

Dietmar Thönnies, Münster

*Anamnese als Weg der Vergegenwärtigung oder: Vom Christusmysterium in der Liturgie**

Immer wieder begegnen sich im theologischen Diskurs Liturgiewissenschaft und systematische Theologie in der Frage nach dem Verhältnis der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus und seiner Vergegenwärtigung in der Liturgie. In neun Thesen sollen hier einige, möglicherweise verschiedenartige Ansätze vorgelegt werden; sie verstehen sich als Diskussionsbeitrag und als Mosaiksteine auf dem Weg zu einer möglichen Definition oder Verhältnisbestimmung der Begriffe Liturgie, Anamnese¹, Paschamysterium, Offenbarung und Vergegenwärtigung. Der Untertitel „Vom Christusmysterium in der Liturgie“ legt dabei, weil er sich auf einen Inhalt der liturgischen Erinnerung bezieht, schon in gewisser Weise eine Randmarkierung des Themas fest: Die Anamnese als eine Form der Aktualisierung des Heilshandeln Gottes in Christus soll näherhin wesentlicher Gegenstand der Untersuchung des oben skizzierten Problemfeldes sein.

1. Liturgie ist a) die darstellende Feier des Glaubens,
 b) die feiernde Darstellung des Glaubens.

Zunächst kann Liturgie als dargestellter und zugleich gefeierter Glaube bezeichnet werden, denn Liturgie ist mehr als ein bloßes „denken an“, sie sucht Sprach- und andere Ausdrucksgestalten. Angelus A. Häußling nennt Liturgie zusammenfassend: „Selbstklärung in zitierender Übernahme der Rollen der geschichtlichen Leitgestalten der normativen Heilszeit aus situativer Identität.“² Damit wird deutlich, daß Liturgie und Heilsgeschichte in einem Verhältnis zueinander stehen.

Im Gottesdienst werden Inhalte sinnhaft erfahrbar und sichtbar gemacht. Die Menschen erleben den eigenen Glauben in der Gemeinschaft der Feiernden. Als „darstellende Feier“ – weniger in einem historisierenden oder re-präsentierenden Sinn gedacht – kann jede liturgische *actio*³ (Handlung) bezeichnet werden, die das *mysterium fidei* (Geheimnis des Glaubens) in wahrnehmbaren Äußerungen und Bildern kundtut⁴. „Zweck des Sakraments ist ja gerade, die historisch vergangene Erlösungstat als eine beständig wirkende

* Die Thesen, aus denen der vorliegende Aufsatz entstand, wurden auf einem Oberseminar (Der jüdisch-christliche Offenbarungsanspruch im Pluralismus der Religionen) der Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität im Januar 1997 vorgetragen und diskutiert.

¹ Vgl. zur Wortbedeutung und zur Relevanz des Wortes für die Liturgie: O. NUSSBAUM, Die Bedeutung von „Anamnese – Memoria – Gedächtnis“ in der Liturgie. In: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Köln, Osnabrück 31 (1979) 66–72, hier 71f. In diesem Zusammenhang ist keineswegs eine Einengung auf die Anamnese des eucharistischen Hochgebetes intendiert; gemeint ist die ganze Feier der Liturgie (vgl. O. NUSSBAUM, Die Liturgie als Gedächtnisfeier. In: Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie. FS J. G. Plöger. Hg. J. Schreiner. Stuttgart 1983, 201–214, hier 204–208).

² A. A. HAUSSLING, Liturgie: Gedächtnis eines Vergangenen und doch Befreiung in der Gegenwart. In: Vom Sinn der Liturgie. Hg. A. A. Häußling. Düsseldorf 1991, 118–130, hier 122.

³ Vgl. SC 7 und dazu NUSSBAUM, Anamnese (s. Anm. 1) 69.

⁴ Vgl. auch SC 48.

Realität in der Kirche lebendig zu erhalten.“⁵ Die Art der Darstellung ist dialogisch, sinnhaft-festlich und Stil-voll im Guardinischen Sinn.⁶ In der *lex orandi* (Beten) scheint auf diesem Hintergrund in den liturgischen Vollzügen, in den Feiern der Kirche, die *lex credendi* (Glauben) auf.

Ganz eng damit in Zusammenhang steht die Umkehrung der These (1b), daß nämlich Liturgie auch die feiernde Darstellung des Glaubens ist. Neben den vielen Möglichkeiten der Verkündigung ist die Liturgie aufgrund ihrer Feierstruktur und ihres Feiercharakters als ein *locus theologicus* wahrzunehmen⁷, in dem offenbartes Glaubensgut im Ritus, in der liturgischen Handlung, feiernd dargestellt wird. Nicht im Sinn eines Kompendiums von Glaubenswahrheiten, denn vielmehr als ein kreativer und dynamischer Prozeß, der sich dennoch innerhalb der Tradition der Kirche vollzieht; in der Liturgie werden einerseits Überzeugungen sichtbar gemacht und andererseits Glaubensgut gefeiert. Die *lex orandi* wird in dem Maß zum *locus theologicus* (Ort theologischer Erkenntnis), „wie sie auf biblischem Zeugnis gründet und der lebendigen Tradition der Kirche aktuellen Ausdruck verleiht“⁸.

Als darstellende Feier und feiernde Darstellung gliedert sie sich in die Trias *μαρτυρία* – *λειτουργία* – *διακονία* (Verkündigung–Liturgie–Caritas) – der *lex agendi* (Handlung) – ein, und die *lex credendi* tritt in eine Wechselbeziehung, einen Dialog mit der *lex orandi*.

