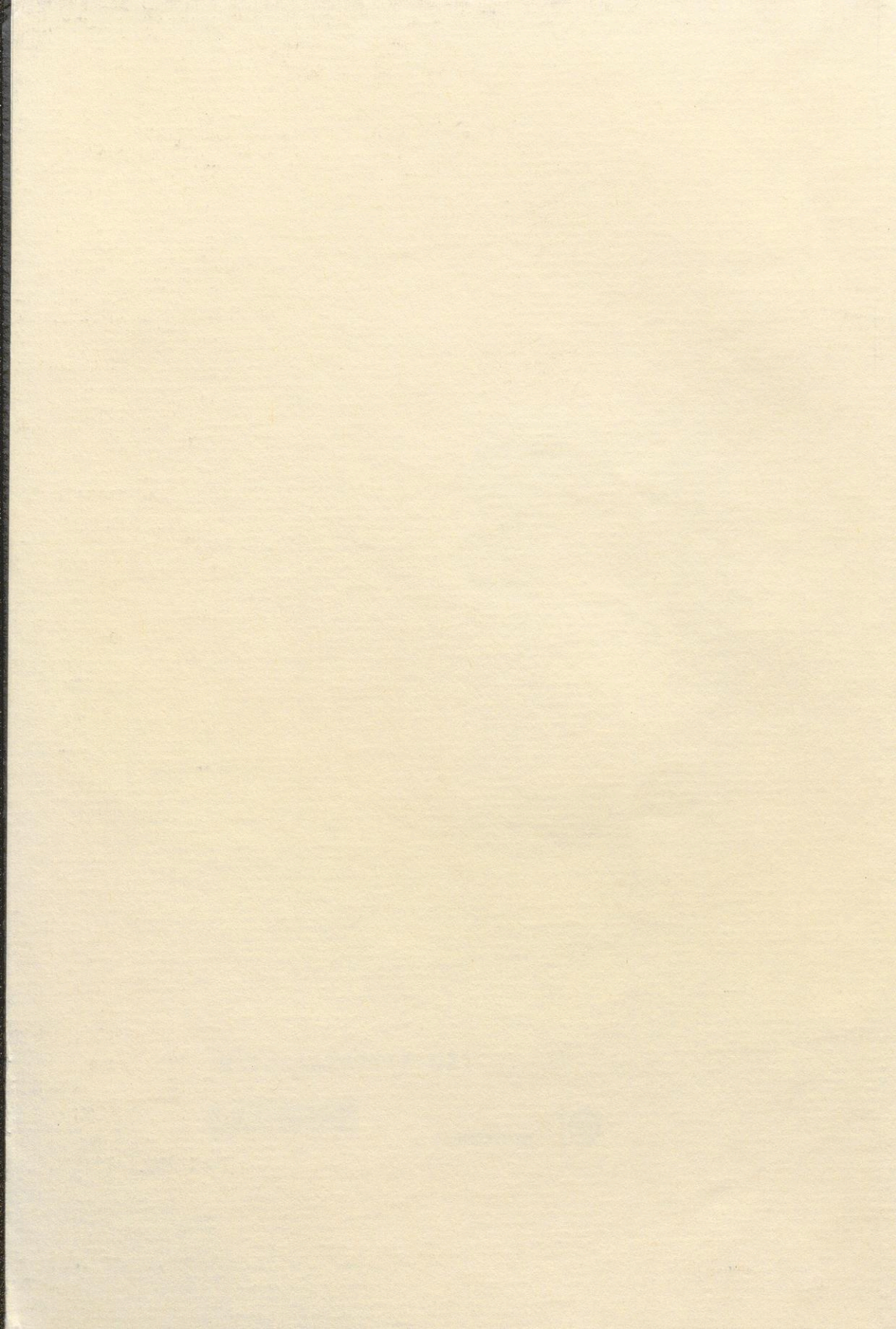




Theol

53. 54

1999-2000

US-Türkiye

1999

heiliger Dienst

Herausgegeben vom Österreichischen Liturgischen Institut,
Erzabtei St. Peter, Salzburg – Österreich

53. Jahrgang

Dokumentation eines Expertengesprächs zum Thema: LITURGIE ALS HEILSEREIGNIS?

veranstaltet von der Liturgischen Kommission für Österreich,
12. und 13.10.1998, Bildungshaus St. Virgil, Salzburg.

Reinhard Meßner Wort zu diesem Heft	1
Diözesanbischof Egon Kapellari Wort zur Eröffnung	3
Angelus A. Häußling Was geschieht eigentlich in der Liturgie? Der Anstoß von Odo Casel	4
Diskussion, Teil 1	10
Roman A. Siebenrock Kann die Gnade Christi heute den Menschen erreichen? Der Beitrag Karl Rahners zu einer Theologie des Gottesdienstes	15
Diskussion, Teil 2	32
Reinhard Slenczka Gegenwart und Handeln Gottes in Wort und Sakrament	42
Diskussion, Teil 3	47
Peter Plank Gottesdienst als Heilsereignis? Perspektive eines Orthodoxen	61
Diskussion, Teil 4	65
Diözesanbischof Egon Kapellari Schlusswort	80

203022

Univ.-Bibl.

8A 4732

210

Mitarbeiter an diesem Heft und Teilnehmer am Expertengespräch:

Univ.-Prof. Dr. Hansjörg AUF DER MAUR, Schottenring 21, A-1010 Wien.
Univ.-Prof. Dr. Karl Heinrich BIERITZ, Schröderplatz 3–4, D-18051 Rostock.
Prof. Dr. Bruno BÜRKI, rue de la Côte 25, CH-2000 Neuchâtel.
Pfarrer Dr. Alfred EHRENSPERGER, Oswald-Heer-Gasse 2, CH-9244 Niederuzwil SG.
Univ.-Prof. Dr. Philipp HARNONCOURT, Parkstraße 1a, A-8010 Graz.
Prof. Dr. Winfried HAUNERLAND, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz.
Prof. Dr. P. Angelus A. HÄUSSLING OSB, Abtei Maria Laach, D-56653 Maria Laach.
Pfarrer Mag. Ernst HOFHANSL, Dr.-Stockhammer-Gasse 15–17, A-2620 Neunkirchen.
Diözesanbischof Dr. Egon KAPELLARI, Mariannengasse 2, A-9010 Klagenfurt.
Univ.-Prof. Dr. Lothar LIES SJ, Universitätsstraße 4, A-6020 Innsbruck.
Univ.-Prof. Dr. Reinhard MESSNER, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck.
a.o. Univ.-Prof. Dr. Rudolf PACIK, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck.
Privatdozent Dr. Peter PLANK, Brücknerstraße 2, D-97080 Würzburg.
HS.-Prof. Dr. Franz Karl PRASSL, Bergmannsgasse 18, A-8010 Graz.
Univ.-Prof. Dr. Arno SCHILSON, Postfach 3980, D-55099 Mainz.
Univ.-Prof. DDr. Hans-Christoph SCHMIDT-LAUBER, Dornbacherstr. 25/3/2, A-1170 Wien.
Pfarrer Dr. Hans-Christian SERAPHIM, Keßlerplatz 7, D-90489 Nürnberg.
Univ.-Ass. Dr. Roman SIEBENROCK, Universitätsstr. 4, A-6020 Innsbruck.
Univ.-Prof. Dr. Reinhard SLENCZKA, Spardorfer Straße 47, D-91054 Erlangen.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Heiliger DIENST erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelpreis pro Heft: öS 75,–, DM 11,–, sfr 10,–. Jahresabonnement: öS 275,–, DM 41,–, sfr 36,– (zuzüglich Porto und Versandkosten).

Zahlungen erbeten:

Österreich: Postsparkassenkonto Wien 7.158.890
Deutschland: Postscheckkonto München 1/20046-803
Schweiz: Postscheckkonto Zürich 80-47.078-1

Abbestellungen nur schriftlich zum Jahresschluß, Rücksendung von Heften kann nicht als Abbestellung anerkannt werden.

Herausgeber: Österreichisches Liturgisches Institut, Salzburg, in Zusammenarbeit mit der Liturgischen Kommission für Österreich und den universitären liturgischen Instituten.

Redaktionsteam: Mag. P. Winfried Bachler OSB, Salzburg; MMag. Albert Thaddäus Esterbauer, Salzburg; Univ.-Prof. Dr. Franz Nikolasch, Salzburg; a.o. Univ.-Prof. Dr. Rudolf Pacik, Innsbruck; Univ.-Lekt. Mag. Dr. Andreas Redtenbacher, Wien-Trier; Univ.-Ass. Dr. Erich Renhart, Graz; P. Rupert Schindlauer OSB, Grödig; Univ.-Ass. Dr. Frank Walz, Salzburg; Dr. Robert Wentz, Salzburg.

Schriftleitung: Mag. P. Winfried Bachler OSB gemeinsam mit Dr. Robert Wentz, Salzburg, Postfach 113, A-5010 Salzburg, Telefon: (06 62) 84 45 76-84, E-Mail: lkoe@aon.at, Telefax: (06 62) 84 45 76-80.

Verleger (Medieninhaber): Verlag St. Peter, Postfach 113, A-5010 Salzburg.

Herstellung: Salzburger Druckerei, Bergstraße 12, Postfach 144, A-5021 Salzburg.

Internationale Zeitschriftennummer (ISSN): 0017-9620

DVR: 0029874 (211)

HEILIGER DIENST ist eine Fachzeitschrift, die sich mit den Themenbereichen Liturgiewissenschaft und liturgische Praxis beschäftigt.

theol

heiliger dienst

53. Jahrgang – 1999

Herausgeber: Österreichisches Liturgisches Institut, Erzabtei St. Peter, Salzburg
Schriftleitung: Mag. P. Winfried Bachler OSB gemeinsam mit Dr. Robert Wentz
Verleger (Medieninhaber): Verlag St. Peter
alle: A-5010 Salzburg, Postfach 113



TR
8

Inhaltsverzeichnis des 53. Jahrganges 1999

BEITRÄGE

	Heft	Seite
<i>Roman A. Siebenrock</i> Kann die Gnade Christi heute den Menschen erreichen? Der Beitrag Karl Rahners zu einer Theologie des Gottesdienstes	1	15
<i>Maria Paiano</i> „Sacrosanctum Concilium“. Der schwierige Weg zur Liturgiekonstitution des II. Vaticanums (1. Teil)	2	82
P. Pierre-Marie Gy im Dienst des Konzils	2	95
<i>Reinhold Malcherek</i> Die Liturgie im Pastoralgespräch des Erzbistums Köln	2	108
<i>Frank Walz</i> Der „Dialog für Österreich“ aus der Sicht eines Liturgiewissenschaftlers	2	127
<i>Maria Paiano</i> „Sacrosanctum Concilium“. Der schwierige Weg zur Liturgiekonstitution des II. Vaticanums (2. Teil)	3	155
<i>Hans-Jürg Stefan – Walter Wiesli</i> Zwei neue Kirchengesangbücher in der Schweiz Modell eines ökumenischen Aufbruchs?	3	168
<i>Wolfgang W. Müller</i> Liturgische Symbolik. Welche Bedeutung kommt dem Symbol in der Liturgie zu?	3	182
<i>Eckhard Jaschinski</i> Gottes Wort und menschliche Antwort. Zur dramatischen Entfaltung des Wortgottesdienstes	3	191
<i>Robert Wentz</i> Liturgisches Gedenken in Typologie und Allegorese	4	214
<i>Dietmar Thönnies</i> „Und wäre Jesus tausendmal in Betlehem geboren und nicht einmal in dir, du wärest ewiglich verloren“ (A. Silesius)	4	236
<i>Lothar Lies SJ</i> Der dreifaltige Gott: tragender Grund und bergende Zielgemeinschaft der Eucharistie	4	244
<i>Bernhard Kirchgessner</i> Eucharistiegemeinde contra Pfarrgemeinde?	4	255
<i>Volkmar Walther</i> Zur Dauer der Realpräsenz in evangelisch-lutherischer Sicht. Teil I: Die Reservation des Altarsakramentes zum Zweck der Krankenkommunion	4	265
Teil II: Die Aufbewahrung der Eucharistie in ökumenischen Konvergenz- und Konsensusdokumenten	4	275

BERICHTE UND KLEINERE BEITRÄGE

<i>Angelus A. Häußling</i> Was geschieht eigentlich in der Liturgie? Der Anstoß von Odo Casel	1	4
<i>Reinhard Slenczka</i> Gegenwart und Handeln Gottes in Wort und Sakrament	1	42
<i>Peter Plank</i> Gottesdienst als Heilereignis? Perspektive eines Orthodoxen	1	61
<i>Volkmar Walther</i> „Celebratio versus populum“ Evangelisches Echo und Fragen an den evang. Gottesdienst	2	137



<i>Clemens Leonhard</i> Liturgische Institute stellen sich vor (3): Institut für Liturgiewissenschaft Wien.....	2	143
<i>Harald Buchinger – Clemens Leonhard – Ewald Volgger</i> In memoriam Prof. Dr. Hansjörg Auf der Maur († 22.7.1999)	3	150
<i>Georg Braulik</i> „Die Nacht ist meine Erleuchtung, sie wird mir zur Wonne“ Ansprache zur Verabschiedung von Hansjörg Auf der Maur.....	3	152
<i>Franz Rudolf Weinert</i> Das „Gesicht“ des Guten-Hirten-Sonntags. Liturgische und spirituelle Erschließung des vierten Sonntags der Osterzeit.....	3	202

BUCHBESPRECHUNGEN

<i>A. Heinz</i> , Die gedruckten liturgischen Bücher der Trierischen Kirche. Ein beschreibendes Verzeichnis mit einer Einführung in die Geschichte der Liturgie im Trierer Land (Prof. Dr. Winfried Glade SVD).....	3	209
<i>P. Wünsche</i> , Kathedralliturgie zwischen Tradition und Wandel. Zur mittelalterlichen Geschichte der Bamberger Domliturgie im Bereich des Triduum Sacrum (Dr. Jürgen Bärsch).....	3	210
<i>S. Pătrunjel</i> , Die Orthodoxe Spiritualität der Osterzeit – Kommentar zum Pentekostarion (Alja Payer).....	3	211
<i>G. Ball – M. Ball</i> , Segen für unser Glück. Das Buch zur kirchlichen Trauung (MMag. Albert Thaddäus Esterbauer)	4	280
<i>A. M. T. Reinders</i> , Erstkommunion. Mein Erinnerungsalbum (MMag. Albert Thaddäus Esterbauer)	4	280
Gebete meines Lebens. Hg. E. Beck (MMag. Albert Thaddäus Esterbauer)	4	281
Segenswünsche aus Irland (Univ.-Ass. Dr. Frank Walz).....	4	281
<i>W. Eizinger</i> , Wortgottesdienste. Modelle für die Sonn- und Festtage der Advents- und Weihnachtszeit A, B, C (Univ.-Ass. Dr. Frank Walz).....	4	281

AUTORINNEN und AUTOREN

<i>Braulik</i> , Univ.-Prof. Dr. Georg, Wien „Die Nacht ist meine Erleuchtung, sie wird mir zur Wonne“ Ansprache zur Verabschiedung von Hansjörg Auf der Maur.....	3	152
<i>Buchinger</i> , Ass. Mag. Harald, Wien In memoriam Prof. Dr. Hansjörg Auf der Maur († 22.7.1999)	3	150
<i>Häubl ing</i> , Prof. Dr. P. Angelus A., Maria Laach Was geschieht eigentlich in der Liturgie? Der Anstoß von Odo Casel	1	4
<i>Jaschinsky</i> , P. Dr. Eckhard, Sankt Augustin Gottes Wort und menschliche Antwort. Zur dramatischen Entfaltung des Wortgottesdienstes.....	3	191
<i>Kirch gessner</i> , Pfr. Dr. Bernhard, Winzer/Donau Eucharistiegemeinde contra Pfarrgemeinde?.....	4	255

Leonhard, Ass. Mag. Clemens, Wien		
Liturgische Institute stellen sich vor (3):	2	143
Institut für Liturgiewissenschaft Wien.....	3	150
In memoriam Prof. Dr. Hansjörg Auf der Maur († 22.7.1999)		
Lies, Univ.-Prof. Dr. Lothar, Innsbruck		
Der dreifaltige Gott: tragender Grund und		
bergende Zielgemeinschaft der Eucharistie	4	244
Malcherek, Dipl.-Theol. Reinhold, Frensdorf-Reundorf	2	108
Die Liturgie im Pastoralgespräch des Erzbistums Köln		
Müller, PD Dr. Wolfgang W., Luzern		
Liturgische Symbolik. Welche Bedeutung kommt dem Symbol in der Liturgie zu?	3	182
Paiano, Dr. Maria, Maccaretolo di San Pietro in Casale (BO)		
„Sacrosanctum Concilium“. Der schwierige Weg zur Liturgiekonstitution		
des II. Vaticanums (1. Teil)	2	82
„Sacrosanctum Concilium“. Der schwierige Weg zur Liturgiekonstitution		
des II. Vaticanums (2. Teil)	3	155
Planck, PD Dr. Peter, Würzburg		
Gottesdienst als Heilsereignis? Perspektive eines Orthodoxen	1	61
Siebenrock, Univ.-Ass. Dr. Roman, Innsbruck		
Kann die Gnade Christi heute den Menschen erreichen?		
Der Beitrag Karl Rahners zu einer Theologie des Gottesdienstes	1	15
Slenczka, Univ.-Prof. Dr. Reinhard, Erlangen		
Gegenwart und Handeln Gottes in Wort und Sakrament.....	1	42
Stefan, Pfarrer Hans-Jürg, Zürich		
Zwei neue Kirchengesangbücher in der Schweiz		
Modell eines ökumenischen Aufbruchs?	3	168
Thönnies, Dr. Dietmar, Münster		
„Und wäre Jesus tausendmal in Betlehem geboren und		
nicht einmal in dir, du wärest ewiglich verloren“ (A. Silesius)	4	236
Volgger, Prof. P. Dr. Ewald, Bozen		
In memoriam Prof. Dr. Hansjörg Auf der Maur († 22.7.1999)	3	150
Walther, Pfarrer Volkmar, Weißenborn		
„Celebratio versus populum“.		
Evangelisches Echo und Fragen an den evang. Gottesdienst	2	137
Zur Dauer der Realpräsenz in evangelisch-lutherischer Sicht.		
Teil I: Die Reservation des Altarsakramentes zum Zweck der Krankenkommunion.....	4	265
Teil II: Die Aufbewahrung der Eucharistie in ökumenischen		
Konvergenz- und Konsensdokumenten	4	275
Walz, Univ.-Ass. Dr. Frank, Salzburg		
Der „Dialog für Österreich“ aus der Sicht eines Liturgiewissenschaftlers	2	127
Wentz, Dr. Robert, Salzburg		
Liturgisches Gedenken in Typologie und Allegorese.....	4	214
Weinert, Dr. Franz Rudolf, Mainz		
Das „Gesicht“ des Guten-Hirten-Sonntags.		
Liturgische und spirituelle Erschließung des vierten Sonntags der Osterzeit.....	3	202
Wiesli, P. Dr. Walter, Immensee		
Zwei neue Kirchengesangbücher in der Schweiz		
Modell eines ökumenischen Aufbruchs?	3	168

Wort zu diesem Heft

Der Gottesdienst, in dem Gottes Wort verkündet und Gott in Lobpreis und Anbetung die gebührende Ehre erwiesen wird, ist nach der Lehre aller großen Kirchen das Zentrum des kirchlichen Lebens. Faktisch ist davon, jedenfalls in den Gemeinden Mittel- und Westeuropas, derzeit wenig zu spüren. Der Gottesdienst ist vielmehr – trotz aller Liturgiereformen – in eine Krise geraten, welche seine (nicht selten dürftige und kitschige) Gestalt, aber auch seinen Stellenwert, ja seine Notwendigkeit für rechte christliche Existenz betrifft. Geschieht der wahre christliche Gottesdienst nicht „im Alltag der Welt“, gemäß einem verbreiteten, wenn auch höchst einseitigen Verständnis von Röm 12,1, und ist die gottesdienstliche Versammlung am Sonntag nur Besinnung auf die eigentlich wichtigen Aufgaben der Kirche in der Welt und Zurüstung für den Alltag? Oder ist sie nicht doch, wie eindeutig vom 2. Vatikanischen Konzil („Gipfel und Quelle“ kirchlichen Tuns) oder in der Augsburger Konfession (Art. 5 und 7) festgestellt, ein ganz besonderer, durch nichts anderes ersetzbarer, weil Kirche begründender und sie als Kirche am Leben erhaltender Ort des Heil schaffenden Handelns Gottes an der Welt? Worin besteht die notwendige Einzigartigkeit gottesdienstlichen Handelns gegenüber all den wirklichen oder vermeintlichen religiösen Erfahrungen im Alltag? Sind diese die Grundlage für die gemeinsame gottesdienstliche Feier, welche nur oder zuerst als Selbstexplikation des glaubenden Menschen Bedeutung hat? Oder ist der Gottesdienst, im herkömmlichen Sinn des Wortes, tatsächlich, mit dem 2. Vatikanischen Konzil, die „Quelle“ christlichen Lebens, weil hier – gerade hier und nicht überall, wo man ihn denn suchen mag – Gott als Quelle des wahren Lebens am Werk ist?

All diese Fragen werden heute gewiß, innerhalb einer Konfessionskirche, ganz unterschiedlich beantwortet. Freilich: Bewußt stellt man sich ihnen – auf allen kirchlichen Ebenen, nicht zuletzt in der Theologie – nur selten. Diese Situation schafft Vorurteile in bezug auf die Stellung des Gottesdienstes in der Kirche und die eigene Stellung zum Gottesdienst, damit unreflektierte Bewußtseinsbindungen mit weitreichenden Konsequenzen für die konkrete Gestalt und Gestaltung des Gottesdienstes, damit aber für ein geistliches Geschehen, dessen Mißbrauch verheerende Auswirkungen auf die Kirchen haben kann. Die Theologie hätte hier ihre ureigene Funktion als kritische Instanz gegenüber dem kirchlichen Ist-Stand wahrzunehmen, als Mahnerin, doch „zur Sache“ zu kommen. Doch das Problemfeld ist in einer derzeit in der deutschsprachigen Universitätstheologie wenig beachteten Grauzone zwischen Liturgiewissenschaft und Dogmatik angesiedelt, sodaß hier Handlungsbedarf besteht.

Ein von Bischof Egon Kapellari angeregtes, vom Innsbrucker Institut für Liturgiewissenschaft vorbereitete, in diesem Heft dokumentiertes Expertengespräch in Salzburg am 12. und 13. Oktober 1998 zum Thema „Gottesdienst als Heilsereignis?“ (wobei das Fragezeichen für alle angeführten Fragen steht) suchte das Problemfeld im Rahmen des einer solchen Veranstaltung Möglichen einmal zu erkunden. Daß dies nur in ökumenischer Zusammenarbeit und entsprechender Zusammensetzung denkbar ist, braucht wohl nicht weiter begründet zu werden angesichts der in allen Kirchen identischen Problematik. (Gerade Letzteres hat die Veranstaltung eindrucksvoll gezeigt.) Das Gespräch unter römisch-katholischen, lutherischen, reformierten und orthodoxen Liturgiewissenschaftlern, Dogmatikern, Praktischen Theologen und Pfarrern war bewußt nicht von großen Vorträgen, sondern von Diskussion geprägt. Diskussion braucht freilich Anstöße (im doppelten Sinn des

Wortes). Diese gaben ihr vier Impulsreferate, in denen zunächst einmal zwei dem ersten Anschein – oder dem gängigen Vorurteil – nach recht widersprüchliche Konzepte vorgestellt wurden: die Mysterientheologie Odo Casels durch Prof. P. Dr. Angelus Häußling, Maria Laach, und Karl Rahners Sicht einer „Liturgie der Welt“ durch Dr. Roman Siebenrock, Mitarbeiter am Karl-Rahner-Archiv in Innsbruck. Dem unausschöpflichen und so gar nicht konfessionsspezifischen Thema des Handelns Gottes im Gottesdienst der Kirche stellten sich die beiden übrigen Impulsgeber: der evangelische Dogmatiker Prof. Dr. Reinhard Slenczka, Erlangen – Riga, und der orthodoxe Theologe Dr. habil. Peter Plank, Würzburg.

Natürlich hat das Expertengespräch keine Lösungen zur komplexen Problematik erarbeiten können, die hier zu präsentieren wären. Die Impulsreferate und die daran anschließenden Diskussionen sollen vielmehr die Gesprächsteilnehmer und durch die Publikation im „Heiligen Dienst“ die Leser der Zeitschrift dazu ermuntern, der Frage nach der Bedeutung des christlichen Gottesdienstes weiter nachzusinnen, sie auch und gerade angesichts seiner vielfältigen Infragestellungen als eine der ganz zentralen Lebensfragen der Kirche wahrzunehmen, deren rechte Beantwortung die Zukunft der Kirche wesentlich mehr bestimmen wird als alle in großer Öffentlichkeit geführten Personal- und Richtungsstreitigkeiten.

Reinhard Meßner, Innsbruck

Teilnehmer am Expertengespräch:

- Dr. Egon KAPELLARI, Diözesanbischof von Gurk-Klagenfurt und Vorsitzender der LKÖ
 Dr. Hansjörg AUF DER MAUR, Prof. für Liturgiewissenschaft in Wien (röm.-kath.)
 Dr. Karl-Heinrich BIERITZ, Prof. für Praktische Theologie und Liturgiewissenschaft in Rostock (ev.-lutherisch)
 Dr. Bruno BÜRKI, Prof. für Liturgiewissenschaft in Neuchâtel (ev.-reformiert)
 Dr. Alfred EHRENSPERGER, Pfarrer in Niederuzwil; Praktische Theologie (ev.-reformiert)
 Dr. Philipp HARNONCOURT, Prof. für Liturgiewissenschaft in Graz (röm.-kath.)
 Dr. Winfried HAUNERLAND, Prof. für Liturgiewissenschaft in Linz (röm.-kath.)
 Mag. Ernst HOFHANSL, Pfarrer in Neunkirchen; Schriftl. d. Zeitschr. „Quatember“ (ev.-lutherisch)
 Dr. Lothar LIES SJ, Prof. für Dogmatik und Ökumenische Theologie in Innsbruck (röm.-kath.)
 Dr. Reinhard MESSNER, Prof. für Liturgiewissenschaft in Innsbruck (röm.-kath.)
 Dr. Rudolf PACIK, a.o. Prof. für Liturgiewissenschaft in Innsbruck (röm.-kath.)
 Dr. Franz Karl PRASSL, HS.-Prof. für Liturgiewissenschaft/Kirchenmusik in Graz (röm.-kath.)
 Dr. Arno SCHILSON, Prof. für Dogmatik u. abendl. Religionsgeschichte in Mainz (röm.-kath.)
 DDr. Hans-Christoph SCHMIDT-LAUBER, Prof. für Praktische Theologie und Liturgiewissenschaft in Wien (ev.-lutherisch)
 Dr. Hans-Christian SERAPHIM, Pfarrer in Nürnberg; Kirchengeschichte; Liturgiewissenschaft (ev.-lutherisch)
 Dr. P. Angelus A. HÄUSSLING OSB, Abtei Maria Laach, Prof. für Liturgiewissenschaft in Benediktbeuern (röm.-kath.)
 Dr. Peter PLANK, Dozent für Liturgiewissenschaft u. Ostkirchenkunde in Würzburg (orth.)
 Dr. Roman SIEBENROCK, Univ.-Assistent für Fundamentaltheologie in Innsbruck (röm.-kath.)
 Dr. Reinhard SLENCZKA, Prof. für systematische Theologie in Erlangen u. Riga (ev.-luth.)

Diözesanbischof Dr. Egon Kapellari, Gurk-Klagenfurt

Wort zur Eröffnung

[. . .] Wir haben in der Liturgischen Kommission für Österreich, vor allem im Vorstand dieser Kommission, eineinhalb Jahre lang überlegt, was wir zu liturgietheologischen Grundfragen machen könnten, und es wurden dann die entsprechenden Vorarbeiten dankenswerterweise vom Innsbrucker Ordinarius für Liturgiewissenschaft, Dr. Meßner, und von Prof. Pacik geleistet. Es wurde auch die Liste der Einzuladenden – nicht alle konnten die Einladung annehmen – erstellt. [. . .] Es wurde versucht, für dieses Seminar katholische, orthodoxe und evangelische Experten zu gewinnen. Das ist im Großen und Ganzen gelungen, wenn auch einige Eingeladene absagen mussten. [. . .]

Der Schwerpunkt bzw. die Methode dieser Tagung ist auf ein Gespräch hin orientiert, das durch insgesamt vier Impulsreferate eingeführt werden soll. Folgende Referenten konnten für diese vorgesehenen Impulsreferate gewonnen werden: Prof. Häußling aus Maria Laach; Dr. Siebenrock aus Innsbruck; Prof. Dr. Reinhard Slenczka, ein evangelischer Experte aus Erlangen, und Dr. Peter Plank, orthodox, aus Würzburg. Der Titel dieser Tagung wurde von den beiden Herren Meßner und Pacik konzipiert: „Gottesdienst als Heilereignis?“ Bewusst mit Fragezeichen und daraus ergeben sich für die Veranstalter folgende Fragen: Was geschieht in der Liturgie? Was bedeutet es, zu sagen: Hier wird Gottes Handeln gegenwärtig, hier ist der bevorzugte Ort der Gottesbegegnung? [. . .] Oder aus einer etwas anderen Sicht: Stellt Liturgie bloß die immer schon vorhandene Gnade Gottes zeichenhaft dar? Oder umgangssprachlich verdünnt geredet: Macht Liturgie nur bewusst, dass die Gnade Gottes immer schon da ist?

Ich möchte diese ganz kurze Einführung abschließen mit zwei Zitaten von John Hennig aus seinem Buch „Die bleibende Statt“ zur Realität von Liturgie:

„Das Wort ‘Vorstellung’ im Doppelsinn von Theater und Erkenntnislehre ist der Gegenbegriff zu dem – für den Autor jedenfalls –, was Liturgie ist. Der Abstehende oder ‘Ungläubige’ kann nicht gezwungen werden, eine Vorstellung als Wirklichkeit zu betrachten, aber er muss sich darüber im Klaren sein, dass er, solange er Liturgie als Vorstellung betrachtet, ihr Wesen verfehlt, selbst wenn er als Geschichts-, Kunst- oder Seelenkundiger redet. Die Selbstverständlichkeit, dass, ob etwas als Wirklichkeit Bestand hat, sich erst in Grenzsituationen zeigt, habe ich – so Hennig – zur Genüge erfahren.“¹ [. . .] „In der Liturgie begegnet mir der äußerste Anspruch. Jede Kommunion ist ein dem Tod ins Auge Sehen. In der heiligen Messe stehen wir lebendig in der umfassendsten Gemeinschaft, die es gibt; Leben und Tod, Erde und Himmel, Leib und Seele werden hier nicht durch Gedanken und Vorstellungen in enge Verbindung gesetzt, sondern sind in Wesen und Tun verbunden.“²

Diese beiden Zitate mögen das, was ich mir im Zusammenhang mit diesem Thema „vorstelle“, ein wenig illustrieren. [. . .]

¹ J. HENNIG, Die bleibende Statt. [Autobiographie aus dem Nachlass.] Manuskriptdruck. 1987, 183.

² Ebd. 192.

Angelus A. Häußling, Maria-Laach

Was geschieht eigentlich in der Liturgie?

Der Anstoß von Odo Casel

Das waren kluge Menschen, welche diese Frage zum Thema eines Expertentreffens erkorren. Eine gewiß naheliegende Frage: Was geschieht denn eigentlich, wenn wir Gottesdienst feiern – was geschieht hinter dem und über das hinaus, was es da zu sehen, zu hören, zu tun, zu schmecken, zu erleben gibt – was geschieht da „eigentlich“? Die Frage hat eine doppelte Richtung: Warum tun wir das, was wir Feier der Liturgie nennen – also eine Frage nach uns selbst –, und: Was geschieht denn hinter dem, was unser Tun führt – eine Frage nach Gott und der Weise seiner Zuwendung zu den Menschen. Eine Frage danach, wie die Geschichte Gottes mit den Menschen – von seiten Gottes eine Heilsgeschichte, von seiten des Menschen immer wieder eine fatale Geschichte von verschuldetem Unheil –, wie und wo erkennbar diese Geschichte zwischen Pfingsten und zweiter Ankunft des Herrn am Ende der Erdentage weitergeht.

Was antworten die katholischen Kirchgänger, was jene, „die zum Dienst in der Kirche bestellt sind“, was die Theologen, was die Experten um uns herum auf diese Frage? Da bekommt man schnell eine interessante Liste zusammen. Da gibt es jene, die es noch von früher her wissen, aus den Katechismen des 19. Jahrhunderts, wo es ganz klar geschrieben stand: In der Liturgie geschieht auf der einen Seite Verehrung Gottes, und diese zu erbringen ist eine Tugendpflicht des Menschen; der Mensch erbringt also eine moralisch geschulte Handlung. Von der anderen Seite her gibt Gott im Rahmen der Liturgie die Gnadenmittel der Sakramente, die den Menschen befähigen, ein ethisch so qualifiziertes Leben zu führen, daß es Gott zu ehren vermag und dem Gottes Huld am Jüngsten Tag das gnädige Urteil nicht versagen wird. Eine einfache Antwort, zu einfach, um heute noch zu überzeugen. Aber jene andere Antwort, die den Anschein der Modernität besitzt, ist auch zu einfach, um zu überzeugen: Im Gottesdienst, so kann man hören, wird Gott „erfahren“, mittels der stimmig und geschickt gewählten und gebotenen Riten, Texte, Lieder, Musikbeiträge. Es ergibt sich eine „Stimmung“, in der uns Frömmigkeit umfängt, in der wir, wenigstens für eine kurze Weile, den täglichen Frust draußen lassen und der Friede nahe scheint. Natürlich, ich übertreibe jetzt, denn jeder halbwegs Selbstkritische weiß um die nahen Täuschungen solcher Stimmungen. Aber es gibt in unserer Kirche Zeitgenossen, die es der nachkonziliaren Liturgiereform zum – an sich unberechtigten – Vorwurf machen, Gottesdienste zu begünstigen, die wie eine abgezweckte Show daherkommen, taxierbar nach dem frommen Unterhaltungswert und dem daraus erfließenden Effekt moralisch guten Handelns. Aber es braucht keinen langen Beweis um einzusehen, daß es so nicht geht. In einem „Gott Erleben“ dieser Art wird kaum die Antwort darauf liegen, was in der Liturgie denn eigentlich geschieht.

Andere sehen tiefer und verweisen darauf, daß in der Liturgie doch eine Begegnung geschieht, Begegnung mit Gott und Begegnung miteinander in Gott, und dies geschieht in und mit Christus Jesus, dem von Gott erhöhten Herrn, und der, erhöht, befähigt ist, in der versammelten Gemeinde der glaubenden Kirche gegenwärtig zu sein. Und sie konstatieren, genau das stünde doch im Evangelium: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt

sind, da bin ich – Jesus der Christus – mitten unter ihnen“ (Mt 18,20). Natürlich gilt das Wort des Evangeliums, aber es muß auffallen, daß das eben genannte Verheißungswort erst in der allerjüngsten Zeit, erst in diesem Jahrhundert, wenn wir die Zeugnisse recht gelesen haben, als Antwort auf die Frage eingesetzt wird, was in der Liturgie denn eigentlich geschieht. Die alte und auch die mittelalterliche Kirche ließ dem Logion des Evangeliums jenen „Sitz im Leben“, den es in der Niederschrift des Matthäus hat: Es begründet die wirk-same Ordnung von Verzeihung und Versöhnung in der Gemeinde der Christen. Ein Beken-nen von Schuld und das Verzeihen in der Kirche ist wirksam, weil in der Gemeinde, und sei sie noch so klein an Zahl, seien es eben auch nur zwei oder drei, der Herr selbst gegenwärtig ist. Gebraucht wurde das Wort des Matthäusevangeliums außerhalb des ursprünglichen Zusammenhangs der Gemeindeordnung zunächst nur im Kontext der Synoden – die freilich als gottesdienstliche Handlungen verstanden wurden – und für Visitationen des Bischofs in den weitgestreuten Gemeinden der frühmittelalterlichen Gebietsdiözesen, mit Recht, denn zu den wichtigen Aufgaben der Kirchenversammlungen gehört die Friedenssicherung in der Kirche und zu den vorzüglichen Diensten des Bischofs gehört die Sorge um Versöhnung.¹ Der zurückhaltende Gebrauch des Wortes des Matthäusevangeliums in der Geschichte warnt, allzu schnell oder gar exklusiv das Wort des Evangeliums allgemein auf die Liturgie anzuwenden. Das Wort gilt, einmal aus der Gemeindeordnung herausgelöst und verallgemeinert, dann auch für jeden Lebensbereich des kirchlichen Lebens, auch etwa für die heute so notwendigen Veranstaltungen der Klärung und Vertiefung des Glaubensbewußtseins, hier vielleicht noch treffender als zur Begründung einer Versammlung zu Gebet und litur-gischer Feier.²

Was geschieht denn nun eigentlich in der Liturgie? Es scheint, als habe die Christenheit unserer Umwelt darauf keine so abgerundete Antwort mehr wie frühere Generationen. Aber wir haben doch das Zweite Vatikanische Konzil gehabt, das wahrscheinlich größte Ereignis

¹ Wir stützen uns hier auf den umfangreichen Aufsatz von H. E. LONA SDB, „In meinem Namen versammelt“. Mt 18,20 und liturgisches Handeln. In: ALW 27 (1985) 373–404, zu dem der Verfasser den Anhang beisteuerte: Mt 28,20 in der Texttradition der lateinischen Liturgie, ebd. 405–407. Dort sind auch die Belege angeführt, in denen Mt 18,20 in den Quellentexten der konziliaren und nachkonziliaren Liturgiereform angeführt wird: Konzilskonstitution „Sacrosanctum Concilium“ 7, Ökumenismusdekret „Unitatis redintegratio“ 8 (das Gebet mit den „getrennten Brüdern“ begründend), schließlich die „Allgemeinen Einführungen“ in das Missale (Text-Nr. 7, sowohl in der Fassung von 1969 wie 1970) und in der „Allgemeinen Einführung“ zu „Liturgia horarum“ 9.

² Seit in dem bedeutenden Werk H. L. STRACK – P. BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. 1. München 1922, 794, das Logion der Rabbinen publiziert wurde: „Aber wenn zwei (beieinander) versammelt sind, und Worte der Tora [als Lebensregel] sind zwischen ihnen, so weilt die Sch^hkina [Jahwe selbst] unter ihnen“, wird das Logion Mt 18,20 gern als eine christliche Adaptation des Rabbinenwortes verstanden, und tatsächlich wäre dann die dialogische Glaubensklärung der legitimste Ort, Mt 18,20 im kirchlichen Leben anzuwenden. Doch ist die exegetische Wissenschaft inzwischen in der Anwendung des bei Strack-Billerbeck gesammelten Materials zurückhaltender geworden. Vor jeder Anwendung müßte Ort und Alter des jeweiligen Rabbinenspruches festgestellt werden, weil das Verhältnis auch umgekehrt sein kann: Der Rabbinenspruch kann auch apologetisch auf ein Logion des Evangeliums reagieren. – Der Hinweis auf die problematische Anwendung von Mt 18,20 auf die Liturgiefeier der Kirche hat einige Zuhörer des Symposions offenkundig irritiert. Wir bestreiten nicht die Zulässigkeit dieser Anwendung – sie ist inzwischen schließlich auch hinreichend in kirchenamtlichen Äußerungen abgesichert –, wir stellen, von den Beobachtungen der Geschichte der Mystagogie ausgehend, nur ihr Ungenügen als alleinige Antwort auf die Frage heraus: Was geschieht eigentlich in der Liturgie?

der Kirchengeschichte dieses Jahrhunderts – gibt es da keine Antwort? Ja, das Konzil hat eine Antwort formuliert. Es hat keine Definition gegeben, aber eine Beschreibung, die sagt: In der Liturgie der Kirche tritt die Geschichte Gottes mit den Menschen je und je in unsere Gegenwart. Und von dem Theologen, der in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts den Weg zu dieser Antwort wies, soll hier die Rede sein, von dem Benediktiner Odo Casel (1886–1948).³

Odo Casel, mit dem Taufnamen Johannes, wurde 1886 in Koblenz geboren. Sein Vater war königlich-preußischer Lokomotivführer; seine Mutter wird als typische Rheinländerin geschildert: redefreudig, die heiteren und witzigen Seiten des Lebens auskostend, aber katholisch ohne jede Problematik, einfach als ein zentrales Element der eigenen Identität. Die Familie hat also nichts Elitär-Akademisches an sich. Dennoch schickt sie den Sohn auf das Gymnasium in Andernach. Nach einer kurzen Zeit des Studiums an der Universität Bonn tritt Johannes Casel 1905 in die erst ein gutes Jahrzehnt zuvor durch Beuroner Mönche wieder besiedelte Abtei Maria Laach ein, das rasch aufblühende Kloster seiner näheren Heimat. Von dort aus studierte er Philosophie und Theologie in Rom und danach noch klassische Philologie an der Universität Bonn, beide Studien mit Promotion abschließend; die Dissertationen (über die Eucharistielehre Justins und das „mystische Schweigen“ bei den griechischen Philosophen) gehören schon zum theologischen Thema seines Lebens. Die unter dem bedeutenden Abt Ildefons Herwegen (1875–1946) seit 1912 der Abtei gestellte Aufgabe des „liturgischen Apostolates“, ein Programm zur Erneuerung der Kirche aus den Quellen des Glaubens, wies ihm den gemäßen Platz zu: Er übernahm 1920 die Herausgeberschaft des „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“, jenes Periodikums, das dem Dienst an der Erneuerung der Kirche durch geschichtliche Forschung und theologische Klärung das zuverlässige Fundament geben sollte. Über zwei Jahrzehnte hin schuf er mit unermüdlichem Fleiß eine 15 Bände umfassende Serie, die für die Wissenschaft der Liturgie und die Theologie überhaupt heute noch eine Bedeutung hat. Er tat diese Arbeit seit 1922 in der Benediktinerinnenabtei vom Heiligen Kreuz in Herstelle an der Weser, im östlichen Westfalen gelegen, wo er über die Jahre hin als „Spiritual“ im doppelten Dienst als Liturge und als geistlicher Lehrer der Kommunität diente und diese spirituell prägte. Die Feier der Osternacht 1948 wurde die Stunde seines Todes: Als er gerade das Exultet anstimmen wollte, brach er, vom Schlag getroffen, zusammen, und beim ersten Licht des Ostertages ging er heim zu Gott, dem er gedient hatte.⁴

³ Kurze Biographien über ihn finden sich in den neueren theologischen Lexika, ebenda auch meist unter dem Ordnungswort „Mysterientheologie“ über sein theologisches Programm. Bibliographien der Primär- und Sekundärliteratur sind in „Archiv für Liturgiewissenschaft“ 10,1 (1967) 7–77, 28 (1986) 26–42 und 29 (1987) 189–198 publiziert worden. Das Standardwerk über Casel und seine Theologie ist das Buch von A. SCHILSON, *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels*. Mainz 1982 (TTS 18). Wir selbst nutzen hier ohne eigene Verweise Einsichten, die wir in dem Aufsatz aus Anlaß des einhundertsten Geburtstages von Odo Casel publizierten: Odo Casel – noch von Aktualität? In: ALW 28 (1986) 357–387.

⁴ Man darf jetzt laut sagen, was damals eher verschleiert werden mußte: Seit Mitte der dreißiger Jahre feierte Odo Casel, mit stillschweigender Duldung seines Abtes Ildefons Herwegen und des zuständigen Paderborner Erzbischofs, die Ostervigil nicht (mehr), wie in den Rubriken des Missale Romanum vorgesehen, am Karsamstagmorgen, sondern, einzig zeitgerecht, im mehr oder weniger geschlossenen Kreis der Benediktinerinnenkommunität wieder in der Nacht zum Ostersonntag (was drei Jahre später Papst Pius XII. [1939–1958] wieder für die ganze [West-]Kirche restaurierte). Die einen sahen dann in dem unerwarteten Tod inmitten der Feier der Ostervigil die gerechte Strafe

Der Name Odo Casels wird derzeit in der Theologie kaum mehr genannt. Zwar wahrhaftig nicht dem Rang nach, aber in der Ähnlichkeit der öffentlichen Wirkung möchte man ihn mit Origenes vergleichen: Keine ernsthafte Theologie ohne dessen verschwiegene Präsenz; so auch Theologie der Liturgie und Sakramente ohne die stille Präsenz des theologischen Lebenswerkes des unauffälligen Benediktiners Odo Casel. Zumal die eröffnenden Abschnitte der Konstitution „Sacrosanctum Concilium“ des Zweiten Vatikanischen Konzils wären ohne Odo Casel nicht denkbar – wahrhaftig keine geringe Ehre für einen der glaubenden Kirche dienenden Mönchstheologen.

Das theologische Konzept Odo Casels mag man so skizzieren: Gott handelt das Heil der Welt, aber Heil von Gott ist in dieser Welt immer und nur Geschichte. Der Mensch aber erfährt Geschichte nur als ein zeithaftes Phänomen. Der exemplarischen Ursprungshandlungen und Gründungsereignisse, gerade wenn diese die biblische Offenbarung als datierbare Geschehnisse belegt, kann der Mensch nur gedenkend inne werden. Das Gedenken, die „Anamnese“, ist darum ein Grundakt des glaubenden Christen. Die Form solcher zeugnishaften Anamnese muß der Freiheit des Menschen kongruent sein, denn der Glaube ist frei oder er ist gar nicht existent. Die einer solchen Bedingung genügende Form ist allein die „Feier“. Die anamnetische Feier der Kirche preist aber nicht die Situation einer Vergangenheit, von der allenfalls gute Folgen in die Gegenwart einwirken; sie proklamiert vielmehr das Heilshandeln Gottes als die Fülle der Gegenwart – nicht unmittelbar in unserer erfahrbaren Historie, sondern in jener Ebene ontischer Wirklichkeit, die dem ewigen und freien Gott gemäß ist und für welche die Alten das Wort „mysterion“, „sacramentum“, gebrauchten. Das Heilshandeln Gottes, durchaus Gegenwart des Glaubens, ist in der Zeit der Menschen verborgen unter dem Schleier des glaubenden Handelns der Kirche, vor allem und explizit in deren liturgischen Feiern.⁵ Dieses Handeln Gottes ist, wie er selbst, immer Eines, immer das Eine und je Ganze, immer das eine Angebot seiner selbst und niemals weniger als er selbst, mögen die Situationen menschlicher Geschichte auch noch so unterschiedlich sein. „Das Mysterium ist immer ganz“, war deshalb ein oft gesagtes Axiom des Theologen Casels. Das eine und ganze Mysterium des Handelns Gottes ist vollends ausgeprägt im Geschick Jesu des Christus, in der sakramenthaften Einheit seines Sterbens am Kreuz, seiner Errettung aus dem Tod in der Auferweckung und Erhöhung und auch – wie so lange übersehen – in seiner Sendung als göttliches Pneuma – und dies alles „für uns“, für die Gott hörende und glaubend-gedenkende Kirche: das eine und ganze Mysterium Gottes.⁶

Gottes für einen evidenten „Ungehorsam gegenüber den Vorschriften der heiligen Kirche“, die anderen in der gleichen Sache aber das Sigel des Herrn über Leben und Tod auf ein Mönchsleben, das der Erneuerung der Osterfrömmigkeit in der Kirche gewidmet war. Am Jüngsten Tag wird sich zeigen, wer recht hat. Gottes gnädiges Gericht brauchte Odo Casel deshalb gewiß nicht zu fürchten.

⁵ Casel zitierte gern einen Satz von Papst Leo dem Großen: „Quod itaque Redemptoris nostri conspiciunt, in sacramentis transivit“ (Tractatus [Sermo] 74,2; CChr.SL 138A,457). „Was also an unserem Erlöser sichtbar gewesen ist, ist in den Sakramenten [zu uns Späteren] herübergekommen“. Der scheinbare Akzent auf der Inkarnation relativiert sich, wenn der Kontext – die Festfeier der Ascensio Domini – beachtet wird.

⁶ Eine ähnliche Zusammenfassung von Odo Casel selbst findet sich nun (eine große Ehre für den Theologen Casel) in den „zweiten Lesungen“ der Lesehore des kirchenamtlichen „Stundenbuches“, 1. Jahresreihe, 21. Woche, Montag bis Donnerstag (Die Feier des Stundengebetes. Lektionar. Heft [1], 7. Einsiedeln [u. a.] 1979, 14ff; ebenso in: Die Feier des Stundengebetes. Monastisches Lektionar. 1,2. St. Ottilien 1981, 427ff). – Wir übergehen hier, was seinerzeit für ein Aufsehen sorgte: etwa der leicht mißverständliche Ansatz bei den Mysterienfeiern in späten Religionen der Antike und

Man muß lang in der Geschichte der Theologie zurückgehen, bis man die christliche Existenz auf eine ähnlich intensive Reduktion, auf eine einzige Sicht, auf *einen* Satz, aufgesagt und verkündet findet. Das Zweite Vatikanische Konzil hat dies voll übernommen, wenn es immer wieder vom „Pascha-Mysterium“ als dem Grundgeschehen der Heilsgeschichte und des Lebens der Kirche spricht. Ein Blick in die Konkordanz der Konzilstexte zeigt diese unerwartete Wirkung des so stillen Mönchstheologen Odo Casel.⁷

Das alles mag sich zwar gut anhören, eben als ein Axiom der langen Epoche der Theologie, der Gott noch selbstverständliche Mitte des theologischen Mühens war, weil alle Welt die Existenz von „Gott“ und von Gottheiten annahm. Kann Odo Casels theologische Sicht noch Gewicht haben angesichts der beängstigend dringlichen Frage nach dem so gefährdeten Menschen, oder: was bleibt von Odo Casels Theologie nach der „anthropologischen Wende“ der Theologie?

Sicher: Odo Casel wollte Gott ehren, Theologe sein im ursprünglichen Sinn: einer, der Gottes Größe rühmt und nahe bringt. Theologie als Anthropologie zu betreiben, hätte gewiß nicht sein Verständnis gefunden, wollte er doch gerade der neuzeitlichen Autonomie des Menschen und dem Subjektivismus das „Objektive“ der Offenbarung entgegensetzen.⁸ Aber Casel erweist sich gerade darin als echter Theologe, daß er implizit über den Menschen Aussagen von unerhörter Tragweite trifft.

Der Mensch ist gewiß der von früheren Ereignissen in den Bedingungen seiner Existenz Betroffene, so daß er die Folgen vergangener Geschehnisse zu tragen und, faktisch leider meist: auch zu ertragen hat und somit in seiner Existenz davon geprägt und notwendig gar oft beschränkt und somit unfrei ist. Beim glaubenden, sich zur Kirche bekennenden und in den sakramentlichen Feiern in sie aufgenommenen Menschen ist dieses Gesetz aber durchbrochen. Weil von Gottes Heilstaten nicht Folgen wirksam, sondern dieses Handeln in der Ebene der Historie zwar an einen Zeitpunkt gebunden ist, in der Wirklichkeit des Mysteriums aber das Handeln Gottes selbst je und je Gegenwart bleibt, ist der in der Kirche lebende Christ je und je Zeitgenosse des Handelns Gottes, nicht nur die Frist der Nachwirkungen früheren Geschehens. Die Zeit der Kirche ist die Zeit des je und je gegenwärtig seine Heil-

das Unvermögen der neuscholastischen Adversarii Casels, Ansatz, Anliegen und theologische Tragweite nicht zu verstehen, weil sie noch weniger als Casel Zeit und Geschichte theologisch zu thematisieren wußten. Das alles war eine Quelle ärgerlicher Verdächtigungen bis hin zum Vorwurf der Heterodoxie. Casel selbst war stets der Überzeugung, nichts Neues formuliert, sondern nur eine Glaubenslehre der alten Kirche wieder ans Licht gehoben zu haben, die vor allem in der Subjektivität des hohen Mittelalters verdunkelt und in der anthropozentrischen Autonomie der Neuzeit vollends verloren gegangen war. Diesem Nachweis dienten die geschichtlichen Studien, die im „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“ publiziert wurden.

⁷ Der interessanteste Beleg findet sich im Konzilsdekret „über die Ausbildung der Priester“, „Op-tatam totius“ 8, wo die „Initiation“ in das Pascha-Mysterium Ziel der Seelsorge genannt wird und die Kompetenz dazu zu erwerben die Spiritualität der Priester prägen soll: „Eius [sc. Christi] Mysterium Paschale ita vivat [die Kandidaten des Priesteramtes] ut in illud initiare sciant plebem sibi committendam“. Das Wort „initiare“ verweist auf die Sakramente der christlichen Initiation.

⁸ Odo Casel hätte seinem Zeitgenossen Rudolf Bultmann (1884–1976) sicher zugestimmt, wenn dieser 1924 konstatiert: „Der Gegenstand der Theologie ist Gott, und der Vorwurf gegen die liberale Theologie ist, daß sie nicht von Gott, sondern vom Menschen handelt hat“ (BULTMANN, Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung. 1924, zitiert in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 1. ⁴1998, Sp. 1860). Casel wäre es aber sicher zu „protestantisch“ vorgekommen, wenn Bultmann fortfährt: „Gott bedeutet die radikale Verneinung und Aufhebung des Menschen“.

staten handelnden Gottes. Deshalb ist der in der Kirche glaubende Mensch das je freie – nicht von irgendwelchen Folgen vergangener Taten betroffene und beschränkte – und urtümlich je neue Gegenüber des je frei handelnden Gottes. Der Glaubende ist und bleibt je zeitgleich der uranfänglichen Schöpfung, der Neuschöpfung in Jesus dem Christus, der Selbstmitteilung Gottes in der Sendung des Geistes, der „Gott als Gabe“ selbst ist. Der nach den Aposteln Geborene ist nicht jener, der immer schon zu spät gekommen ist, weil er die große Stunde nie mehr einholen und selbst erleben kann. Er ist dieser „in mysterio“ gleichzeitig und deshalb nicht schlechter gestellt als die „in jener Zeit“ Lebenden. Der Mensch, in seiner gottgegebenen Freiheit geschichtlich einmalig, ist hier in seiner Einmaligkeit vom freien Gott ernst genommen.⁹ Größeres kann vom Menschen theologisch nicht konstatiert werden.

Der vorzüglichste Ort dieses Geschehens, des Handelns Gottes und der Gleichzeitigkeit des Menschen, ist die liturgische Feier der Kirche. Doch man muß es genauer sagen: Mit der Liturgie ist die Existenz des Christen überhaupt und im ganzen von dem der Heilstaten Gottes gedenkenden Glauben der Christen bestimmt. Das setzt den Christen auch instand, wahrhaft gut zu sein, weil er nicht aufgrund moralisch qualifizierten Handelns hin und wieder gut ist, sondern er, zeitgleich den Heilstaten Gottes an Jesus Christus und im Sakrament in dessen Schicksalsgemeinschaft aufgenommen, in seinem guten Handeln die Guttaten Gottes in der Zeit sichtbar werden lassen kann.

Man darf in Odo Casel wahrscheinlich den Theologen der Neuzeit sehen, welcher der dringlichen Aufgabe der Theologie, dem Atheismus der Neuzeit die Wirklichkeit Gottes und zugleich die Möglichkeiten des Menschen entgegenzustellen, auf eine unverwechselbare und auch hinreichende Weise gerecht geworden ist. Ein Konzil der Kirche hat diese Sicht aufgenommen, und wenn das Konzil Casel nicht mehr namentlich nennt, bestätigt diese eher die Überzeugung Casels, er habe nichts Neues erfunden, sondern nur uraltes Glaubensgut der Kirche aufs neue gesagt.¹⁰ Auch wenn die Zeiten der gleichsam „klassischen“ liturgischen Erneuerung nun, am Ende dieses Jahrhunderts, vorbei sind: diese Erkenntnis, wie der glaubende, heute eher schon: der notwendig immer neu glaubenswillige Mensch – er kommt ja kaum mehr über den Katechumenatzustand hinaus – im Leben der Kirche, in

⁹ Casel führt hier „dogmatisch“ aus, was Augustinus zum Lobpreis Gottes ausspricht: „Vnde hoc, nisi erant aures tuae ad cor eius, o tu bone omnipotens, qui sic curas unumquemque nostrum tamquam solum cures, et sic omnes, tamquam singulos? (Confessiones 3,11,19; CChr.SL 27,38). „...der du einen jeden von uns wie als den einzigen umsorgst, und so die vielen [alle], als je einzelne“. Casel benutzte diesen Satz des Kirchenvaters als ein Trostwort an die Kommunität der Hersteller Benediktinerinnen, als diese durch den unerwarteten Tod einer jungen und zu großen Hoffnungen berechtigenden Mitschwester sehr bedrückt war: „Jeder Mensch, auch der geringste, ist so in Gottes Hand, als wäre er Gottes einzige Sorge“ (vgl. ALW 28 [1986] 385f).

¹⁰ Damit sind nicht die großen sprachlichen Probleme verkannt, die zu lösen immer noch anstehen: Wie diese Wahrheit über Gott und den Menschen so aussagen, daß die Wahrheit nicht in Zwielficht gebracht wird oder nur verkürzt zu Wort kommt? Casel selbst meinte, die Sprache der Neuzeit wäre nicht mehr fähig, dies zu leisten. Er, der Altphilologe, blieb deshalb bei den (griechischen) Vokabeln der Heiligen Schrift: Mysterion, Pneuma, Agape, weil schließlich jede Fachsprache ihre Termini habe (und etwa der Indologe nicht vom „Nichts“ spricht [weil dieses Wort in der abendländischen Philosophie in einem bestimmten Sinn determiniert ist], sondern beim Fremdwort „Nirwana“ verbleibt). Aber mindestens heute wirkt solches leicht manieriert. Vollends verfiel Casels Verdikt die leidige Wiedergabe von „mysterium“, „sacramentum“, mit „Geheimnis“, denn das Mysterium ist ja gerade nicht „geheim“, „geheimnisvoll“, und schon gar nicht „mysteriös“.

der Mitfeier ihrer Liturgie, je und je Zeitgenosse des Heilshandelns Gottes ist und sich darin als das zur Freiheit berufene Gegenüber Gottes verstehen darf, das kann nur zum Schaden der Kirche und der Menschen und auch der Ehre Gottes selbst vernachlässigt werden.

*Diskussion, Teil 1**

Harnoncourt, Graz:

Bibeltheologisch gesehen ist das Mysterium Christi, das Mysterium Paschale, um das es hier geht, doch auch in einem größeren Kontext zu sehen, im Zusammenhang mit dem, was wir 'Altes Testament' nennen. [...] Wie weit greift Casel bei seinem Mysterienverständnis auch auf die Liturgie Israels zurück? Oder sieht er überwiegend Zusammenhänge mit den antiken Mysterien?

Häußling, Maria-Laach:

[...] Das ist sicher das größte Defizit bei Casel, dass er auch das Alte Testament – das er natürlich gut kennt – im großen und ganzen nach dem (etwas naiven) Verheißungs-Erfüllungs-Schema sieht. Er hat explizit wenig auf das Alte Testament Bezug genommen, obwohl er von dort seine Thesen, seine Theologie, seine innere Intuition viel besser hätte begründen können als von der Analogie der spätantiken Mysterien her, einer Analogie, die ihm ja auch viel Missverständnisse eingebracht hat.

Was Sie ansprechen, ist dann explizit nach Casels Tod im Sammelband „Christliches Mysterium“ ausgeführt worden*: Die Paschafeier in Israel war eine Mysterienfeier in dem Sinn, dass die Feiernden sich nicht bloß als Betroffene des Auszugs aus Israel fühlen durften, sondern „zeitgleich“ sind. „Uns ist das gesagt“, will diese Formel heißen [...].

Schmidt-Lauber, Wien:

Meine Frage ist, ob man auf den Begriff „Mysterientheologie“ nicht verzichten kann. Denn er legt das Missverständnis nahe, dass er immer wieder auf das antike, heidnische Muster verweist, während die großen Entdeckungen unseres Jahrhunderts aus der alttestamentlichen Forschung kommen. Man hat die Anamnese als Grundfunktion des Psalmengesanges entdeckt und ebenso die Tatsache betont, dass dem israelitischen Kultus in der häuslichen Feier niemals die Unmittelbarkeit verloren gegangen ist. Die haben immer Pascha so gefeiert, als ob sie in diesem Augenblick aufbrechen sollten mit den Vätern. Dadurch ist der

* Die jeweils an die Impulsreferate anschließende Diskussion wird hier in Auszügen abgedruckt. Auslassungen innerhalb der einzelnen Wortmeldungen sind durch „[...]“ gekennzeichnet. Die Möglichkeit einer redaktionellen Straffung bzw. Gliederung der Aussagen nach inhaltlichen Kriterien wurde zu Gunsten einer möglichst nahe am Ablauf der Diskussion dokumentierenden Wiedergabe fallengelassen. Dabei wurde neben geringen stilistischen Glättungen der Charakter der mündlichen Rede beibehalten.

* Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel. Düsseldorf 1951 [Anm. d. Red.].

zeitliche Graben überbrückt und die Unmittelbarkeit erreicht. Das war der Ansatz meines Lehrers Peter Brunner, der uns in der Gottesdiensttheologie diese Dinge entfaltet hat.

Ich habe nicht grundsätzlich etwas gegen den Begriff „Mysterientheologie“, aber wenn man ihn immer zuerst interpretieren muss, dann sollte man diesen Begriff eigentlich ersetzen und etwas finden, in dem die „Sache“ eindeutiger bezeichnet wird. Wir haben im Augenblick in der evangelischen Theologie eine neue Konfrontation vor uns, in der in Frage gestellt wird, was bisher Konsens gewesen ist. Es geht dabei nur noch um das Empfangen dessen, was bereits geschehen ist, also nicht das aktuelle Miterleben. Das kommt daher, weil die begriffliche Schwierigkeit bis heute nicht gelöst ist. Mein Plädoyer wäre, den Begriff „Mysterientheologie“ durch einen eindeutigen Begriff zu ersetzen. „Anamnensis“ ist schon eindeutiger, „Zakar-Geschehen“ ist auch schon eindeutiger, weil es in der alt- und neutestamentlichen Tradition bleibt und nicht eine Anleihe braucht, die in vieler Hinsicht heute suspekt ist.

Häußling, Maria-Laach:

Ich gebe ihnen recht. Auf das Wort Mysterium kann man verzichten, wenn wir etwas Besseres haben, aber [. . .] Mysterium hat den Vorteil, dass man auch über den Raum der biblischen Offenbarung hinausgreift und damit konstatiert, dass das ein Grundexistential ist. [. . .] Wir müssen über den Menschen in all seinen Bezügen denken und dürfen uns nicht biblisch verengt bewegen. Ich sage das jetzt nicht gegen Sie, sondern als Fußnote, als Ausrufungszeichen. Da würde ich also etwas Bange haben, sowie man auch Bange haben muss gegenüber einem Christusmonismus, den wir heute ringsum haben [. . .].

Plank, Würzburg:

Wenn wir uns Gedanken machen über eine passende theologische Terminologie, sollten wir heutzutage auch über bestimmte Kulturräume hinausgehen und gesamtchristlich denken. Ich möchte Sie daran erinnern, dass das Wort „Mysterium“ ein Zentralbegriff der griechischen Theologie ist, woher Casel ihn wohl auch übernommen hat. Nicht nur in der Väterzeit, sondern bis heute benutzt die gesamte Orthodoxie diesen Begriff [. . .]. Wenn wir also nach einer Terminologie suchen, dann sollten wir auch in dieser Hinsicht gesamtchristlich denken, damit wir uns auch gegenseitig verstehen. Ich halte es für einen vorgegebenen Glücksfall, dass Odo Casel diesen Begriff ins Zentrum gestellt hat. Das bildet eine Brücke, die wir benützen sollten.

Schmidt-Lauber, Wien:

Wenn ich an das innerevangelische Gespräch denke, dann stellt sich für mich das Problem, dass die direkte Analogie von Natur und Gnade immer wieder Schwierigkeiten bereitet hat. Das ist nicht nur bei Karl Barth so, sondern weit verbreitet. Für Luther ist der Gottesdienst aber immer auch etwas, das das ganze Leben umgreift. Da wäre also eine Verbindung, und ich erhoffe mir hier mehr Argumentationshilfe, um einen Konsens herbeiführen zu können, der in der Theologie größere Räume einschließt und nicht gleich ausgrenzt und sagt, das sei das alte Schema des Katholischen, des auf die Natur aufgestockten Gnadenbegriffs.

Häußling, Maria-Laach:

[. . .] Wo treffen sich heute Nichtglaubende und Glaubende in unserer Umwelt? Da kann ich nur zwei Punkte nennen – an Menschen, die kulturell irgendwie anrühren, also mensch-

lich existieren –, nämlich erstens: Feiern. Das zweite, das ich beobachten kann: Menschen haben bestimmte Sprachformen, zu denen Grundredeweisen gehören, wie etwa die Namensnennung; oder die Epiklese: „Mutter hilf“, sagt das Kind und: „Kyrie eleison“, sagen wir in der Liturgie; oder die Anamnese: Das kleine Mädchen, das dem Papa ein neues Kleid abringen will: „Damals hast du doch gesagt usw.“ Die Beschwörung, die wir in der Liturgie mit der Wendung „per Christum“ haben, d. h. liturgisch „bei“, also: „Bei [. . .], bitte schön, denk’ dran“. Diese Punkte, die ja die Anamnese einschließen muss, möchte ich nutzen [. . .].

Harnoncourt, Graz:

Ich glaube auch, dass die Terminologie – gerade für uns Theologen – für die Verständigung von ganz großer Wichtigkeit ist. Ich würde also sagen, dass es unvernünftig wäre, den Begriff „Mysterium“ in unserer derzeitigen ökumenischen Situation aufzugeben. [. . .] Wir müssten den Mut haben, Wörter weiterhin zu gebrauchen, auch wenn sie im Alltag nicht vorkommen. Zu meinen, es sei nur das für den Glauben brauchbar, was im Alltag selbstverständlich ist, trifft so sicher nicht zu. [. . .] Sprache ist unverzichtbar zur Verständigung und zugleich die Ursache fast aller (nicht nur theologischen) Missverständnisse.

Meßner, Innsbruck:

Ich möchte mich den Plädoyers für die Beibehaltung des Begriffs „Mysterium“ anschließen. Ich glaube zunächst nicht, dass jeder Christ beim Begriff „Mysterium“ an antike Mysterien denkt. [. . .] Das Grundanliegen Casels wäre heute vermutlich anderswo zu suchen, mir persönlich ist etwa Jan Assmanns Begriff des „kulturellen Gedächtnisses“ sehr wichtig geworden, der aufregende Parallelen zur christlichen Anamnese aufzuweisen hat.* Aber der Begriff „Mysterium“ ist doch wohl der biblische, neutestamentliche Begriff, der unserem Sakramentsbegriff entspricht, auch wenn er im Neuen Testament durchaus noch anderes bedeutet. Der Begriff „Mysterium“ würde deshalb noch besser als der lateinische Begriff „Sakrament“ den Ansatz bieten, endlich auch einmal – was meines Erachtens dringend ansteht – die röm.-kath. Sakramentslehre über ihre klassische, scholastische Form hinaus weiterzubilden, und zwar vom gottesdienstlichen Vollzug her, und da sehe ich im Begriff Mysterium die einzige Chance. Andernfalls müssten wir wirklich einen neuen Begriff finden, allerdings wüsste ich jedenfalls keinen anderen, der ebenso die Kontinuität erstens zum Ursprung und zweitens zu den anderen Kirchen bringt.

Lies, Innsbruck:

Hat der Begriff „Mysterium“ nicht auch eine Nuance in das Verbergende? Ist das nicht auch etwas, das eben in diesem Mysterium ausgedrückt ist? Gottes Heilshandeln ist nicht einfach ein plumpes, handhabbares Tun. Hier wäre eine wichtige Parallele zu all den Fragen, die wir heute einerseits im Zusammenhang mit dem verborgenen Gott – deus absconditus –, der eben nicht einfangbar, aber doch uns nahe ist, und andererseits vor allem zum Säkularismus haben, weil wir ja mit der Liturgie in einer säkularen Welt umgehen müssen. [. . .] Es geht also um Anamnese – aber in Ehrfurcht; um Epiklese – aber mit leeren Händen; um Prophora – aber Gott hebt mich. Das sind ganz andere Nuancen, das ist nicht dieses „wir machen jetzt Liturgie“ oder „wir machen jetzt Gottesdienst“ oder ähnlich, son-

* Vgl. J. ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München ²1997.

dern wir werden geheimnisvoll, vielleicht sogar ungeahnt, hineingenommen in das Tun Gottes, von dem wir vielleicht erst am Schluss – eschatologisch – entdecken, was da war.

Bürki, Neuchâtel:

[. . .] Die Unverfügbarkeit Gottes und unserer Existenz sowie der Welt überhaupt, das ist doch auch ein wichtiger Punkt in unserer Erfahrung. Darum meine ich, dass das Wort „Mysterium“ bleibend etwas davon aussagt, gerade auch in unserem Kulturkreis in der deutschen Übersetzung „Geheimnis“. Junge und alte Menschen erfahren doch auch bei uns, dass es eben ein Geheimnis gibt.

Ehrensperger, Niederuzwil:

[. . .] Ich würde gerne wissen, ob sich der Mysterienbegriff bei Casel vor allem auf das Sakrament bezieht oder ob darin auch die Worterfahrung mit eingeschlossen ist. Wie ist das Verhältnis zwischen Wort und Sakrament? [. . .]

Ein letzter Aspekt, der mich in der Mysteriendiskussion beschäftigt, ist die Frage, mit wem wir eigentlich sprechen, wenn wir diesen Begriff verwenden. Wenn wir ihn gebrauchen, können wir ja einigermaßen davon ausgehen, dass wir wissen, wovon wir sprechen. Aber wir müssen immer daran denken, dass wir ja mit Menschen ganz verschiedener Ebenen und Erfahrungsbereiche über den Gottesdienst sprechen wollen, und ob hier der Mysterienbegriff geeignet ist, das frage ich mich.

Häußling, Maria-Laach:

Die Wortverkündigung hat bei Odo Casel nicht die Rolle gespielt, die sie heute spielen müsste. Man findet bei ihm aber implizit Aussagen darüber, dass eben der Glaube Verkündigung voraussetzt, und die Verkündigung schon Heilstat Gottes ist. So gesehen war seine Theologie durchaus offen für die Worttheologie, wie wir sie heute ergänzen müssen [. . .].

Slenczka, Erlangen – Riga:

In den 20er und 30er Jahren ist ja auch in der evangelischen Theologie die Übung verbreitet gewesen, griechische Ausdrücke in das Deutsche zu übernehmen, nicht nur „Mysterium“ wie bei Odo Casel, sondern auch „Logos“, „Kairos“ und andere, allerdings ohne Übersetzung. Das hatte zur Konsequenz, dass sich diese Begriffe dann hypostasierten und sich von der biblischen Grundlage ablösten, und das scheint mir das Hauptproblem zu sein.

Es bleibt – so glaube ich – Konsens, dass der Begriff „Mysterium“ eine unersetzliche Bedeutung in der Verkündigung und im Gottesdienst der christlichen Gemeinden hat. Aber man muss zugleich deutlich machen, dass das eigentliche Mysterium Christus ist. Das ist sowohl bei Luther und Calvin als auch übrigens bei Rahner eindeutig festgehalten gegenüber einer atomisierenden Verselbständigung von Heilszueignung in vielen Sakramenten [. . .]. Gegenüber sämtlichen Verselbständigungen in religionsgeschichtlichen Analogien ist mit Eph 1, Kol 1 und Röm 16 festzuhalten: Es ist immer das in Christus offenbarte Mysterium der Gemeinschaft von Gott und Mensch, der Vergebung der Sünde [. . .].

Bieritz, Rostock:

Wenn ich mir diese säkularisierte Welt, in der wir leben, anschau, dann muss ich sagen, diese gottlose Welt ist voller Mysterien, ist voller schrecklicher Geheimnisse und Offenba-

rungen und permanenter Anamnese. Sie brauchen ja nur den Fernseher einzuschalten. Jeden Abend rauscht eine „Mysterienserie“ über den Bildschirm, und Anamnese im Sinne von Zeitgleichheit ist überhaupt kein Problem mehr für den modernen Menschen. Unsere Welt ist zugleich voller Beschwörungen, auch da könnte man wieder Beispiele aus dem Fernsehen anführen. Das Merkwürdige ist aber, dass uns dies in einer Weise begegnet, die zugleich alles unheimlich entwertet und sozusagen „zuschließt“ vor Gott. Sie, Herr Häußling, haben ja davon gesprochen, dass Beschwörung, Epiklese und Anamnese im Umgang miteinander, in unserem täglichen Leben vorkommen. Deshalb meine Frage: Wie lässt sich damit in einer Weise umgehen, dass sich diese Dimensionen wieder für Gott öffnen [. .].

Häußling, Maria-Laach:

[. .] Die Tugend der Schweigsamkeit sollte verstärkt geübt werden, wenn wir wieder Sprache hören und glauben wollen. [. .] Ob wir Christen nicht bewusst das üben müssten, um überhaupt dann erst wieder hören und sprechen zu können? Ob wir nicht eine Fastenzeit bräuchten, so dass z. B. auch wir Theologen 20 Jahre vom Opfer nicht mehr reden? Als der Mönch, der ich bin, und als Mitbruder Odo Casels, der u. a. Mystagoge war und Theologe des geistlichen Lebens, möchte ich einmal diesen Akzent setzen. Eine Askese der Sprache im Sinne der Tugend der Schweigsamkeit als Fastenzeit für das große Ostern [. .].

Praßl, Graz:

Ich möchte noch einmal zum Begriff „Geheimnis“ und seiner Bedeutung in der deutschen Sprache zurückkehren. Wenn man „Mysterium“ mit „Geheimnis“ übersetzt, besteht das Problem, Geheimnis als das Nicht-Gesagte zu verstehen. Wir wissen aber aus der säkularen Literatur, dass das „Geheimnis“ auch als das Nicht-Sagbare, das Nicht-Verbalisierbare übersetzt werden kann. Hier sehe ich einen wesentlichen Anknüpfungspunkt, den Begriff doch positiv zu verwenden: nämlich aus der Beobachtung heraus, dass jede Erfahrung – vor allem eine Tiefenerfahrung – nur zu einem geringen Prozentsatz verbalisierbar ist, wobei auch hier Erfahrung nicht mit Erlebnis verwechselt werden soll.

Schilson, Mainz:

Bei allem Respekt vor dem Nachdenken über die Umsetzung in Sprache, sollten wir vielleicht noch einen Schritt weitergehen. Denn das, was sich in Sprache verlautbart, soll ja eine Realität darstellen, die vorgängig zu dem ist, was in der Sprache zum Ausdruck kommt. Sprache bildet im Grunde genommen nicht nur Realität, sondern versucht sie auch im Diskurs zur Geltung zu bringen. Ist das, was Casel – bei allem Respekt – hier entfaltet hat, – was hier auch alle auf unserer Ebene, zumindest in der Theorie, mit christlicher Liturgie zusammenbringen können – als Vitalerfahrung bei denen vorhanden, die selbst nachdenken und in die Sprache umsetzen, und ist das nicht das noch tiefer liegende Problem? Wie gehen Christen in der Gesellschaft mit ihrer liturgischen Erfahrung um? [. .]

Haunerland, Linz:

Das große Schweigen in einem Moment, wo unsere Begriffe, mit denen wir operieren, auch von anderen besetzt werden, hat meines Erachtens zur Konsequenz, dass die Sprachregelungskompetenz im Grunde abgegeben wird. [. .] Zeigt nicht unsere Schwierigkeit, mit diesen Wörtern umzugehen, dass in der Tat Wörter immer auch innertheologisch wie

außertheologisch zu „Stopfgänsen“ werden, wo jeder das hineinpackt, was ihm gefällt, und nachher tatsächlich Kommunikation kaum mehr möglich wird? Die Frage ist, ob wir denn noch eine ausreichend klare Vorstellung davon haben, was wir gerne in eine Sprache übersetzen möchten, die dann vielleicht auch nach außen hin verstehbar ist.

Ich knüpfe auch noch einmal an dem an, was uns heute medial vermittelt wird. Kommen darin die jetzt nicht mehr gestillten Sehnsüchte in neuer Form zum Ausdruck? [...] Oder ist die Wirklichkeit Gottes, das Heilsame, das Mysterium, oder das eine Sakrament, das Christus selbst ist, eben doch keine Realität mehr für die Menschen? [...]

Roman A. Siebenrock, Innsbruck

Kann die Gnade Christi heute den Menschen erreichen?

Der Beitrag Karl Rahners zu einer Theologie des Gottesdienstes

Eine vorzügliche Adresse für Fragen der Liturgie ist das Werk Karl Rahners nicht. Im Vergleich mit Romano Guardini oder gar Joseph Andreas Jungmann hat er sich nie in großem Stil zu grundlegenden Fragen der Liturgie oder der Liturgiereform geäußert. Auch von eigenen revolutionären Neuerungen in der Liturgie wird wenig berichtet. Im Gegenteil: Als Scholastiker gilt er in diesen Fragen als rigid¹, und seine frühe Ablehnung, die Messe im Fernsehen zu übertragen, ist nicht untypisch.² Zur Grundlegung der Liturgiewissenschaft in

¹ Aus dem Noviziat berichtet P. Herbert Gerl S.J., dass P. Steger bei einer Messe von den üblichen Texten abweichen wollte. Karl Rahner habe sich heftigst dagegen verwahrt und sei keinen Zollbreit von seiner Ansicht abgewichen (nach: P. IMHOF, Eintritt in die Gesellschaft Jesu 1922–1924. In: Karl Rahner. Bilder eines Lebens. Hg. P. Imhof – H. Biallowons. Freiburg – Zürich 1985, 14–17, hier 16f). Gegenüber dem Vortrag in Salzburg hat dieser Beitrag nicht nur versucht, die Fragen und Einwände der Teilnehmer einzuarbeiten, sondern bietet im Werküberblick eine thematisch orientierte Gesamtübersicht zu den einzelnen Themenbereiche, die eine Theologie des Gottesdienstes berühren. Im Bereich der Sakramententheologie und der priesterlichen Existenz kann wegen des Umfangs der Arbeiten Rahners nur eine repräsentative Auswahl vorgelegt werden. Der Aufsatz erhebt hier keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern möchte Rahners vergessene Anstöße wieder ins Bewusstsein rufen.

² Die Messe und das Fernsehen (1953). In: SuG 187–200. Später hat er auch durch die eigene Praxis seine frühe Ablehnung modifiziert. Die Werke Karl Rahners werden nach folgendem Schlüssel abgekürzt: ChdG: Chancen des Glaubens. Fragmente einer modernen Spiritualität. Freiburg – Basel – Wien 1971; GaF: Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge. Freiburg – Basel – Wien 1968; GdL: Gebete des Lebens. Hg. A. Raffelt. Einführung von K. Lehmann. Freiburg – Basel – Wien (1984) ³1984 (ergänzte Auflage); GKj: Das große Kirchenjahr. Geistliche Texte. Hg. A. Raffelt. Freiburg – Basel – Wien 1987; GiwZ: Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren. Hg. P. Imhof – H. Biallowons. Düsseldorf 1986; QD 10: Kirche und Sakramente. Quaestiones disputatae 10. Freiburg – Basel – Wien 1960; RiG: Karl Rahner im Gespräch. Hg. P. Imhof – H. Biallowons. Bd. 1: 1964–1977. München 1982, Bd. 2: 1978–1982. München 1983; SuG: Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie. (Innsbruck – Wien – München 1959; ⁴1966). 5., erweiterte Auflage. Einleitung, Anmerkungen und Register von K. H. Neu-

der aktuellen Diskussion wird er kaum herangezogen werden³, zumal er diese Disziplin in der Nähe der praktischen Theologie angesiedelt hat. Ihm kommt ebenso wenig in der liturgischen Bewegung dieses Jahrhunderts eine prominente Rolle zu, auch wenn er in seiner Jugend im Quickborn Romano Guardini auf Burg Rothenfels begegnet ist. Dass es dennoch von Bedeutung ist, sich seiner Überlegungen heute zu erinnern, möchte dieser Beitrag aufzeigen.⁴ Wie unterschiedlich die Perspektiven der Wahrnehmung sein können, und wie dringlich daher eine grundsätzliche hermeneutische Überlegung wird, mag eine kleine Begebenheit illustrieren.

1. „Die revolutionäre Messe“: Eine Erinnerung von Josef Pieper

Von einem Rätselwort – zu einem Gespräch, auch einem Streitgespräch sei es nie gekommen –, berichtet Josef Pieper in seinen Erinnerungen.⁵ Aus respektvoller Distanz be-

feld. Innsbruck – Wien 1988; SW 4: Sämtliche Werke. Bd. 4. Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie. Hg. A. Raffelt. Freiburg i. Br. – Solothurn/Düsseldorf 1997; SW 19: Sämtliche Werke. Bd. 19. Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie. Bearbeitet von K. H. Neufeld. Freiburg i. Br. – Solothurn/Düsseldorf 1995; I: Schriften zur Theologie. Bd. 1. Einsiedeln – Zürich – Köln 1954 (⁸1967); III: Schriften zur Theologie. Bd. 3. Zur Theologie des geistlichen Lebens. Einsiedeln – Zürich – Köln 1956 (⁷1967); V: Schriften zur Theologie. Bd. 5. Neuere Schriften. Einsiedeln – Zürich – Köln 1962 (³1968); VII: Schriften zur Theologie. Bd. 7. Zur Theologie des geistlichen Lebens. Einsiedeln – Köln 1966 (²1971); VIII: Schriften zur Theologie. Bd. 8. Einsiedeln – Zürich – Köln 1967; IX: Schriften zur Theologie. Bd. 9. Einsiedeln – Zürich – Köln 1970 (²1972); X: Schriften zur Theologie. Bd. 10. Zürich – Einsiedeln – Köln 1972; XII: Schriften zur Theologie. Bd. 12. Theologie aus Erfahrung des Geistes. Bearbeitet von K. H. Neufeld. Zürich – Einsiedeln – Köln 1975; XIII: Schriften zur Theologie. Bd. 13. Gott und Offenbarung. Bearbeitet von P. Imhof. Zürich – Einsiedeln – Köln 1978; XIV: Schriften zur Theologie. Bd. 14. In Sorge um die Kirche. Bearbeitet von P. Imhof. Zürich – Einsiedeln – Köln 1980; XVI: Schriften zur Theologie. Bd. 16. Humane Gesellschaft und Kirche von morgen. Bearbeitet von P. Imhof. Zürich – Einsiedeln – Köln 1984.

³ Siehe: G. WINKLER – R. MESSNER, Überlegungen zu den methodischen und wissenschaftstheoretischen Grundlagen der Liturgiewissenschaft. In: ThQ 178 (1998) 229–243.

⁴ Dazu wird es nötig, die eingefahrenen Geleise der Rezeptionsgeschichte und die landläufigen Charakterisierungen seines Werkes zu suspendieren. Als solche sehe ich die Rückführung des Werkes auf eine Rezeption idealistischer Philosophie an, die zu einer methodisch an Kant geschulter Benutzung der sogenannten transzendentalen Methode führe. Nach dieser Interpretation bestimmt die Methode den theologischen Inhalt. Unsere Auffassung geht vielmehr davon aus, dass Rahners Werk an theologischen, dogmatischen und pastoralen Problemfeldern arbeitet. Gerade die Arbeiten zum vorliegenden Thema lassen eine Vielfalt von Methoden und Arbeitsweisen erkennen, die nach einer hermeneutischen Neubesinnung im Bezug auf Rahners Werk verlangen. Der vorliegende Aufsatz erweist am Sachthema die Bedeutung einer Kombination aus werkgenetischer und systematischer Annäherungsweise, die sich zunächst den Problemhorizont des Autors zu eigen macht. Es zeigt sich hier in besonderer Weise, dass Rahners Theologie nur auf dem doppelten Hintergrund seiner jesuitisch-ignatianischen Prägung und Erziehung, sowie den Methoden, Prinzipien und Problemfeldern der (neu-)scholastischen Schultheologie verstanden werden kann. Auf diesem Hintergrund heben sich seine gnadentheologischen Grundoptionen und pastoraltheologischen Maximen nicht als das schlechthin andere ab, die diesen Hintergrund nur negieren. Vielmehr prägen sie diesen gerade deswegen entscheidend um, weil sie ihn beständig einbeziehen.

⁵ J. PIEPER, Eine Geschichte wie ein Strahl. München 1988 (VII. Karl Rahner – eine Fragment gebliebene Begegnung 151–158). Mit diesem letzten Wort, knapp 10 Jahre vor Rahners Tod, habe er ihn nach einem Krankenbesuch verabschiedet: „Dass Sie mich übrigens mehrmals besucht haben in der Münchner Universitätsklinik, habe ich immer als einen Akt der Feindesliebe aufgefaßt“ (ebd.

richtet Pieper daher von einer Begebenheit im Paderborner Leo-Konvikt nach dem Konzil. Am Morgen wäre er vom Präfekt des Hauses mit der geflüsterten Nachricht begrüßt worden, dass Rahner die Messe heute in ganz neuartiger Form zelebrieren würde. Was dann geschah, schildert Pieper so: „In Wirklichkeit schritt er zum Altar, wandte uns, wie vor Zeiten, den Rücken zu und feierte, in kaum vernehmlicher Wechselrede mit den Ministranten, eine ‚stille Messe‘. Als er sich zum Frühstück zu mir setzte, beglückwünschte ich ihn lachend: ‚Das war ja einmal ein wahrhaft postkonziliare Messe!‘ – ‚Aber haben Sie so etwas nicht auch ganz gern?‘“⁶ Das hat für Pieper folgende Bedeutung: „Dass dieser auf völlig schlichte und überzeugende Weise fromme Priester, den ich manches Mal früh morgens, sein Brevier betend, habe auf und ab wandern sehen, plötzlich mit unvermutbarer Vehemenz non-konformistisch aus dem Gewohnten ausbrechen konnte, hatte ich allerdings schon gelegentlich selbst erfahren; und es war mir, zum Beispiel von Mitgliedern der Würzburger Synode, oft genug berichtet und geschildert worden. Aber dass solcher Protest gegen das gerade erst offiziell Verfügte sich auch ins Längstvergangene zurückwenden konnte – das überraschte mich doch“⁷.

Kommt in dieser Anekdote der Widerspruchsgeist eines späten Revolutionärs oder Non-konformisten zum Ausdruck? Ich sehe in dieser Begebenheit die schlichte Tatsache, dass die jesuitische Erziehung und die liturgische Gebets- und Frömmigkeitspraxis seiner Prägezeit ihn bleibend bestimmt haben. Die stille Messe, oft vor Tag und gemäß den Gewohnheiten der ersten Jahre, gehörte ebenso zu den nie reflektierten Selbstverständlichkeiten seiner priesterlichen Ordensexistenz, wie er auch kaum Zugang zu der Gebetspraxis der Benediktiner⁸ oder zu großen liturgischen Inszenierungen fand.⁹ Das Selbstverständliche steht meistens nicht ausdrücklich im Text.¹⁰

Wenn ich hier über eine „Theologie des Gottesdienst bei Karl Rahner“ informieren darf, so scheint mir diese Begebenheit erhellend zu sein. Die theologische Reflexion gerade in dieser Thematik kann nicht getrennt werden von der täglichen Frömmigkeitspraxis und

151). Pieper berichtet von Gemeinsamkeiten und Unterschieden in der Thomasrezeption, insbesondere meldet er Vorbehalte gegen den „ganz anderen Thomas, einer christlichen Anthropozentrik an (ebd. 153).

⁶ Ebd. 153f.

⁷ Ebd. 154. Er nennt einen Brief, den er auf das Rätselwort hin geschrieben habe, in dem er ihm von zwei für ihn nicht in Übereinstimmung zu bringenden Rahner-Bildern sprach. Dabei dachte er an gemeinsame Spaziergänge zu einem Kloster am Starnberger-See und von seiner Rede zur Verleihung des Romano-Guardini-Preises. Von einer Antwort konnte er nicht berichten.

⁸ Zwar hatte er in seiner Jugend auch Beziehungen zu Beuron, und auch er bekam einen Schott geschenkt, doch das Singen war nicht sein Fach. Schon deshalb und aufgrund seiner eher rationalen Einstellung kamen für ihn Benediktiner, aber auch Kapuziner oder Franziskaner nicht in Frage (siehe: Glaube in winterlicher Zeit. Hg. P. Imhof – H. Biallowons. Düsseldorf 1986, 118). Angelus Häußling berichtet von Gesprächen mit Rahner über das Chorgebet, in denen er seine tiefe Fremdheit der monastischen Tradition gegenüber äußerte.

⁹ Karl Heinz Neufeld hat mit seinem Verweis auf die Ordensexistenz diesen Sachverhalt in einer hermeneutischen Kategorie gefasst (siehe: DERS., Ordensexistenz. In: Karl Rahner in Erinnerung. Hg. A. Raffelt. Düsseldorf 1994 [Freiburger Akademie-Schriften 8] 28–43).

¹⁰ In den letzten Jahren sind einige Aussagen zu finden, in denen er diese Aspekte anspricht: „Innerhalb unseres eigentlichen, eine Symbiose von Sakral und Profan darzustellenden Lebensraumes gab es natürlich auch Umstrittenes, in Frage Gestelltes, Problematisches. Aber der Großteil dieses uns selbst gehörigen kirchlich-profanen Lebensraumes war doch eine unreflektierte Selbstverständlichkeit, aus der heraus man fraglos lebte“ (ChdG, 197).

liturgischen Selbstverständlichkeit, in der ein Autor lebt. In dieser Hinsicht muss gesagt werden, dass Rahner der Frömmigkeitspraxis seines Ordens, in die er maßgeblich in den ersten Prägejahren eingeübt worden ist, treu blieb. Protest oder Auflehnen ist nicht berichtet, im Gegenteil. Diesen Rhythmus scheint er ein Leben lang beibehalten zu haben. Es kann daher wenig überraschen, wenn Rahner auch noch in seinen letzten Jahren zur Herz-Jesu-Frömmigkeit und anderen scheinbar vergehenden Formen der Frömmigkeitspraxis Stellung bezieht.¹¹ Deshalb sind seine Hinweise zu einer Theologie des Gottesdienstes in jenem Rahmen zu belassen, in den er sie selber stellte: Als Beiträge zur dogmatischen Klärung anstehender Fragen und als Hilfe zur pastoralen Realisierung des Heilsdienstes der Kirche. Einen umfassenden Anspruch liturgiewissenschaftlicher Art erhoben sie nie. Auf die Frage im Kreis der Studentengemeinde, ob die Kirche nicht viele Symbole übernommen habe und der hohe Klerus zu Äußerlichkeiten neige, antwortet er:

„Gut, sagen Sie den Bischöfen und dem Papst, dass sie einfacher auftreten sollen; ich habe nichts dagegen. Aber man sollte seine Kritik nicht überziehen. Warum soll z. B. ein wichtiger liturgischer Vorgang, in dem ich mich durchaus als mittragendes Glied empfinde, nicht ein gewisses Gepränge haben? Müssen alle Kirchen aussehen wie armselige Spelunken? . . . Wenn jemand dafür weniger Verständnis hat, wie zum Beispiel ich, geht er eben nicht dorthin und zieht eine kleine und einfache eucharistische Feier vor. Aber warum sollte ich anderen Leuten, die solche Pracht freut und die sie als Äußerung und leibhaftigen Vollzug ihres inneren christlichen Lebens empfinden, dies verübeln und verbieten? . . . Aber ich bin nicht der ‚arbitrarius elegantiarum‘ (. . .) in der Kirche. Es muss doch nicht alles nach meinem Geschmack gehen. Wenn die Bischöfe Freude an ihrer Kleidung haben, es als schön, sakral und umgeben von einem Hauch des Ewigen und Endgültigen empfinden, dann ist das ihr gutes Recht.“¹²

2. Werkgeschichtliche Hinweise zu liturgischen Themen: Ein Überblick

Zu liturgischen Fragen hat Rahner immer wieder Stellung genommen, wenn darunter nicht nur die Fragen des amtlichen Gottesdienstes der Kirche, sondern auch die persönliche Frömmigkeitspraxis, insbesondere das Gebet, verstanden werden darf. Neben seinen Aussagen zu Praxis und Theologie des Gebets bilden Beiträge zur Ekklesiologie, zur Sakramententheologie und Pastoraltheologie den Hauptteil seiner Arbeiten, die jeweils unter einer spezifischen Fragestellung und Perspektive stehen. Rahners Werk ist in einem so hohen Maß situativ verortet, dass diese Selbstverständlichkeit vielfach übersehen wird. Auch bei seinen ausdrücklichen Beiträgen zu Fragen einer Theologie des Gottesdienstes muss dieses hermeneutische Grundprinzip leitend bleiben.¹³

2.1 Praxis und Theologie des Gebetes

Dass Karl Rahners veröffentlichtes Werk mit einer Besinnung über das Gebet anhebt, ist von prinzipieller Bedeutung. Der kleine Text ist nicht nur sprachlich und thematisch eine

¹¹ Band XVI der „Schriften zur Theologie“ nimmt viele Themen der Spiritualität wieder auf. Es scheint sich ein Kreis zu schließen, der nicht nur chronologisch, sondern auch wurzelhaft das Werk bestimmt.

¹² GiwZ 183.

¹³ Zum biographisch-situativen Kontext des Werkes kann heute schon als Standardwerk gelten: K. H. NEUFELD, Die Brüder Rahner. Freiburg – Basel – Wien 1994.

erstaunliche Ouvertüre.¹⁴ Er zeigt bereits die entscheidende Fragestellung aller seiner Arbeiten zu unserer Frage. Es ist kein theologischer Grundsatzartikel methodischer Art. Er untersucht nicht Gebete von anderen, sondern er fragt sich selber in existentieller Einbeziehung, wie das Herz sein müsse, damit Gebet gelinge, damit Gott sich wirklich seiner Seele mitteilen könne, damit diese Urrelation des Menschen sein ganzes Leben durchdringen und umformen könne. Diese individuell-persönliche Seite des Gebets in einer persönlichen Heilsgeschichte, die wirklich bei Gott selber ankommen kann, werden alle seine Beiträge zu Fragen des Gottesdienst bestimmen. Wie kann der Mensch existentiell vollziehen, was in der Liturgie real gegenwärtig wird?

Neben zahlreichen Beiträgen zu systematischen und pastoralen Fragen des Gebets¹⁵ müssen seine eigenen Gebete, Betrachtungen – vor allem zu den Exerzitien des Ignatius von Loyola – und Meditationen hervorgehoben werden.¹⁶ Dass diese Theologie aus einer Gestimmtheit des Betens erwächst, wird daran deutlich, dass sich in diesen Gebetstexten seine theologische Urintention in ursprünglicher Sprache findet. „Worte ins Schweigen“ können in dieser Hinsicht als ursprüngliche Gottesrede interpretiert werden¹⁷. „Von der Not und des Segens des Gebetes“ kann als anthropologische Grundschrift rezipiert werden, weil der Mensch nur vor dem Geheimnis Gottes verstanden werden kann, und daher der Mensch sich selber nur in Beziehung auf das Geheimnis Gottes hin angemessen in Sprache bringen kann. Die anthropologische Ursprache für den Theologen Rahner ist das Gebet.

Daher gibt es von ihm zwar keine ausdrücklichen Überlegungen zum Chorgebet oder zur Struktur und Gestalt des Stundengebetes, jedoch beschäftigt er sich des öfteren mit dem Verhältnis der persönlichen Frömmigkeit zur offiziell-amtlichen Liturgiepraxis und -norm der Kirche. Besonders im Beitrag „Thesen über das Gebet ‚im Namen der Kirche‘“¹⁸ wird die Stoßrichtung deutlich. Es geht ihm um die Frage, ob das amtliche, von der Kirche aus-

¹⁴ Warum uns das Beten nützt? In: Leuchtturm 18 (1924/25) 310f (im Manuskript mit dem Titel: „Das Gebet – eine Hochschule des Herzens“ [KRA I, A, 2]); wieder abgedruckt in: Sehnsucht nach dem geheimnisvollen Gott. Profil, Bilder, Texte. Hg. H. Vorgrimler. Freiburg i. Br. 1990, 77–80. Zur Interpretation siehe: A. ZAHLAUER, Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius von Loyola. Innsbruck – Wien 1996 (IThS 47) 86–96.

¹⁵ Die Veröffentlichungen werden mit einem Beitrag zur eigenen Ordenstradition eröffnet: Über die Gnade des Gebetes in der Gesellschaft Jesu. In: Mitteilungen aus den deutschen Provinzen SJ 13 (1935), 399–411. In einer ersten Übersicht sind zu nennen: Sendung zum Gebet (1953). In: III, 249–261; Gebet IV. In: LThK² 4, 542–545; Das Gebet des Einzelnen und die Liturgie der Kirche (1968). In: GaF, 101–112; Thesen zum Thema „Glaube und Gebet“. In: GuL 42 (1969) 177–184; Gebet – Zwiesprache mit Gott? (1973). In: XIII, 148–158; J. B. Metz – K. Rahner, Ermutigung zum Gebet. Freiburg 1977, 41–110.

¹⁶ Bestseller sind die beiden Schriften „Worte ins Schweigen“ (seit 1938; heute in: GdL) und „Von der Not und dem Segen des Gebets“ (seit 1949). Die Gebete der Studentenmission in Freiburg sind veröffentlicht in: Gebete der Einkehr. Hugo Rahner – Karl Rahner. Salzburg 1958. Die Sammlung „GdL“ vereint die im ganzen Werk verteilten Gebetstexte Rahners (das Gebet um die Vereinigung aller Christen wurde auf dem Krankenbett kurz vor dem Tod verfasst; siehe: GdL³ 207).

¹⁷ Vgl. R. SIEBENROCK, Gezeichnet vom Geheimnis der Gnade. „Worte ins Schweigen“ als ursprüngliche Gottesrede Karl Rahners. In: Gott finden in allen Dingen. Theologie und Spiritualität. Hg. C. Kanzian. Thaur 1998 (Theologische Trends 7) 199–217.

