

## Heilswerk Christi und Liturgie

Verständnis der Fortdauer des Heilswerkes Christi in der Liturgie aus der  
Überzeitlichkeit des Christusgeheimnisses

Von Robert Lachenschmidt, S. J.

Zum Thema „Heilswerk Christi und Liturgie“ kann man auf zweifache Weise kommen. Zunächst von der Reflexion auf Christi Tun her: Heilswerk bedeutet dabei Christi Tun von der Menschwerdung bis zu seiner Wiederkunft mit Tod und Auferstehung als Mittelpunkt — uns zum Heil. Dieses Tun hat einen Bezug zur Zeit. Christus wurde Mensch in der Zeit (vgl. Gal 4, 4); unter der Regierung des Kaisers Augustus, als Quirinus Statthalter von Syrien war, ist er geboren (vgl. Lk 2, 1 f.). In Christi irdischem Leben gibt es die Einmaligkeit, das *ἐφάπαξ* der einzelnen Ereignisse: er wurde ein einziges Mal gesandt; ist ein einziges Mal Mensch geworden, gestorben und in die Herrlichkeit eingegangen. Als wahrer Mensch erfuhr Christus hier auf Erden menschliche Dauer, Fortschritt und Bereicherung; er „nahm zu an Weisheit, Alter und Wohlgefallen vor Gott und den Menschen“ (Lk 2, 52). Das irdische Leben Christi verwirklicht sich in einer wahrhaft menschlichen Zeit: sein irdisches Tun ist eingespannt in die wenigen Jahre seines Lebens hier auf Erden<sup>1</sup>. — Die Zeit ist nun unumkehrbar. Was einmal historisch geschehen ist, ist geschehen und kann weder ungeschehen gemacht werden noch erst in der Gegenwart geschehen. Das gilt auch für Christi Leben und Werk: seine Menschwerdung und sein Kreuzestod und alle Mysterien seines irdischen Lebens haben den Charakter der Einmaligkeit an sich. Sie sind geschichtliche Ereignisse und als solche vergangen. Christi Geschichtlichkeit und die Geschichtlichkeit seiner menschlichen Erlösungstaten partizipieren unvermeidlich an der Unumkehrbarkeit des Zeitgeschehens<sup>2</sup>. — Welche Beziehung hat nun dieses Heilsgeschehen, das einen Bezug zur Zeit hat, zu unserer Liturgie?

Das Thema „Heilswerk Christi und Liturgie“ stellt sich auch von unserer Liturgie her — Feier der hl. Messe; Spendung der Sakramente; Wortgottesdienst —, die nach der liturgischen Konstitution

<sup>1</sup> J. Mouroux, *Eine Theologie der Zeit* (Freiburg - Basel - Wien 1965) 93—197 (Originalwerk: *Le Mystère du temps*, Paris 1962).

<sup>2</sup> E. H. Schillebeeckx, *Christus Sakrament der Gottbegegnung* (Mainz 1960) 65 f. (Originalwerk: *Christus - Sacrament van de Gotsontmoeting*, Antwerpen - Bilthoven 1958).

des 2. Vat. Konzils ist „der Gipfel, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“ (Art. 10); — in der Gott vollkommen verherrlicht und die Menschheit geheiligt wird (vgl. Art. 7). Welche Beziehung hat dieses unser Tun zum Heilswerk Christi?

Als gültige Antwort auf diese Frage gilt: daß in der Liturgie das Heilswerk Christi wirksam und damit in der Wirkung gegenwärtig wird. Über diese Antwort hinaus läßt sich aber weiterfragen: wird nur die Wirkung gegenwärtig — oder darf man von einer Gegenwart des Heilswerkes *in sich* sprechen? — Im Folgenden soll eine Erklärung der Gegenwart des Heilswerkes Christi selbst — und nicht nur seiner Wirkung — in der Liturgie aus der Überzeitlichkeit des Christuseignisses gegeben werden.

## I

### Die Fortdauer des Heilswerkes Christi in der Liturgie

Die Frage, ob das Heilswerk Christi in sich fortdauert und in der Liturgie gegenwärtig wird, ist im Laufe der liturgischen Bewegung unserer Zeit bewußt gestellt worden. Den entscheidenden Anstoß dazu gab Odo Casel, Benediktiner von Maria Laach († 1948). Sein Anliegen war es, „die kirchlichen Mysterien, vor allem die Eucharistie, aber auch die anderen Sakramente je nach ihrer Stellung und ihrem Maße, als das sacramentum redemptionis, d. h. als die Gegenwart des Heilswerkes in der Ekklesia wieder klar hinzustellen, die Sakramente nicht zu bloßen ‚Gnadenmitteln‘ herabzusetzen“<sup>3</sup>.

Diese Gegenwart des Heilswerkes ist nach ihm eine Gegenwart der ganzen historischen, einmaligen Heilstat (und nicht etwa nur des ewigen, überzeitlichen Heilswillens oder eines himmlischen Ereignisses), allerdings in sakramentaler, nicht-historischer Weise (nicht etwa als eine „Wiederholung“); ferner erschöpft sich diese Gegenwart, d. h. diese sakramentale Gegenwartsweise, nicht in der Gleichgestaltung mit Christus innerhalb des sakramentalen Effekts, sondern ist bereits vor ihm gegeben. „Damit der Gläubige in der sakramentalen Feier mit Tod und Auferstehung Christi verbunden und ihnen gleichgestaltet wird, müssen diese selbst — sakramental zwar, aber doch wirklich — gegenwärtig sein.“<sup>4</sup>

An Odo Casels Lehre, die er freilich nie in vollendeter Form dargelegt hat<sup>5</sup>, entzündete sich eine heftige Kontroverse: die Kontro-

<sup>3</sup> O. Casel, Glaube, Gnosis und Mysterium, in: JLW 15 (1951) 253.

<sup>4</sup> B. Neunheuser, Mysteriengegenwart. Das Anliegen Dom Casels und die neueste Forschung, in: Studia Patristica II (TU 64, 1957) 54.

<sup>5</sup> O. Casel hat seine Ansicht vor allem im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 1—15 veröffentlicht. Viele dieser Aufsätze sind gesammelt in: Das christliche Kult-

verse um die Mysterientheologie<sup>6</sup>. Er fand Bewunderer und Schüler, die sein Werk fortsetzten; aber auch viele Gegner. Diese griffen ihn — und zwar mit Recht — an, daß er sich zu wenig auf das Alte Testament stütze — nach seiner Meinung war der Begriff des Kultmysteriums der alttestamentlichen Religion fremd und ist erst durch den Hellenismus ins Christentum gekommen<sup>7</sup>. Außerdem erklärten sie gegen ihn, die Mysterientheologie, wie er sie verstand, sei nicht schlechthin die traditionelle Lehre der Väter gewesen, wie er glaubte. Schließlich übten sie Kritik daran, daß seine Lehre nicht oder kaum theologisch-spekulativ begründet sei; daß es seinen Aussagen an Präzision fehle<sup>8</sup>. Über die Kritik hinaus versuchte man aber auch die positiven Gegebenheiten in Casels Werk aufzunehmen und weiterzuentwickeln<sup>9</sup>.

