

Mit diesem *Prozeß* geht eine immer weiter reichende Entwicklung zu einer Konsumentenhaltung einher, die bei jeder Bagatellindikation, die sich auch ohne Medikament beheben ließe, zur Tablette greifen läßt. Ein überzogenes Gesundheitsideal mit dem Anspruch auf dauerhaftes Freisein von jeder Mißbefindlichkeit kann nicht eingelöst werden, ohne ständigen Griff zur „*chemischen Krücke*“. Auch die damit zusammenhängende Einstellungsänderung des Menschen zu Schmerz, Leid und letztlich zum Tod ist hier anzuführen. Wenn Schmerz nur noch als lästige Betriebsstörung, als prinzipiell beherrschbar gesehen

wird, resultiert auch daraus die Bereitschaft, mit Hilfe allerzeit verfügbarer Substanzen in den Organismus einzugreifen und diese „*Betriebsstörungen*“ zu beseitigen oder zu verhindern. Es ist dann nur ein sehr kurzer Schritt von der Wiederherstellung gestörter Befindlichkeit bis zur gezielten, aktiven Befindlichkeitsmanipulation (*Schrappe*). Wenn dann noch soziale Kontrollinstanzen, Ritualisierung oder Institutionalisierung der Drogeneinnahme wegfallen, die Substanzen also jedermann zu jeder Zeit zur Verfügung stehen, ist der Weg zu Mißbrauch und Abhängigkeit vorgezeichnet. *Bernhard Schmidtbreich*

Theologische Zeitfragen

Eucharistie – Kirche – Theologie

Der Gründonnerstagsbrief des Papstes und die gegenwärtige Eucharistie-theologie (II)

Im letzten Heft brachten wir den ersten Teil eines Beitrags von Professor Theodor Schneider zum diesjährigen Gründonnerstagsbrief des Papstes (vgl. HK, Mai 1980, 252 bis 256). Hier folgt nun der zweite Teil, der vor allem den Themen Amtspriestertum und Eucharistie als Opfer gewidmet ist.

Nicht dem Katheder (der Professoren), sondern der Kathedra (des Bischofs) komme das Lehramt zu – diese von Kardinal Höffner und anderen Bischöfen in der letzten Zeit gelegentlich gebrauchte „Faustregel“ ist ein geistreiches Wortspiel, aber zur Kennzeichnung der prinzipiellen und faktischen Verschränktheit von bischöflicher Verantwortung und theologischer Wissenschaft natürlich völlig unzureichend. Eine prinzipielle Antwort auf die Frage nach den Quellen lehramtlicher Entscheidungen ist relativ leicht und kirchenamtlich lange formuliert: „Diese Wahrheit und Ordnung ist enthalten in geschriebenen Büchern und in ungeschriebenen Überlieferungen“, definieren die Väter von Trient (DS 1501, Nr. 87). Das II. Vatikanum präzisiert die Umschreibung des „*Depositum fidei*“ so: „Die Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift bilden den einen der Kirche überlassenen Schatz des Wortes Gottes“ (Dei Verbum, 10) und sagt im Anschluß daran vom Lehramt, daß „es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Heiligen Geistes voll Ehrfurcht hört, heilig bewahrt und treu auslegt“.

Die Frage, konkret gestellt, ist schon erheblich schwieriger zu beantworten: Woher weiß der Papst gewordene langjährige und hochgeschätzte Professor für philosophische Ethik in Lublin, was von Schrift und Tradition her im einzelnen über das Geheimnis der Eucharistie und das Priestertum heute authentisch und treu ausgelegt werden muß?

Läßt er sich von theologischen Beratern einen Entwurf machen wie viele seiner Vorgänger bei ähnlichen Gelegenheiten? Oder bringt er von sich aus mit Engagement und Nachdruck jenes Bild zu Papier, das sein eigenes Priesterleben entscheidend geprägt hat? Welche Rolle spielen dabei die theologischen Lehrbücher und Vorlesungen der Professoren seiner Studienzeit als junger Priesteramtskandidat und Doktorand der Theologie?

Der Text des päpstlichen Briefes gibt auf diese Fragen höchstens sehr indirekt Auskunft. Die scheinbar saloppe Frage selbst hat allerdings, das sollte man deutlich sehen, grundsätzliches Gewicht! Denn von einem solchen päpstlichen Brief gilt natürlich erst recht, was vom seltenen Grenzfall einer infalliblen päpstlichen „*Ex-cathedra-Entscheidung*“ zu sagen ist:

„Daher ist der Papst durch sein Amt und durch die Wichtigkeit der Sache verpflichtet“, so Fürstbischof Gasser von Brixen, der kompetente Relator der Glaubensdeputation auf dem I. Vatikanum, „die für die sichere Feststellung und Verkündigung der Wahrheit geeigneten Mittel anzuwenden.“ Und zu diesen Mitteln zählt Gasser neben Konzilien und Bischöfen ausdrücklich auch die Theologen. (Vgl. C. Butler – H. Lang, Das erste Vatikanische Konzil, München 1961, S. 416)

Was läßt sich ausfindig machen bei Anwendung dieser „geeigneten Mittel“?

IV. Tridentinisches Priesterbild des Papstes?

1. Eigenart und zeitbedingte, geschichtliche Prägung des

tridentinischen Ansatzes kommen natürlich nur dann in den Blick, wenn man die *ganze* Tradition der Kirche ins Auge faßt, d. h., wenn man mit der Offenbarungskonstitution des Vatikanum II (Nr. 9) unter Tradition jenen lebendigen, geistgeleiteten Überlieferungsprozeß versteht, der das Wort Gottes *von der Zeit der Apostel an bis heute* authentisch überliefert und auslegt. „Zur Beantwortung der Frage nach dem Wesen des Priestertums und des geistlichen Dienstes müssen wir uns *zunächst auf das Neue Testament* berufen, weil uns darin die verbindlichen Grundlagen des christlichen Glaubens und der christlichen Wirklichkeit gegeben sind“, sagen deshalb die deutschen Bischöfe in ihrem „Schreiben über das priesterliche Amt“ (Trier 1969, S. 6), das, soweit ich sehe, die theologisch sorgfältigste nachkonziliare Äußerung zu diesen Fragen ist. Natürlich beginnt mit dem Neuen Testament ein sehr ernst zu nehmender geschichtlicher Prozeß mit mancherlei Gestaltwandel gerade auch des kirchlichen Amtes. „Diese Veränderlichkeit erfordert jedoch gerade, daß wir uns immer wieder auf die neutestamentlichen Grundlagen besinnen, damit der Zusammenhang mit dem Urbeginn der Kirche und mit Jesus Christus nicht verdunkelt wird oder gar verlorengeht“ (a. a. O., S. 8).

