

Ich habe noch nie einen gelehrteren und gründlicheren Theologen oder sonst einen Menschen von so ausgezeichnete Tugend gesehen oder sprechen gehört. Nichts anderes kennt er, als mit Christus für das Heil der Seelen zu arbeiten. Ich habe im Verkehr mit ihm, in vertrautem Gespräch und bei Tisch kein einziges Wort aus seinem Munde gehört, das nicht auf die Ehre Gottes und auf eine gute Lebensführung hinzielte; und doch wirkte dies wegen seiner Gewandtheit für seine Zuhörer keineswegs unangenehm . . . Was mich selbst angeht, so kann man es kaum mit Worten beschreiben, wie sehr in den Geistlichen Übungen mein Herz und meine Seele sich geändert haben und wie sehr mein ganzes Denken durch die Strahlen der himmlischen Gnade erleuchtet wurde. So fühle ich jetzt in mir eine neue Kraft, und es scheint, als ob die Fülle der Wohltaten Gottes sich auch über meinen Leib ergieße und ich an Leib und Seele gestärkt zu einem ganz anderen Menschen umgewandelt werde“²².

Als einst Elias sich vor seinem Hinscheiden von seinem Schüler Elisäus trennte, bat dieser ihn: „Mögen doch von deinem Geist zwei Drittel auf mich herabkommen!“ — „Du hast Schweres erbeten“, war die Antwort des Elias. Aber es werde ihm zuteil werden, wenn er Zeuge seiner Entrückung sein dürfe. Da nun Elisäus den Propheten gen Himmel fahren sah, rief er hinter ihm her: „Vater, mein Vater! Wagen Israels und sein Lenker!“ Und er wirkte fortan die Großtaten Gottes. Denn der Geist des Vaters war auf ihn übergegangen (4 Kg 2, 9 ff). Das alles war Gnade, über die Gott allein verfügt, nicht der Mensch; aber Gott will durch den Menschen wirken. Darum gibt es auch in der Gnadenordnung das Meister-Jünger-Verhältnis, das aus Christus stammt und in Ihm lebt. Im Priestertum der Kirche hat es seinen einzigartigen Ort. Der Priester empfängt den priesterlichen Geist von Priestern, sakramental und charismatisch. Und er selbst hat wieder andern davon mitzuteilen. Wie er immer wieder zu seinen Vätern in Christus aufblicken wird, so wird er selbst für andere, jüngere Vater sein.

Der Altar ist Christus

Gedanken zur Altar- und Tabernakelfrömmigkeit

Von Johannes Möllerfeld SJ, Münster/Westfalen

Wir sprechen heute gern von einer Neubesinnung auf den Altar, der „wieder zum Sinnbild Christi und des Abendmahltisches“¹ wird, und doch wissen wir so wenig von ihm. „Ganz unklar ist, wie es zu der altchristlichen Symbolik Altar = Christus gekommen ist“². Damit hängt sicher eine weitere Feststellung zusammen: „Was uns fehlt, ist eine Theologie des christlichen Kultusgebäudes, des Altars

²² Petrus Canisius, Briefe. Ausgew. u. hrsg. von B. Schneider. Salzburg (1959), 119f.

¹ E. Sauer, *Symbolik des kath. Kirchengebäudes*, in: J. A. Jungmann, *Symbolik der kath. Kirche*, Stuttgart (1960) 75.

² Th. Klauser, *RAC* 1 (1950) 353 s. v. Altar.

usw.“³, und darum haben „Unsicherheit einerseits, Willkür anderseits“ den Kirchenbau vielfach zu einem Exerzierfeld gemacht, „auf dem sowohl unsicheres, zaghaftes Tasten als auch avantgardistisches Vorpressen zu beobachten ist“³. Ein Versuch zum Verständnis der Symbolik des Altares ist um so notwendiger, je mehr die Gefahr besteht, daß man verfrüht auf zu schmaler Grundlage aufbaut. Es sei hier an die Schlußfolgerungen angeknüpft, zu der hinsichtlich des Altares eine pastoralliturgische Tagung kam. „Der Altar ist der heilige Mittelpunkt der aus Stein erbauten Kirche. Sein naturgegebener Platz ist zwischen dem Priesterraum und den Gläubigen. Der Altar dient aber nicht nur einer Funktion, der Feier der Eucharistie. Die kirchliche Überlieferung sieht in ihm Christus verkörpert. Der Altar ist Christus. Er ist der Eckstein der aus Stein erbauten Kirche. Dennoch braucht er kein allzu großes Ausmaß zu haben“⁴. Es liegt sicher im Sinne der Teilnehmer dieser Tagung, wenn wir dieser kirchlichen Überlieferung genauer nachspüren, auch auf die Gefahr hin, daß die oben genannte Deutung sich als eine Nebenfährte herausstellt.

Der bisherige Stand der Frage

Die bisherigen Darlegungen über Altarsymbolik stützen sich vor allem auf die Forschungen von J. Braun und F. J. Dölger. J. Braun SJ⁵ unterscheidet folgende Deutungen des christlichen Altares:

1. die *typologische*:
 - a) die typisch-dogmatische: der Altar bedeutet Christus, die Kirche;
 - b) die typisch-repräsentative: Christi Kreuz, Christi Grab, Abendmahlstisch, Krippe;
2. die *tropologische*: Glaube, Herz des Menschen;
3. die *anagogische*: himmlischer Altar, Thron Gottes.

