

„Der Geist der Liturgie“ von Joseph Ratzinger im Lichte der orthodoxen Theologie

von Vladimir Ivanov, München

1. Das Deutungsproblem der Eucharistie im Osten und Westen erscheint auf den ersten Blick als etwas Zweitrangiges angesichts der Katastrophen und Konflikte unserer Zeit. In Wirklichkeit berührt es jedoch eine zentrale Frage, von deren Beantwortung die existentielle Selbstbestimmung eines jeden Christen abhängt. Wenn er bekennt, durch die Eucharistie am „Brot des Lebens“ (Joh. 6, 51) teilzuhaben und zwar nicht infolge ererbter Tradition, sondern durchaus bewusst, so kann er nicht umhin seine ganze Existenz vom Akt der Kommunion, in der er sich mit Christus vereint, abhängig zu machen. Das kleine menschliche „Ich“ nimmt in sich das göttliche „Ich“ Christi auf nach der Verheißung, die der Erlöser Seinen Jüngern gegeben hat: „Wer mein Fleisch isst und Mein Blut trinkt, der bleibt in Mir und Ich in ihm“ (Joh. 6, 56). Im starken Kontrast zu der Höhe des Ideals befindet sich das jetzige Niveau-Verständnis über den Sinn dessen, was sich im Mysterium der Eucharistie ereignet.

Der Einfluss, den es noch auf die Gläubigen ausübt, steht vornehmlich im Zusammenhang mit der unmittelbaren Wirkung der hieratischen Liturgie-Symbolik und weniger mit dem realen Bewusstsein ihres spirituellen, früher nur in Form von mystagogischen Unterweisungen vermittelten, Inhalts.¹

Mit der Zeit zerriss das Band, das Taufe und Mystagogik praktisch verbindet, und die übrig gebliebene Tradition wurde in einer Reihe von für die Laien schwer fassbaren Kommentaren festgeschrieben. Nach dem Zeugnis der Anna Komnena in der „Alexiade“ lösten die Werke Maximus Confessors, der einen der tiefgründigsten liturgischen Kommentare „Mystagogia“² geschrieben hat, unter den hochgebildeten Byzantinern einen Schwindel erregenden Zustand aus.³

Allmählich vertiefte sich die Kluft zwischen dem sich Vollziehenden und dem Verständnis des zu Vollziehenden zunehmend durch die Verdrängung der ursprünglichen theophanischen Deutung der Liturgie, die durch vereinbarte und oft

¹ H. M. Riley, *Christian Initiation. A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyrill of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan*, (Studies in Christian Antiquity 17), Washington 1974.

² *Maximos der Bekenner, Mystagogia*: PG 91, 657-718; Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie: das Weltbild Maximus des Bekenners*, Einsiedeln 1988, S. 363 – 407.

³ Anna Komnini, *Алексиада*, Moskau 1965, S. 174: (=) Annae Comnenae Porphyrogenitae Alexias ex recensione Augusti Referscheidii, volumen I, in: *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanum*, Teubneriana, Lipsiae 1934, V 9, 181,29-182, 8. A. I. Sidorov, *Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество / Творения преподобного Максима Исповедника*, Bd. I, Moskau 1993, S. 71.

subjektiv ausgewählte Allegorien ersetzt worden war.⁴ Auf die Gefahr einer derartigen Tendenz haben als erste die Schöpfer der „Eucharistischen Ekklesiologie“, Nikolaj Afanasjev und Alexander Schmemmann, deutlich aufmerksam gemacht.

N. Afanasjev verwies in seinem bahnbrechenden Werk „Das Herrenmahl“ auf die Notwendigkeit „einer neuen Besinnung über die wahre Natur der Eucharistie.“⁵ Sie hatte sich unangetastet in den liturgischen Ordnungen erhalten, doch gleichsam verdunkelt von deren oberflächlicher Auslegung. Noch radikaler stellte die Frage nach dem Wesensverständnis der Liturgie Alexander Schmemmann in seinem letzten Buch „Die Eucharistie. Mysterium des Reiches“, das die Ergebnisse seiner langjährigen Reflexion zu diesem Thema nicht nur als wissenschaftlicher Liturgist, sondern auch als Priester mit einer enormen geistlichen Erfahrung verallgemeinert hat. Immer wieder betonte er, dass das Ergebnis der Eucharistie ihn im Verlauf seines ganzen Lebens mit Freude, aber auch mit Sorge um das künftige liturgische Geschehen in der Orthodoxie erfüllt hat. Je länger, desto mehr ergriff Schmemmann ein „Gefühl für die eigenartige eucharistische Krise in der Kirche“. Wie schon N. Afanasjev sah er ihr Wesen „in der Nichtentsprechung zwischen dem zu Vollziehendem und seiner Akzeptanz, seinem Erleben.“⁶ Dabei handelt es sich nicht um einzelne individuelle Erlebnisse und Probleme der theologischen Elite, wohl aber um die Krise einer Erscheinung, die das kirchliche Leben als solches erfasst. In gewissem Sinne findet Schmemmann Spuren analoger Situationen auch in anderen historischen Perioden; erst im 20. Jahrhundert „wuchs sich diese Krise über einen chronisch-normativen Zustand in eine Art latente ‚Schizophrenie‘ aus“. Sie „vergiftet die Kirche und unterspült das Fundament kirchlichen Lebens“.⁷ Die Krise verlief auf dem Hintergrund eines zunehmenden inneren und äußeren Atheismus, der das Christentum an den Rand der Zivilisation drängte. Den Ausweg aus dieser Sackgasse sah Schmemmann in erheblichem Maße in der Möglichkeit einer eucharistischen Wiedergeburt. „Es handelt sich nicht um ‚Reformen‘, ‚Anpassung‘, ‚Modernisierung‘ usw. Es handelt sich vielmehr um Rückkehr zu jener Schau, jener Erfahrung, mit der die Kirche von Anfang an gelebt hat.“⁸ Auch wenn man nicht den radikalen Schlussfolgerungen Schmemmanns zustimmen will, wird keiner der orthodoxen Theologen weder das Vorhandensein einer eucharistischen Krise (deren Tiefe unterschiedlich zu bewerten ist) noch das Bedürfnis nach liturgischer Erneuerung leugnen. Wenn nach dem Zusammenbruch des sowjetischen Kommunismus mit seinem totalitären Zwangsatheismus der Eindruck einer mächtigen Entfaltung kirchlichen Lebens in mehreren Ländern Osteuropas - vor allen Dingen in Russland - entstehen konnte und in wenigen Jahren eine große Zahl von Kirchen, Klöstern und Geistlichen Lehranstalten eröffnet wurden, darf man die Augen nicht davor verschließen, dass, nachdem der erste geistliche Hunger in einer Periode zumindest relativer Stabilität des gesellschaftlichen und ökonomischen Lebens gestillt war, nun die in der vorrevolutionären Periode nicht gelösten Probleme mit neuer Kraft in das kirchliche Bewusstsein treten und zu unerwarteten Folgen, Erschütterungen und

