

WALTER KASPER  
Die Liturgie der Kirche

WALTER KASPER · GESAMMELTE SCHRIFTEN

herausgegeben von  
George Augustin und Klaus Krämer

unter Mitwirkung des  
Kardinal Walter Kasper Instituts  
für Theologie, Ökumene und Spiritualität  
an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar

Band 10  
Die Liturgie der Kirche

WALTER KASPER

# Die Liturgie der Kirche

HERDER The logo for Herder's 45th anniversary, featuring a large, stylized '4' and a smaller '5' that together form the number 45.

FREIBURG · BASEL · WIEN

*Der Landesstiftung Baden-Württemberg sei für die  
großzügige finanzielle Unterstützung der Reihe  
»Walter Kasper Gesammelte Schriften« (WKGS) gedankt.*

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2010  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.herder.de](http://www.herder.de)

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart  
Satz: SatzWeise, Föhren

Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe  
[www.fgb.de](http://www.fgb.de)

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem Papier  
Printed in Germany  
ISBN 978-3-451-30610-5

# Inhalt

|                                                                                                                                  |           |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| Vorwort . . . . .                                                                                                                | 13        |
| <br><b>ASPEKTE EINER THEOLOGIE DER LITURGIE.</b>                                                                                 |           |
| <b>LITURGIE ANGESICHTS DER KRISE DER MODERNE –<br/>FÜR EINE NEUE LITURGISCHE KULTUR . . . . .</b>                                | <b>15</b> |
| Worum es bei der liturgischen Erneuerung heute geht . . . . .                                                                    | 15        |
| I. Die Feier des Sabbat: Begründung der Liturgie in der<br>Schöpfung – Die sakramentale Struktur der Zeit . . . . .              | 18        |
| 1. Der Sabbat – die Ruhe Gottes als Segen für eine<br>ruhelose Welt . . . . .                                                    | 18        |
| 2. Die Sabbatordnung als Ordnung der Freiheit . . . . .                                                                          | 19        |
| 3. Vom Sabbat zum Sonntag . . . . .                                                                                              | 21        |
| 4. Säkularisierung der Zeit . . . . .                                                                                            | 23        |
| 5. Für eine neue Sonn- und Feiertagskultur . . . . .                                                                             | 24        |
| II. Österliches Paschamysterium: Heilsgeschichtliche<br>Begründung – Liturgie als Fest der Erlösten . . . . .                    | 26        |
| 1. Jahwe – Gott mit und bei uns . . . . .                                                                                        | 26        |
| 2. Der Exodus als Befreiung zum Gottesdienst . . . . .                                                                           | 27        |
| 3. Das neue Pascha als Exodus in die Freiheit . . . . .                                                                          | 29        |
| 4. Die drei Zeitdimensionen der liturgischen Feier . . . . .                                                                     | 32        |
| 5. Pneumatologisch-epikletische Struktur der Liturgie . . . . .                                                                  | 34        |
| 6. Das Geschichtsverständnis der Liturgie . . . . .                                                                              | 36        |
| 7. Drohender Verlust der Geschichte . . . . .                                                                                    | 39        |
| 8. Für eine neue liturgische Kultur der Erinnerung . . . . .                                                                     | 41        |
| III. Die Hochzeit des Lammes: Soteriologische und eschato-<br>logische Begründung – Liturgie als Verherrlichung Gottes . . . . . | 42        |
| 1. Opfer – Versöhnung in einer unversöhnten Welt . . . . .                                                                       | 42        |
| 2. Prophetische Kult- und Opferkritik . . . . .                                                                                  | 43        |
| 3. Liturgie als Eucharistie . . . . .                                                                                            | 44        |

## Inhalt

|                                                                     |    |
|---------------------------------------------------------------------|----|
| 4. Die himmlische Liturgie des Lammes . . . . .                     | 45 |
| 5. Liturgie als Verherrlichung Gottes . . . . .                     | 49 |
| 6. Liturgische Feier und Anbetung heute . . . . .                   | 51 |
| IV. Priesterliches Volk Gottes: Ekklesiologische Begründung –       |    |
| Liturgie in der Gemeinschaft der Heiligen . . . . .                 | 54 |
| 1. Die Liturgie als Feier der gesamten Gemeinde . . . . .           | 54 |
| 2. Die beiden Tische . . . . .                                      | 57 |
| 3. Die Kirche als congregatio fidelium . . . . .                    | 58 |
| 4. Kirche als communio sanctorum . . . . .                          | 60 |
| 5. In der Gemeinschaft der Heiligen . . . . .                       | 63 |
| 6. Liturgie in der Einheit und Vielfalt der Ämter und               |    |
| Dienste . . . . .                                                   | 64 |
| 7. Wiederentdeckung des Gemeinschaftscharakters . . . . .           | 66 |
| 8. Für eine liturgische Kultur in versöhnter Gemeinschaft . . . . . | 68 |
| V. Liturgie des Glaubens im Alltag der Welt:                        |    |
| Geistliche Begründung – Das Ethos der Liturgie . . . . .            | 70 |
| 1. Liturgie und Diakonie . . . . .                                  | 70 |
| 2. Lebensgestaltung aus der Liturgie . . . . .                      | 74 |
| 3. Für eine erneuerte Bußpraxis jenseits von Rigorismus             |    |
| und Laxismus . . . . .                                              | 76 |
| 4. Liturgie und Mission . . . . .                                   | 78 |
| 5. Die Schönheit der Liturgie . . . . .                             | 80 |

## ZEICHEN DES GLAUBENS

|                                                   |            |
|---------------------------------------------------|------------|
| <b>Wort und Symbol im sakramentalen Leben</b>     |            |
| <b>Eine anthropologische Begründung . . . . .</b> | <b>87</b>  |
| <b>Wort und Sakrament . . . . .</b>               | <b>100</b> |
| I. Problemstellung . . . . .                      | 100        |
| 1. Das fundamentaltheologische Problem . . . . .  | 104        |
| 2. Das dogmengeschichtliche Problem . . . . .     | 107        |
| 3. Das dogmatische Problem . . . . .              | 109        |
| II. Grundlegung . . . . .                         | 112        |
| 1. Christologische Grundlegung . . . . .          | 112        |
| 2. Anthropologische Grundlegung . . . . .         | 116        |
| III. Folgerungen . . . . .                        | 120        |

|                                                     |     |
|-----------------------------------------------------|-----|
| <b>Gottesdienst nach katholischem Verständnis</b>   | 130 |
| I. »Gott loben, das ist unser Amt«                  | 130 |
| II. Gottesdienst als Glaubensfeier                  | 133 |
| III. Gottesdienst als Gemeinschaftsfeier (Communio) | 136 |
| IV. Gottesdienst und Weltdienst                     | 139 |

## TAUFE

|                                                                |     |
|----------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Glaube und Taufe</b>                                        | 147 |
| I. Problemstellung                                             | 147 |
| 1. Kirchengeschichtlich                                        | 147 |
| 2. Bibeltheologisch                                            | 149 |
| 3. Dogmatisch                                                  | 151 |
| 4. Problemgeschichtlich                                        | 153 |
| II. Lösungsversuch                                             | 155 |
| 1. Die Heilsbedeutung des Glaubens                             | 155 |
| 2. Die Heilsbedeutung der Taufe                                | 160 |
| 3. Die grundsätzliche Zusammengehörigkeit von Glaube und Taufe | 164 |
| 4. Die dreifache Beziehung von Glaube und Taufe                | 170 |
| 5. Spekulative Verhältnisbestimmung von Glaube und Taufe       | 174 |
| III. Schlussfolgerungen                                        | 180 |
| IV. Nachtrag zur Kindertaufe                                   | 182 |