Die typisch-repräsentative und die anagogische Deutung findet er vorzüglich im Osten, die tropologische (moralische) Deutung im Westen vertreten. Für die Ausdeutung des Altares auf Christus nennt er nur zwei antike Autoren: Eusebius, Kirchengeschichte 10, 4, und Ps.-Ambrosius, De Sacramentis 4, 2 unter Hinzuzug von 5, 2. F. J. Dölger handelt in „Antike und Christentum“ 2 (1930) in seinem Aufsatz über „Die Heiligkeit des Altars und ihre Begründung“ 182 f. von der Christus-Symbolik des Altares; er nennt als wichtigstes Zeugnis die Stelle aus De Sacramentis, sieht diese Gleichung aber auch bei Cyrill von Alexandrien und vermutet, „daß Ambrosius diese Symbolik aus dem Osten übernommen hat“. In ihrer vollen Stärke habe sie in der Frühkirche gewirkt, als nur ein einziger Altar im Kultraum stand. In einem weiteren Aufsatz über den Altarkuß vermerkt Dölger: „Sobald der Altar

³ A. Berz, *Kirchenbau und Kirchenumgestaltung*, Schweizerische Kirchenzeitung 129 (1961) 49—52: 49.

⁴ Studientagung des Centre de Pastorale Liturgique 30. 8. bis 1. 9. 1960 zu Versailles; Übersetzung nach La Maison-Dieu (1960) H. 63 durch A. Berz a.a.O. — In diesem Zusammenhang sei eine Formulierung erwähnt, die in der SchwKiZtg 129 (1961) 80 H. Reible bei der Besprechung eines Handbuchs für den Kirchenbau als mißverständlich festnagelt: „Anbetung in der Kultfeier, die sich auf die sichtbare Gestalt des Altartisches richtet.“

⁵ Braun SJ, *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, I München (1924) 750—755: Die Symbolik des Altares.

in den Kirchen aus Stein war, war die Symbolik Altar = Christus nähergelegt durch die um die Mitte des 4. Jahrhunderts im kirchlichen Lehrbetrieb völlig geläufig gewordene Redeweise, nach der man von Christus als dem geistigen Steine und dem Ecksteine sprach⁶; er nennt dazu Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum* 20. In diesen Randbemerkungen — um mehr handelt es sich nicht — gewinnt der Hinweis auf die mögliche Heimat dieser Symbolik im Osten an Gewicht, wenn man die Entstehung von *De Sacramentis* im östlichen Kulturraum annimmt, wie es neuestens Klaus Gamber tut, der Nicetas von Remesiana als Verfasser annimmt, den Bischof einer an der Grenze der Patriarchate Rom-Konstantinopel gelegenen Stadt; danach ist die Schrift nach 416 verfaßt, unter Benutzung von Ambrosius⁷.

Eine klare Gleichung Altar = Christus haben wir unter den genannten Stellen nur in der Schrift *De Sacramentis* 5, 2: „Was ist der Altar anderes als das Sinnbild des Leibes Christi?“ Bekannt ist die Formulierung des *Pontificale Romanum* bei der Subdiakonatsweihe: „Der Altar der hl. Kirche ist Christus selber, nach dem Zeugnis des Johannes, der in seiner Offenbarung sagt, er habe einen goldenen Altar gesehen stehend vor dem Throne, auf dem und durch den die Gaben der Gläubigen dem Vater geweiht werden“⁸.

Wir wollen nun versuchen, die Altarfrömmigkeit des frühen Christentums kennenzulernen, um zu sehen, wie von ihr aus der Satz gedeutet werden muß. Dabei ist Vollständigkeit des Materials nicht angestrebt; es geht zunächst um die Blickrichtung.

Ignatius von Antiochien († um 110)

Unser Ausgangspunkt ist der syrische Raum, bis heute Ort einer besonderen eucharistischen Frömmigkeit, die einerseits sich von der Wirklichkeit des großen, geheimnisvollen Geschehens tief erschüttern läßt, zum anderen sich mit viel Liebe in die symbolische Aussagekraft der heiligen Zeichen hineinsinnt. Am Anfang dieser Entwicklung steht Ignatius von Antiochien. Wenn von seinen sieben Briefen fünf das Wort vom Altar in betontem Zusammenhang haben, dann war es jedesmal ein Wort seines Herzens. Ignatius stimmt vieles an, was später in der Christussymbolik des Altares weiterklingen wird. Die Stellen sind oft behandelt worden, doch zu sehr unter apologetischem Gesichtspunkt (kann ich aus ihnen das Meßopfer nachweisen?) oder vom Archäologischen her (kann ich etwas über urchristliche Altäre erfahren?). Bei dieser unserer Untersuchung dürfen wir voraussetzen, daß hier ein Bischof, der oft das hl. Opfer gefeiert hat, an Gemeinden schreibt, die ebenso die eucharistische Feier kennen. Was klingt in ihm auf, wenn er das Wort vom Altar hört?

Ignatius spricht stets vom Opferaltar, vom *Thysiastérion*. Man sollte nicht immer wieder nachschreiben, in der ersten Zeit habe die Christenheit nur vom hl. Tisch, von der *Trápeza*, gesprochen. Was sie mied, war der Ausdruck für den heidnischen Altar, den *Bomós*; so hatte es schon die *Septuaginta* gehalten und für den Altar des

⁶ a.a.O. 207.

⁷ K. Gamber, *Ist Niceta von Remesiana der Verfasser von De sacramentis?*, Ostk. Stud. 7 (1958), 153—172; *Die sechs Bücher „Ad competentes“ des Niceta von Remesiana*. Frühchristliche Taufkatechesen aus dem römischen Dacien, ebd. 9 (1960) 123—173.