In diese Kontroverse hinein erschien am 20. November 1947 die Liturgiezyklika Pius' XII. *Mediator Dei*. In ihr ist gesagt, daß die Kirche in ihrer Liturgie das priesterliche Amt Christi ausübt<sup>10</sup>; daß in jeder liturgischen Handlung zusammen mit der Kirche ihr göttlicher Stifter gegenwärtig ist<sup>11</sup>; daß sich Christus in der Messe hinopfert — daß diese Demonstratio seines Todes ist<sup>12</sup>. — Beim litur-

mysterium (Regensburg 41960; 41932). Eine Bibliographie der Werke O. Casels, die durch einige posthum veröffentlichte Ausführungen zu ergänzen ist, findet sich in: Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel OSB, hrsg. von Dr. A. Mayer, Dr. J. Quasten und Dr. B. Neunheuser OSB (Düsseldorf 1951) 363—375.

<sup>6</sup> V. Warnach, Mysterientheologie, in: LThK 7 (1962) 724 f. (Lit.); I.-H. Dalmais, Liturgie et mystère de salut, in: L'Église en prière. Introduction à la Liturgie (Tournai 1961) 198—219 (dt.: Liturgie und Heilmysterium, in: Handbuch der Liturgiewissenschaft I, 214—238 (Lit.) (Freiburg - Basel - Wien 1963).

<sup>7</sup> Odo Casel hat aber betont, daß die Sache selbst echt christlich ist; nur der Begriff sei aus dem heidnischen Denken.

<sup>8</sup> Über den Stand der Kontroverse bis 1947 gibt einen neutralen Bericht Th. Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterientheologie (Warendorf 1947).

<sup>9</sup> Hier ist vor allem G. Söhngen zu nennen, der sich in verschiedenen Beiträgen mit der Mysterienlehre befaßte. Literaturangabe s. bei Th. Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterientheologie; außerdem G. Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers (Essen 1946) 39—41 56 f.

<sup>10</sup> AAS 39 (1947) 522.

<sup>11</sup> „Quapropter in omni actione liturgica una cum Ecclesia praesens adest divinus eius Conditor; praesens adest Christus in augusto altaris Sacrificio, cum in administris sui persona, tum maxime sub Eucharisticis speciebus; praesens adest in Sacramentis virtute sua, quam in eadem transfundit utpote efficiendae sanctitatis instrumenta; praesens adest denique in Deo admotis laudibus ac supplicationibus, secundum illud: 'Ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum'“ (AAS 39 [1947] 528).

<sup>12</sup> „Augustum igitur altaris Sacrificium non mera est ac simplex Iesu Christi cruciatuum ac mortis commemoratio, sed vera ac propria sacrificatio, qua quidem per incruentam immolationem Summus Sacerdos id agit, quod iam in Cruce fecit, semet ipsum aeterno Patri hostiam offerens acceptissimam... Itaque memorialis demonstratio eius mortis, quae reapse in Calvariae loco accidit, in singulis altaris sacrificiis iteratur, quandoquidem per distinctos indices Christus Iesus in statu victimae significatur atque ostenditur“ (AAS 39 [1947] 548 f).

gischen Jahr heißt es zunächst sehr positiv für die Mysterientheologie, daß es nicht „eine kalte, leblose Darstellung längst vergangener Dinge oder eine bloße Erinnerung an Ereignisse aus einer früheren Zeit“ ist, sondern vielmehr: „Christus selbst, der in seiner Kirche weiterlebt. Er geht da den Weg seines unermesslichen Erbarmens, den er in diesem sterblichen Leben, als er Wohltaten spendend dahinzog, in der liebevollen Absicht begonnen hat, daß die Menschen seine Geheimnisse erfaßten und in ihnen sozusagen lebten, Geheimnisse, die dauernd gegenwärtig sind und wirken“ —, dann die Erklärung und Einschränkung: „nicht in der ungewissen nebelhaften Weise, von der gewisse neuere Autoren sprechen, sondern wie es katholische Lehre ist. Sie sind nämlich nach der Lehre der Kirchenlehrer sowohl ausgezeichnete Vorbilder der christlichen Vollkommenheit als auch Quellen der göttlichen Gnade wegen der Verdienste und Fürbitten Christi; sie dauern auch ihrer Wirkung nach in uns fort, da jedes ja nach seiner Eigenart Ursache unseres Heils in entsprechender Weise ist“<sup>13</sup>.

In *Mediator Dei* ist die Vergegenwärtigung der Mysterien Christi in der Liturgie anerkannt. Es ist dabei eine Gegenwart in den Wirkungen gemeint. Damit ist etwa die Lehre des hl. Thomas wiedergegeben: daß die Heilstaten Christi die *causa meritoria*, *efficiens* und *exemplaris* unseres Heiles sind; daß die Mysterien Christi „*virtute divina*“ in den Sakramenten wirken. Das darf nach der Lehre von *Mediator Dei* als gesicherte Auffassung angenommen werden. Damit ist aber nicht gesagt, daß mit dieser Auffassung bereits letzte Klärung des Verhältnisses Heilswerk Christi und Liturgie gegeben sei. *Mediator Dei* hat die Mysterientheologie im Sinne Odo Casels nicht anerkannt; aber auch nicht — wenigstens nicht schlechthin — verurteilt<sup>14</sup>.

Weil *Mediator Dei* einerseits negativ eine extreme Form der Mysterienlehre ablehnte, andererseits aber auch positive Ansätze für diese Lehre zu haben schien, begann man in der Folgezeit, mit dem Anliegen der Mysterienlehre die Schrift zu befragen und vor allem das

<sup>13</sup> Ebd. 580; D 2297; D<sup>32</sup> 3855.

<sup>14</sup> Manche glaubten in den oben zitierten Worten der Enzyklika die Ansicht O. Casels, daß im Kultmysterium das Mysterium Christi zugegen sei „*non historice, sed mystice ac sacramentaliter, tamen realiter*“, zu hören. Doch ein Brief des Hl. Offiziums an den Erzbischof von Salzburg vom 25. November 1948 erklärte, dies sei nicht der authentische Sinn der Enzyklika. — Der Abt von Maria Laach hat im Juli 1949 in den Worten der Enzyklika eine Einladung gesehen, das Verhältnis zwischen den Mysterien des Lebens Jesu und den liturgischen Mysterien weiter zu erforschen (J. Hild, *L'encyclique „Mediator Dei“ et le mouvement liturgique de Maria-Laach*, in: *La Maison-Dieu* 14 [1949] 15—29). — Zur Interpretation von *Mediator Dei*: B. Neunheuser, *Der positive Sinn der päpstlichen Grenzsetzung in der Enzyklika „Mediator Dei“*, in: *Vom christlichen Mysterium* 344—362. — Eine extreme Ansicht der Mysterientheologie wurde vertreten von S. Stricker, *Der Mysteriengedanke des hl. Paulus nach Römerbrief 6, 2—11*, in: *Liturgisches Leben* 1 (1934) 285—296.

Schriftverständnis von Mysterium<sup>15</sup>, Eucharistie<sup>16</sup> und Taufe<sup>17</sup> zu erarbeiten; man untersuchte die Tradition der ersten Jahrhunderte, vor allem auch die frühchristliche Liturgie<sup>18</sup>. Dabei kam man zu verschiedenen Ergebnissen. Allmählich fand man aber zu einer weitgehenden Übereinstimmung, daß die Mysterientheologie etwas sehr Positives in sich enthalte, nämlich die Erkenntnis: daß das Heilswerk Christi in der Liturgie gegenwärtig sei; und daß diese Lehre nicht aus Schrift und Tradition schlechthin bewiesen werden könne, in ihnen aber eine Grundlage habe. Die Väter hätten die Gegenwart des Heilswerkes Christi in der Liturgie gekannt und anerkannt; über die Weise dieser Gegenwart hätten sie aber keine Aussagen gemacht; diese sei ihnen nicht einmal ein Problem gewesen.