## EUCHARISTIE

|                                                                                 |     |
|---------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Ein Leib und ein Geist werden in Christus</b>                                |     |
| <b>Kommentar zum Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die Eucharistie</b> | 187 |
| I. Geist der lebendigen Tradition und der schöpferischen Treue                  | 189 |
| II. Eucharistische Konzeption der Kirche                                        | 192 |

|                                                                                                                       |            |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| III. Die Dimension des Mysteriums und die Haltung der Anbetung . . . . .                                              | 195        |
| IV. Eucharistie als Opfer und der Ruf zur Buße . . . . .                                                              | 200        |
| V. Sakrament der Einheit . . . . .                                                                                    | 203        |
| <br><b>Die Eucharistie</b>                                                                                            |            |
| <b>Zeichen und Symbol des Lebens . . . . .</b>                                                                        | <b>206</b> |
| I. Wiederentdeckung der eucharistischen Symbol-<br>wirklichkeit . . . . .                                             | 206        |
| II. Die vierfache Symboldimension von Mahl, Brot und Wein                                                             | 209        |
| <br><b>Sakrament der Einheit . . . . .</b>                                                                            |            |
| I. Die Feier der Eucharistie und das gottesdienstliche Leben<br>der Gemeinden: Offene Fragen – notwendige Antworten . | 223        |
| 1. Offene Fragen . . . . .                                                                                            | 224        |
| 2. Den Gottesdienst neu entdecken und erschließen . . .                                                               | 225        |
| 3. Die grundlegende Bedeutung der sonntäglichen Feier<br>der Eucharistie . . . . .                                    | 227        |
| 4. Alle Getauften sind zur tätigen Mitfeier der Eucharistie<br>berufen . . . . .                                      | 230        |
| 5. Der unverzichtbare Dienst des Priesters . . . . .                                                                  | 231        |
| 6. Laien als Mitarbeiter am priesterlichen Dienst . . . . .                                                           | 232        |
| 7. Der Dienst der Verkündigung innerhalb der Liturgie .                                                               | 233        |
| 8. Die Bedeutung der Wort-Gottes-Feiern . . . . .                                                                     | 235        |
| 9. Gottesdienstliche Feiern an Werktagen . . . . .                                                                    | 236        |
| 10. Die Feier der Eucharistie als Feier der Kirche . . . . .                                                          | 238        |
| II. Jesus Christus beim Brotbrechen erkennen:<br>Eine Meditation zu Lukas 24,13–35 . . . . .                          | 239        |
| 1. Die Erfahrung der Jünger auf dem Weg nach Emmaus                                                                   | 239        |
| 2. Die Emmaus-Erfahrung im Zeugnis der Kirche . . . . .                                                               | 240        |
| 3. Die Emmaus-Erfahrung in der Gegenwart . . . . .                                                                    | 242        |
| 4. Konsequenzen der Emmaus-Erfahrung . . . . .                                                                        | 242        |
| III. Die Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie:<br>Eine Meditation zu Johannes 6 . . . . .                        | 244        |
| 1. Hunger nach Leben . . . . .                                                                                        | 244        |
| 2. Heil in Jesus Christus . . . . .                                                                                   | 245        |

|                                                                              |     |
|------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 3. Die Realpräsenz Jesu Christi in der Eucharistie . . . . .                 | 246 |
| 4. Jesus Christus: Speise fürs ewige Leben . . . . .                         | 249 |
| IV. Ökumene des Lebens und Eucharistiegemeinschaft:                          |     |
| Perspektiven für die Zukunft . . . . .                                       | 251 |
| 1. Biblische Grundlagen . . . . .                                            | 251 |
| 2. Fundamente einer Ökumene des Lebens . . . . .                             | 252 |
| 3. Ökumenische Zwischensituation . . . . .                                   | 254 |
| 4. Ökumene als Wachstumsprozess . . . . .                                    | 255 |
| 5. Praktische Möglichkeiten einer Ökumene des Lebens . . . . .               | 257 |
| 6. Die Frage der Eucharistiegemeinschaft . . . . .                           | 259 |
| 7. Geistliche Ökumene als Herz der ökumenischen<br>Bewegung . . . . .        | 260 |
| 8. Wohin unterwegs? . . . . .                                                | 263 |
| 9. Ökumene in weltweiter Perspektive . . . . .                               | 264 |
| 10. Hoffnung, die nicht zuschanden wird . . . . .                            | 266 |
| V. Sakrament der Einheit – Vielfalt der Aspekte:                             |     |
| Theologische Grundlagenbesinnung auf die Eucharistie . . . . .               | 266 |
| 1. Die Eucharistie als Testament Jesu . . . . .                              | 266 |
| 2. Die Eucharistie als Gedächtnis (Anamnese) . . . . .                       | 272 |
| 3. Die Eucharistie als Danksagung und Opfer . . . . .                        | 276 |
| 4. Die Eucharistie als Epiklese (Anrufung des Heiligen<br>Geistes) . . . . . | 279 |
| 5. Die Eucharistie als communio . . . . .                                    | 282 |
| 6. Die Eucharistie als eschatologisches Zeichen . . . . .                    | 287 |
| 7. Die Eucharistie – die Summe des christlichen<br>Heilsmysteriums . . . . . | 288 |
| VI. Eucharistie – Sakrament der Einheit:                                     |     |
| Zum inneren Zusammenhang von Eucharistie und Kirche . . . . .                | 290 |
| 1. Die ›Sache‹ der Eucharistie . . . . .                                     | 290 |
| 2. Einheit versus Vielheit . . . . .                                         | 293 |
| 3. Die universal-kosmische Dimension der Eucharistie . . . . .               | 296 |
| 4. Eucharistie als Opfer: Gemeinschaft unter dem Kreuz . . . . .             | 298 |
| 5. Der innere Zusammenhang von Eucharistie und<br>Kirche . . . . .           | 302 |
| 6. Eucharistie und Ökumene . . . . .                                         | 308 |

|                                                                                           |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Der Weg der eucharistischen Ekklesiologie in der<br/>katholischen Kirche</b> . . . . . | 314 |
| I. Entstehung in der orthodoxen Theologie . . . . .                                       | 314 |
| II. Biblische und historische Grundlagen . . . . .                                        | 318 |
| III. Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils . . . . .                                | 320 |
| IV. Die nachkonziliare lehramtliche und theologische<br>Rezeption . . . . .               | 323 |
| V. Offene Probleme und künftige Aufgaben . . . . .                                        | 327 |
| VI. Abschließende Betrachtung . . . . .                                                   | 332 |

## BUSSE

|                                                            |     |
|------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Beichte außerhalb des Beichtstuhls?</b> . . . . .       | 337 |
| I. Die Sünden vergebende Kraft des Wortes Gottes . . . . . | 338 |
| II. Die Laienbeichte . . . . .                             | 340 |
| III. Die allgemeine Beichte . . . . .                      | 343 |

