferstehungslehre stellt er sich in den Gehorsam der Überlieferung, die bis zum einzelnen Wort hin bindet, da in ihr das Heiligste und das eigentlich Tragende zu uns kommt.³¹⁰

Rudolf Pesch sieht einen historischen Vorrang des Markusberichts, den er darin begründet, dass dieser noch eine einfache Erzählung sei, wohingegen er 1 Kor 11 als bereits liturgisch geformten Text ansieht.³¹¹

Joseph Ratzinger ist jedoch der Ansicht, dass sich beide Texte inhaltlich nicht unterscheiden lassen. Auswahl und Formung der Worte, die den Jüngern vom Herrn übergeben wurden, durfte Paulus nicht verfälschen. Solche auf Liturgie bezogene Auswahl und Formung ist auch im Markusevangelium zu finden. Bei beiden Berichten ist bereits eine wirksame liturgische Tradition erkennbar.³¹²

Sowohl der Gedächtnisbefehl als auch das „für euch“ im *Brotwort* von 1 Kor 11,23-26 lassen nach Helmut Hoping auf einen gottesdienstlichen Gebrauch der Einsetzungsworte schließen, der bis in die neutestamentliche Zeit reicht.³¹³ Es ist jedoch nicht anzunehmen, dass es sich in den Abendmahlsberichten um *ipsissima verba* Jesu handelt.³¹⁴ Zahlreiche Exegeten³¹⁵ sprechen sich für eine Kultanamnese der Einsetzungsworte während des Herrenmahls aus. Es ist jedoch offen, ob sie überall in der Feier des Herrenmahls von Anbeginn rezitiert wurden. So ist es denkbar, dass die Einsetzungsworte zuerst nur während der jährlichen Osterfeier gesprochen³¹⁶ und später in die sonntägliche Eucharistiefeier integriert wurden.³¹⁷

Nach Georg Kretschmar ist hingegen nicht bewiesen, dass die Mk Fassung älter ist als die von Paulus oder Lukas, da die Möglichkeit offengelassen werden muss, dass ältere Elemente in beiden Texten vorhanden sind. Doch gibt es gemeinsame Aussagen, die auf ein erkennbares

³¹⁰ Vgl. Joseph RATZINGER, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2002, 94.

³¹¹ Vgl. BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth*, 135-136 [= JRGS 6/1, 506f.]. siehe auch: Rudolf PESCH, *Das Markusevangelium 2, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Wien-Freiburg ⁴1984, 364-377.

³¹² Vgl. BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth*, 137 [= JRGS 6/1, 507f.].

³¹³ Vgl. Helmut HOPING, *Mein Leib für euch gegeben*, Freiburg ²2015, 88. Vgl. dazu auch: Bernd KOLLMANN, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, Göttingen 1990, 170.

³¹⁴ Vgl. HOPING, *Leib*, 87. vgl. dazu auch: Hans – Josef KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, Göttingen ²1982, 298.

³¹⁵ Anmerkung: Exegeten werden von Hoping nicht namentlich erwähnt.

³¹⁶ Vgl. HOPING, *Leib*, 88. vgl. dazu auch: Reginald H. FULLER, *The double origin of the eucharist*, in: *Biblical Research* 8 (1963), 60-72. Michael THEOBALD, *Leib und Blut Christi. Erwägungen zu Herkunft, Funktion und Bedeutung des sogenannten „Einsetzungsbericht“*, in: Martin EBNER (Hg.), *Herrenmahl und Gruppenidentität* (QD 221), Freiburg 2007, 121-165, hier: 127f.

³¹⁷ Vgl. HOPING, *Leib*, 88. vgl. dazu auch: Gerard ROUWHORST, *Didache 9-10: A Litmus Test for the Research on Early Christian Eucharist*, in: Hubertus Waltherus Maria VAN DE SANDT (ed.), *Matthew and the Didache: Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?*, Assen 2005, 143-156, hier: 155.

ursprüngliches Geschehen und ein Grundverständnis des Abendmahls zurückweisen. Die Form, in welcher sie tradiert worden sind, ist entscheidend für die bei der Feier der jeweiligen Kirche gebrauchte Fassung. Bei einem Vergleich der vier Einsetzungsberichte kann man Züge liturgischer Gestaltung erkennen in dem *für euch* bei 1 Kor 11,24/ Lk 22,20 und den Imperativen *nehmet* und *esset* bei Mt 26,26f.³¹⁸

2.1.4.4. Die Diskussion *für viele* – *für alle* im Einsetzungsbericht

Mk und Mt geben das Kelchwort mit *für viele* wieder, das auch mit *pro multis* von der lateinischen *Editio Typica des Missale Romanum* übernommen worden ist. Doch seit längerem besteht ein Streit bezüglich der Übersetzung des Kelchwortes im Hochgebet, da die deutsche Übersetzung des Messbuchs von 1975 das Kelchwort mit folgendem Wortlaut wiedergibt: „Dies ist mein Blut, das für euch und für alle vergossen wird“³¹⁹. Joseph Ratzinger hat sich seit vielen Jahrzehnten dafür eingesetzt, dass das *für viele* auch im deutschen Eucharistischen Hochgebet Eingang findet.³²⁰

Neue Brisanz erhielt der Streit um das *pro multis* anlässlich eines Schreibens der Gottesdienstkongregation (17. Oktober 2006) an die Bischofskonferenzen. Darin hat der Präfekt der Gottesdienstkongregation Kardinal Francis Arinze um eine genauere und präzisere Übersetzung des lateinischen Textes im Sinne der Instruktion *Liturgiam authenticam* (2001) gebeten. Da die deutsche Bischofskonferenz dieser Bitte jedoch nicht nachkam, hat Benedikt XVI. ein an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Robert Zollitsch, adressiertes Schreiben vom 14. April 2012 herausgegeben, das an alle Bischöfe im deutschsprachigen Raum versandt wurde. Darin hat er die wörtliche Neuübersetzung des *pro multis* angeordnet, um einer „Spaltung im innersten Raum unseres Betens zuvorzukommen“³²¹.

Zur Erklärung *für viele* gibt Joseph Ratzinger bereits u.a. 1978 in der zweiten Predigt seines Buch *Eucharistie – Mitte der Kirche* an, dass es im Neuen Testament und in der Tradition der Kirche ganz klar ist, dass Gott alle retten will und nicht nur einen Teil. Gott zieht von sich aus keine Grenze, er ist für alle gestorben. Ein Heilspartikularismus ist ganz klar ausgeschlossen. Paulus erklärt: „Er hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle

³¹⁸ Vgl. Georg KRETSCHMAR, Abendmahl II, in: Gerhard MÜLLER – Horst BALZ – Gerhard KRAUSE (Hgg.) Theologische Realenzyklopädie (TRE 1), Berlin 1977, 48-50. vgl. BIERITZ, Liturgik, 287.

³¹⁹ Messbuch 1, 163.175.185.197.

³²⁰ Vgl. BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth, 137 [= JRGS 6/1, 507f.].

³²¹ Schreiben von Papst BENEDIKT XVI. an den Erzbischof von Freiburg und Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Dr. Robert Zollitsch (14. April 2012), URL: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/letters/2012/documents/hf_ben-xvi_let_20120414_zollitsch.html [Abruf: 31.1.2018]

hingegen [...]“ (Röm 8,32). Im fünften Kapitel des zweiten Korintherbriefes heißt es: „[...] Einer ist für alle gestorben, also sind alle gestorben“ (2 Kor 5, 14); Im ersten Brief an Timotheus: „der sich als Lösegeld hingegen hat für alle [...]“ (1 Tim 2,6). Bei letzterem Satz wird aus der Formulierung und dem Zusammenhang her deutlich, dass hier ein eucharistischer Text zitiert wird.³²²

Auf der anderen Seite möchte Gott niemanden zum Heil zwingen, denn er respektiert die Freiheit des Menschen. Gott bejaht die Freiheit auch dann, wenn sie zurückgewiesen wird. Gott liebt den Menschen, aber die unbedingte Größe von Gottes Liebe hebt die Freiheit der Verweigerung und so die Möglichkeit des Unheils nicht auf.³²³

Beide Formulierungen, sowohl *für viele* als auch *für alle*, sind Kirche und Tradition bekannt. Beide heben jedoch jeweils einen anderen Aspekt hervor: einerseits den umfassenden Heilscharakter von Jesu Tod, der für alle gelitten wurde, andererseits die Freiheit der Verweigerung als Grenze des Heilsgeschehens. Beide Formeln können nicht das Ganze der Botschaft aussagen. Es bedarf der Auslegung und Rückbeziehung auf das Ganze. Ob *für alle* oder *für viele*, eine Verfälschung der Sache ist nicht gegeben.³²⁴

Die Diskussion *für viele/ für alle* hat durch den evangelischen Theologen Joachim Jeremias Eingang gefunden, dessen Forschungsergebnisse zu den Abendmahlsworten Jesu auch von katholischer Seite, u.a. auch von Joseph Ratzinger, breit rezipiert wurden. Nach Jeremias Meinung liegt im Aramäischen ein Semitismus vor, d.h. es gibt kein sprachlich adäquates Wort für *alle*. *Für viele* bedeutet im Grunde genommen *für alle*, da *viele* einen inkludierenden Charakter im Hebräischen habe und daher *alle* gemeint sei.³²⁵ Nur kann das Hebräische und Aramäische sehr wohl zwischen viele und alle unterscheiden, auch wenn die Übergänge fließend sind. Warum haben Mt und Mk bei ihren Einsetzungsberichten ὑπὲρ πολλῶν und nicht πάντων geschrieben? Als Hintergrund sieht Jeremias das Gottesknechtlied (Jes 52,13 - 53,12). Israel ist der Gottesknecht, der seine Leiden annimmt und für die Welt vor Gott steht. Doch da er schuldig und befleckt ist, kann er die Gestalt des Gottesknechtes nicht vollständig ausfüllen. Aber die Gestalt des Gottesknechtes eröffnet die Erwartung auf den, der als reiner

³²² Vgl. Joseph RATZINGER, Eucharistie – Mitte des Lebens. Vier Predigten von Joseph Kardinal Ratzinger, München 1978, 15 [= JRGS 11, 312].

³²³ Vgl. RATZINGER, Eucharistie – Mitte des Lebens, 16-17 [= JRGS 11, 314].

³²⁴ Vgl. RATZINGER, Eucharistie – Mitte des Lebens, 17 [= JRGS 11, 314].

³²⁵ Vgl. Helmut HOPING, Leib, 398f.; vgl. Joachim JEREMIAS, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen ³1960, 170.

Zeuge Gottes in diese Welt kommen wird und noch unnenbar bleibt.³²⁶ Diese Argumentationslinie hat sich schnell in den 1960 – er Jahren durchgesetzt und hat schlussendlich Eingang in den Römischen Kanon gefunden.

Im Brief vom 14. April 2012 geht Joseph Ratzinger darauf ein und meint, dass in der Zwischenzeit der Konsens unter den Exegeten wieder zerbröckelt ist. Heute wird davon ausgegangen, dass *viele* bei Jesaja und auch bei anderen Stellen die Gesamtheit Israels bezeichne und daher nicht einfach mit *alle* übersetzt werden kann.³²⁷

Ferner erklärt er, dass die Wiedergabe des *pro multis* mit *für alle* im römischen Kanon keine reine Übersetzung war, sondern Auslegung und bereits mehr als Interpretation, wohingegen die deutsche Einheitsübersetzung das *pro multis* wörtlich mit *für viele* übersetzt hat. Bei dieser Aussage sind zwei Dinge zu erwähnen:

1. Er hat damit den Traditionalisten eine klare Absage erteilt, die zwischen der Messe aller Zeiten, dem Missale Pius V., und der Neuen Messe, dem Missale Pauls VI., unterscheiden. Durch die Übersetzung des *pro multis* mit *für alle* halten die Traditionalisten das Missale von 1970 für ungültig. Durch Absage an den Heilspartikularismus können Vorwürfe, Ratzinger wäre den traditionalistischen Strömungen in der Kirche entgegengekommen, da er das Schisma unmittelbar miterlebt hat, ganz klar zurückgewiesen werden.³²⁸

2. Die pontifikale Option für eine wörtliche Übersetzung bleibt nicht in einem leeren Verbalismus stecken, sondern erfordert eine ergänzende theologische Auslegung.³²⁹

Für den Papst ist die Einheitlichkeit der Gebetssprache in der eucharistischen Liturgie ein großes Anliegen. Im Französischen wird *pro multis* mit *pour la multitude*, im Italienischen *per tutti*, im Spanischen *per todos los hombres*, im Norwegischen und Polnischen *für viele* wiedergegeben. Im angelsächsischen Raum wurde 2011 eine Änderung auf Weisung des Heiligen Stuhls von *for all* in *for many* vorgenommen. Eine einheitliche Sprachregelung wäre somit wünschenswert, um eine Sprachverwirrung in der kulturell zunehmend polyzentrischen Weltkirche zu beheben.³³⁰

³²⁶ Vgl. Joseph RATZINGER, Gott ist uns nah: Eucharistie Mitte des Lebens, Augsburg 2001, 32-33 [= JRGS 11, 311].

³²⁷ Vgl. Jan – Heiner TÜCK, Viele für alle. Zur *pro multis* Entscheidung des Papstes, in: DERS. Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI., 446-463, hier: 449.

³²⁸ Vgl. ebd., 449.

³²⁹ Vgl. ebd., 449.

³³⁰ Vgl. ebd., 450-452.

Benedikt XVI. spricht vom Respekt vor dem Wort Jesu. Er weiß aber auch, dass es sich bei den „Wandlungsworten“ des Römischen Missale und der vier Einsetzungsberichte um ein Mischzitat handelt, das das *für euch* in der lukanisch-paulinischen Tradition und das *für viele* bei Mk und Mt zusammenzieht. Die Überlieferung der Worte Jesu sind durch die Rezeption der werdenden Kirche, die einerseits treu zur Überlieferung stand, andererseits auch einen Spielraum für Gestaltung sah, verändert worden.³³¹

Ein Argument ist im Brief jedoch nicht enthalten, nämlich das ökumenische. Die orientalischen und byzantinischen Kirchen haben eine äquivalente Übersetzung des *pro multis*, ebenso die Lutheraner, Reformierten und Anglikaner. Man kann somit davon ausgehen, dass die katholische Kirche mit der Übersetzung des *pro multis* mit *für alle* einen katholischen Sonderweg in den letzten Jahrzehnten gegangen ist. Nicht umsonst ist aus ökumenischer Sicht eine Rückkehr zu einer wörtlichen Übersetzung des *pro multis* zu begrüßen.³³²

Sowohl die kirchliche Lehrtradition als auch die biblische Exegese lassen keinen Zweifel aufkommen, dass Jesus nicht für alle gestorben wäre. In der Kirchengeschichte gab es immer wieder Zurückweisungen jeglicher Art von Heilspartikularismus³³³, Heilspessimismus³³⁴, und Leugnung des universalen Heilswillens³³⁵. Ebenso wurde einer rigoristischen Leseart des Axioms *Extra ecclesiam nulla salus* eine Absage erteilt.³³⁶

Ratzinger plädiert für Katechesen zum Kelchwort, um so ein besseres Verständnis zu gewähren. Vielleicht ist dies ein Weg, den Zusammenhang zwischen Letztem Abendmahl, Tod und Auferstehung Jesu Christi sowie der Eucharistiefeier und dem Kelchwort wieder neu zu entdecken.³³⁷

³³¹ Vgl. ebd., 450-452. vgl. BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth, 147f. [= JRGS 6/1, 514f.].

³³² Vgl. Helmut HOPING, „Für die vielen“. Der Sinn des Kelchwortes der römischen Messe, in: Magnus STRIET (Hg.), Gestorben für wen?. Zur Diskussion um das „pro multis“ (Theologie kontrovers), Freiburg 2007, 65-79, hier: 74.

³³³ Vgl. DH 624.

³³⁴ Vgl. DH 2005f. DH 2304.

³³⁵ Vgl. DH 624.

³³⁶ Vgl. DH 3866-3877.

³³⁷ Vgl. TÜCK, Viele für alle, 450-452.

2.1.4.5. Der Gedächtnisbefehl

Mit dem Gedächtnisbefehl ist die Frage nach dem „Gegenwartscharakter des Abendmahls“³³⁸ verbunden. Mit Verweis auf Jeremias Interpretation vom Gottesknecht (Jes 53) bezeichnet Ratzinger das Gedächtnis als „eine zentrale Kategorie alttestamentlichen Opferwesens“.³³⁹

Er gibt an, dass zwar das Neue des christlichen Kultes im Rahmen eines jüdischen Paschamahles gestiftet wurde, aber Jesus nicht aufgetragen hat, die jüdische Liturgie zu wiederholen, die er mit seinem Volk mitgefeiert hat. Der Gedächtnisbefehl bezieht sich auf etwas ganz Neues, das er gestiftet hat, nämlich sich selbst, das aber noch keine neue christliche Form gefunden hat. Erst im Moment, in dem sowohl durch Kreuz und Auferstehung als auch durch die geschichtliche Entwicklung die Kirche als selbstständige Gemeinschaft heraustritt, kann auch dieses Geschenk seine neue Gestalt finden.³⁴⁰

Ratzinger fügt das kultische Gedächtnis als Ermöglichung liturgischer Vergegenwärtigung in seine Liturgietheologie ein. Er verbindet das kultische Gedächtnis mit der Kreuzestheologie bzw. mit dem Opfer Jesu und gliedert es in die Heilsgeschichte ein. Er schreibt:

„Indem Israel der Heilsgeschichte gedenkt, empfängt es sie als Gegenwart, tritt es in diese Geschichte ein und wird ihrer Wirklichkeit teilhaft.“³⁴¹

Somit ist das Gedächtnis auch eine Kategorie der Vergegenwärtigung der Heilsgeschichte. Das letzte Abendmahl ist eine *anamnesis*, die Jesus und sein Heilswerk zum Gegenstand hat. Darum fügt Paulus die ihm überlieferte *Paradosis* hinzu: „Denn sooft ihr von diesem Brot esst und aus dem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt“ (1 Kor 11,26). So wie das Paschagedächtnis immer vergegenwärtigt wird und die Teilnehmer in das rettende Handeln Jahwes hineingezogen werden, so bezieht sich dieses Gedächtnis auf das, was Jesus gestiftet hat.³⁴² Ratzinger bezieht die Kategorie des Gedächtnisses unter dem Gesichtspunkt der Hoffnung aus Gottes Heilshandeln neben der Vergangenheit auch auf die Zukunft. Mit dem Begriff des Gedächtnisses setzt er außerdem über 1 Kor 11,26 das „Wort“ als solches in

³³⁸ RATZINGER, Ist die Eucharistie ein Opfer?, 322 [= JRGS 11, 269].

³³⁹ RATZINGER, Ist die Eucharistie ein Opfer?, 322 [= JRGS 11, 269].

³⁴⁰ Vgl. Joseph RATZINGER, Eucharistie – Mitte der Kirche, 35. vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 68f. [= JRGS 11, 80]. RATZINGER, Fest des Glaubens, 37 [= JRGS 11, 366].

³⁴¹ Joseph RATZINGER, Ist die Eucharistie ein Opfer? In: ThJB (1969) 315-323, hier: 322 [= JRGS 11, 270].

³⁴² Vgl. RATZINGER, Ist die Eucharistie ein Opfer?, 323 [= JRGS 11, 269f.].

engen Bezug. Die Proklamation des Todes meine eine wirklichkeitsschaffende Verkündigung:³⁴³

„Das ist deshalb so wichtig, weil damit sichtbar wird, wie eng Wortgeschehen und Opfer hier zusammenhängen, wie sehr das christliche Opfer als »Gedächtnis« sich gerade in der Verkündigung zuträgt, die zugleich Danksagung und Bekenntnis der Hoffnung ist; wie wenig eine Antithese zwischen Wort und Sakrament besteht, mit der wir leider später das Wesen beider nur allzusehr verstellt haben.“³⁴⁴

Hier wird ein wichtiger Meilenstein auf Ratzingers gedanklichen Weg deutlich. Durch die Studien über das liturgische Gedächtnis, wendet Ratzinger sich von der starken Betonung des Mahlcharakters ab, der ja wesentlich auf der Lehre von der liturgischen Grundgestalt der Messe beruht.³⁴⁵

2.1.5. Zusammenfassung von 2.1.

Zusammenfassend kann ausgesagt werden: Ob das Letzte Abendmahl ein Paschamahl war oder nicht kann nicht eindeutig ausgesagt werden. Ratzinger plädiert jedenfalls für die „johanneische Variante“, die das Abendmahl als Paschamahl auslegt.

Es gibt zwei Typen der vier Abendmahlsberichte, zum einen Mk/ Mt, zum anderen Lk/ 1 Kor 11, mit einer entsprechenden unterschiedlichen Schwerpunktsetzung. Beim „markinischen Typ“ steht die alttestamentliche Opfertheologie (Ex 24,8) im Hintergrund. Die ganze Bundestheologie und die Opfertheologie bzw. der Kultgedanke sind dem Wort vom Bundesblut aus Ex 24,8 entnommen. Die Gegenüberstellung Leib und Blut greift die Opferterminologie des Alten Testaments auf. Sowohl der Bundesgedanke des Alten Testaments bzw. der Bundesschluss am Sinai als auch der mosaische Begriff des Bundesopfers erhalten in den Abendmahlsworten und damit in Jesus Christus einen neuen Sinn.³⁴⁶

Die Akzentuierung des „paulinischen Typs“ hingegen liegt auf der Realisierung des Bundes im Letzten Abendmahl. Im Hintergrund steht die prophetische Kultkritik (Hos 6,6; Jer 31,31). Der wirkliche Kult besteht im Leben aus dem Glauben an Jahwe und in der Liebe zu den

³⁴³ Vgl. CONRAD, Liturgie und Eucharistie, S. 426. URL: <https://www.zhb-flensburg.de/fileadmin/content/spezial-einrichtungen/zhb/dokumente/dissertationen/conrad/dissertation-sven-leo-conrad-.pdf> [Abruf: 20. Juni 2018].

³⁴⁴ RATZINGER, Ist die Eucharistie ein Opfer?, 323 [= JRGS 11, 270].

³⁴⁵ Vgl. CONRAD, Liturgie und Eucharistie, S. 426. URL: <https://www.zhb-flensburg.de/fileadmin/content/spezial-einrichtungen/zhb/dokumente/dissertationen/conrad/dissertation-sven-leo-conrad-.pdf> [Abruf: 20. Juni 2018].

³⁴⁶ Vgl. Joseph RATZINGER, Ist die Eucharistie ein Opfer? in: ThJB (1969) 315-323, hier: 318f. [= JRGS 11, 263f.].