Darüber hinaus versuchte man, die Mysteriengegenwart spekulativ zu erklären — vor allem in thomasisch-thomistischer Sicht. Dabei bildeten sich mehr oder weniger zwei Meinungen: die eine, daß das Heilswerk Christi nur virtuell, d. h. nur in seiner Wirkung, in der Liturgie gegenwärtig sei; die andere, daß es nicht nur in seiner Wirkung, sondern in sich selbst, in der Liturgie vergegenwärtigt werde<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> L. Bouyer, *La vie de la liturgie* (coll. *Lex orandi* 20) (Paris 1956); E. Vogt, „Mysteria“ in *textibus Qumrân*, in: *Biblica* 27 (1956) 247—257; K. Prümm, *Mystères*, in: *DBS* 6 (1960) 1—225.

<sup>16</sup> J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*. Bd. II, 1: *Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament* (Freiburg 1961; 21964).

<sup>17</sup> R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus* (MThSt I, 1) (München 1950); K. H. Schelkle, *Taufe und Tod. Zur Auslegung von Röm VI, 1—2*, in: *Vom christlichen Mysterium* 9—21; V. Warnach, *Taufe und Christusgeschehen nach Römer 6*, in: *ALW* 3, 2 (1954) 284—366 (Lit.); R. Schnackenburg, *Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus. Neue Studien zu Röm 6, 1—11*, in: *MThZ* 6 (1955) 32—53 (Lit.); V. Warnach, *Die Tauflehre des Römerbriefes in der neueren theologischen Diskussion*, in: *ALW* 5, 2 (1958) 274—332 (Lit.); P.-É. Langevin, *Le baptême dans la Mort-Résurrection. Exégèse de Rm 6, 1—5*, in: *ScEccl* 17 (1965) 29—65.

<sup>18</sup> L. Monden, *Het Misoffer als Mysterie. Een studie over de heilige mis als sacramenteel offer in het licht van de mysterieeler van Dom Odo Casel* (coll. *Bijdragen-Bibliotheek II*) (Roermond-Maaseik); E. H. Schillebeeckx, O.P., *De sacramentele Heilseconomie. Theologische bezinning op Sint-Thomas' sacramenteleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentsproblematiek I* (Antwerpen 1952); J. Daniélou, S. J., *Le mystère du culte dans les sermons de saint Grégoire de Nysse*, in: *Vom christlichen Mysterium* 76—93; G. Fittkau, *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus. Eine Auseinandersetzung mit dem Begriff des „Kultmysteriums“ in der Lehre Odo Casels* (Theophaneia 9) (Bonn 1953); J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*. Bd. I, 1: *Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorexephesischen griechischen Patristik* (Freiburg 1955); M. Bernard de Soos, *Le Mystère liturgique d'après saint Léon le Grand* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 34) (Münster/W. 1958).

<sup>19</sup> L. Monden, *Het Misoffer als Mysterie* (s. Anm. 18); K. Rahner, *Die vielen Messen und das eine Opfer. Eine Untersuchung über die rechte Norm der Meßhäufigkeit*, in: *ZkTh* 71 (1949) 257—317; V. Warnach, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie* (Düsseldorf 1951); E. H. Schille-

Eine Aufnahme und Weiterführung der Aussagen von Mediator Dei findet sich in der Konstitution über die heilige Liturgie des 2. Vat. Konzils. Wie in Mediator Dei ist von der Gegenwart *Christi* die Rede: „Gegenwärtig ist er im Opfer der Messe sowohl in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht — denn ‚derselbe bringt das Opfer jetzt dar durch den Dienst der Priester, der sich einst am Kreuz selbst dargebracht hat‘ —, wie vor allem unter den eucharistischen Gestalten. Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten, so daß, wenn immer einer tauft, Christus selber tauft. Gegenwärtig ist er“ — und damit ist eine Weiterführung der Aussage von Mediator Dei gegeben — „in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden. Gegenwärtig ist er schließlich, wenn die Kirche betet und singt, er, der versprochen hat: ‚Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen‘ (Matth. 18, 20).“<sup>20</sup> — In diesem Text ist von Christi Gegenwart in dem, der das eucharistische Opfer darbringt, und vor allem in den eucharistischen Gestalten ausgegangen. Danach wird von Christi Gegenwart in den Sakramenten

beeckx, De sacramentele Heilseconomie (s. Anm. 18); L. Bouyer, *Le Mystère pascal* (Paschale Sacramentum). Meditation sur la liturgie des trois derniers jours de la semaine sainte (Lex orandi 4) (Paris 1957); K. Rahner, Die vielen Messen als die vielen Opfer Christi, in: *ZkTh* 77 (1955) 94—101; P. Wegenaer, Heilsgegenwart. Das Heilswerk Christi und die *virtus divina* in den Sakramenten unter besonderer Berücksichtigung von Eucharistie und Taufe (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 33) (Münster/W. 1958); J. H. Nicolas, Réactualisation des mystères rédempteurs dans et par les sacrements, in: *RevThom* 58 (1958) 20—54; M. McMahon, Towards a Theology of the Liturgy: Dom Odo Casel and the „Mysterientheorie“, in: *StudLit* 3 (1964) 129—154. — Stellungnahme zu Publikationen über die Mysterienlehre: B. Neunheuser, Mysteriengegenwart. Ein Theologumenon inmitten des Gesprächs, in: *ALW* 3, 1 (1953) 104—122; J. Grotz, Das gegenwärtige Gespräch über die Mysterientheologie, in: *GuL* 28 (1955) 381—386; B. Neunheuser, Ende des Gesprächs um die Mysteriengegenwart?, in: *ALW* 4, 2 (1956) 316—324; Ders., Mysteriengegenwart. Das Anliegen Dom Casels und die neueste Forschung, in: *Studia Patristica* II (TU 64, 1957) 54—63; J. Gaillard, *Chronique de Liturgie. La Théologie des Mystères*, in: *RevThom* 57 (1957) 510—551; B. Neunheuser, Neue Äußerungen zur Frage der Mysteriengegenwart, in: *ALW* 5, 2 (1958) 333—353.

<sup>20</sup> Art. 7. — Eine Bibliographie zur Liturgiekonstitution findet sich in *EphLit* 78 (1964) 561—572; Text und Kommentar: E. J. Lengeling, Die Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar (Lebendiger Gottesdienst, Heft 5/6) (Münster/W. 1964); Die erste Frucht des Konzils. Eine Orientierung über die Liturgie-Konstitution des II. Vaticanums herausgegeben im Auftrag des Liturgischen Instituts Trier durch Balthasar Fischer (Freiburg - Basel - Wien 1964); H. Volk, Theologische Grundlagen der Liturgie (Mainz 1964); W. Dürig, Die theologische Bedeutung der Liturgie-Konstitution. Zum 1. Jahrestag der Veröffentlichung, in: *MThZ* 15 (1964) 251—258; J. Gaillard, *Chronique de liturgie. La Constitution Conciliaire*, in: *RevThom* 64 (1964) 260—279; H. Schmidt, Die Konstitution über die heilige Liturgie. Text - Vorgeschichte - Kommentar (Herder-Bücherei 218) (Freiburg 1965) (aus dem Holländischen übersetzt); A. Stenzel, Bemerkungen zur Theologie der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *Schol* 40 (1965) 180—188.

gesprochen und weiter über seine Gegenwart bei der Lesung der Heiligen Schrift. Ausgelassen wurde in der endgültigen Fassung, was im Schema enthalten war: daß er auch gegenwärtig ist, „wenn die Schriften ausgelegt werden“ — ein Gedanke, der noch nicht konzilsreif war. — Man sieht, daß hier von Gegenwart Christi in verschiedener Weise gesprochen wird: Gegenwart Christi in den eucharistischen Gestalten — im Minister bei der Spendung der Sakramente — in seinem Wort — im Beten und Singen der Gemeinde. Unterschiede sind da; worin sie bestehen, wird nicht entfaltet.