⁸ Nach Dölger 206f.

wahren Gottes die Vokabel *Thysiastrion* gewählt⁹. In diesen Sprachgebrauch fügt sich Ignatius ein¹⁰. Wie lebendig er dabei die Opferbedeutung des Altares empfand, sagt uns sein Brief an die *Römer*. „Gewährt mir nicht Höheres“, bittet er in seiner Martyriumsehnsucht, „als daß ich Gott geopfert werde, solange noch ein Altar bereitsteht, damit ihr in Liebe einen Chor bilden und dem Vater in Christus Jesus lobsingenden könnt“ (2, 2). Er sieht sich als Opfergabe, und die Arena ist ihm der Altar, den sein Blut röten wird. Darum ist die Sprache seines Briefes von Bildern durchwirkt, die teils den Zirkuskämpfen, teils der christlichen Opferfeier entnommen sind. „Weizen Gottes bin ich und durch die Zähne von Bestien werde ich gemahlen, damit ich als reines Brot Christi erfunden werde“ (4, 1). Das ist jene fromme Schau des Brotes als eines Sinnbildes für das Opfergeschehen, wie sie gerade im syrischen Raum bis heute besonders lebendig geblieben ist. Er will sein Sterben vollziehen als Nachahmer des Leidens seines Gottes (6, 3) in froher Erwartung der ewigen *Communio*: „Gottes Brot will ich, das ist das Fleisch Jesu Christi, der aus Davids Samen stammt, und als Trank will ich sein Blut, das ist die unvergängliche Liebe“ (7, 3). Der Bischof sieht seinen Tod wie eine letzte Eucharistiefeier inmitten der Gott lobsingenden Gemeinde. Es ist unverständlich, wie man hier ein Bild heidnischer Mysterienfeier herauslesen wollte. Was Ignatius knapp niederschreibt, hat wenige Jahre vorher ein anderer, den er gut kannte, mit kräftigen Farben ausgemalt: Johannes in seiner Apokalypse; es ist der himmlische Gottesdienst nach dem Vorbild der irdischen Gottesdienstfeiern dargestellt¹¹.

So liest Ignatius aus der Eucharistiefeier die Wesensdeutung seines Martyriums ab: es ist ein Sich-Hinopfern für die Kirche, es ist innigste, endgültige Vereinigung mit Christus; ja, „was dunkel in der Eucharistie gegeben wird, offenbart seine Wirklichkeit im Martyrium: die Gegenwart des gestorbenen und auferstandenen Christus in uns“¹². Sich-Hinopfern für die Kirche! „Ein Sühnopfer bin ich für euch und weihe mich für euch“ (*Eph* 8, 1). „Mein Geist weiht sich für euch nicht nur jetzt, sondern auch, wenn ich zu Gott gelange“ (*Trall* 13, 3). „Ein Lösegeld bin ich für euch“ (*Eph* 21, 1; an *Polykarp* 2, 3 und 6, 1).

Diese Opfersprache angesichts des Todes wächst aus einem Denken, das immer wieder zum Altar ging. Wenn Ignatius die Gemeinde zur Einheit mahnt, dann, indem er sie auffordert, „eine Eucharistie zu gebrauchen, denn eines ist das Fleisch unseres Herrn Jesus Christus und einer der Kelch zur Vereinigung mit seinem Blut, einer der Opferaltar, wie einer der Bischof zusammen mit dem Presbyterium und den Diakonen“ (*Philad* 4). Es wird in eins gesehen: das Opfer Jesu Christi und der Altar und die Gemeinde. Der Altar ist in besonderer Weise Ort der Gemeinde und Kennzeichen dafür, wer sich zu ihr rechnen darf. „Befindet sich jemand nicht innerhalb des Altarraumes, so geht er des Brotes Gottes verlustig“ (*Eph* 5, 2). Man hat

⁹ J. Behm, *ThWBNT* 3 (1938), 182f. s. v. *thysiastrion*. H. Leclercq, *DACL* I/2 (1907) 3156f. s. v. *autel*. — Schwer verständlich ist die Meinung von J. P. Kirsch, *RAC* I (1950) 334, das Wort *thysiastrion* sei wenig verwendet worden. Die Zitate in unserem Aufsatz allein sind Gegenbeweis genug.

¹⁰ Text nach J. Fischer, *Die Apostolischen Väter*, München (1956). Zur Deutung vgl. L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des pères*, Paris (1960) 238–256.

¹¹ Dazu A. Hamman OFM, *La prière*, I: Le Nouveau Testament, Tournai (1959) 348 bis 350.

¹² Bouyer 254.

gegen diese Übersetzung eingewandt, Thysiastérion heiße Altar und nicht Altarraum; da die Übersetzung „Altar“ sprachlich wie sachlich unmöglich sei, müsse man hier anders übersetzen, etwa mit „Kirche, Gemeinschaft“. Wäre das richtig, so bliebe immer noch die Frage, warum diese Gemeinschaft sich nach dem Altare benennt. Nun, unsere Übersetzung ist sprachlich möglich, da wir auch sonst das Wort Thysiastérion für Altarraum finden¹³; sie ist es sachlich, da der Altarraum durchaus nicht derart ausschließlich dem Klerus vorbehalten war, wie es der Einwurf voraussetzt. Die Schrift *De Sacramentis* nennt als großes Erlebnis der Taufnacht des öfteren: *Venisti ad altare* — du bist zum Altar getreten. Das war durch die Taufe verliehenes Recht: mit der Gemeinde das hl. Opfer zu feiern und dabei am Altar die hl. Speise entgegenzunehmen. Wer diesen Weg zum Altar nicht mitgeht, wer sich nicht in diese Gemeinschaft einordnet, empfängt die Gabe Gottes nicht. Nur als Glied der Gottesgemeinde erhält man das hl. Brot. Ignatius sagt es noch deutlicher: nur in ihre Fürbitte eingebettet. „Wenn nämlich das Gebet eines Menschen und eines zweiten solche Macht besitzt, wieviel mehr dann das des Bischofs und der ganzen Kirche! Wer nun nicht zur Versammlung erscheint, der ist bereits von Hochmut besessen und hat sich selbst gerichtet“ (*Eph* 5, 2-3). Wieder sind in einer Linie gesehen: Christus — Altar — Gemeinde.