2. Liturgie als Handeln ist Ort der Vergegenwärtigung.

Liturgie ist nur als Handlung, als liturgische *actio* zu denken. Diese These kann Aussagen in zwei Richtungen machen: Die Handlungen der Liturgie könnten eine Art Mimesis⁹, ein Nachspiel sein, das in der Weise der bloßen *imitatio* versucht, die Mysterien des Lebens Jesu im Kult zu spielen. Sie erinnerte so lediglich an eine vormalige Zeit, eine vormalige Person, um sie auf diese Weise wieder heraufzubeschwören.¹⁰ Die These kann aber auch aussagen, daß in den Ausdruckshandlungen der Liturgie eine symbolische Welt erzeugt wird¹¹, die auf eine tiefere Wirklichkeit nicht nur hindeutet, sondern sie repräsentiert, sie gegenwärtig setzt. Anders gesagt: Liturgische Anamnese ist „die feierliche Gegenwärtigung eines geschichtlichen Heilsereignisses, wobei dieses Ereignis im liturgischen Handeln als ein vergangenes Geschehen seiend bleibt, in der Gegenwart aktualisiert wird und so eine

⁵ O. CASEL, Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition. In: JLV 6 (1926) 113–204, hier 199.

⁶ Vgl. R. GUARDINI, Vom Geist der Liturgie. Freiburg [u. a.] ²1991, 59–72. Die Zeitgebundenheit der Ausdrucksformen macht deutlich, daß Liturgie in den ihr eigenen Möglichkeiten versucht, einen „Sitz im Leben“ der Gemeinde zu finden. Guardini weist darauf hin, daß im Stil der jeweiligen Zeit die Liturgie aus den anderen Formen geistlichen Lebens herausragt, allgemein wird.

⁷ Zur Liturgie als *locus theologicus* im Sinne der Lehre Melchior Canos vgl. A. STENZEL, Liturgie als theologischer Ort. In: MySal 1 (1965) 606–621, hier 607f. 617 und Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie? Hg. K. Richter. Freiburg [u. a.] 1986 (QD 107).

⁸ J. KIRCHBERG, Theo-logie in der Anrede als Weg zur Verständigung zwischen Juden und Christen. Innsbruck 1991 (ITS 31) 113.

⁹ Vgl. zum antik-kultischen Hintergrund dieser Auffassung D. ZELLER, Gedächtnis des Leidens. Eucharistie und antike Kulttheorie. In: Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie. FS Th. Schneider. Hg. B. J. Hilberath – D. Sattler. Mainz 1995, 115–124, hier 115f.

¹⁰ G. GEBAUER – C. WULF, Mimesis. Kultur – Kunst – Gesellschaft. Reinbek b. Hamburg 1992, 432 (Nr. 2) machen deutlich, daß auch für Mimese Rhythmus, Motorik und Wiederholung konstitutive Elemente sind.

¹¹ Vgl. ebd. 431.

konkrete Wirkung ausübt“¹². Sie läßt sich niemals auf ein reines Wort- oder reines Tatgeschehen reduzieren.¹³ Die Vorwürfe der Unvereinbarkeit von Vergegenwärtigung und ihrem letztlich unverfügbaren Gegenstand (Gott), Odo Casel spricht von „metaphysischer Unvollziehbarkeit“¹⁴, können leicht durch den Begriff der *sakramentalen Vergegenwärtigung* entkräftet werden¹⁵.

Erinnerung gibt der religiösen, liturgischen Handlung also ihren Inhalt; das heißt auch: „die Feier gibt diesen Erinnerungsinhalten erst ihre wirksame Gegenwart“¹⁶. Gottesdienstliches Handeln ist mehr als Reproduktion. Die Zeitlichkeit der Handlung, die als Handeln immer auf das Jetzt beschränkt bleiben muß, ist dabei nicht nur durch den Anfang und das Ende einer Feier begrenzt, sondern auch durch die jeweilige Zeitlichkeit der erzeugten symbolischen Welt. In diesen so bestimmten Handlungsdimensionen wird also die feiernd erinnerte Vergangenheit vergegenwärtigt, das heißt in das Präsens hineingeholt; sie wird zugleich als Offenbarung im „kultischen Real-Symbol“¹⁷ gegenwärtig. Die Feier ist damit abhängig vom Handeln; *repraesentatio* wird demnach auch bestimmt durch die liturgischen Handlungen.¹⁸

3. In Wort- und Eucharistiefeier wird, getragen durch die Tradition der Kirche und – soziologisch betrachtet – innerhalb eines kollektiven Gedächtnisses, die menschengewordene Liebe Gottes je neu Wirklichkeit.

Maurice Halbwachs, französischer Soziologe der 20er Jahre unseres Jahrhunderts, räumt in seinen Überlegungen dem Begriff und dem Gedanken des „kollektiven Gedächtnisses“¹⁹ zum ersten Mal einen breiten Raum ein: Er bringt das Gedächtnis in Zusammenhang mit

¹² K. RICHTER, Liturgiereform als Mitte einer Erneuerung der Kirche. In: Vom Sinn der Liturgie (s. Anm. 2) 131–158, hier 132.

¹³ Bereits für die Zeugnisse aus der liturgischen Tradition der Kirche lassen sich solche Aussagen treffen; vgl. H. J. SCHULZ, Christusverkündigung und kirchlicher Opfervollzug nach den Anamnese-texten der Eucharistischen Hochgebete. In: Christuszeugnis in der Kirche. FS F. Hengsbach. Hg. P. W. Scheele – G. Schneider. Essen 1970, 91–128, hier 94f. ZELLER (s. Anm. 9) 119f weist mit Rückgriff auf H. FELD, Das Verständnis des Abendmahls. Darmstadt 1967 (EdF 50), darauf hin, daß bereits bei Paulus (1 Kor 11,26) das Gedächtnis als Verkündigung seines Todes bis zur Parusie verstanden wird, wobei diese Verkündigung nicht oder nicht etwa nur durch das Wiederholen der Einsetzungsworte, sondern durch die liturgische *actio* geschieht. Vgl. auch O. NUSSBAUM, Eucharistiefeier als Anamnese (Opfer und Mahl) (1971). In: O. Nußbaum, Geschichte und Reform des Gottesdienstes – Liturgiewissenschaftliche Untersuchungen. Hg. H. Brakmann – A. Gerhards. Paderborn [u. a.] 1996, 71–86, hier 82f. und DERS. (s. Anm. 1) 70.

¹⁴ Vgl. CASEL (s. Anm. 5) 200.

¹⁵ CASEL, ebd. 200–202, führt die relevanten Zusammenhänge zur Sakramententheologie weiter aus.