Für das Thema Heilswerk Christi und Liturgie ist aus diesem Artikel ersichtlich, daß Christus beim Vollzug der Liturgie — über seine Gegenwart in den eucharistischen Gestalten hinaus — gegenwärtig ist. Die Konstitution über die heilige Liturgie sagt aber zu diesem Thema noch mehr: sie betont, daß in der Liturgie das *Heilswerk Christi* gegenwärtig wird.

Sehr bedeutsam dafür ist schon im Vorwort Art. 2: „In der Liturgie, besonders im heiligen Opfer der Eucharistie ‚vollzieht sich‘ nämlich ‚das Werk unserer Erlösung‘.“<sup>21</sup> Ist damit die Aussage gegeben, daß in der Liturgie, d. h. in allen Formen der Liturgie, das Heilswerk Christi *in sich* vollzogen, d. h. ausgedrückt, manifestiert, gegenwärtig wird?

In Art. 6 heißt es, daß das Heilswerk in der Kirche fort dauert und in ihrer Liturgie vollendet wird: Die Apostel seien gesandt, „nicht nur das Evangelium aller Kreatur zu verkünden, die Botschaft, daß der Sohn Gottes uns durch seinen Tod und seine Auferstehung der Macht des Satans und dem Tode entrissen und in das Reich des Vaters versetzt hat, sondern auch das von ihnen verkündete Heilswerk zu vollziehen durch Opfer und Sakrament, um die das ganze liturgische Jahr kreist. So werden die Menschen durch die Taufe in das Pascha-Mysterium Christi eingefügt. Mit Christus gestorben, werden sie mit ihm begraben und auferweckt . . . Ebenso verkünden sie, sooft sie das Herrenmahl genießen, den Tod des Herrn, bis er wiederkommt . . . Seither hat die Kirche niemals aufgehört, sich zur Feier des Pascha-Mysteriums zu versammeln, dabei zu lesen, was in allen Schriften von ihm geschrieben steht, die Eucharistie zu feiern, in der Sieg und Triumph seines Todes dargestellt werden . . .“ — In diesem Artikel ist die Tätigkeit der Apostel beschrieben als Fortsetzung der Tätigkeit Christi: sie sollen predigen und das Heilswerk vollziehen. Ausdrücklich ist dann von Taufe und Eucharistie die Rede. Es ist gesagt, daß die Menschen in der Taufe in das Pascha-

<sup>21</sup> Diese Aussage ist dem Gabengebet des 9. S. n. Pf. entnommen und schon in *Mediator Dei* zitiert. Damit klingt an, daß dieses Verständnis der Liturgie in ihrem lebendigen Vollzug seit langem schon gegeben ist.

Mysterium Christi eingefügt werden. Von der Eucharistie ist erwähnt, daß sie Anamnese ist nicht nur des Todes, sondern auch der Auferstehung des Herrn. Nach diesem Artikel dauert also das Erlösungswerk Christi in der Kirche fort und wird in der Liturgie vollzogen.

In Art. 35 steht im Zusammenhang mit der Würdigung des Wortes: daß das Mysterium Christi allezeit in uns zugegen und am Werk ist, vor allem bei der liturgischen Feier.

Aus Kap. II der Konstitution, das vom Geheimnis der Eucharistie handelt, ist vor allem Art. 47 zu erwähnen: „Unser Erlöser hat beim Letzten Abendmahl in der Nacht, da er überliefert wurde, das eucharistische Opfer seines Leibes und Blutes eingesetzt, um dadurch das Opfer des Kreuzes durch die Zeiten hindurch bis zu seiner Wiederkunft fort dauern zu lassen und so der Kirche, seiner geliebten Braut, eine Gedächtnisfeier seines Todes und seiner Auferstehung anzuvertrauen . . .“ — Hier ist, in Anklang an den Kanon der hl. Messe „Unde et memores . . . offerimus“ die Rede von Opfer und Memoria; zuerst von Opfer, wobei die Einheit von Kreuz und Eucharistie ausgesprochen wird. Es ist nicht gesagt, daß das Kreuzesopfer erneuert wird, sondern es heißt: daß es fort dauert. Das zweite Element ist das „memoriale“: „Gedächtnis“ des Erlösungswerkes in Tod und Auferstehung.

Von der Vergegenwärtigung der Heilsmysterien ist noch einmal die Rede, nämlich in Kap. V, das vom liturgischen Jahr handelt. In Art. 102 heißt es: „Im Kreislauf des Jahres entfaltet sie (die Kirche) das ganze Mysterium Christi von der Menschwerdung und Geburt bis zur Himmelfahrt, zum Pfingsttag und zur Erwartung der seligen Hoffnung und der Ankunft des Herrn.

Indem sie so die Mysterien der Erlösung feiert, erschließt sie die Reichtümer der Machterweise und der Verdienste ihres Herrn, so daß sie jederzeit gegenwärtig gemacht werden und die Gläubigen mit ihnen in Berührung kommen und mit der Gnade des Herrn erfüllt werden.“

Wenn man die Liturgische Konstitution überschaut, darf man feststellen, daß in ihr die Gegenwart des Heilswerkes in der Liturgie im allgemeinen, vor allem in der Eucharistie, aber auch ausdrücklich in der Feier des Kirchenjahres ausgesagt wird. Es heißt, um kurz zu wiederholen: daß in der Liturgie *das Heilswerk vollzogen wird* („exercetur“ — Art. 2; 6); daß in der Eucharistie Tod und Triumph Christi *vergegenwärtigt* werden („repraesentatur“ — Art. 6 — Trienter Konzil s. 13, c. 5); daß in der Eucharistie das Pascha-Mysterium *fortdauert* („perpetuaret“ — Art. 47); daß die Kirche im Laufe des Kirchenjahres das ganze Mysterium Christi *entfaltet - feiert - gegen-*



wärtigsetzt („*explicit . . . recolens — ut omni tempore quodammodo praesentia reddantur, fidelibus aperit, qui ea attingant*“ — Art. 102). Diese Aussagen dürfen sicher nicht über-interpretiert werden; aus ihnen kann nicht ein Beweis der Mysteriengegenwart im Sinne der Mysterientheologie entnommen werden. Doch positiv muß festgestellt werden, daß die Gegenwart des Heilswerkes Christi über seine persönliche Gegenwart hinaus — oder besser: die Gegenwart des Heilswerkes in seiner persönlichen Gegenwart gesehen und ausgesagt wird. Dies wird auch darin deutlich, daß ‚Pascha-Mysterium‘ gleichsam das Schlüsselwort der ganzen Ausführung ist<sup>22</sup>. Im Verständnis der Konstitution selbst bedeutet es: Christi seliges Leiden, seine Auferstehung von den Toten und seine glorreiche Himmelfahrt, wodurch er den Tod überwand und das Leben wiederherstellte (vgl. Art. 5) — also: Höhepunkt und Mitte seines Heilswerkes.