So ist es auch im Brief an die *Trallianer* (7, 2): „Wer sich innerhalb des Altarraumes befindet, ist rein; wer sich außerhalb des Altarraumes befindet, ist nicht rein; d. h. wer etwas ohne Bischof, Presbyterium und Diakon tut, der ist nicht rein im Gewissen.“ Wer sich von der Gemeinschaft in eine Sekte absondert, erhält hier „sozusagen tödliches Gift mit Honigwein“¹⁴ und nicht, wie in der Gemeinschaft mit der hierarchischen Kirche, die „Unsterblichkeitsarznei“¹⁵. So wie wir es später bei Chrysostomus lesen, daß der Ungetaufte sich nicht zum christlichen Altar wagt, daß aber der Getaufte die Nähe des Altares beim Gebet sucht¹⁶, so ähnlich ist es hier, nur tief gesehen (während Chrysostomus sich gegen seichte Auffassung wehren muß): die in der Taufe geschenkte Reinheit wird nur in der inneren Gemeinschaft mit der Kirche bewahrt; das tut sich kund in der Gebetsgemeinschaft vor dem Altar.

Zu solcher Einheit ruft Ignatius im Brief an die *Magnesianer* so auf (7, 2): „Strömt alle zusammen als zu einem Tempel Gottes, als zu einem Opferaltar, zu einem Jesus Christus, der von einem Vater ausging und bei dem Einen war und (zu ihm) zurückkehrte.“ Mittelpunkt, in dem wir uns zur Einheit finden, ist also der eine Christus, dessen Ursprung, Heimat, Ziel der eine Vater ist; und als Bild für diesen Christus wird gewählt: „der eine Tempel Gottes, der eine Opferaltar“. Das muß nicht unbedingt vom christlichen Altar verstanden werden; es kann der alttestamentliche Tempel gemeint sein. Immerhin: hier ist der Altar als Bild Christi genannt; und falls der alttestamentliche Altar gemeint ist, wird die Übertragung des Bildes auf den Altar, den die neutestamentliche Gemeinde vor Augen hat, nicht schwer gewesen

¹³ H. Leclercq a.a.O. 3155³ verweist auf can. 19 (Leclercq hat: 29) und can. 44 des Konzils von Laodizäa (4. Jhd.; nach Leclercq 320); Mansi 2, Florenz (1759) 567/68 und 571/72. — Zum Betreten des Altarraumes durch Laien O. Nussbaum, „*Sancta Sanctorum*“, RQ 54 (1959) 234—246: 238.

¹⁴ *thanásimon phármakon* (Trall 6, 2).

¹⁵ *phármakon athanasias* (*Eph* 20, 2).

¹⁶ hom. 9, 6 zur Apg (PG 60, 84). Dazu Dölger 166—170.

sein: der Altar, das heißt Christus, ist Sammelpunkt der Kirche, Mitte ihrer Einheit, Brücke zum Vater.

In diese ignatianische Welt fügt sich gut und ergänzend eine Stelle aus dem Brief des ihm nahestehenden hl. *Polykarp* (4, 3) ein: „Belehrt die Witwen . . . einzusehen, daß sie ein Altar Gottes sind, daß er alles auf seine Tadellosigkeit prüft und ihm nichts verborgen bleibt, weder an Erwägungen, noch an Gedanken, noch etwas von den Geheimnissen des Herzens.“ Hier ist es nicht Christus selber, sondern es sind Christen, die als Altar bezeichnet sind, als heilige Stätte, von der Gebete zu Gott emporsteigen sollen; und zwar ist ein bestimmter Stand unter den Christen genannt, der zu besonderer Reinheit verpflichtet ist¹⁷ und darum besondere Ehre verdient¹⁸ und dem die Gläubigen ihre Almosen wie Opfergaben reichen.

Es wäre nun reizvoll, bei den späteren Kirchenvätern die jeweilige Eigenart ihrer Altarfrömmigkeit herauszuschälen. Bei Cyprian¹⁹ etwa finden wir die Betonung der Einheit, und zwar besteht die Einheit des Altares wesentlich darin, daß der Zelebrierende in der Gemeinschaft und im Gehorsam der einen Kirche steht. Wir könnten folgern: die Einheit des Altares ist gewahrt, auch wenn an tausend Altären zelebriert wird, vorausgesetzt, daß diese kirchliche Verbundenheit gewahrt ist; die Einheit des Altares ist verlorengegangen, wenn der Zelebrierende sich aus der Zucht der Kirche gelöst hat. Dies Beispiel mag zeigen, wie anregend eine weiter ausgreifende Untersuchung wäre. Wir müssen uns für diesmal auf eine kleine Auswahl beschränken.

Cyrrill von Alexandrien († 444)

Wenn wir dabei Cyrrill von Alexandrien rasch übergehen, so möchte es manchen verwundern, da gerade dieser Kirchenvater immer wieder für die Deutung des Altarsteines auf Christus genannt wird²⁰. Prüfen wir aber die Stelle im Zusammenhang, sinkt ihr Beweiswert beträchtlich. Cyrrill berichtet nicht etwa von im Volk lebendigen Anschauungen; er sucht vielmehr die Gesetzesbestimmungen des Alten Bundes im Licht des Neuen Bundes zu sehen und darum christologisch zu deuten. Auch die kleinste Anordnung gibt ihm ein Bild Christi und seines Erlösungswerkes, zumal jede Anordnung betreffs des Altarbaues. Der Altar aus unverweslichem Holz erinnert an die Unverweslichkeit des Leibes Christi und an unsere Berufung zum ewigen Leben; die vier Hörner des Altares an das Kreuz des Herrn²¹; der Altar aus Erde spricht von dem Logos, der Fleisch wurde, Erde aus Erde; und so wird der Altar aus unbehauenen Stein verstanden von Christus, dem erlesenen Eckstein, der frei von jeder Teufelswunde war²². Mit dieser alexandrinischen Exegese läßt sich sehr viel an Symbolik belegen, aber nur schwer, daß solche Symbolik im Fühlen des Volkes lebendig war.