## Wesen und Formen der Buße

|                                                                         |     |
|-------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Gedanken zur Erneuerung der kirchlichen Bußpraxis</b> . . . . .      | 347 |
| I. Der Glaube als Seele der Buße . . . . .                              | 348 |
| 1. Buße als Gnade Gottes . . . . .                                      | 348 |
| 2. Buße als personale Hinwendung zu Gott . . . . .                      | 350 |
| 3. Buße als Nachfolge Christi . . . . .                                 | 352 |
| II. Die Liebe als Gestalt der Buße . . . . .                            | 354 |
| 1. Die Nächstenliebe als Form der Gottesliebe und<br>der Buße . . . . . | 354 |
| 2. Das Sakrament als kirchliche Gestalt der Buße . . . . .              | 356 |
| III. Neue Formen der kirchlichen Buße . . . . .                         | 358 |
| 1. Wandelbares und Unwandelbares am Sakrament<br>der Buße . . . . .     | 358 |
| 2. Sakramentale Vorformen der Buße . . . . .                            | 359 |
| 3. Die sakramentale Vollform der Buße . . . . .                         | 363 |
| 4. Christliche Buße in dieser Zeit . . . . .                            | 367 |

|                                                                                     |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Überlegungen zur Erneuerung der christlichen und kirchlichen Buße</b> . . . . .  | 369 |
| I. Der personale Vollzug der Buße . . . . .                                         | 370 |
| 1. Buße als Grundentscheidung und Grundhaltung des Christen . . . . .               | 370 |
| 2. Die Frohbotschaft von der Buße . . . . .                                         | 373 |
| 3. Buße als Gestalt der christlichen Freiheit . . . . .                             | 376 |
| II. Die sakramentale Gestalt der Buße . . . . .                                     | 380 |
| 1. Geschichtliche Variable . . . . .                                                | 380 |
| 2. Theologische Konstanten . . . . .                                                | 385 |
| 3. Bußsakrament und Bußfeier . . . . .                                              | 388 |
| <br><b>Anthropologische Aspekte der Buße</b> . . . . .                              | 392 |
| I. Die theologische Bedeutung der anthropologischen Aspekte der Buße . . . . .      | 392 |
| II. Die gegenwärtige Krise der anthropologischen Voraussetzungen der Buße . . . . . | 394 |
| III. Erneuerungen der anthropologischen Voraussetzungen der Buße . . . . .          | 401 |
| IV. Die Buße als wahre Weisheit . . . . .                                           | 406 |
| <br><b>Die Kirche als Ort der Sündenvergebung</b> . . . . .                         | 411 |
| I. Die Botschaft von der Vergebung der Sünden . . . . .                             | 411 |
| II. Christliches Leben aus der Vergebung . . . . .                                  | 414 |
| III. Die Vollmacht zur Vergebung der Sünden . . . . .                               | 417 |

## CHRISTLICHE EHE

|                                                                                   |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Die Verwirklichung der Kirche in Ehe und Familie</b>                           |     |
| <b>Überlegungen zur Sakramentalität der Ehe</b> . . . . .                         | 425 |
| I. Das Wesen des Sakraments im Allgemeinen . . . . .                              | 426 |
| II. Anthropologischer Zugang zu den theologischen Aussagen über die Ehe . . . . . | 432 |

## Inhalt

|                                                                                 |            |
|---------------------------------------------------------------------------------|------------|
| III. Einordnung der Ehe in die Schöpfungs- und Erlösungsordnung . . . . .       | 436        |
| IV. Theologische Begründung der Lehre von der Sakramentalität der Ehe . . . . . | 444        |
| <b>Zur Theologie der christlichen Ehe . . . . .</b>                             | <b>453</b> |
| I. Die menschlichen Werte der Ehe . . . . .                                     | 455        |
| 1. Die klassische Wesensbestimmung der Ehe . . . . .                            | 455        |
| 2. Umbruch im Verständnis der Ehe: Chance und Krise . . . . .                   | 459        |
| 3. Ansätze zu einem neuen Verständnis . . . . .                                 | 463        |
| II. Die sakramentale Würde der Ehe . . . . .                                    | 471        |
| 1. Heilsgeschichtliche Begründung: Einheit von Schöpfung und Erlösung . . . . . | 471        |
| 2. Wesen der Sakramentalität der Ehe . . . . .                                  | 479        |
| III. Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe . . . . .                             | 487        |
| 1. Das Wort Jesu von der unbedingten Treue . . . . .                            | 487        |
| 2. Die kirchliche Praxis in Schrift und Tradition . . . . .                     | 491        |
| 3. Gegenwärtige pastorale Probleme . . . . .                                    | 502        |
| IV. Die christliche Ehe in der modernen Gesellschaft . . . . .                  | 510        |
| 1. Verhältnis von kirchlicher Trauung und Ziviltrauung . . . . .                | 510        |
| 2. Die Ehe als Sakrament des Glaubens . . . . .                                 | 515        |
| <b>Familie als Hauskirche</b>                                                   |            |
| <b>Was heißt Ehe als Sakrament? . . . . .</b>                                   | <b>520</b> |
| I. Die Dimension der Liebe zwischen Mann und Frau . . . . .                     | 520        |
| II. Die Ehe als Sakrament . . . . .                                             | 522        |
| III. Ehe und Familie als Hauskirche . . . . .                                   | 526        |
| IV. Jugend und Ehe . . . . .                                                    | 528        |
| <b>Bibliographische Nachweise . . . . .</b>                                     | <b>532</b> |
| <b>Namenregister . . . . .</b>                                                  | <b>535</b> |
| <b>Sachregister . . . . .</b>                                                   | <b>542</b> |

## Vorwort

Die Liturgie ist das schlagende Herz der Kirche. So konnte es nicht ausbleiben, dass mich dieses Thema seit meiner Jugend- und Studen-  
tenzeit beschäftigte. Damals wuchs uns durch Romano Guardini und  
Josef Andreas Jungmann die Liturgische Bewegung und Erneuerung  
ans Herz. Dieses Thema beschäftigte mich wieder in regelmäßigen  
Vorlesungen über die Theologie der Sakramente während der über  
20 Jahre meiner akademischen Tätigkeit. Während der Zeit als Bischof  
gehörte es zu den Höhepunkten, an Sonn- und Feiertagen feierlich  
gestalteten Liturgien vorzustehen; zugleich trug ich Verantwortung  
für die rechte Gestaltung der Liturgie in den Pfarreien der Diözese.  
Im letzten Jahrzehnt durfte ich in den Begegnungen mit den ortho-  
doxen Kirchen vieles von deren tiefem Verständnis des liturgischen  
Mysteriums lernen. In den Gesprächen mit den evangelischen Christen  
war der schwierige Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und zur  
gemeinsamen Feier der Eucharistie ein beständiges Anliegen. Selbst-  
verständlich wirkt die Frage nach Theologie, Spiritualität und Gestal-  
tung der Liturgie auch in die tägliche Feier der Eucharistie hinein,  
welche die Mitte priesterlicher Existenz ist.

Der grundlegende erste Beitrag über *Aspekte einer Theologie der Li-  
turgie* wurde im letzten Jahr angesichts der neueren, teilweise heftigen  
Diskussionen um die nachkonziliare Erneuerung der Liturgie geschrie-  
ben. Dabei wollte ich weder von einer Polemik gegen teilweise uner-  
trägliche, eigenmächtige, die Liturgie banalisierende Missbräuche aus-  
gehen, noch wollte ich mich in eine Auseinandersetzung mit Versuchen  
einer Rückkehr zu vorkonziliaren Formen verwickeln lassen. Die ge-  
genwärtigen Diskussionen um die lateinische Sprache, um Hand- oder  
Mundkommunion, Zelebrationsrichtung, sogenannten alten oder er-  
neueren Ritus betreffen im Grunde Symptome, aber erfassen nicht  
die tiefere Krise der Liturgie in unserer postmodernen Gesellschaft.

Eine grundlegende Besinnung auf Geist und Wesen der Liturgie schien mir in dieser Situation angemessener zu sein. Dies ist nur in dem großen Strom einer lebendigen liturgischen Tradition möglich, die immer wieder der Erneuerung bedarf. Diesen Weg der Erneuerung ist schon das Trienter Konzil wie auch in unserer Zeit das Zweite Vatikanische Konzil gegangen. Allein aus dem Geist der lebendigen Tradition, wie Johann Adam Möhler und John Henry Newman sie verstanden, kann eine Verständigung in der teilweise sinnlos festgefahrenen Diskussion möglich werden.