¹⁶ R. SCHÄFFLER, „Darum sind wir eingedenk“. Die Verknüpfung von Erinnerung und Erwartung in der Gegenwart der gottesdienstlichen Feier. Religionsphilosophische Überlegungen zur religiös verstandenen Zeit. In: Vom Sinn der Liturgie (s. Anm. 2) 16–44, hier 17.

¹⁷ B. NEUNHEUSER, Die These von der „Mysteriengegenwart“ in der kritischen Sicht der Theologie seit 1957/58. Rückblick und Zusammenfassung. In: In unum congregati. FS A. Kardinal Mayer. Hg. S. Häring. Metten 1991, 317–338, hier 334; vgl. auch seine Zusammenfassung der neueren Liturgietheologie bezüglich dieser Überlegungen, ebd. 332–335.

¹⁸ Die Nähe zur *diakonia* drückt SC 2 aus, wenn es dort sogar heißt, „daß das Leben der Gläubigen“ durch die Eucharistie „Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi und des eigentlichen Wesens der Kirche“ wird.

¹⁹ Vgl. insgesamt M. HALBWACHS, Das kollektive Gedächtnis. Frankfurt/Main 1985.

dem Prozeß der Sozialisation, der Entwicklung einer Gesellschaft; auch wenn letztlich immer der einzelne Träger des Gedächtnisses ist, so prägt und bestimmt eine Gruppe, ein Kollektiv, Inhalt und Umfang des Gedächtnisses. Selbst persönliche Erinnerungen entstehen im Bezugsrahmen des Verhaltens innerhalb eines Kollektivs und durch Interaktion und Kommunikation zwischen den Gruppenmitgliedern. Bei einer Veränderung dieses Bezugsrahmens muß sich die Erinnerungsform der Tradition ebenfalls verändern.²⁰ Sowohl die eigene Wahrnehmung als auch die Wahrnehmung der mitgeteilten Erfahrungen prägen Erinnerung und bestimmen als ein Moment den sozialen Rahmen des Gedächtnisses („cadres sociaux“). Den eigentlichen Ort des Gedächtnisses im Kollektiv und nicht mehr im Individuum zu sehen, das Kollektiv also zum Subjekt der Erinnerung zu machen, scheint zunächst anfechtbar zu sein, doch hilft die Überlegung an dieser Stelle, die genannte These zu verdeutlichen.

Als wesentlicher Impuls kann festgehalten werden, daß individuelle Erinnerung immer auch – möglicherweise in unterschiedlicher Intensität – erzeugt wird durch die Beteiligung eines Individuums am Kommunikationsprozeß einer Gruppe. Insofern ist sie abhängig von einem Kollektiv, so daß die Bezeichnung „kollektives Gedächtnis“ durchaus ihre Berechtigung hat.

In welcher Weise geschieht nach der Halbwachsschen Theorie in Wort- und Eucharistiefeiern also Erinnerung/Anamnese? „Ideen müssen versinnlicht werden, bevor sie in das Gedächtnis Einlaß finden.“²¹ Ein Gegenstand und sein Name beziehen sich aufeinander und werden dabei zu einem festen Konstrukt; Bild und Begriff verbinden sich. Die Verdinglichung der Erinnerung ist eine Bedingung für ihre Rememorierbarkeit, das Vermögen, sie wieder erinnern zu können. Gegenstände werden zu Symbolen und so wird die Bedingung für die Lokalisation oder Materialisation der Erinnerung geschaffen.²² Halbwachs nennt solche Gebilde „Erinnerungsfiguren“ und meint damit die Übertragung eines Gegenstandes oder einer Person in ein Symbol, das sich in das System einer Gesellschaft einfügt. Begriffe werden mit Erfahrungen angefüllt, die durch die Faktoren Raum, Zeit und die jeweilige Gruppe bestimmt und gebunden sind.

Diese Überlegungen können ebenso für die Wort- und Eucharistiefeiern in Anspruch genommen werden. In den bereits genannten Formen wird hier Erinnerung „materialisiert“ und in ein raum-zeitlich-personales Gefüge hinein konkretisiert.

Ein solches Gedächtnis ist an seine Trägerinnen und Träger gebunden. Das Individuum zeichnet sich durch seine Zugehörigkeit zur Gruppe – hier der religiösen Gemeinschaft – aus; umgekehrt ist das Gedächtnis auf die wirkliche und kommunizierende, aktive Gruppe bezogen. Raum, Zeit und Kollektiv bestimmen Eigenart und Form der Erinnerung und entsprechen ihrem Selbstbild und ihren Lebenszusammenhängen.

Sich die Heilsgeschichte in Wortfeier und Eucharistie in Erinnerung rufen zu können, heißt auch, vermeintliche Fakten, Ereignisse und Situationen zu rekonstruieren. Diese Re-

²⁰ Vgl. die Interpretation der Theorie Halbwachs bezüglich des kollektiven Gedächtnisses im Christentum bei J. ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1992, 64–66.

²¹ HALBWACHS (s. Anm. 19) 37.

²² Auch der Kirchenbau oder die Paramentik können Erinnerungen transportieren. Für die Funktion der liturgischen Kleidung als Erinnerungsträgerin vgl. D. THÖNNES, Die zweite Haut als textile Anamnese, oder: Von der liturgischen Kleidung als Trägerin von Erinnerungen. In: EO 14 (1997) 95–116.

konstruktion kann nur innerhalb des gegenwärtigen und aktuellen Bezugsrahmens von der Gruppe geleistet werden. Halbwachs macht mehrfach an den „heiligen Stätten“ des Christentums deutlich, daß es keine *an sich* christliche Topographie gibt, vielmehr die vom Glauben motivierten und getragenen Ideen in die Geographie des Landes hinein lokalisiert, also „nachträglich“ eingewurzelt werden.²³

Das kollektive Gedächtnis operiert ebenso in die Zukunft hinein, indem es das Erinnern und die jeweilige Gegenwart der Gruppe prägt und gestaltet: „Es gibt in diesem Sinne keine soziale Idee, die nicht zugleich die Erinnerung der Gesellschaft wäre.“²⁴ Für den Begriff der Tradition können viele ähnlich Aspekte benannt werden, die teilweise deckungsgleich sind. Die Einschränkung auf die soziologische Betrachtung ist innerhalb der Reflexion dieser These durchaus theologisch zu verantworten.