¹⁸ Vgl.: V, 471–493. Zur situativen Interpretation dieses Textes, der ursprünglich auf Bitte von Joseph A. Jungmann für die vorbereitende Liturgiekommission des Konzils geschrieben worden ist: R. PACIK, „Last des Tages“ oder „geistliche Nahrung“? Das Stundengebet im Werk Josef Andreas Jungmanns und in den offiziellen Reformen von Pius XII. bis zum II. Vatikanum. Regensburg 1997 (StPaLi 12) 178–182.218–220.230–233.280–282.

drücklich anerkannte Gebet eben durch diesen offiziell-amtlichen Akt für den Heilsprozess des Einzelnen von höherem Wert sei, als das spontan-persönliche Gebet ohne „offizielle Stütze“. Die Antwort lautet: Nein! Durch die amtlich-institutionelle Ausdrücklichkeit gewinnt das Gebet keine höhere Bedeutung für das reale persönliche Gnadenleben. Daher sind auch seine eigenen Gebete nicht zum Vorlesen oder Nachreden gedacht. „Sie können nicht mehr sein als eine Anregung, dies oder jenes deutlicher zu sehen, in der eigenen Weise in sein Herz aufzunehmen und mit eigenen Worten Gott zu sagen, was man sonst vielleicht übersähe, ... Und selbst wenn man so das eigene Gebet zu denken, zu bejahen und zu formulieren sucht, weiß man immer noch nicht genau und sicher, ob auch die innerste Mitte des inwendigen Menschen mitbetet, da, wo der Geist Gottes in unaussprechlichen Rufen für seine Heiligen eintritt, wie Paulus sagt, und wo dieser Geist Gottes um das bittet, was würdig ist, gehört und erörtert zu werden“.¹⁹ Die von ihm anvisierte Fruchtbarkeit ist aber mit dem Hinweis auf das persönliche Gebet nicht gelöst, es muss mehr einbezogen werden. Daher ist die Frage der persönlichen Fruchtbarkeit nicht gegen das amtlich Vorgegebene auszuspielen.

2.2 Theologie anerkannter und bewährter Frömmigkeitsformen

Der erste systematische Artikel trägt den Titel: „Vom Sinn der häufigen Andachtsbeichte“.²⁰ Diese Arbeit gewährt ausgezeichnete Einblicke in die methodische und systematische Vorgehensweise Rahners in der Frühzeit. Der Theologe hat sich durch Kirche und Frömmigkeit in die Pflicht nehmen zu lassen.²¹ Die Praxis und die normativ-kirchliche Anweisung zu dieser Praxis verlangt vom Theologen, der in dieser Praxis innewohnenden Theologie nachzudenken. In diesem Aufsatz finden sich nicht nur die ersten Zusammenfassungen dessen, was nach Rahner Christentum, Gnade und Sakrament bedeuten. Auch methodisch gibt er eine erste Ahnung, wie die Verschränkung von Anthropologie und Theologie auszulegen ist. Um die Dignität dieser Frömmigkeitspraxis zu erschließen, müssen Gottesrede und echtes geistliches Leben einander bedingen: „Je echter und tiefer ein geistliches Leben ist, um so mehr und unmittelbarer wird es aus den letzten Grundtatsachen unseres Seins herauswachsen, um so ausschließlicher wird das religiöse Tun des Menschen um die wahrhaft entscheidenden Verhältnisse unseres Lebens kreisen“.²² Aus der Praxis der Andachtsbeichte bedeutet dies, dass wir Menschen Sünder sind, und dass Gott für diesen Sünder seinen Sohn dahingegeben hat. Weil sowohl die Sünde als auch das Heilsereignis des Todes Jesu geschichtliche Vorgänge sind, hat das Christentum einen unbedingten Zug zur geschichtlichen Konkretheit. In diesem Zusammenhang verstärken die Sakramente den Geschichtscharakter des Heils, der durch die Anordnung der Kirche, eben in diesen konkreten Beichtstuhl zu gehen, konkretisiert wird.

Einen besonderen Stellenwert nimmt in seinem Werk bis in die letzten Lebensjahre hinein die „Herz-Jesu-Andacht“ ein. Sowohl zur Traditionsgeschichte als auch zum theologischen und existentiellen Sinn dieser in seinem Orden einst sehr gepflegten Andacht hat er grund-

¹⁹ Zitiert nach: A. RAFFELT, Nachwort des Herausgebers. In: GdL 204–206, hier 206.

²⁰ (1934). In: III, 211–225.

²¹ Siehe: W. SCHMOLLY, Eschatologische Hoffnung in Geschichte. Karl Rahners dogmatisches Grundverständnis der Kirche als theologische Begleitung von deren Selbstvollzug. Diss. Innsbruck 1998, 26–28.55.70f.

²² III, 211f.

legende Überlegungen geleistet.²³ Daneben sind Fragen der Marienfrömmigkeit, der Engel- und Heiligenverehrung, sowie zur Anbetung der Eucharistie und der Sonntagspflicht zu nennen.²⁴ Rahner aber hat nie nur „darüber“ gesprochen, sondern uns Passionsandachten, Litaneien und Gebete vor dem ausgesetzten Allerheiligsten geschenkt. Der Vollzug wird im Werk selber greifbar. Die Predigten, Ansprachen und Meditationen zum Kirchenjahr stellen heute einen stattlichen Band dar.²⁵ In diesen Beiträgen kann zwischen theologischer Reflexionssprache, Verkündigung, Vorlesungsrede und die dem ursprünglichen Glaubensvollzug gemäße Gebetssprache unterschieden werden. Es ist aber nicht möglich, diese Sprachformen voneinander zu trennen. Ein und derselbe Beitrag kann von der spekulativen Reflexionssprache bis zur betenden Betrachtung alle Gattungen in sich vereinen.

2.3 Dogmatische und pastorale Orientierung der Sakramentenpraxis

Am deutlichsten wurden seine dogmatischen und pastoralen Überlegungen zur Grundlegung und Theologie der Sakramente rezipiert, in denen sich das umfassende Repertoire seiner theologischen Möglichkeiten finden. Scholastische Unterscheidungsgabe, dogmen- und theologiegeschichtlicher Bericht mit historischer Detailarbeit, Darstellungen der Frömmigkeitsgeschichte mit Anwendung auf aktuelle Fragestellungen, spekulative Grundlegung und Realisierung des Sakraments in Gebet, Ansprache und Betrachtung. Was sich in

²³ Geheimnis des Herzens. In: GuL 20 (1947) 161–165; „Siehe dieses Herz“: Prolegomena zu einer Theologie der Herz-Jesu-Verehrung (1953). In: III, 379–390; Der theologische Sinn der Herz-Jesu-Verehrung (1953). In: SuG, 541–552; Einige Thesen zur Theologie der Herz-Jesu-Verehrung (1954). In: III, 391–415; Ignatianische Frömmigkeit und Herz-Jesu-Verehrung (1955). In: SuG, 517–540; Der theologische Sinn der Verehrung des Herzens Jesu (1958). In: VII, 481–490; Herz. In: Handbuch Theologischer Grundbegriffe. Bd. 1. München 1962, 690–697; Begriffsbestimmung der Herz-Jesu-Andacht im Lichte der theologischen Synthesis. In: Sesiones de Estudio del Primer Congreso internacional sobre el culto al sagrado corazón de Jesús. Barcelona 1964, 49–57; Herz-Jesu-Verehrung heute (1982). In: XVI, 305–320.

²⁴ Von den Engeln (1935). In: GKJ, 512–515; Über Engel. In: XIII, 381–428; Die Gegenwartsbedeutung der Marianischen Kongregation. In: Unsere Herrin 2 (Wien 1951) 4–10; Das Dogma von der unbefleckten Empfängnis Mariens und unsere Frömmigkeit (1954). In: III, 155–167; Marienweihe. In: Die katholische Frau 7 (Augsburg 1954) Nr. 9, 2; Die Weihe an Maria in den Marianischen Kongregationen. In: Quatrième Centenaire des Congrégations Mariales. Rom 1963, 57–82; Maria und das christliche Bild der Frau (1975). In: XIII, 353–360; Mut zur Marienverehrung (Anthropologische und glaubensmäßige Zugänge zur heilsgeschichtlichen Bedeutung Marias; 1983). In: XVI, 321–335; Können wir noch heilig werden? In: GuL 20 (1947) 81–88; Allerheiligen und Allerseelen. In: GuL 25 (1952) 321–325; Die Kirche der Heiligen. In: StZ 157 (1955) 81–91; Warum und wie können wir die Heiligen verehren (1964)? In: VII, 283–303 (Urfassung in: GuL 37 [1964] 325–240); Allerheiligen. In: Ebd. 304–309; Vom Geheimnis der Heiligkeit, der Heiligen und ihrer Verehrung. In: Die Heiligen in ihrer Zeit. Hg. P. Manns. Bd. 1. Mainz 1966, 9–26; Gemeinschaft der Heiligen. In: Ich glaube. Hg. W. Sandfuchs. Würzburg 1975, 129–138; Chancen neuer Marien- und Heiligenverehrung. In: Entschluss 34 (Wien 1979) Nr. 5, 16–17. Die Gemeinschaft der Heiligen und die Heiligenverehrung. In: Die Heiligen heute ehren: Eine theologisch-pastorale Handreichung. Hg. W. Beinert. Freiburg 1983, 233–242; Eucharistie und Leiden. In: III, 191–202; Über die Besuchung des Allerheiligsten (1959). In: SuG, 201–235; Sonntag, der Tag des Herrn. In: VII, 199–203; Eucharistie und alltägliches Leben. In: Ebd. 204–220; Eucharistiefeier und Sonntagspflicht (1971). In: ChdG, 248–251; Eucharistiefeier der Kirche und Sonntagspflicht der Christen. In: Fragen der Kirche heute. Hg. A. Exeler. Würzburg 1971, 35–37; Das Sonntagsgebot in der Industriegesellschaft (1979). In: XIV, 238–247; Eucharistische Anbetung. In: Schriften XVI, 300–304.

²⁵ GKJ (zuerst als: Kleines Kirchenjahr. München 1954).

der Werkrezeption als fatal erweist, wird auf diesem Gebiet zur entsetzlichen Verstümmelung: die willkürliche Ausklammerung bestimmter Sprachgattungen.

Thematisch können zunächst Arbeiten zur Bestimmung der Sakramente als ekklesiologische Grundvollzüge ins Auge gefasst werden, die in der Schrift „Kirche und Sakramente“ ihren prägnanten Ausdruck fand.²⁶ Abhandlungen und Betrachtungen zu den einzelnen Sakramenten dürfen, von seinen grundlegenden Überlegungen zur allgemeinen Sakramententheologie nicht getrennt werden.²⁷ Theologisch-systematisch hat er sich mit zwei Sakramenten in besonderer Weise näher beschäftigt. Durch den Zyklus der klassischen Traktateneinteilung in Innsbruck war ihm das Bußsakrament zugewiesen worden. Nur hier meint er auch im üblichen Sinne einen theologisch-wissenschaftlichen Beitrag geleistet zu haben. Ein Teil seines Codex ist veröffentlicht, zu zahlreichen Einzelfragen in diesem Umfeld nimmt er Stellung. Mit einem gewissen Stolz vermerkt er später, dass seine mit Poschmann geteilte These der „reconciliatur cum ecclesia“ von den Konzilsvätern rezipiert worden sei.²⁸ Für unsere Fragestellung ist die Beobachtung wichtig, dass das Sakrament in diesem Falle von der Disposition des Poenitenten mitkonstituiert wird. Rahner bedauert es, dass nur im Bußsakrament die Einheit von Geben und Empfangen reflektiert wird.²⁹ Seine Überlegungen zielen darauf ab, dass Kirche in ihrer heilsbedeutsamen Sendung nur in dieser Wechselseitigkeit vollzogen wird. An prominenter Stelle muss aber die Eucharistie genannt werden.³⁰ Nicht nur theologische Grundfragen werden behandelt, sondern in ganz umfassender Weise Einzelfragen aus und für die Praxis bearbeitet, die, wie es am Beispiel der Konzelebration und des Eucharistieverständnisses zu zeigen wäre, schon Gemeingut geworden sind.³¹ In enger Verbindung zum Sakrament des Altars sind seine Ausführungen zur

²⁶ Zunächst 1955, dann: QD 10; zur pastoraltheologischen Verortung siehe: SW 19, 148–180.198–254.

²⁷ Die Betrachtungen zu den einzelnen Sakramenten sind gesammelt in: Die siebenfältige Gabe. Über die Sakramente der Kirche. München 1974 (in der Neuausgabe fehlt die Betrachtung zu einer Profess: Über die Sakramente der Kirche. Meditationen. Hg. K. Lehmann. Freiburg – Basel – Wien 1985); Glaube und Sakrament. In: XVI, 387–297; Fragen der Sakramententheologie. In: Ebd. 398–405; Taufe und Taufenerneuerung. In: Ebd. 406–417.

²⁸ Von Karl Heinz Neufeld SJ bearbeitet sind die historischen Arbeiten zum Bußsakrament teilweise gesammelt in: XI. In der Festschrift für Kardinal Ottaviani publiziert er den Beitrag: „... reconciliatur cum Ecclesia“. In: *Populus Dei. Studi in onore del Card. Alfredo Ottaviani*. Bd. I. Israel. Bd. II. Ecclesia. *Communio* 10/11. Roma 1969, 1087–1113; auch in: VIII, 447–471 (Das Sakrament der Buße als Wiederversöhnung mit der Kirche; hier verweist er auf: *Lumen Gentium* 11; *Presbyterorum ordinis* 5); Zur Situation des Bußsakramentes vgl. XVI, 418–437.

²⁹ SW 19, 163.

³⁰ Dieter Koch (Die Feier des Todes. – Eine Studie zur Stellung und zur Bedeutung der Eucharistie in der Theologie Karl Rahners. Tübingen 1990 [Diss. theol.]) zeigt auf, wie stark die Eucharistie das Denken und Werk Rahners prägt. Dabei kommt er zum Ergebnis, dass bei Rahner die Nachfolge des Kreuzes und damit das eucharistische Opfer als Erinnerung an den Tod Jesu Christi vor der Taufe und der Kontinuität der Taufgnade rangiere (ebd. 250–270).

³¹ Als Aufsatz: Die vielen Messen und das eine Opfer (1949; 1951); Dogmatische Bemerkungen über die Frage der Konzelebration (1955); Die vielen Messen als die vielen Opfer Christi (1955). Diese Beiträge finden sich überarbeitet von Angelus Häußling in: Die vielen Messen und das eine Opfer. Eine Untersuchung über die rechte Norm der Meßhäufigkeit. QD 31. Freiburg – Basel – Wien 1966. In diesem Zusammenhang sind die Vorwürfe von Pius XII. zu sehen, die er am 2.11.1954 erhoben hat (siehe: AAS 46 [1954] 313–317). Zum Verständnis dieser Begebenheit siehe: K. H. NEUFELD, Lehramtliche Mißverständnisse. Zu Schwierigkeiten Karl Rahners in Rom. In: ZKTh 111 (1989) 420–430.

priesterlichen Existenz zu lesen, die einen erstaunlichen Umfang aufweisen.³² Für die vorliegende Fragestellung sind diese Beiträge von grundlegender Bedeutung. In ihnen wird der theologische Rahmen entfaltet, in dem die verschiedenen Ausführungen und pastoralen Vorschläge, Kritiken und Einwürfe zu stehen kommen. Auch Fragen der Liturgie bekommen von diesen Koordinaten her ihren Stellenwert.

In einem Zwischenschritt soll aber zunächst die Weite seiner Beiträge geordnet werden. Zeugnisse ursprünglichen Mitvollzugs des liturgisch-sakramentalen Geschehens sind nicht nur Ausgangspunkt, sondern auch Ziel seiner Überlegungen. Ausgangspunkt sind die kirchlichen Vollzüge, die methodisch als phänomenologische Ebene angesehen werden können. Diese Vollzüge, damit kommen wir zur zweiten Ebene, werden in einem doppelten Licht untersucht. Rahners Theologie hat immer zwei Augen: pastorale Gegenwart und kirchlich-normative Überlieferung. Einerseits ist es die verbindliche dogmatisch-lehramtliche Vorgabe, wie sie in der Schultheologie als Eckdaten theologischer Reflexion tradiert worden sind. Andererseits sind es die pastoralen Anforderungen, die nach seiner Einschätzung von einer epochalen Kehre gekennzeichnet werden. Diese Herausforderung verlangt eine ursprüngliche Integration im Licht der Schrift, die er nicht primär historisch-kritisch, sondern pastoral-existentiell befragt. Das Ziel seiner Überlegungen stellt wieder eine Ermöglichung des existentiellen Vollzugs des in der Liturgie zugesagten Heilsgeschehens dar. Alle methodischen und philosophisch-hermeneutischen Überlegungen sind in diesem Rahmen zu sehen. Sie werden je nach Brauchbarkeit und Dienstbarkeit angewendet und lassen sich daher nicht auf eine reduzieren. Dass Rahners Vorschläge aber nicht einfach spontan und willkürlich sind, zeigt sich an seinen theologisch-thematischen Grundoptionen.

2.4 *Das theologische Koordinatensystem: Der universale Heilswille Gottes für die ganze Welt berührt uns in seiner eschatologischen Endgültigkeit in Christus und der Kirche.*

Werden die theologischen Implikationen der genannten Beiträge systematisch geordnet, so stellt sich heraus, dass eine im Sakramentsbegriff reflektierte Ekklesiologie und Christologie die maßgebliche Struktur bilden. Die eschatologische Präsenz der Heilstat Gottes in Christus und Kirche bedingen sich wechselseitig.³³ Welt und Geschichte sind durch den

³² Priesterliche Existenz (1942). In: III, 285–312; Priester und Dichter (1956). In: Schriften III, 349–378. Eine Reihe verstreut veröffentlichter Texte sind gesammelt in: Knechte Christi. Meditationen zum Priestertum. Freiburg 1965; Einübung priesterlicher Existenz. Freiburg 1970; Dogmatische Grundlagen des priesterlichen Selbstverständnisses. In: Mitten in dieser Welt. 82. Deutscher Katholikentag in Essen 1968. Paderborn 1968, 96–115; Der theologische Ansatzpunkt für die Bestimmung des Wesens des Amtspriestertums (1969). In: IX, 366–372; Theologische Reflexionen zum Priesterbild von heute und morgen (1969). In: IX, 373–394. Wie sehr sich bei Rahner dogmatische Reflexion mit pastoraler Verantwortung verbindet, die von einem zutiefst existentiellen Engagement getragen ist, zeigt ein Interview mit stark autobiographischer Selbstäußerung: „Ich bin Priester und Theologe, und damit hat’s sich“ (1982). In: Karl Rahner im Gespräch. Bd. 2. Hg. P. Imhof – H. Biallowons. München 1983, 266–269. Auf die Frage, welche Laudatio ihm die liebste wäre, antwortet er: „Ich bin Priester und Theologe, und damit hat sich’s, nicht wahr? Das sind die wirklichen Bezeichnungen, die etwas sagen“ (ebd. 267).

³³ Die theologischen Grundoptionen können hier nicht ausführlich am Textmaterial entfaltet werden. Sie stützen sich im wesentlichen auf die Werkentwicklung bis 1954 (siehe hierzu: Schmolly [Anm. 21]). Für eine systematische Rekonstruktion ist dabei der Gnadentraktat grundlegend (De Gratia Christi. Oenipontane 1937/38, ³1951; ⁵1959). Zusammengefasst wird die erste systematische

universalen Heilswillen Gottes, der uns in Christus und der Kirche berührt, nicht nur auf ein übernatürliches Ziel hingeeordnet, in Christus ist dieses Ziel bereits innergeschichtlich eingestiftet und grundsätzlich siegreich realisiert. Das erste Ziel des Heilswillen Gottes ist aber die Menschheit als ganze. In diese konsekrierte Menschheit hinein ist als Heilmittel und als Heilsfrucht die Kirche gestiftet. In all ihrem Tun hat die Kirche diesem universalen und wirkmächtigen Heilswillen zu dienen. Sie ist Grundsakrament.³⁴ Auch als gefallene Schöpfung bleibt die gesamte Welt und jeder Einzelne unter dem verpflichtenden Anruf Gottes, der sich seiner Welt im Menschen zur unmittelbaren Lebensteilhabe mitteilt. Die Objektivität der Treue Gottes zu seinem Heilswillen ist jedem möglichen Freiheitsvollzug des Menschen vor-gegeben. Das Wesen der Kirche als Sakrament, „als der eschatologisch endgültigen und unwiderruflichen Präsenz der Gnade Gottes in der Welt“³⁵, führt nicht nur zur „Objektivität der Wirksamkeit der Sakramente“, sondern auch zur Aufgabe der Kirche, deren Fruchtbarkeit in hoher Verantwortung je neu in der Geschichte zu gestalten. Nur von einem strengen Sakramentsbegriff her sind Rahners Beiträge zur Liturgie her einzuordnen. Nur von dieser radikalen Vermittlung von Gnadengabe Gottes und Kirche werden seine „kirchenkritischen“ Beiträge verständlich. Die innere Konvergenz von Schöpfungs- und Heilsplan führt zu einem geschichtlichen Handeln Gottes, in dem er in der Geschichte auf dramatische Weise Ablehnung und Annahme seiner Selbstzusage durch den freien Menschen „beantwortet“. Damit ist grundsätzlich alle Wirklichkeit unter ein theologisches Apriori gestellt: „Christus und seine Offenbarung bringen trotz ihrer Neuheit das Übernatürliche, zeitlich gesehen, nicht erst in die Welt, wenn auch alles Übernatürliche von ihm abhängt“.³⁶

Phase in der Einleitung zum Aufsatz „Theos im Neuen Testament“, die in der ursprünglichen Fassung fehlt (früher: Schriften zur Theologie. Bd. I. Einsiedeln 1954, 91–167, hier 91–103; heute in: SW 4, 346–403, hier 346–359).

³⁴ Es ist bei Rahner kein durchgängig einheitlicher Sprachgebrauch festzustellen. Erst in der zweiten Auflage des „Handbuchs der Pastoraltheologie“ liegt dieser fest. Der Begriff „Ursakrament“ bleibt für Christus reserviert. „Grundsakrament“ in unaufhebbarer Einheit mit Christus wird die Kirche genannt (siehe: SW 19, 63–66; vgl. hierzu: K. H. NEUFELD, Editionsbericht. In: Ebd. XXV–XXXV, hier XXXI).

³⁵ SW 19, 162. Die universale Gnadenzusage Gottes an die Welt verdichtet sich in der Kirche und in ihrem sakramentalen Vollzug. Zwei Kernaussagen: „Die Kirche ist nun die Fortsetzung, das Gegenwärtigbleiben dieser eschatologischen Präsenz des siegreichen und endgültig in die Welt eingestifteten Gnadenwillens Gottes in Christus“ (QD 10, 17). „Insofern ist die Kirche als geschichtliches Zeigen der siegreichen Gnade nur dann im höchsten Akt des Vollzugs des eigenen Wesens da, wenn sich die Gnade als in diesem Sinn siegreiche begibt, und zwar so, dass sie geschichtlich erscheint und zugleich sich wirklich als Heil des einzelnen ereignet. Das aber geschieht in den Sakramenten“ (ebd. 69). Darauf folgt: „Somit bedeutet opus operatum die eindeutige, bleibend, von Gott unwiderruflich gemachte und als solche erkennbare, geschichtlich greifbare Zusage der Gnade an den einzelnen Menschen durch den Gott des neuen und eschatologischen Bundes“ (ebd. 30). Wie fremd auch den Schülern die ursprüngliche Vermittlung von Christologie und Ekklesiologie in bleibender Differenz ist, zeigt Herbert Vorgrimler: „Die evangelische Sorge ist absolut ernst zu nehmen, daß die fundamentale Differenz zwischen Gott und der Kirche nicht verwischt, daß Gottes absolute Souveränität nicht durch einen neuen kirchlich-sakramentalen Triumphalismus verdunkelt wird. Gott und Kirche werden bei Rahner manchmal in gefährliche Nähe zueinander gebracht“ (Sakramententheologie. Düsseldorf ²1990 [Leitfaden Theologie 17] 54). Es wird sich zeigen, dass Rahner das gesamte kirchliche Tun unter das Gericht Gottes stellt. Daher bedeutet Nähe und Gegenwart Gottes in der Kirche nicht Triumphalismus, sondern Ernst.

³⁶ SW 4, 348.

Die geschichtliche Offenbarung ist von vornherein auf die innere Finalität oder Entelechie der Welt in Christus angelegt. Schöpfungshandeln und Inkarnation des Wortes Gottes sind keine unabhängige Bestimmungen, sondern liegen in der einen Dynamik der Selbstmitteilung Gottes in Liebe und Wahrheit. Rahners Transzendentaltheologie thematisiert diese aller Wirklichkeit und dem menschlichen Handeln vorgegebene Tun Gottes als Bedingung der Möglichkeit aller Vollzüge, sowohl in ihrem Wovonher als auch in ihrem Woraufhin. Dass Heilsvorgang und Wort unterschieden werden können, und quoad nos in unterschiedlicher Weise die eine Realität der Heilsgeschichte stiften, darf nicht übersehen lassen, dass alle Heilstaten Gottes eine innere Teleologie auf Christus hin besitzen. „Die zentrale und gerade darum von allen früheren unterschiedene, endgültige Heilstat Gottes ist Inkarnation, Kreuz und Auferstehung als eine innere Einheit, in denen Gott endgültig und radikal sich der Welt mitgeteilt hat, in denen er wirklich gekommen ist“³⁷. Diese eschatologische Endgültigkeit ist der Kirche und ihren Selbstvollzügen, den Sakramenten, eingestiftet. Grundvollzüge werden sie deshalb genannt, weil in ihnen die Sendung der Kirche im Heilsplan Gottes in der Welt und auf die Lebensgeschichte des Einzelnen hin vermittelt wird. Mag der Begriff des Sakraments als Selbstvollzug der Kirche vor allem in der ökumenischen Debatte Kontroversen auslösen, so sollte nicht übersehen werden, dass hiermit die Gesamtkirche ganz in den Heildienst Christi an der Welt hineingenommen ist, die selbst ihr Scheitern und ihre Niederlage nüchtern und gelassen anzunehmen hat, und in allem Gott an seinem Geschöpf in Freiheit handeln lassen muss.

Den Sakramenten eignet deswegen eine objektive Zusage Gottes. Als exhibitives Wort³⁸ setzen sie die angesagte Wirklichkeit selber in der Zusage an den Menschen präsent. Grundvollzüge sind die Sakramente aber sowohl als gespendete wie auch als empfangene. In der gemeinsamen Intention, im Geben und Empfangen bilden sie den Selbstvollzug der Kirche. Die objektiv-wirksame Selbstzusage der Gnade Gottes im Sakrament bedeutet nicht, dass die Gnade auch kirchlich verwaltet werden könnte. Erstens ist der Heilswille Gottes und die Zusage seiner Gnade allem kirchlichen Tun immer schon voraus. Kirche setzt die Gnade nicht in einer gnadenlosen Welt präsent. Andererseits stehen auch die Kirche und die Glaubenden vor dem Geheimnis Gottes und seinem souveränen Handeln in der Welt, die es unmöglich werden lässt, zwischen der eschatologischen Gültigkeit des bleibenden Wesens der Kirche und des je aktuellen Selbstvollzugs einen adäquaten Ausgleich zu bestimmen. Die Heiligung der Kirche durch ihren Herrn nimmt sie vom Gericht nicht aus. Daher muss zwischen Fruchtbarkeit und Gültigkeit unterschieden werden:

„Der letzte theologische Grund dieser Unterschiedenheit zwischen Gültigkeit und Fruchtbarkeit ist einerseits der Umstand, daß bei Mündigen Gnade als faktisch heiligende sich nur im Modus der Freiheit des Menschen erreichen kann, und andererseits der Umstand, daß diese Freiheit selbst einer letzten Beurteilung vor dem Anbruch des Gerichtes Gottes, das allein alles offenbart, entzogen bleiben muß und der einzelne Mensch auch nicht durch ein sakramentales Geschehen sich eindeutig die indefektable Heiligkeit der Kirche als seine eigene sich zusprechen darf, sondern der in Furcht und Zittern pilgernde Menschen bleiben muß, der alles dem Gericht Gottes überläßt“³⁹.

Die Präsenz Gottes und Christi in der Kirche führt daher nach Rahner nicht zum Triumphalismus, sondern zur höheren Verantwortung vor dem Gericht Gottes, die sich in radikaler Selbst- und Kirchenkritik heute schon dadurch in die Pflicht genommen sieht, als ihr die

³⁷ Ebd. 353.

³⁸ Siehe: E. JÜNGEL – K. RAHNER: Was ist ein Sakrament? Freiburg 1971 (in: X, 377–391).

³⁹ QD 10, 88.

Aufgabe zukommt, die Fruchtbarkeit der Gnadengabe Gottes individuell und gesellschaftlich zu ermöglichen.

2.4 Weitere liturgisch bedeutsame Einzelfragen

Den ältesten Beitrag Rahners zur liturgischen Debatte findet sich im Kontext des sogenannten „Wiener Memorandums“⁴⁰. Nicht nur hier müssen die Ausführungen zur Mysterientheologie von Odo Casel immer als Teamarbeit gewertet werden, auch die Replik lässt sich nicht eindeutig als Text Rahners im engeren Sinne auslegen.⁴¹ Die Antwort bringt die Hochschätzung für die Arbeit von Maria Laach zum Ausdruck, weil die Autoren mit seinen Grundanliegen nicht nur einverstanden sind, sondern diese ausdrücklich mittragen.⁴² Die Kritik richtet sich zunächst gegen die Bevorzugung der Väter in Ablehnung des „Scholastischen“ und der aristotelisch-scholastischen Metaphysik. Die Unausweichlichkeit der Metaphysik⁴³ und die Normativität der verpflichtenden Lehre der Kirche, die eine entscheidende nachpatristische Sprach- und Themenerweiterung erlebt hat, sprechen gegen solche Einschränkungen. Aber auch die scholastischen Vertiefungen zu Themen, die Casel ein Herzensanliegen sind, verlangen eine Weitung des Horizonts. Die deutlichste Kritik wird aber dort geäußert, wo Casel Koepgen positiv zitiert, und mit der Abwertung des nachpatristischen Denkens zu einer Abwertung des rationalen, logischen, begrifflichen Denkens zu gelangen scheint.⁴⁴ Für Rahner wird es nicht nur unmöglich sein, eine Epoche der Theologie vollständig abzuwerten, auch bleibt er stets ein Vertreter einer rationalen Theologie, die sich von Praxis und intellektuellen Herausforderungen in Anspruch nehmen lässt.

Im kleinen theologischen Wörterbuch, das trotz der Doppelautorenschaft für unser Anliegen von einiger Bedeutung ist, wird zwischen Kult und Liturgie⁴⁵ unterschieden. Stark von der Enzyklika „*Mediator Dei*“ (1947) von Pius XII. geprägt, meint Liturgie hier den ganzen amtlichen Gottesdienst der Kirche als des mystischen Leibes Christi. In ihm ereignet sich in Anamnese und dramatischer Symbolik Gottes Heilstat an uns. Im Unterschied hierzu stellt

⁴⁰ Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum (1943). In: SW 4, Hörer des Wortes, 497–556. Hierzu siehe: A. RAFFELT, Editionsbericht. In: Ebd. XIII–XXXVIII, hier XXV–XXX.

⁴¹ Zu den Ausstellungen Odo Casels zum Wiener Memorandum über „Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum“. In: Ebd. 557–574. Der Text wird Karl Rahner zugeschrieben von: T. MAAS-EWERD, Odo Casel OSB und Karl Rahner SJ: Disput über das Wiener Memorandum „Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum“. In: ALW 28 (1986) 193–234, hier 210–230. Als ungesichert sieht ihn an: A. RAFFELT (s. Anm. 40) XXXf.

⁴² Die Kritik ist unter Freunden, „weil wir uns darum mit den letzten Absichten der Laacher Theologie verbunden wissen“ (SW 4, 558).

⁴³ „... man arbeitet auch dann ebenso mit einer Metaphysik, nur ist sie unreflex und darum unkontrolliert und umso gefährlicher“ (SW 4, 559).

⁴⁴ Ebd. 571. Es ist hier nicht die Frage zu beantworten, ob die Gegenkritik Casel hinreichend verstanden hat. Zur Auseinandersetzung mit Georg Koepgen siehe: Gnosis des Christentums. In: SW 4, 324–336.

⁴⁵ K. RAHNER – H. VORGRIMLER, Kleines theologisches Wörterbuch. Freiburg i. Br. ¹¹1978, 248 (Kult). 263f (Liturgie; in wesentlichen Aussagen übernommen in: SW 19, 149–151). Beide Artikel sind in der 11. Auflage in ihren pastoralen Ausführungen verändert. Diese Auflage wurde durch Beiträge von Kuno Füssel erweitert. Die Überarbeitung im einzelnen können noch nicht einer bestimmten Person zugeschrieben werden.

der Kult als Anbetung, Lob, Danksagung und Bitte die Antwort des Menschen und des Gottesvolkes dar. Er ist in seinen Grundgestalten wesentlich Anamnese und Bekenntnis der eschatologischen Hoffnung. Da die Selbstvollzüge der Kirche nicht nur im Kult bestehen, sondern in der Praxis der Liebe wurzeln, gilt die Kultkritik der Propheten auch der Kirche selbst.⁴⁶ „Alle Sakramente mögen einen kultischen Aspekt haben: sie sind aber doch primär Taten Gottes am Menschen, nicht aber kultische Handlungen des Menschen auf Gott hin“⁴⁷.

Noch kaum ausgeschöpft dürfte auch sein grundlegender Artikel zur Theologie des Symbols sein, dessen Bedeutung für sein Gesamtwerk kaum überschätzt werden kann. Zu erwähnen sind auch Beiträge zu Hören und Sehen, einer Theologie des Bildes, sowie kleinere Splitter zum Kirchenbau und Kirchenmusik.⁴⁸

3. Liturgie der Welt als Erscheinung der göttlichen Liturgie der Heilsgeschichte

In einem einzigen, kleineren Beitrag aus der letzten Schaffensperiode hat sich Karl Rahner ausdrücklich zu unserem Thema geäußert.⁴⁹ Die Verknüpfung von werkgeschichtlicher und systematischer Interpretation bewährt sich auch an diesem Aufsatz, dessen Rahmen der Gnadentheologie bestimmt wird.⁵⁰ Das Verhältnis Gottes zur Welt und zur Geschichte ist für eine Theologie des Gottesdienstes entscheidend. Wird die Gnade von außen in eine sonst profane, das heißt gnadenlose Welt hineinvermittelt, oder ist die Wirklichkeit im vornherein umfasst und durchdrungen von der Gnade der göttlichen Selbstmitteilung? Die letzte Option, die Rahners Werk prägt, darf nicht als mechanischer Zwang verstanden werden, sondern ist als doppelte Freiheitsgeschichte des Menschen und Gottes zu lesen. Weltgeschichte ist zutiefst Gottesgeschichte. Damit werden die verschiedenen Aspekte der ersten Option nicht einfach verworfen. Vor allem für das Verständnis der Wirksamkeit der Sakramente sind deren Wirkursächlichkeitsanalysen von Bedeutung.

Weil Rahner das Handeln Gottes an der Welt, das aller Wirklichkeit vor-gegeben bleibt, mit dem Begriff „Liturgie der Welt“ ausdrückt, kann er sagen: „die Liturgie der Kirche ist die zeichenhafte Darstellung der Liturgie der Welt“⁵¹. Deswegen heißt es programmatisch:

⁴⁶ Ebd. 11.A., 248.

⁴⁷ SW 19, 149.

⁴⁸ Zur Theologie der religiösen Bedeutung des Bildes (1983). In: XVI, 348–363; Vom Sehen und Hören. Fragment einer Betrachtung (1965). In: GdEl, 159–165; Kirche bauen. In: Festschrift zur Weihe der Kirche Heilige Familie in Kirchhellen-Grafenwald am 14.11.1971. Kirchhellen-Grafenwald 1971, 9–17; Wort und Musik im Raum der Kirche. In: Der große Entschluß 17 (Wien 1961) 34–36.

⁴⁹ Zur Theologie des Gottesdienstes (1979). In: XIV, 227–237.

⁵⁰ Es ist daher nicht nachzuvollziehen, dass die erkenntnismetaphysischen Ausführungen von „Geist in Welt“, dessen theologischer Ort nicht näher bestimmt wird, für die Beiträge zur Liturgie Voraussetzungen seien (so bei: M. SKELLY, The Liturgy of the World and the Liturgy of the Church. Karl Rahner's Idea of Worship. In: Worship 63 [1989] 112–132; DERS., The liturgy of the World. Karl Rahner's theology of worship. Collegeville 1991).

⁵¹ XIV, 232f. Es wäre eine Untersuchung wert, ob und wie diese Vorstellung von den griechischen Kirchenvätern, insbesondere von der kosmischen Liturgie Maximus Confessors beeinflusst sei. Rahner kennt die frühen Arbeiten von Balthasars (Rez.: H. U. v. BALTHASAR, „Die Gnostischen Centurien“ des Maximus Confessor [1941]; DERS., Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner [1941]. In: ZKTh 66 [1942] 153–155. Auf eine tiefe Verwandtschaft in der Christologie hat aufmerksam gemacht: H. STICKELBERGER, Freisetzende Einheit. Über ein christologisches Grundaxiom bei Maximus Confessor und Karl Rahner. In: Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Con-

„Es geschieht darum in solchem Gottesdienst nicht etwas, was sonst in der Welt nicht geschieht oder bleibend geschehen ist, sondern es wird ausdrücklich gefeiert, ausgesagt und angenommen, was in der Welt immer und überall geschieht oder für immer und überall geschehen ist. Dieser kirchliche Gottesdienst ist nicht darum wichtig und bedeutungsvoll, weil in ihm geschieht, was sonst nicht geschähe, sondern weil in ihm präsent und ausdrücklich gegeben ist, was die Welt wichtig macht, da sie überall gesegnet ist durch die Gnade, durch Glaube, Hoffnung und Liebe und in ihr sich das Kreuz Christi ereignet hat, das Höhepunkt ihrer begnadeten Geschichte und Höhepunkt der geschichtlichen Ausdrücklichkeit dieser Gnadengeschichte ist.“⁵²

Daher muss jemand etwas von dieser Geschichte zuvor erfahren haben, um angemessen und nicht in einem bloßen Ritualismus, wie die Opferhandlung eines vedischen Priesters, zu verweilen. Daher ist eine Mystik des Alltags die notwendige Voraussetzung für ein Verständnis des kirchlichen Gottesdienstes, in dem ausgedrückt und angenommen wird, was sich immer und überall im alltäglichen Vollzug des Lebens ereignet. Der kirchliche Gottesdienst ist nicht „göttliche Liturgie in der Welt, . . . sondern . . . die göttliche Liturgie der Welt, als Erscheinung der göttlichen Liturgie, die mit der Heilsgeschichte identisch ist“.⁵³ Um seine Perspektiven abschließend zu systematisieren und zu werten, scheint es hilfreich, sich an die klassische Unterscheidung in der Sakramentenlehre zu erinnern, die zwischen gültig, wirksam und fruchtbar unterschieden hat. Unter der Voraussetzung der Gültigkeit, und in der nachdrücklichen, ja vehementen Betonung der Wirksamkeit der kirchlichen Sakramente, hat Karl Rahner seine Bemühen ganz auf die Fruchtbarkeit, das heißt die existentielle Annahme und Verwirklichung im eigenen Leben, konzentriert.⁵⁴

3.1 *Das Formalobjekt der Beiträge Rahners zur Fragestellung: die fundamental-theologisch-dogmatische Perspektive in existentiell-soteriologischer Absicht*

Die Perspektive, mit der Rahner liturgische Fragestellungen behandelt, kann als existentiell-soteriologisch im Rahmen der Gnadentheologie beschrieben werden. Eine Theologie des Gottesdienstes muss im Rahmen einer Gnadentheologie entwickelt werden, die zunächst nach dem allem kirchlichen Tun vorausgehenden Handeln Gottes in der menschlichen Geschichte fragt, und daher grundsätzlich eine Vorstellung des Verhältnisses Gottes zur Welt auszuarbeiten hat. In diesem Rahmen wird für ihn zur maßgeblichen Frage, wo und in welchen Kontexten der Mensch der Gnade als göttlicher Selbstmitteilung so begegnet, dass sich in dieser Begegnung Heil ereignet. Dieser existentiell-soteriologische Aspekt ist so dominierend, dass er ästhetische, symbolische, ekklesiologisch-gesellschaftliche und rituelle Aspekte nennt, aber nicht wirklich ausdrücklich behandelt. Deswegen lautet die Maxi-

fesseur Fribourg, 2–5 septembre 1980. Hg. F. Heinzer – C. Schönborn. Freiburg/Schweiz 1982, 375–384.

⁵² Ebd. 234.

⁵³ Ebd. 237.

⁵⁴ Zur hier verwendeten Begrifflichkeit ist zu sagen: Die Wirksamkeit bezieht sich auf die Gnaden-zusage im Sakrament an den Einzelnen, das objektiv gegeben ist, und von sich her, nicht durch die Qualität des Spenders, nicht in Frage steht. Damit wird ausgedrückt, dass Gott selber die Gnade gibt, und der eigentliche Spender des Sakraments Christus ist. Die Gültigkeit bezieht sich auf die formale Regelung durch die Kirche, die die Frage der kirchlichen Intention umfasst. Die Fruchtbarkeit hängt vom entsprechenden Freiheitsvollzug, auch dem inneren Vollzug des Empfängers ab. Dieses Moment verlangt einerseits eine zeitgemäße Gestaltung und Ermöglichung des Heilshandelns der Kirche, wie sie Rahner in seinen pastoraltheologischen Schriften und prophetischen Zwischenrufen eingebracht hat. Andererseits aber auch den existentiellen Mitvollzug des Einzelnen.

me, „dass alles liturgisch ‚objektive‘ Tun erst sein Ziel erreicht, wo es in individueller, personaler Frömmigkeit ankommt (also in ‚Kontemplation‘, die hier nicht platonisch, sondern biblisch-pneumatisch zu verstehen ist, in personaler Kommunikation und Liebe, in der Tat des Lebens, die selber die ‚objektivste‘ Verherrlichung Gottes sind)“⁵⁵. Diese Ebene aber bezeichnet gerade das Ziel des Exerzitienprozesses, wie Rahner ihn versteht.⁵⁶

3.2 *Der Vorrang der ungeschaffenen Gnade und die sekundäre Notwendigkeit der zeichenhaften Vermittlung: Die Tat Gottes in Jesus Christus geht im Heiligen Geist allen unseren Handlungen voraus.*

Im eben genannten Aufsatz entwickelt er zwei idealtypische Vorstellungsmodelle. Das erste geht von einem punktförmig in der Geschichte sich ereignenden gnädigen Handeln Gottes in einer zunächst profan konstituierten Welt aus. Gnade wird am Modell der „aktuellen Gnade“ entwickelt, die Sakramente können als gnadenvermittelnde Kausalität deutlich herausgestellt werden. Dieses Modell arbeitet stark mit einer „von außen“ kommenden Vorstellung, die am Beispiel der Kindertaufe besonders deutlich wird. Dieses Modell kann die Ungeschuldetheit und unberechenbare Geschichtlichkeit der Gnade, sowie die Gnadenursächlichkeit der Sakramente überzeugend herausarbeiten. Die Optionen des zweiten Modells, das Rahners Theologie in Kurzform enthält, wurden bereits dargelegt und die Konsequenzen für eine Theologie des Gottesdienstes entfaltet. Daraus ergibt sich, wie gezeigt, die mystagogische Aufgabe als Vorbereitung für den Gottesdienst. Wie aber zeigt sich nun die Fruchtbarkeit der gottesdienstlichen Handlungen im menschlichen Leben?

3.3 *Das Kriterium: Theologie des Martyriums, Eucharistie im Leben, oder das Bild von Radium und Pechblende*

Dem aufmerksamen Leser entgeht bei vielen, typischen Theologumena Rahners nicht, besonders und herausragend bei der Rede vom „anonymen Christen“, dass sein Werk tief von einer hintergründigen Orientierung an einer Theologie des Martyriums geprägt ist. Im Martyrium, „das unübertreffliche Ereignis des Christseins und auch der höchste Selbstvollzug der Kirche“⁵⁷ ist, kommt die Grundbestimmung des christlichen Lebens, als „Verlängerung und Auslegung des Lebens Christi“⁵⁸ am eindrucklichsten zum Ausdruck. Diese Grundbestimmung wird bei Rahner übertragen auf den existentiellen Vollzug von Glaube, Hoffnung und Liebe.

⁵⁵ SW 19, 202.

⁵⁶ „Im Normalfall wird z. B. eine gemeinsame Liturgie – so sehr sie ihren eigenen Sinn und ihre Bedeutung und Unaufgebarkeit hat – jene letzte Radikalität der Gottesbegegnung unmittelbar in sich selbst nicht erreichen können, auf die Ignatius hinzielt. Ich gebe gerne Ausnahmen zu, aber wenn man ehrlich und vernünftig ist, wird man sehen müssen, dass ein Benediktiner, der im Chor darauf achten muß, den Choral richtig zu singen, und der an eine bestimmte Wortfolge gebunden ist, jene letzte radikale, nackte, alle Vermittlungen noch einmal übersteigende Unmittelbarkeit zu Gott nicht haben kann, auf die Ignatius hinzielt. Damit will ich nicht sagen, dass eine solche gemeinsame Liturgie nichts Sinnvolles oder Richtiges wäre oder nicht unerlässlich sei. Sie kann Vorbereitung und Ausklang für eine mystische Erfahrung Gottes sein, die als solche aber gewöhnlich in der Liturgie nicht vollzogen werden kann, auf die aber umgekehrt Ignatius in seinen Exerzitien hinzielt“ (RiG II, 40).

⁵⁷ GaF, 105.

⁵⁸ „Nostra vita supernaturalis est prolongatio et explicatio vitae Christi“ (De Gratia Christi. Innsbruck [Ts.] 1959, 21).

Daher können diese Vollzüge zum radikalen Kriterium allen kirchlichen Tuns werden, wie er am Schluss seiner Festrede zum Abschluss des Konzils formulierte:

„Endlich – und das ist vielleicht das Letzte und Wichtigste: alles Kirchliche, also alles Institutionelle, Rechtliche, Sakramentale, alles Wort, aller Betrieb in der Kirche und also auch alle Reform von all diesem Kirchlichen ist im letzten Verstand und in der letzten Absicht, so es sich nur selber richtig begreift und sich nicht selbst vergötzt, reiner *Dienst*, bloße Hilfestellung, für etwas ganz anderes, etwas ganz Einfaches und so gerade unbegreiflich Schweres und Seliges zumal: für Glaube, Hoffnung und Liebe in den Herzen aller Menschen. Es ist hier, um ein recht profanes Beispiel zu beschwören, wie bei der Gewinnung von Radium. Man muß eine Tonne Pechblende schürfen, um 0,14 Gramm Radium zu gewinnen, und doch lohnt es sich. Alles kirchliche Tun als solches in Regieren, Reden, Theologisieren, Reformieren, in Unterricht und in Selbstbehauptung inmitten der heutigen Gesellschaft ist mit all dem riesigen Apparat, Aufwand und Betrieb, die dabei unvermeidlich sind, nur so etwas wie die Förderung von ungeheuren Mengen Pechblende, *damit* in *unseren* Herzen – und da letztlich allein – ein klein wenig Radium von Glaube, Hoffnung und Liebe gewonnen werde. . . . Alle subtile Theologie, alles Dogma, alles Kirchenrecht, alle Anpassung und alles Nein der Kirche, alle Institution, alles Amt und alle seine Vollmacht, alle heilige Liturgie und alle mutige Mission haben nur das einzige Ziel: Glaube, Hoffnung und Liebe zu Gott und den Menschen. Alle anderen Pläne und Taten der Kirche aber würden absurd und pervers, wollten sie sich dieser Aufgabe entziehen und allein sich selbst suchen. Auch ein Konzil sucht das Herz, das glaubend, hoffend und liebend sich loslässt und sich dem Geheimnis Gottes übergibt. Sonst wäre es ein greuliches Theater und eine Selbstvergötzung des Menschen oder der Kirche. Auch über einem Konzil müssen die Worte stehen: Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe . . . diese drei, das Größte aber ist die Liebe . . . Wenn die Kirche in den nächsten Jahrzehnten besser regiert, schöner liturgisch handeln würde, wenn tiefsinnigere Theologie, klareres Recht, größerer gesellschaftlicher Einfluss erwachsen würde, aber eben nicht mehr Glaube, Hoffnung und Liebe, dann wäre doch alles umsonst. Man würde Halden von Pechblenden auftürmen – und doch kein Radium gewinnen. Es liegt aber an uns, an *jedem* von uns, an *jedem* in der Alltäglichkeit des Lebens und in der letzten einsamen Entscheidung des Gewissens, *diesen* Sinn des Konzils aus Gottes Gnade allein in der königlichen Freiheit der Kinder Gottes zu tun“.⁵⁹

4. Ein Resümee

Bis in die Theologie des Gottesdienstes hinein ist die jesuitisch-ignatianische Prägung Rahners zu merken. Zunächst kann festgestellt werden, dass Rahner der spirituellen Frömmigkeitserziehung seiner Prägejahre in der liturgischen Praxis treu bleibt. Der Jesuitenorden kennt ja kein gemeinsames Chorgebet als verpflichtendes Element seiner Gemeinschaft.⁶⁰ Und in der Beurteilung des Beitrags Rahners muss die Frage erwogen werden, wie die Exerzitien des Ignatius, deren Prägung für Rahner in der jüngsten Forschung bis ins Detail nachgewiesen worden ist⁶¹, von der Liturgiewissenschaft eingeschätzt werden.

Pieper hat die Begebenheit den wilden 60er Jahren zugeschrieben. Liturgisch war Rahner aber nie ein „Wilder“. Vielmehr ist auch bei ihm schon unmittelbar nach dem Konzil eine harte Kritik an den liturgischen „Experimenten“ festzustellen:

„Die Zeit ihres Triumphes in der Kirche ist für die Liturgie zugleich die Zeit ihrer radikalen Infra-gestellung geworden. Ja, man kann da und dort in der Kirche den Eindruck haben, als werde die amtlich sanktionierte Befreiung der Liturgie zu größerer Lebendigkeit und innerer Neugestaltung

⁵⁹ Das Konzil – ein neuer Beginn. Vortrag beim Festakt zum Abschluss des II. Vatikanischen Konzils im Herkulesaal der Residenz in München am 12. Dezember 1965. Freiburg – Basel – Wien 1966, 23.24.25.

⁶⁰ Indirekt führt Rahner dieses Argument an: „Es gibt solche, die über die gemeinsame Eucharistiefeier hinaus so gut wie keine gemeinsamen liturgischen Gebetszeiten haben, in denen (empirisch betrachtet) sogar fast ‚individualistisch‘ jeder für sich allein betet“ (GaF, 112).

⁶¹ Vgl. ZAHLAUER (s. Anm. 14).

schon jetzt benutzt zu einer Entsakralisierung bis an den Rand eines Selbstmordes der Liturgie, zur Gestaltung einer Liturgie, die nur noch eine säkularisierte Zwischenmenschlichkeit in Erscheinung bringt, bis man die Überflüssigkeit einer solchen zusätzlichen Erscheinung auch noch begriffen hat.⁶²

Diese Gefahr besteht nicht in sich, sondern ist Ausdruck einer grundsätzlicheren Gefahr, „der Gefahr des Verlustes einer personalen Beziehung zu Gott im Gebet überhaupt“⁶³. Dieser Gefahr kann aber durch offiziell-amtliche Höherwertung der Liturgie nicht nur nicht beigegeben werden, ja, Rahner stellt sich die Frage, ob durch eine scheinbare Abwertung des privaten Gebetes, dieser Gefahr nicht vielmehr Vorschub geleistet werde: „Die eigentliche Bedrohung des persönlichen, ‚privaten‘ Betens kommt natürlich nicht von der Liturgie, auch wenn eine indiskrete und letztlich untheologische Empfehlung des liturgischen Gebetes eine zusätzliche Gefahr für das private Gebet bedeutet. Die eigentliche Gefahr ist dem liturgischen und dem privaten Gebet gemeinsam: der scheinbare oder wirkliche Schwund religiöser Erfahrung, des Mutes des Glaubens, dass man betend das abgründige Geheimnis unseres Daseins anrufen könne und darin nicht bloß eine Projektion des Menschen selbst und seiner Bedürfnisse geschehe“⁶⁴. Hier stellt sich aber die Frage, ob Rahner nicht in der Ausbildungstradition seiner Generation das gemeinschaftliche Element, und damit auch der liturgische Vollzug, in seiner Reflexion unterschätzt hat. Müsste die Mystagogie nicht auf die sakramentale Feier hin entwickelt werden? Festgehalten werden kann, dass in den verschiedenen Sammlungen Gottes- und Gnadenerfahrungen ausdrücklich liturgische Vollzüge und Praktik, so weit ich sehe, nicht erwähnt werden.⁶⁵

Beruht seine Betonung des existentiellen Nachvollzuges nicht bereits auf einer selbstverständlichen Praxis, deren Bedeutung wieder in einer Zeit ausdrücklicher werden muss, die solche Übungen nicht mehr pflegt? Kann aber eine solche Praxis vom Einzelnen allein getragen werden, oder bedarf es nicht einer gemeinschaftlichen Praxis, die sich gegenseitig stärkt und trägt? Wäre es nicht möglich, auch auf dem Hintergrund der Erkenntnistheorie Rahners, die Liturgie als gemeinschaftlich vollzogene „*conversio ad phantasma vitae Christi*“ zu verstehen? Damit wäre die primäre Bedeutung der Realisierung der zugesprochenen und angebotenen Gnade, die aufgrund der Schicksalsgemeinschaft aller Menschen bereits am Wirken ist, „*quoad nos*“ eingeholt.

Es müsste auch gefragt werden, ob nicht einige Aspekte des liturgischen Vollzuges bei Rahner weniger Aufmerksamkeit hervorrufen, die von sich aus nach einer gemeinschaftlichen Form rufen: Dank, Feier und Lobpreis. Denn in diesen Antworten des Menschen, die dem existentiellen Nachvollzug entspringen, trägt der Einzelne seine persönliche Heilsgeschichte wieder in die Gemeinschaft der Glaubenden hinein. Das Offenbarungsgeschehen kann daher von einer doppelten Bewegung her gesehen werden. Der Selbstmitteilung Gottes in der Welt entspricht nicht nur die Selbsttranszendenz der Welt in Gott, sondern die geschichtliche Äußerung der realisierten Gnade in existentiellem Vollzug als Hingabe an den Nächsten und in der Feier als geschichtlicher Vorwegnahme der eschatologischen Vollendung inmitten unserer Todeslandschaften. Die göttliche Liturgie der Welt ruft die Liturgie der Erlösten und Befreiten hervor. Die Liturgie der Kirche ist das exhibitiv Zeichen der

⁶² GaF, 101.

⁶³ Ebd. 102. Dieser Entsakralisierung ist mit einer Verstärkung der amtlich-institutionellen Seite nicht beizukommen. Hier muss eine persönliche Mystagogie ansetzen, die dazu verhelfen soll, sein Leben in der Gegenwart Gottes leben zu lernen.

⁶⁴ Ebd. 112.

⁶⁵ Dazu siehe: SIEBENROCK (Anm. 17).

eschatologischen Vollendung der Welt in der Geschichte selbst, das anfänglich gemeinschaftliche Realität gewinnen soll.

Diese Hinweise, die die Grenzen seines Werkes andeuten, müssen genannt werden, damit persönliche Prägung, Grenze und Bedeutung seiner Impulse angemessen gewürdigt werden können. Ausbildung, Profession als theologischer Lehrer und persönliche Neigung spielen zusammen, so dass sein Werk von der Anstrengung des Begriffs intellektuell redlich Rechenschaft des Glaubens sein will. Deswegen ist es überraschend, nicht selbstverständlich in welch hohem Maße er geschichtlich-situative Kontexte in seine Überlegungen einbezogen hat. In jenem Sinne können seine Beiträge zur Liturgie als ‚fundamentaltheologisch‘ angesehen werden, wie er dieses Attribut im Kontext der Missionspredigt definiert hatte: als Predigt der Bekehrung zum Glauben, als glaubenserweckende Predigt.⁶⁶ Der Liturgiewissenschaft aber weist er die Aufgabe zu, die Fruchtbarkeit des Gnadenvollzugs der Kirche zu bedenken und zu erneuern. Sie muss die zu schaffende Liturgie zu ihrem Gegenstand machen.⁶⁷ Wenn die Liturgiewissenschaft aus ihrem neuen Selbstverständnis diese Aufgabe nicht mehr zu leisten vermag, wo wird sie dann im Kontext neuer medialer Weltinszenierung und alternativer Liturgien, die wie ein Netz unseren Alltag durchziehen, angepackt?

Diskussion, Teil 2

Meßner, Innsbruck:

[...] Man müsste vermutlich bei Rahner – das schaut bei Casel vielleicht anders aus – das Verhältnis von Liturgie und Sakrament genauer ansehen, weil offenbar bei Rahner [...] mit Liturgie etwas anderes als mit Sakrament gemeint ist.

Ich würde vorschlagen, wir diskutieren nicht nur das Impulsreferat von Dr. Siebenrock, sondern beide bisher gehaltenen Referate zusammen, damit wir auch die Sache mit Odo Casel noch in andere Richtungen und vielleicht noch zentraler diskutieren als im ersten Teil.

Schilson, Mainz:

Wenn ich richtig sehe, treffen sich Rahner und Guardini – als doch zwei ganz unterschiedliche Denktypen – in einer Grundstimmung sehr stark: Die unverwechselbar einzelne Entscheidung und Beziehung des Menschen, die Einsamkeit des Menschen am Ende der Neuzeit in der unmittelbaren Verantwortung gegenüber Gott. [...] Das zweite für mich sehr Überraschende ist identisch mit dem, was Guardini sagt: Der Christ ist derjenige, der geschichtlich noch einmal Christus lebt. Das heißt also, die Christusgeschichte ist nicht zu Ende mit der Auferweckung, sondern sie geht im Grunde genommen weiter in der Multiplikatorenrolle des einzelnen Christen, der seine Nachfolge gestaltet [...]. Was bei Casel besonders stark betont wird, ist die konkrete Handlungsgestalt des liturgischen Feierns, das

⁶⁶ SW 19, 152.

⁶⁷ SW 19, 514.

kommt hier beim späteren Guardini nicht mehr so deutlich heraus, auch bei Rahner offenbar nicht. [. . .]

Da wäre jetzt die nächste weiterführende Frage: [. . .] Bestimmen diese Erwartungen oder Einschätzungen die Gegenwart und beschreiben sie sie genau?

Haunerland, Linz:

Ich hätte noch eine Verständnisfrage zu dem, was Sie uns über Rahner gesagt haben. Rahner nimmt aus seinen Überlegungen die Sakramente und die Eucharistie ausdrücklich heraus. Das, was Sie beschrieben haben, kann man ja sicherlich nicht darauf reduzieren, dass Rahner einfach praktisch als „cultus debitus“ die Liturgie versteht, sondern er hat ja einen sehr heilshaften Gottesdienstbegriff. Worüber redet er denn dann eigentlich, wenn Sakrament und Eucharistie herausgenommen sind? Welche Gottesdienste stehen ihm dann eigentlich noch vor Augen? Nebenbei: Der „Katechismus der Katholischen Kirche“ macht es fast umgekehrt: Liturgie wird fast gänzlich sakramental verstanden.

Siebenrock:

[. . .] Die fundamentaltheologische Grundfrage für Rahner heißt nicht: „Was ist Gottesdienst?“, sondern: „Wo geschieht heilswirkende Begegnung mit Gott?“ [. . .] Eine andere Frage, die dahinter steht, ist folgende: Kann man sozusagen direkt zur Eucharistie, oder braucht es nicht vorher Mystagogie und Einweisung, die erst allmählich zur Eucharistie hinführen, wie es die Väter hatten? [. . .]

Als Rahner 1959 in der Festschrift für seinen Bruder von einer Unbehaustheit des Glaubens in dieser Zeit schreibt, [. . .] war das so etwas wie die „Initiation“ für die 60er Jahre. Damals entwickelt er eine Art „Mystagogieprogramm“, indem er praktisch sagt: Wo ein Mensch in radikaler Weise glaubt, hofft und liebt, hat er Teilhabe am Mysterium Christi. Ob neben oder in der Liturgie, das ist dann zwar nicht zweitrangig, aber eine sekundäre Notwendigkeit, würde ich sagen. Rahner sagt sogar, dass die Kultkritik der alten Propheten auch für die Kirche gelte [. . .].

Plank, Würzburg:

Mir scheint, dass hier eine Trennung von Sakramententheologie einerseits, die zugehörig zur Dogmatik betrachtet wird, und Liturgik auf der anderen Seite vorliegt, eine Trennung, die in der Scholastik schon so grundgelegt ist, die sich aber einfach nicht mehr aufrecht erhalten lässt. Ich denke, dass die Hauptquelle für eine Theologie der Sakramente die genuine Überlieferung des christlichen Gottesdienstes selbst sein müsste. Das ist bei den Scholastikern und bei den Neuscholastikern sowieso zum großen Teil offenkundig nicht der Fall, und es scheint mir auch bei Rahner nachzuwirken [. . .]. Das ist es auch, was ich als Orthodoxer sehr wenig verstehen kann. Für uns gehört der Gottesdienst der vorhandenen Überlieferung an, die letztlich im Neuen Testament wurzelt. [. . .] Das soll nicht heißen, dass alles bis in die Einzelheiten hinein immer so gewesen ist und immer so bleiben muss, das ist völliger Unsinn. [. . .]

Schilson, Mainz:

[. . .] Es muss offenbar von dieser inneren Glaubenshaltung, die Sie existenziell-soteriologisch nennen, irgendwie eine Verleiblichung geben. Diese Verleiblichung hat –

wenn ich das bei Rahner richtig sehe – unterschiedliche Intensitätsgrade. Sie kann im Grunde genommen in der Begegnung mit dem anderen und der liebenden Hingabe an den anderen sich ereignen und explizieren, ohne definitiv „christlich“ genannt zu werden [. . .]. Das wäre im Grunde genommen der ganze Bereich dessen, was mit dem „anonymen Christentum“ abgedeckt ist. Die Verleiblichung kennt aber dann auch Höchstfälle, die dogmatisch definiert sind [. . .]. Jetzt ist nur die Frage, welche Qualität hier vorliegt: Ist das ein Ereignis, wo irgend etwas geschieht, oder wird da nur etwas bewusst, was ohnehin schon da ist? [. . .] Im Kontext des Rahnerschen Symboldenkens ist das, was ich selbst noch mal in die Leiblichkeit (Deutlichkeit) übersetze, nicht einfach additiv [. . .], d. h. was sich nicht verleiblicht, ist nicht. [. . .]

Meßner, Innsbruck:

Mich hat es ein wenig verwundert, dass dieser berühmte Ausdruck der „Liturgie der Welt“ bei Karl Rahner etwas mit Maximus Confessor zu tun hätte. [. . .] Bei Maximus Confessor, wenn ich das richtig verstanden habe, ist die „Liturgie der Welt“ nicht einfach das, was in der faktisch vorfindlichen Welt täglich geschieht, sondern es ist die eschatologische Wahrheit der Welt, und die wird symbolisch antizipiert in der Eucharistie [. . .]. Die dargebrachten Gaben stehen symbolisch für den ganzen Kosmos und in der Kommunion geschieht dann die eschatologische Communion in symbolischer Vorwegnahme. [. . .] Bei Karl Rahner hätte ich eher den gegenteiligen Eindruck gehabt: Bei ihm meint doch die „Liturgie der Welt“ dass das ohnedies im Alltag immer geschieht und im Gottesdienst im engeren Sinn dann immer nur sekundär sozusagen zum Bewusstsein oder zur Darstellung gebracht wird. [. . .]

Siebenrock, Innsbruck:

Zum „anonymen Christentum“ – d. h. was ich existentiell-soteriologisch realisiert habe – gehört immer eine sog. „Greifbarkeit“ („Kirchlichkeit“) [. . .]. Es gibt keinen Vollzug ohne gestufte Form von Kirchlichkeit.

[. . .] Rahner hat sich immer an scholastischen Distinktionen orientiert, weil er eine theologische Tradition nicht einfach hinter sich lassen kann. Er sagt etwa zur Wirkung der Sakramente: Es ist doch auch in der scholastischen Theologie nicht so, als ob ein wirklich vollzogenes Sakrament auch gleich kausativ wäre. [. . .] Das ist kein Automatismus, und es ist kein, im schlechten Sinne, magisches Ritual [. . .]. Insofern, sagt er, muss ein Mensch schon mit einer richtigen Disposition zum Sakrament hinzutreten, damit es fruchtbar wird. [. . .]

Lies, Innsbruck:

Muss man bei Rahner nicht tatsächlich eine schärfere Zäsur zwischen dem Begriff der Liturgie und dem der Sakramente machen? Denn das ist sicher: Was die Sakramententheologie angeht, galt für ihn das Prinzip: „significando causant“. Meine Frage wäre dazu: Kann man sagen, bei den sieben Sakramenten gilt „significando causant“, aber bei der Liturgie eines Wortgottesdienstes gilt das nicht, oder gilt es dort analog doch? Ist Liturgie sakramental oder ist das einfach ein Etikett, wo die sieben Sakramente eben dazugehören und andere Dinge (kirchliches kultisches Handeln) auch noch?

Das zweite, das man bei Rahner sehen muss, ist der Unterschied in seiner doch immer noch scholastischen Theologie, den wir heute leider nicht mehr machen, dass nämlich ein Sakrament wirksam ist und fruchtbar. Also die Disposition gehört zur Fruchtbarkeit, und

das Angebot Gottes ist ein aktives, ein immer wirksames, es wird nicht aufgenommen, wenn ich nicht disponiert bin. [. . .]

Häußling, Maria-Laach:

[. . .] Was in der Alten Kirche die Taufe war, das ist im Spätmittelalter in Exerzitien umgesetzt worden. In einer Zeit, in der die Taufe im Bewusstsein der Christen kaum mehr eine Rolle spielte, weil es ja nur die Kindertaufe (die Unmündigentaufe) gab, [. . .] hat man in den Exerzitien eine Methodik gefunden, die das umgesetzt hat, was in der Alten Kirche in der Taufvorbereitung geschah. [. . .] Ich finde es tragisch, dass es offenbar nie gelungen ist, die Exerzitien – als eine der wichtigsten Bewegungen und Phänomene der neuen Kirchengeschichte – sakramental auf die Taufe zu beziehen, auf das Sakrament, das für die Alte Kirche das wichtigste war. [. . .]

Slenczka, Erlangen – Riga:

Wenn hier immer wieder das Stichwort der „anthropologischen Wende“ auftaucht, so hat es sich ja erwiesen, dass das für Rahner nur bedingt oder überhaupt nicht stimmt, denn diese transzendental-anthropologische Dimension meint ja etwas völlig anderes. [. . .] Das andere, was man sehen muss – und das ist vielleicht auch ganz interessant im Vergleich zu solchen Ansätzen, wie sie uns bei Rahner und auch bei Odo Casel sowie bei Hans Urs von Balthasar begegnen –: Schleiermacher ist der Theologe der Inkarnation. „Das Wort ward Fleisch“ ist für ihn der Grundtext oder das Motto der ganzen Glaubenslehre; und das ist ein Prozess, in dem die Kirche bestimmt wird trinitarisch durch das Eingehen Gottes in Jesus Christus, durch die Fortwirkung in der Geschichte durch den Geist. [. . .] Es gibt darstellendes, es gibt erweiterndes und es gibt ein wirksames Handeln. Es sind also drei solche Momente, und der Gottesdienst gehört zum darstellenden Handeln [. . .] als einer Manifestation des Geistes im Gottesdienst der Gemeinde, das ist der springende Punkt. [. . .]

Pacik:

Zur Unterscheidung von Liturgie und Sakramenten: Auch Jungmann hatte Schwierigkeiten mit dem Liturgiebegriff. Nach ihm ist Liturgie Gottesdienst der Kirche als der vom Priester geleiteten Versammlung der Gläubigen (und zwar der konkret gehaltene Gottesdienst, nicht, wie im Codex Iuris Canonici 1917, can. 1256, bloß der verordnete). Er definiert Liturgie also in erster Linie latreutisch. Die Sakramente bringt er noch irgendwie unter, indem er sagt, wegen der Feierlichkeit der sie umgebenden Riten gehörten auch sie zur Liturgie [. . .]. Natürlich leugnet Jungmann die heilshafte Seite des Gottesdienstes nicht. Doch ist sie für ihn bereits im Wort „Kirche“ enthalten und muss darum in der Definition nicht eigens erwähnt werden.

Siebenrock, Innsbruck:

Zum Begriff „Liturgie der Welt“ bei Rahner: Das Tun Gottes in Jesus Christus durchzieht die Welt und ist bis heute bedeutsam, das ist sozusagen die Grundstruktur, und diese Heilsgeschichte – ob man das Liturgie nennen soll, das weiß ich nicht – hat für Rahner ihren Höhepunkt im Kreuz des Sohnes. In diese Liturgie hineingezogen sind die Menschen in ihrem Leben, in ihren Hoffnungen, ihrem Sterben [. . .]. Das ist zunächst einmal die Liturgie und das, was „Liturgie der Welt“ genannt werden kann. Sie ist natürlich nicht mehr

„kosmische Liturgie“, insofern natürlich sehr wohl die Welt für Rahner auch eine Welt der Menschen geworden ist. Insofern ist die Welt nicht das vorgelegte Gefüge, in das der Mensch hineingeordnet ist, sondern sie ist der Ort, den der Mensch gestaltet [. . .].

Zum Begriff der „anthropologischen Wende“ bei Rahner: Ich halte dies für höchst irreführend, weil meiner Ansicht nach Rahner seine wesentlichen Begriffe in der Gnadentheologie über theozentrische Definitionen gewinnt [. . .].

Interessanterweise hat Rahner in seinen mystagogischen Texten nie zugleich von Liturgie gesprochen. [. . .] Er hat offensichtlich einen amtlichen Gottesdienst als normativ im Hintergrund gehabt, der keine Initiationen hat. [. . .] Ich habe den Eindruck, Liturgie heißt für ihn: amtlich, offiziell vom kirchlichen Lehramt sozusagen vorgelegt. Und demgegenüber ist das Gebet des Einzelnen, das persönliche Gebet, die Betrachtung, die Meditation, aber auch das Gebet in Gruppen, das Gebet, das „von unten“ kommt. [. . .]

Ob Casel moderner ist, weiß ich nicht, für mich ist das auch keine Kategorie. Jedenfalls meine ich, Rahner ist insofern sehr unmodern, als er natürlich etwas tut, was auch bei der Systematik heute nicht sehr beliebt ist, nämlich die Anstrengung des Begriffs. [. . .]

Schilson, Mainz:

Also Anstrengung des Begriffes, concedo, aber ich würde doch noch distinguieren. Ich würde sagen, es gibt auch eine Begrifflichkeit oder ein Begreifen der Wirklichkeit, das sich anderen Kategorien zuwendet. Sie haben das ja bezeichnenderweise gesagt, dass nämlich die ästhetischen, soziologischen und dergleichen Kategorien fehlen. Das scheint mir aber für das Selbstverständnis und den Vollzugsgehalt von Liturgie sehr wichtig zu sein. Das heißt, in dem Augenblick wo man darauf weniger Wert legt, kommt man zu einem solchen, relativ globalen Liturgiebegriff, wie Sie es jetzt bei Rahner gezeigt haben. [. . .] Wenn man natürlich alles, was in der Liturgie geschieht, grundsätzlich auf die Intentionalität der Gottesbeziehung hin orientiert, dann würde ich dem zustimmen. Wenn man aber die Anbetung Gottes als Grundkategorie versteht, dann frage ich mich, wo sich dann beispielsweise solche Elemente wie die Klage und vieles andere mehr einordnen lassen. Aber mir wäre wichtig, dass man auch diese anderen Kategorien einbezieht, die ich genannt habe: Die Gemeinschaft, die Art des Ausdruckshandelns und des darstellenden Handelns – was eine spezifisch inszenatorische, ästhetische Kategorie ist –, und da ist eben auch ein Nachholbedarf. [. . .]

Wir müssten uns sicher fragen, warum es heute so „kultet“, warum Menschen in Fülle Ausdrucksgestalten rituellen Handelns finden, das mit Kultcharakter versehen ist, ohne dass sie das von der Kirche einfach übernehmen. Sie leben offenbar archetypische – und als solche vorgegebene – naturhaft sich darstellende, menschliche Verhaltensweisen, um etwas mehr auszudrücken, als der Augenblick selbst hergibt. Das alles macht mich sehr nachdenklich, weil die Kirche offenbar genau da ihre Schwierigkeiten hat, und ich mich frage, was wir da vielleicht nicht richtig machen.

Lies, Innsbruck:

Ich möchte davor warnen, Rahner einen bestimmten Liturgiebegriff zu unterschieben, wenn auch seine Theologie Anknüpfungspunkte für einen Liturgiebegriff bietet [. . .].

Meiner Auffassung nach spielt für Rahners Liturgieverständnis auch die Ignatianische Spiritualität eine wichtige Rolle: Das Ignatianische Grundprinzip der Exerzitien heißt: „Gott finden in allen Dingen“. Dabei sind zwei Perspektiven oder Ebenen zu beachten:

Einerseits der trinitarische Gott, der sich müht, sich finden zu lassen. Und andererseits: der „Deus semper maior“, der Gott, der sich finden lässt, ist immer der des Kreuzes, der größten Liebe. Die Antwort des Menschen darauf ist Staunen [. . .], und insofern wir suchen, finden, etwas begehen und dann auch staunen, gibt es tatsächlich Anknüpfungspunkte für einen Liturgiebegriff. Auch hinter der Sakramentsauffassung lässt sich der Einfluss der ignatianischen Spiritualität ausmachen: Für Ignatius war die Frage wichtig, ob es wirklich Gott ist, den man da findet, ob man wirklich diesen in der Bibel offenbarten Gott sucht? Und genau hier hilft die Kirche mit ihren Sakramenten. So werden zum Beispiel die Gelübde in der Gesellschaft Jesu vor dem Allerheiligsten abgelegt: Dieser ganz subjektive Akt – nicht im subjektivistischen Sinn, sondern dieser ganz existenzielle, die Person zusammenfassende Akt der Hingabe an Christus: Tu solus dominus – das wird objektiviert durch das Darreichen und Zeigen der Eucharistie, also unmittelbar vor der Kommunion. Das ist dann definitiv, und das braucht Ignatius für seine Spiritualität, und mir scheint, auch Rahner. Er braucht so etwas wie einen objektiven Kult, eine Norm, eine Verbürgung, wie er einmal gesagt hat: Die Mutter weiß, wo sie ihren Kindern Sicherheit gibt.

Haunerland, Linz:

Wenn ich das jetzt richtig verstanden habe, vermute ich fast, dass Rahner bei den Spuren einer Liturgietheologie, wie wir sie hier jetzt gesucht, gefunden oder gezeigt bekommen haben, vermutlich am ehesten noch an das Officium Divinum denkt und nicht an die sakramentale Liturgie, während Casel vermutlich doch sehr stark von der Eucharistie her, also von einer liturgischen Mitte her, denkt. Von daher scheint es wichtig zu sein, dass wir uns darauf verständigen, wovon wir ausgehen, welche Bandbreite wir eigentlich in den Blick nehmen, wenn wir die Frage erörtern wollen, inwiefern Gottesdienst ein Heilsereignis ist, oder was Gottesdienst eigentlich ist. [. . .] Ich denke, man muss einmal definieren, was wir meinen, damit wir dann für bestimmte Feiern etwas ausdrücklich sagen können, was wir für andere Dinge nicht sagen können. Oder wir müssen sagen: Es gibt einige Orte, in denen verdichtet sich etwas, was es zwar an anderen Orten auch gibt, dort aber existiert es eben ausdrücklich und verdichtet.

Häußling, Maria-Laach:

Bei der Schwierigkeit, Liturgie zu definieren, kann ich gleich auf ein konkretes Beispiel hinweisen: Es gibt eine Gottesdienstform, die uralte Tradition hat und in der Gegenwart wieder lebendig wird, nämlich das Abendlob angesichts des Lichtes, das Luzernarium. Das ist an sich eine urtümlich-menschliche Handlung. Der Tag geht zu Ende und mit dem Tag die Lebensfrist – für einen im Wachen und Schweigen Geübten, mit der Tiefe existierenden Menschen, und das soll der Mensch an sich überhaupt sein. Er freut sich, dass die Gabe des Lichtes ihm zur Verfügung steht, kraft seiner menschlichen Innovation, die er im Licht kreieren kann [. . .]. Das kann auch ein Mensch mitfeiern, der gar nicht Christ ist, der nicht einmal an einen persönlichen Gott glaubt, der nur etwas Höheres, etwas Umgreifendes, oder wie man es nennen will, verehrt, sich ihm beugt. Das hat nun Abstufungen bis dahin, dass wir hören, das dieses Licht Christus ist [. . .].

Die Kirche hat sich leider angewöhnt, vieles christologisch zu zentrieren. Vor lauter Zentrierung auf Jesus, den Christus – der sicher das Höchste ist, und dessentwegen wir Christen sind, und wir uns versammelt haben – ist es fast ganz verdrängt worden, dass die Vesper die Feier der Schöpfung ist [. . .] und der Sonntag als erste Memoria die Schöpfung hat. Sollen

wir nun das Abendlob Kult nennen? Wer Abendlob feiert, Licht feiert, der feiert Geburtstag, das ist auch eine urarchaische Menschenhandlung: Es ist gut, dass es diese Existenz gibt, wir gratulieren einem anderen, ist das Liturgie? Wer Ostern feiert, tut genau dasselbe, er begeht den Geburtstag des Christus. Dass man das nicht definieren kann, so dass es erschöpfend ist, das ist doch offenkundig, und wir müssen dem Konzil dankbar sein, dass es keine Definition von Liturgie vorgelegt hat. Das wäre viel zu gefährlich und würde uns festlegen und dem Heiligen Geist Sperren auferlegen, der uns ja noch eine Liturgie bringen kann, die wir heute oft gar nicht haben.

Ehrensperger, Niederuzwil:

Ich nehme den Gedanken nochmals auf, dass das Gebet des Einzelnen dem offiziellen, gemeindeamtlichen, öffentlichen Gottesdienst vorgeordnet sei. Hier gibt es eine verblüffende Parallele zur Zürcher Reformation bei Zwingli, wonach die Andacht des Einzelnen jeder Form von Gottesdienst vorgeordnet ist. Der Andachtsbegriff bei Zwingli, der bisher noch nicht genügend herausgearbeitet wurde, hat auch etwas zu tun mit dem „Pflichtzeichen“, also mit etwas, das ich nicht selber suche, das nicht meinem Bedürfnis anheimgestellt ist, sondern das einfach getan werden muss. So wie das Chorgebet getan wird, ob ich jetzt in Stimmung bin oder nicht, es wird getan: „Gott loben, das ist unser Amt“. Dieses Verständnis ist für Zwingli enorm wichtig, gerade in Bezug auf das Gebet des Einzelnen.

Nun gibt es daneben den öffentlichen Gottesdienst, der zwar in der Reformation nicht mehr kirchenamtlich verwaltet, sondern durch die weltliche Behörde kontrolliert wird, also durch den Zürcher Rat [. . .]. Dieser öffentliche sonntägliche Gottesdienst, der als Predigtgottesdienst einen Weg beschreitet – auch das in Zürich –, und der als Zurüstung vom Gebet des Einzelnen hin zum öffentlichen Gottesdienst verstanden wird, findet in der Schule, in der Öffentlichkeit, in der Politik, ja in der Familie zu Hause statt.

Was ist eigentlich Liturgie? Zwingli würde darauf sagen: Liturgie ist das, was geschieht, wenn du zu Hause dein Christsein lebst, wenn du in der Politik weißt, worauf es ankommt, wenn es darum geht, deinen Gott in der Welt zu vertreten usw.

Wir haben auf der einen Seite als Weg zu diesem öffentlichen Gottesdienstcharakter also den Predigtgottesdienst, oder dann den viermaligen Abendmahlsgottesdienst, und wir haben dazu das Exerzitium, und das ist bei Zwingli die Prophezei, die tägliche Auslegung der Bibel: Am Morgen das Neue, am Abend das Alte Testament – auch als eine Pflichtübung. Zwingli hat auch die Taufe als eine Pflichtübung, als eine Zurüstung verstanden, und man kann zusammenfassend sagen, dass der gesamte liturgische Gottesdienst in diesem eigentlich angestammten Sinn, im Grunde genommen den Charakter einer Zurüstung hat. [. . .] Also dieser Wegcharakter des liturgischen Vorgangs scheint mir in der Zürcher Reformation sehr deutlich zu sein, und vielleicht könnte man hier eine gewisse Parallele sehen zu dem, was Rahner bewegt in diesem Spannungsfeld zwischen dem Gebet des Einzelnen und dem, was er „amtliche Liturgie“ nennt.

Häußling, Maria-Laach:

Karl Rahner fragte mich einmal: „Kann man im Chor eigentlich beten?“ Ich war über die Frage so verblüfft, dass ich sagen musste: „Wenn man es nicht kann, warum gehen wir dann hin?“

[. . .] Rahner hätte sicher zugestimmt, dass die Kirche verkündigen muss, und dass dies auch geregelt wird; dass der Pfarrer am Sonntag zu predigen hat, weil die Kirche ohne Ver-

kündigung nicht existiert. [. . .] Aber dass Rahner – auch bei seiner Sensibilität für die Kirche – nicht fähig war, dem Zeugnisdienst der Kirche im Gebet zuzustimmen, hat mich immer sehr gewundert. Wieso war ein so frommer Mann, wie ich keinen zweiten traf, [. . .] trotzdem offenbar nicht fähig, zu sagen, dass die Kirche ein Zeugnis des Betens haben muss? [. . .] Ist das nicht eine Form des innerkirchlichen „Atheismus“?

Bieritz, Rostock:

Ich möchte noch einmal überspitzt formulieren, was mich an dieser Vorordnung des Gebetes des Einzelnen gegenüber dem Gebet der Kirche bei Rahner stört. Das mag ja in systematischer Hinsicht richtig sein, in genetischer Hinsicht ist es heute falsch. Ich erlebe bei den Studierenden, die wir ja auch spirituell zu bilden haben, dass der Weg umgekehrt verläuft: Die Studierenden kommen zu uns oft ohne jeden spirituellen Hintergrund, ohne jede Gebetserfahrung, ohne jede Praxis des persönlichen Betens. Aber ich erlebe, wie es gelingt, dass das gemeinsame Gebet dann auch zum privaten, persönlichen Gebet führt. Das ist eine ganz wichtige Erfahrung, ich denke, es ist auch systematisch-theologisch relevant.

Siebenrock, Innsbruck:

Ich glaube, Rahner ist falsch verstanden worden. Er meint nur, ob das amtliche Gebet wirklich so viel wichtiger sei [. . .]. Er hat ja bekanntlich selbst auch genug Gebete veröffentlicht, und er fragt sich nur, warum das immer amtlich notwendig ist. [. . .]

Hinsichtlich einer Gebetshinführung würde er vermutlich sofort sagen, dass dies natürlich in Gruppen wichtig ist, die Frage wäre nur, ob es immer amtlich geregelt sein muss [. . .].

Bieritz, Rostock:

Ich meinte nicht die Gebetserziehung in Gruppen, sondern die – zunächst vielleicht sogar ganz und gar unverständene – Teilhabe am überlieferten Gottesdienst der Kirche, die merkwürdigerweise dann in Bereiche ausstrahlt, in denen sich so etwas wie eine persönliche Spiritualität zu bilden vermag.

Harnoncourt, Graz:

Ich habe den Eindruck, dass in dieser Frage – Wertigkeit von persönlichem Gebet und Liturgie – auch ein bisschen aneinander vorbeigeredet wird. Wenn wir sagen, Liturgie ist Handeln der Kirche oder Heilshandeln Gottes, steht ja ein anderes tragendes Subjekt vor uns als in der Frage: Individuelles Gebet, gemeinschaftliches Gebet, Gebet einer Gruppe oder offizielles Gebet der Kirche. Persönliche Erfahrungen lassen sich wahrscheinlich überhaupt nicht generalisieren. [. . .] Ich denke, hier spielen zum Teil ganz andere Kategorien eine Rolle, und zwar hat das etwas mit Wahrhaftigkeit und Authentizität zu tun, und dann müsste man es auch auf dem Hintergrund der These sehen: *Gerechtigkeit will ich, nicht Opfer*, also auf dem Hintergrund dessen, was Kultkritik genannt worden ist. Auch wenn wir sagen, es geschieht in der Welt nichts Wichtigeres, als dass das Heilsereignis durch das Tun der Kirche uns gleichzeitig gemacht wird, stehen wir trotzdem unter dem Gericht. Gott kann unsere Gebete nicht hören, wenn nicht das Zeugnis Jesu und seine Inkarnation auch im Alltag – den Hungerleidenden gegenüber – passiert.

In diese Thematik gehörte meines Erachtens auch die Guardinische Gegenüberstellung von objektivem und subjektivem Gebet, mit der ich persönlich allerdings nie etwas anfan-

gen konnte. [. . .] Ich kann eher etwas anfangen mit der Unterscheidung zwischen dem Gebet der Kirche und dem individuellen, persönlichen Gebet. Ob ein Tischgebet Hausliturgie oder Privatfrömmigkeit ist, [. . .] diese Unterscheidung war mir nie besonders wichtig. Ich kann keine Antworten geben, aber wir sollten wissen, wovon wir reden, wenn wir Fragen stellen.

Pacik, Innsbruck:

Rahners berühmter Aufsatz „Thesen über das Gebet ‘im Namen der Kirche’“ (1961) ist aus einem bestimmten Anlass entstanden: Bei der Vorbereitung des Liturgie-Schemas für das II. Vaticanum diskutierte man auch die Frage, ob nur derjenige im Namen der Kirche betet (d. h. das Stundengebet vollzieht), den die kirchliche Autorität dazu eigens beauftragt. Jungmann hat dies bestritten, ebenso einige Italiener. Jungmann veranlasste dann Rahner dazu, ein Gutachten für die Vorbereitende Liturgiekommission zu schreiben (es wurde später als Artikel veröffentlicht). [. . .] Rahner geht es also in diesem Kontext nur darum: Braucht es eine „deputatio“ oder nicht? Er löst diese Frage, vielleicht etwas individualistisch, mit dem Argument, eine solche Deputation durch die kirchliche Autorität füge dem Wert des Gebetes vor Gott überhaupt nichts hinzu [. . .].

Auf der Maur, Wien:

Ich möchte noch einmal zu dieser Frage individuelles Gebet und gemeinschaftliches, liturgisches Gebet kommen. Mir fällt auf, dass wir dauernd von „Vorordnung“ reden. Ist das individuelle Gebet dem anderen vorgeordnet oder nicht? Zugegeben, auf der praktischen Ebene wird man wahrscheinlich einiges dazu sagen können, aber im Grunde genommen ginge es doch darum, von einer Zuordnung zu sprechen. Ich glaube, wir haben – zumindest in der westlichen theologiegeschichtlichen Entwicklung seit dem Mittelalter – einen starken Individualismus festzustellen. Wir haben etwas verloren, was bei Paulus selbstverständlich ist, nämlich der Grundgedanke von der Kirche als dem Leib Christi. [. . .] In der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils ist eigentlich etwas ganz Hervorragendes passiert: Sie sieht Kirche als Corpus Christi Mysticum, als Volk Gottes. Ich habe den Eindruck, man hat das einfach so „geschluckt“ und lässt es jetzt wieder langsam unter den Tisch fallen.

Zweitens: Wenn wir im Westen, also in der westlichen Theologie, von „Kirche“ reden, dann denken wir an die „veramtete“ Kirche, ob das nun die hierarchische Kirche ist, oder der Rat in Zürich, aber auf jeden Fall geht es immer um das Amt und die Verwaltung. Sicher gehört das alles dazu, aber ich habe doch den Eindruck, dass im Verlauf der Entwicklung, jetzt auch gerade in neuester Zeit – mindestens in der römischen Kirche – diese „Veramtung“ zunimmt [. . .] Die Liturgie ist dann immer dieser Akt, den der Einzelne vollzieht, weil er von der amtlichen Kirche einen Auftrag hat, das ist typisch Codex Iuris Canonici von 1917, dieser Liturgiebegriff ist zwar gefallen, aber er kommt durch die Hintertüre wieder herein. Ich glaube, wir müssen noch viel stärker das tragende Fundament sehen, eben in der Leib-Christi-Theologie des Paulus.

Meßner, Innsbruck:

Mir geht es genau um die gleiche Sache. Ich frage mich, ob die Gegenüberstellung oder Entgegensetzung, jedenfalls deutliche Distinguierung von objektivem oder subjektivem Gebet nicht völlig künstlich ist. [. . .] Ebenso frage ich mich, [. . .] ob da nicht eine radikal fragwürdige Gottesdienstpraxis dahintersteht. Wie kommt etwa Guardini überhaupt auf die

Idee, das persönliche Gebet und den persönlichen Vollzug von der Liturgie zu unterscheiden bzw. ihr entgegenzusetzen oder gar danach zu fragen: Was ist das erste, was ist das zweite, was ist vorgeordnet, was ist nachgeordnet? Es ist wohl der gravierendste gottesdienstliche Defekt in den westlichen Kirchen – ich glaube, das gilt für die römisch-katholische Kirche in gleicher Weise wie für die evangelischen Kirchen –, dass im Grunde genommen irgendwann, aus sicher noch genauer zu bestimmenden Gründen, der Gottesdienst sozusagen zu einer Serie von Texten geworden ist, die zu absolvieren sind, und es ist dann erst viel später im Codex Iuris Canonici von 1917 auch praktisch zur Definition von Liturgie geworden: Die vom Heiligen Stuhl genau geordneten Texte, die in den offiziellen liturgischen Büchern stehen, sind Liturgie und sonst nichts. Wenn man aber genauer hinschaut auf die Realität des liturgischen Gebetes, wie es an sich vom Gottesdienst, von der liturgischen Tradition her gegeben wäre, so ist es eigentlich überhaupt nicht denkbar ohne ständiges Miteinander und Ineinander von persönlichem Gebet des Einzelnen und dem Gebet der Kirche. [. . .]

Plank, Würzburg:

Ich muss Ihnen ganz offen sagen, dass es für mich völlig unverständlich ist, wie man das private Gebet des Einzelnen, das sicher unverzichtbar ist und in jedem christlichen Leben eine große Rolle spielen muss, dem Gebet der in der Kirche versammelten Gemeinde qualitativ vorziehen kann. [. . .] Die Kirche ist ihrem Wesen nach Versammlung, Gemeinschaft. Und Prof. Auf der Maur sagte ja auch, dass der Begriff des Leibes Christi zentral ist. [. . .] Wir sind aber nur gemeinsam dieser ekklesiale Leib; das sind wir nicht als Einzelne, sondern das sind wir nur, insofern wir uns konkret miteinander versammeln, und dafür ist uns die Verheißung gegeben, dass der Herr selbst in unserer Mitte sein wird, und dass er dann als der Hohepriester mit uns und für uns und in uns betet. [. . .]

Schmidt-Lauber, Wien:

Ich meine, dass das Verhältnis von persönlich-privatem und amtlich-liturgischem Gebet überhaupt nicht definiert werden kann ohne die Kategorie des Dialogischen, die ja im II. Vaticanum eine zentrale Rolle spielt. Das private und das amtliche Gebet kann kein Gegensatz sein, sondern muss immer – wie im Dialog – ein Ineinander sein, wobei der Anfang, vom Menschen her gesehen, immer von Gott gegeben sein wird.

Haunerland, Linz:

[. . .] Mir wäre doch noch einmal wichtig, dass wir klar sehen: Es gibt Formen gottesdienstlicher Versammlung, hinter denen stehe nicht nur ich als Einzelner oder steht nicht nur eine bestimmte spirituelle Gruppe und nicht nur eine bestimmte zeitbedingte Frömmigkeitsform, sondern offensichtlich etwas, das also zumindest über einen größeren Zeitraum und eine größere Breite von Kirche hinweg intersubjektiv offensichtlich den meisten irgendwo als verbindlich zu sein vorschwebt. [. . .] Ich denke, das muss man in einer theologischen Annäherung an das, was Gottesdienst ist, auch festhalten, ohne dass man gleich wieder zu einer so formalen Definition kommt, die nur das als Liturgie gelten lässt, was aus approbierten Büchern kommt und im Auftrag der Kirche geschieht. Aber dieses ekklesial Vermittelte darf trotzdem nicht ganz wegfallen und nicht bloß darauf beruhen, dass da zwei, drei, die getauft sind, sich im Namen Jesu versammeln. [. . .]

Reinhard Slenczka, Rīga

Gegenwart und Handeln Gottes in Wort und Sakrament

0. Einleitende Bemerkungen

Wenn sich eine Expertentagung mit dem Thema „*Gottesdienst als Heilsereignis*“ beschäftigt, dann dürfte das in der Regel von aktuellen Problemen ausgelöst sein. Denn was könnte denn Gottesdienst sein, wenn er nicht Heilsereignis ist? Dafür gibt es gewiß viele Möglichkeiten, wenn z. B. der Gottesdienst verstanden und vollzogen wird als anschauliche Darstellung von Texten und Vorgängen; die entsprechende Bezeichnung dafür ist „*Theater*“ oder „*show*“. Oder der Gottesdienst wird verstanden und vollzogen als Gemeinschaftserlebnis, an dem möglichst viele aktiv beteiligt sind, um nicht nur in einer Zuschauerrolle zu verharren, also „*happening*“. Schließlich könnte, auch wenn damit die Fülle der Möglichkeiten noch keineswegs erschöpft ist, Gottesdienst verstanden und vollzogen werden mit dem Ziel, bestimmte Inhalte an die Öffentlichkeit zu bringen, bezeichnet mit dem vieldeutigen Wort „*communication*“. Das alles wird nicht erst durch Großveranstaltungen und durch die Übertragung in Massenmedien ausgelöst, sondern das kann in jedem Gottesdienst geschehen, wenn er in der Absicht vorbereitet und durchgeführt wird, Aufmerksamkeit zu erregen und Teilnehmer zu gewinnen. Und wer wäre als Pfarrer nicht von diesem Ziel angefochten oder völlig beherrscht?

„*Gottesdienst als Heilsereignis*“ aber geht doch wohl mit Entschiedenheit davon aus, daß Gott selbst hier gegenwärtig ist, und daß das durch den Sohn Gottes, unseren Herrn Jesus Christus erworbene Heil zugesprochen und zugeeignet wird in der Kraft und als Gabe des Heiligen Geistes. Heil aber durch das Versöhnungswerk Jesu Christi besteht immer darin, daß Menschen, die unter der Herrschaft von Sünde, Teufel und Tod stehen, durch Umkehr und Vergebung erneuert und durch den Tod als der Sünde Sold die Gnadengabe des ewigen Lebens in der seligen Schau der Herrlichkeit Gottes von Angesicht zu Angesicht empfangen (vgl. Röm 6,23).

Durch die verschiedenen Programme und Methoden historischer Hermeneutik sind wir gewöhnt, nach der Umsetzung der Heilsverkündigung im Wandel der Zeiten, der Verstehensvoraussetzungen und der gesellschaftlichen Verhältnisse zu fragen. Die Lösung des „hermeneutischen Problems“ gilt seit Jahrzehnten als die ungelöste Voraussetzung für den Auftrag der Verkündigung. Kaum eine Kirche ist davon verschont geblieben, und es ist menschlich nur zu verständlich, daß uns die Vermittlung einer offenbar wachsenden Kluft zwischen Kirche und Gesellschaft geradezu zwingt, darauf unsere ganze Aufmerksamkeit und Kraft zu richten.

Wo aber bleibt dann das Vertrauen auf die Gabe und Gegenwart des Heiligen Geistes, der vom Herrn bei seinem Abschied seiner Gemeinde verheißen ist: „*Wenn aber der Tröster kommen wird, den ich euch senden werde vom Vater, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird Zeugnis geben von mir.*“ (Joh 15,26) „*Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommen wird, wird er euch in alle Wahrheit leiten. Denn er wird nicht aus sich selber reden; sondern was er hören wird, das wird er reden, und was zukünftig ist, wird er euch verkündigen.*“ (Joh 16,13)

Daß der dreieinige Gott das Subjekt des Gottesdienstes ist, begründet den Gottesdienst als Heilsereignis. Zugleich ist damit unsere Situation als „*Sklaven Christi*“ bestimmt, die Eigentum, ja Gefangene ihres Herrn sind (vgl. 2 Kor 2). Als solche stehen wir als „*Botschafter an Christi Statt, denn Gott ermahnt durch uns; so bitten wir nun an Christi Statt: laßt euch versöhnen mit Gott!*“ (2 Kor 5,20). Und so heißt es auch: „*Denn wir predigen nicht uns selbst, sondern Jesus Christus, daß er der Herr ist, wir aber eure Knechte um Jesu willen.*“ (2 Kor 4,5).

Was als Heilsereignis durch diesen Dienst geschieht, ist nicht das Gewinnen von Verständnis, Zustimmung und Sympathie, sondern Neuschöpfung (vgl. 2 Kor 4,6; 5,17). Das ist die Begründung und zugleich auch die Begrenzung der apostolischen Autorität unseres Amtes, „*ministerium*“, also Dienst.

In diesem mit kurzen Hinweisen abgesteckten Rahmen des Themas möchte ich nun drei Anregungen für das Gespräch geben. Die drei Punkte betreffen jeweils dogmatische Entscheidungen im eigentlichen Sinne. Dies bedeutet: Es geht nicht einfach um Möglichkeiten von Verstehen und Verständigung, sondern um Dogmen und Dogmengegensätze. Dogmen aber im rechten Verständnis sind Bewußtseinsbindungen und Urteilsgrundlagen, die ihren Sitz im Leben nicht erst in lehramtlichen Entscheidungen haben, sondern im Bewußtsein oder auch im Unbewußten von jedem Menschen. Was dabei rational oft schwer faßbar ist, manifestiert sich um so stärker in Reaktionen und Emotionen.¹

1. Herrenwort oder Gemeindegebet?²

Seit langem ist es eine aus der traditionsgeschichtlichen Betrachtungsweise erwachsene und unreflektiert verbreitete Auffassung, daß die Einsetzungsworte für das Abendmahl, für die Taufe sowie für das Schlüsselamt nicht Herrenworte, sondern spätere und sekundäre Gemeindebildung sind. Diese Auffassung wird inzwischen in dogmatischen Lehrbüchern vertreten³, und sie hat sich ebenfalls seit langem in liturgischen Ordnungen und in der gottesdienstlichen Praxis niedergeschlagen.

Meist völlig unbewußt und unbeachtet sind auf diese Weise dogmatische Konsequenzen aus problematischen historischen Beobachtungen gezogen worden. Dies bedeutet vor allem, daß die Unterscheidung von redendem und handelndem Herrn auf der einen Seite und Glaubensgehorsam der Gemeinde auf der anderen Seite nicht mehr möglich ist, so wie das mit der klassischen Unterscheidungsformel von „*necessitas*“ und „*solemnitas sacramenti*“ eingepreßt worden ist.

Durch die „Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen zu Taufe, Eucharistie und Amt“ von 1982 ist diese

¹ Vgl. dazu ausführlich: R. SLENCZKA, Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung. Grundlagen – Kriterien – Grenzen. Göttingen 1991, 63–117.272–280.