⁴ Karl Christian Felmy, *Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie*, Berlin 1984, S. 307-308.

⁵ N. Afanasjev, *Трапеза Господня*, Kiev 2003, S.137.

⁶ Alexander Schmemmann, *Евхаристия. Таинство Царства*, Paris 1984, S. 10; Alexander Schmemmann, *Eucharistie. Sakrament des Gottesreiches*, Freiburg 2005, S. 26.

⁷ Alexander Schmemmann, a.a.O., S. 10.

⁸ Alexander Schmemmann, a.a.O., S. 11.

Spaltungen führen oder das Versinken in eine Art Winterschlaf, Stillstand und endgültiges Ausscheiden aus der Geschichte fördern können.

In dieser für den orthodoxen Theologen so schwierigen Lage wäre doch der Vergleich der im liturgischen Bereich entstandenen Situation mit analogen Erscheinungen in der Römisch-katholischen Kirche ein ganz natürlicher Wunsch. Allerdings wird man in dieser Beziehung schwerlich ein Buch finden können, das in der Tiefe der Fragestellung den „Geist der Liturgie“ übertreffen könnte, das 1999 von Ratzinger veröffentlicht und seither in mehreren Auflagen erschienen ist.

Was einen Orthodoxen in erster Linie interessieren dürfte, ist die beschriebene Diagnose der heutigen eucharistischen Krise, der Hinweis auf den Ausweg aus ihr, die in einer Art Projekt geschaute Wiederherstellung der liturgischen, durch tragische Ereignisse zu Beginn des zweiten Jahrtausends zerbrochenen Einheit zwischen dem christlichen Westen und Osten. Oder zumindest doch die Schaffung definitiv-theologischer Voraussetzungen für die Aufhebung der Vorurteile und des daraus erwachsenen Missverständnisses sowie der gegenseitigen Entfremdung.

2. Wie im Falle Schmemanns weist Ratzingers Buch eine aus vielen Jahrzehnten gewonnene unmittelbare liturgische Erfahrung und deren intensive theologische Reflexion auf. Ganz allgemein verrät es große Besorgnis um die Situation in der eucharistischen Krise und lässt auf deren Überwindung hoffen. Besondere Autorität verleiht dem Buch die Tatsache, dass Ratzinger zur Zeit der Veröffentlichung Präfekt der Glaubenskongregation war und verantwortlich für die Reinheit und Unversehrtheit des katholischen theologischen Bewusstseins, während Schmemann, wenn man so will, ein Buch über die Eucharistie auf eigenes Risiko hin geschrieben hat. In diesem Fall kann man es nicht so sehr als Ausdruck einer durchgehaltenen Lehre der Kirche betrachten, sondern wohl eher als eine theologische Fragestellung, die das Interesse auf eine gegenwärtige Sachlage richten soll.

Weiter ist bei einem Vergleich beider Bücher von Belang: Schmemann schlägt wie Ratzinger vor - in dem einen oder anderen Maße - eine Brücke zur eucharistischen Erneuerungsbewegung, deren erste Keime in der Orthodoxie wie im Katholizismus zwar auf das 19. Jahrhundert zurückgehen, deren Bedeutung und Aktualität aber erst in vollem Maße erkannt wurden mit dem Ausklang des verflossenen Jahrhunderts der Katastrophen. Wenn der Ausgangspunkt Schmemanns für seine Überlegungen vielleicht die theologischen Intuitionen Nikolaj Afanasjevs waren, so hatte für Ratzinger nach seinem eigenen Zeugnis das Büchlein von Romano Guardini „Vom Geist der Liturgie“ definitive Bedeutung, das 1918 erschien und einen großen Einfluß auf den späteren Benedikt XVI. haben sollte, als er 1946 Theologie zu studieren begann.

Schmemann, Ratzinger und Guardini trachteten ganz bewusst nicht so sehr danach, die Liturgik durch eine neue achtbare akademische Forschung zu bereichern, die nur wenigen Spezialisten zugänglich gewesen wäre, als vielmehr die Wiedergeburt des eucharistischen Bewusstseins zu fördern. Auch der große Liturgist, Professor Alexander Schmemann, schrieb über sein Buch „Die Eucharistie“, dass es kein Lehrbuch der liturgischen Theologie und keine wissenschaftliche Abhandlung sei... das Buch fasse eine Reihe von Gedanken über die Eucharistie zusammen. Diese „stammen nicht aus dem Nachdenken über eine wissenschaftliche Problematik, sondern aus einer

wohl geringen und damit begrenzten Erfahrung.“⁹ So sind es die konkrete liturgische Erfahrung und das Zeugnis von deren spirituellem Sinn, was die drei hervorragenden Theologen einander nähergebracht hat. Bei dieser Orientierung macht sich ganz im Stil des theologischen Denkens von Guardini und Ratzinger eine gewisse Verwandtschaft mit der russischen Religionsphilosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts bemerkbar. Im Falle Guardinis ist dies am augenscheinlichsten. Er war ein großer Kenner, ja Bewunderer Dostojewskis und seines Werkes; dieser hatte an den Quellen der russischen religiösen Renaissance gestanden.¹⁰ Demgegenüber kann man bei Ratzinger von einer gewissen „vorgegebenen“ Harmonie zwischen dem Stil seiner Theologie und der Tradition der russischen Religionsphilosophie sprechen.