Daß „das Sakrament des Priestertums ... im Augenblick der Einsetzung der Eucharistie und zusammen mit ihm gestiftet worden ist ... nicht ohne Grund wurden die Worte ‚Tut dies zu meinem Gedächtnis‘ unmittelbar nach den Worten der eucharistischen Wandlung gesprochen“, wie der Papst schreibt im Anschluß an Can 2 von Trient (DS 1752) (Gründonnerstagbrief Nr. 2), war von Trient offensichtlich als eine Beschreibung auch des „historischen“ Sachverhalts der „Einsetzung“ gemeint. Nun sieht sich die dogmatische Theologie mit geschärftem geschichtlichem Bewußtsein und auf der Basis gesicherter exegetischer Erkenntnisse seit längerem genötigt, gerade auch im Blick auf den biblischen Grundriß des Amtes differenzierter und vorsichtiger zu reden, als das Konzil von Trient dies in den reformatorischen Auseinandersetzungen mit seinem begrenzten geschichtlichen Wissen tun konnte.

Entsprechend schrieben die deutschen Bischöfe schon vor elf Jahren: „Ein Zusammenhang des Presbyter- und Episkopenamtes mit der Leitung der Eucharistiefeyer läßt sich aus dem Neuen Testament *nicht* nachweisen, ist dadurch aber auch nicht ausgeschlossen (34) ... Nach dem Neuen Testament wird der Auftrag der Presbyter und Episkopen nicht erst dadurch ein priesterlicher, daß sie das Opfer Jesu Christi speziell in der Eucharistie vergegenwärtigen. *Primär* besteht der priesterliche Dienst der Amtsträger darin, daß sie in ihrem gesamten, die Kirche aufbauenden Handeln den priesterlichen Dienst Jesu Christi, das ‚Für-uns‘ Jesu Christi, in Wort, Zeichen und Existenz vermitteln ... Erst allmählich kam es der Kirche zum Bewußtsein, daß in der Feier der Eucharistie die stärkste Vergegenwärtigung von Jesu Botschaft und Tun liegt. Darum finden wir erst in der frühen Kirche klare Zeugnisse, daß die Feier der Eucharistie von der Gemeinde nur unter dem Vorsitz

des Bischofs oder anderer mit ihm verbundener Amtsträger zu vollziehen ist“ (a. a. O., 35).

2. Gerade auch das Ernstnehmen der historischen Fragestellung in bezug auf die *vorösterlichen* Grundlagen und die *nachösterliche* Herausbildung des kirchlichen Amtes (vgl. dazu auch die *korrigierende* Rezeption des Can 6 De sacramento Ordinis von Trient, DS 1778 im Vatikanum II LG 28!) ermöglicht es, die eigentlich *pneumatologische Wirklichkeit der Kirche* und ihrer Grundvollzüge erneut und vertieft zu erkennen. Weder die Kirche noch die Einzelsakramente sind ja bloßes Aufgreifen oder Nachahmen dessen, was der irdische Jesus gesagt und getan hat. Kreuzestod, österliche Erhöhung in die neue Lebendigkeit und Geistsendung sind keine fromme Verzierung an Gottes bleibendem Heilswirken, sondern Möglichkeitsbedingung für das Gemeinte, Tod und Auferstehung Jesu sind konstitutive Elemente für Kirche und Sakramente. Gerade weil die Überlieferung über das letzte Abendmahl die Gestalt der christlichen Eucharistiefeyer so deutlich geprägt hat, „da sich unsere Meßfeiern von dieser Liturgie herleiten ... das Echo des Geschehens vom Gründonnerstag bilden“ (Gründonnerstagbrief, Nr. 8), deshalb ist von Zeit zu Zeit die Erinnerung an die schlichte Selbstverständlichkeit angebracht, daß das Abschiedsmahl am Gründonnerstag – vor Tod und Erhöhung Jesu – in genauer theologischer Rede *nicht* die erste Meßfeier der jungen Kirche genannt werden kann.

Wenn also der Papst auf der Linie der *Doctrina* von Trient (DS 1740) schreibt: „*Die Kirche wurde* als die neue Gemeinschaft des Volkes Gottes in der Gemeinschaft jener zwölf Apostel *gegründet*, die beim letzten Abendmahl den Leib und das Blut des Herrn unter den Gestalten von Brot und Wein empfangen ... (so) sind sie zum ersten Mal in eine sakramentale Gemeinschaft mit dem Sohn Gottes eingetreten ... *Von diesem Augenblick an* bis zum Ende der Zeiten baut sich die Kirche durch diese Gemeinschaft mit dem Sohn auf ...“ (Nr. 4), dann muß, damit seine Sätze nicht mißverstanden werden, immer mitgedacht werden, daß die Kirche und ihre Sakramente wesentlich „österliche“ Größen sind, also ihre Gründung und Stiftung durch Jesus Christus eine umfassende, Ostern und Pfingsten einschließende Wirklichkeit ist: „Christus hat, von der Erde erhöht, alle an sich gezogen. Auferstanden von den Toten hat er seinen lebendigmachenden Geist den Jüngern mitgeteilt und durch ihn seinen Leib, die Kirche zum allumfassenden Heilssakrament gemacht“ (Vat. II, LG 48). Die ekklesiologische Neubesinnung des letzten Konzils, die unter diesem Stichwort: Kirche als „Sakrament“, das Ineinander von Geist und Kirche, wie es der dritte Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses ausspricht, wieder neu ins Bewußtsein gerufen hat, hat wohl auch mit dazu beigetragen, daß Theologie und Frömmigkeit in den letzten Jahren versuchen, eine teilweise massive „Geistvergessenheit“ der Vergangenheit aufzuarbeiten.

Welche Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang der Beobachtung zu, daß der Papst in seinem Brief bei der Be-

schreibung der Funktion des Priesters nur ein einziges Mal vom Heiligen Geist spricht und dann auch nur in einem übertragenen, bildlichen Sinn in Ausdeutung des lateinischen Ritus der Salbung der Hände (Nr. 11)? Jedenfalls fällt es auf, daß der Papst im Anschluß an die Trienter Formulierung „potestas consecrandi“ (Can 1 De sacramento Ordinis, DS 1771) wie selbstverständlich vom *menschlichen* Priester als dem handelnden Subjekt der Konsekration (Nr. 11), von der „Wandlung durch den Priester“ (Nr. 9) spricht, während die neuen eucharistischen Hochgebete dezidiert formulieren, daß Gott selber, sein heiliger Geist der Konsekrierende und Wandelnde, das Subjekt der eucharistischen Wandlung ist: „Darum bitten wir *Dich*, allmächtiger Gott, *heilige* unsere Gaben *durch Deinen Geist*, damit sie uns werden Leib und Blut Deines Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus, der *uns* aufgetragen hat, dieses Geheimnis zu feiern“ (3. Hochgebet).