² Hierzu vgl. H.-Chr. SERAPHIM, Meßopfer und Eucharistie. Weg und Irrweg der Überlieferung. Dazu meine Stellungnahme: Herrenwort oder Gemeindegebet? Eine zur Klärung von dringenden Fragen notwendige Kontroverse. Beides in: KuD 44 (1998) Heft 4.

³ Vgl. U. KÜHN, Sakramente. Gütersloh 1985, 309f (= HST 11), wo es heißt: „Die historisch-kritische Betrachtung des Neuen Testaments läßt es als wahrscheinlich erscheinen, daß sowohl der ausdrückliche sog. Taufbefehl wie auch der ausdrückliche Wiederholungsauftrag beim Abendmahl nachträgliche Formulierungen der frühen Christenheit darstellen. Es muß deshalb neu darüber nachgedacht werden, ob und wenn ja, in welchem Sinne dennoch von einer Stiftung durch Christus gesprochen werden kann [. . .].“

Auffassung auf breiter Basis und auch unter aktiver Beteiligung römisch-katholischer Theologen gleichsam autorisiert worden.

Die Lima-Liturgie ist ein Beispiel für die liturgischen Konsequenzen, die gezogen werden. Zum einen findet sich hier eine Wandlungsepiklese mit der Bitte um die Herabsendung des „lebensspendenden Geistes“, „daß dieses Brot und dieser Wein für uns zum Leib und Blut Christi werden.“ Zum anderen werden die Einsetzungsworte als „narrative Prädikation“ (so Frieder Schulz) in ein Gebet eingefügt. Sie erscheinen nicht mehr als Verkündigung, sondern in anamnetisch/erinnernder Funktion. Damit ist hier zunächst ein Sachverhalt beschrieben, der unübersehbar und unbestreitbar ist. Doch theologisch und in der Verantwortung für die Gemeinde können wir uns nicht auf die „*quaestio facti*“ beschränken, sondern wir haben es mit der „*quaestio juris*“ zu tun.

Ich halte diese dogmatische Folgerung aus zufälligen, wandelbaren und nicht zuletzt fragwürdigen historischen Urteilen für falsch. Ich sehe darin den Grund für einen verbreiteten Zerfall der Sakramentsverwaltung sowohl beim Herrenmahl wie bei der Taufe, wenn sie in Gemeinschaftsereignis, „happening“ u. ä. entgleitet. Wir haben es dann nicht mehr mit dem Heilsereignis zu tun, sondern mit der Selbstdarstellung der Gemeinde.

2. Das Wort Gottes

Daß Gott seinem Volk im Wort begegnet und nicht im Bild oder in der Erscheinung von Geschaffenem, ist das unterscheidende Merkmal der Gemeinschaft Gottes mit seinem Volk und der Begegnung mit ihm. Das Bilderverbot und seine biblische Erklärung in Dtn 4 hat dafür eine grundlegende Bedeutung. Daß Jesus Christus der fleischgewordene Logos ist, bleibt gerade in der Vielfalt der Unerschöpflichkeit der Bedeutungen dieses Wortes zu bedenken. Das ist an dieser Stelle nicht weiter zu verfolgen, wohl aber ist zu bedenken, daß jede Verkündigung darin begründet und dadurch begrenzt ist, daß Jesus Christus als das Wort Gottes im Wort Gottes selbst gegenwärtig ist, spricht und handelt: „*Wer euch hört, der hört mich; und wer euch verachtet, der verachtet mich; wer aber mich verachtet, der verachtet den, der mich gesandt hat*“ (Lk 10,16; vgl. Mt 10,40; Joh 5,23). Eine metaphysische Unterscheidung von Gottes Wort und Menschenwort oder von Gottes Wort im Menschenwort löst unvermeidlich diese redende und handelnde Gegenwart des Herrn in seinem Wort auf. Eine Kluft wird aufgerissen, die dann zwangsläufig mit anderen Mitteln, aber auch mit anderen Inhalten wieder gefüllt werden muß.

Für den Gottesdienst als Heilsereignis möchte ich an dieser Stelle die Aufmerksamkeit auf das Schlüsselamt lenken, d. h. auf die vom Herrn seinen Jüngern mit der Gabe des Geistes übertragene Vollmacht: „*Nehmt hin den Heiligen Geist! Welchen ihr die Sünden erlaßt, denen sind sie erlassen; und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten*“ (Joh 20, 22; Mt 16,18; 18,18). Was unter diesem Auftrag und unter dieser Vollmacht, zu binden und zu lösen, in dieser Zeit geschieht, hat seine Wirkung im Gericht vor Gott in Ewigkeit. Daß Gott allein Sünden vergeben kann, ist das Wunderbare an dieser uns geschenkten Gabe (Mk 2,5ff).

Unter der Perspektive historischer und gesellschaftlicher Vermittlung verlieren wir leicht die Einsicht in dieses Wunder. Doch Heilsereignis ist genau auf dieses Geschehen in der Zeit für die Ewigkeit bezogen und darin begründet.

Mit der Verwaltung von Beichte und Buße ist es bei uns oft schlecht bestellt. Die Psychoanalyse hat weitgehend die Anleitung zur Sündenerkenntnis nach dem Gebot Gottes, die Prüfung der Aufrichtigkeit der Reue und mithin auch den befreienden Zuspruch der Verge-

bung im Namen Jesu Christi verdrängt. Surrogate mit Beratung und Therapie sind aus naheliegenden Gründen in Kirche und Gesellschaft auf die leeren Plätze eingedrungen. Die Veranstaltungsprogramme kirchlicher Akademien und Bildungsstätten zeigen – übrigens auch in diesem Haus! –, was dann angeboten und gesucht wird. Das ist kein Wunder, denn der Mensch muß ja nun einmal sowohl mit der Anklage des Gewissens wie auch mit den zeitlichen Folgen des göttlichen Zorns (vgl. Röm 1,18ff; 2,14ff) fertig werden. Es kommt dann unausweichlich auch dazu, daß an die Stelle der Rechtfertigung des Sünders durch Umkehr und Vergebung eine Rechtfertigung der Sünde tritt mit der in kirchlichen Erklärungen unserer Zeit immer wieder begegnenden Behauptung, daß die biblischen Gebote und Weisungen aus einer anderen Zeit stammen und heute nach den Erkenntnissen unserer Zeit anders zu verstehen seien. Auf welche Weise sich die Maßstäbe für Gottes Gericht und Gnade ändern sollen, wird weder bedacht noch beantwortet.

Der ganze Gottesdienst aber steht und fällt damit, daß Gott in seinem Wort gegenwärtig ist, daß wir nach seinem Wort ihn preisen, anbeten und daß auf diese Weise der Glaubensgehorsam erweckt und gestärkt wird. Es sind ausgerechnet Restbestände liturgischer Ordnung, in denen dieser Sachverhalt, oft in seiner Bedeutung vergessen, noch erkennbar ist. Das betrifft die Akklamationen bei den gottesdienstlichen Lesungen, wenn sie schließen mit der Wendung „*Wort des lebendigen Gottes*“, oder wenn die Evangelienlesung umschlossen wird von dem Ruf: „Ehre sei dir, Herre“ – „Lob sei dir, o Christe“, oder wenn auf die Verlesung von Altem Testament und Episteln mit dem dreifachen Halleluja respondiert wird. Das zeigt, daß die Heilige Schrift eben nicht historischer Text unter der Bedingtheit geschichtlicher Veränderung ist, sondern Wort des dreieinigen Gottes, der dadurch gegenwärtig ist, spricht und handelt.

Wenn das nicht deutlich ist, verkommt die Verkündigung zur Werbung und der Gottesdienst zur Veranstaltung. Es ist ein folgenreicher Fehler, wenn die Heilige Schrift als Text der Vergangenheit verstanden und ausgelegt wird, um mühsam vergegenwärtigt zu werden. Die den Gottesdienst konstituierende Gegenwart und Wirkung Gottes in Buchstabe und Geist seines Wortes geht dann verloren, d. h. sie wird verdrängt und verleugnet.

3. *Nomen Dei est Deus ipse – Der Name Gottes ist Gott selbst*

Daß Name „Schall und Rauch“ sei, „umnebelnd Himmelsglut“ und daß die vielen Namen Gottes auch in den verschiedenen Religionen lediglich in der Brechung menschlicher Sprache und Erfahrungen Ausdruck für ein und dasselbe sind, ist eine verbreitete Auffassung auch unter Theologen (John Hick, *God has many names*). Die metaphysische Distinktion von Zeichen und Bezeichneten spielt auch hier eine entscheidende Rolle.

Christlicher Gottesdienst jedoch beginnt „Im Namen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“. Das ist nicht, wie oft zu hören und zu lesen ist, eine Begrüßung, die dann auch durch andere Freundlichkeiten ersetzt werden kann, sondern das ist eine Proklamation, mit der anerkannt und erkennbar wird, wer das Subjekt für die Versammlung der Gemeinde unter Wort und Sakrament ist. Die Taufe auf den Namen des dreieinigen Gottes bestimmt das Wesen dieser christlichen Gemeinschaft, die als Leib Christi unter dem einen Haupt mit vielen Gliedern verbunden ist. An dieser oft für unscheinbar gehaltenen Stelle entscheidet sich wiederum, ob der Gottesdienst Heilsereignis durch die Gegenwart Gottes ist oder Veranstaltung, wenn es – und das ist mein inzwischen klassisch gewordenes Beispiel – lange Jahre in einem Universitätsgottesdienst hieß: „Ich begrüße Sie im Namen des Kapitels, das diesen Gottesdienst für Sie vorbereitet hat“. In Goethes Faust, und das sei

beiläufig zu dem Eingangszitat bemerkt, führt ja die Entleerung des Namens Gottes zu einer Gefühlsvergottung, deren Opfer das arme Gretchen wird.

Es sind schlichte, aber gerade deshalb leicht übersehene Sachverhalte aus der Offenbarung der Schrift, die uns deutlich machen können, wie der Name Gottes den Gottesdienst als Heilsereignis begründet. Ich verweise auf folgendes: Der Name Gottes wird von Gott selbst offenbart, und das gilt im Alten wie im Neuen Testament. Es handelt sich also nicht um „Übertragungen“ oder um die Formulierung von menschlichen Erfahrungen und Gefühlen, sondern Gott offenbart seinen Namen; damit eröffnet er die Möglichkeit, ihn anzureden und von ihm zu reden und zu erkennen, wer er ist und was er tut. Ex 3,14 ist ein Schlüsselereignis: „*Ich werde sein, der ich sein werde.*“ Nicht das Hilfszeitwort sein wird auf Gott übertragen, sondern Gott offenbart sich als der, der alles Sein ist und begründet. Entsprechend Offb 1,8: „*Ich bin das A und das O, spricht Gott der Herr, der da ist und der da war und der da kommt, der Allmächtige.*“ Nicht die Zeit bedingt die Offenbarung Gottes, sondern Gott offenbart sich als Herr der Zeit, so daß auch die menschliche Sprache mit der Substantivierung der dritten Person des Imperfekts vom Hilfszeitwort Sein gebrochen wird. Ebenso Hebr 13,8: „*Jesus Christus gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit.*“

Der aaronitische Segen von Num 6,24ff bewirkt in seiner trinitarischen Form am Schluß des Gottesdienstes: „*Denn ihr sollt meinen Namen auf die Israeliten legen, daß ich sie segne.*“

Die Warnung vor dem Mißbrauch des Namens Gottes und die Bitte um die Heiligung des Namens Gottes haben für diesen Sachverhalt eine sehr wichtige Bedeutung. Denn die Gegenwart Gottes im Gottesdienst und in unserem Leben schwindet in dem Maße, wie wir uns nicht mehr Rechenschaft darüber abgeben, daß Gegenwart Gottes und Gemeinschaft mit ihm gerade durch seinen Namen, seine Anrufung und begründet wird. Selbst in der Fachliteratur begegnen dann die zeitbedingten und subjektiven „Gottesbilder“, die zu entwerfen oder darzustellen sind, um Gott für die jeweilige Zeit annehmbar und verständlich zu machen.

Ich will diesen Hinweis schließen mit einem Zitat aus Luthers kleinen Galaterkommentar von 1519. Daran zeigt sich eine Einsicht, die gesamtchristlich ist, aber die wohl weithin in der Christenheit unserer Zeit und in den meisten Kirchen und vor allem in der Theologie vergessen ist. Ich zitiere gleich in der Übersetzung:

„Die Anrufung des göttlichen Namens, wenn sie im Herzen und aus dem Herzen wahrhaft geschieht, zeigt, daß das Herz und der Name des Herrn eins sind und daß sie miteinander zusammenhängen. Daher ist es unmöglich, daß das Herz nicht teilhat an jenen Kräften, über die der Name Gottes verfügt. Es hängen aber zusammen das Herz und der Name des Herrn durch den Glauben. Der Glaube aber geschieht durch das Wort Christi, durch das der Name des Herrn verkündigt wird, wie es heißt: ‘Ich will meinen Brüdern deinen Namen verkündigen’ (Ps 22,23) und wiederum: ‘daß sie verkündigen in Zion den Namen des Herrn’ (Ps 102,22). Wie also der Name des Herrn rein, heilig, gerecht, wahrhaftig, gut etc. ist, so macht er das Herz, wenn er es berührt und wenn er durch das Herz berührt wird (was durch den Glauben geschieht) sich gleich. So geschieht es, daß den im Namen des Herrn Glaubenden alle Sünden vergeben und die Gerechtigkeit ihnen zugerechnet wird ‘um deines Namens willen, Herr’ (Ps 25,11), weil er gut ist, nicht aber wegen ihrer eigenen Verdienste, da sie auch nicht einmal verdient haben zu hören. Nachdem aber auf diese Weise das Herz durch den Glauben, der in seinem Namen besteht, gerecht gemacht ist, gibt ihnen Gott die Macht, Gottes Kinder zu werden, indem er bald durch den Heiligen Geist in ihren Herzen wohnt, und dieser weitet sie aus durch die Liebe und versöhnt sie und macht sie heiter, zu Täufern aller guten Werke und zu Siegern über alles Bösen, ja auch zu Verächtern des Todes und der Hölle. Hier hören zugleich alle Gesetze auf und alle Werke der Gesetze: alle Dinge sind frei, erlaubt, und das Gesetz wird durch den Glauben und die Liebe erfüllt.“⁴

⁴ WA 2, 490, 10ff.

So schlage ich drei Themen für das weitere Gespräch über Gottesdienst als Heilsereignis vor:

1. Die *verba institutionis*: Herrenwort oder Gemeindebildung?
2. Wie sind Gottes Wort und Menschenwort zu unterscheiden, besonders im Blick auf den Gottesdienst und seine Gestaltung?
3. Name und Gegenwart Gottes im Gottesdienst.

Diskussion, Teil 3

Seraphim, Nürnberg:

[. . .] Ich habe den Eindruck, dass Ihre Ausführungen zu den Einsetzungsworten liturgiegeschichtlich sehr schwierig darzustellen sind. So weit ich aus Paulus und auch aus Markus lese, ist das *εὐχαριστεῖν* das entscheidende Element in der Eucharistie; und die Kirche hat seit dem 3. Jahrhundert mit Recht die Einsetzungsworte in die Eucharistiegebete eingegliedert. Im Grunde genommen ist dabei auch innerhalb des Eucharistiegebetes das Gegenüber des Wortes Christi zu dem, was die Gemeinde tut, erhalten geblieben. Ich kann nicht sehen, dass hier das Wort Christi in ein Gemeindegebet aufgelöst wird, bleibt es doch als Wort Christi allen Gemeindegliedern deutlich bewußt. Wenn das Eucharistiegebet insgesamt an Gott-Vater gerichtet ist und trotzdem verkündigende, verheißende Elemente an die Gemeinde enthält, entspricht das seinem Charakter als Bekenntnis, als „Homologie“. Hier antworten Vorsteher und Gemeinde im Lobpreis auf die Heilstat Gottes in Christus (anabaptischer Aspekt), und *zugleich* wird diese Heilstat erneut als verheißendes Wort Gottes an die Gemeinde hörbar und verkündet (katabaptischer Aspekt).^{*} Letztlich hat alles Handeln der Kirche einen antwortenden Charakter, der auf der vorgängigen Gnade Gottes beruht [. . .].

Slenczka, Erlangen – Rîga:

[. . .] Ich habe erhebliche dogmatische Bedenken, wenn man aus einer traditionsgeschichtlichen Betrachtungsweise meint folgern zu müssen, dass die Einsetzungsworte als authentische Herrenworte unwahrscheinlich erscheinen. [. . .] Das ist jetzt gar nicht die Frage, wie diese Worte in das Gemeindegebet integriert sind, sondern: Wie wurde die Authentizität der Herrenworte tradiert? Dass damit natürlich alles, was sakramentale Praxis und Lehre betrifft, aus den Angeln gehoben werden kann – und das betrifft sämtliche Kirchen –, das müssen wir sehen. Deshalb habe ich eben hier auch meine Frage formuliert: Es kann ja sein, dass es einen Konsens gibt, indem gesagt wird, dass nur die Überlieferungsgeschichte zur dogmatischen Norm erhoben wird [. . .].

Schilson, Mainz:

Sie haben sehr skeptisch von einer Selbstdarstellung der Gemeinde als Gefahr gesprochen, ich sehe das nicht so. Wenn christliche Gemeinde sich selbst ausdrückt und darstellt, dann tut sie das immer im Geiste Christi. Sie setzt das Gründungsereignis in Jesus Christus

^{*} Vgl. zu Eucharistiegebet als Bekenntnis: H.-Ch. SERAPHIM, Meßopfer und Eucharistie – Weg und Irrweg der Überlieferung. In: KuD 44 (1998) 238–273, hier 264f; zum Standpunkt von Reinhard Slenczka: Herrenwort oder Gemeindegebet, ebd. 275–284 und die Replik von H.-Ch. Seraphim ebd. 285–289.

bewusst voraus, und insofern ist in dieser Selbstdarstellung die feste gläubige Zustimmung zu der Verbindlichkeit des Grundes, der in Christus gelegt ist, integral enthalten. Damit kommt die Differenz, die Sie aufbringen, letztlich nicht mehr zum Tragen, sondern: Christliche Gemeinde setzt sich im Rezitieren einer angeblich maßgeblich wirklich auf Christus zurückgeführten Abendmahlstradition selbst noch einmal im Geiste den Herrn voraus als ihren unverfügbaren Herrn. Diese „Selbstdarstellung“ ist also ein Schreckwort, verzeihen Sie, nicht Ihr Schreckwort, sondern das ist einfach missverständlich, weil es scheinbar eine autarke Handlung signalisiert, in Wahrheit aber ist es die absolute Unterordnung: Es ist die kommunikative Handlung der Eucharistie, in der die Kirche im Zitat der Herrenworte – wie immer es nun um die Überlieferung bestellt ist – sich nicht als selbstmächtig versteht. [. . .]

Schmidt-Lauber, Wien:

Ich bin etwas erstaunt über diese Diskussion, denn es handelt sich bei den Einsetzungsworten doch um einen vierfach im Neuen Testament tradierten Bericht, um das Urgestein der Überlieferung überhaupt. Wenn wir an authentische Worte Jesu herankommen können, dann ist das wohl hier! Ich möchte eine Parallele zu dem anderen Urgestein ziehen, zu der Auferstehungsüberlieferung: Wenn das nicht authentisch auf Jesus zurückgeht, dann bricht alles zusammen.

Der Gegensatz von Herrenwort und Gemeindegebet, wie er etwa von Dorothea Wendebourg vertreten wird, ist eine Fiktion, die im Protestantismus derzeit um sich greift und verheerende Auswirkungen hat, schon etwa im Votum des Theol. Ausschusses der VELKD zur Erneuernten Agenda. Die ursprüngliche ökumenische Weite und der Anschluss an liturgiewissenschaftliche und exegetische Forschung wird weitgehend negiert, und zwar mit einer dogmatischen Vorentscheidung, dass nämlich die Abendmahlsworte in sich selber ausschließlich Verkündigung seien. Dass sie auch konsekrieren, sei ein Nebeneffekt der Verkündigung [. . .]. Die Traditionsgeschichte, und das ist unstrittig, sagt uns, dass der Ort des Einsetzungsberichtes nicht die Liturgie gewesen ist, sondern – zumindest in den ersten beiden Jahrhunderten – die Mystagogie, die auf das Mahl hinführende Predigt [. . .]. Im 3. Jahrhundert, endgültig im 4. Jahrhundert nimmt die Kirche den Einsetzungsbericht hinein in die Abendmahlsliturgie. Jetzt stellt sich die Frage, was war denn vorher?

In der frühen Kirche bewirkte das gehorsame Handeln gegenüber dem gesamten Auftrag, den Christus uns gegeben hat, die Konsekration, ohne dass ein Moment, etwa das Sprechen der Konsekrationsworte bzw. die Epiklese eigens hervorgehoben wurde. Ich glaube, dass die Kirche – und da ist die Lima-Erklärung wirklich in die Zukunft hinein gestoßen – mit der Rückkehr zu den Ursprüngen jetzt wieder die Einheit findet und auch zur Sache selber hinfindet.

Dass uns der Mund verboten wird im Abendmahl, und nur noch die Einsetzungsworte rezipiert werden dürfen als magische Konsekrationsformel, ist eben eine schreckliche Konsequenz, die die Reformation aus spätmittelalterlicher Theologie und Frömmigkeit gezogen hat und die zwar in der Theologie beseitigt worden ist, aber in unserer Gottesdienstgestalt erst noch überwunden werden muss.

Siebenrock, Innsbruck:

Meine Frage schließt auch an das an, was vorher von Ihnen, Herr Schilson, gesagt worden ist: Implizieren Ihre Ausführungen nicht eigentlich eine ganz bestimmte ekklesiologische Valenz? Denn tatsächlich muss man sagen: Diese hermeneutischen und theologischen

Grundprobleme sind offensichtlich nicht zu lösen. Hat das, was gesagt worden ist, dann sozusagen einfach Bekenntnischarakter, oder verlangt es nicht – ähnlich dem, was einmal Semmelroth über Ur- und Grundsakrament gesagt hat – die Valenz der Kirche, die dann höher anzusetzen ist als die traditionsgeschichtlichen Probleme? [...] Also: Impliziert nicht das, was Sie sagen, eine stärkere Ekklesiologie? Man müsste bei unserer Grundfragestellung auch sehr deutlich bestimmen, welche Bedeutung Kirche für die Verkündigung des Gottesdienstes als Heilsereignis hat.

Meßner, Innsbruck:

[. . .] Ich glaube, wir stimmen alle darin überein, dass die Einsetzungsworte der Kirche insofern gegenüberstehen müssen, als sie Teil des apostolischen Evangeliums sind, das die Kirche begründet und trägt [. . .]. Ein Problem können sie aber wohl dann sein, wenn sie eben Herrenworte im Sinn von „Worte des historischen Jesus“ sind, die er tatsächlich selbst beim Letzten Mahl vor seinem Tode gesprochen hat. Wenn nun diese Einsetzungsworte Gemeindebildung sind, bedeutet dann dies, dass sie der Gemeinde als Begründung des Evangeliums nicht mehr gegenüberstehen? Aber was ist dann Gemeindebildung? Was ist die apostolische Tradition, also die Kirche begründende Tradition, was ist das Evangelium? Ist das abgeschlossen mit dem Tod Jesu, und ist alles schon in den historischen Worten und Taten Jesu beschlossen, oder gehört dazu nicht auch wesentlich die pneumatische, also vom Heiligen Geist verursachte Deutung auch des historischen Faktums nach Ostern? Also ich persönlich kann da keine apodiktische und kategorische Aussage machen, ob die Einsetzungsworte historische Worte Jesu sind oder nicht. Ich sehe aus geschichtlichen Gründen – vor allem aus der Geschichte der Kultmahlfeier der frühesten Christenheit – mancherlei Schwierigkeiten, die Einsetzungsworte Jesus in den Mund zu legen. Ich stelle aber damit keineswegs in Frage, dass sie vorgegebene, die Gemeinde begründende Worte Jesu sind.

Slenczka, Erlangen – Riga:

[. . .] Zum Stichwort „Selbstdarstellung“: Ich kann mich durchaus dazu verstehen, sie als eine pneumatische Größe zu sehen [. . .]. Mein Problem bei dem negativen Gebrauch von „Selbstdarstellung“ ist aber der Subjektwechsel. Wo ist das Kriterium zur Unterscheidung dessen, was ursprünglich eingesetzt ist und was von der Gemeinde selbst entwickelt wird? Ich habe dabei also nicht bloß irgendwelche theoretischen Dinge vor Augen, sondern das Wuchern des Gottesdienstes, der sakramentalen Weihen, Segnungen und ähnliches mehr, dafür gibt es ja ein natürliches Bedürfnis im Menschen [. . .]. Hier wird man nun sagen müssen, dass das Kriterium für die Unterscheidung immer die Einsetzung durch den Herrn ist [. . .]. Sakramentenlehre muss immer unterscheiden und restriktiv sein, und deshalb ist es meines Erachtens nicht bloß eine Frage der Unverfügbarkeit dessen, was Gott ist und tut, sondern auch der Unterscheidbarkeit zwischen dem, was – auf der einen Seite – Gottes Wille, Wort und Einsetzung ist, und was – auf der anderen Seite – Gehorsam und Empfangen des Menschen ist, sonst wird der Gottesdienst zur Schwärmerei. [. . .]

[Zur Anfrage von Schmidt-Lauber:] Mein Hauptproblem ist gar nicht die Zuordnung von Herrenworten und Gemeindegebet, sondern es bezieht sich auf den weiteren Zusammenhang der Unterscheidung und Zuordnung von Herrenwort und Menschenwort. Was sind eigentlich die Kriterien? Es ist also eine Frage des Schriftprinzips, die hier bewegt. [. . .]

Nach meiner Auffassung ist es [...] der Hinweis auf das Gericht, das Essen zum Gericht und zum Heil, das man hier bedenken muss [...].

Es ist mindestens bis in die Reformationszeit allgemeiner Konsens, dass der Priester bei der Konsekration die Worte Christi spricht bzw. mit den Worten Christi spricht. [...] Dass die Einsetzungsworte plötzlich im 4. Jahrhundert eine konstituierende und konsekrierende Bedeutung bekommen haben sollen, die sie vorher nicht hatten, das glaube ich einfach nicht. [...]

[Zur Anfrage von Siebenrock:] Sie haben natürlich völlig recht, dass es hier um eine eklesiologische Valenz geht, die ich aber von der Heiligen Schrift als Wort Gottes her bestimmen würde. [...] Ich würde also sagen, dass nicht das Amt das Kriterium ist, sondern die Mittel, die dem Amt zur Verwaltung übertragen sind.

[Zur Anfrage von Meßner:] Bei der Alternative oder beim Gegensatz Herrenworte und Gemeindegebet geht es nicht bloß um eine Frage der liturgischen Ordnung, sondern es ist hier mehr noch auf diese klassische Unterscheidung zurückzukommen, die wir alle kennen, die Unterscheidung von der „necessitas“ und der „solemnitas sacramenti“. „Necessitas“ bezeichnet ja das, was das Sakrament konstituiert [...], während „solemnitas“ die feierliche Ausgestaltung ist [...].

Lies, Innsbruck:

[...] Ich könnte mit dem Begriff „Selbstdarstellung“ sehr gut etwas anfangen, ohne da in jene Schwierigkeiten zu kommen, dass das Selbst zu arg bedroht werde, und zwar gerade unter dem Stichwort „creatura verbi“. Denn gerade dort, wo die Kirche ganz unter dem Wort steht, wird sie auch sie selber. [...] Für mich ist Liturgie im positiven Sinn immer jene Wirklichkeit, in der sich das Wort Gottes in der Kraft des Heiligen Geistes selbst darstellt, und zwar in Gemeinschaft. [...]

Haunerland, Linz:

[Zur „necessitas“ und „solemnitas sacramenti“:] Besteht das Problem nicht auch darin, dass wir unsere Sakramenten- und Liturgietheologien im Prinzip von einer – womöglich noch kanonistisch festgelegten – „necessitas sacramenti“ her entwickelt haben, und die „solemnitas“ nicht als integralen Bestandteil des Sakramentes, sondern eben nur als Ausschmückung angesehen haben? [...] Das ist, glaube ich, genau das Problem, das auch hier in der Frage des Hochgebetes und der Herrenworte tatsächlich bereits seit Ambrosius prägend geworden ist und – in einer bestimmten Form dann – verengend gewirkt hat, und wovon ich eigentlich auch gedacht hätte, wir wären – zumindest einmal liturgietheologisch – ein Stück weiter.

Plank, Würzburg:

[...] Im Judentum wollte man lange Zeit nach außen hin nicht preisgeben, was im Gottesdienst geschieht und gesagt wird, also keine Fixierung von Gebeten oder von Abläufen. Das ist nun auch für das älteste Christentum ein Erbe, das müssen wir immer im Auge behalten, wenn wir etwa das Neue Testament auf Liturgie hin befragen. Das frühe Christentum will darauf explizit keine Antwort geben, es will offenkundig genauso wie die jüdische Mutter diese Dinge einfach durch den Vollzug weitergeben, ohne ihn zu verschriftlichen. [...] Kein neutestamentlicher Autor will uns eine Agende an die Hand geben, und es bleibt auch noch längere Zeit so. Natürlich gibt es dann liturgische Dokumente aus dem 2./3. Jahrhun-

dert, aber sie stammen fast immer aus irgendwelchen Gruppierungen, deren Identität zweifelhaft ist. Ich denke etwa an die Didache: Natürlich haben wir hier etwas in der Hand, aber woher stammt das? Und in gewisser Weise trifft das sogar noch auf die *Traditio apostolica* des Hippolyt zu. [. . .]

Zweitens kann ich mir nicht vorstellen, dass der Einsetzungsbericht, der uns ja mehrfach im Neuen Testament überliefert ist [. . .], einfach innerhalb weniger Jahre von der christlichen Gemeinde erfunden wurde. [. . .] Ich gehe davon aus, dass er tatsächlich auf den Herrn selbst zurückgeht [. . .]. Eine andere Frage ist die, welche Rolle diese Einsetzungsworte im christlichen Gottesdienst von Anfang an gespielt haben. Das ist eine Frage, die nicht ohne weiteres beantwortet werden kann, [. . .] In den frühen sog. syrisch-antiochenischen Anaphoren haben die *Verba testamenti* ihren selbstverständlichen Platz, aber sie sind dort ohne jeden Zweifel Erzählung, Haggada [. . .].

[. . .] Sie können nicht davon ausgehen, dass der *Canon Romanus* oder das, was die Reformation davon übrig gelassen hat, die Norm wäre, und alles andere irgendwelche Seitenströme, die man vielleicht auch duldet [. . .].

Auf der Maur, Wien:

[. . .] In allen eucharistischen Gebeten vor dem 3./4. Jahrhundert gibt es keine Einsetzungsberichte – eucharistisches Gebet ist Gebet der Gemeinde. [. . .]

Zweitens zur Funktion der Einsetzungsberichte: Einer der ältesten Textzeugen, bei dem wir einen Einsetzungsbericht finden, ist [. . .] die *Traditio apostolica*. Aber dort ist er nicht einfach als Konsekrationswort zu verstehen, sondern wir müssen ihn in einem konkreten Zusammenhang sehen: Der Einsetzungsbericht ist nämlich einer der Gründe, warum die Gemeinde Dank sagt, das heißt: er ist Gebetselement und nicht vom Himmel „heruntergefallene“ Konsekration. [. . .] Es gibt selbstverständlich eine andere Tradition, derzufolge der Einsetzungsbericht eingebunden ist in eine konsekratorische Epiklese, wie wir das heute nennen [. . .], beispielsweise der verfemte oder hochgepriesene *Canon Romanus* [. . .]. Erst das Mittelalter, das Hochmittelalter, macht aus diesem Text einen Konsekrationstext, weil man in der Frühscholastik damit angefangen hat, das Kausalitätsprinzip als einziges Prinzip hier anzuwenden. [. . .]

Aber zweitens zurück zu Ambrosius: [. . .] In seinem Traktat „*De fide*“ gibt es im 5. Kapitel eine Stelle, wo er sagt, dass „*per verba orationis*“ konsekriert wird und nicht „*per verba sacerdotis*“ oder eben durch einen Einsetzungsbericht. Das heißt, Ambrosius hat noch ganz klar das Bewusstsein: Das Hochgebet als Ganzes ist konsekratorisch.

Bieritz, Rostock:

Kann man beim liturgischen Vollzug immer strikt unterscheiden zwischen Verkündigung und Gebet? „Allmächtiger, ewiger Gott, du hast dein Volk aus der Knechtschaft geführt ...“, ist das keine Verkündigung? Oder: „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit“, ist das keine Verkündigung? Nach meiner Überzeugung geschieht Verkündigung unter der glaubenden Antwort der Gemeinde, und die glaubende Antwort der Gemeinde wird zur Verkündigung. Man muss zwar die Aspekte von Wort und Antwort unterscheiden, das ist ganz klar, aber das kann man im liturgischen Vollzug nicht in der Art auseinanderdividieren, dass man sagt: Hier endet das Gebet, und jetzt beginnt das Wort, das geht nicht. [. . .]

Noch etwas zu einem anderen Thema, nämlich zu „necessitas“ und „solemnitas“. Ich hatte als Vikar einen lettischen Pfarrer als Mentor, [. . .] und – da ich noch nicht taufen durfte – war ich einmal bei einer Taufe des Pfarrers dabei, und er hat alles nach der Agende gemacht: „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ – nur das Wasser hat er vergessen [!]. Ich gehe dann nach der Taufe zu ihm und sage: „Sie haben bei der Taufe kein Wasser verwendet.“ – „Ja“, sagt er, „das habe ich vergessen, aber lieber Bruder, Sie wissen doch, wie es bei Luther heißt: ‚Wasser tut’s freilich nicht‘“ [!]*. [. . .] Da ist mir deutlich geworden, wo das hinführt, diese Engführung auf die „necessitas“ und auf das Wort.

Häußling, Maria-Laach:

Ja, Herr Slenczka, das war sehr interessant, aber ich komme mit dieser Weise des Denkens nicht zurecht, das muss ich ganz ehrlich sagen. Für mich ist es ein Grunddatum, dass die Kirche mit Pfingsten in Erscheinung tritt [. . .]. Sie sagen: Prüft die Geister, ob sie aus Gott sind – nur: Woran werden die Geister geprüft? [. . .] Wir haben den Ursprung des Herrenmahls viermal im Neuen Testament, aber nicht als Modell der Eucharistiefeier. Wir haben in der ganzen Alten Kirche keine einzige Eucharistiefeier, die sich an dem Modell des Abendmahls orientiert. [. . .] Ist Ihr Anliegen, Wort und Gemeindegebet auseinanderzuhalten, nicht besser in der Grundstruktur der Messfeier aufbewahrt, die wir zum ersten Mal bei Justin so explizit haben, [. . .] als bei dieser historisch doch sehr schwierigen Sache, die das Grunddatum des Pfingstgeschehens als Gründung der Kirche in Misskredit zu bringen scheint?

Schmidt-Lauber, Wien:

Ich gehe noch einmal zurück auf die Alternative: Herrenwort oder Gemeindegebet. In diesem Herrenwort, das ich als authentisch nehme, sehe ich auch den Auftrag, Dank zu sagen.

Insofern steht die Isolation der Einsetzungsworte, die unsere evangelische Theologie weithin vertritt, auf einem hoffnungslosen Abstellgleis, weil sie weder inhaltlich oder theologisch noch historisch begründbar ist, und weil sie die Ansätze, die wir vor allem durch die Anamnesisforschung in unserem Jahrhundert erhalten haben, nicht mehr aufnimmt, dass nämlich im Lobpreis Gottes für seine Heilstaten diese gegenwärtig werden. Wenn wir den Inhalt der „verba testamenti“ als „summa evangelii“ begreifen, dann kommen wir gerade logisch zu einer Danksagung, in die dann auch die Einsetzungsworte integriert sind. Das heißt, das Eucharistiegebet ist für mich unentbehrlich und zentrales Kennzeichen der Eucharistiefeier der Gemeinde. Das Herrenwort führt uns zum Gemeindegebet, nämlich zur Danksagung und trägt uns auf, dieses zu integrieren.

Pacik, Innsbruck:

Die Allgemeine Einführung des Römischen Messbuchs recurriert in Nr. 48 auf das Tun Jesu im Abendmahl: „Christus nahm das Brot und den Kelch, sprach den Lobpreis, brach das Brot und reichte beides seinen Jüngern mit den Worten: Nehmt, esst und trinkt, das ist mein Leib, das ist der Kelch meines Blutes. Tut dies zu meinem Gedächtnis. Die Kirche hat die Handlungen der Eucharistiefeier so geordnet, dass sie diesen Worten und Handlungen Christi entspricht.“ Es wird der Anspruch erhoben, dass genau diese in der Eucharistiefeier

* Gemeint ist die Stelle aus dem 4. Hauptstück von Luthers Kleinem Katechismus: „Wasser tut’s freilich nicht, sondern das Wort Gottes, das mit und bei dem Wasser ist, und der Glaube, der solchen Worte Gottes im Wasser traut. [. . .]“ [Anm. d. Red.]

aufgegriffen werden: Nehmen – Gabenbereitung; Danksagen – Eucharistiegebet, Austeilen und Essen – Kommunion. Auch das Messbuch beruft sich also auf das Neue Testament und behauptet nicht mehr und nicht weniger, als dass die Kirche in der Messfeier den Auftrag Jesu authentisch ausführt.

Bürki, Neuchâtel:

Ich möchte die Verba testamenti und ihre Einordnung in das Gemeindegebet mit der Frage verbinden, die wir am Anfang unseres Gespräches gestellt haben: Gottesdienst als Heilsereignis? Was auch immer wir jetzt noch zu sagen haben, jedenfalls ist für mich dieses Wort des Herrn ein Hinweis darauf, eine Erinnerung daran, dass der Gottesdienst Heilsereignis ist – unter der Voraussetzung, dass er eben nicht unsere Veranstaltung, sondern wirklich eine Gabe dieses Herrenwortes darstellt.

Siebenrock, Innsbruck:

Ich möchte auf etwas hinweisen, was eigentlich die Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“ des II. Vaticanums ausmacht: Es geht ja meiner Ansicht nach nicht darum, zunächst zu fragen, wer was gesagt hat, vielmehr liegt die Qualität dieser Worte darin, dass das Leben, der Tod und die Selbsthingabe Jesu Christi ausgedrückt werden. In diesen Abendmahlsworten geschieht ja nicht irgendein Wort, sondern hier verdichtet sich noch einmal die Tat Jesu Christi selbst. Es kommt ja darauf an, mit dieser Existenz Christi eins zu werden. [. . .] Man müsste doch noch einmal deutlich sagen, was in diesem Kontext dann Glaube bedeutet. [. . .] Das II. Vaticanum unterscheidet sehr deutlich zwischen der Offenbarung der Person Jesu Christi und dem authentischen Zeugnis von ihm.

Ehrensperger, Niederuzwil:

[. . .] Es gibt in der Praxis der Zwinglischen Tradition vier Wege, wie man mit dem Problem der Selbstkritik des betenden Menschen und der Angst, dass ich richtig bete, fertig zu werden versucht. Ich möchte diese vier Wege ganz kurz darstellen.

– Der erste Weg zeigt sich in den Kirchenliedern, wo das Problem selber angesprochen wird. In vielen Kirchenliedern gibt es Strophen, in denen der Mensch seiner Grenzen vor Gott ansichtig wird und das auch irgendwie formuliert: „Du bist der Große, der zu Ehrende, ich aber bin ein kleiner Wurm, ich bin ein Nichts“. Auch in Gebeten der Offenen Schuld, also des kollektiven Schuldbekenntnisses, wird diese Thematik zum Teil angesprochen.

– Ich stelle zweitens fest, dass in der protestantisch-nachreformatorischen orthodoxen Phase die Gefahr bestand – vielleicht auch motiviert durch dieses Problem – dass die Gebete zunehmend in Belehrung umschlagen, dass man also so etwas wie eine Verdrängung dieses Problems versucht hat, indem man die Gebete als Informationen verstanden hat, in denen eben Belehrung, Bekenntnis, Dogmatik, Glaubensinhalt formuliert wurde. Ich nenne das einen Verdrängungsvorgang.

– Der dritte, ganz andere Weg, der vor allem im Pietismus zu beobachten ist, ist der Rückzug auf die Stille. Man kann gar nicht mehr aussprechen, was man im Gebet sagen möchte. Der Extremfall dieses Weges sind die Quäker [. . .].

– Der vierte Weg, den ich theologisch als allein legitimen Weg betrachten würde, das ist der ganz bewusste Versuch, [. . .] die Gebete anderer, der Väter, die Gebete der Psalmen, das Gebet Jesu nachzusprechen, vielleicht auch in der Form der Paraphrase.

Harnoncourt, Graz:

Ich hätte gerne zu einem Satz aus Ihrem Referat etwas gefragt, und zwar im Zusammenhang, wo von Wort und Bild die Rede war.* [. . .] Ich habe den Eindruck, dass wir im Zusammenhang mit Wort und Bild etwas auseinanderdividieren und auf diese Weise zu Missverständnissen kommen. Sehe ich es richtig, dass es eine Parallele gibt zwischen „Du sollst den Namen Gottes nicht nennen“ und: „Du sollst dir von Gott kein Bild machen“? Doch wenn Gott sich selber offenbart und er uns selber ein Bild gibt, dürfen wir nehmen, was er gibt. Insofern ist gar nicht das Wort gegen das Zeichen auszuspielen, sondern Wort und Zeichen sind gegeben, denn in der Inkarnation ist *das Wort Fleisch geworden* und der Unsichtbare in Jesus sichtbar geworden, aber zugleich verhüllt geblieben. So meine ich, dass auch das Auseinandernehmen von Wort und Sakrament irgendwo methodisch nicht stimmt. Nach Augustinus ist das Wort „sacramentum audibile“ und das Sakrament „verbum visibile“.

Slenczka, Erlangen – Rīga:

Ich kann zur Klärung kurz zitieren, was ich gesagt habe, und da ich ausdrücklich gesagt habe, dass ich das hier nicht alles entfalten kann, ein paar Erläuterungen dazu geben, damit hier keine Missverständnisse entstehen.

Es handelt sich um den zweiten Punkt im Gottesdienst, ich habe hier Folgendes gesagt: Dass Gott seinem Volk im Wort begegnet und nicht im Bild oder in der Erscheinung von Erschaffenem, ist das unterscheidende Merkmal der Gemeinschaft Gottes mit seinem Volk [. . .]. Das Bilderverbot und seine biblische Erklärung, ein Kommentar in Deuteronomium 4, hat dafür eine grundlegende Bedeutung. Dass also das Volk erinnert wird an die Erscheinung am Sinai, es hat keine Gestalt gesehen, sondern nur das Wort gehört. Das Wort ist die spezifische, unterscheidende Gemeinschaft Gottes mit seinem erwählten Volk. Sie sollen sich also nicht Gottesbilder machen aus dem Geschaffenen [. . .] und dann heißt es weiter: „dies hat Gott den anderen Völkern gegeben, euch aber ist er im Wort begegnet“. Das zweite, was dazu zu sagen ist, dass nämlich Jesus Christus der fleischgewordene Logos ist, bleibt gerade in der Vielfalt der Unerschöpflichkeit der Bedeutung dieses Wortes zu bedenken. [. . .] Der Skopus ist ja auch immer, dass wir gleichgestaltet werden dem Bild Gottes. Und da muss man einmal sehen, dass es ja nicht bloß Anschauung, sondern gleichzeitig auch Neugestaltung/Neuschöpfung ist. Wogegen ich mich an dieser Stelle abgrenze, das betrifft noch nicht die Namen Gottes, [. . .] sondern die – meines Erachtens – unangemessene Weise, in der immer wieder – auch in der theologischen Fachliteratur – von Gottesbildern gesprochen wird. [. . .] Da wird ja immer Geschaffenes in Gott hineingetragen und nicht von der Offenbarung ausgegangen. Wenn Sie einmal überlegen, sich dann Gott auch mütterlich vorzustellen und anzureden, also neben „Vater unser“ auch „Mutter unser“, [. . .] dann wird wiederum deutlich, dass nicht mehr das Wort Kriterium für die liturgische Praxis ist, sondern menschliche Erfahrungen. Das ist nicht eine Frage der Bezeichnung, sondern eine Frage der Offenbarung.

Harnoncourt, Graz:

Es muss doch auch eine Bedeutung haben, wenn schon im Schöpfungsbericht der Mensch als Bild Gottes gilt, aber nicht als ein von Menschen gemachtes, sondern ein den Menschen gegebenes. Ich meine, es gibt doch überhaupt keine Gottesrede, die nicht anthropomorph ist.

* Vgl. oben S. 44.

Slenczka, Erlangen – Rīga:

Ja, der Mensch ist als Bild und Gleichnis Gottes geschaffen, das setzt ja dann auch die Erneuerung des Menschen zum Bilde Gottes durch Christus voraus. [. . .] Außerdem ist in Genesis 1,26 nicht einfach bloß die Rede von „Darstellung“, sondern – ich formuliere es gerne so – der Mensch ist von Gott geschaffen, er ist wie Gott, aber er ist nicht selbst Gott. Das ist also eine seinsmäßige Distinktion [. . .]. Das lässt sich nicht einfach überführen in die Wünsche der Darstellung, Erfahrbarkeit, Anschaulichkeit [. . .].

Schilson, Mainz:

Die Offenbarung selbst hat mütterliche Züge Gottes [. . .]. Ich glaube, das ist etwas, was man aus vielen Gesprächen mit Frauen [. . .] wahrnehmen muss. Das gehört zu jenen Wahrnehmungen, gegen die ich mich vielleicht auch selbst sperre. [. . .] Ich glaube, die Instanz, [. . .] dass das in der Präsentation des Bildes nicht offenbarungskonform sei, das kann man so nicht sagen. [. . .]

Praßl, Graz:

Um an die verdrängten Themen der Theologie anzuschließen: Zentrale Texte des Weihnachtsfestes haben in der römischen Liturgie zweifellos diese mütterliche Bildsprache, etwa: „ante luciferum ex utero genui te“, das ist doch eindeutig.

Slenczka, Erlangen – Rīga:

Das sind natürlich heikle Punkte gegenwärtiger theologischer Auseinandersetzungen. Ich bitte Sie, dabei bloß Folgendes zu bedenken: Das eine ist ein Gleichnis, und das andere ist ein Name. „Vater“ ist Name Gottes, und damit kommt das Sein Gottes zum Ausdruck in der Beziehung von Vater und Sohn. Wenn man das durch Mutter ersetzt, dann mögen zwar alle möglichen Bedürfnisse befriedigt sein, aber die Offenbarung ist durch einen Naturalismus ersetzt. [. . .] Ich halte das wirklich für einen Grundfehler, das möchte ich in aller Deutlichkeit sagen. [. . .] Der Name Gottes hängt mit dem Sein und der Relation zusammen, und das muss man einfach unterscheiden, sonst kommt man ja in die abenteuerlichsten Konsequenzen, die heute weit verbreitet sind, aber meines Erachtens sind das theologische Denkfehler.

Praßl, Graz:

Wie deuten Sie dann die Bildsprache im 110. Psalm? Im Psalmvers, auf den ich eben angespielt habe – ich meine natürlich nicht die hebräische Tradition, sondern die der Septuaginta, die für die Liturgie zentral geworden ist –, heißt es: „Tecum principium in die virtutis tuae: in splendoribus sanctorum, ex utero ante luciferum genui te.“ In der Einheitsübersetzung: „Dein ist die Herrschaft am Tage deiner Macht, [wenn du erscheinst] in heiligem Schmuck; ich habe dich gezeugt noch vor dem Morgenstern, wie den Tau in der Frühe.“ Das hat natürlich nichts mit dem lateinischen Text zu tun. Die Tradition der Septuaginta bzw. Vulgata ist jedoch nach wie vor da, und sie bringt für die theologische Interpretation der Präexistenz-Christologie einen zentralen liturgischen Text.

Slenczka, Erlangen – Rīga:

Aber von der Sprachform her ist das selbst in der Vulgata-Formulierung eindeutig Gleichnis, das ist nicht Name, das ist eine ganz andere Art der Diktion.

Auf der Maur, Wien:

Ich sehe da doch eine Schwierigkeit, wenn man in die Bibel – vor allem ins Alte Testament – Ontologie und Sein usw. hineininterpretiert. Also ich meine, das kann man natürlich, wenn man von der Scholastik weiter zurückschaut, man muss sich aber dann dieses hermeneutischen Zirkels klar bewusst sein. Wir können die Frage ja auch umgekehrt stellen: Andere Gottesnamen, die etwa in Exodus offenbart sind – sind nicht auch das Vorstellungen, die die inspirierten Autoren aus der menschlichen Umgebung genommen haben? Auch wenn sie natürlich dann vom Geist Gottes aufgegriffen wurden, aber auch da ist zuerst im Offenbarungsprozess das menschliche Wahrnehmen und die menschlichen Bilder – nicht theologisch, aber im Prozess.

Siebenrock, Innsbruck:

Ich teile zunächst einmal die Aufmerksamkeit auf das Kriterium der Schrift, meine aber [. . .], dass sich das Frühsymbolon da doch vielleicht etwas naturalistischer gebärdet hat, wenn es den Vater mit männlichen und weiblichen Möglichkeiten ausstattet, nämlich: gezeugt, nicht geschaffen, aus dem Vater geboren vor aller Zeit. Da sind zwei Elemente drin. Welchem von beiden kommt dann das Sein zu?

Slenczka, Erlangen – Rīga:

Das sind ja nun Abgrenzungen im arianischen Streit [. . .]. Der Sohn gehört nicht auf die Seite der Schöpfung, sondern auf die Seite des Vaters [. . .].

Häußling, Maria-Laach:

Muss man nicht auch die verschiedenen literarischen Arten beachten [. . .]? Wenn es heißt, dass Gott Mann und Frau ist, dann ist das ein Bildwort. Gerade bei den biblischen Bildworten [. . .] gelten andere Gesetze, weil die literarische Art anders ist.

Slenczka, Erlangen – Rīga:

Es ist natürlich ein brennend aktuelles Thema, das werden Sie alle empfinden, und vor allem werden Sie auch empfinden, was Dogmengegensätze sind. [. . .] Die Frage ist ja: Wie unterscheiden und erkennen wir eigentlich, was Gott in seiner Offenbarung ist, von dem, was menschliche Wünsche darstellen, die wir ja ständig eintragen [. . .]. Der an das Wort Gottes gebundene Gottesdienst ist sehr nüchtern. Er ist nicht blind, ist auch nicht sprachlos, aber er ist gebunden an das Wort Gottes und muss sich daran messen lassen. Wir lesen nicht den Text vor, sondern legen ihn aus, aktualisieren ihn [. . .].

Meßner, Innsbruck:

[. . .] Ich möchte anschließen an das, was Sie zuletzt gesagt haben: Wortgottesdienst ist sehr nüchtern, und ich möchte dazu erwähnen, dass mir sehr stark aufgefallen ist, wie Sie bei ihren Ausführungen im Impulsreferat über die Akklamationen im Wortgottesdienst gesprochen haben. Ich habe letztes Semester Vorlesungen über die Eucharistie gehalten, [. . .] und ich habe dabei über die rituelle Inszenierung des Wortgottesdienstes zu sprechen versucht [. . .]. Wortgottesdienst ist in einer Weise sicher sehr nüchtern, aber damit das Wort Gottes tatsächlich als Gottes Wort wahrnehmbar ist, dazu bedarf es einer gewissen „Inszenierung“. Das scheint mir eines der schwierigsten Probleme, die rituelle Inszenierung des

Wortgottesdienstes [. . .]. Ich habe natürlich auch in erster Linie auf die Akklamation abgehoben [. . .]. Ich möchte das jetzt nur als Thema präsentieren, ich weiß keine rechte Antwort, aber ich finde, das ist eine der brennendsten Fragen: Wort Gottes, Wortgottesdienst, zu inszenieren.

Schilson, Mainz:

Ich kann aus Erfahrungen berichten, die wir zu dieser Thematik anlässlich eines Symposiums in Andechs gemacht haben. Diese Zusammenkunft wurde mit einer Wort-Gottes-Feier eröffnet, in der folgendes Zeichen gesetzt wurde: [. . .] Es erging die Einladung, das Evangelium wie ein Kind in die Arme zu nehmen, ans Herz zu legen und die entsprechende Reverenz zu bezeugen. Ca. 120 Leute [. . .] sind also nach vorne gegangen und haben das getan. [. . .]

Wir nehmen das Brot und den Kelch in die Hand, aber wir nehmen das Wort nicht in die Hand und wir nehmen es auch nicht zu Herzen [. . .]. Bei dieser Wort-Gottes-Feier hat man aber gemerkt, da ist eine Inszenierung. Ob das jetzt überzeugt hat oder nicht, es geht nicht um den Gestus, ob der stimmig ist, sondern es geht darum, dass man offenbar doch noch ganz andere Weisen der Verinnerlichung oder der Akzeptanz schaffen kann, die [. . .] durchaus die Emotionalität in einer guten Weise ansprechen können, ohne damit das Wort Gottes zum Vehikel zu machen [. . .].

Plank, Würzburg:

Es ist für mich erstaunlich, was für Sie neu ist. Was Sie gerade erzählt haben, ist in unserer Kirche immer so gewesen und wird an jedem Samstagabend praktiziert. Das Evangelium nicht nur zu hören, sondern es auch im Buch zu verehren, [. . .] das ist für uns eine Selbstverständlichkeit, und war es von je her. [. . .]

Ich wollte eigentlich etwas anderes sagen, das in diese Richtung geht, nämlich über die Emotionalität. [. . .] Musik und Gesang gehören von Anfang an zum Gottesdienst der christlichen Kirche, [. . .] und überall, wo das Wort mit der Tonalität verbunden wird, steigert es natürlich auch die Emotionalität. An solchen immer neuen Liedern muss die früheste Christenheit enorm reich gewesen sein, das ist dann später jedoch „abgeholzt“ worden. Natürlich hat man das Wort gehört, sei es das geschriebene Wort oder auch – am Anfang – das noch nicht geschriebene Wort, es gibt ja die Kirche ohne Schrift, aber die Schrift nicht ohne die Kirche. Sache der Gemeinde ist es, darauf im Gesang und im Lied zu antworten. [. . .] Der Gesang scheint fast ein Charakteristikum des frühchristlichen Gottesdienstes gewesen zu sein, wie es etwa im Bericht von Plinius d. J. an den Kaiser Trajan zum Ausdruck kommt, wo er schreibt, dass sich da Leute treffen, die Lieder singen. Was ihnen als Außenstehenden damals am meisten aufgefallen ist, war, wie diese Leute Musik machen. Musik ist ganz wichtig, das gehört mit dazu, und dann ist es auch nicht mehr so nüchtern.

Praßl, Graz:

Auch ich halte die Inszenierung des Wortgottesdienstes bzw. der Verkündigung für ein ganz wesentliches Element. Ich möchte hier als einen ganz wichtigen Parameter das Prinzip Kantillation für die Textdarstellung hinzufügen, und zwar Kantillation als Proklamation. Das ist heute neben vielen rationalistischen Argumenten zur „Technik“ der Verkündigung untergegangen. Im Prinzip haben wir alle rituellen Möglichkeiten, die Wortverkündigung zu entfalten.

Harnoncourt, Graz:

Ich erinnere an die Inthronisation des Evangeliums bei allen Konzilssitzungen. Obwohl damals – beim II. Vaticanum – vom Wortgottesdienst noch gar nicht die Rede war, gehörte das selbstverständlich zum Konzilsritual, und ich weiß von Konzilsvätern, die das als besonders eindrucksvoll empfunden haben. [. . .] Ich meine, wir brauchen doch nicht zu suchen, wie wir inszenieren können. Das Sprechen aus der Schrift selbst ist eine Weise, das Wort zum Zeichen zu machen, also vom alltäglichen Wort abzuheben. Aber wie gehen wir mit den Büchern um? Wo wird das Lektionar in der Sakristei aufgehoben oder abgelegt? Holt man es vielleicht plötzlich irgendwo heraus und tut so, als ob es nun etwas ganz Besonderes wäre? Räumt man es nachher einfach wieder irgendwohin weg? Wenn man mit den Hostien so umgeht, dass man sie nach der Messe wieder wegräumt, weil man sie nicht mehr braucht, dann ist „Feuer am Dach“. Ich will jetzt nicht das Buch sakramentalisieren, aber es ist irgendwo verräterisch, wenn man unterscheidet: Wo die Zeichen Sakramente sind, da ist alles tabu, und wenn sie nur Zeichen sind, ist es nichts.

Slenczka, Erlangen – Riga:

Mir lag ja bei diesem Hinweis auf die Akklamation genau an diesem Punkt, als ich sagte: In den Rudimenten der Liturgie, die uns oft überhaupt nicht mehr in ihrer Funktion bewusst sind, ist erkennbar, dass die Begegnung mit dem Wort Gottes personal ist.

Introitus heißt „Kleiner Einzug“, das Wort Gottes kommt herein, und es wird als der gegenwärtige Herr von der Gemeinde akklamiert. Dasselbe beim Großen Einzug: [. . .] Wie beim Einzug Jesu in Jerusalem wird „Hosanna in der Höhe“ gesungen, „gelobt sei, der da kommt, im Namen des Herrn“, immer personale Gegenwart. Ich rufe das deshalb in Erinnerung, weil, wenn wir die Bibel einfach nur als Text der Vergangenheit nehmen, der zu aktualisieren ist, wir in Gefahr sind, nicht mehr die sakramentale Bedeutung des Wortes Gottes bzw. die personale Begegnung mit dem dreieinigen Gott in seinem Wort zu sehen. [. . .] Meistens versteht man es dann nicht mehr, und dann heißt es also, wie man oft in Gottesdiensten hört, „ich lese einen Text aus . . .“. Das ist völlig unsachgemäß, eine Neutralisierung von dem, was Heilige Schrift ist.

Haunerland, Linz:

Zur Frage der Inszenierung: Für mich viel beunruhigender wird es eigentlich, wenn ich mir die gottesdienstlichen Alltagsinszenierungen anschau, die ich landauf, landab sehe, die teilweise sogar mit viel Liebe gemacht werden. Welcher Glaube und welches Bild vom Gottesdienst zeigt sich darin? Stellt sich in diesen Inszenierungen nicht in der Tat noch einmal auf ganz andere Weise die Frage nach dem, was eigentlich Gottesdienst ist? [. . .] Was ist eigentlich die Frage, auf die wir eine Antwort suchen müssen, wenn wir nach der Theologie des Gottesdienstes fragen? Ist es noch die Rahnersche Frage, warum die Leute nicht zum Gottesdienst kommen, oder ist es nicht letztlich die Frage: Was denken eigentlich die Leute, und was sollen sie denken, wenn sie da Gottesdienst feiern? Warum scheinen sie zumindest in dem, was sie tun, permanent etwas anderes zu denken, als wir meinen, dass sie denken sollen?

Häußling, Maria-Laach:

Die Gesten um das Evangeliar stammen aus einer Zeit, als das Buch enorm teuer und eine große Rarität war [. . .]. Seitdem das Buch als Taschenbuch zur Wegwerfware geworden ist,

stellt sich neu die Frage: Wie inszenieren wir heute stimmig Evangelium? Im Grunde als Protest, dass es hier ein Buch mit einem Text gibt, der wertvoll ist, der gilt. [...] Heute, wo die Werbung alle vier Wochen etwas Neues formulieren muss, damit sie überhaupt noch gehört wird, wäre eigentlich eine Inszenierung zu suchen, die ein Protest gegen das Buch als Wegwerfware und gegen das Wort als Verbrauchsartikel ist. Da müssen wir neue Formen suchen, da reichen die alten nicht aus.

[...] Wir müssen stimmige Formen der Wort-Gottes-Präsentation finden [...]. Der Wortgottesdienst ist nie allein Verkündigung, dazu gehört immer auch das Bittgebet, das auf die Verkündigung reagiert. Wenn dies das Wort Gottes ist, wenn Gottes Wort mächtig ist, warum gibt es dann in der Welt diese vielen Sperren, die Gottes Herrschaft am Kommen hindern? [...]

Schilson, Mainz:

Ich wollte das unterstreichen, was Sie sagen, Herr Haunerland, ich glaube aber, dass es zwei Fragen sind, die gleichzeitig mit gleicher Intensität behandelt werden müssen: Auf der einen Seite werden wir uns neu ins Bewusstsein stellen müssen, was für uns Gottesdienst ist. Ich bin der Meinung, dass das auch hier im Kreis noch lange nicht so klar ist, wie es sein müsste. Wenn es bei denen nicht klar ist, die es auf einer relativ mittleren Bewusstseins-ebene vollziehen, [...] wie soll es dann in der Lehre und in der Pastoral richtig vollzogen und vermittelt werden? Das muss man zunächst einmal feststellen. Ich denke, dass dessen Mitte auch nicht mehr so greifbar ist, wie es offenbar noch für Casel greifbar und benennbar war, ebenso wie es uns heute zumindest auch in den Sprachgestalten nicht mehr gelingt. Das wäre sicher die eine Aufgabe.

Die andere Aufgabe ist damit integral verbunden, denn in dem Maße, in dem wir wissen, was wir haben, werden wir die Rahnersche Frage [...] stellen. Dann werden wir ganz weit hinunterschauen müssen, was die Menschen bewegt, und wie sie sich bewegen lassen, das werden wir feststellen müssen. Das wahrzunehmen heißt dann zweitens es ernstzunehmen und zu fragen, ob das mit dem, was wir meinen feiern zu können, auch noch irgendwie im Inhaltlichen und im Strukturellen zu tun hat. Ich gebe die Hoffnung nicht auf, dass hier eine Begegnung zustande kommt [...]. Ich bin von beiden Seiten her überzeugt davon: Von der Wahrnehmung des ganz Anderen und der bohrenden Frage, warum so viel Kult und Riten [...].

Siebenrock, Innsbruck:

[...] Wie kann der Gottesdienst „Heilereignis“ werden [...] im Verständnis der Gemeinde [...], und wie kann er sozusagen theologisch zugerüstet werden in Glaubensermutigung und Glaubensermöglichung, [...] das heißt, wie kann er zu dem werden, was wir, so hatte ich den Eindruck, als selbstverständlich voraussetzen [...]?

Ein bekannter Analytiker der Mediengesellschaft hat einmal gesagt, die „Buchgemeinde“ sei zu Ende, [...] in Zukunft regiere das Bild. Tatsächlich ist die Prägekraft von Bildern dermaßen stark, dass für viele Studierende – meiner Erfahrung nach – ein Text eine Wand ist. [...] Wie kann der Gottesdienst wirklich das werden – im Sinne von „realisieren“ – was wir ihm unterstellen [...]? Man kann ja nicht sagen, „jetzt kommt das Evangelium, seid ehrfürchtig“, sondern es muss so geschehen, dass man ehrfürchtig wird. Man kann einen Ritus nicht laufend erklären, das wäre ein Witz. Also wenn in der Osternacht die Kerze hereingetragen wird, und mir dann jemand erklärt, ich solle mich freuen, das ärgert mich schon. [...]

Plank, Würzburg:

[. . .] Wir haben noch nie einen Gottesdienst inszeniert, und wir werden auch künftig keinen inszenieren. Die Dinge, die vollzogen werden, sind seit Urzeiten selbstverständlich [. . .]. Jedenfalls eines will ich nicht tun: ich werde nicht anfangen zu erklären. [. . .]

Harnoncourt, Graz:

Ich nehme dies selbstverständlich zur Kenntnis, aber mich wundert, dass Sie sagen, in der orthodoxen Liturgie brauche es keine Erklärungen, denn die orthodoxe Liturgie besteht zu einem guten Teil aus Erklärungen. Es sind doch sogar in die liturgischen Texte Erklärungen eingegangen, nur sind diese liturgisiert worden. Was bei uns allegorische Messerklärungen waren, die man in Büchern lesen konnte, geschieht doch zu einem guten Teil – in der Chrysostomusliturgie, aber wohl auch in anderen – durch Gesänge, die das deuten, was zugleich geschieht. Als Zeichengeschehen ist die Feier selbst etwas Explikatives. Wenn die Feier selbst ihre Explicatio nicht mehr leistet, fügt man Texte hinzu, die explizieren, die manchmal sekundäre Ebenen hervorheben. Wenn man das auch nicht mehr versteht, weil der Text vielleicht fremd ist, schafft man zum Zeichen eine Erklärung und zu der Erklärung eine Erläuterung [. . .]. Ich bin auch dagegen, wenn zerredet und dumm das gesagt wird, was man ohnedies sieht, aber Liturgie und Erklärung greifen immer ineinander, das liegt in der Natur jedes Ritus!

Plank, Würzburg:

Das ist ganz klar. Ich habe auch gesagt, dass es vielleicht an der Zeit wäre, so etwas wie eine Semiotik im umfassenden Sinn des Wortes zu entwickeln, nämlich der gegenseitigen Deutung von Wort und Zeichen. [. . .] Es hat offenbar ein großer Umbruch stattgefunden, und er ist noch nicht zu Ende, aber irgendwann muss das wieder einmal zur Ruhe kommen. Ich denke, dass die Dinge einfach wieder Ritus im guten Sinne des Wortes werden sollen, wo man nicht jedes Mal neu mühsam darum ringen muss, wenn man sie vollziehen möchte.

Schilson, Mainz:

Was Sie zuletzt gesagt haben, zeigt ja, dass Sie inszenieren. Inszenieren hat nicht etwas damit zu tun, dass man gemeinsam Neues macht, sondern dass etwas, was vorgegeben ist, in Szene gesetzt worden ist [. . .]. Bei Casel findet sich die Rede vom Drama und von den Mithandelnden und Mitspielenden ohne Verkrümmung. Wir haben heute da offenbar unsere großen Schwierigkeiten, aber er hat es genau gesehen, was es ist. Es ist eben nicht einfach nur ein Zusammenhang des Wortes, es ist auch nicht nur ein Zusammenhang des Explikativen, sondern es ist ein Handlungszusammenhang, in dem Rollen gespielt werden, und in dem gewissermaßen, ich sage das jetzt einmal ganz salopp, ein Drehbuch, das – sehr personal strukturiert – vorgegeben ist [. . .]. Neue Wege der Inszenierung, das ist noch einmal ein anderes Thema, aber der Inszenierung als Gottesdienstgrundgeschehen, dem können wir überhaupt nicht als Phänomen entgehen, weil wir sonst die eigene Qualität dessen, was liturgisch geschieht, unterbieten. [. . .]

Plank, Würzburg:

Vielleicht ist es einfach eine Sprachfrage.

Peter Plank, Würzburg

Gottesdienst als Heilsereignis?

Perspektive eines Orthodoxen

Seit etwa einem Jahrtausend findet in den orthodoxen Kirchen chaledonischen Bekenntnisses die nach dem hl. Ioannes Chrysostomos benannte Anaphora an den weitaus meisten Tagen des Jahres als Eucharistiegebet Verwendung. Es zählt zu den Anaphoren des sog. syrisch-antiochenischen Typs, in dem Danksagung für Schöpfung und Erlösung, Einsetzungsbericht, Anamnese samt Gabendarbringung, Epiklese und Bittgebet aufeinander folgen. „Gedacht“ wird dabei „all dessen, was für uns geschehen ist“, namentlich „des Kreuzes, des Grabes, der Auferstehung am dritten Tage, des Aufstiegs in die Himmel, des Thronens zur Rechten sowie des zweiten und glorreichen Kommens“. In das, „was für uns geschehen ist“, wird bemerkenswerterweise also auch das schon einbezogen, was noch bevorsteht, nämlich die Wiederkunft am Ende der Tage, als etwas, was zwar noch nicht eingetroffen ist, aber nichtsdestoweniger zu den großen Heilstaten des Gottessohnes gehört, zu den ein für allemal sich ereignenden Geschehnissen, die ohne Zutun des Menschen von oben gesetzt werden, zur allein von Gott festgesetzten Zeit und Stunde. Diese rein christologische Anamnese mündet in die Gabendarbringung ein.

Eines könnte man bei alledem verwundert vermissen, nämlich jegliche Erwähnung des Pfingstereignisses, der Herabkunft des Heiligen Geistes, dies umso mehr, als ohne diese Ausstattung mit dem Heiligen Geist das „ein für allemal“ (Hebr 7,27; 9,12) in Christus gewirkte Heil für die Menschen fruchtlos zu bleiben scheint. Nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift fliehen die Jünger vor dem Leiden und dem Kreuz des Herrn (Mt 26,56), staunen und freuen sich zwar angesichts des Auferstandenen, können aber bei aller Freude immer noch nicht glauben (Lk 24,41), schauen ihm hilflos nach, als er zum Vater zurückkehrt (Apg 1,10f) und wirken anschließend wie ein verlorenes Häuflein, dem noch etwas ganz Entscheidendes fehlt, auf das es nun wartet.

Was ihnen noch fehlt, was sie aber unbedingt brauchen, daß das in Christus gewirkte Heil in ihnen Platz greifen kann, ist der Heilige Geist. Ohne ihn kann niemand Jesus Christus als den Herrn bekennen (1 Kor 12,3), ohne ihn kann niemand glauben, geschweige denn, den rettenden Glauben weitervermitteln. Ohne die Erfüllung mit dem Heiligen Geist bleibt die Jüngerschaft wie eine elektrische Anlage ohne Strom, ohne die Ausstattung mit dem Heiligen Geist bleiben selbst die Augen- und Ohrenzeugen des Auferstandenen innerlich tot. Darum ist das Pfingstereignis die Geburtsstunde der Kirche. Erst von da an gibt es Glaube, Verständnis der Schrift, Gabe der Unterscheidung, Brotbrechen zum Gedächtnis des Heilstodes des Herrn und wirksame Glaubensverkündigung, d.h. Hörer des Wortes werden ebenso wie seine Verkünder vom Heiligen Geist getroffen und können an Jesus Christus als Retter und Herrn glauben, und dann werden sie „hinzugezogen“ (Apg 2,37), eingefügt in die Heilsgemeinschaft der Kirche durch Taufe samt Geisterfüllung. Und erst nachdem dies geschehen ist, sind sie auch fähig zum gemeinsamen Dank und Lobpreis für Schöpfung und Erlösung und zur Teilnahme an Christi eucharistischem Leib und Blut.

Daraus aber folgt, daß das Pfingstereignis, von dem uns die Apostelgeschichte berichtet, kein singuläres in sich abgeschlossenes Ereignis, kein Ein-für-Allemal ist wie der Kreu-

zestod und die Auferstehung Christi. Vielmehr erfahren wir von einer Art Initialzündung, die weiterwirkt, um sich greift, sich nach und nach zu einem Flächenbrand ausweitet, zeitweise und stellenweise – oft unvermutet – hell, fast explosionsartig, auflodert, dann wieder – unter der sichtbaren Oberfläche – unmerklich weiterschwelt und -glüht. Die Erfüllung mit dem Heiligen Geist, der den Beginn der Kirche gestiftet hat, ist – so gesehen – kein punktuell-ereignis, sondern ein vielgestaltiger Prozeß, der voranschreiten wird bis ans Ende der Tage.

Dies gilt im übrigen nicht nur für die Gemeinschaft der Kirche, sondern *mutatis mutandis* auch für den einzelnen. Auch sein Christus-Glaube kann nur ein geistgewirkter sein. Auch der Glaube des einzelnen hat irgendwo sein Pfingsten, seinen Anfang, bleibt aber ein lebenslanger Prozeß der Geisterfüllung, der allerdings nicht vor Rückschlägen, ja nicht einmal vor dem völligen Erlöschen, gefeit ist, der jedoch, solange der Mensch in diesem Leben sich befindet, offen bleibt auf eine neue Entfaltung hin.

Wo nun hat das gottesdienstliche Leben in all dem seinen Ort? Ich denke, es spielt die zentrale und unverzichtbare Rolle im Geisterfüllungsprozeß der Kirche wie des einzelnen. Das gottesdienstliche Leben ist bunt und vielgestaltig wie dieser Prozeß als ganzer, umfaßt äußerlich glanzvolle und innerlich erhebende Feiern ebenso wie armselig anmutende Veranstaltungen, die aber deshalb keineswegs ohne Beseligung der Teilnehmer bleiben müssen. Es reicht von Gottesdiensten, die in regelmäßiger Wiederholung Tag, Woche und Jahr im Ablauf der Zeit strukturieren, bis hin zu solchen, die als einmalige Ereignisse im Leben der einzelnen, einer Familie oder einer Gemeinde unvergeßlich bleiben oder gar in die Annalen der Christenheit eingehen, von Großveranstaltungen, die eine unübersehbare Menschenmenge auf die Beine bringen, bis hin zu der Zusammenkunft von zweien oder dreien im Namen des Herrn, in deren Mitte zu sein er selbst versprochen hat (Mt 18,20).

Versuchen wir – nicht allzu sehr beeindruckt von äußeren Gegebenheiten der eben angesprochenen Art – dem Wesen des Gottesdienstes nachzuspüren! Mir will scheinen, daß jeder Gottesdienst, wenn er wirklich einer ist und sich nicht nur so nennt, ein größerer oder kleinerer, das Leben im Geiste neu setzender, erneuernder, erhaltender oder stärkender Akt der Kirche ist, insofern er in jedem Falle ein notwendiges oder zumindest förderliches Ereignis im niemals ruhenden Prozeß der Geisterfüllung ist. Insofern schafft der Gottesdienst kein Heil, sondern setzt das ein für allemal in Christus gewirkte Heil gegenwärtig im Hier und Heute der teilnehmenden Menschen, als ein fortgesetztes, sich je neu konkretisierendes Pfingsten.

Christlicher Gottesdienst wird in verschiedenen Grundformen vollzogen, die sich von Anfang an deutlich voneinander unterscheiden lassen, wie die Apostelgeschichte zeigt. Da gibt es reine Gebetsversammlungen, die als regelmäßige Tagzeitenheiligung auf jüdische Überlieferung zurückgehen oder durch besondere Anlässe zustandekommen. Zu ersteren scheint etwa das gemeinsame Beten und Singen des Paulus und Silas um Mitternacht im Kerker zu Philippi zu gehören (Apg 16,25). Dieser Lobpreis Gottes durch die beiden Apostel überschreitet offenbar die Grenzen des rein Persönlichen und Privaten. Die Wahl des Zeitpunktes ist kein Zufall. Und wenn ausdrücklich darauf hingewiesen wird, daß die anderen Gefangenen ihnen zuhörten, so soll deutlich werden, daß der Gebets- und Gesangsgottesdienst der beiden Apostel zugleich Verkündigungscharakter besitzt und somit Teil ihrer Heilsmission ist. Die Annahme liegt nahe, daß dies nicht das einzige Mal war, daß sie so verfahren. Das Besondere und Außerordentliche der berichteten Begebenheit besteht vielmehr in dem,

was folgt, nämlich der wunderbaren Befreiung der gefangenen Apostel von Ketten und Kerker und der Bekehrung des Kerkermeisters samt seinem ganzen Haus. Der Text läßt m. E. keinen Zweifel, daß der verkündigende Gebets- und Gesangsgottesdienst des Paulus und Silas und die Befreiung der beiden Apostel von ihrer äußeren wie des Kerkermeisters von seiner inneren Fesselung in unmittelbarem Zusammenhang stehen. Seine Botschaft lautet also: Gottesdienst befreit im umfassenden Sinn des Wortes, weil er Heil wirksam gegenwärtig setzt. Schon der reine Gebetsgottesdienst macht frei, weil er Christus im Heiligen Geist vergegenwärtigt und sein Heilswerk wirksam macht, auch dann, wenn dies nicht sofort auf so zeichenhafte Weise sichtbar wird und mit Händen greifbar ist wie im berichteten Geschehen von Philippi. Jedenfalls zeigt es auf, welch tiefen Sinn es hat, wenn eine Kirche, wie es die orthodoxe tut, in ihrem täglichen Morgengottesdienst den Psalm 50 (51) betet, in dem es heißt: „Und mache neu in mir den rechten Geist“ (V. 12 LXX).

Daß Gottesdienst eine pfingstliche Vergegenwärtigung Christi im Heiligen Geist ist, wird freilich noch klarer greifbar und deutlicher erfahrbar dort, wo Gebet und Zeichen sich zum vom Herrn gestifteten Mysterium vereinigen. Vom eben erwähnten Kerkermeister von Philippi heißt es, daß er sich mit all den Seinen noch in derselben Nacht taufen ließ. Wir können mit Fug und Recht annehmen, daß damit die Taufe im Vollsinn gemeint ist, zu der Petrus nach seiner großen Pfingstpredigt auffordert: „Bekehret euch, und ein jeder von euch lasse sich taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden, und ihr werdet die Gabe des Heiligen Geistes empfangen“ (Apg 2,38).

Die Wassertaufe zur Vergebung der Sünden und die Verleihung der Gabe des Heiligen Geistes gehören zweifelsohne zuinnerst und engstens zusammen. Identisch sind sie indes nicht. Dies beweist die Tauf tätigkeit des Philippus, einer aus der Gruppe der Sieben, zu Samaria, wie Apg 8 sie beschreibt. Denn die von ihm Getauften entbehren noch des Heiligen Geistes. Offenkundig besitzt Philippus, wiewohl er zu den Sieben (Apg 6) gehört und auch noch den Kämmerer der Königin von Äthiopien tauft (Apg 8,26–40), nicht die Vollmacht, den Heiligen Geist auf die Getauften herabzurufen. Dazu bedarf es des Kommens der Apostel Petrus und Johannes aus Jerusalem und ihrer Handauflegung. Von daher liegt es nahe, bereits die Worte des Petrus am Pfingsttag entsprechend zu deuten: Zuerst erfolgt die Sündenvergebung in der Taufe, sodann die Geistverleihung in der Handauflegung aus apostolischer Vollmacht. Daß beides zwar zu unterscheiden ist, aber nichtsdestoweniger zusammengehört und nach Möglichkeit auch zusammen gespendet werden sollte, geht aus dem Bericht über die Bekehrung des Paulus in Apg 9 hervor. Der Text will zwar sowenig eine direkte gottesdienstliche Agenda liefern wie das gesamte übrige Neue Testament. Nichtsdestoweniger läßt sich in etwa rekonstruieren, was Ananias von Damaskus an Paulus vollzieht: Er tauft ihn (V. 18) und erfüllt ihn mit dem Heiligen Geist (V. 17) durch Handauflegung (V. 12). Als zeichenhafte Bestätigung für das innere Geschehen wird der Neubekehrte zugleich von seiner Erblindung befreit (Vv. 12.18). Ein umfassendes Taufgeschehen dieser Art, das Tauchbad zur Vergebung der Sünden und Handauflegung zur Erfüllung mit dem Heiligen Geist vereinigt, dürfen wir wohl auch im Falle des Kerkermeisters von Philippi und seiner Angehörigen voraussetzen, weil bei Paulus und Silas keinesfalls eine geringere apostolische Amtsvollmacht vorauszusetzen ist als bei Ananias von Damaskus (vgl. Apg 13,1–3).

Übergehen wir an dieser Stelle die Frage nach dem offenkundigen Unterschied einer Bevollmächtigung zur Taufspendung mit bzw. ohne geisterfüllende Handauflegung, so wich-

tig, ja brennend ihre Erörterung für eine Theologie des kirchlichen Amtes auch wäre. Halten wir nur fest, daß es Verschiedenheiten und unterschiedliche Vollmachten innerhalb des kirchlichen Amtes nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift gibt, daß aber nichtsdestoweniger die Einsetzung in diese unterschiedlichen Dienste, in den des Philippus ebenso wie in den des Paulus (Apg 13,3), aufgrund der Erwählung durch den Heiligen Geist durch Handauflegung und Gebet stattfinden. Auch die kirchlichen Ordinationen stellen also Gottesdienste im Sinne pfingstlicher Heilsvergegenwärtigung und -verwirklichung dar.

Wenden wir unsere Aufmerksamkeit nun dem Mittel- und Höhepunkt allen gottesdienstlichen Lebens, der Feier der Heiligen Eucharistie, zu. Auch sie kann erst nach dem Pfingstereignis einsetzen. An ihr teilnehmen können nur jene, auf die der Heilige Geist am Pfingsttag unmittelbar herabgekommen ist, sowie jene, die durch Taufe und Handauflegung der pfingstlichen Urzelle der Kirche hinzugefügt worden sind. Apg 2,42 erwähnt sie in unmittelbarem Anschluß an den Bericht über die ersten Taufen und zählt ihre Grundelemente auf: Lehre der Apostel, Gemeinschaft (*κοινωνία*), Brotbrechen und Gebet. Unschwer ist aus dieser Stelle, trotz ihres telegrammartigen Stils, jene Grundstruktur der eucharistischen Feier zu erkennen, die bis heute die christliche Liturgie prägt: Auf die Verkündigung des Wortes folgt die Brechung des Brotes unter Gebet. All das ist – im Unterschied zur Taufe – nur in Gemeinschaft zu vollziehen. Das Brot muß gebrochen werden, um an eine Mehrzahl von Teilnehmern ausgeteilt zu werden, während kein Täufling das Taufwasser notwendigerweise mit anderen teilen muß. Für den Vollzug der Brot- und Wein-Eucharistie hingegen stellt die *κοινωνία* ein wesensmäßiges Konstitutivum dar. Die Teilnahme an dem einen Brot und dem einen Kelch vereinigt die Gläubigen zu dem einen Leib Christi, macht sie zur Kirche (1Kor 10,16f). Wie kein anderer Gottesdienst formt die eucharistische Feier daher die Gläubigen zur pfingstlich-geisterfüllten Gemeinschaft. Christus selbst ist in den Heiligen Gaben leibhaftig gegenwärtig wie auch in der Einheit derer, die an ihnen teilnehmen. Aus dem eucharistischen Leib Christi wird der ekklesiale Leib Christi, ja sind beide miteinander identisch (Ioannes Chrysostomos, hom. 24,1 in 1 Kor; Augustinus, serm. 227 u. 272). Diese unübertreffliche Gegenwart Christi in der Eucharistie aber ist, wie jede andere Vergegenwärtigung seiner Heilstat und Person, ein Werk des Heiligen Geistes. Nirgendwo erweist sich die gottesdienstliche Gemeinde eindeutiger als geisterfüllte Pfingstversammlung als bei der Feier der Heiligen Eucharistie. Deshalb gipfeln auch die Anaphoren der orthodoxen Kirche in der Epiklese, der Bitte um die Herabkunft des Heiligen Geistes auf die Versammelten wie auf die dargebrachten Gaben, um sie – die Gemeinde und die Gaben, oder vielmehr beide in einem – in den Leib Christi zu verwandeln.

Ist die Erhörung dieser Bitte als Heilsereignis zu bezeichnen? Nicht im Sinne des *ἐφάπαξ* der in der Anamnese aufgezählten Heilstaten Christi, sehr wohl aber im Sinne von deren Vergegenwärtigung durch die Distanz von Raum und Zeit hindurch, für die Menschen des jeweiligen Hier und Heute.

Diskussion, Teil 4

Auf der Maur, Wien:

Wir sind uns mit dem Referenten wohl einig, dass die Eucharistie nicht insofern ein punktuelles Heilsereignis ist, als der Geist in der Epiklese kommt, [. . .] also dass ein bestimmtes Heilsereignis nicht an den Punkt gebunden ist, da der erste Satz der Epiklese gesprochen wird.

In diesem Zusammenhang komme ich jetzt noch auf ein Detail, in dem ich nicht so ganz mit Ihnen einig bin: die Dissoziierung von Taufe und Handauflegung. Da habe ich gespürt, dass man die Dinge zum Teil auseinanderreißt. Gerade wenn man die Taufberichte in der Apostelgeschichte analysiert, sieht man, dass ganz verschiedene Vorstellungen dahinter stehen. Manchen Erzählungen zufolge kommt der Geist und nachher wird getauft; es ist also kein punktuelles Ereignis. Im Bericht von der Taufe des Cornelius (Apg 10) kommt nach den beiden Verkündigungsworten des Petrus der Geist auf die ganze Gemeinschaft herab, und dann sagt Petrus: „Können wir denen, die den Geist schon empfangen haben, die Taufe verweigern?“ [. . .] Ich möchte nicht die Gegenthese aufstellen und behaupten, zuerst komme der Geist und nachher werde getauft, aber in der Apostelgeschichte finden sich so viele verschiedene Modelle, dass wir sagen müssen: wir können nicht von punktuellen Ereignissen sprechen [. . .]. Es geht mir nur darum, die Einheit des Geschehens deutlich zu machen.

Plank, Würzburg:

Ich war längere Zeit der Meinung, dass man die Anaphora insgesamt als epikletisch ansehen muss, in gewisser Weise, denke ich, stimmt das auch. Aber wie sollte man es deuten, dass in der Basileios-Anaphora die Gaben vor der Epiklese als „Antitypa“ des Leibes und Blutes Christi bezeichnet werden? Sie bezeichnen sie also bereits und sind schon dazu ausersehen und vorbereitet, das zu werden, aber sie sind es eben noch nicht. Die Anaphora unterscheidet hier sehr wohl, ich bin deshalb etwas vorsichtiger geworden bei der allgemein angenommenen These, dass das Eucharistiegebet insgesamt konsekratorischen Charakter trägt. [. . .] Ich denke doch, dass der Textablauf insgesamt einen Schwerpunkt auf die Epiklese selbst setzt. Der Vater wird gebeten, den Geist zu senden, dass er Brot und Wein in Leib und Blut seines Sohnes verwandelt. [. . .]

Was die Apostelgeschichte anbelangt, kommen wir nicht daran vorbei, dieses merkwürdige Ereignis von Taufe und Handauflegung mit Philippus zu deuten. Das ist eine eigentümliche Sache. Ob man auf Grund von Apg 9 (der Initiation des Paulus) tatsächlich sagen kann, nur weil die Dinge uns so berichtet werden, dass zuerst die Handauflegung erfolgt ist und anschließend die Taufe? Ich glaube, das gibt der Text als solcher nicht her. Ich habe gestern schon gesagt, dass die neutestamentlichen Texte insgesamt keine Agenda sind. Wir hätten das manchmal gerne, und wir täten uns heute so viel leichter [. . .].

Hofhansl, Neunkirchen:

[. . .] Ich habe eine Verständnisfrage bezüglich der Bestrebungen, die Taufe in die Göttliche Liturgie hineinzunehmen.

Plank, Würzburg:

Das sieht man als eine Art Fortschritt an, da die Kirchen auch modern sein wollen [. . .]. Um das Initiationsgeschehen in einer einzigen Feier unterzubringen, wird die Liturgie als

solche begonnen wie gewöhnlich, und dann kommt das eine nach dem anderen: Taufe, Myronsalbung und schließlich die Kommunion. Das ganze wird als Gemeindeereignis angesehen. Ich meine, es ist ein Missverständnis, denn die Taufe ist die Voraussetzung, die erst geschaffen werden muss, um den heiligen Weg zu begründen, und ohne die Erwählung durch Gott in der Taufe ist der Mensch eben nicht heilig [. . .]. Etwas anderes ist es, wenn die Taufe außerhalb stattfindet, vielleicht sogar gleichzeitig, aber dann im Baptisterium wie in alten Zeiten. [. . .] Das ist etwas anderes, als das Taufgeschehen und das Firmungs- oder Myronsalbungsgeschehen in der Liturgie irgendwo einzubauen. Das habe ich schon öfter gesagt, und ich bin auf scharfe Opposition bei denen gestoßen, die das als großen Fortschritt ansehen.

Harnoncourt, Graz:

Gerade die in der orthodoxen Liturgie übliche Bezeichnung des Wortgottesdienstes als „Liturgie der Katechumenen“ und die Tatsache, dass erst vor dem Großen Einzug bzw. nach der Entlassung der Katechumenen die Feier „Liturgie der Gläubigen“ genannt wird, dürfte eine solche Anordnung zumindest nicht als theologisch sinnlos erscheinen lassen. Wobei mir das Gleichzeitige auch sympathischer wäre; [. . .] aber das Prinzip, zur ganzen Liturgie könne man erst kommen, wenn man getauft ist, ist geschichtlich gesehen nicht richtig.

[. . .] Mich wundert es, dass auch in der Orthodoxie jetzt die Frage nach einer logischen Ordnung des Nacheinander gestellt wird, in einer Kirche, die doch in einer so wunderbaren Weise das Ineinander und die Gleichzeitigkeit verstanden hat. [. . .]

Zum Begriff „objektives Ereignis“, wie Sie es nannten [. . .]: „objektiv“ ist, wann immer es um das Heilsmysterium geht, kein guter Begriff. Man sollte eher sagen „historisch“ oder „mit einer historisch fassbaren Seite“. Auch Pfingsten ist ja nur vom Mysterium Paschale her zu deuten, und [. . .] der „dritte Tag“ ist nicht mehr eine chronistische, sondern eine entfaltende Bezeichnung, mit einer interpretierbaren Bedeutung: Jesus hat zum Schächer nicht gesagt, „übermorgen wirst du mit mir im Paradies sein“, sondern „heute“. Geistsendung geschieht auch in der Schilderung des Todes Jesu, er „haucht den Geist aus“, oder er „gibt seinen Geist auf“, nur können wir das [. . .] als ein unteilbares Ganzes nicht fassen und müssen daher unterscheiden. Einzelne historisch fassbare Dinge haben sich nacheinander ereignet, aber weil sie in einem Akt gefeiert werden, können sie ohne weiteres durcheinander gefeiert werden. Es muss in der Liturgie doch nicht alles chronologisch und logisch richtig sein [. . .]. Mir hat die Unlogik immer so gut gefallen, etwa am Prothesis-Tisch schon die ganze Opferung dargestellt zu sehen, obwohl wir sagen, das Opfer oder die Darbringung kann ja überhaupt erst in der Anamnese geschehen. Wieweit es freilich für die Liturgie förderlich war, dass jede einzelne Handlung einem bestimmten Ereignis der Heilsgeschichte zugeordnet wurde, das weiß ich nicht.

Bezüglich des Auseinandernehmens von Taufe und Geistsendung hätte ich auch meine Bedenken. [. . .] Wasser ist selbstverständlich selbst schon Geistsymbol und nicht nur Reinigungssymbol. [. . .]

Siebenrock, Innsbruck:

Zum Begriff „objektive Realität“, in die Sie auch die Wiederkunft des Herrn hineingenommen haben, die ja geschichtlich noch aussteht: Ist der orthodoxe Gottesdienst dann

nicht so etwas wie die vorweggenommene eschatologische Endgültigkeit des Heils? Und setzt das nicht eine ganz bestimmte Kategorie von Zeit voraus? [. . .] Ich halte deswegen manche Disputationen für einen Kategorienwechsel, da haben Sie, wie ich sagen würde, chronologisch „westlich“ gedacht, während der orthodoxe Gottesdienst [. . .] die Anrufung des Himmels ist. Damit ist die Kategorie der Zeit und des logischen Nacheinanders nicht mehr so zu buchstabieren, wie ich es manchmal hier gehört habe. Das heißt, in dieser Situation wird die Gemeinde im Geist hinweggenommen aus dieser Welt in die scheinbar noch nicht vorhandene, im Gottesdienst realisierte Vollendung, und dann kann man viele Dinge und auch Handlungen nebeneinander und hintereinander vollziehen, obwohl es scheinbar unlogisch ist [. . .]. Meine Frage ist: Welcher Realitätsbegriff oder welche Implikationen hat der orthodoxe Gottesdienst, wenn Sie jetzt für [. . .] Kreuz und Wiederkunft den gleichen Begriff „objektive Realität“ verwenden?

Plank, Würzburg:

[. . .] Ich bin gerne bereit, den Begriff „objektiv“ zurückzunehmen, ich sehe auch, dass er nicht sehr passend ist und durch etwas anderes ersetzt werden sollte. Worauf es mir vor allem ankam, war die Unterscheidung zwischen dem „ein für alle Mal“ – was sich vor allem im Kreuzesgeschehen zeigt, das man aber wohl auch auf die Heilstat durch Christus insgesamt beziehen darf – [. . .] und der Geistsendung, von der ich meine, dass diese eben kein *ἐφάπαξ* ist. Was uns in der Apostelgeschichte berichtet wird, ist ein Beginn, eine Art Initialzündung, die fortwirkt und zwar im Sinne der Vergegenwärtigung des *ἐφάπαξ*. Das war eigentlich der Grundgedanke, und mich würde interessieren, ob Sie mir in dieser Sicht der Dinge zustimmen oder nicht [. . .]. Ich habe auch bewusst vermieden, hier sozusagen die orthodoxe Position darstellen zu wollen. Ob es die gibt, weiß ich nicht, ich kann Ihnen nur sagen, wie ich es meine, weiter nichts. [. . .]

Mir ist eben aufgefallen, dass in der Anamnese, die ja das Heilsgeschehen als solches zusammenfasst, [. . .] die Geistsendung als solche fehlt, im Gegensatz zu dem, was noch aussteht. Das scheint daran zu liegen, dass es sich bei der Wiederkunft eben auch um ein christologisches Ereignis handelt. Nicht der Geist kommt wieder, sondern der Herr als voller Mensch und voller Gott in der Ganzheit seiner Person. Das steht noch aus, aber dessen wird schon gedacht, und das wird auch bereits vergegenwärtigt. Die Vergegenwärtigung bezieht sich nicht nur auf das Vergangene, sondern auch auf das Künftige. Das Pfingstereignis wird hier nicht genannt, sondern es wird stattdessen im Grunde um ein neues Pfingsten gebetet, indem all das gegenwärtig und wirksam werden soll, was *ἐφάπαξ* geschehen ist oder geschehen wird in Christus. [. . .] Ich halte es für ein Unglück für unsere Kirche, dass die einfache Bereitung der Gaben, die offenkundig immer schon vor Beginn der eigentlichen Liturgie stattgefunden hat und nicht, wie man zeitweise gemeint hat, ausgelagert worden sei, derartige Dimensionen angenommen hat. Ich muss Ihnen gestehen, ich vollziehe die im Eiltempo, ich lasse nichts weg, ich lese alle Namen auf den Zetteln, die mir da gebracht werden, aber länger als 20 Minuten bis eine halbe Stunde dauert das bei mir nicht. Aber die Anaphora wird laut gebetet.

Schmidt-Lauber, Wien:

Der Versuch, das Besondere der orthodoxen Liturgie in westlichen Termini auszudrücken, war immer schon ein Problem, z. B. wenn man die Eucharistie als „Messe“ bezeichnet und

von einer „Wandlung“ in der Epiklese spricht. Das geschieht in der orthodoxen Liturgie, so weit ich es verstanden habe, eben gerade nicht in der westlichen Weise einer Punktualisierung.

Plank, Würzburg:

Oh doch, jeder orthodoxe Theologe wird das bestätigen.

Schmidt-Lauber, Wien:

Als die Frage aufkam, wodurch die „Wandlung“ geschehe, hat die Orthodoxie mit einem richtigen Instinkt geantwortet: das kann nur die Epiklese sein; die Herabrufung des Heiligen Geistes muss der Ort sein, an dem dies geschieht. Damit trat aber die Gefahr auf, dass alles andere gegenüber dem eigentlichen Höhepunkt unwichtig und unwesentlich wird. Eine Linie, die dann bei Luther – in der Tradition der westlichen Theologie – zur Isolation der Verba testamenti geführt hat. Nur diese Worte seien wichtig, auf alles andere könne man verzichten. So hat der Westen auf die östliche Hervorhebung der Epiklese geantwortet, wiederum in einem richtigen Instinkt: Wenn wir danach fragen, was nun dieses Wunder bewirkt, könne dies eigentlich nur das Wort Christi sein. Die Orthodoxie – und das ist nun das Entscheidende – hat dann aber doch zu einer komplexeren Auffassung gefunden, in das die ganze Feier eingeschlossen wird: von der Identifizierung der Elemente mit dem geopfernten Christus in der Prothesis bis zur Auferweckung in der Epiklese.

Plank, Würzburg:

Das sind alles Dinge, die ich „allegorische Messerklärung“ nennen würde [...]. Legen Sie diese Dinge doch einmal beiseite und orientieren sich einfach am Vollzug und an den Texten selbst und nicht daran, was irgendjemand irgendwann einmal dazu gemeint hat [...].

Schmidt-Lauber, Wien:

Meßner hat gesagt, dass gemäß den Römischen Hochgebetstexten, die nach dem II. Vaticanum geschaffen wurden, nicht Brot und Wein dargebracht werden, sondern Leib und Blut Christi, was die Kirche bisher so nie gesagt hat. Wo gibt es da eine verlässliche Antwort für die Eucharistie, die uns zugänglich gemacht werden kann?

Auf der Maur, Wien:

Mich würde interessieren, seit wann die orthodoxe Theologie das scholastische Denken des Westens übernommen hat.

Plank, Würzburg:

Das scholastische Denken ist in der orthodoxen Theologie ganz stark übernommen worden und bis zum heutigen Tage vorherrschend, vor allem in der russischen Seminartheologie, und zwar in einem zum Teil erschreckenden Ausmaß, wie man sich das hierzulande gar nicht mehr vorstellen kann. Das beginnt schon in der spätbyzantinischen Zeit [...]. Wir haben z. B. – unmittelbar bevor die Gaben zum Altar gebracht werden – ein Gebet aus dem 10. oder 11. Jahrhundert, in dem der Priester tatsächlich davon spricht, dass Leib und Blut Christi dargebracht werden. Das gehört sicher nicht zum Urgestein unserer Liturgie [...], und es prägt zwar nicht die Frömmigkeit der Leute, sehr wohl aber die der Priester [...].

Aber etwas anderes prägt die Gläubigen zum Teil sehr stark: Die Übertragung der Gaben, die heute oft als „Großer Einzug“ bezeichnet wird – ein Ausdruck, den ich übrigens ablehne. [. . .] In der Volksfrömmigkeit unterscheidet man häufig nicht zwischen einer Liturgie, bei der nicht konsekrierte Gaben zum Altar gebracht werden, und der Liturgie der vorgeweihten Gaben [. . .]. Teilweise steht hier Unwissenheit dahinter. Bewundern Sie so etwas nicht, sondern helfen Sie uns, diesen Missstand zu beseitigen.

Lies, Innsbruck:

In der Diskussion sind die Stichwörter Antitypos und Typos gefallen [. . .]. Ich muss auf den „Erzhäretiker“ Origenes zurückkommen, bei dem es ja eine solche Reflexion gab. Typos kann „leer“ und „gefüllt“ sein. Wenn z. B. Gott den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis schafft – so ist die Übersetzung heute –, dann ist das zunächst eine Typologie, die Origenes sieht. Bild und Gleichnis, diese beiden Begriffe werden zwar unterschieden, beide können aber den vollen und den leeren Typos bezeichnen. [. . .] Der Typos, den Gott geschaffen hat, hat die Aufgabe, bereit zu sein, sich von Gott selbst füllen zu lassen. Ob ich das εἰκὼν oder ὁμοίωσις nenne, ist egal. Genauso ist das mit der Liturgie: Sie ist Typos, und sie wird von Gott im Laufe des Geschehens immer mehr gefüllt. Das ἐφάπαξ breitet sich darin aus. Ob das εἰκὼν im vollen Sinn oder ὁμοίωσις ist, erklären die Väter verschieden. [. . .]. Es gibt in der orthodoxen Liturgie tatsächlich, wenn sie typologisch gesehen wird, ein „Vorher“, das aber schon weiß, dass eine Erfüllung kommt, und es gibt ein mit dem Mysterium, mit dem ἐφάπαξ voll angefülltes Geschehen.