Die übrigen in diesem Band versammelten Beiträge gehen auf verschiedene Phasen meiner Beschäftigung mit der Liturgie der Sakramente zurück. Sie beschränken sich auf die beiden großen Sakramente Taufe und Eucharistie, das Sakrament der Ehe sowie auf das gegenwärtig leider sehr vernachlässigte Sakrament der Buße. Die Beiträge zum Sakrament der Weihe finden sich in dem bereits veröffentlichten Band über *Die Kirche und ihre Ämter*, die Beiträge zur ökumenischen Diskussion um Taufe, Eucharistie und Amt in späteren Bänden folgen.

Für die Betreuung der Veröffentlichung habe ich den beiden Herausgebern, Professor P. Dr. George Augustin und Prälat Dr. Klaus Krämer, den Mitarbeitern des Kardinal Walter Kasper Instituts in Vallendar, Dr. Ingo Proft und Dipl.-Theol. Stefan Ley, sowie im Verlag Herder Herrn Dr. Bruno Steimer herzlich zu danken. Meiner Schwester Professor Dr. Hildegard Kasper und Herrn Professor Dr. Manfred Probst, Vallendar, danke ich für die eingehende Durchsicht des Manuskripts über die Aspekte einer Theologie der Liturgie.

Rom, am Fest der Taufe des Herrn 2010

*Kardinal Walter Kasper*

# Aspekte einer Theologie der Liturgie

## Liturgie angesichts der Krise der Moderne – für eine neue liturgische Kultur

*Worum es bei der liturgischen Erneuerung heute geht*

Die Liturgie ist das Herz der Kirche. Deshalb verwundert es nicht, dass die auf die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils folgende liturgische Reform die folgenreichste aller nachkonziliaren Reformen war. Wie keine andere Reform hat sie das Gesicht der Kirche nach dem Konzil geprägt. Wie keine andere hat sie freilich auch von Seiten traditionalistischer Kreise erbitterte Kritik erfahren.

Die Liturgiekonstitution ist nicht unvermittelt vom Himmel gefallen. Sie wurde durch die liturgische Erneuerungsbewegung seit der Mitte des 19. Jahrhunderts und vor allem zwischen den beiden Weltkriegen vorbereitet.<sup>1</sup> Die Liturgiekonstitution bezeichnete diese pastoraliturgische Erneuerungsbewegung als Durchgang des Heiligen Geistes durch die Kirche.<sup>2</sup> Sie wollte den Glauben der Gläubigen vertiefen und stärken, zur Einheit aller Christen beitragen und die wandelbaren Einrichtungen der Kirche den Notwendigkeiten unseres Zeitalters bes-

---

<sup>1</sup> Die liturgische Erneuerung ist im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert von Klöstern wie Solesmes (Prosper Guéranger), Beuron (Anselm Schott), Chevetoigne (Lambert Beauduin), und Maria Laach (Odo Casel, Ildefons Herwegen) ausgegangen. Im deutschsprachigen Raum waren vor allem Romano Guardini, Johannes Pinski, Pius Parsch, Josef Andreas Jungmann u. a. führend. Ihre Anliegen fanden eine erste Bestätigung durch Papst Pius X. im *Motu proprio Tra le sollecitudini* (1903), wo sich der Ausdruck »actuosa communicatio« bzw. »Participatio actuosa« erstmals findet, und später durch Papst Pius XII. in der Enzyklika *Mediator Dei* (1947) und 1955 durch die Reform der Heiligen Woche. Ähnliche Bewegungen finden sich in der anglikanischen Oxford-Bewegung wie im Raum der evangelischen Kirche in der Berneuchener Bewegung und in der Michaelsbruderschaft.

<sup>2</sup> SC 43.

ser anpassen und so einen Beitrag leisten zur missionarischen Ausstrahlung des kirchlichen Lebens.<sup>3</sup>

Um dieser Zielsetzung zu entsprechen, hat die Liturgiereform nach dem Konzil Lesung und Verkündigung des Wortes Gottes in der Liturgie und die aktive Beteiligung der ganzen Gemeinde gefördert sowie den Gebrauch der Volkssprache und die der Gemeinde zugewandte Zelebration ermöglicht. Diese Reformen sollten die Liturgie zugänglicher machen und verständlicher gestalten und den Gemeinschaftscharakter der Liturgie zum Ausdruck bringen.

Die Reformen haben viele gute Früchte getragen. Sie sind von der großen Mehrheit der praktizierenden Gläubigen positiv aufgenommen worden. Doch die Tatsache, dass die Kirchen leerer geworden sind, dass über Formlosigkeit und Missbräuche geklagt wird und die Liturgie vielen Zeitgenossen nichts mehr zu bedeuten scheint, ist unbestreitbar. Auch wenn die Schwierigkeiten und Missbräuche den Wert und die Wirksamkeit der Liturgiereform nicht verdunkeln, müssen wir dennoch feststellen, dass wir das vom Konzil gesteckte Ziel bisher nicht erreicht haben. Es stellt sich darum die Frage: Wie kann und wie soll es weiter gehen?

Liturgische Erneuerungen hat es in der Geschichte immer wieder gegeben und wird es auch in Zukunft geben. Liturgische Erneuerung tut auch heute not. Josef Andreas Jungmann hat in seinem Epoche machenden Werk *Missarum sollemnia* (1948) überzeugend herausgestellt, dass die konkrete Gestalt der Liturgie etwas geschichtlich Gewordenes ist. Das gilt von der vorkonziliaren, sogenannten tridentinischen Gestalt der Liturgie ebenso wie von ihrer nachkonziliaren Gestalt.

Das bedeutet nicht, dass man die Liturgie immer wieder neu erfinden und sie dem jeweiligen Geschmack anpassen kann. In der Liturgie handelt die Kirche nicht nur, in ihr drückt sich ihr im Pascha-geheimnis von Tod und Auferstehung Jesu Christi gründendes Wesen aus. Jede Liturgiereform ist darum eine Operation am schlagenden Herzen der Kirche. In ihrer Substanz ist die Liturgie göttliche Stiftung. Sie ist Gedächtnis von Gottes ein für alle Mal geschehenen Heilstaten, die in der liturgischen Feier immer wieder neu vergegenwärtigt wer-

---

<sup>3</sup> SC 1.

den. Erinnerung und Wiederholung sind darum ein Grundgesetz der Liturgie.

So steht die Liturgie weder dem Zelebranten, noch der feiernden Gemeinde, liturgischen Kommissionen und Ausschüssen, auch nicht der Kirche und dem Papst einfach zur freien Verfügung. Jede Erneuerung muss von einer Besinnung auf den Sinn und auf das Wesen der Liturgie ausgehen. Genau dies geschah in der Liturgiekonstitution des letzten Konzils. Die Antwort auf die Frage, wie es weitergehen kann, heißt darum nicht: Bruch mit der Tradition und Neuerung, sondern Erneuerung aus dem Geist der Liturgie und ihrer Tradition, welche eine lebendige Tradition ist. Eine solche liturgische Erneuerung wird dann zu der notwendigen kirchlichen Erneuerung führen.