Bei einem Rückblick auf die Entwicklung der Lehre von der Gegenwart des Heilswerkes in der Liturgie im Laufe der letzten zwanzig Jahre kann man sehen:

1. Das Werk Odo Casels hat bei allen Mängeln etwas Entscheidendes aufgezeigt und der Theologie fruchtbare Anregung gegeben.

2. Die Tatsache der Gegenwart des Heilswerkes Christi in der Liturgie — wenigstens in dem Sinn einer „virtuellen“ Gegenwart — ist anzunehmen.

3. Ob man von einer „aktuellen“ Gegenwart des Heilswerkes in der Liturgie sprechen darf, läßt sich weder aus Schrift und Tradition noch aus den Dokumenten des kirchlichen Lehramtes bejahen<sup>23</sup>. Aus theologischer Reflexion heraus scheint aber solch eine „aktuelle“ Vergegenwärtigung des Heilswerkes in der Liturgie nicht widersprüchlich zu sein.

<sup>22</sup> Art. 5; 6; (47); 61; 102; 104; 106; 107; 109. — Zum Paschamysterium vgl.: La Maison-Dieu 67 (1961): A.-M. Roguet, *Qu'est-ce que le Mystère Pascal?* (5—22); P.-M. Gy, *Le Mystère Pascal dans le renouveau liturgique. Esquisse d'un bilan historique* (23—32); J. Gaillard, *Le Mystère Pascal dans le renouveau liturgique. Essai de bilan doctrinal* (33—87); J. Gaillard, *Chronique de liturgie. La Constitution Conciliaire*, in: *RevThom* 64 (1964) 260—279; *Vom Mysterium unseres Pascha: Lebendiges Zeugnis* (Mai 1965) Heft 3 [Einzelbeiträge: N. Füglistler, *Die Heilsbedeutung des Pascha im Alten Bund* (7—29); O. Schilling, *„Gedenken“ und „Gedächtnis“ in der Sprache der Bibel* (30—37); H. Zimmermann, *Die Eucharistie als das Paschamahl des Neuen Testaments* (38—48); Th. Schneider, *Der Hinübergang in der Nacht. Zur Feier des Paschamysteriums heute* (49—72); J. Betz, *Vom Pascha-Mysterium* (73—105; 101—105 *Lituraturhinweise*)].

<sup>23</sup> Diese Bejahung ergibt sich nicht aus der Liturgischen Konstitution, obwohl in ihr das Heilswerk Christi betont ist; denn in ihr ist weder zur Mysterientheologie explizit Stellung genommen noch eine dogmatische Entscheidung gefällt. Sie ergibt sich auch nicht aus der dogmatischen Konstitution über die Kirche; diese geht, was die Liturgie betrifft, über das in der Konstitution über die heilige Liturgie Gesagte nicht hinaus (vgl. Art. 3; vor allem 7; 28). Schließlich ist auch in der Enzyklika Pauls VI. *Mysterium fidei* (AAS 57 [1965] 753—774) zum Thema Heilswerk Christi — Liturgie keine Entscheidung gegeben.

II

Zum Verständnis dieser Fortdauer

Das Problem des Verständnisses der Fortdauer des Heilswerkes Christi in der Liturgie kann in der Frage zusammengefaßt werden: *Wie kann Christi Heilswerk, das doch einen Bezug zur Zeit hat und damit auch der Vergangenheit angehört, in seiner wesentlichen Wirklichkeit — wenn auch ohne die ursprünglichen Umstände und sichtbaren Merkmale — immer wieder je neu gegenwärtig werden?*

Die Lösung dieses Problems liegt im richtigen Verständnis des Heilswerkes Christi und seiner Zeitlichkeit bzw. Überzeitlichkeit. Das Heilswerk Christi hat — wie oben erwähnt — einen Bezug zur Zeit und somit auch zur Vergangenheit. Es ist aber nicht schlechthin vergangen, sondern hat etwas Überzeitliches an sich. Aufgrund dieser seiner Überzeitlichkeit dauert es in sich fort — und nur so wird es in der Liturgie gegenwärtig. Dies soll näher erklärt werden.

1. *Die Überzeitlichkeit des Heilswerkes Christi in sich*

Daß das Heilswerk Christi überzeitlich, also nicht vollständig vergangen ist, sondern *in sich* fort dauert, ist zunächst von der Person Christi her zu verstehen.

Christus ist Gott und Mensch; ein einziger; göttliche Person. Die geschichtlichen und als solche einmaligen menschlichen Taten und Ereignisse Christi sind, wenn auch in einer menschlichen Weise, persönliche Taten des Sohnes Gottes. In ihnen ist der Sohn Gottes selbst der in einer jede Zeit transzendierenden Weise Gegenwärtige und Handelnde; denn immer und überall, wo es eine persönliche Tat gibt, ist die Person selbst gegenwärtig, die sich gerade in und durch diese Handlung aktiv gegenwärtigsetzt. Es gibt ja nicht die Gegenwart nur einer persönlichen Tat — ohne die Gegenwart der Person selbst.

Darum ist das Heilswerk Christi in bloßen Zeitbegriffen nicht voll auszudrücken, weil Christus, die dieses Werk tragende Person, nicht endliche, sondern göttliche Person ist. Da die menschlichen Taten Christi Taten des Gottmenschen, der göttlichen Person sind, partizipieren sie an der Ewigkeit. Das Kreuzesopfer und alle Lebensmysterien Christi sind daher als persönliche Mysterien des Sohnes Gottes ewig aktuelle, unzerstörbare Wirklichkeit.

Unser menschliches Tun vergeht in der Zeit und dauert in uns selbst nur virtuell fort: daß wir eben durch unser Tun so geworden sind, wie wir sind. Dies gilt selbstverständlich auch für Christus. Bei ihm kommt aber darüber hinaus noch hinzu: daß sein Heilstun auch *actu* fort dauert, weil Tun des Gottmenschen — der göttlichen Person. Dies ist von Christi Heilswerk selbst her noch mehr zu klären.

Christi Heilswerk reicht von seiner Menschwerdung bis zu seiner Erhöhung<sup>24</sup>. Alle Geheimnisse des Lebens, Todes und der Erhöhung des Herrn bilden eine strenge Einheit — das eine Heilsmysterium. Daraus erhellt, daß die einzelnen Phasen und Taten dieser Einheit nicht voll der Zeitlichkeit unterworfen sind, sondern diese — trotz ihrer Zeitlichkeit — übersteigen.

Menschwerdung — Tod sind eine Einheit. Die Menschwerdung Christi geschah in der Zeit, in leidensfähiger und sterblicher Menschheit; damit ist gegeben, daß mit der Menschwerdung selbst schon der Anfang seines Todes gesetzt ist. Jesu Tod kam nicht von außen; war nicht durch ein rein äußerlich zu ihm hinzukommendes Dekret Gottes gesetzt, sondern schon seit seiner Menschwerdung von innen her einfachhin aufgrund der Leidensfähigkeit der angenommenen Menschheit gegenwärtig. Die Menschwerdung in der leidensfähigen Menschheit fordert den Tod als natürlichen Terminus — und ist sein Anfang. Menschwerdung und Tod Christi und das ganze dazwischen liegende irdische Leben sind eine enge Einheit.