3. Nun kann natürlich keine Rede davon sein, daß die Aussagen des Tridentinum über den priesterlichen Ordo, an die Johannes Paul sich deutlich anschließt, *falsch sind*. Wichtig wäre es nur, durch den Blick auf den breiteren Strom der Gesamtüberlieferung zu verhindern, daß sie *falsch verstanden* werden. Für ein rechtes Verständnis des tridentinischen Priesterbildes ist daher vor allem eine Kenntnis des zeitgeschichtlichen Kontextes unverzichtbar!

Die spätmittelalterliche Theologie vertrat die unterschiedlichsten Ansichten in der Bewertung des Bischofsamtes, der niederen Weihen, der Tonsur, auch bezüglich des äußeren Zeichens der Amtsübertragung. So wurde schon nach einer ersten Diskussion in Trient klar, daß für eine ausgeführte Lehre vom Amt und von den Weihen die gemeinsame theologische Basis fehlte. Für eine theologische Fundierung wäre vor allem eine Klärung der Bedeutung des Episkopats notwendig gewesen, aber da man hier sofort in tiefe kirchenpolitische Strudel geriet – Spannungen zwischen Papst und Konzil, zwischen „Papisten“ der Kurie und vielen Bischöfen –, wich man dieser theologischen Aufgabe ständig aus. Aus dieser theologischen und kirchenpolitischen Lage resultiert die knappe und teilweise dürftige Form der „Doctrina de Sacramento Ordinis“. Fast hätte man die Canones sogar ganz ohne Lehrvorwort verabschiedet, denn am Ende ging es nur noch darum, auf die Angriffe der Reformatoren gezielt zu antworten, das heißt konkret: Eine Rechtfertigung des faktisch in der Kirche ausgeübten Amtes und vor allem der priesterlichen Konsekrations- und Absolutionsvollmacht vorzunehmen.

Deshalb heben die deutschen Bischöfe zu Recht hervor: „Das Konzil von Trient hat nur die unmittelbar umstrittenen Probleme einer Klärung zugeführt. Es hat also nicht die fundamentale Wesensgestalt oder das *eine* Ganze des priesterlichen Dienstes zum Thema seiner Entscheidung gemacht... Faktisch aber wurden in der nachtridentinischen Theologie diese sakramentalen Befähigungen vom Ganzen des priesterlichen Amtes isoliert. Indem sich das Konzil wegen der genannten Gründe auf die Nennung der beiden erwähnten Vollmachten beschränkte, hat es indirekt – wenn auch ungewollt – dazu beigetragen, daß die Frage nach den dem Priester vorbehaltenen Aufgaben („Was der Priester allein kann“) im Rahmen der neuzeitli-

chen Theologie ein bedenkliches Übergewicht bekam. Diese Fragestellung beherrscht – zum Schaden einer tieferen Einsicht in das Wesen des priesterlichen Amtes – weitgehend auch noch unsere heutige Diskussion: Man sucht nach der neutestamentlichen Begründung *einzelner* priesterlicher Funktionen (zum Beispiel der ‚Konsekrationsvollmacht‘), kommt dabei historisch-exegetisch in Verlegenheit und übersieht, daß zuvor dem neutestamentlichen Priestertum als solchem und in seiner Ganzheit der Vorrang in der Erörterung zukommt. Die *nachtridentinische Schultheologie* hat sich im Durchschnitt nur... die dogmatisierten Texte des Konzils von Trient zum systematischen Ansatzpunkt ihres theologischen Verständnisses vom Priestertum gewählt. Die mittelalterliche Perspektive des ‚Ordo‘ wurde dadurch verstärkt, schließlich allein maßgeblich und so nun *wirklich einseitig*“ (Schreiben über das priesterliche Amt, 51).

4. Bei der Lektüre des Papstbriefes, der ja erklärtermaßen nur einige Punkte aus dem Themenbereich Eucharistie und Priestertum behandeln will, wäre es also wichtig, vor allem zwei naheliegende und in der Vergangenheit zur Genüge praktizierte Blick-Verengungen zu vermeiden: Zunächst die *Reduzierung* des mit der Ordination gegebenen umfassenden Sendungsauftrags der Heilsverkündigung *auf eine bloß kultisch-sacerdotale Bevollmächtigung*.

Das zweite Mißverständnis wäre eine *Reduzierung* der aktiven Trägerschaft der ganzen Gemeinde am Gottesdienst *auf eine Alleinverantwortlichkeit des Priesters* für die Eucharistiefeyer.

Die Priester, schreibt der Papst, haben „als Diener der heiligen Eucharistie für die heiligen Gestalten eine vorrangige Verantwortung, vorrangig, weil total... Die heiligen Gestalten zu berühren und sie mit den eigenen Händen auszuteilen ist ein Vorrecht der Geweihten, das auf ihre aktive Teilnahme am eucharistischen Dienst hindeutet“ (Nr. 12). Natürlich will der Papst mit diesen Formulierungen nicht das Konzilsanliegen der „aktiven Teilnahme“ aller Gläubigen (vgl. SC 14) negieren! Deshalb ist, damit auch hier das Ganze im Blick bleibt, mit Nachdruck daran zu erinnern, wie das Vatikanum II in der Liturgiekonstitution (Nr. 7) die Trägerschaft der ganzen Gemeinde beschreibt: „Mit Recht gilt also die Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi; durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr die Heiligung der Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt und vom mystischen Leib Jesu Christi, d. h. *dem Haupt und den Gliedern*, der gesamte öffentliche Kult vollzogen. Infolgedessen ist jede liturgische Feier als *Werk Christi des Priesters und seines Leibes, der die Kirche ist*, in vorzüglichem Sinn heilige Handlung, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht.“

Subjekt der Liturgie, Träger des Gottesdienstes ist der Priester Jesus Christus, aber der „ganze Christus“, aus Haupt und Gliedern, d. h. die ganze mit Christus vereinte Gemeinde Kirche. Zweimal ist hier vom „Priesteramt“ bzw. „Priester“ die Rede, aber beide Male ist nicht der menschliche Vorsteher der Feier gemeint, der in dieser grundsätzlichen Passage (natürlich mitgedacht, aber) nicht eigens erwähnt ist, sondern beide Male ist Jesus Christus selbst gemeint, der in und mit seiner Kirche priesterlich

wirkt. Biblischer Denk- und Sprechweise gemäß ist als Träger der christlichen Liturgie der Hohepriester Christus und sein neues priesterliches Gottesvolk, die Gemeinde/Kirche als Ganze angesprochen, das „königliche Priestertum“ (1 Petr 2, 9), das „kraft der Taufe Recht und Amt dazu hat“ (vi baptismatis habet *ius et officium*, SC 14).

