

Reinhold Malcherek, Troisdorf-Bergheim

Lebendige Gottes- und Menschenbegegnung in der Liturgie

(*Liturgietheologie in heilsgeschichtlich-personaler Perspektive
bei Altfried Kassing (1924–1997)*)

I. Die Wiederentdeckung der soterischen Dimension der Liturgie in „Sacrosanctum Concilium“

Die Liturgie der Kirche hat durch das II. Vatikanische Konzil kaum zu überschätzende Impulse erfahren. Diese dokumentiert die Konstitution „Sacrosanctum Concilium“ (SC), die als erster Konzilstext der Kirchenversammlung verabschiedet wurde.¹ Als gewichtigster Impuls der Liturgiekonstitution für die Liturgietheologie ist die Wiederentdeckung der soterischen Dimension liturgischer Feiern anzusehen. So stellt Reiner Kaczynski im neuesten Kommentar zu „Sacrosanctum Concilium“ fest: „Die liturgietheologischen Aussagen der Konstitution nehmen die Heilsgeschichte, gipfelnd in der Person und im Erlösungswerk Jesu Christi, zum Ausgangspunkt.“² Bereits der an der Erarbeitung der Liturgiekonstitution beteiligte Liturgiewissenschaftler Emil Joseph Lengeling hat in seinem richtungsweisenden Kommentarwerk von der „heilsgeschichtlichen Schau der Liturgie“³ gesprochen, die das II. Vatikanum entwirft. Auch andere Kommentatoren betonen, dass sich in diesem Konzilsdokument die „heilsökonomische Betrachtungsweise [. . .] (wieder) durchgesetzt“⁴ hat.⁵ In

¹ Vgl. zu SC: Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar von Emil Joseph Lengeling. Hg. E. J. Lengeling. Münster ²1965 (RLGD 5/6). – J. A. JUNGSMANN, Einleitung und Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie. In: LThK² 12, 10–109. – H. SCHMIDT, Die Konstitution über die heilige Liturgie. Text, Vorgeschichte, Kommentar. Freiburg 1965. – Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Hg. P. Hünemann. Freiburg i. Br. 2004 (HTHK Vat. II. 1) 3–56. – R. KACZYNSKI, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium. In: HTHK Vat. II. 2, 1–227.

² KACZYNSKI, ebd. 61.

³ LENGELING (s. Anm. 1) 13. Auch Josef Andreas Jungmann akzentuiert diesen soterischen Aspekt. Vgl. JUNGSMANN (s. Anm. 1) 18.

⁴ W. HAHNE, De arte celebrandi, oder: Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer Fundamentalliturgik. Freiburg 1990, 184.

⁵ So konstatiert auch Angelus A. Häußling, dass der „heilsökonomische Sinn der Liturgie [. . .] dank der Liturgiekonstitution des 2. Vatik[anischen] Konzils“ in der katholischen Kirche „abgesichert“ ist (A. A. HÄUSSLING, Rezension zu Arno Schilson, Erneuerung in Vielfalt. Die Liturgiewissenschaft gewinnt an Aktualität. In: HerKorr 56 [2002] 91–98. In: ALW 45 [2003] 103). Peter Hünemann qualifiziert Heilsgeschichte als ein Leitwort von SC, vgl. P. HÜNNERMANN, Erste Versuche einer theologischen Aufarbeitung des Konzils. In: Volti di fine concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II. Hg. J. Dorè – A. Melloni. Bologna 2000 (TRSR N.S. 27) 155–192, hier: 185. Diese soterische Akzentsetzung wird von zahlreichen Autoren hervorgehoben u. a.: C. VAGAGGINI, Riflessioni in prospettiva teologica sui dieci anni di riforma liturgica. E sulla aporia del problema liturgico in questo momento. In: RivLi 61 (1974) 35–72, hier: 37. – L. GIRARDI, „Conferma le parole della nostra fede“. Il linguaggio della celebrazione. Rom 1998 (BELS 95, Studi di Liturgia NS 34) 28–29. – J. J. FLORES ARCAS, Introducción a la teología litúrgica. Barcelona 2003 (Biblioteca Litúrgica 20) 216.235.238–239.

dieser so bedeutenden wie folgenreichen liturgietheologischen Akzentsetzung – Fabio Trudu spricht gar von einem revolutionären Wendepunkt⁶ – manifestiert sich ein erneuerter Sinn für Geschichte, der sich in der vorkonziliären Theologie entwickelte und auf dem II. Vatikanischen Konzil zur Entfaltung gelangte.⁷ Demzufolge wandelte sich auch der Kontext der Aussagen über die Sakramente: Sie werden in primär soterischer Perspektive zum Thema des Konzils.⁸ Ignacio Oñatibia macht darauf aufmerksam, dass die in der Liturgiekonstitution dargelegte heilsgeschichtliche Sicht der Erlösung eine theologische Grundlinie des Konzils darstellt, die in der ersten Konstitution vorweggenommen ist und sich in nachfolgenden Dokumenten aufgegriffen und weiterentwickelt findet.⁹

Für „Sacrosanctum Concilium“ kann festgehalten werden, dass vom soterischen Aspekt als einem „liturgietheologischen Strukturprinzip“¹⁰ in der Konstitution zu sprechen ist. Die heilsgeschichtliche Grundlegung, auf die die Aussagen der Liturgiekonstitution immer wieder zurückgreifen, findet sich konzentriert in SC 5–8. Diese Artikel, die eine Art theologischer Kurzformel des Wesens christlicher Liturgie bieten¹¹, schreiten den Weg der

⁶ Vgl. F. TRUDU, *Liturgia e storia della salvezza in Sacrosanctum Concilium*. In: *Liturgia* 35 (2001) 114–125, hier: 117–119. José Manuel Bernal und Ignacio Oñatibia betonen ebenso – um hier nur zwei weitere Stimmen aus zahlreichen Äußerungen zu dieser Thematik namhaft zu machen – die konstitutive Bedeutung der soteriologischen Dimension der Liturgietheologie in SC: J. M. BERNAL, *La presencia de Cristo en la liturgia*. In: *Not.* 20 (1984) 455–490, hier: 455. – I. OÑATIBIA, *Reflexiones en torno a la liturgia como actualización del misterio pascual*. In: *El misterio pascual en la liturgia*. Hg. Asociación Española de Profesores de Liturgia. Bilbao 2002 (Culmen et fons 4) 19–56, hier: 24.

⁷ Vgl. P. HENRICI, *Das Heranreifen des Konzils in der Vorkonzilstheologie*. In: *Zweites Vaticanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen*. Hg. G. Wassilowsky. Freiburg 2004 (QD 207) 55–70, hier: 58–61. – P. HÜNERMANN, *Deutsche Theologie auf dem Zweiten Vatikanum*. In: *Kirche sein: nachkonziliäre Theologie im Dienst der Kirchenreform*. FS H. J. Pottmeyer. Hg. W. Geerlings – M. Seckler. Freiburg 1994, 141–162, hier: 151–153. Bruno Forte spricht mit Blick auf das II. Vaticanum vom „Concilio della storia“. Vgl. B. FORTE, *Le prospettive della ricerca teologica*. In: *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*. Hg. R. Fisichella. Milano 2000, 419–429.

⁸ So betont Dietrich Wiederkehr: „Die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils setzte [. . .] die einzelnen Sakramente [. . .] in die wiedergewonnene Dimension der Gemeinschaft und des ganzen heilsgeschichtlichen Mysteriums zurück“. Sakramente „sollten den Glaubenden einreihen in den Zug des pilgernden Gottesvolkes, in den heilsgeschichtlichen Horizont von Erinnerung, Vergegenwärtigung und Verheißung“ (D. WIEDERKEHR, *Vom isolierten zum integrierten Sakrament. Schritte liturgischer Erneuerung und Einübung*. In: *Vergegenwärtigung. Sakramentale Dimensionen des Lebens*. Hg. J. Herten – I. Krebs – J. Pretscher. Würzburg 1997, 181–204, hier: 183). Vgl. dazu auch P. HÜNERMANN, *Reflexionen zum Sakramentenbegriff des II. Vatikanums*. In: *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum*. FS K. Rahner. Hg. E. Klinger – K. Wittstadt. Freiburg 1984, 309–324, hier: 309–311.

⁹ Vgl. I. OÑATIBIA, *El proyecto litúrgico del Concilio Vaticano II*. In: *Lumen* 35 (1986) 172–193, hier: 179. María Armida Nicolaci weist im Sinne dieses soteriologischen Aspektes auf die Beziehung von „Sacrosanctum Concilium“ zur späteren Konstitution „Dei Verbum“ hin. Vgl. M. A. NICOLACI, *La storia della salvezza come chiave di lettura del mistero liturgico*. In: *Liturgia fonte e culmine. A 40 anni dalla Costituzione sulla Sacra Liturgia*. Hg. Centro di Azione Liturgica. Rom 2004 (BEL.Pa 24) 19–70, hier: 20–21.

¹⁰ M. KLÖCKENER, *Die Vision einer lebendigen Liturgie*. In: *Gottes Volk feiert . . . Anspruch und Wirklichkeit gegenwärtiger Liturgie*. Hg. M. Klöckener – E. Nagel – H.-G. Wirtz. Trier 2002, 9–36, hier: 20.

¹¹ Matías Augé spricht von einer „breve exposición teológica sobre la naturaleza de la liturgia“, vgl. M. AUGÉ, *Liturgia. Historia. Celebración. Teología. Espiritualidad*. Barcelona ²1997 (Biblioteca Litúrgica 4) 52.