¹⁷ Vgl. Tertullian, *ad uxor.* 1, 7 (vor 207): die Witwe darf, wenn sie in den kirchlichen Witwenstand aufgenommen werden soll, nur eines einzigen Mannes Frau gewesen sein, denn man darf nur einen reinen Altar vor Gott hinstellen (PL 1, 1286 A).

¹⁸ Vgl. Ps.-Ign., *ad Tarsenses* 9 (um 380): achtet . . . die ehrbaren Witwen wie einen Altar Gottes (PG 5, 896 B).

¹⁹ Z. B. Brief 3, 3 oder 43, 5 (BKV J. Baer [1928] 362 u. 493).

²⁰ De adoratione in spiritu et veritate, lib. 9 (PG 68, 592).

²¹ PG 68, 648.

²² PG 68, 592f.

Johannes Chrysostomus († 407)

Anders bei Johannes Chrysostomus. Er, der Lehrer der Eucharistie, darf sicher nach seiner Altartheologie befragt werden; seine nüchterne und doch fromme Exegese sowie seine starke Volksverbundenheit erlauben eher den Schluß auf eine weite Verbreitung der von ihm gebotenen Gedanken; außerdem ist er als mögliche Quelle für die Schrift *De Sacramentis* wichtig. Es ist bekannt, wie sehr Chrysostomus die Heiligkeit des Opfergeschehens und darum auch des Altares betont. Die große Wirklichkeit des Opfers läßt den Altar nicht unberührt. „Wenn du Blut begehrst“, läßt Chrysostomus den Herrn sprechen, „dann röte nicht den Altar (bomós) der Götzen mit dem Gemetzel unvernünftiger Tiere, sondern meinen Altar (thysiasión) mit meinem Blut“²³. Auch wenn erwähnt wird, daß der Altar aus Stein ist, wird nicht darin seine Heiligkeit und Christussymbolik gesehen; der Segen der Kirche und das Opfer heiligen den Altar; und es gibt einen Altar, der heiliger als der steinerne Bau ist: der lebendige Altar in den Seelen der Menschen, besonders der Armen. Dafür möge hier eine Stelle ausführlicher sprechen. Chrysostomus hat hervorgehoben, wie der Mildtätige ein Priesteramt ausübt, und fährt fort: „Willst du nun auch den Altar dieses Priesters schauen? Nicht Beseleel hat ihn gebaut oder sonst ein Künstler; Gott selbst hat ihn errichtet, nicht aus Stein, sondern aus einem Stoff, der kostbarer ist als der Himmel, aus vernünftigen Seelen. ‚Aber der Hohepriester‘, sagst du, ‚geht doch ins Allerheiligste ein.‘ Du darfst in ein noch schauervolleres Heiligtum treten, wenn du dieses Opfer darbringst, in ein Heiligtum, wo niemand zugegen ist außer dein Vater, der im Verborgenen sieht, wo niemand anderer dich schaut . . . Dieser Altar besteht aus Christi Gliedern selbst, und des Herrn Leib wird dein Opferaltar. Das soll dich besonders mit Ehrfurcht erfüllen, daß du über dem Fleisch des Herrn das Opfer darbringst. Dieser Altar ist noch schauervoller als selbst unser gegenwärtiger Altar, geschweige denn der des Alten Bundes. Wundert euch nicht! Denn wenn unser gegenwärtiger Altar wunderbar ist wegen des Opfers, das auf ihn gelegt ist, so ist es der Altar des Mildtätigen nicht bloß aus diesem Grund, sondern auch darum, weil er aus dem Opfer selbst besteht, das ihn wunderbar macht. Wenn ferner dieser unser Altar wunderbar ist, weil er, obwohl aus Stein gebaut, doch heilig wird durch den Leib des Herrn, den er aufnimmt, so ist es jener darum, weil er selbst der Leib des Herrn ist. Und so ist denn dieser erhabener als jener, dieser, sage ich, dem du als Laie dich nahest. Erscheint dir nun Aaron noch als groß im Vergleich mit ihm? . . . Was soll man ihn länger mit Aarons Altar vergleichen, da er selbst mit unserem Altar verglichen viel herrlicher erscheint? Du nun aber ehrst wohl den Altar in der Kirche, weil er den Leib des Herrn aufnimmt; den Altar aber, welcher der Leib des Herrn selbst ist, mißachtest du und kümmerst dich wenig, ob er zugrunde geht. Diesen Altar kannst du überall errichtet sehen, auf Straße und Markt; auf ihm kannst du zu jeder Stunde opfern; denn auch hier vollzieht sich ein Opfer. Und gleichwie der Priester am Altar steht und den heiligen Geist herabrufst, so rufst auch du den göttlichen Geist herab, zwar nicht mit Worten, aber durch Werke . . . Willst du endlich auch sehen, was aus deiner Opfergabe wird, wohl an, so will ich auch das dir zeigen! . . . ‚Denn deine Gebete und deine Almosen‘, heißt es, ‚sind auf-

²³ hom. 24, 1 zu 1 Kor (PG 61, 200).

gestiegen vor das Angesicht Gottes' (Apg 10, 4). ... Siehst du also einen armen Gläubigen, so glaube einen Opferaltar zu sehen ...! "²⁴

Was über den Grund der Heiligkeit des Steinaltares gesagt wird, findet Bestärkung in einer Stelle Gregors von Nyssa († 394): „Dieser heilige Altar, an dem wir stehen, ist seiner Natur nach ein gewöhnlicher Stein, der sich in Nichts von den übrigen Steinplatten unterscheidet, aus denen unsere Wände gebaut werden und mit denen man unsere Fußböden schmückt. Da er aber dem Dienst Gottes geheiligt ist und die Segnung erhalten hat, so ist er ein heiliger Tisch, ein makelloser Altar, der nicht mehr von allen, sondern nur von den Priestern und auch von diesen mit heiliger Scheu berührt wird“²⁵.