Brüdern. Das Abendmahl erscheint als Überwindung des Kultes und des Opferwesens (Ps 40,7) durch Jesus Christus, der sich selbst als Opfer darbringt.³⁴⁷

Das *pro multis* aus Mk/ Mt wurde in der *Editio typica* des *Missale Romanum* übernommen. Im Deutschen, Polnischen, Norwegischen, Englischen, Italienischen und Französischen wurde es jedoch mit *für alle* übersetzt. Ratzinger hat sich seit vielen Jahrzehnten für eine wörtliche Übersetzung des *pro multis* eingesetzt. Als Papst hat er auch dieses Ziel erreicht. Ein vom Präfekten der Gottesdienstkongregation Kardinal Francis Arinze ausgehendes Schreiben an die Bischofskonferenzen (17. Oktober 2006) forderte eine wörtliche Übersetzung im Sinne der Instruktion *Liturgiam authenticam* (2001). Da die Deutsche Bischofskonferenz dieser Aufforderung nicht nachkam, hat Benedikt XVI. ein an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz Robert Zollitsch gerichtetes Schreiben (14. April 2012) gesendet, mit der Bitte der Aufforderung der wörtlichen Übersetzung des *pro multis* Folge zu leisten.

Das Letzte Abendmahl ist eine Gedächtnisfeier. Der Gedächtnisbefehl bezweckt keine Wiederholung der jüdischen Liturgie. Jesus stiftet durch den ihn etwas ganz Neues, nämlich sich selbst. Die Eucharistiefeier ist eine Vergegenwärtigung des vor 2000 Jahren gestifteten Kreuzesopfers Jesu Christ auf Golgotha auf unblutige Weise, wodurch wir in das Heilshandeln Gottes hineingenommen werden.

2.2. Mahl oder Opfer – Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier

2.2.1. Die Debatte in den 60 er Jahren

Bereits als Erzbischof von München Freising hebt Joseph Ratzinger den Opfercharakter der Eucharistie hervor. Er beklagt, dass der Mahlcharakter seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil betont wird und sowohl der Opfercharakter als auch der latreutische Charakter in den Hintergrund gerückt ist, obwohl die Liturgiekonstitution eigentlich den Opfercharakter betont hat. Anlässlich des 40. Jahrestages der Verabschiedung der Liturgiekonstitution kritisiert Joseph Ratzinger abermals, dass der Opfercharakter zugunsten des Mahlcharakters im Zuge der Liturgiereform gewichen ist. Das tragende Element einer Messfeier sei nicht die Mahlgestalt, da „die Eucharistie der Christen mit dem Begriff „Mahl“ überhaupt nicht zulänglich beschrieben werden kann.“³⁴⁸

Auch Johannes Paul II äußert sich bedenklich, dass

³⁴⁷ Vgl. ebd., 319 [= JRGS 11, 264].

³⁴⁸ RATZINGER, Geist der Liturgie, 68f. [= JRGS 11, 79f.].

„bisweilen ein stark verkürztes Verständnis des eucharistischen Mysteriums sichtbar wird. Es wird seines Opfercharakters beraubt und in einer Weise vollzogen, als ob es den Sinn und den Wert einer brüderlichen Mahlgemeinschaft nicht übersteigen würde“.³⁴⁹

Der Zugang zum Paschamysterium als Kern der Liturgie wird heutzutage zunehmend erschwert durch eine nicht mehr zu übersehende Tendenz zur Banalisierung der Liturgie. Oft erscheint die Eucharistiefeier als ein im Namen Jesu gefeiertes kommunikatives Geschehen. Wenn der religiöse Kult in ein kommunikatives Handeln aufgelöst wird, kann das christliche Sprachspiel aber nicht dauerhaft intakt bleiben.³⁵⁰

In den Zwischenkriegsjahren des letzten Jahrhunderts entbrannten Fragen im Rahmen eines neuen Bewusstseins einer neuen Generation junger Menschen bezüglich der liturgischen Feier als Gestalt. Eine neue Kategorie war geboren, nämlich die der Gestalt, deren „reformerische Dynamik“³⁵¹ unverkennbar war. Josef Pascher formulierte bereits 1947, dass die tragende Gestalt der Eucharistie die des Mahles sei³⁵², da Jesus die Eucharistie im Rahmen des Letzten Abendmahles am Gründonnerstag eingesetzt hat. Weicht hier nicht der Opfercharakter zugunsten des Mahlcharakters? Ist das nicht die Position Luthers, die das Konzil von Trient bekämpfte, indem es den Opfercharakter betonte?³⁵³

Ratzinger schildert dabei den Streit zwischen Vertretern der liturgischen Reform und Dogmatikern, wobei erstere die Eucharistiefeier als Mahl sahen und die Trennung der Ebenen betonten, um ihre These vom Protestantismus unterscheiden zu können. „Was sich liturgisch in der Gestalt des Mahles darbiete, könne sehr wohl dogmatisch in sich den Gehalt des Opfers tragen.“³⁵⁴ Ratzinger kritisiert hierbei, dass diese Trennung zwischen liturgischer und dogmatischer Ebene nichts kläre, v.a. wenn man die Gestalt als nicht „bloß zufällige zeremoniöse Form, sondern wesensgemäße und in ihrem Kern vertauschbare Manifestation des Gehalts“³⁵⁵ definiere. Dieses Problem der Trennung als ungeklärt gebliebene

³⁴⁹ JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* (17. April 2003), Nr. 10 [dt.: VApSt 159, 11; lat.: AAS 95 (2003), 439].

³⁵⁰ Vgl. Helmut HOPING, Die Mysterientheologie Odo Casels und die Liturgiereform, in: Jan – Heiner TÜCK, Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg 2012, 143-164, hier: 162. siehe auch: Jürgen HABERMAS, Exkurs: Tendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, in DERS., Texte und Kontexte, Frankfurt 1992, 127-156, hier: 133-140.

³⁵¹ RATZINGER, Fest des Glaubens, 32 [= JRGS 11, 360].

³⁵² Vgl. Joseph PASCHER, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 27.

³⁵³ RATZINGER, Fest des Glaubens, 32 [= JRGS 11, 360].

³⁵⁴ RATZINGER, Fest des Glaubens, 33 [= JRGS 11, 361].

³⁵⁵ RATZINGER, Fest des Glaubens, 33 [= JRGS 11, 361].

Verhältnisbestimmung beschäftigt Ratzinger noch während des Zweiten Vatikanischen Konzils.

„Die Unklarheit, die hier auch noch während des Konzils im Verhältnis zwischen dogmatischer und liturgischer Ebene geblieben ist, muss man wohl als das zentrale Problem der liturgischen Reform bezeichnen; von dieser Hypothek her erklärt sich ein Großteil der Einzelprobleme, mit denen wir seither zu tun haben.“³⁵⁶

Ratzinger führt in weiterer Folge Diskussionsvorgänge zur Klärung des Problems aus.

Erste Vermittlungsversuche zwischen liturgischer und sakramentaler Ebene kamen von Joseph Pascher, der von einer Mahlgestalt sprach, in der die Opfersymbolik eingezeichnet ist.

„In noch stärkerem Maße als das alte Passahmahl verdient die neue Feier die Bezeichnung Opfermahl. Sie ist nicht nur ein Mahl anschließend an ein Opfer, sondern ein Mahl mit Opfer. Der feierliche Ritus des Mahles hat das Opfer in sich hereingenommen.“³⁵⁷

Pascher hat mit seiner Betonung der Grundgestalt der Eucharistie als Mahl nicht die Absicht, den Opfercharakter zu relativieren. Er möchte im Mahl als Grundgestalt der Eucharistie den Eindruck vermeiden, „hier werde eine neue Hingabe vollzogen.“³⁵⁸

Josef Andreas Jungmann brachte den Einwand hervor, dass die Grundgestalt der Eucharistie seit dem ersten Jahrhundert nicht die Mahlgestalt sei, sondern die *Eucharistia*, das „als Dank geformte Gebet des Gedächtnisses“.³⁵⁹ „Ein Dankgebet steigt zu Gott empor, und das Dankgebet wird zur dankenden Darbringung.“³⁶⁰ Die Darbringung von Brot und Wein bedeutet die „irdische Welt zu Gott“³⁶¹ zu tragen.

Ratzinger sieht in der These Jungmanns von der *Eucharistia* als Grundgehalt der Messe durchaus Vermittlungspotential zwischen liturgischer Gestalt und dogmatischem Gehalt und verweist auf den seit der Frühen Kirche gebrauchten Begriff des werthhaften Opfers, *oblatio rationabilis*, im Eucharistischen Hochgebet.³⁶² Damit wird zum Ausdruck gebracht, dass es ein Opfer in der Weise des Wortes ist.³⁶³ Durch das Formelement der *Eucharistia* wird einerseits die Brücke zu den Worten Jesu beim Letzten Abendmahl, in denen er den

³⁵⁶ RATZINGER, Fest des Glaubens, 33 [= JRGS 11, 361].

³⁵⁷ Joseph PASCHER, *Eucharistia. Gestalt und Vollzug*, Münster 1947, 183.

³⁵⁸ PASCHER, *Eucharistia. Gestalt und Vollzug*, Münster 1947, 183.

³⁵⁹ JANKOWIAK, *Volk Gottes*, 199.

³⁶⁰ PASCHER, *Eucharistia*, 187.

³⁶¹ PASCHER, *Eucharistia*, 187.

³⁶² Vgl. RATZINGER, Fest des Glaubens, 34 [= JRGS 11, 363].

³⁶³ Vgl. Kurt KOCH, *Summorum Pontificum* als Weg innerkatholischer Verständigung und als ökumenische Brücke, in: Markus GRAULICH (Hg.) *Zehn Jahre Summorum Pontificum. Versöhnung mit der Vergangenheit - Weg in die Zukunft*, Regensburg 2017, 55-86, hier: 69.

Kreuzestod vorwegnahm und von innen her vollzogen hatte, geschlagen, andererseits die Brücke zur Logos – Theologie und somit zu einer trinitarischen Vertiefung der Abendmahls- und Kreuzestheologie. Ratzinger sieht darin eine wichtige Vergeistigung der Opferidee,³⁶⁴ nämlich der Umwandlung „ein[es] Todesgeschehen[s] in ein Wort der Hinnahme und Hingabe“.³⁶⁵

Hat er bislang die Einsetzungsworte vom Gottesknechtsgedanken her interpretiert, so ist jetzt erstmals die Frage des Verhältnisses zum Kreuz im Sinne der Vorwegnahme thematisiert, ein Denken, das in der Folge bei ihm wichtig bleiben wird. Gleichfalls wird die bislang schon in seiner Liturgietheologie präsente Logos – Theologie noch zentraler.³⁶⁶

Ratzinger erörtert die Ausführungen Jungmanns weiter. Wenn die Grundgestalt nicht das Mahl ist, sondern die *Eucharistia*, bleibt die Differenz zwischen liturgischer und dogmatischer Ebene zwar bestehen, aber beide Ebenen fallen nicht auseinander. Sie drängen aufeinander zu und bestimmen sich gegenseitig. Die Mahlsymbolik ist nicht verschwunden, sondern „[...] ein –, und untergeordnet in ein Umfassenderes“³⁶⁷. Es ist somit erkennbar, dass dieses Modell die Mahlgestalt der Eucharistie würdigt.

Ratzinger wendet sich zuletzt gegen eine Trennung von liturgischer und dogmatischer Ebene, indem er die *Eucharistia* als das Geschenk der *communio* (griech. *κοινωνία*) bezeichnet, in der Jesus Christus den Gläubigen zur Speise wird und gemeinschaftsstiftend wirkt.

„*Eucharistia* bedeutet ebenso das Geschenk der *Communio*, in der der Herr uns zur Speise wird, wie sie die Hingabe Jesu Christi bezeichnet, der sein trinitarisches Ja zum Vater im Ja des Kreuzes vollendet und in diesem »Opfer« uns alle dem Vater versöhnt hat. Zwischen »Mahl« und »Opfer« gibt es keinen Gegensatz; in dem neuen Opfer des Herrn gehören sie beide untrennbar zusammen.“³⁶⁸

Durch seine Hingabe an den Vater und sein bedingungsloses Ja zum Kreuz wird er zum Opfer, das zwischen Gott und dem Menschen versöhnungsstiftend ist.

Hartmut Gese hebt den Zustand des Heils hervor, der aufgrund der Gemeinschaft der Menschen mit Gott und untereinander im Mahlopfer erzielt wird.

³⁶⁴ Vgl. RATZINGER, Fest des Glaubens, 34 [= JRGS 11, 363].

³⁶⁵ Vgl. RATZINGER, Fest des Glaubens, 34 [= JRGS 11, 363].

³⁶⁶ Vgl. CONRAD, Liturgie und Eucharistie, S. 617. URL: <https://www.zhb-flensburg.de/fileadmin/content/spezial-einrichtungen/zhb/dokumente/dissertationen/conrad/dissertation-sven-leo-conrad-.pdf> [Abruf: 19. Juni 2018].

³⁶⁷ RATZINGER, Fest des Glaubens, 35 [= JRGS 11, 363f.].

³⁶⁸ RATZINGER, Fest des Glaubens, 45f. [= JRGS 11, 374]. vgl. JANKOWIAK, Volk Gottes, 202.

„Das Mahl hat stets freudigen Charakter, unabhängig davon, bei welcher Gelegenheit es gefeiert wird. Grundbestandteile sind Brot und Wein. Im Mahl findet einerseits Gemeinschaft mit Gott statt, an dessen Opfer man teilhat, und andererseits Gemeinschaft untereinander. Dies entspricht einem Zustand des Heils, das sich im Schalom der am Mahlopfer partizipierenden Menschen zeigt.“³⁶⁹

2.2.2. Die Entwicklung des Opfergedankens und der liturgischen Grundgestalt in Ratzingers Denken

Im Rahmen seiner Dissertation mit Augustinus übernimmt Ratzinger dessen Opferbegriff und entwickelt ihn weiter.

„Der Götterkult des Erdenstaates ist nicht nur überflüssig, sondern verkehrt und schädlich. Allein die civitas³⁷⁰, die dem einen Gott opfert, ist im Recht. Ihr Opfer besteht im Einssein in Christus. Das Opfer, das sie darbringt, ist sie selbst. Opferpriester und Opfergabe fallen hier zusammen. Das Feuer, das die Opfergabe in Besitz der Gottheit überführt, ist die von oben kommende caritas [...], der Altar, auf dem sich dies ereignet, unser Herz.“³⁷¹

Insofern sind diese Gedanken bemerkenswert, da der Zelebrant bei der Tridentinischen Messe das eucharistische Opfer darbringt und nicht die Gemeinschaft.³⁷²

„Die civitas, nicht der Zelebrant ist der Opferpriester wie auch die Opfergabe. Nicht primär die Hostie in den Händen des Zelebranten ist diese Opfergabe und die im Alltag bewährte Liebe nur deren Auswirkung, sondern die in die Praxis der Glaubenden umgesetzte Hingabe Christi ist die eigentliche Wirklichkeit des im Messopfer vollzogenen Kultes.“³⁷³

Die Gottesdienstteilnehmer sollten sich nach Ratzinger in die Darbringung des Messopfers mit ihrer ganzen Existenz hineinnehmen lassen.³⁷⁴ Anhand dieser Ausführung wird auch deutlich, dass er nie den Opfercharakter in Frage gestellt hat.³⁷⁵

In der Weiterentwicklung des Opferbegriffs teilt er die Ansicht, dass sich die Eucharistiefeier nicht nur auf die „Gemeinschaft des Tisches“ beschränkt. Ratzinger deutet die Eucharistie mehr und mehr aus kosmischer Perspektive.

³⁶⁹ Vgl. GESE, Zur biblischen Theologie, 109f.

³⁷⁰ Die civitas ist nach Ratzinger die ganze Kirche als der eine Leib in Christus. Vgl. Hansjürgen VERWEYEN, Joseph Ratzinger– Benedikt XVI. Ein Leben in der Kontinuität von Denken und Glauben, in: Jan – Heiner TÜCK (Hg.), Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikt XVI., Freiburg 2013, 507-523, hier: 519.

³⁷¹ Joseph RATZINGER, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre, in: Franz Xaver SEPPELT – Joseph PASCHER (Hgg.), Münchener Theologische Studien Bd. 7, München 1954, 214f. [= JRGS 1, 292]. VERWEYEN, Joseph Ratzinger, 518.

³⁷² Vgl. VERWEYEN, Joseph Ratzinger, 519.

³⁷³ VERWEYEN, Joseph Ratzinger, 519.

³⁷⁴ Vgl. VERWEYEN, Joseph Ratzinger, 519.

³⁷⁵ Vgl. Kurt KOCH, Eucharistie. Herz des christlichen Glaubens, Freiburg/ Schweiz 2005, 38f.

„Christus“ habe „das Kreuzopfer nicht für sich allein dargebracht, sondern seinen Leib gleichsam als Angeld der ganzen Schöpfung Gott hingehalten [...], im Opfer seines Lebens die ganze Schöpfung in das Geschehen von Golgotha hineingeholt“.³⁷⁶

Hier wird ersichtlich, dass die Betonung der vertikalen und kosmischen Dimension der Eucharistie kontinuierlich in Ratzingers Theologie vorkommt und sich zunehmend verstärkt. Im Jahr 2000 schreibt er im *Der Geist der Liturgie*, dass das wahre Opfer „in der Vereinigung des Menschen und der Schöpfung mit Gott“³⁷⁷, bestünde.

In der Diskussion in den 60 – er Jahren vertritt Ratzinger noch den Mahlcharakter der Eucharistie in seiner ursprünglichen Liturgie-, und Eucharistietheologie. Er sieht keinen Widerspruch zur Lehre von der Eucharistiefeier als Opfer.³⁷⁸ Die Betonung des Mahlcharakters richtet sich also nicht gegen den Opfercharakter. Ratzinger hat das Mahl nie rein soziologisch gesehen, sondern der liturgische Vollzug ist immer rückgebunden an die Kirche als *communio*.³⁷⁹

Hat Ratzinger noch während des Zweiten Vatikanischen Konzils die Eucharistie als „Mahlversammlung“ bezeichnet und die Kirche als „Tischgemeinschaft Gottes“³⁸⁰ und „Netz von Kommunionen“³⁸¹, lässt eine am 8. Juli 1964 in Tübingen gehaltenen Gastvorlesung die Abwendung vom Mahlgedanken erahnen:

„Christus ist durch die Auferstehung in jene Freiheit eingetreten, die ihm erlaubt, sein du zu gewähren, wo er will; und er gewährt sich durch das dank sagende Gebet der in seinem Namen versammelten Kirche hindurch.“³⁸²

Anhand dieses Beitrags wird auch ein wichtiger Hinweis auf Ratzingers Verständnis von Liturgie ersichtlich. Seine Liturgietheologie ist von einer trinitarisch verankerten Christologie her bestimmt. Mit seinen eigenen Worten spricht er selbst von einer „eucharistischen Christologie“.³⁸³ Sein Liturgieverständnis zielt im Wesentlichen auf die durch den Sohn

³⁷⁶ Joseph RATZINGER, Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts, in: Klerusblatt 40 (1960), 208-211 [= JRGS 7/1, 41-51, hier: 46].

³⁷⁷ RATZINGER, Geist der Liturgie, 43 [= JRGS 11, 61].

³⁷⁸ KOCH, Eucharistie, 38f.

³⁷⁹ CONRAD, Liturgie und Eucharistie, S. 456. URL: <https://www.zhb-flensburg.de/fileadmin/content/spezial-einrichtungen/zhb/dokumente/dissertationen/conrad/dissertation-sven-leo-conrad-.pdf> [Abruf: 17. Juli 2017].

³⁸⁰ Hansjürgen VERWEYEN, Zur Wende im Liturgieverständnis Joseph Ratzingers, in ThPQ 160 (2012) 401-410, hier: 405.

³⁸¹ Ebd., 405.

³⁸² Joseph RATZINGER, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie, in: ThQ 147 (1967), 129-158, hier: 155 [= JRGS 11, 295].

³⁸³ Vgl. RATZINGER, Fest des Glaubens, 52f. [= JRGS 11, 380].

vermittelte Partizipation des Menschen am innertrinitarischen Leben in der *κοινωνία* der Kirche, die durch die Eucharistie konstituiert wird.³⁸⁴

Eine klare Abwendung vom Mahlcharakter als liturgische Grundgestalt der Eucharistiefeier kommt 1967 in seiner Rezension zu einem Buch von Edward Schillebeeckx zum Ausdruck, als er sich mit dem Gedächtnis und dem Opfercharakter der Eucharistie in diesem Zusammenhang auseinandersetzt. Demnach hat die *Eucharistia* ihren Namen von einem Gebet und nicht vom Mahl empfangen.³⁸⁵ Hat er 1960 noch eine anthropozentrische Sicht der Mahlfeier mit Betonung des Sinnes der Kommunion in der „Verschmelzung der einzelnen untereinander“ und nicht primär Gott mit dem einzelnen Menschen, vertreten,³⁸⁶ unterstreicht er später die vertikale Dimension der Gottesbeziehung. Die primäre Vereinigung Gottes mit dem Kommunikanten wirkt sich auch auf die Gemeinschaft untereinander aus. Als Papst sagt Ratzinger: „In ihr [der Eucharistie] kommt die *Agape* Gottes leibhaft zu uns, um in uns und durch uns weiterzuwirken“.³⁸⁷

Die Eucharistie ist nach Ratzinger in erster Linie Opfer, dann Danksagung und Mahl. Nach dem Zweiten Vatikanum wird der Mahlcharakter vor dem Opfercharakter betont. 2002 fragt Ratzinger besorgt: „Wer spricht heute noch vom Opfer der Eucharistie?“³⁸⁸ Er sagt, dass manche führende Liturgiewissenschaftler³⁸⁹ scheinbar meinen, dass es für einen fortschrittlichen Menschen unzumutbar ist, damit konfrontiert zu werden.³⁹⁰ Im Jahr 2002 thematisiert Joseph Ratzinger auf dem Eucharistischen Kongress des Bistums gehaltenen Vortrag das Eucharistische Hochgebet und die Einsetzungsworte. „Das ist mein Leib für euch“ entspricht der lukanischen und paulinischen Version, hingegen „Das ist mein Leib“ bei Matthäus und Markus. Ratzinger wirft die Frage auf, ob der Zusatz „für euch“ nach Jesu Tod nicht ein Deutewort für Mt und Mk vor seinem Tod sein könnte.³⁹¹

³⁸⁴ Vgl. CONRAD, Liturgie und Eucharistie, S. 622f. URL: <https://www.zhb-flensburg.de/fileadmin/content/spezial-einrichtungen/zhb/dokumente/dissertationen/conrad/dissertation-sven-leo-conrad-.pdf> [Abruf: 20. Juni 2018].