Heilsgeschichte ab von den Anfängen über das zentrale Christusereignis bis hin zur verheißenen eschatologischen Vollendung.¹² In diesem soterischen Kontext ist der Gottesdienst der Kirche situiert, um herauszustellen, dass „sich im Geschehen der Liturgie die Heilsgeschichte fortsetzt“¹³. Somit ist deren Feier, was Martin Klöckener betont, „theologisch qualifiziert als Ort und Zeit des Handelns Gottes“¹⁴. Mit anderen Worten: Liturgie ist „Storia di salvezza in atto“¹⁵ – das Heute der Geschichte Gottes mit den Menschen in der liturgischen Versammlung.

Diese heilsgeschichtliche Grundlegung der Liturgie geht einher mit einer personal-relationalen Perspektive. So wie die biblisch bezeugte Geschichte Gottes mit den Menschen – bei aller bleibenden Unterschiedenheit der „Partner“ – ein personales Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch darstellt, so hat gleichfalls der liturgische Vollzug des Handelns Gottes zum Heil der Menschen diesen personal-relationalen Charakter eines Beziehungs- oder Begegnungsereignisses.¹⁶ Folglich geht es um eine – wie vor allem Emil Joseph Lengeling herausgearbeitet hat – „dialogische“ Konzeption¹⁷ von Liturgie, in der sie der privilegierte Ort der Begegnung mit Gott ist.¹⁸ Liturgie zeigt sich dann ihrem Innersten nach als „korrespondierende[s] Tun Gottes und des Menschen“¹⁹, oder mit SC 7 gesagt: Liturgie ist „Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist“. Dieses gottmenschliche Miteinander im liturgischen Vollzug ist strukturiert in die Zuwendung Gottes des Vaters durch Jesus Christus im Heiligen Geist (Katabase), die im Beziehungsgeschehen Priorität hat, in die Annahme der göttlichen Zuwendung durch den Menschen und die Auf-

¹² Vgl. TRUDU (s. Anm. 6) 118–123. – B. KLOPPENBURG, Liturgia: 400 anos depois de Trento. In: REB 63 (2003) 582–600, hier: 585. – R. MALCHEREK, „Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi“ (SC 7). Liturgie in personaler Dimension. In: HID 57 (2003) 205–218, hier: 207–210.

¹³ JUNGSMANN (s. Anm. 1) 18. So konstatiert auch Angelus A. Häußling u. a. mit Blick auf SC 5–8, dass dort eine „theologische Beschreibung der Liturgie“ gegeben ist, die „nichts weniger als eine Kurzformel der Heilsökonomie überhaupt darstellt, in deren Kontext die Liturgie ihre unabdingbare Funktion hat“ (A. A. HÄUSSLING, Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft. In: DERS., Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche. Hg. M. Klöckener – B. Kranemann – M. B. Merz. Münster 1997 [LQF 79] 11–45, hier: 40–41).

¹⁴ KLÖCKENER (s. Anm. 10) 22.

¹⁵ M. SODI, A cinquant’anni dalla Mediator Dei. Il culto cristiano tra teologia e dimensione pedagogico-educativa. In: Il soggetto della celebrazione. A cinquant’anni dalla Mediator Dei. Atti del quinto Convegno liturgico-pastorale Palermo 4–6 marzo 1997. Hg. P. Sorci. Rom 1998 (Facoltà teologica di Sicilia – studi 1) 15–57, hier: 43.

¹⁶ Vgl. R. MALCHEREK, Liturgie als Geschehen personaler Begegnung. Liturgietheologische Reflexionen im Licht von „Sacrosanctum Concilium“ und theologischer Entwürfe im Umfeld des II. Vatikanischen Konzils. In: EO 21 (2004) 365–387 und Fortsetzung EO 22 (2005) 13–45.

¹⁷ E. J. LENGELING, Zur Aktualpräsenz Christi in der Liturgie. In: Mens concordet voci. FS A. G. Martimort. Paris 1983, 518–531, hier: 519. Vgl. dazu auch DERS., Die Konstitution in katholischer Deutung. In: Ende der Gegenreformation? Das Konzil. Dokumente und Deutung. Hg. J. Ch. Hampe. Stuttgart – Mainz 1964, 121–123, hier: 122–123. – DERS., Liturgie, Dialog zwischen Gott und Mensch. In: Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil. Hg. Th. Filthaut. Mainz 1966, 92–135, hier: 117.

¹⁸ Vgl. R. MALCHEREK, Gemeinschaft von Gott und den Menschen. Überlegungen zur Liturgie als gottmenschlicher Dialog nach der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils. In: EO 18 (2001) 237–268. – DERS. (s. Anm. 12) 215–218. Günter Lange spricht von der Liturgie als „Kontaktnahme“ zwischen Gott und Mensch. „Sie ist Ort und Mittel der Begegnung der beiden Partner, ja ihres Austausches.“ (G. LANGE, Das Göttliche und Menschliche in der Liturgie. In: Liturgie in der Gemeinde 2. Hg. P. Bormann – H.-J. Degenhardt. Salzkotten 1965, 62–76, hier: 64).

¹⁹ LENGELING (s. Anm. 1) 78*.

nahme in sein Leben (Diabase) sowie in die menschliche Antwort als reaktives Phänomen (Anabase). So lässt sich die dialogische Dynamik auch kurz als Wort-Antwort-Geschehen charakterisieren: Gott schenkt sich in seinem Wort den Menschen und die Menschen reagieren in der Annahme des Wortes Gottes sowie ihrer Antwort an ihn.²⁰

Das hier skizzierte soterische Liturgieverständnis der Konstitution über die heilige Liturgie des II. Vatikanischen Konzils steht nicht beziehungslos im Raum. Vielmehr handelt es sich um eine Wiederentdeckung alter Überzeugungen der Kirche und der biblischen Tradition.²¹ Diese Wiederentdeckung des Konzils war vorbereitet durch Entwicklungen innerhalb der Liturgischen Bewegung und deren theologischer Reflexion der Liturgie. Eine dieser vorbereitenden und zur Liturgiekonstitution hinführenden Linien manifestiert sich in den liturgietheologischen Überlegungen von Altfrid Kassing.

II. Altfrid Kassing (1924–1997) und seine heilsgeschichtlich-personale Liturgie-theologie

1959 erschien in der Reihe der Laacher Hefte die 24. Ausgabe unter dem Titel „Liturgische Bewegung nach 50 Jahren“. Darin findet sich unter den historisch und theologisch orientierten Beiträgen zur Frage der Liturgieerneuerung durch die Liturgische Bewegung auch ein Artikel des damaligen Mönchs der Abtei Maria Laach Pater Dr. Altfrid Kassing OSB: „Liturgie als Begegnung in den Wandlungen der Heilsgeschichte“²². Dieser gliedert sich in zwei Teile: Nach hermeneutischen Vorbemerkungen zur Intention und zum Kontext

²⁰ Vgl. KACZYNSKI (s. Anm. 1) 69–70. Vgl. dazu auch LENGELING (s. Anm. 17) 116–117.120–121. Bruno Bürki verweist in diesem Zusammenhang auf Martin Luther, der die Wort-Antwort-Bewegung der Liturgie von Gott zum Menschen und vom Menschen zu Gott in seiner Torgauer Kirchweihpredigt von 1544 benennt. Vgl. B. BÜRKI, *Le Christ dans la liturgie, d'après l'article 7 de la Constitution Sacrosanctum Concilium de Vatican II*. In: QL 64 (1983) 195–212, hier: 207.

²¹ Immer wieder weisen Kommentatoren auf den biblisch-patristischen Quellgrund von „Sacrosanctum Concilium“ hin. So konstatiert Reiner Kaczynski, dass die Konzilsväter „eine an Schrift und Vätertheologie orientierte, liturgietheologische Grundlegung“ erarbeitet haben (KACZYNSKI [s. Anm. 1] 60). Vgl. dazu auch: R. AUBERT – C. SOETENS, *Resultate*. In: *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur. Deutsche Ausgabe* hg. von N. Brox. Bd. 13. *Krisen und Erneuerung (1958–2000)*. Freiburg 2002, 72–100, hier: 77–78. – A. GRILLO, *Liturgia e sacramenti*. In: *La Teologia del XX secolo un bilancio. 2. Prospettive sistematiche*. Hg. G. Canobbio – P. Coda. Rom 2003, 411–481, hier: 415. Über die Zitation biblischer und patristischer Texte in der Liturgiekonstitution gibt Auskunft: PONTIFICIA UNIVERSITAS SANCTAE CRUCIS, *Concillii Vaticani II Synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon Patrum orationes atque animadversiones. Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium*. Francisco Gil Hellín. Città del Vaticano 2003 (Studi sul Concilio Vaticano II, 5) 1095–1097.1105–1109.

²² Vgl. A. KASSING, *Liturgie als Begegnung in den Wandlungen der Heilsgeschichte*. In: *Liturgische Bewegung nach 50 Jahren. Gesammelte Aufsätze* hg. von P. Th. Bogler OSB. Maria Laach 1959 (Laacher Hefte 24) 64–87. Dr. Altfrid Kassing wurde am 27.11.1924 in Essen geboren. Er trat in die Abtei Maria Laach ein und absolvierte seine theologisch-philosophischen Studien ebendort sowie in Beuron und an der Universität Löwen. Seine Profess legte er 1947 ab und wurde 1952 zum Priester geweiht. 1970 verließ Kassing die Abtei Maria Laach und wechselte in die Erzdiözese Köln über, wo er 1976 inkardiniert wurde. Von 1973 an war er ordentlicher Professor an der damaligen Pädagogischen Hochschule Köln, Abteilung Aachen. Kassing starb am 01.04.1997 in Aachen. Ich danke dem Archivar der Abtei Maria Laach P. Basilius Sandner OSB für die freundliche Auskunft über die biografischen Daten von Dr. Altfrid Kassing.

seines Beitrages wendet sich Kassing im ersten Teil der Fragestellung „Im Alten Bund“²³ zu, um dann im zweiten sein Thema unter der Rücksicht „Im Neuen Bund“²⁴ zu behandeln.