Wir sehen das Geschehen nicht auf der Ebene der Typologie, sondern fragen: Wann genau ist der Zeitpunkt der Wandlung? Das passt aber nicht zum Typos, weil dieser ja als Gefüge läuft, gewissermaßen als Gefäß, in dem sich das ereignet [. . .]. Typologie scheint mir in diesem Zusammenhang äußerst wichtig für das Verständnis der Zeitlichkeit des Mysteriums zu sein.

Meßner, Innsbruck:

Ich würde davor warnen, von vornherein zu sagen, die allegorische Messerklärung – sei es die des Osten oder die des Westens – sei „fürchterlich“. Ich glaube, da steht doch mehr dahinter. Mich wundert auch, dass Sie [sc. Plank] anscheinend [. . .] alles von Maximus bis zur russischen Liturgiereform des 19. Jahrhunderts „in einen Topf werfen“. Da scheint mir gerade die Liturgiereform des Maximus doch auf einem ganz anderen Niveau zu sein.

Zweite Randbemerkung: Noch einmal zur Frage, die man im Westen allgemein als die Frage nach dem „Konsekrationsmoment“ stellt [. . .]. Ich weiß nicht, was das genau bedeutet, wenn Sie sagen: „Fragen Sie alle orthodoxen Theologen, das Konsekrationsgeschehen wird sehr wohl punktuell betrachtet.“ Dass es das gibt, brauchen wir nicht zu diskutieren [. . .]. Ich finde einfach, die Frage ist schlecht gestellt. Auf der anderen Seite würde ich auch nicht sagen [. . .], im Gebet, im Gottesdienst da herrsche keine Logik, da sei alles gleichzeitig [. . .]. Gebete haben eine sehr strenge und sehr ernst zu nehmende Logik. Es ist keineswegs egal, was an welche Stelle kommt. Es ist nicht egal, ob die Epiklese vor dem Einsetzungsbericht steht oder nachher [. . .].

Wenn man also tatsächlich die schlechte Frage stellt: „Wann geschieht die Wandlung?“, [. . .] so weiß ich darauf nichts anderes zu sagen, und ich glaube, man darf darauf gar nichts anderes sagen, als: „Ich glaube und bekenne, dass ich bei der Kommunion den Leib und das

Blut Christi empfangen“. Wann sich das wandelt, ist uninteressant, das weiß ich nicht, und ich möchte darauf hinweisen, dass die Epiklese, in der von der Wandlung gesprochen wird, ja die Kommunion deutet. [. . .]

Zur Zeiterfahrung im orthodoxen Gottesdienst: [. . .] Ich würde mit großer Entschiedenheit sagen, dass die symbolische Antizipation des Eschatons nicht nur das Verständnis des orthodoxen Gottesdienstes, sondern auch des christlichen Gottesdienstes ist. [. . .] Mich beschäftigt seit langem die von Ihnen am Anfang zitierte Anamnese, die sogenannte „spezielle Anamnese“ der Chrysostomos-Anaphora mit ihrer Bedeutung für die Zeitstruktur. [. . .] Die spezielle Anamnese hat ja keine andere Funktion, als das, was zuvor – in der Chrysostomos-Anaphora recht kurz, in der byzantinischen Basilius-Anaphora in aller Ausführlichkeit – im Lobpreis gesagt wird, zusammenzufassen. Und da steht: „Gedenke *all* dessen – im umfassendsten Sinn –, was für uns geschehen ist“ und dann kommt [. . .]: „des Kreuzes, des Grabes, der Auferstehung am dritten Tag, der Himmelfahrt, des Sitzens zur Rechten und der Wiederkunft“. Das ist interessant: Was ist „*all* das, was für uns geschehen ist“? Da wird sozusagen der „Zeitsprung“ gemacht von Kreuz und Auferstehung, vom Sitzen zur Rechten [. . .] bis zur Wiederkunft. Das ist die Frage, die mich seit langem beschäftigt: Was ist mit der Zeit dazwischen, der nachösterlichen Zeit? Das heißt doch wohl nichts anderes, als dass die Zwischenzeit zwischen Ostern und Parusie überhaupt erst durch die Eucharistie Inhalt und Sinn bekommt [. . .]: Durch *all* das, was für uns geschehen ist bzw. noch kommt, was also jetzt symbolisch vergegenwärtigt bzw. antizipiert wird. [. . .] Man könnte dann weiterfragen, was diese Zeiterfahrung im Gottesdienst für die Zeitgemäßheit des Gottesdienstes bedeuten würde. Welcher Zeit muss der Gottesdienst, muss die Gestalt des Gottesdienstes gemäß sein? – Nicht einfach unserer Zeit, in der wir leben, und die wir mit der Uhr messen, sondern in der Zeit, in der wir Gottesdienst erfahren. Das Eschaton muss also zum Vorschein kommen.

Häußling, Maria-Laach:

Was Prof. Lies vom Typos und Antitypos gesagt hat [. . .], ist nicht nur typisch für die Liturgie oder den christlichen Glauben, sondern für die Existenz des Menschen überhaupt: Wir haben ein Ereignis vor uns, und die Vorfriede ist oft markanter, prägender und aufreger als die Sache selbst. [. . .] Wir erleben heute Zeit fast nur als Prozessfristen: [. . .] Das ist eine ganz fatale Sache, dass wir heute die Zeit linear als Prozessfristen vor uns haben [. . .]. Der Christ hat [. . .] ein ganz merkwürdiges Zeitempfinden, das eben keine reine Abfolge punktueller Prozessfristen ist. Wichtig ist aber, dass [. . .] die Zeichen des Heils durchwegs mehrförmig oder sogar bipolar sind, und in ihnen sich offenbar die Unerfassbarkeit Gottes ausdrückt. Wir haben in der Eucharistie, also in den eucharistischen Gaben Brot und Wein, die ganze Heilswirklichkeit je für sich ganz, und trotzdem haben wir zwei Zeichen, weil in unserer Zeit die Gabe Gottes nie ein Ganzes sein kann. Denn die Zeichen sind begrenzt, wie auch unsere Existenz begrenzt ist. [. . .]

Harnoncourt, Graz:

[. . .] Wenn „Heilsereignis“ auf Christus schaut, dann haben wir wahrscheinlich eher den Guardini-Blick, wenn „Heilsereignis“ auf den zu Heilenden schaut, dann haben wir eher die Rahnersche Fragestellung. Was nützt es, wenn in den liturgischen Vollzügen geradezu selbstverständlich das Mysterium Christi vergegenwärtigt wird, aber die Heilswirksamkeit

an den Menschen und an der Welt, innerhalb derer es geschieht, anscheinend nicht stattfindet? Wenn der Blinde nicht sieht, ist er nicht geheilt. Es geht also nicht um Heilsereignis „ja“ oder „nein“, sondern: Ist das Heilsereignis nicht auch dieses merkwürdige Zusammenreffen von Mysterium Christi als Heil stiftend und Heilserfahrung seitens des Menschen? Heilserfahrungen über Liturgie gibt es tatsächlich öfter, als man glaubt. Für einfache Mitfeiernde, die jetzt wieder eine Woche leben können, weil sie da waren, oder denen ein Licht aufgegangen ist durch etwas Gescheites oder auch etwas Dummes, das der Prediger gesagt hat.

Lies, Innsbruck:

Hinter der Frage „wann“ steckt vielleicht doch ein verkapptes Heilsdesiderat und so etwas wie Suche nach Gewissheit [. . .]. Man muss diese existenzielle Frage „wann“ [. . .] umformulieren in eine Frage nach Heilsbegegnung. [. . .]

Haunerland, Linz:

[zu Plank:] Ihre Beobachtung, dass Pfingsten [sc. in der Anamnese des Hochgebetes] nicht genannt wird, finde ich sehr erhellend [. . .]. Dass von daher Eucharistie an zentraler Stelle steht, als ständiges Pfingsten geradezu, als ständiger Ort der Geistsendung, ist also sehr nahe liegend. Für uns und unsere Fragestellung wäre für mich zumindest wichtig: Inwiefern gilt dies besonders oder nur für die Eucharistie, inwiefern gilt das für die gesamte Liturgie, [. . .] und inwiefern gilt es auch außerhalb der Liturgie? Ist dies ein Hinweis darauf, dass [. . .] die Zeit der Kirche praktisch das durch die Jahrhunderte hindurchgehende Pfingstfest ist? Was geschieht dann in der Liturgie, was geschieht in der Eucharistie, und in welchem Verhältnis steht das zueinander? Das wäre für mich in der Tat noch etwas genauer auszuloten, nicht weil ich das gegeneinander ausspielen und voneinander trennen will, sondern weil ich es unterscheiden möchte.

Plank, Würzburg:

Das war eigentlich genau mein Anliegen. Ich habe [. . .] gesagt, dass eben Pfingsten kein punktuell Ereignis ist, sondern [. . .] ein machtvoller Beginn, der [. . .] ein Geisterfüllungsprozess ist. Er beschränkt sich nicht auf den Gottesdienst, also ich kann den Geist nicht aufhalten, der Geist weht bekanntlich, wo er will. Aber im Gottesdienst der Kirche verdichtet sich dieser Geisterfüllungsprozess auf besondere Weise. Ich habe da nicht umsonst mit dem Gebetsgottesdienst angefangen [. . .]. Aber eine noch sehr viel größere Verdichtung erfährt dieser Prozess gerade in den Mysterien – der Ausdruck ist bei uns verbreitet, ich finde ihn sehr gut und möchte ihn nicht wechseln – von Taufe einerseits und Eucharistie andererseits. [. . .]

Ich bin ein bisschen unglücklich darüber, dass die Diskussion sich jetzt wieder etwas darauf verengt hat, ob da bestimmte Konsekrationsmomente sind usw. Ich bin schon der Meinung, dass innerhalb der eucharistischen Anaphora, der Epiklese teil ein Passus ist, der in besonderer Weise das Ereignis der Metabole hervorhebt und thematisiert. Das war bei uns in der orthodoxen Kirche eigentlich nie ein Thema, weil man das in dieser Art und Weise ohnehin vorliegen hatte. Damit will ich nicht sagen, dass die anderen Teile der Anaphora nicht wichtig wären. Denn das Ganze heißt nicht Metabole, sondern Eucharistia, Danksagung. Also ich kann keine Liturgie vollziehen, wo es nur mehr Metabole gibt, aber keine Danksagung für Schöpfung und Erlösung. [. . .] Dieses Beharren auf der Epiklese [. . .] ist eine

Antwort auf die Behauptung des Westens, dass die Einsetzungsworte der Konsekrationsmoment seien [...]. Ich denke auch, dass diese Frage überhaupt nur im lateinischen Gottesdienstbereich auftauchen konnte, weil es im orthodoxen Bereich eine so ausdrückliche und unmissverständliche Bitte um die Wandlung der Gaben gibt, und damit auch die Frage nicht auftaucht, wo genau die Metabole denn eigentlich passiert. Dagegen hat man protestiert und schließlich auf einen anderen Punkt [sc. die verba testamenti] verwiesen.

Schmidt-Lauber, Wien:

Das ist geschichtlich falsch, es war genau umgekehrt: Der Osten hat angefangen mit der Behauptung, die Epiklese sei der Wandlungsmoment.

Häußling, Maria-Laach:

[...] So wie der Mensch – auch als Christ – von Natur aus Fragen hat und haben darf und deswegen Philosoph ist, so übt er auf Grund dessen ein sinnerschließendes Grundhandeln. Wo kann der Mensch das heute noch tun? Die katholische Kirche ist diejenige Institution, die in unserer Gesellschaft noch am intensivsten den Menschen Gelegenheit gibt, Symbolhandlungen zu üben. Das ist eine kulturelle Tat, die wir nicht unterschätzen dürfen. Also müsste Liturgie den Raum bieten, in dem Menschen durch sinnerschließendes Handeln ihre eigene Existenz klären [...]. Ist das Heilsereignis? [...]

Eine weitere Situation, der die Liturgie gerecht werden muss, ist sicher die, dass jene Christen, die sich als Gemeinde Christi verstehen, ihrem Glauben in einer Grundordnung der Existenz Ausdruck geben, und das heißt zuerst einmal auch in einer Grundordnung des Existenzraumes in der Zeit. Ich halte es für eines der dringendsten und wichtigsten Dinge, dass wir wieder eine Tagzeitenliturgie gewinnen, in der auch Glaube verkündigt und im Gebet verantwortet wird, und für die die Geschichte viel mehr Modelle anbietet, als die jüngste Tradition der Tagzeitenliturgie in Teilen der Westkirche zeigt [...].

Siebenrock, Innsbruck:

Mir ist das Bild, das Sie [sc. Plank] gebracht haben, nämlich von der Feier des Gottesdienstes im Kerker um Mitternacht, der dann aufgebrochen und so zum Zeugnis wird, sehr in Erinnerung geblieben. Es gibt ein ganz ähnliches Bild von Rahner, [...] nämlich vom Gefängnis der Endlichkeit und vom Kerker des Egoismus, in dem wir stehen. Er fragt sich immer wieder: Kann dort Gott [...] überhaupt hineinkommen, und wie wird das aufgebrochen? Wie kann der Mensch, der sich gerne so in sich selbst verschließt, aufgebrochen und herausgerufen werden?

Dieses Bild kann und soll auch innerhalb einer Gesellschaft verwendet werden, die nicht ritualfrei ist, sondern die verschiedensten Formen als „Eventsliturgie“ feiert: Von Fußballweltmeisterschaft bis zu Messen, von Happenings bis zu Technoparties werden wir sozusagen mit alternativen „Liturgien“ konfrontiert. Dort ereignet sich ein rituelles Geschehen: Die Menschen, die dort hingehen, werden durch mediale und andere Wahrnehmungsmuster prae-formiert. [...] Diese Wahrnehmung ist nicht etwas, das man sich einfach aneignet, das bekommt man in dieser Kultur oder Zivilisation, in der wir sind, als Erbe mit, und diese Zivilisation ist weltweit. Ich weiß nicht, ob sich je eine Kultur davor verschließen kann. In dieser Gegenwartsanalyse wird sich die liturgische Verantwortung vor allen Dingen fragen müssen: Wie steht sie zu dieser Präformierung des Wahrnehmens der Zeit?

Muss sich die Liturgie nicht auch als Alternative oder als – im guten Sinne verstanden – Gegen-Welt oder als Eröffnung eines Gegen-Horizontes verstehen?

[. . .] Wie oder wann oder wo wird Gottesdienst zum Heilsereignis? [. . .] Ich habe mich selbst gefragt: Warum berührt mich in den letzten Jahren immer auf ganz besondere Weise die Mitfeier der Osternacht in einer Gemeinde? [. . .] Weil dort etwas realisiert und erfahrbar wird, was die christliche Existenz auszeichnet: Der Weg von der Dunkelheit ins Licht, der Weg von der Isolation [. . .] in eine gemeinsame Feier. Etwas ist mir als Symbol wichtig geworden: Ich [. . .] lösche die Kerze nie und fahre mit dieser Kerze am Morgen zum Frühstück nach Hause; die Kerze – die am Anfang, in der Nacht, ganz hell war – wird, je mehr ich sozusagen in den Morgen hineinfahre, in das übliche Licht der Welt, immer kleiner. Und dennoch nehme ich dieses Licht mit, das scheinbar immer schwächer wird, je heller der übliche Tag wird, und damit beginnen wir unser Frühstück. Dieses Frühstück hat immer seinen besonderen Charakter; deswegen würde ich sagen: es braucht eine Form von Disziplin. Dieses Frühstück hat deshalb für uns einen hohen Stellenwert, weil es in der Fastenzeit all diese Dinge, die dann zu Ostern auf dem Tisch stehen, nicht gibt. Das haben wir vor vier Jahren so eingeführt: Es gibt keinen Kaffee, es gibt viele Dinge nicht, die erst zu Ostern wieder auf den Tisch kommen, und dieses Frühstück hat auch für die Kinder einen Erinnerungswert. Um eine solche Situation erleben und sinnlich erfahren zu können, braucht man eine bewusste Hinführung [. . .]. Es kann nicht alles gleichzeitig gehen, was ja in unserer Gesellschaft immer suggeriert wird: Es gibt alles gleichzeitig, immer, überall und jederzeit, und damit wird man auf Dauer der menschlichen Situation und der Weltgesellschaft nicht gerecht. Diese Ordnung, [. . .] die in unserer Gesellschaft üblich ist, unterstellt, dass alles irgendwie gleich ist und damit auch gleich-gültig. Es gibt bei uns in Österreich jetzt den Streit – und er wird immer stärker werden –, ob man auch am Karfreitag die üblichen Filme zeigen soll. Das wird selbstverständlich kommen. Der 8. Dezember ist schon längst gefallen, weil die „Liturgie“ des Kapitalismus diese Inszenierung des Kaufens braucht [. . .].

Slenczka, Erlangen – Rîga:

Ich habe [. . .] fünf Thesen formuliert, die ich einfach vorlesen und dann einzeln erläutern werde. Wie kann Gottesdienst Heilsereignis sein?

1. Mit dieser Frage wird in Frage gestellt, was den Gottesdienst zum Gottesdienst macht, nämlich der dreieinige Gott, der in Wort und Sakrament gegenwärtig und tätig ist.

Weil Gott der Vater seinen Sohn als Retter für die Sünde der Welt dahingegeben hat und weil er seinen Geist gesandt hat, gibt es Gottesdienst als Heilsereignis. Das ist die „*prima causa*“ bzw. das „*principium primum*“ des christlichen Gottesdienstes und für den Bestand der christlichen Gemeinde.

2. Heilsereignis heißt, daß in der Zeit dieser Welt verkündigt und mitgeteilt wird, was für die Ewigkeit im Gericht vor Gott gilt, indem aus alten neue Menschen werden.

In dieser eschatologischen Ausrichtung liegt zugleich der universale Auftrag und Anspruch des christlichen Gottesdienstes, der das Gericht über alle Welt und jeden Menschen, über Lebende und Tote, ankündigt und die Rettung daraus durch den Glauben an Jesus Christus verkündigt und zueignet. Das ist die eschatologische und gleichzeitig auch die universale Dimension des Gottesdienstes.

3. Diese Verkündigung in Wort und Sakrament ist Heilsgeschehen, indem der vor Grundlegung der Welt gefaßte Erwählungsratschluss Gottes (Eph 1,4) zur Sammlung seines Vol-

kes aus den Völkern der Welt bis zur Wiederkunft Christi ausgeführt wird (Mt 28). Darin liegt auch die missionarische Dimension des Gottesdienstes.

4. Nicht die Umstände der Zeit und des Ortes bestimmen dieses Geschehen, sondern die Zusage des Herrn, daß ihm „*alle Gewalt im Himmel und auf Erden*“ gegeben ist (Raum), und daß er bei uns bleiben wird „*alle Tage bis an der Welt Ende*“ (Zeit) (Mt 28,18.20). Dadurch werden die Anschauungsformen von Raum und Zeit sowie die damit verbundene Geschichtsbedingtheit durch das Wort Gottes durchbrochen.

5. Weil dieser Auftrag gilt und weil er von dieser Verheißung des Herrn getragen ist, können und sollen wir in unserem Dienst darauf vertrauen, daß rechter Gottesdienst Heilsereignis ist, dessen Ergebnis freilich erst nach dem Übergang vom Glauben zum Schauen sichtbar werden wird.

Plank, Würzburg:

[. . .] Wenn Pfingsten Heilsereignis ist, dann ist es der Gottesdienst auch. Gottesdienst setzt geisterfüllte Menschen voraus, die sich versammeln, und schafft unter ihnen Geisterfüllung. Dadurch wird für sie das gegenwärtig, was Christus für sie gewirkt hat, nämlich das Heil.

Harnoncourt, Graz:

Ich fühle mich gerade durch die sehr klaren Thesen von Kollegen Slenczka herausgefordert, auf etwas zurückzugreifen, was ich heute in der Diskussion schon gesagt habe. Wir sagen im Glaubensbekenntnis „*qui propter nos homines et propter nostram salutem ...*“. Beim Hören der fünf Thesen gewann ich den Eindruck: Ob das Heil als Heil erfahren wird oder nicht, ist eigentlich belanglos, denn es hat sich ereignet und ist vollendet. Aus der als Heilsgeschichte überlieferten Inkarnation ergibt sich, dass jeder Mensch und jeder Ort und jeder Raum und jedes Schicksal auch Heil erfahren muss und Heil erfahren darf. [. . .] Wo Unheil heute am dichtesten erfahren wird, da hinein muss auch Heil zur Erfahrung kommen. Ich verstehe die Frage, ob und wie der Gottesdienst Heilsereignis ist, überhaupt nur so – und sie kann nur so verstanden werden –, dass er zwar Heilsereignis ist – da stimme ich mit allen Thesen vollständig überein –, aber: Wenn das Ereignis die Blinden nicht sehend macht und die Verzweifelten nicht glücklicher, die Getrennten nicht verbindet und die Gefangenen nicht befreit, dann bleiben wir dem Auftrag Jesu etwas schuldig.

Slenczka, Erlangen – Rīga:

Die Wirkung unseres Amtes sehe ich nicht in den Methoden der Vermittlung, sondern in der Erfüllung der darin liegenden Verheißung, in der Kraft des Geistes. Das sage ich ganz dezidiert, und das ist keineswegs so, dass das ja alles abgeschlossen ist, denn dieser Dienst, zu dem wir berufen sind und zu dem wir gesandt werden, hat sicher seinen Inhalt, aber er hat vor allem seine Verheißung. [. . .] Die Antwort auf die Frage der Vermittlung ist die Erfüllung der Verheißung, die Zusage des Herrn, dass das geschieht. [. . .]

Haunerland, Linz:

Die Unterscheidung zwischen Wirksamkeit und Fruchtbarkeit, die Prof. Lies [. . .] in einem Nebensatz in Erinnerung gerufen hat, ist ja eine sehr hilfreiche. [. . .] Der Satz, dass wir etwas schuldig bleiben, wenn der Gottesdienst nicht Frucht bringt, ist auch für mich

ungeheuer problematisch oder gefährlich. Das heißt, wenn ich das konsequent zu Ende denke, dass letztlich die Fruchtbarkeit zur Leistung des Menschen wird, der also dann der Fruchtbarkeit hektisch hinterher läuft [. . .]. Die Frage scheint für mich in Tat zu sein: Wie halten wir unbedingt fest, dass Gott der Handelnde ist und wir uns trotzdem mit unseren Fähigkeiten, unseren Möglichkeiten und unserem Verstand so in Dienst nehmen lassen, dass wir alles dafür tun, um Gott zumindest nicht daran zu hindern, zum Ziel zu kommen? [. . .] Das sollte geschehen, ohne dass wir dann wieder in diese Heilshektik geraten, wo wir am Ende glauben, *wir* müssten es machen, und Gottesdienst gleichsam zum Heilsereignis inszenieren, denn dann wird das Inszenieren wirklich falsch.

Siebenrock, Innsbruck:

[. . .] Rahner bringt einmal folgendes Bild: Solange es Nacht ist, haben wir die Netze auszuwerfen und zu arbeiten, und wir treten dann dem Herrn entgegen mit leeren Händen, um zu sagen: Wir waren unnütze Knechte. [. . .] Das ist natürlich problematisch, [. . .] denn Effizienz und statistische Einlösung ist das übliche Kriterium unserer Gesellschaft. Kardinal Ratzinger hat [. . .] einmal gesagt: Statistik ist keine Größe Gottes. Aber das muss in die Identitätsbildung jener Menschen eingehen, die nachts die Netze auszuwerfen haben. [. . .] Jede Kirchenaustrittsstatistik erschüttert, das ist der übliche Werkgerechtigkeitslevel unserer Gesellschaft. Das muss man bewusst machen und sehen.

Meßner, Innsbruck:

Den fünf Thesen von Herrn Slenczka stimme ich voll zu. Ich bin vor allem von der konfessorischen Sprache, in der die Thesen abgefasst sind, sehr berührt. Ich bin weiters der Meinung, dass man die Frage tatsächlich nur in konfessorischer Sprache beantworten kann. Ich kann auch dem, was Sie jetzt über die Problematik der Vermittlung angedeutet haben, weitestgehend zustimmen, jedenfalls insofern, als wir nicht – und schon gar nicht die Theologie als Wissenschaft – den Glauben zu vermitteln haben. Das ist keine Aufgabe der Theologie. Mir bleibt ein geringer Rest, und ich möchte dazu lutherisch fragen: Martin Luther schreibt ja in „De servo arbitrio“ an zwei umfangmäßig nicht sehr großen, aber sachlich gewichtigen Stellen von der „duplex claritas scripturae“. Dass also der Glaube durch die Verkündigung des Evangeliums zustande kommt, das liegt letztlich an der „claritas interna scripturae“ [. . .]. Aber die Voraussetzung, dass es überhaupt zu dieser „claritas interna scripturae“ kommt, liegt ja bei der „claritas externa scripturae“ [. . .]. Also gehört es zur Verantwortung des kirchlichen Amtes – und „ministerium verbi“ ist von mir wohl nicht missverstanden als das ordinierte Amt –, dass das Evangelium rein und unverkürzt gelehrt wird und zur Sprache kommt [. . .]. Zur externen „claritas“ gehörte sicherlich auch – bei Luther selbstverständlich –, dass nach dem „sensus litteralis“ das Alte Testament auf Christus hin zu deuten sei. Kann man das nicht auch auf den Gottesdienst übertragen? Gibt es da nicht doch eine – vielleicht sekundäre – Vermittlungsaufgabe? Hier würde ich jetzt einen Begriff zur Sprache bringen, den ich von Peter Brunner gelernt habe, einen der glücklichsten Begriffe, die ich jemals zur Kenntnis genommen habe, die „pneumatische Anwesenheit des Zeichens“. [. . .] Gibt es nicht doch diese sekundäre Vermittlungsaufgabe, dass das Zeichen oder die Gestalt dem pneumatischen Geschehen des Evangeliums, das sich im Gottesdienst unbestreitbar abspielt, angemessen ist, so dass es auch zur Wahrnehmung kommt?

Slenczka, Erlangen – Rīga:

[. . .] Es gibt die „duplex claritas“ und – nicht zu vergessen – die „obscuritas scripturae“, und es gibt ein „duplex iudicium“, um die Geister zu prüfen und zu scheiden. [. . .] Die „obscuritas“ ist „in cordis cognitione posita“, und da gilt nach Röm 1,21 „[omnes habent] cor obscuratum“. Das ist das Gegenüber, die natürliche Verfinsterung und Sündenverfallenheit des Menschen, und die kann nur durch die „claritas externa“ der Schrift aufgeklärt werden. Es ist also die Erleuchtung, die von außen durch das „verbum externum“ kommt. Das ist Heilsgeschehen, nicht eine Vermittlungsaufgabe, sondern Heilsgeschehen, und Subjekt ist der Geist, das ist ganz eindeutig. Das zweite ist das „iudicium externum“ und „iudicium internum“. Das „iudicium internum“ betrifft die Glaubensgewissheit derer, die die Gabe des Geistes haben. Da wird vor allem auf 1 Kor 2 und 3 Bezug genommen, und das „iudicium externum“ ist die Aufgabe des „ministerium verbi“. Das Wort hat diesen Dienst zu erfüllen, und zwar in dem Gegenüber einmal zum Trost für die im Glauben Angefochtenen, und die zweite Aufgabe ist, [. . .] die Widersacher zurückzuweisen. [. . .] Das geschieht durch das Urteil der Schrift, die hier immer wieder personal und nicht einfach bloß medial verstanden wird. Personal wird die Schrift in dem Sinne verstanden, dass der Geist [. . .] durch sie wirkt. [. . .] Der Heilige Geist gibt [. . .] uns die Glaubensgewissheit, nicht wir geben sie uns, und er gibt das ins Herz, das erneuert wird: Aus alten werden neue Menschen. Das ist nicht ein hermeneutischer Vorgang, sondern ein pneumatisches Geschehen. Dieses [. . .] pneumatische Geschehen, das sich vollzieht, ist für uns im Grunde genommen unverfügbar, [. . .] und wir wissen nicht, wann, wo und wie es geschieht.

Hofhansl, Neunkirchen:

[. . .] Die pneumatische Wirklichkeit enthebt uns nicht der Verantwortung für eine angemessene, stimmige Gestaltung der unverfügbaren Grundstruktur und der Grundelemente des Gottesdienstes, damit er ein christlicher sei. Ich denke auch, dass wir hier im Blick auf die Gesamtliturgie nicht übersehen dürfen, wie es zur Kanonbildung gekommen ist, wie Bekenntnisbildung geschieht, und dass wir einfach dieses Geschehen als Realität der Wirksamkeit Gottes zu bekennen haben und nicht behaupten, so sei es. [. . .]

Bürki, Neuchâtel:

[. . .] Zur Frage „Gottesdienst als Heilsereignis?“ möchte ich sagen: Natürlich ist er das, und zwar dank der Christusgegenwart im gefeierten Paschamysterium, und es ist mir wichtig, dass wir das miteinander sagen und festhalten dürfen. Es ist mir dann aber auch ein Anliegen [. . .], zwei Dinge zu präzisieren: Erstens ist der Gottesdienst ein Heilsereignis in einer ekklesial qualifizierten Koinonia und nicht irgendwo [. . .], und zweitens ist er das [. . .] in einer anamnetisch-eschatologischen und epikletisch-pneumatologisch ausgerichteten Struktur. [. . .] All das gilt für mich im Horizont der [. . .] existenziellen Bedürfnisse und Erwartungen der Menschen von heute. Ich möchte diesen Gottesdienst, dieses Heilsereignis nicht feiern und begehen, ohne eben an diese Menschen um uns herum, in diesem Land und in der Welt gedacht zu haben.

Auf der Maur, Wien:

Ich habe bei diesen Ausführungen – ähnlich wie Haunerland – an ein Wort von Kollegen Lothar Lies gedacht, [. . .] allerdings nicht an die Unterscheidung zwischen Wirksamkeit

und Fruchtbarkeit, sondern an seinen Entwurf der Sakramententheologie, den er vor ein paar Jahren veröffentlicht hat^{*}; dort stellt er die ganze Sakramententheologie – und damit meine ich auch die Theologie des Gottesdienstes – in die Kategorie des Dialogs hinein [...], dem der innertrinitarische Dialog zu Grunde liegt. [...] Ich habe den Eindruck, wir machen immer noch ungeheuer viel Begriffsklauberei [...], was Gottesdienst und Sakrament und Wort alles sein muss usw. [...] Aber es ist doch viel wichtiger, dass wir den ganzen Gottesdienst als dialogisches Geschehen sehen, wo natürlich Gott immer der Erste ist, der uns zuruft, und das ist ja nicht nur Information, sondern die Mitteilung seiner selbst an uns. Es ist auch sehr wichtig, dass wir sehen, wie wir den konkreten Gottesdienst gestalten – aus diesem Glauben und aus der Tradition, die nicht irgendwann einmal bei Luther oder beim Tridentinum ansetzt, sondern beim gesamten Traditionsstrom in den biblischen und gottesdienstlichen Quellen. Dort sehen wir, wer und wie dieser christliche Gott ist, dessen wir in der Anamnese gedenken, und das ist die Gestalt des Gottesdienstes, die wir in Szene setzen müssen. Selbstverständlich müssen wir auch bei den Begriffen nachdenken, aber man kommt oft zu sehr in Gefahr, alles in Begriffe aufzulösen, genauso wie in der Praxis die Gefahr besteht, alles in Szene zu setzen – im schlechten Sinn des Wortes [...].

Pacik, Innsbruck:

[...] Ich unterscheide immer zwischen Gestaltung und Gestalt des Gottesdienstes. Der Begriff „Gestaltung“ legt nahe, [...] der Gottesdienst sei grundsätzlich etwas Fades, das man irgendwie interessant machen – eben: gestalten – müsse, um [...] seinen Unterhaltungswert zu erhöhen. Vielmehr geht es doch darum, dass die vorgegebene Gestalt verwirklicht wird. Es ist wie mit der Predigt: diese soll nicht bloß gehobene Unterhaltung bieten, von der die Leute sagen: „Schön war’s“, aber sich nicht mehr an den Inhalt erinnern, sondern das Wort Gottes muss zur Sprache kommen.

Schmidt-Lauber, Wien:

Liturgie ist „Haus der Gnade“, das heißt, in ihm begegnen wir dem Leben, und in ihm können wir leben. Das sind existentielle Dinge. Prof. Slenczka und Prof. Meßner haben mich auf den Gedanken gebracht, von der „scriptura“ weiterzugehen zu ihrem lebendigen Aktuellwerden, denn dann kommen wir auf den Begriff der „viva vox evangelii“, das ist das durch den Menschen hindurchgehende Wort Gottes. Die Schrift als solche begegnet uns in der gottesdienstlichen Verkündigung nicht aus unserem Vermögen, sondern aus der Gnade Gottes. Leider geschieht es immer öfter, dass das Gebet zunehmend nicht mehr ein Dialog mit Gott ist, sondern Information, eine Gelegenheit, das nachzuholen, was man in der Predigt vergessen hat.

Lies, Innsbruck:

Da jetzt die Stunde des konfessorischen Redens ist, möchte ich auch mein Bekenntnis sagen: Sie wissen vielleicht, ich bin fasziniert von der Beraka, der Eulogia mit ihren – meiner Meinung nach – vier Elementen: Anamnese, Epiklese, Koinonia und Prosphora.

Mein Bekenntnis lautet so:

^{*} Vgl. L. LIES, Sakramententheologie. Eine personale Sicht. Graz: Styria 1990. [Anm. d. Red.]

(1) Ich glaube, dass wir im Gottesdienst in die Anamnese *Gottes* – denn *Gott* gedenkt seiner Geschichte, und er vergisst nichts, er ist sich treu – mit hineingenommen sind, und deshalb selbst erst anamnetisch Heilsgeschichte nachbuchstabieren.

(2) Gott hat die Freiheit des Menschen geschaffen, und seine Gnade ist wie eine epikletische Bitte an die Freiheit der Menschen: „Lasst euch begnaden“. Diese Bitte Gottes ist seine Gnade, wir sind in die Epiklese Gottes mit hineingenommen und dürfen ihn bitten [...].

(3) Wir sind in die Gemeinschaft des trinitarischen Lebens (Koinonia) mit hineingenommen, Person in Person im trinitarischen Gott.

(4) Wir sind in diese gegenseitige Hingabe der trinitarischen Personen hineingenommen, und zwar kenotisch [...]. Faszinierend ist für mich, dass diese Kenosis bei Gott zugleich die Erhöhung ist (vgl. die „Erhöhung“ am Kreuz im Johannesevangelium). [...] Gottesdienst ist für mich das Hineingenommensein in dieses Selbst Gottes, in diese Drei-Personalität: In der Anamnese als „deus benedixit“, in der Epiklese als „deus benedicat“, in der Erfahrung der Präsenz Gottes und der Koinonia als „deus benedicat“ und im Lobpreis als „deus benedicatur“. [...]

Ehrensperger, Niederuzwil:

Ich habe während dieses Seminars, von dem ich dankbar und reich beschenkt nach Hause gehe, an meine Gemeindeglieder gedacht, und immer wieder die Frage gestellt: Wie würden Menschen in der Gemeinde, die eben nicht wie wir jetzt reflektieren, diese Frage beantworten?

[...] Die Erfahrung, dass wir [...] Gäste am Tisch des Wortes und Gäste am Tisch des Mahles sind, ist ganz besonders wichtig [...]. Mir fallen dabei zwei biblische Bilder ein, um die herum dieses Ganze kreist: Einerseits das Bild vom großen Gastmahl, wo ja auch eingeladene Gäste sich entschuldigt haben – das ist ein Stück Realität, das wir erleben –, und das Bild von der Wüstenwanderung des Volkes Israel. Die Gottesdienste sind nie abgebrochen, auch in der Wüstenzeit nicht. Auch wir sind in einer Wüstenzeit, und wir wollen alles dafür tun, dass unsere Gottesdienste durchgehalten werden in einer spröden, gegenwirkenden Realität der heutigen Welt als Weg zwischen der Memoria und der Promissio. Dann soll auch die Liturgie selber ein Stück dieses Weges widerspiegeln.

Bieritz, Rostock:

[...] Gottesdienst ist Begehung der Christusgeschichte. Wir haben diese Geschichte nicht gemacht oder erfunden, [...] sondern im danksagenden Gedenken, im gedenkenden Danksagen werden wir dieser Geschichte inne – anamnetisch, proleptisch. Diese Geschichte liegt ja nicht bloß in der Vergangenheit, sondern sie ist gleichzeitig Zukunft. [...] Wir können diese Christusgeschichte aber nur in der geistvollen Gegenwart Gottes begehen [...]. Nur indem ich diese Geschichte abschreite, indem ich sie begehe in der geistvollen Gegenwart Gottes, bin ich wirklich ganz bei mir, bin ich eigentlich Mensch. Insofern ist der Gottesdienst das eigentliche Leben [...].

Häußling, Maria-Laach:

Was Lies und Bieritz gesagt haben, ist ja sehr tief und richtig, aber ist es nicht eine Nuance zu hoch, wenn man es als Anspruch versteht für die Gestalt des Gottesdienstes – gerade angesichts der Katechumenatssituation, in der die Christen heute leben? Müssten wir nicht

in dem Sinne einfachere Gottesdienste haben, dass Gott uns einfacher entgegentritt, oder gestalten wir unsere Gebete [. . .] als großartige trinitarische Theologie? [...]

Schilson, Mainz:

Ich würde bitten, das auch noch einmal zu bedenken. Wir können ja über den inneren Gehalt des Gottesdienstes sicher in einer sehr weiten Weise Einmütigkeit feststellen. [. . .] Anders bei der Frage der Gestalt, die eben geschichtlich ist. Die Gestalt ist gewachsen und sie ist auch geschichtlichem Wandel unterziehbar, wenn der Inhalt bzw. der Gehalt nicht aus der Blickrichtung kommt. Es kann ja keine Felsengestalt sein, die im Grunde genommen sich jeder Variabilität und jeder neuen geschichtlichen Gestalt nur sperrig entgegenstellt. [. . .] Wir sind uns zwar einig über die hochtheologische Kategorialisierung, wir werden aber bei der Gestalt und dann noch einmal [. . .] bei der Gestaltung sicher in große Probleme kommen [. . .]. Wie kommt in der Begehungsgestalt nun dieser Gehalt zum Tragen? [...]

Lies, Innsbruck:

Wenn wir davon ausgehen, dass die *Lex orandi* die *Lex credendi* ist, dann dürfen wir in der Darstellung, in der Feier der Liturgie nicht den wesentlichen Inhalt unseres Glaubens abändern. [. . .] Denn in dem Moment, wo in der Liturgie z. B. nicht mehr der wesentliche heilsökonomische Gehalt des trinitarischen Glaubens – das muss ja nicht eine immanente scholastische Trinitätstheologie sein [. . .] – zum Ausdruck kommt, [. . .] ist es um die Liturgie und um den Glauben geschehen, dann ist der Satz „*lex orandi est lex credendi*“ zerstört. [...]

Haunerland, Linz:

[. . .] Wenn wir ernstnehmen, dass Gottesdienst in Raum und Zeit stattfindet, und wenn wir ernstnehmen, wie die Menschen heute sind, dann müssen wir einerseits jene offenen Türen haben, durch die sie überhaupt hereinkommen können, aber andererseits genauso unsere Identität festhalten. Meine große Sorge ist, dass bis in die Kerngemeinden hinein letztlich die Frage der offenen Türen am Ende dazu führt, dass man den Preis senkt bzw. die eigene Identität verunklärt. Diese Spannung [. . .], in der wir stehen, darf man nicht einseitig auflösen.

Plank, Würzburg:

[. . .] Die trinitarische Dimension unseres Glaubens ist etwas Fundamentales, das ich immer wieder versucht habe, unseren Gemeindemitgliedern, die größtenteils einfache Menschen sind, zu sagen: Dass unser Gott nämlich nicht nur eine Einheit, sondern zugleich eine Mehrheit ist. Wir haben keinen puren Monotheismus, das unterscheidet uns ganz stark und scharf vom Judentum und vom Islam. [. . .] Unsere Anaphoren sind trinitarisch angelegt, sie richten sich an Gott, den Vater, sagen Dank für Schöpfung, für die Erlösung in Jesus Christus, und der Vater wird dann gebeten, den Geist zu senden, dass dies hier und jetzt Realität werde. Genauso ist es mit dem Glaubensbekenntnis, das ja ursprünglich nicht in die eucharistische Liturgie, sondern in die Taufe hineingehört und dort nichts anderes ist als die Entfaltung der trinitarischen Taufformel. Christlicher Gottesdienst ist also wesentlich trinitari-

scher Gottesdienst. Ob wir das auch in unserer Verkündigung [. . .] immer entsprechend versucht haben, ins Wort zu setzen, ist eine andere Frage [. . .].

Häußling, Maria-Laach:

Ich war einmal sehr betroffen, als mir ein gläubiger Jude sagte, die Christen könnten doch nicht so ganz an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs glauben, weil sie keine Monotheisten wären . . . Wir dürfen von Gott nie so reden, als wäre er nicht der *eine* Gott. Also, was Sie gesagt haben, ist ein bisschen gefährlich.

Diözesanbischof Dr. Egon Kapellari, Gurk-Klagenfurt

Schlusswort

Am Schluss möchte ich Ihnen, die diese Einladung angenommen haben, danken. Ich habe eineinhalb Tage lang vor allem zugehört [. . .]. Es war interessant zu erfahren, wieviel Wissen hier versammelt und im Miteinander, Durcheinander und Gegeneinander zu Tage getreten ist: ein Wissen, das zusammengehört und immer neu zusammengeführt werden sollte. [. . .]. Es war bereichernd zu erfahren, wie innerkatholischer Dialog und auch innerevangelischer Dialog über dieses Thema stattgefunden hat, und wie auch der einzige Vertreter der Orthodoxie in seinem Vortrag einen „inneren“ Dialog mit sich selbst und mit seinen abwesenden Glaubensbrüdern und -schwestern geführt hat.

[. . .]. Das Fragezeichen im Thema konnte nie so gemeint werden, als ob es totalisierend gemeint wäre. Die Kirche ist nicht heillos, weil Gott sie nie als Ganze in diesen Zustand fallen lässt, und der Gottesdienst als Grundvollzug der Kirche kann nie als Ganzer heillos werden, aber er kann in konkreter Gestalt, an konkreten Orten und Situationen natürlich sehr arm werden. Das zu verändern ist sicherlich auch uns auftragener Dienst, [. . .] der nicht pragmatisch, nicht inszenierend, aber doch auch dramaturgisch zu tun ist.

Ich hoffe, dass aus dieser Tagung mittelfristig auch heilende Folgerungen gezogen werden betreffend der Gottesdienste in unseren Kirchen, die [. . .] durch das Schrumpfen von Gemeinden und auch durch unbemerkte Banalitäten bei manchen Liturgen vielerorts geplagt sind. Wenn dagegen etwas Heilendes getan werden konnte [. . .], dann dürfen wir sehr dankbar sein. [. . .]

Wort zu diesem Heft

Die erste „Frucht“ und die vielleicht auffälligste Reformarbeit des II. Vatikanischen Konzils betrifft die Liturgie. Die nachkonziliare Liturgiereform basiert auf der Grundlage der Liturgiekonstitution, welche am 4.12.1963 als erstes Dokument des Konzils promulgiert wurde. Die italienische Historikerin Maria Paiano schildert im ersten Teil ihres Beitrages „Sacrosanctum Concilium – Der schwierige Weg zur Liturgiekonstitution“ den Redaktionsprozess der Konstitution in seiner – nicht immer reibungslos verlaufenden – ersten Phase der Vorbereitung (Praeparatoria). Besonderes Augenmerk legt die Autorin dabei auf die teilnehmenden Personen, die Rolle der (Sub-)Kommissionen sowie deren Arbeitsweise. Der zweite Teil des Artikels wird in Heft 3/99 erscheinen und sich mit dem Redaktionsprozess während des Konzils befassen.

Einen interessanten Einblick in die Arbeit der Vorbereitenden Liturgiekommission des Konzils vermittelt auch ein Interview mit Père Pierre-Marie Gy, der in dieser Kommission als Konsultor und später im „Rat zur Durchführung der Liturgiekonstitution“ tätig war. An dieser Stelle sei ausdrücklich der Zeitschrift „Célébrer“ für die Abdruckerlaubnis des Interviews gedankt.

Seit der Zeit des Konzils haben z. T. dramatische gesellschaftliche Veränderungen stattgefunden, die nicht ohne Auswirkungen auf die pastorale Praxis der Kirche bleiben werden. Zwei Beispiele, die davon zeugen, wie sich Ortskirchen der jeweiligen Gegenwart stellen, sollen hier angeführt und unter ihrem pastoralliturgischen Aspekt betrachtet werden:

Reinhold Malcherek, Kaplan in Frensdorf-Reundorf, untersucht in seinem Beitrag über das Pastoralgespräch im Erzbistum Köln (1993–1996) die Bedeutung der Liturgie für die Zukunft von Kirche, Gemeinde und Seelsorge. Er analysiert u. a. Lösungsvorschläge und Forderungen der verschiedenen Gremien, die der Schlussversammlung als Diskussionsgrundlage dienten. Die verabschiedeten Schlussvoten geben einen lebendigen Eindruck in die derzeitige pastorale Situation vieler Gemeinden.

Frank Walz, Assistent am Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie in Salzburg und Redaktionsmitglied unserer Zeitschrift, geht in seinem Beitrag der Frage nach, inwiefern und in welcher Weise liturgische Aspekte im „Dialog für Österreich“ berücksichtigt wurden. Im Mittelpunkt seiner Ausführungen stehen dabei das Schlussdokument des Delegiertentages in Salzburg (23.–26.10.1998) sowie die dort gefeierten Gottesdienste.

Die Liturgiereform des II. Vaticanums hatte auch für die Ökumene große Bedeutung. So wurde etwa das Prinzip der „actuosa participatio“ der Gläubigen von evangelischer Seite begrüßt. Andererseits wirkte sich die Zelebration „versus populum“ kaum auf die Gestalt evangelischer Gottesdienste aus. Pfarrer Volkmar Walther, evangelischer Pfarrer in Weißenborn, stellt in seinem Beitrag Anfragen an die evangelische Praxis.

In Fortsetzung unserer in loser Folge erscheinenden Vorstellung liturgiewissenschaftlicher Institute und Hochschulen in Österreich stellt in diesem Heft Ass. Mag. Clemens Leonhard das Institut für Liturgiewissenschaft der Universität in Wien vor. Hier sei auch auf die Vorstellung der Institute von Graz (vgl. HfD 47 [1993] 239–252) und Salzburg (vgl. HfD 51 [1997] 237–244) hingewiesen.

Die Schriftleitung

Maria Paiano, Maccaretolo di San Pietro in Casale (BO)

„Sacrosanctum Concilium“

Der schwierige Weg zur Liturgiekonstitution des II. Vaticanums¹ (1. Teil)

Einführung

Die Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ des II. Vaticanums, von Papst Paul VI. im Namen des ganzen Konzils am 4. Dezember 1963 feierlich promulgiert, veränderte den römisch-katholischen Gottesdienst grundlegend. Sie stellte die Liturgie ins Zentrum nicht nur der Frömmigkeit, sondern des gesamten kirchlichen Lebens, als das Gebet, welches in höchster Form die zentralen Wahrheiten des katholischen Glaubens enthält und ausdrückt. Von dieser Natur der Liturgie leitete die Konstitution deren Charakter als wichtigste geistliche Nahrung der Gläubigen her. Zugleich bezeichnete sie die Liturgie als erstes Ziel des katholischen Apostolats: „Denn die apostolische Arbeit ist darauf hingeeordnet, daß alle, durch Glauben und Taufe Kinder Gottes geworden, sich versammeln, inmitten der Kirche Gott loben, am Opfer teilnehmen und das Herrenmahl genießen“ (Art. 10). An der Liturgie hob die Konstitution außerdem den großen belehrenden Wert, die Bedeutung der Hl. Schrift, den Gemeinschaftscharakter hervor. Und aufgrund dieser Merkmale forderte sie, die tätige und bewußte Teilnahme der Gläubigen am Gottesdienst zu fördern, und damit eine Reform, die den Sinn der Liturgie für die Menschen von heute durchsichtiger und verständlicher machte. Eine solche Reform sah die Vereinfachung der Riten vor, die Volkssprache in der Messe und in den Feiern der Sakramente, und, allgemeiner, die Anpassung von beidem an die Bräuche und Überlieferungen der Völker. Die Rolle, die den „für bestimmte Gebiete zuständigen Bischofsvereinigungen“ (vgl. Art. 22 § 2. 40,1. 63b) beim Urteil über die in den Regionen notwendigen Adaptationen zufiel, brachte eine Aufwertung der Ortskirchen mit sich, die in anderen Konzilsdokumenten umfassender und noch deutlicher ausgedrückt und bekräftigt werden sollte².

Der Wert und die Bedeutung, welche die Konstitution der Liturgie beimaß, stand in Widerspruch zur gängigen katholischen Frömmigkeit und zur Liturgie-Auffassung der Zeit nach dem Konzil von Trient. Diese Periode war dadurch gekennzeichnet, daß – meist individualistische und sentimentale – Formen der privaten Frömmigkeit wucherten, und da-

¹ Übersetzung und redaktionelle Bearbeitung: Rudolf Pacik.

Abkürzungen und Sigel: masch. = maschinschriftlich; hs. = handschriftlich; AAS = Acta Apostolicae Sedis. Città del Vaticano 1909–; AD/I = Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I (Antepreparatoria). Città del Vaticano 1960–1961; AD/II = Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series II (Praepreparatoria). Città del Vaticano 1969–; AS = Acta Synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Città del Vaticano 1970–; Slg = Sammlung; TB = Tagebuch; AV2 = Archiv des II. Vatikanischen Konzils, Rom. – Kopien aller für diesen Artikel herangezogenen Sammlungen und Tagebücher befinden sich im Archiv des Istituto per le Scienze religiose, Bologna.

² Besonders in der Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“ Art. 23 und im Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe „Christus Dominus“ Art. 37f.

durch, daß de facto die Liturgie, vor allem die Messe, im Glaubensleben der Leute ein Randdasein führte.³ Zwar wollte die Konstitution diese Andachtsformen – die zu einem beträchtlichen Teil aus Heiligen-Verehrung bestanden – nicht abschaffen, doch forderte sie, diese sollten sich der Liturgie (vor allem der sonntäglichen Eucharistie) unterordnen und im Frömmigkeitsleben des Volkes einen zentralen Platz einnehmen (vgl. Art. 13, 106, 108, 111). Indem die Konstitution deren theologische Dichte und das Wesen des Ortes hervorhob, an dem die zentralen Mysterien des Christentums vollzogen und verkündet werden, führte sie einen Liturgie-Begriff ein, der sich von dem rubrizistischen der letzten Jahrhunderte grundlegend unterscheidet.

Mit der Bejahung dieser Ideen griff „Sacrosanctum Concilium“ die ältesten Anliegen der „Liturgischen Bewegung“ auf, die um die Mitte des 19. Jahrhunderts aus der von einigen Benediktinerabteien in Frankreich, Belgien und Deutschland betriebenen „Liturgischen Restauration“ entstanden war und die sich während des 20. Jahrhunderts inner- wie außerhalb Europas auch in anderen katholischen Milieus entfaltete. Wie etliche ihrer Wegbereiter zugeben, gewann diese Bewegung ihre Motivation nicht nur aus theologischen und ekklesiologischen Prinzipien, sondern auch aus sozialen und kulturellen Problemen. Im besonderen wollte sie auf die Prozesse der Säkularisierung und des Laizismus in Gesellschaft und Kultur reagieren, die sich während des 19. Jahrhunderts angebahnt hatten und die im 20. Jahrhundert immer stärker geworden waren. Diese Reaktion war ziemlich differenziert und veränderte sich im Lauf der Zeit. Bis zum 2. Weltkrieg erschien der Charakter der Liturgie als öffentliches und amtliches Gebet nützlich als Gegen-Position gegenüber allen, die man als Agenten der um sich greifenden „Entchristlichung“ erkannte, und nützlich auch dafür, bei ihnen die verletzten Rechte der Kirche und ihre führende Rolle in der Gesellschaft wieder geltend zu machen. Doch sehr stark war damals auch die Zuversicht, daß die Liturgie ein wirksames Mittel sei, um den Auszug der Massen aus der Kirche zu verhindern und diejenigen anzuziehen, die sich noch nicht abgewandt hatten: Wegen ihres dogmatischen Gehalts und ihrer ästhetischen Qualitäten hielt man die Liturgie für geeignet, denen, die an ihr teilnahmen, über das Unbewußte jene katholischen Wahrheiten einzuprägen, welche die Bindung der Gläubigen an die Kirche verstärkten und den Glauben bei den Nichtgläubenden wachsen ließen. Für diesen großen Bereich des katholischen Apostolats vor allem unter Jugendlichen, der sich zwischen den beiden Weltkriegen entwickelt hatte, erschien die Liturgie als eines der wichtigsten Instrumente zur Verwirklichung von dessen größtem Projekt: der „christlichen Rückeroberung der Gesellschaft“. In der Zeit nach dem 2. Weltkrieg wurden diese Ideen allmählich schwächer. Statt dessen begann man die Tatsache (seltener auch das Prinzip) der säkularisierten Gesellschaft und damit einer Realität zu akzeptieren, innerhalb derer der Katholizismus und die Religion allgemein einen eng begrenzten und für die Öffentlichkeit bedeutungslosen Platz einnahmen; hier überwog nun die Tendenz, die Liturgie als Mittel zum Bewahren der katholischen Identität und als Nahrung für das Leben der christlichen Gemeinden zu betrachten – nicht ohne daß einzelne hofften,

³ Vgl. P. VISMARA, *Il cattolicesimo dalla „riforma cattolica“ all'assolutismo illuminato*. In: *Storia del cristianesimo*. A cura di G. Filoramo – D. Menozzi. Bd. 3: *L'età moderna*. Roma 1997 (StSo) 151–290, hier bes. 206–224. Zur Entwicklung dieser Frömmigkeit in den letzten zwei Jahrhunderten vgl. D. MENOZZI, *La chiesa cattolica*. In: *Storia del cristianesimo*. Bd. 4: *L'età contemporanea*. A cura di G. Filoramo – D. Menozzi. Roma 1997 (StSo) 131–257, hier bes. 159–166.

der Katholizismus könnte eines Tages wieder größere Bereiche von Gesellschaft und Kultur in Besitz nehmen. In dieser neuen Situation wurde die Liturgie immer mehr zum letzten Ziel der katholischen Pastoral: Wenn – wie später die Liturgiekonstitution bestätigen sollte – das Mitfeiern der Liturgie die vorausgehende Bekehrung erforderte, mußte die Seelsorge danach trachten, diese zu fördern und sie unmittelbar in der Teilnahme am Gottesdienst sich äußern zu lassen. Auf der anderen Seite verzichtete die Konstitution nicht darauf, die Liturgie als Instrument zur Wiedererlangung der Vorherrschaft der Kirche zu verstehen, wenn auch beschränkt auf moralische und spirituelle Werte. In Art. 2 sagt sie ja: „So stellt sie [die Liturgie] denen, die draußen sind, die Kirche vor Augen als Zeichen, das aufgerichtet ist unter den Völkern. Unter diesem sollen sich die zerstreuten Söhne Gottes zur Einheit sammeln, bis eine Herde und ein Hirt wird.“⁴

Es ist hier nicht möglich, die geschichtlichen Stationen dieser Bewegung zu analysieren. Doch scheint es mir wichtig, den Zusammenhang zwischen den Problemen, auf welche diese Bewegung reagieren wollte, und einigen ihrer Grundthesen sowie den zentralen Inhalten der Liturgiekonstitution hervorzuheben. Dieser Zusammenhang ist eine äußerst bedeutsame geschichtliche Gegebenheit, denn er bestätigt die gesamtkirchliche Anerkennung und Übernahme von Ideen einer Bewegung, die am Rande der Hierarchie entstanden ist (wenn auch von manchen ihrer Vertreter bald unterstützt und ermutigt). Der Redaktions-Prozeß der Liturgiekonstitution ermöglicht es, die Triebkräfte ans Licht zu bringen, welche die Entstehung dieses geschichtlichen Faktums bestimmten. Deshalb verdient er besondere Aufmerksamkeit.

Der Redaktions-Prozeß

Die Redaktion von „Sacrosanctum Concilium“ durchlief – wie alle Konzilsdokumente – zwei Phasen: eine Vorbereitungs-Phase (Praeparatoria) und eine Konzils-Phase.⁵ Die erste begann am 5. Juni 1960 mit der Errichtung der Vorbereitenden Liturgiekommission und schloß am 13. Juli 1962: an diesem Tag sandte man den Konzilsvätern einen ersten Teil der Schemata, darunter das Liturgie-Schema, zu.⁶ Die zweite Phase dauerte von der Eröffnung

⁴ Eine eingehendere Synthese und eine detaillierte Bibliographie bietet M. PAIANO, *Movimenti di rinnovamento nel XX secolo: il movimento liturgico?* In: *Atti del convegno La Chiesa cattolica nel mondo contemporaneo*, Grosseto, 19–20–21 febbraio 1999, organizzato dall'Istituto Storico Grossetano della Resistenza e dall'Amministrazione Provinciale di Grosseto (im Druck).

⁵ Eine vor-vorbereitende Phase begann im Mai 1959 mit der Errichtung der „Commissio anteparaepratoria“. Diese hatte die Aufgabe, bei den Bischöfen, bei den katholischen Universitäten und Fakultäten und bei den Organen der Kurie Vorschläge über Themen einzuholen, die das Konzil behandeln sollte. Bezüglich der Liturgie zeigte diese Umfrage, daß unter den Bischöfen weithin Reform-Wünsche bestanden, die Kurie aber sich solchen Wünschen verschloß. Vgl. G. CAPRILE, *Cronistoria della costituzione liturgica*. In: *La Costituzione sulla sacra liturgia*. Torino 1967, 53–198, hier 53–68 und AD/I.3, 255–296. Zur vor-vorbereitenden und vorbereitenden Phase im allgemeinen vgl. *Storia del concilio Vaticano II*. Diretta da G. ALBERIGO. Bd. 1: *Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annuncio e la preparazione gennaio 1959 – settembre 1962*. Edizione italiana a cura di A. Melloni. Bologna 1995. – Deutsch: *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*. Hg. G. ALBERIGO. Deutsche Ausgabe hg. von K. Wittstadt. Bd. 1: *Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962)*. Mainz – Leuven 1997.

⁶ Zum Werdegang des Liturgie-Schemas während der Vorbereitungs-Phase vgl. M. PAIANO, *Il rinnovamento della liturgia: dai movimenti alla chiesa universale*. In: *Verso il Concilio Vaticano II*

des Konzils am 11. Oktober 1962 bis zum 4. Dezember 1963, dem Tag der feierlichen Bestätigung und Promulgation der Liturgiekonstitution.⁷ Entscheidend war die Rolle der Kommissionen, der Vorbereitenden Liturgiekommission und der Konzils-Liturgiekommission; die erste hatte einen Entwurf (Schema) zu liefern, die zweite mußte dieses Schema anhand der von den Konzilsvätern eingebrachten Verbesserungswünsche bearbeiten. Die grundlegende Verbindung von „Sacrosanctum Concilium“ mit den Anliegen der Liturgischen Bewegung ging vor allem auf die Arbeit der zwei Kommissionen zurück. Im folgenden behandle ich die Umstände und die wichtigsten Triebkräfte dieser Arbeit und der Debatte auf dem Konzil und suche so die Herkunft der bedeutsamsten Aussagen des Dokuments aufzuzeigen.

1. Die Vorbereitungs-Phase (*Praeparatoria*)

In der Vorbereitenden Liturgiekommission war die internationale Liturgische Bewegung reichlich vertreten. Es seien hier einige der bekanntesten Persönlichkeiten genannt: der Abt von Mont César, B. Capelle; der Direktor des Institut Supérieur de Liturgie in Paris, B. Botte; die Liturgiewissenschaftler P. Jounel und P.-M. Gy (Dozenten am Pariser Institut), A.-G. Martimort, A. Roguet und H. Jenny – die bedeutendsten Vertreter des Centre de Pastorale Liturgique in Paris; der Direktor des Liturgischen Instituts in Trier, J. Wagner; R. Guardini, einer der wichtigsten Wegbereiter der deutschen Liturgischen Bewegung seit den 20er Jahren; der österreichische Liturgiewissenschaftler J. A. Jungmann; der Leiter der Liturgischen Sektion des Pastoralzentrums für Zentralafrika, B. Luykx; der Direktor des Ostasiatischen Pastoralinstituts, J. Hofinger. Hinzuweisen ist auch auf die Mitarbeit des Vizerektors des Pontificio Ateneo S. Anselmo, C. Vagaggini, der Autor des umfangreichen Buches „Il senso teologico della liturgia“⁸ ist. Der Sekretär selbst, A. Bugnini, Dozent für Pastoralliturgik an der Päpstlichen Lateranuniversität, galt als „Römer“, der den Kreisen der Liturgischen Bewegung nahestand und für ihre Anliegen offen war; er spielte eine ent-

(1960–1962). *Passaggi e problemi della preparazione conciliare*. A cura di G. Alberigo – A. Melloni. Genova 1993 (TRSR N. S. 11) 67–140.

⁷ Zur Arbeit an der Liturgie-Konstitution während des Konzils vgl. M. LAMBERIGTS, *Il dibattito sulla liturgia*. In: *Storia del Concilio Vaticano II*. Diretta da G. ALBERIGO. Bd. 2: *La formazione della coscienza conciliare* (ottobre 1962–settembre 1963). Bologna 1996, 129–192 und R. KACZYNSKI, *Verso la riforma liturgica*. In: *Storia del Concilio Vaticano II* [...]. Bd. 3: *Il concilio adulto* (settembre 1963–settembre 1964). Bologna 1998, 209–276. Zu den Arbeiten der Konzils-Liturgiekommission vgl. M. PAIANO, *Les travaux de la commission liturgique conciliaire*. In: *Les Commissions Conciliaires à Vatican II*. Éd. M. Lamberigts – Cl. Soetens – J. Grootaers Leuven 1996 (IT 18) 1–26. Eine umfassende Darstellung des Werdegangs der Liturgiekonstitution gibt M. PAIANO, „Sacrosanctum concilium“. *La costituzione sulla liturgia nella preparazione e nello svolgimento del Vaticano II. Continuità o rottura?* Tesi di dottorato. Bologna 1995–1996. Den Beitrag des österreichischen Liturikers J. A. Jungmann behandelt R. PACIK, „Last des Tages“ oder „geistliche Nahrung“? Das Stundengebet im Werk Josef Andreas Jungmanns und in den offiziellen Reformen von Pius XII. bis zum II. Vaticanum. Regensburg 1997 (StPaLi 12) 147–380. Die Rolle von Kardinal F. Antonelli, der Mitglied der Ritenkongregation war und dann zum Sekretär der Konzils-Liturgiekommission ernannt wurde, schildert N. GIAMPIETRO, *Il card. Ferdinando Antonelli e gli sviluppi della riforma liturgica dal 1948 al 1970*. Roma 1998 (StAns 121; ALit 21); die Diskussion in den Sitzungen der Konzils-Liturgiekommission ist 104–195 wiedergegeben.

⁸ C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*. Saggio di liturgia teologica generale. Rom 1957. ²1958; deutsch: *Theologie der Liturgie*. Ins Deutsche übertragen und bearbeitet von A. Berz. Einsiedeln 1959.

scheidende Rolle, indem er Versuche der Ritenkongregation, die Arbeit der Vorbereitenden Liturgiekommission zu beeinflussen, in Schranken hielt. Ausgesprochen in der Minderheit waren die Personen, die der Erneuerung feindlich oder mißtrauisch gesinnt waren, wie etwa der Bischof von Gent, C. Calewaert; der Brasilianer J. Nabuco, Konsultor der Ritenkongregation; der Spanier H. Anglès, Präsident des Pontificio Istituto di Musica sacra; und der Kommissions-Vorsitzende G. Cicognani.⁹

Seit den ersten Zusammenkünften der Vorbereitenden Liturgiekommission zeigte sich die entscheidende Position Bugninis. Die erste Vollversammlung am 12. November 1960 diskutierte dessen Vorschlag zu Inhalt und Organisation der Kommissions-Arbeit. In den Tagen davor hatte Bugnini den Mitgliedern einen in zwölf Abschnitte gegliederten Fragenkatalog zugesandt, eine revidierte Fassung der Themen-Übersicht, die das Zentralsekretariat als Grundlage für die Arbeit der Vorbereitenden Liturgiekommission erstellt hatte. Diese *Quaestiones* griffen eindeutig die entscheidenden Punkte und die Fragen der Erneuerung auf, die innerhalb der Liturgischen Bewegung am meisten umstritten waren. Auf das Programm der Vorbereitenden Liturgiekommission setzte Bugnini folgende Probleme: die tätige Teilnahme der Gläubigen und die Adaptation, die Sprache, die Konzelebration, das Stundengebet, die liturgische Ausbildung, die Sakramente, die Kirchenmusik, die kirchliche Kunst. Und für jedes der Themen suchte er die historischen, theologischen und pastoralen Aspekte darzustellen. In seinem Bericht zu Beginn der Vollversammlung hatte Bugnini außerdem darauf hingewiesen, daß sich die Kommission mehr mit den Grundprinzipien der liturgischen Erneuerung befassen solle als mit Einzelheiten, die der Ritenkongregation überlassen blieben.¹⁰ In der Debatte, die an Bugninis Bericht anschloß, wurden dessen Hinweise zu den Zielen der Kommissions-Arbeit nicht nur weitgehend angenommen, sondern erfuhren noch Akzentuierungen. Im einzelnen forderte man, den theologischen und pastoralen Aspekten, die Bugnini bei jeder Frage berücksichtigt haben wollte, besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Dies führte dazu, daß eine neue, theologische *Quaestio* eingefügt wurde; ihr sollte das Einleitungskapitel des Schemas entsprechen: „De mysterio sacrae liturgiae eiusque relatione ad vitam Ecclesiae“ (Das Mysterium der heiligen Liturgie und ihre Bedeutung für das Leben der Kirche).¹¹

Gemäß dem Vorschlag Bugninis zur Organisation der Arbeit teilte sich die Vorbereitende Liturgiekommission, nachdem sie die *Quaestiones* gebilligt hatte, in Subkommissionen, deren jede eine der Fragen zu behandeln hatte. Und wie die Zahl der *Quaestiones* erhöhte sich auch die Zahl der Subkommissionen von 12 auf 13.¹² – Alle Subkommissionen hielten ihre erste Sitzung gleich am 15. November 1960 ab. Danach organisierten sie sich selbständig.

⁹ Die Mitglieder der Vorbereitenden Liturgiekommission charakterisiert näher PAIANO, II rinnovamento (s. Anm. 6) 78–85.

¹⁰ Ebd. 86f.

¹¹ Der Vorschlag stammt von H. Jenny und wurde von G. B. Cannizzaro aufgenommen. Die neue *Quaestio* sollte die „*altiora principia*“ umschreiben: die Bedeutung der Liturgie für das Leben der Kirche, vor allem in ihrem Bezug zum Christumysterium; die Liturgie als Anbetung Gottes und Heiligung der Menschen; die asketische und katechetische Bedeutung der Liturgie. Vgl. PAIANO, II rinnovamento (s. Anm. 6) 88f.

¹² Subkommissionen: Das Mysterium der heiligen Liturgie und ihre Bedeutung für das Leben der Kirche (I), Die Messe (II), Die sakramentale Konzelebration (III), Das Stundengebet (IV), Die Sakramente (V), Die Revision des Kalendariums (VI), Die lateinische Sprache (VII), Die liturgische Ausbildung (VIII), Die Teilnahme der Gläubigen an der heiligen Liturgie (IX), Die Anpassung der Liturgie an die Traditionen und die Eigenart der Völker (X), Liturgische Geräte,

Die Arbeitsergebnisse wurden in der 2. Vollversammlung der Vorbereitenden Liturgiekommission besprochen, die von 12. bis 22. April 1961 in Rom tagte. Die von den Subkommissionen vorgelegten Berichte (*Relationes*) hatten einige Themen gemeinsam: die Überlegenheit der Liturgie als erster Quelle christlicher Frömmigkeit gegenüber anderen Formen des Gebetes; den belehrenden und katechetischen Wert der Liturgie, der wieder die Förderung der tätigen Teilnahme der Gläubigen wie den ausgedehnteren Gebrauch der Volkssprache zur Folge hat; den Zusammenhang der Vereinfachung der Riten einerseits mit der Wiederentdeckung ihres ursprünglichen Sinnes, anderseits mit der Anpassung an die Sprache von Klerus und Volk in ihren verschiedenen Lebens- und Arbeitssituationen. Einig war man sich auch in der Betonung des engen Zusammenhangs von Bibel und Liturgie, was konkret heißt: die Anerkennung der hervorragenden Bedeutung der Bibel in der Liturgie und die Forderung, der Bibel in der Liturgie größeren Raum zu gewähren. Fast in allen Berichten kam eine Frage vor, die schon in der ersten Vollversammlung aufgeworfen, aber in keine *Quaestio* gefaßt worden war, wohl wegen der heiklen Materie, die einen Konflikt mit der Ritenkongregation auslösen konnte: Wer sollte dafür zuständig sein, Anpassungen und Reformen einzuleiten oder zu autorisieren? Die vorherrschende Meinung war, solche Vollmachten den Bischofskonferenzen zu übertragen. Schließlich zeigte sich mehrfach die Aufmerksamkeit für die ökumenische Bedeutung der Liturgiereform und für die Notwendigkeit, diese in Begriffen auszusagen, die der Vereinigung mit den „getrennten Kirchen“ nicht schadete.¹³

Es lohnt sich, auch auf einige charakteristische Arbeits-Ergebnisse der Subkommissionen einzugehen, die sich in bedeutsamen Aussagen des Dokumentes niederschlagen oder sich im späteren Werdegang des Schemas als besonders kontrovers erweisen sollten.

Der Bericht der Subkommission I „Das Mysterium der heiligen Liturgie und ihre Bedeutung für das Leben der Kirche“¹⁴ wies auf das Pascha-Mysterium als Grundlage der Liturgie und als das zentrale Heilsereignis hin. Indem er Ideen aufgriff, die die französische Liturgische Bewegung während des 2. Weltkriegs betont hatte, erklärte er, daß dem Hinzutreten zur Liturgie nicht nur eine angemessene Katechese vorausgehen müsse, sondern auch die Bekehrung. Schließlich unterstrich er, einen Gedankengang aus „*Mediator Dei*“ übernehmend, in der Liturgie erschöpfe sich zwar nicht das ganze Tun der Kirche, doch bilde sie den Gipfel (*culmen*), dem das ganze christliche Leben zustreben, und die Quelle (*fons*), aus der es entspringen müsse.

Der Bericht der Subkommission II „Die Messe“¹⁵ zeigte den Wert der Messe als der zentralen liturgischen Feier; sie sollte nach der althehrwürdigen Norm der Väter wiederhergestellt werden, und sekundäre Zusätze, die ihren Sinn verdunkeln, sollten wegfallen. Die Förderung der tätigen Teilnahme der Gläubigen bildete die Grundlage für die Anträge, das „Gebet der Gläubigen“ (Fürbitten) nach der Homilie wiederherzustellen und das Eucharistiege-

Gewänder und Ausstattung (XI), Die Kirchenmusik (XII), Die kirchliche Kunst. Vgl. CAPRILE, *Cronistoria* (s. Anm. 5) 77f. Die personelle Zusammensetzung der Subkommissionen (vgl. ebd.) ist unten in den Anm. 14–20 angegeben.

¹³ Die Arbeit der Subkommissionen und der Inhalt ihrer Berichte für die 2. Vollversammlung schildert PAIANO, *Il rinnovamento* (s. Anm. 6) 92–104.

¹⁴ Relator / Sekretär: G. Bevilacqua Or / A.-G. Martimort; Konsultoren: H. Jenny, J. A. Jungmann SJ, G. B. Cannizzaro OSB, I. Oñativia.

¹⁵ Relator / Sekretär: J. A. Jungmann SJ / Th. Schnitzler; Konsultoren: H. Jenny, P. Borella, A. Chavasse, P. M. Gy OP, H. Kahlefeld Or, V. Kennedy CSB.

bet zu erneuern, damit dessen Sinn deutlicher werde. Zur Frage der Volkssprache äußerte man sich vorsichtig: Man ließ sie nur für die Teile zu, die das Volk betreffen.

Die Subkommission IV „Das Stundengebet“¹⁶ begründete den Wunsch nach einer Reform des Offiziums mit den besonderen Lebensumständen des heutigen Seelsorgeklerus, die eine Anpassung der Formen des Stundengebetes notwendig machten. Doch sie sprach auch das Problem von Anpassungen an, die erforderlich wurden, wenn man dieses Gebet oder wenigstens einige seiner Horen auch mit Laien vollziehen wollte.

Die Relatio der Subkommission IX „Die Teilnahme der Gläubigen an der heiligen Liturgie“¹⁷ begann mit einem historischen Überblick, der zeigte, welche Bedeutung die tätige Teilnahme der Gläubigen in der liturgischen Tradition der Kirche hatte. Dieser geschichtlichen Einführung folgten Grundsätze, aus denen sich die Wichtigkeit der tätigen und bewußten Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie ergab. Was das ekklesiologische Fundament der Teilnahme betrifft, hielt sich der Bericht an die Auffassung des Franzosen P. Jounel, der es in der Taufe ansetzte, dem Sakrament, das uns zu Gliedern der Kirche, des Mystischen Leibes Christi macht, dessen Liturgie den öffentlichen Gottesdienst bildet. Dagegen wurde die Position von G. B. Cannizzaro und G. Bevilacqua abgelehnt, die dieses Fundament im – natürlich ebenso auf der Taufe beruhenden – Gemeinsamen Priestertum der Gläubigen sahen.

Die Subkommission X „Die Anpassung der Liturgie an die Traditionen und die Eigenart der Völker“¹⁸ legte das Problem breit an: Sie wies darauf hin, daß es nicht allein Missionsgebiete betreffe, sondern ebenso traditionell katholische Länder. Sie bestimmte die Anpassung als einen der christlichen Religion wesenseigenen Aspekt, notwendig aus pastoralen wie theologischen Gründen und vor allem aufgrund des Dogmas der Inkarnation. Als besonders wichtig erachtete man die Rolle der Ortskirche – der einzelnen Bischöfe wie des regionalen Episkopats; für sie wünschte man die Erweiterung ihrer Vollmachten bezüglich der Liturgie. Diese letztgenannte Forderung teilten, wie schon erwähnt, die übrigen Subkommissionen, ausgenommen die Subkommissionen XI „Liturgische Geräte, Gewänder und Ausstattung“¹⁹ und XII „Die Kirchenmusik“²⁰, die am Prinzip des Zentralismus festhielten.

Vergleicht man die Ergebnisse der Subkommissionen in der zweiten Vollversammlung vom April 1961, so zeigen sich Spannungen sowohl innerhalb der Vorbereitenden Liturgiekommission wie zwischen dieser und der römischen Kurie. Innerhalb der Kommission zeichnete sich ein gewisses Mißtrauen der „Nicht-Italiener“ gegenüber den „Römern“ ab, also gegenüber dem Sekretär Bugnini und dessen engsten Mitarbeitern.²¹ Dieses Mißtrauen

¹⁶ Relator / Sekretär: J. Pascher / H. Schmidt SJ; Konsultoren: J. Walsh, M. Righetti, J. O'Connell, J. Wagner, P. Siffrin OSB.

¹⁷ Relator / Sekretär G. B. Cannizzaro OSB / P. Jounel; Konsultoren: C. Rossi, G. Bevilacqua Or, M. Pfliegler, L. Brinkhoff OFM, G. Diekmann OSB.

¹⁸ Relator / Sekretär: J. Quasten / G. Diekmann OSB; Konsultoren: J. Malula, F. Muthappa, J. Hofinger SJ, B. Luykx OPraem, C. Vagaggini OSB.

¹⁹ Relator / Sekretär: G. Martinez de Antofiana CMF / G. Schiavon; Konsultoren K. Kowalski, J. Nabuco, M. Dubois CSsR.

²⁰ Relator / Sekretär: H. Anglès / E. Cardine OSB; Konsultoren: T. P. Zakrzewski, P. Jones, P. Jounel.

²¹ In einem Brief an Jungmann vom 30.1.1961 (Slg Jungmann, Innsbruck) zeigt sich Diekmann, der Sekretär der Subkommission X (Die Anpassung der Liturgie) vom Vorschlag Bugninis irritiert, beim Treffen der Gemischten Kommission aus Liturgie- und Missions-Kommission, das für Febru-

spiegelte die tiefsitzende Angst wider, daß die Ritenkongregation in die Arbeit der Vorbereitenden Liturgiekommission eingreifen oder sie einschränken könnte.²² Einen der Hauptgründe für die Spannungen zwischen Kommission und Kongregation bildete die Frage der Sprache. Schon im März 1961 hatte Bugnini intervenieren müssen, um die Vorbereitende Liturgiekommission gegen den Vorwurf der Latein-Feindlichkeit zu verteidigen, und hatte erklärt, daß ihre diesbezüglichen Stellungnahmen nie die Grenzen überschritten hätten, die Pius XII. in seinen Äußerungen gesetzt hatte.²³ Das gespannte Verhältnis zur Kurie erreichte seinen Höhepunkt, als im „Osservatore Romano“ vom 25. März 1961 ein Artikel erschien: „Il latino lingua della chiesa“ (Das Latein, die Sprache der Kirche). Das „dreifache Merkmal der Universalität, Unveränderlichkeit und Abgehobenheit vom Vulgären (‘non volgarità’), der das Latein mit dem Wesen der Kirche verbindet“, wird hier vertreten; man erinnert an die „schwerwiegenden Gründe, die gebieten, im lateinischen Ritus für den zelebrierenden Priester die unbedingte Pflicht zum Gebrauch der lateinischen Sprache aufrechtzuerhalten“. Die Vorbereitende Liturgiekommission, die sich als erstes Ziel dieser Polemik betrachtete, berief sich auf die Freiheit, die ihr der Papst gewährt hatte.²⁴

Dieses Klima beeinträchtigte die Arbeit der 2. Vollversammlung erheblich. Bugnini suchte zu ausgedehnte und offene Auseinandersetzungen über die Sprache zu vermeiden, die Zusammenstöße innerhalb der Kommission oder Angriffe auf diese von seiten der Kurie verursacht hätten. Kurz vor Beginn der 2. Vollversammlung unterrichtete er deshalb die Kommissionsmitglieder vertraulich darüber, daß es kein eigenes Kapitel über die Sprache mehr geben werde; die Sprache werde jeweils im Zusammenhang mit den übrigen Kapiteln behandelt. Und am 12. April, während der Diskussion über das Kapitel „Messe“, beauftragte er C. Vagaggini, einen Text zu verfassen, der die Prinzipien für den Gebrauch der Volkssprache in der Liturgie angeben sollte. Dieser Text war ein offensichtlicher Vermittlungsversuch. Vagaggini stellte fest, daß die Liturgie von ihrem Wesen her die Volkssprache verlange – wegen ihrer Aufgabe, das Volk zu belehren. Die Erhaltung des Lateins in Teilen, die nicht unmittelbar auf Belehrung ausgerichtet sind, rechtfertigte Vagaggini mit psychologischen Gründen, die manche heranzogen, um einen engen Zusammenhang zwischen der Erhaltung des Lateins und der Erhaltung der kirchlichen Einheit herzustellen. Vagaggini legte deshalb eine differenzierte Lösung vor: Die Volkssprache sei als notwendig zu erachten in jenen Teilen der Liturgie, die höchste pastorale und didaktische Bedeutung haben (wie Homilie, Schriftlesungen, Monitionen), und als wichtig in jenen Teilen, bei

ar 1961 in Rom geplant war, Quasten, Hofinger und Diekmann durch Pascher, Schmidt und Vagaggini zu ersetzen, weil die Reise der erstgenannten drei Personen nicht finanzierbar sei. Vgl. dazu auch K. HUGHES, *The Monk's Tale. A Biography of Godfrey Diekmann*, O.S.B. Collegeville, Minn. 1991, 185.

²² Diese Befürchtungen waren nicht unbegründet. Im September 1960 war im *Osservatore Romano* ein Artikel eines maßgeblichen Mitgliedes der Ritenkongregation, Josef Löw, erschienen, in dem dieser die Rolle der Kongregation als höchste liturgischer Autorität seit dem Konzil von Trient und durch dessen Auftrag betonte: G. Löw, *Il Motu proprio „Rubricarum instructum“ e il nuovo Codice di rubriche per il Breviario e il Messale Romano*. In: OR (2.9.1960) 3.

²³ A. BUGNINI, *Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament*. Deutsche Ausgabe. Hg. von J. Wagner unter Mitarb. von F. Raas. Deutsche Übersetzung: H. Venmann. Freiburg/Br. 1988, 43f.

²⁴ C. BRAGA, *La preparazione della costituzione „Sacrosanctum Concilium“*. In: *Mens concordet voci. Pour Mgr A.-G. Martimort à l'occasion de ses quarante années d'enseignement et des vingt ans de la Constitution „Sacrosanctum Concilium“*. Paris 1983, 381–403, hier 384.

welchen dieser Charakter in mittlerem Grade vorhanden sei (Gebete, die Gläubige und Zelebrant gemeinsam ausführen). Hingegen könne das Latein erhalten bleiben in den Teilen von geringem didaktischem Wert (alles, was die Wirksamkeit der Sakramente *ex opere operato* betrifft, wie die sakramentalen Formeln und konsekratorische Gebete).

Vagagginis Statement vermochte dennoch nicht zu verhindern, daß in den folgenden Tagen die Sprachen-Diskussion weiterging. Deren Ergebnis wurde jedoch verschieden interpretiert. Gegen die Behauptung Cicognanis in seiner Rede zum Abschluß der Vollversammlung, die Debatte habe gezeigt, daß die Volkssprache nur bei einigen begrenzten Gelegenheiten notwendig sei, erhoben andere Mitglieder und Konsultoren Einspruch; sie wiesen nicht nur auf die diesbezüglichen Obstruktionsversuche des Vorsitzenden hin, sondern waren auch der Ansicht, die Auseinandersetzung in der Vorbereitenden Liturgiekommission hätte die Forderung nach breiterem Gebrauch der Landessprachen in der Liturgie eher bekräftigt.²⁵

Außer bei der Sprache ergaben sich wieder Unterschiede in bedeutsamen Positionen während der Debatte über den Bericht „*De fidelium participatione*“, besonders bezüglich der Grundlage, auf der die Teilnahme der Gläubigen beruht. Die Italiener (Vagaggini, Cannizzaro und Bevilacqua) bestimmten sie als eine Form des Gemeinsamen Priestertums der Gläubigen. Andere hingegen waren der Meinung, diese zwei Fragen sollten getrennt werden. Schließlich erreichte man einen Kompromiß: Auf Vorschlag Vagagginis fügte man eine Stelle aus dem 1. Petrusbrief (1 Petr 2,9) ein („das christliche Volk, ein heiliger Stamm, eine königliche Priesterschaft“), ersetzte aber den Terminus „*ius*“ (Recht) der Teilnahme durch das einfache „*officium*“ (Amt / Aufgabe). Vagaggini vertrat auch in der Frage des Verhältnisses zwischen Liturgie und Andachtsübungen einen etwas anderen Standpunkt als der Großteil der Kommission. Der Bericht der Subkommission leitete aus der Eigenschaft der Liturgie als Hauptquelle der christlichen Frömmigkeit die Forderung ab, die übrigen Gebets-Formen in Umfang und Rang auf das rechte Maß zurückzuführen. Und während M. Dubois, B. Fischer und A.-G. Martimort den Vorrang der Liturgie betont haben wollten, schlug Vagaggini vor, den Abstand zwischen dieser und den übrigen Gebets-Formen zu verringern. Die Erstgenannten traten aber hier für eine Korrektur des Textes ein.²⁶

Kurz nach der zweiten Vollversammlung erstellte das Sekretariat, unterstützt von einigen Mitarbeitern, eine erste einheitliche Fassung der Konstitution. Diese sollte die Abstimmungsergebnisse der April-Vollversammlung berücksichtigen. In Wirklichkeit jedoch nahmen die Redaktoren bisweilen persönliche Eingriffe vor. Und dies führte, wie wir sehen werden, zu gereizten Reaktionen mancher Mitglieder und Konsultoren der Vorbereitenden Liturgiekommission, vor allem bezüglich des I. Kapitels.

Dessen Bearbeitung hatte Bugnini Vagaggini anvertraut – und so die schon in den vorhergehenden Monaten aufgenommene Beziehung zwischen dem Sekretär der Kommission und dem Vizerektor von Sant'Anselmo gefestigt. Das I. Kapitel war das weitaus wichtigste des Schemas, denn es hatte die Grundsätze zu beschreiben, die die Liturgiereform rechtfertigten, ja verlangten. Vagaggini beschränkte sich nicht darauf, das theologische Fundament

²⁵ Vgl. [J. HOFINGER. – TH. SCHNITZLER,] *Quomodo in Commissione Praeparatoria de sacra Liturgia studium et discussio quaestionis liturgicae linguae suspensa sit*. [April 1961.] Dazu Ergänzung [von J. HOFINGER, Mai 1961]. (Slg Jungmann; masch., Durchschlag; je 1 Blatt.)

²⁶ Zur Debatte in dieser Sitzung vgl. PAIANO, *Il rinnovamento* (s. Anm. 6) 108–117.

der Liturgie-Erneuerung zu definieren, sondern leitete aus ihm auch die allgemeinen Prinzipien für die Behandlung der einzelnen Fragen ab, die in den weiteren Kapiteln vorkamen. Tatsächlich verwendete er das gesamte in der 2. Vollversammlung verbesserte Material, soweit es die allgemeinen Aspekte betraf, einschließlich dessen, was andere Subkommissionen erarbeitet hatten: vor allem die Texte über die Teilnahme der Gläubigen, über die Anpassung und über die liturgische Ausbildung – all dies bezog er vollständig in das I. Kapitel ein.²⁷

In dessen definitiver Fassung vom 20. Juni 1961 ging dem I. Kapitel ein Vorwort voran; es stellte die Liturgiereform in den größeren Kontext der Anpassung kirchlicher Einrichtungen an die heutigen Bedürfnisse und deutete sie als Fortführung der Ideen der Liturgischen Bewegung sowie des Inhalts von „*Mediator Dei*“. Das I. Kapitel war in drei Abschnitte unterteilt. Der erste bestimmte das Wesen der Liturgie von der Inkarnation her, die als zentrales Ereignis der Heilsökonomie bezeichnet wird. Hier wich der neue Text von demjenigen der Subkommission I ab, der auf der April-Vollversammlung ohne Diskussion gebilligt worden war; dieser hatte als Fundament der Liturgie das Pascha-Mysterium bezeichnet. Auch bei einem weiteren Punkt hatte Vagaggini in die Fassung der Vorbereitenden Liturgiekommission eingegriffen: wo es um das Verhältnis zwischen Liturgie und außerliturgischer Frömmigkeit ging. Gewiß ordnete er letztere der Liturgie unter. Wo aber der von der Kommission approbierte Text Mäßigung in den „*Pia exercitia*“ verlangte, sprach Vaggaginis Version davon, daß diese empfohlen werden sollten, wenn auch unter der Voraussetzung, daß sie die Überlegenheit der Liturgie nicht gefährdeten.

Der zweite Abschnitt dieses Kapitels behandelte die pastorale Seite der Liturgie-Erneuerung: die tätige Teilnahme der Gläubigen als allererstes Ziel der Reform; die Notwendigkeit der liturgischen Ausbildung von Volk und Klerus.

Der dritte und letzte Abschnitt nannte die allgemeinen Regeln für die Reform. Die Notwendigkeit der Anpassung und der tätigen Teilnahme der Gläubigen begründete er mit dem göttlich-menschlichen Charakter der Liturgie. Aufgrund dieses Charakters enthalte die Liturgie kraft göttlicher Einsetzung unveränderliche Elemente und solche, die wandelbar sind; und die Liturgie bestehe auch aus wahrnehmbaren Zeichen, die das Heilige, das sie darstellen, so ausdrücken müßten, daß die Gläubigen sie leicht erfassen können. Die Kriterien für die Erneuerung waren das Bewahren der „gesunden Überlieferung“ und Offenheit für berechtigten Fortschritt. Zu diesem Zweck sollten der Erneuerung unbedingt theologische, historische und pastorale Studien vorausgehen und die Struktur- und Sinngesetze der Liturgie beachtet werden. Auch wurde der pastorale und belehrende Charakter der Liturgie hervorgehoben: aus ihm folgte, der Volkssprache weiteren Raum zu geben, sowie die Wichtigkeit der Schriftlesungen, der Homilie und der Liturgie-Katechese. Außerdem betonte man den Gemeinschafts- und den hierarchischen Charakter der Liturgie: Die liturgischen Feiern seien nicht private Handlungen, sondern solche der ganzen Kirche; und man sprach von der Notwendigkeit, das liturgische Leben in den Diözesen und den Pfarrgemeinden zu fördern. Schließlich wurde als Träger von Einführung und Erprobung der Reformen die Hierarchie benannt, im besonderen die einzelnen Bischöfe und die Bischofskon-

²⁷ Vgl. PONTIFICIA COMMISSIO DE SACRA LITURGIA PRAEPARATORIA CONCILII VATICANI II, *Constitutio de sacra Liturgia fovenda atque instauranda. Schema transmissum Sodalibus Commissionis die 10 augusti 1961. Romae 1961, XIII.*

ferenzen, wobei freilich die Notwendigkeit der Approbation durch den Hl. Stuhl unangetastet blieb.²⁸

Die übrigen Arbeitsergebnisse der Subkommissionen wurden auf die folgenden sieben Kapitel verteilt: II. Messe; III. Stundengebet; IV. Sakramente und Sakramentalien; V. Kirchenjahr; VI. Liturgische Geräte, Gewänder und Ausstattung; VII. Kirchenmusik; VIII. Kirchliche Kunst. In allen Kapiteln bildete die Förderung der tätigen Teilnahme ein zentrales Motiv. Damit begründete man die Vereinfachung der Riten von Messe und Sakramenten, die reichere Auswahl der Schriftlesungen, das Wiedereinführen des Gebetes der Gläubigen, die Ausweitung der Landessprache auf die Teile der Liturgie, die unmittelbar das Volk betreffen. Indem die tätige Teilnahme so stark hervorgehoben wurde, wies man restaurative Versuche in Schranken, wie sie im Kirchenmusikkapitel der Betonung des Vorrangs der feierlichen Liturgie und der Forderung nach Bewahren des Gregorianischen Chors zugrunde lagen.²⁹

Daß das I. Kapitel vom Konzept der Subkommission I abwich, welche die erste, in der April-Vollversammlung gebilligte, Version erstellt hatte, rief bei Subkommissions-Mitgliedern Verstimmlung hervor, besonders beim Sekretär der Subkommission I, A.-G. Martimort.³⁰ Nachdem das Schema an Mitglieder und Konsultoren mit 10. August 1961 ausgesandt worden war, entwarf Martimort eine Alternativ-Vorlage des I. Kapitels; darin betonte er wiederum das Pascha-Ereignis als Grundlage für die Heilsökonomie und für das Wesen der Liturgie, und er fügte wieder die Mahnung ein, außerliturgische Frömmigkeitsübungen auf das rechte Maß zurückzuführen.³¹ Martimorts Initiative veranlaßte das Sekretariat, für 11.–13. Oktober 1961 eine Sondersitzung einzuberufen, welche die zwei Versionen des I. Kapitels diskutieren sollte.³² Das Ergebnis dieser Sitzung war ein neuer Text; er bildete die Grundlage für das I. Kapitel der zweiten Fassung des Liturgie-Schemas, das allen Mitgliedern und Konsultoren der Vorbereitenden Liturgiekommission mit 15. November 1961 zugeing. Das neue Kapitel I enthielt die von Martimort gewünschten Änderungen bezüglich des Pascha-Mysteriums als Fundament von Kirche und Sakramenten. Einen Kompromiß gab es bei den „*Pia exercitia*“: Sie werden empfohlen, sofern sie den Gesetzen

²⁸ Zur Rolle Vagagginis bei der Redaktion von Kapitel I s. PAIANO, *Il rinnovamento* (s. Anm. 6) 119–122.

²⁹ Vgl. *Constitutio de sacra Liturgia*, 10.8.1961 (s. Anm. 27).

³⁰ Martimort ersuchte G. Bevilacqua, den Relator der Subkommission, und Jungmann, einen ihrer Konsultoren, um Stellungnahmen. In diesen schwächten beide ihre früheren Bedenken bezüglich der Veränderungen des ursprünglichen Subkommissions-Textes ab: Der neue Text entspreche in der Substanz der von der Vollsitzung beschlossenen Version. Vgl. A.-G. MARTIMORT, Brief an Bevilacqua vom 25.8.1961 (Slg Bevilacqua); A.-G. MARTIMORT, Brief an Jungmann vom 25.8.1961 (Slg Jungmann); der Antwortbrief BEVILACQUAS vom 30.8.1961 ist abgedruckt bei A.-G. MARTIMORT, Padre Giulio Bevilacqua e la riforma liturgica conciliare. In: *L'impegno religioso e civile di Padre Giulio Bevilacqua. Atti del colloquio tenutosi a Brescia il 9 giugno 1982*. Brescia 1983, 85–95, hier 90f; J. A. JUNGMAHN, Brief an Martimort vom 29.8.1961 (Slg Jungmann).

³¹ Eine der bedeutsamsten Änderungen wurde an dem von Vagaggini mit „Person und Werk Christi“ überschriebenen Artikel vorgenommen, der die Inkarnation als Ursprung der Erlösung herausstellt. Martimort ersetzte ihn durch einen anderen, „Das Pascha Christi ist unser Heil, wie es in Zeichen vorgebildet war“, der den Ursprung der Kirche im Pascha-Mysterium betonte. Vgl. PAIANO, *Il rinnovamento* (s. Anm. 6) 124–126.

³² Die Sondersitzung fand in Rom von 11. bis 13.10.1961 in der „*Domus Mariae*“ statt. Eingeladen waren Jenny, Bevilacqua, Jungmann, Martimort, Oñatibia, Pascher, Hänggi, Vagaggini, Schmidt, Dirks, Braga; A. BUGNINI, Brief an die Teilnehmer der Sondersitzung vom 27.9.1961 (Slg Braga).

der Kirche entsprechen (hier sind auch die individuellen Frömmigkeitsübungen inbegriffen), zugleich aber sollten sie so gelenkt werden, daß sie die Überlegenheit der Liturgie, aus der sie herausfließen, nicht verdunkeln. In die neue Formulierung war auch, allerdings stark abgeschwächt, ein Vorschlag J. A. Jungmanns eingegangen; dieser hatte dafür plädiert, den diözesan geordneten Gottesdiensten, die der Überlieferung der Ortskirchen entsprechen und im Auftrag des Bischofs begangen werden, liturgischen Rang zuzuerkennen. Der Text des Artikels beschränkte sich allerdings darauf, die besondere Würde jener Andachtsübungen hervorzuheben, die „im Auftrag des Hl. Stuhls oder des Bischofs“ gehalten werden; darüber war Jungmann sehr enttäuscht.³³ In der Version, die in der 3. und letzten Vollversammlung der Vorbereitenden Liturgiekommission von 11.–13. Januar 1962 verabschiedet wurde, wurden sowohl Martimorts wie Jungmanns Anliegen stärker berücksichtigt. Die Unterordnung der „Pia exercitia“ unter die Liturgie wurde präzisiert. Aber die diözesan geregelten Gottesdienste bezeichnete man nun als „sacra Ecclesiarum particularium exercitia“ (gottesdienstliche Feiern der Teilkirchen): eine Definition, die sie gegenüber anderen Andachtsformen aufwertete.³⁴

Der von der 3. Vollversammlung der Vorbereitenden Liturgiekommission verabschiedete Text wurde dem Vorsitzenden G. Cicognani am 22. Januar 1962 übergeben. Er approbierte ihn am 1. Februar. – Die Vorbereitende Zentralkommission befaßte sich mit dem Liturgie-Schema in ihrer 5. Sitzung zwischen 26. März und 3. April 1962. Einige Umstände, die in den Monaten davor aufgetreten waren, ließen die Mitglieder der Vorbereitenden Liturgiekommission befürchten, die Zentralkommission könnte Reform-Forderungen abschwächen. Eine gewisse Beunruhigung bezüglich der Sprachen-Frage entstand wieder im Zusammenhang mit Ankündigung (23. Januar 1962) und Veröffentlichung (22. Februar) der Apostolischen Konstitution „Veterum sapientia“. Zudem erhielt die Vorbereitende Liturgiekommission, nachdem G. Cicognani am 5. Februar gestorben war, einen anderen Vorsitzenden: Arcadio M. Larraona, den neuen Präfekten der Ritenkongregation.³⁵ Dieser war dem Inhalt des Liturgie-Schemas nicht freundlich gesonnen. Bei dessen Präsentation in der Zentralkommission hatte er es restriktiv ausgelegt und offen einige Punkte beanstandet.³⁶ In der Debatte, die auf Larraonas Relatio folgte, gab es zwar keine radikal ablehnenden Stellungnahmen, doch einige Wortmeldungen zugunsten der Rücknahme bedeutsamer Aussagen des Schemas, was mit der Kritik Larraonas übereinstimmte. Die konservativeren Mitglieder der Zentralkommission (unter ihnen E. Ruffini, A. Ottaviani, G. Siri) riefen zu Besonnenheit und Vorsicht bei Neuerungen auf, bekämpften außerdem die Übertragung von Vollmachten an die Bischofskonferenzen, die Kommunion unter beiden Gestalten, die Auswei-

³³ Vgl. PONTIFICIA COMMISSIO DE SACRA LITURGIA PRAEPARATORIA CONCILII VATICANI II, Constitutio de sacra Liturgia. Schema transmissum Sodalibus Commissionis die 15 novembris 1961. Romae 1961, 11. Zum (nur teilweise akzeptierten) Vorschlag Jungmanns vgl. PACIK, „Last des Tages“ (s. Anm. 7) 237–246.

³⁴ Vgl. PONTIFICIA COMMISSIO DE SACRA LITURGIA PRAEPARATORIA CONCILII VATICANI II, Constitutio de sacra Liturgia. Textus approbatus in Sessione plenaria diebus 11–13 ianuarii 1962. Romae 1962, 1–27. Der neue Terminus für diözesan geregelte Gottesdienste geht auf einen Vorschlag Wagners zurück; vgl. PACIK, „Last des Tages“ (s. Anm. 7) 246.

³⁵ Vgl. PAIANO, Il rinnovamento (s. Anm. 6) 132.