4. Innerhalb der liturgischen Feier, besonders und an wichtigster Stelle innerhalb der kirchenbegründenden und -darstellenden Eucharistiefeier, werden Vergangenheit und Zukunft gegenwärtig gesetzt.

Der Prototyp der liturgischen Feier ist die Osterfeier der Kirche; in ihr wird Gottes Heilshandeln gefeiert, das in Jesus Christus einen Höhe- und Wendepunkt genommen hat.²⁵ Das immer wieder erinnerte Paschamysterium, gibt dem Leben eine neue Qualität, denn durch den Tod ist der Tod zerbrochen.²⁶ In jeder Eucharistiefeier wird dieses Geschehen gegenwärtig und erneuert so im dialogischen Geschehen der Liturgie die Heilsgewißheit der (versammelten) Menschen. Die erinnerte Vergangenheit, die die gesamte Schöpfungs- und Heilsgeschichte ebenso wie auch die jüngere Geschichte und das jüngste Erleben einer feiernden Gemeinde einschließt – konzentriert sich immer wieder auf ihren Höhepunkt und ihre Mitte. In dieser Kumulation, dieser Verdichtung, werden Vergangenheit und Zukunft in die Gegenwart hineingeholt.²⁷

Von einer „eucharistischen Ekklesiologie“ ausgehend, kann gesagt werden, daß überall dort Kirche ganz ist, wo Eucharistie, das Herrenmahl, gefeiert wird.²⁸ Diese grundsätzliche Aussage ist auch historisch, nicht allein zeitgleich/multikulturell zu verstehen. D. h. wenn diese fundamental ekklesiologische Handlung der Eucharistie immer schon Kirche gründet,

²³ Vgl. M. HALBWACHS, *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective*. Paris 1941, 157. Als Beispiel für eine solche religiös motivierte Topographie vgl. EGERIA, *Itinerarium*. Reisebericht. Mit Auszügen aus PETRUS DIACONUS, *De locis sanctis*. Die heiligen Stätten. Freiburg 1995 (FC 20) 123, Anm. 8 und H. DONNER, *Pilgerfahrt ins Heilige Land*. Die ältesten Pilgerberichte christlicher Palästina-pilger (4.–7. Jahrhundert). Stuttgart 1979, 84 (dort bes. Anm. 12).

²⁴ M. HALBWACHS, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Frankfurt/Main 1985, 389.

²⁵ Vgl. HÄUSSLING (s. Anm. 2) 120.

²⁶ Vgl. NUSSBAUM (s. Anm. 13) 71f.

²⁷ T. SCHNEIDER, *Opfer Jesu Christi und der Kirche*. Zum Verständnis der Aussagen des Konzils von Trient. In: *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche*. Hg. K. Lehmann – E. Schlink. Freiburg [u. a.] 1983 (Dialog der Kirchen 3) 176–195, hier 194f, weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß das liturgische Zeichen nicht von der Heilswirklichkeit zu trennen ist; er spricht von einem Zueinander vom Handeln der Kirche und dem Handeln Gottes in Jesus Christus.

²⁸ Vgl. dazu auch ebd. 193f und wesentlich NUSSBAUM (s. Anm. 1) 71: „Wann immer gläubige Christen sich zur Liturgie der Kirche versammeln, wird in ihrer Mitte für die Mitfeiernden, für die ganze Kirche und für die ganze Welt der Gnadenreichtum der Erlösungstat des Herrn lebendige und heilmächtige, heilswirkende Gegenwart zur Verherrlichung und zur Heiligung des Menschen.“

die Eucharistiefeier der Kirche ihr Fundament gegeben und sie dargestellt hat, so werden auch hier die Dimensionen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gegenwärtig gesetzt: Die Offenbarung Gottes, auch die in Jesus Christus, ist in bezug auf die Eucharistie ein die Zeiten umfassendes Handeln an den Menschen.²⁹

Analog gilt dies auch für die Feier der Stundenliturgie. Die Gläubigen, die sich zur Feier der Tagzeitenliturgie versammeln, stellen die Kirche dar, die das Paschamysterium Jesu Christi feiert³⁰; mit dieser Aussage ist auch verbunden, daß das Mysterium wirksam ist.

Es ist also festzuhalten: Wo die Kirche das Wort Gottes und das Mahl Jesu Christi feiert und damit sich selbst und die Welt in das dynamische Heilsschaffen Gottes im Pascha Jesus Christi hineinstellt, ist Gott heilshandelnd gegenwärtig.³¹

5. Das anamnetische Handeln der Kirche in den Ausdrucksdimensionen der Liturgie bedeutet nicht nur die Gegenwärtigsetzung der Vergangenheit, sondern sie eröffnet zugleich Sinn und verheißt eschatologisches Heil auf Zukunft hin.

Emil Joseph Lengeling schrieb 1982: „Das Gedenken (*zakar, anamnesis, memoria, memoriale*) ist mehr als ein mentales Sich-erinnern; es macht das real gegenwärtig, dessen gedacht wird [. . .]. Auch in den Preces der Laudes und Vesper darf die *memoria historiae salutis* nicht fehlen.“³²

Auch wenn der Gegenstand des Gedächtnisses der Vergangenheit angehört, so umgreift er sowohl die Gegenwart, in der er erinnert wird, als auch „die Zukunft bis hin zum Eschaton“³³. Das Gegenwärtigsetzen in der Anamnese – im Wort und in den Zeichen der liturgischen Handlungen³⁴ – eröffnet Sinn, weil das Heilshandeln Gottes nicht als vergangen, sondern als gegenwärtig erfahren wird.

Auf die Gefahr des Verständnisses im Sinn einer „kultischen Gegenwärtigsetzung“ sei in diesem Zusammenhang hingewiesen: Nicht das *Handeln der Kirche* ist das im eigentlichen Sinn wirkmächtige Prinzip der Anamnese: „der erhöhte und zur Rechten des Vaters sitzende [. . .] Jesus Christus [ist] selbst das primäre Subjekt aller liturgischen Gedächtnisfeiern“³⁵. D. h. liturgisches Geschehen ist nicht eigentlich „kultisch“, sondern vielmehr das

²⁹ Vgl. zum dogmatischen Hintergrund S. WIEDENHOFER, Ekklesiologie. In: Handbuch der Dogmatik 2. Hg. T. Schneider. Düsseldorf 1992, 47–154, hier 111f.