1. Hermeneutische Prämissen

Methodisch stellt Kassing seine Überlegungen in die „Situation des fragenden Gespräches“²⁵, in der er die Liturgische Erneuerung situiert sieht. Für ihn stellt sie sich als eine offene Bewegung dar, die noch unbeantwortete Fragen und unerfüllte Anliegen aufweist.²⁶ Deshalb erscheinen ihm für seine Ausführungen Wiederholung, Widerspruch und Kritik notwendig. Es geht darin um einen Beitrag zum Wachsen und Reifen der Liturgischen Erneuerung überhaupt.²⁷ Seine Überlegungen charakterisierend spricht Kassing davon, dass es „sich um eine allgemeine theologische Besinnung handeln“ soll, die für ihn „für alle Fragen liturgischer Entwicklung“ von einer „echten Notwendigkeit“ ist.²⁸ „Theologisch“ meint – in Abgrenzung gegenüber einer „schulisch-fachliche[n] Studie“ – eine „Bemühung um das Verständnis von Wirklichkeit und Wesen des christlichen Kultes“.²⁹ Angezielt ist demnach eine liturgietheologische Reflexion der Liturgie. Dabei wird der Bezug zur Heiligen Schrift als Leitlinie besonders akzentuiert.³⁰ Es ist Kassing – wie er am Schluss nochmals betont – um eine „Besinnung auf einige für alle liturgische Entwicklung wichtige Grundwahrheiten“ zu tun, nicht um einen „Programmmentwurf“.³¹

Inhaltlich benennt Kassing in den hermeneutischen Prämissen seiner liturgietheologischen Reflexion die Begriffe „Wandlung“, „Weg“ und „Begegnung“. Die „wesentlichen Elemente des Christlichen“ liegen seiner Überzeugung nach „nicht einfach fertig vor uns“, weshalb für ihn „unsere Verantwortung und Entscheidung nicht in bloßer Annahme oder Ablehnung des Vorgegebenen geschieht“.³² Die Kirche ist von Jesus Christus gegründet und geht unter dem Beistand des Heiligen Geistes „in unvertauschbarer Identität und Kontinuität durch die Geschichte“; indes handelt es sich dabei um einen „Weg von Wandlungen und Reifungen“, wie bei allem, „was wächst“.³³ Von dieser ekklesiologischen Einsicht her qualifiziert Kassing die Liturgie: „Der christliche Kult hat notwendigerweise Anteil an dem Wesenszug des Christentums, ein Weg zu sein.“³⁴ „Weg“ bringt zugleich die „unverzichtbare Identität und Gültigkeit des einen Weges, von dem nicht abgewichen werden darf noch

²³ Vgl. KASSING (s. Anm. 22) 65–75.

²⁴ Vgl. ebd. 75–87.

²⁵ Ebd. 64.

²⁶ „Was geschehen kann und was nicht, ist oft noch gar nicht absehbar“ (ebd.). Später schreibt er, dass das Entscheidende ist: „daß und wie der Weg weitergeht“ (ebd. 87).

²⁷ „Aber um wachsen und reifen zu lassen, was geschehen soll, darum muß alles ins Gespräch und in die gemeinsame Bereitschaft eingelassen werden, was wahr erscheint“ (ebd. 64).

²⁸ Ebd. 64.

²⁹ Ebd.

³⁰ So sieht Kassing sein theologisches Bemühen um die Liturgie dadurch bestimmt, dass sie „vor allem an Hand der lebendigen Lehre der Heiligen Schrift“ geschieht (ebd.).

³¹ Ebd. 87.

³² Ebd. 64. Dabei betont Kassing mit Blick auf diesen Wandlungsaspekt: „Mehr und mehr gewöhnt sich unser Bewußtsein wieder daran“ (ebd.).

³³ Ebd.

³⁴ Ebd. 65. Für Kassing ist „Weg“ eine der ältesten Selbstbezeichnungen des Christentums. Er verweist auf neutestamentliche Belege: Apg 9,2; 16,17; 18,25f.; 19,9.23; 22,4; 24,22; Joh 14,6 (vgl. ebd.).

kann“, zum Ausdruck, sowie die „innere Dynamik des Weges der ständig weitergeht“.³⁵ Es ist für Kassing von diesem Wegcharakter her klar, dass es keinen historisch fixierten Idealzustand der Liturgie geben kann, der für alle späteren Zeiten als Leitbild angesehen werden müsste. Der Gottesdienst der Kirche ist „wie alles christliche Leben [. . .] zu jeder Zeit eine neue Aufgabe“, die nur „im Weitergehen auf dem einen überkommenen Weg“ bewältigt werden kann.³⁶ Deshalb gibt es keine „fertige Liturgie“.³⁷ Kassing bestimmt das Ziel dieses Weges christologisch. Es geht darum, „alles in Christus zum Ziele zu führen“, und von daher, die „Frage nach dem heilsgeschichtlichen Ort eines jeden Wegstückes“ zu stellen, „nach den bewahrenden und verwandelnden Kräften“ zu fragen, die hier wirken.³⁸ So erwächst aus der soterischen Dimension der Weg- oder Begegnungscharakter liturgischer Vollzüge und prägt die Liturgietheologie. Kassing merkt seine hermeneutischen Vorüberlegungen abschließend ausdrücklich an, dass das Motiv der Begegnung auf die Liturgie angewandt, „nicht als Definition verstanden“ werden soll, wenn er auch davon überzeugt ist, dass „dieses Motiv es ermöglicht“, die „verschiedenen Elemente“ der Liturgie „gleichzeitig zu umgreifen“.³⁹

2. Liturgietheologische Entfaltung

Auf der Grundlage der benannten Prämissen entfaltet Kassing seine Liturgietheologie. Er geht dabei von der Heilsgeschichte als einer Begegnungsgeschichte aus. Unter diesem Paradigma betrachtet er den Alten wie den Neuen Bund als „Begegnung zwischen Gott und dem Menschen“, und versucht, deren „heilsgeschichtliche Entwicklung“ nachzuzeichnen.⁴⁰

a) Der Alte Bund

Kassing macht im Alten Bund verschiedene Etappen der gott-menschlichen Begegnungsgeschichte aus. Am Anfang steht für ihn die Gestalt Abrahams. „Gott spricht zu ihm, Gott erscheint ihm, Abraham baut Gott Altäre und opfert ihm.“⁴¹ Einen persönlichen Umgang mit Gott erkennt er besonders in der Gottesbegegnung bei den Eichen von Mamre.⁴²

Im Exodus Israels entdeckt Kassing ein neues Stadium der Begegnungsgeschichte. Der „Gott der Patriarchen“ wird zum „Gott des Volkes, das er sich selbst durch diese Befreiungstat schafft“.⁴³ Er geht davon aus, dass „jene Entwicklung in der Eigenart der Gottesbegegnung, die sich schon in den Patriarchengeschichten andeutete“, sich „vertieft [. . .] im Exodus“.⁴⁴ Gott erscheint einerseits als der „Ferne“ und „Schreckliche“; andererseits ist er der, der die „Begegnung will“ als Bundesschluss mit seinem Volk, als der Gott, der „bei seinem Volk wohnen und dessen Wege lenken will“.⁴⁵ Diese doppelte Wirklichkeit von

³⁵ Ebd. 65.

³⁶ Ebd. Hier spricht sich bereits das weiter unten noch näher zu untersuchende Traditionsverständnis Kassings aus (vgl. ebd. 85–87).

³⁷ Ebd. 86.

³⁸ Ebd. 65.

³⁹ Ebd. Kassing führt als solche Elemente christlicher Liturgie an: „Gedächtnis, Opfer, Lob, Bitte, Heilsempfängnis, Gemeinschaft“ (ebd.).

⁴⁰ Ebd. 66. „Man kann die ganze Heilsgeschichte als eine Geschichte dieser Entwicklung auffassen“ (ebd.).

⁴¹ Ebd.

⁴² Vgl. ebd.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd. 67.

Ferne und Nähe Gottes prägt auch den Kult Israels, der seinen Ursprung der göttlichen Initiative verdankt.⁴⁶ Die polare Spannung der Gotteserfahrung prägt Kassing zufolge die Zeit der Wüstenwanderung Israels, die tiefer einführt in das Geheimnis Gottes und auch die Versuchung kennt, die Polarität zur Seite des Menschen hin aufzulösen, was in der Erzählung vom goldenen Kalb deutlich wird.⁴⁷ Jedoch „Gott ist nicht der, den der Mensch sich selbst machen kann, um ihn anzubeten“⁴⁸.