Es ist daher kein Zufall, wenn bei der Interpretation der Eucharistie durch Ratzinger die unmittelbare liturgische Erfahrung Ausgangspunkt ist. Dies ist nicht selbstverständlich.

Der Begriff „Erfahrung“ begegnet uns nicht in der patristischen Literatur. In der russischen Tradition definiert allein Florenskij in seinem Buche „Säule und Grundfeste der Wahrheit“ (1914) „die lebendige religiöse Wahrheit als einzig legitime Art der Dogmenkenntnis“ wie auch der Sinngebung der Liturgie.¹¹ Wenn jedoch vor Florenskij niemand in einem solchen Kontext den Begriff Erfahrung benutzt hat, so ist - wie Karl Christian Felmy zu recht feststellt - nichtsdestoweniger die orthodoxe Theologie „insofern ‘Erfahrungstheologie’, als sie in ständiger Beziehung zu den ‘Mysterien’ stand, vor allem von Taufe und Eucharistie... Sie stand ebenso in ständiger Beziehung zum Gottesdienst überhaupt, zu Gebet und Hymnus. Sie stand so in der Einheit von *lex orandi* und *lex credendi*.“¹² Von dieser Einheit haben gleichfalls Guardini 1918¹³ und Schmemmann in seiner „Einführung in die liturgische Theologie“ geschrieben.¹⁴

Konstatiert man die Nähe des jeweiligen Ausgangspunktes von Schmemmann und Ratzinger, ist zugleich der Unterschied in den Kontexten zu berücksichtigen, aus denen die Ansichten dieser Theologen zum Wesen der eucharistischen Krise und des Weges ihrer Überwindung formuliert wurden.

Die theologischen Einsichten Schmemmanns kann man metaphorisch - „präkonziliar“ nennen, d.h. ein Reformprojekt dann vorzusehen, wenn die Arbeit eines panorthodoxen Konzils möglich würde und dessen Programm der Hinführung liturgischen Denkens zu gottgegebenen Grundlagen ebenso wie den Bedürfnissen des modernen Lebens Rechnung trüge. Ein Reformbedarf wurde schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts stark empfunden; das unter extrem ungünstigen historischen Bedingungen 1917 einberufene Landeskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche, das man nicht ohne Grund mit dem II. Vatikanum vergleicht, sah in seinem Programm auch die Frage nach möglichen liturgischen Reformen vor. Da das Konzil seine Arbeit 1918 unterbrechen musste, blieb dieser Teil der Aufgabenstellung unrealisiert. Nachfolgende Versuche in Richtung einiger Reformen, darunter auch die Übersetzung

⁹ Alexander Schmemmann, a.a.O., S. 9.

¹⁰ Romano Guardini, *Der Mensch und der Glaube. Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskijs großen Romanen*, Leipzig 1933. Ders., *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk*, München 1947.

¹¹ P. Florenski, *Столп и утверждение истины*, Moskau 1914, S. 3.

¹² Karl Christian Felmy, *Orthodoxe Theologie. Eine Einführung*, Darmstadt 1990, S. 6.

¹³ Romano Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg im Breisgau 1983, S. 23.

¹⁴ Alexander Schmemmann, *Введение в литургическое богословие*, Paris 1961, S. 25; Alexander Schmemmann, *Introduction to liturgical Theology*, New York 1975, S. 15.

des Gottesdienstes aus dem im Volk wenig verständlichen Kirchenslawischen in das heutige Russisch, von den so genannten „Erneuerern“ in den 20er Jahren des vergangenen Jahrhunderts durchgeführt, diskreditierten die Vorhaben solcher Art und erschwerten sehr lange - bis auf diesen Tag - allein schon die Fragestellung nach diesbezüglichen Reformen in Russland.

Daher ist es verständlich, dass Schmemann ebenso wie auch Afanasjev nicht so sehr äußere Veränderungen und Verbesserungen hervorhoben, sondern vielmehr eine Eucharistie-Interpretation verlangten im Sinne eines besseren und tieferen Verständnisses ihres ekklesialen Charakters, was wiederum Rückwirkungen haben könnte auf das liturgische Leben selbst. Ratzingers Buch „Der Geist der Liturgie“ ist in einer vollkommen anderen kirchenhistorischen Perspektive geschrieben worden, nämlich:

p o s t k o n z i l i a r, was es gerade in dieser Beziehung besonders lehrreich für jene orthodoxen Theologen macht, die in dem einen oder anderen Maße an der Hoffnung auf ein „aggiornamento“ innerhalb ihrer Kirche festhalten. Im gewissen Sinne und mit Einschränkungen könnte es ein Projekt der liturgischen Gegenreformation genannt werden.

Bereits in der Einleitung zu seinem Buch gibt Ratzinger sogleich zu verstehen, um welchen Kontext es sich handelt. Dazu nutzt er eine ausdrucksstarke und zu weiterem Nachdenken bewegende Metapher. Er vergleicht die Liturgie vor dem II. Vatikanischen Konzil mit einer Freske, „die, unversehrt bewahrt, von einer späteren Übertünchung fast verdeckt war.“¹⁵ Unschwer kann man diesbezüglich eine völlige Analogie feststellen zwischen Guardini, der 1918 um die Sachlage besorgt war, und der Position von Afanasjev und Schmemann, die einen dringenden Bedarf nach Restauration der von der Zeit verdunkelten orthodoxen liturgischen „Freske“ empfanden. Des Weiteren gibt es einen wesentlichen Unterschied, insofern die Römisch-katholische Kirche ihre liturgische Reform durchzuführen verstand und eben damit den Theologen eine neue Perspektive für ihr Nachdenken über das Wesen der Eucharistie einräumte.