³⁶ Vgl. A. INDELICATO, Difendere la dottrina o annunciare l'evangelo. Il dibattito nella Commissione centrale preparatoria del Vaticano II. Genova 1992 (TRSR N. S. 8) 171–213, hier 184–188.

tung der Anlässe für die Konzelebration und die Volkssprache.³⁷ Viele dieser Einwendungen, diejenigen Larraonas inbegriffen, gingen in den von der Zentralen Subkommission für Verbesserungen revidierten Text ein.³⁸ Diese Subkommission strich die „Declarationes“, welche die einzelnen Artikel erläuterten oder einige konkrete Umsetzungen skizzierten. Diesen Eingriff deuteten Mitglieder und Konsultoren der Vorbereitenden Liturgiekommission als Versuch, zu verhindern, daß die Hinweise des Konzils zur Reform deren konkrete Verwirklichung – die ja der Ritenkongregation vorbehalten sein sollte – zu sehr festlegte.³⁹ Andere von der Subkommission für Verbesserungen vorgenommene Korrekturen dienten eindeutig dazu, den Einfluß Roms zu stärken und die Rechte der ortskirchlichen Autoritäten zu begrenzen: So wurde etwa ein Hinweis vorangestellt, der dem Hl. Stuhl sämtliche Entscheidungen über die Durchführung der Reform reservierte; einige Artikel veränderte man im selben Sinn – so, daß die liturgischen Vollmachten der regionalen Bischofskonferenzen eingeschränkt wurden.⁴⁰

Nachdem das durch die Verbesserungs-Subkommission bearbeitete Liturgie-Schema mit 13. Juli 1962 ausgesandt worden war, bemühten sich einige Mitglieder der Vorbereitenden Liturgiekommission, den Konzilsvätern auch den nicht veränderten Text des Schemas zur Kenntnis zu bringen. Man verteilte eine zweiseitige Synopse mit der alten und der offiziellen Version.⁴¹ Die Debatte auf dem Konzil konnte sich somit auch auf den Inhalt des ursprünglichen Arbeitsergebnisses der Vorbereitenden Liturgiekommission stützen.

(Fortsetzung im nächsten Heft.)

³⁷ Die Vorbereitende Zentralkommission approbierte das Schema mit 12 Placet (Ja), 52 Placet iuxta modum (Ja mit Vorbehalt) und 3 Non placet (Nein); die Nein-Stimmen stammen von den Kardinälen L. Traglia, A. Ottaviani und A. di Jorio. Zur Debatte und zu ihren Ergebnissen s. INDELICATO, *Difendere la dottrina* (s. Anm. 36), s. a. a. O.

³⁸ Zur Arbeit der Zentralen Subkommission für Verbesserungen hinsichtlich des Liturgie-Schemas vgl. AD II/4, Pars III.1, 455–610 und die Analyse bei PACIK, „Last des Tages“ (s. Anm. 7) 267–280.

³⁹ Vgl. H. SCHMIDT, *Die Konstitution über die heilige Liturgie. Text – Vorgeschichte – Kommentar. Übersetzung aus dem Holländischen*: A. Schilling. Freiburg/Br. 1965 (HerBü 218) 74–77. Daß die Declarationes wegfielen, war gewiß im Sinn Kardinal Larraonas; doch auch die kleine Gruppe der Vorbereitenden Liturgiekommission – darunter Bugnini –, von der die Verbesserungs-Subkommission eine Antwort auf die Stellungnahmen der Zentralkommission erbeten hatte, sprach sich nicht gegen die Streichung aus. Vgl. PACIK, „Last des Tages“ (s. Anm. 7) 270.274f.

⁴⁰ Dies ist der Fall bei den Artikeln 24 (Sprache allgemein) und 77a (Sprache im Stundengebet); vgl. PACIK, „Last des Tages“ (s. Anm. 7) 276–280.

⁴¹ Vgl. CAPRILE, *Cronistoria* (s. Anm. 5) 115–117.

*P. Pierre-Marie Gy im Dienst des Konzils**

Père Pierre-Marie Gy (*1922) ist Dominikaner. Als Theologe und Professor für Liturgiewissenschaft am „Institut Catholique“ in Paris wurde er später Direktor des „Institut Supérieur de Liturgie“ (1964–1986). Seit 1949 ist er Mitglied des CNPL (Centre National de Pastorale Liturgique) und wurde 1965 dessen stellvertretender Direktor. Père Gy hat sehr oft bei der Zeitschrift „La Maison-Dieu“ mitgearbeitet. Er war Konsultor in der Vorbereitenden Liturgiekommission des II. Vatikanischen Konzils und später im „Rat zur Durchführung der Liturgiekonstitution“ sowie viele Jahre hindurch Konsultor der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung.

In der Festschrift für P. Gy „Rituels“ (Verlag Cerf, Paris 1990) betont P. Yves Congar den Respekt und die Wertschätzung, die er für den Geehrten empfindet. In Anbetracht seiner zahlreichen, allgemein anerkannten Arbeiten folgert Congar: „Habe ich nicht die – für einen Thomisten schlimme – Sünde begangen, die Person gegenüber der Sache zu bevorzugen?“

P. Gy widerstrebt es zweifellos aus diesem Grund, über sich selbst zu reden, er versäumt aber keine Gelegenheit, eine kleine Anekdote zu erzählen . . . Anekdoten, die geeignet sind, seine Zuhörer in jene Themen einsteigen zu lassen, die ihn gerade beschäftigen und die immer von jener Wissenschaft handeln, deren Fachmann er ist.

P. Pierre-Marie Gy als Mitarbeiter der Liturgiereform

P. Gy, als Liturgiker haben Sie bei der Vorbereitung des Konzils mitgearbeitet. Sie waren damals 38 Jahre alt. Welchen Eindruck hat es auf Sie gemacht, an einem solchen Ereignis mitbeteiligt zu werden?

Das war eine Ehre, aber vor allem eine demütige und schwere Aufgabe. In gewisser Weise war niemand darauf vorbereitet, für ein Konzil zu arbeiten – ich ebenso wenig wie jeder andere –, aber wir hatten einen großen Arbeitseifer. Eine ganze liturgische Bewegung hatte sich darauf vorbereitet, und wir hatten sehr bald das Gefühl, dass darüber hinaus die ganze Kirche aufgerufen war, einen Schritt vorwärts zu gehen.

Wie sind Sie zur Liturgiewissenschaft gekommen?

1943 gründeten zwei Dominikaner des Verlags „Cerf“, P. Pie Duployé und P. Aimon-Marie Roguet, in Paris das „Centre de Pastorale Liturgique“ (CPL). Sie begannen – so weit es ihnen die Umstände während des Krieges erlaubten – mit verschiedenen Treffen und Publikationen über die Liturgie und warteten darauf, dass die Befreiung ihnen ermöglichen werde, mit der Herausgabe der Zeitschrift „La Maison-Dieu“ zu beginnen (1945). Sie stützten sich dabei auf den belgischen Benediktiner Lambert Beauduin, der zwanzig Jahre vorher unter großem Einsatz mit der Erneuerung der Liturgie in den Pfarrgemeinden begonnen hatte. Trotz der schrecklichen Spannungen des Krieges und der Nachkriegszeit schöpfte P. Duployé ausgiebig aus den Schriften der deutschen Liturgischen Bewegung, besonders aus jenen von Odo Casel, jenem genialen Mönch der Abtei Maria-Laach, der die Bedeutung der Liturgie in den ersten Jahrhunderten der Christenheit wiederentdeckte. Zur selben Zeit

* Dieses Interview führte P. Barras und erschien in der Zeitschrift „Célébrer“ n° 283 (1998) 3–16. Übersetzung aus dem Französischen: Rudolf Pacik und Robert Wentz.

prägte P. Duployé gemeinsam mit den Deutschen den Begriff *pastorale liturgique*; in ihm erkannten die Priester die Legitimation für das, was sie gerne umsetzen wollten: die von Pius X. gewünschte *tätige Teilnahme*, indem sie ihr ihre volle Bedeutung gaben. Was P. Roguet betrifft, so war er der erste, der die Messe im Radio kommentierte – eine Neuheit, die in die gleiche Richtung ging – und zugleich erschloss er mit Geschick die Tragweite der Sakramententheologie des heiligen Thomas von Aquin, was für viele eine Entdeckung war. Ein Nebeneffekt ihrer Aktivitäten war, dass man einen jungen Dominikaner dazu bestimmte, sich in Liturgie zu spezialisieren und sich auf das Lehren vorzubereiten. Das war dann meine Aufgabe.

Bestimmte Ihre persönliche Entwicklung Sie für diese Aufgabe?

Nach der Matura bereitete ich mich auf die „École des Chartes“¹ vor, was eine gewisse Vertrautheit mit Latein und das Interesse an Geschichte verlangte. Nach der bestandenen Prüfung ging ich für ein Jahr in das Seminar, um meine Berufung genauer zu bestimmen. Zu jener Zeit hatten wir in liturgischer Hinsicht, wenn ich mich richtig erinnere, an den Wochentagen morgens und abends andere Gebete als jene im Brevier. Vom Sonntagsoffizium habe ich zwei Erinnerungen bewahrt: erstens, dass die Regeln der Kommemoration in der Vesper sehr kompliziert waren, und zweitens, dass – falls es mir eines Tages gelingen sollte, am Psalmengebet Gefallen zu finden – ich vielleicht zu den Dominikanern gehen würde.

Das religiöse Leben, in das ich eintrat, gab dem liturgischen Gebet und dem, was wir „monastische Regeln“ nannten, großen Raum: dem ganzen Offizium, das mit einem Nachtgottesdienst begann (er wurde während des Krieges ausgesetzt) und jeden Tag wenigstens die gesungene Messe am Morgen und die gesungene Komplet (ihnen maß die dominikanische Tradition große Bedeutung bei); kein Unterricht in Liturgie, aber eine intensive Praxis, die eher neben den theologischen Studien herlief, als dass sie in diese integriert gewesen wäre. Für jene, die sich für die Liturgie interessierten, gab es eine kleine Arbeitsgruppe, an der Fr. Irénée-Henri Dalmais und ich teilnahmen. Zu jener Zeit bemühten wir uns um die Erlaubnis, in der Konventmesse – und nicht vor dem Beginn der Messe – kommunizieren zu dürfen.

Wie haben Sie sich diese liturgische Kompetenz erworben?

Wie ich schon gesagt habe, ich habe keine Liturgievorlesungen besucht, um dort eine entsprechende Ausbildung zu erhalten, auch wenn ich von 1949 bis 1990 Liturgie gelehrt habe und auch wenn es für mich klar ist, dass die Konzilskonstitution im Artikel 15 zu Recht verlangt, für diese Bildung eigene Institute zu schaffen, wie dies in Frankreich seit 1956 durch die Gründung des Pariser „Institut Supérieur de Liturgie“ (ISL) geschehen war. Aber ich habe meine Ausbildung erhalten: durch die intensive liturgische Praxis in der Gemeinschaft, der ich angehörte, im Umgang mit einigen großen Lehrern, durch so unterschiedliche reiche Erfahrungen – auch in intellektueller Hinsicht – mit dem CPL und durch meine deutschen Kontakte, und schließlich – *last but not least*, wie man auf Englisch sagt – durch liturgische Dienste, die ich besonders im ländlichen Raum ausgeübt habe . . . seit fünfzig Jahren.

¹ Die „École Nationale des Chartes“ ist eine Hochschule an der Sorbonne zur Ausbildung von Archivaren, Bibliothekaren und Paläographen [Anm. d. Ü.].

War dieser Kontakt mit der Praxis in den Pfarren wichtig für Sie?

Er war für mich wesentlich. In diesen fünfzig Jahren haben sich die Dinge sehr verändert, aber es ist mir noch immer wichtig, in der Pfarre an der Erfahrung dessen teilzuhaben, was man „la France profonde“ nennt. Ich erinnere mich an die Reaktion eines Bauern in den 50er Jahren, dessen Pfarrer – ein Freund von mir – sich bemühte, die „missa dialogata“ („Gemeinschaftsmesse“) einzuführen, und dieser Bauer einem anderen sagte: „Da du ja nach Auxerre fährst, schau dort mal, ob sie eine Gemeinschaftsmesse haben!“

Letztes Jahr war ich mit Leuten aus der Diözese von Nevers in Lourdes. Im Rahmen des Programms zur Vorbereitung auf das Jubiläum war ich eingeladen worden, über die Taufe zu sprechen. Ich erörterte dabei die Möglichkeit der Taufe durch Untertauchen: Sie hilft uns zu verstehen, dass wir durch die Taufe der Sünde sterben und zu einem neuen Leben geboren werden. Vor mir wendete sich eine alte Bäuerin aus Morvan zu ihrer Nachbarin und sagte zu ihr: „Warum haben sie uns das nicht schon früher gesagt?“

Sie meinen also, dass es für einen Fachmann in Liturgiewissenschaft wesentlich sei, sich auch mit pastoralen Fragen auseinanderzusetzen?

Ich kann nicht von meiner persönlichen Geschichte abstrahieren. Das war ja auch beim großen Josef Andreas Jungmann der Fall, der vor dem Ersten Weltkrieg Kaplan in einer Südtiroler Gemeinde war, bevor er Jesuit wurde.² Das gilt sogar für Kardinal Ratzinger; er ist zwar kein Liturgiker, interessiert sich aber sehr für die Liturgie. Und so weiter.

Das Hauptrisiko liegt vielleicht in gewisser Weise darin, dass man Fach-Historiker ohne genügend starke Verwurzelung ist und vergisst, wie wichtig jene Unterscheidung für die Liturgie ist, welche die Historiker zwischen der Zeit der Ereignisse und der Zeit der Mentalitäten treffen. Sicherlich strukturiert die liturgische Erfahrung die Christen und ihr Gebet tiefgreifend, aber wir wissen nicht im vorhinein, wie lange es dauern wird, um eine Reform zu verinnerlichen. Aus dieser Sicht ist das Beispiel der Taufe durch Untertauchen, das ich oben angesprochen habe, ein Grenzfall, und die Wissenschaftler dürfen nie vergessen, dass die Fortschritte oder Veränderungen ihres Faches nur eine Hilfsfunktion im Dienst am Gebetsleben der kirchlichen Gemeinschaft haben.

Sie haben bereits einige große Namen zitiert . . . Welche Lehrer haben Ihren Weg als Liturgiker begleitet?

Jeder, der studiert, hat gute und schlechte Professoren. Ich möchte zumindest für mich behaupten, dass ich genügend gute – und sogar sehr bekannte – Professoren hatte, um zu verstehen, dass Thomas von Aquin ein großer Lehrer ist und um ihn mit Gewinn zu konsultieren bzw. in einen Dialog mit ihm zu treten – bis zum heutigen Tag. Abgesehen vom heiligen Thomas möchte ich noch wenigstens drei Männer erwähnen, deren persönlicher Kontakt mich viel gelehrt hat: Bernard Botte, Benediktiner von Louvain, den ich lange regelmäßig besuchte und dessen Stellvertreter ich für sechs Jahre am „Institut Supérieur de Liturgie“ (ISL) war; weiters den Dominikaner Yves Congar sowie Aimé-Georges Martimort aus Toulouse, gemeinsam mit P. Roguet Leiter des „Centre de Pastorale Liturgique“ (CPL) von 1948 bis 1964.

² Jungmann wurde am 27.7.1913 zum Priester geweiht. Von August 1913 bis November 1915 war er Kooperator in Niedervintl, von Dezember 1915 bis Ende Juli 1917 in Gossensaß. [Anm. d. Ü.]

P. Botte verdanke ich sehr viel für das Studium der liturgischen Tradition und, ich wage es zu sagen, durch sein sicheres Urteilsvermögen – eine Eigenschaft, die alle Historiker besonders brauchen.

P. Congar, den ich nach seiner Rückkehr aus der Gefangenschaft im Jahre 1945 aus der Nähe kannte, nämlich bis 1954, seit seiner Rückkehr nach Le Saulchoir und Paris, hat mich nicht nur den Arbeitseifer gelehrt, sondern auch seine Aufmerksamkeit für die Tradition der Kirche in ihrer ganzen Weite und Vitalität und seine Verfügbarkeit für die Kirche während des Konzils und zu jeder Zeit.

Mir scheint, dass es – bei aller Verschiedenheit der Personen und Charaktere – bis heute etwas Vergleichbares bei Msgr. Martimort gibt; ihm verdankt die Liturgische Bewegung zu einem guten Teil, dass sie ihre partikulare Bedeutung überwand und gesamtkirchlich geworden ist.

Natürlich bin ich nicht nur diesen dreien gegenüber zum Dank verpflichtet. Ich denke zum Beispiel auch an gelegentliche Gespräche mit P. Jean Daniélou, der sozusagen eine Nase dafür hatte, was in der Liturgie wie in der Patristik interessant sein könnte. Er brachte mich dazu, jene bewunderswerte Abhandlung des Deutschen Balthasar Fischer über den christlichen Sinn der Psalmen zu lesen³; ich habe sie dann in „La Maison Dieu“ Nr. 27 übersetzt⁴, und so begann mit Fischer ein Gespräch, das seit fast einem halben Jahrhundert andauert.

P. Gy, was war Ihre Rolle in den Jahren des Konzils?

Auf eine solche Frage zu antworten, würde einen ganzen Vortrag erfordern. Ich beschränke mich auf das Wesentliche.

Vor dem Konzil gab es die Phase der Vor-Vorbereitung (Antepreparatoria). Diese umfasste zuerst eine Umfrage unter den Bischöfe in der ganzen Welt durch den Papst, das war sehr interessant. Die Antworten waren zuerst vertraulich, wurden aber dann gedruckt, und schließlich sind die Bände veröffentlicht worden. Wenn man sie studiert, beginnt man den eingeschlagenen Weg zu verstehen. Ein Konzil, das sind Bischöfe, die sich gegenseitig zuhören sollen, damit diese Zusammenkunft etwas verändert!

Nach der Umfrage unter den Bischöfen – und deren Auswertung – begann die Arbeit der Vorbereitenden Konzilskommissionen, besonders jener für die Liturgie. In dieser Kommission gab es Bischöfe und Priester aus vielen Ländern. Aus Frankreich arbeiteten mit: Weihbischof Henri Jenny aus Cambrai, P. Aimon-Marie Roguet OP und Kanonikus Aimé-Georges Martimort – die beiden Leiter des CPL – sowie P. Pierre Jounel und ich. Es ist Msgr. Jenny zu verdanken, dass das Paschamysterium in der Einleitung der *Konstitution über die heilige Liturgie* so gut hervorgehoben wurde, was damals offensichtlich nicht alle – auch nicht alle Liturgiker – für notwendig hielten.

Die Arbeit einer solchen Kommission dürfte zweifellos nicht leicht gewesen sein!

Ihre große Eigentümlichkeit bestand darin, dass die meisten ihrer Mitglieder sich bereits kannten und sich – während der vorausgegangenen zehn Jahre – getroffen hatten. Sie hatten gelernt, einander zuzuhören, die Mentalitätsunterschiede der Länder und ihre liturgischen

³ Vgl. B. FISCHER, *Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche*. Freiburg/Br. 1949.

⁴ *Le Christ dans les Psaumes. La dévotion aux Psaumes dans l'Église des Martyres*. In: MD 27 (1951) 86–109.

Ausrichtungen abzuwägen und Anstrengungen zu unternehmen, um sich einander zu ergänzen. Aus dieser Sicht spielten Johannes Wagner, Leiter des Liturgischen Instituts in Trier, und Aimé-Georges Martimort, Leiter des CPL in Paris, eine wesentliche Rolle. Sie waren zwar sehr verschieden in ihrem Temperament und in ihrer Ansicht über die Liturgie, aber sie wussten genau, dass nur ihr Einvernehmen es ermöglichte, dass sich die Kirche zu einer liturgischen Reform entschließen würde.

Es steht jedenfalls fest, dass der italienische Lazarist Annibale Bugnini, der eine Schlüsselrolle in der Vorbereitenden Liturgiekommission und dann in der nachkonziliaren Arbeit unter Paul VI. spielte, ganz bewusst Wagner und Martimort zugleich heranzog, um so mehr, als Paul VI. seit langem ein aufmerksamer Leser von „La Maison-Dieu“ war.

Das Konzil ist also gründlich vorbereitet worden. Kann man sagen, dass es bereits vor der ersten Sitzung im Oktober 1962 begonnen hatte?

Ich möchte eine solche Frage den Konzilshistorikern überlassen. Was mich betrifft, so habe ich es während jener Jahre immer abgelehnt, mich in alles einzumischen und etwas anderes zu sein als ein – wenn möglich intelligenter – Experte für Liturgie und Sakramente. Ich begnüge mich mit einigen Bemerkungen . . .

Dank Johannes Wagners und des deutschen Jesuiten Augustin Bea – eines nahen Mitarbeiters von Pius XII. – pflegten wir seit Jahren vertrauensvollen Kontakt mit jener Gruppe, die der Papst beauftragt hatte, eine Liturgiereform auszuarbeiten, und der man bereits die Wiederherstellung der Ostervigil (1951) und der Heiligen Woche (1955) verdankte. So gesehen ist die Kontinuität zwischen Pius XII. und der Liturgiereform des II. Vaticanums viel stärker als die Unterschiede. Hier zwei Beispiele:

Als die Feier der Ostervigil verpflichtend eingeführt wurde – ich erinnere mich nicht mehr mit Sicherheit, ob es die Vigil war oder die Heilige Woche – hielt ich mich gerade in Rom auf. Ich hörte davon, dass Kardinal Spellman, Erzbischof von New York, am nächsten Tag ankam und zum Papst ging, um für seine Diözese eine Dispens von dieser Verpflichtung zu erbitten. Ich teilte dies telephonisch P. Bea mit, der mir gutgelaunt antwortete: „Der Kardinal kennt den Papst, aber der Papst kennt auch den Kardinal.“ Einige Tage später erfuhr ich, dass der Papst der Diözese von New York ein zusätzliches Jahr zugestanden hatte, um sich besser vorzubereiten.

Das zweite Beispiel, das dem ersten gleicht, war ein Versuch der Diözese Lourdes, im hundertsten Jahr der Erscheinungen für den Altar der Grotte die Erlaubnis der Konzelebration zu erhalten. Unterstützt von P. Bea, verfehlte dieses Ansuchen – dessen Wichtigkeit alle Priester, die in der Grotte zelebrieren konnten, verstanden – im letzten Augenblick ihr Ziel. Sie zeigt jedenfalls sehr gut, dass es keinen Graben zwischen der Liturgischen Bewegung und der allgemeinen Frömmigkeit gab.

Kehren wir zurück zur Arbeit der Konzilskommission. Das war zwar wirklich eine Arbeit der Kirche, aber es musste doch auch Druck und Spannungen geben?

Es gibt eine Tatsache – nicht nur auf dem Konzil, sondern auch während der Umsetzung der Reform nach dem II. Vaticanum –, die mir sehr wichtig scheint. Paul VI. war ihr gegenüber sehr aufmerksam, ebenso Martimort, aber natürlich aus einem anderen Grund. Sie bestand darin, dass wir, die Experten, im Dienst der zum Konzil versammelten Bischöfe

standen, ihres Aufeinander-Hörens und ihrer Gemeinschaft. Es oblag aber dem Papst und den Bischöfen zu urteilen und zu entscheiden. Hier ein Beispiel:

Einen Monat nach Beginn des Konzils, das mit der Debatte des Liturgie-Schemas begann, lud mich die Liturgiekommission der amerikanischen Bischofskonferenz zu einem Gespräch ein, und jener Bischof, der deren Vorsitzender war, sagte mir: „Diese Frage bezüglich der liturgischen Sprache: Wir hatten niemals davon reden gehört, aber seit einem Monat haben wir alle Argumente pro und contra gehört, und es ist klar, dass die Gegenargumente kein Gewicht haben.“ Ich erzähle das nicht um der Kritik willen, sondern in der Überzeugung, dass es die Bischöfe waren, die urteilten und entschieden.

Man kann übrigens bereits vor dem Ende des Konzils feststellen, dass alle Bischofskonferenzen – auch jene, für die eine solche Hypothese völlig neu war – bis an die Grenze jener Möglichkeiten gegangen waren, die sie der Verwendung der Muttersprache eröffnet hatten, und sie wünschten sie noch auszuweiten.

Dennoch dürften die Entscheidungen nicht immer leicht gewesen sein!

Ich kann das, was ich eben gesagt habe, noch etwas präzisieren durch etwas, das P. Congar mir über Paul VI. erzählt hat. Während des Konzils, als der Papst im Sommer zur Erholung nach Castel Gandolfo fuhr, nahm er bezüglich eines gründlich diskutierten Punktes den Akt mit den Argumenten der Konzilsminorität mit, um sich zu vergewissern, dass die Mehrheit die Argumente der Minorität berücksichtigt hatte: Es mussten nicht nur die Entscheidungen gemäß den Statuten mit einer Zwei-Drittel-Mehrheit getroffen werden, sondern dies verlangte auch der fundamentale Charakter der Kirche als *Communio* – beim Konzil und auf allen Ebenen der feiernden Kirche.

Können Sie den Einfluss der Ekklesiologie des II. Vaticanums auf die Liturgiereform und umgekehrt präzisieren?

Die Liturgische Bewegung war auch, wie P. Congar oft bemerkte, ihrer Natur nach ein wichtiges – natürlich nicht das einzige – Element jener Bewegung, die zur Konzilskonstitution über die Kirche geführt hat. Man muss die beiden Konstitutionen über die Liturgie und die Kirche lesen, ohne sie voneinander zu trennen, um so mehr als die Vorbereitende Liturgiekommission gewünscht hatte, gemeinsam mit der Theologischen Kommission über das „Allgemeine Priestertum“ nachzudenken, was letztere abgelehnt hatte. Wohl gemerkt, die Autorität der Konstitution über die Kirche nimmt der Liturgie ihren tiefen Wert als betende Glaubensnorm (*lex orandi*) nicht weg, und das Volk Gottes weiß, dass es das Recht hat, sich auf sie zu berufen – unter Umständen sogar gegen einen eigenmächtigen Zelebranten.

Ein prägnanter, immer wiederkehrender Begriff der Liturgiekonstitution ist jener der aktiven Teilnahme der Gläubigen. Wie soll man ihn verstehen?

In den Jahren des Konzils und, wenn ich mich recht erinnere, kurz vor der Liturgiekonstitution, wurde den Bischofskonferenzen vom Apostolischen Stuhl die Möglichkeit gewährt, dass von nun an die Lesung in der Messe von einem Laien als Lektor vorgetragen werden kann, wobei der Priester mit der ganzen Versammlung zuhört, ohne die Lesung zusätzlich still selbst zu lesen. Man bat mich, zehn bis fünfzehn erklärende Zeilen zur Berechtigung einer solchen Entscheidung für unsere Bischöfe zu verfassen. Ich sage also zu P. Botte, dass es – auch wenn eine solche Entscheidung für den Historiker, der die Tradition in

ihrer Gesamtheit kannte, einsichtig war – nicht so leicht war, dies jemandem zu erklären, der sich nie mit diesem Thema auseinander gesetzt hat. P. Bernard antwortet lapidar: „Offensichtlich hat der Priester im Laufe der Zeit neben seiner originären und unverzichtbaren Rolle immer mehr alle anderen Rollen an sich gezogen – außer jener, dass er sich nicht selbst die Messkännchen überreicht!“ Abgesehen vom Ton der Bemerkung stimmt diese mit dem überein, was P. Jungmann in *Missarum sollemnia* vom Missale des heiligen Pius V. sagt: Es gibt einen Punkt, an dem sich dieses – ohne sich der ganzen Tradition bewusst zu sein – von ihr entfernt, dann nämlich, als es die Privatmesse anstelle der Messe mit Teilnahme des Volkes als rituelle Grundform der Messe bestimmte; und das ist genau diese Rückkehr zur Tradition, welche das Missale Pauls VI. angeordnet hat.

Aus dieser Sicht hat die aktive Teilnahme der Gläubigen zugleich zur Wiederentdeckung des besonderen Dienstes des Priesters und der eigentlichen Rolle der Versammlung geführt!

Das Konzil hat – was das Amt des Priesters in Bezug auf das Wort als auch hinsichtlich der Eucharistie betrifft – die Ursprünge der Tradition wieder hergestellt. Natürlich muss man die Bemerkung von P. Botte durch eine weitere ergänzen, und er stimmte dieser voll zu: Die eigentliche Rolle des Priesters kommt wesentlich im Eucharistiegebet zum Tragen. Das Eucharistiegebet – das muss betont werden – wird zwar vom Priester allein gesprochen, es ist aber immer in der „Wir“-Form, abgesehen von den (Konsekrations-)Worten Christi. In dieser Hinsicht kann man einerseits sagen, dass die innere Logik der aktiven Teilnahme zum lauten Vortrag des Eucharistiegebets hinführte (also gewöhnlich in der Volkssprache), damit alle es verstehen. Andererseits wurde vor allem die eucharistische Frömmigkeit aller behutsam in ihr Zentrum zurückgeführt, nicht nur bezüglich der *Konsekrationsworte*, sondern hinsichtlich des gesamten Gebetes. Ich denke, dies ist der wesentliche Aufruf, den das II. Vaticanum an die eucharistische Frömmigkeit aller Katholiken richtet.

Die aktive Teilnahme ist außerdem keine Erfindung des Konzils!

In der Tat lud bereits Pius X. die Gläubigen zur Teilnahme am (Gregorianischen) Gesang ein, und Pius XI. fügte hinzu, dass sie keine stummen Zuschauer sein dürften. Ein solches Bemühen brachte Schwierigkeiten mit sich, z. B. in jenen Ländern, wo die Mehrstimmigkeit verbreitet war – so von Süddeutschland bis Norditalien (der zukünftige Papst Pius X. hatte in seiner Diözese von Venedig reagieren müssen) – Länder, wo die aktive Teilnahme im Einsatz des Chores bestand und darin, ihm andächtig zuzuhören. In vielen anderen Ländern gab es eine noch viel größere Anzahl von Gläubigen, die eher den „stillen Messen“ als einem Hochamt beiwohnten – der einzigen Messe mit Gesang.

Ich erinnere mich, dass es in meiner Heimatpfarre – eine große Pfarrgemeinde in Paris – jede halbe Stunde eine Messe gab, außer zur Zeit des Hochamtes, das als einziges gesungen wurde. P. Roguet, der in dieser Pfarre predigte, machte den damaligen Pfarrer darauf aufmerksam, dass es bei dieser Messe weniger Leute gab als bei den meisten anderen, aber der Pfarrer antwortete ihm, und zwar nicht im Scherz: „Das ist normal, da sie ja für Gott ist!“ Aber in denselben Jahren traf ich, anlässlich einer Studentenwallfahrt nach Chartres, in der Kathedrale zwei große deutsche Liturgiker, die Frankreich gut kannten. Sie sagten mir: „Das ist wunderbar, ihr habt eurem Volk das Singen wieder beigebracht!“ Und ein wenig

später, anlässlich einer großen französischen Pilgerreise zum Heiligen Petrus nach Rom, intonierte Johannes XXIII. – ohne zuvor jemanden in Kenntnis gesetzt zu haben – das *Credo* von Du Mont und die Menge sang mit ihm!

Jetzt verlangt das Missale Pauls VI. von uns, den Unterschied zu beachten zwischen jenen Gesängen, welche die gesamte Versammlung singt – sicherlich gibt es hier ein Recht der aktiven Teilnahme, das zu respektieren ist – und jenen Gesängen, die normalerweise dem Chor zukommen. Und wir wissen wohl, dass man ebenso auf ein Grundrepertoire achten muss, dessen das gläubige Volk bedarf, als auch auf eine wirkungsvollere Qualität der Gesänge.

Wie soll man die Arbeitsweise bewerten, die sich in der Liturgiereform einerseits als Bezug zur lebendigen Tradition und andererseits als Sorge um den Bezug zur Welt von heute artikuliert?

Ihre Frage ist die vielleicht umfassendste von allen, die Sie mir stellen! Sie beinhaltet sowohl die Unterscheidung zwischen dem, was in der Liturgie nicht reformierbar ist und dem, wo eine Reform nötig sein kann, als auch – so scheint es mir – die Unterscheidung bezüglich der Tradition: zwischen dem, was wert ist, wiederhergestellt zu werden (ohne Archäologismus); dem, was Teil der Tradition wurde; und dem, was in unserer Zeit so gediegen ist, dass es Teil der Tradition werden könnte.

Bereits im Vorwort kündigt die Liturgiekonstitution an, dass das Konzil „sich zum Ziel gesetzt hat, [. . .] die dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen [kirchliche und liturgische] den Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen“ (SC 1). Das heißt, es gibt Elemente in der Liturgie, die sich nicht ändern können und zum wesentlichen Glaubensgut gehören, deren Wächter die Apostel und ihre Nachfolger sind und das der Kirche selbst ihre Struktur verleiht. Und dann gibt es Teile in der Liturgie, die veralten können, die einer Wiederherstellung und Anpassung bedürfen. Diese Unterscheidung, bereits von Pius XII. in der Enzyklika *Mediator Dei* ausgesprochen und durch die Liturgiekonstitution auf eine höhere Autoritätsstufe – wie es jene eines Konzils ist – gehoben, hat schon das Konzil von Trient angewandt.

Man muss sofort die nähere Bestimmung des Artikels 23 der *Liturgiekonstitution* hinzufügen: „Es sollen keine Neuerungen eingeführt werden, es sei denn, ein wirklicher und sicher zu erhoffender Nutzen der Kirche verlange es. Dabei ist Sorge zu tragen, dass die neuen Formen aus den schon bestehenden gewissermaßen organisch herauswachsen.“ Ich glaube schon, mich daran zu erinnern, dass der Satz, den ich eben zitiert habe, der Vorbereitenden Kommission von P. Bugnini vorgeschlagen worden ist, der dann die treibende Kraft der nachkonziliaren Arbeit gewesen ist.

Aber es bleibt die ganze Frage nach der Unterscheidung von Entwicklungen, die auf mehr oder weniger gründliche Art in die Tradition aufgenommen wurden . . .

Ich würde ein Beispiel wählen: Das Weihnachtsfest hat es nicht schon immer gegeben, aber sogar jene protestantischen Reformatoren des 16. Jahrhunderts (wie Zwingli), die alles verwarfen, was nicht direkt biblisch war, wurden durch ihre Gläubigen daran gehindert, Weihnachten abzuschaffen; es gehörte zum festen Bestand der Tradition.

Andererseits, wenn man es vom Grenzbereich zwischen der Tradition und dem sieht, was ich die „lange Zeit“ der Liturgiereform genannt habe, so wäre es heute nicht möglich, die

Kommunion am Karfreitag oder die Handkommunion zu unterbinden, die sich derzeit gerade – so scheint es mir – tief in der Tradition verankern. Aus der Sicht der spirituellen und mystagogischen Wirksamkeit, zu der die Liturgiereform einlädt, ist der Fall der Handkommunion völlig typisch: Wir alle haben es nötig, in die Geste der Hand – der Hände – die tiefe Bewegung unseres anbetenden Glaubens zu legen, und zugleich müssen der Kommunionshelfer und der Kommunikant dem Dialog „Der Leib [das Blut] Christi“ – „Amen“ seinen vollen Sinn geben.

Erlauben Sie mir, bei dieser Gelegenheit – gerade weil man es nicht oft genug sagt – hinzuzufügen, dass das Trinken aus dem Kelch jene Form ist, die uns Christus geschenkt hat, um in sein eucharistisches Opfer einzugehen und ihn zu verstehen; sie ist die wesentliche Mystagogie des eucharistischen Opfers. Es gibt kein geeigneteres Mittel, um das zu verstehen, was das Konzil von Trient diesbezüglich gesagt hat.

Johannes Paul II. hat von den Zielen, die sich die Liturgiekonstitution gesetzt hat, eines besonders hervorgehoben⁵: Das christliche Leben der Gläubigen möge täglich Fortschritte machen. Ist dieses Ziel erreicht worden?

Das ist in dem Maße der Fall gewesen, wo wir dem Konzil treu gewesen sind, aber wir haben feststellen können – zumindest in unserem Land –, dass es oft leichter ist, von einem Extrem in das andere zu fallen, als einen Platz in der ausgewogenen Mitte einzunehmen.

Außerdem ist das Konzil mehr oder weniger mit einer großen Umwälzung in der westlichen Gesellschaft zusammengefallen, deren markantester Punkt für uns der Mai 1968 war. Es versteht sich von selbst, dass wir das, was seine Ursache in diesem gesellschaftlichen Wandel hat, nicht dem Konzil anrechnen oder vorwerfen können. Dieses lädt uns vielmehr ein, uns zu fragen, ob die Schwierigkeiten, die wir in Bezug auf die christliche Praxis und den christlichen Glauben feststellen, ohne die Liturgiereform nicht noch viel größer gewesen wären.

Jedenfalls scheint es für mich offensichtlich zu sein, dass wir in der ganzen Welt – nach mehr als einem viertel Jahrhundert – beim Anfang der aktiven Teilnahme an dem zugegen waren, was der heilige Augustinus die „Lebensart der katholischen Kirche“ nannte, und dass wir jetzt in das Zeitalter der Mystagogie, des Eintretens ins Mysterium gelangen.

Sie haben von Ihrer Rolle in der Vorbereitenden Liturgiekommission gesprochen, Sie haben aber auch die Umsetzung der Liturgiereform mitbegründet. An welchen Stellen haben Sie konkret mitgearbeitet?

In dem von Paul VI. eingesetzten Rat zur Durchführung der Liturgiereform – den man einfach das *Consilium* nannte – gab es, wie an der römischen Kurie üblich, Mitglieder im eigentlichen Sinn sowie Experten (Konsultoren und Consilarii). Die Mitglieder waren Kardinäle und Bischöfe, denen es oblag zu entscheiden, d. h. sie legten dem Papst Beschlüsse vor (die dieser natürlich auch ablehnen konnte). Es gab drei Aufgabenbereiche, die den Konsultoren anvertraut waren: als Experte in einer Arbeitsgruppe mitzuarbeiten (ich war in der Gruppe für den *Ordo Missae*, also den Ablauf der Messe); eine Arbeitsgruppe als „Relator“ (Berichterstatter) zu leiten (Balthasar Fischer und ich waren zusammen verantwortlich für die Reform des Rituale, ausgenommen des Bußsakramentes) und an der

⁵ Vgl. JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben zum XXV. Jahrestag der Konzilskonstitution *Sacrosanctum Concilium* über die heilige Liturgie (4.12.1988) (= VApS 89).

Generalversammlung der Relatoren teilzunehmen: diese musste für alle Texte und Entscheidungen eine vorläufige Stellungnahme abgeben – zu Händen der Vollversammlung der Kardinäle und Bischöfe, bei der auch alle Relatoren anwesend waren.

Welche Erinnerungen haben Sie sich von diesen Zusammenkünften des Consilium bewahrt?

Ich denke vor allem an die Verantwortung, welche die bischöflichen Mitglieder für jede Entscheidung bewiesen. Der einzige Fall, an den ich mich erinnere, wo die Bischöfe anders entschieden als die Berichterstatter, betrifft die drei Lesungen in der Sonntagsmesse: Die Arbeitsgruppe schlug drei Lesungen vor, um den Tisch des Wortes wieder reicher zu decken; die Berichterstatter – ich auch – stimmten dagegen, da sie der Meinung waren, dass dies pastoral zu problematisch sei, aber der zuständige Relator vermochte die Bischöfe davon zu überzeugen, dass es wertvoll wäre, diese Entscheidung zu treffen und sie durch die dazu erforderlichen pastoralen Bemühungen zu begleiten. Die Entscheidung wurde angenommen: Sie verlangt unsere pastoralen Anstrengungen, und sicher verdient sie diese auch!

Das setzt auch ein Klima der Freiheit voraus!

Dazu zwei Beispiele: Während einer Sitzung, in der es um die Ordinationsliturgie ging, beanstandete ein Kardinal einen lateinischen Text. Der Relator P. Bernard Botte – übrigens Verfasser einer lateinischen Grammatik – antwortete ihm öffentlich: „Scisne linguam latinam?“ (Kennen Sie die lateinische Sprache?)

Ein weiteres Beispiel: Die offiziell ernannten nichtkatholischen Beobachter hatten die Berichte in ihren Händen und waren bei den Debatten der Mitglieder zugegen, ohne je das Wort erhalten zu haben. Bei der letzten Sitzung ersuchten sie, dass einer von ihnen ihren Dank aussprechen könne, was auch geschah. Und er setzte fort: „Wenn Sie erlauben, füge ich hinzu: Wir wissen nun, dass es in der katholischen Kirche Freiheit gibt.“ Die Debatten, bei denen sie anwesend waren, erlaubten ihnen tatsächlich nicht, daran zu zweifeln.

War die Förderung der Einheit unter den Christen eines der Ziele, welches sich die Liturgiekonstitution gesetzt hatte?⁶

Hinsichtlich des Ökumenismus sind mehrere Aspekte zu berücksichtigen. Ich habe die protestantischen Beobachter, die bei den Arbeiten des *Consilium* für die Liturgiereform zugegen waren, gut gekannt. Für mich ist es klar, dass sie auf diese Reform keinen Einfluss hatten, während ihre jeweiligen Liturgien alle durch die Konzilsreform tiefgreifend beeinflusst worden sind. Seitens der christlichen Ostkirchen fand ein liturgischer Austausch statt, wie dies oft in der Vergangenheit der Fall war. Diese Begegnungen können unter zwei Bedingungen fruchtbar sein: einerseits, wenn es zu einer tatsächlichen Assimilierung und nicht zu bloßem Ersetzen kommt; andererseits, wenn alle liturgischen Traditionen – darunter auch jene von Rom und Konstantinopel – anerkennen, dass nicht sie alleine die umfassende Quelle für die gesamte Liturgietradition der Kirche sein können, die Verschiedenheit und Komplementarität verlangt.

Der neue Platz der Anrufung des Heiligen Geistes (Epiklese) in den römischen Eucharistiegebeten und in anderen sakramentalen Feiern – dies ist allerdings keine strukturelle Notwendigkeit, wie einige Liturgiker geneigt sind zu behaupten – erlaubt eine große spiri-

⁶ Vgl. JOHANNES PAUL II., ebd.

tuelle Bereicherung – vorausgesetzt, dass diese tatsächlich assimiliert wird. Ich habe aus katholischer Sicht geantwortet. Wäre es denkbar, analog dazu die Orthodoxen zu fragen, ob sie in anderen liturgischen Traditionen als den ihren Wertvolles sehen, das sie spirituell bereichern könnte?

Kehren wir zur Arbeit im Consilium zurück. Wie geschah die Arbeit dort, wo Sie Relator waren?

Die Arbeit über das Rituale erfolgte in zwei ähnlichen Gruppen. Msgr. Balthasar Fischer war besonders für die Taufe verantwortlich und ich selbst für Trauung, Krankensalbung und Begräbnisliturgie. Ich gebe einige kurze Hinweise zu den Fragen, denen wir begegnet sind.

Die Gruppe von Fischer bereitete zwei Ritualefaszikel vor, den über die Kindertaufe und den über die Taufe von Erwachsenen. Manche Kommentatoren glaubten, diese beiden Faszikel rührten von zwei radikal verschiedenen Weisen her, den Weg zum Christ-Werden zu betrachten: Eine solche Sichtweise war der Arbeitsgruppe, die den zweifachen Ritus vorbereitet haben, völlig fremd.

Die Arbeit am Kranken-Rituale war wegen der schlecht redigierten Artikel über die Krankensalbung im Schema der Liturgiekonstitution schwierig geworden. Der Text gab Anlass zu einer kleinen Debatte auf dem Konzil selbst und wurde ungeschickt korrigiert. Die Schwierigkeit wurde schließlich überwunden, und die gegebenenfalls gemeinschaftliche Feier des Sakramentes war eine Wohltat.

Der neue Ritus der Begräbnisfeier bot Gelegenheit, die im 19. Jahrhundert eingeführte Regel abzuschwächen, derzufolge die Einäscherung immer antichristlich inspiriert sei. Aus zeitlichem Abstand betrachtet scheint es mir, dass man sich trotzdem fragen muss, ob diese Schwierigkeit nicht eine andere, noch tiefer liegende, verdeckt – bezüglich dessen, was man den anthropologischen Aspekt der Auferstehung des Leibes nennen könnte. In einer Welt, in der die Einäscherung die verbreitete Praxis war, ließen sich die ersten Christen von Rom in der Form der Erdbestattung begraben, um so ihren Glauben an die Auferstehung des Leibes zu bekennen. Ist diese Handlungsweise noch von großer anthropologischer Bedeutung? Ich lege diese Frage all jenen vor, die das selbst zu entscheiden haben.

Was sind Ihrer Meinung nach jene Punkte bei all diesen Arbeiten, die in der liturgischen Praxis – und im weiteren Sinn in der Liturgiegeschichte – eine wichtige Wende markieren?

Was mich betrifft, so hätte ich nicht den Ausdruck „wichtige Wende“ verwendet, denn er scheint mir den Gedanken der Neuheit zu stark herauszustreichen; im allgemeinen handelt es sich doch um das, was Charles Péguy „ressourcement“ nannte, d. h. erneut jene Quellen zu nutzen, aus denen zu schöpfen man verlernt hatte.

Ich füge eine Bemerkung hinzu, die ich schon gemacht habe und die man beständig machen muss. Wir sind dem Ereignis des Konzils noch so nahe, dass unsere derzeitige Aufgabe darin besteht, seine Lehre aufzunehmen und seine Beschlüsse umzusetzen, und – wenn wir in gewissem Ausmaß Handelnde waren – unsere Erinnerungen aufzuzeichnen. Es ist nicht unsere Aufgabe zu richten, noch uns zu beschweren. Man muss das Urteil jenen überlassen, die später kommen und einen genügend großen zeitlichen Abstand haben werden. Und diejenigen, die als Teilnehmer dabei waren, sollten lieber darauf verzichten zu sagen: „Wenn man doch endlich meine Meinung berücksichtigte, wäre es viel besser!“

Trotzdem kann man einige besonders bedeutsame „Änderungen“ hervorheben, insbesondere:

- Die Bedeutung, die dem Wort Gottes in der Feier der Sakramente beigemessen wird;
- die Wertschätzung der christlichen Initiation und der drei Sakramente, aus denen sie besteht;
- die Ausrichtung der Liturgie auf das Pascha-Mysterium als Mitte, sei es im neuen liturgischen Kalender, in der Struktur der Messe selbst oder im Stundengebet . . .

Die drei Beispiele, die Sie anführen, sind völlig richtig und sind für unsere Überlegung von doppeltem Nutzen: Ein praktischer Nutzen besteht insofern, als klar ist, dass wir in diesen drei Bereichen noch große, zeitaufwendige Anstrengungen unternehmen müssen. In den Jahren vor dem Konzil fuhr ich für alle großen Feste in eine ländliche Gegend, wo ich mich fragte, ob es möglich sei, gute Lektoren auszubilden. Ich stelle heute fest, dass es ausgezeichnete Lektoren gibt und dass die Homilien wirklich besser geworden sind. Aber mir scheint unsere Hauptaufgabe besser verstanden, wenn wir lernen, gut zuzuhören und – ich wage es zu sagen – beim Hören nach jenen Worten zu „greifen“, die dann unsere Gedanken nähren werden. Hier ist es nützlich zu wissen, dass es nie das liturgische Ideal war, in der Homilie eine zusammenfassende Auslegung sämtlicher Lesungen zu bieten.

Sie haben auch den Unterschied zwischen Sakramenten mit primärem und jenen mit sekundärem Kirchenbezug betont.⁷ Kann diese Unterscheidung die neue Pastoralplanung in den Pfarren und die Mitarbeit der Laien am pastoralen Dienst verständlicher machen?

Ich habe die Unterscheidung zwischen primärer und sekundärer Kirchlichkeit im Sinne einer Unterscheidung zwischen dem vorgeschlagen, was für alle Zeiten in der Liturgie wesentlich ist, und dem, was in ihr nicht in allen, aber in bestimmten Epochen Eingang gefunden hat. Es ist z. B. für die Kirche wesentlich, auf die Initiationssakramente gegründet zu sein – sie „machen“ die Kirche –, sich jeden Sonntag zur Eucharistie zu versammeln und auf die Apostel und das Sakrament des Ordo gegründet zu sein. Man könnte sagen, dass die Unterscheidung, die ich vorschlage, zu erhellen versucht, wie die Sakramente „Kirche aufbauen“. Indem ich sie vorschlug, hatte ich nicht eine Idee im Hinterkopf, Argumente für die Änderungen in der heutigen Kirche zu finden, auch wenn es klar ist, dass die Leitung einer Trauung oder eines Begräbnisses durch den Priester die sekundäre Kirchlichkeit unterstreicht.

Nachdem ich das betont habe, möchte ich noch drei Bemerkungen machen:

Erstens haben wir unbewusst die Taufe der Kinder in die Reihe der familiären Riten abgeschoben – ich würde sagen zur sekundären Kirchlichkeit – während die Lehre des Konzils, wie auch die Bestimmungen des aktuellen Rituale, uns auffordern, deren grundlegende kirchliche Tragweite zu betonen. In dieser Hinsicht bedarf unsere Mentalität noch eines Wandels.

Bei den Begräbnissen ist das Umgekehrte passiert, zumindest außerhalb der großen Städte. Die Priester tun ihr Möglichstes, um die nach Wichtigkeit geordnete Reihenfolge ihrer Aufgaben sowie zugleich die Tatsache zu berücksichtigen, dass sie – zumindest in bestimmten Orten – die gesamte Bevölkerung erreichen können.

Die Trauung ist noch immer der heikelste Fall. Es handelt sich hier um eine menschliche Realität, die Sakrament geworden ist, und um ein sakramentales Versprechen, von dem das

⁷ Vgl. P.-M. GY, La célébration du baptême, du mariage et des funérailles confiée à des laïcs? In: MD 194 (1993) 18.

Konzil von Trient entschieden hat, dass in der Westkirche – ebenso wie dies bereits in der Ostkirche der Fall war – der Priester verpflichtend der Zeuge sein müsse. Es ist klar, dass heutzutage die menschliche und sakramentale Realität der Ehe in unseren Ländern auf Schwierigkeiten stößt, denen die Priester und alle anderen Gläubigen – mit den Eheleuten – große Achtsamkeit und Liebe entgegenbringen müssen und sich zugleich voll und ganz dafür einsetzen, dass die Ehe, gemäß der Gnade Christi, sich in unserer Zeit verwirklicht.

Um dieses Gespräch zu beschließen: Welches sind Ihrer Meinung nach die grundlegenden Wohltaten und Schwierigkeiten der Reform, so wie man sie heute bestimmen kann?

Nutzen und Schwierigkeiten gehören zusammen, wenn man sich darauf versteht, dass uns die Liturgiereform keine Wohltaten bringt, die von uns keine Anstrengung abverlangen würden, sondern der große Reichtum verlangt unsererseits eine Anstrengung zur geistlichen Erneuerung. Die Wohltaten erfordern sowohl eine gute Aufnahme seitens der Gläubigen, als auch seitens der Priester die Fähigkeiten des Vorstehens und der Mystagogie – was das Gegenteil einerseits von Autoritätsgehebe, andererseits von Geschwätzigkeit ist. Ich denke hier an die Geschwätzigkeit in den Einführungsworten oder auch bei den Fürbitten. Was die Worte des Priesters beim Beginn der Messe betrifft, hat mir einmal ein bekannter Liturgiker aus Lyon gesagt: „Wir waren praktisch alle Pfadfinder, aber wir haben vergessen, dass sich das Feuer an den kleinen Zweigen und nicht an den Scheiten entzündet!“

Fast genauso ist es bei den Intentionen der Fürbitten: Wir empfehlen Gott nicht nur diesen Kranken, sondern wir neigen auch dazu, ihm das Medikament zu erklären, das er verwenden muss, und die Apotheke, wo er es finden wird.

Insgesamt, so scheint mir, hat es in der ersten Zeit schon da und dort einen Wechsel vom Rubrizismus zur Beliebigkeit gegeben, viele haben aber heute meist diese Schwierigkeit überwunden, und andererseits ist die große Mehrheit der Gläubigen beherzt in die Reform eingetreten. Es bleibt die Notwendigkeit einer ständigen liturgischen Bildung auf allen Ebenen.

Darf ich eine letzte Bemerkung vorlegen, einerseits meinen Mitbrüdern und andererseits jenen Katholiken, die glauben, dass keine Änderung in der Liturgie annehmbar ist. Ich muss – wir alle müssen – aktiv am Gebet der Kirche teilnehmen; in der *lex orandi*⁸ Vertiefung und Erneuerung unseres Gebetes finden; dem Volk Gottes helfen, vor Gott zu verweilen; allen anderen Gläubigen helfen, die im Messbuch Pauls VI. vorgelegte Liturgie zu leben, jene Liturgie, welcher der hl. Pius V. die ganze Kraft der Tradition wiederzugeben suchte⁹. Wie es das Vorwort zur Allgemeinen Einführung in das Römische Messbuch sagt, wenn dort zugleich Zeugnis des unveränderten Glaubens gegeben und die ununterbrochene Tradition kundgetan wird: *Traditio non intermissa declaratur*.

⁸ Ebd. 9.

⁹ Dies lehrt Paul VI. ausdrücklich in seiner Konstitution *Missale romanum*, durch die er das Missale am Gründonnerstag 1969 promulgierte.

Reinhold Malcherek, Frensdorf-Reundorf

Die Liturgie im Pastoralgespräch des Erzbistums Köln

Das Pastoralgespräch im Erzbistum Köln

Im Erzbistum Köln stehen die Überlegungen zu einem gemeinsamen Gespräch über die Zukunftsfragen der Kirche im Zusammenhang mit der Erstellung eines diözesanen Pastoral- und Personalkonzepts. Vor diesem Hintergrund eröffnete am ersten Fastensonntag 1993 Erzbischof Joachim Kardinal Meisner das „Pastoralgespräch im Erzbistum Köln“, das auf allen diözesanen Ebenen¹ unter zahlreicher Beteiligung der Gläubigen geführt werden sollte. Nach verschiedenen Zwischenstufen fand das Pastoralgespräch Anfang März 1996 seinen Abschluß.²

Grundlegend sollte für das Pastoralgespräch der gemeinsame Austausch der Gläubigen über die Zukunft von Kirche, Gemeinde und Seelsorge sein.³ Insgesamt gaben 531 Gemeinden, Seelsorgebereiche, Dekanate, Verbände und Einrichtungen ihre Situationsanalysen sowie ihre Lösungsvorschläge und Forderungen in Form von Voten in das Pastoralgespräch ein. Diese Voten wurden zusammengefaßt und mit Kommentar versehen im „Arbeits-Ergebnis“ veröffentlicht.⁴ Die Arbeitsergebnisse waren Grundlage für die weiteren Beratungen der Schlußversammlung, die die Schlußvoten erarbeitet hat.⁵

Der Themenbereich Liturgie im Kölner Pastoralgespräch

1. Zur Thematisierung der Liturgie

Die Liturgie wird im „Arbeits-Ergebnis“ des Kölner Pastoralgesprächs einerseits in einem eigenen Kapitel thematisiert.⁶ Andererseits ist sie auch Thema im Kontext anderer Bereiche

¹ In der „Ordnung für das Pastoralgespräch im Erzbistum Köln“ werden als Gesprächsebenen benannt: Seelsorgebereich/Gemeinde, Dekanat und Erzdiözese. Vgl. Schlußvoten und Meinungsbilder: Pastoralgespräch im Erzbistum Köln. Hg. Presseamt des Erzbistums Köln. Köln 1996, 158.

² Vgl. zu den Stationen des Pastoralgesprächs: B. RIEDL, Kleine Chronik des Pastoralgesprächs. In: Schlußvoten (s. Anm. 1) 149–151.

³ Vgl. Schlußvoten (s. Anm. 1) 152. Näherhin werden vier Ziele formuliert, nach denen das gemeinsame Gespräch dazu beitragen soll, daß die „Kirche im Erzbistum Köln ihren Auftrag für die heutige Zeit bedenkt“, „vor Ort und im ganzen Bistum ein offenes Gesprächsklima entsteht“, „das Miteinander in Gemeinden, Dekanaten, Verbänden und Einrichtungen und im ganzen Bistum gestärkt wird“, und „notwendige Schwerpunkte auf dem Weg der Kirche in die Zukunft zu setzen“ (ebd. 157).

⁴ Vgl. Arbeits-Ergebnis des Pastoralgesprächs im Erzbistum Köln. Hg. Presseamt des Erzbistums Köln. Köln 1994.

⁵ Vgl. Schlußvoten (s. Anm. 1). Am Ende des Prozesses liegen Schlußvoten vor, die folgende Themen betreffen: „Zukunft der Gemeinde“, „Gemeinde als Ort gemeinsamen Lebens und Glaubens“, „Liturgie“, „Kinder und Jugendliche“, „Öffnung der Kirche“, „Sakramentenpastoral“, „Frauen in der Kirche“, „Sorge um Ehe und Familie“, „Ökumene“, „Kirche in heutiger Gesellschaft“.

⁶ Vgl. Arbeits-Ergebnis (s. Anm. 4) 42–53.

des kirchlichen Lebens. So finden sich Überlegungen zur Liturgie in den Kapiteln „Frau und Kirche“⁷, „Kinder und Jugendliche in der Kirche“⁸, „Glaubwürdigkeit“⁹ sowie im Bereich „Ökumene“¹⁰. Entsprechend weisen die veröffentlichten Schlußvoten des Pastoralgesprächs ein eigenes Kapitel „Liturgie“¹¹ auf und thematisieren liturgische Fragestellungen darüber hinaus in folgenden Bereichen: „Kinder und Jugendliche“¹², „Sakramentenpastoral“¹³, „Frauen in der Kirche“¹⁴ und „Ökumene“¹⁵.

2. Die Liturgie in den Arbeitsergebnissen

2.1 Die Liturgie als Hauptthema

Das fünfte Kapitel im „Arbeits-Ergebnis“ ist der Liturgie gewidmet, und mit dem Titel „Den Glauben feiern“ überschrieben. 287 Votanten nahmen Stellung zu diesem Thema, das sich in folgende Bereiche gliedert: „Gottesdienstgestaltung“, „Kirchenmusik“, „Sonntagsgottesdienst ohne Priester“, „Spiritualität/Gebet“, „Sakramente“ und „Beerdigung durch Laien, Exequien“.¹⁶

2.1.1 Gottesdienstgestaltung

Zunächst ist aufgrund der Voten festzuhalten: „Die Feier des Gottesdienstes ist für alle Votanten Mittelpunkt der Gemeinde und Kraftquelle des christlichen Lebens.“¹⁷ Erwartungsgemäß erfährt dabei die Eucharistiefeier die höchste Wertschätzung und ist in vielen Gemeinden mit Abstand die bestimmende Form der Liturgie. Von daher, so bemerkt der Kommentar, beziehen sich viele Aussagen „ganz selbstverständlich nur auf diese Hochform des Gottesdienstes“¹⁸. Somit steht der Begriff „Gottesdienst“ vielfach synonym für „Messe“, was der liturgischen Vielfalt nicht gerecht wird.

Immer wieder wird eine lebendige und ansprechende Gestaltung der Messe angesprochen. Dabei sind Zeichen und Symbole von Bedeutung, denn im „Gottesdienst bringen äußere Zeichen inneren Zugang“¹⁹, wie es ein Votum ausdrückt. Der hohe Stellenwert, der der Eucharistiefeier und ihrer Gestaltung beigemessen wird, läßt zugleich die Diskrepanz zwischen Ideal und Wirklichkeit deutlich werden. Als Tenor der entsprechenden Voten stellt der Kommentar heraus: Der „Gottesdienst ist zu unpersönlich, die Formen in der Liturgie

⁷ Vgl. Arbeits-Ergebnis (s. Anm. 4) 67–68.

⁸ Vgl. ebd. 72–73.

⁹ Vgl. ebd. 90–101.

¹⁰ Vgl. ebd. 105–106.

¹¹ Vgl. Schlußvoten (s. Anm. 1) 35–47.

¹² Vgl. ebd. 52–53.

¹³ Vgl. ebd. 76–82.

¹⁴ Vgl. ebd. 84.87–88.

¹⁵ Vgl. ebd. 100–101.

¹⁶ Vgl. Arbeits-Ergebnis (s. Anm. 4) 42–53.

¹⁷ Ebd. 42. In diesem Sinne seien zwei Voten benannt: „Im Gottesdienst finden wir Ruhe und das Gefühl, daß uns jemand zuhört. Am meisten befriedigt persönlich Gottes Nähe und das Singen und Beten. Ohne den Gottesdienst könnten viele von uns nicht leben. Aus der Feier der Liturgie schöpft die Gemeinde ihre Kraft, sie ist mit Christus als Mittelpunkt Ausgangspunkt allen christlichen Handelns“ (ebd.).

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd.

sind zu starr, nicht zeitgemäß, nicht mehr verständlich“²⁰. Kinder und Jugendliche werden als die benannt, die diesen Zwiespalt zwischen eigenem Leben und kirchlicher Liturgie besonders verspüren. Es fällt auf, daß nur wenige Voten den Verlust anderer Gottesdienstformen (Andachten, Wallfahrten usw.) bedauern. Dies belegt, daß die Konzentration auf die Messe vielerorts eine liturgische „Monokultur“ entstehen ließ.

Als Träger der Gottesdienstgestaltung werden Frauen und Männer sowie Kinder und Jugendliche genannt. Da, wo es gelingt, sie in die Gottesdienstgestaltung einzubeziehen, sind die Erfahrungen positiv. In der Regel, so lassen es die Voten erkennen, sind Kinder-, Jugend- und Familiengottesdienste gut besucht. Besonders herausgestellt wird, daß Menschen sich in solchen Gottesdiensten „persönlich angesprochen fühlen“²¹. Dabei wird betont, daß Familien- und Jugendgottesdienste durch ihre Gestaltung mit verbalen und nonverbalen Elementen durchaus alle Altersklassen ansprechen können, was einer Zersplitterung der gemeindlichen Liturgie in immer weiter differenzierte Gruppengottesdienste vermeiden hilft.

Als Wünsche, die vor allem die Messe betreffen, formulieren die Votanten: Mehr Freiheit bei der Gottesdienstgestaltung, eine größere liturgische Bandbreite „vom lateinischen Hochamt bis zur Krabbelmesse“²² sowie eine stärkere Einbeziehung der Mitfeiernden. Weiter wird angemahnt, daß die Texte und Lieder der Liturgie mehr Nähe zum Lebensgefühl der heutigen Menschen zeigen sollen. Auch sollten neue Gestaltungsformen eingeführt werden. Gewünscht sind „Angebote liturgischer Bildung“²³, die sowohl seitens der Diözese als auch des Priesters vor Ort Hilfen bieten zum Verständnis und zur Gestaltung der Liturgie.²⁴ Der Priestermangel wird als eine Chance gesehen, „Neues und Zelebrationsunabhängiges den Gläubigen vertraut zu machen“²⁵ und sich einzuüben in Wortgottesdiensten.

Die Voten im Bereich der Gottesdienstgestaltung spiegeln einerseits die problematische Fixierung der Gemeindeliturgie auf die Eucharistiefeier wieder. Andererseits zeigt sich aber auch das aufkommende Bewußtsein einer notwendigen Vielfalt liturgischer Formen. Weiter fällt auf, daß Frauen und Männer sowie Kinder und Jugendliche sich zunehmend im Sinne des II. Vatikanischen Konzils als verantwortliche Subjekte der Liturgie wahrnehmen. Deutlich ist das Interesse der Votanten an gemeinsamer Gestaltung von gottesdienstlichen Feiern und der stärkeren Vernetzung von Liturgie und Leben erkennbar. Insgesamt zeigen die ausgewerteten Äußerungen trotz aller Kritik an konkreten Mißständen ein lebendiges

²⁰ Arbeits-Ergebnis (s. Anm. 4) 42. In den aufgeführten Voten wird grundsätzlich die Liturgiefähigkeit der Menschen und die Menschenfähigkeit der Liturgie angefragt. Daneben wird u. a. konkret als Kritik benannt: Die „amtliche liturgische Sprache“, die „tiefe Kluft“ zwischen der offiziellen Liturgie und dem „Glauben und Empfinden“ der Menschen, die Fremdheit der „Rituale“ sowie der Mangel an Gemeinschaft (vgl. ebd. 43).

²¹ Ebd. 43.

²² Ebd. Es wird liturgische Vielfalt gefordert: „Lateinisches Hochamt (sollte nicht ganz einschlafen!); moderne Texte im Gottesdienst; kindgemäße Liturgie; traditionelle Andachtsformen“ (ebd. 44).

²³ Ebd. 44.

²⁴ So werden Informationen gewünscht „über die Liturgie an Sonn- und Feiertagen“, den „Ablauf der Messe“ sowie die „symbolische Bedeutung von Riten und Zeichen“. Aber auch das „Verständnis für die Liturgiereform des II. Vatikanums“ soll vertieft und der „Bezug der Liturgie zum Leben der Gemeinde“ deutlicher gemacht werden (vgl. ebd. 44).

²⁵ Ebd. Mit dem seltsamen Begriff „Zelebrationsunabhängiges“ sind wohl nichteucharistische Gottesdienstformen gemeint. Von daher ergibt sich nochmals ein Schlaglicht auf die vorherrschende Verengung der Liturgie auf die Messe sowie auf das verbreitete Gefühl der „Alleinherrschaft“ des „Zelebranten“ in dieser Form der liturgischen Feier.

Interesse, die Liturgie in ihrem Wesen und ihrer Bedeutung zu verstehen und in der konkreten gemeindlichen Praxis angemessen zu feiern.

2.1.2 Kirchenmusik

Die Voten, die die musikalische Seite der gottesdienstlichen Feier betreffen, betonen grundsätzlich „den hohen Wert der Kirchenmusik als integralen Bestandteil der Liturgie“²⁶. Die liturgische Musik wird nicht allein wahrgenommen als „künstlerische Vertiefung des gesprochenen Wortes“, sondern ihre Aufgabe auch darin gesehen, „mit ihren Mitteln die Reich-Gottes-Botschaft zu verkünden und dem Antwortgeben der Gemeinde zu dienen“.²⁷

Die pastorale Bedeutung der Kirchenmusik findet deutlichen Ausdruck in den Voten. So wird gefordert, daß die Kirchenmusiker „als pastorale Mitarbeiter gelten, die ihre musikalisch-liturgische Fachkompetenz für das gesamte Gemeindeleben nutzbar einbringen können“²⁸. Dabei ist vor allem eine gute Kooperation zwischen Kirchenmusiker, Pfarrer, weiteren pastoralen Diensten und den Gemeindegremien wichtig. Die Votanten erkennen in der Arbeit des Kirchenmusikers mit Erwachsenen, Jugendlichen und Kindern „gemeindebildende Aktivitäten“, die es anzuerkennen gilt.²⁹ Insgesamt machen die Äußerungen deutlich, daß der Kirchenmusiker noch zu wenig in seiner Eigenständigkeit wahrgenommen wird und seine Rolle einer neuen Profilierung bedarf.

Die Voten nehmen auch Bezug auf die konkrete Ausprägung der Kirchenmusik in den Gemeinden. So wird eine möglichst große Vielfalt musikalischer Formen, „vom Gregorianischen Choral bis zum Jazz“³⁰, gewünscht. Mit Blick auf das „Gotteslob“ plädieren die Voten für eine weitgehende Revision. Die gottesdienstlichen Lieder sollen als Träger von Verkündigung und Ausdruck des Glaubens in Text und Melodie „dem Glauben und dem Lebensgefühl der Menschen von heute entsprechen“³¹.

Die Voten zur Kirchenmusik lassen ein Gespür dafür erkennen, daß die Musik in der Liturgie nicht als festliche Umrahmung der liturgischen Feier, sondern als deren integraler Bestandteil aufzufassen ist. Der Ausdrucksqualität der Kirchenmusik in Bezug auf Glauben und Leben wird ein wichtiger Stellenwert für die Gemeindeliturgie zugesprochen. Daraus folgt, daß sowohl für eine von größtmöglicher Vielfalt geprägte musikalische Gestaltung der Liturgie Sorge zu tragen ist, als auch für eine damit einhergehende Aufwertung des Dienstes der Kirchenmusikerinnen und Kirchenmusiker.

2.1.3 Sonntagsgottesdienste ohne Priester

Eine Mehrheit der Votanten (61 von 86) akzeptiert, „am Sonntag einen Wortgottesdienst mit oder ohne Kommunionsspendung“ zu feiern, wenn „keine Eucharistiefeier möglich ist“.³² Für die Gläubigen hat, so ein Votum, die „Versammlung am Ort zu einem Wortgottesdienst [...] Vorrang vor dem Besuch einer zentralen Eucharistiefeier ohne Gemeindebe-

²⁶ Arbeits-Ergebnis (s. Anm. 4) 44.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd. 45.

²⁹ Vgl. ebd.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd.

³² Ebd. 46.

zug³³. Der Wert der Liturgie feiernden Gemeinschaft in vertrauter Umgebung und in Beziehung zueinander wird demnach von den meisten Votanten hoch eingeschätzt, und zwar unabhängig davon, ob es sich um einen Wortgottesdienst oder die Messe handelt; die Erfüllung der Sonntagspflicht tritt dabei in den Hintergrund.³⁴ In dieser Auffassung spiegelt sich die Erfahrung wider, daß die christliche Gemeinde sich vor allem am Sonntag versammeln muß, da ansonsten ihre Gemeinschaft zerfällt: „Wir sind aber der Meinung, daß Fahrten zu zentralen Eucharistiefiern langfristig zu einer Auflösung der Gemeinde führen und die Distanz beschleunigen werden.“³⁵ Zu berücksichtigen ist sicherlich auch die zunehmende Größe der Gemeinden, die aufgrund des Mangels an Priestern für die Gemeindeleitung zu immer ausgedehnteren Seelsorgebereichen zusammengefaßt werden. Diese Entwicklung weckt in vielen Menschen das Bedürfnis nach kleiner dimensionierten, überschaubaren Gemeinschaften. Bedenklich erscheint der Bedeutungsverlust, den die Feier der Eucharistie dabei erleidet.

Die Zahl der Votanten, die aufgrund der Bedeutung der sonntäglichen Messe Nachteile, wie längere Anfahrten, Verzicht auf die vertraute Gemeinschaft, auf sich nehmen, ist mit 10 Voten sehr gering. Sie betonen, daß die Messe als das „zentrale Sakrament“ den „Vorrang“ hat vor einem „bloßen Wortgottesdienst“, so daß für diese Votanten das „Meßopfer“ wichtiger ist als das „örtliche Gemeinschaftsgefühl“.³⁶

Vor dem Hintergrund der Hochschätzung der Messe am Sonntag in der Pfarrgemeinde fordern die Votanten dazu auf, daß die Bistumsleitung für diese unverzichtbare Feier konsequent Sorge trägt, was wichtiger erscheint als das „Festhalten am traditionellen Priesterbild“.³⁷

Die Meinungsäußerungen zu dem hier fragten Thema lassen auf eine ambivalente Weise den hohen Wert erkennen, der der eucharistischen Gemeindeversammlung am Sonntag zugestanden wird. Denn einerseits schätzen die Gläubigen im „Ernstfall“ den Gemeinschaftsaspekt höher ein als die Möglichkeit der Teilnahme an einer auswärtigen Messe, und ziehen deshalb einen „priesterlosen Sonntagsgottesdienst“ am Ort vor. Andererseits sind sich die Mehrzahl der Votanten bewußt, daß der Wortgottesdienst am Sonntag nur eine Notlösung sein kann, und die im Hintergrund stehende Frage nach der Gestalt des kirchlichen Amtes dringend einer Lösung bedarf.

2.1.4 Spiritualität

Insgesamt 37 Votanten brachten dieses Thema in das Kölner Pastoralgespräch ein. Dabei sind Gebet und Glauben die Hauptanliegen. Das Gebet des Christen wird als „lebendige Beziehung zu Gott“ und insofern als „Wesenszug des christlichen Lebens“, als „vornehmster Ausdruck und zugleich Stärkung des Glaubens“ verstanden.³⁸ Der Glaube hinwiederum

³³ Arbeits-Ergebnis (s. Anm. 4) 46.

³⁴ In diesem Tenor heißt es in einem Votum: „Wir wollen nicht auseinanderlaufen, wenn uns der Bischof eines schlechten Tages unseren Pfarrer zu 75% entzieht. Das böse Wort vom ‘Sakral-tourismus’ klingt an. Es bedeutet das Hinterherfahren hinter unserem Pfarrer, dahin, wo er gerade die Messe liest. Wir fühlen uns in unserer Kirche zu Hause! Dieses Denken und Fühlen darf nicht zugunsten einer vermeintlichen Erfüllung der ‘Sonntagspflicht’ abhanden kommen, als deren fatale Folge das Aufsuchen einer Kirche mit ‘richtiger’ Eucharistiefier stehen könnte“ (ebd.).

³⁵ Ebd. 47.

³⁶ Ebd.

³⁷ Vgl. ebd.

³⁸ Ebd. 47.

bedeutet für die Votanten: „als Christ zusammen mit anderen sein Leben an Gott binden“³⁹. Davon ausgehend wird nach Orten gefragt, die dem Austausch von Glaubenserfahrungen der einzelnen dienlich sind sowie nach Orten des privaten und gemeinsamen Gebetes. Direkt den Bereich der Liturgie betreffend werden „Hausgottesdienste“ als eine gute Möglichkeit angesehen, „im Kreise von Gleichgesinnten Glauben zu praktizieren, zu vertiefen und immer wieder neu zu beleben“⁴⁰. So wird die spirituelle Dimension der liturgischen Feier wahrgenommen. Allerdings erscheint es bedenklich, daß sie nur im Zusammenhang mit dem vertrauten Kreis der Feiernden eines Hausgottesdienstes zur Sprache kommt.

2.1.5 Die Feier der Sakramente

Das leidlich bekannte und viel diskutierte Ungenügen der gängigen Sakramentenpastoral findet in den Voten einen deutlichen Ausdruck.⁴¹ Aus der Perspektive der Liturgie ist das in den Meinungsäußerungen angestrebte Ziel interessant, nach dem die „Sakramente weniger punktuell“, sondern „mehr prozeßhaft“ verstanden werden sollen.⁴² Hier ergibt sich ein Ansatzpunkt, um von dem juridischem Denken entstammenden Spender-Empfänger Schema, das im Kommentar zu den Voten leider vorherrschend Verwendung findet, wegzukommen zugunsten des Verständnisses der Sakramente als Feier. In Richtung dieses Sakramentenverständnisses weisen dann auch Voten, die „neue Formen des Katechumenats“ bzw. „ein intensiveres Eingehen auf die Situation der Betroffenen“ wünschen sowie solche, die eine häufigere Feier der Sakramente im Gemeindegottesdienst anregen, um den „Gemeinschaftsbezug der Sakramente“ wieder mehr ins Bewußtsein zu bringen.⁴³

Neben grundlegenden Aspekten beziehen sich die Meinungsäußerungen auch auf einzelne Feiern. Laut Kommentar nehmen 50% der Voten zum Themenbereich Sakramente auf das Sakrament der Versöhnung (Beichte) Bezug. Vor dem Hintergrund, daß das „Beichten fast zum Erliegen gekommen“ ist, kommt in den Voten das Bemühen zum Ausdruck, den „wichtigen Zusammenhang ‘Schuld/Buße/Versöhnung’ für das Glaubensleben des einzelnen bewußt und erlebbar zu machen“⁴⁴. Den Bußgottesdiensten wird in diesem Zusammenhang ein hoher Stellenwert beigemessen.⁴⁵ Es geht darum, den Gemeinschaftsaspekt des Sakramentes der Versöhnung herauszustellen, was dem von der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils angestrebten Ziel entspricht, das bisher sehr individualisierte Bußsakrament als Feier der Versöhnung mit sozialem und ekklesialem Charakter zu erneuern. Ein Punkt der Auseinandersetzung bleibt die Frage nach dem sakramentalen Charakter solcher gemeinschaftlichen Feiern.

Die im „Arbeits-Ergebnis“ dokumentierten Voten verstehen die Taufe als das „Sakrament der Aufnahme in die Gemeinde“⁴⁶. Davon ausgehend wird ein „Taufkatechumenat“ für Eltern im Rahmen der Kindertaufe gefordert, das nicht allein die hauptamtlichen Pastoralkräfte einbezieht, sondern genauso einzelne Gemeindeglieder. Ein derartiger Bezug der

³⁹ Arbeits-Ergebnis (s. Anm. 4).

⁴⁰ Ebd. 48.

⁴¹ Laut Kommentar zu den Voten dieses Themenbereichs äußern sich die meisten Zusender „sehr breit und detailliert“ zur Frage der „Vorbereitung und Spendung der Sakramente“ (ebd. 49).

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd. 49. So heißt es in einem Votum: „Die Sakramente als Glaubens- und Lebensvollzüge der Gemeinde sollten entsprechend unter Beteiligung der gesamten Gemeinde gefeiert werden“ (ebd.).

⁴⁴ Ebd. 50.

⁴⁵ Vgl. ebd.

⁴⁶ Ebd. 51.

Taufe zur Gemeinde entspricht der Forderung des Kindertaufordo.⁴⁷ Aus diesem Taufverständnis erwächst der Vorschlag eines Votums bezüglich des Vorsteherdienstes bei der Feier der Taufe: „Das Sakrament der Taufe sollten in der Gemeinde die Christen spenden, die sich in besonderer Weise um die Täuflinge und deren Eltern kümmern.“⁴⁸ Neben der Betonung der Taufe als Akt der Aufnahme in die Gemeinde kommt in diesem Vorschlag ein Beziehungsaspekt zum Tragen. In der liturgischen Feier soll die „Kontinuität von Handeln und Zeichen“⁴⁹ zum Ausdruck kommen. Wenn also ein Gemeindereferent bzw. eine Pastoralreferentin die Taufvorbereitung durchführt und eine persönliche Beziehung zu den Eltern aufgebaut hat, dann soll auch er bzw. sie aus dieser Beziehung heraus der Tauffeier vorstehen. Ebenso soll es sich nach diesem Votum mit in der Vorbereitung auf die Taufe engagierten Gemeindemitgliedern verhalten: Wer in der Vorbereitung handelt, soll auch das liturgische Zeichen vollziehen. Offensichtlich steht hinter einem solchen Vorschlag einerseits der Wunsch nach einer Seelsorge und Liturgie, die durch menschliche Beziehungen geprägt und getragen sind; andererseits spiegeln sich wohl negative Erfahrungen mit Priestern wider, die aufgrund vielfältiger Aufgaben wenig Zeit zur Beziehungsaufnahme bei der Taufvorbereitung haben, und dann in dieser eher distanzierten und rituell empfundenen Weise der Tauffeier vorstehen.⁵⁰ Allerdings handelt es sich in diesem Themenkomplex nicht allein um eine Beziehungsfrage, sondern um die grundlegende theologische Frage nach dem Verständnis und der Wertigkeit des liturgischen Vorsteherdienstes. Aufgrund der ekklesialen Bedeutung der Taufe als Teil der Initiation ist nach dem Kindertaufordo zunächst der Bischof Vorsteher der Feier der Taufe, dann der ihn vertretende Pfarrer der Gemeinde und schließlich im Auftrag des Bischofs oder des Pfarrers der Diakon.⁵¹ Vor diesem theologischen Hintergrund muß die Frage des Vorsteherdienstes bei der Feier der Taufe bedacht werden.

Das Sakrament der Krankensalbung findet als zweithäufigste Nennung Berücksichtigung in den Voten des Pastoralgesprächs. Erneut tritt der Beziehungsaspekt in den Vordergrund, wenn die Überzeugung geäußert wird, daß die „Person, die einen Menschen während seiner Krankheit seelsorglich betreut oder Sterbebegleitung geleistet hat, aufgrund der gewachsenen Beziehung am ehesten geeignet ist, das Sakrament der Krankensalbung zu spenden“⁵². Neben diesem Aspekt wird auch hervorgehoben, daß die Krankensalbung nach Möglichkeit mit dem Gottesdienst der Gemeinde in Zusammenhang stehen sollte, so daß der Feiercharakter stärker zum Tragen kommt.⁵³

⁴⁷ Vgl. Die Feier der Kindertaufe in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg, Einsiedeln [u. a.] 1971, Vorbemerkungen 20.

⁴⁸ Arbeits-Ergebnis (s. Anm. 4) 51.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Auch der Kindertaufordo nimmt den hier angesprochenen Beziehungsaspekt in der liturgischen Feier wahr: „Es ist Aufgabe der Seelsorger, darum bemüht zu sein, daß jede Tauffeier in würdiger Form begangen wird und den Verhältnissen und Wünschen der beteiligten Familien möglichst weit entgegenkommt. Der Taufende möge sich an die vorgesehene Ordnung halten. Er sei bestrebt, den Teilnehmern der Feier menschlich und liebenswürdig zu begegnen und mit innerer Beteiligung seinen Dienst zu vollziehen“ (Kindertaufe [s. Anm. 47] Vorbemerkung 25).

⁵¹ Vgl. ebd., Vorbemerkung 21–24.

⁵² Arbeits-Ergebnis (s. Anm. 4) 51.

⁵³ In dieser Absicht formuliert ein Votum: „Die Feier der Krankensalbung wird einmal im Jahr in einem Gemeindegottesdienst gefeiert. Auch dies ist eine die Mitfeiernden sehr berührende Begegnung“ (Arbeits-Ergebnis [s. Anm. 4] 51).

2.1.6 Beerdigung durch Laien und Exequien

In einigen Diözesen Deutschlands finden bedingt durch den Priestermangel Begräbnisse statt, bei denen Laienseelsorgerinnen oder -seelsorger den Vorsteherdienst übernehmen. Diese Entwicklung erfährt in den Voten aus der Kölner Diözese eine überwiegend positive Bewertung. 52 von 59 Votanten des Pastoralgesprächs befürworten eine Beerdigung durch Laien aufgrund guter Erfahrungen aus der Praxis. Wiederum spielt der Aspekt der Beziehung eine entscheidende Rolle: Ein Gemeindereferent oder eine Pastoralreferentin, die einen Kranken betreut und beim Sterben begleitet haben, sollen auch die Feier des Begräbnisses vornehmen.⁵⁴ Das geht bis zu dem Vorschlag, daß „auch andere (anerkannte, geeignete) Gemeindemitglieder“ oder „nahe Verwandte“ diesen letzten Dienst leisten sollen.⁵⁵ Dabei erscheint den Votanten die ekklesiale Qualifizierung dieses Dienstes als bedeutungsvoll, denn es ist wichtig, daß „bei der Beerdigung jemand im Namen der Kirche handelt“, und wenn Ordinierte das nicht mehr leisten können, „muß es jemand anders tun“.⁵⁶ Als Voraussetzungen für die Wahrnehmung eines solchen liturgischen Dienstes durch Laien wird sowohl für den Vorsteher bzw. die Vorsteherin als auch die betreffende Gemeinde eine gute Vorbereitung gefordert. Auch sieht man die Notwendigkeit, dafür Sorge zu tragen, daß „kein Mehr-Klassen-System der Beerdigung“⁵⁷ entsteht. Offensichtlich erkennen die Voten im Dienst des Begräbnisses einen wichtigen Bereich der pastoralen Arbeit, der nicht allein von einem individuellen Aspekt der persönlichen Beziehung geprägt ist, sondern gleichzeitig im Rahmen kirchlichen Handelns für die Menschen steht. Der Wunsch, auch Laien die Beerdigungsvollmacht zu übertragen, steht im Kontext einer Kompetenzerweiterung für Laien im pastoralen Dienst, was auch die Feier der Liturgie einschließt. So wird geäußert, den hauptamtlichen „TheologInnen mögen im Bereich der Liturgie“ und Verkündigung „mehr Rechte eingeräumt“ werden.⁵⁸ Somit steht der Bereich der Feier des Begräbnisses durch Laien exemplarisch für die bereits beim Thema Sakramente angesprochene Frage nach dem Wesen und den kirchlichen Bedingungen des Vorsteherdienstes in der Liturgie. Ablehnung gegenüber einer Beerdigung durch Laien äußern nur sieben Voten, wobei vor allem die Rücksicht auf die Angehörigen und die mangelnde Akzeptanz in der Gemeinde als Gründe benannt werden.⁵⁹ Schließlich wird von den Votanten auch die Feier der Messe für Verstorbene bedacht. Eine Mehrheit spricht sich „für eine enge Verbindung von Beerdigung und Exequien“ aus.⁶⁰ Als Grund wird neben dem Gesichtspunkt einer ganzheitlichen Trauerpastoral auch angeführt, daß sich durch die Exequien „für Fernstehende die Gelegenheit zur Teilnahme an einem Gottesdienst biete“.⁶¹ Die Voten erkennen in der Liturgie eine missionarische Dimension, wenn die Feier des Begräbnisses als Chance begriffen wird, „solche Menschen anzusprechen, die sonst nicht häufig Kontakt zur Kirche haben“.⁶² In diesem Zusammenhang wird nicht reflektiert, ob es sinnvoll ist, Menschen, die nur selten Kontakt mit der Kirche haben,

⁵⁴ Arbeits-Ergebnis (s. Anm. 4) 52.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Vgl. ebd.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Vgl. ebd.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Vgl. ebd.

⁶¹ Ebd. 52.

⁶² Ebd. 53.

mit der Messe – als der Hochform der Liturgie – zu konfrontieren. Die Möglichkeit, eine Trauerfeier als Wortgottesdienst zu begehen, wird nicht benannt. Die Feier gemeinsamer Exequien für mehrere Verstorbene bzw. die Integration der Exequien in bestehende Gemeindemessen wird nur von einer Minderheit befürwortet. Die Notwendigkeit für diese Form erscheint dabei vor allem diktiert aufgrund der „Verknappung der Meßfeiern durch Priestermangel“⁶³.

2.2 Die Liturgie als Teil anderer Themenbereiche

2.2.1 Die Frau in der Kirche

Die Lebenssituation von Frauen in der heutigen Gesellschaft und deren Stellung in der Kirche reflektieren 240 Votanten.⁶⁴ In diesem Kontext wird auch kurz der Bereich „Frau und Liturgie“ thematisiert. Dabei geht es um mehr Mitwirkungsmöglichkeiten für Frauen. Es ist den Votanten an der „Entfaltung des Reichtums an Charismen und Diensten“⁶⁵ gelegen. Konkret fordert die Mehrzahl der Meinungsäußerungen, daß „mehr weibliche Elemente in der Verkündigung und Gestaltung des Glaubens Raum finden“⁶⁶. Weiter wird im Bereich der liturgischen Dienste von Frauen angemahnt, daß Ministrantinnen ohne Altersbeschränkung „Anerkennung und offizielle Bestätigung“ erhalten, „eine Ermutigung zum Dienst der Lektorin und Kommunionhelferin“ erfolgt sowie die „offizielle Wertschätzung dieser Dienste“ zum Ausdruck gebracht wird.⁶⁷

2.2.3 Die Kinder und Jugendlichen in der Kirche

Die Situation von Kindern und Jugendlichen im Hinblick auf das gegenwärtige kirchliche Leben wird von 161 Votanten zur Sprache gebracht.⁶⁸ Dabei nehmen die Votanten als gegebene Situation den weithin spürbaren „Auszug der Jugend aus der Kirche“ wahr, der auch Auswirkungen auf die Liturgiefeier hat. Es wird beklagt, daß die „gebräuchlichen Gottesdienstformen“ von Jugendlichen als „fremd zu ihrer Lebenswelt“ empfunden werden und jugendgemäße Gottesdienste zu selten vorkommen.⁶⁹ Von daher wird aufgrund der Voten im „Arbeits-Ergebnis“ ein eigener Bereich „Jugendgottesdienste“ thematisiert, der auch die Interessen der Kinder einschließt. Mit Blick auf die sonntägliche Liturgiefeier der Gemeinde wird gefordert, es Kindern und Jugendlichen zu ermöglichen, jeden Sonntag einen Gottesdienst zu feiern, „in dem sie sich wiederfinden“ können, „ihr Glaube erlebbar“ wird und sie „sich wohl fühlen“.⁷⁰ Es kommt darauf an, daß Kinder und Jugendliche sich, wie die Erwachsenen, in den „normalen“ Sonntagsgottesdienst einbringen können und als Mitfeiernde ernstgenommen werden. Diese Auffassung der Votanten entspricht dem sonntäglichen Gottesdienst als Feier der ganzen Gemeinde. Damit könnte einer ungunstigen Aufsplitterung in Zielgruppengottesdienste am Sonntag entgegengewirkt werden, was auch im

⁶³ Arbeits-Ergebnis (s. Anm. 4).

⁶⁴ Vgl. ebd. 62–68.

⁶⁵ Ebd. 67.

⁶⁶ Ebd. 68. 24 Votanten erheben diese Forderung.

⁶⁷ Vgl. ebd. Auf diesen Bereich entfallen insgesamt 12 Voten.

⁶⁸ Vgl. ebd. 69–74.

⁶⁹ Ebd. 69.

⁷⁰ Vgl. ebd. 72.

Sinne des „Direktorium für Kindermessen“⁷¹ und der „Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz für Meßfeiern kleiner Gemeinschaften“⁷² ist.

Neben der Einbindung von Kindern und Jugendlichen in die sonntägliche Liturgie wird ebenso die „Notwendigkeit von regelmäßigen Jugendgottesdiensten“ benannt, die „zeitgemäß und jugendgerecht gestaltet sein sollen“.⁷³ Damit sind nicht allein Eucharistiefeiern gemeint, sondern genauso Wallfahrten sowie die Feier von Wortgottesdiensten. Im Hinblick auf die bestehende Distanz zur Liturgie der Kirche wird angemahnt, katechumenale Feiern zu entwickeln, „um Kinder, Jugendliche und junge Familien wieder an die Kirche heranzuführen“.⁷⁴

Als unabdingbare Voraussetzung für die Feier einer menschenfreundlichen Liturgie sehen die Votanten die Beteiligung an der Vorbereitung und Gestaltung. Jugendgottesdienste, so ein Votum, sollen durch die Jugendlichen vorbereitet werden, „damit der jeweilige Personenkreis sich im Gottesdienst angesprochen fühlt“.⁷⁵ Dabei steht die Frage der Gottesdienstgestaltung im Kontext der Jugendpastoral. So wird die Liturgie als Feier des Glaubens eingebettet verstanden in den Kontext der Glaubenserfahrung, des Lebens aus dem Glauben und der Glaubensweitergabe in heutiger Zeit. Dabei ist erneut der Beziehungsaspekt von tragender Bedeutung. Gerade Jugendliche spüren die Notwendigkeit, daß der Glaube und damit gleichfalls die Feier des Glaubens auf Beziehungen angewiesen ist, „Einzelne Gemeinden“, so stellt ein Votum fest, „sind nicht mehr in der Lage, dies Jugendlichen zu bieten“.⁷⁶ Von daher wird im jugendpastoralen Bereich zunehmend ein pfarreiübergreifendes Engagement erforderlich. Der zum Ausdruck kommende Wunsch nach Beziehung – vor allem zu den seelsorglich Verantwortlichen – spiegelt wohl die Situation heutiger Pastoral wider, die weithin von einer Überlastung der Hauptamtlichen und auch vieler Ehrenamtlichen gekennzeichnet ist.

2.2.4 Die Sprache der Liturgie

Zur Frage der Überzeugungskraft oder der Glaubwürdigkeit der Kirche äußerten sich im Kölner Pastoralgespräch 301 Votanten.⁷⁷ In diesem Rahmen wird auch das „Problem der kirchlichen Sprache in Verkündigung und Liturgie“ thematisiert.⁷⁸ Die Voten qualifizieren die Sprache der Liturgie überwiegend negativ als „unverständlich, lebensfremd, nicht zeitgemäß, überaltert, distanziert, formelmäßig und zu Leerformen erstarrt“ sowie als „männlich geprägt“.⁷⁹ So ergibt sich die Forderung, „auch die liturgische Sprache einer kritischen Prüfung“ zu unterziehen, und in der Liturgie „mehr als bisher“ eine Sprache zu sprechen,

⁷¹ Vgl. KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST, *Directorium de Missis cum pueris* (1.11.1973). Deutscher Text z. B. in: *Die Meßfeier – Dokumentensammlung. Auswahl für die Praxis*. Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1990 (Arbeitshilfen 77) 145–161. Das Dokument hält am Sonntag die gemeinsame Liturgiefeier von Erwachsenen und Kindern für angebracht, während eigene Kindermessen besonders für die Wochentage empfohlen werden (vgl. ebd. 149–151).

⁷² Vgl. Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz für Meßfeiern kleiner Gemeinschaften (Gruppenmessen). In: Ebd. 163–172. Die Richtlinien betonen die notwendige Hinordnung der Gruppenmesse auf die Eucharistiefeier der größeren Gemeinde. Von daher wird davon ausgegangen, daß für gewöhnlich die Gruppenmessen nur an Wochentagen stattfinden (vgl. ebd. 164–167).

⁷³ Vgl. Arbeits-Ergebnis (s. Anm. 4) 72.

⁷⁴ Vgl. ebd. 73.

⁷⁵ Ebd. 72.

⁷⁶ Ebd. 73.

⁷⁷ Vgl. ebd. 90–101.

⁷⁸ Vgl. ebd. 92–94. Insgesamt 57 Voten entfallen auf den Bereich der kirchlichen Sprache.

⁷⁹ Vgl. ebd. 92.

die die „Fragen und Bedürfnisse der Menschen von heute aufgreift“.⁸⁰ In diesem Sinne sollen die sprachlichen Formen der Liturgie den „Sprachwandel in der Gesellschaft berücksichtigen“.⁸¹ Näherhin wird eine heutige Liturgiesprache charakterisiert als „modern“, „verständlich und schlicht“, als „differenziert und sensibel“, eine Sprache, die „Themen unserer Zeit aufnehmen“ soll und sich „erfahrungsorientiert“ zeigt.⁸² Deutlich wird eine inklusive Sprache gefordert, die den weithin festzustellenden Ausschluß der Frauen beendet. Konkreter Handlungsbedarf hinsichtlich einer Reform der Sprache wird beim „Gotteslob“ gesehen.⁸³ Einzelvoten fordern: „mehr moderne Texte“ in der Liturgie, die „Möglichkeit zur freien Formulierung“ soll von den Vorstehern mehr genutzt werden, die Fürbitten sollten „aktuelle Ereignisse mit einbeziehen“.⁸⁴ Schließlich wünscht ein Votum „die bessere Pflege des Lateinischen als Gottesdienstsprache“.⁸⁵

Die insgesamt 41 Meinungsäußerungen, die sich speziell zur liturgischen Sprache zu Wort gemeldet haben, lassen eine weitgehende Entfremdung zwischen der überkommenen Sprache der Liturgie und den feiernden Menschen unserer Zeit erkennen. Die Sprachgestalt der liturgischen Tradition gerät zunehmend in Mißkredit und wird fast ausschließlich negativ bewertet. Die Votanten finden sich nur noch schwer mit ihrer eigenen Lebenssituation in den Texten der Liturgie wieder. Die in der vorgegebenen liturgischen Wortgestalt enthaltene Erfahrung trifft sich nicht mehr mit der Erfahrung des aktuellen Beters, und deshalb wird das Mit- und Nachsprechen liturgischer Texte erschwert.⁸⁶

Die Voten nehmen die Sprache als ein bedeutsames Element des Kommunikationsgeschehens Liturgie wahr. Dabei wird immer wieder die Kommunikabilität des sprachlichen Ausdrucks der Liturgie in Hinsicht auf den heutigen Menschen eingefordert. Der Dialog zwischen Gott und den Menschen in der Liturgie hat eine Sprachgestalt, die dem Wandel unterworfen ist. Von daher ergibt sich notwendigerweise ein fortwährender Reformbedarf, damit die liturgische Sprache unter veränderten Verhältnissen kommunikabel bleibt. Somit stehen die Anfragen der Votanten im Blick auf die liturgische Sprache im Kontext der Frage nach der tätigen Teilnahme aller an der liturgischen Feier sowie der Frage nach der Inkulturation der Liturgie.⁸⁷

2.2.5 Ökumenische Gottesdienste

Die Ökumene wird von 125 Votanten in das Themenspektrum des Pastoralgesprächs eingebracht.⁸⁸ Mit 42 Voten ist die Hauptforderung die „Anerkennung ökumenischer Gottes-

⁸⁰ Vgl. Arbeits-Ergebnis (s. Anm. 4) 93.

⁸¹ Ebd.

⁸² Vgl. ebd.

⁸³ Vgl. ebd. 93–94.

⁸⁴ Vgl. ebd. 93.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Vgl. dazu A. A. HÄUSSLING, Gemeinschaft aus Identität der Erfahrung. Über eine notwendige Voraussetzung des Gebetes in der Liturgie. In: Erfahrung als Weg. Beiträge zur Theologie und religiösen Praxis. Hg. H. E. Lona [u. a.]. Donauwörth 1981, 145–157.

⁸⁷ Vgl. dazu: Leitlinien für die Revision der Gebetstexte des Meßbuchs. In: Studien und Entwürfe zur Meßfeier. Texte der Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet 1. Hg. E. Nagel [u. a.]. Freiburg 1995, 55–62.

⁸⁸ Vgl. Arbeits-Ergebnis (s. Anm. 4) 102.106. Dabei beziehen sich die Votanten laut Kommentar „in ihren Ausführungen nahezu ausschließlich auf die Ökumene zwischen römisch-katholischen und evangelischen Christen“ (ebd. 102).

dienste an Sonn- und Feiertagen als 'vollwertige' sonntägliche Gottesdienste“ unter Abbau der derzeit „geltenden Einschränkungen“⁸⁹. Wenigstens sollte die Anerkennung ökumenischer Gottesdienste „an einigen (zweiten) Feiertagen“ oder „für Paare aus 'konfessionsverbindenden' Ehen“ erfolgen.⁹⁰ Mit der Frage der Gewichtung ökumenischer Gottesdienste ist bei den Meinungsäußerungen das Problem der eucharistischen Mahlgemeinschaft verbunden. Vor dem Hintergrund einer als unbefriedigend erlebten Praxis treten 25 Votanten „für eine volle Mahlgemeinschaft zwischen den christlichen Konfessionen ein“.⁹¹ Acht Voten sind von der Hoffnung geleitet, daß sich „wenigstens für die 'konfessionsverbindenden' Ehen in naher Zukunft etwas ändern möge“⁹². Schließlich gehört zu diesem ökumenisch-liturgischen Themenbereich die Forderung, daß nichtkatholische Ordinierte nicht nur in ökumenischen Gottesdiensten predigen dürfen, sondern „auch in katholischen Eucharistiefeiern“.⁹³

Die Erfahrungen aus „konfessionsverbindenden“ Ehen bilden wohl den bestimmenden Hintergrund der hier fraglichen Voten. Darin spiegelt sich auch die lokale Situation im Erzbistum Köln wider, wo es weder für katholische noch für evangelische Christen eine Diasporasituation gibt.⁹⁴ Von daher gewinnt der Wunsch nach gegenseitiger eucharistischer Gastfreundschaft sowie überhaupt nach einer Liturgie in ökumenischer Perspektive an existentieller Bedeutung.