³⁸⁵ Vgl. VERWEYEN, Wende, 406.

³⁸⁶ Vgl. ebd., 403.

³⁸⁷ RATZINGER, *Deus caritas est*, Nr. 14 [VApS 171, 11].

³⁸⁸ RATZINGER, Theologie der Liturgie, 2.

³⁸⁹ Ratzinger nennt erst in weiterer Folge den Liturgiewissenschaftler Stephan Orth, der behauptet, dass die Rede vom Messopfer „das größte und schrecklichste Greuel“ sei. vgl. Fußnote 470.

³⁹⁰ Michaela HASTETTER, Liturgie – Brücke zum Mysterium, Grundlinien des Liturgieverständnisses Benedikts XVI., in: DERS. (Hgg.) Symphonie des Glaubens. Junge Münchner Theologen im Dialog mit Joseph Ratzinger/ Benedikt XVI., St. Ottilien 2007, 131-150, hier: 135.

³⁹¹ Vgl. VERWEYEN, Wende, 407. RATZINGER, Eucharistie – Communio – Solidarität, 127 [= JRGS 11, 439f.].

Die von den Anfängen bis in die von Johannes XXIII. herausgegebene *Editio typica* von 1962 beinhaltende Version „Das ist mein Leib“ ist fester Bestandteil des Römischen Hochgebetes,³⁹² für deren Rehabilitierung sich Benedikt XVI. nachdrücklich einsetzt. Die lukanische Variante „Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird“, findet sich erst in dem von Paul VI. angeordneten Messbuch von 1970. Als Präfekt der Glaubenskongregation spricht sich Ratzinger für eine Änderung der von der lateinischen Kirche viele Jahrhunderte hindurch bis zu seiner Überarbeitung nach dem Konzil gültigen Form des Hochgebetes aus.³⁹³ Nach Verweyen ist nach 2002 kein derartiges Anliegen Ratzingers mehr vorgebracht worden.

2.3. Transsubstantiation

2.3.1. Die Realpräsenz als Folge der Transsubstantiation

Bis zum 9. Jahrhundert war die theologische Überzeugung von der realen Gegenwart des Herrn, seiner Realpräsenz, in der Eucharistie unbestritten. Zeugen hierfür waren Justin, der Märtyrer oder Cyrill von Jerusalem, der in seinen mystagogischen Katechesen, neuplatonische Deutemuster zur Erklärung der Eucharistie heranzog. Christus bietet unter der Gestalt von Brot und Wein seinen Leib und sein Blut dar. Beim Empfang von Leib und Blut werden die Gläubigen eines Leibes und Blutes mit Christus und erhalten so Anteil an seiner göttlichen Natur. In der westlichen Tradition stand die Realpräsenz Christi in der Eucharistie seit Tertullian († um 220) im Vordergrund des Interesses. Weitere Zeugen sind neben Ambrosius von Mailand auch Augustinus. Bei ihm ist das neuplatonische Urbild – Abbild – Denken, und damit der Gedanke der Teilhabe, folgenreich eingebracht. Die Eucharistie ist für Augustinus nicht nur ein Realsymbol des Leibes und Blutes Christi, sondern auch seines mystischen Leibes, der Kirche.³⁹⁴

Die Realpräsenz wurde in der kirchlichen Lehre vom IV. Laterankonzil (1215) in Auseinandersetzung mit Irrlehren der damaligen Zeit wie Albigenser und Katharer verbindlich vorgelegt, erstmalig auch lehramtlich verbunden mit dem Begriff „*Transsubstantiation*“.³⁹⁵

Im Zeitalter der Reformation wurden der Opfercharakter der Eucharistie und die Wesensverwandlung verworfen. Zur Realpräsenz gab es unterschiedliche Ansichten. Zu

³⁹² Vgl. dazu auch: JUNGSMANN, *Missarum sollemnia* Bd. I, 63-68. Bd. II 243-246.

³⁹³ Vgl. VERWEYEN, *Liturgie*, 86.

³⁹⁴ Vgl. Hans-Jürgen FEULNER, „Transsubstantiation“ Die Wesensverwandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi, in: Wolfgang SLAPANSKY (Hg.), *Das Wunder Wein. „Kult – Fest – Ritual“*, Salzburg – St. Pölten 2009, 27-39, hier: 28.

³⁹⁵ Vgl. FEULNER, „Transsubstantiation“, 33.

erwähnen ist an dieser Stelle Martin Luther, der an der realen Gegenwart festhielt, sie jedoch auf die Dauer der Abendmahlsfeier, von der Konsekration bis zum vollständigen Verzehr der Gaben (*in usu*), begrenzte. Zur Erklärung der Möglichkeit der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi entwickelte Luther die sog. Ubiquitätslehre, wonach die menschliche Natur Christi kraft der hypostatischen Union an der Allgegenwart Gottes realen Anteil habe.³⁹⁶

Huldreich Zwingli leugnete die reale Gegenwart und sah Brot und Wein als bloße Symbole des Leibes und Blutes Christi an.³⁹⁷

Johannes Calvin verfolgte einen Mittelweg. Er verwarf die substantielle Gegenwart des Leibes und Blutes Christi und vertrat eine reale Spiritualpräsenz, einer Gegenwart der Kraft nach (*secundum virtutem*). Dabei werde den Gläubigen durch den Genuss von Brot und Wein eine von dem im Himmel weilenden verklärten Leib Christi ausgehende Kraft verliehen, die die Seele nährt.³⁹⁸

Das Konzil von Trient verurteilte die Lehren der Reformatoren und hielt fest:

(1) im Sakrament der Eucharistie ist der Leib und das Blut Jesu Christi wahrhaft, wirklich und substanzhaft gegenwärtig.³⁹⁹

(2) Christus wird im Altarsakrament durch Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes in seinen Leib und der ganzen Substanz des Weines in sein Blut gegenwärtig.⁴⁰⁰

(3) in der Eucharistie sind der Leib und das Blut Christi zugleich mit seiner Seele und seiner Gottheit (und darum der ganze Christus) wahrhaft gegenwärtig.⁴⁰¹

(4) unter jeder der beiden Gestalten ist der ganze Christus gegenwärtig.⁴⁰²

(5) nach vollzogener Konsekration sind Christi Leib und Blut unter den eucharistischen Gestalten dauernd gegenwärtig.⁴⁰³

(6) darum ist dem in der Eucharistie gegenwärtigen Christus der Kult der Anbetung zu erweisen.⁴⁰⁴

³⁹⁶ Vgl. FEULNER, „Transsubstantiation“, 33.

³⁹⁷ Vgl. Ebd., 33.

³⁹⁸ Vgl. Ebd., 33.

³⁹⁹ DH 1636, DH 1651

⁴⁰⁰ DH 1652

⁴⁰¹ DH 1651, DH 1640

⁴⁰² DH 1653, DH 1641

⁴⁰³ DH 1654, DH 1657, DH 164

⁴⁰⁴ DH 1656, DH 1643

2.3.2. Begriffserklärung Transsubstantiation

Mit der Realpräsenz stellt sich auch die Frage, was bei der Wesensverwandlung geschieht und wie das Verhältnis von Brot und Wein zur unsichtbaren und wirklichen Gegenwart Christi zu denken ist.

Das kirchliche Lehramt versteht unter *Transsubstantiation* die eucharistische Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi.⁴⁰⁵ Das Wort „*transsubstantiatio*“ bzw. „*transsubstantiare*“ wurde bereits von der Theologie des 12. Jahrhunderts in der theologischen Diskussion und in Abgrenzung zu verschiedenen Irrlehren verwendet und erstmals auf dem IV. Laterankonzil (1215) offiziell verwendet. Bereits die Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte bezeugen die reale Gegenwart, beantworten aber nicht die Frage, wie die reale Gegenwart zustande kommt. Aus diesem Grunde finden sich aus dieser Zeit nur Andeutungen einer Wesensverwandlung. Ab dem vierten Jahrhundert lehren die Väter jedoch ausdrücklich, dass bei der Konsekration eine Verwandlung stattfindet. Zeugen für eine Verwandlungslehre sind Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomos, Cyrill von Alexandrien und Johannes von Damaskus sowie Ambrosius von Mailand. In der Anaphora wird in der Epiklese der Logos oder der Hl. Geist herabgerufen, damit er Brot und Wein zum Leib und Blut Christi „mache“ (ποιεῖν) oder damit Brot und Wein der Leib und das Blut Christi „werden“ (γίνεσθαι). Der Transsubstantiationsbegriff soll erstmals von Robertus Pullus um 1140 erwähnt und erstmalig literarisch bei Rolandus Bandinelli (ca. 1155/56) belegt worden sein.⁴⁰⁶

Zur Erklärung wurden aristotelische – metaphysische Begrifflichkeiten von Substanz, bestehend aus Materie und Form, sowie Akzidens herangezogen, um die Realpräsenz der eucharistischen Gaben von Leib und Blut Christi zu erklären.⁴⁰⁷

Dieser *terminus technicus* bezeichnet die vollständige Verwandlung der Substanz von Brot und Wein in Leib und Blut unter Beibehalten der Akzidentien. Die Substanz bzw. sein metaphysisches Wesen ändert sich, die Akzidentien, seine äußere Gestalt, hingegen bleiben unverändert.⁴⁰⁸ Die ganze Substanz des Brotes wird zum Leib Christi und die ganze Substanz des Weins zum Blut Christi, wobei der ganze Christus in jeder der beiden Gestalten enthalten

⁴⁰⁵ Vgl. dazu: IV. Laterankonzil (1215) DH 802. Konzil von Trient (1551) DH 1642, 1652.

⁴⁰⁶ Vgl. FEULNER, „Transsubstantiation“, 33. Siehe auch: Matthias LAARMANN, Transsubstantiation. Begriffsgeschichtliche Materialien und bibliographische Notizen, in: ABG 41 (1999) 119-150 hier: 122.

⁴⁰⁷ Vgl. FEULNER, „Transsubstantiation“, 33.

⁴⁰⁸ Vgl. Dominikus KRASCHL, Artefakte, Substanzen und Transsubstantiation. Ein Klärungsversuch, in: ZKTh 134 (2012) 181-201, hier: 182.

ist.⁴⁰⁹ Erst mit dem Konzil von Trient bekam dieser Terminus technicus eine lehramtliche Verpflichtung.⁴¹⁰

Mit den aristotelischen Begriffen von Substanz und Akzidens zur Erklärung der Transsubstantiation sind jedoch Schwierigkeiten verbunden und damit auch mit dem Begriff der Wesensverwandlung selbst.

2.3.3. Die Debatte um die Transsubstantiation

Das Problem, das bei Umsetzung der aristotelischen Kategorienlehre auftaucht, ist nun folgendes:

1. Nach Aristoteles ist das Akzidens an die Substanz gebunden. Wenn Brot und Wein in Leib und Blut verwandelt wird, existieren sie ohne Inhäsionssubjekt, denn der Leib und das Blut Christi können eigentlich nicht Träger der Akzidentien von Brot und Wein sein (auch keine andere Substanz).⁴¹¹ Akzidentien können weder frei umherschweben noch von einer Substanz zur nächsten wechseln.⁴¹² Zur Erklärung des subjektlosen Fortbestehens der Akzidentien von Brot und Wein zieht das Tridentinum die Allmacht Gottes heran.⁴¹³

2. Die Verwandlungstätigkeit Gottes besteht nach der allgemeinen Lehre der Theologen nicht aus zwei unabhängigen Handlungen, nämlich der Vernichtung der Brot- und Weinsubstanz und der Gegenwärtigsetzung des Leibes und Blutes Christi. Ein und dieselbe Tätigkeit Gottes bewirkt, dass der *terminus a quo* (= Zustand vor der Wandlung) verschwindet und zugleich der *terminus ad quem* (= Zustand nach der Wandlung) eintritt.⁴¹⁴

Das Trienter Konzil hat versucht, die Lehre von der Transsubstantiation von einer inkarnationstheologischen Begründung der eucharistischen Gegenwart zu erklären⁴¹⁵ und dogmatisierte die Tatsache der Realpräsenz als logische Explikation der Herrenworte Jesu, verbunden mit der Substanzverwandlung als Wesensverwandlung, ohne das „Wie“ zu thematisieren.⁴¹⁶

⁴⁰⁹ Vgl. dazu: Konzil von Florenz (1439), DH 1320-1321.

⁴¹⁰ Vgl. Stefan OSTER, Person und Transsubstantiation, Mensch-Sein, Kirche-Sein und Eucharistie – eine ontologische Zusammenschau, Freiburg 2010,

⁴¹¹ Vgl. Feulner, „Transsubstantiation“, 36.

⁴¹² Vgl. KRASCHL, Artefakte, Substanzen und Transsubstantiation, 183.

⁴¹³ Vgl. FEULNER, „Transsubstantiation“, 36.

⁴¹⁴ Vgl. FEULNER, „Transsubstantiation“, 36.

⁴¹⁵ Vgl. Ebd., 36.

⁴¹⁶ Vgl. Verena PUZA, Die Eucharistie als liminales Ritual, Berlin 2013, 185.

Im Laufe der Geschichte hat sich das Verständnis des Substanzbegriffes geändert und seine Relation zum Akzidens. Das metaphysische Substanzkonzept hat sich für theologische Belange als unbrauchbar erwiesen. Außerdem werden die an der Substanz orientierten Kategorien der aristotelisch – scholastischen Metaphysik als ungeeignet empfunden, das Wirken des Menschen in interpersonalen Beziehungen adäquat zu beschreiben.⁴¹⁷ In den 50 – er und 60 – er Jahren des 20. Jahrhundert gab es Bemühungen den Transsubstantiationsbegriff zu ergänzen bzw. zu ersetzen. Neue Deutungsmodelle führten bis in die 1970er Jahre zu hitzigen Debatten.⁴¹⁸

Joseph Ratzinger hat sich mit der Thematik in dieser Zeit ebenfalls auseinandergesetzt. Er findet „seinen“ Transsubstantiationsbegriff in Auseinandersetzung mit den Reformatoren.

2.3.4. Transsubstantiation bei Ratzinger in Auseinandersetzung mit der Ökumene

Joseph Ratzinger setzt sich 1967 kritisch mit der Ökumene in seinem Beitrag „*Das Problem mit der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie*“ auseinander. Er stellt fest, dass einerseits die Theologie und der Transsubstantiationsbegriff zu stark philosophisch vereinnahmt wurden, andererseits Vorbehalte gegen Veränderungen der mittelalterlichen Eucharistielehre existieren. Ratzinger teilt die Vorbehalte, wenn er von der „Selbstentfremdung der Eucharistielehre“ spricht,

„in welcher der innere Schwerpunkt des Sakraments vom handelnden Zusammensein mit dem auferstandenen Herrn, der uns die Tischgemeinschaft mit sich gewährt, fortrückte auf eine statisch-ontologische Betrachtungsweise, von der aus in einer stark monophysitisch gefärbten Geisteshaltung die Hostie unter Überspringung der Menschlichkeit Jesu Christi einfach als der Ort der Anwesenheit Gottes aufgefasst wurde.“⁴¹⁹

Er weist auf das Problem hin, dass der Begriff der *Transsubstantiation* einer perspektivischen Verengung durch Fixierung der Fragestellung auf die statische Realpräsenz unterlag. Ferner wurde die Trennung von metaphysischer und physischer Ebene nicht durchgehalten.⁴²⁰

In der Darstellung Calvins würdigt er seinen Versuch der Wiederherstellung des augustinischen Eucharistieverständnisses, kritisiert ihn aber auch als Anachronismus. Calvin gehe vom wirklichen Menschsein Christi aus, die zu einem rein lokalen Verständnis der

⁴¹⁷ Vgl. KRASCHL, Artefakte, Substanzen und Transsubstantiation, 182.

⁴¹⁸ Vgl. ebd., 183.

⁴¹⁹ Joseph RATZINGER, *Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie*, in: ThQ 147 (1967), 129-158 hier: 129f [= JRGS 11, 271].

⁴²⁰ Vgl. Verena PUZA, *Die Eucharistie als liminales Ritual*, 183.

Himmelfahrt führe. Die reale Vereinigung mit dem Herrn durch die Eucharistie lehnt er nicht ab, sondern lehrt, dass Christus den Empfänger durch den Heiligen Geist zu sich emporzieht. Ratzinger wertet folgende zwei Punkte bezüglich der Auffassung des Sakraments der Eucharistie positiv:

1. Calvin sehe deutlich den pneumatologischen Charakter des christlichen Kultes.
2. Ratzinger bezieht sich auf die theologische Struktur, die er als Dialektik von Theologie der Inkarnation und Himmelfahrt bezeichnet. „Das geheimnisvolle Zugleich von Hiersein und Nichthiersein, von Knechtsein und Herrsein Christi wird in dieser Dialektik auf erstaunliche Weise sichtbar.“⁴²¹ Da der christliche Kult nach oben gehe, sei die Richtung des Gottesdienstes auch das augustinische *Sursum cor*.

Hierbei bemängelt Ratzinger eine einseitige Betonung der Himmelfahrt zulasten der Inkarnation. Beim Abendmahl erfolgt zwar eine reale Vereinigung mit Christus durch Emporziehen des Heiligen Geistes, doch im Lesen der Schrift oder beim Hören der Predigt geschieht etwas Gleiches. „Es gibt bei dieser vollständigen Dynamisierung kein eindeutiges Proprium der Eucharistie mehr“.⁴²²

Systematisierend fasst Ratzinger nochmals zusammen: Calvin setzt einer „vollständigen Herbeiziehung Gottes und Christi ins Irdische [...] eine radikale Theologie der Himmelfahrt“⁴²³ entgegen, wobei sich das Irdische dabei fast ganz verflüchte. Einem „statisch gewordenen Eucharistieverständnis“ setzt er „ein radikalisiert dynamisches Verständnis“⁴²⁴ entgegen, wobei nur im Vollzug des Sakramentes ein Emporziehen geschehe. Dem tendenziellen Monophysitismus stelle Calvin „eine radikale Betonung der Menschheit“⁴²⁵ auch nach Auferstehung und Himmelfahrt entgegen.⁴²⁶ Dabei hält Ratzinger fest, dass Calvin „selbst das Opfer der ihm eigenen Systematisierungstendenz geworden ist“⁴²⁷. Auch gehe hier die augustinische Corpus-Christi-Lehre mit ihrem unauflöslichen Zusammenhang von Eucharistie und Kirche verloren. Ratzinger konstatiert:

⁴²¹ RATZINGER, Problem, 134 [= JRGS 11, 275].

⁴²² RATZINGER, Problem, 135 [= JRGS 11, 275].

⁴²³ RATZINGER, Problem, 136 [= JRGS 11, 277].

⁴²⁴ RATZINGER, Problem, 136 [= JRGS 11, 277].

⁴²⁵ RATZINGER, Problem, 136 [= JRGS 11, 277].

⁴²⁶ Vgl. RATZINGER, Problem, 136 [= JRGS 11, 278]. Siehe auch: CONRAD, Liturgie und Eucharistie, S. 435. URL: <https://www.zhb-flensburg.de/fileadmin/content/spezial-einrichtungen/zhb/dokumente/dissertationen/conrad/dissertation-sven-leo-conrad-.pdf> [Abruf: 7. Mai 2018].

⁴²⁷ RATZINGER, Problem, 137 [= JRGS 11, 278].

„Hier zahlt Calvin seinen Tribut an das von ihm bekämpfte Mittelalter, dessen individualistische Grundeinstellung zum Sakrament er in seiner Eucharistielehre unbemerkt übernimmt und zu äußerster Konsequenz führt.“⁴²⁸

In seinem Beitrag setzt sich Ratzinger auch mit den *Lutherischen Bekenntnisschriften* auseinander und stellt fest, dass Luther vom Glauben der *Realpräsenz* ausgehe, die er als *Substanzialpräsenz* versteht. Die „Anerkennung der Substanz-Kategorie zur Bestimmung der Realitätsform der eucharistischen Wirklichkeit“⁴²⁹ ist zugleich die „Ablehnung der Kategorie der Transsubstantiation“⁴³⁰, um die eucharistische Gegenwart auf den Vollzug des Sakramentes einschränken zu können. Dieser Vollzug ist beschränkt auf einen Rahmen, den Luther mit dem Wort *extra usum* bzw. *extra institutionem Christi* bezeichnet, womit der Stiftungsrahmen gemeint ist, außerhalb dessen keine Gegenwart der Gestalten von Leib und Blut, und damit der Gegenwart des Herrn, möglich ist.⁴³¹ Aus diesem Grund lehnt Luther das Fronleichnamfest, die eucharistische Gegenwart, Tabernakel und Monstranz ab, welche er als Götzendienst bezeichnet. „Nicht dazu hat er das Sakrament eingesetzt, dass wir es anbeten, sondern dazu, dass wir es essen.“⁴³² Das eigentliche Motiv Luthers sei es, biblisch begründet „zur ursprünglichen Reinheit der Einsetzung des Herrn zurückzukehren“⁴³³ unter Beiseitelassen der Philosophie, des Systematisierens – und des Erklärenwollens.

Ratzinger hält der Ablehnung Luthers zur *Transsubstantiation* entgegen:

„Transsubstantiation zu behaupten, heißt demgegenüber die Ontologie in einem sehr viel radikaleren Maß beanspruchen, es schließt notwendig ein Geschehen auf Dauer ein und zieht damit die Verlängerung der Eucharistie und ihrer Wirklichkeit über den Augenblick der sakramentalen Feier hinaus mit innerer Notwendigkeit nach sich.“⁴³⁴

Transsubstantiation bedeutet Dauergegenwart. Es bedürfe eines Wunders, um diese Dauerpräsenz rückgängig zu machen.⁴³⁵

Ratzinger meint mit Verweis auf die zahlreichen Studien von Erwin Iserloh⁴³⁶, dass Luther die Philosophie nicht habe außen vor lassen wollen. Im Spätmittelalter habe es aber eine

⁴²⁸ RATZINGER, Problem, 137 [= JRGS 11, 278].

⁴²⁹ RATZINGER, Problem, 137 [= JRGS 11, 279].

⁴³⁰ RATZINGER, Problem, 137 [= JRGS 11, 279].

⁴³¹ Vgl. RATZINGER, Problem, 139 [= JRGS 11, 280].

⁴³² Vgl. RATZINGER, Problem, 139 [= JRGS 11, 280].

⁴³³ RATZINGER, Problem, 139 [= JRGS 11, 280f.].