Diese knappen Hinweise zur rechten Einordnung des weithin „tridentinischen“ Ansatzes des Papstes bei der Beschreibung des Verhältnisses von Eucharistie und Priestertum können wir zusammenfassen mit den Worten aus dem schon mehrfach zitierten „Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt“: „So rückt das Zweite Vatikanische Konzil die Aussagen der Trienter Kirchenversammlung in einen vertieften christologischen Horizont und gibt eine grundsätzliche ekklesiologische Ortsbestimmung des Presbyters. Dieser Vorgang kann als Beispiel dafür gelten, wie ein bleibendes Dogma der Kirche unbeschadet seines endgültigen Wahrheitsanspruches doch für eine positive Weiterführung offenbleibt und durch Einbeziehung in andere oder weitere Perspektiven gewisser Ergänzungen und insofern auch Korrekturen fähig ist. In dem vom Zweiten Vatikanischen Konzil entworfenen Bild des Presbyters kommt das vielfältige Zeugnis des Neuen Testaments und der frühen Kirche besser zur Geltung“ (a. a. O., 58).

V. Der Opfercharakter der Eucharistie

Daß dem Papst besonders daran liegt, unter der Überschrift Opfer den „sakralen Charakter der Eucharistie“ herauszustellen, davon war in der ersten Charakterisierung (I) bereits die Rede. In der Tat hat die neuere Eucharistietheologie bei der Rückfrage nach dem apostolischen Fundament herausgearbeitet, daß die Opferthematik, wenn sie im Sinne der entschiedenen neutestamentlichen Umprägung des Opferbegriffs als „Selbsthingabe“ artikuliert ist, keineswegs als überholte kultische Verfremdung der Eucharistie zu gelten hat, sondern in ihr Zentrum führt, insofern sie die liebende „Communio“ thematisiert, die hier angezeigt und realisiert werden soll.

1. Wir sind berechtigt, als *Interpretationsschlüssel* der Papstaussagen zum Opfer einige Sätze aus dem dritten eucharistischen Hochgebet anzuführen, die besonders den Opfercharakter der Eucharistie hervorheben und die Aufopferung unserer Personen mit der von Christus verbinden: (Der lateinische Text: „in quibus oblatio nostri ipsorum cum Christi iungitur oblatione“ ist wohl besser zu übersetzen: in denen unsere Selbsthingabe mit der Hingabe Christi verbunden wird), Schau gütig auf die Gabe deiner Kirche. Denn sie stellt dir das Lamm vor Augen, das geopfert wurde und uns nach deinem Willen mit dir versöhnt hat. Stärke uns durch den Leib und das Blut deines Sohnes und erfülle uns mit seinem Heiligen Geist, damit wir ein Leib und ein Geist werden in Christus. Er mache uns auf immer zu einer Gabe, die dir wohlgefällt“ (Nr. 9).

Diese zitierten Sätze des neuen Hochgebets haben auf eine glückliche Weise die neutestamentliche Christologisierung und Personalisierung des Opfergedankens eingefangen, die sich vor allem darin konkretisiert, daß zwar das Schicksal Jesu und der Christen, aber *nirgendwo* im Neuen Testament die Eucharistiefeier mit sakraler Opferterminologie beschrieben wird.

2. Wenn der Papstbrief beim Abschnitt 9 „Das Opfer“ unvermittelt einsetzt: „Die Eucharistie ist *vor allem* ein Opfer: Opfer unserer Erlösung und zugleich Opfer des Neuen Bundes“ zeigt allein diese Formulierung schon, daß auch in diesem zentralen Abschnitt des Briefes nicht vom apostolischen Ursprung der Heiligen Schrift her gedacht und argumentiert wird, sondern auch hier die Aussagen von Trient im Hintergrund stehen, die in Anm. 46 sogar teilweise wörtlich zitiert werden. Damit sind, gegen alle erklärte bessere Absicht, sofort auch *die Schwierigkeiten* und Ungereimtheiten *der tridentinischen Meßopfertheologie* im Spiel, die hier natürlich nicht in aller Breite dargestellt werden können. Einige wenige Hinweise müssen genügen.

Es geht vor allem um folgendes: Im Trienter Dekret über das Meßopfer sind liturgisch-zeremonielle und dogmatische Aussagen nicht zuletzt deshalb miteinander verkoppelt, weil sich der grundsätzliche Angriff der Reformatoren hauptsächlich an praktischen Mißständen entzündete oder, genauer, weil in den praktischen Mißständen sich eine schiefe und z. T. falsche Auffassung der Sache selber ausdrückte. Dieses Ineinander von Praxis, Ritus und Theologie machte es doppelt schwierig, eine klare und einheitliche Sprechweise von Opfer anzuwenden, für die in der vorausgehenden theologischen Arbeit des Spätmittelalters die Voraussetzungen ja auch gar nicht geschaffen waren. Das läuft darauf hinaus, daß die eigentliche neutestamentliche Rede vom Selbstopfer Jesu Christi, der Opferbegriff der personalen Selbsthingabe (vgl. Hebr 9 u. 10; Eph 5, 2), vermengt erscheint mit „rituellen“ Opfervorstellungen, die an alttestamentlichen Tier- und Speiseopfern gewonnen sind. Wenn in der *doctrina* (DS 1740) z. B. gesagt wird, daß Christus seinen Leib und sein Blut in den Gestalten von Brot und Wein den Aposteln und ihren Nachfolgern im Priestertum übergab „ut offerrent“ (damit sie sie darbringen), dann spricht es eindeutig auf der liturgischen Ebene des äußeren Zeichens, auf der es wenig später auch erklärte, daß man Wasser in den Wein mischen muß und welche tiefe Bedeutung dieser Ritus habe (DS 1748). Hier hat „offerre“ einen allgemeinkultischen, rituellen Klang. Der Klang des „offerre“ ist ein ganz anderer im Cap 2 der „*doctrina de missae sacrificio*“ (DS 1743): „Der, welcher *sich* jetzt durch den Dienst der Priester darbringt (offerens), ist derselbe, der *sich* damals am Kreuz *darbrachte* (obtulit).“ Denn hier ist mit „offerre“ die Selbsthingabe Jesu Christi gemeint im vollen theologischen Sinn des neugeprägten neutestamentlichen Opferbegriffs. Die Vermischung der „rituellen“ mit der „dogmatischen“ Sprechweise oder gar die unbedachte Identifizierung eines allgemeinkultischen Opferbegriffs („Sachgabe“, Verschiedenheit von Opferndem und Gabe) mit der neutestamentlichen Rede vom einzigartigen und einmaligen Opfer Jesu Christi („Selbstgabe“, Identität von Priester und Gabe) führt in ständige Schwierigkeiten und Mißverständnisse.