Die Chrysostomusstelle paßt in die von Ignatius und Polykarp her überkommene Überlieferung. An den Altar denken heißt an Christus denken, und zwar an den ganzen Christus, den Herrn, der sich für uns hingeopfert hat am Kreuz und sich hinopfert auf den Altären, der in seinen Heiligen lebt und besonders in den Armen. Der materielle Altar ist geheiligt, weil auf ihm Christi Opfer dargebracht wird.

De Sacramentis

Es gab also schon eine entsprechende, reiche und tief empfundene Gedankenwelt, als der Verfasser von *De Sacramentis*²⁶ seinen Neuchristen sagte: Der Altar ist Bild Christi. Seine Begründung ist die uns bekannte: „Bild des Leibes ist der Altar, und der Leib Christi ist auf dem Altar“ (4, 2, 7). Er denkt bei „corpus Christi“ freilich wohl nur an den eucharistischen und nicht an den mystischen Leib. Die mit dem Altar sich vereinigende Schar der Gläubigen zeichnet er mit einem anderen biblischen Bild, das der Vollständigkeit wegen kurz wiedergegeben sei. „Hör David sprechen: Erneuert wird deine Jugend wie die eines Adlers (Ps 102). Ein guter Adler zu sein hast du begonnen, der du das Himmlische erstrebst, das Irdische leid bist. Gute Adler um den Altar. Wo nämlich der Leib, dort auch die Adler. Bild des Leibes ist der Altar, und Christi Leib ist auf dem Altar. Adler seid ihr, erneuert durch die Abwaschung der Schuld“ (4, 2, 7). Die Gedankenführung erinnert an Chrysostomus: „Geliebte, laßt uns für die Brüder sorgen und die Gemeinschaft mit ihnen unterhalten; denn dazu fordert uns auf jenes schauerliche und schreckliche Opfer, das uns mit Eintracht und brennender Liebe zu nahen befiehlt, auf daß wir von da den Adlern gleich uns zum Himmel erschwingen. „Denn wo das Aas (der Leichnam) ist“, heißt es, „dort sind auch die Adler“ (Mt 24, 28). Der Herr nennt seinen Leib einen Leichnam wegen des Todes; denn wäre er nicht gestorben, so würden wir nicht auferstanden sein. Adler aber sagt er, um zu zeigen, daß, wer sich diesem Leibe naht, einen hohen Flug nehmen, mit der Erde nichts gemein haben, sich nicht schleppen lassen noch selbst kriechen dürfe, sondern sich stets in die Höhe erheben, zur Sonne der Gerechtigkeit aufblicken, den Geistesblick geschärft haben müsse; denn hier werden Adler gespeist, nicht Krähen. Die ihn jetzt würdig empfangen, werden ihm, wenn er einst vom Himmel herniedersteigt, entgegen gehen; hingegen wird diejeni-

²⁴ hom. 20, 3 zu 2 Kor (BKV¹ A. Hartl [1882] 331—333; PG 61, 539—540).

²⁵ Rede auf Epiphanie (BKV¹ J. Fisch [1880] 281; PG 46, 581).

²⁶ Benutzt wurde die Ausgabe von B. Botte OSB, Paris (1950).

gen, die ihn unwürdig genießen, die äußerste Strafe treffen“²⁷. Wichtiger als dieses Adlerbild ist in unserem Zusammenhang eine andere Vorstellung, die sich in De Sacramentis findet: *Christus als der lebenspendende Fels*. Christus wird also unter dem Bilde eines Steines gesehen, aber nicht des Eck- oder des Grundsteines, sondern des quellentsendenden Wüstenfelsens. Es fragt sich, ob hier Zusammenhänge mit einer Altarsymbolik bestehen²⁸.

Der Verfasser will (5, 1, 3) erklären, warum bei der eucharistischen Feier dem Wein Wasser beigemischt wird. „Ganz zuerst, was besagt das Bild, das zur Zeit des Moses vorhergegangen ist? Dies: als das Volk der Juden durstete und murrte, weil sie kein Wasser finden konnten, befahl Gott dem Moses, den Felsen mit dem Stab zu berühren. Er berührte den Felsen, und der Fels ergoß einen mächtigen Wasserschwall, wie der Apostel sagt: Sie tranken aber von dem Felsen, der ihnen nachfolgte, der Fels aber war Christus (1 Kor 10, 4). Nicht unbeweglich war der Fels, der dem Volk folgte. Auch du trinke, damit Christus dir folge! Moses, das ist der Prophet, (berührte) mit dem Stab, das ist mit dem Worte Gottes: der Priester berührt mit dem Wort Gottes den Felsen, und es fließt Wasser, und es trinkt das Volk Gottes. Es berührt also der Priester den Kelch, es überströmt das Wasser im Kelch, es sprudelt zum ewigen Leben, und es trinkt das Volk Gottes, das Gottes Gnade erlangt hat. Du hast also dies gelernt.“