⁴³⁴ RATZINGER, Problem, 138 [= JRGS 11, 279].

⁴³⁵ Vgl. RATZINGER, Problem, 140 [= JRGS 11, 281].

Verständnisänderung der Kategorienlehre gegeben, die in der neuzeitlichen Physik dazu geführt habe, Substanz mit Masse gleich zu setzen. Dadurch sei der Transsubstantiationsbegriff unverständlich gewesen. Manche haben dennoch diesen Begriff oft gegen die Einsicht im Gehorsam angenommen, wodurch der Glaube nicht mehr rational begründet. Vereinzelt Theologen haben den Transsubstantiationsbegriff aufgegeben und den *Konsubstantiationsbegriff*⁴³⁷ übernommen.⁴³⁸

Ratzinger wirft Luther einen Anachronismus im Streben nach Ursprünglichkeit vor. Das Rad der Geschichte lässt sich nicht zurückdrehen. Der vorherige Zustand ist endgültig vorüber. Luther habe nicht zur Ursprünglichkeit der Einsetzung Christi zurückgefunden, sondern „Neues zur Eucharistie gesagt“⁴³⁹.

Ausgehend von der Frage nach der Überholung des mittelalterlichen Transsubstantiationsbegriffes durch die modernen Wissenschaften, stellt Ratzinger fest:

„Physikalisch und chemisch geschieht durch die Eucharistie nichts. Das ist nicht ihre Wirklichkeitsebene. Aber gläubiges Stehen zur Wirklichkeit schließt zugleich die Überzeugung ein, dass Physik und Chemie nicht das Ganze des Seins ausschöpfen, dass also nicht gesagt werden kann, wo physikalisch nichts geschehe, sei überhaupt nichts geschehen. Im Gegenteil: Das Eigentliche liegt hinter dem Physikalischen.“⁴⁴⁰

Der Substanzbegriff der Hochscholastik komme zu sehr aus dem aristotelischen Hylemorphismus, den er „als Dualismus von Materie und Form“⁴⁴¹ charakterisiert und wegen der zu starken Verschlingung von Metaphysik und Physik als ungenügend bezeichnet.

Ratzinger argumentiert stattdessen von der Schöpfungslehre her. Aus dem Schöpfungsglauben „könnte [...] ein dem Glauben gemäßes Verständnis von Substanz sich formen“⁴⁴². In seiner philosophischen Gedankenfolge definiert er das Sein des Geschöpfes im Sinne einer *doppelten Substantialität*, nämlich als „Sein-von-woanders-her“⁴⁴³ und zugleich

⁴³⁶ Siehe dazu auch: Erwin ISERLOH, Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck. Ein Beitrag zur vortridentinischen Kontroverstheologie über das Messopfer (RGST 73/74), Münster 1950. DERS., Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther (KLK 10), Münster 1952. DERS., Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelms von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation (VIEG 8), Wiesbaden 1956. Erwin ISERLOH – Peter MEINHOLD, Abendmahl und Opfer, Stuttgart 1960.

⁴³⁷ Zur Erklärung: Bei der *Konsubstantiation* handelt es sich um die Einheit der bleibenden Brot- und Weinsubstanz und der Substanz des Leibes und Blutes, die gleichzeitig und gleich intensiv gegeben sind. vgl. FEULNER, Transsubstantiation, 10.

⁴³⁸ Vgl. RATZINGER, Problem, 141 [= JRGS 11, 282].

⁴³⁹ RATZINGER, Problem, 142 [= JRGS 11, 283].

⁴⁴⁰ RATZINGER, Problem, 151 [= JRGS 11, 291].

⁴⁴¹ RATZINGER, Problem, 151 [= JRGS 11, 291].

⁴⁴² RATZINGER, Problem, 151 [= JRGS 11, 291].

⁴⁴³ RATZINGER, Problem, 151 [= JRGS 11, 292].

„Sein-in-Selbständigkeit“⁴⁴⁴. Dies werde ergänzt durch die „besondere Weise des Selberseins“⁴⁴⁵, die der Wesensart des personalen Seins entspricht.⁴⁴⁶

Ratzinger bestimmt ganz klassisch die Substanz als *ens in se existens*. Die Unterscheidung von „Sein-von-woanders-her“ und „Sein-in-Selbständigkeit“ möchte nur besagen, dass die geschaffenen Dinge, die ihr Sein einem anderen, nämlich Gott, verdanken, gleichzeitig selbständige Wirklichkeiten sind und nicht bloß Akzidentien.⁴⁴⁷

Ausgehend von diesem Substanzverständnis bedeutet dies, auf die Frage der Transsubstantiation übertragen, folgendes: Brot und Wein seien durch die Transsubstantiation

„in ihrem Wesen, in ihrem Sein, Zeichen, wie sie vorher in ihrem Wesen Dinge waren. Und sie sind darin wahrhaft »umsubstanziiert«, in ihrem Tiefsten und Eigensten, in ihrem Sein, in ihrem wahren An-sich getroffen.“⁴⁴⁸

Stefan Oster merkt an dieser Stelle an, dass Ratzinger mit der Rede vom „Zeichensein“ sowohl die physikalische als auch die metaphysische Ebene streng auseinanderhält und an die kantische Phänomen-Ebene anknüpft, die er mit der scholastischen Ebene der Akzidentien gleichsetzt. Damit beabsichtige er die Unabhängigkeit der physikalischen von der ontologischen Ebene zu gewährleisten. Sofern Brot und Wein in ihrer physikalisch – chemischen Zusammensetzung nach der Wandlung gleichbleiben, bestünde nach Ratzinger auch kein Einwand gegen die Konsubstantiationslehre Luthers.⁴⁴⁹

Er verweist jedoch auf Probleme „eines Nebeneinander zweier Substanzen, die man beide im gleichen Sinn »Substanz« nennen könnte und müsste“⁴⁵⁰. Dies bezeichnet er aber als „philosophisch und theologisch zu vordergründig und oberflächlich“⁴⁵¹. Denn in Wirklichkeit seien die beiden Substanzen nicht schlicht nebeneinander zu setzen:

„Die Realität von Fleisch und Blut Christi bedeutet nicht eine zusätzliche Substanz von der gleichen Art wie Brot und Wein. ... Die Gegenwart Jesu Christi bedeutet etwas vom Wesen her anderes als die Gegenwart physikalischer Größen und konkurriert ihnen daher nicht. Sie bedeutet die Einbeziehung von Brot und Wein

⁴⁴⁴ RATZINGER, Problem, 151 [= JRGS 11, 292].

⁴⁴⁵ RATZINGER, Problem, 152 [= JRGS 11, 292].

⁴⁴⁶ Vgl. Conrad, Liturgie und Eucharistie, S.440 URL: <https://www.zhb-flensburg.de/fileadmin/content/spezial-einrichtungen/zhb/dokumente/dissertationen/conrad/dissertation-sven-leo-conrad-.pdf> [Abruf: 18.August 2018].

⁴⁴⁷ Georg HINTZEN, Die neuere Diskussion über die eucharistische Wandlung. Darstellung, kritische Würdigung, Weiterführung (Disputationes Theologicae Bd. 4), Frankfurt 1976, 169.

⁴⁴⁸ RATZINGER, Problem, 152 [= JRGS 11, 292].

⁴⁴⁹ Stefan OSTER, „... anwesend auf personale Weise“. Joseph Ratzinger und die Lehre von der Transsubstantiation, in: Rudolf VODERHOLZER (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (RS 1), Regensburg 2009, 205-232, hier: 216.

⁴⁵⁰ RATZINGER, Problem, 153 [= JRGS 11, 293].

⁴⁵¹ RATZINGER, Problem, 153 [= JRGS 11, 293].

in die machtvolle Gegenwart des Herrn, die die Dinge in ihrem Seinsgrund trifft und so in dieser ihrer verborgenen, wahrhaft meta-physischen Tiefe erneuert und verwandelt.“⁴⁵²

Ratzinger kommt zu einer entscheidenden Einsicht, dass Christus nicht wie eine naturale Sache in den konsekrierten Gaben anwesend ist, „sondern auf personale Weisen und in Zuordnung auf Personen hin“⁴⁵³. Zu Luthers Ubiquitätslehre⁴⁵⁴ fügt er ergänzend:

„Christus der Herr ist für die Geschichte anwesend nicht in einer naturalen Ubiquität, sondern er ist da durch das Angebot seiner Nähe, seiner Agape auf uns hin. Dass solches Da-sein keinen selbstverständlichen, naturalen Charakter hat, bedeutet positiv, dass es zu verstehen ist, von der Weise her, in der Liebe allein anwesend sein kann; als freies Sichgewähren und Sich schenken eines Ich an ein Du; dieser Vorgang des Schenkens aber vollzieht sich von Christus her im sacramentum ecclesia.“⁴⁵⁵

Hier ist der Hinweis des Schenkens als personaler Vollzug eines Liebenden von Bedeutung. Dazu macht Stefan Oster eine Anmerkung und veranschaulicht dies an einem Beispiel: Der Liebende will sich dem Geliebten schenken. Die Liebe wird durch ein Zeichen z.B. einer Rose zum Ausdruck gebracht. In dieser Gabe ist der Geber auf personale Weise mitanwesend. Diese Anwesenheit kommt erst dann zur Geltung, „wenn der Empfänger diese Anwesenheit auch in der Weise seines Empfangens vollzieht“⁴⁵⁶. In seiner Freiheit kann er die Gabe ablehnen und wegwerfen. Er kann sie aber auch so empfangen, dass die Gabe und durch sie auch der Geber in Erinnerung bleibt. Damit ist ersichtlich, dass durch den personalen Selbstaussdruck in und durch Gegenständliches, Dinge für den Menschen in ihrer Bedeutung verändert werden. Sie sind also in gewisser Hinsicht wandlungsfähig und haben je nach personalem Kontext je eine andere Bedeutung. Sie sind somit Zeichen für personale Anwesenheit und somit auch Akzidentien.⁴⁵⁷

Nach Ratzinger kann sich jedoch nicht ein Mensch in seiner Endlichkeit und Gebrochenheit ganz und vollkommen verschenken. Der Geber verschenkt sich in seiner Gabe ganz in Liebe. Doch er ist aufgrund seiner Endlichkeit begrenzt, sich so vollkommen zu verschenken, dass

⁴⁵² RATZINGER, Problem, 153 [= JRGS 11, 293].

⁴⁵³ RATZINGER, Problem, 154 [= JRGS 11, 294].

⁴⁵⁴ Zur Erklärung der Ubiquitätslehre: Der ist erhöhte Christus kraft seiner verkörperten Menschheit und kraft seiner Gottheit überall gegenwärtig, also auch in Brot und Wein anwesend, was aber allein der Glaube zu erkennen vermag. Vgl. FEULNER, Transsubstantiation, 11.

⁴⁵⁵ RATZINGER, Problem, 154 [= JRGS 11, 294].

⁴⁵⁶ OSTER, Weise, 222. Siehe dazu auch: Stefan OSTER, Mit – Mensch – Sein. Phänomenologie und Ontologie der Gabe bei Ferdinand Ulrich, Freiburg/ München 2004, bes. 67-144.

⁴⁵⁷ Vgl. OSTER, Weise, 222f.

die Gabe dadurch er selbst wird. Beim endlich Geschenkten findet daher bei aller *Transsignifikation* keine *Transsubstantiation* statt.⁴⁵⁸

Anders verhält es sich, wenn der Geber ein unendlich und radikal Liebender ist, dessen Selbstvollzug Liebe ist. Dieser müsste aus einer anderen Wirklichkeit stammen und Gebrochenheit sowie Materialität bereits überwunden und verklärt haben. Einer, der sich unter der endlichen Zeichengestalt von Brot und Wein ganz verschenkt, weil er dazu weit mehr imstande ist, als der erlösungsbedürftige und an das sterbliche Fleisch gebundene Mensch.⁴⁵⁹

Dies alles ist Christus möglich, der anwesend ist „in seinem wesentlichen Selbstsein nach, in das Er die Kreatur einbezieht, dadurch, dass Er sie zu Zeichen Seiner Anwesenheit macht.“⁴⁶⁰

Um eine statische Verortung zu vermeiden, fügt Ratzinger die Dimension des Kreuzes und Auferstehung hinzu. Durch diese Liebe schenkt er sich selbst (= die Substanz Seiner selbst), „Sein von Tod und Auferstehung geprägtes Du als heilschaffende Wirklichkeit“.⁴⁶¹

Ratzinger beschreibt den Auferstandenen als jemanden, der die Begrenzungen der „*Sarx – Welt*“ sowie die geschichtliche Grenzziehung überschritten und gesprengt habe. So kann er sich mit aller Fülle allerorten dem Menschen gewähren. Ratzinger bringt zusätzlich den Aspekt der Freiheit der Auferstehung ins Spiel, die ihm erlaubt, sein Du zu gewähren, wo er will, vornehmlich in seiner Kirche als bevorzugten Ort. Angesichts der neuen Bestimmtheit des auferstandenen Seins und seiner Freiheit gegenüber der naturalen Dimension, macht alles Philosophieren über Kategorien, Akzidentien und Substanzen überflüssig.⁴⁶² Durch Jesu Hingabe und Sterben am Kreuz für die Sünden der Menschheit, wird aus der „Brotsubstanz“, auf die er im Abendmahlssaal hinweist, eine „Substanz“, die reine Relation ist.⁴⁶³

Unbeachtet bleibt jedoch nach Meinung Osters „das personale Empfangen dieser Gabe“⁴⁶⁴, die eine absolute ist, weil der Herr sich ganz schenkt. Wie kann der erlösungsbedürftige und an seine *Sarx – Existenz* gebundene Mensch den verklärten Leib des Herrn angemessen empfangen? Hier müsste nach Oster Ratzingers Gedankenweg weitergeführt werden.⁴⁶⁵

⁴⁵⁸ Vgl. OSTER, Weise, 223.

⁴⁵⁹ Vgl. OSTER, Weise, 223.

⁴⁶⁰ RATZINGER, Problem, 154 [= JRGS 11, 294].

⁴⁶¹ Ratzinger, Problem, 154 [= JRGS 11, 294].

⁴⁶² Vgl. RATZINGER, Problem, 156 [= JRGS 11, 295].

⁴⁶³ Vgl. Hansjürgen VERWEYEN, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Ein Leben in der Kontinuität von Denken und Glauben, in: Jan – Heiner TÜCK, (Hg.), Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikt XVI., Freiburg 2013, 507-523, hier: 521.

⁴⁶⁴ OSTER, Weise, 224.

⁴⁶⁵ Vgl. OSTER, Weise, 224f.

In seinem Beitrag *Das Problem der Transsubstantiation* (1967) würdigt Ratzinger die rechte Intention der Ubiquitätslehre Luthers und merkt an: „Der Herr, der als Auferstandener die Grenze des geschichtlichen Existierens überwunden hat, kann sich gewähren, wann und wo er will.“⁴⁶⁶ Doch er spezifiziert seine Aussage mit folgendem Zusatz: Christus gewährt sich „vorrangig und in letzter Tiefe im Sakrament seines Leibes und Blutes.“⁴⁶⁷ Die Liturgie ist folglich der Ort, wo er sich gewährt „durch das danksagende Gebet der in seinem Namen versammelten Kirche hindurch.“⁴⁶⁸

Gegen Calvins „Theologie der Himmelfahrt“ sagt Ratzinger:

„Nirgendwo hat der Auferstandene einen angebbaren, physikalisch beschränkten Ort. Er ist als der Auferstandene in eine neue Daseinsweise eingegangen und hat Anteil an der Macht Gottes, kraft derer er sich schenken kann an die Seinen, wann und wo immer er es will.“⁴⁶⁹

Gott als der Unverfügbare bindet sich nicht statisch an einem Ort. Ratzinger zeigt darüber hinaus auf, dass bei Calvin die notwendige dialektische Verstrebung mit der Theologie der Inkarnation fehle, die in der Kreuzestheologie eine wichtige Rolle spielt.⁴⁷⁰

Ratzinger merkt an, dass „Inkarnation als theologische Aussage nicht abtrennbar von Kreuz und Auferstehung“⁴⁷¹ sei, „so wie freilich umgekehrt diese österlichen Ereignisse nur auf der Basis der Inkarnation ihren wahren Sinn behalten können.“⁴⁷²

Joseph Ratzinger fügt hinzu:

„Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn bedeuten ja nicht eine Translation von einem bestimmten Ort Palästinas an einen anderen bestimmten Ort, den Himmel, [...]»Christus ist kraft der Himmelfahrt nicht der von der Welt Abwesende, sondern der auf neue Weise in ihr Anwesende, in dem sich das Königtum Gottes über die Welt konkretisiert«“⁴⁷³

Darüber hinaus verdient es festgehalten zu werden, dass Ratzinger von seinen Überlegungen her die Lehre der Transsubstantiation als „weder denkerisch unvertretbar noch kirchentrennend“⁴⁷⁴ bezeichnet.⁴⁷⁵

⁴⁶⁶ RATZINGER, Problem, 156 [= JRGS 11, 295].

⁴⁶⁷ RATZINGER, Problem, 156 [= JRGS 11, 295].

⁴⁶⁸ RATZINGER, Problem, 156 [= JRGS 11, 296].

⁴⁶⁹ RATZINGER, Problem, 156 [= JRGS 11, 296].

⁴⁷⁰ Vgl. RATZINGER, Problem, 156 [= JRGS 11, 296].

⁴⁷¹ RATZINGER, Problem, 157 [= JRGS 11, 297].

⁴⁷² RATZINGER, Problem, 157 [= JRGS 11, 297].

⁴⁷³ RATZINGER, Problem, 157 [= JRGS 11, 297]. Siehe auch: Wilhelm Hendrik VAN DE POL, das reformatorische Christentum in phänomenologischer Betrachtung, Einsiedeln 1956, 259-312.

⁴⁷⁴ RATZINGER, Problem, 157 [= JRGS 11, 297].

Wie bereits erwähnt, wurde nach neuen Deutungsmodellen zur Begriffserklärung gesucht. In den 60 – er Jahren gab es in Holland eine Entwicklung, zu der vor allem die niederländischen Theologen Piet Schoonenberg und Edward Schillebeeckx zählten. Sie prägten die Begriffe *Transsignifikation* und *Transfinalisation*.

Zunächst erfolgt eine Erklärung der beiden Begriffe, danach wird die Theologie Schillebeeckx', einem der Vertreter der *Transfinalisation* bzw. – *signifikation*, in kurzem Umfang umrissen.

2.4. Transsignifikation – Transfinalisation

2.4.1. Begriffserklärung Transsignifikation – Transfinalisation

Unter *Transsignifikation* wird ein Bedeutungswandel verstanden, bei dem ein Gegenstand einen neuen Wert und Gehalt bekommt, so etwa, wie wenn ein junger Mann im Laden einen Blumenstrauß für seine Braut kauft. Im Blumenladen ist er eine Ware, bei Übergabe an die Braut erhält der Blumenstrauß jedoch eine andere Bedeutung.⁴⁷⁶

Transfinalisation bezeichnet einen Zweck-, Sinn -, Bestimmungswandel, bei dem es um einen geänderten Zweck geht, z.B. wenn ein bisheriges Haushaltsgefäß als Blumenvase dient, oder das Wäscheseil der Mutter als Springseil für die Kinder fungiert.⁴⁷⁷

Oft können *Transsignifikation* und *Transfinalisation* nicht immer sauberlich getrennt werden, sodass bei einer *Transfinalisation* eine *Transsignifikation* vorliegt und umgekehrt. Entscheidend ist jedoch, dass beide vorliegen können, ohne dass sich die Sache ändert. Der Blumenstrauß bleibt unverändert. Was sich aber ändert, ist das Bezugssystem: zuerst ist der Blumenstrauß eine Ware zwischen dem Bezugssystem Käufer und Verkäufer. Bei Übergabe an die Braut erfolgt eine Änderung des Bezugssystems zwischen ihr und dem jungen Mann. Der Blumenstrauß ist nicht mehr Ware, sondern Ausdruck der Zuneigung.⁴⁷⁸

Das „Ding an sich“ bleibt unverändert und trotzdem hat sich die Wirklichkeit, in der der Mensch lebt, verändert. Eine umfassende Wirklichkeit entsteht durch Zuordnung der vielfältigen Beziehungen zwischen Menschen und Dingen.⁴⁷⁹

⁴⁶⁸ vgl. RATZINGER, Problem, 157 [= JRGS 11, 297].

⁴⁷⁶ Vgl. Friedrich WETTER, Die Eucharistische Gegenwart des Herrn, in: DERS. – Hermann VOLK (Hgg.) Geheimnis des Glaubens. Gegenwart des Herrn und eucharistische Frömmigkeit, Mainz 1969, 9-35, hier: 26.

⁴⁷⁷ Vgl. FEULNER, Transsubstantiation, 11.

⁴⁷⁸ Vgl. WETTER, Eucharistische Gegenwart, 20.

⁴⁷⁹ Vgl. WETTER, Eucharistische Gegenwart, 21.

Für die Eucharistie bedeuten *Transfinalisation* und *Transsignifikation* folgendes: Die Kategorie Brot und Wein werden in einen neuen Bedeutungszusammenhang innerhalb der Gemeinschaft gestellt (*Transsignifikation*) und dienen nicht mehr der Ernährung, sondern erhalten eine neue Zielrichtung (*Transfinalisation*). Das Brot ist nicht mehr ein Nahrungsmittel, sondern Zeichen des Leibes Christi. Der leibhaft gegenwärtige Herr hat sich im Zeichen des Brotes dem Menschen zur Speise gegeben. Bei der eucharistischen Wandlung wird das Brot aus seinem alten Bezugssystem herausgenommen und in ein neues eingefügt. So erhält das Brot einen neuen Sinn und einen neuen Zweck.⁴⁸⁰

Zur Veranschaulichung des Verhältnisses zwischen *Transsubstantiation* und *Transfinalisation* in der Eucharistie ist folgendes Beispiel hilfreich: Ein Geschäftsmann erwirbt ein Wohnhaus, das fortan als Arbeitsplatz dienen soll. Das Gebäude erhält somit einen anderen Zweck von seinem neuen Eigentümer. Dies entspricht einer *Transfinalisation*. Um zukünftig als Geschäftshaus zu dienen, sind einige Umbauarbeiten vonnöten. Nach deren Durchführung kann das Haus seinen neuen Zweck erfüllen, aber nicht mehr als Wohnhaus.⁴⁸¹

„Zweck und seinshafte Beschaffenheit bedingen einander. Entsprechend ist auch das Verhältnis zwischen Transfinalisation und Transsubstantiation in der Eucharistie zu denken.“⁴⁸²

Christus gibt dem Brot einen neuen Zweck, indem er sich selbst in und durch das Brot zur Speise gibt. Er bewirkt diese Zweckänderung durch die Wesensverwandlung, sodass die in der Gestalt des Brotes in Erscheinung tretende und im Genuss des Brotes genossene Wirklichkeit sein eigener Leib ist.⁴⁸³

Die Begriffe *Transfinalisation* und *Transsignifikation* sind nicht mit der *Transsubstantiation* gleichzusetzen, sondern sind eine Folge daraus, wie Paul VI. treffend in seiner Enzyklika *Mysterium fidei* (1965) schreibt.⁴⁸⁴

2.4.2. Der Substanzbegriff Eduard Schillebeeckx im Vergleich zur Enzyklika *Mysterium fidei* Pauls VI.

Nach Schillebeeckx ist die eucharistische Wandlung eine *Transsubstantiation* und eine *Transsignifikation*. Er sieht die *Transsubstantiation* als Wandlung der ontologischen Substanz

⁴⁸⁰ Vgl. WETTER, Eucharistische Gegenwart, 21.