Diese Unterscheidung scheint mir auch von erheblicher Tragweite zu sein für die Beurteilung der Meßopfertheorien, die

als Auslegung der Trienter *doctrina* sich in den folgenden Jahrhunderten ausbildeten und die damit auf ihre Weise kundtun, daß Trient keine eindeutige Definition vom „Wesen“ des Meßopfers gegeben hat. Je weniger die liturgische und die dogmatische Sprechweise unterschieden wurden, desto mehr empfand man anscheinend den Zwang, den Akt der Hingabe an Gott auf der Ebene des äußeren Zeichens in der liturgischen Handlung selber zu suchen und übernahm damit genau wieder jenes „Denkmodell“ von Opfer, das der Hebräerbrief eindeutig als überholt und abgetan erklärt. Man vergißt nicht ungestraft, daß die äußere Gestalt der Vergegenwärtigung der Opferhingabe Jesu in der Eucharistie das Darreichen zur Speise im Vollzug des Mahles ist und kein „Opferitus“ im herkömmlichen Sinn!

Da genau diese Grundstruktur – *Opfer* der Selbsthingabe *im Zeichen der Speise* – von den unterschiedlichen nachtridentinischen Meßopfertheorien nicht beachtet wird, gleiten sie fast alle wieder ab in überholte vorchristliche Opfervorstellungen, von den unzutreffenden Formulierungen einer „Wiederholung“ und „Erneuerung“ des Kreuzesopfers bis hin zur Theorie einer „mystischen Schlachtung“ auf dem Altar.

Das Schillern der Trienter Denk- und Sprechweise bezüglich des Opfers Christi und der Kirche spiegelt sich auch im Brief des Papstes. Einerseits wird deutlich die Grundwahrheit vom Selbstopfer Jesu Christi ausgesprochen: „*Er* ist es, der vom Zelebranten dargestellt ins Heiligtum eintritt und sein Evangelium verkündet. *Er* ist es, der zugleich ‚Opferpriester und Opfergabe, Konsekrator und Konsekrierter‘ ist ... Nur er, *Christus allein*, konnte und kann noch immer eine wahre und wirksame Sühne für unsere Sünden ... sein: Sein Opfer allein – und kein anderes – konnte und kann sühnende Kraft vor Gott ... haben“ (Nr. 8).

Andererseits wechselt der Papst – bei gleicher Terminologie (!) sehr bald auf die rituell-liturgische Ebene, wenn er unter dem Stichwort „Rückgabe“ den Antwortcharakter des eucharistischen Gottesdienstes anspricht und im Anschluß an Trient Can 1 (DS 1751) sagt: „Da die Eucharistie also ein wahres Opfer ist, bewirkt sie die Rückgabe an Gott. Daraus folgt, daß der Zelebrant als Diener dieses Opfers wahrhaft Priester ist und kraft der besonderen Vollmacht seiner Weihe *einen Opferakt vollzieht, der die Menschen und Dinge mit Gott verbindet*. Alle anderen, die an der Eucharistiefeyer teilnehmen, opfern nicht in der gleichen Weise ...“ (Nr. 9). Kann man diese Sätze anders denn als eine Beschreibung der liturgischen „Darbringung“ verstehen, wenn sie nicht in totale Kollision geraten wollen mit den Aussagen des Hebräerbriefs über das „ein für allemal“ des Opfers Jesu Christi, nach dem sich jede „weitere Opfergabe für die Sünde erübrigt“ (Hebr 10, 14), und auch zu der vorausgehenden Feststellung des Papstes, daß Jesus Christus der „Urheber und hauptsächlichste Subjekt dieses seines eigenen Opfers ist, bei dem er in Wahrheit von niemandem ersetzt werden kann“ (Nr. 8)?

3. Dieses von Trient überkommene und ungelöste theologische und terminologische Problem wird nur in einem ursprünglichen „sakramentalen“ Neuansatz aufzuarbeiten sein, der das Ineinander von personaler Hingabe (Jesu und seines „Leibes“, der Kirche) und dem eucharistischen

Brotbrechen, d. h. der äußeren Gestalt des Mahles, als ihrem wirksamen Zeichen zur Geltung bringt. Ein solcher Versuch, *ein angemessenes Opferverständnis auf apostolischem Fundament bibeltheologisch neu zu gründen*, fordert aber offensichtlich ein erhebliches Umdenken und ein Lösen von der traditionellen Fixierung auf die „Wandlung durch den Priester“ als „Opferakt“. *Hans Urs von Balthasar* umreißt diese Aufgabe so: „Man müßte die ganze traditionelle Trennung von Messe als Opferhandlung und Eucharistie als Opfermahl revidieren, könnte nicht mehr ... die Opferhandlung auf *oblatio* und *immolatio* (am Kreuz oder liturgisch bei der Wandlung) beschränken und das Mahl wie ein fast unerhebliches Nachspiel behandeln ... Biblisch sind Opfer und Mahl untrennbar, bilden ein einziges Eidos miteinander ... in der Absicht Christi, sich so hinzugeben, daß er gleichzeitig aufgenommen, verzehrt wird.“ (Die Messe, ein Opfer der Kirche? in: ders., *Spiritus Creator*, Einsiedeln 1967, S. 166–217, 213.) „Der Tod des Herrn wird im Sakrament gegenwärtig als Mahl“, hatte *B. Welte* schon 1959 formuliert. (Zum Verständnis der Eucharistie, in: ders., *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg 1965, S. 459–467, 460.) Nur auf diesem biblischen Fundament, so scheint mir, ist auch die eigentliche theologische „Grundaussage“ über die Eucharistie als „Opfer der Kirche“ wiederzugewinnen und festzumachen: Die „Teilhabe“ an Leib und Blut des Herrn (vgl. 1 Kor 10, 16f) macht uns zu seinem „Leib“ und zieht uns in das Schicksal dieses Leibes hinein. Gewiß kann man mit dem Papst sagen: „Alle, die gläubig an der Eucharistie teilnehmen, sind sich bewußt, daß dies ein ‚Opfer‘, d. h. eine ‚geweihte Opfergabe‘, ist. Tatsächlich werden ja Brot und Wein zum Altar gebracht, begleitet vom Gebet und den geistlichen Opfern der Teilnehmer, und schließlich verwandelt, so daß sie wahrhaft, wirklich und substantiell zum Leib werden, den Christus selber hingegeben, und zum Blut, das er vergossen hat“ (Nr. 9). Aber damit dieser Teilaspekt nicht mißverstanden wird, muß doch sogleich hinzugefügt werden: „Der eucharistische Leib Christi steht nicht in sich und wird nicht als eine isoliert uns gegenüberstehende Gabe aufgeopfert, sondern er ist da, um den lebendigen Gottestempel der glaubenden, hoffenden, liebenden Menschheit aufzubauen, er ist da, um die Menschheit zum wahren Leib Christi umzuwandeln und sie selbst zum Opfer werden zu lassen.“ (*J. Ratzinger*, *Sentire Ecclesiam*, in: *Geist und Leben* 36, 1963, S. 325.)

