

DIE GÖTTLICHE LITURGIE
BEMERKUNGEN ZUR MESSE
VON JEAN HANI

Dem Gedenken an den großen Liturgiewissenschaftler
Mgr. G. Khoury-Sarkis,
Weihbischof der syrisch-katholischen Kirche von Antiochien
Übersetzung: Irene Hoening

Verlag Guy Trédaniel Editions de la Maisnie,
76, rue Claude-Bernard, F-75005 Paris

| | |
|---|-----|
| <u>EINLEITUNG</u> | 4 |
| <u>I. DAS OPFER</u> | 9 |
| <u>II. DIE HEILIGEN MYSTERIEN</u> | 21 |
| <u>III. DIE GÖTTLICHE LITURGIE</u> | 37 |
| <u>IV. DER ALTAR DES HERRN</u> | 61 |
| <u>V. DRAMATIS PERSONAE</u> | 87 |
| <u>VI. LITURGIE DES WORTES</u> | 105 |
| <u>VII. THEOSIS</u> | 113 |

JEAN HANI ist Ehrenmitglied der Universität Amiens, wo er griechische Literatur und Kultur lehrte. Sein Interesse galt besonders der griechischen Religion und der Religionsgeschichte überhaupt. Seine Forschungen in diesem Bereich fanden Niederschlag in seiner Dissertation „Über die ägyptische Religion nach der Auffassung von Plutarch“ sowie in zahlreichen Aufsätzen, deren wesentlichste in einem Buch zusammengefasst wurden: „Mythes, rites et symboles: Les chemins de l'Invisible“.

Neben seiner Lehrtätigkeit an der Universität hat Jean Hani einen großen Teil seiner Arbeitskraft Studien gewidmet, die dazu dienen sollten, im Lichte der aus seinen religionsgeschichtlichen Studien gewonnenen Ergebnisse bestimmte wesentliche Anblicke des Christentums neu zu bewerten und sie mit der Sehweise der heiligen, allgemeinen und übermenschlichen Überlieferung zu verbinden. Hieraus sind folgende Arbeiten entstanden: „Les métiers de Dieu“; „Le symbolisme du temple chrétien“; „La royauté sacrée du Pharaon au Roi très chrétien“; sowie schließlich das vorliegende Buch „La Divine Liturgie“ (Die Göttliche Liturgie).

Darin bemüht sich der Verfasser durch eine Untersuchung der Beschaffenheit und der Rolle des Opfers in seiner metaphysischen Dimension die Gültigkeit des Opferbegriffs herauszustellen, welcher den Hauptwesenszug der christlichen Messe bildet. Er betont, dass das, was er „rituelles Gedenken“ nennt – im Christentum als „Gedächtnis“ bezeichnet – die „Realpräsenz“ der Gottheit in der Opfergabe bewirkt. Ferner betont er die „Symbiose“ zwischen der irdischen und der himmlischen Liturgie; die Bedeutung des Opferaltars und seiner Ostung; die Struktur der Messe, ihr Wesen und ihre kosmische Tragweite, welche, vermöge des Wirkens Christi und des Heiligen Geistes, die Erlösung alles Geschöpflichen und die Vergöttlichung des Menschen verwirklicht.

EINLEITUNG

Bei den Christen des Ostens ist es Brauch, dass selbst Laien, die sich eingehend mit der Theologie und der Liturgie befassen, falls es sie dazu treibt, einen Kommentar zur Messe schreiben; zwei von Laien geschriebene Werke dieser Art sind berühmt: das des zeitweise fälschlich als Geistlicher angesehenen Nikolas Kabasilas: „Erläuterung der Göttlichen Liturgie“, sowie das an Umfang bescheidenere Buch des großen russischen Schriftstellers N. Gogol. Wir unternahmen die vorliegende Arbeit zunächst getreu diesem Brauch; sie ermöglicht es dem Verfasser, seine Ehrfurcht und seine Verbundenheit mit dem Sakrament zu bezeugen, welches die Mitte und das Herz des gesamten Lebens der Kirche ist. Gewiss ist der abendländische Christ überzeugt von der grundlegenden Rolle der Messe, aber die zugleich rationale und juristische Auffassung des nach-tridentinischen und barocken Katholizismus, die heute keineswegs verschwunden und in der die Liturgie steckengeblieben ist und die praktisch von der privaten Frömmigkeit aufgenommen wurde, hat sehr weitgehend das Verlangen versiegt lassen, die großartige Tiefe des am Altar gefeierten Mysteriums zu ergründen und ihn gehindert, es in seiner ganzen Schönheit zu erfassen. Denn die Messe, als eine Kundgebung der Gottheit, ist ein Meisterwerk an Schönheit, welche eine ihrer Haupteigenschaften ist. Diese Schönheit der Liturgie hat gleichwohl einige Künstler beeindruckt, so Claudel, der nach einem Gottesdienst in Notre Dame schrieb: „Das war tiefste und großartigste Poesie, - die Gebärden die herrscherlichsten, die jemals Menschen anvertraut wurden. Ich konnte mich nicht satt sehen am Anblick der Messe¹.“

Vielleicht verbirgt auch der Gebrauch des Wortes selbst den Gläubigen die Tiefe und Schönheit der MESSE. Es ist, das muss man zugeben, schlecht gewählt. Messe kommt vom lateinischen *missa*, es ist das Partizip der Vergangenheit von *mittere*, „zurückschicken“ die Römer benutzten die Formel *missa est contio* in ihrem offiziellen Zeremoniell zur Verabschiedung der Versammlungen, es bedeutete: „die Sitzung ist geschlossen“. Das ist die Formel, welche die christliche Liturgie in Rom gebrauchte, daher das *Ite missa est*, ein Satz, der mit *contio* ergänzt werden muss: „Geht, die Sitzung ist geschlossen“. Es ist folglich eine einfache Formel der Entlassung. Später, gegen das 5. Jhdt. hin, wurde das Wort *missa* zum Substantiv und in der christlichen Terminologie allmählich gebräuchlich zur Bezeichnung für die Versammlung der zum hl. Opfer Zusammengekommenen, schließlich des Heiligen Opfers selbst. Doch das Wort „spricht“ nicht zum Geist und es richtet ihn nicht auf den Gehalt des Opfers aus. Die Ostkirchen gebrauchen sämtlich Ausdrücke, die sich auf die eine oder andere Weise auf die Vorstellung von Heiligkeit oder Geheiltem beziehen. Die Kopten bezeichnen die Messe mit dem griechischen Wort *hagiasmos* „Konsekration“; die Äthiopier mit *qeddas*, von einer jüdischen Wortwurzel, welche „heilig“

¹ CONTACTS ET CIRCONSTANCES, 1938, vgl. M. Proust in einer CHRONIK vom 16.8.1914: „Der Erhalt des gewaltigsten künstlerischen Gesamt das sich denken lässt, zu dessen Wiederherstellung man vor keinem Aufwand zurückschrecken würde, wenn es nicht mehr bestünde, - der Messe in den Kathedralen, gibt der Regierung die Pflicht, die katholische Kirche zu unterstützen, um einen Kult zu erhalten, der für die Erhaltung der edelsten französischen Kunst wichtiger ist als (andere) Gemeinschaften, die ein anfechtbares künstlerisches Ziel haben ...“ Armer Proust, wenn er heute wiederkäme!...

bedeutet“ (arabisch heißt die Messe *qouddas*); die syrischen Kirchen sagen *qourobho*, dieses aramäische Wort bedeutet „Näherung“, „Zugang“, sie beziehen sich dabei auf die Rolle des Heiligen Opfers, die darin besteht, uns dem Altar zu nahen, uns Gott nahe zu bringen (dieselbe Wurzel ergibt im Arabischen das Wort *taqarrab*, „sich dem heiligen Tische nahen“, „kommunizieren“); die Kirchen mit griechischem Ritus schließlich gebrauchen den bekannten Ausdruck GÖTTLICHE LITURGIE, was ungefähr „Gottesdienst“ entspricht. Alle diese Wörter haben, wie man sieht, den Vorzug, die Betonung auf die Unergründlichkeit und die Weihe der Heiligen Mysterien zu legen.

Wenn das Buch, das wir der Öffentlichkeit vorlegen, auch vor allem ein persönliches Zeichen der Ehrerbietung gegenüber der Göttlichen Liturgie sein will, verbindet sich damit noch eine weitere Absicht. In der Krise, welche die abendländische Kirche gegenwärtig durchmacht und deren Auswirkungen auf die Kunst wir bereits in unserm Essay über DIE SYMBOLIK DES CHRISTLICHEN TEMPELS darlegten, ist ohne Zweifel das gefährlichste Symptom, dass Sinn und Gehalt der Messe an sich in Frage gestellt werden und damit, wie oben bemerkt, das Herz der Kirche und ihre Lebensmitte. Auch hielten wir es für angebracht, unseren bescheidenen Beitrag zu ihrer Verteidigung zu leisten. Aber wir haben nicht die Absicht, auf die Streitigkeiten theologischer Art einzugehen, die zur Zeit über diesen Gegenstand ausgetragen werden. Unser Standpunkt ist dabei weder der des Theologen noch der des Liturgiespezialisten. Gewiss haben wir das wesentlichste von dem, was über die Theologie und die Liturgie der Messe geschrieben wurde, bedacht und studiert, und wenn wir es vermieden haben, in den folgenden Seiten Verfasser zu zitieren, die darüber geschrieben haben, so einzig deshalb, um die erwähnten Streitigkeiten nicht anzufachen in einer Zeit, wo die Leidenschaften derart erregt sind, dass die bloße Erwähnung eines Namens in den verschiedenen Lagern Stürme hervorruft; aber der Leser sei beruhigt, wir haben alles Erforderliche getan, um nicht mehr zu sagen als das, was gänzlich orthodox ist; sollten uns Fehler unterlaufen sein, dann verzeihe uns Gott.

Unser Gesichtspunkt ist also weder der des Theologen noch der des Liturgiespezialisten, sondern der des Religionshistorikers. Wir wollen zeigen, dass die christliche Messfeier im Lichte des Wissens von den allgemeinen Leitbildern der Heiligen, denen sie entspricht, verstehbar wird. Gewiss hat der christliche Kult sein ihm Eigentümliches, darüber zu sprechen ist jedoch Sache der Theologen und Fachgelehrten. Wir sehen es als unsere Aufgabe an, aus dem christlichen Kult diejenigen Eigenheiten herauszustellen, die ihn mit der Universalität des Heiligen verbinden².

Eines steht fest: die Religionsgeschichte hat, unterstützt von der Anthropologie, der Ethnologie und der Linguistik, dem Wissen vom Christentum Unersetzliches zugebracht, und die Errungenschaften dieser Wissenschaften sind nicht gering zu schätzen. Damit man uns nicht missverstehe: Wir haben gelegentlich in früheren Arbeiten die modernen Wissenschaften kritisiert, sogar anscheinend abgelehnt. Doch wäre bei uns eine derartige Haltung befremdlich, da wir den größten Teil unseres Lebens damit zugebracht haben, im Bereich der klassischen Philologie und

² Diese Absicht wurde bereits in unserm Buch über den Tempel angedeutet, was dazu geführt hat, - man wird das verstehen und uns bitte nachsehen - dass hier eine gewisse Anzahl von bereits behandelten Gedanken noch einmal aufgegriffen wird. Dies betrifft Kap. IV.

der Religionsgeschichte zu forschen und Studenten in diesen Fächern zu unterrichten. Wir meinen vielmehr, man sollte die Ergebnisse dieser Wissenschaften ohne Bedenken zur Erläuterung des Christentums nutzen. Was wir jedoch ablehnen ist der „Geist“ oder, wenn man das vorzieht, die „Philosophie“, mit der diese Wissenschaft bei der Mehrzahl der modernen Menschen betrieben wird und die Linie ihrer Entwicklung und ihrer Schlussfolgerungen von Grund auf verdirbt, ohne dass der objektive Wert des dokumentarischen Materials, das sie zusammengetragen haben, davon berührt würde. Dieser „Geist“ ist das Prinzip, die Wissenschaft in Hinsicht auf die Wahrheit der Religion und der Metaphysik unabhängig zu setzen. Dieses „Geistes“ rühmt man sich, selbst in Kirchenkreisen. Das aber ist einer der Gründe, warum es uns dringlich erscheint, die Dinge aus einem anderen Geiste heraus zu betrachten. Denn seit einigen Jahren werden von Kirchenmännern oder Leuten, die diesen Kreisen nahe stehen, Bücher heraus gebracht, die es zum Ziel haben, ebenfalls Religionsgeschichte, Anthropologie, Ethnologie und Linguistik zu nutzen, um Tatsachen der Religion und der christlichen Gottesdienste zu erläutern, nur dass die Verfasser dieser Studien, die vorwiegend von der herrschenden Ideologie unserer Universitäten abhängen, leider dahin gekommen sind, sehr anfechtbare Thesen zu stützen, in denen sich die Substanz der Religion schließlich auflöst. Die greifbaren Ergebnisse, welche hauptsächlich mit Hilfe moderner Forschung durch die Religionsgeschichte erlangt wurden, müssen in anderem Licht neu überprüft und einer höheren Sicht eingefügt werden, die ihre Nutzung bestimmt. Was uns anlangt, so benützen wir diese Errungenschaften, indem wir sie einerseits der Theologie und andererseits der Metaphysik und der allheitlichen heiligen Überlieferung unterordnen.

Der wesentliche Beitrag der erwähnten Geisteswissenschaften zum Verständnis der Liturgie betrifft die Rolle des Ritus und des Symbols.

Tatsächlich liegt einer der Gründe für den oben beklagten allmählichen Verfall der Liturgie im Verkümmern des Imaginativen durch den seit dem Ende des 17. Jhdts. grassierenden ausdörrenden Intellektualismus und Rationalismus. In dieser Hinsicht kann der vom späten Aristotelismus und vor allem der von Descartes angerichtete Schaden gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Unter dem Einfluss dieser Geisteshaltung hörten die Christen nach und nach auf, die Riten und die großen Symbole zu verstehen, die den Kern der Liturgie bilden; aufgrund dieser Tatsache wurde sie herabgemindert zu einem offiziellen Kult ohne Einfluss auf die Gläubigen. Diese Symbole aber, welche die Riten durchdringen, sind wesentlich für das liturgische Leben. Beider Bedeutung wird von den Geisteswissenschaften heute mehr und mehr erkannt. Wir lasen vor einigen Jahren in einem Pariser Journal folgendes, das eine oder zwei Generationen früher dort gewiss nicht zu finden gewesen wäre:

„Die Riten sind das Zusammenspiel der Haltungen und Handlungen, die das Übernatürliche erkennen, daran teilhaben und seiner teilhaftig werden lassen ... Der Mensch erwartet sehr viel von den Riten; je stärker sich die alltägliche Welt wandelt, desto beharrlicher hält man sich an die Beständigkeit der Riten. Jede Veränderung ruft Befremden hervor, Ärger, sogar Verständnislosigkeit, Kritik und Abwendung. Sehr wahrscheinlich kann man (entgegen sehr oberflächlich erlangter Schlüsse) auch sagen, dass die RITEN DIE GLÄUBIGEN ÜBERDAUERN, NICHT ABER DIE ÜBERZEUGUNGEN DIE RITEN. Auf jeden Fall ist es ein grober Irrtum, zu meinen, die Riten könnten in Anarchie verderben, ohne dass den Überzeugungen dasselbe widerföhre“ (G. Fourastié in LE FIGARO, 6.7.1973).

Hinsichtlich der Symbolik lässt sich zur Zeit bei den Geistlichen und ihrem Anhang überall einige Opposition ausmachen, dank dem Einfluss des allzu berühmten Bultmann. Bultmann hat Descartes mit seinem Einfluss abgelöst und ihn noch verstärkt. Er lehnt Symbolik und Mythos als sowohl der modernen Wissenschaftlichkeit wie auch der evangelischen Botschaft unangemessen ab. Und die Geistlichen, die mit der Überlieferung gebrochen hatten und sich als „befreit“ erweisen wollten, ließen sich umso heftiger von seinen Lehren mitreißen je weniger sie sich darüber klar waren, dass diese These – ein Überbleibsel der aus der Aufklärung hervorgegangenen Philosophie – durchaus überholt wirkt, seit die Arbeiten der Religionsgeschichte, Anthropologie Ethnologie und Tiefenpsychologie, jeweils auf verschiedenen Wegen, gegen den rationalistischen Gesichtspunkt vorgingen und Mythos und Symbolik in all ihrem Wert wieder anerkannten; sie wiesen nach, dass es sich dabei um eine für den Menschen durchaus grundlegende Denkweise handelt, die ihm bis in seine Körperlichkeit hinein aufgeprägt ist. Sie haben gezeigt, dass das Symbol unersetzlich ist; es drückt eine Wirklichkeit aus, die anders nicht vermittelt werden kann; wir sagen, es ist der Bereich des Heiligen, durch dessen Vermittlung das Christus-Heil bis in die Tiefen der Seele eindringt.

Religiöse Vorstellungen, die diese Symbole ablehnen oder sie nicht mehr weitervermitteln wie das seit dem 16. Jhdt. im Westen der Fall ist, verlieren an Wirkungskraft. Denn die heiligen Symbole sind mit der Menschenseele zugrundeliegenden archetypischen Bildern verbunden, die durch sie, in ihrem mit dem Leibe verbundenen Daseinszustand, die heilige Botschaft des Kosmos empfängt, welcher für den Menschen der Mittler ist, durch den das Göttliche an ihn gelangt und ihn durchdringt.

Wir müssen uns zur Rechtfertigung der Symbolik natürlich nicht auf die Geisteswissenschaften berufen, dazu genügt die große, heilige, universelle und ewige Überlieferung, welche das Menschliche wesenhaft übersteigt. Doch kann es nicht schaden zu wissen, dass der profane Gesichtspunkt selbst dahin gelangt, durch seine eigenen Methoden wieder auf einen Teil der transzendenten Wahrheit zurückzukommen.

Der Erkenntnis der Symbolik der Riten der Messe wird beträchtlich geholfen durch die Liturgien der Ostkirchen, die viel beständiger sind als die des Westens und dazu reich an einer Fülle von Poesie. Das führt uns dazu ein Wort über die Durchführung unserer Arbeit zu sagen. Diese befasst sich hauptsächlich mit der römischen Messe, wozu der Grund nicht schwer zu verstehen ist³. Doch wir greifen ständig zurück auf die Texte der griechischen, syrischen, maronitischen, armenischen, koptischen und äthiopischen Messen, um die verschiedenen Aspekte der Feier der Eucharistie zu erläutern, die im Wesentlichen natürlich in allen apostolischen Kirchen die gleiche ist, jedoch sehr unterschiedlich in ihren Ausdrucksweisen. Das gibt uns auch Gelegenheit, diese Liturgien bekannt zu machen, die im Westen so unbekannt sind, und sehr beschei-

³ Wir folgen dem Text des alten römischen Ritus. Tatsächlich benützt die lateinische Kirche seit einigen Jahren ein neues Messformular, bei dem, seltsam genug, bestimmte Züge des Heiligen fehlen, insbesondere die Kategorie des Opfers, was sie beträchtlich von den Riten sämtlicher anderen apostolischen Kirchen unterscheidet. Dieser neue Ritus erscheint als mangelhaft, auch aus der Sicht des Religionshistorikers.

den die ehrwürdigen christlichen Glaubensgemeinschaften des Ostens zu grüßen, die ältesten, die bis auf apostolische Zeiten zurückgehen und im Laufe der Geschichte allzu oft zu Märtyrern wurden, auf tragische Weise sogar bis auf unsere Tage, in der offiziell gänzlichen Gleichgültigkeit der großen Nationen und der fast gänzlichen Gleichgültigkeit der Kirchen des Westens.

I. DAS OPFER

Die Messe, die Göttliche Liturgie, ist dem Wesen nach ein Opfer, das geht aus einer der Bezeichnungen hervor, die man ihr häufig zulegt: Das Heilige Opfer. Sie ist nicht, wie manche behaupten, ein einfaches Lobopfer, so wenig wie sie ein einfaches Gedächtnismahl ist, sie ist nicht einmal bloßes Gedenken an ein einstmals vollzogenes Opfer, an das gewaltsame, blutige Opfer auf Golgota; sie ist selbst ein echtes Opfer, das gleiche, wie das von Golgota, folglich mit dem Vermögen es zu versöhnen und zu sühnen⁴. Allerdings hat die Messe umfassendere Bedeutung und schließt andere übernatürliche Wirklichkeiten in sich als dieses blutige Opfer, wie übrigens auch der Begriff des Opfers einen weiterreichenden Sinn hat als den der blutigen Opferung von Lebewesen. Wir werden mehrfach Gelegenheit haben, darauf zurückzukommen. Dennoch bleibt die Tatsache, dass dieser Begriff des Hinopfern von größter Bedeutung ist, in der Theologie von der Erlösung ebenso wie in der Messe, deren rituellem Fortbestehen. Um die Feier der Eucharistie zu begreifen, muss folglich von dieser zentralen Tatsache ausgegangen werden, welche gleichsam den Kern der Messe bildet.

Das Opfer des Christus, wie Seine ganze Sendung, wurde in Weiterführung der jüdischen Überlieferung des Alten Testaments vollbracht. Darum werfen wir zu Beginn einen Blick auf die verschiedenen Formen des Opfers nach dem alten Gesetz, wobei wir feststellen werden, dass das Kreuz Christi die vorausgehenden Opfer, sie übersteigend, wiederholt, aus ihnen aber dennoch bis zu einem gewissen Grade seine Erklärung erhält. Nachdem wir somit, wenn man so sagen darf, das Opfer auf Golgota wieder seinem ethnisch-religiösen Kontext eingefügt haben, können wir im Folgenden mit mehr Gewinn an die Untersuchung des Opfers als solches herangehen und zwar zunächst vom Gesichtspunkt der Phänomenologie her, darauf dann von dem der Metaphysik.

Die Juden kannten und vollzogen verschiedene Arten von Opfern. Außer der Darbringung von Weihrauch, die ein Opfer darstellte, das später behandelt werden wird, gab es zuerst ein unblutiges Opfer, die *minha*, „Darbringung“, ursprünglich ein Darbringen der Erstlinge der Erde. Bei der *minha* opferte man Fladen, die aus feinstem Mehl, Öl und Weihrauch gemacht waren, wovon ein Teil verbrannt, das heißt, geweiht, und der Rest von den Priestern verzehrt wurde. Die bekannteste Form der *minha* ist der Ritus der Schaubrote (*lehem panim*); zwölf an der Zahl stellten sie die zwölf Stämme Israels dar; man legte sie im Tempel auf einem goldenen Tisch aus und verbrannte über jedem von ihnen ein wenig Weihrauch. Sie wurden jeden Sabbat erneuert, die Brote der Vorwoche wurden von den Priestern verzehrt.

⁴ Konzil von Trient, Sess. 22, can. 1 (Denziger-Umberg, n. 948): „Si quis dixerit in missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium aut quod offerri non sit aliud quam nobis Christum ad manducandum dari, anathema sit“; can. 3 (ibid. n. 950): „Si quis dixerit missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium, ... „ etc.

Unter den blutigen Opfern war das wichtigste, das transzendente Element des Kultes, der Holocaust, hebräisch *olah*⁵. Das griechische Wort Holocaust bedeutet „gänzlich verbrannt“. Tatsächlich wurde das Opfer, meist ein Stier oder ein junger Ochse, nachdem man ihn hatte ausbluten lassen, vom Feuer auf dem Altar gänzlich verzehrt; das bedeutete, dass er ganz und gar Gott geweiht und dargebracht wurde. Das hebräische Wort kommt von dem Verb *ahah*, „aufsteigen“, es verweist auf den Rauch, der zum Himmel, symbolisch zur himmlischen Wohnstätte Gottes, emporsteigt. Das Blut des Opfers wurde an den vier Ecken des Altars ausgegossen. Dieser Ritus war von großer Bedeutung: Denn das Blut ist verbunden mit der transzendenten Wesenheit des Menschen, welche ihren Sitz im Herzen hat. Das getötete Tier trat an die Stelle des Menschen, was der vorherige Ritus, die *semikha*, zeigt, wobei der Opfernde seine Hand auf den Kopf des Opfers legte und es am Altar darbrachte; das Ausgießen des Blutes des Opfers bedeutete, dass der Opfernde sich Gott verband und sich Ihm mittels des Altars darbrachte, dass er symbolisch dem Weg des Tieres folgte, dessen Fleischteile, geläutert durch das Feuer, zu Gott „emporstiegen“.

Die *zebah shelamim*, das „Friedensopfer“, das man bei großen Festen⁶ vollzog, war ein Opfer der GEMEINSCHAFT (communio) mit Gott. Ein Teil des getöteten Tieres, Blut und Fett, wurde verbrannt, Gott dargebracht, und der Rest diente den Gläubigen und den Priestern zur Speise bei einem heiligen Mahl. Es gab drei Arten der *zebah shelamim*, die für uns interessanteste war die *zebah todah*, das „Lob- oder Dankopfer“, denn diese Bezeichnungen sind stets für die Messe gebraucht worden, welche auch *Eucharistie*, „Danksagung“, heißt und im rituellen Text auf Lateinisch wiederholt mit dem Ausdruck *sacrifium laudis* bezeichnet wird. Der hebräische Ritus begann mit einem Lied des Dankes, gefolgt vom Töten des Opfers, wobei der Altar umschritten wurde; außerdem opferte man Brote und brachte Wein als Trankopfer dar, besonders einen Kelch, den sogenannten „Kelch des Heils“; der Ausdruck stammt aus dem Psalm 115,4, einem der Hallel-Psalmen⁷, und wir finden ihn ebenso in der römischen Messe: in dem Augenblick wo er kommuniziert spricht der Priester: „Wie könnte ich dem Herrn all das vergelten, was Er an mir getan hat! Den Kelch des Heiles will ich nehmen und anrufen den Namen des Herrn“⁸.

Das *hattat*-Opfer war ein Ritus der Reinigung und der Sühne für die Sünde; auch da legte der Opfernde dem Opfer die Hände auf (einem jungen Ochsen, Ziegenbock, Ziege, Schaf, zwei

⁵ Lev 9,17; Num 28,34; Ex 29,42; Ez 46,13,15;29;39; Esra 3,5.

⁶ Ex 23,18; 34,25.

⁷ Psalmen 110-118; Die Psalmen werden nach der Septuaginta, der LXX-Zählung, zitiert.

⁸ Der Verlauf dieses hebräischen Opfers ähnelt stark dem am häufigsten im alten Griechenland praktizierten Opfer, der *thysia*, welche fast dem gleichen rituellen Schema folgte, mit Verteilung des Opfers unter die Gottheit und die Gläubigen, den Gesängen, dem Festmahl (besonders bei der Feier der Mysterien; vgl. Sylloge Inscript. Graec. 736). Dieses Opfer hieß *charistrion* oder *eucharistrion*, d.h. „Danksagung“. Es ist offensichtlich, dass man aus dieser Lage der Dinge nicht, wie viele das versuchen, schließen darf, dass das Opfer der Christen die *thysia* der Griechen zum Vorbild genommen hat. Das Christentum hatte es nicht nötig, sich von den Griechen anregen zu lassen, wie wir sehen werden. Es genügte ihm, wie Jesus, aus der jüdischen Überlieferung zu schöpfen. Wenn die gr. *thysia* der *zebah shelamin* ähnelt, dann einfach deshalb, weil die religiöse Ära, die wir betrachten, in den verschiedenen Religionen ein und derselben Opferregel folgte, wel-

Tauben oder Turteltauben), wovon ein Teil verbrannt, der andere von den Priestern verzehrt wurde. Mit diesem Ritus verbunden war die wichtige jährliche Zeremonie des Festes der Sühne oder des Großen Verzeihens (*yom kippur*), das die Reinigung der Priester und des ganzen Volkes von den Sünden des Jahres zum Ziel hatte. Es wurde am 10. Tag des Monats *tisri* gefeiert, und zwar auf folgende Weise: Der Priester opferte zunächst für seine und des gesamten Klerus Sünden einen jungen Stier und einen Widder indem er ihnen die Hände auf den Kopf legte und seine Sünden bekannte. Darauf opferte er zwei Ziegenböcke und einen Widder für die Sünden des Volkes. Nachdem er das Heiligtum beräuchert hatte tötete er den Stier und besprengte das Heiligtum mit dem Blut des Opfers; darauf tötete er einen der beiden Ziegenböcke, besprengte auch mit seinem Blute das Heiligtum, danach den Vorhof, und salbte damit den Altar der Ganzopfer. Der zweite Ziegenbock war Gegenstand eines besonderen und bekannten Ritus: der Hohepriester breitete über ihm die Hände aus, bekannte über ihm seine Sünden und die Sünden des Volkes und lud sie damit dem Tiere auf, wobei er seinem Kopf ein langes scharlachrotes Band anheftete, denn bei den Juden war dies die Symbolfarbe der Sünde⁹, worauf ein Mann ihn an einen einsamen Ort führte und ihn dort über einen Felsen hinabstürzte. Das Tier „trug“ so die Sünden Israels „mit sich fort“, daher sein Name, „Sündenbock“.

Wir haben uns ein wenig beim Versöhnungsfest aufgehalten, weil ihm eine gewisse Bedeutung zukommt beim Erfassen des Sinns und der Bedeutung des Opfers Christi. Dieses, wir sagten es bereits, fasst alle früheren Opferriten in sich zusammen. Das ist besonders deutlich im Hinblick auf den Ritus des *yom kippur*, worauf Paulus im Hebräerbrief hingewiesen hat. Dort vergleicht er Christus mit dem Hohenpriester, welcher einmal im Jahr das Allerheiligste betritt, mit dem „Opferblut, dargebracht für die eigenen Verfehlungen und für die des Volkes ...“ Christus aber erschien als der Hohepriester der künftigen Heilsgüter und, das Erhabene, vollkommene „Zelt“ durchschreitend, das nicht von Menschenhand gefertigt ist (d.h. nicht dieser irdischen Schöpfung angehört), ist Er ohne das Blut von Böcken und Stieren, vielmehr mit seinem eigenen Blut, ein für allemal in das Heiligtum eingetreten, um uns die ewige Erlösung zu erwerben. Denn wenn schon das Blut von Böcken und Stieren und die Asche einer Kuh, womit man die Verunreinigten besprengte, heiligt und zumindest die Reinheit der Körper bewirkt, wie viel mehr wird das Blut Christi, der kraft des ewigen Geistes sich Gott zum makellosen Opfer darbrachte, unser Gewissen von den Todes-Werken reinigen zum Dienst des lebendigen Gottes! (vgl. Hebr 9,7-14, ebenso 25-28 und 13,10-14).

Der Vergleich, den der hl. Paulus zieht, gilt auch für die anderen Formen des hebräischen Opfers. Für das Ganzopfer liegt das auf der Hand: Das Opfer Christi ist das vollkommene Ganzopfer; die Darbringungen der Erstlingsfrüchte und die *zabah shelamim* lassen bereits die Struktur

che von der heiligen Überlieferung überkommen und jenem historischen Augenblick angepasst war.

⁹ Vgl. Jesaja 1,18. Auch bei den Ägyptern war das Rot ein Symbol des Bösen (s. J. Hani, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Paris, 1976, S. 272; 446), wo man nochmals sieht, dass die Ägypter zweifellos einen dem „Sündenbock“ vergleichbaren Ritus praktizierten. Analoge Riten finden sich andernorts. In Griechenland wurde er sogar über Menschen praktiziert, die man *pharmakoi* nannte (op. cit. S. 278 mit Ref.).

der Messe erkennen. Doch ist es vor allem das Passah, das Opfer des Osterlammes und die darauf folgende Mahlzeit, die unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen muss, weil es das Vorbild jenes Opfers ist, das Christus wählte, um daraus, nachdem er es verwandelt hatte, das Opfer des Neuen Testaments zu machen. Wir werden die Integration des jüdischen Passah in den Ablauf der Göttlichen Liturgie sehr genau zu betrachten haben. Für den Augenblick sei nur auf die wesentlichen Punkte verwiesen.

Das jüdische Passah gehört zu jenem Typus des Opfers, bei dem das dargebrachte Tier von den Menschen im Namen der Gottheit gänzlich verzehrt wird. Es ist ein Gemeinschaftsopfer, wie die *zebah shelamim*. Der Offiziant war das Haupt der Familie und auch der Priester, denn das Passahopfer wurde ebenso im Tempel dargebracht. Dieser Ritus war für die Juden von sehr großer Bedeutung, denn er erinnerte bekanntlich an die Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft und an den Einzug ins Gelobte Land¹⁰. Das Passah, dessen Name, *pesah*, „Durchgang“ bedeutet – vom Exil ins Gelobte Land – war das Symbol, welches Christus in gewisser Weise bloß „beleben“ musste, damit es zum wirkkräftigen Zeichen für den Übergang vom Tod zum Leben, von den Finsternissen zum Licht werde, so dass wir durch das getötete göttliche Lamm ins Reich des Vaters versetzt werden.



Das Opfer gilt als derart allgemein und wird von allen Völkern aller Zeiten vollzogen, dass man es überall als eine feststehende Tatsache nimmt, die sich von selbst versteht. Man weiß und räumt ganz natürlich ein, dass es notwendig ist, als Huldigung an Gott und zur Sühne für die Sünde, ohne sich die Mühe zu machen, weiter nachzufragen. In Wahrheit jedoch ist – wenn man darüber nachdenkt – der Zusammenhang zwischen dem Opfer einerseits und dem Lob und der Sühne andererseits, der so selbstverständlich zu sein scheint, nicht so einfach zu erklären.

Um das Phänomen des Opfers zu verstehen ist es folglich wesentlich, seine Beschaffenheit und seinen Sinn genauer zu betrachten. Was ist das Opfer eigentlich? Wie lässt es sich erklären? Welcher Ursprung, welche Beschaffenheit und welche Tragweite hat es?

Die Opfer fallen unter die allgemeine Kategorie der heiligen Riten. Bei diesen ist zu unterscheiden zwischen grundlegenden Riten und Riten von geringerer Bedeutung. Die ersteren sind diejenigen, die den Menschen in den Bereich des Heiligen einführen: sämtliche Aufnahme-riten in eine Gemeinschaft, wie etwa die christliche Taufe, die verschiedenen Einweihungen und die Begräbnisriten; zur zweiten Art gehören die Gebete und die Darbringungs- und Opferriten: man bezeichnet sie als Hilfsriten, was aber nicht ihre Bedeutung herabsetzen soll noch weniger ihre Notwendigkeit. Denn die Aufnahme-riten, zum Beispiel, führen den Menschen nur in Form einer

¹⁰ Ex 12,25 und 27.

Möglichkeit in das Heilige ein, der Mensch kann sich das Heilige nur durch jene Gebräuche aneignen, die den ganzen Lauf seines Daseins begleiten: die Gebete und die Opfer.

Der Begriff des Opfers ist umfassender als man nach der üblichen Auffassung meinen könnte, wo das Wort ganz einfach ein Synonym ist für Tötung. Seine Etymologie zeigt, dass es sich im weitesten Sinne auf das HEILIGE bezieht: Der lateinische Ausdruck für „opfern“ ist *rem divinam facere*, „die göttliche Handlung vollziehen“; und das Wort *sacrificium*, zusammengesetzt aus *sacer* und *facere*, hat denselben Sinn: „Heilige Handlung“¹¹.

Das Verb *sacrificare* bedeutet nicht nur „opfern“ sondern auch „weihen“. Folglich verweist das Wort Opfer (*sacrificium*) sehr deutlich auf sein Ziel, das wir oben anführten, nämlich, den Menschen in den Bereich des Heiligen einzuführen. Der Begriff des Schlachtopfers (*immolatio*), der damit verbunden ist, folgt nur daraus.

Das Opfer lässt sich bestimmen als die Handlung, welche beides zum Ziel hat, Gott eine Gabe darzubringen und den Menschen, der sie darbringt, zu heiligen.

Warum Gott eine Gabe darbringen? Es ist eine Rück-Gabe. Tatsächlich ist das Leben eine Gabe Gottes, die – so wie alles, wie die Nahrung – dazu dient dieses Leben zu erhalten; und die bewussten und verantwortlichen Wesen müssen – um den Sinn dieser Gabe geistig zu verwirklichen, indem sie sich auf ihren Symbolgehalt besinnen und um zugleich die Gabe gedeihlicher und dauerhafter zu machen, - dem Schöpfer ihrerseits einen Teil seiner Gabe zurückgeben. Damit erklären sich bestimmte Nebenformen des Opfers, wie das Trankopfer, das im alten Griechenland und in Indien bei Tisch dargebracht wurde, oder auch der Zehnte. Im ersten Falle isst oder trinkt man erst nachdem man „Gottes Teil“ dargebracht hat, wie man im Mittelalter sagte, im zweiten, tritt man den zehnten Teil seines Besitzes ab, um durch diese Geste darzutun, dass man alles, was man hat, Gott verdankt und gleichzeitig, um die Beständigkeit dieser Güter zu sichern indem man dafür mit dem Opfer sorgt, dass der Wohlstandes erhalten bleibe.

Wenn man die Geschichte oder, genauer gesagt, die Vorgeschichte des Opfers darstellen und seinem Ursprung nachgehen will, ist es wesentlich, sich zuerst von allen trefflichen pseudo-wissenschaftlichen, in der Mehrzahl der Studien zur Religionsgeschichte oder der Anthropologie verkündeten „Dogmen“ zu befreien. Von einem Verfasser, dessen Werk zu jenen gehört, die man sehr Ernst zu nehmen pflegt, haben wir verwirrende Behauptungen gelesen; seine Theorie gründet sich auf die einfältigsten evolutionistischen Voraussetzungen. Schwerer wiegt jedoch, dass seine Behauptungen von Vertretern der Kirche, von denen heute einige renommierte Theologen sind, in ihren Schriften zumeist ohne weiteres übernommen werden. Es ist tatsächlich betrüblich zu sehen, wie völlig profane „wissenschaftliche“ Theorien, denen gediegene Grundlagen völlig fehlen, durch Leute zu Ehren kommen, die es gleichzeitig ablehnen, die überlieferten Wissenschaften Ernst zu nehmen, welche ihren Wert zugleich meta-physischen Prinzipien und der Offenbarung verdanken. So werden wir niemals verstehen, wie ein katholischer Theologe versuchen kann, die

¹¹ Das griechische Wort *thysia* erinnert dem Ursprung nach natürlich an den „Rauch“ der Opferung.

Ursprünge des Opfers abzuleiten indem er von der evolutionistischen Voraussetzung vom „primitiven“ Menschen ausgeht, der als „wild“ betrachtet wird, das heißt, dem Tier nahestehend, von dem er „offensichtlich“ abstammt, und zugleich die ersten Kapitel der Schöpfungsgeschichte glaubt, ohne die grundlegende Unvereinbarkeit zu bemerken, welche die beiden Sehweisen trennt, trotz der wolkigen Hirngespinnste und gewagten Gedankensprünge und Seiltänzerereien, mit denen die „katholischen“ Evolutionisten versuchen, das miteinander in Übereinstimmung zu bringen.

Es ist folglich ratsam, das Problem der Herkunft des Opfers auf die Überlieferung gestützt zu untersuchen, unter ihren beiden Aspekten der Metaphysik und der Religion.

Im Stande der Unschuld, im Garten Eden, bedurfte es keiner Opfer in dem von uns verstandenen Sinne. Der Stofflichkeit nicht unterworfen, brachte der Mensch Gott auf völlig natürliche Weise jene Gabe dar, welche die vom Geschöpf dem Schöpfer geschuldete Antwort ist, eine gänzlich reine, gänzlich geistige Gabe: das Geschenk des Herzens. Im Drang umfassender Liebe gab der Mensch alles Geschaffene und sich selber zurück an Gott. Nach dem Fall wurde das anders. Der Mensch war von der höchsten geistigen auf die naturhaft stoffliche Ebene abgestürzt, sein Vergehen, sein Fall bestand gerade in der Entscheidung, sich das Geschaffene ichbezogen anzueignen, statt es vorbehaltlos Gott darzubringen.

Die Folgen dieses Falles wären unheilbar gewesen, hätte das göttliche Erbarmen nicht eingegriffen, um sie zu lindern. Damals gaben die Abgesandten des Himmels – welche, ist hier nicht der Ort zu untersuchen – dem Menschen das von Gott gewollte und festgesetzte Opfer als Mittel, die Folgen der geistigen Katastrophe teilweise wieder gutzumachen.

Der Zweck des Opfers ist es, den Menschen auf die Höhe zurückzubringen, von der er fiel, ihn wieder auf die geistige Ebene zu versetzen. Um dahin zu gelangen, muss eine Übertragung vollzogen werden. Deutlicher gesagt: Die einzige Weise, auf welche der Mensch die Verfehlung und ihre Folgen wiedergutmachen konnte, war gewissermaßen der Tod, denn der entreißt ihn ja der natürlichen und stofflichen Welt, und so lesen wir auch im Buche Genesis, dass Gott entschied, der Mensch müsse, nachdem er sündig geworden war, sterben. Doch sollte er nicht sofort sterben, die Menschheit sollte nicht ausgelöscht werden und damit zugleich den Schöpfungsplan zunichte machen. Der Mensch sollte eine bestimmte Zeit im gefallenem und verstofflichten Zustande leben, außerhalb des Paradieses. Das Opfer war das Mittel symbolisch und rituell einen „Tod“ in der stofflichen Welt zu ermöglichen und damit eine Versetzung in die geistige und ursprüngliche Welt zu bewirken. In gewisser Weise ist jedes Opfer grundsätzlich ein Menschenopfer, wie das der bereits erwähnte *semikha*-Ritus (s. S. 10) zeigt, von dem gleich noch einmal die Rede sein wird. Das körperlich vollzogene Menschenopfer ist gewiss eine monströse und irrige Abweichung bei Völkern, die auf diese oder jene Weise entartet sind: es ist jedoch die Missbildung einer Idee, besser gesagt, einer tiefen, aber oberflächlich aufgefassten Notwendigkeit. Beim Opfer, wie es normalerweise verstanden wird, erfolgt die Versetzung des Menschen in die geistige Welt durch einen Vermittler und durch Stellvertretung. Sie geschieht vermittels eines anderen natürlichen Wesens oder Gegenstandes, welche an seine Stelle treten und durch den Ritus selbst auf die geistige Ebene versetzt werden. Der Ablauf ist wie folgt: das Wesen oder der Gegenstand wird der Gottheit

dargebracht und wird durch den Ritus, der es in den Bereich des Heiligen einbringt, geweiht; zugleich integriert es, durch die Stellvertretung dem darbringenden Menschen gleichgesetzt, diesen in den heiligen Bereich. Das geweihte Wesen oder der Gegenstand wird zum Mittler zwischen dem Hienieden und dem Droben.

Es war von einem dargebrachten Gegenstand die Rede. Denn es muss nicht ein Lebewesen stellvertretend für den Menschen dargebracht werden, es kann auch eine Pflanze sein, etwa eine Blume, ein Nahrungsmittel, das Brot, der Wein, sogar ein angefertigter Gegenstand. So enthielt zum Beispiel im alten Ägypten das tägliche Ritual eine doppelte Darbringung: die des Horusauges (ein Sonnensymbol), und die der *Maât*, welche die Wesenheit ist, die Gerechtigkeit und Wahrheit darstellt und, allgemeiner, die göttliche Energie¹². Der Priester bot im Heiligtum eine kleine Statue der *Maât* dar; durch diese Darbringung kehrte die Seele des Menschen wieder zurück zu der Gottheit im geistigen All.

Meist jedoch vertrat das Tier den Menschen beim Opfer, weil es ein dem Menschen nahes Wesen ist, zumindest das höherstehende Tier, das man am häufigsten für das Opfer wählte. Das blutige Opfer war das Opfer schlechthin. Heute, wo diese Schlachtopfer fast überall eingestellt wurden, verstehen wir den Grund, weshalb das blutige Opfer erforderlich war, nur mehr unvollkommen. Und doch ist das eine wesentliche Frage, denn das wirkungsreichste blutige Sühnopfer – wenn wir das zu sagen wagen – war das Opfer Christi, und es geht darum, den Grund dafür zu verstehen.

Das blutige Opfer ist gleichsam ein freiwilliger Tod: durch die Vermittlung des getöteten Tieres „stirbt“ der Mensch freiwillig der erscheinungshaften und verstofflichten Welt und ist durch diesen Akt, zumindest der Möglichkeit nach, gemäß dem oben beschriebenen Vorgang wieder in die geistige Welt eingesetzt. Das durch den Opferritus geheiligte Tier diente gewissermaßen dazu, den Menschen in die Gottheit einzupfropfen, weshalb der Opfernde in bestimmten Fällen die Haut des geopfertes Tieres anzog. Indem er sie anlegte, wurde der Mensch in der Form eines übernatürlich gewordenen Wesens neu geboren¹³. Im Lichte dieses Brauches erhält die Formel des hl. Paulus ihren Sinn und all ihre Kraft, wenn er davon spricht, „ihr habt Christus angezogen“ (Röm 13,14).

Man erkennt hieraus die Notwendigkeit des Schlachtopfers. Dies sei gesagt, um die Behauptungen bestimmter Autoren zurückzuweisen, die versichern, der Tod des Tieres wäre zwar nötig aber nicht wesentlich. Andere haben, ganz in diesem Sinne, behauptet, es habe beim Opfer nicht immer Tötungen gegeben, und sie führen das Opfern von Nahrung, Blumen, Weinspenden und dergleichen zum Beweis an, was ihrer Meinung nach diese Behauptung stützt. In Wirklichkeit trifft das jedoch nicht zu, denn man vergisst dabei, dass das Brot bereits das Ergebnis der

¹² A. Moret, *Rituel du culte journalier*, S. 148ff, wo aufgezeigt ist, dass der Name *Maât* das Partizip pass. neutr. von *maâ* ist, was zugleich „das, was wirklich, wahr, gerecht“ und „das, was dargebracht wird“, bedeutet.

¹³ Im Dionysoskult, zum Beispiel, oder im ägyptischen *tikenu*-Ritus, vgl. A. Moret, *Mystères égyptiens*, Paris, 1923, S.41ff.

Tötung von durch den Menschen gedroschenem, gemahlenem und durch das Backen „verbranntem“ Getreide ist; den Wein gäbe es gar nicht ohne die „Passion“, wie man gesagt hat, der gekelterten und durch die Fermentation verwandelten Traube; wobei alles zudem endgültig ein zweites Mal „sterben“ muss, wenn es nach der Darbringung von der Gottheit, das heißt, dem Priester oder dem Opfernden, gegessen wird. Das gleiche trifft zu für die Darbringung von Weihrauch, der verbrannt wird, oder für Blumen. Die schöne Blume wird gebrochen und stirbt, um dargebracht zu werden; dadurch bezeugt sie zugleich ihre Schönheit, einen Widerschein der göttlichen Schönheit, und ihr Nichts gegenüber dem absolut Schönen; ihr Tod in der Darbringung bestätigt die Überlegenheit der (göttlichen) Wesenheit.

Um wieder auf das blutige Opfer zurückzukommen: es ist noch etwas zu erwägen, das zur Erläuterung dieses Opfertyps von großer Bedeutung ist. Das Blut ist für alle oder nahezu alle Überlieferungen gleichsam der Träger des Lebensprinzips, der lebendigen Seele; das bestätigt besonders die Bibel (Deut 12,32; Lev 17,10-11); es ist das Bindeglied, wodurch die psychischen Elemente der körperhaften Seinsweise anhaften. Wenn man das Fleisch des Opfers aß oder sein Blut trank, nahm man dadurch seine Lebenskraft in sich auf und eignete sie sich an, jedoch, und das ist wesentlich, eine Lebenskraft, die geweiht war und die folglich die Energie Gottes übertrug. Dieselbe Überlegung erläutert auch die Riten der Reinigung und des Bundes. Auf die ersteren haben wir oben hingewiesen. Die zweiten nehmen im AT einen entscheidenden Raum ein. Der „Bund“ zwischen Gott und seinem Volk wird durch einen „Blutpakt“ besiegelt (Ex 24,8; Zach 9,11). Das dargebrachte Tier, geopfert und von Gott angenommen, besiegelt den Bund gemäß folgendem Vorgang: Das Tier vertritt das Volk, sein Blut, das Leben dieses Volkes; das Tier wird geopfert, geweiht, und „geht“ damit „ein“ in die göttliche Welt; sein Blut läßt sich auf mit der göttlichen Energie; darauf sendet Gott dem Volk das Opfer zurück; dieses trägt seinen Segen, nämlich die Annahme des Volkes an Kindes statt, mit sämtlichen segensbringenden Folgen dieses Aktes. Man wird die ganze Bedeutung dieses Opferschemas des Bundes ermessen, wenn sich herausstellen wird, dass es auf einer neuen Ebene die Wirkungsweise des Christusopfers selbst bildet, - das Opfer des Neuen Bundes.

Wir haben oben auf den Ritus des Verzehens des Dargebrachten hingewiesen, das führt uns dazu, die rituellen Mahlzeiten etwas näher zu betrachten, die Kommunionen, welche eine beträchtliche Anzahl von Opfertypen begleiten. Die Mahlzeit, das Weihemahl, hat bei den verschiedenen Kulturen so große Bedeutung erlangt, dass die Mehrzahl der modernen Gelehrten darin den Ursprung sämtlicher Opfer sehen wollte; das ist mit Sicherheit ein Irrtum, doch soll uns das nicht hindern, die ganz wesentliche Rolle des Weihemahles zu erkennen.

Sein Gebrauch entwickelte sich besonders im alten Griechenland. Am charakteristischsten dafür sind wohl die Prytanen in Athen. Als Vertreter der Landesteile bildeten sie eine Körperschaft, die beauftragt war, die Beschlüsse des Senats zu verwirklichen; sie erfreuten sich hohen Ansehens. Sie waren im Prytaneum oder der Tholos untergebracht, dort nahmen sie ihre Mahlzeiten ein, am Altar der Hestia, welcher der Mittelpunkt des griechischen Staates war; dieses Mahl nahm aus eben diesem Grunde Weihecharakter an. Die Prytanen trugen die Krone, ein geheiligtes

Zeichen, welches auch die Priester zu den Opfern anlegten; und ihre Personen galten selbst als geweiht, zumindest vorübergehend, während dieses Mahles. Die Prytanen nämlich speisten dort im Namen der Stadt, und dieses Mahl stellte einen Kontakt her zwischen der Menschengruppe und dem übernatürlichen All, welches zum Herd der Hestia verdichtet war, dieser lieferte der Gemeinschaft *mana*. Außerdem kannte man in Athen eine Anzahl anderer ritueller Mähler, zum Beispiel jene, welche die Landesteile anlässlich der großen Feste veranstalteten, so bei den Dionysien und den Panathenäen, sowie beim Fest der Frauen, welches dem Opfer am dritten Festtag der Thesmophoren folgte. Am interessantesten jedoch sind die heiligen Mähler die von den religiösen Bruderschaften, den Thiasen, abgehalten wurden, welche die Anhänger einer Gottheit vereinten, denn dieser Typ einer Religionsgemeinschaft hat gewisse Ähnlichkeiten mit den frühchristlichen Gemeinden, die in Griechenland und in Rom dieses Vorbild ein wenig nachahmten, wobei sie auch, unter der Bezeichnung *agape*, einen vergleichbaren Ritus ausführten. In diesen Thiasen umfasst der Kult, außer den großen, auf das Jahr verteilten Festen, ein monatliches Opfer, das gefolgt war von einem Gemeinschaftsmahl das, mit dem Nahen des Endes der Antike, an Bedeutung ständig zunahm.

Auf diesen Ritus trifft man wieder beim Attis-Kult und bei Firmicius Maternus, der ihn praktizierte; nachdem er zum Christentum übergetreten war hat er davon berichtet und einen Vergleich gezogen zwischen dem Mahl des Attis und dem christlichen Mahl¹⁴. Das gleiche gilt für den Mithraskult, wo man eine Mischung trank, die aus Wein, Wasser und dem Saft der sogenannten haoma-Pflanze gewonnen war; ferner im Kult von Isis und Serapis: Im Iseum von Pompeji hat man überraschend sogar Einladungen für die Mähler der Eingeweihten zu dieser Art von Banketten gefunden¹⁵.

Tatsächlich erscheint der rituelle Charakter des Mahles in den überlieferungstreuen Gesellschaften selbst bei gewöhnlichen Mahlzeiten, denn bereits diese veranlassen den Menschen, seine Gedanken auf die Gottheit zu richten. Hier vielleicht mehr als sonst erscheint der Mensch als der Empfangende: Um zu überleben, muss er Nahrung empfangen, und er begreift, dass ihm diese Nahrung von einem ANDEREN ZUKOMMT, zu dem in diesem Augenblick das Dankgebet emporsteigt. „Aller Augen harren auf Dich; Du gibst ihnen Speise zur rechten Zeit“ (Ps 144,15). Darum ist die Mahlzeit in allen normalen Gesellschaften in gewisser Weise ein religiöser Ritus, dessen wesentlichste Handlung im Trankopfer an die Götter bestand, wovon oben die Rede war. Die griechische Mahlzeit begann mit einem Trankopfer an Zeus Sotirios (den Erretter), begleitet von einem Gebet und dem rituellen Wunsch *agathou daimonos* („Alles Gute, viel Glück!“). Bei dem rituellen Mahl, das auf ein Opfer folgt, ist der Vorgang der Weihe des Gläubigen stets der gleiche, wie oben beschrieben; die Nahrungsmittel und Getränke werden der Gottheit geweiht und damit der göttlichen Welt einverleibt; umgekehrt verbindet der Teil, den der Mensch davon zu sich nimmt, diesen mit der göttlichen Welt. Die Nahrung wird Gott übergeben, und Gott lässt den Menschen

¹⁴ F. Maternus, De errore prof. relig. 18,1

¹⁵ Eine sei angeführt: „Chaeremon bittet dich, morgen, den 15. um 9 Uhr am Tische des Herrn Sarapis im Sarapieion zu speisen“. Vgl. Harv. Theol. Rev. 41, (1948), 9,29.

an dieser Gabe teilhaben, die ihn belebt und ihn, soweit als möglich, durch die Teilnahme vergöttlicht, daher der Ausdruck „den Gott verzehren“. Dieses zuletzt erwähnte Stadium ist insbesondere vom Dionysos-Kult bekannt, wo das Tier, meist ein Hirschkalb, eine Erscheinungsform des Dionysos, geschlachtet und von den Bacchanten verzehrt wurde. Die Einverleibung des Gottes löste bei ihnen die Ekstase aus. Das gleiche geschah beim Wein, einer anderen Erscheinungsform des Dionysos¹⁶.

Das Gemeinschaftsmahl der Gläubigen war bei den Juden bekannt; es diente, wie wir bereits sagten, Christus als Grundlage für sein Sakrament: wir werden das noch genauer zu betrachten haben und bei dieser Gelegenheit sehen, was das Gemeinschaftsmahl im AT war.

Um aber diese allgemeine Darstellung des Opfers zu Ende zu bringen, müssen wir vorher ein Wort über die Bedeutung des Holokaust sagen. Bei diesem Typus des Opfers wird das geopfert Tier gänzlich vom Feuer aufgezehrt. Ursprünglich handelte es sich um das transzendente Feuer vom Himmel, das auf das Gebet des Offizianten hin auf den Altar herabfiel, als dieser die Macht hatte, es herabzuholen, wie wir es in der Bibel lesen, zum Beispiel bei Noah oder dem Propheten Elias. Später ersetzte das rituelle Feuer das Feuer vom Himmel, doch war es das Symbol dafür, und es handelte sich um ein Feuer das ja den „Segen“ erhalten hatte.

Die Bedeutung des Holokaust ist offensichtlich. Es ist das totale, das unumschränkte Opfer. Das geopfert Tier wird nicht zwischen der Gottheit und dem Menschen aufgeteilt, sondern der Gottheit gänzlich übergeben. Das göttliche Feuer, das darauf herabfällt, nimmt es in Besitz und der Rauch, der daraus freiwird, steigt zum Himmel, wo er die feinstoffliche Essenz des Opfertieres zum „himmlischen Tabernakel“ emporträgt. Das Ganzopfer symbolisiert und verwirklicht die gesamte Gabe des Opfernden. Doch es hat noch einen weiteren Sinn: Es symbolisiert das kosmische Opfer und nimmt es im Bilde vorweg. Denn tatsächlich muss der ganze Kosmos dargebracht und in den göttlichen Bereich überführt werden.