³⁰ Vgl. IGLH 22: „Si ergo fideles ad Liturgiam Horarum convocantur et in unum conveniunt, corda et voces simul consociantes, manifestant Ecclesiam mysterium Christi celebrantem.“

³¹ Vgl. Jes 6; dazu auch HÄUSSLING (s. Anm. 2) 124f. Im Anschluß an Odo Casel und seinen theologischen Entwurf haben sich viele Theologen seither diesem Thema gewidmet und die Gegenwart Christi, auch die anamnetische und kommemorative Gegenwartsweise, seit den Zeugnissen der Väter festgestellt und hergeleitet. Vgl. NEUNHEUSER (s. Anm. 17) 332–335 und die Darstellung der Einzelentwürfe vorher.

³² E. J. LENGELING, Dialog zwischen Gott und Mensch in der „Liturgia Horarum“. In: Liturgia opera divina e umana. FS A. Bugnini. Hg. P. Jounel – R. Kaczynski – G. Pasqualetti. Roma 1982 (BELL.S 26) 533–571, hier 557f.

³³ NUSSBAUM (s. Anm. 1) 203.

³⁴ NUSSBAUM, ebd. 203f, benennt als den „Höhepunkt und das Zentrum der ganzen Liturgie und des ganzen Lebens der Kirche“ entsprechend der zentralen Stellung des Paschamysteriums innerhalb der Heilsökonomie die Feier der Eucharistie als Gedächtnisfeier dieses Heilshandeln Gottes in Jesus Christus.

³⁵ Ebd. 210.

Ineinandergreifen des Heilshandelns Gottes und der Hoffnung der Menschen³⁶, also Liturgie. Als Haupt seines mystischen Leibes, der Kirche, ist Christus der personal und real Handelnde. Er bezieht sein Volk sakramental in das Heilshandeln mit ein und teilt sich selbst in dieser Weise immer neu mit.

6. Gebet und Offenbarung

These 6 ist dreigeteilt; jeweils eine Dimension christlichen Betens – im Verhältnis zu Christus – wird in jedem Teil bezeichnet. Der Problemhorizont dieser Fragestellung wird seit vielen Jahren immer wieder innerhalb der Liturgiewissenschaft in den Blick genommen³⁷, und zuletzt von Irmgard Pahl³⁸ auf die Frage zugespitzt, welche Rolle Christus im gefeierten Heilsmysterium zukommt. Auf diesem Hintergrund noch einmal die vorgenommene Differenzierung in die einzelnen Darstellungs- und Formulierungsgattungen *per Christum* (durch Christus), *cum Christo* (mit Christus) und *ad Christum* (zu Christus):

a) Christen können durch Christus zum Vater beten, weil sie mit hineingenommen sind in die je neu in der Liturgie sich vollziehende Aktualisierung der Offenbarung.

„Liturgie ist die von der kirchlichen Gemeinschaft durch Christus, den Mittler zwischen Gott und den Menschen, im Heiligen Geist unter wirksamen Zeichen und in rechtmäßiger Ordnung vollzogene Aktualisierung des Neuen Bundes.“³⁹ Diese Definition von Emil Joseph Lengeling macht sehr deutlich, warum die Gebetsrichtung im Heiligen Geist *durch* Christus zum Vater diejenige ist, die in fast allen Präsidialgebeten des Meßbuchs bevorzugt wird.⁴⁰ Sie bringt zum Ausdruck, daß Christus der Mittler ist, sich die Gläubigen in dieses Verhältnis einfügen und durch ihn zum Vater beten können.⁴¹

³⁶ Vgl. ebd. 210–214 auch die weiteren Ausführungen bzgl. der Gegenwartsweisen Christi (SC 7, AEM 7).

³⁷ Vgl. J. A. JUNGSMANN, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet. Münster 1925 (LQF 19/20), Münster²1962; B. FISCHER, Vom Beten zu Christus. In: Gott feiern. Theologische Anregungen und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet. FS. T. Schnitzler. Hg. J. G. Plöger. Freiburg [u. a.] 1980, 94–99; A. GERHARDS, Zur Frage der Christologie der Priestergebete im Proprium de Sanctis. In: LJ 28 (1978) 112–128; DERS., Zu wem beten? Die These J. A. Jungmanns († 1975) über den Adressaten des Eucharistischen Hochgebets im Licht der neueren Forschung. In: LJ 32 (1982) 219–230; DERS., Zur Frage der Gebetsanrede im Zeitalter jüdisch-christlichen Dialogs. In: TThZ 102 (1993) 245–257 und K. RICHTER, Per Christum ad Dominum. Der Adressat in den Präsidialgebeten der erneuerten Liturgie. In: „Und dennoch ist von Gott zu reden“. FS H. Vorgrimmler. Hg. M. Lutz-Bachman. Freiburg 1994, 277–295.

³⁸ Vgl. I. PAHL, Die Stellung Christi in den Präsidialgebeten der Eucharistiefeier. In: Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie. FS H. B. Meyer. Hg. R. Meßner – E. Nagel – R. Pacik. Innsbruck 1995 (ITS 42) 92–113, bzw. auch DIES., Die Stellung Christi in den Präsidialgebeten der Eucharistiefeier. Textbefund des heutigen Meßbuchs und Anforderungen an eine Revision. In: Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund. Hg. K. Richter – B. Kranemann. Freiburg i. Br. 1995 (QD 159) 243–257.

³⁹ E. J. LENGELING, Art. Liturgie/Liturgiewissenschaft. In: NHthG Bd. 3 (München 1985) 26–53, hier 29; vgl. auch den noch umfassenderen Artikel vom selben Autor: „Kult“. In: HthG Bd. 1 (München 1962) 865–880.

⁴⁰ Vgl. dazu auch RICHTER (s. Anm. 37); im wesentlichen 280–290.