Neben der Begeisterung, als nach dem II. Vatikanischen Konzil katholische Theologen eine gewisse Zeit „fasziniert von der Schönheit seiner Farben und Figuren“ waren, schlug in relativ kurzer Frist die Begeisterung in die Erkenntnis um, dass doch viele Aspekte der Liturgiereform recht problematisch waren. Diese Stimmung fand einen bildhaften Ausdruck im Vorwort des behandelten Buches von Ratzinger, in dem er unterstrich: „Inzwischen ist es durch klimatische Bedingungen wie auch durch mancherlei Restaurationen oder Rekonstruktionen gefährdet und droht zerstört zu werden, wenn nicht schnell das Nötige getan wird, um diesen schädlichen Einflüssen Einhalt zu gebieten.“¹⁶ Bedenkt man, dass bei der Abfassung des Buches Kardinal Ratzinger Präfekt der Glaubenskongregation war, jetzt aber als Oberhaupt der Römisch-katholischen Kirche Papst Benedikt XVI. ist, so besitzt eine metaphorische Beschreibung der Auswirkung der Liturgiereform besondere Aussagekraft, die weit über die Grenzen einer akademischen theologischen Diskussion hinausgeht und wesentliche Veränderungen zeitigen kann, wenn nämlich aus der oben getroffenen Diagnose praktische Schlussfolgerungen gezogen werden. Geschieht das nicht, wird

¹⁵ Joseph Kardinal Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, Freiburg-Basel-Wien 2000, S. 7; Ders., *Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts*, *KIBl* 40 (1960) 208-211.

¹⁶ Joseph Kardinal Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, Freiburg - Basel - Wien 2000, S. 8.

eine höchst rätselhafte Episode der Kirchengeschichte daraus, zumal schon 1999 Ratzinger mit allem Nachdruck davor gewarnt hat, dass, sofern nicht in raschester Zeit entsprechende Vorkehrungen getroffen werden, der „Freske“, d.h. dem liturgischen Leben der katholischen Kirche, ein endgültiger Kollaps droht. Von Belang ist, dass Ratzinger sich nicht mit der Metapher begnügt, sondern durchaus konkret ausspricht, was er unter misslungenen „Restaurationen“ und „Rekonstruktionen“ meint.

Hochbrisant und weitreichend in seinen potentiellen Konsequenzen ist ein Beispiel aus der Kritik an einem ganz wesentlichen Punkt der liturgischen Reform. Bereits in der präkonziliaren liturgischen Bewegung war eine „neue Idee“ formuliert worden: „Eucharistie müsse *versus populum* (zum Volk hin) zelebriert werden; der Altar müsse ... so aufgestellt werden, daß Priester und Volk sich gegenseitig anblicken und gemeinsam den Kreis der Feiernden bilden“¹⁷ – „Diese Schlussfolgerungen erschienen schließlich so überzeugend, daß nach dem Konzil (das selber nicht „von der Wendung zum Volk hin“ spricht) allenthalben neue Altäre errichtet wurden; die Zelebrationsrichtung *versus populum* erscheint heute geradezu als die eigentliche Frucht der liturgischen Erneuerung durch das II. Vaticanum.“¹⁸

Nichtsdestoweniger ruft gerade dieses Element der realisierten Reform bei Ratzinger allerschärfste Kritik hervor. In voller Billigung zitiert er Louis Bouyer, der erachtete: „Die Idee der Feier *versus populum* ... beruht ganz und einfach auf der irrigen Vorstellung eines christlichen oder auch nichtchristlichen Gastmahls im Altertum.“¹⁹ Somit lag der Reform eine recht „fragwürdige Rekonstruktion“ zugrunde, gleich wie auch die nicht weniger problematische Vorstellung von der Eucharistie als einem ausschließlichen Mahl. Im Rahmen dieser Arbeit kann nicht im Einzelnen auf eine Analyse der Argumente Ratzingers eingegangen werden, zumal im Detail Probleme auftauchen, die unmittelbar nur die katholische Liturgik betreffen. Dieses Beispiel ist hier deshalb angeführt, um anschaulich die Situation zu illustrieren, in der misslungene Rekonstruktionen und „neue Ideen“ in der Theologie Reformen hervorbringen können, deren Folgen selbst bei den edelsten Absichten nicht leicht zu korrigieren sind, oder anders ausgedrückt, die den „Rückwärtsgang“ einlegen. Innerhalb der orthodoxen Theologie, die um die Fragen liturgischer Erneuerung Sorge trägt, gibt es ebenfalls nahegelegene Projektveränderungen. Wenn es sich auch nicht um den vom orthodoxen Standpunkt völlig undenkbaren Dienst „*versus populum*“ handelt, doch sind im Blick auf ihre potentiellen Konsequenzen jene Vorschläge zur Liquidierung der Bilderwände völlig gleichwertig. Einigen potentiellen Reformatoren ist die Apostrophierung der Eucharistie als „Herrenmahl“ nicht fremd, sehr zum Schaden für den mystagogischen-sakramentalen Sinn dieses Sakramentes. In der jüngst entstandenen Situation werden diese Projekte nur selten und auf das Risiko einzelner Priester hin realisiert. Sie erfahren nicht die Unterstützung der kirchlichen Obrigkeit und verlassen nicht den Rahmen einzelner Initiativen, die ohnehin bei dem gläubigen Volk keine großen Chancen auf Anerkennung finden. Doch könnte man sich sehr wohl in fernerer Zukunft intensivere Diskussionen über die einen oder anderen liturgischen Reformen vorstellen. Sollte es dazu kommen, wäre das von Ratzinger zitierte Beispiel eine gute Warnung und ein Aufruf zu äußerster Wachsamkeit, sobald es nicht so sehr

¹⁷ Joseph Kardinal Ratzinger, a.a.O., S. 66.

¹⁸ Joseph Kardinal Ratzinger, a.a.O., S. 68.

¹⁹ Joseph Kardinal Ratzinger, a.a.O., S. 68.

um Vertiefung unseres Eucharistieverständnisses geht, sondern um Veränderungen entsprechend der „neuen Ideen“ und „problematischen Rekonstruktionen“.

Dass der Präfekt der Glaubenskongregation nunmehr römischer Papst mit unbegrenzter Autorität und Macht geworden ist, lässt den orthodoxen Theologen stark interessiert aufhorchen, ob Benedikt XVI., der, sich der Unbeständigkeit vieler liturgischer Neuerungen bewusst, in seinem Buch eine glänzende Kritik vorgetragen hat, die heutige katholische Praxis entsprechend seiner Vorstellungen vom Irrtum eines Dienstes versus populum wegführen kann oder ob die Kräfte der Beharrung sich als mächtiger erweisen und unangetastet bewahrt werden, was unter theologischem Blickwinkel als völlig unbeständig erscheint.