⁴⁸¹ Vgl. WETTER, Eucharistische Gegenwart, 26.

⁴⁸² Ebd., 26.

⁴⁸³ Vgl. ebd., 27.

⁴⁸⁴ PAUL VI., Enzyklika *Mysterium fidei* (3. September 1965), Nr. 11 [DEL 1, 421].

von Brot und Wein durch Gott, so wie das kirchliche Lehramt es vorgibt. Sie ist als *conversio entis* eine Wandlung der Wirklichkeit, weil sie Gottes Schöpfung ist und kein „Gemächte des Menschen“. ⁴⁸⁵ Als *Transsignifikation* bezeichnet er die Erkenntnis der Wesenswandlung durch den gläubigen Menschen. Die subjektive Einstellung des Gläubigen ändert sich, nicht aufgrund eines Perspektivenwandels von sich aus, sondern aufgrund des Erfassens der durch Gott bewirkten ontologischen Wandlung. Die *Transsubstantiation* ist Ursache der *Transsignifikation*: Gott bewirkt die Wesensverwandlung von Brot und Wein, der Mensch gibt ihnen eine andere Bedeutung. ⁴⁸⁶ Brot und Wein erhalten nun für ihn einen neuen Sinn. Sie sind mehr als eine gewöhnliche Speise, nämlich Leib und Blut Christi. ⁴⁸⁷ Diese haben Zeichenfunktion der Selbstgabe Christi in Tod und Auferstehung. Schillebeeckx interpretiert das Verhältnis von *Transsubstantiation* und *Transsignifikation* so wie Paul VI in *Mysterium fidei*:

„Nach der Wesensverwandlung haben die Gestalten des Brotes und des Weines ohne Zweifel eine neue Bedeutung und einen neuen Zweck [...], aber sie bekommen deshalb eine neue Bedeutung und einen neuen Zweck, weil sie eine neue Wirklichkeit oder Realität enthalten, die wir mit Recht ontologisch nennen.“ ⁴⁸⁸

Dennoch bestehen andere philosophische Voraussetzungen zwischen Schillebeeckx und der Enzyklika, die sowohl für die *Transsubstantiation* als auch für die *Transsignifikation* gelten. ⁴⁸⁹

Für die Enzyklika gilt folgendes:

Zweck und Bedeutung des Brotes konstituieren nicht die Substanz des Brotes, sondern sie sind nur Relationen und akzidentielle Bestimmungen. Nach der Wandlung der Substanz bekommt diese einen neuen Zweck und eine neue Bedeutung aufgrund ihres andersartigen Seins, woraus auch eine Wandlung der akzidentiellen Bestimmungen resultiert. Die Abhängigkeit der *Transsignifikation* von der *Transsubstantiation* wird erklärt als Abhängigkeit der akzidentiellen Bestimmungen von der Substanz. Diese beiden Größen sind objektive Bestimmungen der Wirklichkeit, unabhängig von der Einstellung des Menschen zur Wirklichkeit. *Transsubstantiation* und *Transsignifikation* vollziehen sich in der vom Menschen unabhängigen Wirklichkeit. ⁴⁹⁰

⁴⁸⁵ Vgl. HINTZEN, Diskussion, 130.

⁴⁸⁶ Vgl. HINTZEN, Diskussion, 133.

⁴⁸⁷ Vgl. HINTZEN, Diskussion, 131.

⁴⁸⁸ PAUL VI, Enzyklika *Mysterium fidei* (3. September 1965), Nr. 47 [DEL 1, 457].

⁴⁸⁹ Vgl. HINTZEN, Diskussion, 134f.

⁴⁹⁰ Vgl. HINTZEN, Diskussion, 134.

Anders bei Schillebeeckx:

Weder Zweck noch Sinn sind nur akzidentielle Bestimmungen. Der Substanzbegriff ist bei ihm vom Sinn (*finis*) her zu verstehen. In der von Gott vollzogenen *Transsubstantiation* wandelt sich die Substanz des Brotes und des Weines. Die Substanz ist der Sinn, den Gott in die Dinge als Schöpfungswirklichkeiten für den Menschen eingelegt hat. Daher sind Zweck und Bedeutung keine akzidentiellen Bestimmungen, sondern konstituieren vielmehr die Substanz. Die eucharistische *Transsubstantiation* ist der Sache nach eine *Transfinalisation*. Zwischen diesen beiden Begriffen gibt es nach Schillebeeckx keinen Unterschied. Nur die eucharistische Wandlung der ontologischen Substanz von Brot und Wein ist durch Gott in der „Wirklichkeit an sich“⁴⁹¹ vollzogen, nicht hingegen die *Transsignifikation*. Sie ist als gläubige Annahme der von Gott gewirkten *Transsubstantiation* lediglich eine Wandlung der menschlichen Sinngebung. Die *Transsubstantiation* ist, wie bereits oben erwähnt, insofern Ursache der menschlichen *Transsignifikation*, da der Mensch den Gaben nur deshalb einen neuen Sinn gibt, weil Gott sie zuvor gewandelt hat. Die Abhängigkeit der eucharistischen *Transsignifikation* von der göttlichen *Transsubstantiation* bestimmt Schillebeeckx als Abhängigkeit der menschlichen Sinngebung von der menschlichen Wirklichkeit und nicht wie die Enzyklika als Abhängigkeit der Akzidentien von der Substanz.⁴⁹² Um die eucharistische Wirklichkeit voll und wirklich erfassen zu können, darf die *Transsignifikation* nicht isoliert von der *Transsubstantiation* betrachtet werden. Beide hängen innerlich zusammen.

Kritik am Substanzbegriff Schillebeeckx` übt u.a. Leo Scheffczyk. Er ist der Ansicht, dass eine „Begriffsumprägung gegenüber dem traditionellen Denken“⁴⁹³ und den „Glaubensaussagen der Kirche“ stattfindet, die nicht auf bloße Sinnwandlung zurückgeführt werden kann. Denn dann müsste die Vergegenwärtigung Christi, in der Christus präsent wird, mit dem Auftreten eines neuen Sinnes wiedergegeben werden. Was neu erscheint ist der Leib Christi in sakramentaler Weise selbst und nicht der Sinn vom Leib.⁴⁹⁴

Notger Slenczak merkt an, ob es sinnvoll ist, die Zeichen als Leib und Blut Christi zu bezeichnen bzw. diese mit Christus zu identifizieren.⁴⁹⁵ Schillebeeckx schreibt:

⁴⁹¹ Ebd., 134.

⁴⁹² Vgl. ebd., 145.

⁴⁹³ Leo SCHEFFCZYK, Ergebnisse und Ausblicke der neueren Diskussion um die eucharistische Wandlung, in: MThZ 30 (1979), 192-207, hier: 200.

⁴⁹⁴ Vgl., ebd., 200.

⁴⁹⁵ Vgl. Notger SLENCZKA, Realpräsenz und Ontologie. Untersuchung der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre, Göttingen 1993, 267.

„Was geschenkt wird, ist der Geber selbst, in einer Weise, welche die Phänomenologie der „Selbsthingabe im Geschenk“ radikal versagen läßt. „Das ist mein Leib, mein Blut“. [...] nichts anderes wird uns in der Eucharistie geschenkt als Christus selbst. Das bedeuten realisierend die sakramentalen Gestalten von Brot und Wein: nicht ein Geschenk [...], sondern Christus selbst in schenkender persönlicher Gegenwart. Das Zeichen – Sein ist hier maximal: ein rein sinnvolles und von uns gläubig erfahrbare Sich – gegenwärtig – Setzen des lebendigen, realen Christus.“⁴⁹⁶

Es ist offensichtlich, dass Schillebeeckx eine Identifikation von Zeichen als „Leib und Blut Christi“ und Christus selbst umgeht. Vielmehr fallen diese als zwei Seiende auseinander, die durch ein „Ineinander“⁴⁹⁷ verbunden sind. Die Tradition hingegen wahrt die Identität, indem sie von der Verwandlung der Substanz von Brot und Wein in Leib und Blut Christi spricht. Die sichtbaren Gestalten haben Zeichencharakter ohne jedoch eine Wesensbestimmung zu haben.⁴⁹⁸ Auch wenn es Schillebeeckx gelungen ist, einen Substanzwandel im Kontext der Selbstgabe Christi zu gewährleisten, handelt es sich trotzdem nur um eine Verwandlung vom Brot und Wein zum Zeichen der Gegenwart Christi. Für Slenczka ist jedoch nicht nachvollziehbar, welche Bedeutung die Deuteworte haben, da Brot und Wein „Zeichen“ sind, aber keineswegs Leib und Blut Christi.⁴⁹⁹

Die Behauptung, dass *Transsignifikation* und *Transsubstantiation* einander ergänzen, ist Folge eines ontologischen Ansatzes, der die Sinnstiftung des Menschen in der vorgegebenen Wirklichkeit „an sich“ (= Wirklichkeit Gottes) dargelegt sieht und sich von der „Erscheinung für“ den Menschen unterscheidet. Die Ausführung Schillebeeckx` zum Verhältnis Wirklichkeit und Erscheinung im Rahmen der Eucharistie sind im Einzelnen unverständlich. Durch die Konsekration ändert sich nicht nur das Phänomenale, d.h. die Wirklichkeit für den Menschen, sondern auch die in diesem Phänomenalen in Erscheinung tretende Wirklichkeit selbst durch das Wirken des Heiligen Geistes derart, „daß jede diesem Wandel nicht Rechnung tragende Sinngebung als Verfehlung des eigentlichen Sinnes der eucharistischen Elemente gelten muß.“⁵⁰⁰

⁴⁹⁶ Edward SCHILLEBEECKX, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz, Osterfilden 1967, 93.

⁴⁹⁷ SCHILLEBEECKX, Gegenwart, 93.

⁴⁹⁸ Vgl. SLENCZKA, Realpräsenz, 267f.

⁴⁹⁹ Vgl. ebd., 270.

⁵⁰⁰ Ebd., 269.

Nach Slenczka wird die ontologische Dignität des eucharistischen „Sinnwandels“ aufgrund Einbeziehung des Phänomenalen, bzw. der Hinzufügung eines „Sinnwandel Gottes“ hintergangen, der erst der „menschlichen Sinngebung“ Dignität und Gültigkeit verleiht.⁵⁰¹

Viele Ausführungen sind völlig unklar. Beispielsweise bleibt die Frage offen, ob sich nur der menschliche Sinn oder auch das Seiende selbst durch das Wirken des Heiligen Geistes gewandelt hat. Slenczkas Resümee ist ernüchternd. Er bewertet den Versuch Schillebeeckx` bezüglich Realpräsenz und ontologische Ausführung des eucharistischen Wesenswandels als wenig überzeugenden, bezüglich der Sinnlosigkeit der Deuteworte nicht akzeptablen Versuch einer Neuinterpretation der eucharistischen Gegenwart.⁵⁰²

2.4.3. Joseph Ratzinger in Auseinandersetzung mit Eduard Schillebeeckx

Im Rahmen einer Rezension zu Schillebeeckx Werk *eucharistische Gegenwart, Zur Diskussion über die Realpräsenz* setzt sich Ratzinger mit dessen Eucharistietheologie und der Frage um die Transsubstantiation auseinander.

Ratzinger fängt mit einer theologischen Kontextualisierung des vorliegenden Buches an. Positiv äußert er sich über die gründliche Darstellung der Trienter Diskussion und den möglichen Ursprung des eucharistischen Substanzbegriffs im Vaterunser – Text der lateinischen Bibel (*panis supersubstantialis*).⁵⁰³ Nach eigenem Empfinden vertritt Schillebeeckx die Ansicht, ohne sich intensiv mit dem Thema auseinandergesetzt zu haben, dass

„Gerade die lateinische Bibel in der Frühscholastik mit Anlaß zu der neuen Wortbildung Transsubstantiation war und nicht die typisch – aristotelische Lehre von Substanz und Akzidenzien.“⁵⁰⁴

Ratzinger würdigt den Gedanken, jedoch müsste man diesen weiterverfolgen.⁵⁰⁵

Des Weiteren sei Schillebeeckx Schilderung über die Entwicklung der zeitgenössischen holländischen Theologie korrekt und füge sein Werk kontinuierlich in sie ein. Ratzinger

⁵⁰¹ Vgl. ebd., 269.

⁵⁰² Vgl. ebd., 270.

⁵⁰³ Joseph RATZINGER, Rezension zu Edward SCHILLEBEECKX, *Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz*, 1967, in ThQ 147 (1967) 493-496, hier: 493f. [= JRGS 11, 299f.].

⁵⁰⁴ SCHILLEBEECKX, *Gegenwart*, 46.

⁵⁰⁵ RATZINGER, Rezension, 494 [= JRGS 11, 300].

vermisst nichtsdestotrotz einen Hinweis auf die zeitgleiche Entwicklung der deutschsprachigen Theologie,⁵⁰⁶ die

„kaum ein Gespräch über die Transsubstantiation, gleichzeitig aber eine intensive Erneuerung der Eucharistielehre kannte, in der das Verständnis dieses Sakraments ganz vom Akt der liturgischen Feier entwickelt und die ontologische Thematik [...] an die zweite Stelle verwiesen [...] wurde.“⁵⁰⁷

Ratzinger greift mit diesen Worten positiv auf, was er in seinem eigenen Beitrag zur Transsubstantiationslehre eher noch rechtfertigend vorgelegt hatte, nämlich, dass man zu große Vorbehalte gegenüber dieser ontologischen Problematik überhaupt hatte.⁵⁰⁸

Auf der Ebene der zeitgenössischen Sakramententheologie wendet Ratzinger gegen die in Holland vorgelegten Versuche folgendes ein:

„Vielleicht ist die spezifische Situation des holländischen Eucharistie-Disputs doch auch daraus entstanden, dass der Impuls dieser sakramental-liturgischen Theologie sich mit den mehr philosophischen Diskussionen des romanischen Raums in einer zu wenig reflektierten Art verbunden hat.“⁵⁰⁹

Mit diesen Diskussionen im romanischen Raum macht Ratzinger u. a. eine Anspielung auf die Kontroverse zwischen Carlo Colombo und Filippo Selvaggi an, die er auch in seinem eigenen Beitrag *Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie* angeführt hatte.⁵¹⁰

Ratzinger bemängelt den zu dürftigen biblischen Teil, obgleich Schillebeeckx darin und nicht in der Phänomenologie „das richtungsgebende Prinzip“⁵¹¹ gesehen habe.

Schillebeeckx unterscheidet in seinen Lösungsvorschlägen drei Ebenen: (1) die Ebenen des Glaubens, (2) der Ontologie und (3) der Naturphilosophie. Dies entspricht ungefähr auch den von Ratzinger zu unterscheidenden Bereichen. Dieser äußert sich positiv darüber, dass Schillebeeckx ausdrücklich die Notwendigkeit erkannt habe, die ontologische Ebene

⁵⁰⁶ Vgl. CONRAD, Liturgie und Eucharistie, S. 447. URL: <https://www.zhb-flensburg.de/fileadmin/content/spezial-einrichtungen/zhb/dokumente/dissertationen/conrad/dissertation-sven-leo-conrad-.pdf> [Abruf: 22. Mai 2018].

⁵⁰⁷ RATZINGER, Rezension, 494 [= JRGS 11, 300].

⁵⁰⁸ Vgl. RATZINGER, Rezension, 494 [= JRGS 11, 300]. Vgl. CONRAD, Liturgie und Eucharistie, S. 448. URL: <https://www.zhb-flensburg.de/fileadmin/content/spezial-einrichtungen/zhb/dokumente/dissertationen/conrad/dissertation-sven-leo-conrad-.pdf> [Abruf: 22. Mai 2018].

⁵⁰⁹ RATZINGER, Rezension, 494 [= JRGS 11, 300].

⁵¹⁰ Vgl. RATZINGER, Problem, 150 [= JRGS 11, 290¹⁴].

⁵¹¹ SCHILLEBEECKX, Gegenwart, 84.

einzu beziehen.⁵¹² Ratzinger wendet jedoch ein, dass es aber unklar bleibe, wie sich Phänomenologie und Ontologie prinzipiell zueinander verhalten, was

„zugleich die eigene Lösung [...] in einer gewissen Undeutlichkeit hinterlässt, die immerhin schon zuvor, besonders in den Ausführungen über Transzendenz durch Interiorität [...], zu überzeugenden Einsichten vorgestoßen war.“⁵¹³

Des Weiteren nennt Ratzinger einige kritische Einzelbeobachtungen, die sich faktisch aber zum Prinzipiellen hin erstrecken. Es erscheint ihm die Zurechnung des Substanzbegriffes zur Naturphilosophie problematisch, vielmehr drücke „sich in ihm eine metaphysische Intention in einer naturphilosophisch gefärbten Vorstellung“⁵¹⁴ aus. Außerdem sei es kaum nachvollziehbar, den Sakramentenbegriff aus dem Metaphysischen auszugliedern, denn es ginge doch auch darum, „was das Sakrament »ist«“.⁵¹⁵ Ratzinger äußert seine Bedenken, ob sich nicht dabei die Ontologie in die Phänomenologie verflüchtige. Diesen Punkt greift er am Ende der Rezension wieder auf und lehnt Schillebeeckx' Lehre schon von ihrem erkenntnistheoretischen Prinzip her, also von einer unbestimmten Zuordnung von Phänomen und Wesen her, ab.⁵¹⁶

Nach Schillebeeckx erhalten Brot und Wein durch die menschliche Sinngebung eine Bedeutungsänderung. So sagt er:

„Die primäre sakramentale Gestalt der Eucharistie ist deshalb nicht einfach Brot und Wein, sondern das Mahl, in dem Brot und Wein genossen werden.“⁵¹⁷

Sie sind nach Schillebeeckx zuerst Kulturprodukte, dann wesentlich und substantiell menschliche Nährwerte, und erhalten im Mahl eine „Funktion im menschlichen Beisammensein.“⁵¹⁸

Ratzinger ist hier erstmals vom Mahlbegriff zugunsten des Opferbegriffes abgekommen. Auch lehnt er den Mahlbegriff als Namensgebung für die Eucharistie und die Grundgestalt

⁵¹² Vgl. CONRAD, Liturgie und Eucharistie, S. 448. URL: <https://www.zhb-flensburg.de/fileadmin/content/spezial-einrichtungen/zhb/dokumente/dissertationen/conrad/dissertation-sven-leo-conrad-.pdf> [Abruf: 22. Mai 2018].

Vgl. RATZINGER, Rezension, 494 [= JRGS 11, 300].

⁵¹³ RATZINGER, Rezension, 494 [= JRGS 11, 300].

⁵¹⁴ RATZINGER, Rezension, 494 [= JRGS 11, 301].

⁵¹⁵ RATZINGER, Rezension, 494 [= JRGS 11, 301].

⁵¹⁶ Vgl. CONRAD, Liturgie und Eucharistie, S. 450. URL: <https://www.zhb-flensburg.de/fileadmin/content/spezial-einrichtungen/zhb/dokumente/dissertationen/conrad/dissertation-sven-leo-conrad-.pdf> [Abruf: 23. Mai 2018].

⁵¹⁷ SCHILLEBEECKX, Gegenwart, 90.

⁵¹⁸ Vgl. ebd., 90.

der Messe als Mahl ab. Weiters kritisiert er die in Fußnote 52 dargestellte Ausführung von Historikern, wonach das von Jesus gebrauchte Brot nur wenig zu tun hat mit Weizenbrot, „das die westliche Welt erst seit dem 16. Jahrhundert kennenlernte.“⁵¹⁹ Außerdem wüsste er nicht, welche Historiker damit gemeint seien, die so einen Sachverhalt vertreten.

Ratzinger kritisiert auch Details der Darstellung anderer Vertreter der *Transsignifikationslehre*. Interessant sind seine folgenden Anmerkungen:

„Der [...] Begriff von Anamnese ist ungenügend und verkennt die erstrangige Funktion des Wortes in der »Eucharistia«, die ja ihren Namen von einem Gebet, nicht vom Mahl empfangen hat. Im Auslassen dieses Faktors (schon in der exegetischen Analyse...) liegt eine der Hauptschwächen des Großteils der neueren Eucharistie-Theologie.“⁵²⁰

An dieser Aussage ist deutlich erkennbar, dass Ratzinger hier erstmalig eine Verlagerung von der Mahlgestalt hin zum liturgischen Gedächtnis vornimmt. Zum ersten Mal beurteilt er auch ausdrücklich einen Großteil der damals aktuellen Eucharistietheologie und wirft ihr die Ausblendung der Wirklichkeit der *memoria* vor.⁵²¹

Ein weiterer Kritikpunkt betrifft den „Allerweltsbegriff von Mysterium“, der ihm Missbehagen bereite. „Er stünde „in einem eigentümlichen Kontrast zu der gleichzeitigen Rede von der »weltlichen Welt«“. ⁵²² Ratzinger nimmt hier Bezug auf Schillebeeckx` Aussagen: Die Wirklichkeit erschließt sich uns immer in dinghaften Zeichen, zu dem wir in personaler Beziehung stehen. „In allem bleibt die Gegenwart Gottes tiefste Beziehung. Diese versetzt uns in ein Mysterium“⁵²³, indem der Mensch eingeladen ist, den Dingen einen Sinn beizumessen. Bestimmte Dinge haben für ihn einen größeren Sinn als andere. Dieses „fundamentale Sinn – haben – für – mich“ ist ein Geschenk der Wirklichkeit. Da der Mensch an die Wirklichkeit gebunden ist, im Mysterium stehend, kann er dem Ding nicht willkürlich eine konkrete Bedeutung beimessen. Stattdessen stiftet der Mensch eine menschliche Welt, deren menschlichen Sinn er ständig verändern kann. Der metaphysische Sinn ist jedoch für menschliches Begreifen und Eingreifen unerreichbar.⁵²⁴

⁵¹⁹ Ebd., 90. Vgl. RATZINGER, Rezension, 495 [= JRGS 11, 301].