⁴¹ Vgl. auch PAHL (s. Anm. 38) 251–253. Schon O. CASEL, Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie. Die Grundgedanken des Meßkanons. In: EcOra 2 (1920) 50f, weist darauf

b) Christen können mit Christus beten, weil der geoffenbarte Vater auch der Vater Jesu Christi ist, der in der Liturgie, deren ewiger Hoherpriester Jesus Christus ist, der Letzthandelnde ist.

Weil christliches Beten sich am Beten Jesu orientiert, liegt die Gebetsrichtung *mit Christus zum Vater* (z. B. im Vater unser) nahe. Wegen des spezifischen Verhältnisses Jesu zum Vater, in das die Kirche sich einfügt, ist dieses Verhältnis immer trinitarisch zu denken⁴². Mit dem Sohn, in dem sich der Vater offenbart hat, können Christen im Heiligen Geist beten. Christus steht in den Formulierungen des Meßbuchs in der Regel auf Seiten der betenden Gemeinde.⁴³ Speziell für die Tagzeitenliturgie und das Beten der Psalmen drückt bereits die Liturgiekonstitution aus, daß hier der Ort des Gebetes ist, „das Christus vereint mit seinem Leibe an den Vater richtet“⁴⁴.

c) Christen können zum auferstandenen und verherrlichten Gottessohn Jesus Christus beten, der am Ende der Tage wiederkommen wird, um die geoffenbarte eschatologische Herrlichkeit im Heiligen Geist zur Vollendung zu führen.

Trotz des grundsätzlichen Vorzugs, der dem Beten *im Heiligen Geist durch Christus zum Vater* zu geben ist, können Christen ihr Gebet an den beim Vater lebenden, auferstandenen Herrn richten. Was für das Privatgebet zunächst nicht ungewöhnlich ist, wird in der Liturgie häufiger – auch in Zusammenhang mit der Frage nach der Korrekturbedürftigkeit mancher Orationen des Meßbuchs im Horizont der derzeit laufenden Revisionen – infrage gestellt. Dabei sollte ebenso wenig die ostkirchliche Tradition übersehen werden⁴⁵, für die das Beten ad Christum im Kontext des Gebetes an die Trinität selbstverständlicher ist als für die westliche Tradition, für die diese Art des Betens durchaus nicht immer ungewöhnlich war⁴⁶.

Für eine Aufgabe dieser Gebetsrichtung – zumindest in den Präsidialgebeten – spricht in jedem Fall die potentielle Gefahr des Christomonismus, die Irmgard Pahl deutlich benennt; in diesem Zusammenhang ist auch nach einer angestrebten größeren Nähe der jüdischen, muslimischen und christlichen Religion auf dem Hintergrund des multireligiösen Dialogs zu fragen⁴⁷; durch eine stärkere Konzentration auf „den allein anbetungswürdigen Gott“⁴⁸ könnte dieser Dialog gefördert werden. Außer Frage steht, daß „Jesus die erfahrene Heilswendung Gottes zum Menschen“⁴⁹ ist, und deshalb auch innerhalb der Liturgie in dieser Gebetsrichtung aktualisiert, „präsentiert“ wird⁵⁰. Christlichem Beten fehlt ohne das Christusgebet eine entscheidende Dimension, das Beten *ad Christum* ist „preisendes Bekennt-

hin, daß „die Eucharistia die Ereignisse der Heilsgeschichte in die beiden Doxologien der heiligsten Dreifaltigkeit wie in einen Rahmen einschließt“.

⁴² Vgl. J. KIRCHBERG, Stellt das trinitarische Gebet den Monotheismus in Frage? In: *KuI* 7 (1992) 61–73, hier 61–63 (Auszug aus J. KIRCHBERG [s. Anm. 8]).

⁴³ Vgl. PAHL (s. Anm. 38) 252.

⁴⁴ SC 48. Vgl. auch GERHARDS (s. Anm. 37) 251–254.

⁴⁵ Vgl. A. GERHARDS, Die griechische Gregorianaphora. Ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebets. Münster 1984 (LQF 65).

⁴⁶ Vgl. PAHL (s. Anm. 38) 254 und schon: DIES., Die Christologie der römischen Meßgebete mit korrigierter Schlußformel. München 1966 (MThS 2, 32). Vgl. auch JUNGMAHN (s. Anm. 37).

⁴⁷ Vgl. PAHL, ebd. 256 und auch RICHTER (s. Anm. 37) 292–295 samt der angegebenen Literatur.

⁴⁸ PAHL, ebd.

⁴⁹ RICHTER (s. Anm. 37) 293.

⁵⁰ Vgl. auch FISCHER (s. Anm. 37) 96f.

nis“ und „Bitte um Erbarmung und Rettung“.⁵¹ Philipp Harnoncourt weist deutlich auf diesen Aspekt hin: „Da Jesus die erfahrene Heilszuwendung Gottes zum Menschen ist, ist die Hinwendung zu ihm am stärksten emotional geladen und findet darum vor allem in Akklamationen, Hymnen und Liedern ihren angemessenen Ausdruck.“⁵²

7. *Christus ist gegenwärtig in der versammelten Gemeinde und in den liturgischen Handlungen (vgl. SC 7, AEM 7); Liturgie ist „repraesentatio“.*

Eindrucksvolles Zeugnis der Gegenwart Christi in der Eucharistiefeier geben das Konzilsdokument SC 7 und die AEM 7.⁵³ Nach AEM 7 „ist Christus wirklich gegenwärtig in der Gemeinde, die sich in seinem Namen versammelt, in der Person des Amtsträgers, in seinem Wort sowie wesenhaft und fortdauernd unter den eucharistischen Gestalten“. Wesentlich ist die Aussage, daß Christus in den liturgischen Akten gegenwärtig ist.⁵⁴ Noch präziser auf eines der wichtigsten Elemente konzentriert, heißt das: „Christus ist (wirksam) gegenwärtig, wenn das Wort Gottes vorgetragen wird.“⁵⁵ Gerade auch mit Blick auf die Feier der Stundenliturgie erhält diese Gegenwartsweise, diese Vergegenwärtigung von Heilsgeschehen, für die *praesentatio* fundamentale Bedeutung.