Diese kosmische Dimension gehört auch und sogar ganz besonders zum Opfer Christi und zu seinem Gedächtnis in der Messe. Damit werden wir noch einmal an das Wirken Jesu erinnert, durch welches Er sämtliche Typen des Opfers in sein einzigartiges Opfer einbezogen, zusammengefasst und zu voller Bedeutung gebracht hat. Diesmal jedoch können wir den Sinn dieses Wirkens genauer erfassen. Wir sahen, wie der hl. Paulus im Brief an die Hebräer Christus mit dem jüdischen Hohenpriester gleichsetzte, der am Versöhnungsfest ins Allerheiligste eintrat und dort sein eigenes Blut zur Vergebung der Sünden darbrachte. Ein weiterer Umstand wiederum erlaubt es den Vergleich noch weiterzuziehen und aufzuzeigen, wie bis in bestimmte Einzelheiten hinein, die Handlung Christi sich in die heiligen Bräuche der Juden einfügt. Als Jesus erklärt hatte, er sei ein König, und von Pilatus an die römischen Soldaten ausgeliefert wurde, setzten diese ihm eine Dornenkrone aufs Haupt und legten ihm, um aus ihm einen Spottkönig zu machen, einen roten Mantel aus Purpurstoff an, denn bei den Römern, wie bei den meisten Völkern des Altertums, war Purpur die Farbe der Könige. Doch durch ein Zusammentreffen, das nicht zufällig war,

¹⁶ Vgl. Euripides, Bacchantes, 284.

zeigte dieser rote Mantel, dass Jesus zum „Sündenmann“ geworden war, wie es in der Schrift heißt. Denn Rot war, wie wir sahen, das Symbol, des Bösen und der Übertretung, weshalb der Hohepriester dem Sündenbock ein langes rotes Band anheftete. Wer wird jetzt nicht den geheimnisvollen Zusammenhang erkennen, welche diese Episode bei Pilatus darstellt: Angetan mit dem königlichen Spottpurpur erscheint Christus in den Augen der Juden nicht als ein zu Spott herausfordernder König, sondern als *Hazazel*, der Sündenbock, und dieser Umstand gibt ihrem Ruf „Sein Blut komme auf uns!“ einen eigenen Nachhall.

Vom Tribunal des Pilatus geht Jesus nach Golgota, wo das Opfer vollbracht wird. Das aber ist das Ganzopfer aller Ganzopfer, absoluter und transzendenter Holocaust. Christus opfert hier seinen sterblichen Leib, und diese Opferung bringt die ganze Selbsthingabe an den Höchsten zum Ausdruck und verkündet den Bestand des „Königreichs Gottes“ als einzige wahre Wirklichkeit. Christus ist hier zugleich der Geopferte und der Opfernde; das Opfer, das Dargebrachte, geht auf alles in den Schatten stellende Weise von der irdischen körperlichen Welt in die über-natürliche Welt ein und fasst in sich sämtliche Opfer und materiellen Darbringungen, die fortan nutzlos geworden sind. Als Hohepriester seines eigenen Opfers „amtet“ Christus auf dem Kreuz, dem kosmischen Symbol, errichtet auf der Höhe von Golgota, dem kosmischen Berg, wie wir bei der liturgischen Feier im einzelnen sehen werden. Das bedeutet, dass das Opfer von Golgota das gesamte Raumzeitlich-Menschliche hinüberführt in den göttlichen Bereich. Damit ist der „Fall“ gleichsam ausgelöscht, sind Sünde und Tod zerstört, ist die gesamte Natur erlöst, wenngleich diese Verklärung der Welt der Mehrheit der Menschen in ihrem körperlichen Zustand noch unsichtbar ist.

Jedoch, um den sühnenden und verwandelnden Sinn dieses Opfers und überhaupt den eigentlichen Sinn und die Funktion des Opfers in seiner letzten Tiefe zu verstehen, muss man sich seines metaphysischen Grundes bewusst sein.

Dieser Grund ist, so erstaunlich es klingen mag, das ewige Opfer Gottes. Das Opfer Gottes ist die Schöpfung. Die Schöpfung ist in gewisser Weise die Demütigung Gottes in Hinsicht auf sein Absolutes. Gott, der in seinem Absoluten sich allein auf sich selbst bezieht, wird ein relativ Absolutes: Indem er das Dasein des Geschöpfes setzt, tritt er mit ihm in Beziehung. Diese Tatsache ist das Opfer des Absoluten und das Opfer der göttlichen Liebe für jenes „Andere“, das Er sich selber als aus dem Nichts erschaffen setzt. Außerdem ist in Gott der Sohn, welcher unter einem seiner Aspekte das Prinzip und das Gesamt der Schöpfung ist, nach dem Ausspruch des hl. Paulus „der Erstgeborene der Schöpfung“, als solcher in hervorragender Weise das Opfer Gottes. So gehörte auch die Fleischwerdung, wenn man so sagen darf, in die „Logik“ des Gottessohnes, mit dem Ziel, zu vollenden was vollbracht werden musste: die Rückführung der Schöpfung in den Schöpfer. Denn der eigentliche Sinn des Opfers, insofern es ein irdischer Ritus ist, welcher zum Himmel emporsteigt, ist ein Erwidern des sich vom Himmel zur Erde bewegenden göttlichen Opfers, um damit alle Dinge wieder zu ihrem göttlichen Ursprung zurückzubringen. Christus hat

diese Rückführung bewirkt, als Gottmensch, Archetyp des Menschen und Allheitlicher Mensch¹⁷: „... alles ist in Ihm geschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare ... und das All hat in Ihm Bestand“ (Kol 1,16-17) Er vereinigt in Sich alles Geschaffene, mit dem Er zum Ausgang, zum Vater zurückkehren kann. „Vom Vater bin Ich ausgegangen und zum Vater kehre Ich zurück“ (Joh 16,28). Und infolgedessen wird das auch für den einzelnen Menschen wirklich, auch er ist Spiegel und Synthese der Schöpfung, Mikrokosmos, und daher das Einzige von allen Geschöpfen, welches fähig ist, ebenfalls das Opfer zu bringen und die Früchte daraus zu empfangen: „Ich habe darum gebeten, dass da, wo ich bin, auch ihr seid“ (Joh 17,24). Diese beiden Worte Christi bestimmen das, was man den gottmenschlichen Übergang nennen kann, zunächst in Christus, danach im Menschen.

Das heilige Messopfer hat kein anderes Ziel als uns diesen Übergang durchlaufen zu lassen, wie es das folgende Gebet ausspricht: „Herr, mögen diese heiligen Gaben durch ihre mächtige Kraft uns läutern und so befähigen, ganz rein zu Dem zu gelangen, der ihr Urheber ist (stilles Gebet des 1. Sonntags im Advent).

¹⁷ Vgl. N. Kabasilas: „Gott hat die Menschennatur von Anbeginn im Hinblick auf den neuen Menschen geschaffen. (...) Christus war das Urbild unserer Erschaffung (...) Der Heiland hat alle und als erster den wahren und vollkommenen Menschen verwirklicht (De vita in Christo, 680).

II. DIE HEILIGEN MYSTERIEN

Aus dem eben Gesagten wird deutlich geworden sein, dass das Opfer Christi eine sehr viel größere Reichweite hat als dem Wort gewöhnlich beigelegt wird; das Opfern und der Tod sind beim Opfer nicht die Hauptsache; sie sind nicht einmal das wesentliche dabei, obwohl sie, wie wir in Erinnerung riefen, dabei notwendig sind. Aber dieses Opfern und dieser Tod sind nur die Voraussetzung für den Übergang auf eine andere Daseinsebene, von der gefallenen körperlichen zur geistigen Welt. Der Tod Christi ist nur das Vorspiel zu seiner Auferstehung, seiner Geburt – insofern er Mensch ist – ins göttliche All wo er, immer noch als Mensch, verherrlicht wird. Aus dieser Sicht ist die Lehre vom sühnenden und rettenden Leiden im Bereich des Gottmenschlichen zu sehen. Diese Rolle des Leidens hat ihren Grund darin, dass sie, als Lohn der Sünde, wie der Tod, dem sie verwandt ist und der sie begleitet, dazu dient, uns vom sinnlich Wahrnehmbaren, von der Welt der Erscheinungen abzulösen, vorausgesetzt jedoch, dass das Leiden als Opfer angesehen und gänzlich angenommen wird, einschließlich Tod und Auferstehung, Erniedrigung und Erhöhung. Das gleiche gilt für die Askese; andernfalls – wenn man sagt, „das Leiden ist Gott wohlgefällig“, „er hat die Leiden seines Sohnes gewollt“, und dabei das letzte Ziel der Verherrlichung und den tiefsten Grund des Opfers aus dem Auge verliert – stellt man sich Gott mit den Zügen eines entarteten sadistischen Tyrannen vor.

So ist der Tod Christi ein lebenspendender Tod und der Beginn der Auferstehung. Und dieser Tod, im Hinblick auf die Herrlichkeit, ist die Krönung dessen, was die Schrift das „Heilsgesheimnis“ nennt. Dieses ist ein Begriff, der noch weiterreicht als der des Opfers, selbst in dessen umfassendstem Sinn, doch ist das Opfer dabei zugleich der Kern und das letzte Ziel.

Das Heilsmysterium ist die Offenbarung Gottes im Logos, im fleischgewordenen Wort; Gott offenbart sich der Welt in der menschlichen Natur um ihr Heil zu wirken. Der hl. Paulus drückt das bewundernswert aus, wenn er schreibt: „Gott hat uns das Geheimnis seines Willens kundgetan gemäß seinem gnädigen Ratschluss, den er in Christus sich vorgesetzt hat, um ihn in der Fülle der Zeit heraufzuführen und alles, was im Himmel und auf Erden ist, in Christus, dem Haupte, zusammenzuführen“ (Eph 1,9ff); das ist „das Geheimnis, das von Ewigkeit her in Gott, dem Schöpfer des Alls, verborgen lag“ (Eph 3,9). Das Geheimnis ist die Erscheinung Christi, in der sich Gottheit und Menschheit begegneten, durch die der Geist herabkam, die Welt zu heiligen. Es ist das Passah des Herrn, Tod und Auferstehung, das rettende Geheimnis, auf das die Kirche gegründet ist; Geheimnis, welches Quelle des Lebens ist – des Lebens im Geiste – des verwandelnden Lebens.

Aber das Heil wird nicht allein durch den Glauben an Christus bewirkt, der ein für allemal gestorben ist. Die Erlösungstat muss in der Kirche leben, jeden Augenblick, mystisch und spürbar gegenwärtig. Dies zu betonen ist wesentlich. Die Vergeistigung der Opferidee, die nur auf eine persönliche Glaubensregung an das Opfer Christi, das *in illo tempore* vollzogen wurde, und auf das Lobgebet gegründet ist, wie es der protestantischen Einstellung entspricht, macht nicht allein den Begriff des Opfers zunichte, sondern das Eigentliche an der Religion selbst, denn das *hic et*

nunc vollzogene Opfer ist ein wesentliches grundlegendes Element aller Religion. Denn solche übermäßige Vergeistigung birgt die Gefahr, schließlich alle Form, jeden äußeren Akt abzulehnen, wie es im späten Judentum geschah. Dann weicht die Religion einer religiösen, individualistischen und subjektivistischen Gefühlsbetontheit, bei der man sich weit mehr mit dem Menschen befasst als mit Gott.

Überdies hat Christus vor seinem Tode den Ritus eingesetzt, der in jedem Augenblick, auf fassbare, gegenständliche Weise das Heilmysterium fortführen sollte, und er hat den Jüngern die über-natürlichen Kräfte verliehen, diesen Ritus in einer wirksamen Art und Weise zu vollziehen: „Tut dies zu meinem Gedächtnis, denn jedes Mal, wenn ihr von diesem Brot esst und diesen Kelch trinket, verkündet ihr meinen Tod und bekennt meine Auferstehung bis zu meiner Wiederkehr.“ „Wir gedenken deines Todes, Herr, wir bekennen Deine Auferstehung und erwarten Dein zweites Kommen“¹⁸.

Durch diesen Ritus wird die aus dem Blute Christi entstandene Kirche aufgerufen, von diesem Blute zu leben, indem sie ständig mit Jesus für die Welt stirbt und aufersteht. Durch ein gleiches „Großes Werk“ vereinen sich Christus und die Kirche im Mysterium für das Heil, das in drei Handlungen geschieht: in Taufe, Firmung und Eucharistie. Von diesen ist die Eucharistie unstreitig die bedeutsamste. Gewiss unterscheidet sich das eucharistische Opfer weitgehend von den ehemaligen blutigen Opfern; es ist, wie es in der Liturgie heißt, ein „geistiges Opfer“ (*logiki thysia*), doch wird es eins mit einem äußeren Kult, der Messe. Diese ist eine heilige Handlung, welche der Mensch äußerlich vollzieht, die Christus jedoch in jedem von uns durch Vermittlung der Priester innerlich verwirklicht. Dieser heilige Vorgang wird auch noch „Heilige Mysterien“ genannt (*ta hagia mysteria, sacra mysteria*), und es ist sehr bemerkenswert, dass dasselbe Wort, *mysterion*, zugleich die über-natürliche Handlung des Gottessohnes zum Zwecke des Heils der Menschheit und auch die rituelle Handlung bezeichnet, welche sie dem Menschen zuteil werden lässt. Der Ausdruck „heilige Mysterien“ ist nicht eigentlich christlich: er wurde vom alten Griechenland übernommen, wo er dazu diente, die Feier bestimmter, mehr oder weniger esoterischer Kulte zu bezeichnen, wie die von Eleusis, welche, anders als der offizielle Kult der olympischen Götter, der für die Sicherheit der Stadt sorgte, vor allem die Gewissheit des Heils des Einzelnen zum Ziel hatten. Überdies gehörten die griechischen Mysterien zu einem viel umfassenderen Gesamt von ähnlichen Kulturen, so dass das Wort *mutatis mutandis* auf einen ganz universellen Typ ritueller Handlung angewandt werden kann. Die Grundidee der *mysteria* ist die Einweihung in das göttliche Leben im Hinblick auf das Heil und die Unsterblichkeit. Somit sind diese Kulte wesensmäßig soteriologisch. Sie sind auf einen Mythos gegründet – das Wort Mythos im etymologischen Sinne als heilige Erzählung verstanden – welcher die Taten und Leiden eines Gottes berichtet der vor Zeiten, *in illo tempore*, auf Erden gelebt hat und an den Leiden der Menschen teilhatte; so bietet uns Griechenland den Mythos des von den Titanen getöteten und zerstückelten Dionysos, unter dem Namen Zagreus; die gräko-ägyptische Religion den Mythos des Osiris, dem Prinzip des Guten, der von seinem Bruder Seth, der Inkarnation des Bösen, getötet und ebenfalls

¹⁸ Worte der Konsekration in der syrischen Messe.

zerstückelt wird. Allein, diese Leiden und Tode sind in allen Fällen der Beginn einer Auferstehung: Zagreus ersteht neu unter dem Namen Dionysos; Osiris ersteht neu dank seiner Schwester-Gattin, der mächtigen Göttin Isis. Das Besondere dieser Art Mysterien ist jedoch das Vorhandensein eines entsprechenden Ritus, der ebenfalls aus frühester Zeit auf uns gekommen ist, welcher es vermag, diese göttlichen Handlungen und Leiden gegenwärtig zu machen und ihre Wirksamkeit für die Menschen fortzuwirken zu lassen. Diese Götter haben *in illo tempore* eine Tat vollbracht oder erlitten, durch deren Wirkkraft alle, die daran glauben, die Mythen, mit der Gottheit in ontologische Verbindung treten; bei der Einweihung durchlaufen sie den Weg und die Erfahrung der Prüfungen und des Triumphes des Gottes noch einmal und erlangen dadurch Heil und Unsterblichkeit. Schließlich sei noch hinzugefügt, dass dieser Ritus fast immer in Form eines Dramas verläuft, figurativ oder symbolisch, je nachdem.

Man wird in diesem allgemeinen Schema leicht den Aufbau der christlichen Liturgie wiedererkennen, die Liturgie der Mysterien, die wichtigste Handlung unserer Religion. In der Feier der Eucharistie sind die zwei wesentlichen Bestandteile des Christentums innig verbunden: das Lob- und Dankgebet und das göttliche Opfer. Die Eucharistie ist als Handlung mit Christus verbunden im Geheimnis seines Todes und seiner Auferstehung und der Kirchengemeinschaft, die durch den Ritus an diesem Heilsgeheimnis Teilhabe erlangt.

Die Art dieses Heilsritus wird als *memoria*, Gedächtnis, bezeichnet: die Messe ist das „Gedenken an den Herrn“. Das besagt, dass es sich in der göttlichen Liturgie darum handelt, des Opfers Christi und der gesamten Heilsordnung „zu gedenken“.

„Tut dies zu Meinem GEDÄCHTNIS“, sagte Er; und der Priester führt das göttliche Wort in der Anaphora oder dem Kanon fort indem er spricht: „Daher sind wir denn EINGEDENK ... des heilbringenden Leidens, der Auferstehung von den Toten und der glorreichen Himmelfahrt Deines Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus, und bringen so Deiner erhabenen Majestät von Deinen Geschenken und Gaben ein reines Opfer das ...“ (römischer Kanon); „Wir GEDENKEN Deines Todes“ (syrische Anaphora); „EINGEDENK also dieses heilbringenden Gebotes und all dessen, was für uns geschehen ist: des Kreuzes, des Grabes, der Auferstehung am dritten Tag, ... bringen wir Dir das Deine vom Deinigen dar ...“ (Chrysostomos-Liturgie); „Christus, der für unser Heil hingeopfert wurde, hat uns geheißen, Seines Todes, Seines Grabes und Seiner Auferstehung zu GEDENKEN ... Dieses Opfer ist das Gedächtnis des Leidens, des Grabes und der Auferstehung unseres Herrn und Königs Jesus Christus“ (assyrisch-chaldäische Messe). Wir könnten noch weitere Liturgien anführen: man sieht, dass sich überall die gleiche Formel findet: Es ist die *Anamnese* (gr.: *anamnisis*, „wieder ins Gedächtnis rufen“ „wiedererinnern“); und ebenso sieht man bei genauer Betrachtung von welcher Bedeutung diese Formel in der Messe ist, denn die Anamnese ist unmittelbar verbunden mit der Darbringung des Opfers, der Darbringung der Heiligen Gestalten, welche konsekriert werden; womit gesagt ist, dass die Feier IM GEDENKEN an den Tod, des Opfers Christi und Seiner Auferstehung vollzogen wird.

Hier wird die Gefahr falscher Auslegung sichtbar, die nicht gegenstandslos ist, denn diese falsche Auslegung ist die des Protestantismus. Für Calvin z.B. ist die Liturgie der Messe nichts als

ein Gedenken, dazu bestimmt, das Gedächtnis an die Wohltaten Jesu zu beleben, unsere Erinnerung zu wecken und die Frömmigkeit zu stärken. Es ist wesentlich, das näher zu betrachten, denn diese Auslegung, welche Natur und Gehalt der Messe gänzlich zerstört, steht im Begriff sich in der Katholischen Kirche des Westens ein wenig überall auszubreiten. Wenn die Messe nichts weiter wäre als diese dem Theater angemessene Fiktion, oder auch nur ein Gedenken, wie das an die Toten des Krieges vor dem Arc de Triomphe am Place de l'Étoile in Paris, es lohnte der Mühe nicht, sich länger damit zu befassen, und man könnte sie ohne großen Schaden aus dem Christentum verschwinden lassen, um Zuflucht zu suchen in einem rein innerlichen Kult. Es ist aber nicht an dem: Die Göttliche Liturgie ist das eigentliche Herz der Kirche und der Kirchengemeinschaft, die unersetzliche Quelle, woraus sie die Kraft schöpft, das Heil zu wirken, eine Handlung in der sie, wie wir oben sagten, Teilhabe erlangt am Heilsmysterium und an der Person Christi.

„Die göttliche Güte“, lesen wir beim hl. Dionysios Areopagita, „bewirkte (nach dem Fall) eine gänzliche Veränderung unserer Natur ... (Gott) lieferte die geheime Wohnung unserer Seele verfluchten Leidenschaften aus ... (Er) offenbarte uns schließlich, dass wir, um uns geistig zum Jenseits zu erheben und in Gott zu leben, uns Ihm vollkommen angleichen müssten ... Aber die Nachahmung (imitatio) Gottes, wie werden wir sie zustande bringen, wenn nicht indem wir unaufhörlich das Gedächtnis der allerheiligsten göttlichen Taten erneuern mit Hilfe heiliger Gesänge und der heiligen Liturgien?“ (Hier. eccl. 3,11-12).

Die protestantische Auffassung hat nichts gemein mit dem Glauben der apostolischen Kirchen des Ostens und des Westens, für welche die Messe – was immer es an gewissen theologischen Meinungsverschiedenheiten im einzelnen geben mag – ein echtes Opfer ist, bewirkt durch die reale Präsenz Christi in den hl. Gaben.

Bei der Messe, sagt die lateinische Kirche, ist Christus „wahrhaft, wirklich und wesenhaft“ zugegen¹⁹. In der armenischen Messe ruft der Diakon vor der Konsekration aus: „Keiner der Katechumenen, keiner, der zweifelnden Glaubens ist, keiner der Büßenden und kein Unreiner nahe sich den Göttlichen Mysterien: Der Leib des Herrn, das Blut des Erlösers sind im Begriff sich hier zu vergegenwärtigen“. Und diese Verwirklichung der Gegenwart fällt zusammen mit dem Opfer: „So bitte ich Dich, den allein Gütigen ... reinige meine Seele und mein Herz ... und mach mich fähig durch die Kraft Deines Heiligen Geistes, bekleidet mit der Gnade des Priestertums, vor diesem Deinem heiligen Altar zu stehen und Deinen heiligen und makellosen Leib und Dein kostbares Blut zu zelebrieren“. Und ferner: „Wir bitten Dich, o Herr: lass uns immer würdig an diesen Geheimnissen teilnehmen, da ja das Werk unserer Erlösung vollzogen wird, so oft man das Gedächtnis dieses Opfers feiert“ (stilles Gebet am 9. Sonntag nach Pfingsten, lat. Ritus). Dieses Gebet enthält in sich die gesamte authentische Theologie der Messe.

Sein Wortlaut aber veranlasst uns, auf das Wort *Gedächtnis* zurückzukommen, das es zu erläutern gilt, um seine Übereinstimmung mit der apostolischen Lehre zu begreifen. In den heiligen Mysterien wird Christus wesenhaft gegenwärtig; er vollzieht das gleiche Opfer der Sühne und des Lobes wie auf Golgota; das heilige Opfer erscheint mitten unter uns, und die Gemeinschaft mit seinem Leib und Blut lässt uns ontologisch an seinem Opfer, Seinem Heil und selbst Seiner Person teilhaben. Damit ist gesagt, dass die Wörter *Gedächtnis* und *Gedenken* in Zusammenhang

mit der Messe nicht die Bedeutung haben wie in den modernen Sprachen, - denn diese Sprachen sind Träger einer Kultur, welcher sogar der Begriff fehlt, den diese Wörter in den überlieferungstreuen Gesellschaften²⁰ ausdrücken und den wir jetzt darlegen wollen.

In einem authentischen religiösen Kontext ist die Gedächtnisfeier etwas, das man als *rituelles Gedenken* bezeichnen könnte; es ist die Feier eines göttlichen Werkes, auf welches eine religiöse Gemeinschaft gegründet ist; sie re-präsentiert es, das heißt, im etymologischen Sinne, sie vergegenwärtigt es neu; das Ziel ist die Vereinigung mit Gott und der Unsterblichkeit. Das rituelle Rezitieren der göttlichen Geschichte, welche die Gemeinde begründet, „ist“, wie M. Eliade es trefflich ausdrückt, „kein Wiedererinnern im gewöhnlichen Wortsinne eines mythischen Geschehens, sondern seine *Wiederholung*. Die Personen des Mythos werden vergegenwärtigt, man wird zu ihrem Zeitgenossen“²¹. Das rituelle Rezitieren lässt uns aus der gewöhnlichen Zeit heraustreten, um uns zurückzusetzen in jene frühe Zeit, als das göttliche Geschehen sich begab.

Diese Vorstellung ist in jedem religiösen Kontext durchaus Allgemeingut. Ein wohlbekanntes Beispiel ist *Mnemosyne* im alten Griechenland, das personifizierte Gedenken, das die Mutter der Musen war. Darüber verwundert man sich zuweilen und fragt sich, weshalb die poetische und überhaupt die künstlerische Eingebung derart in Abhängigkeit gebracht wurde vom Gedenken. Es geschah ganz einfach deshalb, weil das Gedenken in dem religiösen Sinne aufgefasst wurde, den wir soeben kennzeichneten: *Mnemosyne* erlaubte es dem Dichter, in der göttlichen Vergangenheit gegenwärtig zu sein, in die Zeiten früherer Geschehnisse wieder einzutreten, vor allem in das Mysterium der Ursprünge, des Entstehens²², wie Platon es darlegt. Bei den frühen Griechen suchte das Wiedererinnern nicht die Geschehnisse in einen zeitlichen Rahmen zu verlegen, sondern den Grund des Seins zu erreichen, das Ursprüngliche, die anfängliche Wirklichkeit, was ei-

¹⁹ Konzil von Trient, sess. 3, can. 1.

²⁰ Wir legen Wert darauf, hier ein für allemal die Bedeutung des Begriffes „überlieferungstreu“ festzulegen, wir werden ihn mehrfach anzuwenden haben. Überlieferungstreu oder überlieferungsmäßig ist eine Gesellschaft, die auf eine heilige, über-menschliche Überlieferung gegründet ist, welche die Quelle ihres innersten Lebens ist, aus der sich sämtliche Tätigkeiten ergeben, deren Ausrichtung und Gewohnheiten sie bestimmt. In einer solchen Gesellschaft nimmt alles, ob schon in verschiedenen Graden, den Charakter von Heiligkeit an, und nichts ist dort wirklich profan. Sie ist das genaue Gegenteil einer laizistischen Gesellschaft von der Art der modernen Gesellschaft des Westens, im Gegensatz zur mittelalterlichen Gesellschaft, die tatsächlich überlieferungstreu war. Es versteht sich von selbst, dass das Beiwort „überlieferungsmäßig“ *mutatis mutandis* auf jede menschliche Tätigkeit anwendbar ist: Handwerk, Kunst, Architektur, Lehren, usf. Man erkennt aus dem Gesagten, dass der Begriff „überlieferungsmäßig“ etwas gänzlich anderes bedeutet als „traditionsbewusst“.

²¹ In *Aspects du Mythe*, Paris, 1963, S.31 und passim. Die Vorstellung des rituellen Gedenkens, der Erinnerung, kann im Falle der Messe eine Anspielung auf das *minha*-Opfer sein (s. o. S.16); der Teil der *minhah*, den man auf dem Altar verbrannte, wurde *azkarah* genannt, d.h. „Erinnerung“ (von dem Verb *zaker*, „sich erinnern“) und auf griechisch war *anamnisis* das Wort, mit dem man die Vorstellung des „Gedächtnisses“ zum Ausdruck brachte; der Begriff *azkarah* bezeichnete die Identität der so bezeichneten Sache mit derjenigen, worauf das Wort sich bezieht: so wurden das gesegnete Brot und der Wein in gewisser Weise zum *azkarah* des christlichen Opfers.

²² Platon (Ion, 535C).

nem Heraustreten aus der Zeit gleichkommt²³. Zudem ist für Platon das Gedenken, die *Anamnesis*, - ein wesentlich platonischer Begriff, der gleiche, der die Handlung in der Messe bezeichnet - die Tätigkeit des Geistes, welche uns aus der sinnhaften, der Zeit unterworfenen Welt ins ewige Reich des Seins führt.

Ein weiteres, stärker auf den Kult bezogenes Beispiel liefert uns das alte Ägypten. Zu den Zeremonien des Tempels von Esna schreibt S. Sauneron: „Der göttliche Akt (welcher Gegenstand der Darstellungen dieser Zeremonien war) fand nur einmal statt, ob es sich um die Erschaffung der Welt handelte, um den Empfang von Tefnut, um das Blutbad der Aufrührer oder um sonst ein Ereignis der frühen Zeit; die bildlich dargestellte Wiederholung dieser Akte an den Tagen ihrer jährlichen Wiederkehr ist kein anekdotisches Erinnern an eine längst vergangene Geschichte, es ist ein Akt, der alle Wirkkraft besitzt, welcher das Ereignis und seine Folgen durch seinen rituellen Vollzug neu entstehen lässt“.²⁴

[Einfügung des Autors für die deutsche Ausgabe: Nun dachten die Hebräer, und das ist sehr wesentlich, ebenso. Das „Gedenken“ (hebr. *zikaron*) an den Bund und das Opfer, das ihn in der Bibel besiegelt, schließt die reale Präsenz dessen, woran es erinnert, nicht aus, setzt diese vielmehr voraus. Besser: im jüdischen Denken und seiner Anwendung begründet das „Gedenken“ das Wesentliche am Opfer. Es ist leicht vorzustellen, dass Christus ebenso gedacht hat“.]

Der Tod und die Auferstehung Christi sind, im Hinblick auf uns, Urbilder, welche in der liturgischen Handlung wiedererzeugt werden; und indem wir an dieser Handlung teilnehmen, vereinigen wir uns mit den Urbildern. Die Messe ist keine Beschwörung dieser Urbilder, welche zum Ziel hätte, uns die Folgen des Opfers Christi bewusst zu machen; sie ist vielmehr eine wirkmächtige Wiederholung des Geschehens, das uns unmittelbar wieder in dieses hineinversetzt; sie macht uns zu Zeitgenossen Christi, Seines Handelns und Seiner Person. Und dadurch gelangen wir zu jener „Erkenntnis“ von der das Evangelium spricht, welche *Begegnung mit dem Göttlichen ist*. Ohne die Göttliche Liturgie wäre die Erlösung Vergangenheit; durch die Liturgie treten wir in das ursprüngliche Mysterium ein. Der Priester wiederholt genau, was Christus tat und sagte, und mit dieser Gebärde und diesem Wort geschieht das gleiche wie am Anfang im urbildlichen Geschehen. Das mystische Drama ist außerdem sogar noch ein Vorwegnehmen des jenseitigen Lebens: „Herr, das Opfer, das wir Deinem Namen weihen läutere uns und führe uns von Tag zu Tag mehr zur Betätigung eines himmlischen Lebens“ (Stillgebet am 2. Sonntag nach Pfingsten, lat. Ritus). Andererseits muss darauf bestanden werden, dass es nicht nur der ursprüngliche Akt, die urbildliche Handlung ist, welche wiederholt wird, sondern es ist auch der ursprünglich Handelnde, der in der rituellen Feier vergegenwärtigt wird oder vielmehr sich vergegenwärtigt.²⁵ „Vernimm

²³ S. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, I, S. 80ff.

²⁴ S. Sauneron, *Les fêtes religieuses d'Esna*, 1962, S.60-61

²⁵ Es ist heute vielleicht noch wichtiger als damals, klar zu erkennen, dass in den großen Religionen diese „Realpräsenz“ im Gegenständlichen des Opfers wesentlich ist; so bewahrt man im hinduistischen Tieropfer einen Teil des Opfertiers, *ida* genannt, und der Priester spricht darüber eine Anrufung aus, (vergleichbar der Epiklese in der christlichen Messe), woraufhin sich die Gottheit

das Gebet, Herr, Jesus Christus, ... und komm, uns zu heiligen,“ betet der Priester, „der Du in der Höhe mit dem Vater thronst und hier unsichtbar unter uns weilst, und mach uns mit Deiner starken Hand würdig, damit wir Deinen makellosen Leib und Dein kostbares Blut empfangen“ (Beugungsgebet in der byzantinischen Liturgie).

Diese Realpräsenz Christi in den Gaben, dem Brot und dem Wein, wie auch ihre reale sakrifizielle Wirkung könnten natürlich nicht allein durch die liturgischen Worte und Gebärden erreicht werden, wenn diese Worte und Gebärden im gewöhnlichen Sinne wären. Wir sagten oben, der liturgische Akt bestehe im rituellen Rezitieren des ursprünglichen und urbildlichen Geschehens; im vorliegenden Falle, im Bericht der Einsetzung der Eucharistie beim Abendmahl am Heiligen Donnerstag. Man muss sich über den Sinn und die Tragweite des Wortes „rituell“ klar werden: ein Ritus im eigentlichen Sinne, wie es der unsere ist, ist ein Wort, eine Gebärde oder ein Gesamt von Worten und Gebärden über-menschlicher Herkunft, denen eine geistige Energie anhaftet, welche zu bewirken vermag, was die Worte und Gesten bedeuten, die zudem nur durch einen hierzu Bevollmächtigten vollzogen werden können, der von der gleichen göttlichen Macht, welche den Ritus schuf, dazu beauftragt und mit der besonderen Kraft belehnt wurde, genau diesen Ritus auszuführen. Eben dies ist der Fall bei sämtlichen christlichen Riten und insbesondere bei der Eucharistie:

„Er (Christus) hat gesagt: ‚Dies ist mein Leib. Dies ist mein Blut‘ Er selbst ist es, der seinen Aposteln und durch sie der gesamten Kirche befahl, dies zu tun. ‚Tut dies zu Meinem Gedächtnis‘. Er hätte den Befehl, dies zu tun, nicht gegeben, wenn Er nicht bereit gewesen wäre, die erforderliche Wirkkraft mitzuteilen, um das zu tun. Was also ist diese Wirkkraft? Es ist der Heilige Geist, die Kraft von oben, welcher die Apostel stärkte“²⁶.

In den apostolischen Kirchen ist diese Kraft auf den Priester gekommen durch ununterbrochene Weitergabe, was ihn von Grund auf vom protestantischen Pfarrer unterscheidet, welcher unfähig ist, eine Gegenwart des Heiligen zu verwirklichen, weil er aufgrund der Unterbrechung der apostolischen Sukzession in seiner Konfession diese wirkende Kraft nicht mehr besitzt. Wir werden bei dieser Frage der Kräfte nicht länger verweilen und hätten davon nicht einmal gesprochen, da es im Christentum so evident ist, wenn wir es nicht für nötig gehalten hätten daran zu erinnern, weil in unserer Zeit diese Dinge oft ein wenig aus dem Auge verloren werden, und ferner, um deutlich zu machen, dass die Auffassung des Urbildes und seiner Wiederholung im Kult, wie auch der Wirkkräfte des Priesters nichts nur dem Christentum Eigentümliches sind, sondern zur Struktur jeder echten religiösen Institution, jeder religiösen Lehre vom Menschen gehören, denn sie entspricht der tiefen Erwartung und den Grundbedürfnissen des Menschen, die normalerweise eine tiefe und allumfassende religiöse Erfahrung erfordern, bei der es nicht mit Worten getan ist, und die sich nicht mit einem gefühlsbetonten moralisierenden Idealismus begnügt, sondern eine wirksame und wirkliche Begegnung mit der Gottheit begehrt.

real in der Opfergabe verkörpert. Im griechisch-ägyptischen Osiriskult bestätigte man die Realpräsenz des Gottes im heiligen Wasser des Wassergefäßes, das dem täglichen Kult diente.

²⁶ N. Kabasilas, Explication de la Divine Liturgie, 28,2.

Dagegen würde es sich vielleicht empfehlen, uns ein wenig bei einer noch schwierigeren Frage aufzuhalten; wir wollen davon sprechen, in welcher Weise das rituelle Gedenken, von dessen Wirkungsweise wir sprachen, wirken kann. Da man gesagt hat, man könnte sich durch dieses rituelle Gedenken mit dem Urereignis und dem ursprünglich Handelnden wiedervereinen, kann man sich fragen, wie denn der tatsächliche zeitliche Sprung Wirklichkeit wird, der uns von einem Augenblick in unserer Welt der Dauer, in dem wir uns befinden, zu jenem frühen Urereignis versetzt; wie kann sich bei jeder Messe das Opfer Christi neu ereignen und wie, um die Begriffe wieder aufzugreifen, deren wir uns soeben bedient haben, vereinen wir uns aufs neue mit Seiner Person in dem Akt seines einstmals, in einem bestimmten geschichtlichen Augenblick dargebrachten Opfers?

Die Mehrzahl der von den Theologen vorgebrachten Erklärungsversuche sind wenig überzeugend, weil sie das Ereignis betrachten ohne den Gesichtspunkt der Zeit, der zeitlichen Abfolge, zu verlassen. Die einzige wahrhaft zufriedenstellende Erklärung liefert der meta-physische, von der Zeitlichkeit gänzlich abgelöste Gesichtspunkt.

Einige Theologen haben gleichwohl bemerkt, wovon auszugehen ist, um die Dinge zu begreifen. Es sind diejenigen, welche unser Problem auslegen indem sie die Messe mit der Himmlichen Liturgie vergleichen; so schreibt M. Olier im 17. Jhdt. „Um das Mysterium des allerheiligsten Messopfers verstehbar zu machen ... muss man wissen, dass dieses Opfer das Opfer des Himmels ist ... Es gibt ein Opfer im Paradies, welches gleichzeitig auf Erden dargebracht wird, und es ist einzig dadurch unterschieden, dass es sich hienieden unter Schleiern zeigt“²⁷. Der Verfasser bezieht sich natürlich auf die großartige Szene, welche der hl. Johannes in seiner *Apokalypse* schaute: Das Lamm, „wie geschlachtet“, jedoch lebend auf einem Thron, die vierundzwanzig Ältesten, die es anbeten und die Zither schlagen und Weihrauch verbrennen, und die Scharen der Engel, die samt allen Gläubigen dem Lamme Lobgesänge und das ewige *Amen* singen (Offb 5,6-14). Diese Art das Messopfer aufzufassen ist übrigens, wir beeilen uns das hinzuzufügen, keine individuelle Theorie, die bloß die erwähnten Theologen angeht. Sie ist bezeugt von den ältesten Liturgien, wo sich Gebete finden, wie das folgende: „Erhebt den Blick zu den himmlischen Wirklichkeiten und betrachtet die gegenwärtig gefeierten Mysterien: Die Seraphim verweilen vor dem Throne Christi in achtungsvoller Scheu, sie singen Lobgesänge dem dargebrachten Leib und dem Mischkelch. Und hier auf Erden fleht das Volk, der Priester betet inständig und erbittet Erbarmen für die ganze Welt“ (Gebet nach der Konsekration in der assyrisch-chaldäischen Messe). Und weiter: „Heilige Dreieinigkeit, nimm an von meinen sündigen Händen dieses Opfer, das ich auf dem himmlischen Altar des Wortes darbringe“ (syrische Messe). Übrigens beziehen sich derartige Texte nicht allein auf den hl. Johannes. In einer anderen Form findet sich die Vorstellung des himmlischen Opfers in einer Stelle bei Paulus, die wir bereits anführten; im Hebräerbrief sagt der Apostel, dass Christus bei seiner Himmelfahrt auffuhr, um dort der oberste Pontifex zu sein; Er ist, natürlich als Vollkommener Mensch, in das himmlische Heiligtum eingetreten, gleich

²⁷ Angeführt bei Gaby, *Le sacrifice dans l'école française de spiritualité*, Paris, 1951.

dem Hohenpriester der Juden am Tag der Sühne, wobei Er Sein eigenes Blut darbrachte für die Vielen (Hebr 8,1-2; 9,11-14).

Somit hat die Messe ihr Vorbild im himmlischen Opfer des Lammes, wie es in der Apokalypse beschrieben ist. Der Einwand ist müßig, der zuweilen von einem profanen Gesichtspunkt her erhoben wird, diese Weise die Dinge zu sehen sei nur eine Projektion der irdischen Liturgie, von der man sich vorstelle, sie finde solcherart im Himmel statt. Für den geistigen Menschen freilich trifft das Umgekehrte zu, denn er WEIß, dass die sichtbare Liturgie nur der symbolische Widerschein der unsichtbaren Wirklichkeit in den Höhen ist; sie spiegelt sich wider auf der körperlichen Ebene, worauf sich der Mensch während seines irdischen Daseins bewegt, so wie die Musik nur der annähernde Ausdruck einer wesenhaften Stille ist. wie Marcel de Corte sagte. Die angeführten Schriftstellen beschreiben in sinnenhafter Form eine geistige Wirklichkeit und vergegenwärtigen uns in zeitlichem Ablauf etwas, das in Wirklichkeit niemals aufgehört hat in der Ewigkeit zu bestehen und ihr anzugehören. Das geht deutlich aus einer anderen wichtigen Stelle der Apokalypse hervor, wo wir lesen, dass das Lamm „von Anbeginn der Welt her geschlachtet ist“ (Offb 13,8), sowie aus einer Stelle bei Petrus, wo es heißt, dass Christus „das Lamm ohne Fehl und Makel ist, ausersehen ... vor Grundlegung der Welt, jetzt jedoch für euch am Ende der Zeit erschienen“ (1Petr 1,19); das sind Vorstellungen, die sich anschließen an die Lehre des hl. Paulus über „das Geheimnis (Christi), das verborgen war seit Äonen und Generationen“ (Kol 1,27). Die Messe ist nicht die WIEDERHOLUNG oder Neuschaffung des historischen Aktes, des Opfers auf Golgota, - was zudem unmöglich ist sie ist im Grunde nicht einmal seine Darstellung, ein Ausdruck, den wir eben gebrauchten und der für eine erste Annäherung galt, der aber ebenfalls der Wirklichkeit nicht genau entspricht. Genauer gesagt ist die Konsekration durch den Priester, der die Darbringung vollzieht, das SICHTBARE KUNDMACHEN EINES EWIGEN AKTES: sie zerreißt den „täuschenden Schleier“ der Voraussetzungen von Zeit und Raum, welcher den Menscheng Geist von der Betrachtung der ewigen Wirklichkeiten trennt. Denn die oben angeführten Texte lehren uns in symbolischer Form, dass das Opfer Christi ein ewiger Akt ist. Sobald man die Dinge vom metaphysischen Gesichtspunkt her betrachtet, verschwindet jede Schwierigkeit des Erklärens. Aus dieser Sicht gibt es keine Zeit, gibt es nur ein „scheinhaftes“ Dasein: Die Zeit hat einige Realität nur in Zusammenhang mit dem irdischen Dasein. Für Gott gibt es keine Zeit: Er ist in Besitz Seiner Wirklichkeit und all seines Seins in der „unteilbaren Gegenwart“, dem *atomon nyn* des Aristoteles und alle Seine Akte sind gleichzeitig gegeben; all Seine Handlungen außerhalb Seiner, das heißt, die Schöpfung, sind in einem einzigen ewigen Augenblick vollbracht, wie Meister Eckehart es sagt: „Gott schafft die ganze Welt JETZT, in diesem Augenblick. Alles, was Gott geschaffen hat vor 6000 Jahren und seit Er die Welt erschaffen hat, das schafft Er augenblicklich, in diesem Moment ... dort, wohin die Zeit niemals gelangte... Er schafft die Welt und alle Dinge in diesem gegenwärtigen Jetzt“²⁸. Die verschiedenen göttlichen Akte und die verschiedenen Ereignisse

²⁸ Ausg. Pfeiffer, S.190, 192, 207, 266, 297. Vgl. Plutarch, Sur 1' E deDelphes, 20; Gott ist „der einzig Seiende, welcher das Immer mit einem einzigen Jetzt erfüllt“. Bemerkten wir nebenbei, dass dieser Gesichtspunkt es erlaubt, theologische Schwierigkeiten, die sonst unüberwindlich wären,

OFFENBAREN SICH IN AUFEINANDER FOLGENDER WEISE, ZEITLICH, wesentlich aber ist alles bereits getan, ist alles in aller Ewigkeit schon geschehen.

Nach Platons bewundernswertem Ausdruck ist die Zeit nur „das bewegliche Bild der Ewigkeit“ (aiónos eikón kinítis). Alles geschieht, als wären die Geschehnisse, angesammelt auf einem einzigen Punkt, danach entfaltet, in einen Kreis mit beweglichem Umfang geworfen - die Zeit. Dieses Bild ist übrigens überliefert und entspricht der Natur der Dinge: Die Zeit, sagt Boëthius, und folgt dabei Platon ist ein bewegter Umkreis, dessen (unbewegter) Mittelpunkt die Ewigkeit ist²⁹. So ist also die Liturgie, die zu diesem Zeitpunkt gefeiert wird, nur die sichtbare Form, *hic et nunc*, der ewigen, zeitlosen Messe im Himmel, die in der Apokalypse beschrieben ist (s. oben Seite 28). Dieses himmlische Urbild ist die wahre, stets gegenwärtige, ständig sich vollziehende Liturgie. Die sichtbare irdische Messe ist nur das Mittel, durch das wir mit der himmlischen Liturgie in Verbindung treten und an ihr teilnehmen. Das Golgota-Opfer selbst schließlich ist als historische Tatsache nur eine Kundgebung des himmlischen Opfers auf Erden – wenn auch gewiss auf einer außerordentlichen Stufe – das Ewige Opfer „des Lammes, das seit Anbeginn der Welt geschlachtet ist“ (Offb 13,8).

[Einfügung des Autors für die deutsche Ausgabe: ... und eben dies ist die himmlische Liturgie. Zudem erinnern uns einige Sequenzen der Liturgie daran, dass diese eine enge Einheit mit der himmlischen Liturgie bildet; das betrifft namentlich die mehrfach wiederholte Bestätigung der Anwesenheit von Engeln unter den Gläubigen und rings um den Altar. So richtet der Priester in der byzantinischen Messe beim „Kleinen Einzug“ an Gott die Bitte: „... lass mit unserem Einzug den Einzug heiliger Engel geschehen, die mit uns die Liturgie konzelebrieren ...“ Und beim „Großen Einzug“ singt man die Hymne: „Wir bilden die Cherubim geheimnisvoll ab und singen ... den Lobgesang des Dreimalheilig ... denn wir werden den König des Alls empfangen, Ihn, der von den Engelscharen unsichtbar begleitet wird“. Analoge Formulierungen finden sich in der lateinischen Messe; davon wird später die Rede sein (S. 99 ff.)].

Dieses ewige Opfer ist das Opfer des Wortes, seit jeher und für immer Priester Seines Vaters, der diesem seit jeher das unendliche Opfer darbringt: Es ist selber dieses Opfer als die hypostatische Herrlichkeit des Vaters, welche zurückkehrt zu ihrem Ursprung mittels der hypostatischen Liebe des Heiligen Geistes. Gleichzeitig bringt der Sohn dem Vater eine Huldigung dar im Namen der gesamten Schöpfung, als der Erstgeborene der Schöpfung (*protokotis ktiseos*) denn in Ihm sind alle Dinge geschaffen, die des Himmels und die der Erde, Sichtbares und Unsichtbares (Kol 1,15-16).

So kommen wir wieder auf das zurück, was vorher über die allheitliche Natur des Opfers ausgeführt wurde. Der ewige Sohn bringt dem Vater beides dar, Seine Person und das All, und dieser Doppelaspekt der Darbringung entspricht dem, was wir als Opfer der Gottheit bezeichne-

aufzulösen, wie z. B. den Zusammenhang zwischen der menschlichen Freiheit und der Vorsehung.

²⁹ Boëthius, *Consolation de la philosophie*, 4,6, 15-16. Ausg. de la Maisnie, 1981. Das Bild wird von Ruysbroek aufgenommen, *De septem custodiis*, 19.

ten: Gott „tritt“ aus Seinem Absoluten „heraus“ und zeugt *ad intra* Seinen Sohn, und durch diesen, den Erstgeborenen, schafft Er *ad extra* das All mit all seinen Geschöpfen. Diesem Opfer Gottes, „von Gott ausgehend“, muss das Opfer der Schöpfung entsprechen, welche dadurch „wieder in Gott eingeht“. Wir sahen, dass hierin die meta-physische Grundlage jedes Opfers besteht und wir sagten, dass dem Opfer von Golgota in höchstem Maße jenes Kosmische eignet, das es mit dem Menschen, der seine Zusammenfassung ist, das Gesamt der raum-zeitlichen Welt in den göttlichen Bereich überführt, womit die Zurückführung aller Natur bewirkt wird, auf die der hl. Paulus hinweist. Wir haben auch gesagt, dass die Messe diese kosmische Dimension hat und dass wir, um dieses Kapitel zu Ende zu bringen, bei diesem Aspekt ein wenig verweilen würden, denn hier zeigt sich wahrhaft, in all seiner Größe, das „Mysterium Christi“. „Auch bringen wir Dir diesen geistigen Gottesdienst dar für die ganze Welt“, spricht der Priester in der byzantinischen Messe. Die Göttliche Liturgie ist vor allem ein Lobgottesdienst für alle Schöpfung, sie ist der Gottesdienst des Kosmos, der sich seinem ewigen Ursprung zuwendet.

„Die Himmel rühmen die Herrlichkeit Gottes; vom Werk seiner Hände kündigt das Firmament“ (Ps 18/19). Doch die Natur ist nicht bewusst. Der Lobpreis der Welt muss durch das Herz des Menschen hindurchgehen, um lebendiger, erkennender Einklang zu werden. Der Mensch ist das Bewusstsein der Welt, denn er ist ein Mikrokosmos, eine Zusammenfassung der Welt, wie der hl. Gregor sagt, z.B.: „Der Mensch hat mit jedem Geschöpf etwas gemein ... für ihn wurde alles auf Erden erschaffen, und ihm ist, zumindest durch eine gewisse Ähnlichkeit, nichts fremd“³⁰. Und Bossuet: „Der Mensch hat einen Geist und ein Herz, größer als die Welt, damit er das gesamte All, es betrachtend und in sich sammelnd, dem lebendigen Gott darbringe, heilige und weihe; so dass er nur darum der Betrachter und geheimnisvolle Abriss der sichtbaren Natur ist, damit er für sie, mittels einer heiligen Liebe, Priester und Verehrer der unsichtbaren und erkenntnishaften Natur sei“³¹.

In der Göttlichen Liturgie ist der Mensch der Sänger der Schöpfung im Angesicht Gottes. Diese Hymne des Alls wurde in den alten Anaphoren eingehend entwickelt, insbesondere in der Anaphora der *Apostolischen Konstitutionen*, wo der amtierende Priester alle Anblicke der geschaffenen Welt vorüberziehen lässt um Gott dafür zu danken, bevor er die heiligen Gaben weiht:

„Du hast den Himmel errichtet wie ein Gewölbe und ihn ausgespannt wie ein Zelt; Du hast die Erde auf das Nichts gestellt, allein durch Deinen Willen; Du hast das Sternenzelt gemacht; Du hast den Tag und die Nacht geschaffen; Du hast das Licht aus Deinem Schatz gezogen; und Du hast, sich darin zu bergen, die Finsternisse erdacht, den Lebenden zur Ruhe, die sich auf Erden regen; Du hast die Sonne an den Himmel gestellt, die Tage zu ordnen und den Mond für die Nacht; Du hast den Chor der Sterne eingerichtet, damit sie Deine Herrlichkeit besingen.

Du hast das Wasser geschaffen, den Durst zu stillen und zur Reinigung, die lebendige Luft, zum Aus- und Einatmen und Töne auszusenden, wenn Sprache die Luft erfüllt und dem Gehör zu helfen, das mitteilende Wort zu erfassen; Du hast das Feuer gemacht, uns in der Finsternis zu trösten, unseren Bedürfnissen abzuhelfen, uns zu wärmen und zu leuchten.

³⁰ Hom. in. Ev. 292 (PL. 76, 121, 413).

³¹ Zweite Predigt über die Verkündigung.

Du hast das große Meer von der Erde geschieden, hast das eine schiffbar gemacht, das andere, trockenen Fußes darauf zu wandeln; Du hast das Meer angefüllt mit Tieren, kleinen und großen, die Erde mit Tieren des Hauses und der Wildnis; Du hast sie mit allerlei Pflanzen geschmückt und mit Laub bedeckt, Du hast sie mit Blumen geziert und hast sie reich gemacht mit Samen. Du hast den Abgrund geschaffen und ihn eingedämmt mit riesige Massen, den ungeheuren offenen Ozean voll salziger Wasser hast Du begrenzt mit Sand und Kies; bald erhebst Du ihn durch die Winde bis zu Bergeshöhen, bald machst Du ihn eben wie ein Tuch; Du erregst ihn durch entfesselte Stürme oder verleihst ihm sanfte, heitere Ruhe, und erlaubst den Seeleuten ungehinderte Reise.

Du hast das All geädert mit Flüssen, die Du gemacht hast, durch Deinen Gesalbten [Christus], Du hast Wildbächen ein Bett gefurcht, hast unversieglige Quellen entspringen lassen; das feste Land hast Du mit Bergen umgeben

Du hast Dein All mit Gütern gefüllt, hast es geschmückt mit duftenden und heilenden Kräutern, mit allerlei mannigfaltigen Tieren, gewaltigen und kleinen, nutzbar zur Nahrung oder zur Arbeit, gezähmten und wilden; zischenden Schlangen, singenden Vögeln; Du hast mit Ebenmaß versehen die Jahre, Monate und Tage, mit einer Folge von Stürmen, dem Zug der Wolken, welche Regen bringen, die Früchte reifen zu lassen und den Lebenden zu helfen; die Winde blasen, Du aber beherrscht sie³².

Mit der Eucharistie, sagt der hl. Irenäos, bringen wir die Erstlinge der Schöpfung dar; in Christus ist die gesamte Schöpfung zusammengefasst und Gott dargebracht³³. Diese Erstlinge sind die Gaben, Brot und Wein, welche Gaben Gottes sind und in einer gewissen Weise zu Ihm zurückkehren müssen, weshalb sie Ihm dargebracht werden. Und sie werden Ihm durch und in Christus dargebracht, der - als Göttliches Wort - der unmittelbare Urheber der Schöpfung ist. Diese Bedeutung der heiligen Gaben geht sehr deutlich aus Formeln hervor, die im Ausdruck unterschiedlich, im Gehalt jedoch wesentlich gleich sind; der Priester spricht sie in allen Anaphoren des Ostens wie des Westens: „Bringen wir Dir das Deine vom Deinigen dar“ (byzantinische Messe). „[Wir] bringen so Deiner erhabenen Majestät von Deinen Geschenken und Gaben ein reines Opfer dar ... durch Ihn [Christus] erschaffst Du, Herr, immerfort all diese Gaben, heiligst, belebst, segnest und gewährst sie uns“ (Römischer Kanon)³⁴.

Diese Darbringung der Erstlinge der Natur hat somit als erstes zum Ziel, Gott zurückzuerstatten, was von Ihm kommt. Das zweite Ziel aber, das sich übrigens aus dem ersten ergibt und die Folge davon ist, besteht darin, von Gott dieselben Gaben, die man ihm darbringt, von neuem zu empfangen. Dieser Aspekt der Messe darf nicht im Namen einer Übervergeistigung in seiner Bedeutung herabgesetzt und noch weniger gering geachtet werden. Gewiss ist, dass das Messopfer, wie auch viele andere Typen des Opfers, zum Teil den materiellen Wohlstand sichern soll. Die großen Litaneien, die zu Beginn der Messe rezitiert werden (im lateinischen Ritus sind sie, außer im Gottesdienst des Karfreitag, praktisch verschwunden), enthalten Bitten folgenden Sinnes: „Um günstige Witterung, um ein gutes Gedeihen der Früchte der Erde und friedliche Zeiten lasset uns beten zum Herrn“ (byzantinische Messe); „Nimm an dieses Opfer für die Lebenden und für den Frieden der Welt, für den Kreis der Jahreszeiten, dass er fruchtbar sein möge und sich Deinem Willen gemäß vollende“ (assyro-chaldäische Messe). Wenn jedoch die lateinische Liturgie in ihren

³² In A. Hamman, *Prières des premiers chrétiens*, 1952, No. 168.

³³ Irenäus, *Adv. haer.*, 3,18,1; (19,3; 21,10).

³⁴ Vgl. Paulus, *Kol* 1,15-20: „In Ihm ward alles erschaffen..“

gewöhnlichen Messgebeten nicht ebenso ausdrücklich ist, sind die Bitten dieser Art nicht weniger stillschweigend einbezogen in den sakramentalen Formeln des Offertoriums und des Kanons, die wir weiter oben anführten und die sich ausdrücklich auf die Gaben der Natur beziehen, sowie – und diesmal ausdrücklich – im Vaterunser: „Unser tägliches Brot gib uns heute“.