3. Wenn Ratzingers Buch für den orthodoxen Theologen nicht wenig Veranlassung zu einem Vergleich der bevorstehenden Reformen (zumindest hinsichtlich ihrer Wahrscheinlichkeit oder Möglichkeit) mit dem in der Römisch-katholischen Kirche bereits Erreichten bietet, so kommt der Frage nach der darin enthaltenen Zielvorstellung einer Wiedervereinigung der Kirchen auf liturgischer Ebene ein nicht geringes, vielleicht sogar größeres Interesse zu. Hier werden strittige Punkte des orthodox-katholischen Dialogs wie der päpstliche Primat, das Filioque oder einige Dissense in der Mariologie nicht tangiert. Die Frage nach der Wiederherstellung der Einheit im gottesdienstlichen Bereich kann durchaus gestellt werden, denn sie berührt ihrem Wesen nach die tiefsten Schichten des katholischen Bewusstseins und befasst sich mit weit wesentlicheren und oft unüberwindlich scheinenden Schwierigkeiten und Vorurteilen als die Fegefeuer-Diskussion. Dazu bedarf es in aller Klarheit der Wiedererlangung eines rechten Verständnisses für die bestehenden liturgischen Systeme oder „Riten.“²⁰ Es ist nicht überflüssig anzumerken, dass schon das Wort Ritus für das orthodoxe Ohr etwas abgehobener klingt als für das katholische.²¹ Im heutigen Katholizismus ist, wie das Beispiel der Unierten zeigt, der „östliche Ritus“ eine durchaus legitime Form des liturgischen Lebens bei Anerkennung des päpstlichen Primats.²² Bekannt sind ebenso Ausnahmefälle, wo aus den einen oder anderen Gründen katholische Priester vom Papst das Recht zum Vollzug des Gottesdienstes nach „östlichem Ritus“ erhalten können. Mithin gewinnt der Ritus eine gewisse relative Bedeutung in Bezug auf jurisdiktionelle oder dogmatische Fakten, während er sich für die Orthodoxie in direkter Abhängigkeit von ihnen befindet. Widrigenfalls nimmt der Ritus den Charakter einer äußeren Hülle an, die mit anderem Inhalt gefüllt ist.

Verbunden mit einem oberflächlichen Bezug zum Problem der Einheit von Form und Inhalt im Ritus ist eine gewisse Leichtfertigkeit, mit der liturgische Formen je nach den historischen und kulturellen Kontexten modifiziert werden. Damit festigt sich ein Verhältnis zum Ritus als etwas Zweitrangiges und das geistliche Leben Bremsendes.

Gerade gegen diese falschen Sinndeutungen des Ritus wendet sich Kardinal Ratzinger in dem von uns betrachteten Buch. Er schreibt, „das Wort Ritus hat heute bei vielen keinen guten Klang. ‚Ritus‘ erscheint als Ausdruck von Starrheit, Bindung

²⁰ R. F. Taft, *The Byzantine Rite. A Short History*, Collegeville 1992.

²¹ *Archimandrit Kyprian (Kern)*, *Евхаристия*, Paris 1947, S.29.

²² Michael Kunzler, *Archieratikon. Einführung in Geist und Gestalt der bischöflichen Liturgie im byzantinischen Ritus der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine*, Paderborn 1998.

an vorgegebene Formen; ihm stellt man Kreativität und Dynamik der Inkulturation entgegen, durch die erst lebendige Liturgie entstehe, in der die jeweilige Gemeinde sich selber ausdrückt“²³

Mit den äußerlich so anziehenden Worten wie „Kreativität“, „Dynamik“ und „Inkulturation“ gekennzeichneten Tendenzen bergen nach Ratzingers Ansicht die Gefahr einer völligen Entstellung der aus der Apostelzeit stammenden Tradition. Angesichts solcher Zweideutigkeit wird man, ohne der Hypnose von Mode-Begriffen zu verfallen, zurückkehren müssen zu dem eigentlichen Liturgie- und Formen-Verständnis, in dem sie zu vollziehen ist; mit anderen Worten, fällig ist eine genaue Definition des durch gängige Vorurteile der Moderne abgestempelten Ritus. Ein Gegengewicht sieht Ratzinger im Begriff „Orthodoxie“ als eigentliches Kriterium für die Kennzeichnung des Ritus und seines Wesens. Einen weit verbreiteten Irrtum abwehrend, erinnert er daran, dass dieses Wort nicht so sehr die „rechte Lehre“ meint, also die Summe dogmatischer Feststellungen, sondern vielmehr „die rechte Weise, Gott zu verherrlichen, und die rechte Form der Anbetung“. „Nicht um Theorien über Gott geht es, sondern um den rechten Weg, Ihm zu begegnen.“²⁴

Eine solche „Orthodoxie“- Definition steht in überraschender Harmonie mit dem russischen religionsphilosophischen Denken, in dessen Rahmen das Primat des Lebens über die Theorie, der mystischen Gotteserkenntnis über die „Schultheologie“ unterstrichen wird. Schon Florenskij sah das Wesen der orthodoxen Kirchlichkeit in einem „besonderen Leben, einem neuen, dem Menschen geschenkten Leben, wohl aber - wie jedes Leben für den Verstand unzugänglich.“²⁵ Dieses Leben meint nichts anderes als ein „gottmenschliches Element“, „das primär für alle seine, darunter auch liturgischen, Erscheinungen ist. Aus ihm verdichten und kristallisieren sich im historischen Verlauf der kirchlichen Menschheit das Ritual (Abfolge von Amtshandlungen), die Sakramente und die Formulierungen der Dogmen.“²⁶ Das Hauptkriterium des „neuen Lebens“ ist die „besondere spirituelle Schönheit“.²⁷ Ebenso unterstrich Sergij Bulgakov, das Wesen der Orthodoxie werde definiert als ein „neues vom Heiligen Geist gesteuertes Leben mit Christus und in Christus.“²⁸ Der gottesdienstliche Ritus ist nur die Kristallisationsform der Erfahrung eines Lebens mit Gott, und je tiefer, verinnerlichter und wahrhafter diese Erfahrung ist, desto klarer findet sie ihren Ausdruck in der Liturgie. Die patristische Theologie wusste darum, dass irdischer Gottesdienst eine Widerspiegelung der „himmlischen Liturgie“ ist, und hat deshalb die Existenz besonderer Archetypen anerkannt, die seine Struktur und Formen bestimmen. Obwohl Ratzinger von derartigen Archetypen im Stile der byzantinischen Mystagogik nicht spricht, fällt doch auf, dass für ihn Orthodoxalität ein spezielles Kriterium bei der Bewertung des einen oder anderen Ritus ist. Orthodoxie wird hier nicht eng konfessionell verstanden. Sie ist die einzig identische Kategorie, welche die Grundabsicht des Gottesdienstes als Mittel „der Begegnung mit Gott“ ausdrückt. Der Autor des Werkes „Der Geist der Liturgie“ erinnert, „das Wort ‘doxa’ heißt im Griechischen einerseits Meinung, Schein; es heißt aber dann in der