Die spezielle Frage nach dem besonderen, nur ihm zukommenden, „Opferakt“ des geweihten Vorstehers der Eucharistiefeyer muß also eingebettet bleiben in den breiteren ekklesiologischen Kontext. Diese weite Perspektive wird im Dekret über Dienst und Leben der Priester des II. Vatikanum unter Rückgriff auf die klassischen Stellen bei Paulus (Röm 15, 16 und 12, 1) und auf die Leib-Christi-Theologie des Augustinus ausführlich und umfassend ins Wort gebracht (PO, 2).

4. Ein weiterer wichtiger Aspekt muß noch kurz zur Sprache kommen: *Das Verhältnis von (einmaligem) Kreuzestod und (häufiger) Eucharistiefeyer*, d. h. die fundamentale Verankerung der Eucharistie im blutigen Sterben Jesu. Ist

es Zufall, daß im ganzen Abschnitt des Papstbriefes über den Opfercharakter zwar dreimal vom Gründonnerstag und viermal vom letzten Abendmahl gesprochen wird, aber die Worte Tod, Sterben überhaupt nicht erscheinen und das Kreuz ein einziges Mal: „So vergegenwärtigen die Gestalten von Brot und Wein kraft der Wandlung auf sakramentale und unblutige Weise das blutige Sühnopfer, das er am Kreuz dem Vater für das Heil der Welt dargebracht hat“ (Nr. 9)? Einige Sätze aus dem Schreiben der Deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt können diesen Gedanken ergänzen und vertiefen: „Im Abendmahlshandeln begegnet uns Jesus Christus in der Fülle seiner Sendung. Bleibender Grund dieses seines Tuns ist sein Tod am Kreuz, worin sein einzigartiges und einmaliges Priestertum begründet ist. Indem Jesus in seinem Tod das Ganzopfer seines Lebens vollzieht, feiert er die wirkliche und endgültige Liturgie. Von nun an wird es kein im christlichen Sinne vollgültiges Opfer mehr geben, das nicht die radikale Hingabe der eigenen Person einschließt. Das Abendmahlshandeln steht in einem konstitutiven Zusammenhang mit dem heilbringenden Kreuzestod Jesu Christi: Es ist nur möglich im Vorgriff auf seinen Tod ... Die Eucharistiefeyer bringt in Leib und Blut des Herrn seinen Tod und seine Auferstehung als Mitte der Heilswirksamkeit und des Glaubens zu lebendiger Gegenwart“ (a. a. O. S. 71).

Diese lebendige Gegenwart des Pascha Jesu in der Eucharistie, die Unterschiedenheit in der Einheit, benennen die Väter von Trient relativ glücklich mit den drei Begriffen: repraesentatio (Ver-gegenwärtigung), memoria (Er-innerung), applicatio (Zu-wendung): die Eucharistie vergegenwärtigt („repräsentiert“), erinnert („memoriert“) im Sinne des gefüllten biblischen Memoria (Anamnesis)-Begriffs und wendet zu („appliziert“) der hier und jetzt feiernden Gemeinde das Kreuzesgeschehen (DS 1739–1741).

In der Sprache heutiger Eucharistietheologie: „Versteht man das Eucharistiegebet als sakramentale Zeichengestalt, unter welcher die verewigte Hingabe Christi an Gott und den Menschen zugute über die Feiernden Macht gewinnt, dann wird das Verhältnis des Kreuzesopfers zu der Gedächtnisbegehung klar. Die Kirche fügt dem Opfer Christi nichts hinzu, sie ‚erneuert‘ und ‚wiederholt‘ nicht, was ‚ein für allemal‘ geschehen ist; sie unternimmt auch nicht von sich aus eine ‚Darbringung des Leibes und Blutes des Herrn‘. Sie wird vielmehr aufgenommen in seine Hingabe, das heißt begrifflich gefaßt: sie wird gnadenhaft zugelassen zur Partizipation des Existenzaktes Christi.“ (H. Kahlefeld, *Das Abschiedsmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche*, Frankfurt 1980, S. 152.)

Auf diesem Hintergrund muß man es wohl als ausgesprochene terminologische „Panne“ bezeichnen, wenn der Papst schreibt: „Für dieses Opfer, das in sakramentaler Weise auf dem Altar *erneuert wird (renovatur)*, stellen also die Gaben von Brot und Wein zusammen mit der Hingabe der Gläubigen einen unersetzlichen Beitrag dar“ (Nr. 9). Jede mögliche Bedeutung des Wortes *renovare* verunklart und verstellt die gemeinte sakramentale Vergegenwärtigung

(repraesentatio) des einen Opfers Jesu Christi in der Vielzahl unserer Gottesdienste. Hier fehlt auch die tridentinische „Rückendeckung“, Trient spricht in diesem Zusammenhang nie von einer „Erneuerung“, erst recht vermeidet das II. Vatikanum in seinem über fünfzigfachen Gebrauch des Wortes „renovatio, renovare“ (ich habe alle Stellen nachgeprüft!) diesen Terminus bei der Beschreibung des eucharistischen „Gedächtnisses“.

5. Ein betonter Rückgriff auf die biblische und altkirchliche Sicht von Kreuzestod und Eucharistiefeyer, wie er kennzeichnend ist für die neuere Eucharistietheologie, könnte auch die offenkundige Mühe erleichtern, die der Papst sich machen muß, um den „sakralen Charakter“ der Eucharistie zu begründen: „das ‚sacrum‘ der Messe stellt ... nicht eine ‚Sakralisierung‘ dar, etwas, das der Mensch dem Tun Christi im Abendmahlssaal hinzugefügt hätte, vielmehr ist das Abendmahl des Gründonnerstags selber ein heiliger Ritus, die ursprüngliche und grundlegende Liturgie ... Das ‚sacrum‘ der Messe ist eine Sakralität, die Christus verfügt hat ... Dieses ‚sacrum‘, wie es sich in verschiedenen liturgischen Formen ausprägt, kann ohne dieses und jenes sekundäre Element bestehen, aber in keiner Weise ohne seine wesentliche Sakralität und Sakramentalität, da diese von Christus gewollt sind“ (Nr. 8). Der Blick auf den Ursprung ermöglicht eine trinitarisch-heilsgeschichtliche statt einer „bloß“ christologischen („historisierenden“?) Begründung der eigentlich „theologischen“ Dimension der Eucharistie. Denn die „Rolle“ des Vaters bei der Lebenshingabe des Sohnes und die spezifische „Kausalität“ des Heiligen Geistes bei der geschichtsmächtigen Gegenwart dieser Heilstat erweisen sich als der eigentliche „Grund“ der kultisch-sakramentalen Qualität der Eucharistie. Wichtig für die „kultische“ Qualifikation des Sterbens Jesu ist vor allem auch der Aspekt der *Initiative Gottes des Vaters*:

Dieser Gedanke sprengt fast die herkömmliche Vorstellung vom kultischen Opfer, stellt sie gewissermaßen „auf den Kopf“. Wenn wir im religiösen Sinn von Opfer sprechen, denken wir wie selbstverständlich von uns auf Gott hin. Die grundlegende neutestamentliche Aussage vom Opfer, d. h. die eigentliche Begründung der Hingabe Jesu, schaut genau umgekehrt. Was im „theologischen“ Passiv des Überlieferterwunders Jesu in die Hände der Sünder schon anklingt, wird von Paulus und Johannes ausdrücklich ins Wort gehoben: Die sterbende Hingabe Jesu ist Ausdruck der Zuwendung Gottes, die Liebe des Vaters ist Ursprung der Hingabe des Sohnes (Vgl. Röm 8,32; Röm 5,8; Joh 3,16; Joh 4,10; 1 Joh 3,16). Wenn also vom „Opfer“ am Kreuz und seiner Vergegenwärtigung in der Eucharistie gesprochen wird, dann geht es grundlegend zunächst darum, die Hingabebewegung von Gott zu uns wahrzunehmen, zu empfangen und dafür zu danken.

Die Gegenwart dieses „göttlichen Opfers“ in der Eucharistie ist geschenkt *im Heiligen Geist*.

Wie schon kurz angedeutet, spielt der Heilige Geist bei der Beschreibung des eucharistischen Geschehens im Gründonnerstagsbrief keine konstitutive Rolle, in der Argumentation des Papstes bei der Begründung der „Sakralität und Sakramentalität“ fällt er völlig aus. Deshalb ist es hilfreich, eine Passage aus der Liturgiekonstitution des

Vatikanum II anzufügen, die im Anschluß an die Betonung der pfingstlichen Geistsendung als Vollendung des Pascha-Mysteriums sagt: „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‘ (Lk 24,27), die Eucharistie zu feiern, in der ‚Sieg und Triumph seines Todes dargestellt werden‘ und zugleich ‚Gott für die unsagbar große Gabe dankzusagen‘ (2 Kor 9,15), in Christus Jesus ‚zum Lob seiner Herrlichkeit‘ (Eph 1,12). *All das aber geschieht in der Kraft des Heiligen Geistes.*“ (SC 6)

VI. Die ökumenische Problematik

Natürlich beginnt die ökumenische Relevanz eines solchen Papstbriefes nicht erst dort, wo er sich ausdrücklich ins zwischenkirchliche Gespräch hineinbegibt. Auch eine Art „Selbstvergewisserung“ über die eigene Position im Gespräch mit den katholischen Amtsbrüdern könnte fruchtbar werden für die weitere Arbeit an der ökumenischen Verständigung über die zentralen Themen Eucharistie und Amt. Des öfteren hat es sich ja in der Vergangenheit als weiterführend und hilfreich erwiesen, wenn die eigene Auffassung dem Gesprächspartner möglichst eindeutig bewußtgemacht werden konnte. Wäre also dieser Brief über ein mögliches innerkatholisches Echo hinaus wenigstens auf diese Art ein ökumenischer Gesprächsbeitrag?

Ich zögere, diese Frage einfach zu bejahen, weil sich gute Gründe nennen lassen für den Argwohn, die besonderen Akzentsetzungen im Papstbrief seien nur teilweise geeignet, die katholische Position „eindeutig“ zu machen. In wichtigen Punkten scheinen sie sich zudem stark einem vergangenen (tridentinischen) Frage- und Antwortstand anzuschließen und damit zurückzufallen hinter ein im jahrzehntelangen ökumenischen Gespräch gewachsenes theologisches Bewußtsein und hinter – gerade in diesem theologischen Feld – bereits erreichte Verständigungen. Hier ist nicht der Ort, die verschiedenen „Konsensdokumente“ über Eucharistie/Abendmahl, über Amts- und Ordinationsverständnis, die z.T. ja von internationalen Kommissionen von durchaus „kirchenamtlichem“ Charakter erarbeitet wurden, aufzuführen und auszuwerten. Gewiß ergibt sich aus der Zusammensetzung der Kommissionen noch nicht, daß ihre Gesprächsergebnisse bereits kirchlich rezipiert bzw. offiziell anerkannt seien. Aber in der Sache haben sie jedenfalls doch deutlich gemacht, daß berechtigte Hoffnung besteht, die in der Vergangenheit so festgefahrenen Positionen in der Ämterfrage, vor allem auch bezüglich des „Opfercharakters“ der Eucharistie, annähern zu können durch gemeinsame Besinnung auf das apostolische Erbe, und auf diese Weise kirchentrennende Unterschiede in diesen Fragen abzubauen.

So kann es schon sehr nachdenklich stimmen, wenn man an keiner einzigen Stelle des Papstbriefes einen wenigstens indirekten Verweis oder ein inhaltliches Echo auf einen

dieser z.T. theologisch wirklich bedeutsamen Texte findet. Sind diese Gesprächsergebnisse gar nicht wahrgenommen? Oder sind sie zwar zur Kenntnis genommen, aber für die Behandlung dieser Fragen im innerkatholischen Gespräch zwischen Papst und Bischöfen als weniger wichtig empfunden und beiseite gelassen? Es fällt allerdings auf, und das sollte besonders hervorgehoben werden, daß an manchen Stellen im Text und in den Anmerkungen Bezug genommen ist auf die liturgisch-theologische Tradition der Ostkirchen. Darin kommt gewiß zum Ausdruck, daß hier – wie man weiß – ein besonderes ökumenisches Interesse des Papstes liegt. Vielleicht kann tatsächlich der Grundtenor des Briefes, das Herausstellen des kultisch-sakralen Charakters des eucharistischen Mysteriums dort ein besonderes Echo wecken, wo die Liturgie genau diesen Aspekt bevorzugt pflegt, tradiert und wachhält. Wie allerdings die östliche Theologie und Liturgie mit ihrer starken Betonung der eucharistischen „Epiklese des Heiligen Geistes“ die typisch „westliche“ Hervorhebung des „punktuellen“ Geschehens der „Wandlung durch den Priester“ und das fast völlige Zurücktreten der Geisttheologie verarbeitet, das muß erst noch abgewartet werden.