Hier kündigt sich bereits die Dialektik von Sichtbar-Irdischem und Unsichtbar-Göttlichem an, die die Kultgeschichte Israels durchzieht. Die „Einrichtung des Kultes im Greifbar-Irdischen“ ist notwendig, um den Menschen „da zu erreichen, wo er wirklich ist“, jedoch ist es zugleich notwendig, „ihn da herauszuholen“.⁴⁹ In diesen Kontext ordnet Kassing die Auseinandersetzung um den Bau des ersten Tempels ein. Grundlegend gilt: Die Wüstenzeit intendierte die „Beweglichkeit des Menschen unter dem Einsatz seiner gesamten Existenz“, die Fähigkeit „auf dem Weg zu bleiben“, während die Sesshaftigkeit immer Gefährdungen des Glaubens mit sich brachte.⁵⁰ Von daher war der Tempel zwar ein bedeutender religiöser Brennpunkt des Gottesvolkes, bedeutete aber auch eine Quelle der Gefährdung der Gottesverehrung. Er steht für den „Irdisch-Greifbaren Gott“, für die „Darstellung und Einrichtung der Gottesverehrung im Räumlich-Dinglichen“.⁵¹ Das bringt für Kassing aber auch die Grenzen des Räumlichen und Zeitlichen mit sich. Sichtbares und Unsichtbares stehen in dialektischer Spannung. Entscheidend ist, dass der „unsichtbaren Mitte des Kultes“ – Gott – alles „dient“, was „sie sichtbar umgibt“.⁵² Kassing verweist in diesem Kontext dezidiert auf die Notwendigkeit des Sichtbar-Irdischen für den Menschen, weshalb es sich um eine wichtige Etappe der Heilsgeschichte handelt; es bleibt trotzdem eine Gefährdungen ausgesetzte vorläufige. Denn, wenn Kult und Tempel „nicht mehr dienende Mittel“ sind, die den Menschen „über sich hinaus zum unsichtbaren lebendigen Gott weiterleiten“, sondern in Verkehrung ihrer Funktion den „Weg zu ihm versperren“, werden sie „zum Anstoß“.⁵³ Kassing bezieht sich hier auf prophetische Kultkritik, die gläubige Selbstsicherheit und veräußerlichten Gottesdienst anprangert.⁵⁴

Im Exil sieht sich Israel zurückgeworfen „in die entblößte Existenz der Anfänge“⁵⁵. Tempel und Kult – so urteilt Kassing – „mußten fallen“, weil sie der „wahren Gottesverehrung nicht mehr dienten“, vielmehr ihr „im Wege standen“; nur so konnte die „echte Gottesbegegnung und Anbetung dort wieder keimen“, wo ihr „eigentlicher Ort ist: im gläubigen Herzen“.⁵⁶

⁴⁶ Vgl. ebd.

⁴⁷ Vgl. ebd. 68.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd. 69.

⁵¹ Ebd. 70. Kassing versteht unter diesem Räumlich-Dinglichen neben den Gebäuden, Anlagen und Kultgegenständen auch das Zeitliche des festen Rhythmus der Gottesdienste sowie die Ordnung des kultischen Apparates (vgl. ebd.).

⁵² Ebd.

⁵³ Ebd. 71.

⁵⁴ Vgl. ebd. 71–72. Die prophetische Kultkritik charakterisierend schreibt Kassing: „Das richtende Gotteswort des Propheten fährt in den ganzen liturgischen Aufwand dieser nur noch dinglichen Frömmigkeit hinein und schlägt wider die verhängnisvolle Illusion, mit all dem sei man Gottes versichert“ (ebd. 71).

⁵⁵ Ebd. 72.

⁵⁶ Ebd. Kassing zitiert an dieser Stelle Dan 3,28.38–41, wo Zerstörung von Tempel und Kult beklagt werden, zugleich jedoch auch eine neue Annäherung an Gott zum Ausdruck kommt.

Als letzte alttestamentliche Etappe der gott-menschlichen Begegnungsgeschichte führt Kassing die Zeit des zweiten Tempels an. Dieser war – so urteilt er – „nur ein schwaches Abbild des alten“, hatte „keine echte Wirklichkeit und keine Kraft mehr“, jedoch war das Neue „noch nicht da“, weshalb sich das „Suchen nach Gott und Gottesdienst in den Bahnen und Ausdrucksformen der Vergangenheit mühen“ musste.⁵⁷ In dieser Situation geschieht das „letzte Reifen der geistlichen Armut und Demut“; der „menschliche Sinn löst sich vom Dinglichen, Sichtbaren, es geht eine Vergeistigung vor sich.“⁵⁸ So vollzieht sich nach Kassing auf allen Lebensebenen die „Auflösung und Verwandlung“ des Alten Bundes, denn der „vorläufige Bund ist am Ende angelangt“.⁵⁹ Hier ist das lebendige Bewusstsein Israels bedeutsam, dass „vor der Ankunft des endgültigen Heiles noch einmal ein letzter Auszug in die Wüste erfolgen müsse“, eine Revitalisierung jener „ursprünglichen Erfahrung des Hinübergangs Israels durch die Entblößung der Wüste in das Land der Verheißung“.⁶⁰ Im Zeichen der Wüste zeigt sich für ihn die treibende Kraft, die im Alten Bund wirkt und ihn in Bewegung hält: die „Kraft des Auszugs“, die den „Kern aller Gottesverehrung“ darstellt, da „Gott nicht ein Ding dieser Welt ist.“⁶¹

b) Der Neue Bund

Die Heilsgeschichte ist ein „langes Sich-Wandeln und Reifen und Neuwerden“, was auch den Übergang vom Alten zum Neuen Bund betrifft, der ein Prozess ist, der „einen Menschenweg lang währt: das Leben des Menschen Jesus, des Sohnes Gottes“.⁶²

(1) Die Inkarnation als „Scharnier“ zwischen dem Alten und dem Neuen Bund

Für Kassing ist die Inkarnation eine Scharnierstelle zwischen Altem und Neuem Bund. Sie ist die „letzte und dichteste Erfüllung des Alten Bundes“, denn darin geschieht die Gegenwart Gottes in seinem Volke „in einer Unmittelbarkeit und Nähe, die in den Möglichkeiten des Irdisch-Greifbaren nicht mehr überboten werden kann“⁶³. So kommt die Gottesbegegnung in der Inkarnation zur Vollendung. „Gott selbst ist nun da, mitten unter den Menschen seines Volkes, sichtbar“, und – was vor allem wichtig ist –: „er ist ganz menschlich da, er ist selbst Mensch geworden“.⁶⁴ Dieses neue Stadium der Begegnung zwischen Gott und Mensch erkennt Kassing in der Gegenüberstellung der Verkündigung der Geburt Johannes des Täuflers an Zacharias sowie der Verkündigung der Geburt Jesu an Maria.

Während die Ankündigung der Geburt des Täuflers im „offiziellen kultischen Rahmen des Alten Bundes“ stattfindet (Tempel, Gottesdienst, Priester), und sich in der Glaubensschwäche des alten Priesters die „Kraftlosigkeit“ des alttestamentlichen Kultes zeigt, ereignet sich in der Verkündigung Jesu von Gott her etwas „ganz Neues“: kein kultischer Rahmen, sondern ein Mädchen, das „vorbehaltlose Zugänglichkeit für Gottes Botschaft und Wirken“ zeigt.⁶⁵ Maria überantwortet sich dem Wirken Gottes, sie glaubt. In dieser Begegnung – so Kassing – geschieht das kraftvolle Neue: Einst war die Gegenwart Gottes „an die Bundes-

⁵⁷ Ebd. 73–74.

⁵⁸ Ebd. 74. Das bedeutet für Kassing zugleich eine „Lösung aus der nationalen Enge, eine Ausweitung ins Universale, Suche nach dem Allgemeingültigen“ (ebd.).

⁵⁹ Ebd. 74–75.

⁶⁰ Ebd. 75.

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd. 75–76. „Zwischen dem Alten und dem Neuen Bund steht die Menschwerdung“ (ebd. 79).

⁶⁴ Ebd. 76.

⁶⁵ Ebd.

lade geknüpft“, was „nur Vorbereitung und Vorbild“ war, jetzt geschieht das „in einer ganz neuen, ganz und gar menschlichen Weise: Gottes Gegenwart in einem Menschen.“⁶⁶

Hier tritt bei Kassing erneut dezidiert die bereits mehrfach angemerkte Entgegensetzung von Altem und Neuem Bund zu Tage: „Gottes Gegenwart, einst ans hölzerne Ding der Lade geknüpft und an den Raum des Tempels gebunden, wird menschlich.“⁶⁷ Jedoch betont er auch das Moment der Kontinuität. Denn die menschliche Gegenwart Gottes in Christus stellt die „Weiterführung und Erfüllung“ dessen dar, was im Alten Bund begann: „Gott begegnet nun noch weitaus sichtbarer als damals“; die „letzte und dichteste Möglichkeit irdischer, sichtbarer Gegenwart wird hier erschöpft und erfüllt“.⁶⁸ Kassing geht mit Verweis auf Jesu Tempelkritik christologisch vor: „Sein Tod wird auch der endgültige Tod des Alten Bundes sein; seine Verwandlung die Verwandlung der alttestamentlichen Gottesbegegnung in die neutestamentliche.“⁶⁹

(2) Die Universalisierung der Gottesbegegnung im Pascha-Mysterium

Die Gottesbegegnung des Neuen Bundes ist durch die Inkarnation zunächst eine raumzeitlich gebundene, die jedoch im Tod universal wird. „Der Weg zur universalen Begegnung geht für den Menschgewordenen durch den Tod.“⁷⁰ Im Übergang Jesu zum Vater vollzieht sich der Übergang in die „über die Grenzen von Raum und Zeit überlegene Existenz“⁷¹ des Auferstandenen. Für Kassing ist das „die entscheidende Wende der Heilsgeschichte“, denn die Zeit der „wachsenden Konkretisierung und Festlegung ist zu Ende“.⁷² Tod und Auferstehung des Gottmenschen sind die „Erfüllung und endgültige [. . .] Ausführung“ des bis dahin „ständigen Ausziehen-Müssens aus allem Irdisch-Greifbaren“.⁷³