²³ Joseph Kardinal Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, Freiburg-Basel-Wien 2000, S. 137.

²⁴ Ebd.

²⁵ P. Florenski, *Столп и утверждение истины*, Moskau 1914, S. 5.

²⁶ P. Florenski, a.a.O., S. 6.

²⁷ P. Florenski, a.a.O., S. 7.

²⁸ S. Bulgakov, *Православие. Очерки учения Православной Церкви*, Paris, S. 27.

christlichen Sprache soviel wie ‚wahrer Schein‘, das heißt: ‚Herrlichkeit Gottes‘²⁹, sie weist sich aus durch „den orthodoxen“ Gottesdienst. Auf diese Weise gründet die Basis des weiteren Dialogs in der historischen Orthodoxie, die das gleiche Kriterium für ihr liturgisches Leben aufnimmt.

Die zweite Frage betrifft das Kriterium der Auswahl, d.h. welche Riten sind tatsächlich als orthodox zu erachten, darunter auch die außerhalb der römischen Tradition. Als Ausgangspunkt bei der Erörterung dieses Themas, das unmittelbar in die ökumenische Dimension hinausführt, schlägt Ratzinger den VI. Kanon des Ersten Nizänischen Konzils vor, demzufolge es nur „drei Primatssitze“ gibt: Rom, Alexandrien und Antiochien. „Alle drei sind jedenfalls Kristallisationspunkte liturgischer Tradition“³⁰. Sie alle sind im gleichen Maße „orthodox“, d.h. dienen der Erscheinung der Herrlichkeit des HERRN und entsprechen ganz und gar der apostolischen Tradition.

Ratzinger legt interessanterweise den Akzent in dieser Hinsicht auf ihre Verbindungen zur „Petrustradition“, wenngleich er im Weiteren auf Erklärungen verzichtet. Im Laufe der Geschichte war bereits vom 4. Jahrhundert an das allgemeine Bild einer harmonischen Entwicklung in gewissem Sinne durch das Aufkommen Konstantinopels gestört, das als „neues Rom“ verkündet wurde und sich Prärogativen des „alten“ Rom aneignete. Ohne auf historische Einzelheiten einzugehen, charakterisiert Ratzinger den Entwicklungsgang dieser Zentren liturgischer „Kristallisation“, um zu zeigen, wie trotz aller Schwierigkeiten in den Beziehungen untereinander das Bewusstsein um die Einheit der apostolischen Tradition bewahrt werden konnte.

Letztlich führte noch vor dem endgültigen Bruch zwischen dem christlichen Osten und Westen der Kristallisationsprozess zur Entwicklung zweier Hauptsitze - Rom und Konstantinopel - die konsequent eine Politik liturgischer Unifikation betrieben haben. Jedoch hielt nach Ratzinger die römische Messe noch lange Zeit an dem Kontakt mit der gallikanischen liturgischen Tradition fest, die ihrerseits von einem ostchristlichen Einfluss gekennzeichnet war, der dem „archaischen und nüchternen“ Rom gegenüberstand. Schließlich schwand das „poetische“ Element in der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils, war es doch bestrebt, „das Römische in seiner Reinheit wiederherzustellen.“³¹ Man kann nicht umhin zu spüren, dass dieser Uniformierungsprozess bei Ratzinger einen gewissen Verlust und eine gewisse Verarmung des Ritus bewusst macht. Mehr noch, die mit den besten Absichten unternommene Reform hat recht unerwünschte Resultate gebracht, denn „der anfängliche Uniformierungsprozess ist inzwischen in sein Gegenteil umgeschlagen: in die weitgehende Auflösung des Ritus, der durch die ‚Kreativität‘ der Gemeinden ersetzt werden soll.“³² Eine derartige negative Pseudokreativität, die von der echten Tradition abgeschnitten, willkürliche Experimente zeitigt, bedeutet nach Ratzinger eine Hauptgefahr nicht allein für die Kirche, sondern (auf dem Gebiet der Kunst beispielsweise) für die gesamte Kultur.

Gerade in diesem Kontext ist die dritte von Ratzinger formulierte Frage in dem Ritus-Kapitel zu behandeln. Er empfiehlt, über die Folgerungen nachzudenken, wie sie

²⁹ Joseph Kardinal Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, Freiburg-Basel-Wien 2000, S. 137.

³⁰ Joseph Kardinal Ratzinger, a.a.O., S. 138.

³¹ Joseph Kardinal Ratzinger, a.a.O., S. 140.

³² Joseph Kardinal Ratzinger, a.a.O., S. 141.

sich auf Grund der von ihm umrissenen „Ritenlandschaft“ ergeben. Unschwer wird man merken, dass sie ganz abgesehen von den jahrhundertealten Problemen nicht zuletzt auf die potentielle Wiederherstellung der kirchlichen Einheit auf liturgischer Ebene abzielen.