3. Die Liturgie in den Schlußvoten

Die im „Arbeits-Ergebnis“ gesammelten Voten waren Grundlage für die Beratungen der Schlußversammlung des Kölner Pastoralgesprächs. Diese erstellte an den Kölner Erzbischof gerichtete Schlußvoten, die nachfolgend im Hinblick auf die Liturgie erörtert werden sollen. Das dritte Kapitel der „Schlußvoten und Meinungsbilder“ betrifft die Liturgie als eigenständiges Thema und dokumentiert insgesamt 15 Schlußvoten, die sechs Themenbereichen zugeordnet sind.⁹⁵

3.1 Zur Feier des Sonntags

Das erste Schlußvotum bezieht sich auf die Messe am Sonntag.⁹⁶ Es wird betont, daß die „Eucharistiefeier in der Gemeinde am Sonntag Vorrang vor allen anderen Gottesdienstformen hat“⁹⁷. Das Votum nennt folgende Möglichkeiten, in der aktuell schwierigen Umbruchsituation, dem angestrebten Ziel näher zu kommen. Zunächst erachtet die Schlußversammlung eine „Reduzierung von sonntäglichen Meßfeiern“ für notwendig, die in Absprache der Gemeinden eines Seelsorgebereiches erfolgen müßte sowie ein Nachdenken darüber, „inwieweit es möglich ist, Gottesdienste zu besonderen Anlässen in Gemeindegottes-

⁸⁹ Arbeits-Ergebnis (s. Anm. 4) 105.

⁹⁰ Vgl. ebd.

⁹¹ Vgl. ebd.

⁹² Ebd.

⁹³ Vgl. ebd.

⁹⁴ Vgl. ebd.

⁹⁵ Vgl. Schlußvoten (s. Anm. 1) 35–47.

⁹⁶ Vgl. ebd. 35–37. Auf dieses Votum entfielen 128 Ja-, 35 Nein-Stimmen sowie eine Enthaltung. Vgl. ebd. 133.

⁹⁷ Ebd. 35.

dienste zu integrieren“.⁹⁸ Weiter wird angeregt, daß mehrere Gemeinden in einem Seelsorgebereich am Sonntag zu einer zentralen Meßfeier zusammenkommen. Schließlich geht das Schlußvotum auf die Frage der sonntäglichen Wortgottesdienste ein, die als „Notlösungen“⁹⁹ qualifiziert werden. Ein Wortgottesdienst am Sonntag unter Vorsitz eines Diakons oder Laien wird nur dann für sinnvoll erachtet, wenn kein Priester zur Verfügung steht bzw., „wenn die zur Verfügung stehenden Priester unzumutbar belastet werden“¹⁰⁰. In solchen Situationen sollte die Erfüllung der Sonntagspflicht im Wortgottesdienst möglich sein. Hinsichtlich der Kommunionausteilung in sonntäglichen Wortgottesdiensten übt das Schlußvotum große Zurückhaltung. Es wird lediglich festgestellt, daß es diesbezüglich „bei den Gläubigen sehr unterschiedliche Meinungen“¹⁰¹ gibt. Deshalb wird der Erzbischof gebeten, Stellungnahmen seitens diözesaner Gremien und seitens der Liturgiewissenschaft einzuholen und zu veröffentlichen. So soll wohl eine breit gefächerte Diskussion dieser umstrittenen Frage initiiert werden. Schließlich wird die Liturgiekommission gebeten, Vorschläge zu verschiedenen Wortgottesdienstformen zu erarbeiten und den Gemeinden zur Verfügung zu stellen.¹⁰²

Das erste Schlußvotum bringt im Sinne der entsprechenden Einzelvoten deutlich die Bedeutung der Eucharistiefeier am Sonntag und die aktuelle Situation des Mangels zum Ausdruck. Bemerkenswert ist, daß das Votum zwar allgemein feststellt, daß es „Aufgabe des Erzbischofs“ ist, die „Feier der Eucharistie in den Gemeinden des Erzbistums sicherzustellen“¹⁰³; aber die in den Einzelvoten zum Ausdruck gebrachte Konsequenz aus dieser Aufgabe, nämlich die Veränderung der Zulassungsbedingungen zum Priesteramt, wird nicht erwähnt.¹⁰⁴

3.2 Die Aufgabe der Laien

Die Berufung der Laien steht im Mittelpunkt des zweiten Schlußvotums. Davon ausgehend, daß die Laien „durch ihren liturgischen Dienst die volle, bewußte und tätige Teilnahme der Gläubigen und die Mitverantwortung der Gemeinde verdeutlichen“ wird die Bitte ausgesprochen, die „liturgische Grundregel der Rollenverteilung“ überall anzuwenden.¹⁰⁵ Ausdrücklich wird die Wertschätzung des Dienstes der Kommunionhelfer/-innen eingefordert, wobei in den Gemeinden Möglichkeiten und Grenzen dieses Dienstes klar zu umreißen sind. Die Frauen und Männer sollen nach ihrer Beauftragung in einem Gottesdienst der Gemeinde vorgestellt sowie in ihren Dienst eingeführt werden, damit „ehrenamtliche Laien in der Liturgie von den Gemeinden leichter angenommen werden“¹⁰⁶. Auch soll die „Berufung und Abberufung von Laien für bestimmte liturgische Dienste nur mit Beteiligung der Gemeinde (PGR) erfolgen“¹⁰⁷. Von daher erhalten die Sachausschüsse Liturgie

⁹⁸ Vgl. Schlußvoten (s. Anm. 1).

⁹⁹ Ebd. 36.

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² Vgl. ebd. 37.

¹⁰³ Ebd. 35.

¹⁰⁴ Vgl. Arbeits-Ergebnis (s. Anm. 4) 46–47.

¹⁰⁵ Vgl. Schlußvoten (s. Anm. 1) 37. Die Abstimmungsergebnisse bei diesem Schlußvotum stellen sich wie folgt dar: 151 Delegierte befürworten ehrenamtliche Dienste im Gottesdienst, 13 sind ablehnend. Enthaltungen wurden nicht verzeichnet (vgl. ebd. 133).

¹⁰⁶ Ebd. 38.

¹⁰⁷ Ebd. Hier stimmten 150 Delegierte mit Ja, 13 mit Nein und einer enthielt sich (vgl. ebd. 133).

eine besondere Verantwortung. Dazu ist es notwendig „eine klare Konzeption bezüglich des Selbstverständnisses, der Aufgabenfelder und der Kompetenzen der Sachausschüsse Liturgie vorzulegen“ und die „Umsetzung“ in den Gemeinden zu begleiten.¹⁰⁸ Abschließend bittet das Schlußvotum, die „Beerdigungserlaubnis auch Laien zu eröffnen“.¹⁰⁹

Mit klaren Worten ergreift dieses Schlußvotum Partei für die Rolle der Laien in der Feier der Liturgie, und nimmt die Träger des kirchlichen Amtes in die Pflicht im Sinne der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums, für eine adäquate Rollenverteilung Sorge zu tragen. Aus dem Votum spricht das Engagement vieler Frauen und Männer, die sich um den liturgischen Dienst bemühen; zugleich spiegelt sich aber ebenso wider, daß dieser Dienst immer noch mit Akzeptanzschwierigkeiten in den Gemeinden und bei manchen Amtsträgern zu kämpfen hat.

3.3 Gottesdienst und Gemeinde

Im dritten Schlußvotum wird die Liturgie im Kontext der Gemeinde in den Blick genommen.¹¹⁰ Die sonntägliche Meßfeier ist, so das Votum, „als Feier der Kirche“ für die Gemeinde vor Ort deren „lebendige Mitte“.¹¹¹ Von daher wird die integrative Kraft der Eucharistiefeier am Sonntag herausgestellt: „Menschen verschiedener Zielgruppen sollen in dieser Gemeindefeier zusammengeführt werden und sich ihrerseits in diese integrieren“.¹¹² Angesichts einer immer stärker zunehmenden Aufgliederung der Liturgie in zielgruppenorientierte Feiern fordert das Schlußvotum zu Recht, daß die Messe am Sonntag „grundsätzlich die gesamte Gemeinde ansprechen“ muß, was „auch bei der Feier von Familiengottesdiensten zu berücksichtigen“ ist.¹¹³ Demgegenüber ist die „Werktagsliturgie“ der „eigentliche Ort von Gottesdiensten für spezifische Zielgruppen“, die nicht immer als Messe, sondern „vermehrt“ als Wortgottesdienste gefeiert werden sollten.¹¹⁴

Weiter nimmt das Schlußvotum die liturgischen Feiern in besonderen Lebenssituationen in den Blick.¹¹⁵ Eingangs wird hinsichtlich der Gemeinden festgestellt, daß „immer weniger Menschen“ dort „beheimatet“ sind.¹¹⁶ Eine solche Situation erfordert nach Ansicht des Votums ein sensibles Eingehen auf Menschen, die „aufgrund spezifischer Lebenssituationen besonders ansprechbar sind“.¹¹⁷ Konkret regt das Schlußvotum die Erarbeitung von Gottesdienstmodellen an „für die Begleitung der Menschen auf ihrem Lebensweg“, „für Kirchenfernstehende“ sowie „für die Feier der Krankenkommunion“.¹¹⁸ In dieser Hinsicht, sollen die Vielfalt der „nichtsakramentalen Gottesdienstfeiern“ ausgeschöpft werden sowie

¹⁰⁸ Vgl. Schlußvoten (s. Anm. 1) 38. Bezüglich der Sachausschüsse Liturgie ergaben sich 134 Ja-, 27 Nein-Stimmen und drei Enthaltungen (vgl. ebd. 133).

¹⁰⁹ Vgl. ebd. 38–39. Für die Beerdigung durch Laien sprachen sich 131 Delegierte aus, dagegen waren 32, während ein Delegierter sich der Stimme enthielt (vgl. ebd. 133).

¹¹⁰ Hinter diesem Schlußvotum stehen 126 Ja-, 36 Nein-Stimmen und zwei Enthaltungen (vgl. ebd. 133).

¹¹¹ Vgl. ebd. 39.

¹¹² Ebd.

¹¹³ Vgl. ebd.

¹¹⁴ Ebd. 39.

¹¹⁵ Vgl. ebd. 40. Bei diesem Votum wurde 144 mal mit Ja sowie 19 mal mit Nein gestimmt und eine Enthaltung verzeichnet (vgl. ebd. 133).

¹¹⁶ Vgl. ebd. 40.

¹¹⁷ Ebd.

¹¹⁸ Vgl. ebd.

die „Anregungen aus der Weltkirche“ Berücksichtigung finden.¹¹⁹ Der Blick wird in diesem Teil des Votums vom Binnenbereich der Gemeinde zu den Rändern gelenkt. So nimmt man Liturgie in missionarischer Perspektive wahr, die konkrete Gestalt gewinnt in einer liturgischen Lebensbegleitung.

3.4 Die liturgische Bildung

Das vierte Schlußvotum des Kölner Pastoralgesprächs wendet sich der Forderung nach adäquater liturgischer Bildung zu. Eingangs wird in Erinnerung gerufen, daß Christus selbst der „eigentliche Träger der Liturgie“ ist und der Ortsbischof die „Letztverantwortung für den Vollzug der Liturgie trägt“¹²⁰. Die Verantwortung für die Feier der Liturgie vor Ort tragen die vom Bischof eingesetzten Pfarrer, die dabei von Laien unterstützt werden. Die hauptamtlich Verantwortlichen haben die Aufgabe, die „Gemeinde zur Feier der Liturgie zu befähigen, ihre Mitverantwortung zu fördern und ihr Raum für die volle und bewußte Teilnahme zu geben“¹²¹. Damit diese Aufgabe erfüllt werden kann, braucht die liturgische Bildung im Rahmen der Aus- und Fortbildung aller Mitarbeiter/-innen im pastoralen Dienst ausreichenden Platz.¹²² Dabei soll die praktische Einübung „mehr Raum als bisher“ erhalten und in Verbindung mit der „spirituellen Begleitung“ die Möglichkeit geschaffen werden, daß „vielfältige liturgische Elemente persönlich erlebt werden können“.¹²³

Neben den Hauptamtlichen bittet die Schlußversammlung alle, die mit einem liturgischen Dienst betraut sind, sich auf eine gründliche Aus- und Fortbildung einzulassen. Eine gute liturgische Bildung bietet den Ehrenamtlichen „eine besondere Möglichkeit und Chance, den Dienst voll erfüllen zu können“¹²⁴. Der Kölner Erzbischof wird gebeten zu verdeutlichen, daß „für die Ausübung aller liturgischen Dienste“ bzw. „liturgischen Aufgaben“ eine Aus- und Fortbildung „Voraussetzung“ ist.¹²⁵ Ausdrücklich wird wiederum auf die Notwendigkeit der spirituellen Begleitung hingewiesen.

Die im Erzbistum Köln zuständigen Institutionen der liturgischen Bildung werden aufgefordert, „sich auf neue Wege einzulassen“¹²⁶, ihre Konzeption zu überprüfen, und vorhandene Kompetenzen besser zu nutzen. Das Votum konstatiert aus dem ganzen Erzbistum einen erheblichen Bedarf an Bildungsangeboten zur Liturgie und schätzt als „besonders dringlich“ die „Ausbildung von Multiplikatoren“ ein.¹²⁷ Die Schlußversammlung zielt für die liturgische Bildung auf diözesaner Ebene ein Modell an, das dezentrale und zentrale Elemente umfaßt: Die Bildungsangebote der verschiedenen Institutionen sollen ortsnah

¹¹⁹ Vgl. Schlußvoten (s. Anm. 1).

¹²⁰ Ebd. 41.

¹²¹ Ebd. 41.

¹²² Vgl. ebd. 41. Die Abstimmung ergab folgendes Ergebnis: 128 Ja-, 33 Nein-Stimmen und drei Enthaltungen (vgl. ebd. 133).

¹²³ Vgl. ebd. 41.

¹²⁴ Ebd. Für eine solche liturgische Bildung der ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter stimmten 144 Delegierte, dagegen waren 13, während sieben sich enthielten (vgl. ebd. 133).

¹²⁵ Vgl. ebd. 42.

¹²⁶ Ebd. In diesem Zusammenhang werden folgende Institutionen benannt: „Erzbischöfliche Liturgieschule, Referat Liturgie im Generalvikariat, Bildungswerk der Erzdiözese, Diözesanrat“ (ebd.). Hinsichtlich der Institutionen gab es 135 Ja- sowie 23 Nein-Stimmen und sechs Enthaltungen (vgl. ebd. 133).

¹²⁷ Vgl. ebd. 42.

sein; zugleich sollen die verschiedenen Träger miteinander kooperieren, was nach Ansicht des Votums eine zentrale Stelle zur Koordination und Beratung erfordert.¹²⁸ Schließlich kommt es darauf an, daß die verschiedenen Medien, die der liturgischen Bildung dienen, „professionell und intensiv nutzbar gemacht werden“.¹²⁹ Dabei werden benannt: „geeignete Personen für die Mitwirkung bei der Übertragung von Gottesdiensten“; Überprüfung der „Materialien für die Sakramentenkatechese hinsichtlich einer angemessenen Vermittlung liturgischer Inhalte“; Mitwirkung der „Kirchenzeitung“ an der liturgischen Bildung; entsprechendes Medienangebot der „Diözesanfilmstelle“.¹³⁰

Die Schlußversammlung erkennt die große Bedeutung der liturgischen Bildung. Die Gläubigen, Ordinierte und Laien, können ihr Subjektsein in der liturgischen Feier nur dann adäquat wahrnehmen, wenn sie um Wesen und Bedeutung der Liturgie im Ganzen und ihrer einzelnen Formen wissen. Dabei wird liturgische Bildung nicht als Rubrizistik verstanden, sondern als Einheit von kognitivem Verstehen und spiritueller Durchdringung. Das Votum setzt hier ein hohes Ziel, und im Hintergrund scheinen manche Mängel der derzeitigen Situation zu stehen. Es wird ein großes Interesse an Fragen der liturgischen Bildung zum Ausdruck gebracht und ein Handeln im Sinne zeitgenössischer Erwachsenenbildung auf verschiedenen Ebenen gefordert.

3.5 Liturgie und Leben

Im fünften Schlußvotum wird der Zusammenhang von Liturgie und Leben zur Sprache gebracht. Liturgie wird hierbei verstanden als „kommunikatives Ereignis zwischen Gott und Mensch“, von „Mensch zu Mensch“ und „zwischen Liturgen und Gemeinde“.¹³¹ Sprache, Zeichen und Symbolhandlungen sind Medien, die dieses dialogische Geschehen ermöglichen. Deshalb müssen sie die „Würde des Gottesdienstes zum Ausdruck bringen“ und „zugleich das Empfinden und Lebensgefühl des heutigen Menschen berücksichtigen“.¹³² Die Liturgen sollen sich, um eine „menschnahe und verständliche Sprache“ bemühen, den „Reichtum und Gehalt der Zeichen und Symbolhandlungen“ den Feiernden „immer wieder neu erschließen“, und mit Blick auf die Kinder und Jugendlichen „mit großer Offenheit neue Formen der Verkündigung und Feier“ entdecken.¹³³ An den Erzbischof ergeht die Bitte, in der Aus- und Fortbildung der Priester dafür zu sorgen, daß die „künftigen Liturgen angeleitet, befähigt und ermutigt werden, vorgegebene liturgische Texte der jeweiligen Gottesdienstsituation anzupassen“.¹³⁴ Schließlich bittet die Schlußversammlung die Liturgie-Kommission katechetisch-pädagogische Materialien zur Verfügung zu stellen, die die „Vielfalt liturgischer Formen und Elemente zum Ausdruck bringen“, wobei ausdrücklich angemerkt wird, „auf einen Raum der Stille in jedem Gottesdienst Wert zu legen“.¹³⁵

¹²⁸ Vgl. Schlußvoten (s. Anm. 1). Konkret siedelt das Votum eine solche zentrale Stelle in der Hauptabteilung Seelsorge an (vgl. ebd.).

¹²⁹ Vgl. ebd. 43. Hier stimmten 136 Delegierte mit Ja, 23 mit Nein, und fünf enthielten sich der Stimme (vgl. ebd. 133).

¹³⁰ Vgl. ebd. 43.

¹³¹ Vgl. ebd. 43.

¹³² Vgl. ebd. Dieses Schlußvotum verzeichnet 137 Stimmen mit Ja, 25 mit Nein und zwei Enthaltungen (vgl. ebd. 134).

¹³³ Vgl. ebd. 44.

¹³⁴ Ebd.

¹³⁵ Vgl. ebd.

Eigens wird in diesem Kontext auf das „Gotteslob“ eingegangen, und an den Erzbischof die Bitte gerichtet, die „langfristige Gesamtrevision des Gotteslobes zu forcieren“¹³⁶. In dieser Hinsicht formuliert das Schlußvotum folgende Änderungswünsche: „zeitnahe Sprache und Bilder in Text und Liedgut; Straffung und aktualisierende Überarbeitung des Andachtsteils; Überprüfung des Aufbaus; Verbesserung der Übersichtlichkeit und Handhabbarkeit mit Hilfe des Inhaltsverzeichnisses und eines Indexes“¹³⁷.

Die Zeitgenossenschaft der Liturgie erscheint dem hier angesprochenen Schlußvotum als sehr bedeutsam. Die Liturgie als ein geschichtliches Phänomen bedarf der kontinuierlichen Inkulturation, damit sie fähig bleibt zum Dialog mit den Menschen einer bestimmten Zeit. Dabei redet die Schlußversammlung nicht einer Anpassung der Liturgie um jeden Preis das Wort. Es wird gesehen, daß verbale und nonverbale Ausdrucksgestalten als wandelbare Medien der liturgischen Kommunikation zu jeder Zeit in der Spannung stehen, einerseits die Eigenart der christlichen Liturgie zum Ausdruck zu bringen, was durchaus auch den Charakter einer Gegenkultur hat, andererseits das Lebensgefühl der Menschen zu berücksichtigen.

3.6 Liturgie und Kunst

Mit der ästhetischen Dimension der liturgischen Feier beschäftigt sich das sechste und letzte Schlußvotum. Die Kirchenmusik wird als „künstlerischer Ausdruck“ und als „liturgisches Element“ verstanden und von daher die Bitte ausgesprochen, daß „Gemeinden, in denen Musik ein Schwerpunkt ist, eine entsprechende geistliche und fachliche Personalausstattung erhalten“¹³⁸.

Die bildende, literarische und darstellende Kunst steht an zweiter Stelle, und wird sowohl im Kontext der Kirche als auch der Gesellschaft gesehen. Das Schlußvotum weist darauf hin, die „Bedeutung des kirchlichen Raumes als Veranstaltungsort für Kunst im Kontext der modernen Gesellschaft nicht zu unterschätzen“¹³⁹. Von daher wird festgestellt, daß es der Würde der Liturgie und des liturgischen Raumes entspricht, wenn dort Werke kirchlich nicht gebundener Kunst ausgestellt bzw. in die liturgische Feier „künstlerische Ausdrucksformen wie Dichtung und Tanz in geeigneter Form einbezogen werden“¹⁴⁰. Ausdrücklich wird erwähnt, daß die Heranführung an die verschiedenen Formen der zeitgenössischen Kunst ein Bestandteil der Ausbildung der Frauen und Männer in der Seelsorge sein sollte.¹⁴¹

¹³⁶ Schlußvoten (s. Anm. 1). Dieser Revision stimmten 156 Delegierte zu und acht sprachen sich dagegen aus (vgl. ebd. 134).

¹³⁷ Ebd. 44–45.

¹³⁸ Ebd. 45. Bezüglich der Bedeutung der Musik in der Liturgie ergab dieses Schlußvotum 129 Ja- und 27 Nein-Stimmen sowie acht Enthaltungen (vgl. ebd. 134).

¹³⁹ Ebd. 46. Insgesamt entfielen auf dieses Schlußvotum 130 Ja-, 32 Nein-Stimmen und zwei Enthaltungen (vgl. ebd. 134).

¹⁴⁰ Ebd. 46. Dabei soll nach Ansicht des Schlußvotums „darauf geachtet“ werden, daß die Gemeinden „nicht überfordert“, sondern in ihrem Verständnis und ihrem Umgehen mit moderner Kunst „unterstützt und gefördert“ werden (ebd.).

¹⁴¹ In dieser Absicht wird der Erzbischof von Köln gebeten, „im Rahmen der Deutschen Bischofskonferenz“ darauf hinzuwirken, daß die „Verlautbarungen der deutschen Bischöfe ‘Kunst und Kultur in der theologischen Aus- und Fortbildung’ (= Arbeitshilfen 115; 1993) umgesetzt“ werden (vgl. ebd. 47).

Der Dialog zwischen Kunst und Liturgie steckt noch weithin in den Anfängen. Aber es gibt exemplarische Versuche, die Modellcharakter haben. Hier setzt das Schlußvotum mit seinen Überlegungen an. Es lenkt den Blick aber ebenso auf die im Bereich der künstlerischen Ausdrucksformen oft desolante Bildungssituation an den theologischen Ausbildungsstätten. Trotz entsprechender Richtlinien der Bischofskonferenz findet die Auseinandersetzung mit der Kunst in der Aus- und Fortbildung der Seelsorger und Seelsorgerinnen doch eher sporadisch statt.

3.7 Die Liturgie in weiteren Schlußvoten

Liturgische Themen kommen auch in solchen Schlußvoten des Kölner Pastoralgesprächs zur Sprache, die sich mit anderen Bereichen des kirchlichen Lebens beschäftigen. Im Hinblick auf Kinder und Jugendliche werden angemessene liturgische Feierformen mit entsprechenden Gestaltungsspielräumen gewünscht.¹⁴² Bei der Thematisierung der Sakramentenpastoral betonen die Schlußvoten die Bedeutung der Feier der Initiation, mahnen die Umsetzung der liturgischen Erneuerung des Bußsakramentes als Feier der Versöhnung an, was auch die Förderung nichtsakramentaler Formen der Umkehr und Versöhnung einschließt, und regen eine Neubesinnung auf die Feier der Krankensalbung an.¹⁴³ Zwei Schlußvoten fordern mit Blick auf die Frauen dazu auf, deren Kompetenz in der Liturgie anzuerkennen.¹⁴⁴ Schließlich plädieren mehrere Schlußvoten im Bereich der Ökumene für die Förderung ökumenischer Gottesdienste.¹⁴⁵

Schlußbetrachtung

Die Meinungsäußerungen und die Schlußvoten zur Liturgie hinterlassen den Eindruck einer lebendigen und konstruktiven Auseinandersetzung im Kölner Pastoralgespräch. Die Liturgie erscheint als ein diskussionswürdiges Thema und wichtiges Anliegen vieler Votanten. Vielfach kommt ein sensibles Gespür für die Eigenart der Liturgiefeier und deren kirchlichen und gesellschaftlichen Kontext zum Ausdruck. Die Liturgie wird als ein vielschichtiges sowohl kognitive als auch emotionale Elemente umfassendes Phänomen wahrgenommen. Hier zeigt sich ein Potential interessierter Gläubiger, die für eine verantwortliche Mitarbeit in Fragen der Liturgie sowie für liturgische Bildung ansprechbar scheinen. Das stellt einen erfreulichen Gegenpol zu der ansonsten weit verbreiteten resignativen Stimmung innerhalb der Kirche dar.

Inhaltlich betrachtet wird im Kölner Pastoralgespräch ein breites Spektrum liturgisch relevanter Fragen angesprochen. Deutlich bringen die Votanten die Situation der Sonntagsfeier angesichts des Mangels an Eucharistievorstehern zum Ausdruck. Dabei wird einerseits die Bedeutung des priesterlichen Vorstehers für eine gute Liturgiefeier herausgestellt; andererseits gleichfalls die liturgische Kompetenz der Laien deutlich betont und im Sinne einer notwendigen Rollenverteilung in der Liturgie auch gegenüber den Amtsträgern eingefordert. Interessant ist die hohe Einschätzung der liturgischen Versammlung der Gemeinde am Sonntag. Diese sonntägliche Liturgie im vertrauten Kontext vor Ort als Eucharistiefeier

¹⁴² Vgl. Schlußvoten (s. Anm. 1) 52–53.

¹⁴³ Vgl. ebd. 76–82.

¹⁴⁴ Vgl. ebd. 84.

¹⁴⁵ Vgl. ebd. 100–101.

oder im Notfall als Wortgottesdienst zu ermöglichen, wird mehrheitlich gewünscht. Damit sind die Verantwortlichen in der Kirchenleitung vor allem im Hinblick auf die Frage nach der Gestalt des Amtes in die Pflicht genommen.

Vielen Meinungsäußerungen im Kölner Pastoralgespräch zum Thema Liturgie ist deren Zeitenossenschaft ein unübersehbares Anliegen. Die liturgische Feier soll in allen ihren verbalen und nonverbalen Dimensionen zu einer solchen Gestalt kommen, daß sie Menschen unserer Zeit anspricht. Dabei wird der Liturgie zugetraut, daß sie sich kontinuierlich in den jeweiligen kirchlichen und gesellschaftlichen Kontext inkulturieren kann sowie, daß sie gerade in einer solchen zeitgemäßen Gestalt fähig ist, ihre befreiende und tröstende Kraft für die Menschen zu entfalten. Es fällt auf, daß die Voten die Tradition ambivalent sehen: Überlieferte liturgische Formen stehen auf der einen Seite oft unter dem Verdacht der Erstarrung und der Lebensferne; auf der anderen Seite wird festgestellt, daß die Tradition der Liturgie Schätze birgt, die Anstoß zur Innovation sein können.

Die Lebensnähe der Liturgie steht für viele Voten des Kölner Pastoralgesprächs mit der Beziehungsfrage in Verbindung. Die liturgische Feier wird dabei nicht so sehr als ein objektiver Vollzug gesehen, sondern der Beziehungsaspekt tritt in den Vordergrund. Dabei kommt immer wieder die Beziehung des Vorstehers zu den Feiernden in den Blick. Angesichts des Priestermangels erscheint der zur Feier „eingeflogene“ Priester als Inbegriff der Beziehungslosigkeit. Die Voten nehmen wahr, daß die Liturgie ein dialogisches Geschehen zwischen Gott und den Menschen sowie der Menschen untereinander ist. Dieser Dialog ist in Beziehungen lebendig, wobei vor allem die grundlegende, den Dialog je neu eröffnende Beziehung Gottes zu den Menschen der Vermittlung durch den Dienst des liturgischen Vorstehers bedarf. Die Liturgie ist von lebendigen Beziehungen gekennzeichnet, die nicht auf die Situation der Feier beschränkt sind, sondern zugleich das ganze Leben der Feiernden prägen wollen. Ohne ein solches mehr oder weniger ausgestaltetes Beziehungsgeflecht steht das liturgische Geschehen in der Gefahr des Ritualismus. Der zum Ausdruck gebrachte Wunsch nach mehr Beziehung in der Liturgie darf nicht als ein der Liturgie unangemessener Subjektivismus disqualifiziert werden. Denn auch Beziehungen brauchen, um bestehen zu können, objektive Strukturen. Schließlich muß beachtet werden, daß eine zu starke Betonung des Beziehungsaspektes in der Gefahr steht, den einzelnen durch ein unangemessenes Verhältnis von Nähe und Distanz zu überfordern.

Das Kölner Pastoralgespräch zeigt, daß im Kontext der derzeit in vielen deutschen Bistümern als bedrängend erfahrenen Fragen nach einer tragfähigen Zukunftsgestalt der Kirche die Liturgie einen wichtigen Teilbereich darstellt. In den liturgischen Voten vermittelt das Pastoralgespräch einen empirischen Einblick wie die Liturgie von Gläubigen wahrgenommen und eingeschätzt wird, was sich gleichermaßen für die liturgische Praxis sowie deren Reflexion in der Liturgiewissenschaft als wertvoll herausstellt. Von daher kann das Kölner Pastoralgespräch für andere Diözesen eine Anregung sein, in einen dialogischen Prozeß einzutreten, der auch die Feier der Liturgie in den Blick nimmt.

Frank Walz, Salzburg

Der „Dialog für Österreich“ aus der Sicht eines Liturgiewissenschaftlers

0. Vorbemerkungen

Liturgie ist kein Geschehen, das sich auf den Sonntag beschränkt und mit dem Alltag scheinbar nichts zu tun hätte. Vielmehr durchdringt sich beides gegenseitig, sodaß wir im Idealfall einen Alltag leben, der durchtränkt ist mit liturgischen Elementen, und eine Liturgie feiern, in der unser Leben nicht nur am Rande, sondern als Hauptthema vorkommt. Wenn sich die Liturgie auch nicht vorschnell dem modernen Zeitgeist anbieten darf, so muß sie doch die Zeichen der Zeit nicht nur sehen, sondern verstehen und dann auch umsetzen und in ihr Handeln einbeziehen im Sinne einer *liturgia semper reformanda*.

Dialog ist eines der Wesensmerkmale liturgischen Geschehens: Dialog mit Gott und Dialog mit den Menschen. Vom 23. bis 26. Oktober 1998 fand die immer wieder zitierte Delegiertenversammlung zum „Dialog für Österreich“ in Salzburg statt. Es ist still geworden um dieses Anliegen, manche sind enttäuscht, „weil überhaupt nichts weitergeht“, andere erinnern sich heute noch gerne an diese drei Tage im Vertrauen darauf, daß das Rad der Zeit nicht zurückgedreht werden kann und manches ausgelöst wurde, das zumindest eine Signalwirkung hat, wenn es auch keine sofort sichtbaren Änderungen bringt.

Zielsetzung dieses Artikels ist es, solche Signale aufzudecken, die einem Liturgiewissenschaftler im Blick auf die liturgischen Aussagen des Schlußdokumentes¹, vor allem aber im Blick auf die liturgischen Feiern während der Delegiertenversammlung ins Auge stechen, denn nicht das schriftlich Fixierte, sondern das liturgisch Praktizierte schafft Wirklichkeiten. Ob diese Signale absichtlich oder unabsichtlich gesetzt wurden unterliegt nicht unserer Prüfung – wir halten uns an die Fakten.

1. Zur Geschichte

Es begann im Frühjahr 1995, nachdem durch mehrere kirchenpolitische Ereignisse vielfältige Stimmen laut wurden, die einen österreichweiten Gesprächsvorgang einleiten sollten. Etappen dieses beginnenden Dialoges waren eine „Wallfahrt der Vielfalt“, Gespräche mit den politischen Parteien, Arbeitskreise verschiedener Institutionen, Arbeitskreise in Pfarren und deren Eingaben an das Büro „Dialog für Österreich“ und verschiedene Fachtagungen², unter ihnen allerdings keine einzige mit liturgischem Schwerpunkt. Ende Juni wurden schließlich drei Gruppen mit 12 „Themenkörben“ gebildet zu folgenden Inhalten:

¹ Dokumentation der Delegiertenversammlung zum „Dialog für Österreich“ vom 23. bis 26. Oktober 1998 in Salzburg. Hg. von Weihbischof Dr. Alois Schwarz und Gerhard Lang für die Bischöfliche Arbeitsgruppe „Dialog für Österreich“. Dezember 1998.

² Die Themen der Fachtagungen: Optionen gegen Armut und soziale Ausgrenzung; Sozial und gerecht – Parameter für politische Entscheidungen; FRAUEN ARBEITs LOS; Medien zwischen Markt und Macht – Die Kirche zum Thema der Verteilungsgerechtigkeit; Wege aus der Jugendarbeitslosigkeit; Die Personwürde im Kontext der modernen biotechnologischen Entwicklungen;

- I. Von Gott gerufen zum Dienst für die Menschen
 1. Gott suchen – Gott erfahren
 2. Die Frohe Botschaft heute verkünden
 3. Verantwortung aus Liebe
 4. Anspruch und Scheitern. Schuld und Vergebung
- II. Kirche – Gemeinschaft der Glaubenden
 5. Unsere gemeinsame Berufung
 6. Berufung und Leben der Priester
 7. Frauen in der Kirche
 8. Kirche als Ortskirche und Weltkirche
- III. Gesellschaftspolitische Herausforderung
 9. Kultur des Lebens
 10. Lebensraum Familie
 11. Sozial wirtschaften
 12. Solidarität kennt keine Grenzen.

Anfang September wurde eine erste Broschüre veröffentlicht und den Delegierten vermittelt mit der Einladung, zu den erarbeiteten sogenannten „Vorschlägen“ Änderungswünsche oder Ergänzungen zu formulieren (929 derartige Wünsche mit insgesamt ca. 4000 Textseiten wurden übermittelt). Bis Ende Mai 1998 sollte auf dieser Grundlage geklärt werden, welche Themen und Aspekte einer gründlichen Behandlung bei der geplanten Delegiertenversammlung in Salzburg bedürfen. Der Papstbesuch im Juni 1998 ermutigte die Bischöfe in ihrem Vorhaben und prägte das Leitwort vom „Dialog des Heiles“ als seinem vorrangigen Anliegen. Bei der Delegiertenversammlung selbst waren schließlich 300 Vertreter aus ganz Österreich vom 23.–26. Oktober 1998 in Salzburg versammelt.³

Dialog als Hoffnung der Zeit – Ursprünge, Kriterien und gesellschaftliche Relevanz dialogischer Prozesse; Die OSZE als Alternative zu einer Erweiterung der NATO? – „Interlocking“ oder „Interlocking“ der Sicherheitsorganisation in Europa; Allianz für den Sonntag; Vertragen wir Fremde(s)?; Laien in der Kirche, Profis in der Welt? Ein Symposium zur Rolle der Laien in Kirche und Gesellschaft; Frostige Zeiten? Erste österreichische Jugendarmutstagung; Arbeit und Familie – ein (un-)lösbarer Konflikt?; Orientierung für eine gelebte Schöpfungsverantwortung; Leben mit Brüchen – Aus der befreienden Botschaft Jesu das Leben mit seinen Bruchlinien annehmen und heilen; Arbeit und Einkommen fair teilen; Option für die Armen in Süd und Ost; Katholische versus freikirchliche Strukturen. Zur unverzichtbaren Struktur des kirchlichen Amtes; Parteien und Katholische Kirche im Gespräch; Der Beitrag des Sozialhirtenbriefes der Österreichischen Bischöfe zu den ethischen Fragestellungen in Hinblick auf die Veränderungen in der Arbeitswelt; Euthanasie in Österreich; Soziale Verantwortung im Strukturwandel; Europas Seele? Kirchen und religiöse Gemeinschaften im europäischen Einigungsprozeß; Diakonat der Frau; Ambivalenter Umgang mit Macht, Sexualität, Geld in Kirche und Gesellschaft; Vorstehen ohne im Weg zu stehen. Erfahrungen, Reflexionen und Visionen für die Zukunft der Gemeindeleitung.

³ Der Autor dieses Artikels war als Vertreter der Theologischen Fakultät an der Uni Salzburg Mitglied der Delegiertenversammlung.

2. Der Grundtext und die Eingabe der LKÖ⁴

Der Grundtext ist in drei Abschnitte gegliedert: Wen verkünden wir? – Wie verkünden wir? – Wem verkünden wir? Im zweiten Abschnitt, der die Themen der Kirchnerneuerung behandelt, findet sich neben den anderen Grundfunktionen der Gemeinde (Verkündigung und Caritas) die Liturgie. Dazu erfolgte auch eine Eingabe der LKÖ, die im Hinblick auf den „Dialog für Österreich“ folgende Fragen formulierte, die im Bereich der Liturgie wichtig sein könnten:

1. Was verstehen wir unter Liturgie?⁵
2. Wie muß gefeiert werden, damit Begegnung möglich ist bzw. erfahrbar wird?
3. Wie und inwieweit kann das Leben der Menschen in der Liturgie vorkommen?
4. Haben wir gottesdienstliche Feiern, in denen Menschen „Anfangserfahrungen“ machen können?⁶
5. Warum gibt es bei uns kaum katechumenale Prozesse?
6. Welche „Funktionen“ muß die Liturgie im Leben unserer Gemeinden erfüllen?
7. Welchen Stellenwert haben Schuld und Sünde, Umkehr und Vergebung?⁷
8. Wie verhalten sich dazu die liturgischen Feiern der Taufe und Versöhnung?
9. Welche Möglichkeiten sehen wir in den Gottesdiensten die Ökumene zu fördern?

Darüber hinaus wird ein größeres Verständnis für pastoral-liturgische Lösungen gewünscht, die aber keine einheitlichen Lösungen in allen Diözesen sein sollen. Gemeinsam mit den Bischöfen wäre zu überlegen, welche Wege ortskirchlich und universalkirchlich verantwortbar sind. Die Vorlage soll über aktuelle Anlässe hinausschauen. Auch sollte die Form des Experimentierens nicht komplett tabu sein. Die eigentlichen Probleme, die derzeit bestehen, werden von der LKÖ weniger als liturgische, sondern vielmehr als pastorale angesehen und haben vor allem in der veränderten christlichen Sozialisation ihre Wurzeln.

Auch die ÖBK hat bei ihrer Herbstvollversammlung den Wunsch ausgesprochen, daß im „Dialog für Österreich“ Fragen des Gottesdienstes vorkommen sollen. Nachdem sich die LKÖ auf ihrer Herbstkonferenz mit dem Grundtext beschäftigt hat, kommt sie zum Ergebnis, daß der Grundtext einen breiten Gesprächsprozess anregen soll, wobei konstruktiver Dialog eigentlich nur mit denen als möglich gesehen wird, die am Gottesdienst teilnehmen. Der Bericht über das Gespräch „Anfragen an die Liturgie“ wurde erstellt und am 16.3.1998 an das Sekretariat „Dialog für Österreich“ gesandt.⁸ Seitens der LKÖ sollen bei der Delegiertenversammlung zum „Dialog für Österreich“ (23.–26.10.1998) Bischof Dr. Egon Ka-

⁴ Vgl. dazu die Protokolle der 70. Konferenz der LKÖ vom 4.2.1998 und der 71. Konferenz der LKÖ vom 14.10.1998.

⁵ Unter dieser Überschrift wäre auch die Amtsproblematik zu diskutieren. So fordert die LKÖ Amtsträger in erkennbarer Fülle, sodaß das Amt in seiner vollen Gestalt erlebbar wird.

⁶ Ursprünglich war von „Ersterfahrungen“ die Rede. Chancen bezüglich dieser Gottesdienste werden gesehen bei terminbezogenen Feiern (Weihnachten, Ostern, Sakramentspendung), durch die Bedeutung des Ortes (Domkirche), über die Vermittlung von Kunst (Musik). Wichtige Brücken zu Anfangserfahrungen können am ehesten durch offene Formen von gottesdienstlichen Feiern geschlagen werden (Gebetsnacht, Taizé-Jugendtreffen, offene Kirchengebäude, pastorale Kirchenführungen, ...).

⁷ Die Zeit der Versöhnung (österliche Bußzeit) müßte wieder verstärkt in das Bewußtsein der Christen gehoben werden. Was die Taufe angeht, wird an das Taufgedächtnis am Sonntag bzw. Lutzernerfeiern mit Taufgedächtnis erinnert.

⁸ Vgl. Protokoll der 71. Konferenz der LKÖ, 14.10.1998, Punkt 2.

pellari (Liturgiebischof) und Seelsorgeamtsleiter B. Sieberer (Salzburg) die Anliegen der LKÖ vertreten.

Folgende Problemfelder werden zusammenfassend zur Behandlung auf dem Delegiertentag vorgeschlagen:

- Haben wir gottesdienstliche Feiern, in denen Menschen Ersterfahrungen machen können?
- Warum gibt es bei uns kaum katechumenale Prozesse?
- Was und wie sollen die Seelsorger mit den jungen Menschen feiern? (Jugend- und Schulseelsorger)
- Was ist, wenn diese Gruppe am Sonntag unterwegs ist?
- Gibt es Fälle, in denen Seelsorger auf eine Meßfeier verzichten können und sollen?

Die Liturgiekommission der Diözese Linz vertritt die Auffassung, daß im Rahmen des Dialogs seitens der österreichischen Bischöfe ein klares, positives Zeichen der Wertschätzung zu Mitarbeitern/Laien in der und für die Liturgie gesetzt werden soll – besonders für jene, die zu liturgischen Diensten beauftragt wurden. Deutlich wird der Wunsch geäußert, das gottesdienstliche Leben unter positiven Vorzeichen zu diskutieren.

3. Die Delegiertenversammlung in Salzburg

Die Delegiertenversammlung in Salzburg war durch folgende drei wesentliche Elemente bestimmt: „Grundlegend waren die liturgischen Feiern, für die auch entsprechend Zeit vorgesehen war; intensive thematische Arbeit war in den 12 ‘Dialog-Gruppen’ geplant, die nach den oben genannten Themenkörben gebildet wurden; die Plenarversammlungen schließlich sollten zum Ergebnis des Gesamtbildes führen“⁹.

Ein Blick auf das Programm der Delegiertenversammlung zeigt tatsächlich die selbstverständliche Bedeutung der Liturgie:

- Freitag, 23. Oktober 1998
- 18.30 Uhr: Eintreffen der Delegierten und Eröffnungsvesper;
- Samstag, 24. Oktober 1998
- 7.00 Uhr: Meßfeier; 17.30 Uhr: Vesper; 21.00 Uhr: Anbetung;
- Sonntag, 25. Oktober 1998, 10.00 Uhr: Eucharistiefeier; 22.00 Uhr: Komplet;
- Montag, 26. Oktober 1998
- 7.00 Uhr: Meßfeier; 12.30 Uhr: Gebet für Österreich in Maria Plain.

3.1 Liturgische „Andeutungen“ der Bischöfe

In dem von Erzbischof Dr. Georg Eder beim Empfang in der Salzburger Residenz verlesenen Begrüßungswort des Kardinals Dr. Christoph Schönborn heißt es: „Ich betrachte es als einen Wink des Himmels, daß die liturgische Lesung des heutigen Tages, dem Epheserbrief des heiligen Paulus entnommen, ein inständiges Gebet um die Einheit seiner Gemeinden ist“¹⁰.

⁹ Dokumentation (s. Anm. 1) 13.

¹⁰ Ebd. 23. In der immer wieder heftig geführten Diskussion um die „thematischen Gottesdienste“ und die scheinbare Spannung von liturgischen Ordnungen und Auswahlmentalität, könnte dies eine Ermunterung sein, sich von den jeweils vorgesehen Tagestexten der Liturgie ansprechen zu lassen, ohne auf die bestehenden zahlreichen Auswahlmöglichkeiten zu verzichten.

Auch der Grazer Bischof Dr. Johann Weber geht in seiner Eröffnungsrede im Plenum ansatzweise auf die Liturgie ein, wenn er von den Vorsprüngen der Kirche gegenüber der Gesellschaft spricht und dabei unter dem Vorsprung des Lebenswissens und dem Vorsprung der Autorität als erstes den Vorsprung des Feierns nennt.¹¹

3.2 Liturgische Aussagen aus den Dialoggruppen

Die Dialoggruppe 1: *Gott suchen – Gott erfahren* faßt zusammen: „Gott kann im Reichtum der Bilder und Symbole – vor allem in der Liturgie – erahnt und erfahren werden. Auch das Schweigen ermöglicht diese Gotteserfahrung“¹². Weiterhin heißt es bezugnehmend auf das II. Vaticanum (Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute: „Gaudium et Spes“ 1): „Angesichts von Krankheit, Armut, Ungerechtigkeit und seelischer Not unterstützen wir alles, was der Befreiung und Heilung dient“¹³. Wenn die Liturgie in ihrer therapeutischen Dimension erkannt wird, dann fällt auch sie unter diese Aussage.

Deziert setzt sich die Dialoggruppe 2: *Die Frohbotschaft heute verkünden* mit der Liturgie auseinander: „Die Sakramentenvorbereitung soll intensiviert werden. Vorrangige Verpflichtung der Vorbereitung auf die Spendung eines Sakramentes ist, ‘den Glauben entdecken zu helfen, ihn zu stärken und ihn zur Reife zu führen’ (Familiaris consortio 68). Die Sakramente sind Geschenk Gottes und Zeichen des Glaubens. Darum soll möglichst niemandem der Sakramentenempfang verweigert werden. In den Gemeinden mögen auch geeignete Formen der Begleitung nach dem Empfang eines Sakramentes gesucht werden. Feier und Vorbereitung der Sakramente sollen so gestaltet werden, daß deutlich wird: Hier begegnet uns Gott durch Jesus Christus in der Gemeinschaft der Kirche“¹⁴.

In Bezug auf die Jugend wird gefordert: „[. . .] Offenheit für jugendgemäße Feiern, auch in der Liturgie“¹⁵. Außerdem wird eingemahnt: „Es soll in jeder Diözese eine Vorbereitung für Erwachsene auf Taufe, Firmung und (Wieder-)Eintritt geben“¹⁶.

In den Ergänzungen dieser Dialoggruppe wird ein kommunizierbarer Glaube verlangt und die derzeitige kirchliche Sprache als kirchentümliche Insidersprache bezeichnet. Da die Kirche glaubt, wie sie betet (vgl. KKK, Nr. 1124) sollte auch mit Sorgfalt das „Gotteslob“ als Gebets- und Gesangbuch der Kirche inhaltlich und sprachlich überarbeitet werden. In diesem Zusammenhang wird die Kritik und Hilfe von Künstlern erbeten.¹⁷ Der gleiche Punkt betont die Bedeutung der Homilie im Sonntagsgottesdienst und drängt darauf, nach Wegen zu suchen, Laien aktiv in den Predigtendienst einzubeziehen.¹⁸

¹¹ Vgl. Dokumentation (s. Anm. 1) 25.

¹² Ebd. 37, Punkt 1-2.

¹³ Ebd., Punkt 1-3.

¹⁴ Ebd. 38.

¹⁵ Ebd. 39, Punkt 2-2.

¹⁶ Ebd., Punkt 2-3.

¹⁷ Vgl. ebd. 65, Punkt 2-4.

¹⁸ Vgl. dazu die Aussagen der Dialoggruppe 7. Auch der Salzburger Erzbischof Dr. Georg Eder spricht in seiner Predigt in der Eucharistiefeier im Salzburger Dom von der loquacitas (Geschwätzigkeit), die „leider auch bis ins Heiligtum der Liturgie eingedrungen“ (Dokumentation, 98) sei. Später heißt es in der gleichen Predigt: „In all den Aufbrüchen der letzten Jahrzehnte haben wir einen Verlust erlitten, den nur wenige bemerkt haben: Die Realität von Sünde und Gnade (und – konsequenterweise – auch das Sakrament der Versöhnung)“ (ebd. 101). Am Schluß der Predigt spricht er schließlich vom „Dialog des Gebetes“.

Die Dialoggruppe 3: *Verantwortung aus Liebe* spricht von der christlich-sakramentalen Ehe als Leit- und Idealbild der Lebensgemeinschaft von Mann und Frau. „Dabei sollen sie (die Paare) auch zur Erkenntnis des hohen Wertes der Ehe als Sakrament geführt werden“¹⁹.

Die Dialoggruppe 4: *Anspruch und Scheitern. Schuld und Vergebung* greift die eheliche Gemeinschaft noch einmal heraus und betont, daß die Ehe für Getaufte ein Sakrament ist. Bezüglich wiederverheirateter Geschiedener wird empfohlen, sie zu Gottesdiensten, kirchlichen Veranstaltungen und zur Mitarbeit einzuladen.²⁰ In Hinblick auf *Reconciliatio et poenitentia* heißt es: „Wir sind überzeugt, daß dadurch noch deutlicher ‘die Kirche als Ganzes das umfassende Sakrament der Versöhnung’ wird“²¹.

Dialoggruppe 5: *Kirche – unsere gemeinsame Berufung*. „Wir wissen uns durch Taufe und Firmung berufen, gemeinsam Kirche zu leben“²².

Ein eigener Punkt²³ spricht das Engagement der Laien in allen Bereichen, explizit auch der Liturgie, an. Wenn die Dialoggruppe 6: *Berufung und Leben der Priester* in ihren Ergänzungen²⁴ die Mitverantwortung der Laien für die Pfarrgemeinde betont, sind damit wohl implizit auch liturgische Leitungsdienste angesprochen.

Die Dialoggruppe 7: *Frauen in der Kirche* fordert eine „geschlechtergerechte Sprache in Verkündigung, Liturgie und in kirchlichen Erlässen“²⁵.

Die Dialoggruppe 8: *Kirche als Ortskirche und Weltkirche* spricht die drei Manifestationsweisen der *Communio* an und nennt dabei als erstes die Liturgie (gemeinsame Feier des Glaubens).

Die Ergänzungen der Dialoggruppe 9: *Kultur des Lebens* erwähnen die Mitarbeit Behinderter in pfarrlichen Aktivitäten und Gruppen und greifen dabei ausdrücklich die Liturgie heraus.²⁶

Die Dialoggruppe 10: *Lebensraum Familie* bittet alle Väter und Mütter, ihren Glauben mit ihren Kindern zu leben und zu feiern, das Gebet zu Hause zu pflegen und sich gemeinsam am Leben einer familienfreundlichen Gemeinde zu beteiligen. Die Pfarrgemeinden werden aufgefordert, Lebensraum und Anregung für christliche Familienkulturen (Hauskirche) zu geben.²⁷

Dialoggruppe 11: *Sozial wirtschaften* spricht in Punkt 11-2 vom Sonntag als dem Tag des Herrn, dem Ruhe- und Gottesdiensttag.²⁸

4. Ein Blick auf die liturgischen Feiern

Liturgie ist die Feier, die unser Leben in besonderer Weise zum Ausdruck bringt, Grenzen überschreitet, Ahnungen ermöglicht und Sehnsüchte anspricht. Im Sinn der Anteilnahme an der himmlischen Liturgie nimmt sie manches vorweg, was (noch) nicht volle Realität, wohl

¹⁹ Dokumentation (s. Anm. 1) 41.

²⁰ Vgl. ebd. 43.

²¹ Ebd. 44, Punkt 4-2.

²² Ebd. 66, Punkt 5-4.

²³ Vgl. ebd. 68, Punkt 5-6.

²⁴ Vgl. ebd. 69, Punkt 6-6.

²⁵ Ebd. 50, Punkt 7-1.

²⁶ Vgl. ebd. 71, Punkt 9-4.

²⁷ Vgl. ebd. 58, Punkt 10-3.

²⁸ Vgl. dazu die Erklärungen der österreichischen Bischofskonferenz nach ihrer Tagung vom 3.–5. November 1998: „Der Sonntag ist als Tag des Gottesdienstes, der Ruhe, der Familie und der sozialen Kontakte für die Menschen in Österreich unverzichtbar“.

aber beginnende Wirklichkeit ist. Die Bischofsliturgie hat eine ganz besondere Stellung, insofern sie ja einen gewissen Vorbildcharakter haben soll. Beim Delegiertentag in Salzburg waren gleich mehrere Bischöfe anwesend und die gefeierte Liturgie, die diese Tagung mehr als nur einrahmte, hatte tatsächlich Vorbildcharakter. Dies betrifft sowohl die Vielfalt der gewählten Gottesdienstformen als auch die Art und Weise wie diese gefeiert wurden. Das Stundengebet war ebenso vertreten wie Eucharistiefeier und Wort-Gottes-Feier, das sogenannte Neue geistliche Lied (NGL) hatte seinen Platz in unmittelbarer Nähe von Choralgesängen²⁹. Es war zumindest der Versuch deutlich erkennbar, „katholisch“ sein zu wollen in seinem wörtlichen Sinn: offen für die unterschiedlichen Strömungen innerhalb der Gemeinde Christi, Einheit in der Vielfalt.

Im folgenden sollen die drei großen liturgischen Feiern dieser Versammlung dokumentiert und in aller Kürze kommentiert werden.³⁰

4.1 Gottesdienstordnung vom Freitag, 23. Oktober 1998

19.00 Uhr, Salzburger Dom, Vesper

Motto: „Sende aus deinen Geist“

Vorbemerkung	Die Delegierten versammeln sich bereits ab 18.30 Uhr vor dem Dom zum Gespräch und zum Kennenlernen. Die Bischöfe sind bereits anwesend und begrüßen die Delegierten persönlich. Im Dom gibt es keine Sitzordnung, Bischöfe und Delegierte sitzen nebeneinander. Es soll auch keine gesonderten Plätze für Ehrengäste geben. Dadurch wird das Verbindende des Dialogs für Österreich betont. Die Delegierten nehmen hauptsächlich im Altarraum und im Kuppelraum Platz. Die Akteure beim Gottesdienst haben gesonderte Sitze.
Begrüßung	Um 19.00 Uhr werden die Delegierten vom Vorsteher der Liturgie (Bischof Weber) begrüßt.
Lichtfeier	Das Dialoglicht wird entzündet und an die Delegierten verteilt. Eine große Kerze wird in der Vorhalle des Domes aufgestellt, sie begleitet als Dialoglicht die Delegierten zu allen Orten der Delegiertenversammlung. Danach werden alle eingeladen in einer Prozession in den Dom einzuziehen. Kehrsvers zur Lichtfeier: „Du Licht vom Lichte ...“
Einzug	Gebet Kirchenlied durch Bläser verfremdet, GL 270 „Kommt herbei ...“ (Dialoglicht wird mitgetragen und im Altarraum aufgestellt.)
Eröffnung	„O Gott komm mir zur Hilfe“
Hymnus	GL 557 „Du höchstes Licht“ (Wechselgesang Volk-Chor)
1. Psalm	GL 253, Ps 104 Antiphon „Sende aus deinen Geist ...“ (Wechselgesang linke / rechte Seite)
Canticum	GL 174 „Philipperhymnus“ (Antiphon: Volk; Strophen: Kantoren Mann/Frau)
Lesung	Joel 2,23a.26–3,3a
Stille	
Predigt	zum Thema der Lesung (3 Kurzstatements: Bischof Weber, Frau Goudenhove-Kalergi, Herr Patsch.)
Musikimprovisation	Saxophon (4mal: vor der Predigt, zwischen und nach den Statements)
Magnifikat	(slavische Melodie, abwechselnd zwischen Chor und Volk)

²⁹ Vgl. Eucharistiefeier im Salzburger Dom (25. Oktober 1998).

³⁰ Die Gottesdienstordnungen wurden freundlicherweise von Mag. Christian Wallisch-Breitsching (Seelsorgeamt Salzburg, Mitarbeiter der Bischöflichen Arbeitsgruppe) zur Verfügung gestellt, dem ich dafür ausdrücklich danke.

Fürbitten
 Vaterunser
 Oration
 Grußbotschaft
 Segen, Entlassung
 Orgelspiel

Ruf („David“ Nr. 116): „Zu Dir o Herr geht unser Rufen“

von Oberkirchenrat Dr. Johannes Dantine für den Ökumenischen Rat

Kommentar

Über die Vorbemerkungen hinaus soll folgendes festgehalten werden: Die Gemeinde versammelt sich vor dem Dom, um später gemeinsam einzuziehen. Auch das Meßbuch beginnt in ihren Rubriken mit diesem Satz: „Die Gemeinde versammelt sich.“ Zu dieser Gemeinde gehören auch die Vorsteher der Gemeinde. In diesem Szenario steckt eine tiefe Symbolik. Die Gläubigen werden abgeholt, wo sie sind. Sie haben die Möglichkeit, einander zu treffen und Beziehungen aufzubauen. Die Gemeinschaft, die in der anschließenden Liturgie gefeiert werden soll, beginnt sich zu formen.

Der Beginn in Form eines Luzernars, einer Lichtfeier, greift eine alte liturgische Tradition auf, die uns mit unseren jüdischen Wurzeln verbindet. Die Bedeutung der Symbole und der Tradition für die Liturgie wird damit im ersten Gottesdienst der Delegiertentage bereits zum Ausdruck gebracht.

Das eine Volk Gottes auf dem Weg wird in den verschiedenen Elementen dieses Gottesdienstes deutlich:

- der gemeinsame Einzug der Vorsteher mit der ganzen liturgischen Gemeinde
- die Predigt in Form von 3 Kurz-Statements (Bischof und Laien)
- die Botschaft von Oberkirchenrat Dr. Johannes Dantine für den ökumenischen Rat.

Das Bemühen der Kirche, die Zeichen der Zeit zu erkennen, „modern“ zu sein, wird nicht zuletzt auch durch die Kirchenmusik (Bläser/Saxophon³¹) deutlich. Als einer der Mitfeiernden darf ich persönlich bekennen, daß diese Liturgie eine gemeinschaftsstiftende, freudige und harmonische Atmosphäre ausstrahlte.

4.2 Gottesdienstordnung vom Sonntag, 25. Oktober 10.00 Uhr, Salzburger Dom, Eucharistiefeier

Vorbemerkung	Die Delegierten feiern gemeinsam mit der Gottesdienstgemeinde am Dom den Sonntagsgottesdienst. In der Vorbereitung wurde bewußt versucht, Modernes mit Altem zu verbinden, um so den verschiedenen liturgischen Traditionen, die sich auch in der feiernden Gemeinde wiederfinden, gerecht zu werden.
Eröffnung	
Großer Einzug	Lied: „Halleluja lobet Gott“ (Ps 150) (David 55)
Begrüßung	
Asperges	GL 424,1; Hymnus (Schola); Gebet (MB Anhang I, S. 1171 od. 1207)
Gloria	GL 406 „Missa de Angelis“, (Schola/alle abwechselnd)
Tagesgebet	
Wortgottesdienst	
1. Lesung	Sir 35,15b–17.20–22a
Antwortpsalm	Antiphon: GL 171,1 Ps 34 (Kantor)
2. Lesung	2 Tim 4,6–8.16–18
Halleluja	„Singt Halleluja unserm Herrn“ („David“ Nr. 51)

³¹ Dieses „schnarrende“ Instrument war ja die längste Zeit als „Jazz-Kneipen-Instrument“ in der Liturgie verpönt.

Evangelium	Lk 18, 9–14
Halleluja	
Homilie	
Großes Glaubensbekenntnis	
Fürbittruf	„Wir bitten Dich erhöere uns“ (GL 762)
Eucharistiefeier	
Gabenprozession	(vom Seitenaltar) „Das eine Brot“ („David“ Nr. 61)
Gabenbereitung	„Das eine Brot“
Gabengebet	
Präfation	Hochgebet für besondere Anliegen I: „Die Kirche auf dem Weg zur Einheit“
Sanctus	GL 407 „Missa de Angelis“
Akklamation zum Hochgebet:	„Dankt unserm Gott“ (Papstmesse Wien 1998)
Vaterunser	
Brotbrechung	GL 408 „Missa de Angelis“
Kommunion	Die Kommunion wird unter beiderlei Gestalten gereicht. Als Begleitgesang wird gesungen: „Nehmet den Leib des Herrn“ (Hymnus); „Kostet und seht wie gut der Herr ist“ Ps 34 instrumental (GL 723)
Danksagung	„Der Himmel geht über allen auf“ („David“ Nr. 124)
Schlußgebet	
Entlassung	
Segen	
Auszug	Orgel

Kommentar

Das Charakteristische dieser Eucharistiefeier war die Verbindung vom Modernem und Altem, die Verbindung der verschiedenen liturgischen Traditionen. Das Neue geistliche Lied (NGL) neben dem Choral, die Auflockerung des Hochgebetes durch Akklamationen, die Verwendung des Großen Glaubensbekenntnisses, die Kommunion unter beiderlei Gestalten. Eine schlichte Liturgie, die dennoch Zeichen setzte.

4.3 Gottesdienstordnung vom Montag, 26. Oktober 1998

12.30 Uhr, Maria Plain, Gebet für Österreich, Wallfahrt

Vorbemerkung	Das Gebet für Österreich gliedert sich in zwei Teile: 1. Die Wallfahrt zum Gnadenbild von Maria Plain „Maria vom guten Trost“ 2. das „Gebet für Österreich“, dessen Hauptteil die Botschaft der Delegiertenversammlung an Österreich ³² bildet.
Statio beim Parkplatz	(Die Delegierten sammeln sich beim Parkplatz unterhalb der Plainstiege.)
Eröffnung	Gesungene Eröffnungsformel (MB S. 340)
Begrüßung	Einladung zur Wallfahrt
Gebet	Der Engel des Herrn
Lied	„Glorwürdge Königin“ (GL 838)
Prozession zur Kirche	Rosenkranzgebet
Einzug in die Kirche	Orgel
Lied	„Maria breit den Mantel aus“ (GL 595)
Freies Gebet	Vorsteher der Liturgie
Evangelium	Joh 20,19–22
Instrumentalmusik	Flötenmusik: Improvisation zum Thema Hl. Geist
Homilie	Vorsteher der Liturgie
Responsorium	„Ihr seid der Tempel Gottes“ (GL 651)

³² Diese Botschaft an Österreich kam allerdings aus zeitlichen und organisatorischen Gründen nicht zustande.

Vaterunser	(gesungen)
Gebet für Österreich	(Joob Roland)
Segen	
Te Deum	GL 257,1.5.9. Strophe
Auszug	Orgelspiel (Improvisation zur Bundeshymne)
Anschließend Agape in den Räumen des Superiorates.	

Kommentar

Die „Wahlfahrt der Vielfalt“ war eine der ersten Aktionen des Dialoges für Österreich – die Wahlfahrt nach Maria Plain setzte den vorläufigen Endpunkt der Delegiertenversammlung in Salzburg. Keine festliche Eucharistiefeier wurde dazu gewählt, sondern eine aus dem Volk erwachsene liturgische Form. Der dienstjüngste Bischof³³ (Bischof Kothgasser aus Innsbruck) wurde dazu als Vorsteher auserwählt. Auch hier war es wieder vor allem die Musik, die einen Brückenschlag zum Leben suchte, indem zum einen nach dem Evangelium eine Instrumentalmusik den heiligen Geist beschwor, zum anderen zum Auszug die Bundeshymne improvisiert wurde, um damit dem Charakter des 26. Oktobers als österreichischem Nationalfeiertag Rechnung zu tragen. Die abschließende Agape in den Räumen des Superiorates diente dem „Transport“ des liturgisch Gefeierten in den Alltag.

5. Zusammenfassung

Wenn es auch kein eigenes liturgisches Kapitel in der Schlußdokumentation des „Dialoges für Österreich“ gibt und tatsächlich auch keine explizit liturgische Diskussion im Rahmen des Delegiertenplenums stattfand, so heißt dies dennoch nicht, daß liturgische Fragen überhaupt keine Rolle gespielt hätten. Man muß allerdings fast ein bißchen danach suchen und die zerstreuten Aussagen bündeln, um zu einer Gesamtaussage zu kommen, die in folgenden sechs Punkten bestehen könnte:

1. Die Liturgie wird als Feier beschrieben, deren Grundelemente Bilder, Symbole, Sprache, aber auch Stille sind.
2. Liturgie ist in erster Linie Tun Gottes an den Menschen, sie ist Geschenk; dies wird vor allem im Bezug auf die Sakramente betont, deren Erschließung sich nicht auf die Vorbereitung beschränkt, sondern auch in der begleitenden Nachbereitung besteht.
3. Liturgie besteht in einer großen Vielfalt. Dies bringen Einzelaussagen der Dialoggruppen, v. a. aber die liturgische Praxis dieser Versammlung zum Ausdruck.
4. Liturgie soll unser ganzes Leben zum Ausdruck bringen. Sie ist die Feier des Glaubens und setzt als solche den gelebten und praktizierten Glauben (z. B. in der Hausliturgie) voraus.
5. Liturgie ist Tun des ganzen Gottesvolkes, der Laien und des Klerus.³⁴

Die Liturgie im Rahmen der Feier des Sonntags hat einen unverzichtbaren kirchlichen und gesellschaftlichen Stellenwert.

³³ Vergleiche dazu die benediktinische Regel, daß vor allem die Jüngsten immer gehört werden sollen.

³⁴ Vgl. II. VATICANUM, SC 28.

Volkmar Walther, Weißenborn

„*Celebratio versus populum*“

Evangelisches Echo und Fragen an den evangelischen Gottesdienst

1. Vorbemerkungen

Als „erste Frucht“ des Zweiten Vatikanischen Konzils kann man die „Konstitution über die Heilige Liturgie“ bezeichnen, die am 4. Dezember 1963 promulgiert und durch das *Motu Proprio* Pauls VI. vom 25. Januar 1964 in Kraft gesetzt wurde. Diese Reform ist nicht nur eine „Frucht“ des Konzils, sondern auch der Liturgischen Bewegung und der Bibelbewegung. Sie führte innerhalb der römisch-katholischen Kirche zu einer tiefgreifenden liturgischen Erneuerung, deren gestaltendes Prinzip die tätige Teilnahme der Gläubigen (*actuosa participatio*) in der Liturgie ist.¹ Von evangelischer Seite wurde das die Gemeinschaft betonende Kirchen- und Gottesdienstverständnis begrüßt, welches auch Auswirkungen auf die Gestaltung des liturgischen Raumes hatte, verbunden auch mit Rückfragen an die eigene liturgische Praxis.² Dies gilt besonders für die Einführung der Landessprache in die Liturgie und eine textgebundene Predigt. Es gab aber auch Reformen, die kaum Bedeutung oder Rückwirkung auf die Gestalt evangelischer Gottesdienste hatten. Dazu gehört vor allem die Zelebration „versus populum“, welche die Tradition der Alten Kirche³, wie auch die Praxis der römischen Patriarchalkirchen aufnimmt und den Gläubigen eine lebendigere Teilnahme ermöglicht⁴. In diesem Zusammenhang ist die Stellung des Zelebranten am Altar bei der Eucharistiefeyer von besonderer Bedeutung. Denn für die um den „Tisch“⁵ der Eucharistie versammelte Gemeinde ist die Feier des Mysteriums seiner Gegenwart in Form der „*Celebratio versus populum*“ zeichenhafter Ausdruck dafür. Die (erste) Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Liturgiekonstitution vom 26.9.1964 verlangt, daß der Altar von der Rückwand getrennt und leicht umschreitbar ist. „Er soll in den heiligen Raum

¹ Vgl. II. VATICANUM, SC 14.50.124.

² Vgl. V. WALTHER, *Evangelisches Echo auf liturgische Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Rostock 1973 (Diplomarbeit; masch.).

³ Vgl. dazu die archäologische und liturgiegeschichtliche Untersuchung von O. NUSSBAUM, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000*. Bonn 1965, bes. 372ff.

⁴ Vgl. dazu die Kritik von K. GAMBER, *Die Zelebration „versus populum“*. In: DERS., *Ritus modernus*. Regensburg 1972, 21–29; DERS., *Die Reform der römischen Liturgie*. Regensburg 1979, 46–52, wo er die Zelebration „versus populum“ deshalb ablehnt, weil es sich bei der Eucharistiefeyer nicht um ein Angebot, sondern um ein heiliges Geschehen handle, „indem sich Himmel und Erde verbinden und sich Gott in Gnade zu uns herabneigt. Der Blick der Gottesdienstteilnehmer muß deshalb zusammen mit dem Zelebranten betend auf den Herrn gerichtet sein. Erst bei der Kommunionsspendung, dem eucharistischen Mahl im engeren Sinne, kommt es wieder zu einem Gegenüber zwischen Priester und Kommunikanten“ (52).

⁵ „Der Tisch des Herrenmahles in dieser Welt zeigt, daß der eine Mittler zwischen Gott und Mensch, Jesus Christus, mit den Seinen geschwisterlich zu Tische sitzt“ (K. RICHTER, *Kirchenräume und Kirchenträume*. Freiburg – Basel – Wien 1998, 35). Vgl. auch DERS., *Liturgisches Handeln und gottesdienstlicher Raum*. In: R. BÜRGEL, *Raum und Ritual*. Göttingen 1995, 57ff; DERS., *Heilige Räume*. In: LJ 48 (1998) 249–264, bes. 258.

hingestellt sein, daß er wirklich die Mitte ist, dem sich von selbst die Aufmerksamkeit der ganzen Gemeinde zuwendet. [. . .] Auch sei das Presbyterium um den Altar herum so weiträumig, daß die heiligen Handlungen bequem vollzogen werden können.“⁶ In der Allgemeinen Einführung in das Römische Meßbuch wird gefordert, daß der Altar frei steht und von der Wand getrennt ist, man ihn leicht umschreiten und der Priester an ihm dem Volk zugewandt die Messe feiern kann (AEM 262).⁷ „In jedem Fall soll der Altar gleichsam den Mittelpunkt des gottesdienstlichen Raumes bilden, der die Aufmerksamkeit der versammelten Gemeinde von selbst auf sich zieht.“⁸ Inzwischen hat sich die Zelebration „versus populum“ im gesamten Bereich des römischen Ritus durchgesetzt, verbunden mit Erfahrungen zahlreicher Seelsorger, daß sie sinnvoller und pastoral wertvoller ist.⁹ Entgegen den Argumenten der wenigen Gegner geht es dabei weder um eine Zurschaustellung des Priesters noch um eine Überbetonung des Gemeinschaftsgedankens. Altar und Christumysterium bleiben, optisch noch stärker, Mittelpunkt gläubiger Aufmerksamkeit und Verehrung. Inmitten der Gemeinde ereignet sich die Vergegenwärtigung des erlösenden Kreuzesopfers Christi, mit dem sich die Gläubigen intentional verbinden, sowohl im Hochgebet wie im eucharistischen Mahl. Insofern ist die Zelebration „versus populum“ keine Zurückstufung des Opfercharakters der Stiftung Christi.¹⁰ Auch wenn die Zelebration „versus populum“ zu begrüßen und zu fördern ist, gibt es bei Renovation oder Neugestaltung von Kirchen oft das Problem: Wie ist der Umstand zu berücksichtigen, wenn sich von der Tradition her wunderschöne Altäre an der Rückwand, der Apsis befinden? Hier gibt es die Variante, den Altar von der Altarrückwand zu lösen und diesen zum Zweck der Zelebration „versus populum“ näher zur Gemeinde hin aufzustellen, wie es etwa im Dom St. Petri zu Bautzen auf gute Weise geschehen ist. Wo dies aber nicht möglich ist¹¹ macht M. Thurian im Hinblick auf eine eventuelle Änderung der Prinzipien und Regeln für den Gebrauch des Römischen Meßbuches den Vorschlag, die Feier so zu unterteilen, „daß der Zelebrant sich beim Wortgottesdienst der Gemeinde zuwendet, während von der Gabenbereitung bis zum Amen des Hochgebetes alle gemeinsam zum Altar gewendet sind. Diese Lösung ist der Aufstellung eines zweiten, tragbaren Altares vorzuziehen“¹²; [. . .] Die Aufstellung des Altares muß immer einer schönen und würdigen Eucharistiefeier dienen. Beim Bau neuer Kirchen soll der Altar so geplant werden, daß der Priester mit dem Gesicht zu den Gläubigen zelebrieren kann“¹³.

⁶ RITENKONGREGATION, Instruktion „Inter Oecumenici“ (26.9.1964), Nr. 91. Deutscher Text z. B. in: LJ 14 (1964) 261–287.

⁷ Vgl. auch: Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen. Bonn 1994 (Die Deutschen Bischöfe – Liturgiekommission 9) 22.

⁸ Ebd.

⁹ Vgl. das Schreiben des Vorsitzenden des römischen Consilium, Kardinal Lercaro, vom 30.6.1965 an die nationalen Liturgiekommissionen, wo festgestellt wird, daß die Feier der Heiligen Messe zum Volk „vom pastoralen Standpunkt her die vorteilhafteste ist“ (zit. in: E. J. LENGELING, Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Leipzig 1971, 320).

¹⁰ Vgl. A. ADAM, Wo sich Gottes Volk versammelt. Freiburg – Basel – Wien 1984, 107.

¹¹ So z. B. in der Kreuzkapelle der Kathedrale St. Trinitatis zu Dresden, wo die Eucharistie ad altare gefeiert wird.

¹² In neuen Kirchen ist es besser, nur einen Altar zu errichten, damit „der einzige Altar in der einen Versammlung der Gläubigen unseren einzigen Erlöser Jesus Christus und die eine Eucharistie der Kirche zeichenhaft darstelle“ (Ordo dedicationis ecclesiae et altaris. Rom 1977, dt. Studienausg. 1981, IV, 7).

¹³ M. THURIAN, Die Liturgie als Kontemplation des Mysteriums. In: L'Osservatore Romano (dt. Ausgabe) Nr. 32/33 vom 9.8.1996, 6. Vgl. dazu den Hinweis von H. ENDRES, Forderungen zur In-

2. Evangelisches Echo und Fragen an den evangelischen Gottesdienst

Wie bereits erwähnt, gehört die Zelebration „versus populum“ zu den im evangelischen Raum wenig beachteten Reformen auf liturgischem Gebiet.

Daher ist die Kritik nicht unberechtigt: „In unseren evangelischen Kirchen bleibt – leider – fast überall alles beim (schlechten) alten. [. . .] Der Pfarrer kann und will nicht hinter dem Altar zelebrieren, sondern weiter der Gemeinde den Rücken zuwenden. Der Altar bleibt an seinem ungünstigen Platz, weit weg von der Gemeinde stehen, statt daß man ihn zur Gemeinde hin oder noch besser in die Gemeinde hineinholt.“¹⁴ Noch vor Inkrafttreten dieser Instruktion äußerte sich Karl Barth beim Besuch eines bayrischen Kaplans u. a. über die Zelebration „versus populum“ wie folgt: „Ich wäre froh, wenn das Konzil sich für die allgemeine Einführung dieser Form ausspräche. In der klassischen Messe, in der der Priester der Gemeinde den Rücken zukehrt, hat man etwa den Eindruck, als wäre er ein privilegierter Abgeordneter mit dem Auftrag, Gott im Namen der Gemeinde anzurufen, und nicht einer, der mit der Gemeinde beten soll.“¹⁵ Die von evangelischer Seite ausführlichste Arbeit zum o.g. Thema stammt von Friedemann Merkel, der in der Zelebration „versus populum“ eine erhebliche Neuerung erblickt, die auch Konsequenzen für die Gestalt des evangelischen Gottesdienstes haben sollte.¹⁶

Von Wichtigkeit ist ebenfalls die ökumenische Bedeutung dieser Reform. Da nach den Aussagen des Konzils dem Verständnis des Altares als Abendmahlstisch mehr Raum gegeben wird¹⁷, sollten sich die evangelischen Kirchen veranlaßt sehen, ihrerseits ihre Meinung deutlich auszusprechen und entsprechende Maßnahmen einzuleiten.

Denn „Fehlentwicklungen hinsichtlich des Ortes und der Gestalt des Abendmahlstisches sind sonderbarerweise in den gegenwärtigen protestantischen Kirchen besonders häufig. Wo man unbeachtet Sakralgegenstände wie Kreuz und Leuchter¹⁸ beibehält, bleibt eine sinnvolle Nutzung des Tisches¹⁹ ausgeschlossen: die um den Altar versammelte Gemeinschaft, in der die verantwortlichen Liturgen und Helfer genügend Platz zur Gabenbereitung und zum Zelebrieren versus populum haben.“²⁰

structio an die Gestaltung des Kirchenraumes. In: Pastorale Liturgie. Hg. W. Krawinkel. Leipzig 1965, 92–109, hier 99f: „Die Celebratio versus populum muß möglich sein, aber auch die andere Form ist nicht abgeschafft: der Geistliche vor dem Altar, als Fürsprecher der Gemeinde, für die er an die Schwelle tritt, um mit ihr zum himmlischen Vater hin die Eucharistie zu feiern. Der Priester hinter dem Altar ist Bote Christi. Beides ist theologisch richtig, und es kann beides willkommen sein. Man möchte in ihm mitunter, außer den vom Herrn gesandten Boten, auch den Bruder sehen.“ Sich auf Kardinal Lercaro berufend, der eine „überstürzte, ja bisweilen unüberlegte Umgestaltung der bestehenden Gotteshäuser und Altäre [. . .] zum unersetzlichen Schaden von anderen zu erhaltenden Werten“ vermeiden will (E. J. LENGELING [s. Anm. 9]), sollten wir allerdings „nicht danach drängen, unseren eigenen Pro- oder Contrapunkt in bezug des ‘Altare versus populum’ durchgesetzt zu wissen“ (W. BACHLER OSB, Altare versus populum – Gewinn oder Verlust? In: *HID* 27 [1973] 161).

¹⁴ E. HERTZSCH, Ordnung und Umgestaltung des evangelischen Gottesdienstes. In: Bericht von der Theologie. Hg. G. Kulicke – K. Matthiae – P. P. Sänger. Berlin 1971, 229.

¹⁵ K. BARTH, Über die Annäherung der Kirchen. In: *JK* 24 (1963) 306.

¹⁶ Vgl. F. MERKEL, Im Angesicht der Gemeinde. München 1970 (TEH 166). Vgl. dazu auch: DERS., Evangelische Reflexe auf die Neue Ordnung der Eucharistiefeier. In: Gemeinde im Herrenmahl. Hg. T. Maas-Ewerd – K. Richter. Einsiedeln [u. a.] 1969, 356; DERS., Fünfzehn Jahre römisch-katholische Liturgiereform. In: *LJ* 29 (1979) 133f.

¹⁷ Vgl. dazu B. LÖWENBERG, Die Neugestaltung des liturgischen Raumes. In: Kunst im heiligen Dienst. Hg. E. Kiel. Leipzig 1967, 17.

¹⁸ Dieses Problem läßt sich durch ein über dem Altar hängendes oder an der Rückwand befindliches Kruzifix lösen. Das Kruzifix kann hinter bzw. seitlich vom Altar aus stehen. Auch kann dazu ein „Prozessionskreuz“ aufgestellt werden. Leuchter können sich hinter oder neben dem Altar befinden. Damit wird die Funktion des Altares als der liturgische Ort für die Eucharistiefeier deutlich herausgestellt.

¹⁹ Daß das nicht so sein muß, wird sehr treffend in einer Predigt zur Weihe des Altartisches in der Ev.-luth. Kirche Wemding, Dekanatsbezirk Nördlingen am 9.5.1993 beschrieben: „Der Schmuck

Positiv aufgenommen wurden diese Anliegen auch in den auf dem 20. Evangelischen Kirchenbautag 1989 beschlossenen „Wolfenbütteler Empfehlungen an die Gemeinden“. Hier wird der Vorschlag gemacht: „Der Altar sollte möglichst inmitten der Versammlung der Gemeinde stehen und kann transportabel sein. Die Feier des Abendmahls im Kreis um den Tisch soll möglich sein.“²¹ Daß die Zelebration „versus populum“ schon in der Reformationszeit vorgeschlagen wird, zeigt sich in Luthers Vorrede zur „Deutschen Messe“ von 1526, wo es betreffs der Stellung des Liturgen am Altar heißt: „Aber in der rechten Messe unter echten Christen darf der Altar nicht so bleiben und der Priester muss sich immer zum Volk wenden, wie es Christus ohne Zweifel im Abendmahl getan hat.“²² Luther sieht also die Zelebration „versus populum“ als eine angemessene Form an, ohne sie allerdings mit besonderem Nachdruck zu fordern („nun, das erharre seiner Zeit“). Neben Luther setzten sich auch Nikolaus von Amsdorf bzw. andere reformatorische Gottesdienstordnungen für die Zelebration „versus populum“ ein.²³ Der Altar des ersten, von Luther (1544) geweihten Kirchbaus, der Torgauer Schloßkapelle, war ein Tisch ohne Aufsatz.²⁴ „Doch fast nur in Württemberg“²⁵ werden Tischform und die Stellung der Liturgen hinter dem Altar üblich,

dieses Tisches soll sich auf die Abendmahlgeräte beschränken, denn das ist der Schmuck des Altartisches. [. . .] deshalb ist es auch konsequent, daß der, der den Gottesdienst leitet, hinter dem Tisch steht und nicht mehr vor ihm. Und, daß Sie als Gemeinde im Gottesdienst und ganz besonders in der Feier des Heiligen Abendmahles zusammen mit dem, der den Gottesdienst leitet, einen Kreis um den Tisch bilden. [. . .] Der Pfarrer oder die Pfarrerin sind Teil dieser Gemeinde und wir blicken auf Christus in unsere Mitte. Christus ist in diesem Tisch anwesend. Wir umschließen ihn als feiernde Gemeinde“ (K. RASCHZOK, Die geistliche Bedeutung der neuen Raumgestaltung. Eine Predigt zur Altarweihe. In: KuK 71 [1993] 49).

²⁰ R. VOLP, Liturgik. Bd. 2. Gütersloh 1994, 995.

²¹ Der Evangelische Kirchenraum (Wolfenbütteler Empfehlungen an die Gemeinden), beschlossen vom Arbeitsausschuß des evangelischen Kirchenbautages am 12. April 1991 in Berlin. Berlin 1991, 4. In einem Vortrag beim „Tag der Denkmalpflege“ der Ev. Kirche im Rheinland am 11. Nov. 1991 in Köln sagte R. Bürgel: „Aus diesen Sätzen läßt sich herauslesen, daß den Wolfenbütteler Empfehlungen ebenso wie den katholischen Leitlinien die Circumstantes-Vorstellung zugrundeliegt. Das Volk Gottes scharf sich um den Abendmahlstisch, und der Liturg handelt im Angesicht der Gemeinde.“ (Sonderdruck aus: Kirchliche Kunst im Rheinland 3, herausgegeben durch das Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland von Dietrich Meyer). Die Möglichkeit, daß „der Pfarrer während der Feier des heiligen Abendmahles hinter dem Altartisch der Gemeinde zugewandt amtiert“ kann, findet sich bereits in den „Richtlinien für das Verhalten von Gemeinde und Pfarrer im Gottesdienst“, herausgegeben von der Luth. Liturg. Konferenz. Berlin 1966, 34, welche in den Jahren 1957–1963 von einem unter Vorsitz von Oberkirchenrat v. Brück (Dresden) stehenden Ausschuß verfaßt und vom Plenum der Lutherischen Liturgischen Konferenz gutgeheißen wurde.

²² M. LUTHER, Die deutsche Messe. In: H. Beintker – H. Junghans – H. Kirchner, Sakramente, Gottesdienst, Gemeindeordnung. In: M. Luther, Taschenausgabe. Bd. 3. Berlin 1981, 125.

²³ Vgl. F. MERKEL, Die Stellung des Pfarrers am Altar in den evangelischen Kirchen nach der Reformation. In: DERS., Im Angesicht der Gemeinde (s. Anm. 16) 21ff.

²⁴ „Es ist unbekannt, ob Luther damals hinter dem Altar stand, der jedoch schon Ende des 16. Jh. das Retabel des Altars der Dresdner Schloßkapelle erhielt und somit nicht mehr versus populum genutzt werden konnte“ (P. POSCHARSKY, Altar IV: Reformations- und Neuzeit. In: TRE [1978] 322).

²⁵ „Den Altar benutzte man weiter, sah ihn aber, wie in Konstanz und anderen Städten, als Abendmahlstisch an und nahm deshalb, damit der Geistliche hinter ihm mit dem Gesicht gegen die Gemeinde stehen konnte, die Rückwand, auch die Kerzen und sogar die Kruzifixe weg und rückte ihn aus dem Chor heraus in den Gemeinderaum hinein. Auch hier waren die Städte vorausgegangen, so besonders Augsburg, wo auch die Rückwand vom Altar getrennt oder ein Tisch vor ihm aufgestellt

vereinzelt auch in Thüringen und Straßburg.“²⁶ Durch diese im römisch-katholischen Bereich durchgeführten Reformen wird an die evangelischen Kirchen unweigerlich die Frage gestellt, sich, wie oben genannt, auf eigene reformatorische Grundansätze zurückzubekennen und Folgerungen daraus zu ziehen. Vor „antirömischen Affekten“ sei gewarnt, denn sie sind völlig falsch am Platze. F. Merkel fragt daher zurecht, „ob die Gestalt der Messe der römischen Kirche in ihrer jetzigen nachkonziliaren Form nicht das Wesen des evangelischen Gottesdienstes besser zum Ausdruck bringt, als es die herkömmlichen Bräuche innerhalb der evangelischen Kirche tun. Die durch das Zweite Vatikanische Konzil eingeleiteten Reformen zwingen die evangelischen Kirchen, in der Reformationszeit unerledigt gebliebene Reformen aufzuarbeiten“²⁷. Kritisch wird weiter vermerkt, daß trotz entwickelter protestantischer Theologie „die Bräuche aber vielfach hinter der theologischen Begründung zurückbleiben.“ Demnach „dürfte eine entsprechende Änderung im Gottesdienst evangelischer Gemeinden noch weniger Schwierigkeiten bereiten. In dieser Reform drückt sich ein ökumenisches Modell christlicher Altar- und Gottesdienstgestaltung“ aus. Eine weitere zustimmende Position vertritt E. Hertzsch. Sich auf C. Gurlitt berufend meint er, daß bei den in den letzten Jahren neu erbauten Kirchen „die Liturgie die Bauherrin“ gewesen sei. Dies geschah so vorbildlich, „daß die allermeisten neuen evangelischen Kirchen – trotz allem Einfallsreichtum der Architekten und aller technischen Perfektion – erschreckend restaurativ wirken und daß der Gottesdienst in den rekonstruierten und restaurierten evangelischen Kirchen – trotz allem Kostenaufwand und aller Akribie der Restauratoren – weithin einen peinlich musealen Charakter haben muß, weil die Vorschriften des Denkmalschutzes, aber nicht Erkenntnisse einer evangelischen Theologie des Gottesdienstes beachtet worden sind.“²⁸

Für den reformierten Karl Barth besitzt diese Reform deshalb so große Bedeutung, weil in den Kirchen reformierter Tradition die Zelebration „versus populum“ üblich ist. Erfreulich ist es, daß dieses Thema auch in der evangelischen Kirchenpresse aufgegriffen wurde. Ein Beispiel dafür ist der Beitrag von Th. Lehmann, „Die Altäre kehrt!“, wo er für die Praktizierung der Zelebration „versus populum“ eintritt.²⁹ Erfreulich sind auch die Leserbriefe³⁰, die ihn darin unterstützen. Neben diesem positiven Echo gibt es aber auch evangelischerseits kritische Stimmen zu den Vorschlägen von F. Merkel, welchem man vorwirft, die „kultische Bedeutung des Altars (und der eventuellen Ostung des Kirchenraumes)“ von einem „rationalistischen, antisymbolischen Ansatz“ her zu negieren. Die „‘participatio actiosa’ der Gemeinde am Gottesdienst erfordert aber eine Reflexion der Stellung des Pfarrers unter dem Gesichtspunkt der symbolischen Kommunikation“³¹. Auch läßt sich der Altar nicht auf eine funktionale Aufgabe als Abendmahlstisch reduzieren. Denn das Prie-

wurde, und ähnlich in Straßburg“ (H. WALDENMAIER, Die Entstehung der evangelischen Gottesdienstordnungen Süddeutschlands im Zeitalter der Reformation. Leipzig 1916, 54).

²⁶ H.-C. SCHMIDT-LAUBER, Altar (Evangelisch). In: RGG⁴ 1 (1998) Sp. 335.

²⁷ F. MERKEL (s. Anm. 16) 51.

²⁸ Vgl. E. HERTZSCH, Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. In: ThLZ 98 (1973) Sp. 25.

²⁹ Vgl. T. LEHMANN, Die Altäre kehrt! In: Der Sonntag 32, Nr. 35. Dresden 1977, 2 und 4. Vgl. dazu den Vorschlag: „Um den Altar versammelt feiern wir das Abendmahl. [. . .] Vielerorts ist es möglich, diese Distanz durch die Aufstellung eines zweiten Altartisches zu verkleinern. Dann steht der Liturg [. . .] auch hinter dem Altar mit dem Gesicht zur Gemeinde. Beim Abendmahl kann wirklich ein Kreis gebildet werden.“ (W. REICH – J. STALMANN, Gottesdienst erklärt. Hannover 1992, 47f).

³⁰ Vgl. Der Sonntag, ebd. Nr. 45.

³¹ C. GRETHLEIN, Abriß der Liturgik. Gütersloh 1989, 82.

stertum aller Gläubigen wird „gerade zur Geltung gebracht, wenn der Zelebrant sich mit allen übrigen Gottesdienstteilnehmern in der Bewegungsrichtung auf den Altar hin solidarisiert“³². Von diesen Positionen her läßt sich erklären, warum das Anliegen der Zelebration „versus populum“ in den evangelischen Kirchen nur teilweise umgesetzt und selbst an vorhandenen Mensa-Altären betont „ad altare“ zelebriert wird. Trotzdem gibt es seit neuerer Zeit schon einige gute Beispiele, die dem Anliegen der Zelebration „versus populum“ folgen. Dafür mögen innerhalb der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens die erfolgten Kirchenumbauten 1978 in Freiberg, St. Petri (Friedrich Press, Dresden) und 1979 in Dresden, St. Matthäus (Werner Juza, Wachau bei Dresden) stehen.

3. Resümee

Im Sinne lebendiger Teilnahme der Gläubigen an der Feier der Eucharistie und der damit verbundenen klaren Zeichenhaftigkeit des Altars, ist die in der römisch-katholischen Kirche durchgeführte Liturgiereform auch eine ständige Herausforderung an die evangelischen Kirchen. So ist zu wünschen, daß die o.g. Vorschläge, besonders die von F. Merkel³³, stärkere Aufmerksamkeit finden und entsprechend bei der Renovierung von Kirchen oder im Kirchenneubau umgesetzt werden.

„Dies wäre auch in den evangelischen Kirchen ein Weg. Manche Altaraufbauten wären aber auch schlicht entbehrlich. Andere könnte (und sollte) man vom Altar ablösen und so weit nach hinten stellen, daß ein Umstehen des Altars möglich wird. Unter Umständen muß dann aber auch hinten eine Altarstufe angebracht werden, wie es schon in der Reformation hier und da geschah. Der Altar ist der Sammelpunkt der Gemeinde – nicht nur beim Abendmahl. Dann aber sollte der Liturg – wo immer möglich – hinter dem Altar zur Gemeinde zugewandt stehen.“³⁴

Die Gestaltung des Kirchenraumes mit seinen jeweiligen liturgischen Orten ist für die würdige Feier des Gottesdienstes eine wesentliche Grundlage und Hilfe. Denn welche Bedeutung der Kirchenraum für den Christen hat, formulierte aus eigener Erfahrung mit treffenden und richtungsweisenden Worten der Vorsitzende der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Joachim Meisner: „Der Kirchenraum prägt tiefer und unauffälliger das Glaubensbewußtsein einer Gemeinde als das Wort der Verkündigung. Deswegen halte ich es für eine ungeheure seelsorgerische Verantwortung, einen Kirchenraum zu gestalten.“³⁵

Hier sind vor allem die evangelischen Kirchen angefragt, diesen Nachholbedarf zu beheben. Bleibt daher zu fragen: Sollte nicht die Erkenntnis, „daß die Liturgie die eigentliche Bauherrin ist und der liturgische Raum den Glauben der Gemeinde wesentlich mitbestimmt, endlich ihre gebührende Beachtung finden“³⁶? Denn „der ökumenische Anspruch der Kirche ist von der Erneuerung des Kirchenbaus nicht zu trennen“³⁷.

³² M. JOSUTTIS, *Der Weg in das Leben*. München 1991, 172.

³³ Vgl. F. MERKEL, *Im Angesicht der Gnade* (s. Anm. 16).

³⁴ J. STALMANN, *Tagesordnungspunkt Gottesdienst*. Hannover³ 1986, 145.

³⁵ Zit. in: K. RICHTER (s. Anm. 5) 11. Vgl. dazu auch die weiterführenden Gedanken und Beispiele zum Thema in: *In der Mitte der Versammlung – Liturgische Feierräume*. Hg. A. Gerhards. Trier 1999, und: *Den Raum nutzen*. In: GD 33 (1999) 24.

³⁶ K. RICHTER, *Der liturgische Raum prägt den Glauben*. In: *Liturgia semper reformanda*. FS K. Schlemmer. Hg. A. Bilgri – B. Kirchgessner. Freiburg – Basel – Wien 1997, 249. So heißt es schon in der AEM (Nr. 257): „Der Kirchenraum soll so gestaltet sein, daß er den Aufbau der versammelten Gemeinde gleichsam widerspiegelt, ihre richtige Gliederung ermöglicht und jedem die rechte Ausübung seines Dienstes erleichtert.“

³⁷ O. H. SENN, *Evangelischer Kirchenbau im ökumenischen Kontext*. Basel [u. a.] 1983, 41.

Clemens Leonhard, Wien

Liturgische Institute stellen sich vor (3):*

Institut für Liturgiewissenschaft Wien

Wir danken der Schriftleitung der Zeitschrift *Heiliger Dienst* für die Anregung, in diesem Jahrgang das Wiener Institut für Liturgiewissenschaft vorzustellen. Im folgenden Beitrag soll ein programmatischer Überblick über die Lehr- und Forschungsarbeit am Institut gegeben werden. Listen von Diplomarbeiten und Dissertationen bzw. Informationen zum Studienprogramm etc. können unserer Homepage entnommen werden.¹

1. Lehre und Forschung

1.1 Lehrangebot

Dem Institut für Liturgiewissenschaft in Wien ist zunächst die Aufgabe übertragen, die Einführung in die Liturgiewissenschaft für die drei katholisch-theologischen Studienrichtungen zu gewährleisten. Dabei ist die Reform der Studienpläne zu begrüßen, in welcher die Anzahl der Wahlfachstunden erhöht wurde, so daß die Studierenden vermehrt liturgiewissenschaftliche Spezialthematika in ihre persönliche Ausbildungsplanung integrieren können. Basis und Schwerpunkt der Lehre sind die Einführung in die Liturgie (Anthropologische und theologische Grundfragen, Die Feier der Eucharistie) im ersten Abschnitt und der Zyklus der vier Vorlesungen von Prof. Auf der Maur im zweiten Abschnitt:

1. Die Feier der Initiation
2. Die Osterfeier der Kirche: alttestamentl.-jüdische Wurzeln – frühchristliches Erbe – pastorale Gegenwart
3. Feiern der Umkehr und Versöhnung
4. Ausgewählte Fragen zur Theologie der Eucharistiefeier

Dazu wird jedes Semester ein *wissenschaftliches Seminar* angeboten, in dem Aspekte der Liturgie aus Vergangenheit und Gegenwart näher bearbeitet werden. In diesen Seminaren konnten wir regelmäßig Forscher und Forscherinnen anderer Fächer zur Mitgestaltung gewinnen. So fanden in den letzten Jahren an unserem Institut Seminare mit Prof. DDr. Georg Braulik, Prof. Dr. Ilse Kögler, Prof. Dr. Wolfgang Langer, Prof. Dr. Renate Pillinger, Prof. Dr. Günter Stemberger, Prof. Dr. Ernst Chr. Suttner und Prof. Dr. Günter Virt statt.

Als Grundlage für die Arbeit in den Seminaren und als Vorbereitung zu Diplomarbeit und Dissertation werden *Proseminare und Einführungen in die Quellenkunde der Liturgiewissenschaft* angeboten. Dieses Lehrangebot wird weiters durch externe Lektoren und Lektorinnen erweitert, so daß z. B. Veranstaltungen zu *Liturgie, Geschichte und Theologie der*

* Vgl. auch die Vorstellung früherer liturgiewissenschaftlicher Institute in unserer Zeitschrift: E. RENHART, Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie an der Karl-Franzens-Universität in Graz. In: HID 47 (1993) 239–252 und F. WALZ, Liturgische Institute stellen sich vor (2): Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Paris-Lodron-Universität Salzburg. In: HID 51 (1997) 237–244 [Anm. d. Red.].

¹ Vgl. allgemein <http://www.univie.ac.at/liturgiewissenschaft>. Die folgenden Angaben beziehen sich auf Dateien bzw. Unterverzeichnisse dieser Homepage. Bezüglich Diplomarbeiten und Dissertationen: /archiv/archiv.html.

orientalischen Kirchen, der byzantinischen Liturgie, Musik und Gesang im Gottesdienst, Liturgiereform des 20. Jahrhunderts und zu *Liturgie und Tanz* regelmäßig stattfinden. Als Vertiefung zur jeweiligen Hauptvorlesung im zweiten Studienabschnitt haben wir begonnen, begleitende *Übungen zu den die Hauptvorlesung betreffenden Quellentexten* anzubieten.

Im Rahmen des Privatissimums wurden Symposien mit folgenden Professoren veranstaltet: Prof. Dr. Thomas Immoos, Tokyo: christliche Liturgie und Shintokult; Prof. Dr. Marcel Metzger, Strassbourg: Apostolische Konstitutionen; Prof. Dr. Gerard A. M. Rouwhorst, Utrecht: Pascha in der syrischen Didaskalie.

Gemeinsam mit dem Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft und dem Institut für Kirchengeschichte wird dieses Jahr ein *Jahresschwerpunkt Syrien* gestaltet, der neben Lehrveranstaltungen zur Archäologie und Geschichte Syriens auch eine Einführung ins klassische Syrisch enthält und im Sommer durch eine Exkursion nach Syrien zum Abschluß kommt. Wir planen, auch in Zukunft an diesen institutsübergreifenden Kooperationen regelmäßig mitzuarbeiten.

1.2 Konzept der Lehre: Liturgiewissenschaft

Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie werden als organisches Ganzes in ihrer historischen Entwicklung und Entfaltung begriffen und in der Lehre dargestellt. Feierelemente und ihre Deutung innerhalb und außerhalb der Liturgie sind als einander beeinflussende und durchdringende Elemente liturgischer Vollzüge zu verstehen. In dieser Hinsicht liegt der erste Schwerpunkt unseres Lehrangebotes auf dem *Verstehen von liturgischer Gestalt und theologischem Gehalt*.