Die liturgische Erneuerungsbewegung nach dem Ersten Weltkrieg hatte noch ein zweites, eng damit verbundenes Anliegen. In der programmatischen Schrift von Romano Guardini *Vom Geist der Liturgie* (1918) wird deutlich, dass die Liturgische Bewegung mit der damaligen Jugendbewegung (besonders Quickborn und der Bund Neudeutschland) verbunden war. Sie erstrebte in der damals aufbrechenden Krise der bürgerlichen Gesellschaft eine ganzheitliche kulturelle Erneuerung aus dem Geist der Liturgie. Dieser Gedanke steht auch im Hintergrund der Liturgiekonstitution des Konzils. Diese will dazu beitragen, dass die Kirche als aufgerichtetes Zeichen unter den Völkern erscheint.<sup>4</sup>

Nun ist unsere Situation nicht mehr die nach dem Ersten Weltkrieg, auch nicht mehr die zur Zeit des Konzils. Die gesellschaftliche Krise hat sich in der fortgeschrittenen Säkularisierung unserer spät- oder postmodernen Situation wesentlich verschärft. Erst wenn wir die kirchliche Krise in den Zusammenhang der gesellschaftlichen Krise stellen, wird uns die ganze Dramatik der gegenwärtigen Situation bewusst. Denn in menschengeschichtlicher Perspektive ist der Kult die Seele der Kultur. Wenn mit dem Kult die Ehrfurcht vor dem Heiligen zerfällt, dann verliert die Kultur ihre Seele. Sie wird dann über kurz oder lang selbst zerfallen.

Die Erneuerung der Liturgie und eine neue liturgische Kultur ist darum weit mehr als ein kirchliches Insider- oder Expertenproblem. Die Erneuerung muss aus einer theologischen Besinnung kommen

---

<sup>4</sup> SC 2.

und in kritischer wie konstruktiver Auseinandersetzung mit dem Geist der Zeit geschehen. Im Folgenden geht es daher nicht so sehr um konkrete Reformvorschläge, an denen kein Mangel ist, sondern um Besinnung auf Geist und Sinn der Liturgie angesichts der Krise der Moderne.

## *I. Die Feier des Sabbat: Begründung der Liturgie in der Schöpfung – Die sakramentale Struktur der Zeit*

### 1. Der Sabbat – die Ruhe Gottes als Segen für eine ruhelose Welt

Wenn die Bibel vom Gottesdienst spricht, dann sieht sie ihn nicht in einem geschichtlichen Stiftungsakt begründet, etwa beim Passahmahl beim Auszug Israels aus Ägypten oder beim letzten Abendmahl, das Jesus mit seinen Jüngern gehalten hat. Die Bibel hat einen längeren Atem und greift bis an den Uranfang aller Dinge, bis an den Anfang der Schöpfung zurück. Sie stellt den Gottesdienst in einen universalen kosmischen Zusammenhang und sieht ihn bereits in der Schöpfungsordnung grundgelegt.

Am Schluss der Schöpfungserzählung im Buch Genesis heißt es, dass Gott nach der Vollendung seines Werkes am siebten Tag ruhte. Diese Ruhe wird als die Vollendung der Schöpfung bezeichnet (*Gen* 2, 2). Man kann fragen: Was war da noch zu vollenden, nachdem alles vollendet war? Was fehlte noch? Die Antwort eines Rabbiners lautet: die Ruhe.

Schon die Bibel kennt die Erfahrung, dass das Leben des Menschen ein ständiger Wechsel ist zwischen Geburt und Tod, Arbeit und Ruhe, Wachen und Schlafen, Freude und Leid, Suchen und Finden. Der Prediger stellt resigniert fest: »Es gibt keine Ruhe für den Menschen, weder bei Tag noch bei Nacht« (*Koh* 8, 16). Man kann die Freude des Augenblicks genießen, aber sie vergeht schnell (2, 24; 9, 7–10). So bleibt die Sehnsucht nach Ruhe, die kein Ende kennt, sondern Vollendung bedeutet.

Wenn nun in der Genesis von der Ruhe Gottes als Vollendung der Schöpfung die Rede ist, dann darf man diese Ruhe selbstverständlich nicht banal als Untätigkeit und als zufriedenes Ausruhen nach vollendeter Tat, auch nicht als ein Kräftesammeln für neue Taten verste-

hen. Beides, das Ausruhen von der Tat wie das Kräftesammeln für neue Taten, hat Gott nicht nötig. Gott ruht in göttlicher Weise. Er ruht in sich selbst, denn bei ihm gibt es kein Werden und Vergehen. Augustinus sagt in seinen Überlegungen über die Zeit am Ende seiner Bekenntnisse: »Quoniam tua quies tu ipse es«, »Du bist deine Ruhe selbst«<sup>5</sup>.

Damit ist die Antwort auf die Frage gegeben, was der Welt nach Vollendung der Schöpfung an Vollendung fehlte. Anders als Gott ruht die Welt nicht in sich. Sie ist ruhelos und kommt darum erst in Gott zur Ruhe. Wenn die Schöpfungserzählung von der Vollendung der Schöpfung in der Ruhe Gottes spricht, dann will sie damit sagen, dass die Schöpfung mit all ihrer wunderbaren Ordnung, Schönheit und Pracht auf ihre endgültige Vollendung in der Ruhe in Gott hingeordnet ist. Das Proton der Schöpfung spannt sich aus auf ein Eschaton, auf die endgültige, alles vollendende Wirklichkeit. Die Sabbatruhe ist schon jetzt Teilhabe an der Ruhe Gottes und an der Vollendung der Welt.

Die Bibel nennt diese Vollendung aller Wirklichkeit an vielen Stellen mit einem der biblischen Grund- und Schlüsselworte »shalom«. Schalom bedeutet Frieden in einem alles umfassenden Sinn: Frieden im Menschen und zwischen den Menschen, Frieden im Volk und zwischen den Völkern, Friede in der Natur und im Kosmos. Solcher Friede wird als Ruhe in der Ordnung aller Wirklichkeit<sup>6</sup> und wird als vollkommenes Glück verstanden. In diesem Sinn spricht er vom »Frieden der Ruhe, Frieden des Sabbat, Frieden ohne Abend«<sup>7</sup>. Die Bibel kann sogar sagen: Jahwe selbst ist Friede (*Ri* 6, 24).

## 2. Die Sabbatordnung als Ordnung der Freiheit

Der eschatologische Friede ist für die Bibel nicht reine Sehnsucht oder gar eine bloße Vertröstung; er ist keine utopische, nie zu erreichende Wirklichkeit. Er ragt vielmehr, und das ist das Verheißungsvolle an der Aussage der Genesis, schon jetzt in die Welt herein und will schon

---

<sup>5</sup> Aug. conf. XIII, 38, 53.

<sup>6</sup> Aug. civ. XIX, 13.

<sup>7</sup> Aug. conf. XIII, 50.

jetzt in ihr Platz greifen. Der siebte Tag, der Sabbat, ist für die Bibel eine Vorwegnahme des eschatologischen Friedens. Er ist mitten im Getriebe, in der Hast und Hetze der Welt die Vergegenwärtigung der Ruhe Gottes und als solcher ein wahrer Segen für den Menschen.

Deshalb sagt die Schöpfungserzählung, dass Gott den siebten Tag segnet und ihn als heilig erklärt (*Gen 2, 2f.*). »Heilig erklären« bedeutet im Sinn der Bibel soviel wie aussondern. Gott sondert also einen Tag aus; er nimmt ihn heraus aus dem normalen Gang und Betrieb, aus all der Unrast und Hetze. Das Heilige ist die Unterbrechung des Alltäglichen. Das Heilige ist das der menschlichen Aktivität Entzogene, das Unverfügbare, ganz andere, das Göttliche.

Durch diese Unterbrechung und Aussonderung gibt Gott der Zeit eine Ordnung und einen Rhythmus. Der Lauf der Zeit ist jetzt nicht mehr chaotisch oder eine lange Spanne. Es gibt nun alltägliche und heilige Zeit, Arbeits- und Ruhezeit, Alltag und Feiertag. Diese Ordnung ist nicht menschliche Setzung und Satzung, sondern Schöpfungsordnung Gottes. Sie ist jeder menschlichen Ordnung vorgegeben und jeder Willkür entzogen. Sie gilt nicht allein für Israel, sie gilt universal. Sie ist Gottes heilige, Segen bringende Ordnung für die Menschheit.