Es muss erkannt werden, dass die echten liturgischen Traditionen in ihren Besonderheiten rechtmäßige Formen der einen apostolischen Überlieferung sind. Lokale Unterschiede haben diesbezüglich keine definitive Bedeutung, weil man sie zu unterstreichen oder zu übertreiben geneigt ist. Falsch wäre, in ihnen lediglich eine Art Produkte der Inkulturation in verschiedenen Kontexten zu sehen. Der Umstand, dass sie in dem einen oder anderen Grade in sich ethnische und dem ähnliche Elemente aufgenommen haben, darf nicht ihren „orthodoxen“ Charakter verdunkeln.

Diese Bemerkung ist für die orthodoxe Seite nicht wenig bedeutsam, weil in den Ländern Osteuropas, aus welchen Gründen auch immer, in den vielen Jahrhunderten angespannter Beziehungen zu Westeuropa gerade das Element interkultureller Unähnlichkeit oft ein Gefühl der Fremdheit gegenüber dem katholischen Ritus hat aufkommen lassen.

Orthodoxe Gläubige sollten jene Tatsache berücksichtigen, dass definitives Kriterium bei der Bewertung anderer Riten der Grad ihrer Anteilhabe an der echten apostolischen Überlieferung sein sollte. Daher verweist Ratzinger mit gutem Grund auf die Notwendigkeit der Erinnerung, dass im ersten christlichen Jahrtausend die Grenzen zwischen den liturgischen Traditionen völlig transparent und leicht zu überschreiten waren. Der Effekt der Fremdheit ist das Produkt einer relativ späten Zeit, an deren Überwindung das heutige kirchliche Bewusstsein arbeiten sollte. „Die Riten sind nicht streng gegeneinander abgegrenzt. Es gibt Austausch und gegenseitige Befruchtung.“³³ Doch wird man auch die Tatsache bedenken müssen, dass bereits vor der endgültigen Kirchenspaltung der byzantinische und römische Ritus sich innerhalb ihrer Traditionen abzuschließen begannen und immer vollendetere, klar umrissene Formen annahmen. Dieser Prozess der Verfestigung machte einen weiteren Austausch und gegenwärtige Bereicherung unmöglich.

Wesentlich veränderte sich auch die liturgische Mentalität im Westen wie im Osten, was bis auf diesen Tag eine objektive Beziehung zueinander im liturgischen Bereich erschwert. In der Orthodoxie wird die Liturgie als „Göttliche“ erlebt, als etwas, das keinen Veränderungen unterworfen ist und die himmlische Liturgie mit ihrer Welt der Archetypen widerspiegelt. „Der Westen hat demgegenüber das geschichtliche Element immer stärker empfunden; Jungmann hat deswegen die Auffassung des Westens im Wort von der „Gewordenen Liturgie“ zusammenzufassen versucht.“³⁴

Gegen eine solche Charakteristik der Besonderheiten liturgischer Mentalitäten ist solange nichts einzuwenden, wie sie in allgemeiner Form die heutige Sachlage widerspiegeln. Doch in der historischen Perspektive sind natürlich etliche Präzisionen möglich und erwünscht. Durch die Anerkennung der göttlich-archetypischen Grundlagen des Gottesdienstes waren die heiligen Väter stets schöpferisch mit der Frage nach möglichen Reformen und Veränderungen befasst. So haben es die byzantinischen liturgischen Kommentare bis zum 11. Jahrhundert mit einer Liturgie zu tun, „die noch in voller Entwicklung stand“. Erst von der zweiten Hälfte des 14. und

³³ Joseph Kardinal Ratzinger, a.a.O., S. 141.

³⁴ Joseph Kardinal Ratzinger, a.a.O., S. 142.

dem Beginn des 15. Jahrhunderts erscheinen Kommentare, denen „eine nahezu abgeschlossene liturgische Ordnung zugrunde“ liegt.³⁵

Aber diese spät- und nach-byzantinische Historizität im Umgang mit der Liturgie ist an sich nur ein vorübergehendes Phänomen, und schon im 19. Jahrhundert wird - je weiter, desto mehr - eine Tendenz in der Entwicklung der orthodoxen Theologie beobachtet, die Liturgie unter dem Aspekt ihres historischen Werdegangs zu sehen; und in dieser Beziehung gibt es schon keinen Unterschied mehr zwischen Ost und West. Außer Zweifel steht, dass im Westen eine große Gefahr empfunden wird, die liturgischen Formen nicht so sehr als Resultat einer organischen Entwicklung, sondern vielmehr als etwas „Gemachtes“ nach der Art eines technischen Apparates zu sehen. Die Gefahr verbindet Ratzinger - was besonders lehrreich ist im Lichte seiner späteren Wahl zum römischen Papst - mit einer definitiven in den Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils wurzelnden Tendenz, der zufolge der Eindruck entsteht, „der Papst könne eigentlich alles in Sachen Liturgie, vor allem wenn er im Auftrag eines ökumenischen Konzils handle. Schließlich ging die Idee der Vorgegebenheit der Liturgie, die nicht beliebigem Machen offensteht, im öffentlichen Bewußtsein des Westens weitgehend überhaupt verloren.“³⁶ Mit anderen Worten, Ratzinger unterwirft jene einseitigen Interpretationen über das Wesen des Papsttums, die immer die allergrößten Bedenken auf orthodoxer Seite ausgelöst haben, einer Überprüfung.

Es entsteht der Eindruck, dass das Kriterium der Orthodoxie von ihm nicht nur an die Liturgie angelegt wird, sondern auch an die Idee des Papsttums selbst. In diesem Lichte tritt der Papst nicht als „absoluter Monarch“ auf (was vor allem für die Orthodoxie unannehmbar ist), wohl aber als Hüter und Garant für die Unversehrtheit der „Orthodoxie“ in der Römisch-katholischen Kirche: „Die Vollmacht des Papstes ist nicht unbeschränkt; sie steht im Dienst der Heiligen Überlieferung.“³⁷ Mehr noch, Ratzinger, der die Zuständigkeit des Westens, einen eigenen Weg zu gehen („Sonderweg des Westens gegenüber dem Osten“) anerkennt und weit entfernt von dem Gedanken ist, „den Weg des Westens keinesfalls pauschal zu verurteilen“, warnt den Westen dringend davor, dass diese „Eigenart“ zu einer Lösung von den Grundlagen christlicher Identität führen würde, wenn man die Grundintention der alten Kirche verließ.“³⁸ Damit wird unzweideutig anerkannt, dass trotz großer Erfolge in der westlichen geistlichen Entwicklung etwas in der Art eines Irrtums geschah, eine Abweichung von der frühchristlichen Überlieferung, was zu einer ganzen Reihe negativer Konsequenzen sowohl im kirchlichen wie im kulturellen Leben geführt hat.