Lengeling konnte diese Tatsache 1982 unter Rückgriff auf die „Institutio generalis de Liturgia Horarum“ (1971/deutsch 1978) und „De Ordinatione presbyterorum“ (1968/deutsch 1971) so formulieren: „Der Schatz der Offenbarung und der Tradition gereicht zu großem Fortschritt im geistlichen Leben und ist besonders für die Priester Quelle der Lehre, die sie als ‘Nahrung für das Volk Gottes’ weitergeben sollen.“⁵⁶ Ähnlich formuliert das Pontifikale I in „Die Weihe der Priester“ (2): „Sie [die Priester] verkündigen allen das Wort Gottes. [. . .] Inmitten der Gemeinde beten sie ihn [Gott, den Vater] im Geist und in der Wahrheit an (vgl. Joh 4,24). Schließlich mühen sie sich im Wort und in der Lehre (vgl. Tim 5,17); sie glauben, was sie im Gesetz des Herrn meditierend gelesen haben, lehren, was sie glauben, und verwirklichen, was sie lehren.“⁵⁷ Sowohl das Wort Gottes als auch die Verkündigung sind Umgang mit der Offenbarung in Jesus Christus und dessen Vergegenwärtigung – Bewußtmachung dessen, der schon unter den Menschen ist.⁵⁸

⁵¹ P. HARNONCOURT, Gebet der Gemeinde – Gebet der Kirche. In: Freude am Gottesdienst (s. Anm. 1) 77–89, hier 86f.

⁵² Ebd. 86.

⁵³ Zu erwähnen wäre auch die noch frühere Textpassage in der Enzyklika PIUS' XII., *Mediator Dei* (20.11.1947), bes. Nr. 20; vgl. dazu die Untersuchung von F. EISENBACH, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Mainz 1982, 72–82.

⁵⁴ Vgl. die Hintergrundinformationen bei E. J. LENGELING, Die Neuordnung der Eucharistiefeier. Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch. Endgültiger lateinischer und deutscher Text. Einleitung und Kommentar. Münster 1972, 165–169 und auch DERS. (s. Anm. 32) 537–539.

⁵⁵ Ebd. 548; vgl. auch IGLH 13 und 33.

⁵⁶ Ebd. 548. Lengeling zitiert das Pont. Rom (1968), *De Ordinatione presbyterorum* 14 (noch nicht die Editio typica altera!) und verweist auf die IGLH 55.

⁵⁷ Pontifikale für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes (Handausgabe mit pastoraliturgischen Hinweisen). Bd. 1: Die Weihe des Bischofs, der Priester und der Diakone. Hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich. Freiburg [u. a.] 1994, 69.

⁵⁸ Eigens sei hier darauf hingewiesen, daß auch von der Gegenwart Christi in der Homilie gesprochen werden kann; vgl. in diesem Sinne: Papst PAUL VI., Enzyklika „*Mysterium fidei*“ (3.9.1965) und weitere Dokumente, die bei LENGELING (s. Anm. 32) 565f. angegeben sind.

8. In den liturgischen Feiern als erinnernder Darstellung geschieht Mithineinnahme in das Paschamysterium und damit auch eine Hineinnahme in die Erlösung; Einheit, die in Eucharistie Ausdrucksform gewinnt und im gemeinsamen Mahl Gestalt annimmt, ist Vollzug des Glaubens an unverlierbares Heil (Eucharistisches Hochgebet 1 [MB 463]).

Was das erste Hochgebet – trotz aller Anfragen, die an Form und Inhalt gestellt werden müssen – in der Anamnese (im Gedächtnis der Lebenden) formuliert, bringt zum Ausdruck, daß das Opfer Christi, das in der Feier einer Gemeinde vergegenwärtigt wird, eine Vereinigung mit Christus bedeutet. Letztlich geschieht Heil in der Gegenwart des Herrn, die gleichzeitig auch Hoffnung und Zukunft eröffnet.⁵⁹ Das Hochgebet erinnert nämlich, daß diejenigen, für die besonders gebetet wird, durch das Lobopfer – die Feier des gesamten Paschamysteriums – Erlösung und Hoffnung auf unverlierbares Heil erlangen können.⁶⁰ Was hier ein hymnischer Text in doxologischer Sprache, aber dennoch als Glaubenszeugnis ausdrückt⁶¹, ist letztlich die Tatsache, daß in der Feier der Liturgie eine Mithineinnahme in das Paschamysterium Jesu Christi geschieht und damit auch eine Mithineinnahme in die geoffenbarte Erlösung. Das gemeinsame Mahl ist nicht nur *communio* der Glaubenden untereinander, sondern wesentlich und zuerst *communio* und Dialog der Menschen mit Gott. Liturgie schafft eine Einheit, die besonders in der Eucharistie Ausdrucksform gewinnt, im gemeinsamen Mahl Gestalt annimmt und damit auch zum Zeichen für eschatologisches Heil wird.⁶²

⁵⁹ Vgl. H. J. SCHULZ, Christusverkündigung und kirchlicher Opfervollzug nach den Anamnesetexten der Eucharistischen Hochgebete. In: Christuszeugnis in der Kirche (s. Anm. 13) 91–128, hier 102–104; vgl. auch CASEL (s. Anm. 5) 113–115. 198–204, der Argumente aus der Tradition findet, die den Gedächtnisauftrag Jesu auf die gesamte Anamnese der Liturgie ausweiten; zudem bietet er den hier nicht näher zu entfaltenden liturgiewissenschaftlichen Hintergrund. Vgl. auch DERS., Die Liturgie als Mysterienfeier. Freiburg i. Br. 1922 (EcOra 9).