Dieser „zeitliche“ Aspekt des Opfers widerspricht durchaus nicht seinem „geistigen“ Aspekt, beide ergänzen einander zudem, denn es gibt keinen Gegensatz dieser Art, weder im Menschen noch in der Welt, weil ALLES aus dem Göttlichen herkommt. In sämtlichen bekannten Religionsformen hat das Opfer für jeden religiösen Geist unter anderem zum Zweck, die Fruchtbarkeit der Erde zu sichern, eine unerlässliche Voraussetzung für das Menschenleben. Warum? Weil die Feier des Opfers, die hierfür übrigens fortwährend sein muss, den „Fluss des Wohlergehens“ ohne Ende unterhält, welcher vom Himmel herabkommt, wie der befruchtende Regen und das Sonnenlicht, welche, die Pflanzen und Tiere durchlaufend, zu unserer Nahrung werden, sodann symbolisch zum Himmel zurückkehren durch den Rauch des verzehrten Opfers, geistiger noch durch das christliche Opfer. Der Himmel verteilt seine Güter an die Erde, und die Erde schickt sie zurück zum Himmel; das vom Priester emporgehobene Opfer steigt in die Höhe, von wo die Segnung von neuem auf die Erde hernieder kommt: So wird der Kreislauf der Energie, der Lebensstrom, erhalten, belebt oder wieder hergestellt. Unter diesem Aspekt ist das Opfer das Ins-Werk-Setzen der Lebenskraft selbst. Daran ist nichts erstaunliches; da in Gott und insbesondere im Göttlichen Wort „das Leben ist... durch welches alles gemacht ist“ (Joh 1,1). In diesem Bereich zielt das Opfer darauf ab, das kosmische Gleichgewicht aufrechtzuerhalten. Diese Vorstellung war im Ritual des frühen Ägypten³⁵ besonders entwickelt und ans Licht gebracht, doch ist sie bei jedem Opfer mit eingeschlossen. Dieses ständig bedrohte Gleichgewicht kann - was wir nur allzu genau wissen - einzig durch Gott erhalten oder wiederhergestellt werden. „Er, der das All trägt durch Sein mächtiges Wort“ (Hebr 1,3). Diese Vorstellung, dass Gott das „Band“ ist, welches alle Dinge hält, wird in unseren Tagen oft vergessen; sie kommt jedoch wunderbar zum Ausdruck in einer Anzahl liturgischer Gebete, zum Beispiel in den Hymnen des täglichen Amtes im lateinischen Ritus:

„Gott, Kraft, welche die Dinge zusammenhält, der Du unwandelbar in Dir selbst verharrend die Zeit bestimmst durch den Wechsel des Lichts...“ (Hymne der None).

„Mächtiger Herr, wahrer Gott, der Du den Lauf der Dinge bestimmst, ... lösche aus die Flammen des Streits, wende ab den Schaden des Sirius, schenke Gesundheit unseren Leibern“ (Hymne der Sext).

Doch handelt es sich hier immer noch um die geringere Stufe dieses kosmischen Aspekts des Heiligen Opfers. In seinem erhabensten Sinne ist es das Werk durch welches der Gott-Mensch „der Erstgeborene der Schöpfung“, das ganze All zu Gott zurückführt, es von der Ebene des Sichtbaren ins Unsichtbare erhebt. Durch die Eucharistie erlangt der Mensch die ursprüngliche Kraft zurück, durch welche Gott der Welt das Leben verliehen hat und jene Kraft, durch die er sie ihm wiedergegeben hat in Seinem Tod und Seiner Auferstehung. Gott erneuert den Menschen und die Welt zu ihrer ursprünglichen Reinheit und errettet sie vom Bösen. „Christus“ - ruft der hl. Irenäos aus - „wurde ans Kreuz genagelt um in sich das All zusammenzufassen“, denn das Kreuz

³⁵ S. bes. Ph. Derchain, Le Papyrus Salt 825.

ist selbst, wie wir später sehen werden, das Symbol des Alls; ebenso singt der hl. Andreas von Kreta, und folgt dabei dem Apostel Paulus, in einer seiner Hymnen: „O Kreuz, Versöhnung des Kosmos, Abgrenzung der BREITE der Erde, HÖHE des Himmels, TIEFE der Erde, Band der Schöpfung, AUSDEHNUNG alles Sichtbaren, WEITE des Alls“ (vgl. Eph 3,18-19). Die Erlösung zieht nicht nur die Aussöhnung des Menschen nach sich, sondern, wie es in dieser Hymne heißt, die Versöhnung der ganzen Welt, deren Zusammenfassung der Mensch ist, welcher wiederum ein einzelwesentlicher Widerschein des Gottmenschen ist. Wenn das Heil für den Einzelnen von nun an bereits gesichert ist, ist die Welt noch nicht tatsächlich erlöst, und die „Natur seufzt“ (Röm 8,22); dennoch ist die Erlösung der Welt der Möglichkeit nach erreicht, und wenn die Auswirkungen davon noch nicht offenbar erscheinen, ist sie nichtsdestoweniger gewisslich zu ihrer ursprünglichen Reinheit zurückgebracht, zu der Reinheit der „neuen Erde und des neuen Himmels“ welche die Apokalypse verkündet. Das Drama auf Golgota beschwörend heißt es in einer lateinischen Hymne des Karfreitags:

| | |
|-------------------------------|---------------------------------|
| Spina, clavi, lancea | Durch den zarten Leib mit Wut |
| Mite corpus perforarunt | Bohrt man Dornen, Nägel, Lanze, |
| Unda manat et cruor; | Wasser fließt heraus und Blut; |
| Terra, pontus, astra, mundus, | Erde, Meere, Sterne, Welten |
| Quo lavantur flumine! | Waschen sich in dieser Flut. |

Aus dem Hymnus ‚Pange lingua‘ von Bischof Venantius Fortunatus von Poitiers, + um 600)

Die alten Liturgien hatten diesen kosmischen Aspekt des Erlösungsgeheimnisses einbezogen. Das entspricht der Regel, denn jeder überlieferte Ritus ist auf den Ursprung zurückbezogen, auf die frühe Zeit, den ersten Augenblick der Schöpfung, denn jeder heilige Akt bezieht seine Wirksamkeit aus dem Zusammenfallen mit dem Augenblick, als die übernatürliche Macht, die ihm zu Grunde liegt, hervorbrach. Aus diesem Grunde beinhaltet ein heiliger Ritus fast immer einen Schöpfungsbericht³⁶. Dieser Bericht fand sich in den alten christlichen Liturgien, wie man aus den Auszügen ersieht, die wir oben anführten. Denn die Wiederherstellung kann nur durch eine Zusammenfassung erfolgen, d.h. durch eine Rückverfolgung der ganzen Schöpfungsgeschichte bis zu ihrem Ursprung. Die Mehrzahl der Anaphoren hat - zur Vereinfachung - diesen kosmogonischen Bericht beträchtlich verkürzt, bzw. ihn ganz fallen gelassen, wie z.B. der römische Kanon; sie haben nur die Erwähnung, der Erschaffung des Menschen beibehalten, von da ausgehend jedoch verfolgen sie dennoch die Geschichte der Menschheit zurück, um bei der Erlösung zu enden, und sie deuten die Parusie, das zweite Kommen Christi und das Himmlische Reich an, denn – noch einmal sei es gesagt – das alles stellt das Messopfer dar. Unter den zur Zeit gebräuchlichen Liturgien bietet die Anaphora der Basilienliturgie des byzantinischen Ritus den vollständigsten und großartigsten Ausdruck dieser Gedächtnisfeier der Geschichte von Mensch

³⁶ Das erkennt man deutlich beim Gottesdienst der Osternacht, wenn die ersten Kapitel Genesis feierlich verlesen werden. Wir haben diesen Gottesdienst in unserm Buch *Le symbolisme du temple chrétien*, 2. Ausg., Editions de la Maisnie, Paris, 1978, S.173ff. untersucht.

und Welt Um dieses Kapitel zu beschließen, geben wir sie hier zum großen Teil wieder – sie ist die vollkommenste Zusammenfassung dafür.

„Seiender, Gebieter, Herr, Gott, allmächtiger, angebeteter Vater! Wahrhaft würdig ist es und recht und der Erhabenheit Deiner Heiligkeit geziemend, Dich zu loben, Dich zu preisen, Dich anzubeten, Dir zu danken, Dich zu verherrlichen, den einzigen wahren Gott, und Dir mit zerknirschtem Herzen und im Geist der Demut diesen unseren geistigen Gottesdienst darzubringen; denn Du bist es, der uns die Erkenntnis Deiner Wahrheit geschenkt hat. Wer vermöchte doch Deine Macht auszusprechen, all Dein Lob zu verkünden oder all Deine Wunder zu jeder Zeit zu erzählen?

Herrscher des Alls, Herr des Himmels und der Erde und der ganzen Schöpfung, der sichtbaren und der unsichtbaren, der Du auf dem Thron der Herrlichkeit sitzt und in die Tiefen schaust, Du Anfangloser, Unsichtbarer, Unbegreiflicher, Unbeschreibbarer, Unveränderlicher, Vater unseres Herrn Jesus Christus, des großen Gottes und Erlösers, unserer Hoffnung, der Abbild Deiner Güte ist, ebenbildliches Siegel, das in sich Dich, den Vater, zeigt, lebendiges Wort, wahrer Gott, die Weisheit vor aller Ewigkeit, Leben, Heiligung, Kraft, das wahre Licht; durch den der Heilige Geist erschienen ist, der Geist der Wahrheit, die Gnadengabe der Kindschaft, das Unterpand des künftigen Erbes, der Erstling der ewigen Güter, die lebensschaffende Kraft, die Quelle der Heiligung, durch den jedes vernunft- und geistbegabte Geschöpf gestärkt Dich anbetet und Dir den ewigen Lobpreis emporsendet, denn alles ist Dir untertan.

Dich loben die Engel, Erzengel, Throne, Herrschaften, Mächte, Gewalten, Kräfte und die vieläugigen Cherubim. Rings um Dich stehen die Seraphim, ein jeder mit sechs Flügeln; mit zweien bedecken sie ihr Angesicht, mit zweien ihre Füße, und mit zweien schweben sie und jauchzen einander zu mit unermüdlichem Mund nie verstummende Lobpreisungen.

Mit diesen seligen Mächten rufen auch wir Sünder, menschenliebender Herr, und sprechen: Heilig bist Du und wahrhaftig, und allheilig und unermesslich erhaben ist Deine Heiligkeit und voll Güte in all Deinen Werken, denn in Gerechtigkeit und wahrem Urteil hast Du alles für uns angeordnet.

Du hast den Menschen geformt, indem Du Erde vom Ackerboden nahmst und ihn durch Dein Abbild ehrtest, Gott, ihn in das Paradies der Wonne gesetzt und ihm für die Einhaltung Deiner Gebote Unsterblichkeit des Lebens und den Genuss der ewigen Güter verheißt. Als er aber Dir, dem wahrhaften Gott, seinem Schöpfer, ungehorsam und der Arglist der Schlange unterworfen wurde und durch seine eigenen Übertretungen dem Tod verfiel, hast Du ihn, Gott, in Deinem gerechten Urteil aus dem Paradies vertrieben und ihn zum Ackerboden zurückkehren lassen, von dem er genommen war. Doch bereitest Du ihm in Deinem Christus Selbst die Rettung durch die Wiedergeburt. Denn Du hast Dich von Deinem Geschöpf, das Du gemacht hast, nicht für immer abgekehrt, Gütiger, auch hast Du das Werk Deiner Hände nicht vergessen, sondern es durch Deine barmherzige Liebe auf viele Weisen heimgesucht: Du hast die Propheten gesandt und große Taten durch Deine Heiligen vollbracht, die Dir in jedem Geschlecht wohlgefällig waren. Du hast zu uns durch den Mund Deiner Knechte, der Propheten, gesprochen und uns das künftige Heil verheißt. Du hast uns das Gesetz zur Hilfe gegeben und Engel als unsere Beschützer eingesetzt.

Als aber die Zeit erfüllt war, hast Du zu uns durch Deinen eigenen Sohn gesprochen, durch den Du auch die Welt erschaffen hast. Er ist der Abglanz Deiner Herrlichkeit und das Abbild Deines Wesens; Er trägt das All durch Sein machtvolltes Wort; Er hielt es nicht für einen Raub, Dir, dem Gott und Vater, gleich zu sein, sondern Er erschien, obgleich Er Gott vor aller Ewigkeit ist, auf der Erde und hielt sich unter den Menschen auf, und indem Er aus der heiligen Jungfrau Fleisch annahm, entäußerte Er sich und wurde wie ein Knecht, dem Leib unserer Niedrigkeit gleichgestaltet, um uns dem Bild Seiner Herrlichkeit gleich zu gestalten.

Da nämlich durch einen Menschen die Sünde in die Welt kam und durch die Sünde der Tod, geruhte Dein einziggeborener Sohn, der an Deinem Herzen, des Gottes und Vaters, ruht, von einer Frau, der heiligen Gottesgebärerin und Immerjungfrau Maria, geboren und dem Gesetz unterstellt, die Sünde an Seinem Fleisch zu verurteilen, damit alle, die in Adam sterben, in Ihm, Deinem Christus, lebendig gemacht werden.

Er wandelte in dieser Welt und gab die heilbringenden Gebote, Er brachte uns ab vom Irrtum der Götzen und führte uns zur Erkenntnis Deiner, des wahrhaften Gottes und Vaters. Er erwarb uns als Sein auserwähltes Volk, als eine königliche Priesterschaft, als heiligen Stamm und einigte uns im Wasser, heiligte uns im Heiligen Geist und gab Sich Selbst als Preis dem Tod hin, in dem wir, die wir an die Sünde verkauft waren, festgehalten wurden.

Und indem Er vom Kreuz in die Unterwelt hinabstieg, um mit Sich Selbst alles zu erfüllen, löste Er die Schmerzen des Todes. Auferstanden am dritten Tag bahnte Er allem Fleisch den Weg zur Auferstehung von den Toten, denn es war unmöglich, dass der Spender des Lebens von der Verwesung festgehalten wurde. So wurde Er der Erste der Entschlafenen, der Erstgeborene der Toten, damit Er in allem den Vorrang hat. Und aufgefahren zum Himmel, hat Er sich zur Rechten Deiner Majestät in der Höhe gesetzt. Er wird auch kommen, um jedem zu vergelten, wie es seine Taten verdienen.

Er hat uns auch als Gedächtnis Seines heilbringenden Leibes dies hinterlassen, was wir nach Seinem Gebot Dir vorgelegt haben. Denn als Er sich anschickte, in Seinen freiwilligen, unvergesslichen und lebendigmachenden Tod hinauszugehen, in der Nacht, in der Er sich Selbst hingab für das Leben der Welt, nahm Er das Brot in Seine heiligen und reinen Hände, bot es Dir, Gott, dem Vater, dar, dankte, segnete, heiligte, brach es, gab es Seinen heiligen Jüngern und Aposteln und sprach:

Nehmt und esst, das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird zur Vergebung der Sünden.

Ebenso nahm Er den Kelch von der Frucht des Weinstocks, mischte ihn, dankte, segnete, heiligte ihn, gab ihn Seinen heiligen Jüngern und Aposteln und sprach:

Trinkt alle daraus, das ist mein Blut, das Blut des Neuen Bundes, das für euch und für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden.

Tut dies zu meinem Gedächtnis. Denn sooft ihr von diesem Brot esst und aus diesem Kelch trinkt, verkündet ihr Meinen Tod und bekennt ihr Meine Auferstehung.

Eingedenk nun, Herr, Seiner heilbringenden Leiden, des lebensschaffenden Kreuzes, der dreitägigen Grabesruhe, der Auferstehung von den Toten, der Auffahrt in den Himmel, des Sitzens zur Rechten Deiner, des Gottes und Vaters, und Seiner ruhmreichen und furchtbaren zweiten Ankunft,

bringen wir Dir das Deine vom Deinigen dar, überall und für alles.“



III. DIE GÖTTLICHE LITURGIE

Indem wir im vorausgehenden Kapitel zeigten, dass die Messe eine Gedächtnisfeier ist, genauer, ein „rituelles Gedenken“, wollten wir vor allem an die Natur dieses rituellen Gedenkens erinnern, mehr noch, an seine Realität, seine wirkende Kraft. Jetzt soll entsprechend ihr Gehalt untersucht werden, ihr Verlauf und ihr Aufbau.

Dies vorzubereiten beginnen wir damit, das äußerlich sichtbare Gefüge der Messe zu betrachten, was uns zu einer Untersuchung ihres Ursprungs führen wird, um, davon ausgehend, einen wesentlicheren Zugang zum Wesen des eigentlichen Ritus und seinem inneren Gefüge zu gewinnen.

Jedermann weiß, dass man die Messe gewöhnlich in zwei große Teile gliedert: Der erste, vom Beginn bis zur Evangelienlesung und Schriftauslegung, wird - übrigens sehr unangemessen, wir werden darauf noch zurückkommen - „Vor-Messe“ genannt; der zweite Teil, der alles übrige des heiligen Amtes beinhaltet, Offertorium, Konsekration und Kommunion, ist, um der üblichen Terminologie zu folgen, die eigentliche Messe. Der erste Teil besteht im wesentlichen aus Lesungen und Lobgesängen: Hier spielt die Gemeinde der Gläubigen die Hauptrolle; im zweiten Teil dagegen vor allem der Priester.

Der erste Teil ist insgesamt die angepasste Fortsetzung des Kults der Synagoge, wo nach der Zerstörung des Tempels Lesungen und Gebete den Opferdienst ersetzten, die teilweise auf die Erwartung des Neuen Bundes gerichtet waren, auf das Werk des Messias und das Großopfer, das ihn besiegeln würde. Und dieser Kult wurde außerhalb Jerusalems und in Jerusalem selbst sogar nach der Wiedererrichtung des Tempels fortgeführt und er besteht bis heute. Um jedoch die Anpassung des Kultes der Synagoge an den christlichen Gottesdienst genauer zu erfassen, muß man weiter zurückgreifen, vor die Zerstörung des Tempels, und sich erinnern, was die Versammlung der Gläubigen, *qahal*, war: Das Volk wurde zusammengerufen um das Wort Gottes zu vernehmen und ihm eine gültige Antwort zu geben. Als Zeremonie ging ein *qahal* in vier Abschnitten vor sich:

- 1) Zusammenrufen des Volkes;
- 2) das Volk hört die feierliche Lesung des göttlichen Wortes an;
- 3) das Volk nimmt das göttliche Wort auf mit Jubel, Preis und Gebet;
- 4) der Bund mit Gott wird erneuert und durch das Opfer³⁷ bestätigt.

Was nun taten die Apostel? Sie riefen das neue auserwählte Volk zusammen, um es wieder zu vereinigen und ihm das Wort Gottes zu Gehör zu bringen und den neuen Bund durch das endlich verwirklichte Großopfer zu besiegeln.

Um die Messe wirklich zu verstehen, ist ferner an die jüdische Liturgie der Mähler zu erinnern, insbesondere das Passahmahl, zumal dieses der Rahmen ist, den Christus selbst wählte um Sein Sakrament zu stiften. In gewisser Weise bildete das Passahmahl eine Übertragung der gro-

ßen *qahal*, von denen andeutungsweise oben die Rede war, ins Familiäre und folglich Begrenzte. Zur Zeit Jesu wurden die liturgischen Mähler nach dem Vorbild des Passahmahls am Vorabend des Sabbat und aller großen Feste in den religiösen Gemeinschaften, den *haburoth*, gefeiert. Die Art und Weise wie diese Mahlzeiten vor sich gingen erlaubt auch zu verstehen, wie das Abendmahl am Gründonnerstag verlief. Vor der Mahlzeit wurden allerlei Vorspeisen angeboten - im Orient bezeichnet man sie heute als *mezé* - man ließ Becher mit Wein kreisen, alles das war geweiht. Der „erste Kelch“ beim Abendmahl, von dem Lukas spricht (Lk 22,17), war einer davon. Danach wuschen sich die Gäste die Hände mit wohlriechendem Wasser, wonach das eigentliche Mahl begann. Es wurde durch das Familienoberhaupt oder das Haupt der Gemeinschaft mit dem feierlichen Brotbrechen³⁸ eröffnet, worauf die Danksagungsformel folgte: „Dank sei Dir, Herr, der Du das Brot hast auf Erden entstehen lassen.“ Dies ist zweifellos der Augenblick, an dem Christus das Brot geweiht hat. Darauf trug man die verschiedenen Gerichte herbei, damit sie gesegnet würden, sowie die Weinkelche, und jeder segnete seinen eigenen Kelch. Am Ende der Mahlzeit wurde der letzte Kelch durch den Ersten der Tischgemeinschaft feierlich geweiht: „Dank sei Dir, Herr, .. der Du die Frucht des Weinstocks geschaffen hast“. Diesem Ritus ging der Ritus der Lampen voraus, welche hereingetragen wurden, sowie der Ritus des Weihrauchs und ein zweites Waschen der Hände. Dieses zweite Waschen der Hände ersetzte Jesus durch das Waschen der Füße der Apostel. Der feierliche Ritus des letzten Kelches, wobei dem Wein Wasser beigemischt wurde, war begleitet von einer großen Danksagung (*eucharistia*), in der das Haupt der Gemeinschaft an die irdischen und geistigen Wohltaten Gottes seit dem Auszug aus Ägypten erinnerte. Hierbei hat Jesus den Wein geweiht und damit den Neuen Bund besiegelt. Danach ist man in den ersten christlichen Gemeinden jenem Vorbild der Feiern gefolgt, welches vom *kerygma* gebildet wird: Das Volk Gottes wurde zusammengerufen zur Verkündung des Wortes Jesu; die Lobpreisungen der Versammlung riefen dieses fleischgewordene Wort an mit Gebeten, die von der Synagoge übernommen waren; schließlich kam das Opfer, das „Brotbrechen“, die Verkündigung des Todes und der Auferstehung des Heilands, welche, unbegrenzt durch die Zeiten, den Neuen Bund besiegelte, „bis dass Er wiederkehrt“.

In der Messe wird nicht nur die allgemeine Struktur des Kultes der Synagoge und dieser Mähler nachvollzogen - welche, wohlgemerkt, kultisch und keine bloßen Liebesmähler sind -. Es finden sich hier Spuren dieser Riten bis hin zu Einzelheiten der Gesänge und Formeln. Der Gruß des Priesters an die Gläubigen im Westen: „Der Herr sei mit euch“ oder „Friede allen“ oder „Der Friede sei mit euch“ im Osten, stammt unmittelbar von den Juden; die erste Formel ist diejenige, welche Boas gebrauchte, als er zu den Schnittern kam (Rut 2,4; vgl. 2Chr 15,2; Ri 6,12), die zweite ist der traditionelle Gruß *shalom lakem* (vgl. arabisch: *salam aleikum*). Der Schluss der kleinen Doxologien am Ende der Gebete „... in die Ewigkeiten der Ewigkeiten“ ist die genaue Wiedergabe der Formel der hebräischen Liturgie, *min ha-olam ad ha-olam. Amen* und *Halleluja*, in der Ursprache bewahrt, sind unmittelbar mit den erwähnten Riten verbunden: *Amen* diente nach der

³⁷ S. z. B. 2Könige 17,35 ff.

³⁸ Apg. 2,42

Doxologie, so wie jetzt in der Messe, als Ausdruck der Zustimmung des Volkes zum Lobpreis; *Halleluja* bedürfte einer langen Erörterung, die wir hier nicht vornehmen können, es ist jedoch sicher, dass das Wort im Gottesdienst eine weit größere Bedeutung annimmt, als es zunächst den Anschein hat. Die Mehrzahl der Menschen weiß nicht oder erinnert sich nicht des Sinnes; man nimmt es als einen Freudenruf, was nicht falsch ist, doch hat die Formel eine weit größere Tragweite; *hallelu-yah* heißt: „Preiset Gott“, „Gott sei gepriesen“; es stammt nicht zufällig von dem *Hallel*, das auf die Psalmen folgt³⁹, die man zum Passahmahl sang und die von den Wundern berichten, die Gott gewirkt hat; nach jedem Verse rief das Volk *Hallelu-yah*. Uns sind in der Messe die drei Halleluja geblieben, die ebenfalls nach den Psalmversen vor der Evangelienlesung gesungen werden. Diese Anrufung des Gottesnamens erhält ihren vollen Wert, wenn man sie einem Vers aus Psalm 115 gegenüberstellt, einem der *Hallel*-Gesänge, den der Priester in der lateinischen Messe in dem Augenblick spricht, wenn er selbst kommuniziert: „Wie werde ich dem Herrn danken für all das Gute, das Er mir getan hat? Ich ergreife den Kelch des Heils und rufe an den Namen des Herrn“. Das besagt, dass eine sehr enge Verbindung besteht zwischen dem Genuss des Lebensbrottes und der Anrufung des Namens Gottes. Diese Vorstellung zu vertiefen würde uns jedoch zu weit führen: Unsere Bemerkungen dürften hinreichen, einigen Lesern zu denken zu geben. Schliesslich bewahren wir eine letzte Formel der Danksagung des Gottesdienstes der Synagoge, die nichts anderes ist als der feierliche Beginn der Anaphora in allen Liturgien (im Westen als „*Praefatio*“ bezeichnet): „Es ist würdig und recht, angemessen und heilbringend zu jeder Stunde und an jedem Ort Dir Dank zu sagen, Herr, etc.“ Denn nach dem Erinnern der Tat Gottes für sein Volk und dem Gesang des *shema* (Deut 6,4ff) sprach der Vorsteher: „Wahr und würdig, treu und unwandelbar, gerecht und wahrhaft ... ist das Versprechen, das uns gemacht worden ist“; worauf er übergang zur Danksagung, die, wie das noch heute in der Messe ist, die Anrufung der himmlischen Heerscharen einschloss samt dem Gesang des *Sanctus*.

Aufgrund all des Gesagten ist es folglich gewiss, dass der Rahmen der Messe, die allgemeine Ausrichtung bis hin zu einer beträchtlichen Anzahl von Formulierungen unmittelbar von der jüdischen Synagogenliturgie und der Liturgie des Passah stammen. Das ist heute gründlich erwiesen und macht die These endgültig hinfällig, die man früher verteidigte, und zwar vor allem seitens der rationalistischen und hellenisierenden Kritik, die jede Liturgie von den Feiern der antiken, griechischen, orientalischen oder gräko-orientalischen Mysterien ableiten wollte, die wir vorher erwähnten. Man darf aufgrund dieser Feststellung jedoch nun auch wiederum nicht ins andere Extrem verfallen; so könnte man die Auffassung jener judaisierenden Theologen und Liturgiewissenschaftler bezeichnen, die das Jüdische an der göttlichen Liturgie überschätzen, bis zu dem Punkte, dass sie jeden Zusammenhang – wir betonen: jeden Zusammenhang – mit den fraglichen Religionen und Mysterien ablehnen. Es gibt eine wichtige Tatsache, die doch wohl der Aufmerksamkeit wert wäre: das ist der Gebrauch der wichtigsten Begriffe der griechischen Terminologie der Mysterien in der Liturgie; das beginnt damit, dass die Messe *ta hiera mysteria* genannt wurde: „Die Heiligen Mysterien“. Doch ist das nicht das Wesentliche: Die Analyse, der man den Gottes-

³⁹ Ps 112-117

dienst der Synagoge und die jüdische Passahliturgie unterziehen kann, zeigt überzeugend, dass Gehalt und Geist dieser Riten sich vom christlichen Ritus von Grund auf unterscheiden. Gewiss erscheinen uns die jüdischen Riten als der Ausdruck einer tiefen Religiosität, doch ist diese wesensmäßig an die irdischen Dinge, an die greifbaren und materiellen Gaben gebunden. Gewiss reiht man unter diese Gaben auch die Tatsache ein, dass Gott Einer ist, den Glauben an einen einzigen und transzendenten Gott. Genau hier aber liegt der Bruch zwischen den beiden Religionen und Riten. Das Wesentliche des christlichen Messritus, d.h. die Kommunion mit dem toten und auferstandenen Gott und die daraus folgende verwandelnde Angleichung der Gläubigen an den Gott, ist dem Judentum gänzlich fremd, zumindest in seiner exoterischen Form⁴⁰, wo das Bekenntnis zu derartigen Vorstellungen als Gipfel des Sakrilegs erschiene. Dagegen sind diese Vorstellungen genau jene der antiken Mysterien. Tatsächlich vermitteln die Judaisierer, um ihre These zu stützen, einen durchaus unrichtigen Begriff von den antiken Mysterien. Wir denken dabei insbesondere an einen bekannten Theologen, der bei der Behandlung dieser Probleme vorgibt den neuesten Schlussfolgerungen der Forschung zu folgen und dabei die antiken Mysterien zu „agrarisches und magisches Riten“ macht. Das ist ein Standpunkt, der heute gänzlich überholt ist. So haben die Untersuchungen von K. Kerényi, vor allem aber die Arbeiten Ch. Picards über Eleusis diese Theorie, welcher noch P. J. Nilsson anhing, als unrichtig erklärt; sie erwiesen den wahrhaft spiritualistischen Wert der eleusinischen Religion.

Nach mehrjährigen Forschungen über die Isis-Mysterien sei es uns gestattet zu bemerken, dass das Urteil dieses Verfassers lächerlich ist. Wir behaupten gewiss nicht, der christliche Ritus stamme von den antiken Mysterien her; in seiner äußeren Form geht er größtenteils - jedoch nicht gänzlich - auf das Judentum zurück. Seine Hauptidee dagegen ist dem Judentum fremd; mit den Vorstellungen der Mysterien fällt sie zusammen, nicht weil der Ritus daraus hergeleitet wäre, sondern weil der geistige Weg, den er bietet, einer unveränderlichen allheitlichen Größe entspricht die, wie wir sehen werden, nicht auf die antike griechisch-orientalische Welt beschränkt ist. Zudem, wenn die heiligen Väter die SPRACHE der Mysterien derart übernommen haben, die es doch „wussten“ und die vor allem wussten, dass die Sprache an der Wirklichkeit der Dinge nicht unbeteiligt ist, dann eben darum, weil sie in diesen Mysterien das allheitliche Grundschema der „inneren“ Religion wiedererkannt hatten. Wir halten es für wesentlich diese Wechselbeziehung zwischen den christlichen und den anderen, oben erwähnten, Riten etwas näher zu betrachten, nicht aus Vergnügen am Vergleichen, einzig zum Zwecke der Information, sondern weil diese Untersuchung, indem sie ein allheitliches Schema geistiger Verwirklichung aufzeigt, begreiflich machen wird, wie stark das Christentum in den menschheitlichen Überlieferungen verwurzelt ist und somit den grundlegenden geistigen Erfordernissen der Menschen aller Rassen entspricht; dies geschieht ohne vorgefasste Meinung gegenüber der eigentlich christlichen Offenbarung; weit entfernt davon, durch solche Annäherungen geschwächt zu werden wird sie - wenn man so sagen kann - in den Augen vieler gestärkt daraus hervorgehen. Das ist übrigens, wir wiederholen es, eines der wesentlichsten Ziele, das wir beim Verfassen dieses Buches im Auge haben.

⁴⁰ Es ist jedoch recht schwierig, die jüdische Esoterik des Alte Testaments zu verstehen. Jeden-

Bei den Mysterienreligionen, wie man sie gewöhnlich nennt (ein unpassendes Wort, das wir der Einfachheit halber beibehalten), steht, wie wir weiter oben (s. Seite 22 ff.) sahen, im Mittelpunkt ein leidender Gott, gestorben und auferstanden, und die Gläubigen treten mit ihm durch von ihm eingesetzte Riten in nahe Verbindung, welche die Überlieferung fortführt und welche Heilsgewissheit geben. In großen Zügen sprachen wir vom Mythos oder der heiligen Geschichte einiger dieser Religionen und erwähnten dabei, dass diese Geschichte in einer Art mystischem Drama wiederholt würde, mit eingefügten soteriologischen Riten, an denen Offizianten und Gläubige teilhätten. Auf diesen letzten Punkt werden wir in unserer Gegenüberstellung von nicht-christlichen Mysterien und der christlichen Liturgie zurückkommen. Bemerken wir zu Beginn, dass das Wort „Drama“ auf diese Dinge angewandt ein mehrdeutiges Wort ist, das zu Verwirrung Anlass geben könnte. Wir behalten es als erste Annäherung vorläufig bei, und werden am Ende unserer Untersuchung besser sehen durch was es zu ersetzen ist.

Das Ritual der Mysterien enthielt stets folgende Elemente: Reinigung, Opfer und Weihenmahl, Darstellung der göttlichen Geschichte (was wir das Gedenken nannten), Kommunion mit dem Gott. Wir wissen jedoch nicht immer genau, welche der kultischen Elemente, die wir kennen, einzig den Einweihungszeremonien vorbehalten waren und welche in den regelmäßigen Gottesdiensten wiederholt wurden. Dieses Problem ist für uns im Augenblick von keiner großen Bedeutung, denn unser Augenmerk ist letztlich nur auf den Messritus gerichtet; später werden wir sehen, dass dieser die gesamte christliche Einweihung wieder aufnimmt und folglich mehr oder weniger sämtliche Elemente der Mysterienreligionen in sich schließt.

Wenn wir unsere Betrachtung mit dem Ritual von Eleusis beginnen, so finden wir dort das Reinigungsbad der Mysten, ein Opfer (der Demeter wurden junge Schweine zum Opfer gebracht), ein heiliges Mahl, die „dramatische“ Darstellung der Geschichte von Demeter und Kore, sowie verschiedene Riten, darunter das Trinken eines geweihten Getränks, des *kykéon*, das Berühren heiliger Gegenstände, der *hierá*. Diese beiden zuletzt erwähnten Riten waren das Symbol der Vereinigung des Eingeweihten mit der Göttin, die darüber hinaus durch den *hierogamos*, die heilige Hochzeit, bekräftigt wurde, welche durch den Oberpriester von Eleusis und die Priesterin vollzogen wurde, als Sinnbild der Vereinigung von Demeter mit Zeus, dem obersten Gott, sowie als Voraussetzung und Bürgschaft für die Einung des Eingeweihten mit der Göttin. Nach dem Hierogamos wurde der Tempel erleuchtet und man verkündete die Geburt des göttlichen Kindes, des Brimos: ein Urbild des Eingeweihten, der von nun an als der „Neugeborene“ (*neophyt*) mit der Gottheit verbunden war.

Die orientalischen Attismysterien wurden schon in den ersten Jahrhunderten unserer Ära den christlichen Riten gegenübergestellt durch einen Verfasser, der selbst Christ war, Firmicius Maternus⁴¹. Auch Attis war ein Gott, der gestorben und wieder auferstanden war, wie die eleusinische Kore. Die große Zeremonie seines Kultes fand zur Zeit der Tag- und Nachtgleiche im Frühling statt. Nach der Opferung eines Stiers, am 15. März, feierte man am 22. März die Trauer um

falls haben wir nicht die Absicht, dieses Problem hier zu behandeln.

⁴¹ F. Maternus, De errore... 18.

seinen Tod im Bild einer abgehauenen, mit Bändern geschmückten Föhre, um die man Klagelieder sang. Am 25. März schließlich folgte die Zeremonie der Auferstehung des Gottes, immer noch unter dem Bild des Baumes. Wir wissen auch, dass die Einweihung, außer mit einem Stier- und Widderopfer, welches der Taufe entsprach, mit dem Verzehren von Speisen und einem Weihegetränk verbunden war, zwei Riten, die Firmicius Maternus den Abendmahlsriten vergleicht, sowie schließlich einem Ritus, der geheimnisvoll mit dem Ausdruck „sich unter die Vorhänge schleichen“ bezeichnet wird, das heißt, in die Hochzeitskammer, wo der Myste als der Gatte der Cybele, der Mutter, empfangen wurde⁴². Der Myste war symbolisch „tot“ mit dem Stier, dem Opfertier, mit dem er gleichgesetzt wurde, gleichzeitig wurde er durch diesen Akt wiederhergestellt und im Schoße der Mutter „wiedergeboren“, vereint mit der Gottheit.

In ihrer Auffassung standen die Attis-Mysterien den griechisch-ägyptischen Mysterien von Isis und Osiris sehr nahe. Ihr Ritual, das zum Ziel hatte, den Eingeweihten in das gleiche Schicksal eintreten zu lassen wie das des Osiris - einem weiteren gestorbenen und wieder auferstandenen Gott - beinhaltete eine Gedächtnisfeier der Leiden des Osiris, und der Myste vollzog, gleich ihm, einen Abstieg in die Unterwelt; darauf wurde er wiedergeboren und stieg wieder auf zum Sonnenlicht, und erschien gleichsam als Erscheinungsform (hypostase) des Sternes, was anzeigte, dass er die Unsterblichkeit erlangt hatte⁴³.

Tertullian hat die Ähnlichkeiten betont, die zwischen dem christlichen Ritus und dem Ritus der Mithras-Mysterien bestanden, welche iranischer Herkunft waren. Der Mythos erzählt, dass Mithras anfangs den göttlichen Stier, aus welchem alle Wesen hervorgegangen waren, tötete; die Seele des Stiers stieg hinauf zu den Göttern und wurde ein Schutzgeist. Ebenso wird derselbe Stier am Ende der Zeiten von *Saoshiant* getötet werden, und sein Fett, vermischt mit dem Saft des weißen *haoma*, wird zum Trank der Unsterblichkeit der Erwählten⁴⁴. Tatsächlich ist dieser Stier, der auf den Darstellungen von Mithras mit einem Schwert getötet wird, niemand anderes als der Gott selbst. Man hat hier ein Schema vor sich, über welches sich zu erstaunen unangebracht ist, der Gott, zugleich Opfernder und Geopferter, ist in verschiedenen Religionen anzutreffen. Im Mithraismus wird das Fleisch des Stieres jedoch nicht verzehrt: Das Opfer dient einzig zur Taufe des Eingeweihten, der mit dem Blut des geopferten Tieres besprengt wird. Die Kommunion mit dem Gott geschah beim Mithras-Mahle unter dem Symbol des Brotes, was den Christen Tertullian verständlicherweise beeindruckte. Andererseits wissen wir durch Justin⁴⁵, dass zusammen mit dem Brot ein Becher mit Wasser gereicht wurde. Dieses Brot und dieses Wasser traten an die Stelle des Stiers, das heißt, sie vertraten Mithras. Von Justin wissen wir ferner, dass der „Vater“,

⁴² Das geht aus der Formel hervor, die der Myste aussprach und die uns durch Clemens von Alexandrien überliefert ist. Protr. 2,15: *ek tympanou ephagon, ek kymbalou epion, ek ernophoresa hypo ton paston hypedin*. Man muss bedenken, dass das Tamburin und das Becken als Patene und Kelch dienten.

⁴³ Die wesentlichsten Texte über die ägyptischen Mysterien sind die des Plutarch, *Sur Isis et Osiris* (Ausg. Griffiths, 1970) und Apulejus, *Les Metamorphoses*, B. XI. S. unser Buch *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Paris, 1976.

⁴⁴ Tertullian, *De praescr.* 40; *De corona*, 15.

ein Eingeweihter hohen Grades, über diesen Speisen Weiheformeln ausgesprochen hat. Abschließend sei noch hinzugefügt, dass das Wasser kein reines Wasser sein durfte, sondern dass man ihm offensichtlich den Saft einiger Pflanzen beimischte, um es an die Stelle des *haoma*, des Tranks der Unsterblichkeit, treten zu lassen, so wie in Indien mit dem entsprechenden Getränk, dem *soma*, verfahren wurde.

Um bei dem vorher Gesagten zu bleiben und um zu zeigen, dass das von uns untersuchte Schema der Rituale sich auch andernorts und nicht nur bei den Mysterien der griechisch-römischen Antike findet, sei, um diese Zusammenstellung zu beenden, ein aztekischer Ritus erwähnt, den ein Missionar des 16. Jhdts. berichtet⁴⁶. Dieser Ritus, der alljährlich vollzogen wurde, trug den bezeichnenden Namen *Teoqualo*, das heißt, „den Gott essen“. Mit zerkleinerten und gemahlten Körnern vom dornigen Mohn stellte man eine Paste her, aus der ein Figürchen des Gottes Uitzilo-pochtli geformt wurde; darauf „tötete“ der Priester, als Repräsentant von Quetzalcoatl, den Gott mit einer Lanze; der Leib des Figürchens wurde zerlegt und unter den Anwesenden verteilt. Man sieht sofort, wie bekannt uns die Gebärde des aztekischen Priesters vorkommt, wenn sie einem bestimmten Ritus der Messe gegenübergestellt wird, dessen Untersuchung wir nach dieser Abschweifung wieder aufnehmen müssen.

Wir sprachen soeben von einem mystischen Drama; und an den Beispielen, die wir brachten, sah man, dass dieses Drama, neben der Darstellung der Geschichte des Gottes, die Mehrzahl der übrigen Riten enthält, die man bei der entsprechenden Einweihung findet. Das gleiche gilt für die Messe. Jedoch, um jeden Doppelsinn zu vermeiden sei genau festgelegt, wie der Ausdruck „mystisches Drama“ aufzufassen ist. Unrichtig wäre es, diese Art Darstellung mit der des Theaters zu vergleichen, von der sie sich grundsätzlich unterscheidet. Um das zu verstehen, vergleicht man am besten die Messe mit den „Passionen“ die im 15. Jhd. vor den Kathedralen aufgeführt wurden. In beiden Fällen ist der Gegenstand der gleiche: Es ist das Opfer Christi; dennoch spürt jeder sofort, dass zwischen diesen beiden Darstellungen keinerlei Verbindung besteht. Um es kurz zu machen sagen wir, dass der Unterschied zwei wesentliche Gründe hat: Zunächst BEWIRKT die Messe wirklich ein unabhängiges Ereignis, ebenso wirklich - sogar wirklicher als die Ereignisse unseres Lebens, während das Theaterstück bloße FIKTION ist, welche in dem betreffenden Falle wohl ein historisches Ereignis darstellt, jedoch als zwangsläufig „illusorisches“ BILD, welches die Vorstellungskraft und Empfindungsfähigkeit bewegt, auf der ONTOLOGISCHEN Ebene aber nichts bewirkt; ferner - und dieser Punkt ist wichtig - sind jene Bilder KONKRETE Bilder dessen, was man darstellen will, während es bei der Messe einzig um SYMBOLE geht, und die Symbole sind, da sie das Sinnlich-Wahrnehmbare übersteigen, die einzigen Mittel, das Unsichtbare tatsächlich ontologisch herzurufen. Und dies ist das Bezeichnende bei jeder rituellen Handlung. Um die erwähnte Mehrdeutigkeit zu vermeiden wird es vorzuziehen sein, anstelle des Ausdrucks „mystisches Drama“ vom RITUELLEN DRAMA zu sprechen oder besser noch, um die Symbolik einzubeziehen, vom

⁴⁵ Justin, I Apol. 66.

⁴⁶ Histoire de Fray Bernardino de Sahagun (D. v. E. Seiler, 1927).

RITUELLEN MIMODRAMA; das gibt zu verstehen, dass der Ausdruck der Gebärdensprache hier nicht figurativ sondern symbolisch ist⁴⁷.

Ein Wort noch, um diese Vorbemerkungen zu beschließen. Wir sagten, die Symbole wären der einzig angemessene Weg die unsichtbaren Wirklichkeiten herzuleiten. Das muss betont werden, um eine weitere Mehrdeutigkeit zu vermeiden, die sich aus der modernen Mentalität ergibt; es sind in letzter Zeit einige Bücher erschienen, die es sich zum Ziel setzen, die christlichen Riten im Lichte der „Geisteswissenschaften“ zu studieren, was heute modern ist, wobei die Dinge jedoch ausdrücklich nur unter einem profanen Blickwinkel - dem der offiziellen Wissenschaft - betrachtet werden; hierauf haben wir in unserer Einleitung bereits hingewiesen. An sich wäre daran nichts weiter erstaunlich, wenn sich die geistlichen Verfasser dieser Bücher nicht die profane Gesinnung dieser Wissenschaften völlig zueigen gemacht hätten und wenn sie sich nicht vorgenommen hätten, ihre Forschung in diesem Sinne zu betreiben und dabei den besonderen scheinwissenschaftlichen Jargon der „Päpste“ dieser Wissenschaften zu gebrauchen, was die Masse beeindruckt mag, die wahren Probleme aber verwässert. Wie dem auch sei, um uns auf die Frage der Symbole zu beschränken: man spricht in jenen Kreisen heute viel von der „Symbolwirksamkeit“, um „gelehrt“ darzulegen, dass diese Wirksamkeit bei den „Primitiven“, wie sie sagen, auf dem Glauben beruhe, dass das Symbolisierte identisch sei mit dem Symbol und dass das Symbol unter diesen Voraussetzungen eine Wirkkraft haben kann, da es den Geist beeinflusst. Man erkennt sofort die Gefahr solchen Irrtums sobald es um Religion geht. Die Verbindung zwischen Symbol und Symbolisiertem ist keine Sache der Identität sondern der Analogie, und in dieser Hinsicht ist es wohl wahr, dass das Symbol einen PSYCHOLOGISCHEN Einfluss ausübt. Der ist jedoch nicht die Ursache seiner WIRKSAMKEIT, denn dann ginge es nicht über den Bereich des Individuellen hinaus. Das Symbol verwirklicht nicht selbst und allein die Gegenwart des Heiligen. Hierfür muss es „belebt“ werden durch den geistigen Einfluss, von dem es im Grunde genommen nur die „Trägerwelle“ ist, um ein Bild aus der Physik zu entlehnen. Man erkennt somit den Abgrund, welcher die rituelle Wirklichkeit von den profanen Hirngespinnsten trennt, selbst wenn sie das Werk von Geistlichen sind.

Im Ablauf des Mimodramas der Messe ordnet sich die Abfolge einem Doppelgefüge ein, je nachdem, ob man sie vom Gesichtspunkt des göttlichen Opfers oder dem des dienstattenden Priesters und der Gläubigen her betrachtet. Von ersterem her gesehen ist es ein Mimodrama des Lebens und der Taten Christi, vom zweiten, eine Zusammenfassung der gesamten christlichen Einweihung. Es versteht sich natürlich von selbst, dass diese beiden Gesichtspunkte verschmelzen, wenn man aufhört die *dramatis personae* zu betrachten.

In dieser Hinsicht ist die Vormesse eine echte Erneuerung der christlichen Einweihung, der Taufe. Im lateinischen Ritus ist das Aussprengen des Wassers ein Erinnern an das Taufwasser. Auf jeden Fall beginnt das heilige Amt in allen Liturgien (in dieser oder jener Form) mit einer Er-

⁴⁷ Wir entnehmen den Begriff *Mimodrama* den anthropologischen Arbeiten von Père M. Jousse, der ihn selbst auf die Messe anwandte. Vgl. *L' Anthropologie du geste*, Paris, 1969, S. 92. Das

neuerung dieser anfänglichen Reinigung, welche aus dem „Weltlichen“ einen „Heiligen“ gemacht hat, einen von den Unreinen „Abgesonderten“, eine unerlässliche Voraussetzung dazu, das Opfer darzubringen und daran teilzunehmen⁴⁸. Dieselbe Absicht der Reinigung verlangt, das öffentliche Bekenntnis zu sprechen; durch das Bekenntnis der Sünden, welche die Taufreinheit beeinträchtigt haben konnten und das Gebet, in der Absicht, Verzeihung zu erlangen, nimmt der Gläubige, wie man gesagt hat, das Gericht vorweg: Angesichts der göttlichen Majestät und der Heiligen klagt er sich an und „verurteilt sich“, um „nicht verurteilt zu werden“. Die gleichen Gedanken liegen der Rezitation des 42. Psalms zugrunde, die sich bei einer großen Anzahl von Liturgien hier findet: „Schaffe Recht mir, Gott, und führe meine Sache gegen ein unheiliges Volk; vor frevelhaften Menschen rette mich“!

Dieser Text beschreibt den grausamen Kampf gegen die niederen Mächte, den der Katechumene in der Taufe aufnehmen musste, den Kampf gegen den Drachen. Der „frevelhafte“ Mensch ist der gefallene Mensch, das egoistische Ich, im Gegensatz zum neuen Menschen. Und dieser Psalm wurde von den Neugetauften gesungen, wenn sie in Prozession vom Taufbecken zum Altar zogen um dort zu kommunizieren. Nicht umsonst heißt, wie man sieht, dieser Teil der Messe die Messe der Katechumenen. Man fragt sich zuweilen, warum man es bei dieser Bezeichnung belassen hat, da es doch heute keine Katechumenen mehr gibt, die vor dem eucharistischen Opfer hinausgeschickt wurden. Damit wird gerade eines der Ziele der Heiligen Liturgie verkannt, welche es dem Christen erlaubt, in bestimmten Abständen seine Einweihung bei der Taufe in gewisser Weise zu erneuern; übrigens führt die Folge dieser Vormesse die Abschnitte des Taufritus fort. Nach den Exorzismen „empfangen“ die Katechumenen das Evangelarium (=Perikopenbuch der Schriftstellen zur Lesung; Anm. d. Übers.), das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser, und am Vorabend der endgültigen Einweihung, der eigentlichen Taufe, mussten sie „das Glaubensbekenntnis ablegen“, das heißt, sie mussten, als Bekenntnis ihres Glaubens, das Credo öffentlich aussprechen; daher in der Messe die Lesung der Evangelien und der Epistel und der feierliche Gesang des Credo. Diese Wiederholung des Verhaltens der Katechumenen in der Vormesse ist umso notwendiger, als die Taufe heute dem Neugeborenen gespendet wird, der keinerlei Erinnerung an den Einweihungsritus bewahren kann, der auf den Erwachsenen einen so erschütternden Eindruck machte. Nach dem Offertorium wiederholt der Gläubige die beiden anderen Stufen seiner Einweihung vollständig: Den Empfang des Heiligen Geistes und die Kommunion des Leibes Christi; die Herabkunft des Geistes ist mit mehreren Riten verbunden, mit denen wir uns befassen werden, so wie auch die Kommunion im Voraus angezeigt wird durch eine Anzahl weiterer Riten, welche das sakrifizielle Mimodrama bestimmen. So dass dieses aus der Sicht der mystischen Theologie eine Synthese der drei Abschnitte des „Weges“ ist: Leben der Reinigung, Leben der Erleuchtung und Leben der Einung.

Vom Gesichtspunkt des heiligen Opfers her entfaltet sich der Ablauf des Mimodramas von neuem, zwei anderen Strukturen entsprechend. Die erste ließe sich als Aufbau des Opfers be-

Wort selbst ist übrigens implizit patristisch; so Justin, *Cat. mystag.* 2,5 (PG 33,1081), wo er vom Taufritus spricht und ihn eine *mimisis* nennt.

zeichnen mit drei Hauptakten: Darbringung, Opferung, Kommunion. Diesem ersten Teil ist ein zweiter, umfangreicherer, eingefügt, welcher symbolisch an die wichtigsten Taten des Lebens Jesu vor und nach seinem Opfer erinnert; er besteht in der Darstellung des gesamten „Heilsmysteriums“, von der wir sprachen. Diese beiden Gefüge sind ineinander verflochten und verschachtelt, so dass man sie in der Analyse gar nicht auseinanderhalten kann, auch muss man sie sich im Geiste vergegenwärtigen, wenn man den Aufbau des Mimodramas recht begreifen will. Außerdem ist zu bemerken, dass einige der Ereignisse, an welche erinnert wird, nicht nach der zeitlichen Ordnung ihres historischen Erscheinens vorkommen; diese Ordnung ist mehrfach umgestoßen. Das darf uns nicht verwundern: Es heißt, das RITUELLE GEDENKEN wäre nicht die gewöhnliche Zeit, sondern sozusagen eine Zeit außerhalb der Zeit, oder vielmehr ein ewiger Augenblick: Da in diesem Falle sämtliche Ereignisse gleichzeitig eintreten, besteht keine Notwendigkeit dafür, eine chronologische Ordnung einzuhalten. Das Mimodrama bringt sie daher zuweilen vorwegnehmend, bzw. ein und dasselbe Ereignis in zwei verschiedenen Formen wiederholt, gemäss einer Reihenfolge, die der erzieherischen Absicht entspricht oder besser, der „mystagogischen Katechese“, auf die das Mimodrama der Messe gegründet ist.

Schließlich sind beide Gefüge beherrscht von den zwei großen Symbolen des Brotes und des Weines, die sämtliche Elemente in sich begreifen. Mit ihnen werden wir unsere Betrachtung beginnen.

Diese beiden Symbole sind sicherlich dem Gegenstand des Heiligen Opfers, der Quelle des geistlichen Lebens, am angemessensten, sind sie doch für einen großen Teil der Menschheit die Hauptnahrungsmittel, welche das natürliche Leben erhalten. Ihre Symbolik berührt übrigens mehrere Ebenen und stellt dadurch eine wunderbare Vorbereitung auf das eucharistische Mysterium dar. So hat man im Christentum von Anfang an im Brot und Wein des Altars ein Zeichen der Einheit gesehen, eine Zusammenführung des Vielfältigen in die Einheit: in der eucharistischen Anaphora, die in der sogenannten DIDACHÉ (Die Zwölf-Apostel-Lehre) bewahrt ist, lesen wir: „Wie dieses Brot zerstreut war auf den Hügeln hin (als es nur erst Weizenkörner waren), und nun, zusammengebracht, eines geworden ist, so werde zusammengebracht Deine Kirche von den Enden der Erde in Dein Reich“ (Didaché IX,4). Ebenso wie der Wein aus vielen Beeren in einen einzigen Kelch geflossen ist, sollen die Gläubigen eins werden in Christus.

Diese Bilder sind in die syrische Anaphora eingegangen. Überdies sind der Anbau von Getreide und das Erzeugen von Wein und Brot eindrucksvolle Bilder des Opfers und der geistigen Wiedergeburt. Die „auf den Bergen zerstreuten“ Ähren sind aus dem im Boden verborgenen Korn hervorgegangen: „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und erstirbt“, hat Jesus gesagt (Joh 12,24), der selbst, wie tot, in die Erde gelegt wurde und hernach auferstand und Sich in den mit Ihm auferstandenen Gläubigen vervielfachte. Ein Mysterium von Tod und Auferstehung; ebenso erlitten das Korn und die Traube, um Brot und Wein zu werden, eine Art „Passion“: Das Korn wurde geschrotet, die Traube gepresst, beide aber sind nach diesem „Tode“ in einer edleren Gestalt als Brot und Wein „wiedererstanden“. Dieser Symbolik, welche der Natur selbst angehört,

⁴⁸ Ein Bekenntnis vor dem Darbringen des Opfers war im Alten Testament erforderlich: Lev 1-4

fügen wir hinsichtlich des Brotes, eine besonders bemerkenswerte in der Hl. Schrift enthaltene Bedeutung hinzu: „Brot“ und „Fleisch“ werden im Hebräischen durch dieselbe Wurzel, *l h m*, ausgedrückt; in dem Wort *lihūm* bedeutet sie: „Fleisch“, wird sie aber *lehem* vokalisiert: „Brot“. Hieraus wird erkennbar, wie eng die linguistische Verbindung ist und welcher Art das Wortspiel ist, wenn Christus sagt: „Dies (das Brot) ist mein Leib (Fleisch)“. Erinnern wir schließlich noch an den geheimnisvollen Zusammenhang, der sich in der Geburt Christi in Bethlehem darstellt, nämlich im „Haus des Brotes“. Christus selbst hat sich als das „lebendige Brot das vom Himmel herabkam“ bezeichnet, und diese Herabkunft ereignete sich tatsächlich in Bethlehem.

Die Symbolik des Weins ist dermaßen reich und umfassend, dass es eines ganzen Buches bedürfte, um alle ihre Aspekte auch nur aufzuzählen. Wir begnügen uns damit das Wesentliche anzuführen⁴⁹.