Durch diesen Transitus stellt das Christusereignis die „Eröffnung der neuen Kultwirklichkeit des Neuen Bundes“ dar, die Anbetung des Vaters im Geist und in der Wahrheit bedeutet: „nicht mehr nur [. . .] im Irdisch-Räumlich-Dinglichen, und nicht mehr nur im Vorbild und Zeichen“, sondern „in der wirklichen Gottesbegegnung“ an ihrem eigentlichen Ort, „im Herzen des Menschen“.⁷⁴ So hebt Kassing die personale Dimension hervor: Die Christusgegenwart im Herzen der Gläubigen. Die Grenzen von Raum und Zeit wie des Nationalen sind gesprengt; das Stadium der Universalität ist erreicht.⁷⁵ Dieses meint aber immer noch ein Zwischenstadium unter dem eschatologischen Vorbehalt, denn die neue Begegnung mit Gott ist erst dann verwirklicht, wenn auch die Gläubigen durch Tod und Auferstehung zum Vater hinübergangen sind. So bleibt das Gottesvolk des Neuen Bundes, wie das alttesta-

⁶⁶ Ebd. 77. Diese Gegenüberstellung von alt und neu nochmals unterstreichend führt Kassing anschließend aus: „Dem kraftlosen Aufwand des Tempelkultes, dem die Lade, die Gegenwart Gottes und der Glaube im alten Priester fehlt, steht der junge Mensch Maria gegenüber, in dem Gottes unvergleichlich neue Gegenwart geschehen kann, zu dessen Herzen der Zugang für Gott durch nichts verbaut ist“ (ebd.).

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Ebd. 78.

⁷¹ Ebd.

⁷² Ebd.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Ebd. 79.

⁷⁵ „Das ist gerade der Sinn seines [des Herrn] Hinüberganges, daß er nun alle in ihrer Zeit, an ihrem Ort, in ihrer Menschlichkeit erreicht, weil seine Menschlichkeit nicht mehr nur jüdisch, sondern universal geworden ist. Es gibt keinen privilegierten Ort mehr, kein privilegiertes Volk, keine privilegierte Sprache, keine privilegierte Zeit“ (ebd. 79).

mentliche, „noch auf einem Weg des Auszuges“, ständig „in der Nachfolge des Hinüberganges Jesu“.⁷⁶

Trotzdem ist gegenüber dem Alten Bund etwas Neues erreicht: im Menschlichen. Der „heilige Ort“ der Gottesbegegnung „ist nun der Mensch“; die Jünger Jesu sind der „Tempel Gottes“.⁷⁷ Von daher kommt „allem Kultischen im Neuen Bund“ sein Wesen zu, und ist damit zugleich seine „grundlegende Verschiedenheit vom alttestamentlichen Kult“ gegeben.⁷⁸ So versteht Kassing die Sakramente als „sichtbare Zeichen der Lebensvermittlung“ und „Träger der Gottbegegnung“.⁷⁹ Aber diese Sichtbarkeit entspricht dem neuen Stadium der Heilsgeschichte, denn es geht um „menschliche Dinge“, die sich nicht auf das Dingliche an sich beziehen, sondern auf „Vorgänge am Menschen, für den Menschen“.⁸⁰ In diesem personalen Sinne ist die Gottesbegegnung als Christusbegegnung im Menschen über die Liturgie hinaus bedeutungsvoll für das ganze christliche Leben. Kassing geht davon aus, dass Christus „keinen Kult begründet“ hat, der „auf ‚Gottesdienst‘ im modernen Sinne des Wortes eingeschränkt wäre“.⁸¹ Deshalb gilt: Die „Gottbegegnung als Christusbegegnung im Menschen“ ist „christlicher Kult auch ohne ‚Gottesdienst‘, aber kein ‚Gottesdienst‘ ist christlicher Kult ohne sie“.⁸²

(3) Konsequenzen für die kultische Begegnung der Menschen

Von der Begegnung zwischen Gott und Mensch her konzipiert Kassing die kultische Begegnung der Menschen. Auch dabei leitet ihn die bereits wiederholt namhaft gemachte Differenz von Altem und Neuem Bund. Im Alten Bund galt für den Kult vor allem, dass Gegenwart Gottes außerhalb des Menschen geschieht als einem Miteinander vor Gott, das – wie Kassing ausdrücklich anmerkt – von großer Innigkeit geprägt war.⁸³ Der Neue Bund bringt die Wandlung: „Gottbegegnung und Menschenbegegnung werden eins, weil Gott gefunden wird im Menschen“; durch das Christusereignis kann man Gott „in einer neuen Weise in jedem begegnen, in dem der erhöhte Herr wohnt“.⁸⁴ Von daher stellt die Gemeinschaft der Jünger Jesu eine besondere Weise der Gottesbegegnung im Menschen dar. „Diese Gegenwart des Herrn in den Seinen schafft und erhält die Gemeinschaft“, die universale „Gemeinschaft in ihm“ ist.⁸⁵

Damit verliert der Tempel für die Christen an Bedeutung, denn der „heilige Ort des christlichen Kultes“ ist jetzt überall dort, „wo der lebendige Tempel Gottes, die Gemeinschaft der Jünger Jesu, sich zusammenfindet“.⁸⁶ Dabei ist – wie Kassing in Kontinuität zum Alten Bund betont – festzuhalten: Die „Anbetung selbst gilt nach wie vor dem unsichtbaren Gott,

⁷⁶ Ebd. 79.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Ebd. 80. Kassing führt ebd. an: Wasser als Bad, Brot und Wein als tägliche Nahrung, Öl als Salbung, die Handauflegung von Mensch zu Mensch und das Wort als menschliches Wort.

⁸¹ Ebd.

⁸² Ebd.

⁸³ „Dieses [das Miteinander vor Gott] freilich wurde mit einer großen Innigkeit erlebt. Wir wissen, wie stark im Israeliten das glückliche Bewusstsein der Zusammengehörigkeit aus Gott, vor Gott und auf Gott hin war, genährt von aller gemeinsamen Vergangenheit und vor allem von der Hoffnung auf die verheißene gemeinsame Zukunft“ (ebd. 80).

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Ebd. 80–81. Der erhöhte Christus stiftet diese Gemeinschaft, „nicht mehr Fleisch und Blut, wie im Alten Bund“ (ebd.).

⁸⁶ Ebd. 81.

nicht dem Menschen, in dem er begegnet“⁸⁷. Es geht jedoch nicht um eine völlige Vergeistigung. Die „Bindung an das Sichtbare bleibt ein wesentlicher Garant“⁸⁸. Aber durch die Universalisierung ist die neue Sichtbarkeit „Träger [. . .] der Durchdringung aller Räume und Zeiten“ und so „reiner Dienst am Geist und an der Wahrheit“⁸⁹. Darin ist für Kassing der Maßstab formuliert, an dem sich alles sichtbar Fixierte in der christlichen Liturgie messen lassen muss. Deren sichtbare Zeichen sind „ganz ursprünglich in einer Lauterkeit“, die es allen Zeiten ermöglicht, „sich am Ursprung zu messen und zu unterscheiden, was zum Wesentlichen und was zum Wandelbaren gehört“⁹⁰. Diese „Sendung in alle Räume der kommenden Menschheitsgeschichte“ gelingt, wenn die „Kräfte des Aufbruchs [. . .] nicht im Sich-Niederlassen und Sich-Einrichten erlahmen“⁹¹.

Dieser Wesenszug christlicher Liturgie bleibt allerdings anthropologisch betrachtet eingebunden in eine Dialektik. So räumt Kassing ein, dass ein „gewisses Maß an Einrichtung“ im liturgischen Handeln „durchaus unvermeidlich“ ist.⁹² Die Gemeinschaft verlangt bei ihrer Zusammenkunft nach räumlicher wie zeitlicher Festlegung sowie nach Formen, die der Begegnung mit dem lebendigen Gehalt dienen, und seine Bewahrung sichern. Dialektisch muss zugleich betont werden: „Aber all das sind Mittel, den gegenwärtigen Menschen zu erreichen, und sie müssen sich wandeln, wie er sich wandelt.“⁹³ Das „Maß für das Unveräußerliche“ ist in diesem Prozess für Kassing der universal gültige Ursprung: die „Gegenwart des Herrn in den Menschen, die seine Jünger sind, im Geist und in der Wahrheit“⁹⁴. Deshalb wird die Kirche eine „dialektische Spannung“ immer begleiten, nämlich die „zwischen der Sendung des christlichen Kultes in die sichtbare Welt, mit einem unveräußerlichen Urbestand sichtbarer Zeichen“, und der „beständigen Gefahr“, sich darüber hinaus „mehr auf Bindung im doch stets sich Wandelnden einzulassen, als es dem universalen Auftrag förderlich ist“⁹⁵. In der Spannung tritt zu Tage, dass sich auch der Christ noch auf dem Weg der Heilsgeschichte befindet, der Weg des Auszugs aus der Welt zu Gott ist.

c) Liturgietheologische Leitlinien: Christliche Liturgie in der Spannung von Immanenz und Transzendenz in personal-relationaler Dimension

Kassings Reflexionen zur Liturgie im Kontext des Alten und des Neuen Bundes laufen im letzten Teil seines Beitrages in einer Bündelung zusammen und lassen so liturgietheologische Leitlinien – er spricht von „für alle liturgische Entwicklung wichtige Grundwahrheiten“⁹⁶ – erkennen, die das Wesen christlicher Liturgie markieren. Dabei zieht sich auch durch diese Ausführungen als roter Faden die für ihn kennzeichnende Gegenüberstellung von Altem und Neuem Bund, die zugleich deutliche Aspekte der Abgrenzung aufweist wie Elemente der Kontinuität beider zur Sprache bringt. Inhaltlich leitend zeigt sich dabei das spannungsreiche Beziehungsverhältnis von Immanenz und Transzendenz in der prägenden personal-relationalen Dimension.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Ebd. Kassing führt hier an: „Bindung an die sichtbare Wirklichkeit des Menschen, an die sichtbar und wirklich vollzogene Gemeinschaft, an die sichtbaren Zeichen der Sakramente“.