⁶⁰ Vgl. EH 1. In: MB 463: „Herr, du kennst ihren Glauben und ihre Hingabe; für sie bringen wir dieses Opfer des Lobes dar, und sie selber weihen es dir für sich und für alle, die ihnen verbunden sind, für ihre Erlösung und für ihre Hoffnung auf das unverlierbare Heil. Vor dich, den ewigen, lebendigen und wahren Gott, bringen sie ihre Gebete und Gaben.“

⁶¹ Vgl. K. LEHMANN, Gottesdienst als Ausdruck des Glaubens. Plädoyer für ein neues Gespräch zwischen Liturgiewissenschaft und dogmatischer Theologie. In: LJ 30 (1980) 197–214, hier 207, der trotz einer Wechselbeziehung und gegenseitigen Beeinflussung – ähnlich wie T. BERGER, Theologie in Hymnen? Zum Verhältnis von Theologie und Doxologie am Beispiel der „Collection of Hymns for the use of the people called Methodists“ (1780). Altenberge 1989 (MThA 6) 21f – die Eigenart der beiden *loci theologici* bewahrt sehen möchte: „Liturgische Texte und Symbole [. . .] sind nicht einfach unmittelbar in ‘Lehre’ umsetzbar. Die Fremdheit und Andersheit gottesdienstlicher Zeugnisse müssen ausgehalten werden. [. . .] Liturgie und Glaubenslehre sind verschiedene Vollzugsformen des kirchlichen Lebens, die in ihrer jeweiligen Eigenart Anerkennung verlangen. Erst dann entsteht aus dem Zusammenwirken beider eine fruchtbare Einheit.“ Weitere Literaturhinweise vgl. bei D. THÖNNES, Die Eucharistie der Collectio Missarum de Beata Maria Virgine. Textkritische Quellenforschung und systematisch-theologische Studien. Frankfurt/Main [u. a.] 1993 (EHS 23/491) 6.

⁶² Hier liegt ein kommunikationstheoretischer Offenbarungsbegriff zugrunde; vgl. W. BEINERT, Art. Offenbarung. In: Lexikon der katholischen Dogmatik. Hg. W. Beinert. Freiburg [u. a.] ²1988, 399–403, hier 401: „O. ist die geschichtliche Selbstmitteilung Gottes an die Menschen, durch welche die erlösende und befreiende Wirklichkeit gegenwärtig wird, dank deren die Menschen in die heilschaffende Gemeinschaft mit Gott und miteinander gebracht werden.“

Die Liturgie feiernde Gemeinde stellt sich, um ein Beispiel zu nennen, an die Stelle der Serafim, wenn sie in der Eucharistiefeier in deren Hosanna-Ruf einstimmt; hier geschieht eine Rollenidentifikation, die nach außen hin deutlich macht, daß sich die feiernde Gemeinde als in die lebendige Tradition hineingestellt und als Trägerin von Aktualisierung versteht.⁶³

9. In der Liturgie wird der Glaubensinhalt bewahrt und gleichzeitig in den jeweiligen geschichtlichen Kontext transformiert. Das Vaticanum II bringt dieses Anliegen der Aneignung und Verkündigung zum Ausdruck, wenn es den Wortgottesdienst aufwertet und ihn auch bei den Sakramentenfeiern als konstitutives Element nennt.

Die Ausführungen über das Verhältnis von Liturgie und Glaubenslehre, über *lex orandi* und *lex credendi* haben bereits deutlich gemacht, daß in liturgischen Texten und in liturgischen Vollzügen immer auch der Glaube der Kirche in einer der Liturgie eigenen Form präsentiert wird. In diese Vollzüge eingeschlossen ist das, was von soziologischer Seite als kollektives Gedächtnis (These 3) genannt wird; es ist in gewisser Weise deckungsgleich mit der lebendigen Tradition⁶⁴ der Kirche⁶⁵. In diesem Sinn kann auch von Aneignung bzw. Verkündigung gesprochen werden, weil nämlich die Liturgie in der Verkündigung der Heiligen Schrift Offenbarungen lebendig hält und als „zweite Quelle des Glaubens“⁶⁶ weiterträgt⁶⁷. Die hohe Wertschätzung gegenüber dem Wort der Heiligen Schrift, wie sie das Vaticanum II immer wieder zum Ausdruck bringt, zeugt letztlich von dieser in den Vordergrund gerückten Auffassung, daß Offenbarung in der Bibel bezeugt wird und in den aktualisierenden Vollzügen der Liturgie lebendig gehalten werden kann.⁶⁸ Ein enger Zusammenhang von *μαρτυρία*, *λειτουργία* und *διακονία* ist so aufgrund der Wortgottesfeier gewährleistet.⁶⁹

⁶³ Vgl. HAUSSLING (s. Anm. 2) 124f; weiter legt Häußling eine Rollenidentifikation auch in der Feier der Tagzeitenliturgie, nämlich im Verlesen des Evangeliums, dar (vgl. ebd. 125f).

⁶⁴ Vgl. auch SC 6.

⁶⁵ Vgl. HALBWACHS (s. Anm. 19).

⁶⁶ Teil B des Schlußdokuments der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 (VapS 68) 10–18; vgl. auch die Ausführungen dazu bei K. RICHTER, Christlicher Gottesdienst zwischen Sinaibund und Christusbekenntnis. Eine Einführung. In: Christologie der Liturgie (s. Anm. 38) 11–21.

⁶⁷ Die Formen der Verkündigung und Offenbarungswertergabe, die möglicherweise durch persönliche Bibelstudien etc. geschehen, werden an dieser Stelle unberücksichtigt gelassen, um eine Einführung auf das Thema zu gewährleisten.

⁶⁸ Vgl. P. HARNONCOURT, Die Gegenwart des Mysteriums Christi in den Sakramenten. Entwurf eines Modells zur Sakramententheologie. In: Die Feier der Sakramente in der Gemeinde. FS H. Rennings. Hg. M. Klöckner – W. Glade. Kevelaer 1986, 31–46, hier 42, ordnet die Gegenwart Christi im Wort in das dialogische Geschehen der Liturgie (Aszendenz – Deszendenz) ein. Es ist auf diesem Hintergrund eine bleibende Forderung, nach einer Perikopenordnung zu suchen, die möglichst viele der genannten Aspekte beinhaltet und für die Liturgie fruchtbar macht.

⁶⁹ Vgl. ähnliche grundsätzliche Überlegungen hinsichtlich der Sakramente bei T. SCHNEIDER, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie. Mainz ⁶1992, 47–49.