Im Christentum spielt der Wein die Rolle des Tranks der Unsterblichkeit, die in anderen Überlieferungen unterschiedliche Getränke übernehmen. Sei es reines Wasser (das selbstverständlich geweiht ist), sei es eine Mischung aus verschiedenen Pflanzensäften, wie wir sie oben im Zusammenhang mit dem *soma* erwähnten. Zunächst ist es die Ähnlichkeit des Weines mit dem Blut, die dazu führte, ihn für diese Funktion zu wählen; der Wein ist „das Blut der Traube“, lesen wir in Deuteronomium (Deut 32,14): So wie das Blut Träger der Seele, des Lebens, ist, wie die Schrift sagt (Deut 12,23; Lev 17,11-14), war es natürlicherweise dazu bestimmt, das Inbild des göttlichen Blutes zu sein, Prinzip des höheren geistigen Lebens, welches Christus uns in Form des Weines zu trinken heißt. Jesus hat sich selbst als den Weinstock bezeichnet (Joh 15,1), und diese Stelle des Evangeliums hat zu der wunderbaren Strophe einer byzantinischen Hymne angeregt: „O Christ, gleich einer Rebe ans Holz (des Kreuzes) geheftet hast Du die Erde mit dem Wein der Unsterblichkeit betaut“⁵⁰. Aus dem Zusammenhang dieser Vorstellungen und Bilder ist im 15. Jhdt. im Westen das berühmte Thema der mystischen Kelter entstanden. Auf dem Mittelteil des Triptychons von Jean Bellegambe „Das mystische Bad“, sieht man das Kreuz inmitten einer Weinbütte errichtet; das Blut entspringt der Seite Christi und fließt in die Bütte, worin die Menschen baden. Zuweilen ist die Symbolik noch weiter getrieben und der Kreuzesstamm wird zu einer Schraube der Kelter. Eine alte Sequenz des Adam von St. Victor überträgt die gewaltige Schönheit dieses Themas vom Bad im Blute: „Unter der heiligen Kelter des Kreuzes ergießt sich die Traube in den Schoß der geliebten Kirche; mit Gewalt „ausgedrückt, fließt der Wein, und der Trank taucht die Erstlinge der Heidenwelt in freudige Trunkenheit“⁵¹. Diese vom geistigen Wein hervorgerufene mystische Trunkenheit ist von allen betrachtenden Geistern besungen worden, angefangen beim Hohenlied (Hld 1,6-14) und dem hl. Bernhard⁵² bis zu Johannes vom Kreuz⁵³. Die phy-

⁴⁹ Vgl. K. Kericher, Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum

⁵⁰ Triodion am Freitag der 1. Fastenwoche

⁵¹ Vgl. unsere Studie *Les Métiers de Dieu*, Paris. Ed. des Trois Mondes, 1975, S. 149ff. und ill. S. 97. Ferner das berühmte Fenster in der Pariser Kirche Saint-Etienne-du-Mont

⁵² *Traité de l'Amour de Dieu*, 11,32. vgl. *Sermons sur le Cantique des Cantiques*, passim

siologische Wirkung des Weins, welche die alltägliche Verfassung aufhebt und Euphorie gewährt, erklärt, wie er die geistige Wirkung symbolisieren konnte, durch die der Mensch, seiner begrenzten individuellen Verfassung enthoben, aus seinem Ich heraustritt, um in die göttliche Personheit aufgenommen zu werden, was ja das Ziel der Kommunion von Fleisch und Blut des Heilandes ist; wir werden darauf zurückkommen. In diesem Zusammenhang ist der Wein das Symbol des großen eucharistischen Mysteriums unter seinen beiden Aspekten: der Transsubstantiation der Gaben und der Umwandlung des Gläubigen; dies wird den Wissenden durch die „Identität“ der beiden hebräischen Worte *yain* „der Wein“ und *sod* „das Geheimnis“ angezeigt, welche gematrisc die gleiche Zahl haben: 70 ⁵⁴.

Zum Abschluss dieses kleinen Exkurses noch ein Wort über die Symbolik des Kelches, den „Kelch des Heils“: Auch hier begegnet man einer Vielfalt von Bedeutungen. Wir halten uns nur an eine, die zum Verständnis des Messopfers wichtigste: Der Kelch ist ein Symbol des Herzens, wie übrigens jedes Gefäß ein Symbol des Herzens, eines „Blutgefäßes“, ist. Darüber hinaus stellt dieselbe Figur, ein umgekehrtes Dreieck, in mehreren Überlieferungen beides dar.



Man sieht auf einen Blick: Wenn die Figur, vom untersten Punkt ausgehend durch eine senkrechte Linie verlängert wird, erhält man die Figur eines Kelches oder eines Glases mit einem Fuß. So vervollständigt die Symbolik des Kelches die Symbolik des Weines: Der Kelch steht für das Herz Christi, gefüllt mit Seinem Blut⁵⁵.



⁵³ Cantique spirituel. str. 17. Dasselbe Thema des Weins und der mystischen Trunkenheit findet sich bei einem islamischen Mystiker, dem Sufi Omar ibn-al-Farid, Lob des Weines (Al-Khamriya).

⁵⁴ Die Gematrie ist eine überlieferungsgemäße Hilfswissenschaft, welche bezweckt, den Sinn eines Wortes durch den Zahlenwert der Buchstaben, aus denen er besteht, zu deuten. Es versteht sich von selbst, dass dergleichen nur in Sprachen vorgenommen werden kann, wo jeder Buchstabe einen Zahlenwert hat, wie im Hebräischen, Arabischen, Griechischen oder Sanskrit.

⁵⁵ Hier wäre es interessant vom Gral zu sprechen, jenem Kelch, dessen sich Christus, der Legende nach, beim letzten Abendmahl bedient und in dem Joseph von Arimathäa nach dem Tode Christi das aus seinen Wunden fließende Blut aufgefangen haben soll. Josef von Arimathäa, heißt es, brachte ihn in die Bretagne; aber der Gral war verlorengegangen. Die Suche nach ihm wurde zum Anlass der Heldentaten der mystischen Ritter, hauptsächlich Percevals (dem Parsifal von R. Wagner). Die Zusammenhänge mit der Eucharistie sind offenkundig. Die Frage stellt jedoch zu viele Probleme, als dass wir hier mehr tun könnten, als sie anzudeuten. Schließlich erinnern wir noch daran, dass der eucharistische Kelch nicht ohne Zusammenhang ist mit dem hermetischen Gefäß (natürlich sprechen wir vom orthodoxen und geistigen Hermetismus). Dagegen sind die Verbin-

Wenn der erste Teil der Messe, die Vormesse, vor allem Lobpreis und Unterweisung ist, darf man den Unterschied im Hinblick auf den Hauptteil der Liturgie doch nicht übertreiben. Das rituelle Mimodrama ist ein homogenes Ganzes und bildet ein in sich stimmiges Gesamt, welches, wir wiederholen es, das ganze Heilsmysterium darstellt: „Das ganze Erlösungswerk Christi“, schreibt N. Kabasilas, „ist während der Liturgie im Brote abgebildet; im Symbol sehen wir Ihn als Kind, sodann zum Tode geführt, gekreuzigt und von der Lanze durchbohrt; sodann sind wir dabei wenn das Brot umgewandelt wird in den allerheiligsten Leib, welcher diese Leiden tatsächlich erduldet hat und der von den Toten auferstand und zum Himmel auffuhr, wo er zur Rechten des Vaters sitzt“⁵⁶. In großen Zügen ist die Liturgie der Katechumenen auf das Erdenleben Christi bezogen und die Gläubigenmesse auf seinen Tod, seine Auferstehung und seine Himmelfahrt.

In der byzantinischen Messe und überhaupt in den orientalischen Liturgien ist diese symbolische Darstellung am weitesten entwickelt und tritt sie am deutlichsten in Erscheinung; es wird sich zeigen, dass das Wesentliche sich auch in der römischen Messe findet. In der byzantinischen Messe hat die Vorbereitung der Gaben eine besondere Bedeutung erlangt, worauf wir sogleich in Verbindung mit dem Offertorium zurückkommen werden, da beide in engem Zusammenhang stehen. Indessen ist jetzt erst von einer Symbolik jenes ersten Ritus zu sprechen, weil er die Darstellung des irdischen Lebens Christi eröffnet. N. Kabasilas sagt uns, dass die Gaben in diesem ersten Stadium der Messe den Leib des Herrn in seinem Kindesalter vertreten⁵⁷, denn sie sind noch nicht konsekriert. Nachdem der Priester sie in der Weise, die wir noch beschreiben werden, bereitet hat, legt er sie auf die Patene und bedeckt sie mit dem Asteriskos und dem Schleier. Der Asteriskos besteht aus zwei metallenen Plättchen, die, zu einem Halbkreis gebogen übereinander gekreuzt sind und oben in einem Kreuz enden, an dem ein kleiner Stern hängt; daher sein Name (gr. *asteriskos*) Wenn der Priester den Asteriskos absetzt, spricht er die Worte des Hl. Evangelisten Matthäus (Mt 2,9): „Siehe, der Stern ... blieb über dem Orte stehen, wo das Kind war“. Die Patene wird übrigens mit der Krippe verglichen, und der Altar in der Prothesis (einem kleinen Tisch in der nördlichen Apside, Anm. d. Übers.), mit der Geburtshöhle. Schließlich überdeckt der Priester alles mit dem Schleier (Velum) weil, wie uns wiederum Kabasilas sagt, vor der Zeit der Offenbarung die göttliche Macht Jesu verborgen war. Die Offenbarung erfolgt symbolisch im Augenblick des kleinen Einzugs, der Prozession mit dem Evangelium. Der amtierende Priester tritt vor die Gemeinde, er hält das Evangelienbuch in die Höhe und diese Gebärde bedeutet das Offenbarwerden des Erlösers, welcher sich dem Volke kundzutun beginnt.

Dasselbe wird, wenn auch stark verblasst, in der römischen Messe durch den kleinen Einzug des Evangeliums angedeutet. Mit dem Offertorium treten wir in das Gefüge der eigentlichen Opferhandlung ein, von dem es ein grundlegender und unerlässlicher Bestandteil ist. Im frühen Christentum nahm das Offertorium einen Umfang und eine Feierlichkeit an, von der man sich heute, zumindest im Westen, keine Vorstellung mehr macht. In Rom brachten die Gläubigen wäh-

dungen, die man zwischen der Prozession des Gral, wie sie in den mittelalterlichen Romanen beschrieben wird, und der byzantinischen Liturgie sehen wollte, äußerst zweifelhaft.

⁵⁶ N. Kabasilas, *Explication de la divine liturgie*, Kap. 37

rend der Messe, nach dem Evangelium, ihre Gaben, Brote, Wein, usf. herbei. Ebenso in Gallien. Von diesen Gaben wurden diejenigen ausgesondert, die für das Opfer notwendig waren. Im Osten trug man die Gaben vor der Messe herbei; der zur Konsekration bestimmte Teil wurde, wie wir bei Dionysios Areopagita lesen⁵⁸, feierlich zum Altar getragen. Das Wesentliche des Ritus ist im großen Einzug der Byzantiner bewahrt: Der amtierende Priester und der Diakon, denen der Fackelträger und Rauchfassträger vorausgehen, treten mit den Gaben aus dem Altarraum heraus und durchqueren das Kirchenschiff, ehe sie zum Altar zurückkehren; ein Sinnbild des Triumphzuges des Allkönigs in Begleitung von Engeln.

Man kann die Bedeutung des Offertoriums im Ritual des Opfers gar nicht hoch genug veranschlagen, entgegen einigen westlichen Liturgiewissenschaftlern, die darin lediglich eine Vorbereitung der Opfergaben sehen. Man wird natürlich einwenden, dass die Darbringung der Gaben ursprünglich schweigend vollzogen wurde; die Gaben wurden einfach als solche materiell auf den Altar gelegt, und dass das gegenwärtige Offertorium nur eine Vorwegnahme der Anaphora ist, des Kanons, des eigentlichen Zeitpunktes der Darbringung. Das ist jedoch ein Standpunkt, der unannehmbar ist. Zunächst erinnert uns die Religionsgeschichte daran, dass die Darbringung im Opfertottesdienst überall stark ritualisiert und von entsprechenden Gebärden und Worten begleitet war: so im frühen Ägypten, mit streng unterschiedenen Zeiten der „Niederlegung“ (*wah*) der Opfergaben auf dem Altar und ihrer „Erhebung“ (*fay*). Zudem ist die Darbringung des Offertoriums nicht genau die des Kanons: Im ersten Falle handelt es sich um die Darbringung der Gläubigen, im zweiten um die Darbringung Christi durch den Priester als Mittler. Wenn man übrigens sagt, im heutigen Offertorium würde der Kanon vorweggenommen, dann ist das nicht falsch. Es ist sogar normal. Das Mimodrama des Opfers ist, wie wir sagten, homogen, denn sämtliche Elemente sind dabei mehr oder weniger unmittelbar vom Opfer bestimmt. Das Offertorium ist bereits, und notwendigerweise, ein zum Messopfer gehöriger Vorgang. Aus diesem Grunde ist in allen Liturgien des Ostens und des Westens dieselbe Erscheinung des Vorwegnehmens – sofern man an dem Wort überhaupt festhalten will – der Anaphora festzustellen. In der römischen Messe ist es ganz eindeutig⁵⁹; das ist es jedoch auch in den anderen Liturgien, etwa in der koptischen und der äthiopischen: „Mache, Herr, dass diese Gabe (Brot) deinem Blicke angenehm sei, mache uns würdig, sie Dir zur Sühnung unserer Sünden und für die Vergehen des Volkes darzubringen; sie möge geweiht sein durch das Wirken des Heiligen Geistes“, usf. (koptische Messe). „Möge dieses Opfer dein Verzeihen und die Vergebung der Verfehlungen auf dein Volk herabziehen“ (äthiopische Messe). Man sieht, dass in beiden Fällen die Gaben im Voraus behandelt werden, als wären sie bereits geweiht, genau wie in der römischen Messe. Indessen ist der Charakter des Sakrifiziellen und Sühnemäßigen in der byzantinischen Liturgie zur größten Entfaltung gekommen. Wir sahen bereits, wie sehr die Prozession der Gaben an Bedeutung gewonnen hatte; doch ging dieser Prozession ursprünglich deren Vorbereitung voraus. Heutzutage ist diese Vorbereitung (proskomidie)

⁵⁷ *ibid.* Kap. 11.

⁵⁸ Ders., Hierarch. eccles. 3,2.

wieder an den Beginn des Gottesdienstes gestellt worden; sie wurde so stark erweitert, dass sie das Ausmaß eines vollständigen kleinen Mimodramas innerhalb des Gesamts angenommen hat, was eine beeindruckende Parallele zum aztekischen *Teoqualo*-Ritus gibt, von dem wir oben sprachen. Auf den kleinen Altar, zur Linken des Hauptaltars, welcher Prothesis heißt, werden fünf Brote gelegt. Von dem ersten hebt der Priester ein Mittelstück ab, das mit dem Kreuz und folgenden Buchstaben bezeichnet ist:

IC XP = Iesoüs Christòs

NI KA = Nikà (siegt).

Dieser Teil des Brotes wird „das Lamm“ genannt, eine sehr bezeichnende Benennung. Der Priester nimmt eine kleine Lanze und stößt sie in die rechte Seite und spricht dabei: „Gleich einem Mutterschaf wurde er zum Schlächter geführt“; danach in die linke Seite: „... und wie ein makellostes Lamm stumm ist vor dem Scherer, hat Er seinen Mund nicht aufgetan“; darauf stößt er die Lanze oberhalb der eingepprägten Buchstaben ein, sodann schräg von der Seite, hebt das heilige Lamm ab und legt es umgekehrt auf die Patene. Danach „opfert“ (*thyt*) er das Lamm, indem er tief in Kreuzesform hineinschneidet und spricht: „Geopfert wird das Lamm Gottes, welches hinwegnimmt die Sünden der Welt, für das Leben der Welt und ihr Heil“; darauf legt er es zurück, so dass das Gepräge des Kreuzes obenauf ist, und durchbohrt das Lamm auf der rechten Seite, indem er spricht: „Einer der Soldaten öffnete Seine Seite mit einer Lanze, und sogleich drang Blut und Wasser hervor“. Danach werden Wein und Wasser in den Kelch gegossen. Man erkennt deutlich, dass – wie N. Kabasilas sagt – „alles, was nun geschieht, gleichsam ein Tatsachenbericht der Leiden und das Todes ist, der Ursachen unseres Heils“⁶⁰. Die Folge dieses kleinen Dramas des Offertoriums hat zum Ziel, die Einung der gesamten Kirche mit dem Opfer ihres Hauptes deutlich zu machen. Dem zweiten der fünf Brote entnimmt der Priester einen kleinen Teil zu Ehren Marias; dem dritten, neun kleine Teile zu Ehren von neun Heiligen; dem vierten eine nicht bestimmte Anzahl für die anempfohlenen Lebenden; vom fünften endlich, die Teile für die Verstorbenen. Alle diese Teile werden auf die Patene gelegt, zum Altar getragen und links vom Kelch abgesetzt. Die Teile der ersten drei Brote bilden die erste Reihe, mit dem Lamm in der Mitte; die anderen liegen darunter in zwei gleichlaufenden Reihen. Im Westen kannte man früher eine ähnliche Anordnung der Gaben. Auf dem Monte Cassino wurden die Hostien im 12. Jhdt. in Kreuzform auf die Patene gelegt.. In Spanien legte man im 11. Jhdt. fünf Brote in Kreuzform; und zu Weihnachten 17 Brote, fünf davon in Kreuzform.

In allen Messen des Ostens wie des Westens enthält das Offertorium einen sehr wesentlichen Ritus, auf den wir oben bereits hinwiesen: Das Mischen von Wasser und Wein im Kelch. Dieser Ritus ist deutlich vom Johannesevangelium angeregt und geht auf eine oder zwei Tatsachen dieses Evangeliums zurück: Wenn man sich an die orientalischen Liturgien hält, ist an die Durchbohrung Christi auf Golgota zu denken. So spricht in der syrischen Liturgie der amtierende

⁵⁹ Wir sprechen vom alten römischen Ritus. Denn in dem neuen ist das Offertorium von einer solchen Dürftigkeit, dass man sich fragen kann, ob es überhaupt noch besteht.

⁶⁰ N. Kabasilas, op. cit. 6 und 8

Priester beim Mischen: „Einer der Soldaten stieß ihm die Lanze in die Seite und alsbald trat Blut und Wasser aus. Der es gesehen hat, hat es bezeugt: sein Zeugnis ist wahr“ (Joh 19,33-35). Das Gedenken an dieses Ereignis ist umso bedeutsamer als die Schale des Kelchs das Herz symbolisiert. Die Durchbohrung und das Ausfließen von Wasser und Blut ist ein besonders wichtiges Thema bei Johannes, der in einem Brief darauf zurückkommt: „Dieser ist es, der durch Wasser und Blut gekommen ist, Jesus Christus, nicht im Wasser allein, sondern im Wasser und im Blut. Und der Geist ist es, welcher bezeugt; denn der Geist ist die Wahrheit. Die nämlich sind es, die Zeugnis geben: der Geist, das Wasser und das Blut, und diese drei sind eins“ (1Joh 5,6-8). Das Gebet des lateinischen Ritus lautet anders: „Gott, Du hast den Menschen in seiner Würde wunderbar erschaffen und noch wunderbarer erneuert; lass uns durch das Geheimnis dieses Wassers und Weines teilnehmen an der Gottheit Dessen, der Sich herabgelassen hat, unsere Menschennatur anzunehmen, Jesus Christus, Dein Sohn, unser Herr.“ Dieses Gebet bezieht, ohne es zu erwähnen, die Mischung auf das Wunder bei der Hochzeit zu Kana. Dieses Wunder, von dem Johannes als einziger berichtet, ist das erste Wunder Christi, und die christliche Überlieferung legt ihm mit Recht eine außerordentliche Bedeutung bei, denn es zeigt im voraus das gesamte lehrende Leben Jesu und das Ende seines Lehrens und seiner irdischen Kundgebung an. Diese Verwandlung des Wassers in Wein ist das Zeichen unserer Neuwerdung. Es ist das Wiedereinführen der gereinigten Natur (das Wasser) in den berausenden Weg des geistigen Lebens (der Wein), des gefallenen Adam auf einen Weg, der für ihn die Möglichkeit enthält, „Sohn Gottes“ zu werden. Das Wunder von Kana ist andererseits gleichsam die Einleitung zum Abendmahl, wo sich der zweite Schritt des Mysteriums vollzieht: der Wein (und das mit ihm vermischte Wasser) wird zum göttlichen Blut, Träger des göttlichen Lebens im geistigen Weinstock. Diese zweite Auslegung des Ritus schließt die erste nicht aus, ganz im Gegenteil, denn die beiden Tatsachen stehen in Zusammenhang. Man könnte ferner das Wasser (als reinigende Gnade der Natur) und das Blut (Sühne und Wiederbelebung) in Verbindung bringen mit dem doppelten Neuwerden, dessen Erfordernis Christus dem Nikodemus versichert: „Wenn jemand nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes eingehen“ (Joh 3,5), somit ist das göttliche Blut der Träger des lebenspendenden Geistes.

Es ist zu beachten, dass die Vorstellung der Opferung Christi, welche rituell erst bei der Konsekration vollzogen wird, bereits bei sämtlichen Schritten des Offertoriums gegenwärtig ist. Im syrischen Ritus wird der Tod Christi während jenes ganzen Teils der Messe ins Gedächtnis gerufen, welcher mit der Prozession der Gaben beginnt, bis einschließlich der Epiklese. Die Prozession stellt Christus auf dem Wege zu seinem Leiden dar; die Niederlegung der Gaben auf dem Altar, die Beweinung, die Grablegung. Außerdem trägt das Seidentuch, auf das die Gaben gelegt werden (das sogenannte *antimension*) eine Abbildung des Grabes des Heilands. Bei den Lateinern spielt das Corporale die gleiche Rolle und ist dem Leichentuch vergleichbar. Im syrischen Ritus werden die auf dem Antimension niedergelegten Gaben mit dem Velum zugedeckt, welches dem Stein verglichen wird, der vor den Eingang des Grabes gewälzt wurde; wenn der Priester es anhebt, um es nach der Konsekration und vor der Epiklese zu bewegen, spricht er die Worte: „Du bist der schwere Stein, der auf das Grab unseres Herrn gelegt wurde“.

Im lateinischen Ritus breitet der Priester unmittelbar vor den Einsetzungsworten die Hände über den Gaben aus und spricht dabei ein Gebet, das keinerlei Zweifel am Sinn dieser Gebärde zulässt. Wir kennen sie bereits, es ist die alte *semikha*-Gebärde, von der wir sprachen, welche die Übertragung vom Opfernden auf den Geopferten bezeichnet, durch die der Opfernde sich zugleich als die Gabe bezeichnet, die er darbringt und sich auf sie hin seiner Sünden entledigt. Die Konsekration der Gaben ist naturgemäß der Höhepunkt des liturgischen Mimodramas: Nachdem er zu Beginn der Anaphora Gott Dank gesagt hat und, zumindest summarisch, in den Anaphoren, welche dem Ursprung treugeblieben sind⁶¹, die Abschnitte der Menschheits- und Heilsgeschichte ins Gedächtnis gerufen hat, kommt der Priester als Abschluss dieser Geschichte, die sich mit dem Mysterium Christi verbindet, auf die Passion Jesu, sein Opfer und die Einsetzung der Eucharistie. Der Bericht dieser Einsetzung ist Mittelpunkt und Gipfel des rituellen Mimodramas, das er mit seiner großartigen Einfachheit und seiner übermenschlichen Größe beherrscht. Der Text dieses Berichtes ist, bis fast auf Einzelheiten genau, in sämtlichen Liturgien der gleiche, und der Grund dafür ist leicht einzusehen: An den Worten, welche das Opfer bewirken, durfte nichts verändert werden. Wir geben den Text der römischen Messe, welcher zweifellos der vollständigste ist:

„Er nahm am Abend vor Seinem Leiden Brot in seine heiligen und ehrwürdigen Hände, erhob die Augen gen Himmel zu Dir, Gott, Seinem allmächtigen Vater, sagte Dir Dank, segnete es, brach es und gab es seinen Jüngern mit der Worten: ‚Nehmet hin und esset alle davon: Das ist Mein Leib‘. – In gleicher Weise nahm Er nach dem Mahle auch diesen wunderbaren Kelch in Seine heiligen und ehrwürdigen Hände, dankte Dir abermals, segnete ihn und gab ihn seinen Jüngern mit dem Worten: ‚Nehmet hin und trinket alle daraus: Das ist der Kelch Meines Blutes, des neuen und ewigen Bundes – Geheimnis des Glaubens – das für euch und für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden.“

Wir befinden uns hier vor dem vollkommenen Urbild der rituellen Erinnerung: Die hierzu ermächtigte Person, der Priester, nimmt die feierliche Lesung des heiligen Berichts vor, welcher die göttliche Handlung erzählt, die in dem Ritus vergegenwärtigt werden soll; zugleich führt er, indem er sich mit dem Gott selbst identifiziert, die Gebärden aufs neue aus, und spricht noch einmal genau die gleichen Worte. Diese Handlungsweise ist allgemein⁶². Der christliche Priester führt, während er den Text vorliest, die gleichen Gebärden wieder aus, die ursprünglich Christus ausführte; indem er liest: „Er nahm das Brot in Seine Hände“, nimmt er die Hostie in die Hände, „erhob Er die Augen zum Himmel, zu Dir, Gott“, hebt er die Augen zum Himmel; „Er segnete es“: der Priester segnet die Hostie mit dem Kreuzzeichen; danach spricht er feierlich die Worte der

⁶¹ Es sind nur noch sehr wenige. Einzig die Anaphora des hl. Basilius (vgl. oben S. 49ff) enthält noch eine Zusammenfassung der Heilsgeschichte. Der alte römische Kanon hat diese Zusammenfassung gänzlich aufgegeben, ausgenommen einige Reste, die in die Präfation übernommen wurden. Im neuen römischen Ritual nimmt die 4. Anaphora zwar alte Formeln dieser Zusammenfassung auf, doch wird sie leider so gut wie niemals gebraucht.

⁶² So unternimmt der Priester bei den Karok, Hirpa und Yurok (Kalifornien) anlässlich der Neujahrszeremonie lange Wallfahrten zu den heiligen Orten, und während dieser Zeit verkörpert er die Unsterblichen. M. Eliade, *Aspects du mythe*, S. 59ff. In Afrika, bei den Dogons, identifiziert sich der Priester des Nommo vollkommen mit jenem in den Riten. M. Griaule, *Dieu d' eau* S.114. Im alten Ägypten wurden beim Fest der Inthronisation die beiden Priester den Göttern Horus und Seth gleichgestellt, um den Herrscher in seine Herrschaft über sein Land einzusetzen. Ebenso in den Begräbnisriten des Isiskultes, wo ein Priester dem Gott Anubis gleichgestellt wurde. In beiden

Konsekration. Wir sagen, feierlich, denn normalerweise wird die Konsekration mit erhobener Stimme gesprochen, in einer besonderen Rhythmomelodie, die in den Ostkirchen den heiligen Charakter unterstreicht; vor allem in den syrischen, maronitischen und assyro-chaldäischen Riten, wo die liturgische Sprache das Aramäische ist, vernimmt man die heiligen Worte in derselben Sprache, in der sie *in illo tempore* gesprochen wurden. Derselbe Handlungsverlauf wiederholt sich natürlich bei der Konsekration.

Bei diesem zentralen Ritus, der Konsekration, sind zwei Dinge zu unterscheiden: die Transsubstantiation und die Opferung. Die Gaben, Brot und Wein, ändern ihre Beschaffenheit und werden in Leib und Blut Christi verwandelt. Andererseits geschieht die Konsekration zweimal und getrennt für das Brot und den Wein, und diese beiden Konsekrationen bilden die Opferung des Opfers, dessen Blut, Träger des Lebens, aus seinem Leib entnommen wird. Für die Lateiner ist der Ritus damit zu Ende⁶³. Im Osten folgt dem Einsetzungsbericht die Epiklese, die Anrufung des Heiligen Geistes. In der syrischen Messe, z.B. - doch die Dinge geschehen in den anderen Messen fast in der gleichen Weise - bewegt der Zelebrant, die Herabkunft des Geistes nachahmend, seine Hände über den Gaben, wobei der Diakon spricht: „Wie gewaltig ist diese Stunde und wie furchtbar dieser Augenblick, ihr meine Lieben, wo der Heilige Geist aus den erhabenen himmlischen Sphären herabkommt auf diese Eucharistie und sie heiligt. Haltet euch aufrecht und betet still und mit Furcht“. Dann spricht der Priester die Epiklese: „Vor Dir werfen wir uns nieder und bitten Dich, allmächtiger Herr und Gott der Heiligen Mächte, Deinen Heiligen Geist herabzusenden auf uns und auf die Gaben vor uns, und mache dieses Brot zum kostbaren Leib unseres Herrn Jesus Christus und was in diesem Kelch ist zum kostbaren Blut Deines Christus, unseres Herrn“. Dieser Anruf an den Heiligen Geist, den Geist des Lichts, ist natürlich die christliche Version des Feuers, das unter dem Alten Gesetz vom Himmel fällt auf das Opfer, zum Beispiel beim Opfer, das Elias darbrachte (1Kön 18,36-38; vgl. Ez 37,9): „Erhöre mich, Herr, erhöre mich, ... da fiel das Feuer des Herrn herab und fraß das Brandopfer“. Diese Worte werden in der maronitischen Messe in die Epiklese eingefügt.

Vor der Kommunion werden andere bedeutungsvolle Riten vollzogen, die wichtigsten sind das Brechen des Brotes und das Mischen der heiligen Gestalten, die man in allen Liturgien des Ostens und des Westens findet.

Das Brechen des Brotes ist ein ganz und gar wesentlicher Ritus, denn er ist die göttliche Einsetzung; der Beweis dafür ist, dass in den ersten Jahrhunderten der Ausdruck „Brotbrechen“ oftmals dazu diente, die Feier der Eucharistie zu bezeichnen. Es kann auf verschiedene Weisen vorgenommen werden; nach römischem Ritus teilt der Priester die Hostie in drei Teile. Im byzantinischen Ritus bricht er das heilige Brot in vier Teile, die er in Kreuzform auf den Diskus legt.

IC

Fällen wird die Gleichstellung unterstrichen durch die Tatsache, dass die Priester die Maske des Gottes tragen, den sie verkörpern.

⁶³ Im neuen Ordo Romanus hat man wieder eine Epiklese eingeführt, man hat sie jedoch vor den Einsetzungsbericht gesetzt.

Dabei spricht er: „Gebrochen und geteilt wird das Lamm Gottes, das gebrochen, doch nicht zerteilt, allezeit gegessen, doch nie aufgezehrt wird, sondern heiligt, die an ihm teilhaben.“ Diese Worte deuten klar auf den symbolischen Sinn der Gebärde des Brechens hin; es ist eine *mimisis* des gewaltsamen Todes Christi, entsprechend Seinem Wort: „Nehmet und esset alle davon: Dies ist Mein Leib, der für euch und für viele gebrochen wird, hingegeben für die Vergebung der Sünden und das ewige Leben. (Konsekration des Brotes in der syrischen Messe). „Nehmt und esst, das ist Mein Leib, der für euch gebrochen wird zur Vergebung der Sünden“ (Konsekration in der byzantinischen Messe).

Nachdem er das heilige Brot gebrochen hat, tut der Priester ein Teilchen davon in den Kelch, so dass es sich mit dem Wein vermischt. Das ist die *communio*. Dieser Ritus ist eine *mimisis* der Auferstehung: Der Leib wird wieder mit der Seele verbunden, eigens symbolisiert durch das Blut, wie wir bereits sagten⁶⁴. Im assyro-chaldäischen Ritus entfernt der Priester nach der Vermischung das Velum, welches den Kelch seit Beginn des eucharistischen Opfers umgab; dieses Velum wird „Golgota“ genannt, denn es symbolisiert das Grab und den Stein des Grabes. Man entfernt es nach der Vermischung, weil dann die Auferstehung stattgefunden hat.

Wir möchten hier dem Einwand begegnen, den einige Liturgiewissenschaftler gegen die Wohlbegründetheit dieser Symbolik des Brechens und der Vermischung erheben. Sie meinen, diese beiden Gebärden wären ursprünglich in gewisser Weise von Nutzen gewesen: Man habe das Brot gebrochen, um es zu verteilen, und man habe dem heiligen Blut am Vorabend oder während der Bischofsmesse ein Stück geweihter Hostie beigemischt, um, und das war dann doch ein wenig symbolisch, den Fortbestand des eucharistischen Opfers zu bezeichnen. Die Symbolik des Todes und der Auferstehung hätte man später hinzugefügt, und sie wäre nur von zweitrangiger Bedeutung. Diese Begründung, wie stets auf einer rein historischen und entstehungsmaßigen Auffassung beruhend, ist tatsächlich wertlos. Angenommen, es sei zu Anfang so gewesen, wie diese Liturgiewissenschaftler es behaupten, was durchaus nicht erwiesen ist, da diese Symbolik sehr früh in den Liturgien und in den liturgischen Kommentaren auftrat, und zwar überall, sowohl im Osten wie im Westen - so bleibt es nicht weniger wahr, dass diese Symbolik nicht künstlich zugefügt worden sein kann. Denn man darf nicht vergessen, dass jedes Bild wie auch jede Gebärde ihrer Beschaffenheit entsprechend verschiedene Sinngebungen annehmen kann, ohne dass diese zwangsläufig alle gleichzeitig deutlich werden; zudem, wenn das Bild oder die Gebärde, welche ebenfalls so etwas wie ein Bild ist, einem Gesamt eingefügt werden, ist es wesentlich, sie nicht getrennt zu betrachten: Das Gesamt bildet ein umfassendes Gefüge, dessen Teile und Elemente untereinander in Beziehung und Wechselwirkung stehen; und das Element, oder die Elemente, welche das Gefüge beherrschen, bestimmen die Symbolik der verschiedenen Bilder und richten sie aus. So ist es im vorliegenden Falle offenkundig, dass die Handlung des Brotbrechens und der Beimischung von Brot zu einer Flüssigkeit notwendigerweise unter ihren möglichen Bedeutungen

auch die allgemeinste mitenthält, das heißt: jeden Akt etwas zu zerbrechen und jeden Akt zwei Objekte zu vereinen; da andererseits das beherrschende Element des Mimodramas die Darstellung des Mysteriums Christi unter den Gestalten von Brot und Wein ist, die zu seinem Fleisch und Blut wurden, ergibt sich daraus notwendigerweise, dass das Brechen der Hostie auch, und wir sagen sogar grundlegend, bedeutet, seinen Leib zu brechen, und das Beimischen der Hostie, nämlich seines Leibes, zum Wein, welcher sein Blut ist, unfehlbar bedeutet, seine Seele (das Blut) mit seinem Leib zu vereinen, folglich das Wesen wiederherzustellen. Was bedeutet demgegenüber, dass diese Symbolik vielleicht nicht sofort bemerkt worden ist; sie ist darum doch den Gebärden selbst eigen, die in das Gesamt eingefügt sind. Wenn wir diese Frage ein wenig ausführlicher behandelt haben, dann hat das seinen Grund darin, dass das Problem sich stellt und sich immer wieder stellen wird, im Zusammenhang mit anderen Fällen von Symbolik, wo dieselben Einwände, oftmals von denselben Personen, vorgebracht werden. Wir werden gleich noch mehrere Beispiele dafür sehen.

In der armenischen Messe hebt der Priester die heiligen Gestalten nach der Konsekration in die Höhe und sagt, dass er damit der Himmelfahrt des Heilands gedenkt. Die Liturgiewissenschaftler sagen, im römischen Ritus werde der Himmelfahrt mit dem Gebet *Supplices te rogamus* gedacht: „Demütig bitten wir Dich, allmächtiger Gott, Dein heiliger Engel möge dieses Opfer zu Deinem himmlischen Altar empor tragen vor das Angesicht Deiner göttlichen Majestät... (vgl. Offb 5,6; 8,3-4).

In der byzantinischen Liturgie ist vor der Kommunion der Liturgen ein Ritus gebräuchlich, den man sonst nirgendwo findet: das *Zeon*. Dieses griechische Wort, welches „kochend“ bedeutet, bezeichnet das heiße Wasser, das der Priester in Kreuzform in den Kelch gießt, wobei er spricht: „Die Glut des Glaubens voll des Heiligen Geistes“. Diese Gebärde gedenkt der Herabkunft des Geistes durch Christus auf die Kirche, nach dem Abschluss des Erlösungswerkes, denn das Opfer ist vollbracht⁶⁵.

Und tatsächlich gedenken die Riten, die wir beschrieben, in Wort und Gebärde sämtlicher Abschnitte des Heilsgeheimnisses: Wenn die Konsekration der heiligen Gestalten die Schlachtung des Opfers vergegenwärtigt, erinnern die darauf folgenden Riten an die Auferstehung, die Aufahrt, das Sitzen zur Rechten des Vaters, wie es in dem Gebet der Anaphora verkündet wurde (s. oben Seite 36)⁶⁶, und schließlich an die Ausgießung des Heiligen Geistes, welche das Siegel auf die Heilsordnung bildet. So ist der Gott, der sich in der Kommunion hingeben wird, kein toter sondern ein lebendiger Gott, oder genauer, ein zugleich gestorbener und lebender Gott, getötet und auferstanden, und wir finden hier wieder, was das Opfer, wie wir es bestimmten, wesensmäßig ist: Tod und Auferstehung, Durchgang durch den Tod, um dem Gott folgend in die göttliche Welt einzugehen (s. oben Kap. II Seite 21; vgl. Seite 17).

⁶⁴ Eine bereits für den Westen sehr alte Symbolik, bei Amalair, De eccles. off. 31.

⁶⁵ S. N. Kabasilas, op.cit.

⁶⁶ sowie alle Anaphoren nach der Konsekration.

Dieser letzte Abschnitt des Opfers ist die Kommunion. Wir sahen, dass die Teilnahme am Opfer durch den Verzehr des Opfers oder eines Teils desselben bei einer großen Anzahl von Opfer-riten zu finden ist. Zweck des Opfers ist es, „den Gott zu verzehren“, um mit ihm, aus seinem Leben, wieder lebendig zu werden.

„Wenn ihr Mein Fleisch nicht esset und Mein Blut nicht trinket habt ihr das Leben nicht in euch“ (Joh 6,53). Christus konnte für unsere Teilhabe an seinem Opfer keine geeignetere Grundlage finden als diese, die aus Urzeiten her stammt und die der ganzen Menschheit gemeinsam ist. Die Nahrung ist das treffendste Sinnbild für das Geheimnis der Teilhabe, die Vereinigung mit dem Göttlichen herzustellen. Denn die Nahrung ist an sich schon ein Mysterium. Sich ernähren ist keine einfach physiologische, sondern eine religiöse Handlung, denn man verzehrt die Geschöpfe Gottes. Außerdem verbindet jede Mahlzeit den Menschen mit den schöpferischen Kräften, die aus dem ewigen Leben der Gottheit hervorgegangen sind. Dieses Bewusstsein, das in der heutigen Welt, die den Sinn für die religiöse Bedeutung der natürlichen Funktionen verloren hat, so sehr in Vergessenheit geraten ist, ist bei einigen sogenannten „wilden“ Völkern noch lebendig; so essen die Kanaken von Neukaledonien stets schweigend und nehmen Anstoß am Verhalten der Europäer, welche während der Mahlzeiten plaudern; denn die Nahrung ist für sie noch das lebendige Behältnis der nährenden Kräfte des Bodens, was andächtiges und schweigendes Verzehren erfordert⁶⁷. Denn durch die Nahrung hat der Mensch teil an einer höheren Wirklichkeit: Er verzehrt etwas, das kostbar ist, denn es kommt von Gott, und dabei nimmt er teil an einem Mysterium, dem Geheimnis der Erneuerung seines Leibes durch die Nahrungsmittel, welche in sein Fleisch verwandelt werden.

Beim Opfermahl erfährt die Symbolik der Nahrung und ihre Wirkungsweise jedoch eine tiefreichende Veränderung. Denn hier ist die Nahrung, da sie geweiht wurde, geladen mit einer Kraft, die jener, mit der sie ursprünglich ausgestattet war, überlegen ist. Im Falle der Eucharistie wird diese Nahrung sogar gänzlich der Gottheit gleichgesetzt. Damit sind die Verbindungen zwischen dem Menschen und dieser Nahrung nicht mehr die von gewöhnlichen Mahlzeiten. Vermöge des Gesetzes, dass das Mehr notwendigerweise das Weniger in sich schließt, ist das geweihte Nahrungsmittel dem, der es aufnimmt, überlegen. Gewiss beginnt der Mensch damit, „den Gott zu essen“, sofort aber, könnte man sagen, ist es, durch eine völlige Umkehrung, „der Gott, welcher den Menschen aufzehrt“, ihn sich angleicht und ihn herüberholt auf seine übermenschliche Daseinsstufe. Das hat der hl. Augustinus sehr genau erkannt und ausgedrückt. In der Eucharistie wird der Mensch von Christus, - Brot und Wein - aufgenommen und Ihm einverleibt, dergestalt, dass - nach den Worten von Paulus - „nicht ich es mehr bin, der lebt, sondern Christus lebt in mir“.

Diese innige Vereinigung der Seele mit Gott in der Eucharistie drückt sich auch noch in Bildern anderer Art aus, welche der Symbolik der Ehe zugehören. Das eucharistische Mahl ist nicht nur ein Opfermahl, sondern auch ein Hochzeitsmahl. Die Symbolik der Hochzeit ist im Christen-

⁶⁷ Leenhardt, Gens de la Grande-Terre, zitiert durch Van der Leeuw, La religion comme essence et manifestation, S.349.

tum zu bekannt und verbreitet, als dass wir hier Einzelheiten ausführen wollten, - es würde auch über den Rahmen dieses Kapitels hinausgehen. Wir begnügen uns damit, die wesentlichen Züge zu erwähnen, um diesen Aspekt der Eucharistie zu verdeutlichen.

Die Vereinigung in der Ehe ist von jeher als Symbol für die Einung Christi mit der Kirche aufgefasst worden, wobei man sie jeweils als Bräutigam und Braut darstellt. Die Schriftstellen, die hiervon am ausdrücklichsten reden, stehen im Brief an die Epheser und in der Apokalypse. Christus hat die Kirche geliebt, sagt Paulus, wie der Bräutigam die Braut. Der Mann liebt seine Frau wie seinen eigenen Leib und „wer seine Frau liebt, liebt sich selbst“. Wir sind Glieder des Leibes Christi, und er erinnert dabei an den Text aus Gen 2,24 „Darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Frau anhängen, und sie werden ein Fleisch sein“. „Dieses Geheimnis ist groß“, fügt Paulus hinzu. Sodann: „... ich habe euch einem Manne verlobt, sagt er den Korinthern, „ich habe euch Christus als reine Jungfrau zugeführt“ (2Kor 11,2). Ebenso ist in der Apokalypse, besonders in den letzten Kapiteln, nur noch von der „Hochzeit des Lammes“ im himmlischen Jerusalem die Rede, welches seine Braut ist (19,8 u.21,2;9;17), und die Erwählten sind zum „Hochzeitsmahl des Lammes“ geladen, einem Festmahl der Unsterblichkeit, wo das Lamm sich den Erwählten selbst zur Nahrung gibt (Offb 19,9). Hier wird der verbindende Punkt zwischen der Hochzeitssymbolik und der Symbolik der Nahrung faßbar, die Nähe dieser beiden Sinnbilder ist der Psychologie wie der Anthropologie wohlbekannt. Fügen wir noch hinzu, dass im Christentum die Hochzeitssymbolik ein jüdisches Erbe ist; die Juden haben die Gemeinschaft Israels oftmals mit der Braut des Ewigen verglichen; dieses Thema wurde wunderbar im Hohenlied entfaltet, von wo es auf die gesamte Nachkommenschaft der Mystiker gekommen ist, denn hier ist es nicht nur die „Gemeinschaft“ der Gläubigen, sondern die Seele jedes einzelnen, welche die Braut der Gottheit ist. Doch es ist nicht so sehr dieser Bezug zum Judentum, der uns fesselt, da wir uns hier weniger mit biblischer als mit allgemeiner Typologie befassen. Uns interessiert es, festzustellen, dass der Gebrauch der Hochzeitssymbole in einem heiligen Mysterium, einem Mimodrama, wie der Messe, in gleicher Weise wie die Symbole der Ernährung, ein Verfahren ist das zum Innersten des Menschen und zum allheitlich Heiligen gehört. In beiden Fällen handelt es sich um ein Sich-Bewußtwerden der Heiligkeit der physiologischen Funktionen.

Mit der Liebe jedoch befindet man sich natürlich auf einer wesentlich höheren Ebene. In der Liebe der Menschen entdeckt man, wenn sie stark genug ist, in einer ihrer Eigentümlichkeiten, der Transzendenz, sofort eine metaphysische Grundlage, etwas das Einzelwesen Übersteigendes. Die Liebe ist eines jener Dinge welche den Einzelnen über das Ich hinaustragen und die Mitte des Ich über das Ich hinaus verlagern. Es ist einer der Wege, welche dem Instinkt des Individuums eine Tür öffnen, so dass es über seine Grenzen hinauszugehen vermag. Denn in der Liebe kommt der Mensch in Berührung mit der schöpferischen göttlichen Energie, und man kann sagen, dass die Liebe eine Erweiterung des Schöpfungswerkes ist⁶⁸. Dies alles ist in den überlieferungstreuen

⁶⁸ Vgl. Mohyiddin Ibn-Arabi, Fuṣuṣ-al-hikam: „Der eheliche Akt entspricht der Projektion des göttlichen Willens auf das, was Er, in dem Augenblick in dem Er es erschuf, in Seiner Gestalt erschuf, um Sich Selbst darin wiederzuerkennen“. Die Frau ist gleichsam die „allheitliche Natur (at-tabī'ah) in Hinsicht auf Gott. In der allheitlichen Natur lässt Gott die Gestalten der Welt hervor-

Gesellschaften wohlbekannt; sie stellen die Eheschließung einem heiligen Mysterium gleich. Im alten Griechenland, zum Beispiel, wurde die Eheschließung (*gamos*) nach einem Ritual vollzogen, welches dem der Einweihung nahe stand, dessen Namen es auch zuweilen trug: *telos*, *telia*, und in dessen Verlauf man die gleiche Formel sprach: „Ich bin dem Bösen entkommen, ich habe das Bessere gefunden“⁶⁹, was das Bewusstwerden eines neuen Lebens zum Ausdruck bringt, welches nun beginnt und eine neue Kraft in sich birgt. In Indien wird der eheliche Akt ausdrücklich als jene Erweiterung der Schöpfung angesehen, von der wir soeben sprachen: Der Gatte wird mit Purusha, dem schöpferischen Prinzip, verglichen und die Gattin mit Prakriti, der allheitlichen Natur, wobei durch die Vereinigung der Gottheit mit der allheitlichen Natur die Schöpfung des Alls verursacht wird (s. oben Fußnote 68)⁷⁰. Derselbe Standpunkt erläutert die heiligen Hochzeiten der antiken Mysterien, von denen wir sprachen⁷¹, die als Hilfe zur Vergegenwärtigung der Vereinigung mit der Gottheit dienen.

Dies ist der Zusammenhang in dem die Ehesymbolik der Eucharistie steht, von Paulus, wie wir sahen, ausdrücklich mit der Vermählung der Verlobten in Verbindung gebracht; denn wenn Mann und Frau nach der Genesis „nur mehr ein Fleisch“ sind, ist „derjenige, welcher dem Herrn anhängt, ein Geist mit Ihm“ (1Kor 6,15-17).

Die Vereinigung der Gatten wird durch den Kuss besiegelt, und dieser nimmt im Mimodrama der Messe einen sehr bedeutenden Raum ein. Um uns dabei an das Wesentliche zu halten, erinnern wir nur an das bezeichnendste, den Altarkuss. Man weiß, dass der Altar mit Christus selbst ineingesetzt wird, wir werden gleich darauf zurückkommen; der Altarkuss ist folglich der Kuss, der Christus gegeben wird, der Kuss, welchen die Braut dem göttlichen Bräutigam gibt, der vermittelnde Priester vertritt die Gesamtheit der Gläubigen. Im römischen Ritus küsst der Priester den Altar im Verlauf der Messe zwölfmal; insbesondere bevor er sich den Gläubigen wieder zuwendet, um sie mit dem *Dominus vobiscum* zu grüßen. Man erkennt, wie anschaulich diese Gebärde ist: Durch den Kuss, welcher symbolisch die Einung mit Christus neu vollzieht, empfängt der Priester von oben die Kraft, und er wendet sich mit ausgebreiteten Händen den Gläubigen zu, um die Gnaden auf sie auszuschütten. Der Priester „ergreift“ Christus durch den Kuss und übermittelt ihn dem Volke: „Der Herr sei mit euch“, mit euch in der ehelichen Verbindung, die Er gewollt hat. Das ist kein einfacher Gruß, sondern ein Übertragen von Gnade.

Das gleiche gilt für den Friedenskuss vor der Kommunion. Der Priester küsst den Altar und übermittelt durch den Diakon den Friedenskuss dem Volk: „Der Friede sei mit euch.“ Es ist Christus, der seine Braut küsst, Symbol der Vereinigung der Gläubigen untereinander - und Friede - Vereinigung welche mit Christus verbindet. „Der geistige Kuss“, sagt der hl. Maximus, „ist das Vor-Bild ... der Gleichsinnigkeit und Gleichgestimmtheit und geistlichen Selbigkeit aller zu allen

treten durch die Projektion Seines Willens und durch den göttlichen Akt, welcher sich als Geschlechtsakt kundtut in der Welt der formen, die durch die Elemente gebildet werden, in der Welt der Geister des Lichts aber als geistiger Wille.“

⁶⁹ Ἐphyγον kakón, hévron áminon.

⁷⁰ Das ist eine der des Ibn-Arabi analoge Auffassung.

in Glaube und Liebe, wodurch die Würdigen mit dem Worte, das Gott ist, verwandt werden. Denn Sinnbild des Wortes ist der Mund, durch den in besonderer Weise alle, die als Vernunftwesen des Wortes teilhaftig sind, mit allen anderen und mit dem höchsten und einzigen Wort, das alles Wortes Urgrund ist, verschmelzen“⁷². Und wir enden mit einem herrlichen Kommentar des Dionysios Areopagita, welcher den Ritus des Friedenskusses wieder in die Sehweise des Endziels der gesamten göttlichen Liturgie rückt: „Man tauscht auf heilige Weise den hochheiligen Friedenskuss, denn es ist unmöglich sich zu sammeln, um das Eine zu erreichen, noch an der friedvollen Einung des Einen teilzuhaben, wenn man in sich gespalten bleibt. Wenn wir dagegen, dank der Einsichten, die uns aus der Betrachtung und Erkenntnis des Einen kommen, dahin gelangen, uns zu sammeln und uns auf wahrhaft göttliche Weise zu einen, wird es uns nie wieder geschehen, dass wir der Vielheit jener Begehrlichkeiten erliegen, welche unter Mitmenschen äußerliche und leidenschaftliche Streitigkeiten stiften. Es scheint mir also, dass es jenes geeinte und unteilbare Leben ist, welches die geheiligte Zeremonie des Friedenskusses anstrebt, welche den, der Gott gleich werden will, mit jenem vereinigt, der die Quelle dieser Angleichung ist“⁷³.

⁷¹ vgl. oben S.59-60.

⁷² Mystagogie, 1,21; 17.

⁷³ Hierarch. eccl. 3.8

IV. DER ALTAR DES HERRN

Ein Mimodrama ist keine abstrakte Erfindung, losgelöst von den Voraussetzungen von Zeit und Ort. Worte und Gebärden, die von den Handelnden ausgeführt werden, sind an den Raum gebunden, und das Mimodrama kann ohne einen „Ort“, der ihm in einer gewissen Weise ebenso notwendig ist wie die Personen, die es aufführen, nicht vor sich gehen. Der „Ort“ des Mimodramas der Messe ist der Altar. Der Altar ist der heiligste Gegenstand des Tempels, Grund seiner Existenz und das Wesentlichste in ihm, denn die göttliche Liturgie kann, sollte es notwendig werden, außerhalb einer Kirche gefeiert werden, das ist jedoch nicht möglich ohne einen Altar aus Stein oder, im byzantinischen Ritus, das Antimension, ein überaus heiliges Stück Stoff, das an seine Stelle tritt, auf welches man übrigens die heiligen Gaben legt, selbst wenn an einem Altar zelebriert wird. „Der Altar“, sagt N. Kabasilas, „ist der Ausgangspunkt jeder sakramentalen Funktion. Der wahre Tempel ist der Altar ... der Rest des Gebäudes ist nicht mehr als eine Ergänzung, eine Nachahmung des Altars“⁷⁴. Man wird eine Vorstellung von der erhabenen Heiligkeit des Altars haben, wenn man sich der Sorgfalt erinnert, welche das Ritual für seine Konsekration vorsieht⁷⁵.

Diese erhabene Heiligkeit des Altars zeigt sich den Augen der Gläubigen nicht immer, seit die lateinische Kirche daraus einen Tisch in Gestalt eines verlängerten Rechtecks gemacht hat, allzu oft noch dazu überladen mit überflüssigen Aufbauten, wenn der Altar sich unzulässigerweise an die Wand der Apsis gedrückt findet. Denn der Altar ist nicht nur ein „Tisch“, der Tisch des eucharistischen Mahles, er ist auch und vor allem ein „Stein“, der Opferstein⁷⁶. Der Altar im eigentlichen Sinne, das, was man den „festen Altar“ nennt, ist ein einziger Block aus Naturstein, der auf einer Grundlage ruht, die ebenfalls aus Stein ist oder zumindest aus vier steinernen Ständern besteht. Bei hölzernen Altären verdient einzig der Stein, welcher in die Mitte dieses Tisches eingelassen ist, die Bezeichnung Altar, und strenggenommen ist er ein „beweglicher Altar“. Die wahre Gestalt des Altars ist jene aller ursprünglichen christlichen Altäre, nämlich ein Kubus von geringem Ausmaß (die Kantenlänge beträgt etwa einen Meter), bestehend aus einem einzigen ganzen Stein oder, wie gesagt, einer Steinplatte auf vier Säulen aus dem gleichen Material. So ist der Altar im Osten heute noch gestaltet, zumindest da, wo der Orient nicht versucht hat die lateinische Kirche nachzuahmen, wie es leider allzu oft vorkommt. In der Apsis – abgerückt von jeglicher

⁷⁴ N. Kabasilas, *La vie en Jésus-Christ*, Kap. 5

⁷⁵ S. insbes. *La consécration et inauguration d' une église selon le rituel de l' Eglise russe* (byzantinisches Ritual), Chevetogne 1957

⁷⁶ Seit apostolischer Zeit werden diese Begriffe gleichzeitig gebraucht. Paulus spricht im selben Kontext (1Kor 10,14-21) vom „Tisch des Herrn“ und vom Teilnehmen am „Altar“ (thysiastrion) im Brief an die Hebr 13,10. Der ursprüngliche Gebrauch gewöhnlicher Tische erklärt sich aus den historischen Gegebenheiten, die Feiern fanden anfangs in besonderen Häusern statt. Aber im 5. Jhdt. wurde dieser anfängliche Brauch im Osten wie im Westen aufgegeben. Es ist sehr instruktiv, sich daran zu erinnern, dass in England ein von der Königin Elizabeth erneuertes Dekret aus dem Jahre 1550 befahl, die alten Altäre in den Kirchen durch einfache Tische zu ersetzen, weil das besser zur Darstellung eines einfachen Gedächtnismahles passte (s. J. Coblet, *Hist. du sacre-*

unangebrachten Umgebung, geschmückt nur mit dem großen Kreuz des Kerzenleuchters und vielleicht ein paar Blumen – ist er von wahrhaft feierlichem und heiligem Aussehen, würdig der Feier, deren Ort er ist. Denn der christliche Altar erhält seine Erhabenheit von seinem himmlischen Urbild, dem Altar des Himmlischen Jerusalem, wo das Lamm „das seit Anbeginn der Welt geopfert ist“, hingestreckt liegt. Außerdem ist er auch Nachfolger und Zusammenfassung der jüdischen Altäre, so wie die Messe Synthese und Erhöhung der Opfer des Alten Gesetzes. Auffallend der Zusammenhang zwischen, z. B. dem Altar, den Moses am Fuße des Sinai errichtet, wo das Blut des Opfers zur Hälfte Gott dargebracht wird, während der Rest dazu dient, das Volk zu besprengen, um den Ersten Bund zu besiegeln (Ex 24,4-8), und dem Altar der Messe, auf welchem das Blut des Neuen Bundes vergossen wird, dem Herrn dargebracht, sodann an das Volk ausgeteilt, die Versöhnung des Menschen mit Gott besiegelnd. Im Jerusalemer Tempel gab es drei Altäre: zwischen dem Vorhof und dem „Heiligtum“ erhob sich der eigentliche Altar, der Altar der Ganzopfer, wo täglich das Opfer des Lammes dargebracht wurde. Im „Heiligtum“ mit dem siebenarmigen Leuchter war der Rauchaltar errichtet, sowie der Tisch der Schaubrote, das heißt, der Weihegaben; im „Allerheiligsten“ schließlich gab es genaugenommen keinen Altar mehr, aber einen besonders heiligen Stein, *shethiyah*, auf dem bis zu ihrem Verschwinden die Bundeslade stand. Im christlichen Tempel, welcher den Tempel von Jerusalem ersetzt, ist der Hauptaltar die Zusammenfassung der verschiedenen Altäre: er ist der Altar der Ganzopfer, auf dem man das Lamm Gottes opfert, zugleich der Tisch der Schaubrote, d.h. des eucharistischen Brotes; er ist der Rauchopferaltar, wo Weihrauch verbrannt wird; hierauf werden wir noch zurückkommen; schließlich ist es nicht übertrieben zu sagen, dass er die Rolle des *shethiyah*-Steines spielt, welcher die Bundeslade trägt, wo sich die *Shekinah* kundtat, die „Göttliche Herrlichkeit“ oder „Gegenwart“ (Einwohnung), denn hier vergegenwärtigt sich Gott wirklich, um so mehr, als zwischen der *Shekinah* und der irdischen Kundgebung des Wortes bestimmte Zusammenhänge bestehen⁷⁷.