Wenn die liturgischen Vollzüge der Kirche und ihre gegenwärtigen und historischen Deutungen genuiner *locus theologicus* sind, muß die Liturgie der gesamten christlichen Tradition in ihrer schriftlichen, wie auch archäologischen, ikonographischen, etc. Ausprägung als primäre Quelle für die Arbeit in unseren Lehrveranstaltungen herangezogen werden. Daraus ergibt sich ein methodischer Ausgangsort bei der Arbeit mit Texten. Den Studierenden werden daher vom Institut umfangreiche Textsammlungen in griechischer und lateinischer Originalsprache mit teilweise neu dafür erarbeiteten deutschen (und einigen wenigen englischen) Übersetzungen angeboten, die nach dem Zyklus der Vorlesungen von Prof. Auf der Maur geordnet sind.²

Aus dem Verstehen von Geschichte und Gegenwart sowie Form und Inhalt ist der zweite Schwerpunkt und zugleich das zweite Lehrziel der didaktischen Arbeit des Instituts die *Entwicklung der kritischen und innovatorischen Fähigkeiten der Studierenden im Umgang mit vorhandenen Vorstellungen von Liturgie und den Möglichkeiten für eine kreative Entfaltung als Ausdruck (und im Rahmen) der gesamten traditio christiana*. Reservoir der Modelle für jegliche eigenständige Arbeit an und in den verschiedenen Formen von Liturgie ist diese *traditio*, deren Breite und Mannigfaltigkeit zu Flexibilität und Innovation einlädt.

Das konkrete Studium und die Diskussion von zeitgenössischen Vorschlägen und Versuchen im Bereich liturgischer Arbeit erweitert die Kompetenz der Studierenden im Umgang mit Liturgie. In diesem Bereich wurden an unserem Institut Observationsseminare für Fei-

² Vgl. [/termineundmitteilungen.html#didaktische](#).

ern in Wien oder auch Seminare zur Analyse von Videodokumentationen veranstaltet. In den Vorlesungen sind die Studierenden eingeladen, sich in die Diskussion um diese Themen intensiv einzuschalten und ihre Ideen in der Konfrontation mit den Kolleginnen und Kollegen sowie dem Vortragenden zu erproben und zu verfeinern. Auch in diesem Schwerpunktbereich sind Diplomarbeiten und Dissertationen in Arbeit.

Neben dem Verstehen und aus dem bestmöglichen Verstehen erwachsenden Entfalten von Liturgie wird die *Reflexion und Weiterentwicklung der wissenschaftlichen und praxisorientierten Methoden gefördert*. Hier sind besonders Dissertanten oder Dissertantinnen eingeladen, sich unter Heranziehung neuer Methodenlehren und im internationalen und interdisziplinären Dialog mit anderen Forschern und Forscherinnen an der Erprobung und Weiterentwicklung verschiedener Ansätze zu beteiligen. Auch in den Vorlesungen des Instituts wird darauf Wert gelegt, die methodologischen Voraussetzungen der Arbeit transparent zu halten und die Studierenden zu Rückfragen nach denselben zu ermuntern.

Die *interdisziplinäre Vernetzung* unseres Faches ist eine wichtige Voraussetzung unserer Arbeit, vor allem aber der Lehre. Die Studierenden werden eingeladen, sich an der Fakultät Erkenntnisse und Methoden anderer theologischer Fächer intensiv anzueignen, aber auch Fremdsprachen der Quellen zu lernen, oder Kompetenzen im Umgang mit anderen Fachwissenschaften zu erwerben. Da Liturgie ein religionsübergreifendes Phänomen ist, sind hier zum Beispiel Methoden der Religionswissenschaft und Sprachen von großer Bedeutung. Gerade in jüngster Zeit kommen die jüdischen Elemente unserer Liturgie neu in den Blick und können unter Heranziehung der Ergebnisse der Judaistik mit großem Gewinn bearbeitet werden, zum Beispiel für den jüdisch-christlichen Dialog. In Vorlesungen, Seminaren, Diplomarbeiten und Dissertationen sind interdisziplinäre Ansätze höchst willkommen und führen zu fruchtbaren Synthesen mit den Vorgaben der Liturgiewissenschaft.

2. Forschung

Theologische und geisteswissenschaftliche Forschung ist nie als anonyme Datenverarbeitung organisierbar, sondern von den persönlichen Zugängen und Ansätzen der sie betreibenden Forscher und Forscherinnen abhängig. Trotzdem stehen die Arbeitsschwerpunkte der wissenschaftlichen Mitarbeiter des Instituts in einem integralen Zusammenhang, der den wissenschaftlichen Austausch auch auf informeller Ebene fördert.³

Ein erstes gemeinsames Interesse besteht am Wiener Institut in *metaliturgischer Forschung zu den Quellen christlicher Liturgie*. Laufende und abgeschlossene Arbeitsprojekte tragen zu dieser Frage bei.⁴ Hier sollen Fragen nach dem Verständnis von Liturgie im historischen Kontext behandelt werden. Das Studium des Verständnisses des Pascha bei Origenes oder der altkirchlichen Psalmenexegese trägt zu diesem Gebiet bei. Den Hintergrund bildet die Frage, wie christliche Liturgie als Antwort auf geistesgeschichtliche Veränderungen und Herausforderungen und in Rückbindung an die Quellen der jüdisch-christlichen

³ Vgl. die programmatische Übersicht in /forschungsschwerpunkte.html und die dort bestehenden Links zu Publikationslisten etc.

⁴ Vgl. die Dissertation und Habilitationsschrift von Prof. Auf der Maur, /hansjoergaufdermaur.html#publikationen, Publikation und Dissertationsprojekt von Mag. Harald Buchinger, /haraldbuchinger.html#pub und das demnächst abgeschlossene Dissertationsprojekt von Mag. Clemens Leonhard, /clemensleonhard.html.

Traditionen interpretiert und gestaltet wurde. Dabei soll in der Zukunft die Geschichte und Theologie des christlichen Ostens weiter im Brennpunkt des Interesses stehen.

Im Zusammenhang mit dem Grundlagenstudium zur Liturgie und Liturgietheologie steht auch die Weiterführung und Entfaltung der Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils, die in Publikationen bearbeitet werden.

Als zweiter Schwerpunkt der Forschungsarbeit am Institut ist die *Heortologie* zu nennen. Der theologische Gehalt und die Gestalt der christlichen Feste, insbesondere der Paschafeier⁵, sind Gegenstand von verschiedenen Projekten an unserem Institut, vor allem der Neubearbeitung des fünften Teilbandes zum Handbuch der Liturgiewissenschaft durch Prof. Auf der Maur.

Der Standort Wien lädt mit seiner hervorragenden wissenschaftlichen Infrastruktur ganz besonders zu interdisziplinärer Forschung und Lehre innerhalb der Fakultät, vor allem aber auch im Rahmen der Universität Wien ein. Die Mitarbeiter des Instituts sind daher in ihrer eigenständigen Forschung und Weiterbildung, zum Erwerb zusätzlicher Kompetenzen, zwecks wissenschaftlichen Austauschs mit Fachkollegen und -kolleginnen, sowie zwecks Lehre und Publikationstätigkeit auch Gäste an anderen Instituten der Universität Wien. Liturgiewissenschaft lernt als historisches und praktisches Fach von anderen christlichen Konfessionen und anderen Religionen, sei es im Studium deren Literatur oder im Austausch mit deren Vertreterinnen und Vertretern. Zum ökumenischen Austausch bestehen daher auch in Wien hervorragende Gelegenheiten, die in Zukunft erweitert werden sollen. Den Forschungsbereich der Judaistik betreffende Studien sind geplant.

Durch ein Projekt des FFWF konnten in den letzten zwei Jahren Dias aus dem Nachlaß des Vorgängers von Prof. Auf der Maur, Prof. Emminghaus, gesichtet und für die allgemeine Benützung bereitgestellt werden.

2.1 Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen – persönliche Arbeitsschwerpunkte

Der Institutsvorstand seit 1985, Prof. Dr. Hansjörg Auf der Maur (promoviert und habilitiert in Trier, 1972–1985 Prof. für Liturgiewissenschaft in Amsterdam), arbeitet derzeit neben anderen Projekten an der Neugestaltung des 5. Bandes des Handbuchs für Liturgiewissenschaft.

Mag. Harald Buchinger, (Mag. theol. der Universität Wien, begonnene Zusatzausbildung – Judaistik und Fächerkombination, Studienjahr in Jerusalem, Ausbildung als Kirchenmusiker) 1991–1993 und seit 1995 halbbeschäftigter Vertragsassistent, Dissertationsprojekt: Pascha bei Origenes. Vortrags- und Publikationstätigkeit auch in älterer griechischer Patristik, Gregorianik, Kirchenmusik.

Mag. Clemens Leonhard, (Mag. theol. der Universität Wien, M. A. in Near Eastern Studies der Univ. of Toronto, Zusatzausbildung in Judaistik in Wien und der Hebrew Univ. Jerusalem) seit 1993 halbbeschäftigter Vertragsassistent, Dissertation zur Psalmeninterpretation von Ishodad von Merv (9. Jh.) und den Parallelen zum syrisch überlieferten Psal-

⁵ Siehe neben anderen Publikationen den programmatischen Artikel zur Osternacht von Hansjörg Auf der Maur, sowie die Faszikel des Handbuchs für Liturgiewissenschaft, Band 5, Feiern im Rhythmus der Zeit I: Herrenfeste in Woche und Jahr (Ergänzte und völlig neu bearbeitete Auflage in Vorbereitung) und Band 6, Feiern im Rhythmus der Zeit II/1: Feste und Gedenktage der Heiligen, /forschungsschwerpunkte.html (und Links).

menkommentar des Theodor von Mopsuestia. Weitere Interessensgebiete: Geschichte, Liturgie und Exegese der syrischen Kirchen; Judaistik, Syrologie, Semitistik.

Mag. Michael Margoni-Kögler (Mag. theol. der Universität Wien, Studienabschluß in Klassischer Philologie/Latein, Studien in griechischer Patristik), seit 1996 halbbeschäftigter Vertragsassistent, arbeitet an einer Dissertation zur patristischen Hermeneutik alttestamentlicher Frühlingslyrik (Hld.) unter dem Blickwinkel literaturwissenschaftlicher Rezeptionsforschung, sowie an einem Editionsprojekt (Text und Übersetzung der lateinischen Pfarrchronik von Heiligenstadt).

Die Sekretärin des Instituts, Frau Renate Kos, ist den Mitgliedern der Fakultät und Studierenden für viele kompetente Auskünfte bekannt und über ihre Tätigkeit in der Verwaltung und Unterstützung des Institutsbetriebs in Forschung, Lehre und Publikation an den Inhalten des Fachs interessiert und mit Kenntnissen ausgestattet.

2.2 Tätigkeiten außerhalb des Bereichs der Universität

Prof. Auf der Maur und Mag. Harald Buchinger sind als Vortragende bei den theologischen Kursen der Erzdiözese Wien beschäftigt. Alle wissenschaftlichen Mitarbeiter arbeiten als Vortragende bei verschiedenen Gelegenheiten.

Ein gelegentliches Engagement in den Medien wird gerne angenommen.

3. Adresse

Institut für Liturgiewissenschaft

Schottenring 21

A-1010 Wien

Tel.: + 43 1 31338

Vorstand, Kl. 257; Assistenten, Kl. 256, 222; Sekretariat, Kl. 220;

Fax, Kl. 217

e-mail: liturgiewissenschaft@univie.ac.at, bzw.

hans.joerg.auf.der.maur@univie.ac.at,

harald.buchinger@univie.ac.at,

renate.kos@univie.ac.at,

clemens.leonhard@univie.ac.at,

michael.margoni-koegler@univie.ac.at.

BÜCHEREINGÄNGE

K. ANTONS, *Paramente – Dimensionen der Zeichengestalt*. (Bild – Raum – Feier. Kirche und Kunst im Gespräch. Bd. 3). Regensburg: Schnell und Steiner 1999. 18,5 cm. (236 S. 1 Farbb., 91 s/w Abb.). Kart. DM 24,80; ÖS 181,-; SFr 23,-.

G. BALL – M. BALL, *Segen für unser Glück*. Das Buch zur kirchlichen Trauung. München: Kösel 1999. (110 S.). DM 29,90.

Die schönsten Bibelgeschichten für Kinder. Nacherzählt von L. Purves. Ill. von E. Thomas. Ins Dt. übertr. von M. Bühler. Augsburg: Pattloch; Gießen; Basel: Brunnen-Verl. 1999. 30,5 cm. (64 S. durchgehend farbig ill.). Geb. DM 24,90; ÖS 182,-; SFr 23,-.

Die missionarische Dimension der Liturgie. Zeitgemäße Gottesdienstformen. Bd. 2. Hg. B. Kranemann – K. Richter – F.-P. Tebartz-van Elst. Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1999. 21 cm. (123 S.). Kart. DM 21,80.

M. S. DRISCOLL, *Alcuin et la pénitence à l'époque carolingienne*. (LQF 81) Mün-

ster: Aschendorff 1999. 23 cm. (X u. 237 S.). Kart. DM 88,-.

Gebete meines Lebens. Hg. E. Beck. Ostfildern: Schwabenverlag 1999. 18,8 cm. (192 S.). Geb. DM 29,80; ÖS 218,-; SFr 28,-.

C. M. MARTINI, *Den Weg zum Vater finden*. Gott-Vater in einer vaterlosen Gesellschaft. München – Zürich – Wien: Verl. Neue Stadt 1999. 19 cm. (96 S.). Geb. DM 19,80; ÖS 145,-; SFr 19,80.

A. REINDERS, *Erstkommunion*. Mein Erinnerungsalbum. Ill. mit Bildern von Marc Chagall. Augsburg: Pattloch 1999. 27,5 cm. (48 S. mit zahlr. Farbb.). Geb. DM 24,90; ÖS 182,-; SFr 23,-.

Segenswünsche aus Irland. Mit Fotografi-
en von W. Snowdon und O. Hoyer. Augsburg: Pattloch 1999. 20,5 cm. (48 S. mit zahlr. Farbb.). Geb. DM 19,90; ÖS 145,-; SFr 19,-.

Wort zu diesem Heft

Am 22. Juli 1999 verstarb in Wien der bekannte Liturgiewissenschaftler Univ.-Prof. Dr. Hansjörg Auf der Maur. Neben seiner vielfältigen wissenschaftlichen Tätigkeit war Hansjörg Auf der Maur seit 1986 auch Mitglied der Liturgischen Kommission für Österreich. Seine Assistenten Harald Buchinger und Clemens Leonhard sowie sein ehemaliger Schüler Ewald Volgger, Professor für Liturgiewissenschaft in Brixen, zeichnen in ihrem Nachruf wichtige Stationen im Leben Auf der Maurs nach.

In der Ansprache zur Verabschiedung von Prof. Auf der Maur stellte Georg Braulik, Professor für Alttestamentliche Bibelwissenschaft in Wien, den Psalm 139 mit seinen tröstenden und aufrichtenden Worten in den Mittelpunkt seiner Ausführungen.

Nach dem ersten Teil von „Sacrosanctum Concilium – Der schwierige Weg zur Liturgiekonstitution“ der italienischen Historikerin Maria Paiano (vgl. Heft 2/99, S. 82–94), in dem es v. a. um die erste Phase der Vorbereitung (Praeparatoria) ging, widmet sich die Autorin nun im zweiten Teil um den Redaktionsprozess während des Konzils. Auch diese Phase der Entstehung der Liturgiekonstitution war nicht reibungslos und frei von Spannungen . . .

Im vergangenen Jahr erschienen nahezu gleichzeitig die beiden neuen Gesangbücher für die deutschsprachige Schweiz: das Katholische Gesangbuch und das Evangelisch-reformierte Gesangbuch. Walter Wiesli, Geschäftsführer des Vereins für die Herausgabe des Katholischen Gesangbuches, und Pfarrer Hans-Jürg Stefan, Beauftragter der Gesangbuchkonferenz der Evangelisch-reformierten Kirchen, stellen gemeinsam die neuen Gesangbücher vor.

In seinem Beitrag „Liturgische Symbolik“ geht Wolfgang W. Müller, Privatdozent in Luzern, der Frage nach, welche Bedeutung dem Symbol in der Liturgie zukommt. Der Verfasser geht dabei von einer symbolisch konzipierten Anthropologie und Theologie aus, welche die Grundlage für die liturgische Symbolik in ihren vielfältigen Bezügen (Zeit, Raum, Leibdimension, Sprache) darstellt.

Privatdozent Eckhard Jaschinski untersucht in seinem Artikel „Gottes Wort und menschliche Antwort“ die Dramaturgie des Wortgottesdienstes und erläutert verschiedene Erklärungsmodelle des Zueinanders von Wortgottesdienst und Eucharistie. Abschließend referiert er kritische Anfragen an die derzeitige Leseordnung und stellt Lösungsansätze vor.

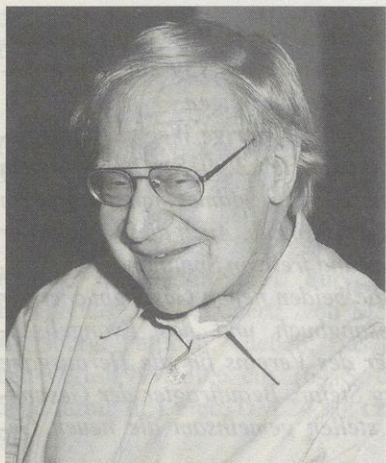
Der geistlichen Vertiefung des vierten Sonntags der Osterzeit („Guten-Hirten-Sonntag“) dient der Artikel von Franz Rudolf Weinert, Dompräbendat in Mainz. Anhand der Texte der Messfeier und des Stundengebetes erschließt der Autor das spirituelle „Gesicht“ dieses Sonntags mit dem Guten-Hirten-Motiv.

Die Schriftleitung

Harald Buchinger, Wien
 Clemens Leonhard, Wien
 Ewald Volgger, Bozen

In memoriam

Prof. Dr. Hansjörg Auf der Maur († 22.7.1999)



Prof. Auf der Maur wurde am 24. November 1933 in Brunnen (Kanton Schwyz) geboren, studierte im schweizerischen Missionsseminar Schöneck, Bekenried und wurde 1959 als Mitglied der Missionsgesellschaft Bethlehem zum Priester ordiniert. Er promovierte 1965 zum Dr. theol. und habilitierte sich 1971 in Trier nach Studien der Liturgiewissenschaft u.a. in Brüssel und Trier. Vor und nach seinem Doktorat erhielt er in Taiwan einen Einblick in die Sprache und Missionsarbeit, mußte sich aber wegen einer schweren Lugenerkrankung einer Operation in der Schweiz unterziehen und auf ein weiteres Engagement in der Missionsarbeit verzichten.

Seine akademische Lehrtätigkeit führte ihn von 1971 bis 1985 als Ordinarius für Liturgiewissenschaft nach Amsterdam und von 1985 bis 1999 als ordentlicher Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an die Universität Wien.

Er zeichnete verantwortlich als Mitredaktor und Autor der Vierteljahreshefte für Fragen des Gottesdienstes „Liturgisches Jahrbuch“ und dem Handbuch der Liturgiewissenschaft „Gottesdienst der Kirche“. Die beiden monographischen Beiträge zur Geschichte und Theologie des Osterfestes und der Herrenfeste im Rhythmus des Jahres (Band 5,1; 1983) sowie der Heiligenfeste (6,1; 1994), die er selbst zu dem umfassenden Werk leistete, verpflichten als Ecksteine der Forschung Wissenschaftler und an der Liturgie Interessierte ihm gegenüber zu großem Dank. Neben der Erforschung der liturgischen Festkreise war ihm das Studium der Interpretation der Heiligen Schrift in und durch Liturgie ein tiefes Anliegen, dem er u.a. seine Dissertation und Habilitationsschrift widmete, und das er mit viel Einsatz und Kompetenz verfolgte. In zahlreichen Aufsätzen, Vorträgen, Seminaren und Kursen für Fachleute und Laien führte er zu einem kreativen und offenen Verständnis der Liturgie heute auf dem Hintergrund der vielfältigen kirchlichen Traditionen und deren Quellenmaterial.¹

Vonseiten der Studierenden wurde Hansjörg Auf der Maur als geradlinig und konsequent, einfordernd und tiefeschürfend geschätzt. Sein Stil in der Lehre ließ seinen Charakter erkennen: durchaus humorvoll und hintergründig, aber direkt in der Aussage und konsequent in

¹ Ein Verzeichnis ausgewählter wissenschaftlicher Publikationen von Hj. Auf der Maur findet sich unter <http://www.univie.ac.at/liturgiewissenschaft/hansjoergaufdermaur.html>.

einer Theologie, die sich besonders auf die Heilige Schrift, Patristik und Frühe Kirche, sowie auf die Ansätze des Zweiten Vatikanischen Konzils stützte und berief. Sein umfangreiches historisches Wissen hat dabei eine beachtliche Rolle gespielt, konnte doch die Darstellung der Liturgiegeschichte mit deren Implikationen für die gegenwärtige Praxis der Liturgie viele Fragestellungen aktueller Auseinandersetzung klären helfen. Zugleich integrierte er in Forschung und Lehre auch anthropologische und religionswissenschaftliche, vor allem judaistische, Horizonte. So setzten seine zahlreichen Seminare mit Kollegen und Kolleginnen anderer theologischer und geisteswissenschaftlicher Fächer interdisziplinäre Maßstäbe. Nicht zuletzt hat auch das reflektierte Wahrnehmen der jeweils aktuellen gesellschaftlichen Vorgänge, außerkirchlich und innerkirchlich, zu kritischen und herausfordernden Hinweisen bezüglich der konkret zu feiernden Liturgie geführt.

Hansjörg Auf der Maur verstand es, in der Betreuung von wissenschaftlichen Arbeiten die Studierenden bei der Hand zu nehmen, indem er sie zum Quellenmaterial aus Geschichte und Gegenwart hinführte. Seine geduldige Hilfestellung in der Erarbeitung von liturgischen Quellen zeichnete ihn besonders aus; mit dem hohen wissenschaftlichen Niveau seiner eigenen Arbeit lud er die Studierenden zur Vertiefung der Kenntnisse von Sprachen und Kulturen, aus denen die christliche liturgische Tradition entsprang, ein. Er vermittelte sein Wissen und seine Erfahrungen, indem er das von ihm selbst häufig zitierte Prinzip „learning by doing“ konsequent anwendete und konkret mit den Studierenden arbeitete. Sein Empfinden für verantwortete Freiheit in der Liturgie und seine Überzeugung, daß die gesamte Gemeinde als Trägerin der Liturgie konsequent zum Tragen kommen muß, ergab Maßstäbe, die vielen Studierenden in lebendiger Erinnerung bleiben. In diesem Zusammenhang sprach er sich auch für den Freiraum experimenteller Liturgie aus. Lebendiges Feiern war für ihn nicht einfach ein Schlagwort, sondern konkrete Herausforderung. Seine Überzeugung von der Möglichkeit ökumenischer Feierformen führte über das wissenschaftliche Engagement hinaus zum Mittragen und beratenden Begleiten von entsprechenden Gottesdiensten.

Sein Erbe als Mensch und Wissenschaftler bleibt ein Auftrag für zukünftiges theologisches Arbeiten und liturgisches Feiern.

Am 22. Juli 1999 um 20:30 Uhr ist Prof. Dr. Hansjörg Auf der Maur nach kurzer, schwerer Krankheit im Wiener Allgemeinen Krankenhaus verstorben.

Die Verabschiedung fand am 2. August in Wien/A, die Beisetzung am 13. August in Ingenbohl/CH statt.

Georg Braulik, Wien

„Die Nacht ist meine Erleuchtung, sie wird mir zur Wonne“

Ansprache zur Verabschiedung von Hansjörg Auf der Maur am 2.8.1999

Liebe Schwestern und Brüder!

Als mich die Nachricht vom Tod Hansjörgs erreichte, hatte ich gerade einen Artikel über die Osternacht beendet. Dabei ging es auch um die liturgische Ouvertüre zur Feier des Paschamysteriums, um das Exsultet. Ich hielt einen Aufsatz in Händen, den Hansjörg dazu geschrieben hatte. Denn er liebte dieses Osterlob und galt als einer seiner besten Kenner. Es mag wie ein Zufall aussehen: Mich beschäftigte vor allem jener Vers des Exsultet, der die Nacht von Ostern durch zwei Schriftworte völlig umwertet, sodaß die Nacht sich lichtet und unerwartet ein Ich zu uns spricht. Da heißt es:

„Dies ist die Nacht,

von der geschrieben steht:

„und die Nacht – sie wird leuchten wie der Tag“;

und: „die Nacht ist meine Erleuchtung, sie wird mir zur Wonne“.

Die Zitate stammen aus Psalm 139. Jetzt, im Rückblick, frage ich mich: Darf ich, dürfen wir diese Sätze, die Hansjörg besonders liebte, als seine letzte Botschaft hören, – vielleicht sogar als Botschaft seines wissenschaftlichen Werkes, aber auch und vor allem dessen, was er gelebt hat und womit er gestorben ist: *„Die Nacht ist meine Erleuchtung, sie wird mir zur Wonne“?*

Hansjörg war selbst im Freundeskreis von einer eigenartigen Scheu, wenn es um seine eigene Lebensgeschichte ging. Worüber er allerdings öfters sprach, und zwar immer mit Stolz, war seine Heimat. Den Schwyzer merkte man sofort – nicht nur am unverkennbar sprachlichen Idiom, sondern auch am Charakter. Er hatte etwas von dem Kantig-Harten der Dreitausender an sich, einen Drang zur Freiheit, die man auf ihren Gipfeln atmet, und eine unbekümmerte Eigenständigkeit, die unsereins klischeehaft mit Schweizer Kantonen assoziiert. Wenn es schon ein geeintes Europa geben müsse, dann – so habe ich ihn oft sagen gehört – nur als Heimat vieler Vaterländer. Die Schweiz gehörte zu seiner Identität, die er gegen nichts und zu keinem Preis einzutauschen bereit war. Vielleicht haben es ihm gerade diese tiefen Wurzeln ermöglicht, sich einer Missionsgesellschaft, der von Betlehem, anzuschließen und sein ganzes Leben als Kosmopolit Schweizer Prägung in verschiedenen fremden Ländern zu verbringen – in Belgien, Großbritannien, Deutschland, Taiwan, Frankreich, Niederlande, Österreich, die ein- bis mehrjährige Stationen seiner Studien- und Lehrtätigkeiten waren.

Die wissenschaftlichen Erstlingsarbeiten galten dem Psalmenverständnis des Ambrosius von Mailand und den „Osterhomilien des Asterios“ (von dem man heute das „Sophistes“ besser wegläßt). Damit wurde das Exsultet in einigen theologischen Leitmotiven zum ersten Mal angetönt.

Auch die zugehörige Nacht senkte sich zum ersten Mal für alle erkennbar herab: Eine schwere Lungenerkrankung, die in der Schweiz operiert wurde, zwang Hansjörg, auf jedes weitere Engagement in der Missionsarbeit zu verzichten. Nelly Sachs sagt, David habe „der Psalmen Nachtherbergen“ gebaut „für die Wegwunden“ und er habe mit ihnen „in Verzweiflung die Entfernung zu Gott ausgemessen“. Ob man das auch für diesen Lebensabschnitt sagen darf? Trotzdem war Gott da, ein Du, das mit seiner liebenden, verstehenden, zärtlichen, mit-leidenden Gegenwart umhüllt:

„Du bist vertraut mit all meinen Wegen ...

Du umschließt mich von allen Seiten

und legst deine Hand auf mich ...

Steig ich hinauf in den Himmel, so bist du dort;

bette ich mich in der Unterwelt, bist du zugegen.“ (Ps 139,3b.5.8)

Hansjörg blieb lebenslang ein von den Auswirkungen der Krankheit Gezeichneter. Aber wie Jakob nach dem nächtlichen Kampf mit dem Unbekannten (vgl. Gen 32,23–33), zog auch er einer neuen Morgenröte entgegen. Vierzehn Jahre akademische Lehrtätigkeit in ebenso stürmischen wie fruchtbaren Jahren wissenschaftlichen Aufbruchs in Amsterdam, und noch einmal vierzehn, vielleicht etwas ruhigere Jahre in Wien. Was in dieser Zeit Hansjörg als einen Wissenschaftler von höchstem Niveau kennzeichnete, war seine enorme Kenntnis der liturgischen Quellen, besonders der patristischen, die er aufgrund seiner hervorragenden Sprachenkenntnis mit höchster Kompetenz erforschte. Dennoch kultivierte er keine liturgische Archäologie. Ganz im traditionsbewußten wie innovatorischen Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils suchte er das interdisziplinäre Gespräch mit der Anthropologie und Soziologie, Religionswissenschaft und Judaistik, vor allem aber mit der Bibelwissenschaft. Wie die Säulen, auf denen Frau Weisheit ihr Haus gebaut hat und wohin sie zum Festmahl einlädt (vgl. Spr 9,1f.5), so ragen heute seine Monographien zur Geschichte und Theologie des Osterfestes, der Herrenfeste und der Heiligenfeste empor. Auf diesem soliden Fundament historischen Wissens hat Hansjörg seine für manche vielleicht futuristischen Räume liturgischer Feierpraxis gestaltet. Gerade als Kollege staunt man über die große Zahl und thematische Breite von Veröffentlichungen, Vorträgen, Seminaren und Kursen für Fachleute wie Laien, die Hansjörg geleistet hat, ganz zu schweigen von der alltäglichen universitären Lehre. Das war mehr als eine fleißige Hand, das war Meisterschaft.

Wie oft in dieser Zeit die „Schatten des lebendigen Lichtes“ (wie die heilige Hildegard sagt) auf sein Leben fielen, weiß ich nicht. Aber für alle erkennbar senkte sich die Nacht auf Hansjörg, als sein Augenlicht bedroht war. „Ich bin doch nicht in eine Sackgasse geraten?“ fragt Psalm 139, und antwortet mit verhaltener und sich überschlagender Stimme,

„Würde ich sagen: ‚Finsternis soll mich bedecken,

statt Licht soll Nacht mich umgeben’,

auch die Finsternis wäre für dich nicht finster,

und die Nacht – sie wird leuchten wie der Tag.“ (Ps 139,11)

Das Dunkel hat sich nochmals gelichtet, die Arbeit konnte weitergehen, nur die Zurückgezogenheit wuchs. Allerdings war Hansjörg trotz seines ausgezeichneten internationalen Ansehens schon immer ein stiller und ausgesprochen bescheidener Mensch gewesen. Er wußte, daß man allen marktschreierischen Public Relations zum Trotz nicht ständig wissenschaftliche Blüten verkaufen kann; sie wären doch nur wie Schnittblumen fürs Fenster, die

schon nach ein paar Tagen welken. Wer nahrhaftes Korn ernten will, muß tief umackern, die Saat reichlich düngen und in Geduld ihr Wachsen begleiten. Dazu kommt, daß wissenschaftliche Arbeit wie Pflanzen ganz zartfühlend und wie durch Osmose auf Umwelt und menschliche Verhältnisse reagiert. Ich habe Ähnliches mit Hansjörg erfahren. Wenn Fachleute aus der gleichen geistig-geistlichen Haltung, mit der selben Offenheit und Sensibilität für ihre Wissensgebiete einander begegnen, dann läßt auch ein mit wenigen Worten eingesenktes Gesprächskorn Ungeahntes keimen und sprießen. Jeder erfährt sich vom andern bereichert und staunt über das, was ohne den andern nie gereift wäre. Wie viel verdanke ich da dem Austausch mit Hansjörg!

Es kam die letzte, tiefste und wochenlange Nacht auf der Intensivstation. Vielleicht darf man ihren geistlichen Weg mit den Worten einer französischen Dichterin umschreiben:

„In der Nacht der Finsternisse

erwarten wir das Leuchten.

In der Nacht der Finsternisse

erwarten wir, was nicht auf Erden ist.

In der Nacht der Finsternisse

erwarten wir, was die Liebe übersteigt.

In der Nacht der Finsternisse

erwarten wir einen Gott.“

Die letzte Osternacht, Schnittpunkt zweier Welten, Schwellenland, wo die Kräfte der neuen Welt schon am Werk sind, hatte begonnen. Da „regt sich ganz zart und preisgegeben im Dunkel ein Flämmchen des Lichts, wacht aus dem Tod der winzige Keim des Lebens und der Liebe auf, ..., breitet sich aus und wächst auf dem Weg in die Kirche, in den Raum der Gemeinschaft der Heiligen am Ende der Zeiten. ... Ein Blinder muß ganz allmählich ins Sehen eingeübt werden. So führt Gott den Menschen geduldig von Klarheit zu Klarheit, von einem Grad des geistlichen Lebens zum andern; aus der Nacht ins Halbdunkel, und aus dem Halbdunkel ins schwache Licht.“ So hat Bernardin Schellenberger die Osternacht beschrieben. Es war auch der Weg der letzten Wochen im Leben von Hansjörg.

Jetzt erfüllte sich Psalm 139 buchstäblich, das ewige Exsultet wurde erreicht:

„Die Nacht ist meine Erleuchtung, sie wird mir zur Wonne.“

Die griechische Übersetzung hat den hebräischen Psalm hier auf „Eden, Wonne“, also auf das Paradies hin interpretiert. Das Ich aber, das hier spricht, ist nach dem Zeugnis der Väter, nicht zuletzt des Ambrosius, der auferstandene Christus. Mit ihm dürfen sich die Erleuchteten, das heißt die Getauften, identifizieren. Wiedergeburt in ein neues Leben – jetzt wurde sie für Hansjörg endgültig. „Von dieser wahrhaft seligen Nacht“ – so sagt ein eucharistisches Gebet des gotischen Missale – „von ihr kündet prophetisch schon der Psalm, daß die Nacht leuchten wird wie der Tag – die Nacht, in der die Auferstehung in die Ewigkeit angebrochen ist.“ Das ist es auch, wofür wir Gott jetzt danken.

Maria Paiano, Maccaretolo di San Pietro in Casale (BO)

„Sacrosanctum Concilium“

Der schwierige Weg zur Liturgiekonstitution des II. Vaticanums (2. Teil)

2. Die Konzils-Phase

a) Die Gruppe der Schema-Befürworter im Spiel der Kräfte auf dem Konzil

Während des Konzils verlief der Redaktionsprozeß des Schemas viel differenzierter. Der Text, der den Vätern mit 13. Juli 1962 zugegangen war, wurde in der Aula zwischen 22. Oktober und 13. November 1962 beraten.⁴² Die Konzils-Liturgiekommission, die den Text anhand der von den Konzilsvätern eingebrachten Bemerkungen revidieren sollte, begann bereits in den Wochen zu arbeiten, da das Konzil die Liturgie behandelte, setzte aber ihre Tätigkeit noch ein Jahr nach Ende der Debatte fort, bis zur endgültigen Approbation des verbesserten Textes. Da die Wünsche der Väter einander oft widersprachen und es zudem innerhalb der Konzils-Liturgiekommission unterschiedliche Richtungen gab, verursachte die Verbesserung des Schemas eine lebhafte interne Diskussion.

Allgemein unterstützten die Befürworter der Reform das Schema, wenn sie es auch für stellenweise änderungsbedürftig hielten. Die Reformanhänger, die zum größten Teil bereits in der Vorbereitenden Liturgiekommission mitgearbeitet hatten, trafen sich während der Konzils-Debatte auch außerhalb der Konzils-Liturgiekommission – in geschlossenen Zusammenkünften sowie in solchen, die für andere gleichgesinnte Väter und Periti zugänglich waren; man wollte eine gemeinsame Strategie vereinbaren, durch welche die Approbation des Schemas erreicht werden sollte.⁴³ Die meisten derjenigen, die diese Zusammenkünfte besuchten, stammten aus Mitteleuropa.⁴⁴ Anfangs nahmen nur wenige Nichteuropäer teil,

⁴² Zur Rekonstruktion der Debatte auf dem Konzil über das Liturgie-Schema vgl. M. LAMBERIGTS, *Il dibattito sulla liturgia*. In: *Storia del Concilio Vaticano II*. Diretta da G. ALBERIGO. Bd. 2: *La formazione della coscienza conciliare* (ottobre 1962 – settembre 1962). Bologna 1996, 129–192; M. PAIANO, „Sacrosanctum concilium“. *La costituzione sulla liturgia nella preparazione e nello svolgimento del Vaticano II. Continuità o rottura?* Tesi di dottorato. Bologna 1995–1996, 220–352. – Abkürzungen und Sigel: masch. = maschinschriftlich; hs. = handschriftlich; AS = Acta Synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Città del Vaticano 1970–; Slg = Sammlung; TB = Tagebuch; AV2 = Archiv des II. Vatikanischen Konzils, Rom. – Kopien aller für diesen Artikel herangezogenen Sammlungen und Tagebücher befinden sich im Archiv des Istituto per le Scienze religiose, Bologna.

⁴³ Der ganz enge Kreis – J. Wagner, J. Pascher, J. A. Jungmann und A.-G. Martimort – hatte sich schon ein erstes Mal am Nachmittag des 16.10.1962 getroffen, um notwendige Verbesserungen des Liturgie-Schemas zu entwerfen, vor allem bezüglich der Punkte, die von der Zentralkommission verändert worden waren. TB Jungmann, 17.10.1962.

⁴⁴ Außer den Mitgliedern der Vorbereitenden Liturgiekommission, F. Zauner, O. Spülbeck, P.-M. Gy und H. Jenny, finden sich hier auch der Bischof von Berlin, A. Bengsch; der Bischof von 's-Hertogenbosch, W. M. Bekkers, und dessen Auxiliarbischof, J. Bluyssen; der Koadjutor von Straßburg, L. A. Elchinger, der offenbar diese Treffen initiierte; der Auxiliarbischof von Paderborn, P. Nordhues; der Bischof von Mainz, H. Volk, mit seinem Peritus O. Semmelroth und dem Mainzer

aber ihre Zahl wurde in den folgenden Tagen umso größer, je mehr unter den Konzilsvätern die Zustimmung zum Liturgie-Schema zunahm.⁴⁵ Alle, die während der Konzils-Debatte sich in diesem informellen Kreis trafen, entwickelten eine rastlose Betriebsamkeit – Kontakte, Pressekonferenzen, Begegnungen mit verschiedenen Gruppen von Bischöfen –, um den Inhalt des Schemas zu erläutern und bestimmte Stellungnahmen zu kontroverseren Fragen zu empfehlen. Dies erwies sich in zweierlei Hinsicht als erfolgreich: Die Bischöfe waren informiert, und man konnte zeitgerecht Konzilsväter gewinnen, die sich in der Konzilsaula an entscheidenden Momenten der Debatte zu Wort meldeten.⁴⁶ Daß die Diskussion sich auf die innerhalb dieser Gruppe herausgestellten Probleme konzentrierte und die dort vertretenen Positionen eine große Mehrheit fanden – wenn auch mit Unterschieden, je nach den Interessen der einzelnen nationalen Episkopate –, beweist den Erfolg ihrer Strategie.

Die Meinungsverschiedenheiten über das Liturgie-Schema in und außerhalb der Konzils-Liturgiekommission wurden bisweilen verschärft durch Spannungen, die das allgemeine Klima des Konzils prägten; sie waren hervorgerufen durch die Konfrontation unterschiedlicher Auffassungen über das Konzil. Zwei Grundkonzepte konkurrierten. Das erste, unterstützt von der römischen Kurie und deren Theologen, war ein Programm der lehrmäßigen Präzisierung, darauf ausgerichtet, den katholischen Glauben vor den modernen Irrtümern zu verteidigen: im Grunde ging es um ein Konzil der Verurteilung.⁴⁷ Das zweite Konzept vertraten all jene, die ein Konzil der Erneuerung erhofften, das sich auf die Bedürfnisse der modernen Welt einlassen sollte. Diese fühlten sich ermutigt und gerechtfertigt durch manche Aussagen und Handlungen des Papstes, die sie als Abgehen von der Idee eines Konzils dogmatischer Definitionen deuteten.⁴⁸ Die Anhänger dieses zweiten Konzepts hatten seit dem Frühjahr 1962 Vorkehrungen getroffen, um ein Gegen-Projekt zu demjenigen der „römischen“ Theologen zu entwerfen, deren Ideen sie in den meisten vorbereiteten Schemata widergespiegelt sahen. Der harte Kern derjenigen, welche diese alternative Konzils-Idee förderten, bestand aus Theologen und Bischöfen Mittel- und Nordeuropas, mit Ablegern in manchen außereuropäischen Regionen (wie Kanada und einigen Missionsgebiete-

Auxiliarbischof, J. M. Reuss; der Erzbischof von Freiburg/Br., H. Schaufele; der Erzbischof und der Auxiliarbischof von Rouen, J. Martin und A. Pailleur; der Peritus von O. Spülbeck, J. Gülden; die Periti der niederländischen Bischöfe, de Jong, A. Mulders und E. O. Schillebeeckx; der Peritus des Bischofs von Münster (J. Höffner), E. J. Lengeling; A. Schmitt. Vgl. *Elenchus participantium in conventu 18. et (vel) 20. X. 1962* (Slg Jungmann; masch., hektographiert; 2 Bl.).

⁴⁵ Bei den ersten zwei Treffen waren zwei peruanische Bischöfe anwesend (C. M. Jurgens, Erzbischof von Cuzco, und A. Mendoza Castro, Apostolischer Vikar von Abancay) sowie ein indonesischer Missionsbischof mit seinem Peritus (W. van Bekkum, Bischof von Ruteng, und M. Verbaarschot). Vgl. *Elenchus* (s. Anm. 44).

⁴⁶ Genauer untersucht die Tätigkeit dieser Gruppe, auf die es viele Hinweise in den Konzils-Tagebüchern von J. A. Jungmann, A. M. Franquesa und R. Tucci gibt, PAIANO, „*Sacrosanctum concilium*“ (s. Anm. 42) 158–165.

⁴⁷ Vgl. E. FOUILLOUX, *Théologiens romains et Vatican II (1959–1962)*. In: *CrSt [Cristianesimo nella storia]* 15 (1994) 373–394.

⁴⁸ Sie dürften die Rede des Papstes zur Konzils-Eröffnung als positive Aufnahme ihrer Sicht gedeutet haben. Vgl. L'allocuzione „*Gaudet Mater Ecclesia*“ di Giovanni XXIII (11 ottobre 1962). *Formazione, contenuto e fortuna*. In: *Fede, tradizione, profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*. Brescia 1984, 187–222; A. MELLONI, *Giovanni XXIII e l'avvio del Vaticano II*. In: *Vaticano II commence ... Approches Francophones*. Éd. par É. FOUILLOUX. Leuven 1993 (IT 12), 75–104.

ten).⁴⁹ Die Spannungen zwischen den Exponenten der zwei Modelle beeinflussten nicht nur das Klima innerhalb der Konzils-Liturgiekommission, sondern auch den gesamten Werdegang des Schemas – und vielleicht auch schon den Beschluß des Präsidiums, die Konzilsdebatte mit dem Liturgie-Schema zu eröffnen.⁵⁰ Die im Juli 1962 ausgesandten Schemata bewerteten Bischöfe wie Theologen auf zweifache Weise: negativ die von der Vorbereitenden theologischen Kommissionen erarbeiteten Schemata (sie seien zu „römisch“ und müßten von Grund auf neu gemacht werden), sehr positiv hingegen das Liturgie-Schema.⁵¹ Daß dieses als erstes behandelt wurde, kam nicht nur den Erwartungen vieler entgegen, sondern ermöglichte es auch, den Streit über die theologischen Schemata, der ziemlich heftig zu werden versprach, aufzuschieben.

b) Die Debatte auf dem Konzil

Die allgemeineren Unstimmigkeiten in der Frage, welchen Charakter das Konzil haben sollte, wirkten sich auch auf die Konzilsdebatte über das Liturgie-Schema aus. Weithin gehörten dessen Befürworter und diejenigen, die es schlechtmachten, einer der beiden Parteien an: der, die ein Konzil der Reform, oder der anderen, die eines der doktrinären Klarstellungen erstrebte. Unter den Befürwortern – welche die Mehrheit bildeten – gab es zwei Gruppen: Die einen neigten einer gemäßigten Erneuerung zu, und ihnen gefiel der vom Schema eingeschlagene Mittelweg. Die anderen wünschten, das Schema möge etwas weiter gehen. Beide Gruppen der Befürworter schätzten die Stellung der Liturgie als Mittelpunkt des kirchlichen Lebens, die biblische Ausrichtung, das Bemühen um die tätige Teilnahme der Gläubigen und die vom Schema eröffneten Möglichkeiten, den Gottesdienst an die Überlieferungen der Völker anzupassen und die Landessprache zu gebrauchen.⁵² Weiterreichende Reformen verlangten vor allem Väter, die dem von den Mitteleuropäern gegründeten informellen Kreis nahestanden. Sie bemängelten Änderungen am ursprünglichen Text der Vorbereitenden Liturgiekommission und forderten, ihn wiederherzustellen. Wo Redner die vom Schema favorisierte Teilnahme der Gläubigen unterstrichen, ließen sie manchmal Anschauungen und Sorgen durchblicken, welche die Liturgische Bewegung seit den Anfängen gekennzeichnet hatte: vor allem die Zuversicht, die Förderung dieser Teilnahme könne die Entchristlichung der westlichen Länder aufhalten, die Identität der Katholiken in

⁴⁹ Vgl. L. J. SUENENS, *Souvenirs et espérances*. Paris 1961; G. ROUTHIER, *Les réactions du cardinal Léger à la préparation de Vatican II*. In: RHEF [Revue d'histoire de l'Eglise de France] 80 (1994) 281–301.

⁵⁰ AS I-1, 214 und AS V-1, 18.

⁵¹ Vgl. besonders die „Animadversiones in primam seriem schematum constitutionum et decretorum“, die knapp vor dem Konzil verschiedenen Konzilsvätern zugehen: Dieses Dokument, von den niederländischen Bischöfen angeregt und größtenteils E. Schillebeeckx zugeschrieben, soll, wie manche meinen, die Entscheidung des Consilium praesidentiae beeinflusst haben (dazu siehe G. GARRONE, *Le Concile: orientations*. Paris 1966, 32f). Die Positionen der „Animadversiones“ teilten der französische Dominikaner Y. Congar und der Schweizer Theologe H. Küng; vgl. TB Congar, Ende August – Anfang September 1962, S. 62 der masch. Fassung; M.-D. CHENU, *Notes quotidiennes au Concile*. Paris 1995, 64. Der französische Dominikaner M. Labourdette berichtet, daß auch viele Bischöfe ähnlich dachten (TB Labourdette, Montag, 22.10.1962).

⁵² Siehe dazu in AS I-1, 309–338 etwa die Stellungnahmen des Kölner Erzbischofs, J. Frings; der Erzbischöfe von Bologna und Mailand, G. Lercaro und G. B. Montini; der afrikanischen Bischöfe D. Hurley und L. Rugambwa; des Erzbischofs von Santiago de Chile, R. Silva Henriquez; des Erzbischofs von Tokio, P. T. Doi; des Prälaten „nullius“ von Pinheiro (Brasilien), A. M. Ungarelli.

Ländern bewahren, wo diese eine Minderheit bildeten (wie in den kommunistisch regierten Staaten) und den missionarischen Einsatz effizienter machen.⁵³ Um die Wirksamkeit der pastoralen Arbeit zu erhöhen, forderten manche für Seelsorger eine grundlegende Kürzung des Breviers; Bischöfe oder Bischofskonferenzen sollten die Vollmacht erhalten, die Volkssprache für das Brevier zu gestatten, falls die Priester Latein nicht beherrschten.⁵⁴

Die Auseinandersetzung in der Konzilsaula zeigte auch, daß es eine Minderheit gab, die das Schema ablehnte. Sie bestand vor allem aus Personen der Kurie, dazu kamen Vertreter des englischen, italienischen und spanischen Episkopats. Diese Gruppe übte ausdrückliche Kritik am Schema und verlangte radikale Änderungen, welche jeden Wunsch nach Reform zunichte machten. Die schärfsten Angriffe erhoben in den ersten Tagen der Debatte der Sekretär der Ritenkongregation E. Dante (der einige Tage danach – verspätet – zum Mitglied der Konzils-Liturgiekommission ernannt werden sollte) und der Präfekt des Hl. Offiziums A. Ottaviani. Beide verteidigten die vermeintlichen Vorrechte ihrer Kongregationen, die das Schema zu gefährden schien. Dante wollte die Zuständigkeit der Konstitution auf allgemeine Normen der Liturgieerneuerung einschränken. Für die Festlegung von Details verwies er auf nachkonziliare Kommissionen von Fachleuten, weigerte sich jedoch, den Bischofskonferenzen oder den Bischöfen diesbezügliche Rechte zuzuerkennen. Was die Sprache betrifft, forderte er, das Latein in allen Teilen von Messe und Offizium beizubehalten und die Volkssprache nur in der Katechese und in der Predigt zuzulassen. Außerdem bekämpfte er die Erlaubnis der Kommunion unter beiden Gestalten, die Konzelebration und die vom Schema bevorzugte Feier der Sakramente innerhalb der Messe. Schließlich lehnte er jede Änderung in Struktur und Sprache des Offiziums ab.⁵⁵ Ottaviani kritisierte, das Schema, das reich sei an theologischen Aussagen, begeben sich in einen Bereich, der außerhalb seiner Zuständigkeit liege, nämlich jenen der Lehre (selbstverständlich sollte die Kompetenz dafür dem Hl. Offizium vorbehalten bleiben). Deshalb forderte er eine theologische Revision des Schemas und bemängelte einige Aussagen, die deren Urheber gerade als Charakteristika des Schemas betrachteten: wie etwa die Rede von der göttlich-menschlichen Natur der Kirche und die Bestimmung des Paschamysteriums als des zentralen Heilserignisses (was Ottavianis Meinung nach die Inkarnation war). Auch lehnte er die Aufwertung der Liturgik zum theologischen Hauptfach ab und beanstandete, daß in der Konstitution zu häufig das Wort „recognoscatur“ (soll revidiert / überarbeitet werden) vorkomme.⁵⁶ Allgemein vertraten die Gegner des Schemas einen streng rubrizistischen und klerikalen Begriff der Liturgie sowie eine Vorstellung von Spiritualität, die gewissermaßen in der nachtridentinischen Zeit steckengeblieben war und sich auf eine Vielzahl außerlitur-

⁵³ Vgl. dazu etwa die Reden des Bischofs von München-Freising, J. Döpfner; des Prälaten „nullius“ von Ciudad Real, J. Hervás y Benet (schon Mitglied der Vorbereitenden Liturgiekommission); des Erzbischofs von Bologna, G. Lercaro; des Erzbischofs von Mailand, G. B. Montini: AS I-1, 319–322. 339. 311f. 313–316.

⁵⁴ Unter den Wortmeldungen, die dies mit größerem Nachdruck forderten, war die von Kardinal P. É. Léger (Montréal): AS I-2, 334–337. Vgl. aber auch die Rede des Erzbischofs von Köln, J. Frings: ebd. 327f.

⁵⁵ AS I-1, 330f.

⁵⁶ AS I-1, 349–351. Zur Bestätigung dessen, was oben über den Charakter des oppositionellen Lagers gesagt wurde: Die Ansichten E. Dantes und A. Ottavianis teilten auch die Erzbischöfe von Palermo und von New York, E. Ruffini und F. Spellmann, und der Apostolische Delegat in den USA, E. Vagnozzi. Vgl. AS I-1, 310f. 316–318. 325f.

gischer – individualistischer und stark von Sühne geprägter – Andachtsübungen konzentrierte. Hier ist der Wunsch von Kardinal E. Ruffini bezeichnend, das Schema möge den Charakter der Liturgie als Gebet genauer fassen, nicht nur als Anbetung, sondern ebenso als Danksagung, Sühne und Fürbitte.⁵⁷

Im ganzen überwog jedoch die dem Schema freundliche (mehr oder weniger enthusiastische) Stimmung. Nur bei einigen besonders heiklen Punkten (wie der Reform des Stundengebets und dessen Vollzug in der Volkssprache auch durch den Klerus) neigte sie dazu abzusinken. Dies beeinträchtigte jedoch nicht das Ergebnis der Abstimmung über die Leitgedanken des Schemas, die am Tag nach Schluß der Debatte, am 14. November 1962, abgehalten wurde: Es war mit großer Mehrheit positiv.⁵⁸ Damit konnte die Konzils-Liturgiekommission das Schema zur Grundlage ihrer Arbeit nehmen; sie bestand darin, die von den Vätern vorgebrachten Verbesserungswünsche einzufügen – eine Arbeit, die alles andere als friedlich verlief.

c) Die Tätigkeit der Konzils-Liturgiekommission

Der Konzils-Liturgiekommission gehörten außer verschiedenen Mitgliedern und Konsultoren der Vorbereitenden Liturgiekommission und von den Konzilsvätern gewählten neuen Mitgliedern, die die reformfreundliche Position verstärkten⁵⁹, auch neue Leute an, die der Papst ernannt hatte, alle aus der Kurie und alle Gegner des Schemas.⁶⁰ Ja der Präses der Konzils-Liturgiekommission, Kardinal A. M. Larraona, zählte zu den größten Opponenten.⁶¹ Er bestätigte überdies A. Bugnini nicht als Sekretär der Konzils-Liturgiekommission, sondern zog ihm den Franziskaner F. Antonelli vor, und es erregte einiges Staunen, daß er unter die Vizepräsidenten nicht G. Lercaro, den einzigen von den Vätern gewählten Kardinal, berief, sondern mit diesem Amt P. Giobbe und A. Jullien betraute. Die Art, wie er am Anfang die Arbeiten der Konzils-Liturgiekommission leitete, nährte bei einigen den Verdacht, er habe mit der Kurie, besonders mit dem Hl. Offizium, eine Strategie vereinbart, um die innovativen Aussagen des Schemas zu beschneiden. Er berief nämlich verschiedene Vertreter römischer Kongregationen zu Periti und übertrug einem Mitglied des Hl. Offiziums, R. Gagnebet, den Vorsitz einer theologischen Subkommission. Auch sie war auf Betreiben des Präses errichtet worden; und man mutmaßte sofort, sie sei ein Instrument, mit dessen Hilfe das Hl. Offizium die Tätigkeit der Konzils-Liturgiekommission kontrollieren wollte.⁶²

⁵⁷ AS I-1, 364–367.

⁵⁸ Der Antrag, das Schema grundsätzlich anzunehmen, erhielt 2162 Placet, 46 Non placet und 7 ungültige Stimmen: AS I-1, 9f. 55.

⁵⁹ Bestätigt wurden F. Zauner, K. J. Calewaert, C. Rossi, H. Jenny, O. Spülbeck, J. Malula. Unter den neuernannten Mitgliedern, die das Schema unterstützten, waren G. Lercaro, der Bischof von Atlanta P. J. Hallinan und der Missionsbischof W. van Bakkum. AS I-1, 228f.

⁶⁰ Unter ihnen die Kardinäle P. Giobbe, A. Jullien und A. Albareda; dazu kam am 29.10.1962 der Sekretär der Ritenkongregation (AS I-1, 228f; Ernennung Dantes ebd. 562).

⁶¹ In den Tagen der Konzilsdebatte hatte A. M. Larraona vor den spanischen Bischöfen eine Rede gehalten, in der er das Liturgie-Schema heftig angriff und seine Zuhörer vor den Übertreibungen der Mitteleuropäer warnte, die Bischofskonferenzen als Gefahr bezeichnete und die Notwendigkeit eines Zusammenwirkens der Kräfte zur Verteidigung Roms darlegte. Vgl. TB Franquesa, 29. und 30.10.1962.

⁶² Weitere Mitglieder: R. Masi, D. van den Eynde, C. Vagaggini und A.-G. Martimort. Die Anwesenheit der zwei Letztgenannten glich die starke Präsenz der Kurien-Leute teilweise aus. Vgl. G. CAPRILE, Cronistoria della costituzione liturgica. In: La Costituzione sulla sacra liturgia. Torino

Die theologische Subkommission und eine weitere, juristische Subkommission (geleitet von M. Bonet)⁶³ wurden von Larraona damit betraut, die Arbeit der elf Subkommissionen zu überwachen, welche die Eingaben der Väter zum Schema prüfen sollten.⁶⁴

Nach den ersten Zusammenkünften zwischen 21. Oktober und 5. November, die der Organisation der Arbeit und dem Erstellen eines Règlements⁶⁵ dienten, zeigte die Debatte über die am Schema vorzunehmenden Verbesserungen sofort die Divergenzen zwischen den verschiedenen Triebkräften in der Konzils-Liturgiekommission. Als die umstrittensten Fragen erwiesen sich gerade diejenigen, auf denen die Propaganda der mitteleuropäischen Gruppe unter den Konzilsvätern beharrte, und da besonders die Veränderungen, die das Schema nach seiner Verabschiedung durch die Vorbereitende Liturgiekommission erlitten hatte. Im besonderen beklagten mehrere Mitglieder der Konzils-Liturgiekommission, daß die „*declaraciones*“ weggefallen waren. Die Frage, schon mehrmals von C. Rossi aufgeworfen und von Larraona schroff zurückgewiesen, legte am 7. November G. Lercaro in seinem Bericht über die Arbeit der von ihm geleiteten Subkommission (III: Allgemeine Bemerkungen zum Schema) erneut vor.⁶⁶

Dem Bericht Lercaros folgten Augenblicke heftiger Spannung. Der Präses schien Obstruktion betreiben zu wollen, indem er die Abstimmung über den Bericht dauernd verschob. Die Situation war so, daß einige Mitglieder und Periti forderten, das Staatssekretariat solle eingreifen und den Zustand der Lähmung lösen, als dessen Urheber man den Präses betrachtete.⁶⁷

1967, 53–198, hier 122. Jedenfalls sind die Eindrücke von der Konzils-Liturgiekommission, die H. Schmidt seinem Mitbruder R. Tucci mitteilte, bezeichnend. Tucci faßte sie in seinem Tagebuch so zusammen: „In der Konzils-Liturgiekommission arbeiteten alle ‘Periti’ mit, die schon in der Vorbereitenden Kommission waren, doch Larraona übertrug die theologische Revision an Gagnebet, van den Eynde, Masi und Vagaggini (die ersten drei in den ersten Zusammenkünften stille Spione des S.[acrum] O.[fficium], sagt S[chmidt]).“ TB Tucci, 28.10.1962.

⁶³ Weitere Mitglieder: F. McManus, A. Stickler SDB, C. de Clercq, J. Fohl OSB. Vgl. *Sacro-sanctum concilium Vaticanum II. Commissio de sacra liturgia. Subcommissiones* (Slg Lercaro, 66; masch., hektographiert; 3 Bl.), Bl. 1.

⁶⁴ Commissione conciliare di Sacra Liturgia, Verbal di adunanze. Adunanze della prima sessione della commissione 21 ottobre – 6 dicembre 1962, 5 novembre, 9f (AV2). Von den anderen Subkommissionen sollte die dritte, deren Präses G. Lercaro war, die allgemeinen Bemerkungen zum Schema prüfen (später Subkommission III), drei hatten das I. Kapitel zu revidieren (später Subkommissionen IV, V und VI), und von den anderen befaßte sich jede mit einem der weiteren Kapitel: Messe (Subkommission VII), Sakramente (VIII), Stundengebet (IX), Kalendarium (X), liturgisches Gerät und Gewand (XI), Kirchenmusik (XII), sakrale Kunst (XIII). Vgl. *Subcommissiones* (s. Anm. 63).

⁶⁵ Dieses Règlement wurde von einer Subkommission erstellt, die A.-G. Martimort leitete und der A. Jullien, H. Jenny, M. Bonet und F. McManus angehörten: Verbal di adunanze (s. Anm. 64) 3. Zum Text dieser von der Subkommission erstellten „*Ratio procedendi commissionis conciliaris de sacra Liturgia*“ vgl. G. CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II* edita da „La Civiltà Cattolica“ a cura di G. CAPRILE. Bd. 2: Il primo periodo 1962–1963. Roma o. J. [1968] 98–100.

⁶⁶ Weitere Mitglieder: A. Pichler, N. Ferraro, J. Wagner und A. Bugnini. Vgl. *Subcommissiones* (s. Anm. 63) 1.

⁶⁷ Slg Lercaro I/6; masch.; 2 Bl. Eine ähnliche Forderung findet sich in einem Dokument vom 9.11.1962, verfaßt im Namen einer Gruppe von (anonymen) Periti der Konzils-Liturgiekommission. Darin wird vorgeschlagen – wenn auch nur für den äußersten Fall –, der Vorsitz der Kommission

Die am 12. November eröffnete Debatte über die Berichte der Subkommissionen, welche die einzelnen Teile des Schemas revidiert hatten, zeigte merkliche Auffassungsunterschiede zwischen den Subkommissionen, je nachdem, ob in ihnen Anhänger oder Gegner des Schemas die Mehrheit hatten.⁶⁸ Ziemlich verschieden, ja bisweilen gegensätzlich waren die Urteile der theologischen Subkommission und der Subkommission IV⁶⁹ (für das Prooemium und die nn. 1 bis 9 des I. Kapitels, d. i. der Abschnitt „Das Wesen der heiligen Liturgie und ihre Bedeutung für das Leben der Kirche“). Jene hatte einige Eingaben von Gegnern des Schemas akzeptiert (P. Parente und A. Ottaviani), welche diese zurückgewiesen hatte, z. B. die Betonung des sichtbaren Charakters der Kirche. Zwar hatten beide Subkommissionen den Wunsch vieler Väter akzeptiert, die Aussage, daß das Konzil in der vorliegenden Konstitution keine dogmatischen Definitionen geben wolle („se in praesenti Constitutione nihil velle dogmaticae definire“), zu streichen; jedoch geschah dies aus unterschiedlichen Motiven. Die theologische Subkommission begründete die Streichung damit, daß dem Schema keine theologische Bedeutung zukommen solle. Die Subkommission IV dagegen teilte die Befürchtungen vieler, diese Aussage könnte die Autorität der Konstitution schwächen. Die Subkommission V (für nn. 10–15 und 32–36, „liturgische Ausbildung und tätige Teilnahme“ und „Förderung des liturgischen Lebens in Bistum und Pfarrei“)⁷⁰ stimmte mit der theologischen Subkommission überein. Von den Bemerkungen der Väter hatte sie grundsätzlich diejenigen angenommen, welche die Liturgik an Seminarien und theologischen Fakultäten nicht zum Hauptfach machen und die Rolle der Andachtsübungen im Gebetsleben des Klerus aufwerten wollten. Lehrfragen hatte man dem Urteil der theologischen Subkommission überlassen, und man hatte dem Wunsch der spanischen Bischöfe stattgegeben, einen ausdrücklichen Verweis auf „Mediator Dei“ einzufügen. Diese Eingriffe unterschieden sich kaum von den Bemerkungen der theologischen Subkommission zu den jeweiligen Artikeln. Ja bezüglich einiger Punkte äußerten beide Subkommissionen ähnliche Besorgnisse, wie die, daß das Schema das private Gebet abwerte. Im besonderen suchte die Subkommission den Sinn der Liturgie auf den der Andachtsübungen hinzubiegen, von deren Sühne- und individualistischem Charakter letztere sich nährte. Tatsächlich teilte sie die von einigen Vätern geäußerten Ansichten, die Liturgie sei nicht nur Anbetung Gottes, sondern ebenso Danksagung, Sühne und Fürbitte, ebenso wie die Position derer, die fürchteten, das Hervorheben des Gemeinschaftscharakters der Liturgie führe zur Geringschätzung der Privatmesse. Die Diskussion in der Konzils-Liturgiekommission über diesen Teil des Schemas konzentrierte sich jedoch auf die Frage des Liturgie-Unterrichts in Seminarien und theologischen Fakultäten; hier nahm man einen Vermittlungsvorschlag von F. Antonelli an.

Die Debatte entzündete sich von neuem am Bericht der Subkommission VI (für nn. 16–31 des I. Kapitels, Abschnitt „Die Erneuerung der heiligen Liturgie“), geleitet von K. J. Cale-

solle „de facto“ (d. h. ohne Absetzung und neue offizielle Ernennung) von Larraona auf Lercaro übergehen (Slg Lercaro I/5; masch.; 2 Bl.).

⁶⁸ Zur Arbeit dieser Subkommissionen und die diesbezügliche Debatte in der Konzils-Liturgiekommission vgl. PAIANO, „Sacrosanctum concilium“ (s. Anm. 42) 365–382.

⁶⁹ Präses: J. A. Martin; weitere Mitglieder: E. Rau, P. Salmon OSB, M. Righetti, A. Dirks OP. Vgl. Subcommissiones (s. Anm. 63) 1.

⁷⁰ Präses: F. Grimshaw; weitere Mitglieder: J. Malula, C. Egger CRL, I. Cecchetti, J. Nabuco. Vgl. Subcommissiones (s. Anm. 63) 2.

waert.⁷¹ Sie hatte einen Zusatz aufgenommen, der die Idee eines „Codex liturgicus“ befürwortete, hatte die Regeln für die Anpassung eingeschränkt und den Artikel über die Sprache grundlegend umgestaltet, indem sie ihm einen mehrdeutigeren Wortlaut gab. Die Diskussion über diesen Bericht begann am 23. November und endete erst am 4. Dezember. Die Konzils-Liturgiekommission verwarf den Vorschlag, einen Codex liturgicus zu erarbeiten. E. Dante lehnte die Volkssprache in der Messe ab, und A. Larraona wollte den Passus „actis ab Apostolica Sede recognitis“ durch „actis ab Apostolica Sede probatis“ ersetzen. Die lange Debatte, die folgte, schloß damit, daß man mehrheitlich den Vorschlag des Präses billigte. Das Problem wurde jedoch einige Tage später von O. Spülbeck wieder aufgegriffen; er bemerkte, daß „probatis“ unpräzise und daß „confirmatis“ vorzuziehen sei. Schließlich einigte man sich auf die Kompromiß-Formel: „actis ab Apostolica Sede probatis seu confirmatis“.⁷²

Nachdem die Arbeit der Konzils-Liturgiekommission am I. Kapitel beendet war, wurde dieses zwischen 29. November und 7. Dezember den Konzilsvätern zur Abstimmung vorgelegt, zuerst abschnittsweise und dann als ganzes; es wurde mit großer Mehrheit gebilligt.⁷³

Die Ergebnisse der Subkommissionen, welche mit den anderen Kapiteln befaßt waren, wurden in einer weiteren Reihe von Vollsitzungen besprochen, die zwischen 23. April und 10. Mai 1963 stattfanden.⁷⁴

Die Diskussion über das Kapitel „Messe“, für das die Subkommission VII⁷⁵ verantwortlich war, hatte schon am 3. und 4. Dezember 1962 begonnen. Als besonders kontrovers hatte sich die Frage erwiesen, in welchen Begriffen man die Eucharistie beschreiben solle. Die zuständige Subkommission hatte hier einen Ausdruck eingeführt, der in den Eingaben der Väter nicht vorkam: „Mysterium“. Die theologische Subkommission hatte dagegen die von P. Parente vorgeschlagene Formulierung „sacrificium eucharisticum“ aufgegriffen. Nach der ersten Diskussion über die Messe im Dezember 1962 hatte die Subkommission VII den Text geändert, indem sie die Fassung der theologischen Subkommission übernahm. Dies rief eine ärgerliche Reaktion J. A. Jungmanns hervor, auf den offenbar die Einführung des Begriffs „Mysterium“ zurückging. Nachdem er den neuen Text des Kapitels erhalten hatte, beanstandete er den Austausch der Termini, betonte, daß die Konzils-Liturgiekommission darüber nicht diskutiert habe, und verlangte, daß „Mysterium“ wieder eingesetzt werde.⁷⁶ Jungmanns Forderungen fanden allerdings kein Gehör: Der Text, welcher der Konzils-Liturgiekommission am 24. und 25. April 1963 vorlag, blieb der von ihm

⁷¹ Weitere Mitglieder: B. Fey Schneider, A.-G. Martimort, A. Stickler SDB, G. Martinez de Antónana CFM. Vgl. Subcomissiones (s. Anm. 63) 2.

⁷² Zur Diskussion über den Bericht der Subkommission VI vgl. Verballi di adunanza (s. Anm. 64) 32–49.

⁷³ Am 29.11., am 3., 5. und 6.12. stimmte man über einzelne Abschnitte des verbesserten Kapitels I ab, am 7.12. über das Kap. I als ganzes; vgl. AS I-3, 693f. 702–707; AS I-4, 165f. 213. 266. 315f. 319f. 366. 384.

⁷⁴ Zur Arbeit dieser Subkommissionen und zur Diskussion ihrer Ergebnisse in der 2. Vollsitzung der Konzils-Liturgiekommission vgl. PAIANO, „Sacrosanctum concilium“ (s. Anm. 42) 382–401.

⁷⁵ Präses: J. Enciso Viana; weitere Mitglieder: H. Jenny, J. A. Jungmann SJ, J. O'Connel, D. van den Eynde OFM. Vgl. Subcomissiones (s. Anm. 63) 2.

⁷⁶ J. A. JUNGMAN, Animadversiones ad textum emendatum capituli II De ss. Eucharistiae mysterio (Slg Jungmann; masch., Durchschlag; 1 Bl.); DERS., Brief an Stickler vom 24.3.1963 (Slg Jungmann).

beanstandete, und die Frage wurde nicht wieder behandelt. Die Debatte über das II. Kapitel konzentrierte sich vielmehr auf die Pflicht zur Predigt und auf deren Inhalt, auf die Sprache, die Kommunion unter beiden Gestalten und die Konzelebration. Der von der Subkommission neuerlich überarbeitete und in der Konzils-Liturgiekommission am 4. Mai 1963 verabschiedete Text gab den Änderungsvorschlägen bezüglich all dieser Punkte weithin statt⁷⁷; ein ablehnendes Votum kam – wie man sich leicht vorstellen kann – von E. Dante⁷⁸.

Beim Kapitel „Sakramente“⁷⁹ diskutierte man vor allem über die Sprache, die Feier von Taufe und Firmung innerhalb der Messe (die einige ablehnten) und über den n. 57, der den Namen „Letzte Ölung“ auf „Krankensalbung“ änderte (was R. Gagnebet kritisierte). Der Artikel über die Sprache, der schließlich verabschiedet wurde, anerkannte, daß ein weitgehender Gebrauch der Volkssprache unter manchen Umständen nützlich sei; ihn sollten die territorialen kirchlichen Autoritäten regeln, die für tiefergreifende rituelle Anpassungen zuständig seien.

Über die Reform des Stundengebetes⁸⁰ entstanden ziemlich heftige Spannungen zwischen denen, die das überkommene monastische Modell beibehalten, und denjenigen, die das Offizium an die Bedürfnisse des Seelsorgeklerus anpassen wollten. Viele Mitglieder der Konzils-Liturgiekommission wehrten sich heftig dagegen, daß die Struktur des Offiziums umgestoßen werde. Letztlich ging man nicht viel über das Zugeständnis hinaus, daß in der Seelsorge tätige Priester einige Horen weglassen dürften. Auch für die Volkssprache verwendete man eine sehr vorsichtige Formulierung; sie wurde nur ausnahmsweise zugestanden: Der Ordinarius kann sie „in einzelnen Fällen jenen Klerikern“ erlauben, denen das Latein „ein ernstes Hindernis für den rechten Vollzug des Stundengebetes bedeutet“.

Ein wichtiges Ergebnis der Diskussion über die weiteren Kapitel, die am 4. Mai 1963 endete, ist die Vereinigung der Kapitel VI („Liturgisches Gerät und Gewand“)⁸¹ und VII („Sakrale Kunst“)⁸² zu einem einzigen Kapitel VII „Die sakrale Kunst, liturgisches Gerät und Gewand“. Das Kapitel über die Kirchenmusik wurde nun mit VI. gezählt.⁸³

Zwischen 4. und 8. Mai 1963 stimmte die Konzils-Liturgiekommission über die Texte ab, die die Subkommissionen aufgrund der Debatte bearbeitet hatten. Diese Fassungen wurden

⁷⁷ Die Anlässe für die Konzelebration und der Kommunion unter beiden Gestalten wurden erweitert; den territorialen Autoritäten (den künftigen Bischofskonferenzen) wurde die Vollmacht zuerkannt, die Volkssprache für die Lesungen sowie für jene Teile zu gestatten, die die ganze Gemeinde spricht oder singt. Vgl. Caput II Schematis: De sacrosancto Eucharistiae Mysterio. Textus a Subcommissione, iuxta disceptationem in Commissione habitam, emendatus (Slg Jungmann, B 9; masch., hektographiert; 4 Bl.).

⁷⁸ E. DANTE, Caput II Schematis – Suffragatio ad articulos 47–59 De Sacrosancto Eucharistiae Mysterio (Slg Dante; hs.; 5 Bl.).

⁷⁹ Das Kapitel über die Sakramente (Kap. III) hatte die Subkommission VIII bearbeitet; Präses: P. Hallinan; weitere Mitglieder: F. Jop, R. Masi, F. McManus, C. Vagaggini. Vgl. Subcommissiones (s. Anm. 63) 2.

⁸⁰ Das Kapitel über das Stundengebet (Kap. IV) war von der Subkommission IX bearbeitet worden; Präses: J. A. Martin; weitere Mitglieder: W. M. Bekkers, P. Salmon, C. Egger, P. Frutaz. Vgl. Subcommissiones (s. Anm. 63) 2.

⁸¹ Bearbeitet von der Subkommission XI; Präses: O. Spülbeck; weitere Mitglieder: R. Masnou Boixeda, N. Ferraro, A. Bugnini, A. Dirks. Vgl. Subcommissiones (s. Anm. 63) 3.

⁸² Präses: C. Rossi; weitere Mitglieder: M. Righetti, W. van Bakkum, P. A. Frutaz, J. Wagner. Vgl. Subcommissiones (s. Anm. 63) 3.

⁸³ Relatio, emendationes et textus emendatus Capitulum VI „De sacra suppellectile“ et VIII „De arte sacra“, 1 (Slg Dante).

neuerlich überprüft durch eine kleine Kommission, bestehend aus A. M. Larraona, P. Giobbe und A. Jullien sowie aus den Präses der anderen Subkommissionen. Über die von dieser „Commissio Praesidium“ revidierten Texte stimmte man zwischen 8. und 10. Mai ab. Sie sollten aber während des Sommers durch zwei andere Gremien weiter verändert werden, die Larraona in den letzten Tagen der Frühjahrs-Vollsitzung eingesetzt hatte: eine „Commissio pro forma seu latinitate“ (Präses: B. Fey Schneider; Mitglieder: C. Egger, N. Ferraro, A.-G. Martimort, E. Mura) und eine „Commissio ad citationes ordinandas“ (Präses: A. Pichler; Mitglieder: P. Salmon, I. Cecchetti, A. P. Frutaz, J. Wagner, C. Vagaggini, A. Stickler). Die Tätigkeit dieser Kommissionen sollte sich einzig auf formale Aspekte erstrecken.⁸⁴ Die in der Vollsitzung von April / Mai 1963 gefaßten Beschlüsse hatten jedoch nicht alle Kontroversen beigelegt. Denn in den folgenden Monaten wurden einige kritische Punkte des Schemas wiederum zum Gegenstand des Streits zwischen den beiden Parteien, und zwar in der Vollsitzung der Konzils-Liturgiekommission von 27. bis 30. September 1963. Sie sollte die stilistischen Veränderungen überprüfen, welche die Ende Mai errichtete Subkommission⁸⁵ vorgenommen hatte. Doch es entzündete sich eine lebhaft Diskussions über die liturgischen Vollmachten der territorialen Bischofskonferenzen. Das Treffen hatte mit einer gewissen Animosität gegen den Präses begonnen. Kurz vor Beginn der Vollsitzung war nämlich unter Mitgliedern und Periti der Konzils-Liturgiekommission das Gerücht umgegangen, Larraona habe im Kapitel „Sakramente“ den Artikel über die Vollmachten der Bischöfe verändert und die bisherige Formulierung „*actis ab Apostolica Sede probatis seu confirmatis*“ durch „*actis ab Apostolica Sede probatis vel confirmatis*“ ersetzt.⁸⁶ Das „*seu*“ der früheren Fassung besagte offenbar, daß „*confirmatis*“ das „*probatis*“ erläutere; dem Beschluß der Bischöfe kam so unmittelbar normative Kraft zu. Dagegen schien das „*vel*“ der zweiten Fassung eine zusätzliche notwendige Bedingung dafür einzuführen, daß die Beschlüsse der Bischöfe Gesetzeskraft erlangen konnten.⁸⁷ Das Problem warf P. J. Hallinan auf. In der anschließenden Diskussion brachte ein Beitrag J. Wagners teilweise Klärung. Dieser erläuterte eingehend den Sinn von „*probatis*“ und „*confirmatis*“ und folgerte, daß der von Hallinan verteidigte Wortlaut „*probatis seu confirmatis*“ beizubehalten sei.⁸⁸ Schließlich jedoch wählte man, auf Vorschlag von P. J. Hallinan und H. Jenny,

⁸⁴ PAIANO, „Sacrosanctum Concilium“ (s. Anm. 42) 400f.

⁸⁵ Diese Kommission war zwischen 2. und 4.7.1963 unter dem Vorsitz von C. Rossi zusammengetreten. Außerdem hatte Larraona für den 18. und 19. 7. 1963 ein Treffen nur der in Rom anwesenden Mitglieder der Liturgiekommission einberufen, um die von ihr erarbeiteten Texte zu überprüfen. An diesem Treffen hatten außer Larraona teilgenommen: G. Lercaro, P. Giobbe, E. Dante, C. D'Amato, P. Schweiger, R. Gagnebet und M. Bonet. Allerdings kam man – wegen der großen Hitze – über die Durchsicht der von den Latinisten vorgenommen Änderungen in Kap. II und III nicht hinaus. Vgl. R. KACZYNSKI, *Verso la riforma liturgica*. In: *Storia del Concilio Vaticano II*. Diretta da G. ALBERIGO. Bd. 3: *Il concilio adulto* (settembre 1963 – settembre 1964). Bologna 1998, 209–276, hier 210.

⁸⁶ Vgl. ebd. 211.

⁸⁷ Was die Ausdrücke bedeuten, ist genau erklärt im TB Jungmann, 30. 9. 1963, S. 66 der masch. Übertragung.

⁸⁸ J. WAGNER, *Deliberationes utrum in art. 63b (nov. num.) Const. de S. Liturgia praeferenda sit formula „probatis seu confirmatis“, an „confirmatis vel probatis“ vel alia* (30. 9. 1963) (Slg Jungmann, B 16; hs., Durchschlag; 4 Bl.). P. J. HALLINAN formulierte seinen Vorschlag in einem eigenen Text: *Proposita exc.mi d.ni Pauli J. Hallinan* (Slg Jungmann, B 16; masch., hektographiert; 3 Bl.).

eine dritte Formulierung, die auf das Praeparatoria-Schema zurückgriff: „*actis ab Apostolica Sede recognitis*“.⁸⁹

d) Auf dem Weg zur endgültigen Approbation

Während der zweiten Sitzungsperiode des Konzils wurden die Kapitel des Liturgie-Schemas noch drei Abstimmungen unterzogen. In der ersten, zwischen 8. und 31. Oktober 1963, billigten die Väter die von der Konzils-Liturgiekommission verbesserte (emendierte) Fassung der Kapitel II bis VII. Die zweite Abstimmung, zwischen 18. und 22. November, betraf die durch die Konzils-Liturgiekommission für alle Kapitel, auch das erste, vorgenommene „*Expensio modorum*“, also die Prüfung der „*Modi*“ (d. h. der weiteren Änderungswünsche, welche die Väter der Abstimmung über den verbesserten Text beigelegt hatten). Schließlich folgte noch am 22. November die Schlußabstimmung über die gesamte Konstitution.⁹⁰

In den Abstimmungen über den von der Kommission emendierten Text erhielten nur die Kapitel II und III eine große Zahl an *Modi*.⁹¹ Die geringe Anzahl der *Modi* zu den weiteren Kapiteln dürfte auch auf eine Initiative einiger Mitglieder und *Periti* der Konzils-Liturgiekommission zurückgehen, die, mutlos und enttäuscht wegen des Ausgangs der ersten zwei Abstimmungen, von neuem um das Gesamt-Schicksal des Schemas zu fürchten begannen. So richteten sie am 19. Oktober an die Bischofskonferenzen einen Appell, für die weiteren Kapitel nur mit einem einfachen „*Placet*“ zu votieren und auf *Modi* zu verzichten.⁹²

⁸⁹ Diesen Beschluß faßte die Konzils-Liturgiekommission bei einer weiteren Sitzung, am 7.10.1963. Vgl. *Communicationes in Conventibus tertiae sessionis* (27 septembris – 28 novembris), 7.10.1963, 71 (AV2); *Sacrosanctum oecumenicum conc. Vat. Sec. Commissio de sacra liturgia* (Slg Jungmann; masch.; 1 Bl.). – Man diskutierte auch über den Artikel zur Krankensalbung. Hallinan hatte hier klarere Formulierungen sowohl des neuen Namens („Krankensalbung“ statt „Letzter Ölung“) vorgeschlagen als auch bezüglich des Zeitpunkts der Spendung (nicht mehr nur in der Todesstunde, sondern auch, sobald sich Todesgefahr durch Krankheit oder Alter abzuzeichnen beginnt). Doch dies stieß auf Widerstand der Theologischen Subkommission. Immerhin akzeptierte sie die geänderte Bezeichnung, doch wollte sie neben dem neuen auch den traditionellen Namen beibehalten. Auch gestand sie die Möglichkeit zu, die Krankensalbung nicht nur in Todesgefahr zu spenden, interpretierte aber den neu gefaßten Artikel in anderem Sinn als Hallinan. Dieser hatte ermöglichen wollen, daß man auch Schwerkranken das Sakrament spende; die Theologische Subkommission wollte an der Todesgefahr als notwendigem Erfordernis festhalten. Vgl. *Schema Constitutionis de sacra liturgia. Emendationes a Patribus Conciliariibus postulae a Commissione conciliari de sacra liturgia examinatae et propositae. VII. Caput III Schematis de Sacramentis et Sacramentalibus* (Slg Gagnebet [Original im Istituto per le Scienze religiose, Bologna]; masch.; 14 S.), 11; *Schema Constitutionis de sacra liturgia. Emendationes a Patribus Conciliariibus postulae a Commissione conciliari de sacra liturgia examinatae et propositae. VII. Caput III Schematis de ceteris Sacramentis et Sacramentalibus. Typis Polyglottis Vaticanis 1963* (Slg Gagnebet [Original im Istituto per le Scienze religiose, Bologna]; gedruckt; 27 S.), 15; *Relatio Subcommissionis Theologicae ad relationem faciendam circa Extremam Unionem* (Slg Jungmann; masch.; 1 Bl.); *Proposita Exc.mi d.ni Pauli Hallinan* (Slg Jungmann; masch.; 1 Bl.). Siehe dazu N. GIAMPIETRO, *Il card. Ferdinando Antonelli e gli sviluppi della riforma liturgica dal 1948 al 1970*. Roma 1998 (StAns 121; ALit 21) 178f.

⁹⁰ Alle diese Abstimmungen behandelt genau KACZYNSKI, *Verso la riforma liturgica* (s. Anm. 85) 212–223, 234–241.

⁹¹ Vgl. ebd., besonders 213–218.

⁹² Nach Jungmann war diese Initiative von Bischof J. A. Martin ausgegangen. Den Brief unterschrieben außer den Präsiden derjenigen Subkommissionen, über deren Kapitel noch abgestimmt

Das Bestreben, die Zeit abzukürzen, prägte auch die innere Organisation der Konzils-Liturgiekommission während der letzten Wochen ihrer Tätigkeit. Bevor man die Prüfung der Modi beginnen konnte, mußte sie nämlich einige Probleme der Vorgangsweise lösen; denn in diesen Tagen war ihre bisherige Arbeitsweise als allzu willkürlich kritisiert worden.⁹³ Welche Bedeutung den Modi zukomme und nach welchen Kriterien sie zu prüfen seien, besprach die Konzils-Liturgiekommission zwischen 23. und 30. Oktober 1963, ausgehend von einem Gutachten, das auf Ersuchen Larraonas die juristische Subkommission erstellt hatte.⁹⁴ Schließlich entschied man, den Konzilsvätern nur solche Modi zur Abstimmung vorzulegen, welche die Konzils-Liturgiekommission für wichtiger hielt; zu den übrigen Modi sollte nur ein positives oder negatives Votum über die von der Liturgiekommission vorgenommene *Expensio* erbeten werden. Kardinal Lercaro begründete in seinem Bericht vor der Generalkongregation vom 18. November 1963 diese Entscheidungen hauptsächlich mit der notwendigen Zeitersparnis.⁹⁵

Die Konzils-Liturgiekommission verfuhr also auch bei der Prüfung der Modi nach eigenem Ermessen, indem sie den Vätern keine Möglichkeit ließ, selbst zwischen mehreren Verbesserungsvarianten zu wählen. Von den Änderungsvorschlägen der Väter akzeptierte sie nur zwei wirklich grundlegende: das Recht der Bischöfe bei der Regelung der Konzelebration stärker zu wahren⁹⁶ und den Gebrauch der Volkssprache bei der Feier der Sakramente und Sakramentalien.⁹⁷ Die übrigen Änderungen betrafen meist den Stil, und der Inhalt des Textes blieb, wie er bei den Vollsitzungen von April und Mai 1963 gebilligt worden war, mit den Korrekturen aus der September-Vollsitzung. Das schnelle Vorgehen der Konzils-Liturgiekommission bei der *Expensio modorum* war wohl auch dadurch beeinflußt, daß man seit der ersten Oktoberhälfte in der Kommission die Grundzüge und die Methode der nachkonziliaren Reform zu überlegen und zu entwerfen begann.⁹⁸ Jedenfalls

werden mußte (J. A. Martin, F. Zauner, C. D'Amato, C. Rossi), auch O. Spülbeck, B. Fey Schneider, W. M. Bekkers, R. Gagnebet und M. Bonet, J. Wagner, A.-G. Martimort, C. Vagaggini und A. Dirks. Vgl. KACZYNSKI, *Verso la riforma liturgica* (s. Anm. 85) 225.

⁹³ Vgl. L. CARLI, Brief an das Consilium Praesidentiae vom 12.10.1963 (Slg Lercaro XXIII/488; masch.; 2 Bl.) und ein G. Dossetti zugeschriebenes Dokument ohne Bezeichnung (Slg Dossetti, IV/327; masch.; 5 Bl.). Doch siehe dazu den Bericht von G. Lercaro bei der gemeinsamen Sitzung des Consilium Praesidentiae, der Moderatoren und der Koordinations-Kommission vom 15.11.1963 in AS V-2, 29–33. Diese Einwände wurden nach kurz nach Lercaros Bericht in der Generalkongregation vom 8.10.1963 erhoben, der die Arbeitsweise der Liturgiekommission erläuterte: AS II-2, 276–279.

⁹⁴ *Communicationes* (s. Anm. 89) 72f. 82–85; *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, Commissio de Sacra Liturgia* (Slg Jenny; masch.; 6 Bl.), Anfang; *Schema constitutionis de sacra Liturgia primum fuit disceptationis in Aula conciliari positum* (Slg Jenny; masch.; 6 Bl.).

⁹⁵ Vgl. *Relatio Em.m. Iacobi card. Lercaro*. In: AS II-5, 405–409.

⁹⁶ In Art. 57 § 2 wurde der Satz eingefügt: „Ad Episcopum vero pertinet concelebrationis disciplinam in dioecesi moderari.“ (Dem Bischof steht es zu, im Bereich seines Bistums das Konzelebrationswesen zu leiten.) AS II-5, 595f.

⁹⁷ Bei Art. 63 übernahm man die Formulierung, die 601 Väter vorgeschlagen hatten: „In administratione Sacramentorum et Sacramentalium lingua vernacula adhiberi potest ad normam art. 36“. (Bei der Spendung der Sakramente und Sakramentalien kann die Muttersprache gebraucht werden unter Wahrung der Vorschriften von Art. 36.) AS II-5, 643–645.

⁹⁸ Schon am 19.11.1963 wurden bei einer Sitzung der Konzils-Liturgiekommission ein von C. Rossi verfaßter Text verteilt „De Constitutionis applicationes“ und einer von A.-G. Martimort „De auctoritate ecclesiastica territoriali competente ad Constitutionem applicandam“. Über diese Vorla-

fehlten nicht interne Verstimmungen darüber, daß man dem Ziel, die Arbeit rasch abzuschließen, die Möglichkeit weiterer Korrekturen opferte.⁹⁹

Die Abstimmung über die von der Konzils-Liturgiekommission vorgenommene *Expensio modorum* zu den einzelnen Kapiteln brachte ein mit großer Mehrheit positives Ergebnis.¹⁰⁰ Die Verabschiedung des ganzen Schemas in der Generalkongregation vom 22. November 1963 und die feierliche Promulgation am 4. Dezember 1963 bedeuteten die Anerkennung einer mehr als dreijährigen Arbeit, welche die Vorbereitende und die Konziliare Liturgiekommission geleistet hatten. Trotz der unterschiedlichen Zusammensetzung beider Gremien und trotz heftiger interner Polemiken (vor allem in der Konzils-Liturgiekommission) war während dieses Prozesses der Anschluß an die theoretischen und praktischen Errungenschaften der internationalen Liturgischen Bewegung immer bestehengeblieben.

gen begann die Diskussion in der letzten Sitzung der Konzils-Liturgiekommission, am 28.11.1963. Vgl. KACZYNSKI, *Verso la riforma liturgica* (s. Anm. 85) 234.

⁹⁹ So etwa bei J. A. Jungmann. Er hatte wenige Tage vor der Abstimmung über das Stundengebet-Kapitel zwei Modi vorbereitet; die Kommission lehnte diese ab – sicher, weil sie zuwenig Unterstützung fanden, aber auch, weil man die Diskussion nicht verlängern wollte. Die von Jungmann eingebrachten Modi betrafen 1.) die Möglichkeit, daß in der Seelsorge tätige Priester die Matutin durch eine geistliche Lesung ersetzen können, ausgenommen an Festtagen, 2.) die Streichung des Passus „singulis pro casibus“, der die Vollmacht des Bischofs einschränkte, dem Klerus die Volkssprache zu erlauben. Vgl. R. PACIK, „Last des Tages“ oder „geistliche Nahrung“? Das Stundengebet im Werk Josef Andreas Jungmanns und in den offiziellen Reformen von Pius XII. bis zum II. Vaticanum. Regensburg 1997 (StPaLi 12) 350–381; KACZYNSKI, *Verso la riforma liturgica* (s. Anm. 85) 230–232 und PALIANO, *Sacrosanctum Concilium* (s. Anm. 42) 419–423.

¹⁰⁰ Vgl. KACZYNSKI, *Verso la riforma liturgica* (s. Anm. 85) 234–241.

Hans-Jürg Stefan, Zürich – Walter Wiesli, Immensee

Zwei neue Kirchengesangbücher in der Schweiz

Modell eines ökumenischen Aufbruchs?

Im Laufe des Jahres 1998 erschienen nahezu gleichzeitig die beiden neuen Kirchengesangbücher für die deutschsprachige Schweiz, das Katholische Gesangbuch (KG) und das Evangelisch-reformierte Gesangbuch (RG). Diese werden im folgenden Beitrag gemeinsam vorgestellt durch P. Dr. Walter Wiesli (ww), den Geschäftsführer des Vereins für die Herausgabe des Katholischen Gesangbuches, und Pfarrer Hans-Jürg Stefan (hjs), den Beauftragten der Gesangbuchkonferenz der Evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz. Gelegentliche Wiederholungen in den Ausführungen unterstreichen die übereinstimmende Berichterstattung „aus zweier Zeugen Mund“.

1. Neue Kirchengesangbücher im sozio-kulturellen Umfeld

Unsere Kirchen im gesellschaftlichen Kontext

(ww) Ungefähr zeitgleich erschienen 1998 in der Schweiz das neue Evangelisch-reformierte (RG) wie auch das Katholische Gesangbuch (KG). Beide Bücher markieren kirchliche und gesellschaftliche Umbrüche. Zwar gibt es in der Schweiz äußerlich noch intakte volksskirchliche Strukturen. Dies kann aber nicht über eine Erosion des kirchlichen Bewusstseins hinwegtäuschen. Die leise Abwanderung aus den Pfarrgemeinden und Gottesdiensten macht deutlich, dass trotz formaler Kirchenzugehörigkeit das persönliche Leben vieler zunehmend weniger vom christlichen Glauben geprägt wird. Das Leben folgt der Eigendynamik einer säkularen und pluralistischen Gesellschaft mit ihren fassettenreichen Sinn- und Lebensdeutungen. Zwar spielen sich die Veränderungen in der Schweiz wie anderswo zeitungleich ab, dennoch ist der allmähliche Übergang von der „Landeskirche“ zur Diasporagemeinde in einer nachchristlichen Gesellschaft unverkennbar. Der Trend zu vermehrtem Pluralismus und individualistischem Verhalten wurde ausführlich beschrieben in der aufschlussreichen Repräsentativbefragung zum religiösen Verhalten in der Schweiz mit dem bezeichnenden Titel „Jede/r ein Sonderfall?“¹. Dieses verschiebt sich von der Institution (Kirche) zum Individuum. Dabei wird die prägende Sozialform von Religion die „Patchwork-Identität“, das heißt: Jeder und jede reimt sich nach eigenen Bedürfnissen ein Konzept für die je persönliche Lebensorientierung.

Glaubwürdiges christliches Zeugnis

(hjs) Anlässlich der offiziellen Vorstellung des KG und des RG im Rahmen einer gemeinsamen Medienkonferenz im Herbst 1998 erhob sich die grundsätzliche Frage, warum die

¹ A. DUBACH – R. CAMPICHE, *Jede/r ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*. Basel 1993.

Kirchen in einer Zeit, da Singen und Gottesdienst als „kulturelle Verhaltensanomalie“² erscheinen, überhaupt noch neue Gesangbücher lancieren. Schon vor Beginn der Gesangbucharbeiten war allen damit Beauftragten klar, dass die beiden Kirchen im Kontext der rasanten gesellschaftlichen Umbrüche so weit wie möglich zusammenspannen und im Blick auf die singende Gemeinde ein möglichst breites Basisrepertoire erarbeiten würden. Zwar lag den beiden Landeskirchen primär daran, die Zusammenarbeit mit den Schwesterkirchen im eigenen Land zu pflegen und zu vertiefen. Doch wurde zugleich auf beiden Seiten darauf geachtet, die Gemeinsamkeiten mit den Schwesterkirchen jenseits der Landesgrenzen zu verstärken. Um das Ergebnis vorwegzunehmen:

Die beiden Schweizer Gesangbücher sind mit denjenigen ihrer Schwesterkirchen jenseits der Grenzen durch einen gemeinsamen Liedbestand verbunden, der je rund zwei Drittel der Gesänge ausmacht. Im Blick jedoch auf die gottesdienstliche, katechetische und seelsorgerliche Praxis im Alltag der Schweizer Pfarreien und Gemeinden lag es näher, das gemeinsame Repertoire zu verstärken. So sind die beiden Bücher durch nicht weniger als 238 gemeinsame Gesänge verbunden.³ Kommt hinzu, dass dieses gemeinsame Repertoire gemäß Beschluss der Nationalsynode der Christkatholischen Kirche in deren neues Gesangbuch, das nach der Jahrtausendwende erscheinen soll, integriert wird.

Das insgesamt positive Echo der außerkirchlichen Presse auf die gemeinsame Medienkonferenz der Gesangbuchvereine im Herbst 1998 lässt den Schluss zu, dass die Öffentlichkeit dem konstruktiven Zusammenwirken der Kirchen zustimmt. In zahlreichen Presseverlautbarungen wurde positiv vermerkt, dass die beiden Landeskirchen auf die Herausforderungen der Zeit gemeinsam reagieren.

Konsequenz für das KG

(ww) Die Umbrüche im sozio-kulturellen Umfeld hatten Folgen für das kirchliche Leben: Traditionsabbrüche, Entkonfessionalisierung, Entfremdung der Jugend, Rückgang des Priesternachwuchses, Kirchenaustritte usw. Dies alles fand einen raschen Niederschlag in der pastoralen Versorgung der Gemeinden. Es wurde deutlich, dass zur Jahrtausendwende mehr als die Hälfte der Schweizer Pfarreien von Laienseelsorgern und Seelsorgerinnen betreut würden. 1975 erschien das „Gotteslob“ (GL). Am 4.2.1977 entschieden die Deutschschweizerischen Bischöfe (Deutschschweizerische Ordinarien-Konferenz / DOK), das GL sei „in absehbarer Zeit“ mit einem Schweizer Anhang zu übernehmen.⁴ Im Seelsorgekader wuchs indes die Befürchtung, dieses Buch könne den künftigen pastoralen Erfordernissen der Schweiz kaum mehr genügen. Zur Klärung der Situation veranlasste die DOK 1983 eine breit angelegte Befragung durch das Pastoralsoziologische Institut St. Gallen. Aufgrund der eingegangenen Beurteilungen sah sich die DOK am 4.12.1985 veranlasst, eine eigene Lösung ins Auge zu fassen, die allerdings „ein späteres Zusammengehen mit dem Gotteslob nicht verhindern“⁵ dürfe. Diese Forderung haben die Kommissionen mit einem gemeinsamen Liedbestand von rund 70% gewährleistet; darüber hinaus stammt eine über-

² G. AESCHBACHER, Gottesdienst – eine kulturelle Verhaltensanomalie? Votum, gehalten anlässlich einer Konsultation der Schweizerischen Evangelischen Synode zur Theologie des Gottesdienstes. Freiburg i. Ue, Mai 1985. In: JLH 29 (1985) 123–127.

³ In beiden Gesangbüchern aufgelistet, im KG S. 911ff, im RG S. 1082ff.

⁴ Schweizer Kirchenzeitung (SKZ) 154 (1986) 362f.

⁵ Ebd. 362; vgl. SKZ 153 (1985) 774.

wiegende Zahl der Kehrverse aus dem Gotteslob sowie alle Psalmen und praktisch alle Elemente zum Stundengebet.

Auch das „lebenstheologische Konzept“ kann als eine Antwort auf die gesellschaftliche Herausforderung gesehen werden. Sein Vordenker Werner Hahne sieht in den drei Haupttiteln des Buches eine zeitgemäße Ausdeutung des zentralen johanneischen Begriffs vom „Leben in Fülle“ (Joh 10,10). Es geht dabei um den Weg des Menschen und seines „mitwandernden Gottes“, dessen befreiendes und heilendes Handeln in dieser Weggeschichte thematisiert wird. Gottesdienst und Alltag werden immer wieder aus dieser gleichen Perspektive bedacht und als zusammengehörig erfahren. In Anlehnung an das Handbuch der Liturgiewissenschaft⁶ spricht das KG nicht nur von den Sakramenten, sondern häufig auch von sakramentalen Feiern. Gemeint sind alle Heilszeichen – Sakramente, Sakramentalien, Segnungen usw., die das Leben des Christen von der Geburt bis zum Tod einkreisen. Durch die Einbindung der Feiern in den biographischen Verlauf des Lebens oder in den Jahreslauf einer Pfarrei werden Sakramente weniger punktuell und isoliert erlebt – etwa als schützender Schild zur Abwehr von Bedrohungen und Lebensängsten – sondern als Zeichen der Nähe Gottes im Leben der Einzelnen und der Gemeinschaft.