Ein anschauliches Beispiel ist das Verständnis des Westens zur Ikonenverehrung, das nicht selten in direkte Bilderstürmerei ausartete. Die Position Ratzingers trägt in dieser Frage rein „orthodoxen“ Charakter. Er erachtet, die Römisch-katholische Kirche „muss zu einer wirklichen Rezeption des siebten ökumenischen Konzils... kommen, das die grundsätzliche Bedeutung und den theologischen Ort des Bildes in der Kirche formuliert hat.“³⁹

Wenngleich der Westen seit dem 13. Jahrhundert einen eigenen Weg ging, den eine wachsende Entfremdung von dem orthodoxen Verständnis des sakralen Elementes in

³⁵ Hans-Joachim Schulz, *Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt*, Trier 2000, S. 245.

³⁶ Joseph Kardinal Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, Freiburg - Basel - Wien 2000, S. 143.

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd.

der Kunst begleitete, mahnt Ratzinger, ohne die vielen Fortschritte der westlichen Kunst zu negieren, an dem Normativ der „Grundlinien dieser (d.h. orthodoxen -V. I.) Theologie des Bildes in der Kirche festzuhalten.“⁴⁰ Es handelt sich nicht um theoretische Diskussionen unter Theologen, sondern um das Schicksal der europäischen Kultur als solcher. Die von ihr durchlebte Kunstkrise ist in Wahrheit ein „Symptom für die Krise des Menschseins“ und endet mit der „Erblindung des Geistes.“⁴¹ Solche Erblindung ist untrennbar verbunden mit einer inneren und äußeren Ikonoklastie, die auch die Römisch-katholische Kirche ergriff und deren erste Erscheinungen als Markstein eines tatsächlichen „Bildersturmes“ in Deutschland schon in den 20er Jahren auftraten und sich als Ergebnis des Zweiten Vatikanischen Konzils besonders verschärften. Die gesamte Atmosphäre im Bereich der religiösen Kunst nahm einen krankhaften Charakter an. Einerseits trat in den Formen des Klischees eine Tendenz zur Stilisierung und Eklektik auf, andererseits ein zunehmender Kulturpessimismus, der in passive Resignation mündete. Auf diesem Hintergrund wird das Aufkommen eines „neuen Bildersturmes“ verständlich, „der vielfach geradezu als Auftrag des II. Vatikanischen Konzils angesehen wurde.“⁴²

Die Lage zu verbessern vermag nur eine geistliche Entwicklung. Im vollen Einklang mit der orthodoxen Ikonentheologie vermerkt Ratzinger, die Quellen der Sakralkunst sind nicht „gute Wünsche“ der Theoretiker, sondern die unmittelbare spirituelle Erfahrung: „die Sakralität des Bildes besteht gerade darin, daß es aus einem inneren Sehen kommt und so zu einem inneren Sehen hinführt.“⁴³ In diesem Fall lässt sich eine harmonische Eintracht zwischen der Theologie Ratzingers und dem russischen religionsphilosophischen Denken im 20. Jahrhundert konstatieren. So hat zum Beispiel Florenskij ständig unterstrichen, dass eine „echte geistliche Erfahrung“ der orthodoxen Ikone zu Grunde liegen muss und sie dadurch vor dem Abfall in die Stilisierung oder vor der Gefahr eines „Scheinzeugnisses“ bewahrt.⁴⁴

Alle hier erwähnten Beispiele, deren Zahl vermehrt und die noch im Einzelnen analysiert werden könnten, zeigen, dass Ratzingers Buch auf ein überaus großes Interesse bei den heutigen orthodoxen Theologen stößt. Man kann sich nur wundern, wie langsam der Prozess seiner Rezeption nicht allein bei orthodoxen, sondern auch bei katholischen Theologen verläuft, während es als Ausgangspunkt für einen produktiven Dialog dienen könnte.⁴⁵ Leider sind Themen wie diese gegenwärtig von kirchenpolitischen Fragen (vor allen Dingen vom Uniatismus) verdrängt worden, die das Interesse von den wirklich ernststen und perspektivischen Problemen abgelenkt haben. Von ihrer Bewältigung hängt in nicht geringem Maße das Schicksal der europäischen Christenheit ab. Die Geschichte bietet diese wohl einmalige Chance gerade jetzt, wo die Römisch-katholische Kirche von Benedikt XVI. geleitet wird, dem am meisten orthodox denkenden Papst des letzten Jahrtausends.

⁴⁰ Joseph Kardinal Ratzinger, a.a.O., S. 115; V. N. Lazarev, История византийской живописи, Moskau 1986, S. 123-155. Vladimir Ivanov, Einfluss der byzantinischen Kunst im Westen nach 1204 in: Theodor Nikolaou (Hg.), Das Schisma zwischen Ost- und Westkirche: 950 bzw. 800 Jahre danach (1054 und 1204), Münster 2004, S. 143-158.

⁴¹ Joseph Kardinal Ratzinger, Der Geist der Liturgie, Freiburg-Basel-Wien 2000, S. 112.

⁴² Joseph Kardinal Ratzinger, a.a.O., S. 112.

⁴³ Joseph Kardinal Ratzinger, a.a.O., S. 114.

⁴⁴ Pavel Florenskij, Иконостас, Moskau 1994, S. 75 = Pavel Florenskij, Die Ikonostase, Stuttgart 1990, S. 86.

⁴⁵ J. Kreiml, Rezension zu Kardinal Ratzingers Buch „Der Geist der Liturgie. Eine Einführung“, *LebZeug* 57 (2002), S. 153 - 156. H. Rückriegel, Kardinal Ratzingers neues Buch über die Liturgie, *UVK* 30 (2000), S. 188-191. K. F. Wiggerman, Rezension zu Kardinal Ratzingers Buch, *ThLZ* 126 (2001), 833-834.