Das große Vorwort zum römischen Pontifikale zur Konsekration des Altars verbindet den christlichen Altar nicht nur rituell mit dem Altar des Moses sondern auch mit den Altären des Jakob und des Abraham; mehr noch, es verbindet ihn mit sämtlichen Altären der Menschheit, angefangen beim Altar Abels bis zum Altar des Melchisedek⁷⁸. Es empfiehlt sich, beim Altar des

ment de l' Eucharistie, Paris 1886, Bd. II, S. 66-67; J. Braun, Der Christliche Altar, München, 1924, Bd. I, S. 71; R. Zinhobler, Linzer Theolog. Quartalsschrift, Heft 3, 1970, S. 147).

⁷⁷ Das Wort *shekinah* ist von dem Verb *shakan* abgeleitet, „unter dem Zelt wohnen“, dem Zelt, das den Juden während ihrer Wanderung durch die Wüste als Tempel diente und später den Ort der göttlichen Gegenwart in Jerusalem bezeichnete. Das griechische Wort *skene* das in der Septuaginta dazu diente, *shekinah* zu übersetzen, (Lev 23,34), ist vielleicht nicht ohne etymologischen Zusammenhang mit dem hebr. Wort, von dem es die drei Konsonanten der Wortwurzel wiederholt. Auf alle Fälle ist die „Assonanz“ voller Bedeutung aus dem Gesichtspunkt, den man symbolische Etymologie nennen könnte. Sehr bemerkenswert ist hinsichtlich der Verbindungen des inkarnierten Gottessohnes mit der *Shekinah*, dass das Johannes-Evangelium (1,14) genau das griechische Wort *skenoun* verwendet, die genaue Übersetzung von *shakan*, um zu sagen, dass das Wort Fleisch wurde und „unter uns wohnte“ wörtlich: „er schlug sein Zelt unter uns auf“. S. dazu L. Bouyer, La Shekinah: Dieu avec nous, „Bible et vie chretienne“, 20, 1957, S. 7ff.

⁷⁸ Für jeden Gesichtspunkt, der für die jüdisch-christliche Überlieferung von Bedeutung ist, kann die Bedeutung von Melchisedek gar nicht stark genug hervorgehoben werden, denn durch ihn hat das jüdische Volk, vor Moses, den Schatz der ursprünglichen Rechtgläubigkeit erhalten.

Jakob einen Augenblick zu verweilen, denn er lässt uns einen durchaus wesentlichen Aspekt des Altars im allgemeinen und seiner Symbolik erkennen.

Das Ereignis, von dem man ausgehen muss, ist die Salbung des *Steins von Bethel* durch Jakob (Gen 28,11-19). Auf dem Wege nach Mesopotamien macht Jakob Rast und schläft auf bloßer Erde; als Kopfstütze dient ihm ein Stein. Während er schläft, sieht er im Traum den Himmel offen und eine Leiter, welche Himmel und Erde verbindet, auf der Engel auf- und niedersteigen; in der Höhe - den Ewigen. Beim Erwachen ruft Jakob aus: „Wie gewaltig ist dieser Ort, er ist das Haus Gottes (Beth-El) und die Pforte des Himmels“ Und er goss Öl auf den Stein und machte ihn damit zu einem Altar, zum Gedenken an sein Gesicht. Im Ritual der Konsekration wiederholt der Priester die Gebärde des Patriarchen und gießt geweihtes Öl auf den heiligen Stein, wobei ein Antiphon gesungen wird, das an die Gebärde Jakobs erinnert. So wird der Stein des Altars rituell dem Stein Jakobs gleichgestellt.

Dieser Stein ist von solch großer Verehrung umgeben, weil er ein großes Geheimnis birgt: Er befindet sich „im Mittelpunkt der Welt“⁷⁹. Der Begriff der „Weltmitte“ liegt einer ganzen Anzahl von Riten aller Religionen zugrunde. Diese „Weltmitte“ ist keine geographische Mitte, zumindest nicht im Sinne der heutigen geographischen Wissenschaft; sie ist ein symbolischer Mittelpunkt (was nicht heißen soll, imaginär, ganz im Gegenteil), der auf der geometrischen Symbolik gründet. Das All ist durch eine Kugel oder einen Kreis dargestellt, und die Mitte ist der kostbarste Punkt, denn aus ihm geht die gesamte Gestalt hervor; im geistigen Sinne verlegt man jeden Gegenstand oder heiligen Ort symbolisch in die Weltmitte und auf die „Weltachse“, was erlaubt, mit der geistigen Mitte in Berührung zu treten, nämlich mit Gott selbst, welcher Mitte, Ursprung und Ende des Schöpfungsbereiches ist.

Der Altar des Jakob befindet sich in der „Mitte der Welt“, gibt uns der heilige Text zu verstehen, wenn von der „Engelsleiter“ die Rede ist. Diese Leiter stellt die „Weltachse“ dar, deren unteres Ende auf der Erde ruht und deren oberes Ende die „Himmelspforte“ bildet. Sie ist der natürliche Weg der Engel, als „Boten“ des Himmels auf Erden und als Ausführende der himmlischen Gebote. Der Altar verkörpert den Schnittpunkt der Achse mit der Erdoberfläche.

So wird der christliche Altar durch den Ritus der Konsekration zur Weltmitte, gleich dem Altar Jakobs, und er steht auf der Achse Erde-Himmel, was ihn geeignet macht, Ort einer Theophanie zu werden, einer göttlichen Kundgebung - der Ort, wo die himmlische und die irdische Welt miteinander in Berührung kommen. Es ist der Ort, den der Sohn Gottes erwählt hat um sich dort für uns als Opfer darzubringen, wie es beim Psalmisten geschrieben steht: „Du hast Heil gewirkt mitten auf Erden“ (Ps 73,12). Durch dieses Opfer stellt er die axiale Verbindung mit Gott wieder her, öffnet er aufs neue die „Pforte des Himmels“ und macht aus der Kirche tatsächlich ein *bethel*, ein „Haus Gottes“.

⁷⁹ Gemäß der Überlieferung war der Stein Jakobs auf den Berg Zion verbracht worden, wo er zum Felsen von Ornan wurde, über dem David den Altar der Ganzopfer (*holocaust*) errichtete. Das ist El-Sakhra „der Fels“, den man bis heute in der Omar-Moschee sieht, s. Ch. Ledit, *La Mosque sur le Roc*, Tetraktys 1966.

Wir sagten weiter oben, dass es im Tempel zu Jerusalem einen hochheiligen *shethiyah*-Stein gab, auf welchem die Bundeslade ruhte. Auch dieser Stein stellte die „Weltmitte“ dar; sein Name bedeutet „Grundstein“, und gemäss der jüdischen Überlieferung hat Gott auf ihn die Welt erbaut: Er ist die Mitte des großen kosmischen Kreises; darum lagen das „Allerheiligste“ und mithin die ganze Stadt Jerusalem in der „Weltmitte“. Es kann gar keinen Zweifel daran geben, dass der Altarstein und der ganze Altar in bestimmter Beziehung zum *shethiyah*-Stein steht, wie man gleich sehen wird. Bereits jetzt sei gesagt, dass das kosmische Leitbild der Himmelsrichtungen auf dem Altarstein wiedergegeben wird; denn man ritzt ihm fünf Kreuze ein, eines in jede Ecke und eines in die Mitte: „Die vier Kreuze“, sagt Durand de Mende, „bedeuten, dass Christus die vier Teile der Welt losgekauft hat ... Das Kreuz in der Mitte bedeutet, dass der Heiland unsere Erlösung im Mittelpunkt der Welt, in Jerusalem, vollbracht hat“⁸⁰, Mehr noch: der Altarstein und der Altar werden Christus selbst gleichgestellt. In diesem Punkt sind sich alle Väter einig. Ignatius von Antiochien schreibt: „Kommt alle herbei, vereinigt euch im Tempel Gottes zu Füßen des einen Altars - Jesus Christus“⁸¹. „Der Altar ist Christus“, sagt Kyrill von Jerusalem, „denn Christus ist der auserwählte, der Eckstein, der kostbare Stein“⁸². Ebenso Simeon von Thessalonika: „Der Altar symbolisiert Jesus, welcher „Fels des Lebens“ (*pétran zoïs*) und Eckstein genannt wird (*lithon gonías*)“⁸³.

Diese Gleichsetzung des Altars mit Christus scheint sich auf eine Schriftstelle zu gründen, worin es von Christus heißt: „Wir haben einen Altar“ (Hebr 13,10), und diese Stelle muss mit den berühmten Versen des 1. Briefes an die Korinther in Zusammenhang gebracht werden (1Kor 10,4): „Unsere Väter waren alle „in der Wolke“ und sie durchschritten alle das Meer, und alle wurden auf Moses getauft in Wolke und Meer. Alle aßen von der gleichen geistigen Speise und tranken den gleichen geistigen Trank, denn sie tranken von einem geistigen Felsen, der sie begleitete, dieser Felsen aber war Christus“. Diese Aussage des hl. Paulus steht in Übereinstimmung mit bester jüdischer Überlieferung. Seit langem schon war der Herr mit dem Stein oder dem Felsen verglichen worden, und von ihm, sagten die Israeliten, waren sie genommen: „Den Felsen, der dich erzeugte, verkanntest du, vergaßest den Gott, der dich geboren“ (Deut 32,18). „Blickt auf den Fels, aus dem ihr gehauen, auf den Steinbruch, aus dem ihr gebrochen seid“ (Jes 51,1). Diese Stein-Symbolik bezieht sich ebenso auf den Messias. Der Text von Jesajas: „Seht, ich lege in Sion einen Stein, einen kostbaren Eckstein, wer ihm vertraut wird nicht getäuscht werden“ (Jes 28,16), wird vom hl. Petrus und vom hl. Paulus auf den Messias gedeutet (1Petr 2,5-6; Römer 9,33)⁸⁴.

⁸⁰ Rationale I,7

⁸¹ Ad Magnes 6.

⁸² P.G. 68, 592-593 und 647.

⁸³ De sacro templo, 107 (P.G. 155, 313). vgl. Hesychius von Jerusalem, (P.G. 93, 796-797 und 828); Hl. Ephraim, Hom. sur la crucifixion (Lamy, I 660); Simeon der Neue Theologe, De sacra liturgia 98 (P.G. 155, 293) ; Moïse Bar-Kepha, Expl. des myst. de l' oblation, Connoly, 675; Denys Bar-Salibi, Expos. de la liturgie, C.S.S.O, 93, S.87 und 93.

⁸⁴ Wir bringen hier zusammengefasst Betrachtungen, die wir über den Grundstein und den Eckstein in unserm „Symbolisme du temple chrétien“ ausgeführt haben (2. Ausg. Paris, Ed. de la Maisnie, 1978, S.111-129) Die christliche Symbolik des Steins wird unterstrichen durch die Tat-

So ist Christus zugleich der „Grundstein“ (*shethiyah*) und der „Eckstein“ (*rosh ha-pinnah*). Der Grundstein ist kubisch, im Bereich der Architektur symbolisiert er die Erde; auf geistiger Ebene ist er das Wort in der Welt; der Eckstein oder Schlussstein eines Gewölbes ist der „himmlische“ Aspekt und stellt den verherrlichten Christus dar, sitzend zur Rechten des Vaters und „den Bau der Kirche abschließend“. Im Tempel entspricht dem *shethiyah*-Stein (Altar) unten, der Eckstein oder Schlussstein in der Höhe, der Scheitelwinkel. Beide Steine liegen auf einer Senkrechten, dem „axialen Pfeiler“; dieser Pfeiler „besteht als Möglichkeit“ in dem Sinne, dass er nicht materialisiert ist (außer im Falle des Schlusssteins von Gewölbezwickeln, welche einen Ansatz zur Materialisation darstellen, was ihn nicht hindert eine wesentliche Rolle zu spielen, denn um ihn herum ist das ganze Gebäude angeordnet. Er stellt die Weltachse dar. Das Ciborium oder der Baldachin schließlich wiederholt die ganze Symbolik und drückt sie klar aus. Der Baldachin besteht aus einer Kuppel, die von vier Säulen gestützt wird und die grundsätzlich den Hauptaltar überdecken soll. (Viele Kirchen halten sich noch getreulich an diese Regel des Baldachins.) Der Form nach ist er ein Kubus (die vier Pfeiler) überragt von einer Halbkugel, d.h. vom Bilde des Heiligtums selbst, der ganzen Kirche und des Weltalls (dem Himmel über der Erde). Besser ist es gar nicht auszudrücken, dass der Altar in der Mitte der Welt steht.

Der axiale Pfeiler, welcher die beiden Christus-Steine verbindet, ist der „Weg des Heils“: Der Schlussstein ist die „Himmelspforte“ (*ianua coeli*) wie das obere Ende der Jakobsleiter. Kosmologisch ist diese Achse die Weltachse und theologisch ‚Der Weg‘, nämlich Christus Selbst, der gesagt hat: „Ich bin der Weg“.

Der axiale Charakter des Standorts des Altars wird durch eine weitere Symbolik unterstrichen. Die Altarstufen, die bei der Errichtung eines Altars die Regel sind, erinnern daran, dass dieser sich auf dem „Heiligen Berge“ erhebt, welcher ein Bild der Welt und des Paradieses ist⁸⁵. Das zeigt bereits die Liturgie der Messe, wo der Priester gleich zu Beginn den Psalm *Judica me* (Ps 42) zu beten hat, welchen die Juden sagten, wenn sie den Berg Sion erstiegen um zum Tempel zu gehen: „Sende auf mich Dein Licht und Deine Wahrheit; sie werden mich leiten und zu Deinem heiligen Berge und zu Deiner Wohnung bringen; und ich werde eingehen zum Altar Gottes“. Der christliche Altar ist auch der Berg Sion, wo der Abendmahlssaal lag, mehr noch aber ist er der Berg Golgota, wo Christus sich als Opfer auf dem Altar des Kreuzes dargebracht hat, woran deutlich das große Kreuzifix erinnert das auf dem christlichen Altar zur Feier der göttlichen Liturgie errichtet ist. Und wenn dieses Opfer auf Golgota stattfand, dann hat das notwendigerweise eine Bedeutung, welche selbst wieder mit der geistigen Bedeutung des Berges zusammenhängt, was die Tatsache andeutet, dass Christus sich oftmals auf einen Berg zurückzog um zu beten und wo

sache, dass das Wort, welches im Hebräischen den Stein bezeichnet, *aben* (ausgespr. eben) mit *aben* verschmilzt, der verstärkenden Form von *ben*, „Sohn“. Merken wir noch an, dass der Zahlenwert von *aben* und der von *dabar*, „das Wort“, durch Reduktion erlangt, der gleiche ist: 8. Und die dreifache Wiederholung dieser Zahl, 888, ist die Zahl des griechischen Namen Jesu: IHCOYC.

⁸⁵ Wir erwidern sogleich auf die Einwände derer, die in den Stufen nicht mehr sehen als ein Mittel, den Altar zu erhöhen und ihn so besser für die Anwesenden sichtbar zu machen; die Symbolik hebt die Nützlichkeit nicht auf, umgekehrt aber hebt die Nützlichkeit auch die Symbolik nicht

er wesentliche Handlungen seiner Sendung vollzogen hat: der Berg der Seligpreisungen, der Berg Tabor, der Ölberg, welcher zugleich der Ort des Todeskampfes und der Himmelfahrt ist.

Der Berg gehört zur Ordnung jener großen allheitlichen Symbole die Bestandteil der natürlichen Sprache jeder heiligen Handlung und jeder Liturgie sind. In der Tat ist der Berg ein beeindruckendes Bild. Er ist der Ort, wo die Erde dem Himmel am nächsten kommt, nach obenweisend, seinen Gipfel dem Himmel zugekehrt, lädt er ein zu Gott emporzusteigen; von Wolken umgeben, Mittelpunkt furchtbarer Gewitterstürme, erscheint er als bevorzugter Ort der Kundgebung göttlicher Gewalt; er ist zugleich Ort der Theophanie und der Ort unseres geistigen Aufstiegs. Auf sein Leitbild, die Pyramide, zurückgeführt, ist er ein um eine Achse angeordneter Raum, der sich selber genügt und bietet damit eine Zusammenfassung der Welt: verwurzelt in der Erde, auf dem Boden ruhend, den Himmel berührend, mit dem sie sich geheimnisvoll vereint durch Blitz und Donnerschlag, verbindet sie durch eine Achse die drei Stufen der Welt: Unterwelt, Erde, Himmel. Diese Achse des Berges ist eins mit der Weltachse. So erklären sich die verschiedenen Überlieferungen, die sich auf diesen kosmischen Berg beziehen, der nahezu ausnahmslos dem Paradies gleichgesetzt wird. Im Iran bezeichnet der Berg Alborj die Weltmitte; die Quelle des Lebens bildet hier ein See, in dessen Mitte sich der Lebensbaum erhebt - ein weiteres Achsensymbol - und von dem die Wasser in vier Flüssen in die vier Regionen des Raumes abströmen. In Indien ist der Meru der höchste Punkt der Erde, wo man den Himmel erreicht. Er ist die Mitte von allem und der Nordpol, das heißt, der feste Angelpunkt der Welt. Auch auf dem Meru befindet sich ein See, wo das Wasser des Lebens zusammenströmt, sowie ein Garten der Wonnen und der Baum der Glückseligkeit, der Apfelbaum. Bald da bald dort ist es der heilige Berg, wo nach der großen Flut die Arche des Heils aufsetzt; die Arche Noah, zum Beispiel, auf dem Berg Ararat, und von diesem Berggipfel ist die neue Menschheit ausgegangen. Indem der Berg, als Ort wo die Erde sich mit dem Himmel vereint, die Weltachse bestimmt, spielt er in den religiösen Riten eine symbolische Rolle, sinnentsprechend der des Steins und des Baumes. Fest steht, dass man oft auf dem Gipfel eines Berges, welcher den kosmischen Berg vertritt, Altäre und Tempel errichtete. Es ist zudem bekannt, dass der indische Tempel den Berg Meru zum Leitbild hat, den er in seinem Bauplan wiedergibt: Treppen erlauben bis zum First emporzusteigen, und die Gläubigen, die sie benützen, führen einen rituellen Aufstieg zum Himmel aus, mit welchem der höchste Punkt gleichgesetzt ist, denn auf der Höhe des kosmischen Berges befand sich das erste Paradies. Dieselbe Vorstellung findet sich bei Durand de Mende hinsichtlich des christlichen Altars. Die Altarstufen, sagt er, erinnern an die FÜNFZEHN Stufen, die zum Tempel Salomos führten, und man erstieg sie indem man die FÜNFZEHN sogenannten „Stufenpsalmen“ sang. Beide so fährt er fort, symbolisieren die fünfzehn Tugenden, welche zum Himmel führen; darum sind die Stufen auch die Sprossen der JAKOBSLEITER die ebenfalls zum Himmel führte⁸⁶.

auf, zumindest nicht die echte Symbolik, denn diese hängt mit der Natur der Dinge selbst zusammen; in unserm vorliegenden Falle liegt das auf der Hand.

⁸⁶ Durand de Mende, Rationale I,2. Wahrscheinlich muss die Zahl der Stufen des Altars der Zahl der Stufen im salomonischen Tempel wegen ungerade sein. Im allgemeinen hat der Altar drei Stufen, im Zusammenhang mit der den Menschen wesentlich begründenden Dreiheit: Körper, Seele, Geist; das entfernt uns keineswegs von der Symbolik des Aufsteigens, denn diese drei Ele-

Im Lichte all des oben Gesagten tritt das Opfer von Golgota ergreifend in Erscheinung. Jesus wollte, dass sein Tod, durch den die neue Schöpfung bewirkt würde, auf dem Berge geschähe, als zusammenfassendes Bild, Mitte und Gipfel der Welt, über jener Achse, welche die Erde wieder mit dem Himmel verbindet und wo das erste Paradies wieder erscheint. Die gesamte Symbolik des Berges des Heils ist in der frühen christlichen und der byzantinischen Kunst oft behandelt worden. Man erblickt Christus stehend oder sitzend auf dem Berge auf dem die Paradiesesflüsse entspringen; zuweilen sitzt er im Lebensbaum, der verschmolzen ist mit dem Kreuz, bei dem die Quelle des Lebens entspringt, die sich in vier Arme teilt. Christus, der neue Adam, stellt das Paradies wieder her. Er ist der Baum des Lebens und der Quell, von dem die Wasser des Ewigen Lebens in die vier Richtungen des Raumes entspringen. Dieses Bild ist ein wunderbar bildhafter Ausdruck des Mysteriums der Eucharistie, welche das Opfer von Golgota erneuert, die Welt in ihre ursprüngliche Reinheit zurückführt und die Vereinigung von Himmel und Erde herstellt. Somit ersteigt also der Priester, wenn er nach den ersten Gebeten der Messe zum Altar hinaufsteigt, den Berg des Heils und beginnt auf dem Gipfel der Welt aufs neue das Opfer zu vollziehen, das sie retten soll.



Die Symbolik des Altars drückt sich auch noch in einem weiteren Bereich aus, dem des Lichts. Die Kerzen, die auf dem Altar angezündet werden, sind zur Feier der Göttlichen Liturgie unerlässlich, denn Christus ist „das Licht der Welt“. In der syrischen Liturgie bildet das Anzünden der Kerzen einen Teil des eigentlichen Gottesdienstes und man singt während dieses Ritus zwei schöne Gebete: „Durch Dein Licht sehen wir das Licht, Jesus, der Du voll Lichts bist. Du bist das wahre Licht, das alles Geschaffene erleuchtet; erleuchte uns mit Deinem schönen Licht, Bild des himmlischen Vaters“. „O Reiner und Heiliger, der Du in den Sphären des Lichts wohnst, nimm von uns die bösen Leidenschaften und die unreinen Gedanken. Gib uns, dass wir in Reinheit des Herzens Werke der Gerechtigkeit tun“.

Aber diese allgemeine Bedeutung der Kerzen als solchen wird verstärkt durch eine besondere Bedeutung, die sich aus ihrer Anzahl ergibt. Sechs Kerzen müssen auf dem Altar brennen, drei auf jeder Seite des Kreuzes. Nun ist es fast gewiss, dass diese SECHS Kerzen eigentlich SIEBEN sein müssten, wie es insbesondere die Regel für das Bischofsamt beweist, welche SIEBEN Kerzen vorschreibt, und der Brauch bei den Byzantinern, die einen richtigen siebenarmigen Leuchter gebrauchen. Das Kreuz in der Mitte spielt auf jeden Fall die Rolle der siebenten Kerze, wie man gleich sehen wird. Diese Anordnung der Lichter ist die christliche Version des siebenarmigen Leuchters der Juden, der *menorah*, welche aus einem geraden Mittelteil und sechs in konzentrische Halbkreise gebogenen Armen besteht. Diese sieben Arme standen untereinander durch inne-

mente des menschlichen Mikrokosmos entsprechen den höheren Stufen des Makrokosmos: Erde, Luft, Feuerhimmel (Himmel der Seligen), welche ihrerseits den drei Daseinsweisen entsprechen:

re Kanäle in Verbindung; diese waren gefüllt mit geweihtem Olivenöl, das die Lampen versorgte. Wie die Bundeslade, so war auch die *menorah* nach einem himmlischen Vorbild ausgeführt, das Moses auf dem Berge gesehen hatte (Num 8,4; vgl. Ex 25,34; 37, 20-23; Lev 24, 2-4). Wenn die *menorah* auf den christlichen Kult übergegangen ist, so deshalb, weil sie auch zum Neuen Testament gehört. Denn in der Apokalypse erscheint Christus umgeben von SIEBEN Leuchtern (Offb 2,1) und diese Erscheinung erinnert seltsam an jene, welche der Prophet Zacharias sah (Sach 3,9). Die Anzahl der Lampen, SIEBEN, hat eine kosmologische und theologische Bedeutung. Die Sieben, als 3 und 4, ist das Zeichen der göttlichen Verbindungen mit der Schöpfung, 3 ist die göttliche, 4 die geschaffene Welt. Daher die SIEBEN Tage der Schöpfung, Ausdruck in der ZEIT der Beziehungen zwischen dem Geschaffenen und dem Ungeschaffenen, die SIEBEN Planeten sind dafür der Ausdruck im RAUM. Philon und Clemens von Alexandrien bestätigen, dass die sieben Arme der *menorah* die Planeten darstellen, den mittelsten, die Sonne welche allen ihr Licht schenkt, setzt Clemens in eins mit Christus, der „Sonne der Gerechtigkeit“⁸⁷. Denn die kosmische Symbolik verhüllt eine theologische. Diese ist gegründet auf die mystische Lehre von den *Sephiroth*, die man beim hl. Johannes wiederfindet⁸⁸.

Die *Sephiroth*, zehn an der Zahl, welche die Aspekte der Gottheit oder ihre Energien sind, teilen sich auf in zwei Gruppen: die drei oberen *sephiroth* beziehen sich auf die göttliche Natur und die sieben unteren sind die Attribute Gottes, oder auch die Energien oder Kräfte, welche die Schöpfung bestimmen. Die unteren *sephiroth* sind die Ausstrahlungen Gottes, die Einflüsse, welche er über das Weltall verströmt, die Lichter, durch die der Unergründliche sich offenbart, die Werkzeuge, durch die der göttliche Baumeister die Schöpfung errichtet und in Einklang erhält.

Diese *sephiroth* werden allgemein „Stimmen“ genannt, „Donner“, „Feuerfackeln“ und „Augen“; was uns erlaubt, die Stelle in der Apokalypse (Offb 5,6) zu begreifen, wo es heißt, dass das Lamm sieben Augen hat, welche die sieben Geister Gottes sind. Diese „Augen“ sind dasselbe wie die „sieben Feuerfackeln“, welche vor dem Throne brennen (Offb 4,5). Dem entsprechen in der Schau des Zacharias (Sach 3,9) die sieben Augen, die in den geheimnisvollen Stein eingeschnitten sind, von dem wir weiter oben sprachen und der den Messias bezeichnet. In allen diesen Fällen handelt es sich um die sieben unteren *sephiroth* oder schöpferischen Kräfte Gottes, und insbesondere des göttlichen Wortes.

Nun ist es leicht, die hohe Bedeutung des Leuchters auf dem Altar zu verstehen.

Die sieben Lichter (meist vermindert auf sechs, wobei das siebente mit dem Mittelkreuz verschmilzt), erinnern an die sieben geistigen Lichter vor dem himmlischen Throne Christi. Sie stellen die ganze Welt dar, genauer, die durch die göttliche Gegenwart Christi verklärte Welt, wovon die sieben Kräfte in ihr wirksam sind. Diese zu ihrer Reinheit wiederhergestellte Welt existiert heute nur im Innern des Heiligtums und dank des göttlichen Vorgangs der Messe: Diese vergeis-

der grobstofflichen, feinstofflichen und geistigen, sowie, in einer anderen Beziehung, den drei Stufen der Einweihung (im Christentum – Taufe, Firmung, Eucharistie).

⁸⁷ Philon. Vit. Mos. 2,102ff. ; Clem. Al. Strom. V,6, 34, 8.

⁸⁸ S. A. Frank-Duquesne in : Cahiers du symbolisme chrétien, 3, 1938.

tigte Welt, welche in unseren Augen die Lichter bezeichnen, ist schließlich die Kirche und der mystische Leib, die Kirche mit ihren sieben Sakramenten, die vom Altar ausgehen, der Stein mit sieben Augen, welcher die Gläubigen erleuchtet und sie verbindet, um den mystischen Leib zu bilden, welcher bereits „die neue Erde und die neuen Himmel“ ist.

Die göttliche Feier der Messe verwirklicht in Vollkommenheit den Sinn der jüdischen Liturgie, insbesondere den des Laubhüttenfestes (*sukkoth*) und das Sabbats. - Das Sukkothfest dauerte sieben Tage, die den sieben Patriarchen geweiht waren, welche die sieben *sephiroth* „verkörpern“, die über die Harmonie der Welt wachen. Ebenso feierte die Liturgie des Sabbat oder des siebenten Tages das Gleichgewicht der Welt durch die Segnungen, welche von den sieben *sephiroth* oder Geistern Gottes herabkommen.

Der Zusammenhang zwischen dem Leuchter des Altars und dem himmlischen Leuchter der Offenbarung wurde in den romanischen Kirchen zuweilen durch die Malereien unterstrichen, welche die Kuppeln über dem Altar schmücken. Diese Kuppel, ein Bild des Himmelsgewölbes, trug in der Regel die Ikone des thronenden Weltenherrschers, des Pantokrator auf dem Königsthron. In einigen Fällen, z. B. in der Krypta von St. Etienne von Auxerre, ist der siebenarmige himmlische Leuchter vor dem Throne Christi abgebildet. So deutete man durch eine wahrhaft heilige Kunst den Gegenstand der Liturgie an, welche durch den Altar die Verbindung zwischen Erde und Himmel wieder herstellt und auf die Welt, um sie zu erneuern, die Gnade und den Frieden herabkommen lässt, die von dem siebenfachen Licht ausgehen.



Das Licht bestimmt noch eine weitere Eigenschaft des Altars: die Ostung. Damit packen wir eine Frage an, die an sich sehr bedeutsam ist, es aber noch sehr viel mehr wurde durch den Streit der sich in unseren Tagen darüber erhoben hat.

Der Altar soll, entsprechend der Regel, nach Osten ausgerichtet sein, in den normalen Kirchen folglich zur Apsis hin, d.h. dass die Kirchen als solche nach Osten ausgerichtet sind. Wir beeilen uns hinzuzufügen, dass die Ostung des Tempels eine Folge der Ostung des Altars ist und diese wiederum ist eine Folge der Gebetsrichtung⁸⁹. Von hier ist auszugehen; die wesentliche, alles bestimmende Tatsache ist diese: Der Priester und die Gläubigen beten und opfern nach Osten gewandt; diese Regel ist seit ältesten Zeiten im Christentum bezeugt, z. B. in den APOSTOLISCHEN KONSTITUTIONEN 2,7. Wir lesen ferner, dass es im Hause des Hipparchius, eines der Mitglieder der ersten judenchristlichen Gemeinden, einen Raum gab, der für das Gebet eingerichtet war: auf die Ostwand war ein Kreuz gemalt und dort, DAS GESICHT NACH OSTEN GEWANDT,

⁸⁹ Siehe J. Hani, op. cit. S. 51-58.

betete Hipparchius täglich siebenmal⁹⁰. Das Alter dieser Gebetsregel und die sehr bald stattfindende fortschreitende Verallgemeinerung der Ostung der Kirchen, ist eine Tatsache, die gut bewiesen ist und auf die daher nicht mehr zurückgekommen werden muss⁹¹.

Die Ausrichtung für das Gebet und das Opfer ist keine besonders dem Christentum eigentümliche Gepflogenheit; und sie ist allgemein und in allen Religionen sehr genau festgelegt. Der Grund dafür ist der, dass jede Handlung des Menschen, besonders aber jede heilige Handlung, in Harmonie mit der kosmischen Umgebung ausgeführt werden muss, denn von dieser wirken zugleich bestimmte subtile Einflüsse auf den Menschen und seine Handlungen ein, die zu vernachlässigen nicht ratsam ist, und andererseits ist sie voll von Symbolen, die zum Menschen von der Gottheit sprechen und ihm helfen, alle Kräfte seines Geistes auf die auszuführende Handlung zu sammeln.

Dies gilt ganz besonders vom Licht und von der Sonne, welche seit jeher und überall bevorzugte Symbole der Gottheit waren. Gott ist Licht und das natürliche Licht führt uns ganz zwanglos zum überwesentlichen Licht. Das Licht der Sonne ist Ursache von Sicht und sinnlicher Wahrnehmung wie auch physischen Lebens, so wie Gott Ursache von Erkenntnis und Leben für den Geist ist. „Bei dir ist die Quelle des Lebens und in deinem Licht schauen wir das Licht“ (Ps 36,10). Besondere Aufmerksamkeit muss jedoch der Bewegung der Sonne eingeräumt werden, deren täglicher Gang das Leben auf Erden gliedert und deren verschiedene „Standorte“ in den Tierkreiszeichen das Jahr und seine Jahreszeiten und auf einer sehr viel höheren Ebene die großen Zyklen der Entwicklung der Menschheit bestimmen. Es ist hauptsächlich der Tagesablauf, der bei der Ausrichtung zu Gebet und Opfer berücksichtigt wird, insbesondere die aufgehende Sonne, Zeichen des wiedererwachenden Lebens. „Die Himmel rühmen die Herrlichkeit Gottes“, sagt wiederum der Psalmist⁹², „vom Werk Seiner Hände kündigt das Firmament. ... Er hat der Sonne ein Zelt gebaut. Sie tritt aus ihrem Gemach hervor wie ein Bräutigam; sie frohlockt wie ein Held und läuft ihre Bahn. Am einen Ende des Himmels geht sie auf und läuft bis ans andere Ende; nichts kann sich vor ihrer Glut verbergen.“

Das ist der tiefere Grund für die liturgische Ausrichtung: „Der Osten“, sagt Clemens von Alexandria, „ist das Bild des beginnenden Tages. Von dort her nimmt das Licht zu, das aus den Finsternissen emporsteigt, wo die Unwissenheit stockt und von wo sich der Tag der Erkenntnis der Wahrheit erhoben hat, so wie die Sonne aufgeht. Es ist auch üblich, dass die Gebete gegen den Anbruch des Tages gerichtet werden“⁹³. Im Alten Testament hatte die Symbolik der aufgehenden Sonne durch eine der Visionen des Ezechiel eine außerordentliche Bestätigung erhalten: Von

⁹⁰ Les Actes d' Hipparque et Philotée, in: J. Daniélou, *Theologie du judéo-christianisme*, 1960, S. 292.

⁹¹ Siehe hierzu die abschließenden Studien von Cyril Vogel, „Sol aequinoctialis“, *Rev. d. Sc. Relig.* 1962, 175 - 211; „Versus ad Orientem“, *La Maison-Dieu* 70, 1962, 67-99; „L' Orientation vers l' Est“, *L' Orient syrien*, 9, 1964, 3-35 Vorher: E. Peterson, „La croce e la preghiera verso l' Oriente“, *Ephemer. liturg.* 59, 1945

⁹² Ps 18,2-7

⁹³ Strom. 7,7, vgl. Origines *De orat.* P.G. 11,555.

Gott an die östliche Pforte des Tempels geführt, sieht der Prophet „die Herrlichkeit des Gottes Israels kam von Osten her ... Die Herrlichkeit des Herrn zog in den Tempel ein durch das Tor, dessen Vorderseite nach Osten schaute“ (Ez 43,2;4). Die Genesis wiederum lehrt uns, dass der Garten Eden gegen Osten lag (Gen 2,8). Danach wurde Christus, welcher sagte: „Ich bin das Licht der Welt“ (Joh 8,2) von den Propheten angekündigt als „die aufstrahlende Sonne“ und die „Sonne des Heils“ (Mal 3,20); bei Zacharias sagt Gott als er vom Messias spricht: „Ich führe meinen Knecht Aufgang heran“ (Sach 38), ein Motiv, dessen sich später der andere Zacharias erinnerte, als er, Gott dankend für das Versprechen, er werde ihm einen Sohn schenken, ausrief: „Das Licht aus der Höhe, denen zu leuchten, welche in Finsternis sitzen und Todesschatten und unsern Fuß auf den Weg des Friedens führen“ (Lk 1,78 f.). Schließlich hat der Osten im Neuen Testament etwas rein Eschatologisches angenommen. Hatte nicht Christus seine Wiederkehr am Ende der Zeiten mit folgenden Worten angekündigt: „Gleichwie der Blitz vom Aufgang ausgeht und bis zum Niedergang leuchtet, so wird es mit der Ankunft des Sohnes des Menschen sein“ (Mt 24,27). Christus hat außerdem gesagt, im Augenblick seiner Wiederkehr würde man am Himmel „das Zeichen des Menschensohnes“ erblicken (Mt 24,30), nämlich das Kreuz, das der hl. Ephraim in einer seiner Hymnen feiert als „das Szepter des Christus, des großen Königs ... welches den Glanz der Sonne überstrahlt und dem Kommen des Herrn aller Dinge vorausgehen wird“. Darum hatten die ersten Christengemeinden, wie wir im Zusammenhang mit Hipparchius sagten, ein Kreuz auf der Ostwand ihrer Gebetsstätten angebracht: so hatten sie während ihrer Gottesdienste den Blick gleichsam auf diese Vorwegnahme der Wiederkunft gerichtet. Dieser Brauch wurde während der ersten Jahrhunderte beibehalten und hat uns die wunderbaren, mit Mosaiken geschmückten Apsiden verschafft, wo auf einem gestirnten Hintergrund ein riesiges goldenes Kreuz dargestellt ist, wie z. B. in San Vitale in Ravenna. Es ist in anderer Form dieselbe eschatologische Symbolik, welche in späteren Zeiten die Ausschmückung der Apsiswölbung mit dem Bild Christi zeigt, in der Glorie der Offenbarung, den Pantokrator, wie wir oben bereits sagten.

Diese Regel der Ostung der Kirchen sollte es ermöglichen, das ärgerliche Problem der „zum Volke hin“ gefeierten Messe zu klären. Denn seit die lateinische Kirche ihre berühmte liturgische Reform unternommen hat, sah man überall vor dem alten Hauptaltar einen anderen Altar auftauchen, meist in Gestalt einer Art hölzernen Tisches und im umgekehrten Sinne vom alten Altar ausgerichtet, nämlich den Anwesenden zugewandt, damit der Priester zelebrieren kann indem er auf die Gläubigen hinschaut. Die Urheber dieser Art des Zelebrierens, die darin offenbar ein Mittel erblickten, die Verbindung zwischen zelebrierendem Priester und den Gläubigen enger zu gestalten, haben versucht ihre Reform zu rechtfertigen indem sie vorgaben, das sei die ursprüngliche Weise gewesen, die Messe zu feiern. Aber ihre Argumentation hat nur den Anschein der Wahrheit. Gewiss trifft es zu, dass man in der Mehrzahl der romanischen Basiliken, insbesondere in St. Peter, bis heute die Messe an einem Altar feierte, der am Kreuzpunkt des Querschiffs, den Anwesenden zugewandt, steht. Der wahre Grund zu diesem Sachverhalt ist der, dass diese Basiliken, die nach der Sitte der alten Römer gebaut sind, ihren Eingang im Osten und ihre Apsis im Westen haben; weshalb sich der Zelebrant NACH OSTEN WANDTE und sich dadurch den Gläubigen gegenüber befand. In den korrekt ausgerichteten Kirchen jedoch wandte der Zelebrant, aus eben die-

sem Grunde der Ostung, den Gläubigen den Rücken zu. Es hat ursprünglich niemals irgendwelche Theorie gegeben zu einer dem Volk zugewandten Messe, man richtete sich allein nach der Ostung, so dass das von den Urhebern der gegenwärtigen liturgischen Reform vorgebrachte Argument einfach ein archäologischer Schnitzer ist, der auf diejenigen zurückfallen wird, die es sich angelegen sein lassen, sich über die Frage der Ausrichtung nach Osten zu mokieren. Um den Nachteil zu vermeiden - denn es ist ein Nachteil, wie wir sehen werden - welchen die römischen Basiliken haben, verfiel man darauf, die Länder des Ostens nachahmend, überall Kirchen zu bauen, die ihre Apsis im Osten haben und in denen der Altar, der Zelebrant und die Anwesenden sämtlich in der gleichen, authentisch heiligen Richtung stehen, denn sie ist auf die heilige Schrift gegründet und darüber hinaus kanonisch, was man zu vergessen scheint. Der Nachteil nämlich, im Falle von Rom, besteht darin: wäre der Zelebrant regelrecht orientiert, wären die Gläubigen es nicht. Nun ist das etwas Wesentliches, denn in der ältesten christlichen Symbolik - wie zudem in der Mehrzahl der Überlieferungen - gilt der Westen als das Land des Todes und der Finsternisse, weil es der Ort ist, wo die Sonne untergeht. Man weiß, dass beim alten Taufritual der Anwärter feierlich aufgefordert wurde, sich nach Westen zu wenden, um seinen Verzicht auf die Sünde und den Teufel auszusprechen, welche sich symbolisch in dieser Richtung befinden, um sich dann wieder nach Osten, das heißt der Christus-Sonne zuzuwenden, um sein neues Leben einzuleiten⁹⁴. Die Hauptachse der christlichen Kirche wird von eben dieser Ost-Westlinie gebildet das Baptisterium wird im Westen gebaut, denn es ist der Ort des Heraustretens aus den Finsternissen, das Becken, Symbol des Roten Meeres, muss durchschritten werden um die Welt der Finsternisse und des Todes zu verlassen und danach den Gang zum Licht anzutreten. Nach dem Taufbad betritt der Neugetaufte in feierlichem Zuge die Kirche und geht auf den Altar zu, der, wie die Apsis, gegen Osten liegt und das Reich des Ewigen Lichts darstellt. Und diese Richtung muss auch die Stellung der christlichen Versammlung bestimmen, wie auch die des Zelebranten für die göttliche Liturgie, welche ebenfalls ein Gang zum Christuslicht und eine Vorwegnahme des eschatologischen Reiches ist.

Deshalb ist in den korrekt geosteten Kirchen das Feiern der Messe „dem Volk zugewandt“ mit dem Rücken zum Licht, eine Verirrung, und sie wiegt schwerer als man glaubt, denn sie bewirkt einen tatsächlichen Bruch dieses Schreitens aus den Finsternissen zum Licht, von dem wir eine Vorstellung zu geben versuchten. Wir stehen vor einer Umkehrung des Symbols – die Umkehrung von Symbolen ist ein schwerwiegender Akt. Diejenigen, welche gegenwärtig derart die Messe lesen, wissen davon wahrscheinlich nichts, aber der kleine Kreis derer, die diese Reform entschieden haben, wusste was er tat, oder war zumindest „geleitet“ von anderen, welche „wussten“ und über die Mittel verfügten, sie durch bestimmte „Vorschläge“ dahin zu bringen, übrigens ohne dass die „Untergebenen“ sich dessen bewusst werden. All dies ist offensichtlich der Mehrzahl unserer Zeitgenossen gänzlich unverständlich, eingeschlossen die hierarchische Kirche bis zu ihren höchsten Repräsentanten, welche weder die wahre Natur des Symbols, vor allem aber seine Möglichkeiten nicht mehr kennen. Wenn ein Symbol, geweiht durch den Ritus und einen

⁹⁴ Kyrill von Jerusalem, Catech. Mystag. 19,1 (P.G. 33, 1074).

geistigen Einfluss, willentlich umgekehrt wird, läuft es so gut wie sicher Gefahr, einen dem ersten entgegengesetzten Einfluss zu vermitteln: Hier kann man nur sagen: „Wer Ohren hat zu hören, der höre“!

In den Kirchen, die nicht geostet sind - was nach dem 16. Jhdt. unglücklicherweise immer häufiger der Fall war, ist es schwierig oder unmöglich, die korrekte Orientierung zum Zelebrieren zu suchen, denn meist ist die Apsis nicht einmal im Westen, sondern nach Norden zu oder nach Süden verlegt, oder in einer dazwischenliegenden Richtung. Die einzig mögliche Lösung besteht stets darin, zu tun als wenn die Apsis genau im Osten wäre und in dieser Richtung zu zelebrieren, denn in diesem Falle kann man immer die Apsis und den Altar symbolisch als im Osten gelegen ansehen, wenigstens dann, wenn - was jedoch nicht immer der Fall ist - der Altar der Regel gemäss vom Kreuz überragt wird, welches die zweite Ankunft ankündigt: So wird man die göttliche Liturgie „Gott zugewandt“ zelebrieren⁹⁵, was auf jeden Fall besser ist als „dem Volke zugewandt“, denn ist es nicht das Ziel des heiligen Opfers, das Volk vor das Angesicht des Herrn zu führen? [Einfügung des Autors für die deutsche Ausgabe: Fest steht, dass die Versammlung zur Liturgie, die eine Gott gegenüber „offene“ Versammlung sein muss, - was verwirklicht wird, wenn der Priester der Apsis zugekehrt ist - zu einer „geschlossenen“ Versammlung wird, sobald er den Gläubigen zugekehrt ist; ein „geschlossener Kreis“ ist etwas äußerst Gefährliches. Man ist dann von der Sammlung auf Gott (Theozentrismus) zur Sammlung auf den Menschen (Anthropozentrismus) übergegangen.]



Die Ausrichtung des Priesters gegen Osten fügt diesen und die gesamte Feier in das kosmische Leitbild ein: Den Raum, der durch die Linien bestimmt ist welche die vier Himmelsrichtungen verbinden, das Kreuz, welches „die Welt kreuzigt“. Diese Integration ist unerlässlich, weil der Mensch als ein körperhaftes Wesen und integrierender Teil des Kosmos sich mit diesem in Einklang befinden muss, im stofflichen ebenso wie im feinstofflichen Bereich. Im vorliegenden Falle befinden sich Priester und Gemeinde in genauer Übereinstimmung mit der Bewegung der Sonne, der Herrin von Raum und Zeit.

Doch diese Integration der Liturgie in die kosmische Ordnung geht noch weiter. Eine wenn auch gedrängte Untersuchung einer Anzahl von Schlüsselwörtern und -gebärden, welche den Ablauf der Liturgie betonen, wird uns ermöglichen das festzustellen.

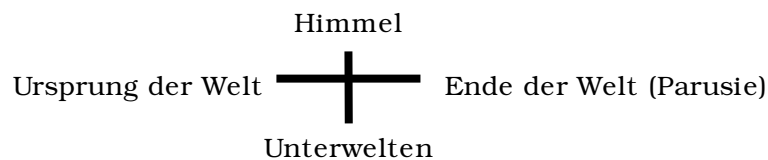
Wenn wir die römische Messe zum Beispiel nehmen, dann sehen wir, dass ihre Sequenzen sich um wiederholte Strukturen herum entwickeln; zwei davon bestimmen die Struktur des Ganzen und letztlich seine Bedeutung.

⁹⁵ Das ist der Titel des ausgezeichneten kleinen Buches von J. Fournée, *La Messe face à Dieu*, Coll. „Una Voce“ 5, Paris, 1976. Diese tadellos dokumentierte Arbeit bietet auf etwa 40 Seiten eine Darstellung des gesamten Problems und seine vernünftige Lösung.

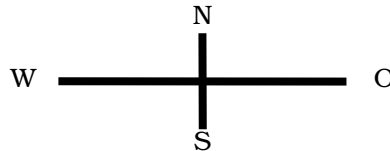
In den Vorbereitungsgebeten am Fuße des Altars sind drei Elemente beeindruckend: Der Psalm *Judica me* lässt an den „heiligen Berg“ denken, wo der Zelebrant Gott um Führung bittet; das *Confiteor* wendet sich an den gesamten himmlischen Hof, - seine Gebete enden mit einer Bitte an Gott: „Lass mein Rufen zu Dir kommen“! Der Gesang des *Gloria* ist zusammengefasst in dem Vers „Ehre sei Gott in der Höhe und auf Erden Friede den Menschen“. Das *Credo* wendet sich an Gott den Schöpfer des Himmels und der Erde, sodann gedenkt es des Sohnes, der vom Himmel herabgestiegen und Mensch geworden ist, und (nach dem Apostolischen Glaubensbekenntnis) gestorben, abgestiegen zu der Hölle, wieder auferstanden und aufgefahren ist in den Himmel von dannen er kommen wird zu richten. Beim *Offertorium* hebt der Priester das Brot und den Kelch himmelwärts; er bittet den hl. Geist zu „kommen“ und die Gaben zu „segnen“; der Ritus des Räucherns lässt aufs neue an den Himmel denken, mit dem Rauchaltar, an dessen rechter Seite der Erzengel Michael steht, wenn der Priester räuchert, darauf spricht er: „Dieser Weihrauch ... steige, Herr, zu Dir empor; und lass Deine Barmherzigkeit auf uns herabkommen“. Der Beginn des großen eucharistischen Gebetes wird durch das *Sursum corda* betont: „Empor das Herz“! mit der Antwort: „Wir haben es beim Herrn!“ Die *Praefatio* ist eine wahre Offenbarung des himmlischen Hofes, wo die Engel das Lob Gottes singen, deren Stimmen wir uns hier auf Erden beigesellen mit dem Gesang des *Sanctus* und der Vorstellung der göttlichen Herrlichkeit, welche Himmel und Erde erfüllt; der himmlische Hof erscheint erneut während des Kanons mit dem Gebet *Communicantes* (Gedächtnis der Heiligen); *Konsekration*: der Priester wiederholt die Worte und Gebärden Christi „und erhebt die Augen zum Himmel“; die *Anamnese* erinnert beim Opfer, das vollzogen wird, an das Leiden des Herrn, seine Auferstehung und Himmelfahrt; das folgende Gebet *Supra quae respicere* fügt das Messopfer in die Reihe der früherer Opfer seit Abel ein; das Gebet *Supplices* erbittet von Gott, seinen Engel zu senden damit die heiligen Gaben empor getragen werden zum himmlischen Altar; es folgt das *Memento*, ein Sühnegebet für die Verstorbenen, welche noch SCHLAFEN, dass ihnen gewährt werde der Ort des LICHTS (=der Himmel) und des Friedens; erneute, dritte Erscheinung des himmlischen Hofes, wenn der Priester bittet, dass (auch) wir eines Tages zur himmlischen Gemeinschaft zugelassen werden, schließlich das Vaterunser, welches wieder das Kommen des Reiches auf ERDEN und im HIMMEL herbeiruft. Diesen verschiedenen wörtlichen Sequenzen sind alle die Gebärden hinzuzufügen, welche von dem zelebrierenden Priester ausgeführt werden, die bezeichnendste, die zum Kreuz ausgebreiteten Arme beim Gebet, die Gebärden der Erhöhung, das Erheben der Augen zum Himmel, der Gaben, wovon wir bereits sprachen⁹⁶.

⁹⁶ Wir können hier nicht sämtliche Gebärden des zelebrierenden Priesters untersuchen. Solche Untersuchung wäre gleichwohl sehr interessant, weil - wie alle rituellen Gebärden und Stellungen - die Gebärden des Priesters im Hinblick auf den Ritus voller Bedeutung sind. Ein Wort nur zu der Gebärde, die mit jener der ausgebreiteten Arme während der Messe die häufigste ist: die zusammengelegten Hände; sie ist das Gegenteil der ausgebreiteten Arme. Ihre Symbolik ist zweifach. Zuerst werden die Hände, welche die „operativen“ Glieder sind, zusammengeführt, bewegungslos gemacht, und zugleich wird der Kreis der Energien geschlossen, die - wie man weiß - den geöffneten Händen entströmen; diese Tatsache ist günstig für die geistige Ansammlung und die betende Betrachtung. Außerdem bilden die ZWEI Hände, aneinandergelegt, EINE; die beiden Polaritäten, des rechten und des linken Menschen, werden zur Einheit geführt. Wenn man schließlich die Finger der Hand betrachtet, 5 an der Zahl, die zusammen ein Ganzes von 10 bil-

Hieraus geht hervor, dass die Messe nach einer Doppelstruktur abläuft, welche ihr inneres Gefüge bestimmt: Eine waagerechte und eine lotrechte. Die Waagerechte bezieht sich auf die Erde: sie umfasst den Zelebranten und die Anwesenden, nicht allein jeweils in einer bestimmten Kirche und zu einer bestimmten Zeit, sondern alle Priester und alle Gläubigen, die in diesem Augenblick überall auf Erden das Opfer darbringen. Wir gehen noch weiter: diese waagerechte Struktur ist die der Zeit, Maß der Kundgebung der Welt, der Zeit seit Adam in der Vergangenheit bis hin zur Wiederkehr Christi. Die römische Messe erinnert „an unsern Vater Adam und unsere Mutter Eva“. Dieses Bild, welches das Bild der kämpfenden Kirche ist (*ecclesia militans*), stellt letzten Endes eine rituelle Integration der gesamten kosmischen Dauer dar. Die Lotrechte betrifft die andere Welt in ihren beiden Seinsweisen: den Himmel und die Unterwelten; obenan Gott, die Engel und die Erwählten, oder die triumphierende Kirche; unten der „Ort“ der Abgeschiedenen, welche noch nicht gänzlich befreit sind und die leidende Kirchen bilden. Die Verbindung dieser beiden Strukturen läßt sich unmittelbar in folgende Darstellung übertragen:



Wenn man diese Darstellung, welche die beiden besprochenen Leitbilder vereinigt, jetzt mit der Figur vergleicht, welche sich auf die Ausrichtung des Priesters und des Altars bezieht, mit den vier Himmelsrichtungen in der WAAGERECHTEN,



dann ergibt sich eine weitere Verbindung. Die der beiden Figuren: die lotrechte Achse - Himmel-Unterwelten - der ersten ist kosmologisch die Linie, welche die beiden Pole des Alls verbindet, die im Bereich des Stofflichen durch den Polarstern und das Kreuz des Südens vertreten sind; die waagerechte, zeitliche Achse, vereinigt sich mit der Waagerechten der zweiten Figur, der Darstellung der Himmelsrichtungen. In dieser Figur entsprechen die Ost-West- und die Nord-Süd-Linie, die wir stets auf der Horizontalebene betrachten, den beiden Linien, welche jeweils die beiden Punkte der Sonnenwende und der Tag- und Nachtgleiche verbinden. Das waagerechte Kreuz bildet die Ebene in welcher sich die Bewegungen der Sonne in ihren täglichen und jährlichen Abläufen vollziehen, darum ist es die Ebene der Zeit. Die lotrechte oder Polachse, lotrecht zum Himmelsäquator, geht in unserem Wiedereingehen genau durch den Schnittpunkt der Linien, welche die Punkte der vier Himmelsrichtungen, die Kardinalpunkte, miteinander verbinden; beide Figuren sind vollkommen ineinandergefügt und ergeben damit eine Struktur mit sechs Ausdehnungen, das sogenannte dreidimensionale wahre Kreuz. Das Gesamt dieser beiden ineinandergefügten Kreuze welche die gleiche Mitte haben, qualifiziert die Struktur des Raumes, eines

den, sieht man, dass man mit den zusammengelegten Händen auf $10 = 1+0 = 1$ kommt, ein weite-

Raumes, welcher bestimmt wird durch die Himmelsrichtungen, zudem in Verbindung mit der Bewegung des zeitlichen Zyklus und der Sonne um die unbewegte Achse, die Weltachse, - ein Bild des „Unbewegten Bewegers“. Die Arme dieses dreidimensionalen Kreuzes stellen die sechs Richtungen des Raumes dar, welche mit dem Mittelpunkt selbst die Siebenzahl bilden. Die Richtungen des Raumes nun entsprechen den göttlichen Eigenschaften insofern sie in Bezug auf eine Mitte eine Polarisation des ungeschiedenen Raumes sind, welcher gleichsam die göttliche Einheit ist. Tatsächlich sagt Clemens von Alexandria, dass von Gott, „dem Herzen des Alls“, die unbegrenzten Ausdehnungen ausgehen, welche sich eine nach oben, eine nach unten, diese nach rechts, jene nach links, die eine nach vorn die andere nach hinten richten; „indem Er Seinen Blick in die sechs Ausdehnungen richtet, deren Anzahl stets gleich bleibt, vollendet Er die Welt; Er ist der Anfang und das Ende; in Ihm vollenden sich die sechs Phasen der Zeit, und von Ihm empfangen sie ihre unbegrenzte Ausdehnung: das ist das Geheimnis der Zahl SIEBEN.“

Dieses Kreuz bestimmt, wie wir andernorts sagten⁹⁷, die Struktur der christlichen Kirche. Deren Struktur aber ist zuerst ein Gefüge von GEBÄRDEN bei der Feier der heiligen Messe, dergestalt, dass die Kirche, wo sie stattfindet, nur die Kristallisation der Dynamik der Gebärden der harmonisch mit der Struktur und der Dynamik des Kosmos verbundenen liturgischen Feier ist, der „naturhaften“ Kundgebung des schöpferischen göttlichen Wortes.