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Ebd. 82.

⁹² Ebd.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Ebd. 87.

(1) *Die Macht des Immanenten*

Kassing setzt ein mit einem kritisch-distanzierenden Blick auf den Alten Bund und kommt hinsichtlich der Liturgiegeschichte zu dem Urteil: Ein „wachsender Ausbau“ von „dinglich-sichtbarer Ausgestaltung geht vor sich“, der „wie eine Rückentwicklung in alttestamentliche Kategorien erscheint“.⁹⁷ Dieser Hang zum Immanenten äußert sich christlicherseits im erneuten Entstehen des sichtbaren Gotteshauses, des Altares als heiligem Tisch sowie der Verwendung liturgischer Paramente und Geräte.⁹⁸ Auch das Aufleben von Weihehandlungen, die dem eigentlichen liturgischen Gebrauch vorgelagert sind, gehört dazu. Die Altarweihe wird von Kassing insbesondere angeführt. Für ihn gibt es „kaum eine kultische Handlung, die in ihren Anliegen, Vorstellungsweisen und Ausdrucksformen so alttestamentlich wäre wie eine Altarweihe“, wo alles „auf das Ding zugewandt“ ist, den zu weihenden Stein.⁹⁹ Vom Neuen Bund her fragt er diese sich in der Weihehandlung manifestierende dingliche Symbolik an: „Wie ist es mit der Transparenz der Symbolik, auf die doch alles ankommt, wenn sie Hilfe sein soll? Ist sie größer geworden oder hat sie abgenommen?“¹⁰⁰ Seiner Auffassung nach gehört auch die Priesterweihe in diesen kritisch zu beurteilenden Kontext einer Rückentwicklung.¹⁰¹

Die in den exemplarischen liturgischen Erscheinungen zu Tage tretende „Handgreiflichkeit“ macht für Kassing den „alttestamentlichen Charakter“ aus im Gegenüber zur „Anspruchslosigkeit“, der darin weitergegebenen, „aber oft doch stark verdeckten sakramentalen Ur-Zeichen“.¹⁰² In anthropologischer Rücksicht macht sich hierin die „ständige Neigung des Menschen“ bemerkbar, „sich auf Sichtbares zu stützen“.¹⁰³ Christlich steht und fällt jedoch alles mit der Antwort auf die entscheidende Frage, ob nämlich dieser anthropologische Aspekt hinreichend dazu angetan ist, zu christlicher Begegnung mit Gott zu verhelfen. Natürlich gilt – wie Kassing betont –, dass es „Kult ohne Symbol nicht gibt“, aber es darf lediglich „Stütze zum Weitergehen“ sein; Symbole müssen die „Bewegung über sich hinausführen zum Symbolisierten“ und „selbst zurückbleiben“.¹⁰⁴ Damit ist die Dimension der Transzendenz als Herausforderung des Neuen Bundes angesprochen.

(2) *Die Transzendenz als Herausforderung des Neuen Bundes*

Der Neue Bund gebietet nach Kassing hinsichtlich des Immanenten ein Hinausführen. Grundlegend erinnert er daran, dass neutestamentlich das „dichteste Gottessymbol“ der Mensch ist, „in dem Gott gegenwärtig“ wurde.¹⁰⁵ Diese personale Orientierung schafft kritische Distanz zur immanenten Dimension. Deshalb gibt es überall da, wo das „dingliche

⁹⁷ Ebd. 82.

⁹⁸ Vgl. ebd. 82–83.

⁹⁹ Ebd. 83.

¹⁰⁰ Ebd. Als einen kritischen Gegenpart hält Kassing es für „wichtig und tröstlich“, dass „in den monastischen Vigilien des Kirchweihfestes“ Jer 7,2–7 zu Wort kommt, wo der Prophet vor einem trügerischen Vertrauen auf den Tempel warnt. Ebenso sind die Hymnen des Festes „ein lichtvoller, auf die himmlische Vollendung blickender Gesang von der eigentlichen Kirche: der lebendigen Gemeinde, anknüpfend an die Festepistel“ (ebd.).

¹⁰¹ Kassing hebt hier Pius XII. lobend hervor, der geklärt hat, dass „im breit ausgestalteten Ritus der Priesterweihe nach wie vor die schlichte Handauflegung die für die Gültigkeit entscheidende Handlung ist“, was der „Zeit des apostolischen Ursprungs“ adäquat ist (ebd. 83).

¹⁰² Ebd.

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ Ebd.

¹⁰⁵ Ebd. 83–84.

Symbol unter dem Vorbild des Alten Testaments in den Dienst des Kultes genommen wird“, notwendig „stets neue Schmerzen des Sich-Lösens und Wieder-Ausziehen-Müssens“. ¹⁰⁶ Das sichtbar Vollzogene bietet nur eine Illusion – oft genug eine verhängnisvolle dazu –, sich Gottes im dinglichen Kult sicher zu sein.

Die von Kassing benannte Gottesgegenwart im Menschen ist – wie dargelegt – christologisch begründet. Sie tritt in Jesus Christus in ihrer Vollgestalt in Erscheinung und prägt sich seinen Gläubigen ein. Dabei sind Tod und Auferstehung Jesu die entscheidende Kennmarke des Neuen Bundes. Denn der Transitus Jesu zum Vater bildet das neutestamentliche Paradigma und stellt deshalb „Quelle und Erfüllung aller unserer Gottesverehrung“ ¹⁰⁷ dar. Von diesem christologischen Einschnitt her muss es für Kassing christlich um eine zweifache Orientierung gehen: „Auszug aus allem Irdischen zur reinen und ganzen Begegnung mit dem Vater und Auszug in die Weite der Menschheit zur reinen und ganzen Begegnung mit dem Menschen.“ ¹⁰⁸ Das bedeutet, dass „alles ganz personal“ ¹⁰⁹ wird, denn es geht immer um die Gottesgegenwart im Menschen.

Für die Liturgie heißt das: Sie ist „Weg und Vollzug dieses doppelten Auszuges“ in transzendenter und personal-relationaler Orientierung, oder aber „sie ist keine christliche Liturgie“. ¹¹⁰ Von daher ergibt sich für Kassing, dass bei allen Übernahmen oder Neubildungen liturgischer Formen der Liturgie nicht „dadurch geschadet“ wird, dass die „Entwicklung erneut vom Menschlichen zum Dinglichen geht“; auch gilt es, eine „innere Freiheit“ gegenüber allen übernommenen Gestalten zu wahren, die „sich des Unterschieds [. . .] von Wegstück und Ziel sehr lebendig bewußt bleibt“. ¹¹¹ In der der Liturgie eigenen „direkten Bezogenheit auf den Menschen“ kommt zum Ausdruck, dass es „in Gottes Heilsgeschichte um das Heil des Menschen geht“ und dieses „nirgendwo anders geschieht als am Menschen und im Menschen“. ¹¹² Hier bringt Kassing erneut seine liturgietheologische Leitlinie zur Sprache, die vom Heilsgeschehen des Neuen Bundes her, als eine heilsgeschichtlich und damit personal-relationale zu qualifizieren ist. Dass damit keine Spiritualisierung der Liturgie angezielt ist, wird deutlich, wenn er ausdrücklich anmerkt, dass seine Überlegungen nicht in einem „bilderstürmerischen Sinne missverstanden“ ¹¹³ werden dürfen. Vielmehr geht es um die „christliche Freiheit“, die sich im Gebrauch der Dinge auswirken muss: Der Christ „hat keine Angst vor dem Ding“, sondern „nimmt es voll in Dienst“, jedoch lässt er „sich nicht zu seinem Diener machen“. ¹¹⁴ So kommt die grundlegende Dialektik zum Ausdruck: Einerseits ist anthropologisch das Dinglich-Sichtbare für den Menschen unerlässlich, zugleich muss der Christ sich andererseits vor einer Verdinglichung um Gottes und der Menschen willen hüten, und deshalb im Namen einer personal-relationalen Gottes- und Menschenbegegnung das Dingliche immer neu überschreiten. So wird in der Liturgie das Immanente nicht schlichtweg aufgehoben, sondern steht unter der Zugkraft der transzen-

¹⁰⁶ Ebd. 84.

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ Ebd. 84–85.

¹¹² Ebd. 85. Dezidiert betont Kassing wieder in Abgrenzung zu einer Verdinglichung, dass das Heil des Menschen „nicht in dieser oder jener liturgischen Gestaltung liegt, nicht im Gotteshaus selbst, nicht im Altar, ja nicht einmal auf dem Altar“ (ebd.).

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ Ebd.

denten Dimension, die die lebendige Entwicklung in Gang hält und der Erstarrung im Dinglichen wehrt.