Zu dieser Einheit Menschwerdung — Tod gehört Christi Erhöhung, verstanden als Auferstehung, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten des Vaters und Wiederkunft. Noch deutlicher gesagt: Christi Menschwerdung in leidensfähiger Menschheit und sein Tod *fordern* die glorreiche Erhöhung, welche die höchste Phase des Heilsereignisses bedeutet: das Heilswerk vollendet.

Das Heilswerk Christi ist mit seinem Tod nicht in sich selbst abgeschlossen, sondern ist immer schon von der Auferstehung durchwaltet und überstiegen: weil Christus Gottes Sohn ist; weil die vom Vater empfangene Sendung darin besteht, zu sterben, um in der Auferstehung den Tod zu überwinden. „Die Auferstehung fügt sich tatsächlich nicht wie von außen kommend zum Tod; sie entspringt ihm auch nicht einfach wie aus ihrer Ursache, sondern sie wohnt dem Tode selbst inne, weil sie sein immanenter verborgener Sinn ist.“<sup>25</sup>

Daß Christi Auferstehung notwendig zu seinem Heilswerk gehört, kann vielleicht noch deutlicher werden: wenn Christi Auferstehung nicht erfolgte, bildete sein Tod das Ende seines Menschseins. Der Tod wäre damit Sieger über den Gottmenschen; Gottes Sohn wäre nicht nur umsonst Mensch geworden; er wäre in der Menschheit — wenn auch nur als Mensch, aber doch die göttliche Person — der Unter-

<sup>24</sup> E. H. Schillebeeckx, Christus Sakrament der Gottbegegnung 66—69; Ch. Journet, L'Église du Verbe incarné II. Sa structure interne et son unité catholique (Bruges 1951) 171—184; F. X. Durrwell, La résurrection de Jésus. Mystère de Salut (Le Puy - Paris 21955) 51—98 177 f. (dt.: Die Auferstehung Jesu als Heilsmysterium. Eine bibeltheologische Untersuchung, Salzburg 1954); J. Alfaro, Significatio Mariae in Mysterio Salutis, in: Gregorianum 40 (1959) 9—37.

<sup>25</sup> J. Mouroux, a. a. O. 124.

legene. Dies ist aber unmöglich. Deswegen mußte das menschengewordene Wort von den Toten erstehen. Damit ist gesagt, daß in der Menschwerdung und in seinem irdischen Leben und Tod seine Auferstehung innerlich von Anfang an mitenthalten ist. Das menschengewordene, in den Tod gehende göttliche Wort hat in sich selbst den Titel und die Forderung der Auferstehung. Diese folgt nicht nur auf den Tod, sondern geht aus ihm hervor. „Die Auferstehung ist im Tode als ihrer existentiellen Bedingung mitgegeben.“<sup>26</sup>

Die Lehre der Einheit des Heilswerkes Christi in Tod und Auferstehung findet sich deutlich in der Heiligen Schrift: schon verborgen im Alten Testament bei Jesaja 53; dann explizit im Neuen Testament: bei den Synoptikern darin, daß Leidens- und Auferstehungsvoraussagen eine Einheit bilden<sup>27</sup>; im vorpaulinischen Christushymnus im Philipperbrief (Phil 2, 6—11); in der paulinischen<sup>28</sup> und vor allem in der johanneischen Theologie, in der Tod und Auferstehung zusammen als Erhöhung verstanden sind<sup>29</sup>. „Der Gekreuzigte ist schon der Erhöhte, die Kreuzigung bereits Erhöhung. Die vorjohanneische Theologie hat die innere Einheit und Zusammengehörigkeit von Erniedrigung und Erhöhung Jesu betont, ihr zeitliches Nacheinander aber entsprechend dem augenscheinlichen Verlauf hingenommen. Der vierte Evangelist hingegen verkündet ihr zeitliches Miteinander.“<sup>30</sup>

Zu dieser Einheit Tod—Auferstehung gehört auch nach dem Neuen Testament die Menschwerdung: bei den Synoptikern, bei Paulus und wiederum vor allem bei Johannes<sup>31</sup>.

Das Christusmysterium in Menschwerdung, Tod und Erhöhung ist eine Einheit. Diese kann man, wenn man will, vielleicht mit der Geschlossenheit eines Satzes vergleichen. In einem Satz hat jedes Wort seine ihm eigene Bedeutung, aber erst alle Wörter zusammen im Gefüge des Satzes drücken den beabsichtigten Inhalt aus. Im ganzen Satz dauert so jedes Wort fort, und jedes einzelne Wort hat Anteil an der Bedeutung des ganzen Satzes. — Analog, aber in vollkommenerer Weise, ist dies im Christusereignis der Fall: erst das ganze Christusereignis ist die Einheit. In ihm dauert jedes einzelne Mysterium des Lebens Jesu, seines Todes und seiner Erhöhung fort;

<sup>26</sup> Ebd. — Dieser Gedanke findet sich in der Theologie der griechischen Väter sehr stark ausgeprägt.

<sup>27</sup> Mk 8, 31; 9, 31; 10, 33 f. par.

<sup>28</sup> Z. B. 2 Kor 5, 15; Röm 4, 25; 1 Kor 15, 54.

<sup>29</sup> Vgl. W. Thüsing, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannes-evangelium (Neutestamentliche Abh. XXI, 1—2) (Münster 1960).

<sup>30</sup> J. Betz, Vom Paschamysterium 83.

<sup>31</sup> Vgl. Mk 10, 45; Phil 2, 6—11; Hebr 10, 5—10; Röm 8, 3; Jo 3, 13; 12, 27; 1 Jo 4, 9 f.

und in jedem einzelnen dieser Ereignisse ist das ganze Christusereignis schon gegenwärtig<sup>32</sup>.

Daß das Christusereignis überzeitlich ist, kann man noch mehr verstehen, wenn auf die zentralen Mysterien Christi — Menschwerdung, Tod und Erhöhung — im einzelnen geachtet wird.

Menschwerdung: sie geschah in der Zeit, in einem Augenblick, und zwar so, daß Christus in Ewigkeit Mensch bleibt. Selbst im Tode, bei Trennung von Seele und Leib, besteht die hypostatische Union weiter. Daraus folgt, daß die Menschwerdung fort dauert — und zwar als Geschehen. — Dies ist leichter zu denken, wenn man die hypostatische Union mit Hilfe der quasi-formalen Kausalität auszudrücken versucht<sup>33</sup>. Die hypostatische Union besagt, daß in Christus eine wahre Menschheit in die Einheit der göttlichen Person des Logos aufgenommen ist. Diese Aufnahme — Menschwerdung — kann so gedacht werden, daß der Logos gleichsam als Formursächlichkeit eine individuelle Menschheit schon bei ihrer Schöpfung aktuiert und sie sich so zu eigen macht, daß sie nicht einmal menschliche Person ist. Es handelt sich dabei nicht um Aktuierung im dinglichen Bereich, sondern um actuatio von seiten einer Person; sogar einer göttlichen Person; also: um eine Aktuierung besonderer Art, bei der keine Natureinheit zustande kommt und keine Abhängigkeit des Logos von seiner Menschheit. Deswegen ist auch die Rede von quasi-formaler Kausalität. — Diese Aktuierung — die Annahme der Menschheit — geschieht nun nicht nur einen Augenblick, sondern durchgehend; sie hört nicht auf. Hörte sie auf, dann hörte auch der Logos auf, Mensch zu sein. Er ist ja nur Mensch, weil eine geschaffene Menschheit von ihm als Gott ständig aktuiert wird. Es handelt sich um eine actuatio perdurans. So darf man wohl mit Recht sagen, daß die Menschwerdung — trotz ihrer Geschichtlichkeit — als Akt fort dauert: während des ganzen irdischen Lebens Jesu und ohne Ende.