Diese Betrachtungen führen uns zur Einsicht in die metaphysische Bedeutung des Kreuzes Christi. Der Text, von dem auszugehen ist, steht bei Paulus: „Möget ihr, fest verwurzelt und gegründet in der Liebe, fähig werden, mit allen Heiligen innewerden, welches die BREITE und LÄNGE und HÖHE und TIEFE ist, um die Liebe Christi zu erkennen“ (Eph 3,17b-19). Alle Väter haben diese Linien im Zusammenhang mit dem Kreuz und genauer mit der Ausdehnung des Kreuzes ins All verstanden. In Erinnerung an die berühmte Stelle im Timaios, wo Platon zeigt, dass das ganze Himmelsgewölbe sich um das große X dreht, welches von der Ebene des Äquators und der Ebene der Ekliptik gebildet wird, haben sie diese auf Christus angewandt, den Logos und Erbauer der Welt: „aufgehängt an dem Kreuz, welches die Welt kreuzigt“, schließt Er die Welt in sich und unterstellt sie dem Geheimnis dieses Kreuzes. So „fasst“ dieses Kreuz das gesamte Werden des Kosmos „zusammen“: „Er, der durch den Gehorsam am Kreuz auf dem Holze den alten Ungehorsam ausgelöscht hat, ist selber der Logos Gottes des Allmächtigen, der uns alle mit einer unsichtbaren Anwesenheit durchdringt; deshalb umfasst Er die ganze Welt, ihre BREITE, LÄNGE, HÖHE und TIEFE. Durch den Logos Gottes werden alle Dinge gemäß der Weisung geführt, und der Sohn Gottes ist in ihnen gekreuzigt, während Er allen Seine Spur aufgeprägt hat in Gestalt des Kreuzes. Es war folglich recht und angebracht, dass Er, indem Er sich sichtbar machte, allem, das sichtbar ist, Seine Gemeinschaft im Kreuze mit allem aufprägte. Denn sein Handeln sollte im Sichtbaren und in sichtbarerer Form zeigen, dass Er es ist, der die Höhen erleuchtet, nämlich den Himmel, der bis in die Tiefen und an die Grundfesten der Erde reicht, der die Oberflächen aus-

rer handgreiflicher Ausdruck der Einheit.

⁹⁷ J. Hani, Le symbolisme du temple chrétien, Kap. 3,5,12.

breitet vom Aufgang bis zum Untergang und der die Weiten entfaltet vom Norden bis zum Süden, und der von überallher zusammenruft, was verstreut ist, Seinen Vater zu erkennen.“⁹⁸

Dieser für unseren Zweck sehr aufschlussreiche Text stammt vom hl. Irenäos, der übrigens im gleichen Sinn und in einer kraftvollen Formulierung sagt: „Christus wurde ans Kreuz geschlagen, so dass er dort in Sich das All zusammenfasse“⁹⁹.

Wie ein Echo klingt die Hymne des hl. Andreas von Kreta zum Fest der Kreuzerhöhung: „O Kreuz, Versöhnung des Kosmos, Begrenzung der irdischen Räume, Höhe des Himmels, Tiefe der Erde, Zusammenhalt der Schöpfung, Weite alles Sichtbaren, Breite des Universums“¹⁰⁰. Die Worte „Räume alles Sichtbaren“ sind bezeichnend: die Kreuzigung Christi symbolisiert das sich Erstrecken der Erlösung auf den ganzen Kosmos.

Aber diese Symbolik wird vervollständigt durch die Symbolik des Baumes. Das Kreuz ist der Baum des Lebens, der inmitten des Gartens Eden gepflanzt war und dem zu Füßen die Quelle der vier Paradiesesflüsse entsprang (Gen 2,9-10), der sich im himmlischen Jerusalem wiederfindet (Ez 47,12; Offb 2,7-9; 22,2), den die heilige Schrift gleichsetzt mit der göttlichen Weisheit und dem Wort (Spr 3,18). Das Kreuz, der Baum des Lebens, eingesetzt für den Baum im Paradies, steht, wie jener, im Mittelpunkt der Welt. Auf der Höhe von Golgota ragt der Baum zum Himmel und umfasst die Welt, genau an dem Ort wo, wie es heißt, Adam erschaffen und begraben wurde, damit die Ströme von Wasser und Blut des Gekreuzigten, der zur „Quelle des Lebens“ wurde, über den Leib des ersten Menschen fließen, um ihn von den Toten aufzuerwecken.

Der kosmische Baum, welcher zugleich lotrecht zum Himmel ragt und waagrecht den Weiten der Welt zustrebt, ist das Bild der Ausdehnung der Erlösung über das gesamte All. Hippolyt von Rom fand wunderbare Worte dieses Wunder zu besingen: „Dieser himmelhohe Baum hat sich von der Erde zum Himmel erhoben. Er ist der sichere Ort auf dem das All ruht, der Ruhepunkt aller Dinge, Wurzelgrund der ganzen Welt, der kosmische Pol. Er führt die ganze Verschiedenheit der Menschennatur in sich zu einer Einheit... Er rührt an die höchsten Höhen des Himmels und stützt mit seinen Füßen die Erde, und die Unermesslichkeit inmitten umgreift er mit seinen unendlichen Zweigen“¹⁰¹. Ein griechischer Kommentator, Oekumenios von Trikka, erläutert die Stelle bei Paulus über die vier Ausdehnungen des Kreuzes auf folgende Weise: „Die Länge, sagt er, ist, dass das Mysterium des Kreuzes von aller Ewigkeit her vorgesehen war; die Breite, dass alle davon den Segen haben; die Tiefe, dass Christus seine Segnungen bis in die unteren Welten ausgedehnt hat; die Höhe, dass Der, welcher herabkam, auch Der ist, der wieder aufgefahren ist über alle Himmel hinaus“ (vgl. Eph 4,9-10). Man sieht - es ist das ganze Heilsmysterium und seine Anwendung auf die Welt, auf Zeit und Raum.

⁹⁸ Irenäus, Demonstr. I,34

⁹⁹ Id. Adv.haer. 5,18,3.

¹⁰⁰ In sanct. crucem.

¹⁰¹ Hippolyt von Rom, Hom. sur la Pâque, 6.

Der Text des hl. Irenäos hat uns die Bedeutung des Mittelpunktes des kosmischen Kreuzes aufgewiesen, welcher zugleich die Mitte der Welt und das Herz Gottes ist; denn dieser Punkt ist es, wo die senkrechte die waagerechte Achse schneidet, er ist die Mitte der Welt, der Ort, wo das, was sich auf der waagerechten irdischen Achse befindet, mit den himmlischen Wirklichkeiten der senkrechten Achse in Berührung tritt. Die Horizontalachse zeigt die Richtung der „Weite“ an, die Ausdehnung des Geheimnisses auf der Ebene unserer Welt, unseres Menschenzustandes, sein sich Erstrecken über alle Zeiten und alle Bereiche der Erde, Die senkrechte Achse zeigt den Sinn der „Erhöhung“ an, des Aufstiegs zu den oberen Seinszuständen, zum Himmel; dies gilt für die Achse oberhalb der Waagerechten. Der darunter befindliche Teil vertritt die unteren Seinszustände, die „Unterwelten“ im weitesten Sinne - die *inferi* - untere Zustände offensichtlich in Bezug auf den Zustand als Menschen.

Der Altar, wo die Göttliche Liturgie gefeiert wird, ist genau über dem Mittelpunkt des kosmischen Kreuzes errichtet und mit Christus selbst gleichgesetzt, wie wir bereits sagten; es ist der Ort, wo die Menschenwelt auf die göttliche Welt treffen kann. Die senkrechte Achse ist die Achse der Erlösung: Christus, vom Himmel zur Erde und bis in die Unterwelten herabgekommen, ist „wieder aufgestiegen in die Höhen, die Gefangenen mit sich führend“ (Ps 67,18-19, Antiphon des Himmelfahrtsfestes). Der senkrechte Arm des Kreuzes bestimmt den theanthropischen Weg, auf welchem Gott zum Menschen herabkommt und der Mensch zu Gott aufsteigt; der Weg, auf dem Christus die Welt mitnimmt zum Vater, durch den Er, als oberster Priester, die Kirche von der Erde zur himmlischen Gemeinschaft und zur ewigen Liturgie erhebt, wie es im Brief an die Hebräer und in der Apokalypse beschrieben ist.

Somit bestimmt das Kreuz den inneren Aufbau des Mimodramas der Messe, die Achse des Gebetes und die Achse des Opfers. Die Achse des Gebetes, denn - noch einmal sei es wiederholt - die gesamte Struktur, die wir untersuchen, ist, wenn sie die Struktur des Kosmos ist, ganz ebenso auch die des menschlichen Körpers, der über einer senkrechten Achse aufgebaut ist, welche seine aufrechte Anlage und seine Länge bestimmt und die der Polarachse entspricht, sowie eine waagerechten Achse, welche seine Breite bestimmt; in der Ordnung der Dynamik des Körpers und des Seelischen muss hinzugefügt werden, welche Bedeutung dem Aufsteigen zur Senkrechten zukommt, das der Art Mensch eigentümlich ist, es ist der psychosomatische Ursprung sämtlicher Bilder des Aufstiegs, die in unserm Verhalten und unseren Sinnbildern so wesentlich sind¹⁰². Die bezeichnendste Gebetshaltung des Priesters während des Gottesdienstes, die des antiken Orans, ist aufrecht, die Augen zum Himmel gewandt, die Arme waagerecht ausgebreitet; diese Haltung bildet genau die Gestalt des Kreuzes nach. Die senkrechte Achse des Kreuzes ist auch die des Opfers. Wir sahen bereits, der Priester HEBT zu wiederholten Malen die heiligen Gaben in die Höhe und bittet den Herrn, sie AUFZUNEHMEN, um sie auf den himmlischen Altar zu tragen.

Diese Dynamik der Darbringung entspricht einer allgemeinen Grundgegebenheit der menschlichen Seele; wir sind dieser Gebärde im alten Ägypten begegnet (vgl. oben Seite 50), die Beispiele ließen sich leicht vermehren, bis hin zu den entarteten Überlieferungen, wie der des

Schamanentums¹⁰³. Wir haben aber noch ein wunderbares Beispiel für die Messe im Ritus des Räucherns. Dieser Ritus, der vom Alten Testament überkommen ist¹⁰⁴, bezweckt dreierlei: er soll abwehrende, reinigende und opfernde Wirkung haben. Das Umschreiten des Altars durch den Priester soll in erster Linie die „schlechten Einflüsse“ fernhalten, welche bekanntlich immer danach drängen, Orte, an denen eine heilige Handlung vollzogen wird, zu umlagern, denn zu allen Zeiten und überall hatte der Weihrauch oder was ihn jeweils vertrat, die Kraft, die Dämonen zu vertreiben¹⁰⁵. Der Weihrauch spielt auch eine läuternde Rolle; er reinigt vom Bösen und von der Sünde: „Wir flehen zu Dir, Herr“, heißt es in der syrischen Messe, „diesen Duft und Weihrauch gütig aufzunehmen ... für unsere Sünden und Vergehen“, und das ist übrigens einer der Gründe, weshalb die Gläubigen beräuchert werden, nachdem der Altar beräuchert wurde. Wir fügen hinzu, dass sich zu diesem negativen Aspekt auch ein positiver gesellt: bestimmte Essenzen, wie besonders der Weihrauch, schaffen ein Milieu, das geeignet ist die wohltätigen Einflüsse, die Segnungen, zu empfangen, die während der Feier herabkommen. Das mag der Grund sein, weshalb man den Duft des Weihrauchs als den „Wohlgeruch Jesu Christi“ betrachtet hat; er verbreitet sich vom Altar aus in die Seelen der Gläubigen¹⁰⁶. Aber mehr noch: der Ritus des Räucherns stellt ein echtes OPFER dar, und hierauf möchten wir Nachdruck legen um auf unsern Gegenstand zurückzukommen. Wir finden hier das Vorbild des Ritus in der himmlischen Liturgie der Apokalypse wieder: Ein Engel steht am Altar mit einer Rauchpfanne (Offb 8,3), hierauf deutet die römische Messe im Augenblick der Beräucherung des Offertoriums hin; an einer anderen Stelle lesen wir, dass „vier Wesen und die vierundzwanzig Ältesten vor dem Lamme niedergefallen waren und sie hatten jeder eine Harfe und goldene Schalen voll Räucherwerk, das die Gebete der Heiligen bedeutet“ (Offb 5,8). Bei dem Weihrauchopfer wird das „irdische“ Herz in einem wahren Rauchopfer dargebracht; seine grobstoffliche Gestalt wird durch das Feuer vernichtet, die Materie verschwindet, aber seine feinstoffliche Substanz steigt auf zum Himmel. Es bezeichnet die Darbringung des Herzens, welche das göttliche Feuer entzünden soll: Der Priester spricht: „Der Herr möge in uns das Feuer seiner Liebe und die Flamme der ewigen Barmherzigkeit entzünden“; und der hl. Gregor der Große erläuterte: „Die heilige Seele macht ihr Herz gleichsam zu einem Weihrauchgefäß, das seine Düfte vor Gott verströmen lässt.“

Der Ritus des Räucherns ist in das gleiche Schema gefügt wie die gesamte Messe, wie wir das oben erläuterten. Das Räuchern geschieht nach dreierlei Weise: den Altar umschreitend, kreuzweise kreisend und von unten nach oben. Wir erwähnten bereits das Umschreiten des Altars

¹⁰² Siehe hierzu G. Durand, *Les structures anthropologiques de l' imaginaire*, Paris 1969.

¹⁰³ Der tungusische Schamane trägt die Opfer zum Himmel; bei den Jakuten benutzt er für diesen Ritus einen Baum mit neun Sprossen den er mit der Opfergabe ersteigt (M. Eliade, *Le chamanisme*, S.195 und 222).

¹⁰⁴ Der Hohepriester konnte den Gottesdienst nicht beginnen ohne zu räuchern (Lev 16,12).

¹⁰⁵ Für das alte Ägypten, z.B., vgl. H. Bonnet, *Reallexikon d. ägypt. Religionsgeschichte*, S. 624ff. Beim brahmanischen Opfer geht der Priester in der gleichen apotropäischen Absicht mit der Opfergabe umher, eine Strohfackel in der Hand, s. Goblet d' Alviella, *Croyances, rites, institutions*, 1911, Bd. I, S.8-9.

¹⁰⁶ Dion. Areopag., *Hierarch. Eccl.* 3 und 4; Simeon von Thessalonika, *Du saint temple*.

im Zusammenhang mit der unheilabwehrenden Wirkung des Weihrauchs. Dieses rituelle Umschreiten ist nicht auf das Räuchern beschränkt, denn es wird auch, zumindest im Ritus der Ostkirche, mit dem Evangelium vollzogen; zudem ist eine Prozession immer mehr oder weniger ein Umschreiten – der Kirche, wenn sie außen, und des Altars, wenn sie innen geschieht. In beiden Fällen handelt es sich um ein Umschreiten der Mitte, des *omphalos*, und dieser Gang ahmt den Lauf der Sonne nach und die Bewegung des Lebens um die reglose Weltachse; dieses rituelle Umschreiten geschieht in der Absicht, sich von der „Kraft“ durchdringen zu lassen, die von der Mitte ausströmt, damit sie über die ganze Welt ausströme¹⁰⁷. Es ist sichtbar die gleiche Absicht auch beim kreuzweise-kreisenden Räuchern, das im Augenblick des Offertoriums vor der Umschreitung erfolgt. Es findet in allen Riten statt; wir haben es hier nach dem syrischen Ritus beschrieben, wo die Bedeutung besonders deutlich in Erscheinung tritt. Der Offiziant beräuchert zuerst kreuzweise die Hostien, und die Rubriken betonen, dass damit der Weihrauch in Richtung auf die vier Kardinalpunkte geschickt werden soll: nacheinander gen Osten, Westen, Norden und Süden. Damit wird eine Figur ausgeführt, wo ein Kreuz einem Kreis eingeschrieben ist: das Diagramm des Weltalls, wie wir oben sahen. Diese Figur ist die gleiche wie die des irdischen Paradieses wie auch des kosmischen Berges, mit den vier Flüssen, die in die vier Himmelsrichtungen strömen. Es ist sehr bezeichnend, dass sie mit dem Weihrauch über den Hostien vollzogen wird, die auf dem Altar ausgelegt sind, denn der Altar repräsentiert Golgota und den Berg Zion, mit dem geschlachteten Lamm, von welchem sich die vier Flüsse ergießen, die aus der Quelle des Lebens hervorgehen, ein Bild des wiedergefundenen Paradieses, des neugeschaffenen Alls. Es kann unserer Meinung nach kein Zweifel daran bestehen, dass der Ritus des kreuz-kreisförmigen Räucherns eine weitere Form ist, die Ausdehnung der Erlösung auf das gesamte All zu bestätigen und zu verwirklichen; sie ist durch das Kreuz versinnbildlicht, dessen vier Arme den vier Himmelsrichtungen entsprechen¹⁰⁸; in einer anderen Weise ist es jedoch auch eine Ansammlung ein Zusammenführen des Alls, in seinen wesentlichen „Linien“, auf eine göttliche Mitte, die mit dem Zeichen des Heils bezeichnet ist. Die derart von den vier Horizonten zusammengeführte Welt wird dargebracht und hierfür zum Himmel ERHOBEN: das ist das Ziel des dritten, der lotrechten Räucherns. Es geschieht vor dem Bilde des Gekreuzigten; ihre Bedeutung geht jedoch über die einer einfachen Ehrfurchtsbezeugung der Ikone gegenüber hinaus, das beweisen die Gebete, die sie begleiten: Der Priester spricht: „Dieser Weihrauch, den Du gesegnet hast, STEIGE, Herr, zu Dir EMPOR; und lass Deine Barmherzigkeit auf uns HERABKOMMEN“. „Herr, lass mein Gebet wie Weihrauch vor Dein Antlitz dringen, wie ein Abendopfer sei vor Dir das ERHEBEN meiner Hände“. Die Rauchsäule, welche aufsteigt, folgt der Linie des axialen Pfeilers, den sie in gewisser Weise materialisiert, sie trifft auf den Eck- oder Schlussstein, den sie auf diese Weise mit dem Altar verbindet, schließlich steigt sie symbo-

¹⁰⁷ Gewöhnlich erfolgen diese Umschreitungen von links nach rechts im Sinne der Sonnenbewegung. Ein schwieriger Punkt, im Zusammenhang mit dem, was uns hier beschäftigt, ist die Tatsache, dass die Umschreitungen in unseren Liturgien in umgekehrter Richtung, nach links, erfolgen. Dies steht in Zusammenhang mit einer polaren Ausrichtung, die im Islam bekannt ist, in den christlichen Liturgien sieht man nirgends Spuren einer polaren Ausrichtung.

lich über das Gewölbe hinaus und setzt ihren Weg fort bis zur Höhe des Himmels, eine feurige Vermittlerin, die die Gebete zum göttlichen Thron empor trägt und von dort die Segnungen zur Erde zurückbringt. *Incensum istud ... ascendat ad te ... et descendat super nos misericordia tua.*

Die Deutung, wie wir sie hier geben, ist keineswegs die Frucht unserer Einbildung, sondern zeichnet ein allheitliches Grundmuster des Heiligen nach. Das ist anhand des vedischen Opfers entschieden dargelegt worden: der Rauch des Opfers wird der Weltachse verglichen, er trägt das Gebet zur Wölbung des Tempels, zur Kuppelöffnung, welche die gleiche Rolle spielt wie der Schlussstein in unseren Gebäuden; sie wird der Himmelspforte gleichgesetzt; sodann weiter bis zum Himmelsgewölbe; die Seelen des Offizianten und der Gläubigen erheben sich „hinter Agni her“ (dem göttlichen Feuer) und die himmlische Gnade kommt dagegen herab zur Erde, entlang derselben Achse¹⁰⁹. In die gleiche Bildsprache gehört der Ritus des Calumet, der Hauptritus der Sioux-Indianer, welcher entsprechend der kreuz-kreisförmigen Symbolik ausgeführt wird, und der in der Überlieferung dieses Stammes wesentlich ist. Der Pfeifenkopf wird mit den Spitzen aromatischer Kräuter gestopft¹¹⁰, die mit den Richtungen des Raumes in Verbindung gebracht werden, um symbolisch alles Geschaffene in dem Pfeifenkopf zu sammeln: „In diesem Kraut ist die Erde und alles was auf ihr wohnt“, um es Gott darzubringen: „Wir bringen Ihm alles dar, was im Weltall ist“. Der Mensch, in dem alle Geschöpfe zusammengefasst sind, wodurch er eine zentrale Stellung in der Welt einnimmt, identifiziert sich mit dem Calumet und mit der Glut, die das Kraut in Rauch verwandelt, um es gen Himmel zu schicken; damit wird verkündet, dass die gesamte Schöpfung zu Gott zurückkehrt: „Möge der Weg Deines Volkes diesem Rauch gleichen“¹¹¹.

So enthüllt uns der Ritus des Räucherns, wie auch die liturgischen Texte, diesen inneren Aufbau der Messe, der um das Kreuz herum geordnet ist, welches uns wiederum die ganze Tragweite des heiligen Opfers klarmacht. In der Tat ist das heilige Opfer die geistige Zurückführung des Alls und des Menschen und beider Verwandlung. Entlang der waagerechten Achse des Kreuzes wird das ganze All, zusammengefasst im Tempel, und die Menschen aller Zeiten, symbolisiert durch die Versammlung der Gläubigen, zur Einheit um eine Mitte geführt, den Stein des Altars; die erste Phase der heiligen Mysterien, der Übergang vom Umkreis zur Mitte, das „Sammeln“ dessen, was „zerstreut“ war. Auf dem Altarstein, dem Schnittpunkt der waagerechten Achse des gewaltigen kosmischen Kreuzes mit seiner senkrechten, verwirklicht sich die zweite Phase der Mysterien, die Auffahrt des in Christus integrierten Alls und des Menschen, welche sich entlang dem axialen Pfeiler zur „Himmelspforte“ erheben, zum Schlussstein, den sie hinter sich lassen um den Wohnsitz der Sonne zu erreichen.

¹⁰⁸ Das Ritual der jakobitischen Syrer enthält folgendes Gebet zur Beräucherung: „Die ganze Schöpfung ist gesättigt vom Duft Deiner göttlichen Milde. Die Gnade hat sich über alle Geschöpfe ergossen“.

¹⁰⁹ A. K. Coomaraswamy, *Ianua Coeli*, in: *Zalmoxis*, II, 1939 (1941).

¹¹⁰ Der rituelle Tabak, der bei diesen Völkern dieselbe Rolle spielt wie der Weihrauch.

¹¹¹ Hehaka Sapa, *Die heilige Pfeife*, Walter-Verlag 1956, S. 136 ff.



Parallel zu dieser Struktur, die man geometrisch nennen kann, entdeckt man in der Messe zumindest Spuren einer zahlenmäßigen Struktur. Es ist hier nicht der Ort über die Bedeutung der Zahlensymbolik oder über ihre Grundlagen ausführlich zu sprechen; auch beabsichtigen wir nicht die Symbolik der Messe vollständig zu untersuchen. Wir begnügen uns damit das Vorhandensein von bezeichnenden Zahlenprinzipien aufzuzeigen und ihren Wert anzuführen, wie auch ihre Rolle an dem Platz, den sie in der Göttlichen Liturgie einnehmen.

Zuerst die Zahl DREI. Sie ist sehr deutlich im *Kyrie*, im *Agnus Dei*, im *Mea culpa* des *Confiteor*. Dies erweist sich, wenn auch auf verborgener Weise, auch in den Gebeten vor den Stufen des Altars. Der Vers des 42. Psalms, *Introibo ad altare Dei* wird dreimal wiederholt. Fügen wir die drei Kreuzzeichen hinzu, die man vor der Evangelienlesung vor dem Gesicht schlägt, die drei Kreuzzeichen, die der Priester zu verschiedenen Zeitpunkten über die heiligen Gaben beschreibt: beim *Te igitur*, zum Beispiel, beim *Per quem omnia*, beim *Pax Domini* (dem Brechen der Hostie). Die Drei ist die Zahl der Trinität und die Schöpferzahl, und die Wichtigkeit ihres Vorkommens in der Messe besonders zu betonen ist nicht nötig, sie wird zum Preise der heiligen Trinität hervorgehoben, die drei Personen werden ständig, am Ende jedes Gebetes, angerufen. Im *Kyrie* ergibt die Zahl Drei, die dreimal dreifach wiederholt wird, die Neun, welche ihr Quadrat ist. Die Neun ist der Ausdruck einer vollkommenen Entfaltung; denn die Drei ist die Schöpfungsanzahl, ihr Quadrat bezeichnet die vielfache Schöpfung und deutet auf ihren Übergang zur Zahl Zehn hin, welche die Fülle ist. Darum gibt es neun Chöre der Engel, welche die geistige Schöpfung sind, so verherrlicht die dreifache Dreiheit des *Kyrie* zwar die Trinität, drückt aber auch gleichsam als Unterbau ihr Überfließen in die Schöpfung aus.

Die FÜNF bestimmt eine gewisse Anzahl von Sequenzen, von denen die bemerkenswertesten die fünf Kreuzzeichen sind, welche im römischen Kanon das Gebet *Quam oblationem* begleiten, sowie den großen Ausruf, welcher mit den Worten schließt: *Per Ipsum, cum Ipso et in Ipso*. Die Zahl Fünf ist das Zeichen des Lebens der Welt, der Belebung und, wie bekannt, das Zeichen des Menschen. In dem Gebet *Quam oblationem*, das kurz vor der Konsekration gesprochen wird, sind die fünf Kreuzzeichen, nämlich fünf Segnungen, die Ankündigung des sich vollziehenden Übergangs der Gaben aus bewegungsloser Materie zum Leben, und zu welchem Leben! In dem Ausruf *Per Ipsum* etc. sind die fünf Kreuzzeichen die Verkündung, dass Derjenige, welcher Sich Selbst das Licht genannt hat, (*Ego sum via, lux et vita*), jetzt auf dem Altar gegenwärtig ist, um zwischen Erde und Himmel alles zu versöhnen; Er, der Gott-Mensch.

Die Zahl SIEBEN, deren heilige Symbolik aller Welt bekannt ist, (die 7 Schöpfungstage, 7 Gaben des Hl. Geistes, die 7 Geister vor dem Thron Gottes in der Apokalypse, usf.) (vgl. oben Seite 68 ff.), und die, nach dem hl. Augustinus¹¹² das Zeichen der Vollkommenheit, der Fülle ist, bestimmt, wie wir sahen, sowohl den Leuchter als auch die Worte des Priesters, die an die Gemeinde

gerichtet sind: siebenmal spricht er das *Dominus vobiscum*. In der Tat, welche weitere Fülle der Vollkommenheit ließe sich wünschen, als jene, die entsteht, wenn „der Herr mit euch“ ist?

Vom Aufstieg zum Altar bis zum Schlusssegen küsst der Priester den Altar achtmal. Wir haben vom Sinn dieses Kusses gesprochen: er ist das Symbol der ehelichen Einung der Kirche mit Christus (vgl. oben Seite 59); und die Zahl ACHT bestätigt diese Symbolik. Augustinus sagt, es sei die Zahl der Auferstehung¹¹³, denn sie bezeichnet die Einung des Menschen, Fünf, mit dem Schöpfer, Drei, was sich tatsächlich in Christus in der Fülle und in der Folge bei seinen Gläubigen verwirklicht hat. Das ist der Grund, weshalb die Baptisterien, wo sich die Auferstehung des Menschen vollzieht, in den ersten Jahrhunderten oft achteckig angelegt waren¹¹⁴.

Alle Überlieferungen legen übereinstimmend der Zahl ZEHN, der Dekade, große Bedeutung bei. Sie ist das Symbol der Gesamtheit, des Alls; tatsächlich sieht man in ihr die zusammengesetzte Einheit, denn das Eine ist die alles in sich fassende Einheit; das Eine ist die Erste Ursache, die ZEHN das Gesamtergebnis, Widerschein der Ursache. In der römischen Messe wird die Gemeinschaft der Heiligen zehnmal erwähnt, um daran zu erinnern, dass die Göttliche Liturgie das Werk ist, welches die Zusammenführung der gesamten Kirche bewirkt. Die Zehn findet sich auch, aber auf verborgene Weise, im Gesang des *Sanctus*, der eine Integration des Alls ist (vgl. unten Seite 99 ff.).

In etwa die gleiche Realität vertritt die Zahl ZWÖLF in der Messe. An sich ist sie die Zahl des kosmischen Wirkens, das von den zwölf Tierkreiszeichen gelenkt wird, daher die zwölf Monate des Jahres. Aber die Tierkreiszeichen und die Monate wurden in Beziehung gebracht zu den 12 Stämmen Israels und den zwölf Aposteln¹¹⁵: So wie die Zeichen, welche die sichtbare Sonne umgeben, umgeben die Apostel Jesus, die „Sonne der Gerechtigkeit“. Im Kanon der römischen Messe erwähnt der Zelebrant nach dem Memento der Lebenden in dem Gebet *Communicantes* zuerst die allerheiligste Jungfrau, dann die zwölf Apostel, denen er die Namen von zwölf Märtyrern der Kirche von Rom anfügt, wodurch die Zahl 24 erreicht ist, das ist die Zahl der Ältesten der Apokalypse (Offb 4.4); das besagt, dass der Priester sich mit ihnen vereint und mit ihm die gesamte Gemeinde der triumphierenden Kirche¹¹⁶.

Im letzten Gebet des Kanons, *Nobis quoque peccatoribus*, welches das gleiche Thema entwickelt, erwähnt der Priester fünfzehn Namen von Aposteln und Märtyrern. Auch die Zahl FÜNFZEHN spielt in der christlichen Symbolik eine große Rolle. Nach dem hl. Hieronymus ist sie die Fülle des Wissens und nach dem hl. Augustinus die Vereinigung der beiden Testamente: sieben, der Sab-

¹¹² Quaest. 42; In heptat. 5,42; vgl. Tertullian, De anima, 37.

¹¹³ Augustinus, Epist., 56.

¹¹⁴ Vgl. unser Buch „Symbolisme du temple“, S. 88.

¹¹⁵ Augustinus, In Ps 103,3

¹¹⁶ Siehe „Symb. du temple“, S.99 und 161ff.; vgl. Daniélou, Les symboles des chrétiens primitifs, Paris 1961, S. 131ff.

bat, und acht, die Auferstehung¹¹⁷. Erinnern wir uns auch der fünfzehn Mysterien der Jungfrau im Rosenkranz und der fünfzehn Rosenkranz-Zehner auf die wir gleich zurückkommen werden; bedenken wir schließlich, dass fünfzehn die Zahl des göttlichen Namens *Yah* ist, dem wir im Halleluja-Rufe begegneten und der eine Abkürzung des Tetragramms *Y H W H* ist; *Yah* wird mit den beiden Konsonanten *Y H* geschrieben (denn im Hebräischen werden die Vokale nicht eigentlich geschrieben); *H* ist 5 und *Y* ist 10. Diese Vereinigung des *H* und des *Y*, sagen die Juden, lässt einen himmlischen Fluss entstehen, welcher gleichsam das Sich-Ergießen der Gottheit in die kosmische Kundgebung ist.

Die Gebete an den Altarstufen umfassen SIEBZEHN Gebete oder Anrufungen. Das *Gloria* hat wieder siebzehn Verse. Was betont zu werden verdient, denn die Zahl siebzehn ist eine der wichtigsten, geheimnisvollsten im Christentum, und es ist nicht ohne Grund, dass sie sich zweimal in den Verlauf der Messe eingefügt findet. Siebzehn ist die achte Primzahl; wenn man sie gemäß der Triangulation behandelt, indem man nämlich die Folge der Zahlen von 1-17 addiert, erhält man die Zahl 153¹¹⁸. Auf die 153 nun wird durch Johannes (Joh 21,1-14) hingewiesen, der uns sagt, dass die Apostel im zweiten wunderbaren Fischzug, nachdem sie die Netze ins Meer geworfen hatten, einen großen Fang machten, bei dem man 153 Fische zählte. Es wäre ganz verwunderlich, wenn der Evangelist sich anlässlich eines Fischzugs die Mühe macht, derart genau zu sein, hätte uns diese Zahlenangabe nicht eine geheime Botschaft zu vermitteln. Augustinus gebührt die Ehre, die Stelle bei Johannes 21,11 entziffert zu haben. Er geht aus von der Zahl 17, als $10 + 7$, 10 das ist das Gesetz (der Dekalog), 7 ist der Hl. Geist mit seinen sieben Gaben, die „Sieben Geister Gottes“ genannt; die Zahl 17 bedeutet, dass der Hl. Geist, ausgesandt von Christus, sich dem Gesetz anfügt ($7 + 10$) und dass so der „Geist“ den „Buchstaben“ lebendig macht. Darauf führt er die Triangulation der 17 durch und kommt wieder auf die 153 von Johannes, was er folgendermaßen auslegt: 153 ist die symbolische Zahl der Heiligen, welche vom Geist Gottes in Übereinstimmung mit dem Gesetz leben; denn $153 = (50 \times 3) + 3$; 3 ist die Trinität und $50 = (7 \times 7) + 1$, das sind die Gaben des Hl. Geistes im Quadrat, nämlich ausgegossen auf die Einzelwesen, und man fügt die 1 hinzu, um daran zu erinnern, dass der Geist Einer ist, trotz der Vielheit seiner Wirkungen; andererseits steht 50 in Beziehung zum Hl. Geist dadurch, dass er am 50. Tage nach der Auferstehung ausgegossen wurde. Somit, schließt der Hl. Augustinus, ist der wunderbare Fischzug mit den 153 Fischen das Zeichen der Wiedergeburt der Menschen durch die Belebung des Buchstabens des Gesetzes, 10, durch den Geist Jesu, 7,¹¹⁹. Fügen wir abschließend hinzu, dass durch Reduktion 17 gleich $1 + 7 = 8$ ist. Die Zahl 8 ist, wie wir sahen, eine Christuszahl par excellence: es ist die Zahl der Auferstehung. Im *Gloria*, welches 17 Verse hat, stehen 8 für den Vater, 8 für den Sohn und 1 für den Hl. Geist, somit hat man $8 + 8 + 1 = 17$, andererseits ist $17 = 1$

¹¹⁷ Hieronym. In Gal. 1,1; Augustin. In Ps 89,10;150,1; vgl. St. Hilaire, In Ps 118; Ambrosius, Epist. 44.

¹¹⁸ Den Dreieckswert erlangt man durch die Formel $n(n+1):2$; in unserm Falle $17(17+1):2 = 153$

¹¹⁹ August. 122. Tract. über Johannes. Man wird bemerken, dass der Rosenkranz aus 15 Zehnergruppen besteht – 150 Ave, denen die drei einleitenden Ave hinzuzufügen sind; was insgesamt 153 Ave ergibt. Das ist sicherlich kein Zufall.

+ 7 = 8, wenn man die beiden Operationen gegenüberstellt, erlangt man dreimal die Zahl acht; 888 aber ist die Zahl des Namens Jesu im Griechischen, wie wir oben sagten¹²⁰.

Im Verlaufe der römischen Messe schlägt der Zelebrant 33mal das Kreuz. Diese Zahl ist kein Zufall; 33 ist eine Zahl voller Bedeutungen, über die wir uns hier nicht verbreiten können; erinnern wir nur daran, dass es die Zahl der Lebensjahre Jesu ist, was vollkommen mit dem Plan der Messe übereinstimmt, welche die Tat Christi selbst ist und dass andererseits diese Zahl die gesamte Struktur der GÖTTLICHEN KOMÖDIE bestimmt, deren mystischer Sinn bekannt ist.

Wir beenden diesen kurzen Überblick über die zahlenmässigen Übereinstimmungen mit der schönsten, dem *Pater noster*, dem „Herrengebet“. Es ist wunderbar nach einer auf der Sieben beruhenden Struktur aufgebaut. Das VATERUNSER umfasst sieben Bitten, unterteilt in DREI, welche Gott, und VIER, welche den Menschen betreffen. Die Zahl Drei, wir sagten es schon, ist die Zahl der göttlichen Welt, und die Vier die Zahl der irdischen Welt; damit erfasst man den ganzen Wert des „Rhythmus“, der diesem Gebet durch diese Zahlenharmonie eigen ist, $3 + 4 = 7$, es ist ebenso die Zahl der Schöpfung gemäss der Genesis. Andererseits entspricht diese Struktur genau den sieben christlichen Tugenden, welche die drei theologalen und die vier Kardinaltugenden umfassen, die ersten in Zusammenhang mit der göttlichen Welt, die letzteren mit der irdischen Menschenwelt:

| | | |
|---|--|-----------------|
| | Vater unser, der Du bist im Himmel, | |
| | Geheiligt werde Dein Name | (Glaube) |
| 3 | Dein Reich komme, Dein Wille geschehe | (Hoffnung) |
| | wie im Himmel, so auf Erden; | (Liebe) |
| | Unser tägliches Brot gib uns heute, | (Macht) |
| | Und vergib uns unsere Schuld, | |
| 4 | so wie auch wir vergeben unseren Schuldigern | (Gerechtigkeit) |
| | Und lass uns in der Versuchung nicht fallen, | (Klugheit) |
| | Sondern erlöse uns von dem Bösen. | (Mäßigkeit) |

Eine andere Beziehung, die sehr interessant ist, ergibt sich aus der geometrischen Konstruktion, entsprechend der 7, nämlich dem Dreieck, 3, Symbol des Göttlichen, welche das Quadrat überdacht, die 4, Symbol der Erde. Diese Figur, Kubus mit aufgesetzter Pyramide, stellt den „pierre cubique à pointe“ dar, ein symbolisches Stück, das in den handwerklichen Bauhütten eine große Rolle spielte. Wir können hier nicht weiter darauf eingehen. Die Botschaft dieser Figur ist jedoch leicht zu verstehen: Das Quadrat der Kardinaltugenden, fest gegründet und unerschütterlich, ist für den Einzelnen die verlässliche Grundlage und Stütze um zum Dreieck hinaufzusteigen, das zum Himmel weist, das heißt, einzutreten in die göttliche Welt durch die drei theologalen Tugenden. So enthüllt uns das *Pater noster* durch seine zahlenmäßige Struktur, dass es der voll-

¹²⁰ IHCOYC: I (10) + H (8) + C (200) + O (70) + Y (400) + C(200) = 888.

kommene Akt des Erbarmens ist, welcher den ganzen Vorgang der Heiligung und des Heils zusammenfasst¹²¹.

¹²¹ Der kubische Stein mit Spitze besteht aus einer Pyramide, die auf einen Würfel aufgesetzt ist. Da die Pyramide für die Tetraktys (die Zahlenfolge 1-2-3-4) steht, und die Seiten des Würfels bei dieser Figur in der Überlieferung den Wert 4 haben, hat man bemerkt, dass der für die Figur der Pyramide über dem Quadrat errechnete Wert

$$1 + 2 + 3 + 4 = 10$$

$$\text{plus } 4 \times 4 = \underline{16}$$

26 ist. 26 aber ist die Zahl des Großen Göttlichen Namens: YHWH.

V. DRAMATIS PERSONAE

In dem weiten Rahmen, den die Kirche darstellt, bildet der Altar den Anziehungspunkt um den herum die Handelnden des Mimodramas der Messe sich bewegen.

Die handelnden Personen bilden ein Ganzes, die *synaxis*, die Versammlung der Christen. Diese Synaxis ist abgestuft in dem Sinne, daß der Priester ihr Haupt ist; er spielt hier eine herausragende Rolle, sowohl theologisch gesehen als auch als derjenige, welcher konsekriert, ferner auch von dem Gesichtspunkt her, den man als szenisch bezeichnen könnte, denn er lenkt mit dem Diakon den dramatischen Verlauf des Opfers¹²² (s. Seite 43 ff.). Dies bedarf jedoch sogleich der Ergänzung; er ist nicht der einzige Handelnde während der Liturgie, wie allzu viele das, trotz der Lehre der Kirche, immer noch glauben. Um Sinn und Tragweite der Messe zu begreifen, muss man sich klar werden, was genau die Aufgabe des einen und der anderen ist.

Der Priester ist der wichtigste Handelnde in der Göttlichen Liturgie, das ist eine unbestreitbare Tatsache; denn er tritt an die Stelle Christi selbst. Tatsächlich ist der wahre und einzig Handelnde Christus, Priester und Opfer zugleich, wie das jede rechtgläubige Theologie lehrt. Aber durch den eigenen Willen Christi, den Er beim Abendmahl des Heiligen Donnerstag deutlich ausgesprochen hat, wird Er vertreten und handelt Er sichtbar durch den Menschen, der mit Seinem eigenen Priestertum bekleidet ist.

Während der Feier, bei der Schriftverlesung und auch noch während der eucharistischen Anaphora ist der Priester gänzlich mit Christus ineingesetzt. Und noch einmal stellen wir hier fest, dass diese theologische und kultische Tatsache des Christentums einer allgemeinen Wirklichkeit des Heiligen entspricht. In allen Überlieferungen findet man zahlreiche Beispiele für Riten, wo die Verbindungen zwischen dem Offizianten und dem Gott sehr eng sind. Wir führten bereits Ägypten an, wo Priester die Götter Horus und Seth repräsentierten (s. Fußnote 62). Es kommt sehr oft vor, dass der Priester das Gewand oder die Maske des Gottes oder seinen Namen trägt¹²³, oder dass er schließlich als seine gänzliche Verkörperung erscheint. So war bei den dionysischen Mysterien der Anführer des rituellen Tanzes mit Dionysos vollkommen gleichgesetzt¹²⁴. Diese Besetzung des Menschen durch den Gott entspricht einem tiefen und zweifachen Bedürfnis des Menschen: vor allem dem, dass er der Wirksamkeit des Ritus sicher sei - und nur der Gott hat auf die eine oder andere Weise die Macht ihn wirkkräftig zu machen -; sodann aber, dass die unmittelbare oder mittelbare, tatsächliche, spürbare Gegenwart des Gottes sozusagen greifbar gemacht werde.

¹²² Es versteht sich von selbst, aber wir erinnern dennoch daran, dass - wenn sich die Messe auch nach Art eines szenischen Spiels entfaltet, - sie nichts theaterhaftes hat, wie oben, bereits bemerkt.

¹²³ O. Gruppe, Griech. Mythologie, II, S. 924 ; Frazer, Golden Bough, I, S.300.

¹²⁴ Ibid. I, S. 286, 343, 368, 370 ; II, S.2, 27. Bei den Dogon wird der Nommopriester während seiner Konsekration vollständig mit Nommo gleichgesetzt; s. M. Griaule, Dieu d' eau, 1966, S.114.

Eines der anschaulichsten Zeichen des heiligen Charakters des Offizianten ist seine Gewandung: Wir möchten diese Frage etwas eingehender erörtern, zunächst, weil für den Offizianten, als den Handelnden, das Gewand keine Nebensächlichkeit ist, sodann aber, weil sich gegenwärtig in der Kirche des Westens eine Neigung eingestellt hat, die Bedeutung dieses Zubehörs herabzusetzen, sogar darauf abzielen, sie aus dem Kult zu entfernen. Hier besteht eine ernste Gefahr aus Gründen, die darzulegen wir versuchen wollen.

Ist es erforderlich zu sagen, dass das Tragen besonderer Gewänder zum Zelebrieren der Messe eine ganz strenge Regel der Kirche ist und dass man sich ihr nicht entziehen kann, außer in Fällen zwangsläufig sehr seltener unabdingbarer Notwendigkeit? Es ist durchaus müßig, hier, um sich zu rechtfertigen, an die Tatsache zu erinnern, dass die Priester am Anfang des Christentums die Messe in der Kleidung des gewöhnlichen Lebens zelebrierten. Denn wenn sie das taten, dann eben aus den Gründen, die wir anführten: die Unsicherheit, hervorgerufen durch die Verfolgungen, das häufige Fehlen von wirklichen Kultstätten, die Notwendigkeit, sozusagen heimlich zu zelebrieren. Auch muss man sehr sicher sein, was man behauptet und gegebenenfalls die Länder bedenken, von denen man spricht; denn wir wissen überdies, dass der hl. Johannes, um die Göttliche Liturgie zu feiern, an der Stirn eine Art goldener Krone trug, in Nachahmung des jüdischen Hohenpriesters, und man kann daraus schließen, dass dies nicht der einzige kultische Schmuck war, den er besaß und dass der gewöhnliche Anzug in der Antike nicht, wie das heute bei uns ist, ein gänzlich profaner Anzug war, er hatte eine gewisse Heiligkeit; vielleicht werden wir Gelegenheit haben darüber etwas zu sagen; so dass die Messe z.B. in Rom oder Mailand in der Toga zu feiern, nicht bedeutete, sie in gewöhnlicher Kleidung zu lesen. Auf alle Fälle gebrauchte man, seit der Gottesdienst bei Tageslicht in voller Freiheit gefeiert und abgehalten werden konnte, besondere Gewänder, wie es eine Stelle beim hl. Hieronymus beweist; dort heißt es, „Wir dürfen nicht in das Allerheiligste eintreten und die Sakramente des Herrn feiern in Kleidern, die uns zu anderem Gebrauch im Leben dienen ... Die göttliche Religion hat eine Kleidung für den Dienst und eine andere für den gemeinen Gebrauch“¹²⁵. Man behielt zwar die bürgerliche Kleidung bei, doch wurde sie verändert, - sie wurde gesegnet, und es wurden ihr christliche Zeichen beigefügt, vor allem Kreuze.

Diese Vorschrift ist nur verständlich, wenn man von einer genauen Kenntnis der eigentlichen Natur der Kleidung und ihrer Verwendung ausgeht, ein Wissen, das dem modernen Denken leider sehr fremd geworden ist. In den überlieferungstreuen Gesellschaften legt man der Kleidung eine große Bedeutung bei, und es bestehen genaue Regeln über ihre Gestalt, ihre Herstellung und ihren Gebrauch; diese Regeln stammen aus einem echten Wissen von der Kleidung, das mehr oder weniger unmittelbar - wie alles Wissen - durch metaphysische Grundsätze bedingt ist. Auf alle Fälle zeigt die Kleidung, selbst ohne dass ein Sonderwissen darauf angewandt würde, bestimmte Grundzüge, die man leicht als gültig erkennen kann, wenn man ein wenig darüber nachdenkt.

¹²⁵ Hieron., In Ezech. 44.

Zu allererst ist sie eine äußere Kennzeichnung der Person, die sie trägt, und zwar besonders ihrer Stellung in der Gesellschaft, sie bekundet die Aufgabe des Trägers nach außen. Das ist selbst in der heutigen Welt noch so, zumindest bis zu einem gewissen Grade: der Soldat, der Advokat, der Richter, der Mönch, der König, sie tragen eine Dienstkleidung, welche die Rolle anzeigt, die sie spielen. Doch ist das mehr als bloß ein Zeichen; der Einfluss der Dienstkleidung wird in einem viel weiteren Bereich spürbar; indem sie die Funktion ausdrückt, geschieht es, dass die Persönlichkeit davon verändert, ergänzt oder verwandelt wird. Wenn ein französisches Sprichwort meint, „Der Habit macht noch keinen Mönch“, so gibt es das deutsche Sprichwort, das genau das Gegenteil sagt: „Kleider machen Leute“; und das ist durchaus nicht verkehrt. Jedermann kann feststellen, wie viel das Tragen einer besonderen Kleidung unser Verhalten verändert: der einzelne neigt dazu, hinter der Funktion zurückzutreten, so dass er in gewisser Weise durch die Kleidung verändert wird. Und das trifft übrigens, vielleicht in nicht genau dieser Weise, im Grunde aber vergleichbar, auch auf Kleidungsstücke zu, die streng genommen keine Dienstkleidung sind. Die Wahl des einen oder anderen Kleidungsstückes, seiner Farbe, seiner Ausschmückung, lässt die Seele, den Charakter seines Eigentümers erkennen. In einer besonders augenfälligen Weise zeigt zum Beispiel der indische Sari wahrhaft die Seele der Rasse.

Beim Priester ist das in allen Religionen noch deutlicher. Mehr noch als bei jeder anderen Funktion tritt der Mensch, der das Gewand des zelebrierenden Priesters anlegt, vor dem priesterlichen Amt zurück; wie es gar nicht anders sein kann. Das priesterliche Gewand „heiligt“ den Träger in beiden Sinngehalten des Wortes.: „*sacrificare*“; in gewisser Weise löscht es den Einzelnen aus, opfert ihn, auf der anderen Seite überträgt es auf die Person die Heiligkeit des Priestertums, denn es wird als sichtbares Zeichen des religiösen, göttlichen Prinzips aufgefasst. Daher alle die Einzelheiten seiner Form, Farbe und Ausschmückung, welche darauf angelegt sind, die verschiedenen Anblicke dieses Prinzips zu verdeutlichen.

Dies gilt ebenso für die priesterlichen Gewänder des christlichen Würdenträgers. Doch sind eigentlich nicht nur sie betroffen; die Frage der Kleidung geht alle Christen an, die zudem, wie wir gleich sehen werden, etwas Priesterliches an sich haben.

Die Auffassung der Kleidung im Christentum gründet sich einerseits auf eine Stelle in der Genesis, wo vom Zustand des Menschen nach dem Fall berichtet wird, und andererseits auf die Lehre des hl. Paulus vom „neuen Menschen“. Adam im Paradies war mit einem Gewand von Licht umkleidet, welches die „Herrlichkeit“ war, die von seinem Leibe ausstrahlte, ein Widerschein der Herrlichkeit Gottes selbst¹²⁶. Durch seine Sünde wurde er dessen entkleidet, und „da er sah, dass er nackt war“, fertigte er für sich und für Eva ein „Kleid von Feigenblättern“ (Gen 3,6ff); Gott gab ihnen daraufhin „Fellröcke“ (Gen 3,21). Doch der Christus der Verklärung und der Auferstehung hat dem Menschen sein Gewand der Herrlichkeit wiedergegeben: „das Gewand der Unvergänglichkeit“ (*éndyma aftharsías*)¹²⁷ (vgl. 1Kor 15,54f.), welches, wie der hl. Paulus lehrt, Christus selbst ist: „Ihr habt Christus angezogen“ (Gal 3,27). Das ist das Werk der Taufe, wo wir, gemäß dem ü-

¹²⁶ Irenäus, Adv. haer. 3,23,5; Joh. Chrysost., In Gen. 16,5; Gregor v. Nyssa, De virginit. 3.

berzeugenden Ausdruck der syrischen Liturgie, das Kleid der Unsterblichkeit anlegen, welches „aus dem Wasser der Taufe gewebt ist“¹²⁸, eine Formel, die wunderbar verdeutlicht wird auf der überlieferten Ikone der Taufe Jesu, wo man das Wasser des Jordan senkrecht am Leibe des aufrecht stehenden Herrn hochsteigen sieht, ihn umhüllend wie ein Mantel. Das weiße Kleid des Neugetauften ist das Symbol des Gewandes der Herrlichkeit: Bei der Taufe legt der Mensch das Kleid des „alten Menschen“ ab, die Kleider „aus Feigenblättern“ und die „Röcke aus Fell“, und er kann singen: „Der Herr hat mich erneut durch sein Gewand, er hat mich bekleidet mit Licht“¹²⁹. Es ist das Hochzeitskleid, das uns würdig macht in den Festsaal einzutreten (Mt 22,11), darum spricht der Priester im römischen Ritus zu dem Neuaufgenommenen: „Empfange dieses weiße Kleid, um es unversehrt zu tragen vor den Richterstuhl unseres Herrn Jesus Christus, und das ewige Leben zu haben“.

Dieses weiße Kleid ist das besondere Gewand der Christen, des Laien wie des Priesters. Beim Priester ist es die Albe (*alba vestis*), ein Unterkleid aus weißem Leinen, das erste Gewand, das er vor dem Zelebrieren anlegt. Es ist aber das Gesamt der Ornamente, Achseltuch, Stola, Kassel, das, außer ihrer jeweiligen Symbolik, durch die Überlieferung dem „Gewand der Herrlichkeit“ des neugeborenen Menschen verglichen wird. Der Priester spricht das folgende Gebet: „O Jesus Christ, unser Herr, der Du von Licht ganz umgeben bist wie von einem Strahlenkleid¹³⁰ ... mache, Herr, dass Dein Licht mich umkleide ...“ Währenddessen singt der Chor: „O tiefes Geheimnis, o Unbegreiflicher! Die Fürstentümer über uns hast Du geschmückt mit unzugänglichem Licht, in erhabene Herrlichkeit hast Du die Engel gekleidet ... Durch das Leiden Deines einzigen Sohnes wurden alle Geschöpfe erneuert, und durch den edlen neuen Menschen wurden sie unsterblich und geschmückt mit einem Kleid, das niemand ihnen rauben kann“. Die Schönheit der priesterlichen Gewänder, die reichen Seidenstoffe, der Schimmer der Gewebe und Goldstickereien, zuweilen sogar eingefügte Edelsteine, soll unseren fleischlichen Augen dieses jenseitige Licht vergegenständlichen und versinnbildlichen, das von Gott ausgeht und die Geschöpfe umgibt, und ganz besonders denjenigen, welcher während des Opfers Gott selbst verkörpert. Deshalb ist der Priester angetan mit seinem Ornat und seinen Insignien, für die Gemeinde Gegenstand der Betrachtung, das, was man in Indien als *darshan* bezeichnet. Die einfache Tatsache, zu SCHAUEN, vom *darshan* einer Persönlichkeit Nutzen zu ziehen, heißt, sich vom Eindruck seiner Erscheinung und der Symbolik, die durch sein heiliges Gewand wirken, durchdringen zu lassen. Virgil Gheorgiu

¹²⁷ Gregor von Nyssa, Hom. baptism, PG 46, 420.

¹²⁸ Sachau, Syrische Rechtsbücher, II. S. 9.

¹²⁹ Vgl. Ps Sal 12; Sedro des Morgengebetes, am Sonntag vor Weihnachten: „Heute haben wir die Kleider unserer Schande abgelegt, die wir von Anbeginn trugen, Kleider von Feigenblättern, und sind angetan mit Gewändern des Glanzes, der Herrlichkeit, der Schönheit.“ L' Orient Syrien, Bd.I, 1956, S.93

Anm. d. Übers.: *sedro*: ein aramäisches Wort, das in der syrischen Liturgie das Hauptgebet bezeichnet, das vom Priester gesprochen wird während er räuchert; das Räuchern stellt einen eigenen, sehr reichen Ritus dar, der vier Elemente umfasst, wovon das *sedro* den Hauptteil bildet. Das Wort bedeutet „Rang“, „Ordnung“.

erzählt, dass das erste Bild, das ihn in seiner Kindheit beeindruckte, sein Vater gewesen sei, bekleidet mit den priesterlichen Gewändern zur Feier der Göttlichen Liturgie: „Mein Vater, in den Ornat von Gold und Silber gekleidet, hatte nichts Irdisches oder Weltliches mehr. Die priesterlichen Gewänder bedeuten, dass der Priester all seine Bindungen an die Welt völlig abgeschnitten hat und dass er die Verkörperung Gottes ist“¹³¹; an einer anderen Stelle schreibt er, dass sein Vater einer Ikone gleichsah¹³². Das genau ist es: die Ikone ist Gegenstand der Betrachtung, weil sie auf sichtbare Weise die nicht sichtbare Wirklichkeit zeigt. Dieser Eindruck ist besonders deutlich bei der Erscheinung des byzantinischen oder armenischen Priesters im Ornat: Eingehüllt in reiche weiße, goldene oder silberne Seiden, das Haupt bedeckt mit der (bischöflichen) Krone, die von einem Kreuz überragt wird, ist er gleichsam eine irdische Erscheinungsform des Ewigen Priesters, angetan mit dem Glanz des göttlichen Lichts.

Es kann hier keine vollständige Darlegung der priesterlichen Gewandung gegeben werden, das würde zu weit führen und ginge über den Rahmen unserer Arbeit hinaus; wir wollten dennoch einige Aspekte der Frage beleuchten, die den Sinn der Göttlichen Liturgie einsichtiger werden lassen.