Gegen Ende des Briefes (Nr. 12 und 13) wird mit eindrucksvollen Formulierungen die in der Eucharistie grundgelegte und angezeigte Einheit der Kirche geradezu beschworen. Abgesehen vom vorletzten Satz, wo in der Tat die „universale Einheit der Kirche Christi auf Erden“ die „Brüder und Schwestern in allen Gemeinschaft“ im Blick sind, stehen dem Papst aber dabei die innerkatholischen Auseinandersetzungen vor Augen, die sich aus der nachkonziliaren Liturgiereform ergeben haben. Mit der „Bedrohung für die Einheit der Kirche“ sind vor allem „Spaltungen unter den Katholiken“ gemeint (Nr. 13). Von daher fällt es schwer zu glauben, es sei reiner Zufall, daß in diesem Papstbrief vorrangig solche Fragen behandelt sind, die in den vergangenen Jahren besonders von Alt-Erzbischof *M. Lefebvre* in seinen Predigten und Veröffentlichungen angemahnt worden sind. Gewiß haben auch die Amtsträger im Zuge der Liturgiereform manches versäumt bei der eucharistischen Unterweisung der Gläubigen, von daher kann man nachvollziehen, wenn der Papst im Namen aller Bischöfe ausdrücklich um Verzeihung bittet für alles, „was – aus welchem Grunde auch immer, aus irgendwelcher menschlichen Schwäche, Ungeduld und Nachlässigkeit, auch infolge einer nur teilweisen, einseitigen oder irrigten Anwendung der Vorschriften des II. Vatikanischen Konzils – Ärgernis und Unbehagen bezüglich der Interpretation der Lehre und der Verehrung, die diesem großen Sakrament gebührt, verursacht haben könnte“ (Nr. 12). Aber ich befürchte, daß – angesichts der Positionen der „Traditionalisten“ um Lefebvre im Grundsatz und im Detail – jedes theologische Entgegenkommen“ des Papstes die Spannungen an anderer Stelle erhöht und die Risse im ökumenischen Gesamtgefüge eher größer als kleiner werden läßt.

Angesichts der zu Beginn herausgestellten „literarischen Mehrschichtigkeit“ dieses Briefes kann man sich am Ende

die Frage stellen, ob wir gut daran getan haben, seine Aussagen so stark mit der Arbeit der wissenschaftlichen Theologie zu konfrontieren.

Vielleicht wird man diesem Brief noch am ehesten gerecht, wenn man ihn annimmt als ein engagiertes Glaubenszeugnis des dynamischen und sympathischen Petrus-Nachfol-

gers, der auf seine Weise den existentiellen Anspruch des allerheiligsten Vermächtnisses Jesu Christi nahezubringen versucht und damit zugleich die Theologie ermuntert, ihre unverzichtbare Aufgabe für den rechten Glauben der Kirche Jesu Christi wahrzunehmen. *Theodor Schneider*

Länderbericht

Von der Konfrontation zur friedlichen Koexistenz

Religionsgemeinschaften in Sri Lanka

Sri Lanka (Ceylon) ist ein Land, das entscheidend durch die Religion geprägt wurde. Seit über 2000 Jahren ist der Buddhismus nicht nur die beherrschende Religion, sondern war auch meist die Religion der Herrscher, die im Sinne seiner Gebote zu regieren versuchten. Und dies gilt bis heute. So räumt die Verfassung auch jetzt noch dem Buddhismus den ersten Platz unter den Religionen ein, und die Regierung betrachtet es als ihre Pflicht, den Buddhismus zu schützen und zu fördern. Darüber hinaus ist das erklärte Ziel der jetzigen Regierung des Staatspräsidenten *Jayawardena*, eine gerechte und nach dem Rechten strebende (dharmishta) Gesellschaft zu schaffen – entsprechend der Lehre Buddhas.

Aber auch die anderen Weltreligionen sind seit langem in Sri Lanka tief verwurzelt. Das Zusammenleben dieser Religionsgemeinschaften, die mit Ausnahme der Christen auch ethnisch geschlossene Gruppen bilden, war dabei selten frei von Spannungen. Immerhin war aber das letzte Jahrzehnt eine Periode der Ruhe. Sie wurde dadurch ermöglicht, daß die Minderheitenreligionen die Vormacht des Buddhismus anerkannten und sich demzufolge zurückhielten, andererseits der Buddhismus sich um ebenso große Toleranz bemühte. Außerdem ist auch dem Staat an einem friedlichen Nebeneinander gelegen. Die Verfassung garantiert nicht nur Religionsfreiheit und den Schutz religiöser Minderheiten, auch die Regierungschefs selbst sind in der Regel bemüht, Vertreter aller Konfessionen in ihre Kabinette zu bekommen.

Vormachtstellung des Buddhismus

Zum *Buddhismus* bekennen sich in Sri Lanka etwa zwei Drittel der Bevölkerung, wie die folgende Statistik zeigt (letzte Volkszählung 1971):

Buddhisten	8 567 570	67,4%
Hindus	2 239 310	17,6%
Moslems	909 945	7,1%
Christen	986 687	7,7%
Sonstige	7 631	0,1%

Da die *ethnische Zugehörigkeit* auch eine wichtige Rolle spielt, seien auch die wichtigsten Volksgruppen aufgeführt:

Singhalesen	9 148 000	72,0%
Ceylon-Tamilen	1 416 000	11,0%
Indien-Tamilen	1 195 000	9,4%
Ceylon-Moors	824 000	6,5%
Sonstige	129 000	1,1%

(Malaien, Indien-Moors, Eurasier usw.)

Über 90% der Singhalesen bekennen sich zum Buddhismus, der mit dieser Bevölkerungsgruppe somit fast identisch ist. Die Singhalesen leben dabei hauptsächlich im dichtbevölkerten Westen, Südwesten und zentralen Hochland. Sie verehren Buddha in der ursprünglichsten Form des Hinayana (= „kleines Fahrzeug“-)Buddhismus, der auch in Burma, Thailand und Kambodscha vorherrscht. Ihr religiöses Zentrum ist die ehemalige Königstadt Kandy, wo im „Zahntempel“ ein Zahn Buddhas als Reliquie verehrt wird. Weitere religiöse Zentren sind Anuradhapura, Mihintale, Kataragama und der Kelani-Tempel vor den Toren Colombos.

Bedingt durch die Nachbarschaft des Hinduismus hat der Buddhismus im Volk im Laufe der Jahrhunderte einige von dessen Zügen übernommen. So werden Hindu-Gottheiten und auch Dämonen als „Schutzheilige“ verehrt. Besondere Erwähnung verdient der Gott des Friedens und des Krieges Karttikey, der in Sri Lanka sowohl von Hindus wie Buddhisten gleichermaßen verehrt wird und zu dessen Hauptfest jährlich Hunderttausende nach Kataragama pilgern. Und das berühmteste Fest, das Kandy Esala Perahera zu Ehren des Zahns Buddhas, ist wahrscheinlich ebenfalls hinduistischen Ursprungs. Die volkstümlichen Formen des Buddhismus werden dabei von den Mönchen in der Regel nicht nur toleriert, sondern manchmal auch gefördert, allerdings gibt es auch eine starke Gegenströmung, die sich um die Reinerhaltung der Lehre bemüht.

Neben dem Glauben an Buddha und seine Lehre ist die dritte wichtige Säule des Buddhismus das *Mönchtum* (sangha). Nach einer Zählung des Kultusministeriums,