⁵²⁰ RATZINGER, Rezension, 495 [= JRGS 11, 301].

⁵²¹ Vgl. CONRAD, Liturgie und Eucharistie, S. 450. URL: <https://www.zhb-flensburg.de/fileadmin/content/spezial-einrichtungen/zhb/dokumente/dissertationen/conrad/dissertation-sven-leo-conrad-.pdf> [Abruf: 23. Mai 2018].

⁵²² RATZINGER, Rezension, 495 [= JRGS 11, 301].

⁵²³ SCHILLEBEECKX, Gegenwart, 86.

⁵²⁴ Vgl. SCHILLEBEECKX, Gegenwart, 86f.

In Schillebeeckx' Ausführung wird der Eindruck gewonnen, dass er die Ebenen Sinn, Wirklichkeit und Metaphysik auf eine Stufe stellt und nicht wirklich trennt.

Kritik übt Ratzinger auch an der Christologie und Ekklesiologie in der Eucharistielehre:

„Unhaltbar ist in der vorgetragenen Form die [...] Idee der gegenseitigen Anwesenheit Christi für die Kirche und der Kirche für Christus; damit ist das absolute Prius der Christologie vor der Ekklesiologie, Christi vor seiner Kirche in einer bedenklichen Weise verkannt. Es ist ein Missverständnis der Gedanken Augustins, wenn aus seinen drastisch zugespitzten Predigtenreden, wie »Ihr empfanget euch selbst« usw., eine reale Gegenwart Christi und der Kirche in der Eucharistie abgeleitet wird. Die betreffenden Texte sind betont christologisch gemeint; sie wollen sagen, dass die Gemeinde schon ganz zu Christus geworden ist, sodass im Grunde nur noch Christus da ist; ihre Gefahr liegt im Christo-Monismus, ihre Tendenz sicher nicht in Richtung einer gleichartigen Gegenwart Christi und der Kirche.“⁵²⁵

Ratzinger betont immer wieder die enge Verbindung zwischen Christus und der Kirche. Diese grundlegende Wahrheit ist ihm überaus wichtig. Diese Texte werden jetzt als eine Zuspitzung interpretiert, weil Ratzinger ganz offensichtlich bei Schillebeeckx die Gefahr einer merkwürdigen Gleichsetzung von Christus und der Kirche erkennt und u.a. die Superiorität Christi nicht mehr gewahrt sieht.⁵²⁶

2.5. Die allgemeine Erlaubnis des *Usus antiquior* der Römischen Messe

Mit der Liturgischen Bewegung vor dem Zweiten Vatikanum, die „zunächst noch auf Akademikerkreise beschränkt“⁵²⁷ war, erstarkt das Anliegen, die Messe von der ritualistischen Erstarrung und von durch Jahrhunderte angewachsenen Missbräuchen zu reinigen. Ferner sollen die Gläubigen aufgrund ihrer Würde als Getaufte zur bewussten Feier der Liturgie hingeführt werden.⁵²⁸

Bei der Umsetzung der Liturgiereform am Zweiten Vatikanischen Konzil gibt man dann der spontan gewachsenen neuen liturgischen Praxis die Präferenz, die „geklärt [war] durch eine Theologie, die streng wissenschaftliche ja historisch-archäologische Formen mit Verkündigung und Frömmigkeit verbindet.“⁵²⁹

⁵²⁵ RATZINGER, Rezension, 495 [= JRGS 11, 301].

⁵²⁶ Vgl. CONRAD, Liturgie und Eucharistie, S. 450f. URL: <https://www.zhb-flensburg.de/fileadmin/content/spezial-einrichtungen/zhb/dokumente/dissertationen/conrad/dissertation-sven-leo-conrad-.pdf> [Abruf: 23. Mai 2018].

⁵²⁷ Erwin ISERLOH, Innerkirchliche Bewegungen und ihre Spiritualität. Die Liturgische Bewegung, in Handbuch der Geschichte Bd. VII. hrsg. v. Hubert JEDIN – Konrad REPGEN, Freiburg 1979, 303-308, hier: 304.

⁵²⁸ Vgl. VERWEYEN, Entwicklung, 138.

⁵²⁹ ISERLOH, Innerkirchliche Bewegungen, 304f.

Nichtsdestotrotz erteilt Papst Johannes Paul II. den Diözesanbischöfen 1984 im Apostolischen Schreiben *Quattuor abhinc annos* die Erlaubnis (*Indult*), Anhängern der tridentinischen Messe die Möglichkeit einzuräumen, nach dem Messbuch von Pius V. in seiner zuletzt unter Johannes XXIII. 1962 überarbeiteten Fassung zu feiern. Darüber hinaus bittet er in seinem Motu Proprio *Ecclesia Dei* (2. Juli 1988), das Empfinden derer zu achten, die sich der Tradition der lateinischen Liturgie verbunden fühlen⁵³⁰ bei dem Wunsch nach Verwendung des Römischen Messbuchs von 1962 „weit und großzügig“ entgegenzukommen.

Die von Benedikt XVI. gesetzten Reformschritte sind jedoch ohne die von ihm beeinflussten Entscheidungen und Veränderungen unter dem Pontifikat Johannes Paul II nicht zu denken.⁵³¹

Als Kardinal sagt Ratzinger über den tridentinischen Ritus charakterisierend:

„Bei der Reform Pius' V. ging es im Grunde nur darum, die spätmittelalterlichen Wucherungen [...] und die Fehler, die sich beim Abschreiben und Abdrucken ergeben hatten, dadurch zu beseitigen, daß erneut das stadtrömische Missale, das von diesen Vorgängen weitgehend unberührt geblieben war, für die ganze Kirche vorgeschrieben wurde.“⁵³²

Als Papst erlaubt Ratzinger den *usus antiquior* der Römischen Messe wieder allgemein innerhalb des römischen Ritus als *forma extraordinaria*, zusätzlich zur *forma ordinaria*.⁵³³

Bei der Genehmigung in Form eines Motu proprio geht es Ratzinger nicht nur um ein Entgegenkommen der Piusbruderschaft, wie manche behaupten, sondern auch um den „Liturgischen Frieden“⁵³⁴ und die authentische Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils. „Der römische Ritus der Zukunft sollte ein einziger sein, auf Latein oder in der Landessprache gefeiert, aber vollständig in der Tradition des überlieferten Ritus.“⁵³⁵ In

⁵³⁰ JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben *Ecclesia Dei* in Form eines Motu proprio (2. Juli 1988) Nr. 6c [DEL 3, 6252].

⁵³¹ Albert GERHARDS, Die Liturgie im Denken und Handeln Papst Benedikts XVI, in: Jan – Heiner TÜCK, (Hg.), Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikt XVI., Freiburg 2013, 431-445, hier: 438.

⁵³² RATZINGER, Fest des Glaubens, 76.

⁵³³ Vgl. Helmut HOPING, Kult und Reflexion. Joseph Ratzinger als Liturgietheologe, in: Rudolf VORDERHOLZER (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien Bd. 1), Regensburg 2009, 12-25, hier: 19f. vgl. Hans – Jürgen FEULNER, Die Einheit der Liturgie in der Vielfalt der Riten und Formen. Zwei Entwicklungen aus der jüngeren Vergangenheit, in: Jan – Heiner TÜCK (Hg.), Erinnerungen an die Zukunft, Freiburg 2012, 165-197, hier: 184.

⁵³⁴ Vgl. dazu auch: Christophe GEFFROY, Benoit XVI. et la paix liturgique, Paris, 2008. Nicola BUX, La riforma di Benedetto XVI, Roma 2008.

⁵³⁵ Albert GERHARDS, Versuch eines Resümees, in DERS., Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikt XVI. zur Liturgie (Theologie kontrovers), Freiburg 2008, 164.

seinem Motu proprio *Summorum Pontificum* (2007) hält er fest, dass die von Johannes XXIII. überarbeitete *Editio typica* des Römischen Messbuchs (1962) niemals abgeschafft wurde.⁵³⁶

Allerdings spricht ein Approbationsbeschluss der Deutschen, Österreichischen und Schweizer Bischofskonferenz für das neue Messbuch am 23.9.1974 etwas anderes:

„Das Messbuch darf von seinem Erscheinen an benutzt werden. Am 1. Fastensonntag 1976 wird es verpflichtend und löst damit im deutschen Sprachraum die *Editio typica* von 1962 [...] rechtsgültig ab.“⁵³⁷

Einen entsprechenden Aufhebungsverweis enthält die Apostolische Konstitution, mit der Paul VI. am 3.4.1969 das neue römische Messbuch einführt:

„Die Bestimmungen dieser Konstitution treten am 30. November, dem 1. Adventssonntag dieses Jahres, in Kraft. Unsere Anordnungen und Vorschriften sollen jetzt und in Zukunft gültig und rechtskräftig sein, unter Aufhebung jedweder entgegenstehenden Konstitutionen und Verordnungen unserer Vorgänger, sowie aller übrigen Anweisungen, welcher Art sie auch seien.“⁵³⁸

Die Reaktion des jungen Ratzingers auf die Einführung des neuen Missale ist folgende:

„Ich war bestürzt über das Verbot des alten Missale, denn etwas Derartiges hatte es in der ganzen Liturgiegeschichte noch nie gegeben. Man brach das alte Gebäude ab und baute ein anderes [...] nun musste der Eindruck entstehen, Liturgie werde gemacht, sie sei nichts Vorgegebenes.“⁵³⁹

„Das nunmehr erlassene Verbot des Missale, das alle Jahrhunderte hindurch seit den Sakramentaren der alten Kirche kontinuierlich gewachsen war, hat einen Bruch in die Liturgiegeschichte getragen, dessen Folgen nur tragisch sein konnten.“⁵⁴⁰

Die Lösung für die Überwindung dieses Bruchs besteht für Ratzinger darin, das liturgische Bewusstsein zu vertiefen und die Einheit der Liturgiegeschichte zu wahren.⁵⁴¹ Mit dem Motu proprio *Summorum pontificum* (2007) und der Instruktion *Universae Ecclesiae* (2001) hat die neue Messordnung zwei legitime Varianten ein und desselben Ritus. Die Absicht Benedikts XVI. liegt nicht in der Rückkehr zur alten Messe, sondern vielmehr auf eine Rückkehr zur

⁵³⁶ BENEDIKT XVI., Apostolisches Schreiben *Summorum Pontificum*. Brief des Heiligen Vaters an die Bischöfe anlässlich der Publikation (7. Juli 2007), Nr.1 [VApSt 178, 11].

⁵³⁷ Rupert BERGER, Pastoralliturgisches Handlexikon, Freiburg ³2005, 356. Brief des Bischofs von Aachen, Heinrich MUSSINGHOF, an die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Bistums Aachen vom 7. Juni 2007, in: Albert GERHARDS, Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie, Freiburg 2008, 36-49, hier: 46.

⁵³⁸ PAUL VI., Apostolische Konstitution *Missale Romanum*. Einführung des gemäß Beschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils erneuerten Römischen Messbuchs (3. April 1969), Nr. 1373 [DEL 1, 647].

⁵³⁹ Joseph RATZINGER, zitiert nach Peter SEEWALD, Benedikt XVI. Ein Portrait aus der Nähe, Kevelaer ⁴2006, 255.

⁵⁴⁰ Joseph RATZINGER, Aus meinem Leben: Erinnerungen (1927-1977), Stuttgart 1998, 172f.

⁵⁴¹ Vgl. Michael SCHNEIDER, Zur Erneuerung der Liturgie nach dem II. Vatikanum, in: Rudolf VORDERHOLZER (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien Bd. 1), Regensburg 2009, 139-170, hier: 145.

Anbetung und liturgischen Versöhnung.⁵⁴² Hoping ist der Ansicht, dass die Nachkonzilszeit und ihre Verklärung der Liturgie mit der Papstwahl Ratzingers endgültig beendet ist. Darin bestünde die „Reform der Reform“, korrigierend in Fehlentwicklungen der liturgischen Reform einzugreifen, wobei dies Behutsamkeit erfordert und nicht in einer Generation durchgeführt werden kann. Obwohl Liturgie kein statisches Gebilde ist, kann man sie nicht ständig verändern,⁵⁴³ da „ständiges Machen“⁵⁴⁴ das Schädlichste für die Liturgie ist. Aus diesem Grund warnt Benedikt XVI. vor Überstürzung.⁵⁴⁵

Mit der Einführung des *usus antiquior* der Römischen Messe hat Ratzinger einen Meilenstein in der Liturgie gesetzt, indem er allen Priestern die Möglichkeit eröffnet, die Liturgie sowohl in der *forma extraordinaria* als auch in der *forma ordinaria* zu feiern.

3. Schluss und Ausblick

In diesem letzten Kapitel erfolgt eine kurze Zusammenfassung der Kapitel und der Ergebnisse zur Forschungsfrage.

Im ersten Abschnitt wurde die Theologie der Liturgie behandelt und Augenmerk auf das Wesen der Liturgie gelegt. Joseph Ratzinger geht es um ein Verstehen der Liturgie von innen her, wie er in seinem Buch *Der Geist der Liturgie* beschreibt. Liturgie ist für ihn mehr als ein Spiel. Zur Erklärung verweist er auf den Auszug der Israeliten aus Ägypten, dessen Ziel nicht nur die Landnahme, sondern auch der Gottesdienst in der Wüste gewesen sei. Dieser umfasst nicht nur den Kult. Schlussendlich ist der auf Gott hin recht lebende Mensch die wahre Anbetung Gottes. Der Kult vermittelt den Blick auf Gott, damit das Leben des Menschen gelingen kann und Ehre Gottes wird. Christlicher Kult ist Anbetung Gottes in Liturgie und Alltag. Der Kult bildet die liturgische Mitte von Recht und Ethos. Sofern die Anbetung Gottes die eigentliche Selbstbestimmung des Menschen darstellt, ist der Kult die Antizipation des endgültigen Lebens und gibt dem gegenwärtigen Leben zugleich sein Maß. Daher ist er bzw. Liturgie nicht machbar, sondern bedarf göttlicher Einsetzung. Mit dem Gedanken der Anbetung kommt auch der Gedanke des Opfers ins Spiel. Die wahre Übereignung an Gott ist die Vereinigung des Menschen und der Schöpfung mit Gott mit dem Ziel, dass Gott alles in allem sei. Das hat zur Folge, dass die Trennung von Kosmos und Geschichte wegfällt. In der

⁵⁴² Vgl. HOPING, Leib, 347.

⁵⁴³ Vgl. ebd., 348.

⁵⁴⁴ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 72 [= JRGS 11, 84].

⁵⁴⁵ Vgl. HOPING, Kult, 20.

Liturgie fallen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammen. Die ganze Menschheit ist durch das Opfer Christi in das allumfassende Erlösungswerk Christi einbezogen. Mit dem Gedanken des Opfers verbindet sich auch der Gedanke der Verähnlichung und des Liebewerdens. Der wahre Gottesdienst ist der Gott gefällige Mensch.

„Reißt den Tempel nieder“ (Joh 2, 19) ist sowohl Kreuzesprophetie als auch Ankündigung des Endes des Tempels. Aus christlicher Sicht ist die Zerstörung des Tempels notwendig gewesen, denn mit der Auferstehung Jesu beginnt der neue Tempel, der lebendige Leib Christi im Sinne der paulinischen Sicht des ekklesialen und eucharistischen Leibes. Das Zerreißen des Tempelvorhanges ist der Beginn der *logike latreia*.⁵⁴⁶

An die Stelle des Tempels tritt die Kirche, der Leib Christi im paulinischen Sinne. Aus der Zerstörung des Tempels erwuchs der christliche Kult, der jedoch nur vorläufig ist. Wir leben in einer Zeit zwischen „schon“ und „noch nicht“ und warten auf die Vollendung, bis Gott alles in allem ist. In dieser Zeitspanne wird das Kreuzesopfer Jesu Christi, das einmal vor 2000 Jahren vollzogen wurde, auf dem Altar in jeder Eucharistiefeier vergegenwärtigt. Das ist möglich durch das Raum- und Zeit überschreitende Ereignis der Auferstehung Christi.

Es wurde gezeigt, dass Haltungen und Gebärden sowohl Ausdruck des Wesens der Liturgie als auch Teil der tätigen Teilnahme sind. Die Orantenhaltung zählt zu den ältesten Haltungen, die sowohl Priestern als auch Laien gemeinsam ist. *Proskynese* und *Prostratio* sind Ausdruck der Anbetung, Knien ein Akt der Demut. Das Stehen ist Zeichen des Sieges über das Böse und findet sich vor allem in den Ostkirchen als vorwiegende Haltung.

Es wurde nachgewiesen, dass Stille kein passives, sondern ein aktives Element der tätigen Teilnahme ist. Es gibt mehrere Formen von Stille, die entsprechend erklärt worden sind. Sprechen strukturiert wesentlich die Liturgie im Sinne von Wort und Antwort.

Joseph Ratzinger legt großen Wert auf Kirchenmusik bzw. Gesang in der Liturgiefeier, denn sie unterstreichen deren Festcharakter. Es wurde die Frage gestellt, wann bei der Heiligen Messe gesungen bzw. wann Stille eingehalten wird. Dabei hat sich gezeigt: Kyrie, Gloria, Halleluja, Psalmen, Akklamationen, Benedictus – Sanctus werden gesungen. Auch während der stillen Begleitgebete darf der Chor singen, aber nicht während der Einsetzungsworte „Das ist mein Leib“, „das ist mein Blut“.

⁵⁴⁶ Vgl. RATZINGER, Geist der Liturgie, 34-37 [= JRGS 11, 52-56].

Die Abhandlung der Gewänder stellt den Abschluss des ersten Teils dar. Sie stehen für die Schönheit der Liturgie. Eine Gegenüberstellung von AEM und GORM hat geringe Veränderungen mit unterschiedlichen Akzentuierungen nachgewiesen.

Zur Forschungsfrage kann folgendes für den ersten Teil ausgesagt werden: In der grundlegenden Form, Methode und Gestalt der Theologie Ratzingers hat sich nichts Wesentliches geändert. Auch was das Wesen der Liturgie angeht, hat Ratzinger immer dieselbe Position eingenommen. Was sich geändert hat, ist die situationsbezogene Theologie entsprechend der Kontexte.⁵⁴⁷ Bis zum Zweiten Vatikanum galt Ratzinger als reformprogressiver Theologe, doch als er die nachkonziliären Auswirkungen im Gottesdienst sah, hat er sich äußerlich betrachtet zu einem reformkonservativen Theologen entwickelt. Hans Küng jedoch verweist auf ungenannte Studenten aus gemeinsamen Tübinger Zeiten, die der Meinung seien,⁵⁴⁸ „daß es schon damals einen »liberalen« Ratzinger gar nicht gegeben hat.“⁵⁴⁹

Hat Ratzinger am Zweiten Vatikanum die Diskussion um die Zelebrationsrichtung noch als „Übersteigerung und Einseitigkeit, ärgerlich und unangemessen“ bezeichnet, äußert er sich am Bamberger Katholikentag 1967 erstmals kritisch über die konziliare Veränderung, v.a. zur Vorstellung der Eucharistie – Feiernden als geschlossene Gruppe. Ratzinger wünscht sich zwar eine Rückkehr zur Eucharistiefeier *versus orientem*, aber nicht zwingend, da das Schädlichste für die Liturgie das „Machen“ sei. Da die Erneuerung der Kirche nur im Regress auf die Ursprünge geschehen kann, betont er immer die Wichtigkeit liturgischer Bildung in Form von Katechesen.

Den zweiten Teil eröffnet die Frage, ob das Letzte Abendmahl ein Paschamahl war oder ein einfaches Abendessen. Es gibt einerseits die Position der Synoptiker andererseits die Sicht des Johannes. Ratzinger meint, dass das Letzte Abendmahl ein Abendessen war, das den rituellen Vorgaben der Juden nicht entsprach. Die alten Riten konnten nicht mehr begangen werden, da Jesus bereits gestorben war. Das Wesentliche des Letzten Mahles in der gesamten Überlieferung ist nicht das alte Pascha, sondern das Hinzugehen auf ein neues Pascha, das

⁵⁴⁷ Vgl. VERWEYEN, Wende, 401f.

⁵⁴⁸ Vgl. CONRAD, Liturgie und Eucharistie, S.30. URL: <https://www.zhb-flensburg.de/fileadmin/content/spezial-einrichtungen/zhb/dokumente/dissertationen/conrad/dissertation-sven-leo-conrad-.pdf> [Abruf: 19. September 2018].

⁵⁴⁹ Hans Küng, Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen, München 2007, 167.

wahrlich sein Pascha war. Im Rückblick erkennt man den Zusammenhang von Tod und Auferstehung. Durch Jesu Hingabe hat das alte Pascha einen neuen, vollen Sinn bekommen.

Im Anschluss wurde die Frage behandelt, ob die Gestalt der Eucharistie ein Mahl oder ein Opfer ist. Dabei wurde nachgewiesen, dass der junge Ratzinger nie den Opfercharakter geleugnet hat. Opfercharakter und Mahlcharakter ergänzen einander.

Zentrum der Eucharistiefeier ist für den jungen Ratzinger zweifelslos der in der Mitte stehende Altar, an dem Christus im Zeichen des Mahles seinen Leib hingibt. Die Stellung des Altars wurde durch Verdienst der liturgischen Bewegung geändert. Der einstig prunkvolle Hochaltar ist zurückgetreten und vom sogenannten Volksaltar vielerorts ersetzt worden. Ratzinger definiert ihn als Tisch, auf dem die Gemeinde das Letzte Abendmahl Christi, das Gedächtnis des Kreuzesopfers feiert, der Tisch also, den Gott uns gedeckt hat in dieser Welt, um uns zu seinen „Tischgenossen“ zu machen. Als Gottesvolk erfährt die Kirche ihre eigentliche Verwirklichung im Herrenmahl. Diese Tischgemeinschaft Gottes bezeichnet Ratzinger als Netz von Kommunionen, das den Erdkreis umschließt. Von dieser anthropologischen Sicht nimmt Ratzinger später Abstand.⁵⁵⁰ Nachdem er sich mit Schillebeeckx Werk und dem Gedächtnis-, und Opfercharakter Jesu eingehend beschäftigt hat, vertritt Ratzinger ab 1967 eine andere Position. Er zieht den Opfercharakter dem Mahlcharakter als Grundgestalt der Eucharistie vor und betont somit die vertikale Dimension (= Beziehung Gott – Mensch), wobei Ratzinger immer darauf hinweist, dass sowohl Opfercharakter als auch Mahlcharakter zusammengehören und sich nicht gegeneinander richten.