Wie bereits gesagt, zieht der Priester über die gewöhnlichen Kleider die Albe, ein Untergewand aus weißem Leinen, als Symbol der Reinheit, welche den „Rock von Fellen“ und das „Kleid aus Feigenblättern“ ersetzt. Schon bei den Juden konnte der Priester das Heiligtum nicht betreten ohne vorher den Linnenrock angelegt zu haben (Lev 16,4). Es ist das Kleid der Erwählten aus der Apokalypse (Offb 7,13-14), das es erlaubt, sich dem Lamme zu nahen. „Mache mich weiß, Herr, und reinige mein Herz, damit es mir, reingewaschen im Blute des Lammes, gegeben werde die ewigen Freuden zu genießen“¹³³. Der römische Priester legt sodann ein Schultertuch (*amict*) auf seinen Kopf und schlägt es dann zurück um seinen Hals; dessen Bestimmung war bei den alten Römern rein nützlicher Art, in der Liturgie aber hat es eine geistige Bedeutung angenommen, wie das dabei gesprochene Gebet erweist: „Herr, bedecke mein Haupt mit dem Helm des Heils, um die Angriffe des Bösen abzuwehren“. Das Bild vom Helm kommt vom Brief des hl. Paulus an die Epheser (Eph 6,13-17), wo er die geistigen Waffen beschreibt, die der Christ besitzen muss, um gegen den Teufel zu kämpfen. Das Schultertuch hat somit eine apotropäische Funktion, und das gleiche gilt von der Kordel, mit welcher sich der Priester über der Albe gürtet. Das Gebet, das er dabei spricht, zeigt, dass diese Kordel die Rolle der Albe ergänzt: „Gürte mich, Herr, mit dem Gürtel der Reinheit und lösche in meinen Nieren jede fleischliche Neigung, welche der Enthaltsamkeit und Keuschheit entgegensteht“.

¹³⁰ „Der Herr ist König, mit Hoheit bekleidet.“ (Ps 92). „Herr, mein Gott, Du bist überaus groß. Du hast Dich mit Hoheit und Pracht umkleidet, angetan das Licht wie ein Kleid.“ (Ps 103).

¹³¹ Vgl. Simeon von Thessal. Sur la Sainte Liturgie, 79.

¹³² Virgil Gheorgiu, De la vingt-cinquième heure à l' heure éternelle, S.61-62 und S. 8-9.

¹³³ nach Dion. Areopag., Hier. cel. 15,4, bedeuten die weißen Gewänder der himmlischen Wesen die göttliche Gestalt in Verbindung mit dem Feuer und dem Licht.

Hier wird wohl der Einwand erhoben werden, den einige moderne Spezialisten machen, welche die Symbolik der Kleidung, von der wir sprechen, sowie weitere Symbolik, von der noch die Rede sein wird, für künstlich erachten, weil, wie sie sagen, diese Kleidungsstücke, bevor sie für die Liturgie gebraucht wurden, keinen geistigen Sinn hatten und er ihnen rein konventionell beigelegt wurde. Darauf erwidern wir noch einmal, dass die wahre Symbolik niemals konventionell ist - wie das Emblem oder die Allegorie - sondern gleicher Natur wie der Gegenstand; es ergibt sich aus seiner Gestalt, seiner Farbe, seinem Material; doch kann das bloß in ihm verborgen sein, übrigens mit mehreren möglichen Sinngehalten, und diese Symbolik erklärt sich ganz natürlich, wenn sie - wie wir weiter oben sahen - in eine Gesamtstruktur eingefügt ist, welche diesen Aspekt der Symbolik in Erscheinung treten lässt, indem er in das Gefüge der entsprechenden Struktur eingesetzt wird, - wie hier in die Liturgie der Messe.

Über die Symbolik der Albe sprechen wir nicht, sie wird von niemand geleugnet, weil sie auf die Heilige Schrift selbst gegründet ist. Die Symbolik des Schultertuchs (*amict*) und der Kordel jedoch ist, wenn auch auf den ersten Blick weniger offensichtlich, nicht weniger vorhanden. Sobald der *amict* auf den Kopf getan wurde, gelangte er in den allgemeinen Bereich der Kopfbedeckungen, deren Symbolik vielfältig ist, mit dem Helm, dem Schutz im Kampf, als Sonderform; von da kommt man natürlicherweise zur Vorstellung des geistigen Kampfes. Die Kordel gehört in die bekannte Kategorie der Schutzkreise; sie spielt ihre Rolle zugleich gegen das Äußere und das Innere des Zelebranten: Vor allem bildet sie einen geschlossenen Schutzkreis gegen die „umherirrenden und bösen Kräfte“, von denen wir bereits sagten, dass sie besonders Orte und Menschen während heiliger Handlungen heimzusuchen bestrebt sind; in dieser Hinsicht spielt die Kordel für den Zelebranten eine analoge Rolle wie der Kreis, der mit Weihrauch um den Altar gezogen wird. Außerdem trennt sie, als Gürtel über dem Leib in Höhe des Nabels, der symmetrischen Mitte des Menschen, die unteren Bereiche des physischen und feinstofflichen Organismus – dem Sitz der animalischen Leidenschaften – vom oberen Bereich, mit Herz und Kopf, welche allein während der Liturgie tätig sein sollen. So erklären sich die Begriffe des Gebetes, das gesprochen wird, während sie angelegt wird¹³⁴.

Die zwei besonders dem Priester eigenen Gewänder sind die Stola und die Kasel.

Das Wort *stola* kommt aus dem Griechischen, *stoli*, über das Lateinische, *stola*. Im Altertum bezeichnete es ein langes, vorn offenes Gewand, auf beiden Seiten der Öffnung mit zwei Streifen aus kostbarem Stoff verziert. Die Mehrzahl der Historiker ist der Auffassung, daß die heutige Stola aus diesen beiden Streifen entstanden ist, die sich vom restlichen Gewand „entfernt“ haben. Andere wiederum glauben, die Stola sei abgeleitet vom *ephod* des jüdischen Hohenpriesters, einem Gurt, dessen Bahnen durch eine Fibel auf der Brust gehalten wurden, so wie heute die Bahnen der Stola von einer kleinen Schnur zusammengehalten werden: Bildnisse der ersten Jahr-

¹³⁴ Von den Darstellungen der himmlischen unkörperlichen Wesen sprechend schreibt Dion. Areopag. über ihre Gürtel: „Sie bedeuten die Sorgfalt, mit der sie ihre Entstehungskräfte bewahren; die Fähigkeit, die sie besitzen, sich zu erhalten, ihre mentalen Kräfte zu vereinen indem sie in sich selbst zurückkehren, sich harmonisch auf sich selber zurückziehen, in den Kreis ihrer unverletzlichen Identität“. Hier. cel., 15,4.

hunderte zeigen Petrus und Paulus mit diesem Schmuck¹³⁵. Wie dem auch sei, die Stola ist der eigentlich priesterliche Schmuck und sie bei jeder heiligen Handlung zu tragen ist Pflicht. Sie wird, wie die Albe, dem Gewand der Unschuld verglichen; „Gib mir, Herr, das Gewand der Unsterblichkeit, das ich durch die Verfehlung unseres ersten Vaters verloren habe, und - unwürdig wie ich bin, Deinen hochheiligen Mysterien zu nahen - mache dennoch, dass ich des ewigen Lebens würdig sei“. Die Stola ist bei den Lateinern stets mit zwei Kreuzen bezeichnet, bei den Griechen mit sieben, wie das römische Pallium.

Die *Kasel*, vom lateinischen *casula*, „kleines Haus“, besteht aus einem runden Stück Stoff, das in der Mitte von einer Öffnung durchbrochen ist, um den Kopf durchzulassen, im Rücken fällt sie herab bis zu den Knöcheln. Dies ist die echte Kasel, ein wunderschönes Gewand; etwas ganz anderes ist das lächerliche Gewand, das man römische Kasel nennt; es besteht aus einem steifen rechtwinkligen Stück Stoff für den Rücken und einem violinförmig ausgeschnittenen Vorderteil. Dieser Aufzug hat nichts mehr von einem Gewand, nichts Natürliches mehr und entbehrt folglich jeder wahren Bedeutung. Glücklicherweise tritt es mehr und mehr zurück zugunsten der so genannten „gotischen“ Kasel, das heißt, jener Form, die es von Anfang an gegeben hat. Das Gebet beim Anlegen der Kasel im römischen Ritus legt ihr eine Symbolik bei, die diesmal keine ist, weil sie sich aus jenen künstlichen Sinngebungen herleitet, von denen wir sprachen¹³⁶. Die wahre Symbolik der Kasel ist mit dem Kreuz gegeben; die Initialen Christi: I H C oder das Christusmonogramm sind auf dem Rücken angedeutet, was bedeutet, dass der Zelebrant durch die Kasel mit einer neuen Person bekleidet wird, der Person Christi. Ursprünglich wurde kein Kreuz dargestellt, es waren zwei Stoffstreifen von anderer Farbe als das Gewand selbst, die von den Schultern herabhängen und sich zu einem Mittelstreifen verbanden. In der Gotik verlängerte man den Mittelstreifen nach oben um ein Gabelkreuz zu bilden. Man müsste wohl der Bedeutung dieses Zeichens nachgehen, das unter seinen beiden Erscheinungsformen, sehr gut in Beziehung zu dem Baum der *Sephiroth* stehen könnte, mit dem feinstofflichen Aufbau des Menschen, und der Lehre vom Allheitlichen Menschen¹³⁷.



Die allgemeine Symbolik der priesterlichen Gewänder wird vervollständigt durch die Symbolik der FARBEN. Auch hierüber fassen wir uns kurz, denn die Frage der Farben, die sehr bedeu-

¹³⁵ R. Gilles, *Le symbolisme dans l' art religieux* Paris, Ed. Guy Trédaniel, S.155.

¹³⁶ „Herr, Du hast gesagt, Mein Joch ist sanft und Meine Bürde leicht, mache, dass ich sie so trage, dass ich Deiner heiligen Liebe würdig werde“.

¹³⁷ Es ist bemerkenswert, dass sich die beiden oberen Bänder kreuzweise teilen: der Kopf des Priesters entspricht *Kether*, die beiden Bänder *Hokmah* und *Binah*; ihr Keil trifft in *Tiphereth* zusammen, das Mittelband würde *Tiphereth* oben mit *Kether*, unten mit *Yesod* und *Malkuth* verbinden.

tend ist, würde, um angemessen dargelegt zu werden, allzu viele Ausführungen erfordern. Wir sagen nur, dass die Symbolik der Farben mit zum wesentlichsten gehört, weil sie mit der Lichtsymbolik verbunden ist, und das Licht ist wahrscheinlich das der Gottheit angemessenste Symbol. Tatsächlich sind die Farben nur Differenzierungen des Lichts, wie jedermann durch die Grunderfahrung der Erscheinung des Regenbogens weiß. Ihrem Wesen nach sind die sieben natürlichen Farben gleichsam die Auffaltung des weißen Lichts, und sie werden von diesem wieder aufgenommen, so wie auch alle Zahlen aus der Einheit hervorgehen und in diese zurückkehren.

Die in der Liturgie gebrauchten Farben sind Weiß, Rot, Gelb, Blau, Grün, Violett und Schwarz.

Das WEIß ist im Grunde das Nichtvorhandensein von Farbe aus einem Übermaß an Licht. Es ist das Symbol des Höchsten Seins und der uneingeschränkten Wahrheit. Auf dem Tabor, in der Apokalypse erscheint Jesus in Gewändern, strahlend wie weißes Linnen, oder wie Schnee. Es ist das Symbol der göttlichen Einheit, und für den Menschen das Symbol der mit der Gottheit vereinten, neugeborenen und reinen Seele. Bis zum 4. Jhdt. gebrauchte man überhaupt nur weiße Gewänder zur Feier des Gottesdienstes. Später fügte man das ROT hinzu, das Symbol des Feuers, der göttlichen Liebe und des Heiligen Geistes, als das Feuer dieser Liebe, welche die Menschen neu werden lässt; die roten Ornate werden für die Feste des Heiligen Geistes und die Märtyrerfeste benützt, weniger weil es die Farbe des Blutes ist als der Liebe wegen, die sie durch ihr Opfer bewiesen haben, welche ihnen natürlich durch den Heiligen Geist eingegeben war.

Das GELB ist die Farbe des Goldes. Es ist die Offenbarung der Liebe und der Weisheit Gottes, vermittelt durch das Licht, das Wort, denn feinstofflich, „alchemistisch“, wird das Gelb vom Rot (der Liebe) und dem Weiß erzeugt. Die Ornate aus golddurchwirktem Stoff, die anstelle der anderen gebraucht werden können, mit Ausnahme von Schwarz und Violett, bedeuten diese durch das Licht vermittelte Offenbarung Gottes.

Das BLAU, das in der Westkirche nicht mehr gebraucht wird, ist ein besonderes Symbol des Geistes, des Heiligen Geistes, der nicht mehr als verzehrendes Feuer, sondern als Lufthauch (das Blau des Himmels) und als Weisheit verstanden wird. In der Christus-Ikone ist der Erlöser zuweilen mit zwei Gewändern bekleidet, einem roten und einem blauen. Diese zwei Farben sind die beiden Aspekte des Heiligen Geistes, „der Geist Jesu“.

Das GRÜN, zusammengesetzt aus Gelb und Blau, versinnbildlicht die Wirkung, welche aus der Schöpfung durch die Weisheit und Liebe Gottes und der Offenbarung seiner göttlichen Kräfte auf die menschliche Intelligenz durch den Geisthauch, das Pneuma, hervorgeht. Ferner ist das Grün auch das Symbol der Erneuerung und des Lebens. Die grünen Ornate werden zwischen Epiphania und Septuagesima getragen, sodann vom 3. Sonntag nach Pfingsten bis zum Advent, denn diese Zeiten erinnern an die beiden großen Ereignisse des Lebens der Welt: das natürliche Leben durch die Schöpfung und das Leben der Gnade durch die Auferstehung Christi, - daher die Hoffnung (das Grün ist die Farbe der Hoffnung auf die Unsterblichkeit).

Das VIOLETT, aus Rot und Blau hervorgegangen, das heißt aus der Liebe zur Wahrheit und der Wahrheit der Liebe, bezeichnet die Einheit dieser beiden Farben. Man deutet es auch als aus dem Rot und dem Schwarz entstanden: dann versinnbildlicht es die Buße, den Akt der Trauer um das, was wir leiden (das Schwarz) und den Akt der Liebe in der Veranlassung, die uns zu leiden drängt.

Das SCHWARZ, Verneinung des Lichts, hat allgemein eine ungünstige Sinngebung. In der Liturgie jedoch ist es einfach ein Zeichen der Trauer, im äußeren Sinne, - innerlicher ist es die Vorstufe zur Auferstehung, „l'oeuvre au noir“; der Karfreitag ist das Vorspiel zur Auferstehung Christi. Man bekleidet sich damit zu den Begräbnisfeiern der Gläubigen, wobei ihr Tod nur der notwendige Übergang zu einem anderen Leben ist.

Alle diese Symbole, Formen und Farben, harmonisch zusammengestellt, tragen dazu bei, die erhabene Umgebung für die heilige Handlung zu schaffen.



Das Gesagte reicht hin um zu zeigen, dass der Priester der wichtigste Handelnde im Mi-modrama der Messe ist. Aber er ist nicht der einzige; auch alle Gläubigen sind dabei Handelnde, weshalb Ausdrücke wie, „die Messe hören“ oder der „Messe beiwohnen“ ganz und gar unangemessen sind, in dem Maße, in dem sie glauben lassen, dass den Laien nur eine rein passive Rolle zukäme. Man muss sagen, dass eine bestimmte Haltung des Klerus, die sich in der Westkirche herausbildete, zur Verbreitung dieser Auffassung beigetragen hat. Durch die protestantische Reformation genötigt, welche das eingesetzte Priestertum abschaffte und genau dadurch die Messe zerstörte, entsann sich die Kirche mit Macht, und zu Recht, der besonderen Rolle des Priesters; doch das Pendel schlug zu weit aus; man vergaß in der Folge, dass es ein „Priestertum der Gläubigen“ gibt. Es ist erstaunlich, dass viele Christen, auch wenn sie der Überlieferung treu anhängen, sich hartnäckig zu weigern scheinen, diese Tatsache zu beachten, die in der Schrift begründet ist. Der hl. Petrus hat selbst in seinem 1. Brief festgestellt, dass die GANZE Kirche ein Reich von Priestern wäre, dass die Jünger Christi eine „königliche Priesterschaft“ empfangen haben (1Petr 2,9). Diese Stelle wird am Samstag nach Ostern gelesen, im Hinblick auf die Neugetauften, was sehr bemerkenswert ist, weil dadurch den neu in die Kirche Aufgenommenen das Priestertum aller Christen verkündet wird. Die Bestätigung dieser Wahrheit hatte in der Überlieferung Bestand seit der Zeit der Apostel. Der hl. Irenäos sagt: „Wir opfern, ebenso wie der Priester“¹³⁸; und der hl. Johannes Chrysostomos, über den Beginn des Kanons mit dem *Sursum corda* sprechend, bemerkt: „Nicht allein der Priester feiert die Danksagung (Eucharistie), sondern das Volk mit ihm“¹³⁹. Schließlich verweisen wir noch auf die päpstlichen Enzykliken: „Das Opfer des Neuen

¹³⁸ Adv. haer. 4,17,18.

¹³⁹ In II Cor. hom. 18 (P.G. 61,527). Ein weiteres Zeugnis bei Gregor von Tours: *(mulier) celebrans quotidie missarum solemnina et offerens oblationem pro memoria viri sui*. Vgl. August.: „Das Wort

Bundes stellt ... jene vollkommene Huldigung dar, in welcher der Hauptopfernde, Christus, und mit Ihm und durch Ihn alle seine mystischen Glieder Gott verherrlichen, indem sie in Ihm die Huldigung darbringen, die Ihm zukommt“ (Pius XII., Mediator Dei); indem wir „Gottessöhne“ werden (Joh 1,12), an Kindesstatt Angenommene (Röm 8,23), werden wir zugleich Ihm ähnlich, „ein Reich von Priestern“, wir empfangen „das königliche Priestertum“ (1Petr 2,9; Offb 5,10), das heißt, dass wir an dieser einmaligen und unumkehrbaren Rückerstattung des Menschen und der Welt an den Vater teilhaben, die Er, zugleich Ewiger Sohn und Wahrer Mensch, ein für alle Male vollzogen hat (Johannes Paul II., Redemptor hominis).

So darf man sich nicht scheuen, mit einem Erzpriester des byzantinischen Ritus kühn zu sagen, dass „die Gläubigen mit dem Priester konzelebrieren“. Zudem laden uns die Texte der Liturgie selbst dazu ein; die römische Messe scheint darauf sogar bestehen zu wollen; so spricht der Priester, bevor er den Kanon beginnt, zu den Anwesenden gewandt: „Betet, Brüder, dass MEIN UND EUER OPFER wohlgefällig werde bei Gott“; im Kanon vor der Konsekration: „Gedenke, Herr, Deiner Diener und Dienerinnen ... Für sie bringen wir dieses Lobopfer dar, und sie selbst opfern es dir für sich und alle die Ihrigen...“; „So nimm denn, Herr, ... diese Opfergabe Deiner Diener, aber auch Deiner ganzen Familie huldvoll auf“; nach der Konsekration: „Daher sind wir denn eingedenk, Herr, wir Deine Diener, aber auch Dein heiliges Volk, des heilbringenden Leidens ... Deines Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus, und bringen so Deiner erhabenen Majestät ... ein reines Opfer dar“. Man sieht an diesen Texten, dass das Volk nicht allein, wie es so oft heißt, durch die Lobgesänge der „Vormesse“, durch seine Zurufe und im Augenblick des Offertoriums an der Liturgie teilnimmt: es ist Teilnehmer am Opfer selbst.

Um die Dinge recht zu verstehen, muss man sich daran erinnern, dass die *ecclesia*, die Gemeinschaft der Heiligen, Gegenstand der Göttlichen Liturgie ist. Christus hat sein Priestertum auf die universelle Kirche übertragen, damit sie, durch den Dienst der Priester, das mystische Opfer vollziehe. Die Kirche, das sind ALLE Gläubigen, der mystische Leib; symbolisch stellt die örtliche Zusammenkunft, die *synaxis*, die Kirche dar, und in dieser Eigenschaft bringt sie das Opfer. Gewiß ist es eine hierarchisch aufgebaute Gemeinschaft, und sie opfert DURCH den Priester, und aus dieser hierarchischen Struktur erhält sie ihre Wirkungskraft. Warum? Weil sie das Bild des gesamten mystischen Leibes ist.

Die universelle Kirche ist ein Leib, dessen Haupt Christus ist; in der örtlichen Kirche und in der liturgischen Gemeinschaft ist der Priester das Haupt, insofern als er der Stellvertreter Christi ist. Aber die Einheit des Priesters und der Gläubigen ist so innig, wie die der Glieder eines natürlichen Leibes mit ihrem Haupt: Es ist eine organische Einheit, deren Teile nicht abgetrennt werden können. Darum ist es die gesamte örtliche Kirche, die ganze Gemeinschaft, die AKTIV das Opfer darbringt, denn alle Glieder sind dem Haupt angegliedert, dem, der letztlich der einzige wahre Priester ist: Jesus Christus.

Priester gilt nicht allein für Bischöfe und Priester, welche eigentlich Priester der Kirche sind, sondern für alle Christen, aufgrund der mystischen Salbung, die sie zu Gliedern des einen Priesters, Jesus Christus, macht.“ (Civ. Dei. 17,4).

Diese Lehre vom Priestertum der Gläubigen findet ihre Entfaltung in der Lehre von der mystischen Hochzeit, auf die wir bereits verwiesen haben. Die allgemeine aber auch die örtliche Kirche, ist die Braut, deren Blick nach vorn gerichtet ist, zum Herrn, der sich zur Hochzeit ankündigt: „Der Geist und die Braut sprechen: Komm!“ (Offb 22,17). Die Kirche ist „die makellose Braut Jesu Christi“¹⁴⁰. Die Einmütigkeit der Herzen und der Stimmen der Gemeinschaft bilden eine einzige Stimme, die Stimme der bräutlichen Kirche Christi. Zwischen dem Bräutigam und der Braut entsteht jenes Zwiegespräch aus dem HOHENLIED, das in der Apokalypse wieder anklingt (Offb 22,17-20). Die Wirkkraft des liturgischen Gebetes ist auf diese bräutliche Liebe gegründet.



Es ist, wie wir meinen, wesentlich, diese Vorstellung des GESPRÄCHS zu betonen, denn auch jedes dramatische Spiel, und das ist die Messe, besteht aus einem Austausch von Gesten und Worten. Die Messe stellt gleichsam ein Doppelgespräch dar: zwischen dem Priester, der das Zusammenspiel anführt, und den Gläubigen, sowie zwischen der Gemeinde und Gott; das erste ist ein „horizontales“ irdisches Gespräch, das zweite, „vertikal“, himmlisch, und man sieht auch hier wieder, dass sich die Messe, insofern sie ein Gespräch ist, der inneren kreuzförmigen Struktur fügt, die wir vorher untersuchten. Das wesentlichere der beiden Gespräche, und letzten Endes das einzige, ist das zweite; das erste hat in gewisser Weise nur zum Ziel, die Zurufe und Gebete von der Gemeinschaft zum Altar zu schicken, von wo sie sich zum Himmel erheben.

Um das Wesen und die Tragweite dieses Gesprächs recht zu erfassen, muß man sich noch einmal daran erinnern, dass die Messe gleichzeitig auf Erden und im Himmel vollzogen wird, „denn es ist eine einzige Kirche dort oben und hienieden ... Die Göttliche Liturgie wird zugleich droben und hienieden vollzogen... mit dem Unterschied, dass es droben ohne Hüllen und Symbole, hienieden mittels Symbolen geschieht, weil wir durch die Last eines der Vergänglichkeit unterworfenen Fleisches gehindert sind“¹⁴¹.

Während der Messe gibt es einen außerordentlichen Augenblick: Es ist die Eröffnung der Anaphora, oder des Kanons, durch die Präfation und den Gesang des *Sanctus*, den Gesang der Engel, denn der ist gleichsam wie ein Tor, das sich zum Himmel hin öffnet, wo wir die Geheimnisse des Jenseits erblicken und eingeladen sind, mit all den himmlischen Wesen die Herrlichkeit der Gottheit zu besingen. Die Liturgie zeigt sich dabei als das, was sie tatsächlich ist, ein Vorwegnehmen des Himmels, des himmlischen Lebens der Erwählten: „Nachdem Er die Mauer der Trennung zwischen dem Himmel und der Erde niedergerissen hat“, sagt der hl. Johannes Chrysostomos, „hat Christus uns diesen Lobgesang vom Himmel gebracht“¹⁴². „Schließe dich dem heiligen Volke an und lerne verborgene Worte“, schreibt der hl. Gregor von Nyssa, „verkünde mit uns

¹⁴⁰ Mediator Dei, 27, nach Eph 5,27.

¹⁴¹ Simeon der Neue Theologe, P.G. 155, 337-340.

das, was die sechsflügeligen Seraphim mit dem Christenvolk ausrufen“¹⁴³. Die Anwesenheit der Engel während der Messe und unsere Vereinigung mit den englischen Chören werden stets stark betont; das ist eine sehr alte Überlieferung, die bis zu den Aposteln selbst zurückreichen muss, denn der Gesang des *Sanctus* findet sich in sämtlichen Liturgien. In den Liturgien der Ostkirche wird die Gegenwart der Engel von Anfang an bewusst gemacht; in dem Augenblick in dem er das Heiligtum betritt spricht der armenische Priester: „Herr, unser Gott, der Du im Himmel die Chöre und die Heere der Engel und Erzengel eingesetzt hast zum Dienste Deiner Herrlichkeit, mache, dass in diesem Augenblick, da wir das Heiligtum betreten, auch Deine heiligen Engel eintreten und Mitdienende seien mit uns, Deine Wohltätigkeit zu verherrlichen“. In der byzantinischen Liturgie gibt es ein vergleichbares Gebet. Die Bedeutung dieser Erwähnung der Engel bezieht sich auf die Tatsache, dass die Welt der gläubigen Unkörperlichen jene Welt ist, wo Gott eine vollkommene Danksagung empfangen hat, während das in der Menschenwelt nicht ebenso war, denn sie ist der Engelwelt nicht gefolgt. Dann aber kam die Erlösung und hat die Menschenwelt zum Zustand der Engelwelt zurückgeführt; die Eucharistie verbindet die Menschen wieder mit den Reihen der Engel und erlaubt ihnen, an der Eucharistie der Engel teilzunehmen, welche im *Sanctus* zum Ausdruck kommt.

Das *Sanctus* besteht aus zwei Teilen: dem Gesang der Seraphim und dem messianischen Ruf: Der Gesang der Seraphim ist dem Gesicht des Jesaja entnommen (Jes 6,3): „*Sanctus, sanctus, sanctus, Deus Sabaoth, pleni sunt coeli et terra gloria tua*“. (Der Text des Jesaja sagt: „Die ganze Erde ist voll Deiner Herrlichkeit“, der Text der Messe ist noch ausdrücklicher: „Himmel und Erde sind voll Deiner Herrlichkeit“).

Der messianische Ruf ist dem Psalm 117 entnommen (Hallel) und einer Stelle aus dem Evangelium: „*Benedictus qui venit in nomine Domini*“ (Ps 117,16), „*Hosanna in excelsis*“ (Mt 21,9). Die Stelle aus dem Matthäusevangelium berichtet vom Triumph des Palmsonntag: „Hosanna dem Sohn Davids! Gelobt sei der da kommt im Namen des Herrn! Hosanna in der Höhe!“

Es ist der königliche Einzug des Messias, des Davidsohnes, auf Erden, in gewisser Weise bestätigt durch die gewaltige Theophanie der göttlichen Majestät im Himmel inmitten der Seraphim. Ebenso wird bei der Taufe und auf dem Tabor der Vorgang auf Erden von der himmlischen Theophanie bestätigt, bei der Geburt ist es der Gesang der Engel, das *Gloria in excelsis*, welches Bestandteil der römischen Messe ist¹⁴⁴.

Zudem haben die beiden Hymnen, das *Gloria* und das *Sanctus*, eine analoge Struktur, sie entfalten sich in zwei Höhen: *in excelsis* (im Himmel) und *in terra* (auf Erden); im Himmel der Glanz der Gottheit (*Gloria in excelsis, Hosanna in excelsis*) und auf Erden Friede den Menschen

¹⁴² Joh. Chrysost., P.G. 56, 138.

¹⁴³ Gregor v. Nyssa, P.G. 46,421 C.

¹⁴⁴ Es besteht übrigens gleichsam ein Fortschreiten vom *Gloria* zum *Sanctus*, das dem Vorangehen der Messe selbst folgt; das *Gloria* ist der Gesang der niederen Engel, weshalb es, wie der hl. Johannes Chrysostomos lehrt, den Katechumenen im ersten Teil der Messe zugänglich ist, wäh-

(*pax hominibus*); denn dank der Ankunft des Gottgesandten, Jenes, „der da kommt im Namen des Herrn“, im Geheimnis der Christgeburt, der Palmzweige, in der Verherrlichung der Leiden, welcher unmittelbar nach dem *Sanctus* im Kanon gedacht wird, kommt die „Herrlichkeit“, nämlich die Ausstrahlung der Gottheit selbst, auf die Erde hernieder.

Der tiefe Sinn des *Sanctus*, das zunächst ein alttestamentlicher Text ist, zeigt sich im Lichte der mystischen Theologie der Hebräer. Danach tut sich Gott, der Unendliche, in der Welt nicht auf unmittelbare Weise kund, was zudem unmöglich wäre, sondern, wie wir bereits sagten (s. Seite 68), durch Seine Namen und Attribute, welche die Juden die *Sephiroth* nennen und die gewissermaßen die göttlichen Energien und Kräfte sind. Zehn an der Zahl, bilden sie die Fülle des Seins, insofern Es sich bestimmt und kundtut. Die drei oberen *Sephiroth*, Krone und Weisheit und die Vernunft, bilden die göttliche Welt, die sieben folgenden entsprechen den unteren Welten oder sind, genauer, jene göttlichen Kräfte, welche diese Welten schaffen und erhalten. Es ist sehr deutlich, dass diese Zahl ZEHN symbolisch ist: Zahl der Vollkommenheit, welche vor allem eine qualitative Bedeutung hat; sie bezeichnet die Fülle des Seins und tatsächlich die unbestimmte Zahl der Stufen des allheitlichen Daseins der Welten und Wesen, Widerschein der göttlichen Unendlichkeit. Den sechs Stufen oder *sephiroth*, welche nach der göttlichen Welt kommen, entsprechen die geistigen Welten oder engelhaften Zustände; die zehnte *sephira*, *Malkuth* (das Königtum), entspricht der Erde und der Menschenwelt. In der vollkommenen Schöpfung, so wie sie aus den Händen Gottes hervorgeht, kommt der geistige Einfluss, der von oben, von der Krone ausströmt, herab und kreist normalerweise, wie das Blut im natürlichen Organismus, durch sämtliche Zustände der Welten und der Wesen, welche den *sephiroth* entsprechen, bis zur zehnten, der *sephira* unserer Welt; das ist der Gnadenzustand (die Gnade ist eben jener geistige Einfluss), wo Gott in der Welt gegenwärtig ist. Diese göttliche Einwohnung ist die *Shekinah* oder die göttliche HERRLICHKEIT. Im Zustand der Sünde hingegen ist die irdische Welt, da der Fluss der Gnade nicht mehr in ihr kreist, in gewisser Weise abgeschnitten von Gott; das ist der Zustand des Exils, symbolisiert durch die babylonische Gefangenschaft und den Verlust der Bundeslade, in welcher sich die *Shekinah* vor der Gefangenschaft kundgab. Nun sagt man, „die *Shekinah* ist im Exil“; das ist die große Drangsal von Israel, und die frommen Juden beten um die Wiederkehr der *Shekinah*: „Herr, den Zion fülle an mit Deiner Herrlichkeit“ (Sir 36,19). „Wahrlich, nahe ist sein Heil allen, die ihn fürchten; ja, es wohnt Herrlichkeit wieder in unserem Lande“ (Ps 84,10). Diese Rückkehr der Herrlichkeit zum Volke Gottes, bewirkt durch die Inkarnation und die Erlösung, besingen das *Sanctus* und das *Gloria*.

Die Struktur des *Sanctus* ist der Struktur der *Sephiroth* nachgestaltet. Nach der Lehre der Rabbinen wird der Gesang der Seraphim folgendermaßen erläutert: die drei *Sanctus* wenden sich an die drei oberen *Sephiroth*, Krone, Vernunft und Weisheit¹⁴⁵; *Dominus Deus* wendet sich an die

rend das *Sanctus* uns in das Geheimnis der Trinität einführt, und darum ist es „einzig den Eingeweihten, den Getauften“ vorbehalten; In Col. 3,8.

¹⁴⁵ Das widerspricht nicht dem trinitarischen Charakter des *Sanctus*, denn es besteht Analogie, wenn nicht sogar Identität, zwischen den drei göttlichen Personen und den obersten *Sephiroth*.

drei folgenden: Liebe, Strenge und Schönheit; *Sabaoth* an die drei folgenden: Sieg, Würde und Grund; *pleni sunt coeli et in terra gloria tua* wendet sich an die letzte *Sephira*: das Reich¹⁴⁶.

So umfasst die seraphische Hymne die Schöpfung in all ihrer Ausdehnung sowie auch die göttliche Gegenwart in der Schöpfung und fasst sie zusammen; sie lässt uns eindringen in das Geheimnis des ungeschaffenen Seins, welches Sich selbst in der Trinität schenkt und alle Wesen an Seinem eigenen unendlichen Leben teilhaben lässt; ein furchtbares Geheimnis, vor dem selbst die Seraphim das Antlitz verhüllen. Zugleich aber verkündet diese Hymne wie auch das *Gloria*, die Liebe Gottes, welche Seine Herrlichkeit auf alles Geschaffene ausstrahlen lässt und Himmel und Erde erleuchtet. Diese Liebe aber ist es, welche die gute Nachricht darstellt, dieses „Der da kommt im Namen des Herrn“ im Mysterium der hochheiligen Göttlichen Liturgie. *Et in terra pax hominibus*. Der Friede, den Er bringt, ist nicht der äußere Friede, nicht der Friede „wie die Welt ihn gibt“; es ist der „Friede des Herrn“, „die Versöhnung aller Dinge in Gott durch das auf dem Kreuze vergossene Blut“ und die Fülle des Gnadenzustands in der Seele; der „Friede des Herrn“ ist „die Wiederkehr der *Shekinah* aus dem Exil“, die „ihren Sitz wieder auf unserer Erde findet“, denn „das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt“; *in nobis* „unter uns“, aber auch „in uns“, denn „das Reich Gottes ist inwendig in euch“. Und nun wird die ganze Bedeutung klar, die das Wort „Königreich“ annimmt: *Malkuth*, es ist der Name der zehnten *sephira*, der Einwohnung Gottes und seiner Herrlichkeit unter den Menschen, Seine Geburt mitten unter uns und in uns¹⁴⁷.

Die Integration des *Sanctus* in die eucharistische Anaphora erinnert uns an die kosmische Tragweite des Messopfers, die wir oben betrachteten (s. Seite 18 f. und das ganze Kap. IV ab S. 69), sie erlaubt uns auf wahrhaft würdige Weise (*vere dignum*) das große Mysterium der Schöpfung und ihres Neuwerdens durch Christus zu besingen und zu preisen. Die *Sabaoth*, die „Heere des Herrn“; das bezieht sich besonders auf Sieg, Würde und Grund, damit werden aber auch die Sterne bezeichnet (und die Chöre der Engel, die ihnen analog zugeordnet sind), denn die gesamte Aufstufung dieser Chöre erhebt sich von der Erde bis zum Höchsten Sein, wie die verschiedenen Planetenhimmel über uns jenseits des Fixsternhimmels und schließlich der Feuerhimmel, Ort der Seligen, wo das ewige Feuer der Gottheit brennt. Wir haben damit ein wahrhaft heiliges Bild der Welt, - der Welt unserer Ahnen, in Wirklichkeit viel „wahrer“ als die unserer modernen Gelehrten; es ist das Bild einer Welt, die selbst Gesang, fassbares Preislied zum Herrn geworden ist: *Coeli enarrant gloriam Dei* (Die Himmel erzählen die Ehre Gottes). Der Mensch in der Mitte des Kosmos stimmt in diese wortlose Hymne, welche auch der Lobpreis der Engel ist, mit ein, und wie in der sichtbaren Welt der Mensch allein die Gabe des Wortes, der Sprache, des Gesangs hat, ist es seine Aufgabe auf Erden durch das Wort und den Gesang den stummen Lobpreis der Dinge zum Ausdruck zu bringen, ihr Wortführer zu sein und diese kosmische Liturgie zu feiern, wie die Chöre

Darum ist z. B. das Licht-Dreieck, das mit dieser Dreiheit in Zusammenhang steht, ebenso ein trinitarisches christliches wie ein hebräisches Symbol.

¹⁴⁶ Isaac Askenaz in: J. Meyer, *De myster. S. S. Trinitatis*.

¹⁴⁷ Bei den Hebräern wird die *Shekinah* oftmals mit *Malkuth* dem Reich, gleichgestellt. Das Wort *Shekinah* kommt übrigens von einem Verb, welches „ruhen“ bedeutet, durch diese Bedeutung ist es in vielerlei Hinsicht dem Wort „Frieden“ vergleichbar.

re der Engel im Himmel. Darum lädt uns die Kirche am Ende der Präfation ein, unsere Stimmen mit denen der Engel zu vereinen um das *Sanctus* zu singen. MIT IHNEN LASS, SO FLEHEN WIR, AUCH UNS EINSTIMMEN UND VOLL EHRFURCHT BEKENNEN: HEILIG, HEILIG usf.

Die Teilnahme an der Liturgie ist hier die Vereinigung mit den Engeln, die sich mit der Gemeinde der Gläubigen verbunden haben. „Die Engel“, sagt der hl. Johannes Chrysostomos,“ umgeben den Priester. Die ganze Kirche und der Raum um den Altar ist voll der himmlischen Mächte, um Ihn zu verehren, der auf dem Altar gegenwärtig ist“¹⁴⁸.

In mehreren ostkirchlichen Liturgien benützt man die *rhypidia*, runde Fächer, auf welche Seraphim gemalt oder ziseliert sind; man trägt sie mit beim Großen Einzug und bewegt sie über den auf dem Altar niedergelegten Gaben. Wenn die Messe die irdische Darstellung der himmlischen Liturgie ist, welche von den Hierarchien der Unkörperlichen gefeiert wird, müssen wir in irgendeiner Weise mit ihnen KONZELEBRIEREN, denn wir sind „Vollbürger mit den Heiligen, Hausgenossen Gottes“ (Eph 2,19), und wir sind hinaufgestiegen auf „den Berg Zion, in die Stadt des lebendigen Gottes, das himmlische Jerusalem, zu den zahllosen Engelscharen ...“ (Hebr 12,22)¹⁴⁹.



Das Gespräch zwischen dem Zelebranten und den Gläubigen wird ständig betont durch das Wort *amen*, welches ihre Verbundenheit mit dem Gebet oder dem Lobpreis hervorhebt. Die Häufigkeit, mit der das Wort *amen* im Gottesdienst gebraucht wird, ist widersprüchlicherweise vielleicht der Grund, warum man es kaum beachtet. Dennoch wäre es naheliegend sich zu fragen, warum dieses Wort derart häufig gebraucht wird, warum es offensichtlich eine solche Bedeutung hat. *Amen* ist ein hebräisches Wort, und wenn die heiligen Begründer der Liturgie unter Einwirkung des Heiligen Geistes es in seiner hebräischen Form beibehalten haben (mit einigen anderen, *alliluia*, *hosanna*, *sabaoth*), dann geschah das gewiss nicht ohne gewichtige Gründe. Das Bewahren des *amen* in seiner hebräischen Form ist das Zeichen, dass es sich um ein besonders heiliges Wort handelt. Tatsächlich bleibt das Hebräische grundsätzlich die einzige sakrale Sprache des Christentums. Verschiedene Umstände haben es genötigt, andere Sprachen zu gebrauchen, sowohl zur Lehre wie in der Liturgie; doch sind Griechisch, Latein, Syrisch und Arabisch zwar „liturgische“ Sprachen, doch sind sie keine „heiligen“ Sprachen, d. h. sie sind keine unmittelbaren Verwahrer des göttlichen Wortes. Die gesamte Lehre, alle Formeln des Christentums haben mittelbar oder unmittelbar als Grundlage und Probestein das Hebräische. Und wenn bestimmte hebräische Worte in der Liturgie beibehalten wurden, dann geschah das teilweise auch um an diese Tatsache zu erinnern. Es gibt dafür aber auch noch viel tiefere Gründe. So birgt das heilige

¹⁴⁸ De sacr. 6,4.

¹⁴⁹ Die byzantinische Liturgie ist noch weit ausdrücklicher als die römische. Vor dem Cherubimhymnus singt der Chor: „Wir bilden die Cherubim geheimnisvoll ab und singen der lebensschaffenden Dreieinigkeit den Lobgesang des Dreimalheilig...“

Wort *amen* eine geheime Lehre, die nur durch die hebräische Form auszudrücken ist und die seine geistige Wirkungskraft im öffentlichen oder privaten Gebet bedingt.

Amen hängt zusammen mit dem Verb *aman*, welches die Vorstellung von „Festigkeit“, „Beständigkeit“, „Treue“ und „Wahrheit“ vermittelt. Das Arabische hat diese Wortwurzel mit vergleichbarem Sinn. Das Wort *amen* ist bald ein Adverb, mit der Bedeutung „Ja, wahrhaftig“ (so wird es von Jesus wiederholt gebraucht: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch ...“), bald ein Adjektiv und ein Substantiv und bedeutet dann „wahr“, „treu“, „Wahrheit“, „Treue“. Als Adverb: „Ja, wahrhaftig“, dient das *amen* als Abschluss der Gebete; es bildet die rituelle Zustimmung der Gläubigen zum göttlichen Lobpreis oder zu der an Gott gerichteten Bitte. Dieser Gebrauch ist dem Judentum entliehen. In Deuteronomium (Deut 27,15-26) antwortet das Volk zwölfmal mit *amen* auf zwölf Verwünschungen des Mose (gegen Götzendiener, Ehebrecher, usf.). In der Apokalypse ist *amen*, zuweilen unmittelbar gefolgt von *alliluia*, dem Ausruf der vier Wesen und der vierundzwanzig Ältesten; mit einem *amen* besiegeln sie die Lobpreisungen aller Geschöpfe an Gott (Offb 5,14; 7,11; 19,4).

Amen ist außerdem ein Substantiv, genauer, ein göttlicher Name, zum Beispiel im Buch Jesaja (Jes 65,16) in der Bedeutung „der wahrhaftige und treue Gott“, besonders in der Apokalypse (Offb 3,14, vgl. 1,5) wo Christus „*der Amen*“ genannt wird, „der treue und wahrhaftige Zeuge, der Ursprung der Schöpfung in Gott ...“. Bei diesem letzteren Gebrauch möchten wir innehalten, denn darin liegt das große Geheimnis des *amen*. Denn das Wort besitzt außer dem geläufigen äußeren Sinn einen inneren Sinn, welcher Perspektiven über das Geheimnis der Neuwerdung eröffnet. Dem inneren Sinn näher zu kommen ist möglich dank gewisser Deutungsverfahren, welche den ersten Vätern der Kirche wohlbekannt waren und die den heiligen Sprachen eigentümlich sind. Zuallererst wird das Wort *amen* in der jüdischen Überlieferung als ein abgekürzter Gottesname betrachtet; die drei Buchstaben A M N (die Vokale, hier das E, zählen in den semitischen Sprachen nicht), bilden ein Akrostikon und sind die Initialen der drei Namen *Adonai*, *Melek*, *Neeman*, „Herr“, „König“, „Getreuer“. Auf Christus angewandt, wie an der Stelle in der Apokalypse, die wir oben anführten, bedeutet dieser Name zunächst die Treue zum Willen des Vaters, sodann die Unerschütterlichkeit Seines Königtums, „dessen Herrschaft kein Ende sein wird“, und die Gewissheit, dass er seine Verheißungen erfüllen wird, denn „Er hat Worte ewigen Lebens“.

Andererseits betrachtet man den Symbolwert jedes einzelnen Buchstaben. Das A bezeichnet den ersten Ursprung, das Prinzip, das göttliche Absolute; M ist das Zeichen des Wassers, des Wassers im ersten Kapitel der Genesis, das heißt, das Gesamt der allheitlichen Möglichkeiten, das „Chaos“, welches das *fiat lux* „ordnen“ muss; das N ist das Zeichen der Natur, weniger die Natur der modernen Physiker, als die transzendente Natur (*natura naturans*), durch welche die göttliche Energie die Welten erschafft. Somit bezeichnet das Wort *amen* die Wirkung des schöpferischen göttlichen Prinzips auf die allheitliche Natur. Genau das ist die Definition des göttlichen Wortes „durch welches alles gemacht ist“ (Joh 1,3). Schließlich bestätigt die Untersuchung des Wortes mit Hilfe der Gematrie den eben dargelegten Sinn. Im *amen* hat man, wenn man die drei Konsonanten durch ihren Zahlenwert ersetzt:

$A (1) + M (40) + N(50) = 91$. Die Summe 91 lässt sich auf zweierlei Weise ausdeuten. Wenn man die beiden Zahlen der 91 addiert, (ein Verfahren, das heilige Addition genannt wird), erhält man: $9 + 1 = 10 = 1 + 0 = 1$, was wunderbar den Sinn bestätigt, der durch den Symbolwert der Buchstaben erhalten wurde. Das besagt, dass der Christus-Amen, und durch Ihn die ganze Vielheit der Geschöpfe in der Natur (M - N) auf die Einheit des Vaters (A) zurückgeführt wird, denn der Christus-Amen ist „der Ursprung der Schöpfung Gottes“ (Offb 3,14) und der „Erstgeborene aller Schöpfung“ (Kol 1,15). Andererseits ist das Gesamt 91 die Summe von 26 und 65. 26 entspricht dem Zahlenwert des großen göttlichen Namens (YHWH) und 65 dem Wert des Wortes *hikal*, „Tempel“. Von diesem Gesichtspunkt her ist Amen = YHWH + *hikal*, was folgendes besagt: Wenn Amen verwirklicht ist, hält sich der Herr in seinem Tempel auf und damit in der Welt, deren Symbol der Tempel ist; die göttliche Anwesenheit erleuchtet alle Wesen. In dem Christus-Amen, um es noch einmal zu sagen, ist auf vollkommene Weise die Anwesenheit Gottes in Seiner Schöpfung verwirklicht: „Die Fülle Gottes“ lehrt der hl. Paulus, „hat leiblich in Ihm gewohnt; in seinem Leibe, welcher der Tempel ist“ (Joh 2,21).

Diese Betrachtungen finden all ihren Sinn und ihre Rechtfertigung an einem feierlichen Augenblick während der Messe: am Ende des großen eucharistischen Gebetes. Dort bringt der Priester Gott die gesamte Schöpfung dar, vertreten durch das Brot und den Wein, das sinnlich Wahrnehmbare des Opfers, verwandelt in Leib und Blut Christi, und er ruft aus: „Durch Ihn erschaffst Du, Herr, immerfort diese Gaben, heiligst, belebst, segnest und gewährst sie uns. Durch Ihn und mit Ihm und in Ihm wird Dir, Gott, allmächtiger Vater, in der Einheit des Heiligen Geistes, alle Ehre und Verherrlichung. Von Ewigkeit zu Ewigkeit“. In diesem Augenblick erhebt der Offiziant die Heiligen Gaben und die Gläubigen antworten: „Amen!“ Man sagt, in den ersten Jahrhunderten des Christentums in Rom hätte dieses *Amen* widergehallt wie Donner. Es ist das große *Amen*, Zustimmung des Volkes zum Opfer der Sühne und des Lobes, welches das von den Glückseligen im himmlischen Jerusalem gesungene *Amen* nachahmt. Andererseits, wie die rituelle Versammlung der Gläubigen, vereint in der Kirche zu Gebet und Opfer, in einer gewissen Weise der mystische Leib Christi ist, erscheint das Amen in diesem Augenblick wie eine Verwirklichung dieses göttlichen Namens: der ganze Christus, Haupt und Glieder, sagt *Amen* zur Ehre Gottes, in Übereinstimmung mit einer Stelle der Schrift: „Der Sohn Gottes, Jesus Christus, war nicht JA und dann NEIN; in Ihm war nur ein Ja (*amen*); alle Verheißungen Gottes haben in Ihm ihr JA gefunden (*Amen* = König, Zeuge, Getreuer) und durch Ihn wird das *Amen* gesprochen zur Ehre Gottes, durch uns“ (2Kor 1,19-20).

Die Juden sagen, wenn man das Wort *amen* mit all seinen Kräften ausspricht, würde es die Pforten des Himmels öffnen. In der Tat, in diesem Augenblick des Heiligen Opfers, wenn das Opfer dargeboten wird, ist der durch den Fall zerstörte Weg der Gnade wieder hergestellt, der Zustand in Eden ist erneuert und der Wahre Mensch, der Himmlische Mensch, der Neue Adam erhebt sich auf dem heiligen Stein des Altars, oberster Mittler zwischen Erde und Himmel. Es ist bemerkenswert, dass man, sobald das Große *Amen* gesprochen ist, das Vaterunser betet. Dieses Gebet des Gott-Menschen ist tatsächlich der Aufruf zur Herrschaft, welche das Wort *amen* symbolisiert. Wenn *Amen* = 91 verwirklicht ist (und das ist es, der Möglichkeit nach, in der Messe), ist der Wille

des Vaters getan, das Brot des Lebens ist reichlich vorhanden, die Vergehen sind vergeben, es gibt keine Versuchung mehr und das Böse ist entfernt, denn die Gegenwart des Herrn (YHWH) erfüllt den Tempel (*hikal*) und die Welt.

So also sagen wir, wenn wir *Amen* sagen, nicht nur in diesem Augenblick des Opfers, sondern bei irgendeinem Gebet, unser bedingungsloses JA zum göttlichen Willen, in Einheit mit dem Gott-Menschen, und wir verkünden, dass in Christus die gesamte Schöpfung zu Gott zurückkehrt und dass sich tatsächlich der Himmel mit der Erde in dem Gott-Menschen verbindet, in welchem wir leben, da wir Glieder Seines Mystischen Leibes sind.

VI. LITURGIE DES WORTES

Als wir in einem der vorausgehenden Kapitel den Verlauf der Messe untersuchten, haben wir gesagt, wie unangemessen die häufig gebrauchten Ausdrücke „Vormesse“ und „Vorbereitung“ zur Bezeichnung des ersten Teils der Messfeier wären, weil sie glauben machen, dieser Teil der Liturgie sei nicht die eigentliche Messe und die Bezeichnung „Messe“ sei nur auf den folgenden Teil, auf das Opfer anzuwenden. Nichts könnte verkehrter sein. Dieser erste Teil der Feier ist ein wesentlicher Bestandteil der Göttlichen Liturgie und bildet mit dem was folgt ein unlösbar Ganzes. Der erste Teil der Messe ist ein wunderbares Beispiel für die Zwiesprache zwischen Gott und dem Menschen, von der wir sprachen. Tatsächlich besteht er aus Gebeten des Lobpreises und der Fürsprache der Gläubigen, die sich an Gott wenden, und der Antwort Gottes, die ihnen aus den Lesungen aus Bibel, Evangelien und apostolischen Briefen zuteil wird. Diese Lesung der heiligen Texte, welche die Hauptsache und das Kernstück dieses Teils der Messe bildet, ist die Stimme des Gottessohnes selbst, die ein weiteres Mal vor den Ohren der Christen ertönt. Deshalb ist dieser Augenblick besonders heilig, und es war eine glückliche Anregung, als man vor einigen Jahren begann von der „Liturgie des Wortes“ zu sprechen. Damit zeigt sich, dass die Messe aus einer doppelten Liturgie besteht: der Liturgie des Opfers und der Liturgie des Wortes, die einander entsprechen und ergänzen. Diesen Ausdruck zu untersuchen, welche Bewandnis es damit hat, und seine Tragweite festzustellen, wird Gegenstand der folgenden Ausführungen sein.

Sehr zu unrecht hat man den Ausdruck beanstandet, mit dem Einwand, das Wort „Liturgie“ liesse sich nur auf jenen Teil des Opfers anwenden, der mit dem Offertorium beginnt. Tatsächlich hat der Ausdruck „Liturgie des Wortes“ eine besonders feste Grundlage, denn er beruht auf einer Stelle aus dem Römerbrief des Apostels Paulus: Er beruft sich (Röm 15,16) auf die Gnade, die er von Gott empfangen hat, „Diener (*litourgon*) Christi unter den Heiden zu sein, indem er das Evangelium Gottes feiert (*hierourgunta*), damit die Heiden als Opfergabe (*prophora*), geheiligt im Heiligen Geiste, Gott wohlgefällig seien“.

Die drei entscheidenden Worte haben wir dem griechischen Text entnommen (nicht dem der lateinischen Vulgata, der nicht genau ist); der hl. Paulus ist Christi „Liturg“: das Wort *litourgos* wird im Griechisch des Neuen Testaments immer auf den Diener einer kultischen Funktion angewandt; dies wird bestätigt durch das Wort *hierogounta*; das Verb *hierogein* bezeichnet eine kultische Handlung, die Ausführung eines heiligen Werkes (*hieron ergon*); das dritte Wort, *prophora*, ist das Wort, welches in der Messe die Darbringung der Heiligen Gaben bezeichnet. So verweist uns diese ganze Schriftstelle auf den Kontext der Göttlichen Liturgie, und dieselben Worte, welche die Oblation und die priesterliche Aufgabe beim Opfer bezeichnen, sind hier gebraucht um den Dienst am Wort zu definieren, die Verkündigung des Evangeliums, welche damit sogar durch die Terminologie in die Liturgie des Opfers eingefügt ist.

Dieser Sachverhalt erklärt sich ohne weiteres, wenn man sich erinnert, dass es die älteste und niemals unterbrochene Überlieferung der Kirche ist, dass das Wort Christi, das in der Schrift bewahrt ist, etwas darstellt, das Seinem Leib unter den Gestalten von Brot und Wein gänzlich

entspricht. Der hl. Ignatius von Antiochia, sagte, das Evangelium sei seine Zuflucht, „gleich dem Fleisch Jesu“¹⁵⁰; und Origenes: „Das Brot, von dem Christus sagt, es sei Sein Leib, ist das Wort, welches die Seelen nährt“¹⁵¹; Tertullian: „Das Wort des Lebens ist gleich dem Fleisch des Gottesohnes“¹⁵²; der hl. Caesar von Arles: „Das Wort Jesu Christi scheint nicht weniger schätzbar als Sein Leib; darum, ebenso wie wir Vorsorge tragen, den Leib Jesu Christi den man uns bietet, nicht zu Boden fallen zu lassen, müssen wir Vorsorge üben, das Wort, das man uns verkündet, nicht aus unserm Herzen fallen zu lassen; denn wer dem heiligen Wort nachlässig zuhört, ist nicht weniger schuldig als jener, der durch ein Versehen den Leib Jesu Christi fallen lässt“¹⁵³. Darum schrieb der hl. Augustinus: „Hören wir das Evangelium, als wenn der Herr selbst spräche ... Der Herr wohnt in der Höhe, doch ist Er ebenso hier, als Wahrheit“¹⁵⁴. Diese Überlieferung der Kirche ließe sich durch die Jahrhunderte verfolgen; hier sei es genug an jene Stelle der *Imitatio* zu erinnern, welche von ZWEI TISCHEN spricht, die dem Schatz der Kirche übergeben sind: der des heiligen Altars, wo sich das konsekrierte Brot befindet, und der Tisch des göttlichen Gesetzes, worin die heilige Unterweisung enthalten ist, welche den wahren Glauben lehrt, und die uns hinter den Schleier zum Allerheiligsten führt¹⁵⁵. Der Text ist sehr wichtig, denn er lässt uns verstehen, dass während der Messe eine besondere göttliche Gnade wirksam ist, welche aus der mystischen Einheit zwischen Verkündigung des Wortes und Eucharistie herrührt. Die Seele ist durch die ersten Gebete vorbereitet, da fällt das Wort auf günstigen Boden, der es Frucht bringen lässt (Mk 4,8); danach kommt die Kommunion, zu welcher die Seele durch die Lesungen erhoben ist, die ihren Glauben neu belebt haben.