(3) *Tradition in christlicher Perspektive*

Aus den liturgietheologischen Leitlinien erwächst für Kassing die Frage, ob das alles nicht dem „christlichen Traditionsprinzip“ widerspricht, das als jenes „echt christliche Lebensprinzip der Bewahrung des Überkommenen [. . .] in allen Bereichen des christlichen Lebens gilt“.¹¹⁵ Er sieht hier keinen Widerspruch: „Nur muß dieses Prinzip recht verstanden werden.“¹¹⁶

Kassing macht in negativer Abgrenzung deutlich, dass sich der Sinn des christlichen Traditionsprinzips nicht darin erschöpft, die „jeweilige Weiterführung dessen zu sichern, was gestern war“.¹¹⁷ Gegenüber einem simplen konservieren betont er Tradition als „Kontinuität mit dem Ursprung“, deren „Bewahrung lebensnotwendig ist“.¹¹⁸ Diese Kontinuität ist das entscheidende Moment. Hat sie gelitten, so „verlangt das Traditionsprinzip gerade die Korrektur der Entwicklung“, denn es geht darum, „durch alle lebendigen Wandlungen hindurch das Unwandelbare zu erhalten“.¹¹⁹ Das bedeutet jedoch zugleich, „lebendige Wandlungen zu erlauben“.¹²⁰ Kassing hebt klar hervor, dass es im Wesen des „Ursprünglichen und Unwandelbaren selbst“ liegt, „überall ganz gegenwärtig und lebendig zu werden“, was dann notwendig „viele Wandlungen in seiner Erscheinungsform“ mit sich bringt.¹²¹ Für die Liturgie heißt das: „Es geht letztlich nie um Begegnung mit einer fertigen Liturgie, sondern mittels der Liturgie und in ihr um die Begegnung des lebendigen, gegenwärtigen Menschen mit dem lebendigen Gott und mit dem Menschen.“¹²² Kassing entwickelt sein Verständnis von Tradition konsequent von seinem Liturgieverständnis her, das soterisch und damit einher personal-relational qualifiziert ist. Immer steht die Dynamik der gott-menschlichen Begegnung im Fokus, auch bei der Tradition. Das ist, so Kassing, die „stete Dialektik unseres Themas“.¹²³ Er betont eigens, dass dieser Dialektik der Begegnung nicht nur ein rein konservierender Umgang mit der Liturgie widerspricht, sondern ebenso ein „zu starkes und nie ablassendes Herummodelln an den Erscheinungsformen der Liturgie“, das „eigentliche Begegnung nicht zustande kommen läßt“, da man stehen bleibt bei dem, „was nicht Ziel, sondern nur Mittel und Weg ist“.¹²⁴ In diesem Kontext zeigt sich wiederum der grundlegende Aspekt, dass die Liturgie selbst eben nur Medium der gott-menschlichen Begegnung ist. Mit Kassing gesprochen: „Es gibt eigentlich keine Begegnung mit der Liturgie“, sondern „nur durch sie und in ihr“.¹²⁵

¹¹⁵ Ebd.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Ebd. Als Beispiel für die Fragwürdigkeit eines „allzu simplen Traditionsprinzips“ führt Kassing an: „Als die Nachtfeier der Ostervigil wieder möglich wurde, konnte man zugunsten der Vorwegnahme am Karsamstagmorgen hören: ‚Wir bleiben bei der Tradition.‘“

¹¹⁸ Ebd. 85–86.

¹¹⁹ Ebd. 86.

¹²⁰ Ebd.

¹²¹ Ebd.

¹²² Ebd.

¹²³ Ebd.

¹²⁴ Ebd. Dies unterstreichend betont Kassing nochmals: „Auch so kann die Liturgie den Weg zu Gott und zum Menschen verbauen“ (ebd.).

¹²⁵ Ebd.

Von dieser Position aus problematisiert er Redeweisen der „Anfangssituation“ der Liturgischen Bewegung – wie „die Liturgie sagt . . .“ – in denen sie „gleichsam hypostasiert erscheint“.¹²⁶ Ein solches Gegenüber trifft nicht den Kern des liturgischen Vollzuges. Nicht die Liturgie spricht zu uns, vielmehr begegnen wir in ihr „Gott und den Menschen um uns“¹²⁷. Das „Gegenüber zur Liturgie“ muss überwunden werden, damit „jene Begegnung erreicht“ wird, die „in der Liturgie und durch sie geschieht in aller lebendigen Unmittelbarkeit und menschlichen Ganzheit“.¹²⁸ Kassing will, dass man „in jedem besonderen Anliegen“ – hier „im liturgischen“ – das „wesentlich und allgemeingültig Christliche erkennt und sichtbar macht“, denn erst dann ist die Liturgie „nicht mehr Sache einer bewußten ‚Bewegung‘“, sondern „wieder ein spontanes, unbewußtes Lebenselement des Christentums“.¹²⁹

III. Liturgietheologie auf dem Weg zum II. Vatikanischen Konzil: Ein Resümee mit Blick auf Altfred Kassing

Dieser Beitrag ist den liturgietheologischen Reflexionen von Altfred Kassing nachgegangen. Welche Grundlinien seines Begreifens der Liturgie der Kirche lassen sich festhalten? Zuerst ist die soteriologische Linie deutlich bestimmend. Kassings liturgietheologische Reflexionen haben die Geschichte Gottes mit den Menschen als Heilsgeschichte zum Fundament.

Als zweites fundamentales Merkmal ist bei ihm das Stichwort „Begegnung“ zu nennen. Kassing versteht die Heilsgeschichte als eine Begegnungsgeschichte zwischen Gott und Mensch. Deshalb ist mit dem Soterischen untrennbar die personal-relationale Dimension gegeben. Gott wendet sich selbst den Menschen liebevoll zu, was in den Begegnungsereignissen im Alten und Neuen Testament zum Ausdruck kommt. Mit diesem personalen Verständnis nimmt er bereits Grundlinien der Offenbarungstheologie des II. Vatikanums vorweg. Dort wird in der dogmatischen Konstitution „Dei Verbum“ die göttliche Offenbarung in personaler Perspektive als Selbstmitteilung Gottes begriffen.¹³⁰ Das, was Gott kundtut, ist „nicht einfach positive Setzung“ im Sinne von ihm unterschiedener ewiger Wahrheit, sondern „Eröffnung der Partizipation an der Lebenswirklichkeit Gottes“, also personale Beziehung.¹³¹ Diese Selbstmitteilung Gottes in Begegnung kommt für Kassing im Neuen Bund in Jesus Christus zum Höhepunkt. Hier zeigt sich die christologische Fokussierung. In der Inkarnation des Gottessohnes tritt die Erfahrung Gottes und die Begegnung mit ihm

¹²⁶ Ebd. Gründe für diese Eigenart der Ausgangssituation der Liturgischen Bewegung erkennt Kassing in deren starker liturgiegeschichtlichen Orientierung sowie in der Prägung durch die Klöster. Vgl. ebd. 86–87.

¹²⁷ Ebd. 86. Die Liturgie als Gegenüber sieht Kassing in den Klöstern gegeben. Dort begegnet der Christ der liturgischen Feier „in einer Weise, die ihn zunächst einmal ihr gegenüberstellt“, da er sich im Status eines „vorübergehenden Besucher[s]“ befindet. Es handelt sich „trotz aller inneren Anteilnahme“ an der Liturgie in einer Mönchskirche noch um eine „sehr unvollständige Beteiligung der von auswärts gekommenen Gläubigen“, ebd. 86–87.

¹²⁸ Ebd. 86. Die „Liturgie wird selbst zur lebendigen Begegnung mit Gott und Menschen“ (ebd. 87).

¹²⁹ Ebd. 87. Kassing nimmt hier offensichtlich eine kritische Position mit Blick auf die Liturgische Bewegung ein. Sie scheint ihm zu sehr von einem Gegenüber zur Liturgie geprägt zu sein. Vgl. ebd. 86–87. Auch meint er, dass sie wie jede „Bewegung“ [. . .] mit einer Fixierung des Bewußtseins auf ihre besonderen Anliegen“ ansetzt. Das ist zwar „selbstverständlich“, jedoch muss eine solche Bewegung immer mehr „ihren Platz in der Ordnung des Ganzen“ finden, „von dem sie eine Lebensäußerung ist“ (ebd. 87).

¹³⁰ Vgl. DV 2–6.

¹³¹ J. WERBICK, Art. Offenbarung. VI. Systematisch-theologisch. In: LThK³ 7, 993–995, hier: 995.

endgültig in die personale Dimension ein. Ihre alle Menschen umfassende Universalisierung ereignet sich in Tod und Auferstehung Jesu Christi. Jetzt gilt: Die Gottesbegegnung ist Christusbegegnung in den Menschen. Dieses neutestamentliche Stadium steht jedoch für Kassing unter dem eschatologischen Vorbehalt. Erst wenn die Gläubigen des Neuen Bundes den Transitus Christi in ihrem eigenen Tod und Auferstehen vollzogen haben, kommt die volle christliche Wirklichkeit der Gottesbegegnung zum Tragen.