In Auseinandersetzung mit der Ökumene entwickelt Ratzinger „seinen“ Transsubstantiationsbegriff. Er kritisiert Calvins Theologie der Himmelfahrt und konstatiert, dass Calvin einem „statisch gewordenen Eucharistieverständnis“ „ein radikalisiert dynamisches Verständnis“ entgegensetze, wobei nur im Vollzug des Sakramentes ein Emporziehen geschehe. Nach Ratzinger bindet sich Gott jedoch nicht statisch an einen Ort aufgrund seiner Unverfügbarkeit. Gegen das *in usu* Luthers sagt Ratzinger, dass es eines Wunders bedürfe, die Transsubstantiation rückgängig zu machen. Er kritisiert die Konsubstantiationslehre und hält fest, dass ein Nebeneinander zweier Substanzen problematisch wäre. Zur Ubiquitätslehre meint Ratzinger, dass Jesus sein Du gewährt, wo und wann er will, vornehmlich in der Eucharistie. Wichtig sei die personale Dimension Christi in

⁵⁵⁰ VERWEYEN, Wende, 402f.

der Transsubstantiation. Durch Jesu Hingabe und Sterben am Kreuz für die Sünden der Menschheit, wird aus der „Brotsubstanz“, auf die er im Abendmahlssaal hinweist, eine „Substanz“, die reine Relation ist. Wie Oster richtig anmerkt, hat Ratzinger die personale Dimension des Empfängers außer Acht gelassen. Das ist ein entscheidender Aspekt, über den in Zukunft noch nachgedacht werden soll.

Den Abschluss der Diplomarbeit bildet das Motu proprio 2007 und damit die allgemeine Erlaubnis des *usus antiquior* der Römischen Messe als *forma extraordinaria* neben der *forma ordinaria*. Grund dafür sei das Wahren des liturgischen Friedens und nicht nur ein Entgegenkommen der Piusbruderschaft gewesen. Darüber hinaus war es ein persönliches Anliegen Benedikts XVI., der als junger Theologe über die Einführung der „neuen“ Messe entsetzt gewesen war. Die Reform der Reform besteht darin, in Fehlentwicklungen korrigierend einzugreifen und den Bruch durch die Einheit der Liturgiegeschichte und liturgische Bildung zu überwinden. Seine Intention ist ein einziger römischer Ritus in Zukunft, der auf Latein oder in der Landessprache gefeiert wird, aber vollständig in der Tradition des überlieferten Ritus. Dies ist Ratzinger teilweise gelungen, braucht die Umsetzung in die Praxis ja mehrere Generationen. Den Grundstein haben vor ihm und mit ihm Johannes Paul II. gelegt.

4. Abkürzungsverzeichnis⁵⁵¹

AAS	Acta Apostolicae Sedis, Rom 1909 ff.
ABG	Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, Leipzig 1953ff.
AEM	Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch, in: Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, Teil 1, Das Meßbuch deutsch, für alle Tage des Jahres außer der Karwoche, hrsg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen – Brixen und Lüttich (Messbuch 1), Einsiedeln u. a. 1975.
ALW	Archiv für Liturgiewissenschaft, Fribourg 1921 ff.
BBB	Bonner Biblische Beiträge, Bonn 1974ff.
BR	Biblical Research, Michigan 1892 ff.
BZ	Biblische Zeitschrift, Tübingen, 1903 ff.
Const.Ap.	Constitutio Apostolica / Apostolische Konstitutionen
DEL	RENNINGS, Heinrich (Hg.) unter Mitarb. von KLÖCKENER, Martin, Dokumente zur Erneuerung der Liturgie Bd. 1. Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973, Kevelaer 2002. Bd. 3. Dokumente des Apostolischen Stuhls 1984–1994, Freiburg 2001.
DH	DENZINGER, Heinrich, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Latein–Deutsch (übertr. u. hrsg. v. HÜNERMANN Peter) Freiburg i. B. ⁴⁰ 2005.
FC	Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus dem Altertum und Mittelalter Freiburg i. B. 1990 ff.
FKTh	Forum Katholische Theologie, St. Pölten 1985ff.
IKZ	Internationale kirchliche Zeitschrift: neue Folge der Revue internationale de théologie
IKaZ	Internationale katholische Zeitschrift «Communio», Ostfildern 1972ff.

⁵⁵¹ Nach SCHWERTNER, Siegfried, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin 1974.

GORM	Grundordnung des Römischen Messbuchs 2002 [die nachgestellten Zahlen entsprechen der Artikelnummer]
HThK.NT	Joachim GNILKA – Lorenz OBERLINNER (Hgg.), Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament [Sonderausgabe], Freiburg 2000.
JRGS	Joseph RATZINGER, Gesammelte Werke Bd.1, 6, 7, Bd. 11
KLK	Katholisches Leben und Kämpfen ab 1925/26, 1967ff.: Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Münster 1927ff.
LG	<i>Lumen Gentium</i> , Die dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche, 21. November 1964.
MThZ	Münchener Theologische Zeitschrift, München 1950 ff.
MB	Das Meßbuch deutsch, für alle Tage des Jahres außer der Karwoche, hrsg. im Auftrag der BISCHOFSKONFERENZEN DEUTSCHLANDS, ÖSTERREICHS UND DER SCHWEIZ SOWIE DER BISCHÖFE VON LUXEMBURG, BOZEN-BRIXEN UND LÜTTICH (Messbuch 1), Freiburg 1975.
QD	Quaestiones disputatae, Freiburg 1958 ff.
RGST	Religionsgeschichtliche Studien und Texte, Münster 1906ff.
RS	Ratzinger Studien, Reihe des Ratzinger Instituts, Regensburg
SC	<i>Sacrosanctum Concilium</i> , Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Heilige Liturgie, 4. Dezember 1963.
SF	Studia Friburgensia, nouvelle série, Freiburg /Schweiz 1968ff.
Testamentum DNJC	Testamentum Domini Nostri Iesu Christi
ThZ	Theologische Zeitschrift, Basel 1945 ff.
ThJB	Theologisches Jahrbuch, Leipzig 1893ff.
ThQ	Theologische Quartalschrift, Tübingen 1819 ff.
ThPQ	Theologisch-praktischen Quartalschrift, Linz 1848 ff.

ThR	Theologische Rundschau, Tübingen 1897ff.
TRE	KRAUSE, Gerhard – MÜLLER, Gerhard (Hgg.), Theologische Realenzyklopädie, Berlin 1974 ff.
TThZ	Trier Theologische Zeitschrift, Trier 1891ff.
UVK	Una Voce Korrespondenz, Dietenheim – Regglisweiler 1970 ff.
VApS	Verlautbarungen des Apostolischen Stuhl, Bonn 1976. Die nachgestellten Zahlen entsprechen der Artikelnummer
VIEG	Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz 1950ff.
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Tübingen 1801 ff.
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart 1877ff.
ZKTh	Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen 1801 ff.

5. Bibliografie

5.1. Primärliteratur

RATZINGER, Joseph, Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart, Freiburg 2007.

RATZINGER, Joseph, Aus meinem Leben: Erinnerungen (1927-1977), Stuttgart 1998.

RATZINGER, Joseph, Gesammelte Schriften (Bd. 1): Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, Freiburg 2017.

RATZINGER, Joseph, Gesammelte Schriften (Bd. 6/1): Jesus von Nazareth. Beiträge zur Christologie, Freiburg 2013.

RATZINGER, Joseph, Gesammelte Schriften (Bd. 7/1): Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils: Formulierung – Vermittlung – Deutung, Freiburg 2012.

RATZINGER, Joseph, Gesammelte Schriften (Bd. 7/2): Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Formulierung - Vermittlung – Deutung, Freiburg 2012.

RATZINGER, Joseph, Gesammelte Schriften (Bd. 11): Theologie der Liturgie: Die sakramentale Begründung christlicher Existenz, Freiburg 2008.

RATZINGER, Joseph, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre, in: SEPPELT, Franz Xaver – PASCHER, Joseph (Hgg.), Münchener Theologische Studien Bd. 7, München 1954.

RATZINGER, Joseph, Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts, in: Klerusblatt 40 (1960) 208-211.

RATZINGER, Joseph, Christozentrik in der Verkündigung, in: TThZ 70 (1961) 1-14.

RATZINGER, Joseph, Was ist Freiheit des Glaubens?, Silvesterpredigt 1979, in: DERS., Zeitfragen und christlicher Glaube. Acht Predigten aus den Münchener Jahren, Würzburg 1982, 7-27.

RATZINGER, Joseph, Der Katholizismus nach dem Konzil – Katholische Sicht, in: ZENTRAALKOMITEE DER DEUTSCHEN KATHOLIKEN (Hgg.) Auf Dein Wort hin, 81. Deutscher Katholikentag vom 13. Juli bis 17. Juli in Bamberg, Paderborn 1966, 245-264.

RATZINGER, Joseph, Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils, Köln 1964.

RATZINGER, Joseph, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982.

RATZINGER, Joseph, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969.

RATZINGER, Joseph, Theologie der Liturgie. Die Definition der Liturgie im II. Vaticanum, in: FKTh 18 (2002) 1-13.

RATZINGER, Joseph, Eucharistie – Communio – Solidarität: Christus gegenwärtig und wirksam im Sakrament, in: DERS. Unterwegs zu Jesus Christus, Augsburg 2003, 109-130.

RATZINGER, Joseph, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis, München 1971.

RATZINGER, Joseph, Ein neues Lied für den Herrn, Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart, Freiburg 2007.

RATZINGER, Joseph, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie, in: ThQ 147 (1967) 129-158.

RATZINGER, Joseph, Theologie und Kirche, IKaZ 15 (1986) 515-533.

RATZINGER, Joseph, Jesus von Nazareth, Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg 2010.

RATZINGER, Joseph, Unterwegs zu Jesus Christus, Augsburg 2003.

RATZINGER, Joseph, 40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie, in: Liturgisches Jahrbuch 53 (2003) 209-221.

RATZINGER, Joseph, Eucharistie – Mitte der Kirche. Vier Predigten von Joseph Kardinal Ratzinger, München 1978.

RATZINGER, Joseph, Gott ist uns nah: Eucharistie Mitte des Lebens, Augsburg 2001.

RATZINGER, Joseph, Rezension zu Edward Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz, in: ThQ 147 (1967) 493-496.

RATZINGER, Joseph, Ist die Eucharistie ein Opfer?, in: ThJB (1969) 315-323.

RATZINGER, Joseph, Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes, Einsiedeln ³1993.

RATZINGER, Joseph, Das gottesdienstliche Leben 15 Jahre nach dem Konzil. Predigt bei einer Bischofskonferenz in Fulda, in: DERS. Das Fest des Glaubens, Einsiedeln, ³1993, 127-132.

RATZINGER, Joseph, Der Geist der Liturgie: Eine Einführung, Freiburg 2013.

RATZINGER, Joseph, Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio, Augsburg 2002.

5.2. Sekundärliteratur

AUF DER MAUR, Hansjörg, Feier im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr (GdK 5), Regensburg 1983.

BERGER, Rupert, Liturgische Gewänder und Insignien, in: MEYER, Hans Bernhard – AUF DER MAUR, Hansjörg (Hgg.), Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen (GdK 3), Regensburg ²1990, 312-345.

BERGER, Rupert, Pastoralliturgisches Handlexikon, Freiburg ³2005.

BIERITZ, Karl-Heinrich, Liturgik, Berlin 2004.

BOUYER, Louis, Liturgie und Architektur, Freiburg 1993 (= dt. Übersetzung von: Liturgy and Architecture, Notre Dame, Indiana 1967).

BUX, Nicola, La riforma di Benedetto XVI, Roma 2008.

CASEL, Odo, Das christliche Opfermysterium, Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebetes, Graz 1968.

DENZINGER, Heinrich – HÜNERMANN, Peter (Hgg.), Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum/ Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg – Basel – Wien ⁴⁰2005.

Die Bibel, Einheitsübersetzung der gesamten Schrift. Gesamtausgabe. Im Auftrag der DEUTSCHEN, ÖSTERREICHISCHEN SCHWEIZER BISCHOFSKONFERENZEN, DES ERZBISCHOF VON LUXENBURG, VADUZ, STRAßBURG, BOZEN UND BRIKEN, LÜTTICH. Vollständige und überarbeitete Ausgabe, Stuttgart 2016.

EMMINGHAUS, Johannes, Der gottesdienstliche Raum und seine Ausstattung, in: MEYER, Hans Bernhard – AUF DER MAUR, Hansjörg (Hgg.) Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen (GdK3), Regensburg ²1990, 353-409.

FEULNER, Hans – Jürgen, Die Einheit der Liturgie in der Vielfalt der Riten und Formen. Zwei Entwicklungen aus der jüngeren Vergangenheit, in: TÜCK, Jan – Heiner (Hg.), Erinnerungen an die Zukunft, Freiburg 2012, 165-197.

FEULNER, Hans – Jürgen, „Transsubstantiation“ Die Wesensverwandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi, in: Wolfgang SLAPANSKY (Hg.), Das Wunder Wein. „Kult – Fest – Ritual“, Salzburg – St. Pölten 2009, 27-39.

GEFFROY, Christophe, Benoit XVI. et » la paix liturgique «, Paris 2008.

GREGUR, Josip, Fleischwerdung des Wortes – Wortwerdung des Fleisches, Liturgie als *logike latreia* bei Joseph Ratzinger, in: VORDERHOLZER, Rudolf, Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien Bd. 1), Regensburg 2009, 46-90.

HARNONCOURT, Philipp, Gesang und Musik im Gottesdienst, in: SCHÜTZENEICHEL, Harald (Hg.), Die Messe. Ein kirchenmusikalisches Handbuch, Düsseldorf 1991, 9-25.

HAUNERLAND, Winfried, Mehr als Brot und Wein theologische Kontexte der Eucharistie, Würzburg 2005.

HEIM, Maximilian – Pech, Justinus C. (Hgg.), Zur Mitte der Theologie im Werk von Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI. (Ratzinger Studien Bd. 6), Freiburg 2013.

HEININGER, Bernhard, Das Letzte Mahl Jesu, in: HAUNERLAND, Winfried (Hg.), Mehr als Brot und Wein. Theologische Kontexte der Eucharistie, Würzburg 2005, 10-49.

HEINZ, Andreas, Schweigen-Stille, in: Wort und Musik im Gottesdienst, in: MEYER, Hans Bernhard – AUF DER MAUR, Hansjörg (Hgg.), Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen (GdK 3), Regensburg 1990, 240-243.

ISERLOH, Erwin, Innerkirchliche Bewegungen und ihre Spiritualität. Die Liturgische Bewegung, in: Handbuch der Geschichte Bd. 7, hrsg. v. JEDIN, Hubert – REPGEN, Konrad, Freiburg 1979, 303-308.

JAUBERT, Annie, La date de la dernière Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne, Paris 1957.

GARIJO – GUEMBE, Miguel Maria – ROHLS, Jan – WENZ, Gunther (Hgg.), Mahl des Herrn. Ökumenische Studien, Frankfurt am Main 1988.

GASSMANN, Michael, Die Schönheit, der Geist und die Sinne, in: TÜCK, Jan – Heiner, Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI., Freiburg 2013, 464-474.

GERHARDS, Albert, Die Liturgie im Denken und Handeln Papst Benedikts XVI, in: TÜCK, Jan – Heiner (Hg.), Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI., Freiburg 2013, 431- 445.

GERHARDS, Albert, Vom Jüdischen zum Christlichen Gotteshaus?, in: VORDERHOLZER, Rudolf, Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien Bd. 1), Regensburg 2009, 111-138.

GERHARDS, Albert, „Blickt nach Osten!“ Die Ausrichtung von Priester und Gemeinde bei der Eucharistie – eine kritische Reflexion nachkonziliärer Liturgiereform vor dem Hintergrund der Geschichte des Kirchenbaus, in: KLÖCKENER, Martin – JOIN-LAMBERT, Arnaud (Hgg.), Liturgia et Unitas. Liturgiewissenschaftliche und ökumenische Studien zur Eucharistie und zum gottesdienstlichen Leben in der Schweiz, Freiburg/Schweiz 2001, 197-217.

GERHARDS, Albert, Gegenüber und Miteinander: Systematische Betrachtungen. Wort und Sakrament – Zur Bipolarität von Liturgie und Kirchenraum, in: DERS. (Hgg.) Bild-Raum-Feier, Studien zu Kirche und Kunst Bd 2., Regensburg 2013, 11-26.

GERHARDS, Albert, Versuch eines Resümees, in DERS., Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikt XVI. zur Liturgie (Theologie kontrovers), Freiburg 2008.

GERKEN, Alexander, Theologie der Eucharistie, München 1973.

GESE, Hartmut, Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge (Beiträge zur evangelischen Theologie Bd. 78), München 1977.

GUARDINI, Romano, Von heiligen Zeichen, Kevelaer 1966.

HABERMAS, Jürgen, Exkurs: Tendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, in: DERS., Texte und Kontexte, Frankfurt 1992, 127-156.

HASTETTER, Michaela, Liturgie – Brücke zum Mysterium, Grundlinien des Liturgieverständnisses Benedikts XVI., in: DERS. (Hgg.) Symphonie des Glaubens. Junge Münchner Theologen im Dialog mit Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., St. Ottilien 2007, 131-150.

HINTZEN, Georg, Die neuere Diskussion über die eucharistische Wandlung. Darstellung, kritische Würdigung, Weiterführung (Disputationes Theologicae Bd. 4), Frankfurt 1976.

HOPING, Helmut, Mein Leib für euch gegeben, Freiburg 2015.

HOPING, Helmut, Kreuz und Altar. Die Gegenwart des Opfers Christi in der Eucharistie, Augsburg 2010.

HOPING, Helmut „Für die vielen“. Der Sinn des Kelchwortes der römischen Messe, in: Magnus STRIET (Hg.), Gestorben für wen? Zur Diskussion um das „pro multis“ (Theologie kontrovers), Freiburg 2007, 65-79.

HOPING, Helmut, Christologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger/ Benedikt XVI, in: HEIM, Maximilian – PECH, Justinus (Hgg.), Zur Mitte der Theologie bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. (Ratzinger Studien Bd. 6), Regensburg 2013, 109-121.

HOPING, Helmut, Kult und Reflexion. Joseph Ratzinger als Liturgietheologe, in: VORDERHOLZER, Rudolf (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien Bd. 1), Regensburg 2009, 12-25.

HOPING, Helmut, Gottesdienst in lebendiger Tradition. Das liturgische Erbe Benedikts XVI., in: TÜCK, Jan – Heiner (Hg.), Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI., Freiburg 2013, 416-430.

HUBER, Werner, Das Denken Joseph Ratzingers, Paderborn 2017.

ISERLOH, Erwin, Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck. Ein Beitrag zur vortridentinischen Kontroverstheologie über das Messopfer (RGST 73/74), Münster 1950.

ISERLOH, Erwin, Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther (KLK 10), Münster 1952.

ISERLOH, Erwin, Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelms von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation (VIEG 8), Wiesbaden 1956.

ISERLOH, Erwin – MEINHOLD, Peter, Abendmahl und Opfer, Stuttgart 1960.

JANKOWIAK, Grzegorz, Volk Gottes vom Leib Christi her. Das eucharistische Kirchenbild von Joseph Ratzinger in der Perspektive der Ekklesiologie des 20. Jahrhunderts (Bamberger Studien 28), Frankfurt am Main 2005.

JEGGLE-MERZ, Birgit, Liturgie im Umbruch, Geschichtsbilder und ihre Sinndeutung an Beispielen aus der Moderne, in: GERHARDS, Albert – KRANEMANN, Benedikt (Hgg.), Dynamik und Diversität des Gottesdienstes: Liturgiegeschichte in neuem Licht (QD 289), Freiburg 2018, 314-341.

JEREMIAS, Joachim, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen ³1960.

JUNGMANN Josef Andreas, Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, Bd. 1, Freiburg ⁵1962.

KACZYNSKI, Reiner (Hg.), Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae [EDIL] Bd. 1, Rom 1997.

KASPER, Peter Paul, Geheiligte Zeichen. Elemente des christlichen Gottesdienstes, Freiburg 1986.

KASPER, Walter u. a. (Hgg.), Lexikon für Theologie und Kirche. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, Freiburg – Basel – Wien 2006.

KELLER, Erwin, Eucharistie und Parusie. Liturgie- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zur eschatologischen Dimension der Eucharistie anhand ausgewählter Zeugnisse aus frühchristlicher und patristischer Zeit (SF n. F. 70), Freiburg/ Schweiz 1989.

KERTELGE, Karl, Das Abendmahl Jesu im Markusevangelium, in: Josef ZMIJEWSKI – Ernst NELLESSEN (Hgg.) Begegnung mit dem Wort. Festschrift für Heinrich Zimmermann, Bonner Biblische Beiträge (BBB 53), Bonn 1980, 67-80.

KLAUK, Hans-Josef, Herrenmahl und hellenistischer Kult, Münster ²1986.

KOCH, Kurt, Summorum pontificum als Weg innerkatholischer Verständigung und als ökumenische Brücke, in: GRAULICH, Markus (Hg.) Zehn Jahre Summorum Pontificum. Versöhnung mit der Vergangenheit - Weg in die Zukunft, Regensburg 2017, 55-86.

KOCH, Kurt, Eucharistie. Herz des christlichen Glaubens, Freiburg/Schweiz 2005.

KOLLMANN, Bernd, Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier, Göttingen 1990.

KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG (Hg.), Der Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der römischen Liturgie. *Liturgiam authenticam*. Fünfte Instruktion „Zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Heilige Liturgie“

(zu Art. 36 der Konstitution). Lateinisch – Deutsch (28. März 2001), hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 154), Bonn 2001.

KRETSCHMAR, Georg, Abendmahl II, in: TRE 1, (1977), 48-50.

KUNZLER, Michael, Ergänzungen aus dem christlichen Osten. Eine Wortmeldung zum Vortrag von Helmut Hoping: Der Zusammenhang von Liturgie und Christologie bei Joseph Ratzinger, in: HEIM, Michael – PECH, Justinus (Hgg.), Zur Mitte der Theologie von Joseph Ratzinger/ Benedikt XVI. (Ratzinger-Studien 6), Regensburg 2013, 122-140.

KÜNG, Hans, Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen, München/Zürich 2007.

LANG, Uwe Michael, *Conversi ad dominum*. Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung, Freiburg 2003.