Das biblische Sabbatgebot (*Ex 20, 8–11; Dtn 5, 12f.*) deutet diesen Segen in doppelter Weise. Zum einen ist der Sabbat ursprünglich die Freiheit vom Frondienst in Ägypten (*Dtn 5, 15*). Er ist ein Tag der Freiheit von der Last der Arbeit, ein Tag des Atemschöpfens und der Erholung für Mensch und Vieh (*Ex 23, 12*). An diesem Tag sollen wir uns nicht als Arbeitssklaven, sondern als freie Menschen fühlen. Zum anderen ist der Sabbat in dem tieferen Sinn ein Tag des Ausspannens, dass wir uns über die Unrast der Welt hinaus ausspannen und uns erheben, alles rein Weltliche hinter uns lassen, es übersteigen, um die Sabbatruhe Gottes nachzuahmen und an ihr teilzuhaben.

Segen bedeutet in der Bibel Leben, Wohlergehen, Glück, Freude und Frieden. So ist der Sabbat Tag der Wonne durch die Teilhabe an der Wonne Gottes (*Jes 58, 13*), Tag der Vorfriede und des Vorgeschnitts der endgültigen Teilhabe an Gottes Ruhe im kommenden Reich Gottes (*Jer 17, 25f.*). Der Sabbat ist sozusagen ein Atom Ewigkeit in der Zeit, ein Stück Himmel auf Erden. Er ist Zeichen des Bundes Gottes mit seinem Volk (*Ex 31, 12–17; vgl. Ez 20, 12*).

Wer schon einmal an einer jüdischen Sabbatfeier teilnehmen darf-

te und dabei erfahren konnte, wie der Sabbat von gläubigen Juden willkommen geheißen wird, wie er im Kreis der Familie oder der Kultusgemeinde begangen und gefeiert wird, der kann eine Ahnung davon bekommen, dass der Sabbat für gläubige Juden alles andere ist als eine Bürde und eine Last. Er ist für sie vielmehr ein Tag der Freiheit und der Befreiung, ein Tag der Freude und des Friedens.

### 3. Vom Sabbat zum Sonntag

Auch Jesus hat den Sabbat gehalten. Er hat am Sabbat die Synagoge besucht und am Synagogengottesdienst teilgenommen (*Mk 1, 21*). Er hat den Sabbat keineswegs aufgehoben. Seine Kritik galt nicht dem Sabbat als solchem, sondern der gesetzlichen Sabbatpraxis, die aus dem Sabbat statt eines Segens und einer Freude eine Last machte. Er wollte den ursprünglichen frei- und froh machenden Sinn des Sabbats wieder herstellen: »Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat« (*Mk 2, 27*). Aus diesem Grund hat für ihn das Gebot der Liebe den Vorrang vor der formellen Sabbatruhe (*Mt 12, 5; Lk 13, 10–16; 14, 1–5*).

Da der Sabbat für die Juden Gottes Ordnung und Anordnung ist, musste seine Aussage, der Menschensohn sei Herr über den Sabbat (*Mk 2, 28*), als anstößig, ja als gotteslästerlich empfunden werden. Denn damit beanspruchte Jesus eine gottgleiche Stellung, was für jüdische Ohren Gotteslästerung war. Diese Gotteslästerung wurde Grund zur Anklage gegen ihn (*Joh 5, 9–18; 9, 16*). So wurde er als Sabbatbrecher und Gotteslästerer zum Tod verurteilt.

Nach christlichem Glauben ist Jesus durch den Tod am Kreuz hindurch in der Auferweckung von den Toten endgültig in die Ruhe Gottes eingegangen. Damit hat die verheißene Vollendung der alten Schöpfung in der neuen Schöpfung begonnen (*2 Kor 5, 17; Gal 6, 15*). Mit Ostern ist ein neuer Anfang gemacht und eine neue Zeitrechnung gesetzt. Mit Ostern hat der Mensch und die ganze Schöpfung, die noch seufzt und noch in Wehen liegt, die Hoffnung, endgültig zur Freiheit der Kinder Gottes befreit zu werden (*Röm 8, 21–23*) und in die verheißene ewige Sabbatruhe einzugehen (*Hebr 4, 1–11*). Konkret sind wir durch die Taufe in Tod und Auferstehung Jesu hinein genommen (*Röm 6, 3–11*).

Da mit Ostern die neue Schöpfung angebrochen und der Auferstandene am ersten Wochentag den Jüngern erschienen ist (*Joh 20, 19.26*), sind die Christen schon bald nach Ostern dazu übergegangen, anstelle des Sabbat den Tag der Auferstehung als Tag des Herrn (*Offb 1, 10*)<sup>8</sup> zu begehen und an diesem Tag das Herrenmahl (*1 Kor 11, 20*) zu feiern. Diese Praxis, sich am ersten Wochentag zum Brotbrechen zu versammeln, wird uns schon früh berichtet (*Apk 20, 7*; vgl. *1 Kor 16, 2*). Der Sonntag galt nun als der kleine wöchentliche Ostertag. Da die Auferstehung das Ursprungsereignis des christlichen Glaubens ist (*1 Kor 15, 14*), konnte der Märtyrerbischof Ignatius von Antiochien das Christsein als Leben gemäß dem Tag des Herrn bezeichnen.<sup>9</sup> Augustinus nennt den Sonntag gar das Ostersakrament<sup>10</sup> und das Zweite Vatikanische Konzil nennt ihn den Ur-Feiertag und bezeichnet ihn als Fundament und Kern des ganzen liturgischen Jahres.<sup>11</sup>

Nach der konstantinischen Wende wurde der christliche Zeit- und Wochenrhythmus durch die staatliche Gesetzgebung anerkannt und allgemeinverbindlich gemacht. Daraus hat sich die christliche Sonn- und Feiertagskultur entwickelt. Die nunmehr gesetzlich verordnete Ruhe von der Arbeit sollte Raum geben für gottesdienstliches Freisein für Gott. Nicht private Liebhabereien, sondern die gottesdienstliche Feier sollte den Tag der Ruhe ausfüllen. Als Tag, der dem Gottesdienst vorbehalten ist, ist der Sonntag zugleich ein Dienst am Menschen und an seiner wahren Freiheit. Indem der Mensch Gott als Herrn der Zeit anerkennt, wird ihm Freizeit geschenkt, die deutlich macht, dass er kein Arbeitstier und kein Arbeitssklave ist, sondern von Gott her und vor Gott ein Freier ist. Gerade aufgrund ihres religiösen Sinns haben die Sonn- und Feiertage also auch eine zutiefst humane Bedeutung.

Im liturgischen Jahr und im kirchlichen Stundengebet kommt diese Ordnung und Kultur der Zeit klassisch zum Ausdruck. In der Regel des heiligen Benedikt, die mit grundlegend für die europäische Kultur geworden ist, sind der Ablauf des Tages durch die Gottesdienstzeiten, der Ablauf der Woche durch den Sonntag und der Ablauf des Jahres durch die großen Festzeiten strukturiert. Um dieser heilsamen Grund-

---

<sup>8</sup> Vgl. *Did.* 14, 1.

<sup>9</sup> *Ign. Magn.* 9, 1.

<sup>10</sup> *Aug. in Jo.* XX, 20, 2.