Kassings Soteriologie in liturgischer Perspektive hat ihre Mitte im Personal-Relationalen. Darin manifestiert sich für ihn auch das von Kontinuität und Diskontinuität bestimmte Verhältnis von Altem und Neuem Bund. Ziel der Heilsgeschichte ist das Personale als gott-menschliches Beziehungsgeschehen, das im Alten Bund angelegt ist, sich in der Geschichte Israels entwickelt und im Neuen Bund zum Durchbruch kommt. Durch die personal-relationale Dimension ergibt sich für Kassing eine dialektische Beziehung von Immanenz und Transzendenz. Das sich in der Heilsgeschichte durchsetzende Personale in der Erfahrung Gottes und der Begegnung mit ihm führt immer tiefer in das Wesen Gottes hinein, das alle sichtbar-dingliche Gestalt übersteigt. So wird ein kontinuierlicher Auszug aus dem Immanenten notwendig. Kassing erkennt insbesondere im Alten Bund einen ständigen Widerstreit der personalen Gottesbegegnung und Gotteserfahrung mit dem Dinglichen, das immer in der Gefahr der Verdinglichung der Beziehung zu Gott und damit des Götzen-dienstes steht. Zwar hat das Immanente seine anthropologische Berechtigung, jedoch darf es dem Personalen nicht im Weg stehen, denn Letzterem gegenüber hat es eine mediale Funktion: Ermöglichung der wesentlich personalen gott-menschlichen Begegnung zu sein. Die dialektische Dynamik von Immanenz und Transzendenz im Alten Bund, die für Kassing eine gewisse „Schlagseite“ zum Dinglich-Sichtbaren aufweist, erfährt im Neuen Bund eine stärkere Eindeutigkeit hin zum Primat des Personalen.

Kassings beeindruckende soterische Perspektive seiner liturgietheologischen Überlegungen ist aus heutiger Sicht in seiner Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Bund kritisch anzufragen. Er ist zwar darum bemüht, die Kontinuität zwischen beiden herauszustellen, das Neutestamentliche als im Alttestamentlichen wurzelnd und sich aus diesem dynamisch entwickelnd aufzuzeigen. So betont er, dass die in Jesus Christus vollendet hervortretende personale und universal-transzendente Dimension der Gottesbegegnung und Gotteserfahrung bereits im Alten Bund grundgelegt und im geschichtlichen Weg des Volkes Israel immer mehr in Erscheinung getreten ist. Auch versteht er den Neuen Bund als vorläufige heilsgeschichtliche Etappe, die der eschatologischen Vollendung noch entgegen geht. Jedoch machen Kassings Überlegungen wiederholt den Eindruck eines vereinfachten Verständnisses von Verheißung und Erfüllung, in dem der Alte Bund doch eher als überholte Etappe der Heilsgeschichte angesehen und damit zu wenig in seinem Eigenwert wahrgenommen wird, oder zumindest als dunkle Folie für den Neuen Bund herhalten muss.¹³²

¹³² Vgl. zur Thematik Verheißung und Erfüllung: G. STEINS, Art. Verheißung. I. Biblisch-theologisch. 1. Altes Testament. In: LThK³ 10, 670–671. – Th. SÖDING, Art. Verheißung. I. Biblisch-theologisch. 2. Neues Testament. In: ebd. 671–672. – H. WAGNER, Art. Verheißung. II. Systematisch-theologisch. In: ebd. 672–673. Liturgiewissenschaftlich ist diese Frage in der Perspektive der Beziehung zwischen jüdischer und christlicher Liturgie in den letzten Jahren zunehmend diskutiert worden. Vgl. u. a. Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund. Hg. K. Richter – B. Kranemann. Freiburg 1995 (QD 159). – D. KRANEMANN, *Israelitica dignitas?* Studien zur Israeltheologie Eucharistischer Hochgebete. Altenberge 2001 (MThA 66). – Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutional-

In die personal-relationale Soteriologie bettet Kassing seinen Liturgiebegriff ein. Von daher ist christliche Liturgie für ihn im Kern Gottes- und Menschenbegegnung in Jesus Christus. Und weil sie wesentlich personales Beziehungsgeschehen im Miteinander von Gott und Mensch ist, hat der sichtbare liturgische Vollzug lediglich mediale Funktion. Er ist nicht selbst die Begegnung, sondern steht ganz in ihrem Dienst. Von dem durch Gott im Christusereignis gesetzten personalen Grund und Ziel her akzentuiert Kassing sehr deutlich den Charakter der Liturgie als Medium der Begegnung. Dabei wirkt sich die – oben am Alten und Neuen Bund aufgezeigte – soterisch bedingte Dialektik von Immanenz und Transzendenz liturgisch aus. Anthropologisch betrachtet braucht die Liturgie das Dingliche, muss es aber gleichzeitig ständig überschreiten, damit es transparent bleibt für die gott-menschliche Begegnung. So stellt für Kassing das Immanente – mit Werner Jetter gesprochen – eine „gefährliche Unentbehrlichkeit“¹³³ dar. Gefährlich deshalb, weil es zu einer Verdinglichung im liturgischen Vollzug kommen kann, die das Personal-Relationale behindert oder gar ganz verdrängt, was zum Götzendienst führt. Hier zeigt sich der christologische Schwerpunkt in der Liturgietheologie Kassings. In Jesus Christus kommt die personal-relationale Gottesbegegnung, deren Medium die Liturgie ist, unverstellt zur Erscheinung, und in seinem im Pascha-Mysterium vollzogenen Transitus gibt er die Bewegung des Auszugs für den christlichen Glauben vor, was die liturgische Feier dieses Glaubens einschließt. Von Christus her steht Liturgie in der kontinuierlichen Dynamik des Transitus auf den Gott zu, der alles Immanente transzendiert.

Vor diesem Hintergrund erscheint es verständlich, dass Kassing für sein Begreifen christlicher Liturgie dynamische Begriffe wie „Weg“ und „Begegnung“ wählt und sich im Sprachspiel von Beziehung ausdrückt. In diesen Kontext gehört dann konsequenterweise auch seine Auffassung von Tradition: Sie ist ein Miteinander von Bewahrung und Wandlung und schafft so Kontinuität mit dem Ursprung. Deshalb gibt es keine ein für allemal fertige Liturgie, vielmehr deren viele Erscheinungsformen auf dem Weg ihrer Geschichte, in denen sich das Unwandelbare – die Gottes- und Menschenbegegnung in Jesus Christus – je in einer konkreten Wegetappe zum Ausdruck bringt. Das Personal-Relationale verträgt kein rein konservierendes Traditionsprinzip, sondern braucht als etwas Lebendiges ein dynamisches.

Die Linien von Kassings Überlegungen hin zur Liturgietheologie von „Sacrosanctum Concilium“ sind kaum zu übersehen. Zunächst ist die konsequent soteriologische Fundamentierung der Liturgie zu nennen. Aus biblischer Quelle fasst Kassing liturgische Vollzüge als soterisches Geschehen. Nicht ewige Wahrheiten werden gefeiert, sondern Gottes Handeln in der Geschichte der Menschen vergegenwärtigt. Das stellt – wie oben gezeigt – den wesentlichen liturgietheologischen Gehalt der Liturgiekonstitution dar. Damit aufs engste verbunden ist der personal-relationale Aspekt. Der ansprechbare Gott ist es, der sich im Heiligen Geist in Jesus Christus in der Heilsgeschichte mitteilt und folglich auch in ihrer liturgischen Aktualisierung handelt. Er wendet sich in der Polarität von Nähe und Ferne als Du dem Menschen zu und tritt mit ihm in Beziehung. In SC 7 kommt diese Sicht in der

sierten Betens in Judentum und Christentum. Hg. A. Gerhards – A. Doeker – P. Ebenbauer. Paderborn 2003 (Studien zu Judentum und Christentum). – Dialog oder Monolog? Zur Liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum. Hg. A. Gerhards – H. H. Henrix. Freiburg 2004 (QD 208). – Kontinuität und Unterbrechung. Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum. Hg. A. Gerhards – St. Wahle. Paderborn 2005 (Studien zu Judentum und Christentum).

¹³³ W. JETTER, Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst. Göttingen ²1986, 112. Werner Jetter spricht von den Ritualen als „gefährliche Unentbehrlichkeiten“.

Konzentration auf das Handeln Jesu Christi klar zur Sprache. Im Begriff der Begegnung zeigt sich bei Kassing die seine Überlegungen insgesamt orientierende Dimension des Personalen und Relationalen. Auch akzentuiert er – wieder konsequent vom soteriologischen Ansatz her – Gott als den Ersthandelnden und setzt damit nicht beim „cultus debitus“ des Menschen, sondern beim Heilswillen Gottes an, was die Liturgiekonstitution gleich zu Beginn in SC 5 eindeutig klarstellt. Mit „Sacrosanctum Concilium“ kommt Kassing ebenso in der christologischen Ausrichtung überein. In Jesus Christus hat christliche Liturgie ihre Mitte. In seiner Person kommt die personal-relationale Dimension der Heilsgeschichte zum Höhepunkt und prägt von daher alles liturgische Handeln. Auch hier ist wieder an SC 7 zu erinnern. In diesem Sinne stellt Kassing Christus ins Zentrum und betont das, was die Liturgiekonstitution später als das Pascha-Mysterium bezeichnet hat: Tod und Auferstehung Jesu Christi als der für die Liturgie wie für das christliche Leben entscheidende Transitus. Darin zeigt sich erneut der für Kassing bedeutsame Wegcharakter der Liturgie, der auch in „Sacrosanctum Concilium“ soterisch fundiert ist und dort insbesondere durch die Beziehung der irdischen zur himmlischen Liturgie als Verweis auf die noch ausstehende eschatologische Vollendung (SC 8) zur Sprache kommt. So gehört Kassing mit seinem Begreifen christlicher Liturgie in die vor allem durch soteriologische Reflexionen bestimmte liturgie-theologische Linie, die ebenso durch Theologen wie Ambrosius Verheul, Emil Joseph Lengeling, Aimé-Georges Martimort sowie Cipriano Vagaggini ausgeprägt wurde und zur Liturgietheologie der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils hinführt.¹³⁴

¹³⁴ Vgl. MALCHEREK (s. Anm. 16) (I) 384–387; (II) 13–31.