Diese Lehre der Entsprechung von Wort und Brot erklärt die Zeichen der Verehrung mit der das Evangelienbuch umgeben wird. Von Beginn der Messe an legt man es auf den Altar, um deutlich zu machen, dass es Christus vergegenwärtigt. Einst, bei den Konzilien und Synoden, legte man es auf einen Thron, damit es in der Versammlung den Vorsitz führe. In der syrischen Basilika trug der *bema*, ein erhöhter Platz vor dem Heiligtum, für die Lesungen bestimmt, einen kleinen Altar, der überragt war von einem Baldachin auf vier Säulen, somit ganz gleich dem großen Altar, worauf man das Evangelienbuch legte. Das war ein von der Synagoge übernommener Brauch, wo für die *Thorah* ebenfalls ein Thron vorgesehen ist. Die feierliche Prozession, die der Evangelienlesung vorausgeht, mit Lichtern, Beräuchern des Buches, Küssen des Buches, was an das Küssen des Altars erinnert, - welcher Christus „ist“ - alle diese Riten gehen in die gleiche Richtung einer wirklichen an das Wort Gottes gerichteten Liturgie und Verehrung¹⁵⁶.

¹⁵⁰ Ad Phil. 5,1

¹⁵¹ In Matth. hom. 35.

¹⁵² De resurrect. 37.

¹⁵³ Angef. v. Bossuet, Sermon sur la parole de Dieu.

¹⁵⁴ Traktat 30, In Joh., 1 (P.L. 35,1632).

¹⁵⁵ Imitation de J.C. 4, Kap. 11.

¹⁵⁶ Im Osten segnet der Priester während der Messe die Gemeinde mit dem Evangelium, wie mit dem Kreuz.

Warum aber, wird man fragen, diese Lesung des Evangeliums wie auch der Epistel, die nur Kommentare dazu sind? Würde es nicht genügen, dass jeder Gläubige für sich die heiligen Schriften liest? Nein, - aus wesentlichen Gründen müssen diese heiligen Schriften während des Gottesdienstes verlesen werden. Zuerst, weil sie dazu niedergeschrieben wurden, die an die *ecclesia*, die Gemeinde, die *synaxis*, gerichtete Katechese zu sein; sodann, weil, wie wir oben sahen, die Kirche glaubt, dass Christus in dem Wort der Apostel und der Evangelisten lebt, und dass der Christus, der, durch diese Texte spricht, ein in der Gemeinde GEGENWÄRTIGER Christus ist. Diese Gegenwart Christi ist den in seinem Namen versammelten Gläubigen von Christus selbst verbürgt: „Wo zwei oder drei in Meinem Namen versammelt sind, da bin Ich mitten unter ihnen“¹⁵⁷. Die Versammlung der Gläubigen ist der bevorrechtete Ort und Augenblick für die Mitteilung des Wortes Gottes. Es geschieht ein Akt Gottes in der „Proklamation“ (*kerygma*) Seines Wortes, das der Gläubige sich durch seine „Zustimmung“ zueigen macht: *Laus tibi, Domine; Doxa si, Kyrie*.

Man muss sich freilich einlassen auf die Wirklichkeit, vor der wir uns jetzt befinden und auf die Art ihrer Vergegenwärtigung. Die in den Schriften OFFENBARTEN Worte werden durch die rituelle Lesung VERGEGENWÄRTIGT. Bei den Rabbinen wird die liturgische Lesung der unmittelbaren Kundgebung der göttlichen Stimme auf dem Sinai verglichen. Das ist übrigens der Grund, warum die liturgische Lesung in einem bestimmten Rhythmus erfolgen soll; davon wird noch die Rede sein; und wenn sie nicht psalmodierend erfolgt, so doch *recto tono*; es kann keinen größeren Fehler geben als aus dem Evangelium oder der Epistel eine „ausdrucksvolle“ Lesung machen zu wollen, nach den Regeln der weltlichen Diktion, denn dann fügt der Mensch zwangsläufig von sich aus etwas hinzu, während andernfalls die Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens gänzlich zurücktreten muss vor der transzendenten Person des göttlichen Meisters. Die feierliche rituelle Lesung der Worte des Herrn verwirklicht die unmittelbare Gegenwart des ursprünglichen Vorgangs, durch den sie zum ersten Mal kundgetan wurde, *in illo tempore*. Die ausgesprochenen Worte rufen den ursprünglichen Vorgang aufs neue ins Leben, und die Heilswirklichkeit, deren Träger sie sind, wird unter uns gegenwärtig¹⁵⁸. Dies geschieht nach der Art und Weise, die wir bereits für das Opfer beschrieben haben: Ebenso wie zur Konsekration des Brotes und des Weines kommt durch die Vermittlung der Kirche die Kraft des Heiligen Geistes herab und macht das Wirken der Kirche, des Zelebranten, lebendig. So ist diese feierliche Lesung der Schrift tatsächlich ein wirkendes Sakrament des Wortes und die enge Verbindung zwischen Wort und Opfer in der Messe wird jetzt leichter verständlich. Das Wort, welches während der Liturgie erklingt, ist jenes WORT, durch das die Welt erschaffen ward, und durch welches die Welt neugeschaffen werden muss, was das eigentliche Ziel des Opfers ist: die Wiederherstellung der ursprünglichen Welt. In

¹⁵⁷ Mt 18,20: Diese Bestätigung ist wieder aufgenommen von der jüdischen Überlieferung. Tatsächlich lesen wir bei Pirke Aboth 3,8 „Woher kommt es, dass, wenn zehn Menschen zum Beten beisammen sind, die *Shekinah* mitten unter ihnen ist? ... Und woher kommt es, dass wenn zwei zusammen sind um das Gesetz zu studieren, die *Shekinah* mit ihnen ist?“ Wir hatten bereits Gelegenheit, auf die Verbindungen des Christus mit der *Shekinah* hinzuweisen, welche die ‚Einwohnung‘ Gottes unter den Menschen ist“ s. Fn 77.

diesem Wort ist sein Urheber wirksam gegenwärtig. Darum dürfen die während der Messe verlesenen Stellen der Schrift nicht als Gegenstand von Dogmen angesehen werden, als Formulierungen von Vorstellungen oder Begriffen nach Art von gelehrten Studientexten; vielmehr stellen sie, wie man es ausgedrückt hat, einen „Aufruf“ dar: das Volk Gottes ist durch das Wort aufgerufen, das zu tun und zu werden, was das Wort feierlich verkündet. Diesen Aufruf beantwortet das Volk mit einem Versprechen; die liturgische Feier verpflichtet das Volk, insofern als die Messe, wie wir darlegten, der Kult des mystischen Leibes ist. Auch ist die Verkündigung der Schrift bei der Messe etwas völlig anderes als irgendeine Lesung, und sei sie noch so wesentlich. Die ganze Messe ist letztlich eine „Liturgie des Wortes“; die Liturgie eines einzigen Wortes, das am Ursprung der Welt gesprochen hat, das „am Ende der Zeiten“ gesprochen hat als das Wort, das Fleisch geworden ist (*verbum caro factum est*) und das, in diesem Augenblick während der Göttlichen Liturgie, erneut zum Menschen SPRICHT und sich ihm zur NAHRUNG gibt, um aus dem innersten Herzen des Menschen das Lob des Vaters im Heiligen Geist singen zu können.

Ein wichtiger Punkt, auf den wir zurückkommen um ihn zu betonen, ist der, dass die heiligen Texte, welche das Wort Gottes bewahren, den Gläubigen durch den Priester MÜNDLICH mitgeteilt werden müssen. Hier befinden wir uns noch einmal vor etwas Unveränderlichem beim Heiligen überhaupt, besonders bei den Kulturen, die wir anlässlich des Opfers und des rituellen Gedenkens untersuchten und die man den Griechen folgend die „Mysterien“ nennt; es gibt sie bei der Mehrzahl der Überlieferungen auf deren Formen der christliche Kult zurückgeht. Wir sahen, dass das Bezeichnende dieser Kulte darin besteht, den Gläubigen, den „Mysten“ am Geschick des Gottes teilhaben zu lassen vermittels von Riten, die in drei Gruppen einzuordnen sind: die liturgischen Handlungen (*dromena*), die Ausstellung von heiligen Gegenständen (*diknymena*) und die Aussprüche (*legomena*). Diese letztere Art von Ritus besteht darin, den Gläubigen die Geschichte des Gottes zu offenbaren, welche Heilsgeschichte ist. Hier haben wir genau das, was wir mit „Liturgie des Wortes“ bezeichnen. In all diesen Kulturen ist die Übermittlung der Geschichte des Gottes die MÜNDLICHE Weitergabe eines Geheimnisses, des Heilsgeheimnisses (*sotiria*), und diese Weitergabe geschieht vom Mund zum Ohr; der Priester „übergibt“ (*paradidosi*) und der Gläubige „empfängt“ (*paralamvani*). Der hl. Paulus sagt nichts anderes, wenn er schreibt: „Und deshalb danken wir auch Gott unablässig, dass ihr, da ihr das Wort Gottes von uns gehört (*logon akouis*), es empfangen (*paralavontes*) und es nicht als Menschenwort aufgenommen habt, sondern als das, was es wirklich ist, als das Wort Gottes, das auch in euch, den Gläubigen, wirkt...“ (1Thess 2,13). Der Mystagoge „spricht“ und der Myste „hört“ und „empfängt“. Er empfängt das göttliche Wort nicht durch Geschriebenes, sondern von einer lebendigen Stimme, in einem lebendigen Vorgang, in lebendiger Berührung, und aus dem Munde von einem, der es selber durch mündliche Lehre (*paradosis*) empfing, oder, wenn man das vorzieht, durch eine seit dem Begründer des Kultes ununterbrochene Überlieferung, im Falle des Christentums, durch die „apostolische Sukzession“.

¹⁵⁸ Das gilt für alle Religionen; so stellt die rituelle Lesung, welche feierlich vollzogen wird, eine Wiederholung der Schöpfung dar; z. B. bei der Neujahrsfeier in Babylon (s. M.Eliade, *Le mythe de l' Eternel Retour*, 1949, S.90-91 und *Aspects du mythe*, passim).

Der hl. Paulus betont die Notwendigkeit der mündlichen Weitergabe der evangelischen Botschaft. „Der Glaube kommt vom Hören“, sagt er, und fügt hinzu „und das Hören vom Worte Christi“ („*pistis ex akois, hi de akoi dia rimatos Christou*“) (Röm 10,17). „Der Glaube kommt vom Hören“, vom Hören der Stimme des Apostels und der Stimme der Kirche, denn die Stimme der Kirche ist das Ausströmen des göttlichen Wortes.

Die Wohlbegründetheit dieser mündlichen Überlieferung des Gotteswortes wurde besonders durch die Forschungen von R. P. Jousse, über die Anthropologie des Wortes und der Gebärde, ins Licht gerückt; sie haben einen neuen Zugang zum Verständnis der Schrift eröffnet.

Dieser Gelehrte hat daran erinnert, dass das Wort, welches ein Ding bezeichnet, ebenso das Ding sein kann, wie das Ding selbst, denn das Wort ist selbst im Grunde konkret. Dies trifft besonders auf die Sprachen überlieferungsgetreuer Gesellschaften zu, wie die der alten Hebräer, wo das WORT und der NAME (hebr. *shem*) dem Wesen nach synonym sind für Wesenheit, Natur eines Lebewesens oder eines Gegenstandes. Das Wort ist im Grunde eine Lautbildung, die durch den Atem nach außen gebracht und vom Ohr aufgenommen wird. Das lautbildende Organ ist der Mund dessen, der spricht; der Mund aber, der das Organ der Stimme ist, ist auch das Werkzeug zum Essen. P. Jousse hätte hierzu auf eine Stelle bei Platon verweisen können, der bereits auf bemerkenswerte Weise auf die ambivalente Funktion des Mundes hinwies:

„Dem Munde aber geben unsere Urheber (die Götter) durch die Ausstattung mit Zähnen, Zunge und Lippen seine jetzige wohlgefügte Form mit gleichmäßiger Rücksicht auf das durch die Notwendigkeit Gebotene wie auf das Beste; denn als Eingangspforte ward er von ihnen mit Rücksicht auf das Notwendige, als Ausgangspforte mit Rücksicht auf das Beste gebildet. Alles nämlich, was als Nahrung dem Körper zugefügt wird, fällt unter den Begriff der Notwendigkeit; dagegen übertrifft der Fluss der Rede, der sich nach außen ergießt und im Dienste des Geistes steht, alle anderen Arten von Fluss an Schönheit und Güte“¹⁵⁹ (deutsch zitiert nach der Übers. von Apelt).

Das Wort, fährt P. Jousse fort, wird verkörpert (und diesem Wort ist die ganze Kraft zu geben, die ihm aus der Etymologie zukommt, wo es „eintreten in“ - „den Körper durchdringen“ bedeutet), es wird verkörpert durch die Knochen und das Trommelfell dessen, der hört; außerdem wird es ebenso durch seinen Mund verkörpert, denn der Mensch ist von Natur aus ein Nachahmer, er wiederholt in kleinen Gebärden die sichtbaren Bewegungen des Mundes dessen, der spricht. So schwingt sich das Wort, eine bedeutungsvolle Schwingung, vom Körper dessen, der spricht, fort und wird ein Teil des Körpers jenes, der hört, und zwar durch das Hören und durch das Nachahmen. Auf diesen psychosomatischen Vorgang ist in den überlieferungstreuen Gesellschaften die Unterweisung gegründet und ganz besonders im palästinensischen Bereich, dem Christus angehörte. Die Übertragung durch den Mund ist, wie P. Jousse, sagt, diejenige menschliche Gebärde, die Gott für seine Unterweisung ausgewählt hat. Übermittlung durch den Mund bedeutet, wie bereits gesagt, zugleich sprechen, rezitieren und essen. Außerdem erteilte in diesem palästinensischen Umfeld der Unterweisende seine Lehren in einer rhythmisch-melodischen

¹⁵⁹ Timäus, 75 D.E.

Sprechweise, welche dem Hörer die geistige Aneignung erleichterte, und mit Gebärden, einer geeigneten Mimik, so dass er die Unterweisung auch mit den Augen aufnahm. Durch die Übertragung dieser Melodie und dieser Mimik verkörperte sich der Meister, ganz wörtlich, im Schüler. Die Unterweisung drang durch ein Phänomen von Intussusception (vom lat. *suscipere*, empfangen, nehmen, *intus* innerlich, innig) tief ein in sein psycho-somatisches Wesen. Bei dieser Art der Unterweisung „spielt“ der Schüler die Belehrung des Meisters wieder, er „wiederholt sie als Echo“ (gr. *katecho*, daher ja das Wort Katechismus); es ist das, was die Juden als *mishna* bezeichnen. Auf diese Weise lernte man die Thorah: man „wiederholte im Echo“ das Wort Gottes, das war die Praxis der Liturgie in der Synagoge; dies ist der naturgemäße Vorgang der Verbreitung des Wortes, wobei die Synagoge als Wiederholung des Sinai angesehen wurde. Grundsätzlich ist dies auch die Auffassung des christlichen Kultes.

Bei dieser Aufnahme des Wortes ist am bezeichnendsten das, was P. Jousse die *mandication de la parole* nennt (das Verzehren des Wortes): Man nimmt die Worte des Meisters in seinen Mund und verzehrt sie. Als Gott zu Hesekiel spricht, sagt er zu ihm: „Tue deinen Mund auf und iss, was ich dir geben werde“. Ich schaute, und siehe, eine Hand war gegen mich ausgestreckt, und in ihr lag eine Buchrolle... ‚Menschensohn, ... verzehre diese Buchrolle da; dann mache dich auf und rede zum Haus Israel‘. Da öffnete ich meinen Mund, und er ließ mich jene Buchrolle essen. Dabei sprach er: ‚Menschensohn, nähre deinen Leib und fülle dein Inneres mit dieser Buchrolle, die ich dir reiche! Ich aß sie, und sie ward in meinem Munde so süß wie Honig“ (Ez 2,8-9; 3,1-3)¹⁶⁰.

Jeder Unterweisende, sagt P. Jousse, gibt sich, so weit er es vermag zur Speise; die wahre Pädagogik besteht darin, das gesamte Wesen des Meisters im Schüler zu verkörpern. Jesus, der Allesvermögende, hat dies in vollkommener Weise beim Abendmahl getan. „Das Abendmahl“, sagt P. Jousse, „ist untrennbares Aufnehmen mit dem Munde des Fleisches und Blutes des Unterweisenden und die Aufnahme vom Munde und durch den Mund der rhythmischen katechetischen Unterweisung dieses Lehrers. Das ist das Abendmahl und die Rede danach (nach Joh)“¹⁶¹. Diese Stelle bei P. Jousse, nach der Zusammenfassung seiner Anthropologie, die wir hier vorgenommen haben, zeigt deutlich die Art, wie die Kirche, in der Nachfolge Christi und der Apostel, das Herz ihrer Unterweisung, die feierliche Proklamation der Schrift, des Wortes Gottes, auffasst. Bemerkenswert ist ferner, dass zu dieser Feierlichkeit eine rhythmische Melodie beiträgt, welche, wie schon gesagt, ebenfalls den Zweck hat, die innige Durchdringung, die Verkörperlichung, die Aufnahme des Wortes in das Seelisch-Körperliche des Gläubigen zu erleichtern. Diese rhythmische Melodie ist aus jüdischem Gebrauch überkommen: auf eine ganz einfache Linie zurückgenommen im lateinischen Ritus, hat sie in den Riten der Ostkirchen ihren ganzen Reichtum und ihre Wirksamkeit bewahrt. Man muss etwa die feierliche Verlesung der Schrift in arabischer Sprache hören, oder die großartige Rhythmomelodie, die Rachmaninow für den Römerbrief komponiert hat, um

¹⁶⁰ Vgl. Ps 118,129 „Ein Wunderwerk sind deine Weisungen; darum befolgt sie meine Seele.“ und 131 „Weit öffne ich den Mund und lechze; denn ich verlange nach deinen Geboten“. Vgl. den volkstümlichen Ausdruck: „Jemandes Worte verschlingen“.

¹⁶¹ Wir fassen hier das Wesentliche aus zwei Werken des P. Jousse zusammen: *L' anthropologie du geste*, Paris 1969 und *La manducation de la parole*, Paris 1975.

sich klar zu werden, welcher Abgrund eine derartige Verlesung von der kümmerlichen Lesung trennt, die „ausdrucksvoll“ genannt wird und die in der Westkirche allgemein geworden ist. Hier ist es ein kleiner Menschenhauch, ohne große Tragweite, was schlecht zur Erhabenheit der Botschaft passt; dort dagegen ist es wirklich ein Echo der gewaltigen Stimme, die auf dem Sinai oder auf dem Berg der Seligpreisungen widerhallte, eine würdige Verkündigung des göttlichen Wortes.

Die Studien des P. Jousse machen den Zusammenhang zwischen Verkündigung des Gotteswortes und Eucharistie, folglich zwischen der eucharistischen Liturgie und der Liturgie des Wortes, sehr deutlich. In beiden Fällen geht es darum, auf zwei verschiedene Weisen „das Fleisch und das Blut“, das heißt, biblisch ausgedrückt, das ganze Wesen des Gottessohnes, des göttlichen Wortes, in sich aufzunehmen.

Somit, wenn diese Auffassung die Art der Verkündigung des Wortes in der Liturgie bedingt, fordert sie andererseits unsere Haltung gegenüber diesem Wort Gottes und die Weise, in der es passend ist, es zu vernehmen. Das Wort soll „verzehrt“ werden, denn es soll Fleisch von unserm Fleisch und Geist von unserm Geist werden. Wir müssen uns von ihm und von der Kraft des Geistes in Besitz nehmen lassen und es muss im Herzen zum wesenhaften Wort werden, vergleichbar dem Einfließen des Bewusstseins in den Körper. Darauf beziehen sich die drei Kreuzzeichen, mit denen man vor dem Anhören des Evangeliums Stirn, Mund und Brust bezeichnet; diese Stellen des Körpers entsprechen tatsächlich drei Zentren des subtilen Organismus, welche das geistige „Erwachen“ bedingen¹⁶². Gemäss einer der Heiligen Schrift geläufigen Symbolik kann man auch sagen, das Wort Gottes muss, wie das Weizenkorn, in die „Erde“ unseres Leibes fallen, um dort zu keimen (Mt 13,4-23). Diese Symbolik reicht sehr weit, denn sie führt uns an die Schwelle des Mysteriums der Inkarnation: Im Text der maronitischen Messe lesen wir: „Unser Herr hat gesagt: Ich bin das Brot des Lebens, das vom Himmel auf die Erde gekommen ist, damit die Welt durch Mich lebe. Der Vater hat Mich - unkörperliches Wort - gesandt; gleich einem köstlichen Weizenkorn in fruchtbarer Erde hat der Schoß Mariens Mich empfangen ...“ Das Wort muss keimen in uns, wie im Schoße der Jungfrau. Wie aber wird es geboren? Durch das Hören. Das ist das Geheimnis der Verkündigung, die große Ankündigung des Wortes. Nach dem hl.n Augustinus empfing die Jungfrau zuerst durch das Hören, das Vernehmen des Wortes und, im Gehorsam gegenüber dem göttlichen Wort wurde sie würdig, Es in ihrem Leibe zu empfangen¹⁶³: „*fiat mihi secundum verbum tuum, et Verbum caro factum est.*“ Das Fiat der Maria, das gleiche Wort welches die Schöpfung zur Entstehung kommen ließ – *fiat lux et lux facta est* – bewirkt die Empfängnis des göttlichen Wortes in einem menschlichen Leib. Die Verkündigung ist somit das Urbild des Vernehmens des Wortes Gottes. Wir zitieren, zur Verdeutlichung dieses Geheimnisses der Verkündigung und folglich auch des Vernehmens des Wortes, die Worte, die der Sufi Al-Baqli darüber geschrieben hat; sie beschreiben treffend den Vorgang dieser geistigen Zeugung:

¹⁶² Es handelt sich, um einen hinduistischen Ausdruck zu gebrauchen, der sich anbietet, um die drei *Shakras ajna* (an der Stirn) *visuddha* (am Hals) und *anahata* (am Herzen).

¹⁶³ Angef. von Bossuet, Sermon sur la parole de Dieu.

„Die Substanz Mariens ist die Substanz der ursprünglichen Heiligkeit. Erzogen durch das Wirkliche (die Gottheit) im Lichte der innigsten Vertrautheit, ist sie bei jedem Atemholen von den Zeichen der Nähe und Vertrautheit unwiderstehlich angezogen; sie erspähte in jedem Augenblick den Aufgang der Sonne der Kraft im Osten des Reiches. Durch ihr erhabenes Streben, durchdrungen vom Licht des verborgenen Mysteriums, zog sie sich weit zurück von allen Geschöpfen. Sie wandte sich dahin, wo die Lichter der Wesenheit und der Attribute Gottes aufflammten, die sanften Winde der Einung tief einatmend, welche vom Ewigen herwehen. Einer der Hauche der ewigen Begegnung kam zu ihr und es erhob sich über ihr die Sonne der Betrachtung der Heiligkeit. Als sie die Kundgebung aus dem Osten, welche vom Ewigen erstrahlte, betrachtet hatte, überfluteten sie Seine Lichter, und Seine Geheimnisse drangen ein bis ins Innerste ihrer Seele. Ihre Seele EMPFING DURCH DEN HAUCH DES VERBORGENEN GEHEIMNISSES. SIE WURDE SCHWANGER VOM HÖCHSTEN WORT (dem göttlichen Wort) und vom Licht des allerhöchsten Geistes. Als ihr Zustand erhaben wurde durch den Widerschein der Schönheit in ihr, welche das Ewige kundtat, verbarg sie sich, fern von den Geschöpfen, ihre Freude mit der Vermählung mit der (höchsten) Wirklichkeit verbindend“¹⁶⁴.

¹⁶⁴ Angef. durch R. P. Abd-al-Jalil, Marie et l' Islam, Paris 1950

VII. THEOSIS

Nachdem in den letzten Kapiteln verschiedene Einzelheiten der Göttlichen Liturgie untersucht wurden, müssen wir nun, am Ende dieser Arbeit, auf ihren Hauptgegenstand zurückkommen, um die Schlussfolgerung zu entwickeln und deren tatsächliche Tragweite zu ermes- sen.

Der Hauptgegenstand der Liturgie ist, wie wir sagten, das Mysterium Christi; und das Mys- terium Christi ist nichts anderes als die Wirklichkeit des in seinem weitesten Sinne verstandenen Opfers.

Wir werden nicht alles wiederholen, was wir bereits darüber gesagt haben. Wir begnügen uns damit, daran zu erinnern, dass das Mysterium Christi die gesamte Heilsordnung Seiner Fleischwerdung ist – Seines Todes, Seiner Auferstehung, Seiner Auffahrt und der Ausgießung des Heiligen Geistes – und dass das Opfer Christi auch alles das ist, was sich für den Menschen im Ritus der Göttlichen Liturgie vergegenwärtigt.

Und die Untersuchung eben dieser beiden Tatsachen wollen wir nun wieder aufnehmen und sie insbesondere nach ihrem Grunde und ihrem letzten Ziel betrachten, der heiligenden Ver- wandlung des Menschen.

Über die Natur und Tragweite dieser Umwandlung kann kein Zweifel bestehen: es handelt sich um die Vergöttlichung, die *Theosis*. Das ergibt sich klar aus der großen Rede Christi nach dem Abendmahl: „Damit sie alle eins seien, wie Du, Vater, in mir und ich in Dir; dass auch sie in uns eins seien, damit die Welt glaube, dass Du mich gesandt hast. Ich habe die Herrlichkeit, die Du mir gegeben hast, auch ihnen gegeben, damit sie eins seien, wie wir eins sind; Ich in ihnen und Du in mir, damit sie vollendet seien zur Einheit ...“(Joh 17,21-23). Und an einer anderen Stelle bittet Jesus den Vater, dass „da, wo Ich bin, auch sie seien“.

Hier hat man, wenn man sich so ausdrücken darf, die Grundurkunde der *theosis*. In einer anderen Sprache wiederholt der hl. Paulus das gleiche: „Gott ... hat uns ... mit Christus lebendig gemacht; Er hat ... uns mit Jesus auferweckt und uns in Seiner Person in die Himmelswelt ver- setzt ...“ (Eph 2,4-6). Davon handelt eine Abendhymne zum Fest der Himmelfahrt des byzantini- schen Ritus: „Die Natur Adams, welche bis in die Tiefen der Erde gefallen war, Du hast sie erneu- ert, o Gott, heute erhebst Du sie mit Dir über die Herrschaften und Mächte; in Deiner Liebe zu ihr versetzest Du sie dorthin, wo Du wohnst“. Ebenso der Hl. Leo: „Heute wurden wir nicht nur als Inhaber des Paradieses bestätigt, sondern wir sind in der Person Christi bis in die höchste Höhe der Himmel vorgedrungen ... Der Sohn Gottes hat sie (die Menschen) mit sich vereinigt und zur Rechten des Vaters versetzt“¹⁶⁵. In einer anderen Form verkündet der hl. Paulus dieselbe Ver- wandlung, wenn er sagt: „Christus ist das Abbild Gottes“ und „wir werden in das gleiche Bild um- gewandelt zu immer größerer Herrlichkeit, das ist das Werk des Herrn, welcher Geist ist“ (2Kor 4,4; 3,18).

¹⁶⁵ Lesung zur 2. Nokturn der Himmelfahrt, röm. Ritus.

Was die Schrift in existentiellen Bildern oder Begriffen ausdrückt, übertrugen die Väter und nach ihnen die Überlieferung in metaphysische Begriffe, wo der Grund des Mysteriums mit großer Deutlichkeit aufscheint. „Nachdem Gott die Erschaffung des Menschen vollendet hatte, welcher ganz neu und gänzlich schön war“, schreibt der hl. Gregor von Nyssa, „sagte er zu ihm: „Mensch, sei du Herr der Erde und über alles, was im All besteht. Sei Mir gleich, Deinem Gott. Als Pfand deiner Gottähnlichkeit verleihe Ich dir hinfort das göttliche Vorrecht schlechthin: die Freiheit“¹⁶⁶. Das war immer erst noch nur ein Schritt, wenn man so sagen kann, das bezeichnet der Ausdruck „hinfort“, der erwarten lässt, dass etwas weiteres folgen sollte. Der Mensch war zu einer Verwirklichung berufen, höher als die „Gleichheit“, auf welche hingewiesen wird. Auch an einer anderen Stelle schreibt derselbe Kirchenvater die lapidare Formel, welche wie ein Donnerschlag ertönt: „Der Mensch war entworfen mit der Weisung, Gott zu werden“¹⁶⁷; „Christus hat Fleisch angenommen, damit der Mensch Gott werde“; eine Formel, die den theanthropischen „Weg“ zusammenfasst¹⁶⁸.

Dies ist, im Tiefsten, das Geheimnis Christi, von dem wir in diesem Buche von Anfang an sprachen: Die Gottwerdung. Und diese Vergöttlichung vollzieht sich in der Messe, wie Christus selbst es hat verstehen lassen, indem er gleich nach dem Abendmahl, bei der Einsetzung des eucharistischen Sakraments die Worte sprach, die wir oben anführten. Der hl. Maximus Confessor hat es eindrucksvoll ausgedrückt: „Durch die fromme Teilnahme an den reinen und lebenspendenden Mysterien (der Messe) empfängt der Mensch die Vertrautheit und DAS EINSSEIN MIT GOTT: DURCH DIES ERLANGT ES DER MENSCH, VON DEM MENSCHEN, DER ER WAR, GOTT ZU WERDEN“¹⁶⁹. Die Liturgie selbst erinnert daran; so jenes Stillgebet im lateinischen Ritus: „O Gott, Du machst uns durch den erhabenen Austausch der Gaben, der sich bei diesem Opfer vollzieht, der einen höchsten Gottheit teilhaftig; wir bitten Dich nun: wie wir Deine Wahrheit erkennen, so lass uns auch durch einen würdigen Wandel sie uns aneignen“¹⁷⁰.

Und vor allem, immer noch im lateinischen Ritus, das Gebet, das wir oben bereits erläuterten, welches beim Offertorium das Mischen von Wasser und Wein begleitet: „Gott, du hast den Menschen in seiner Würde wunderbar erschaffen und noch wunderbarer erneuert; lass uns durch das Geheimnis dieses Wassers und Weines teilnehmen an der Gottheit Dessen, der Sich herabgelassen hat, unsere Menschennatur anzunehmen, Jesus Christus“. Auf diesen Ritus der Vermischung werden wir gleich noch einmal zurückzukommen haben.

¹⁶⁶ Gregor v. Nyssa, P.G. 46, 524A.

¹⁶⁷ Id., P.G. 36, 560A. Joh. Chrysost. Hom 46,2, (P.G. 49,260).

¹⁶⁸ August. vgl. Irenäus, Adv. haer. 5, P.G. 7, I, 120. Athanasius, De incarn. verbi 54, (P.G. 25,192B); Gregor v. Nazianz, Poem. dogm. 10, 5-9, (P.G. 37,465); und nochmals Gr. v. Nyssa, Orat. catech. 25, (P.G. 45,65D). Zum Folgenden vergl. M. Eckehart: „Die Seele eint sich mit Gott wie die Nahrung mit dem Menschen, die zum Auge wird im Auge, zum Ohr im Ohre; so wird die Seele in Gott zu Gott, denn ich bin das, was mich aufnimmt, mehr als ich selbst“ (nach Evans I, 287 und 380).

¹⁶⁹ Maximus Confessor, Mystagog. 24, P.G. 91, 704.

¹⁷⁰ Stillgebet zum 18. Sonntag nach Pfingsten.

Alle diese angeführten Texte sagen deutlich, dass die Messe der Ort ist, wo sich mittels einer wahrhaften Umwandlung des Menschen die Vergöttlichung vollzieht. Auch ist der Vorgang der Göttlichen Liturgie nicht ohne Analogie mit dem Prozess der Alchimie; denn in beiden Fällen findet zu gleicher Zeit eine Umwandlung eines stofflichen Elements und des daran beteiligten Menschen statt.

Man wundere sich nicht, darüber hier zu hören. Es ist uns bekannt, dass die Alchimie bei der Öffentlichkeit allgemein, vor allem aber der katholischen, in keinem guten Rufe steht, sie wird den verfluchten, mehr oder weniger satanischen Wissenschaften zugerechnet. Es hat zweifellos fragwürdige Alchimisten gegeben, wie den legendären Doktor Faust. Doch darf das nicht die wahre und gute Alchimie der echten Alchimisten vergessen lassen, zu denen Männer zählten, die für ihre Religion und Heiligkeit berühmt waren, wie Basile Valentin, Gerbert, welcher Papst wurde, die Franziskaner Roger Bacon und Raymond Lulle, der hl. Albertus Magnus, Lehrer des hl. Thomas von Aquin, der, wenn er auch keine praktische Alchimie trieb, dennoch Wertschätzung für diese Wissenschaft besaß, wie übrigens auch für die echte Astrologie. Es ist zu bedauern, dass die katholischen Autoren, die über diese überlieferten Wissenschaften schreiben, in der Mehrzahl der Fälle über deren wahre Natur in Unkenntnis sind und davon nur die mehr oder weniger okkultistischen Abweichungen kennen.

Die Alchimie im engeren Sinne beabsichtigte den „Stein der Weisen“ zu verwirklichen, welcher die Umwandlung verschiedener Metalle in Gold bewirken konnte. Man hat im allgemeinen von der gesamten Alchimie nur diese letzte Einzelheit behalten, die nicht das Wichtigste ist. Das Wichtigste war nicht so sehr die Umwandlung von gewöhnlichen Metallen in Gold, sondern das Erlangen des Steins der Weisen durch die Umwandlung eines vorangehenden Stoffes. Diese *materia prima* des alchimistischen Werkes war ein Mischen von drei Substanzen: Schwefel, Quecksilber und Salz, die eigentlich weniger in ihrer natürlichen Beschaffenheit betrachtet wurden als insofern sie Träger von drei kosmologischen Prinzipien sind. Das „Große Werk“ bestand darin, die Mischung dieser drei Substanzen in den Athanator (das „Ei“) zu bringen und sie dort dem Feuer auszusetzen; der Prozess beinhaltete drei Phasen, die in der Folge ihres Erscheinens das schwarze Werk, das weiße Werk und das rote Werk genannt wurden; der Stoff, der am Ende des Prozesses erlangt wurde, war der berühmte „Stein der Weisen“, sublimierte Materie, Gefäß der allheitlichen Energie, der *spiritus mundi*, fähig, die Umwandlung von Metallen in Gold zu bewirken.

Dies war die operative Alchimie, deren Werk im Laboratorium vollzogen wurde. Doch bei den echten Alchimisten war diese Arbeit nur der äußere Anblick der Alchimie. Die operative Alchimie war nur das Äußere dessen, was man als die geistige Alchimie bezeichnet hat, deren Ziel die Verwandlung des Menschen war, seine Vergeistigung. Im ganzen genommen hatte man im Falle einer besonderen Tätigkeit, die gleiche Doppelstruktur wie bei anderen Handwerken der Überlieferungstreuen Gesellschaften, den Bauleuten, zum Beispiel, oder den Töpfern, usf.; denn in diesen Gesellschaften sieht man die Handwerke als Hilfe, jedes geeignet zur einen oder anderen Berufung, zur Vergeistigung derer, die sie ausüben.

Die verschiedenen Elemente und Werkzeuge des Handwerks werden zu Symbolen geistiger Wirklichkeiten und gehen als solche ein in die Riten des Handwerks; denn in einem derart betrachteten Handwerk sind sämtliche Verrichtungen Riten¹⁷¹. So stellte in der Alchimie die erste Materie den gewöhnlichen Menschen dar; der Stein der Weisen, den vergeistigten Menschen, am Ziel der drei Stufen, durch das Schwarz, das Weiß und das Rot dargestellte Teilstrecken. Man findet diese Symbolik, um nur diesen einen anzuführen, bei dem deutschen Mystiker Angelus Silesius, der mit diesem stofflichen Verfahren der Alchimie die Abschnitte der mystischen Erfassung der Gottheit bezeichnet.

Wenn die Analogie zwischen der Messe und der Alchimie offenkundig ist, sobald man beide nach ihrem allgemeinen Vorsatz betrachtet, - ist es möglich, Analogien ebenso in den Einzelheiten zu entdecken? Man hat zuweilen versucht, die drei Phasen des Großen Werkes mit bestimmten Sequenzen der Liturgie zu vergleichen; aber die Ergebnisse waren ganz und gar nicht überzeugend, sie stammen in der Mehrzahl der Fälle von willkürlichen und gewaltsamen Vergleichen. Vergleichbar sind den drei Phasen des Großen Werkes die drei Stufen der christlichen Einweihung, Taufe, Konfirmation und Eucharistie; denn die Taufe entspricht völlig dem schwarzen Werk, sie ist gleichfalls ein symbolischer „Tod“; die Firmung, eine Ergänzung der Taufe, ist, gleich dem weißen Werk, eine „Auferstehung“ in einer neuen Gestalt durch die Kraft des Heiligen Geistes; die Eucharistie schließlich, das Sakrament der Einung, ist, wie das rote Werk, der letzte Vollzug der Verwandlung. So dass die Messe, in ihrem allgemeinen Aufbau, ziemlich genau dem roten Werk entspricht, und unserer Auffassung nach besteht kein Anlass in der Gesamtstruktur auf gleicher Ebene Entsprechungen zu den beiden ersten Phasen des alchimistischen Prozesses zu suchen. Nachdem das gesagt ist, kommt man nicht umhin, bestimmte Analogien zwischen verschiedenen Elementen der Feier der Eucharistie und solchen der Alchimie zu entdecken. Man hat bei den christlichen Alchimisten Christus, der bereits, wie wir es anlässlich des Altars zeigten, dem Stein des Jakob gleichgesetzt worden war, zu recht dem Stein der Weisen verglichen, ein symbolischer Ausdruck für den transzendenten Menschen. Eine weitere zuverlässige Analogie besteht zwischen dem Kelch des Opfers und dem „alchimistischen Ei“, dem „hermetischen Gefäß“: beide sind Behälter der „ersten Materie“. In der Vorbereitungsphase des eucharistischen Opfers mischt der Priester im Kelch den Wein und das Wasser, und wir haben in einem früheren Kapitel gesehen, und sehen es jetzt noch einmal, wie überaus wichtig dieser Ritus zum Verständnis der Bedeutung der Messe ist. Hier ist der Wein bereits das Blut, wie aus dem Gebet hervorgeht, welches in den orientalischen Liturgien den Ritus begleitet, das sich auf den Stoss der Lanze des Legionärs bezieht und auf das Blut, vermischt mit Wasser, das der Seite des Gekreuzigten entströmt. Im ersten Brief des Johannes (1Joh 5, 7-8) lesen wir die Bestätigung: „Drei sind es, die Zeugnis geben, der Geist, das Wasser und das Blut“; Wasser und Blut sind im Kelch, und sobald der Priester die Mischung vollzogen hat, ruft er, nach lateinischem Ritus, den Heiligen Geist herab auf die Gaben. Man hat bemerkt, dass die Dreiheit, Blut - Wasser - Geist, an die alchimistische Dreiheit, Schwefel - Quecksilber - Salz, denken lässt; welche, wie wir sahen, die Mischung dar-

¹⁷¹ Man könnte eine erste Annäherung an dieses Problem in unserem Buch „Les métiers de Dieu“

stellt, die ins alchemistische Ei verbracht wird. In der geistigen Alchimie wird das seelische Quecksilber ein unter dem Einfluss des Schwefels feurig gewordenes „Wasser“, das dem Blut entspricht, das heißt, der Wein, durch das Salz verwandelt, welches der Geist ist. Diese Analogien werden deutlich und erklären sich wenn man bedenkt, dass die drei Stoffe in der geistigen Alchimie Symbole des Vorgangs der Verwandlung des Menschen sind. Man sieht dann, dass in beiden Fällen die „Materie“, die vor dem Großen Werk und vor der Konsekration vorbereitet wird, den gewöhnlichen, allgemeinen, individuellen Menschen darstellt, der, verwandelt, zum geistigen Menschen wird und in der Eucharistie zum Gott-Menschen, Archetyp der gesamten erneuerten Schöpfung. Oder, um in der Sprache des Apostels Paulus zu reden, der „alte Mensch“ verschwindet, um dem „neuen Menschen“ Platz zu machen, dessen Urbild Christus ist. Von diesem Gesichtspunkt her erkennt man in der Göttlichen Liturgie etwas, das dem schwarzen Werk entspricht: Indem der Gläubige am eucharistischen Mysterium teilnimmt, „stirbt“ er mit Christus, das heißt, er lässt den „alten Menschen“ sterben, denn, wie es bei Paulus heißt, „unser alter Mensch wird mit Ihm (Christus) gekreuzigt“ (Röm 6,6). Dies ist der Tod, welcher der Auferstehung vorangeht - das weiße Werk - nur das schwarze Werk und das weiße Werk sind Begleitumstände bei der Konsekration, denn es handelt sich dabei um Theurgie, um ein unmittelbar durch Gott bewirktes Geschehen, für das es weder Vorher noch Nachher gibt.

Der in den Gaben gegenwärtige Christus ist zugleich der tote und der auferstandene Christus; das gleiche gilt für den Gläubigen, der in der Kommunion an seinem Mysterium teilhat, das dann, VOM GESICHTSPUNKT DES GLÄUBIGEN HER, als das rote Werk betrachtet werden kann.

Wir haben ein wenig ausführlicher von den Bezügen zwischen der Messe und der Alchimie gesprochen, weil es uns scheint, dass ihre Betrachtung es erlaubt, die Vorgänge der Göttlichen Liturgie deutlicher zu machen, und den Begriff des Opfers in ein anderes Licht zu rücken. Dabei ist es angebracht, festzuhalten, dass sich die Handlung auf zwei Ebenen vollzieht: der der OBJEKTIVEN Wirklichkeit des Vorgangs und der der SUBJEKTIVEN Wirklichkeit des beteiligten Menschen. Die objektive Wirklichkeit ist die der Heiligen Gaben, die in die Person Christi selbst verwandelt werden; die subjektive Wirklichkeit ist die des Gläubigen, der durch die Teilnahme an den konsekrierten Gaben verwandelt und dadurch mit der Person Christi vereinigt wird.

Wir finden auf diesem Umweg jedoch, wie uns scheint, das Gefüge des Opfers besser erklärt wieder. Nehmen wir, um uns zu erinnern, die sehr einleuchtende Bestimmung, welche die indische Überlieferung dafür hat: „Der Opfernde¹⁷² geht vom Menschenzustand über in den Zustand der Götter ...“ Wie das? „Das Opfer ist das andere Selbst der Götter.. deshalb nimmt das andere Selbst des Opfernden, nachdem das Opfer vollzogen ist, seinen Platz im Himmel ein, im Reich der Götter“¹⁷³. Das lässt sich durch eine Folge von drei „Gleichungen“ ausdrücken, die sich aus folgenden Schlüssen ergeben: Das Opfer, die Weihegabe, „ist“ der Gott; der Opfernde setzt sich in

finden, Paris, 1975.

¹⁷² Der Opferbringer ist derjenige welcher das Opfer darbringt, der Gläubige; der Opferer der Priester. Aber es versteht sich von selbst, dass das, was vom Opferbringer gesagt wird, ebenso für den Opferer gilt, in dem Maße, in dem er AUCH als Opferbringer handelt.

eins mit dem Opfer; folglich setzt er sich mit Gott in eins. Die treibende Kraft in diesem Gefüge, ist, wenn man so sagen kann – wie im ersten Kapitel dieses Buches dargelegt – die ambivalente Beschaffenheit der Weihegabe: sie ist zugleich der Gläubige und der Gott. Sie ist der Gläubige in dem Maße, in dem sie durch ihn dargebracht wird; sie ist der Gott in dem Maße, in dem sie, dargebracht, vom Menschen zum Gott übergeht. In der Sprache der Alchimie erfolgt somit eine doppelte Verwandlung: die der Materie des Opfers und die des Opfernden in ein und dieselbe göttliche Wesenheit. Im Falle der Göttlichen Liturgie wird dieses Gefüge des Opfers wunderbar deutlich: Aus dem bereits mehrfach zitierten Text, der die Mischung von Wasser und Wein begleitet, sowie aus anderen Textstellen der Liturgie; das wurde sehr deutlich herausgestellt im alten Ritus des Offertoriums, der leider schon längst aufgegeben wurde, wo die Gläubigen in Prozession die zum Opfer bestimmten Dinge zum Altar trugen. Darauf kommt es nicht so sehr an, die Wirklichkeit bleibt dieselbe. Der Mensch bringt seine Gabe, die für ihn steht, Gott nimmt sie an; er verwandelt sie in Sein eigenes Sein, und in der Kommunion gibt Er sie zurück an den Menschen, damit dieser wiederum verwandelt werde und zum göttlichen Sein gelange. Die ganze eucharistische Liturgie geht letzten Endes auf dieses sehr einfache aber durchaus transzendente Schema zurück, das auf vollkommene Weise die sakramentale Verwirklichung des theanthropischen Mysteriums ausdrückt.

Das Opfer ist letzten Endes das Opfer des Menschen, jenes Opfer, das der Mensch mit sich selber darbringt, wie wir am Beginn dieses Buches gezeigt, haben. Die Gabe, ein Lebewesen oder ein Ding, welche die Materie des Opfers bildet, vertritt den Opfernden. Die Gabe ist ein Teil der Persönlichkeit, die, durch eine Art existentieller Metonymie für das Ganze gilt und als solche während der Opferhandlung wirksam ist. Grundsätzlich ist das Opfer demnach das Opfer der Person; es ist in seiner bereits erwähnten Ambivalenz aufzufassen, als Opferung und Heiligung, in dem Sinne, dass es vom Bereich des Profanen abgezogen wird um in den Bereich des Göttlichen übertragen zu werden. Hier finden wir die Begriffe wieder, die wir in unserm ersten Kapitel erläuterten und den alchimistischen Prozess, von dem soeben die Rede war.

Worin aber bestehen sowohl die Opferung als auch das Übertragen in den Bereich des Göttlichen? Darin, dass grundsätzlich DAS OPFER DAS OPFER DES ICH UND DAS ZUTAGETRETEN DES SELBST IST. Denn die Persönlichkeit des Menschen wird vom Ich und vom Selbst gebildet. Das Ich ist die erfahrungsmäßige Individualität, der äußere Mensch; sie ist etwas Begrenztes, die das Selbst unendlich übersteigt. Sagen wir gleich, um von vornherein jedes Missverständnis auszuschalten, dass wir das Selbst nicht in dem Sinne auffassen, den die moderne Psychologie diesem Begriff beilegt, insbesondere die Schule von Freud und sogar die von Jung, für welche dieser Begriff, man mag sagen was man will, sehr begrenzt ist, weil diese Schulen den Menschen nur aus der psychologischen Sicht betrachten. Wir dagegen gebrauchen das Wort Selbst im überlieferten Sinne, das heißt, wir erblicken darin eine Wirklichkeit sehr viel höherer Ordnung, ontologischer und sogar metaphysischer Art; das Selbst ist der eigentliche Grund der Person, im strengen Sinne der transzendenten, gänzlich geistigen Person, deren Mitte das ist, was die Mystiker das „innere

¹⁷³ Catapatha Brahmana, VIII, 6,1,10.

Schloss“ nennen, Eckehart spricht vom GRUND. Das ist eine überkosmische Wirklichkeit, „der Gott im Menschen“, oder, um die Begriffe der Genesis wieder aufzugreifen, „das Bild Gottes im Menschen“. Beim Opfer betrifft die Opferung das Ich: die begrenzenden Elemente der Persönlichkeit, Ursache von Trennung, Konflikten, Sünde und überhaupt von Egoismus, werden mit dem gesamten Ich, insofern es Quelle von verhärtetem Egoismus ist, geopfert, und zugleich wird das Selbst, das in gewisser Weise Gefangener des Ich ist, befreit - von da an ist der Mensch in seine eigentliche Mitte und seine grundsätzliche Identität als „Sohn Gottes“ eingesetzt. Das ist es was der Gottmensch Christus durch Sein Opfer für den Menschen ein für allemal vollbracht hat, darum ist Er das Urbild des Ganzopfers, wonach sich das Opfer aller anderen Menschen vollziehen kann. Der hl. Paulus sagt, „Christus hat den alten Menschen gekreuzigt“, nämlich das Ich, „und ist somit auferstanden als der „neue Mensch“ im *corpus glorificationis*, das heißt, im Selbst, und Er ist der geworden, der, wenn man es wagt sich so auszudrücken, jeden Menschen vom Ich entbindet, der mit Ihm eingeworden ist.

Das ist es, was in der Göttlichen Liturgie auf den zwei Ebenen verwirklicht wird, von denen wir sprachen, auf der objektiven und auf der subjektiven Ebene. Die Gaben, die der Mensch darbringt, werden geopfert, als Möglichkeit beim Offertorium, tatsächlich bei der Konsekration. Sie verlieren all ihre Stofflichkeit, was die Erhebung der Opfergabe zum Himmel, zur geistigen Welt, symbolisch ausdrückt; sie werden „sublimiert“, werden zu einem *corpus volatile*, wie der Alchimist sagen würde, und werden schließlich völlig transsubstantiiert zum Leib und Blut Christi, werden ein *corpus glorificationis*: Dies gilt für die objektive Ebene. Da aber die Gaben auf der subjektiven Ebene auch der Opfernde „sind“, wird dieser, durch sie als Mittler, hinsichtlich seines Ich¹⁷⁴ geopfert und ebenfalls sublimiert und schließlich von der göttlichen Kraft erfasst und mit dem Herrn vereint, in dem sein Selbst zur Entfaltung kommt. Der Mensch, der somit „durch Christus mit Christus und in Christus“ (*per ipsum et cum ipso et in ipso*) sein Ich aufgegeben hat, und in dem das Selbst zutage getreten ist, wird dadurch in seine eigene Mitte versetzt, von der aus er alles in sich und um sich herum mit Gottes eigenem Auge wahrnimmt. Das ist die persönliche Verwirklichung der Theanthropie, welche den hl.n Paulus sagen ließ: „Nicht mehr ich bin es, der lebt, sondern Christus lebt in mir“.

Der Ort und das Mittel dieser Transsubstantiation des Menschen, Folge und Frucht der am Altar vollzogenen Transsubstantiation, ist das Kreuz, wo mit Christus „der alte Mensch“ zu Tode gebracht wird um den „neuen Menschen“ auferstehen zu lassen. Die oben, anlässlich des Aufbaus der Feier, untersuchte Gliederung des Kreuzes ist der sinnbildliche Ausdruck dieser Transsubstantiation: Wie wir sagten, symbolisieren seine beiden Achsen auf der allheitlichen Ebene die Schöpfung in ihrer gesamten Ausdehnung, und auf der individuellen Ebene sämtliche Elemente, welche die Person bilden, - die horizontale Achse die Tendenzen des Ich - und die vertikale Achse die geistigen Strebungen. Am Schnittpunkt der beiden Achsen kommt das Ich zu sterben, oder, wenn man das vorzieht, sich zu sublimieren, um nur diejenigen Elemente zu bewahren, die es

nach oben führen; der Schnittpunkt der beiden Achsen ist der „Ort“ des Selbst, der Mittelpunkt. In der Ikonographie ist er zuweilen mit dem strahlenden Herzen oder mit der Rose geschmückt, zwei Symbolen der Entfaltung des Selbst und der *theosis*.

Wenn der Mensch dergestalt in seiner göttlichen Personheit aufgegangen ist, kann man sagen, dass sich das „Bild Gottes“ in ihm mit seinem himmlischen Urbild vereinigt hat. Das ist die metaphysische Definition des Heils. Es ist zugleich das Werk durch das das „Opfer Gottes“, von dem wir sprachen, das gleichsam die Entäußerung Gottes in Seine Schöpfung ist, aufgehoben, „eingelöst“ ist, wenn man so sagen darf. Denn in diesem Werk hat der Mensch auf seinen äußeren Zustand verzichtet um, im umgekehrten Sinne den Weg Gottes, der zum Geschöpf führte, zu wiederholen, so dass das Geschöpf zu seinem Ursprung zurückkehrt, und mit ihm die gesamte Schöpfung; denn der Mensch legt, indem er das Selbst integriert, nicht allein den Weg zu Gott zurück; als Spiegel und Zusammenfassung der Welt, als Mikrokosmos, zieht er den ganzen Kosmos auf diesen Weg, Christus folgend, der als erster – als Gott-Mensch wahrlich Gott, aber auch Mensch – die Erlösung der Welt erwirkt hat.

Diese geistige Alchimie ist sinnbildlich in der wunderbaren berühmten Ikone der Dreifaltigkeit des Andrej Rublew¹⁷⁵ dargestellt. Wir können nichts besseres tun, als zusammenfassend am Ende dieses Werkes den Sinn und die Bedeutung des eucharistischen Opfers in seinem Bezug auf die gesamte Heilsordnung von der zugleich verborgenen und aufscheinenden Unterweisung dieser Ikone zu sprechen¹⁷⁶.

Das Werk will eine Darstellung sowohl der göttlichen Wesenheit als auch des Heilswerkes der Verwirklichung des Reiches sein: Der unstofflichen und bedingungsfreien Anwesenheit der Gottheit. Die Blicke der „Engel“, vom einen zum andern gerichtet, drücken das Gegenwärtigsein (Enstase) der göttlichen Wesenheit aus. Die Bewegung, die vom Fuße des Engels zur Rechten - dem Heiligen Geist - ausgeht, setzt sich fort in der Neigung seines Hauptes, geht weiter über den mittleren Engel - den Sohn - zieht die Welt mit sich, dargestellt durch Baum und Fels, und löst sich auf in der aufrechten Haltung des Engels zur Linken - dem Vater - wo sie zur Ruhe kommt. Außer dieser Kreisbewegung zeigt die Ikone einen quadratischen Tisch mit dem eucharistischen Kelch. In der Mitte des Bildes ist der Baum des Lebens, und seine Senkrechte geht durch die Senkrechte des Fußes am Kelch und die Hieroglyphe der Erde: das kleine Rechteck, das auf die Vorderseite des Tisches gemalt ist; dem fügt sich die Vertikale der Kirche an, die sich oberhalb des Engels zur Linken befindet. Die ganze Symbolik drückt den Fall aus (das kleine Rechteck, das zum Fuße des Lebensbaumes gefallen ist), das Streben der Erde zum Himmel (die Vertikalen), die

¹⁷⁴ In der byzantinischen Messe sprechen die Gläubigen während des Offertoriums „Lasst uns uns selbst und einander und unser ganzes Leben Christus, unserm Gott, überantworten“. Vgl. Paulus, Röm 12,1 und August., Civ. Dei 10,20.

¹⁷⁵ Die Ikone trägt auch den Titel: „Die Philoxenia (Gastfreundschaft) Abrahams“. Es ist die Darstellung der bekannten Szene aus der Genesis, wo der Patriarch „Gott Gastfreundschaft gewährte“ (das ist die Bedeutung des Ausdrucks *Theoxenie*), der ihn in Gestalt von drei Menschenwesen gleichen Aussehens heimsuchte.

¹⁷⁶ All dies nach P. Evdokimov: „L' Icône“ in: La Vie Spirituelle, Jan. 1950.

Erlösung, das Werk des Sohnes (in der Mitte), verwirklicht durch den Kelch, dessen zentrale Lage ihn mit dem Herzen Gottes und der Schöpfung in Verbindung bringt. Er nährt den Lebensbaum, welcher die Früchte des ewigen Lebens trägt; schließlich die Rückführung aller Dinge zu Gott, dargestellt durch den Tisch, der dem trinitarischen Kreis einbeschrieben ist. Man wird bemerken, dass die Hände der Engel zum Zeichen der Erde hinstreben, denn die Welt, als ein Wesen anderer Natur, ist getrennt von Gott, doch ist sie einbeschlossen in dem heiligen Kreis der „Kommunion des Vaters“; sie folgt der Kreisbewegung, die sich für die Welt im Tempel-Palast auflöst, einem Bild der Kirche. Der Tempel bleibt in der Bewegungslosigkeit der Ruhe des „Großen Sabbat“, Ende der trinitarischen Bewegung. Der Kreis des kosmischen Mysteriums ist geschlossen, es ist die eschatologische Vision des Neuen Jerusalem, jedoch durch die Vermittlung des eucharistischen Opfers.

Die Zitate aus der römischen (vorkonziliaren) Messe wurden entnommen aus:
Anselm Schott, OSB, Das vollständige Römische Messbuch, Freiburg ¹²1952.

Die Zitate aus der orthodoxen (byzantinischen) Göttlichen Liturgie wurden entnommen:
Anastasios Kallis (Hsg.), Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche, deutsch – griechisch – kirchenslawisch, Münster ⁴2000.

Das Zitat aus der Diaché wurde entnommen:

Ludwig A. Winterswyl (Übers.), Die Zwölfapostellehre, Freiburg 1939