<sup>11</sup> SC 106.

ordnung willen gilt nach der Regel des heiligen Benedikt, dass dem Gottesdienst nichts vorgezogen werden darf.<sup>12</sup>

#### 4. Säkularisierung der Zeit

In den Klöstern gilt diese Regel bis heute. Für heutige Weltleute dagegen scheint sie einer vergangenen und versunkenen Welt anzugehören. Denn in der modernen Welt steht am Anfang nicht mehr das Ordnung gebende Wort, sondern die eigene Tat (so Goethes Faust). Der Mensch lebt nicht mehr in der ihm vorgegebenen Ordnung der Zeit. Er will die Ordnung der Zeit nicht mehr aus den Händen Gottes empfangen, er ist selbst zum Schöpfer seiner Welt geworden und hat sich zum Herrn seiner Zeit gemacht. Solche Zeitsouveränität ist ihm ein hohes Gut geworden. Doch eben indem wir in unserer modernen Industrie- und Arbeitskultur die bis dahin gültige Feierkultur den Gesetzmäßigkeiten von Wirtschaft und Produktion geopfert haben, haben wir unsere Zeitsouveränität schon wieder verloren.

Nichts drückt die Säkularisation deutlicher aus als die Tatsache, dass der Sonntag nicht mehr der erste Tag der Woche und nicht mehr gleichsam deren Vorzeichen ist. Er ist zu einem Teil des Wochenendes degradiert worden. So ist er in der Regel zwar ein freier Tag, aber kein Feiertag mehr. So haben Bestrebungen eine gewisse innere Konsequenz, den Sonntag als freien Tag ganz abzuschaffen und die freien Tage je nach den Bedürfnissen über die Woche zu verteilen oder die Arbeitszeit zu flexibilisieren und das Sonntagsarbeitsverbot zu lockern. Die Folgen wären alles andere als human. Es gäbe am Ende für Familien und Freunde keinen Tag mehr, an dem alle gemeinsam frei haben, zusammen sein und zusammen feiern könnten.

Die Auflösung des schöpfungsgemäßen Zeitrhythmus gehört zu den Inhumanitäten der Gegenwart. Wir leben nicht mehr in der natürlichen, sondern in einer künstlichen Welt, in der wir die Nacht zum Tag und den Tag zur Nacht machen. Das zwingt uns, die leer und amorph gewordene Zeit, besonders die religiös leer und inhaltslos gewordene Freizeit selbst auszufüllen. Nachdem der Sonntag einem großen Teil der Bevölkerung nicht mehr zum Gottesdienst dient, muss er

---

<sup>12</sup> Kap. 43.

mit eigenen kulturellen, sportlichen und politischen Freizeitaktivitäten ausgefüllt werden. Die Freizeit wird so mit hohen Erwartungen und Ansprüchen befrachtet, die neue Zwänge zur Folge haben. Nicht umsonst hat man das Wort vom Freizeitstress geprägt. Der Wegfall des religiösen Sinns des Sabbats beziehungsweise Sonntags, der Ruhe und Frieden schenken sollte, versetzt uns so aufs Neue in Unruhe. Der Segen einer vorgegebenen Ordnung, die man nicht macht und nicht immer wieder neu erfindet, in die man sich vielmehr einschwingt und in der man sich geborgen weiß, ist dahin. Wir sind einer sich beschleunigenden Zeit ausgeliefert, in der wir keine Zeit mehr haben und nicht mehr zur Ruhe kommen.

Die Kirche ist dem veränderten säkularisierten Zeitrhythmus aus pastoralen Gründen entgegen gekommen. Sie hat eucharistische Abend- und Vorabendgottesdienste, teilweise auch Nachmittagsgottesdienste eingeführt. Das war und ist pastoral notwendig und kann nicht kurzfristig geändert werden. Das zeigt aber, wie sehr auch die Kirche den Gesetzmäßigkeiten unserer säkularisierten Welt unterworfen ist. Die gottesdienstliche Feier strukturiert nicht mehr die Zeit, sondern passt sich Zeitstrukturen an, die von der modernen Arbeits- und Freizeitwelt diktiert werden. An die Stelle der schöpfungsgemäßen natürlichen Ordnung ist eine von Menschen gemachte künstliche Ordnung getreten, die den Menschen nicht frei macht, sondern versklavt.

Das hat nicht nur zur Entfremdung zwischen dem Menschen und der Schöpfung, sondern auch zur Entfremdung zwischen dem Gottesdienst und dem natürlichen Lauf der Dinge geführt. Der Gottesdienst wird nun nicht mehr mit der aufgehenden Sonne als Symbol des aufgehenden Lichtes, das Jesus Christus ist, gefeiert. Durch den Verlust der kosmischen Dimension ist der Gottesdienst zu einer nach menschlichen Bedürfnissen und menschlichem Gutdünken gestaltbaren, variablen und letztlich beliebigen Größe geworden.

##### 5. Für eine neue Sonn- und Feiertagskultur

Ruhe ist nach wie vor die große Sehnsucht vieler, wenn nicht aller Menschen. Sie wollen dem Getriebe und der Hast in eine Welt entfliehen, in der sie niemand belästigt und stört, in der sie auch nicht mehr durch sich selber und ihre eigene innere Unruhe gestört und belästigt

werden. Die frühkirchlichen Wüstenväter und die ostkirchliche Spiritualität erhob die innere Ruhe (ἡσυχία) und Ausgeglichenheit zum geistlichen Ideal. Der Mönchsvater Cassian brachte diese Tradition ins christliche Abendland. Augustinus, der lange Zeit ein unruhiges, leidenschaftliches und nach der Wahrheit suchendes Leben geführt hatte, eröffnet seine Bekenntnisse mit der bekannten Feststellung: »Unruhig ist unser Herz bis es ruht in Gott.«<sup>13</sup> Am Schluss seines Gottesstaates hat er diese Sehnsucht mit großartigen Worten beschrieben: »Der siebte aber wird unser Sabbat sein, dessen Ende kein Abend ist, sondern der Tag des Herrn, gleichsam der achte ewige, der durch Christi Auferstehung seine Weihe empfangen und die ewige Ruhe Vorbildet, nicht nur des Geistes, sondern auch des Leibes. Dann werden wir stille sein und schauen, schauen und lieben, lieben und loben. Das ist's was dereinst sein wird, an jenem Ende ohne Ende. Denn welches andere Ende gäbe es für uns, als heimzugelangen zu dem Reich, das kein Ende hat?«<sup>14</sup>

Solche Ruhe ist nur in Gott möglich. Denn allein Gott, bei dem es kein Werden und Vergehen gibt, ist Ruhe in sich. Wir nennen dies die Ewigkeit. Sie ist nicht eine unendlich lange Zeit, sondern ein ewiger Augenblick, in dem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in eins fallen. So ist sie kein Streben und kein Durst nach immer Neuem, Besserem, Vollkommeneren, sondern Gleichzeitigkeit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Sie ist vollendetes Glück. Der sonntägliche Gottesdienst ist gleichsam das Fenster in diese Welt des Ewigen; ja er ist Vorgeschmack und Teilhabe an dem, was in allem Unbestand der Zeit bleibend Gültigkeit hat und zeitloses Glück meint.

Eine neue Sabbat- und Sonntagskultur tut uns dringend not. Auch wenn wir uns nicht ganz dem Rhythmus unserer säkularisierten Welt und ihren wirtschaftlichen Zwangsläufigkeiten entziehen können, so brauchen wir doch Zeiten der Unterbrechung des oft belastenden Arbeitsrhythmus, Zeiten, in denen wir nicht nur nach unten schauen, sondern den Himmel über uns sehen können. In diesem Sinn kann man die Liturgie als Unterbrechung definieren. Sie will den Himmel offen halten.

Die Christen und die christlichen Gemeinden sollten den Rhyth-

---

<sup>13</sup> Aug. conf. I, 1.

<sup>14</sup> Aug. civ. XXII, 30.

mus des Sabbats/Sonntags und den jährlichen Festrhythmus neu als eine uns vom Schöpfer zuge dachte Wohltat entdecken und soweit irgend möglich bewusst leben, statt sich dem üblich gewordenen Wochenendbetrieb einfach anzupassen und sich ihm auszuliefern. Die Feier des Sonntags muss, wie Papst Johannes Paul II. zu Recht sagte, im dritten Jahrtausend »ein bedeutendes Element der christlichen Identität«<sup>15</sup> sein.