MEIER, John P., *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, Bd.1: The Roots of the Problem and the Person, New York 1991.

MEYER, Hans Bernhard, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral* (GdK 4), Regensburg 1989.

MERKLEIN, Helmut, Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstraditionen, in: DERS., *Studien zu Jesus und Paulus* (WUNT 43), Tübingen 1987, 157-180.

MESSNER, Reinhard, Gebetsrichtung, Altar und die exzentrische Mitte der Gemeinde, in: Albert GERHARDS (Hg.), *Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie*, Regensburg 2003, 27-26.

MESSNER, Rudolf, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Paderborn ²2009.

Brief des Bischofs von Aachen, Heinrich MUSSINGHOF, an die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Bistums Aachen vom 7. Juni 2007, in: Albert GERHARDS (Hg.), *Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie*, Freiburg 2008, 36-49.

NICHOLS, Aidan, *The Thought of Pope Benedict XVI. An Introduction to the Theology of Joseph Ratzinger*, London 2007.

OSTER, Stefan, *Person und Transsubstantiation, Mensch–Sein, Kirche–Sein und Eucharistie – Eine ontologische Zusammenschau*, Freiburg 2010.

OSTER, Stefan, „... anwesend auf personale Weise“. Joseph Ratzinger und die Lehre von der Transsubstantiation, in: Rudolf VORDERHOLZER (Hg.), *Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger* (Ratzinger Studien Bd. 1), Regensburg 2009, 205-232.

OSTER, Stefan, *Mit-Mensch-Sein. Phänomenologie und Ontologie der Gabe bei Ferdinand Ulrich*, Freiburg/München 2004.

PASCHER, Joseph, *Eucharistia. Gestalt und Vollzug*, Münster 1947.

PESCH, Rudolf, *Das Markusevangelium Bd. 2* (HThK.NT), Wien - Freiburg ⁴1984.

PUZA, Verena, *Die Eucharistie als liminales Ritual*, Berlin 2013.

RENNINGS, Heinrich (Hg.) unter Mitarb. von KLÖCKENER, Martin, *Dokumente zur Erneuerung der Liturgie [DEL]* Bd. 1. *Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973*, Kevelaer 2002.

ROLOFF, Jürgen, *Der Gottesdienst im Urchristentum*, in: Christoph SCHMIDT-LAUBER – Michael MEYER-BLANK – Karl-Heinrich BIERITZ (Hgg.), *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*, Göttingen ³2003.

ROUWHORST, Gerard, *Didache 9-10: A Litmus Test for the Research on Early Christian Eucharist*, in: Hubertus Waltherus Maria VAN DE SANDT (ed.), *Matthew and the Didache: Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?*, Assen 2005, 143-156.

SCHILLEBEECKX, Edward, *Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz*, Ostfildern, 1967.

SCHNEIDER, Michael, *Zur Erneuerung der Liturgie nach dem II. Vatikanum*, in: Rudolf VORDERHOLZER (Hg.), *Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger*, 139-170.

SEEWALD, Peter, Benedikt XVI. Ein Portrait aus der Nähe, Kevelaer ⁴2006.

SEQUEIRA, Ronald, Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung. Die Bewegung als liturgische Ausdruckform, in: MEYER, Hans Bernhard – AUF DER MAUR, Hansjörg (Hgg.), Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen (GdK 3), 7-41.

SLENCZKA, Notger, Realpräsenz und Ontologie. Untersuchung der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre, Göttingen 1993.

TE VELDE, Johan, Bidden naar het oosten. Gebetsrichting in spiritualiteit en liturgie, Nijmegen (Valkhof) 2010.

THEISSEN, Gerd – MERZ, Annette, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 1989.

THEOBALD, Michael, Leib und Blut Christi. Erwägungen zu Herkunft, Funktion und Bedeutung des sogenannten „Einsetzungsbericht“, in: Martin EBNER (Hg.), Herrenmahl und Gruppenidentität (QD 221), Freiburg 2007, 121-165.

THURNER, Martin, Haus Gottes und Heilsgeschichte. Die theologischen Anfänge von Papst Benedikt XVI., in: MThZ 56 (2005) 505-509.

TRENNERT – HELWIG, Mathias, Die Urkraft des Kosmos, Freiburg 1993.

TÜCK, Jan – Heiner, Viele für alle, in: DERS. (Hg.), Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikt XVI., Freiburg 2013, 446-463.

TÜCK, Jan – Heiner (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg 2012.

VAN DE POL, Wilhelm Hendrik, Das reformatorische Christentum in phänomenologischer Betrachtung, Einsiedeln 1956.

VERWEYEN, Hansjürgen, Liturgie in den frühen Schriften Joseph Ratzingers, in: HOPING, Helmut (Hgg.) Ein hörendes Herz. Hinführung zur Theologie und Spiritualität von Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. (Ratzinger Studien Bd. 5), Regensburg 2012.

VERWEYEN, Hansjürgen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt ²2010.

VERWEYEN, Hansjürgen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Ein Leben in der Kontinuität von Denken und Glauben, in: TÜCK, Jan – Heiner (Hg.), Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikt XVI., Freiburg 2013, 507-523.

VORDERHOLZER, Rudolf (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien Bd.1), Freiburg 2009.

WALLRAFF, Martin, Christus versus sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike, Münster 2001.

WETTER, Friedrich, Die eucharistische Gegenwart des Herrn, in: DERS. – Hermann VOLK (Hgg.) Geheimnis des Glaubens. Gegenwart des Herrn und eucharistische Frömmigkeit, Mainz 1968, 9-35.

WIEDENHOFER, Siegfried, Die Theologie Joseph Ratzingers/Benedikt XVI. Ein Blick auf das Ganze (Ratzinger Studien Bd. 10), Regensburg 2016.

5.3. Kirchliche Dokumente

BENEDIKT XVI., Enzyklika *Deus caritas est* (25. Dezember 2005), hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSSKONFERENZ (VApS 171), Bonn 2005.

BENEDIKT XVI., Apostolisches Schreiben *Summorum Pontificum*. Brief des Heiligen Vaters an die Bischöfe anlässlich der Publikation (7. Juli 2007), hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSSKONFERENZ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 178), Bonn 2007.

BENEDIKT XVI., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Sacramentum Caritatis* Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, den Klerus, die Personen gottgeweihten Lebens und an die christ-gläubigen Laien über die Eucharistie, Quelle und Höhepunkt von Leben und Sendung der Kirche, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSSKONFERENZ (VApS 177), Bonn 2007.

JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* (17. April 2003). hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSSKONFERENZ (VApS 159), Bonn 2003.

JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben „*Ecclesia Dei*“ in Form eines Motu proprio (2. Juli 1988), in: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie, Bd. 3: Dokumente des Apostolischen Stuhls 1984-1994, hg. v. Heinrich RENNINGS unter Mitarbeit von Martin KLÖCKENER, Freiburg 2001, Nr. 6252.

PAUL VI., Enzyklika „*Mysterium fidei*“ (3. September 1965), in: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie, Bd. 1: Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973, hg. v. Heinrich RENNINGS unter Mitarbeit von Martin KLÖCKENER, Kevelaer 1983, Nr. 11, Nr. 47.

PAUL VI., Apostolische Konstitution *Missale Romanum* Einführung des gemäß Beschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils erneuerten Römischen Messbuches (3. April 1969), Nr. 1373.

KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG, Instruktion *Inter oecumenici*, (26. September 1964), in: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie, Bd. 1: Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973, hg. v. Heinrich RENNINGS unter Mitarbeit von Martin KLÖCKENER, Kevelaer 1983, Nr. 91.

KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG, Instruktion *Musicam sacram.* über die Musik in der Liturgie, (5. März 1967), in: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie, Bd. 1: Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973, hg. v. Heinrich RENNINGS unter Mitarbeit von Martin KLÖCKENER, Kevelaer 1983, Nr. 15-16.

KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG, Instruktion *Redemptionis Sacramentum* (25. März 2004), hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSSKONFERENZ, (VApS 164), Bonn ⁵2013.

KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG, Der Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie *Liturgiam authenticam*, 28. März 2001 (VApS 154), Bonn 2001.

Brief des Heiligen Vaters Papst BENEDIKT XVI. an die Bischöfe anlässlich der Publikation des Apostolischen Schreibens Motu proprio *Data Summorum Pontificum* über die Römische Liturgie in ihrer Gestalt vor der 1970 durchgeführten Reform [URL: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/letters/2007/documents/hf_ben-xvi_let_20070707_lettera-vescovi.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/letters/2007/documents/hf_ben-xvi_let_20070707_lettera-vescovi.html) [Abruf: 19. August 2018].

5.4. Liturgische Quellen

MISSALE ROMANUM, ex decreto sacrosancti oecumenici concilii vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, editio typica, 1970.

Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Teil 1. Das Messbuch deutsch für alle Tage des Jahres, hg. im Auftrag der BISCHOFSSKONFERENZEN DEUTSCHLANDS, ÖSTERREICHS und der SCHWEIZ sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen und Brixen, Freiburg 1975.

SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSSKONFERENZ (Hg.), *Missale Romanum. Editio Typica Tertia 2002*. Grundordnung des Römischen Messbuchs. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (Arbeitshilfen 215), Bonn 2007.

5.5. Zeitschriften und Rundbriefe

CONRAD, Sven Leo, Rundbrief Pro Missa Tridentina Nr. 32, Dezember 2006.

GALADZA, Daniel, Logikē latreia (Romans 12:1) as a Definition of Liturgy, in: Logos: A Journal of Eastern Christian Studies 52, 1-2 (2011) 109-124.

GERHARDS, Albert, Versus orientem – versus populum. Zum gegenwärtigen Diskussionsstand einer alten Streitfrage, in: ThR 98 (2002) 15-22.

FIEDLER, Peter, Probleme der Abendmahlsforschung, in: ALW 24 (1982) 190-223.

FULLER, Reginald H., The Double Origin of the Eucharist, in: Biblical Research 8 (1963) 60-72.

HEID, Stephan, Gebetshaltung und Ostung in frühchristlicher Zeit, in: Rivista di Archeologia Cristiana 82 (2006) 347-404.

JAIME, Lara, Versus Populum Revisited, in: Worship 68 (1994) 210-221.

JAUBERT, Annie, La date de la dernière Cène, in: Revue de l'histoire des religions 146 (1954) 140-173.

KASCHEWSKY, Rudolf, Eine wichtige Veröffentlichung zur Zelebration versus populum, in: UVK 30 (2000) 310-311.

KRASCHL, Dominikus, Artefakte, Substanzen und Transsubstantiation. Ein Klärungsversuch, in: ZKTh 134 (2012) 181-201.

LAARMANN, Matthias, Transsubstantiation. Begriffsgeschichtliche Materialien und bibliographische Notizen, in: ABG 41 (1999) 119-150.

LANG, Uwe Michael, Conversi ad dominum, Zur Gebetsostung, Stellung des Liturgen am Altar und Kirchenbau, in: FKTh 16 (2000) 18-123.

MERKLEIN, Helmut, Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstraditionen, in: BZ 21 (1977) 88-101. 235-244.

NEUNHEUSER, Burkhard, Eucharistiefeier am altare versus populum. Geschichte und Problematik, in: Domenico Gobbi (Hg.), Florentissima proles ecclesiae. Festschrift für Reginald Grégoire O.S.B. (Bibliothek Cisis 9), Trento (CIVIS) 1996, 417-444.

SCHEFFCZYK, Leo, Ergebnisse und Ausblicke der neueren Diskussion um die eucharistische Wandlung, in: MThZ 30 (1979) 192-207.

SMIT, Peter – Ben, Volk Gottes unterwegs. Zur Frage der Gebetsrichtung in der Eucharistiefeier, in: IKZ 102 (2012) 159-179.

VERWEYEN, Hansjürgen, Zur Wende im Liturgieverständnis Joseph Ratzingers, in: ThPQ 160 (2012) 401-410.

VONDERLIN, Fabian, Das Herz der Kirche: Joseph Ratzingers Verständnis des Wesens von Liturgie, in: Roczniki Teologiczne 64 (2017) 167-190.

WALLRAFF, Martin, Die Ursprünge der christlichen Gebetsostung, in: ZKG 111 (2000) 169-184.

5.6. Internetquellen:

Schreiben von Papst BENEDIKT XVI. an den Erzbischof von Freiburg und Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Dr. Robert Zollitsch (14. April 2012), URL: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/letters/2012/documents/hf_ben-xvi_let_20120414_zollitsch.html [Abruf: 31.1.2018].

Besuch im päpstlichen Römischen Priesterseminar anlässlich des Festes der Muttergottes vom Vertrauen „Lectio Divina“ von Papst BENEDIKT XVI. (15. Februar 2012), URL: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2012/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20120215_seminario-romano-mag.html [Abruf: 22.4.2018].

BENEDIKT XVI., Generalaudienz vom Mittwoch (7. Januar 2009), URL: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090107.html [Abruf: 22.4.2018].

CONRAD, Sven Leo, Liturgie und Eucharistie bei Joseph Ratzinger. Zur Genese seiner Theologie während der Studien- und Professorenzeit, URL: <https://www.zhb-flensburg.de/fileadmin/content/spezialeinrichtungen/zhb/dokumente/dissertationen/conrad/dissertation-sven-leo-conrad-.pdf>

FLOHR, Michael, Die Tätige Teilnahme der Gemeinde im Gottesdienst (Geschichte und Gegenwart), S.1-14. URL: https://www.itp.uni-hannover.de/fileadmin/arbeitsgruppen/_ag_flohr/papers/aachen3.pdf [Abruf: 24.11.17].

BIBLIOTHEK DER KIRCHENVÄTER, Augustinus, De civitate dei X 6. URL: <https://www.unifr.ch/bkv/kapitel4-34.htm> [Abruf: 17.11.17].

HEID, Stefan, Haltung und Richtung. Grundformen frühchristlichen Betens, S.9. URL: http://www.goerres-gesellschaft-rom.de/images/stories/pdf/gebetshaltung_communio_heid_.pdf [Abruf: 25.09.2018].

JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben „*Ecclesia Dei*“ in Form eines Motu proprio (2. Juli 1988) URL: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_02071988_ecclesia-dei.html [Abruf: 27. Juli 2018].

6. Anhang

6.1. Abstract

6.1.1. Deutsch

Diese Diplomarbeit behandelt die Eucharistietheologie bzw. eucharistische Liturgie Joseph Ratzingers. Dabei werden eucharistische Themenschwerpunkte gesetzt und kirchengeschichtliche, biblische und dogmatische Aspekte einbezogen. Ebenso ergänzen Positionen anderer Theologen die Arbeit. Entsprechend der Forschungsfrage analysiert die Diplomarbeit die Änderungen in Ratzingers Eucharistietheologie im Laufe der Jahrzehnte. Im ersten Teil wird die Theologie der Liturgie mit Hauptaugenmerk auf das Wesen der Liturgie behandelt. Dazu zählen u.a. Gewänder, Haltungen, Gebärden. In diesem Zusammenhang wird auch die Zelebrationsrichtung *versus orientem* und *versus populum* und Ratzingers Wandel in seiner Einstellung dazu erklärt.

Joseph Ratzinger geht es um ein Verstehen der Liturgie von innen her. Liturgie ist für ihn mehr als ein Spiel. Zur Erklärung verweist er auf den Exodus der Israeliten, dessen Ziel nicht nur die Landnahme, sondern auch der Gottesdienst in der Wüste gewesen sei. Schlussendlich ist der auf Gott hin recht lebende Mensch die wahre Anbetung Gottes. Der Kult hat die Funktion, den Blick auf Gott zu vermitteln, damit das Leben des Menschen gelingen kann und Ehre Gottes wird. Mit dem Gedanken der Anbetung kommt auch der Gedanke des Opfers ins Spiel. Die wahre Übereignung an Gott ist die Vereinigung des Menschen und des Kosmos mit Gott mit dem Ziel, dass Gott alles in allem sei. Damit fällt die Trennung von Kosmos und Geschichte weg. In der Liturgie fallen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammen. Die ganze Menschheit ist durch das Opfer Christi in das allumfassende Erlösungswerk Christi einbezogen.

Im zweiten Teil werden vor allem Transsubstantiation und andere Deutungsmodelle diskutiert. Dabei wird gezeigt, wie Ratzinger zu seinem Transsubstantiationsbegriff findet. Einen weiteren Schwerpunkt ist die Diskussion über den Mahl – Opfercharakter der Eucharistie. Mit Ratzingers Rezension zu Schillebeeckx *Die Eucharistische Gegenwart* (1967) wird die Entwicklung seines Opferbegriffs aufgegriffen. Den Abschluss der Arbeit bildet die Einführung des *usus antiquior* der Römischen Messe in Form eines *Motu proprio Summorum pontificum* (2007).

6.1.2. Englisch

This diploma thesis deals with the eucharistic theology and eucharistic liturgy of Joseph Ratzinger. The main focus is on selected themes with dogmatical, biblical and historical aspects added. The paper also includes different opinions of other theologians. Moreover it examines possible changes in Ratzingers theology throughout the decades. The first part deals with the theology of liturgy with focus on the essence of liturgy. Posture, gestures and vestments are part of it. In this connection the celebration *versus populum* and *versus orientem* and the change of Ratzingers attitude is explained.

For Joseph Ratzinger it is important to understand liturgy from inside. For him it is more than a play. He refers to the exodus of the israelites whose aim was not only reaching the promised land, but also the service of God in the desert. At least man living rigeously before God is the true worship of God. The cult exists to communicate the vision to God so that life can be successful and become glory of God. With the idea of worship the idea of sacrifice follows. The true surrender to God is union of man and cosmos with God so that God may be all in all. The consequence is that the separation of history and cosmos is gone. In God past, presence and future fall in one. All mankind is incorporated into the work of redemption through the sacrifice of Christ.

In the second part the transsubstantiation and alternative interpretation models are offered and discussed. There it is shown how Ratzinger discovers his conception of transsubstantiation. An important focus is hold on the meal – sacrifce debate of the eucharist. The development of his sacrifice idea in Ratzingers review to Schillebeeckx *Die Eucharistische Gegenwart* (1967) is traced. The diploma thesis concludes with the introduction of the *usus antiquior* of the Roman Mass in form of a *Motu proprium Summorum pontificum* (2007).

6.2. Lebenslauf

Persönliche Daten

Name: Dr. Daniela Maria Brenner
Geburtsdatum: 25. Jänner 1974
Geburtsort: Wien
Staatsbürgerschaft: Österreich
Religionsbekenntnis: römisch-katholisch

Schulausbildung

1980- 1984: Volksschule Wien 18
1984- 1992: Neusprachliches Gymnasium BG 18,
Klostergasse 25

akademische/ berufliche Ausbildung

26.01.1999: Promotion zum Doktor der Gesamtheilkunde an der Universität Wien, **Mindeststudienzeit!**

Wahlfach: Kernspintomografie (Medizinische Physik)

12.1998-10.2000: *wissenschaftlicher Mitarbeiter* an der Universitätsklinik für Neurologie und Psychiatrie als auch an der Universitätsklinik für Hals-, Nasen-, Ohren, Wien

11.2000-07.2004: *Turnusausbildung* in den Krankenhäusern Horn, Allentsteig, SMZ Süd in Wien, UKH Meidling, *Ius practicandi*

08.2004-05.2007: Evangelisationsarbeit im Bereich der charismatischen Erneuerung:

- Organisation und Übersetzung (englisch – deutsch, französisch – englisch) von charismatischen Exerzitien und Bibelkursen in Deutschland, Österreich, Schweiz, Frankreich und Slowakei mit entsprechend verbundener Reisetätigkeit
- Organisation und Leitung der 24-stündigen Anbetung Eisenzicken (Burgenland) und Dulliken (Schweiz, Kanton Solothurn)

01.12. 2007-30.6.2008 Kontrollärztin bei der WGKK

1.9.2008-31.3.2009 Assistenzärztin für Physikal. Medizin und Rehabilitation an der Univ. Klinik Wien (Karenzvertretung)

1.4.2009-30.3.2010 Assistenzärztin für Orthopädie an den Schön Klinik Berchtesgadener Land

1.7.2011-31.12.2011 Lehrpraktikantin Physikalische Medizin und Rehabilitation

Diplome der Österreichischen Ärztekammer

- Österreichisches Akupunkturdiplom
- Diplom für Manualmedizin
- NLG/ EMG Seminar Wien

Wissenschaftliche Arbeiten/ Publikationen

- *Degenerative Wirbelsäulenerkrankungen: Diagnose und Therapie* (12. Schulstufe)
-
- *The Vienna Stroke Registry: Methods and Objectives*
 - Wiener Klinische Wochenschrift 2001
 - Authors: Lang, Lalouschek, Brenner and the Vienna Stroke Study group
- *Die Schlaganfalldatenbank für Wien: Ziele und Methoden*
 - Journal für Neurologie, Neurochirurgie und Psychiatrie 2001
 - Autoren: Lang, Lalouschek, Brenner
- *Current strategies of secondary prevention after a cerebrovascular event: The Vienna stroke registry.* Stroke, 2001
 - Authors: Lalouschek, Lang, Brenner
- *Determination of lipid profiles and use of statins in patients with ischemic stroke or transient ischemic attack.* Stroke, 2003
 - Authors: Lalouschek, Lang, Brenner

Weitere Qualifikationen

- 1988: Zertifikat an der Harven School of English, England (Woking)
- 1989, 1990: Sprachkurse an der Universität Toulon, Frankreich

Computerkenntnisse

- Microsoft Word
- Microsoft Exel

Freizeitliche sportliche Erfolge

- Leistungsschwimmsport bis 1990 (Schwimm Union, Friesen)
- Kampfkunstverein (Tae Kwon do) von 1992-2000:
 - 2- fache Goldmedaille der Grazer Landesmeisterschaften in Technik-, und Kampfbewerb 1997
 - Bronzemedaille der Wiener Landesmeisterschaften 1997

- *Bronzemedaille* bei den österreichischen Staatsmeisterschaften in Salzburg 1999

Weitere Qualifikationen

- 1988: Zertifikat an der Harven School of English, England (Woking)
- 1989, 1990: Sprachkurse an der Universität Toulon, Frankreich

Computerkenntnisse

- Microsoft Word
- Microsoft Power Point

Hobbies

- Islam
- Lesen von christlicher Literatur
- Sport: Wandern, Laufen, Rad fahren, Schwimmen
- Hundesport: Dummy, Fährte, Mantrailing

Sprachen

- Deutsch: Muttersprache
- Englisch: sehr gut in Sprache und Schrift
- Französisch: gut in Sprache und Schrift
- Ungarisch: Grundkenntnisse