Jesu Tod: Hier wäre zunächst auf den menschlichen Tod im allgemeinen hinzuweisen, der in sich schon Anfang der Ewigkeit besagt, soweit man hier überhaupt noch von Anfang sprechen darf<sup>34</sup>. Dann ist Jesu Tod im besonderen zu beachten. Die Überzeitlichkeit dieses Todes wird aus einem Ereignis besonders ersichtlich: am Abend vor seinem Leiden nimmt Jesus sein Sterben vorweg, indem er sich seinen Jüngern in der Gestalt von Brot und Wein zur Speise und zum Trank gibt. Dies setzt voraus, wenn man den Text der Heiligen Schrift ernst nimmt, daß das Ereignis von morgen, obwohl einzig in seiner

<sup>32</sup> Dieser Vergleich findet sich bei Ch. Journet, a. a. O. 174.

<sup>33</sup> Zur Erklärung mit Hilfe der quasiformalen Kausalität: F. Malmberg, Über den Gottmenschen (Quaest. disp. 9) (Freiburg - Basel - Wien 1960) 37—70; Ders., Inkarnation, in: Handbuch Theologischer Grundbegriffe I, 711—713.

<sup>34</sup> K. Rahner, Zur Theologie des Todes (Quaest. disp. 2) (Freiburg 1958).

Art und einzig im Ablauf der Zeit, in einer bestimmten Weise vorweggenommen werden kann. Damit ist gegeben, daß dieses Ereignis von morgen, nämlich Jesu Tod und in engstem Zusammenhang damit seine Erhöhung — er hat ja im Abendmahlssaal seinen Jüngern nicht seinen toten Leib gereicht, sondern sich als den Lebenden —, nicht ganz an die Zeit gebunden ist: es kann vorweggenommen werden, wie es beim Letzten Abendmahl geschah; es kann auch zeitlich nachher dargestellt werden, auf den Auftrag des Herrn hin: „Tut dies zu meinem Andenken“ — wie bei der Feier der hl. Messe.

Dieses Geschehen — im Abendmahlssaal, im physischen Tod und in leiblicher Auferstehung, bei der Eucharistiefeyer — ist inhaltlich ein und dasselbe. Es ist die eine, radikale, ewige Hingabe des Menschgewordenen an den Vater, die sich im blutigen Tode und der glorreichen Auferstehung erfüllte — uns zum Heil. — Diese Hingabe ist als Vollzug zeitlich nicht schlechthin vergänglich, sondern, weil Tun des Gottmenschen, d. h. der göttlichen Person, fortdauernd. Es handelt sich hier also nicht um die Hingabe, die sich einmal am Kreuze vollzog und jetzt nur in ihrer Wirkung gegenwärtig ist; sondern um die Hingabe, insofern sie sich am Kreuze vollzog und die actu fort dauert<sup>35</sup>.

Die Erhöhung Christi: bei ihr ist am leichtesten einzusehen, daß sie als Akt fortwährt, denn sie ist nicht mehr ein Ereignis unserer Zeitlichkeit. In unserer Zeitlichkeit gerechnet, ist Christus auferstanden nach seinem Tod und vor seiner Wiederkunft. Dieses zeitliche „nach“ gilt aber nur von unserer irdischen Sicht her. In Wirklichkeit ist mit dem Tod die Zeitlichkeit aufgegeben — ist der Anfang der Ewigkeit gesetzt, wie schon gesagt wurde. Dies gilt auch für Christus. Und seine Auferstehung ist dann nicht mehr in unserer Zeitlichkeit, weil sie nicht mehr ein Geschehen unserer irdischen Daseinsweise ist, sondern: in der Transzendenz, in der Ewigkeit.

Nun ist Christi Erhöhung nicht mehr in der Zeitlichkeit; andererseits gehört sie zum Heilswerk und erfüllt es. Damit ist gegeben: daß das Christusmysterium in sich — bei aller Zeitlichkeit, die ihm zukommt — überzeitlich ist.

Wenn man so auf die Person Christi achtet und auf sein Werk, das eine strenge Einheit bildet von der Menschwerdung über Tod zur Erhöhung; wenn man außerdem auf das Wesen von Christi Menschwerdung, Tod und Erhöhung im einzelnen eingeht, kann man spekulativ zur Einsicht kommen (soweit man im Bereich des Mysteriums überhaupt von Einsicht sprechen darf): *daß das Christus-*

<sup>35</sup> J. Guitton, Le mystère de la messe, présence de l'éternité dans le temps, in: La Maison-Dieu 65 (1961) 144—154.

*ereignis actu, d. h. im dauernden Vollzug, wenn auch selbstverständlich ohne die vergänglichen Merkmale, in Christus fortbesteht*<sup>36</sup>.

2. *Vom Verständnis der Überzeitlichkeit des Heilswerkes in sich führt dann der Weg zum Verständnis der Gegenwart des Heilswerkes in der Liturgie.*

Wenn man annimmt, daß Christi Heilswerk in sich nicht einfachhin in der Zeit vergangen ist, sondern — und zwar im Vollzug — fortbesteht, kann man für das obengenannte zentrale Problem: Wie kann etwas, das vergangen ist, von neuem gegenwärtig werden? — eine Lösung finden.

Im Zusammenhang mit der vorgetragenen Explikation der Überzeitlichkeit des Christusereignisses kann man erkennen, daß in der Liturgie das Heilswerk, das und insofern es in der Transzendenz fortdauert, immer je neu dargestellt wird; m. a. W. man kommt zur Erkenntnis, daß die Liturgie *Realsymbol des Heilswerkes* ist. Das soll besagen, daß in den Zeichen und im Geschehen der Liturgie das Heilswerk im Hier und Jetzt immer je neu sichtbar, hörbar, greifbar wird — in vergänglicher Zeit gegenwärtig<sup>37</sup>. Es handelt sich um *Vergegenwärtigung des Heilswerkes in sich*; nicht nur seiner Wirkung; nicht nur der Opfergesinnung Christi. Dabei gilt, daß das Heilswerk nicht wiederholt wird; daß die in der Zeit nach Christus lebenden Menschen auch nicht in die Vergangenheit versetzt werden müssen, um mit ihm in Berührung kommen zu können. Sondern: *wir bekommen Anteil an ihm, insofern es fortdauert und in unserer Mitte hic et nunc zur Darstellung kommt*<sup>38</sup>.

Weil in der Liturgie, vor allem, aber nicht nur in der Feier der Eucharistie, das Heilswerk dargestellt wird, ist Christus selbst, der ewige Hohepriester, der Haupthandelnde, der als der Verklärte gegenwärtig wird<sup>39</sup>. Er muß gegenwärtig werden, weil ja in dem

<sup>36</sup> Wie wir aus der Offenbarung wissen, ist Gott ewiges Leben in Vater, Sohn und Heiligem Geist. In dieses Leben, genau gesprochen: in das göttliche Leben, wie es dem Sohne zukommt, ist das Heilswerk eingefügt — und in ihm und von ihm her ist es ständig im Vollzug. Dieselbe Einsicht ergibt sich aus der philosophischen Betrachtung Gottes als *actus purus*.