Wir müssen den Sonntag als Tag des Gottesdienstes, als Tag des Dankens, der Einker und der Besinnung, der Ruhe und des Friedens neu begehen und feiern lernen. Dann kann er auch der Tag der Familie und des Zusammenseins mit Freunden und Nachbarn, ein Tag schließlich des Dienstes am Nächsten sein. Eine solche neue Sonntags- und Feiertagskultur ist nicht ohne Gottesdienstkultur möglich. Nur die von Gott geheiligte Zeit ist von ihm gesegnete menschliche Zeit. Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch.<sup>16</sup>

## *II. Österliches Paschamysterium: Heilsgeschichtliche Begründung – Liturgie als Fest der Erlösten*

### *1. Jahwe – Gott mit und bei uns*

Die Schöpfungsgeschichte gipfelt im Menschen, der nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen ist (*Gen 1, 27*), der also mit Freiheit begabt ist und dem die Schöpfung zum Hegen und Pflegen anvertraut ist (*Gen 2, 15*). Doch der Mensch hat die ihm von Gott gegebene Ordnung nicht anerkannt. Er wollte selber sein wie Gott (*Gen 3, 5*) und selbst bestimmen, was für ihn gut und was böse ist. So ist er aus dem ihm von Gott geschenkten Frieden der Sabbat-Ordnung herausgefallen, aus dem Paradies vertrieben worden; er irrt nun rast- und ruhelos umher (*Gen 4, 12*).

Es ist die gute Botschaft der Bibel, dass Gott den Menschen in dieser hoffnungslosen Lage nicht allein gelassen und nicht sich selbst überlassen hat. Er hat in dieser verfahrenen Situation vielmehr einen neuen Anfang gemacht und dem Menschen eine neue Chance gegeben. Er

---

<sup>15</sup> Johannes Paul II., Enzyklika *Dies Domini*, 30.

<sup>16</sup> *Iren. haer.* IV, 20, 7.

hat mit Abraham eine neue Geschichte begonnen. Er hat Abraham herausgerufen aus seiner Verwandtschaft und seiner Herkunft. Abraham, der Nomade, wurde so zum Nomaden Gottes. Damit sollte Abraham nicht nur zum Stammvater eines großen Volkes werden, in ihm sollten vielmehr alle Völker gesegnet werden (*Gen 12, 2f.; 18, 18* u. a.).

Um dieses Zieles willen hat Gott mit dem Volk Israel einen besonderen Bund geschlossen. Israel sollte Licht sein für die Völker (*Jes 42, 6*). Die besondere Geschichte Gottes mit Israel beginnt mit der Selbstoffenbarung Gottes vor Moses nahe am Berg Horeb am brennenden Dornbusch (*Ex 3*). Dort tat sich Gott dem Moses als der Gott Abrahams kund. Er offenbarte ihm seinen Namen Jahwe, der zugleich eine Verheißung enthielt. Über die Bedeutung dieses Namens ist schon viel gerätselt worden. Richtig übersetzt heißt Jahwe nicht »Ich bin der Seiende«, sondern »Ich bin der Daseiende«, »Ich bin der Ich bin da«, »Ich bin, der mit euch ist« (*Ex 3, 14*). Gott offenbart und verheißt sich damit seinem Volk als Gott des Weges und der Führung. Er zeigt sich als Gott der Menschen, der ein Herz für die Menschen hat. Er hört das Klagen und Schreien seines Volkes und verspricht, es aus der Knechtschaft Ägyptens zu befreien. Gott offenbart sich als der Herr der Geschichte und zugleich als der Gott, der befreit. Als solcher stellt er in den Zehn Geboten, die ursprüngliche, dem Menschen segensreiche Sabbatordnung wieder her (*Ex 20, 8–11; Dtn 5, 12–15*).

## 2. Der Exodus als Befreiung zum Gottesdienst

Die Befreiung aus Ägypten wird oft politisch verstanden; das war sie gewiss auch. Doch bei den Verhandlungen des Moses mit dem Pharao geht es nicht um politische Freiheit, es geht um Kult- beziehungsweise Religionsfreiheit. Israel wollte ausziehen, um seinen Gott am Gottesberg Horeb zu verehren (*Ex 3, 12.18* u. a.). Es geht also um Freiheit zum Gottesdienst; heute würden wir sagen: es geht um Religionsfreiheit. Damit fordert Israel die Freiheit, welche im ursprünglichen Plan der Schöpfung in der gottebenbildlichen Würde des Menschen begründet ist. Israel reklamiert das grundlegendste aller Menschen- und Freiheitsrechte, nämlich die Freiheit zur öffentlichen Ausübung der Religion.

Doch die Freiheit der Religionsausübung erscheint Gewaltherr-

schern seit jeher gefährlich. So weist der Pharao die Forderung nach der Freiheit zum Kult brüsk ab. Er kann darin nur nichtsnutzige Faulheit sehen, die er durch Erschwerung der Arbeitsbedingungen der Israeliten brutal austreiben will (*Ex* 5, 4.8.17). Indem er die Freiheit zur Religionsausübung verweigert, degradiert er die Israeliten zu Arbeitsklaven. Doch die Rechnung des Pharao geht nicht auf. Auf der Verweigerung der Freiheit liegt nicht Segen, sondern Fluch. Sie endet in den ägyptischen Plagen und schließlich im Untergang der ganzen Streitmacht des Pharao. Diktaturen können lange dauern. Auf die Dauer aber haben sie keine Chance, am Ende scheitern sie am religiös begründeten Freiheitswillen. Die in der Gottebenbildlichkeit des Menschen begründete Freiheit ist stärker als Macht und Gewalt.

Die Befreiung Israels wird in der Nacht des Wachens (*Ex* 12, 42) und des Vorübergangs des Herrn (*12*, 13f.23.27) durch die Feier des Passahmahls eingeleitet (*12*, 21–23). Ursprünglich war das Paschafest wohl ein nomadisches Familienfest. Nun wird es mit dem Exodusgeschehen verbunden und damit historisiert. Es soll nun regelmäßig als Gedenkfeier der Befreiung aus Ägypten begangen werden (*12*, 2.14.17.24f.; *Dtn* 16, 1–12). Dieses Gedächtnis sollte nicht Taten gelten, die das Volk durch eigene Kraft und Leistung zu seiner Befreiung getan hat, sondern dem Großen und Wunderbaren, das Gott getan hat. Der Sinn der Erinnerung ist es, zu sagen: Gottes Tat ist früher als Menschentat; des Menschen Wort kann nur Antwort sein auf Gottes Wort. Denn ehe das Volk etwas anfangen und tun konnte, hat Gott schon gehandelt und gesprochen.

Das Gedächtnis bedeutet mehr als ein subjektives Erinnern und eine bewusstseinsmäßige Reproduktion des damaligen Geschehens. Das bei der Befreiung aus Ägypten Geschehene wird bei jeder Passahfeier objektive Gegenwart. Spätere Generationen können gleichsam Zeitgenossen des Geschehens am Schilfmeer werden. Was Gott einmal gewirkt hat, wird so zur bestimmenden Wirklichkeit der Feiernden. So erfährt Israel in der Erinnerung an die einmalige Befreiungstat immer wieder neu seine von Gott geschenkte Freiheit. So war und ist das Passahfest für Israel das Fest der Befreiung und der Befreiten. Der Psalmist bricht darüber dankbar in Jubel aus: »Ein Gedächtnis seiner Wunder hat der Herr gestiftet« (*Ps* 111, 4).