Diese Stelle hat Anklänge an Ambrosius, De fide 4, 5, 52 und an De mysteriis 48—51; am nächsten aber steht ihr wohl ein Abschnitt in einer Taufansprache des Chrysostomus: „Moses, sagt die Schrift, war der mildeste unter allen Menschen auf Erden. Wer dies von diesem (unserem) Moses sagen wollte, ginge nicht fehl. Denn ihm ist zugegen der mildeste Geist als gleichwesentlich und gleicher Herkunft. Moses hob damals seine Hände gen Himmel und ließ Brot der Engel, das Manna, herabkommen. Dieser (unser) Moses hebt die Hände gen Himmel und bringt (uns) die ewige Speise. Jener schlug an den Felsen und ließ Wasserfluten herausströmen; dieser berührt den Tisch, schlägt an den geistlichen Tisch und läßt Quellen des Geistes hervorsprudeln. Darum steht der Tisch wie eine Quelle in der Mitte, damit von allen Seiten die Herden den Quell umfluten, damit sie die heilbringenden Wasser genießen. Da nun diese Quelle dort (ist), dieses Leben, und der Tisch mit tausend Gütern beladen ist und von allen Seiten uns geistliche Geschenke hervorsprudelt, laßt uns ehrlichen Herzens hinzutreten, mit reinem Gewissen, damit wir Gnade und Erbarmen zu rechtzeitiger Hilfe empfangen“²⁹. Bemerkenswert sind hier einige Text-

²⁷ hom. 24, 3 zu 1 Kor (BKV¹ J. C. Mitternützner [1881] 414; PG 61, 203). Zum besseren Verständnis vgl. die naturkundlichen Vorstellungen bei Ambrosius, De Salomone, cap. 2; ferner Th. Schneider und E. Stemplinger, s. v. Adler, RAC I (1950) 87—94.

²⁸ Zur Christussymbolik des Steines vgl. etwa die Einleitung von J. Betz, *Christus — petra — Petrus*, in: Kirche und Überlieferung, Festschr. für J. R. Geiselmann (Hrsg.: J. Betz und H. Fries), Freiburg (1960) 1—21. Ferner P. Sciascia OFM, *Lapis reprobatus*, Rom (1959). Betreffs Ex 17, 5 erweist Botte 124 bei den Vätern eine Deutung auf die Taufe (Johannes — Tertullian — Cyprian — Gregor von Elvira) sowie eine Deutung auf die Eucharistie (Paulus — Ambrosius — Chrysostomus — Theodoret). Texte bei J. Daniélou SJ, *Sacramentum Futuri*, Paris (1950) 152—176. Über die bildlichen Darstellungen des Quellwunders (mit Moses oder mit Petrus) H. Leclercq, DACL 11/2 (1934) 1661—1683 s. v. Moïse, und E. Stommel, *Beiträge zur Ikonographie der konstantinischen Sarkophagplastik*, Bonn (1954) 81ff.

²⁹ Jean Chrysostome, Huit catéchèses baptismales inédites (A. Wenger AA) Paris (1957) 166—167.

verschiedenheiten in den Handschriften: während nach unserem Text der neue Moses nur der (dem Geiste gleichwesentliche) Christus sein kann, ist es nach anderer Überlieferung der Bischof Flavian, den Chrysostomus auch sonst wohl mit Moses verglichen hat. Die lateinischen Übersetzungen haben diese zweite Lesart; und so wäre es möglich, daß diese dem Verfasser von *De Sacramentis* vorlag. So läßt sich jedenfalls am leichtesten die Übereinstimmung erklären: der Priester berührt den Tisch, wie Moses an den Felsen schlug, und hervorsprudeln die Wasser des ewigen Lebens. In *De Sacramentis* wird das Bild noch verstärkt: der Priester berührt mit dem Wort Gottes den Keldh.

Würden wir diesem Bild näher nachgehen, so würde die Bildsprache der Väter uns zu den Paradiesesquellen³⁰ führen und zu den Quellen, die unter dem Tempelfels entspringen³¹; und es würden dann die Bilder über manchem altchristlichen Altarraum stärker zu uns sprechen: wo die Lämmer zu dem Felsen eilen, dem die vier Quellen entspringen und auf dem das Lamm steht³². Hier hätten wir eine Deutung des Altarsteines auf Christus, die bildhaft besser paßt als der Eck- oder der Grundstein und die auch besser durch antike Texte zu stützen ist — wenn wir überhaupt den Steincharakter des Altares als wichtig für seine Symbolik ansehen wollen. Wenn! Diese wenigen Texte reichen doch wohl nicht aus, eine solche Überlieferung nachzuweisen; und wir haben andere Texte gelesen, die uns klar sagen: nicht weil er aus Stein ist, bedeutet der Altar den Christen etwas, sondern weil er Ort Christi, unseres Hohenpriesters, ist. Ort, wo er das hl. Opfer darbringt und die Gaben des ewigen Lebens spendet. Ort, von dem er für dauernd Besitz ergriffen hat. Von hier aus, möchte uns scheinen, geht mit innerer Folgerichtigkeit der Weg dorthin, daß man für die Aufbewahrung der eucharistischen Gestalten, das heißt des durch die Opferfeier mit Leib und Seele, mit Gottheit und Menschheit gegenwärtig gewordenen Herrn keinen besseren Platz weiß als den Altar. Altarfrömmigkeit wird Tabernakelfrömmigkeit, und diese bleibt am ehesten gesund, wenn sie Altarfrömmigkeit ist. Der Leib des Herrn ist erhabener als die Stätte, die ihn aufnimmt. Das sichert dem Tabernakel seinen Ehrenplatz.

Altarfrömmigkeit heute

Wenn wir zurückschauen, so sehen wir, wie sehr manche Gedanken, die sich auf das Christentum der ersten Jahrhunderte berufen, einer Überprüfung bedürfen.