<sup>37</sup> K. Rahner, *Zur Theologie des Symbols*, in: *Schriften zur Theologie IV* (Einsiedeln 1960) 275—311; St. Wisse, *Das religiöse Symbol. Versuch einer Wesensdeutung* (Essen 1963). — Ähnliche Lösungen finden sich bei J. Gaillard, in: *Rev-Thom* 57 (1957) 534—542; Cl. - J. Geffré, *Les sacrements et le temps*, in: *La Maison-Dieu* 65 (1961) 96—108; J. Betz, *Vom Paschamysterium* 91.

<sup>38</sup> F. X. Durrwell, a. a. O. 261—268.

<sup>39</sup> Es handelt sich um die Gegenwart des verklärten Herrn. — Bei V. Warnach, *Mysterientheologie* (LThK 7,726) heißt es dagegen: „Der Träger des Heilsgeschehens im Kultmysterium ist wegen dessen Identität mit dem geschichtlichen Heilswerk der historische Christus selbst und nicht eigentlich der verklärte Kyrios, der gleichsam vom Himmel her seine Heilstat applizierte. Hingegen ist der Träger

sichtbaren Geschehen sein Werk dargestellt wird — und sein Werk nicht gegenwärtig werden kann ohne ihn selbst; er muß gegenwärtig sein als der Verklärte, weil sein Heilswerk nur in ihm als dem Verklärten fort dauert.

Er handelt aber nicht allein: die Liturgie ist auch das Werk der Kirche<sup>40</sup>. Nur durch das Tun und im Tun der Kirche wird Christi Heilswerk hier und jetzt in der Liturgie gegenwärtig. In dem Geschehen der Liturgie sind das Werk Christi und das Tun der Kirche, seiner Braut, vereint; Werk Christi und Tun der Kirche sind nicht voneinander zu trennen: ohne das Tun der Kirche käme die Darstellung des Heilswerkes hier und jetzt nicht zustande. Alle Formen der Liturgie, auch die Sakramente, kommen nur zustande durch und in der Kirche<sup>41</sup>. — Das Tun Christi und das Tun der Kirche sind aber auch nicht identisch. In der Liturgie der Kirche ist Christus, der ewige Hohepriester, tätig, gleichsam senkrecht wirkend von der Transzendenz in das Hier und Jetzt. Zugleich ist aber auch die Kirche priesterlich tätig im Heiligen Geist: auf Grund der Teilnahme am Priestertum Christi, die durch das Sakrament gleichsam horizontal in der Kirche die Geschichte hindurch fort dauert von der Auferstehung und Himmelfahrt Christi bis zu seiner Wiederkunft<sup>42</sup>. Die Kirche kann ihr Tun nur *im Heiligen Geiste* vollziehen. In Art. 6 der Liturgiekonstitution, der, wie oben ausgeführt wurde, sagt, daß die Apostel, vom Heiligen Geist erfüllt, gesandt sind, nicht nur das Evangelium aller Kreatur zu verkünden, sondern auch das von ihnen verkündete Heilswerk zu vollziehen durch Opfer und Sakrament, ist dies ausdrücklich erwähnt: „All das aber geschieht in der Kraft des Heiligen Geistes.“<sup>43</sup>

In der Liturgie sind vor allem zwei Grundmysterien unseres Glaubens enthalten: das Mysterium Christi, seiner Person, seines Priestertums, seines Heilswerkes — und das Mysterium der Kirche, der Braut Christi, der Gegenwart des Geistes in ihr. Bei der theologischen Explikation der Liturgie muß man demnach auf beides achten: auf das Ineinandersein und doch gleichzeitige Abgehobensein von Christusereignis und Geheimnis der Kirche. Wenn man auf beides

---

der kultsymbolischen Erscheinung die Kirche bzw. der in ihr pneumatisch fortlebende und fortwirkende Herr.“ (Auflösung der Abkürzungen von mir.)

<sup>40</sup> So heißt es in der Lit. Konstitution: „In der Tat gesellt sich Christus in diesem großen Werk . . . immer wieder die Kirche zu, seine geliebte Braut“ (Art. 7).

<sup>41</sup> K. Rahner, Kirche und Sakramente (Quaest. disp. 10) (Freiburg - Basel - Wien 1963; 1960).

<sup>42</sup> H. Mühlen, Dogmatische Überlegungen zur Liturgischen Konstitution, in: *Catholica* 19 (1965) 120.

<sup>43</sup> Diese Aussage ist wohl überlegt und muß in ihrer Bedeutung ernst genommen werden. Sie wurde erst bei der Abstimmung am 30. November 1962, also eine Woche vor der Schlußabstimmung über Vorwort und Kapitel I der Liturgiekonstitution, in den Text eingefügt.



achtet: auf das Geheimnis Christi und seines Heilswerkes einerseits und auf das Geheimnis der Kirche andererseits, kann man zur — wie es scheint — berechtigten Annahme kommen, daß im Tun der Kirche das Heilswerk Christi in sich gegenwärtig wird.

Diese Explikation der Liturgie als Vergegenwärtigung des Heilswerkes Christi in sich geht hinaus über die auch heute noch fast allgemein angenommene Erklärung der Liturgie, nämlich daß in ihr das Heilswerk Christi nur in seiner Wirkung gegenwärtig wird, wobei für die Eucharistie die Vergegenwärtigung des Todes Christi (mit Auferstehung) voll bejaht wird. Was in dieser auf Thomas zurückgehenden Erklärung gesagt wird<sup>44</sup>, ist voll anzunehmen. Man scheint aber — vom Christismysterium her kommend — über diese allgemeine Erklärung hinausgehen zu dürfen, ohne in einen Widerspruch zu Glaubenswahrheiten zu kommen.

Hier wurde der Versuch gemacht, die Liturgie von der Überzeitlichkeit des Heilswerkes her zu sehen. Aus dieser Sicht ergibt sich, daß bei ihrer Feier Priester und Laien mit dem Heilswerk Christi selbst persönlich in Berührung kommen und dabei, wenn sie kein Hindernis setzen und disponiert sind, in die Gottesvertrautheit hineingenommen werden. Von der Darstellung des Christusgeheimnisses und unserer persönlichen Begegnung mit ihm her kann die Wirksamkeit der Liturgie, auch der Sakramente, tiefer gesehen werden. Die Liturgie ist nicht Magie; sie ist Realsymbol. In den physischen Zeichen und im erlebten Geschehen ist Christus mit seinem Heilswerk gegenwärtig — und die Gemeinde und der je einzelne kommt damit in unmittelbare persönliche Berührung.

Das Thema „Heilswerk Christi und Liturgie“ besagt, daß Christi Heilswerk, das geschichtlich ist, aber nicht mehr in der Zeit geschieht, in unserer Liturgie von Ostern/Himmelfahrt bis zur Wiederkunft des Herrn immer je neu dargestellt wird — uns zum Heil. Es erklärt die Liturgie, die von der Kirche in der Kraft des Heiligen Geistes gefeiert wird, als heilige Anamnese des Heilswerkes Christi.

Von dieser Explikation der Liturgie im allgemeinen her kann weitergeforscht werden, wie nun das Heilswerk Christi in *je verschiedener Weise* gegenwärtig wird: bei den einzelnen Sakramenten — zentral in der Eucharistie, beim Wortgottesdienst und bei der Feier der einzelnen Geheimnisse Christi im Laufe des liturgischen Jahres.

<sup>44</sup> Vgl. hierzu vor allem P. Wegenaer, Heilsgegenwart. Das Heilswerk Christi und die *virtus divina* in den Sakramenten unter besonderer Berücksichtigung von Eucharistie und Taufe (Münster/W. 1958).