³⁰ Chrysostomus, hom. 46, 4 zu Jo (PG 59, 261 D).

³¹ H. Schmidt, *Der hl. Fels in Jerusalem*, Tübingen (1933) 631: „... ‚Der Flüsse sind vier‘, sagt Mudschir ed-din, ‚alles Wasser, das die Menschenkinder trinken, kommt von diesen vier und geht hervor unter dem Felsen von Jerusalem“. Vgl. Ez 47! „Nach Joma 77b kommt dieser Strom aus dem Allerheiligsten, genauer unter dem Altar des Abraham und des Melchisedech, berichtet das Itinerarium Antonini Placentini, vor 570: CSEL 39 (P. Geyer) 172. — Vgl. auch Apk 22, 1. — Von hier aus lassen sich Linien zur Herz-Jesu-Verehrung ziehen: wenn Christus der wahre Tempel ist, aus dessen Innerem, dessen Herzen, die Fluten der Gnade strömen, wie sehr schön ausgeführt ist bei J. Leclercq OSB, *Les sources liturgiques de la dévotion au Sacré-Coeur*, VS 104 (1961) 376—393, bes. 380f, — dann entspringe im materiellen Tempel diesem Herzpunkt der Altar.

³² Etwa in Cosma e Damiano in Rom; Abb. 496 bei F. vander Meer — Chr. Mohrmann, *Bildatlas der frühchristlichen Welt*, Gütersloh (1959). Ob man aber diese Bilder auf den Altar beziehen darf? Vgl. H. Leclercq, *Fleuves*, DACL 5/2 (1923) 1760f.

Der Altar ist Bild Christi, auch wenn er nicht aus Stein ist. Ob das Opfer auf einem mächtigen Steinblock der Kathedrale gefeiert wird oder auf einem Provisorium im Schützengraben, ob auf dem Reliquienstein oder auf dem Reliquienlinden, ob gar auf der Brust des gefangenen Daliegenden³³ oder auf den hingereichten flachen Händen der Diakone³⁴: der heiligende Wert liegt im Opfer. Was den Steinaltar zur kirchenrechtlichen Forderung werden ließ, war nicht die Symbolik „Eck- oder Grundstein“, sondern seine größere Haltbarkeit, also die bessere Möglichkeit, dem Heiligen zu dienen und dessen Würde darzustellen.

Der Altar ist Bild Christi, aber des Herrn in seiner ganzen Fülle, so wie er lebt auch in seiner Kirche, besonders in den ihr eigentümlichen Ständen und in den Heiligen. Die verschiedenen Deutungen der Altarsymbolik, die wir bei Braun fanden, sind miteinander eng verbunden. Wer den Altar und den Altarraum und die Kirche möglichst kahl läßt, hat damit noch nicht die tiefste Aussage über deren Sinn gemacht. Irgendwie müßte es auch in der Gestaltung von Raum und Altar zum Ausdruck kommen, diese Einheit von Tabernakel und Altar, und die Einheit von Christus und denen, die schon in seiner Herrlichkeit weilen, und denen, die noch unterwegs sind in der Kraft seiner Gnade. Diese innige Verbindung kommt bei einem alten, vielleicht dem ältesten erhaltenen Steinaltar schlicht zum Ausdruck: die Vorderseite der Altarplatte zeigt Tauben, die von beiden Seiten auf das Christusmonogramm zuschreiten; die Gläubigen, in der Zwölfzahl der Apostel, und Christus³⁵. In einer anderen Art zeigt es ein moderner Altar (im Priesterseminar von Münster i. W., von H. Bucker): aus dem Steinblock ist unter der Altarplatte die Pfingstszene herausgemeißelt; Maria und die Apostel bilden eine Einheit mit dem Altar, der Christus bezeichnet. In mittelalterlichen und barocken Kirchen finden wir oft die Heiligen an den Säulen wie eine Prozession, die zum Altar hinführt, und wie einen Chor, der ihn feiernd umgibt. Nicht, daß solche heiligen Figuren entfernt werden, macht eine Kirche christozentrisch, sondern daß in ihrer Zuordnung die rechte Linie sichtbar wird. Hier steht unsere Kunst noch vor einer großen Aufgabe. Die kahle Kirche, also Christus ohne seine Heiligen, ist nicht vollgültige Darstellung unseres Erlösungswerkes und seiner Begehung im hl. Opfer. Auch nicht eine Kirche, die nur als Versammlungsort der irdischen Gemeinde aufgefaßt wird. Im Kirchenraum muß sich der Pilger der lebendigen Verbundenheit mit denen, die schon im Vaterland sind, bewußt sein, und die Gestaltung des Raumes muß ihm dazu helfen.

Der Altar ist Christus. Der ganze Christus! Der Altar ist also auch die Kirche. Der Altar sind wir. Rechte Altarfrömmigkeit ist nicht eine Art kultischer Ehrfurcht vor einem Stein, sondern die Begegnung lebendiger Christen mit eucharistischer Tat und Gegenwart des lebendigen Christus.

³³ Wie es über Luzian von Antiochien († 312) erzählt wird, z. B. durch Philostorgius, der 425–433 schrieb: KG 2, 13; GCS 21 (J. Bidez) 25, dazu CXLVII–CLI.

³⁴ Nach 423; Theodoret von Cyrus, Mönchsgeschichte 20: Maris (BKV K. Gutberlet [1926] 130; PG 82, 1430 D).

³⁵ Dazu F. Sühling, *Die Taube als religiöses Symbol im christl. Altertum*, Freiburg (1930) 216. Abb. etwa RAC I (1950) 336, Abb. 18; bei H. Leclercq, Auriol, DACL 1/2 (1907), 3151–3155.