Reaktion der Reformierten

(hjs) Der Entscheid der Deutschschweizerischen Ordinarienkonferenz, ein neues Katholisches Gesangbuch für die Schweiz herauszugeben, wurde reformierterseits als willkommene Einladung zu konstruktiver Zusammenarbeit verstanden. Der glückliche Umstand, dass die beiden Erarbeitungsprozesse nahezu synchronisiert werden konnten (1985/86–1998), vielmehr jedoch die Kooperationsbereitschaft der beauftragten Kommissionen hüben und drüben, ließen das schon zu Beginn vorhandene gegenseitige Vertrauen kontinuierlich wachsen. Besondere Erwähnung verdient in diesem Zusammenhang der außerordentliche Einsatz des über die Landes- und Konfessionsgrenzen hoch geachteten reformierten Theologen und Pioniers ökumenischer Hymnologie- und Liturgiearbeit, Prof. Dr. Markus Jenny, der im zehnjährigen Erarbeitungsprozess in den zahlreichen Sitzungen sowohl der Kleinen Fachkommission reformierterseits, wie auch in der Katholischen Gesangbuchkommission engagiert mitarbeitete und in beiden seine reichen Erfahrungen einbrachte, aus hymnologischer Forschung und Lehre, aus der Praxis ‘ganz normaler’ Gemeindefarbeit und der darauf ausgerichteten Erarbeitung des reformierten Liturgiewerks und mehrerer Gesangbücher (Gemeinsame Kirchenlieder, Gesänge zur Bestattung, Leuchte bunter Regenbogen, Jugendgesangbuch Kumbaya, Gotteslob, Unisono).

2. Der Weg zur versöhnten Verschiedenheit⁷

Leitlinien in beiden Konzepten

(ww) Entfremdung entsteht meist beiläufig oder unbedacht, nicht so Ökumene. Sie ist in der Regel ein langsamer und langwieriger Prozess. Gelegentlich allerdings ergeben sich ungewollt und beinahe zufällig Standortbestimmungen. Als solche dürfen die Konzepte des

⁶ Vgl. Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft. Hg. H. B. Meyer [u. a.]. Regensburg 1983–, bes. die Bände 7,1; 7,2 und 8.

⁷ U. KÖRTNER, Versöhnte Verschiedenheit. In: BThZ 15 (1998) 77–96.

KG und RG bezeichnet werden, die unabhängig voneinander verblüffend ähnlich formulieren. Im Konzept des RG heißt es kurz und bündig: „Ökumenischer Bezug. / Ökumenische Fassungen haben den Vorrang“⁸. Die Deutschschweizerische Ordinarienkonferenz schreibt der KG-Kommission ins Pflichtenheft: „Dem ökumenischen Liedgut ist ein breiter Raum zu gewähren. Wo ökumenische Fassungen vereinbart sind, erhalten sie den Vorrang“⁹. Das Anliegen wird nochmals in den Einleitungen der Bücher betont. Im RG: „Das reformierte Gesangbuch ist durch ökumenische Weite gekennzeichnet“¹⁰. Die Schweizer Bischöfe halten im Geleitwort zum KG fest: „Es bedeutet für uns Mitglieder der Bischofskonferenz eine Genugtuung, dass dieses Buch viele Gesänge enthält, die sich gleichlautend im Evangelisch-reformierten Gesangbuch der Schweiz und in den Gesangbüchern der andern deutschsprachigen Länder finden. Uns Bischöfen ist die ökumenische und internationale Gemeinsamkeit bedeutsam“¹¹.

Die enge Gesangbuch-Zusammenarbeit ist die erfreuliche Folge früherer Kooperationsbemühungen der Schweizer Kirchen, wie sie u. a. in einem Bericht der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen zum Thema „Glauben weitergeben“ durchscheinen: „Zentrale Bedeutung für die Glaubensweitergabe kommt dem Gottesdienst und elementarer spiritueller Praxis [. . .] zu. Hier gilt es, eine Vielfalt traditioneller und neuer Formen so zu nutzen, dass sie heutigen Menschen helfen, auf ganzheitliche Art und Weise Gottes Gegenwart wahrzunehmen.“

Oder in einem gemeinsamen Brief, der im September 1997 durch Weihbischof Dr. Peter Henrici, Generalvikar für den Kanton Zürich, und durch Pfr. Ruedi Reich, Kirchenratspräsident der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, allen Pfarreien und Gemeinden ihres Kirchengebietes zugestellt wurde: „Längst ist uns bewusst, dass unsere Kirchen viel mehr miteinander verbindet als trennt. Wir sind davon überzeugt, dass wir alle, ob wir nun der römisch-katholischen oder der evangelisch-reformierten Kirche angehören, Glieder an dem einen Leib Christi sind. Alles, was für unser christliches Leben entscheidend ist, ist uns gemeinsam: die eine Taufe, die Ehrfurcht vor dem Wort Gottes, das Bekenntnis zu Jesus Christus, die Verpflichtung zu einem Leben aus dem Geist des Evangeliums.“¹²

Vorausgehende Basisarbeit

(hjs) Drei wichtige Ströme vorausgehender Basisarbeit wurden im Laufe der Erarbeitung der neuen Schweizer Gesangbücher gemeinsam genutzt:

1. Der Thesaurus der über 500 durch die internationale „Arbeitsgemeinschaft für ökumenisches Liedgut“ (AÖL) erarbeiteten gemeinsamen Kirchenlieder. Primär wurden die drei Veröffentlichungen der AÖL durchgesehen, dazu auch die sogenannte „Liste II“, eine Sammlung bisher nicht veröffentlichter Gesänge zur Trauung u. a. m.: „Gemeinsame Kirchenlieder“ (1973, 3. Auflage 1987) mit 102 Nummern; „Gesänge zur Bestattung“ (1978,

⁸ Musik und Gottesdienst 3/1985, 115f.

⁹ DOK, 4.12.1985.

¹⁰ RG 10.

¹¹ KG 2f.

¹² Ökumenische Zusammenarbeit. Gemeinsames Schreiben von Kirchenratspräses. Pfr. Ruedi Reich, Evang.-ref. Landeskirche des Kantons Zürich, und Weihbischof Dr. Peter Henrici, Römisch-katholisches Generalvikariat für den Kanton Zürich, an die evang.-ref. und röm.-kath. Kirchgemeinden und Pfarreien im Kanton Zürich (September 1997).

5. Auflage 1987) mit 63 Nummern und das ökumenische Kinderliederbuch „Leuchte bunter Regenbogen“ (1983) mit 301 Nummern.

2. Die achtundzwanzig durch die Arbeitsgemeinschaft „Neues Singen in der Kirche“ 1971–1978 vorgelegten Arbeitsmappen mit Liedblättern, Begleitsätzen, Kommentaren und Schallplatten, mit 138 Nummern; und die zahlreichen in 46 Ausgaben der Zeitschrift NSK 1986–1998 publizierten und erprobten neueren Kirchenlieder.

3. Das ökumenische Jugendgesangbuch „Kumbaya“, das 1980 lanciert wurde und seither zwei weitere Auflagen erlebte (1983/87, 1994), war keinesfalls als „Probekband“ zum neuen Gesangbuch konzipiert worden, wurde jedoch in der Gemeindepraxis als wichtiges Arbeitsinstrument zum Sammeln von Erfahrungen mit neuen Kirchenliedern verwendet.

Bei alledem erwies sich das im Laufe von Jahrzehnten unter den auf diesen drei Ebenen zusammenwirkenden Pionieren gewachsene Vertrauen und die geschwisterliche Kollegialität als ermutigend und tragfähig in Auseinandersetzungen in und außerhalb der Kirchen.

Vernetzung der Kommissionsarbeit

(ww) Dem Willen zur Zusammenarbeit mussten klar umschriebene Strukturen und Verbindlichkeiten folgen. Fürs Erste wurde ein kontinuierlicher Informationsfluss gesichert durch den Einsitz eines Kommissionsmitglieds aus der jeweiligen Schwesterkommission. Reformierterseits übernahm Markus Jenny diese Funktion bei den Katholiken, Walter Wiesli analog dazu bei den Reformierten. Ihre Teilnahme an allen Diskussionen und Entscheiden ermöglichte einen regen Impulsaustausch zwischen den Kommissionen. Alle verbindlichen Entscheide wurden gemeinsam vorbereitet und in ganztägigen Plenarsitzungen diskutiert und verabschiedet. Es war dies eine Phase des behutsamen Umgangs mit der eigenen Tradition und des fairen Streites im Ringen um das Gemeinsame. Die Achtung vor der Verwurzelung in der eigenen Glaubensgeschichte führte gelegentlich zur schmerzlichen Einsicht, dass dem Bemühen um Einheit Grenzen gesetzt sind. Auch führte die Überzeugung, dass Ökumene sich zunächst am Ort ausweisen muss, in Einzelfällen zur Abkopplung von der großräumigen Ökumene mit dem Gotteslob und dem Evangelischen Gesangbuch Deutschlands. Trotzdem zeitigte die Zusammenarbeit insgesamt erfreuliche Resultate: 238 gemeinsame Gesänge verbinden das KG und RG, 193 Gesänge im KG verwenden ö-Fassungen, im RG sind sogar 222 Nummern mit „ö“ vermerkt (dies sind von der Arbeitsgemeinschaft für ökumenisches Liedgut bereinigte Fassungen).

Die Mehrschichtigkeit des Pluszeichens (+), womit die gemeinsamen KG/RG-Gesänge gekennzeichnet sind, verdeutlichen die beiden Leitlieder. Das aus dem Niederländischen stammende erste Lied im KG, „Gott hat das erste Wort“, hatte der reformierte Hymnologe Markus Jenny schon 1970 aus dem Niederländischen übertragen. Das RG setzt als erstes einen Schwerpunkt mit drei Gesängen zum Magnificat. Dies signalisiert mehr als einen Abbau von Berührungsängsten, die unverkrampfte Offenheit befreite zum bereichernden Geben und Nehmen. Auf dieser Basis geht die Einführung der Gesangbücher geradlinig weiter und gibt Anlass zur Hoffnung auf ein vertieftes gemeinsames Feiern.

Inhaltliche und technische Kooperation

(hjs) Zwei kleine Beispiele des unkomplizierten gegenseitigen Gebens und Nehmens: Das bekannte „Tägliche Gebet des Bruder Klaus“ (Niklaus von Flüe) war im Entwurf des RG

als Lesetext abgedruckt. In der letzten gemeinsamen Sitzung der Gesangbuchkommissionen wurde die dazu gehörende Melodie aus dem KG ins RG übernommen, sodass es bei ökumenischen Anlässen nun gemeinsam gesungen werden kann (KG 546, RG 650). Umgekehrt finden sich im Cationale zum KG alle mehrstimmigen Singsätze des RG der gemeinsamen Lieder, was in Zukunft Chöre und Gemeinden zu intensiverem Zusammenwirken motivieren wird.

Solche Beispiele illustrieren die offene und konstruktive Atmosphäre, in welcher die Gesangbuchbeauftragten, ihre Kommissionen und die im Sekretariat, Notensatz, Layout, Korrekturlesen usw. Mitarbeitenden eine transparente Planung, kontinuierlichen Austausch von Informationen und gegenseitige Hilfe pflegten. Die gemeinsame Beauftragung des renommierten Buchgestalters Max Caflisch machte nicht nur zur Einsparung unnötiger Kosten Sinn. Das bis in alle Details gemeinsam entwickelte übereinstimmende Layout der beiden Bücher entspricht durchaus der wachsenden inneren Übereinstimmung, die alles andere als Gleichmacherei bedeutet. Nach wie vor zeigen beide Gesangbücher ihr klares konfessionelles Profil.

3. *Das je eigene Profil*

Gottesdienst- und Glaubensbuch

(ww) Mit dem zunehmenden Schwund volkskirchlicher Traditionen muss die Verkündigung vermehrt auf katechumenaler Ebene einsetzen. Es stellt sich beispielsweise die Frage, ob die rudimentären Glaubensansätze mancher Eltern eine Kindertaufe sinnvoll erscheinen lassen. Diese Taufproblematik greift bereits das Zweite Vatikanische Konzil auf in der Forderung eines mehrstufigen Katechumenats, wie dies die frühe Kirche praktizierte.¹³ Ein dazu geschaffener römischer Ordo (1972) erschien 1975 als deutsche Übersetzung in „Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche“ (Studienausgabe). Im Blick auf eine zukunftsorientierte Pastoral erschien es geboten, dieses Modell ins KG aufzunehmen. Dieser dreistufige Katechumenat versteht sich als wechselseitiger Lernprozess, auf den sich Getaufte und Katechumenen gemeinsam einlassen. Weil alle ihre eigene Glaubensgeschichte einbringen, führt dieser Prozess auch die Begleiter und Begleiterinnen zu einer Vertiefung des Glaubens, – zu einer Art Neokatechumenat. Selbst für jene, die in der Schweiz noch geraume Zeit mit der herkömmlichen Taufpraxis rechnen können, wird dieser Initiationsweg zum Denkanstoß: Er verdeutlicht den ekklesialen Stellenwert der Taufe (sie wird im KG rund 200mal genannt), die oft vergessene Vernetzung von Taufe, Firmung und Eucharistie und nicht zuletzt die Bedeutung einer geschwisterlichen Glaubensbegleitung.

Der katechumenale Weg liegt auf der Linie des lebens theologischen Ansatzes: Das Buch sprengt den Gottesdienststrahmen und wird gewissermaßen zwangsläufig zum Glaubensbuch. Texte und Lieder zum Tageslauf, Themen wie Gerechtigkeit und Friede, Gottes Schöpfung und Engagement in der Welt verweisen auf den christlichen Alltag. Segensfeiern, die auch Laien leiten können, und Elemente für häusliche Feiern laden ein, ein christliches Klima im Familienkreis bewusst zu fördern. Rund 160 persönliche Gebete und Denkanstöße helfen, erneut eine eigene Gebetssprache zu finden und das Leben vor Gott zur Sprache zu bringen. Und immer wieder führen Texte und Lieder zurück in die Gemein-

¹³ VATICANUM II, SC 64; AG 14.

schaft der Feiernden, wo dank vieler Modelle und hilfreicher Einführungen alle zum Mitgestalten und Mittragen ermutigt werden.

Gottesdienst im weitgespannten biblischen Verständnis

(hjs) Im Reformierten Gesangbuch führt der weit gefasste Begriff 'Gottesdienst' als Leitmotiv in sechs Schritten durch alle Lebensbezüge: Gottesdienst in der Bibel – ... in der Gemeinde – ... im Jahreskreis – ... im Tageskreis – ... im Lebenskreis – ... in der Welt. Dahinter steht die ganzheitliche Sicht des Römerbriefes: „Bringt euer leibliches Leben Gott zu einem heiligen, ihm wohlgefälligen Opfer dar; das soll euer vernünftiger Gottesdienst sein“ (Röm 12,1). Als typisch reformierte Merkmale treten im RG u. a. zu Tage:

Das RG beginnt mit Psalmgesängen, allerdings nicht beschränkt auf die typisch reformierten Liedpsalmen (Genfer Psalter). Auf die Wiedergewinnung des kompletten Reformierten Liedpsalters wurde – im Gegensatz zu andern reformierten Kirchen (Deutschland, Niederlande, Tschechien, Ungarn usw.) – bewusst verzichtet. Doch wurde gegenüber dem alten Gesangbuch von 1941/1952 eine in etwa doppelt so große Zahl an Psalmen ausgewählt, in denen die wichtigsten Grunderfahrungen des klagenden, anbetenden, dankenden, rühmenden und bittenden Gottesvolkes aufklingen. Diese Auswahl wurde im Blick auf die Praxis in einer großen Bandbreite von Inhalten, Formen und Stilen getroffen. Dazu gehören, ebenfalls in gut reformierter Tradition, alt- und neutestamentliche Cantica.

Im Anschluss an die Psalmgesänge folgt eine Auswahl von 35 Lesepsalmen, gemäß Vorschlag Huldrych Zwinglis („Action oder bruch des nachtmals“, 1525) zum wechselweisen Sprechen (I / II) eingerichtet, basierend auf der neuesten Zürcher Übersetzung (1997), in einigen Fällen zusätzlich in der revidierten Luther-Übersetzung (1984).

Das RG enthält (inkl. Mehrfachzuweisungen) 278 mehrstimmige Sätze zur Pflege des traditionsreichen mehrstimmigen Gemeindegesanges.

Biblische Leittexte bilden Eingangstüren zu den einzelnen Abschnitten, ebenfalls in Erinnerung an eine bewährte reformierte Tradition, wurde doch in früheren Jahrhunderten beispielsweise dem Zürcher Gesangbuch die ganze Bibel vorgebunden.

Vier Gottesdienste im Tageskreis folgen im Aufbau der klassischen Grundstruktur der Tagzeitengebete. In der Ausführung beschränken sich diese Modelle des Morgen-, Mittags-, Abend- und Nachtgebets zunächst auf Lesetexte (Eingang – Doxologie – Psalm – Schriftlesung – Canticum – Gebet) und spärliche Hinweise auf passende Gesänge. Dass in der Mitte von drei Tagzeitengebeten die Stille ausdrücklich als Element des Gottesdienstes genannt wird, erinnert an eine immer noch weitgehend vernachlässigte Dimension reformierter Liturgie.¹⁴

Auf reformierter Seite ist ebenfalls seit der Mitte des 20. Jahrhunderts ein ausgeprägtes Suchen nach Gottesdiensterneuerung im Gang, weg vom rein Rationalen zur Feier des Auferstandenen mit allen Sinnen¹⁵, wobei primär dem Gemeindegesang und der musikalisierten Liturgie der Vorrang gegeben wird.

¹⁴ U. KNELLWOLF, Die Musik im reformierten Gemeindegottesdienst. In: Musik in der evangelisch-reformierten Kirche. Eine Standortbestimmung. Zürich 1989, 45–86; A. EHRENSPERGER, Die Stellung Zwinglis und der nachreformatorischen Zürcher Kirche zum Kirchengesang und zur Kirchenmusik. In: Ebd. 15–44; DERS., In Stille und Vertrauen liegt eure Kraft. Erfahrungen mit Schweigen und Stille im Horizont des Gottesdienstes. In: LJ 46 (1996) 139–157.

¹⁵ In den Fünfzigerjahren lautete Art. 42 der Bernischen Kirchenordnung noch „Sinnenfällige, dem Wesen des reformierten Gottesdienstes widersprechende Aufmachung ist nicht zulässig.“ Gemeint

schen Gestaltung des Gottesdienstes große Bedeutung zukommt. Nachhaltige Wirkungen zeitigen die Impulse des Musikers und Vordenkers Adolf Brunner¹⁶ und die dadurch geprägten Arbeiten der Zürcher Liturgiekommission, später auch der Liturgiekommission der Evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz, ferner der von ihm begründeten Institutionen „Arbeitskreis für evangelische Kirchenmusik“ und „Institut für Kirchenmusik Zürich“.

Die Struktur der „Zürcher Liturgie“, sozusagen eine bereits in den Sechzigerjahren entwickelte „Erneuerte Agenda“, findet sich heute leicht modifiziert als Grundgerüst im Reformierten Gesangbuch (RG 150–153). Bezeichnend für dieses Grundkonzept ist, dass reformierter Gottesdienst als gemeinsames Beschreiten eines Weges verstanden wird, der sich in den fünf Grundschritten: Sammlung – Anbetung – Verkündigung – Fürbitte – Sendung vollzieht. Neben dem ursprünglich aus dem mittelalterlichen Pronaus herausgewachsenen reformierten Predigtgottesdienst stehen Gottesdienstgerüste mit Bußteil (RG 152) und Taufe (RG 151) sowie das Gerüst für reformierte Abendmahlsgottesdienste (RG 153), welches die ursprüngliche Einheit von Wort- und Mahlteil wahrt.¹⁷ In jedem Fall sollen Gemeindegesang und Instrumentalmusik als Grundelemente der Mitgestaltung der feiernen Gemeinde funktionsgerecht integriert werden, das heißt: Wort und Musik werden sowohl in Bezug auf das Ensemble des ganzen Gottesdienstes wie auch in allen Teilschritten sinnvoll aufeinander abgestimmt.

Ähnlich wie katholischerseits die „Synode 72“ beschäftigten sich ein Jahrzehnt danach die Schweizerische Evangelische Synode (1983–1987) und die Zürcher Disputation (D 84) intensiv mit Fragen der Gottesdiensterneuerung. Seither kommt das Suchen nach angemessenen Formen gottesdienstlicher Gestaltung in reformierten Gemeinden, entsprechend der jeweiligen Situation in einer großen Vielfalt zum Tragen: Gottesdienst mit Groß und Klein (Familiengottesdienst); „Fiire mit de Chliine“ (Feiern mit Vorschulkindern, deren Eltern und Großeltern); Vermehrung und festliche Gestaltung des Abendmahls; sorgfältige Vorbereitung und Integration der Kinder in die Mahlfeier; Lob- und Anbetungsgottesdienste; Meditationen, z. B. nach dem Vorbild von Taizé; musikalisch reich gestaltete Vespere und andere Formen regelmäßigen Innehaltens im Tageslauf; Christnacht- und Osternachtfeiern; Gottesdienste mit Salbung und Segnung usw. Den gelegentlich unangemessen hohen Erwartungen und der nicht selten übers Ziel hinaus schießenden Lust an unbedarften Experimenten begegnet der reformierte Liturgiewissenschaftler Alfred Ehrensperger zu Recht mit nüchtern-unterscheidendem Denken.¹⁸

war das Entzünden von Kerzen oder auch, dass an Stelle des schwarzen Talars ein helles liturgisches Gewand getragen wurde, beispielsweise durch Pfr. Paul Kramer, einen der wenigen in jenen Jahren, durch die liturgische Bewegung von Berneuchen geprägten Theologen. Paul Kramer war Bearbeiter und Kommentator von B. HALLER, Das heilige Amt. Eine Handreichung für den Gottesdienst der Kirche. Bern 1969 (Presses de Taizé).

¹⁶ Adolf Brunner (1901–1992), Musiker, Komponist, Philosoph, prägte nachhaltig die Erarbeitung des Zürcher Liturgiewerks (1960–1979). In diesem Zusammenhang bleibt aufschlussreich und leenswert: A. BRUNNER, Musik im Gottesdienst: Wesen, Funktion und Ort der Musik im Gottesdienst. Zürich – Stuttgart [1960] 1968. Bisher nicht untersucht wurden die vermutlich nachweisbaren Einflüsse der vorbereitenden Arbeiten für die Liturgiereform der Römisch-katholischen Kirche im Vorfeld des II. Vaticanums auf das Denken und Wirken von Adolf Brunner.

¹⁷ Vgl. M. JENNY, Die Einheit des Abendmahlsgottesdienstes bei den elsässischen und schweizerischen Reformatoren. Zürich 1968.

¹⁸ A. EHRENSPERGER, Gottesdienst. Visionen, Erfahrungen, Schmerzstellen. Zürich 1988.

Gesangbuchentwurf '95 (RGE)

(hjs) Nach der knapp zehnjährigen Erarbeitungsphase (1985–1995) lag Mitte 1995 der Entwurf des Reformierten Gesangbuchs (RGE 95) samt dem vorgebundenen Arbeitsbericht des Beauftragten vor. Dieser Entwurf hatte seine Feuerprobe in allen Mitgliedkirchen im Rahmen einer groß angelegten „Vernehmlassung“ in den Synoden, deren beratenden Kommissionen, in Kirchgemeinden, bei den Mitarbeitenden in Pfarramt, Orgel- und Chordienst, Unterricht und Jugendarbeit. Dabei blieb es der Autonomie jeder einzelnen der achtzehn Mitgliedkirchen überlassen, welche Kreise in die Umfrage einbezogen werden sollten. Die durch die Mitgliedkirchen zu konkreten Anträgen gebündelten Rückläufe wurden in den beauftragten Kommissionen ausgewertet und im Blick auf die Abrundung des Werkes sorgfältig geprüft.

Das Ergebnis bestand, in gebotener Kürze zusammengefasst, in 55 Neuaufnahmen hauptsächlich einfacher Gesänge für Groß und Klein, für Kinder (15 Dialektlieder für die Jüngsten). Verstärkt wurde das Repertoire insbesondere in den Bereichen „jugendgemäße“ (sprich: rhythmisch betonte) Lieder; fremdsprachige Lieder als Zeichen der Verbundenheit mit der Zweidrittelswelt; „Frauenlieder“ (Weltgebetstag, ökumenische Frauengottesdienste) und zusätzliche liturgische Singstücke. Zudem wurden zehn seinerzeit gestrichene Lieder aus dem alten Gesangbuch wieder und 21 zusätzliche Texte neu aufgenommen. Die notwendigen Streichungen beschränkten sich im Wesentlichen auf Doppelungen und überflüssig gewordene Stücke.

Wie hoch derartige Entscheide emotional besetzt sind, zeigte sich insbesondere in harten Diskussionen um die für das Gesangbuch neu bearbeiteten Singsätze, in der Regel aus der Werkstatt von Meistern, möglichst dem Stil der jeweiligen Melodie entsprechend. Unter dem Argument, „Vertrautheit“ sei für die Akzeptanz des neuen Gesangbuches höher zu werten als stilvoll rekonstruierte Singsätze, mussten schließlich zahlreiche schon bestehende Sätze wieder in die altbekannten Kantionalsätze des früheren Gesangbuches zurückverwandelt werden. Nach all den spannungsreichen Auseinandersetzungen und der ersten Etappe der Einführung kann jedoch festgestellt werden, dass das definitiv bereinigte, gegenüber dem Entwurf angereicherte RG in den Gemeinden eine erstaunlich gute Aufnahme findet.

Die Faszikel 91 und 94 als Schrittmacher

(ww) Den aufwändigen Weg eines Vorabdrucks wollte sich die katholische Kommission nicht leisten. Statt dessen publizierten wir zwei Erprobungshefte von jeweils gut hundert Seiten: 1991 die Teile „Advent und Weihnachten“, 1994 einen Faszikel „Im Jahreskreis“. Der praktische Umgang mit den 250.000 im gottesdienstlichen Gebrauch befindlichen Heften führte zu wertvollen Rückschlüssen. Während in der Advents- und Weihnachtszeit eine Anreicherung des eher traditionellen Liedgutes nicht zu umgehen war, begab sich der zweite Faszikel vermehrt auf das Terrain des neuen Gemeindelieds. Es sind dies häufig grenzüberschreitende Anleihen aus verschiedenen Ländern, die sich mit aussagestarken Texten und unverwechselbaren Melodien rasch eingesungen haben. Mit solchen Übertragungen haben uns Übersetzer wie Jürgen Henkys, Markus Jenny, Dieter Trautwein u. a. eine neue, zeitnahe Kirchenliedsprache erschlossen. Verdienste an diesem Prozess haben freilich auch deutschsprachige Dichterinnen und Dichter, so etwa Silja Walter, Irmgard Spiecker, Lothar Zenetti, Kurt Marti, Kurt Rose u. a. Während viele neue Texte unseres

Jahrhunderts Melodien vergangener Epochen aufgreifen (27 Gesänge aus dem 16. Jh., 21 Gesänge aus dem 17. Jh.), geben Komponisten wie Rolf Schweizer, Manfred Schlenker, Friedemann Gottschick u. a. dem neuen Gemeindelied ein von der Tradition abweichendes unverwechselbares Gepräge. Dabei kam es zu einem immer selbstverständlicheren Austausch zwischen den christlichen Konfessionen, die Freikirchen nicht ausgenommen.

4. Stolpersteine

Grenzerfahrungen

(hjs) Jede Gesangbucheuerung geschieht im hochsensiblen Prozess sorgfältig abwägenden und kritischen Sammelns, Sichtens, Bearbeitens und Entscheidens. Kompromisse im Detail, wie im Großen und Ganzen, gehören unvermeidbar dazu – so schmerzhaft sie Einzelne oder Gruppen berühren mögen. So gelangten die beauftragten Kommissionen immer wieder an klar gesetzte, praktisch unüberwindbare Grenzen. Gelegentlich wurde die Masse der zu prüfenden Liedvorschläge für alle zu belastend, insbesondere was die Auswahl aus Tausenden sogenannter „Neuer Geistlicher Lieder“ betraf. So beklagte sich der in beiden Konfessionen hochgeehrte Hymnologe P. Hubert Sidler OFM^{Cap} einmal über die „immer wieder neuen Vorschläge der Reformierten. Wir ersticken allmählich darunter. Das verzögert die Arbeit an unserem Buch“ (15.9.1990).

Auch aus theologischen Gründen oder aus Rücksicht gegenüber einer in den spezifischen Traditionen beider Konfessionen vertrauten Fassung mussten Differenzen in Kauf genommen werden. Bekanntestes Beispiel: Die letzte Zeile der zweiten Strophe von „Es ist ein Ros entsprungen“ lautet nach wie vor im KG „und blieb ein reine Magd“ (KG 334, 2.7), im RG „welches uns selig macht“ (RG 399, 2.7).

Das in manchen reformierten Gemeinden gern gesungene Psalmlied „Wie der Hirsch nach frischer Quelle“ (RG 30, Ps 42) fand in der katholischen Gesangbuchkommission so wenig Gnade, wie das auch reformierterseits lange hart umstrittene „Mir nach, spricht Christus, unser Held“ (RG 812) – immerhin verfasst vom katholischen Autor Angelus Silesius (Johann Scheffler).

Selbstverständlich standen sich die Kommissionen gegenseitig zu, dass das Gesangbuch der Schwesterkirche sein eigenes Profil wahren sollte. Noch bestehende Differenzen, insbesondere die beidseits gewachsenen besonderen Traditionen, sollten nicht verwischt werden.

Probleme der Sprache

(ww) Aus der Rückschau stellen wir fest, dass das Bemühen um eine zeitgemäße Sprache mindestens so schwierig war wie das Auffinden guter Melodien. Nachdem eine Subkommission einen ersten Versuch, bestehende Andachten zu überarbeiten, aufgab, versuchte man sich im Erstellen eines „Weißbuches“ zum Thema gottesdienstliche Sprache. Es führte zu Grundsätzen, die leichter zu formulieren als zu realisieren sind. Bezüglich des Inhalts beispielsweise: Die Sprache soll der Glaubenserfahrung der Betenden Rechnung tragen; sie soll dem Lebensgefühl entgegen kommen und dennoch sich an den wesentlichen Gehalten der Heiligen Schrift orientieren. Bezüglich der Sprachgestalt: Sie soll sich als „inklusive Sprache“ nicht nur an Insider richten; sie soll kirchliche wie gesellschaftliche Anliegen ernst nehmen (Ökumene, Feminismus, Bewahrung der Schöpfung usw.); zu vermeiden ist eine moralisierende, vereinnahmende, manipulatorische Sprache; sie soll religiöse Kli-

schees vermeiden und kritischen Rückfragen standhalten; trotz Bibelnähe darf sie die Betenden nicht überfordern. Einer Weisung der Bischöfe gemäß wurde die Sprachgestalt der sakramentlichen Feiern nicht angetastet. Dies hinterließ mehrfach ein ungutes Gefühl, ersparte uns aber immerhin zusätzliche Probleme. Für beide Bücher gilt: „Die Sprache der Gesänge und der Lesetexte wurde sorgfältig geprüft, insbesondere auch im Blick auf den Sprachwandel und das unterschiedliche Empfinden gegenüber altertümlichen Formulierungen. Die ursprüngliche Stimme der Autorinnen und Autoren wird jedoch so weit wie möglich respektiert, da sie in der Regel ausgeprägter, farbiger, der bildhaften Sprache der Bibel näher gestaltet ist. Zeitgenössische Autorinnen und Autoren wurden gebeten, eine Sprache zu wählen, die sich für eine Vielfalt von Gottesbildern offen hält“¹⁹. Am Beispiel des Titels „Herr“ wurde deutlich, dass es zwischen Reformierten und Katholiken eine mindestens teilweise unterschiedliche Sprachwahrnehmung gibt. Als Hoheitstitel für Jesus Christus (Kyrios) ist er uns Katholiken aus der Liturgie vertraut, und in Analogie dazu als Anrede für Gott nicht fremd. Reformierterseits erregte speziell diese Bezeichnung für Gott häufig Widerspruch. Begründete Änderungen in diesem Punkt wurden teilweise auch von uns übernommen. Vor allem aus Gründen der Singbarkeit von Psalmen entschloss man sich im KG für eine Übernahme der Einheitsübersetzung, obwohl diese bezüglich der inklusiven Sprache Wünsche offen lässt.

„Gesangbuch für alle“

(hjs) Ein ebenso grundlegender wie missverständlicher Konzeptpunkt für das RG lautete kurz und bündig „Gesangbuch für alle“ – womit natürlich nicht gemeint ist, dass das Gesangbuch für jeden Geschmack das passende Menü aufzutischen und alle möglichen Interessen zu befriedigen hätte. Vielmehr war intendiert, für alle denkbaren Situationen im Gemeindealltag genügend substanzielle Gesänge, Lese- und Meditationstexte, Gebete und Liturgien zu bündeln: Das Gesangbuch, in dem man zu Hause sein, mit dem man buchstäblich umgehen kann, „im stillen Kämmerlein“, in der Gruppe, in entscheidenden Wendepunkten des Lebens, in Krankheit, in der Sterbebegleitung, in den durch den Tag und das Jahr, durch die christlichen Feste und die Feiern der Bürgergemeinde geprägten Zeiten. Darum ist jedes Lied und jeder Text gemäß seiner primären Funktion im Gemeindeleben der entsprechenden Gesangbuchrubrik zugeordnet. Von Fall zu Fall wurden die zehn kurzgefassten Kriterien²⁰, an welchen jeder Gesang und jeder Text gemessen wurde, erweitert und differenziert, um im Blick auf verschiedenste Gemeindesituationen und auf unterschiedliche persönliche Voraussetzungen eine genügend große Vielfalt von Text- und Musikformen bereitzustellen. Beispielsweise stehen neben klassischen Bekenntnissen der Alten Kirche neue Formulierungen aus unserer Zeit. Zu klassischen biblischen Leittexten und Lesepsalmen gesellen sich zeitgenössische Meditations- und Gebetstexte, beispielsweise ein solcher von Silja Walter (RG 665).²¹

¹⁹ RG 13f.

²⁰ Text: verständliche, korrekte Sprache, dichterische Sprache, dem biblischen Zeugnis entsprechend, allgemeingültige Grunderfahrung. Melodie: innere Stimmigkeit, Singbarkeit, Wort-Ton-Verhältnis. Allgemeines: Funktionswert, Gewicht im abendländischen Kulturraum, Tradition und/oder Erprobung.

²¹ S. WALTER, Die sieben durchsichtigen Tage. Meditationen. Zürich 1985, 46.

Das Konzept eines „Gesangbuches für alle“ kann auch so verstanden werden, dass es in ökumenischer Absprache Türen öffnet zu Menschen jenseits aller Grenzen. Diese Offenheit prägt das RG zumindest ansatzweise: Gesänge aus orthodoxen, katholischen, lutherischen, anglikanischen und freikirchlichen Traditionen bilden Brücken zu den Schwesterkirchen, zu Freikirchen und Gemeinschaften. Kurzbiographien von über 500 Autorinnen und Autoren belegen, dass im RG Stimmen aus dem wandernden Gottesvolk aller Epochen und Konfessionen zum Tragen kommen.

In einem weiteren Sinn öffnen die Schweizer Gesangbücher Türen in *die vier Kulturregionen der Schweiz*. Mehrsprachig gesetzte Kernlieder in deutsch, französisch, italienisch und romanisch, wurden im Blick auf gemischtsprachige Situationen ausgewählt.²² Fremdsprachige Gesänge bilden Brücken zur *Communio sanctorum* aller Zeiten und in allen Kontinenten.²³ Harmoniebezeichnungen für Gitarrebegleitung bei dafür geeigneten Gesängen bahnen die stilgerechte Umsetzung des Repertoires mit Jugendlichen an. Dialektlieder erleichtern den Jüngsten, ihren Eltern, Großeltern, Patinnen und Paten den Zugang zum Gemeindegesang.²⁴

Aus- und Aufforstung

(ww) Die von den reformierten Kommissionen an Lieder angelegten Qualitätskriterien wurden auch bei uns gefordert. Im konkreten Einzelfall drohten sie durch Attribute wie „eingesungen, beliebt, unverzichtbar“ doch wieder ins Wanken zu geraten. Von wenigen Ausnahmen abgesehen hingegen blieb die Latte auf der vorgesehenen Höhe liegen. Dies führte neben anderem zum Abschied von sechs beliebten Marienliedern, die textlich oder melodisch den Anforderungen nicht gewachsen waren. Im katholischen Bewusstsein haben die Marienlieder schon immer eine unbestrittene Sonderstellung, was eine sachliche Beurteilung speziell schwierig macht. Selbst die vielen Varianten und Verbesserungen des barocken Liedes „Wunderschön prächtige“, wie sie in den GL-Anhängen angeboten werden, sogar eine Neufassung von Silja Walter, vermochten nicht zu überzeugen. So wurde auch auf dieses Lied verzichtet. Wir glaubten dies verantworten zu können, da eine Reihe neuer, vor allem auch bibelnaher Lieder die Marienverehrung manchen Zeitgenossen wieder näher bringen könnte. Neben dem Lied wurden vor allem andere musikalische Formen und Gattungen angereichert: Kanons, Akklamationen, Tropen, Rufe, Cantica, Responsorien, Psalmmodien usw. Sie sind nötig, um neben der Messfeier auch anderen gottesdienstlichen Formen eine Chance zu geben.

5. Einführung mit langem Atem

Hilfsmittel zur Einführung

(hjs) Die unabhängig voneinander, jedoch zeitlich parallel konzipierten, im Laufe der Jahre mehr und mehr verwobenen Entstehungsprozesse der Schweizer Gesangbücher stellen eine wichtige Etappe im Zusammenleben der Schweizer Kirchen dar. Schon jetzt zeichnet sich ab, dass die gewachsene Vertrauensbasis gute Früchte trägt: ins Cationale zum Ka-

²² RG 1092f.

²³ RG 1094f.

²⁴ RG 1096.

tholischen Gesangbuch (Kantoren- und Chorbuch) wurden alle mehrstimmigen Sätze der gemeinsamen Lieder aus dem Reformierten Gesangbuch übernommen. In manchen Gemeinden oder Regionen bestehen ökumenische Chorgemeinschaften, die mithelfen, den Gemeindegesang zu stützen und zu beleben. Die bisherigen Erfahrungen ermutigen dazu, die Zusammenarbeit auf gemeindlicher, regionaler und deutschschweizer Ebene auszubauen. Zur Stützung des auf viele angelegten Einführungsprozesses wird eine Reihe von Arbeitshilfen zum Katholischen, Reformierten und Christkatholischen Gesangbuch der Schweiz publiziert²⁵:

Werkheft 1 mit CD: Vielfalt der Formen. Hg. von Hans-Jürg Stefan und Walter Wiesli. Gossau: Cavelti – Basel: Friedrich Reinhardt – Zürich: Theologischer Verlag 1998.

Werkheft 2 mit CD: Wege zum Lied. Hg. von Hans-Jürg Stefan und Walter Wiesli. Gossau: Cavelti – Basel: Friedrich Reinhardt – Zürich: Theologischer Verlag 1999.

Werkheft 3 mit CD „Die Psalmen“ und Werkheft 4 mit CD „Das Tagzeitengebet“ erscheinen im Jahr 2000.

Elisabeth WYSS-JENNY: Mit Kindern singen. [Mit CD.] Zürich: Gemeindedienste / Gottesdienst & Musik 1998 (Werkstatt GottesDienst 4).

Singend durch die Festzeiten. Hg. Peter Ernst Bernoulli – Gerhard Lehmann – Hans-Jürg Stefan. Zürich: Gemeindedienste / Gottesdienst & Musik 1998 (Werkstatt GottesDienst 5).

Marlis OTT, Bewegte Botschaft. Liedtänze zum Tages-, Jahres- und Lebenskreis. Werkbuch mit CD. Eschbach: Verlag am Eschbach – Zürich: Theologischer Verlag ²1998.

Chorheft '98 zu gemeinsamen Kirchenliedern im KG und im RG. Hg. von Peter Ernst Bernoulli – Josef Bisig. Zürich: Schweizerischer Kirchengesangsbund – Bern: Schweizerischer Katholischer Kirchenmusikverband 1998. – Chorheft 2000 „Psalmen“ (in Vorbereitung).

Rolf SCHWEIZER: „Der Himmel, der ist, ist nicht der Himmel, der kommt“. Liedkantate zu KG 507 / RG 867, für Gemeinde, Chor (S/A/T/B), Solosopran, Orgel, Bläser und Kontrabass (ad.lib.). Stuttgart: Carus (CV 19.214) 1998.

Theo FLURY: „Nun danket alle Gott“. Liedkantate für Gemeinde, Kantor, Chor, Bläser und Orgel. Ruswil: Alternatim-Verlag Rudolf Schenk [Neuenkirchstr. 10, CH-6017 Ruswil] 1998.

VERBAND SCHWEIZERISCHER POSAUNENCHÖRE / VSP: Sätze für Blasinstrumente zu gemeinsamen Kirchenliedern im Reformierten und Katholischen Gesangbuch. Direktionsstimme und acht Stimmenhefte. Adliswil: Emil Ruh – Basel: Friedrich Reinhardt – Zürich: Theologischer Verlag ²1999.

Das Cationale

(ww) Die Dramaturgie der Liturgie ruft nach verschiedenen Gesangsformen und den entsprechenden Ausführenden. Unter ihnen spielen die Vorsänger/innen und die Chöre eine unverzichtbare Rolle. Ihnen bietet das Cationale Singformen und Materialien an, die in einer entfalteten Liturgie nicht wegzudenken sind: Die Vorsängerpsalmodie und das mehrstimmige Gemeindelied. Als Wesenselement der Wortfeier nimmt der Antwortpsalm unter den 118 aufgeführten Psalmen den größten Raum ein. Er wird in vier verschiedenen Sing-

²⁵ Bezugsquelle für diese Hilfsmittel: Gottesdienst & Musik, Hirschengraben 50, 8001 Zürich.

weisen angeboten: Zunächst in der einfachen Form der traditionellen Gemeinde-Psalmodie, dann in einer zweiten Singweise als etwas anspruchsvolleres Modell aus dem „Münchener Kantoral“²⁶, weiterhin in der Gestalt der ehemaligen KGB-Psalmodie und schließlich als Falsobordone-Psalmodie. Knapp die Hälfte des Buches ist dem mehrstimmigen Gemeindelied gewidmet, dessen Chorsätze mehrheitlich dem Reformierten Gesangbuch entnommen sind. Im Wechselgesang unterstützen und bereichern sie den Gemeindegesang und geben dem ökumenischen Feiern zusätzliche Impulse. Die Unterlegung aller Texte direkt unter die Noten erleichtert das Singen. Das KG ist auf ein dialogales und kommunikatives Singen ausgelegt. Deshalb gehört dieses Buch nicht nur in die Hand von Kantoren und Kantorinnen, sondern aller Chorsänger.

Weitere Schritte auf dem gemeinsamen Weg

(hjs) Gemäß gemeinsamem Beschluss der Gesangbuchvereine beider Konfessionen sollen nicht nur die für 2000 geplanten Werkhefte mit CD, „Die Psalmen“ und „Das Tagzeitengebet“ herausgebracht werden. Zugleich wird die Herausgabe des „Ökumenischen Liedkommentares“ (ÖLK) zum KG – RG – CG in enger Zusammenarbeit mit dem Herausgeberkreis der Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch vorbereitet. Mit der Prüfung erster Entwürfe in der Praxis der Gemeindegliederarbeit tritt er im Herbst 1999 in eine entscheidende Phase.

Zu guter Letzt: Spiritualität als Ziel

(ww) Bei genauem Zusehen ist nicht sosehr die Summe der neuen Materialien als vielmehr das Konzept der beiden Bücher neu, jedenfalls markieren sie darin einen Einschnitt zu ihren Vorgängerinnen: Sie sehen die Gottesdienstgemeinde als das Subjekt des Feierns und signalisieren Wege, wie dies sich in der Wahrnehmung der Welt bewahrheitet und sich in der christlichen Praxis bewährt. Stichworte stellen sich ein, wie wir sie von Dorothee Sölle und von Karl Rahner kennen: Meditation und Operation, Mystik und Politik, Spiritualität und Engagement. Katholiken werden sich an einschlägige Konzilstexte des Zweiten Vatikanums erinnern, aber auch daran, dass solche Verlautbarungen leicht in der Sammlung großer Worte zu den Akten gelegt werden. Die beiden Bücher möchten diesem Geschick entgehen. Sie versuchen ins Bewusstsein bringen, dass es um mehr als neue Texte und gute Lieder geht, es geht um Spiritualität. Spiritualität meint „als Alternative zu einem einseitig kopf-, wort- und handlungsorientierten Christentum eine ganzheitlich gelebte, Kopf und Herz, Leib und Seele, Verstand und alle Sinne umspannende Frömmigkeit“²⁷. Dies versuchen die Bücher nicht auf dem Weg einer bequemen Anpassung ans Zumutbare, sondern auf der Suche nach einer vertieften, dauerhaften Gotteserfahrung. In Rückblende auf die Einleitung unserer Darlegung wäre festzuhalten: Die gegenwärtige Situation gebietet es und die Zeit drängt.

²⁶ Münchener Kantoral. Lesejahre A, B und C. Heiligengedächtnis. Planegg 1991–1995.

²⁷ H. ZAHN, Gotteswende. München 1989, 149.

Wolfgang W. Müller, Luzern

Liturgische Symbolik

Welche Bedeutung kommt dem Symbol in der Liturgie zu?

„In der Liturgie begegnet dem Gläubigen eine reiche Welt inhaltsvoller Zeichen und Bilder: Gebärden, Bewegungen, Handlungen, Gewänder, Geräte, bedeutsame Orte, Zeiten usw. Vor ihnen erhebt sich die Frage: Welchen Sinn hat das alles für den Verkehr der Seele mit Gott?“¹ Diese Fragestellung R. Guardinis klingt für heutige Ohren sehr idealistisch, stellt sich doch heute den Liturgiewissenschaftlern eher die Frage nach der Liturgiefähigkeit des modernen Menschen. Dennoch gehört die Frage nach der Symbolik und dem Symbol zu den Grundfragen der Liturgiewissenschaft.

In diesem Artikel soll nach hermeneutischen Vorüberlegungen zu einer symbolisch konzipierten Anthropologie und Theologie (I.) dem Symbol in der Liturgie nachgegangen werden (II.). Die Symboldimension der Liturgie umfasst auch die Zeit-Raum-Thematik (III.). Ebenso kommen der Leibdimension (IV.) wie Sprachthematik des Menschen (V.) zu dieser Fragestellung eine herausragende Rolle zu. Im abschliessenden Teil (VI.) wird der Symboldimension des Liturgischen im Blick auf die Sakramententheologie wie der Liturgiewissenschaft nachgegangen.

I. Hermeneutische Vorüberlegungen

Die Beschäftigung mit dem Symbol innerhalb der Liturgiewissenschaft siedelt sich im Bereich der anthropologischen Begründung liturgischen Tuns an.² Es geht dabei nicht um die Liturgie in ihrem äusseren Vollzug, sondern um die Erschliessung der *lex orandi*. Deswegen soll sich dem Phänomen des Symbols mittels eines phänomenologischen Zugangs genähert werden, da dieser Modus die Einheit von Erlebnis und Form als einer Grundkonstante liturgischen Handelns thematisiert.

Im Zusammenspiel von Erlebnis und Form manifestieren sich Tradition und Freiheit (als das Zusammenspiel von *Ordinarium* und *Proprium*), Mensch und Materie im Rahmen der liturgischen Handlung. Mit P. Ricoeur versteht man den modernen Symbolbegriff als einen hermeneutischen, der zu denken gibt.³ In einer solchen Konzeption des Symbols gehen Erkenntnisse der systematischen Liturgiewissenschaft des symbolisch-rituellen Geschehens mit Erkenntnissen der Semiotik, Religionsphänomenologie, Soziologie, Psychologie und anderer Humanwissenschaften ein, da dieser Symbolbegriff polyvalent verstanden und interdisziplinär bearbeitet wird. Als Figuren, die dem Symbol verwandt sind, sich aber dennoch von ihm unterscheiden, sind der Zeichenbegriff, der auf menschlichen Konventio-

¹ R. GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie*. Freiburg i. Br. 1957, 75.

² Die AKL hat sich mit der Thematik „Symbol und Liturgie“ bei ihrer Jahrestagung 1980 beschäftigt. Siehe dazu den Überblick der Aufsätze in: LJ 31 (1981) 1–8.

³ P. RICOEUR, *Le symbole donne à penser*, in: *Esprit* 7/8 (1959) 60–78. Zum Symbolverständnis Ricoeurs siehe: W. W. MÜLLER, *Das Symbol in der dogmatischen Theologie*. Bern – Frankfurt/M. 1990, 175–250.

nen beruht (z. B. Verkehrszeichen), wie die rhetorische Figur der Allegorie zu nennen. Der hermeneutische Symbolbegriff setzt sich auch vom apologetischen Wortgebrauch („symbola“) ab.

Das sinnfällige und anschauliche Symbol, das von (s)einem Sinnüberschuss lebt, zeichnet sich durch folgende Momente aus:

1. Das Symbol bedingt eine Ähnlichkeit und Teilhabe zwischen Symbolisiertem und Symbolisierendem. In der symbolischen Prägnanz manifestieren sich die symbolisierten Phänomene in der Weise, wie sie dem Bewusstsein gegeben sind und wie sie in dem Dasein ihren Sinn manifestieren. Hierbei spielen Erlebnis und Form in der theologischen Figur des Ereignisses zusammen.⁴
2. Das Symbol hat eine Verweisfunktion auf das Übersinnliche und Transzendente.
3. Durch das Symbol werden Erfahrungsdimensionen eröffnet, die sonst verdeckt blieben. Die (Tiefen-)Psychologie geht diesem Aspekt des Phänomen des Symbols nach (S. Freud, C. G. Jung, E. Fromm, A. Lorenzer).
4. Das Symbol hat eine sprachliche Komponente und stiftet Gemeinschaft. Zur Erhellung dieses Grundzugs des Symbols tragen besonders Soziologie und Semiotik in ihren Untersuchungen bei. Die Symbolstruktur zeichnet sich durch ein Miteinander-Sein und ein Füreinander-Sein aus. Das Symbol ist nie Selbstzweck, es bewegt sich immer auf etwas zu. Es verweist auf das Gemeinte, das es nie selbst ist. Das Geschenk als Ausdruck der Zuneigung, Freundschaft, Liebe symbolisiert das Gemeinte.

Das höchste Symbol ist der Mensch. In der anthropologischen Fundierung des Symbols treffen sich verschiedene Linien: Die Einheit von Leib und Seele, eine Sichtweise, die die moderne Psychosomatik aufgreift. Genauso werden die raumzeitliche wie sprachliche Dimension menschlichen Lebens angesprochen. Ebenso zeigen sich Handlungspotential des Menschens wie die soziale Verfasstheit des Lebens an und für sich. Der Handlungsbezug der Symbolthematik verweist in seiner pragmatischen Perspektive auf den Ritus. Die Liturgie erweist sich als ein geschichtlich bedingtes, das Evangelium kommunikativ ermöglichendes Regelsystem. Die Riten werden dabei bestimmt als formalisierte symbolisierte Ausdruckshandlungen einer Gruppe, in der sich ein Wechselspiel von objektiver Vorgabe (= liturgische Agenda) und subjektiver Rezeption abspielt.⁵ In der theologischen Figur des Ereignisses gehen systematische Liturgiewissenschaft, Theologie und christliche Praxis zueinander. Die Liturgie „bietet den Teilnehmern Symbole für die Interaktion mit inneren

⁴ Vgl. „Gottesdienst ist auf dieser Linie als ‚Begegnungsereignis‘ von Personen zu beschreiben, die als Versammlung von Christgläubigen an einem Ort Kirche sind.“ (A. GERHARDS, *Menschwerdung durch Gottesdienst? Zur Positionsbestimmung der Liturgie zwischen kirchlichem Anspruch und individuellem Erleben*. In: *Die missionarische Dimension der Liturgie. Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft*. Bd. 1. Hg. B. Kranemann [u. a.]. Stuttgart 1998, 20–31, hier 30.) Bei dieser theologischen Figur ist auf die liturgiesystematischen Erträge der Bedeutung der Aktualpräsenz in der theologischen Debatte zu verweisen, vgl. E. J. LENGELING, *Zur Aktualpräsenz in der Liturgie*. In: *Mens concordet Voci. Mélanges A. G. Martimort*. Paris 1983, 349–366. Diesem Aspekt kommt bei der Behandlung des Sakramentes der Eucharistie eine besondere Bedeutung zu.

⁵ Es ist hierbei auch an die mögliche innere Kommunikation der Glaubenden zu denken. Liturgie kann im geglückten Fall zum Anstoß zum inneren Dialog werden, wobei objektive Vorgabe der Symbole mit der persönlichen Erfahrung in ein Wechselspiel treten („gute Meinung“, persönliches Gebet vor der Kommunion; im negativen Fall das Erfahren der Abwesenheit während der liturgischen Feier). Mit diesem Aspekt manifestiert sich auch die therapeutische Funktion des Gottesdienstes.

Objekten wie Angst, Vertrauen, Bestätigung, Ohnmacht, Tod oder Leben, selbst wenn dies den Teilnehmern nicht bewusst ist“.⁶ Die religiösen Riten der Liturgie sind Angelpunkte grenzvermittelnder Aussagen zwischen der Gemeinschaft und dem individuell Erlebten einer Liturgie. Die funktionale Sicht der Riten als einer „Erschliessungssituation“⁷ will Sinn stiften und erfahrbar machen⁸. In der Symbolerfahrung des Menschen zeigt sich auch das Zueinander von Spontaneität und Rezeptivität.

Diese Grunddaten der Anthropologie sind theologisch aufzugreifen, insofern Jesus Christus – mit dem Konzil von Chalcedon formuliert – wahrer Gott und wahrer Mensch ist. Der inkarnatorische Grundzug christlichen Glaubens greift unsere anthropologische Perspektive auf und führt sie christologisch aus: Der Mensch Jesus Christus ist der Zeuge der Menschenfreundlichkeit Gottes (1 Tit 3,4). Der Mensch steht in seiner radikalen Endlichkeit vor einer „absoluten Grenze“ (E. Schillebeeckx), die sich ihm im Christuserlebnis als eine vermittelte Unmittelbarkeit erschliesst. Das gottesdienstliche Tun der Glaubenden kann als eine menschliche Praxis angesichts der Grenze eben dieser menschlichen Praxis verstanden werden.⁹ Im Hören und Sehen ereignet und vollzieht sich der Glaube des Menschen. Die liturgischen Symbolhandlungen interpretieren biblische Vorgaben, die sich in der Geschichte der Gottesdienste als eigene liturgische Tradition verselbständigten.¹⁰ In einer solchen Fragestellung laufen liturgietheologische Forschungen und liturgiesystematische Betrachtungen ineinander. Die Christozentrik einer Symboltheorie betrachtet diese Vorgaben unter einem soteriologischen Aspekt, denn nach einem theologischen Axiom der altkirchlichen Christologie ist alles erlöst worden, was Christus in seiner Menschennatur angenommen hat. Gottesdienst ist immer Heildienst. Somit kann die geschaffene Welt als Matrix christlicher Symbolhermeneutik gelten.¹¹ Diese christozentrisch-soteriologische Sichtweise bewahrt den theologischen Symbolbegriff vor zwei fundamentalen Missverständnissen:

1. Pansakramentalismus: Indem alles und jedes symbolisch verstanden und spirituell überbetont wird, besteht die Gefahr eines globalen und totalitären Verstehens des Symbols.

⁶ Mit Symbolen leben. Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktbewältigung. Hg. J. Scharfenberg – H. Kämpfer. Olten 1980, 109.

⁷ I. R. RAMSEY, *Religious Language*. London 1993.

⁸ H.-G. HEIMBROCK, *Gottesdienst: Spielraum des Lebens*. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen zum Ritual in praktisch-theologischem Interesse. Weinheim 1993.

⁹ M. JOSUTTIS, Zu einigen handlungstheoretischen Anfragen an die Liturgiewissenschaft. In: *Kommunikation und Solidarität*. Hg. H. U. v. Brachel – N. Mette. Freiburg i. Ue. 1985, 231–239.

¹⁰ So kennt die Liturgiewissenschaft neben Untersuchungen bibeltheologischer Art (z. B. O. CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst* [1944]. Nachdruck Zürich 1962; J. Ch. SALZMANN, *Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten Jahrhunderten*. Tübingen 1994 [WUNT 2. R. 59]; M. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie christlicher Mahlfeiern*. Tübingen 1996 [TANZ 13]; W. KIRCHSCHLÄGER, *Die liturgische Versammlung. Eine neutestamentliche Bestandsaufnahme*. In: *HID* 52 [1998] 11–24) liturgiewissenschaftliche Untersuchungen liturgischer Quellen aus späterer Zeit (so z. B. C. VOGEL, *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources*. Hg. W. G. Stroof – N. K. Rasmussen. Washington 1986; A. ADAM, *Grundriss Liturgie*. Freiburg/Br. 1998, 23–52; R. PFAFF, *Medieval Latin Liturgy. A Select Bibliography*. Toronto 1982).

¹¹ Theologisch führten dies aus: G. GRESHAKE, *Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung*. Freiburg/Br. 1986; W. BEINERT, *Die Welt als Symbol*. In: *Vergegenwärtigung. Sakramentale Dimension des Lebens*. Hg. J. Herten – I. Krabs – J. Pretscher. Würzburg 1997, 86–106.

Der christliche Symbolbegriff weiss um die unaufhebbare Differenz zwischen Schöpfer und Geschaffenem.¹²

2. Neoplatonismus: Die altkirchliche Theologie geht vom gestuften Seinsdenken aus, das in die Theorie der Teilhabe mündet. Nach der klassischen Metaphysik gelten die Dinge als tatsächliche Zeichen, Spuren, Bilder Gottes: Da in allem, was eine Wirkursache hervorbringt, sich eine Exemplarursache auswirkt, nimmt die Wirkung stets an der Form des Wirkenden teil.¹³

Das moderne hermeneutische Symbolverständnis, mit dem die Liturgiewissenschaft arbeitet, geht in seiner raumzeitlichen Determination von der Eigengesetzlichkeit alles Kreatürlichen aus. Die Symbole (Mensch, Objekt, Natur) geben die Koordinaten menschlichen Denkens, Erkennens und Wollens ab. Die Symbole sind geschichtlich und kulturell geprägte Erkenntnisweisen menschlichen Denkens. Die amerikanische Philosophin S. K. Langer versteht das Arbeiten mit Symbolen als eine neue Methode des Denkens.¹⁴

II. Das Symbol in der Liturgie

Christliche Liturgie versteht sich klassischerweise als eine Welt wirksamer Zeichen, die der Heiligung des Menschen und dem Kult dient.¹⁵ Die Kirche versteht sich selbst als symbolische Grösse (vgl. LG 1). Die Versammlung der an Christus Glaubenden, *ekklesia*, ist das Symbol der Theo-zentrik dieses Gerufenseins als auch glaubensmässige Antwort der Gerufenen. Im Symbolbezug des Kirchlichen treffen sich die ekklesialen Grundvollzüge: Liturgie, Diakonie und Zeugnis. In den Riten und Symbolen der Liturgie bezeugen sich die versammelten Menschen als des höchsten Symbols dieser Vollzüge untereinander und Gott gegenüber (LG 1). Im liturgischen Vollzug manifestieren sich die zwei Grundbewegungen jeglichen liturgischen Tuns. Während die Katabase das Kommen Gottes in die Welt bedenkt und feiert (beinhaltet zgl. den soteriologischen Aspekt des Christusereignisses), stellt die Anabase die Antwort dieses Zur-Welt-Kommen Gottes seitens der Menschen dar (= latreutische Aspekt).

Katabase und Anabase artikulieren den Wortcharakter des Christusereignisses. Eschatologisch und irreversibel äusserte sich das Ja Gottes zu den Menschen in Jesus Christus (vgl. die Bedeutung der Bibel in der Liturgie), dem das Ja der Menschen zu Gott entspricht (vgl. die Bedeutung der Gebete, Akklamationen usw. in der Liturgie). Liturgie meint einen dialogischen Gott-Mensch-Bezug, der auf einer symboltheologischen Anthropologie basiert. „Wir feiern Gott im aktuellen Umgang mit verbalen und nonverbalen Ausdrucksmitteln, deren symbolischer Charakter für die Kommunikation und Kontemplation des Gottesdienstes im Rahmen der Tradition je neu zu erarbeiten ist.“¹⁶

¹² Vgl. die Definition des Laterankonzils DH 806: „Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so grosse Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch grössere Unähnlichkeit festzustellen wäre.“

¹³ Einen neuplatonisch akzentuierten Symbolbegriff innerhalb der Liturgie vertritt R. Hotz, der sich an der liturgischen Praxis der Orthodoxie orientiert, vgl. DERS., *Religion – Symbolhandlung – Sakrament*. In: LJ 31 (1981) 36–54.

¹⁴ S. LANGER, *Philosophie auf neuem Wege*. Mittenwald 1979.

¹⁵ So die klassische Position bei M. KUNZLER, *Die Liturgie der Kirche*. Paderborn 1995.

¹⁶ R. VOLP, *Die Kunst, Gott zu feiern*. Bd. 2. Gütersloh 1994, 979. Zur tiefenpsychologischen Bedeutung der Symbole in der liturgischen Feier: A. VERGOTE, *Gestes et actions symboliques en liturgie*. In: DERS., *Explorations de l'espace théologique*. Louvain 1990, 495–506.

Das liturgische Tun versteht sich als ein „Text“, der den glaubensmässigen Umgang des Menschen mit seiner Welt ausdrückt. Deswegen ist einer anthropologischen Betrachtung des liturgischen Handelns auch immer ein ethischer Moment zu eigen.¹⁷

Die Liturgie in ihrem symbolischen Netz ermöglicht das freie (= gnadenhafte) Spiel der Gotteskinder, die als Schwestern und Brüder im Geiste Jesu Christi vereint sind: „Vor Gott ein Spiel treiben, ein Werk der Kunst – nicht geschaffen, sondern zu sein, das ist das innerste Wesen der Liturgie.“¹⁸

III. Das Zeit-Raum-Problem in der Liturgie

a) Die Zeit

Vom heilsgeschichtlichen Denken sind wir gewohnt, von einem geschichtlichen Charakter christlichen Glaubens zu sprechen. Die heilsgeschichtliche Sicht der Offenbarung spiegelt sich im liturgischen Herrenjahr wieder. Der Umgang mit der Zeit hängt für uns Menschen von endogenen und exogenen Bedingungen ab. Hierbei ist im Hinblick auf den inneren Aspekt etwa an biologische Rhythmen (Herzschlag, Atem, Hunger, . . .) zu denken und im Hinblick auf den äusseren Aspekt an den Wechsel von Tag und Nacht, die Jahreszeiten, sozial vermittelte Zyklen (Arbeitszeit, Ferienzeit, . . .). Die liturgische Zeit qualifiziert (und macht erlebbar) den christlichen Umgang mit der Zeit als Heilszeit. Das Stundengebet der Kirche, Herrenfeste, Marien- und Heiligenfeste wie Ideenfeste (Dreifaltigkeit, . . .), geprägte Zeiten des Kirchenjahres lassen den Menschen die Zeit „in Christo“ pneumatologisch nachempfinden. Das Be-denken der liturgischen Zeit als einer symbolischen Qualität menschlichen Daseins prägt die theologische Figur des Ereignisses mit. Der Chronos-Charakter der Zeit verwandelt sich zum Kairos. Volksfrömmigkeit und Brauchtum, die sich am Kirchenjahr orientieren, unterstreichen diesen Aspekt. Der Kairos-Charakter der liturgischen Zeit lässt den Gnadencharakter der Liturgie (als Fest des göttlichen Heils) erscheinen und bildet einen prophetisch-proleptischen Unterbruch der heute alles bestimmenden Chrono-logie („time is money“). Das Zeit-Haben für Gott bildet die Basis des liturgischen Strukturgitters des Kairos: Tageszyklus (Morgen-/Abendlob), Wochenzyklus mit Sonntag als Herrentag und Ostern als Klimax des Herrenjahres. Mit der thomanischen Sicht der Sakramentenlehre kann vom geschichtlich-memorativen (Leben Jesu), präsentisch-demonstrativen (das liturgische Tun / „Jetzt“) und dem prognostisch-eschatologischen Moment (Verweis auf das Reich Gottes) im Umgang mit der Zeit gesprochen werden.¹⁹

Die Pastoralliturgie arbeitet mit dem Element „Zeit“, wenn sie im Sinne einer Propädeutik Frühschicht, Nachtwallfahrt und dergl. im Rahmen einer Erziehung zur Teilnahme an der Liturgie einsetzt. So gilt es, in der heutigen Diskussion um den Sonntag nicht vom Gebotscharakter der Sonntagspflicht auszugehen, sondern die religiöse Bedeutung des Sonntags durch Habitualisierung und Selbstevidenz des Gottesdienstes als einer vertieften Freizeitge-

¹⁷ Diesen Aspekt, den R. Guardini in seinem Buch ‚Vom Geist der Liturgie‘ als abschliessende Frage behandelte, betont neuerdings wieder: B. WANNENWETSCH, Gottesdienst als Lebensform – Ethik für Christenbürger. Stuttgart 1979.

¹⁸ R. GUARDINI, Vom Geist der Liturgie. Freiburg/Br. 1957, 102.

¹⁹ Vgl. STH III q. 60 a. 3.

staltung und sinnerfüllten Zeit herauszuarbeiten.²⁰ Auch der symbolisch verstandene Zeitbegriff partizipiert an der theologischen Figur des Ereignisses.

b) Der Raum

Der Glaube des Menschen ist aber nicht nur zeitlich strukturiert, sondern ebenfalls in der Raumdimension anzusiedeln. Elementare Symbolik des Raumes prägt menschliche Erkenntnisweise, denn der Raum wird niemals neutral wahrgenommen. Er unterscheidet als „Text“ zwischen kommunikativen wie existentiellen Befindlichkeiten. Die Glaubensperspektive nimmt diese Sichtweise auf.²¹ Auch die Raumdimension als symbolische Qualität menschlichen Daseins prägt die theologische Figur des Ereignisses mit. Die Liturgie partizipiert an der Raumsymbolik des Menschen; es kreuzen sich hierbei die Erfahrung des Raums mit der Leibsymbolik. Das Stehen, Knien/Prostratio/Sichverneigen, Sitzen, Gehen, Falten (oder Ausbreiten/Auflegen/Reichen) der Hände, Sichbekreuzigen und Kuss haben hier ihren liturgischen Ort. Das Stehen erfüllt den Raum in der österlichen Aufbruchstimmung; das Knien (oder die Prostratio) verdichtet die Anbetungshaltung des Menschen vor Gott. Das Gehen umschließt alle prozessualen Elemente der Liturgie im Sinne des Unterwegsseins des Volkes Gottes.²²

Die Architektur als Bebauen und Gestalten von Raum besitzt spezielle Kodices²³, die das Selbstverständnis von Kirche und Gemeinde der jeweiligen Zeit widerspiegeln. So verstand man u. a. Gemeinde als Stadt Gottes (z. B. Klosteranlage in St. Gallen), als Zelt Gottes, das unter den Menschen aufgeschlagen ist (vgl. Johannesprolog, Auferstehungskirche in Taizé), als Citykirche. Der architektonische Kode besitzt eine symbolische Wertigkeit erster Ordnung, der sich im Verlauf der Geschichte immer wieder neu definiert(e). Ausgehend von der Raumsymbolik ist die neue Gestaltung des liturgischen Raums nach der Liturgiereform des II. Vatikanums zu verstehen in der Gemeindekirche. Altar und Ambo sind die beiden räumlichen Symbole der beiden Tische der Eucharistiefeier: Tisch des Wortes und Tisch der Eucharistie.²⁴ Sedes, Gemeindebänke zeigen das Rollenspiel innerhalb der liturgischen Handlung an. Prinzipialstücke (z. B. Taufbecken), Geräte (Kelch, . . .) Gewänder, Instrumente, Bänke, Opferstock, Gegenstände der Überlieferung (z. B. Epitaphien), Kunstwerke sind auf Grund der Matrix der Raumsymbolik als liturgische Objekte zu sehen und zu verstehen. Die textilen Kodices der Liturgie heben deren Fest- und Feiercharakter hervor; das Gewand artikuliert einen Habitus; die liturgischen Farben visualisieren die Zeiterfahrung

²⁰ Diesen Aspekt nimmt das neueste apostolische Schreiben zur Thematik des Sonntags auf: JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben „Dies Domini“ (31.5.1998), (= VApS 133).

²¹ Vgl. dazu etwa den Ruf des Psalmisten: „Du machtest mir Raum, als mir angst war“ (Ps 4,2). Vgl. zur Thematik allgemein: L.-M. CHAUVET, Die Liturgie in ihrem symbolischen Raum. In: Conc 31 (1995) 198–205.

²² Vgl. dazu das Schweizer Hochgebet „Jesus, unser Weg“.

²³ Diesen Aspekt hat bes. U. Ecco herausgearbeitet, vgl. DERS., Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen. München 1987, 345f. Siehe auch: K. RICHTER, Liturgisches Handeln und gottesdienstlicher Raum. Eine Verhältnisbestimmung aus katholischer Sicht heute. In: Raum und Ritual. Kirchenbau und Gottesdienst in theologischer und ästhetischer Sicht. Hg. R. Bürgel. Göttingen 1995, 57–76.

²⁴ Vgl. SC 48, vgl. DV 21.

der Liturgie und zeigen die Christozentrik der Handelnden an (vgl. Gal 3,27). Mit der liturgischen Kleidung symbolisiert sich das „textile Gedächtnis“ der Kirche (D. Thönnies)²⁵.

Raum und Zeit sind die beiden Koordinaten jeglichen liturgischen Tuns, das dem feiernden Menschen im Zusammenspiel von Spontaneität und Rezeptivität Liturgie ermöglicht.²⁶

IV. Die Leibthematik

Raum- und Zeitsymbolik kreuzen sich im Leib des Menschen. Der Mensch als Leib „füllt“ den Raum (Stehen, Knien, . . .) und ist Ausdruck der Zeiterfahrung (jung/alt, . . .). Der Leib medial verstanden, ist dasjenige Instrument, auf dem der Mensch vor Gott spielt. Die Leibdimension der Liturgie spiegelt sich in den Sinneswahrnehmungen (Hören, Sehen, Berühren, Schmecken, Riechen). Verschiedene liturgische Aktivitäten greifen diese Sinneswahrnehmungen auf. In neueren liturgischen Formen erhält die Leibthematik einen hohen Stellenwert (liturgischer Tanz, Frauenliturgie).

V. Die Sprache²⁷

Der Mensch hat nicht nur Sprache, sondern er ist Sprache. Der Sprachbezug des Menschen innerhalb der Liturgie manifestiert den Wortcharakter christlichen Glaubens. Die liturgischen Gebete (Präsidualgebete wie Gemeindegebete) sind deswegen unter sprachlichen Aspekten auf ihre theologische Wertigkeit zu prüfen. Veränderungen (Einfügungen, Auslassungen, Umstellungen, Austausch, Interpretation) rühren von dieser Frage her. Sprachphilosophische Theoreme (parole/langue, Sprechen/Schweigen) gilt es ebenso zu erörtern wie den rhetorischen Aspekt der Sprache (freies Sprechen, Homilie als Teil der Liturgie). Ein eigener Raum der Reflexion gehört dem Bereich der Musik innerhalb der Liturgie, die nicht nur im Sinne einer Umrahmung des Liturgischen zu verstehen ist. Das Singen und Musizieren im Gottesdienst ist einerseits eine besondere Spielart des allgemein menschlichen musikalischen Verhaltens, „dazu und darüberhinaus ist es aber auch eine besondere und notwendige Äusserung christlichen Glaubens“²⁸. Das Übersetzen liturgischer Texte, die Inkulturation, die Thematik der inklusiven/exklusiven Sprache sind heute ebenfalls Aufgabenbereiche der Liturgiewissenschaft.

VI. Sakramentenliturgie und Liturgiewissenschaft

Innerhalb einer anthropologisch verstandenen Liturgie kommt dem Symbolbezug menschlichen Lebens für die Liturgie der Sakramente eine grosse Bedeutung zu. Die Feier

²⁵ D. THÖNNES, Das textile Gedächtnis der Kirche. Mnemotechnische und anamnetische Aspekte liturgischer Kleidung. In: LJ 47 (1998) 78–88.

²⁶ Vgl. „Die Bedeutung eines Gottesdienstes wächst oder schwindet in dem Masse, in dem sich seine Botschaften mit den Botschaften der Zeit und des gegebenen Raumes auseinandersetzen – sie integrieren, transformieren oder sich von ihnen absetzen.“ (R. VOLP, Die Kunst, Gott zu feiern. Bd. 1. Gütersloh 1992, 43)

²⁷ Zur liturgietheologischen Fragestellung der Sprache siehe: J. SCHERMANN, Die Sprache im Gottesdienst. Innsbruck 1987 (ITS 18); Wort und Buch in der Liturgie. Hg. H. P. Neuheuser. St. Ottilien 1995.

²⁸ P. HARNONCOURT, Gesang und Musik im Gottesdienst. In: Die Messe. Ein kirchenmusikalisches Handbuch. Hg. H. Schützeichel. Düsseldorf 1991, 9–25, hier 12; DERS., Gesang und Musik im christlichen Gottesdienst. In: LJ 48 (1998) 168–182.

der Sakramente lebt von der Symbolik der zu feiernden Sakramente. So versteht bereits die nachösterliche Taufpraxis den Akt der Taufe als ein Abwaschen (1 Kor 6,11) und greift sowohl auf die naturale Symbolik des Wassers als auch auf religionsgeschichtliche Vorlagen zurück.²⁹ Theologische Aussagen der Sakramententheologie lassen sich durch die liturgische Feier symbolisieren, denn die Sakramente erschliessen sich nicht dogmatisch reflexiv, sondern verstehen sich immer aus der liturgisch gefeierten sakramentalen Praxis heraus. „Erst aufgrund der Sprache der (!) Sakramente ist Sakramententheologie, Rede über (!) Sakramente möglich.“³⁰ Die Sakramententheologie ist demnach, so folgert A. Gerhards, nur in der Konzeption als Theologie der Sakramentenfeier sinnvoll.

Nach der thomanischen Konzeption der Sakramente erschliesst sich deren Sinn geradezu durch den Symbolbezug menschlichen Lebens, denn das Heilswirken Gottes wird den leiblichen, geschichtlichen und sozialen Bedingungen des Menschen angepasst.³¹

Die Liturgiewissenschaft als eine theologische Erkenntnisquelle fragt nach dem erkenntnistheoretischen Charakter jener theologischen Disziplin, die sich mit der Liturgie beschäftigt.

Neben der genetisch-historischen Beschäftigung der Liturgie mit ihren Quellen³² und dem kritisch-prophetischen Charakter der Liturgiewissenschaft der gelebten Liturgie der Kirche gegenüber³³, hebt die Symboldimension den strukturalen Aspekt des Liturgischen hervor. Was will Liturgie? Wie funktioniert Liturgie? Welches sind die anthropologischen Grundzüge der Liturgie als Ausdruck des (gelebten) Glaubens der Menschen und ihrer Gemeinschaft?

Die Symbolfrage innerhalb der Liturgiewissenschaft fragt nach der „sakramentalen Anthropologie“ (M.-D. Chenu³⁴), die das Göttliche im Humanum auf der Matrix des Liturgischen zu begründen sucht: Je mehr Gott Gott bleibt und der Mensch Mensch wird, umso mehr ereignet sich Liturgie als freies und gnadenhaftes Spiel beider miteinander. Insofern verhilft der symboltheologische Diskurs einem Grundproblem der Liturgiewissenschaft zur nötigen Transparenz: Das bewusste Offenhalten des Theorie-Praxis-Problems im liturgischen Vollzug selbst.

Als weitere Postulate und Desiderate der Symbolthematik ergibt sich das Zusammendenken von Sakrament und Liturgie.

Die heute zu erörternde Frage der Symbolfähigkeit resp. der Symbolunfähigkeit des (post)modernen Menschen schlägt sich in der Frage nach der Liturgiefähigkeit nieder. Das von R. Guardini geforderte Programm einer liturgischen Erziehung zeigt auch heute seine

²⁹ Thomas spricht in seinem Tauftraktat in der Summa von der Taufe als der ablutio/Abwaschen und verbleibt in der ntl. Traditionslinie.

³⁰ A. GERHARDS, Stationen der Gottesbegegnung. Zur theologischen Bestimmung der Sakramentenfeier. In: Die Feier der Sakramente in der Gemeinde. FS H. Rennings. Hg. M. Klöckener – W. Glade. Kevelaer 1986, 17–28, hier 28.

³¹ STh III q. 60. a. 2 u. 4.

³² So die grundlegenden Arbeiten von A. Baumstark und A. Jungmann zur Erforschung der geschichtlichen Entwicklung der Liturgie (A. BAUMSTARK, Vom geschichtlichen Werden der Liturgie. Freiburg i. Br. 1923; A. JUNGMANN, Gewordene Liturgie. Innsbruck – Leipzig 1941). Es ebenso sind an entsprechende Arbeiten von A. G. Martimort, P. M. Gy und B. Fischer zu denken.

³³ A. A. HÄUSSLING, Die kritische Funktion der Liturgiewissenschaft, in: DERS., Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst. Hg. M. Klöckener – B. Kranemann – B. Merz. Münster 1997, 284–301.

³⁴ M.-D. CHENU, Pour une anthropologie sacramentelle. In: MD 119 (1974) 85–100.

Berechtigung.³⁵ Die Symboldimension der Liturgie dient einer induktiven Erschließung liturgischen Tuns, das von den anthropologischen Grundvollzügen ausgeht.³⁶ Die Symbolthematik geht von einer liturgiesystematischen Erschließung liturgischen Vollzugs aus. Die Verbindung von Symbol und Ritus führt die Liturgiewissenschaft in den interdisziplinären Dialog mit der Ritenforschung, Volkskunde, Mentalitätsgeschichte, Konfessionskunde, Semiotik, Musikwissenschaft treffen sich in der Erforschung liturgischer Symbole und liturgischen Tuns in Geschichte und Gegenwart mit der Liturgiewissenschaft.³⁷ Die symbolische Dimension der Liturgie eröffnet ebenso den ökumenischen Austausch des Faches.³⁸

Die Beschäftigung mit Symbolen, mit Symbolhandlungen in der Liturgie sind Beispiele eines kreativen Miteinanders von theologischer Erkenntnis und der vollen Anwesenheit der Getauften im Volk Gottes.

³⁵ Vgl. Zeichen und Symbole im Gottesdienst. Hg. I. Jorissen – H. B. Meyer. Innsbruck – München 1977, 37–51.

³⁶ So die Arbeiten von W. JETTER, Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst. Göttingen 1986, und M. JOSUTTIS, Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage. Gütersloh 1991.

³⁷ Siehe dazu etwa: A. ODENTHAL, Liturgiereform und Ritual. Beiträge zu einem Dialog der Liturgiewissenschaft mit Soziologie und Pastoralpsychologie. In: ALW 38/39 (1996/1997) 157–172.

³⁸ Vgl. dazu etwa: K.-H. BIERITZ, Grundlagen des christlichen Gottesdienstes: Anthropologische Grundlegung. In: Handbuch der Liturgik. Hg. H.-C. Schmidt-Lauber – K.-H. Bieritz. Leipzig 1995, 96–127.

Eckhard Jaschinski, Sankt Augustin

Gottes Wort und menschliche Antwort

*Zur dramaturgischen Entfaltung des Wortgottesdienstes**

Hinführung: Problem und grobe Gliederung

Einleitend möchte ich (1.) den Begriff „Dramaturgie“ erläutern und (2.) einen knappen Überblick über meine Ausführungen geben.

1. Zunächst lasse ich das Lexikon sprechen: Das Wort „Dramaturgie“ setzt sich aus den griechischen Begriffen *drama* (= Handlung) und *ergon* (= Werk) zusammen. „Drama“ ist zu präzisieren als literarische Gattung, in der eine Handlung durch die beteiligten Personen auf der Bühne dargestellt wird. „Dramaturgie“ bezeichnet somit einerseits die Lehre von der äußeren Bauform und den Gesetzmäßigkeiten der inneren Struktur des Dramas, andererseits die Bearbeitung und Gestaltung eines Dramas. Es geht also um das Handwerk oder die Kunst der Inszenierung.¹

Wenden wir diesen Begriff aus der profanen Welt des Theaters auf die Liturgie an, so ist zu unterscheiden: Das traditionelle Theater kennt die klare Trennung zwischen Bühne und Zuschauerraum; das moderne Theater hingegen versucht diese Trennmauer durchlässig zu machen. Letzteres entspräche der erneuerten Liturgie; denn alle Anwesenden dürfen und sollen kraft ihrer Taufe eine aktive Rolle spielen; jeder trägt dazu bei, das Heilsdrama der Vergangenheit hier und jetzt gegenwärtig zu setzen. Wer einen besonderen Dienst ausübt (Vorsteher, Ministrant, Lektor, Kantor, Kommunionhelfer), handelt als Schauspieler im besten Sinne des Wortes, nämlich „in persona Christi“.²

Welche Tragweite die Metapher vom Theater für den Wortgottesdienst hat, mag folgendes Zitat aus der jüngsten ökumenischen Arbeit veranschaulichen:

„Lesen und Verkündigen des Wortes Gottes geschieht als Teil eines zeitbezogenen, dramatischen, gemeinschaftlichen Ereignisses, welches vorangetrieben wird durch eine vielgestaltige Dynamik von Gedächtnis, Hoffnung, Ästhetik, zwischenmenschlichen Beziehungen und seelischer Erschütterung. Das Lesen und Hören von Perikopen aus dem Alten und Neuen Testament in der Liturgie ist ein dramatisches, feierliches, sinnträchtiges Ereignis. So sind Überlegungen wie die Qualität öffentlicher Verkündigung, die äußere Erscheinungsform der liturgischen Bücher, die Position des Ambo, die Verwendung von Gewändern und Weihrauch sowie die Einbeziehung von Musik von entscheidender Bedeutung.“³

Mit anderen Worten: Liturgie als dramatische Handlung ist mehr als ein Aneinanderreihen von einzelnen Elementen; sie lebt vom ihrem „Ablaufrhythmus“, von Aufbauphasen und Höhepunkten, vom Wechsel zwischen Spannung und Entspannung.

* Öffentliche Vorlesung am 29.1.1999 im Rahmen der Habilitation an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar – für die Publikation leicht überarbeitet.

¹ Vgl. u. a. Duden. Deutsches Universalwörterbuch. Mannheim – Wien – Zürich ²1989, 361.

² Vgl. K. KOCH, Liturgie und Theater. Theologische Fragmente zu einem vernachlässigten Thema. In: StZ 213 (1995) 3–16; W. HAHNE, Die „Dramaturgie“ in Sakramentenfeiern. In: Die Feier der Sakramente in der Gemeinde. Hg. M. Klöckener – W. Glade. FSH. Rennings. Kevelaer 1986, 136–148.

³ H. T. ALLEN Jr., The Story of Revised Common Lectionary (Typoskript 14.2.1998 – deutsche Übersetzung v. E. Jaschinski: Dez. 1998).

2. Die begrenzte Zeit macht Einschränkungen notwendig. Wortgottesdienst kann als eine in sich geschlossene Feier betrachtet werden. Ich behandle ihn hier als Bestandteil der Meßfeier, weil damit Dramaturgie in doppelter Perspektive zum Ausdruck kommt: Die erste Perspektive sieht Beziehungen zwischen den beiden Hauptteilen der Meßfeier, Wortliturgie und Eucharistie; die zweite Perspektive bedeutet dann eine Naheinstellung des Blicks auf die Beziehungen innerhalb der Wortliturgie. Dabei setze ich einen weiteren Schwerpunkt und widme mich der entfalteten Wortliturgie an den Sonntagen im Jahreskreis. Hier tritt nämlich eine besondere Problematik zutage, die vor allem die rechte Zuordnung zwischen den drei Lesungen betrifft: alttestamentlich, neutestamentlich-nichtevangelisch und Evangelium.

1. Gesamtperspektive: Dynamisches Zueinander von Wortgottesdienst und Eucharistie

1.1 Erstes Modell: Ellipse

Der Verlauf der Meßfeier bedeutet mehr als nur ein einfaches Nacheinander verschiedener Elemente (Lesung, Gesang, Gebet), das sich durch einen linearen Kurvenverlauf ausdrücken ließe. Es handelt sich vielmehr um einen komplexeren dynamischen Prozeß. Bereits um 150 beschreibt Justin der Märtyrer die Meßfeier in seiner Doppelstruktur von Wortliturgie und Eucharistie. Zum einen: „Es werden die Erinnerungen der Apostel [= Evangelien] vorgelesen oder die Schriften der Propheten, solange die Zeit es erlaubt.“ Zum anderen: „[. . .] Hat der Vorsteher Dank gesagt und das ganze Volk zugestimmt, teilen die [. . .] Diakone [. . .] jedem der Anwesenden Brot und Wein und Wasser aus, worüber die Dank-sagung gesprochen worden ist, und bringen davon den Abwesenden.“

Das dynamische Geschehen läßt sich im Modell der Ellipse veranschaulichen. Ihre beiden Brennpunkte bilden die Wortverkündigung und das eucharistische Hochgebet. Diese beiden Teile stellen dramaturgische Höhepunkte dar, die von entsprechenden vorbereitenden und nachbereitenden Elementen umgeben sind. Die beiden Brennpunkte lassen sich grob so charakterisieren:

Erster Brennpunkt: Verkündigung des Wortes Gottes

Der Eröffnungsteil hatte die Aufgabe, die Gemeinde auf das Hören der Heiligen Schrift vorzubereiten. Es sind bis zu drei Perikopen, deren letzte einem der vier Evangelien entnommen ist. Die anschließende Homilie dient der Auslegung und Aktualisierung des Wortes.

Zweiter Brennpunkt: Eucharistisches Hochgebet

Die eher entspannte Phase der Gabenbereitung mündet in das große gedenkend-lobpreisende Gebet ein. Der anamnetische Charakter des Hochgebets, Gottes Heilstat in der Geschichte, besonders durch Jesus Christus, greift die Botschaft des Wortgottesdienstes wieder auf und drückt sie in anderer literarischer Gattung aus. Das Hochgebet seinerseits bereitet die Gemeinde auf die Begegnung mit dem Herrn im Mahl vor.⁴

1.2 Zweites Modell: Zwei Ursprungsgeschichten

Man kann auch von einer doppelten Geschichte der Ursprünge (*archai*) des Neuen Bundes sprechen: Im Wortteil erzählen und reflektieren Lesungen aus der Heiligen Schrift auf

⁴ Vgl. M. B. MERZ, Die innere Dynamik der Meßfeier. Liturgietheologische Gedanken. In: Die Messe. Ein kirchenmusikalisches Handbuch. Hg. H. Schützzeichel. Düsseldorf 1991, 40–48.

ihre Weise Ursprungsgeschichten des Glaubens. Das eucharistische Hochgebet erzählt – in den Sprechakten von Dank, Lobpreis und Bitte – die Geschichte vom Handeln Gottes in der Sendung Jesu Christi. Die Erzählung kann bereits bei der Erschaffung der Welt einsetzen (4. Hochgebet), auch das Heilshandeln Gottes im Alten Bund einschließen und den Bogen bis an das Ende aller Weltzeit schlagen. In ihrem Kern ist sie danksagendes Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Jesu Christi. Sinn solchen Gedächtnisses ist die Teilhabe der versammelten Gemeinde hier und jetzt. Diese Vergegenwärtigung des Paschamysteriums Christi wirft wiederum ein Licht zurück auf die Wortliturgie. Beide Schwerpunkte stehen also in einer spannungsvollen dynamischen Wechselbeziehung. Das Proprium der jeweils wechselnden Schriftlesungen korrespondiert mit dem Ordinarium (Commune) des Hochgebets.⁵

1.3 Drittes Modell: Zwei Tische

Das Bild vom Tisch des Wortes und Tisch der Eucharistie stammt aus alter Tradition; es ist etwa bereits bei Hilarius von Poitiers (315–367) zu finden. Die Liturgiekonstitution bringt das Bild noch in zwei getrennten Artikeln: Art. 51: „Auf daß den Gläubigen der Tisch des Gotteswortes reicher bereitet werde, soll die Schatzkammer der Bibel weiter aufgetan werden [. . .].“ Art. 48: Die Christen „sollen [. . .] die heilige Handlung bewußt, fromm und tätig mitfeiern, sich durch das Wort Gottes formen lassen, am Tisch des Herrenleibes Stärkung finden [. . .].“ Andere Konzilsdokumente (DV 21; PC 6; PO 18) nennen die beiden Tische in direktem Zusammenhang; so auch die Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch und nachfolgende Dokumente: „Die heilige Messe besteht in gewisser Hinsicht aus zwei Tischen, dem Wortgottesdienst und der Eucharistiefeier, die jedoch so eng miteinander verbunden sind, daß sie eine einzige Gottesdienstfeier bilden; denn in der Messe wird der Tisch des Gotteswortes wie des Herrenleibes bereitet, von ihm wird den Gläubigen Lehre und Speisung geboten [. . .].“ (AEM 8).

Fazit: Bei der Reflexion über den Wortgottesdienst muß die gesamte Feier mitbedacht werden, nicht als lineares Nacheinander einzelner Elemente, sondern als dynamisches Zueinander, als Beziehungsgeflecht. In doppelter Weise geht es um die Vergegenwärtigung des erhöhten Herrn, sowohl im Wort als auch in den eucharistischen Gestalten.

2. Einzelperspektive: Dramaturgie des Wortgottesdienstes

2.1. Dreigliedriges Strukturprinzip der Wortliturgie: Lesung – Vertiefung – Gebet

Die erneuerte Liturgie hat die Engführung vorkonziliaren Gottesdienstes wieder geweitet. Die Verengung bestand in der einseitig anabatischen Ausrichtung (von unten nach oben). Liturgie verstand man in erster Linie als Gott geschuldeten Kult. Die Liturgiekonstitution (Art. 7) gab der katabatischen Richtung (von oben nach unten) wieder Raum, und zwar als erstem Schritt. Dadurch wurde die Feier der Liturgie als Dialog wieder deutlich: Gott wendet sich dem Menschen zu; der Mensch antwortet darauf. Diese Doppeldimension ist um

⁵ Vgl. K.-H. BIERITZ, Das Kirchenjahr. In: Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche. Hg. H.-C. Schmidt-Lauber – K.-H. Bieritz. Göttingen 1995, 453–489, hier 468f.

die Diabase als dritte Komponente zu erweitern: die (spontane) Reaktion des Menschen auf das Wort Gottes vor der ausdrücklichen Antwort.

Inhaltlich sieht dieses dreigliedrige liturgische Formschema so aus: (1) Gott spricht zur Gemeinde in der *Lesung* aus der Heiligen Schrift; (2) die Hörer des Wortes lassen das Aufgenommene nachklingen, schweigend oder im *Gesang*; (3) sie (Gemeinde und Vorsteher) wenden sich im ausdrücklichen *Gebet* an Gott.⁶

In elementarer Form (Reinkultur) ist diese Dreierstruktur im Wortgottesdienst der Osternachtfeier erkennbar: (1.) Schriftlesung, (2.) Psalmengesang, (3.) Oration. In moderner, griffiger Sprache kann man sie auch Tatwort, Wirkwort und Antwort nennen.

2.1.1 Tatwort: Gott spricht zum Menschen

Im Gottesdienst wird das geschriebene Wort der Bibel zum Akt, zum Ereignis, zum Begegnungsgeschehen. Das Wort Gottes wird im lauten Lesen mitgeteilt, bezeugt und proklamiert. Dadurch gewinnt es Lebendigkeit. Es entfaltet Kraft und übt auf die Hörer machtvolle Wirkung aus. Damit das auch tatsächlich gelingt, sind bestimmte Voraussetzungen zu bedenken: a) Der Eröffnungsteil darf nicht mit akustischen Signalen überladen sein; er muß auf das aufmerksame Hören hinführen. b) Die Klanggestalt des Vortrags (Sprechen, Kantillieren) steht im Dienst der lebendigen Vermittlung. c) Das Verständnis der Lesungen kann durch passende Hinweise (Einführung, aber keine Inhaltsangabe) erleichtert werden.⁷

2.1.2 Wirkwort: Menschen lassen das Wort Gestalt annehmen

Das Tatwort braucht Zeit, um zu wirken. Ermahnung und Aufruf, Ermunterung und Trost schaffen eine Situation, die erst durchstanden werden will. So ist zunächst ein Verweilen beim Wort geboten. Es geht um ein Sich-treffen-Lassen. Einerseits ist das einzelne Subjekt angesprochen. Andererseits verfügt auch die versammelte Gemeinde über Ausdrucksformen dieses Reagierens. Hier kommt vor allem die zwischenmenschliche Ebene ins Spiel, ohne daß Gott ausdrücklich adressiert werden muß. Nach einer Zeit der Stille bieten sich dialogische Formen des Gesangs an (z.B. der responsorial ausgeführte Psalm). Ein „Zwischengesang“ als musikalisches Intermezzo wird dieser Funktion weniger gerecht. Ein Lied würde zu starke Eigendynamik entwickeln und das eben gehörte Wort in den Hintergrund drängen.

2.1.3 Antwort: das Wort lenkt die Menschen zurück auf Gott

Die dritte Phase in der Dramaturgie des Wortgottesdienstes besteht in direkter Zuwendung zu Gott. Das verkündigte und angenommene Wort veranlaßt zum fürbittenden Eintreten vor Gott, und zwar weniger in eigenen Anliegen, sondern eher in den Nöten der umfassenden Menschengemeinschaft.⁸

⁶ Dieses Dreierschema hat Josef Andreas JUNGEMANN bereits 1939 in seiner Schrift vorgestellt: Wortgottesdienst im Lichte von Theologie und Geschichte. Regensburg ⁴1965 (¹1939). Unter den heutigen Vertretern dieses Schemas ist vor allem zu nennen: P. HARNONCOURT, *Gesang und Musik im Gottesdienst*. In: *Die Messe* (s. Anm. 4) 9–25.

⁷ Vgl. Pastorale Einführung in das Meßlektionar gemäß der Zweiten Authentischen Ausgabe des *Ordo lectionum Missae* (1981) (PEM), Nr. 15.

⁸ Vgl. W. BRETSCHNEIDER – A. GERHARDS – E. JASCHINSKI, *Wortgottesdienst*. In: *Die Messe* (s. Anm. 4) 49–89.

2.2. Umsetzung in gegenwärtig geltender Liturgie

Im Wortgottesdienst der Sonntagsmeßfeier bietet sich dieses Dreierschema derzeit in erweiterter, entfalteter, ja komplexer Form dar. Wie trägt die geltende Ordnung im einzelnen den theologischen Grundsätzen Rechnung? Die drei Grundelemente (Tatwort / Wirkwort / Antwort) verteilen sich auf acht Elemente, wobei Tatwort und Wirkwort bei den Elementen 1 bis 6 miteinander abwechseln. Die Nahtstelle zwischen Eröffnung und Wortliturgie wird folgendermaßen inszeniert: Nach dem „Amen“ als Bestätigung des Tagesgebetes setzen sich alle, entspannen sich, atmen aus und warten auf das Wort. Der Vorsteher zieht sich gewissermaßen zurück und wird ebenfalls zum „Hörer des Wortes“. Die Verantwortung liegt nun in der Hand des Lektors oder der Lektorin. In diesem Moment des Innehaltens schreitet diese Person ruhig zum Ambo, wirft einen Blick in das Lektionar, nimmt mit der Gemeinde Blickkontakt auf und beginnt zu lesen.⁹

2.2.1 Schrifillesung aus dem AT

Die Lesung aus dem Alten Testament ist in der neuen Perikopenordnung im Hinblick auf das Evangelium ausgewählt worden, sei es durch direkte Bezüge, sei es durch thematische (typologische) Verbindungen. Damit beginnt also ein Spannungsbogen.

2.2.2 Antwortpsalm

Der Begriff „Antwort“ ist hier angesichts des Dreierschemas mißverständlich. Es geht ja zunächst um die Ausgestaltung des zweiten Strukturelementes: Vertiefung. Im *Ordo lectionum Missae* (1969) ist der Psalm im Blick auf die erste Lesung ausgesucht (OLM 9). Er hat also eine rückwärtsgewandte Funktion. Er soll „das Wort Gottes süßer und wirksamer den Herzen einprägen“¹⁰. Ein sich wiederholender Kehrsvers hebt ein Motiv aus der gehörten Lesung hervor und verhilft so zu meditativer Aneignung. Aber auch in nur gesprochener Form soll der Psalm die Betrachtung des Wortes Gottes fördern (PEM 22).

2.2.3 Schrifillesung aus dem NT

Die nicht-evangelische Schrifillesung aus dem Neuen Testament (Epistel) hat einen eigenen Rhythmus. Die Perikopen bilden eine Bahnlesung, d. h. fortlaufende Lesung in Auswahl, ohne besonderen Bezug zu alttestamentlicher Lesung und Evangelium. Dieser Lesung folgt – außer einer kurzen Stille – kein Verweilen beim Wort in Form eines nachklingenden Gesangs.

2.2.4 Ruf vor dem Evangelium

Das Halleluja wirkt im Sinne eines musikalischen Signals und richtet die Aufmerksamkeit auf das folgende. Es steht ganz im Sog des Höhepunktes der Wortverkündigung. Die Körperhaltung wechselt zum Stehen. Eine Evangelienprozession bringt ein Bewegungselement ein und bereitet die dramaturgische Klimax vor.

⁹ Vgl. R. KLIEM, *Der Lektorendienst*. Werkbuch. Freiburg – Basel – Wien 1990, 46f. 72f.

¹⁰ So hieß es im Entwurf von AEM 36. Zitiert in: E. J. LENGELING, *Die neue Ordnung der Eucharistiefeier*. Münster 1970 (RLGD 17/18) 204.

2.2.5 Evangelium

Durch verschiedene Zeichen der Ehrung wird die Lesung aus dem Evangelium stark herausgehoben. Mit dem Evangeliar steht ein eigenes Buch zur Verfügung, das auch inzensiert werden kann. Es wird mit Kreuzzeichen vor dem Vortrag und mit Kuß danach geehrt. Für die Kantillation gibt es eigene Evangelientöne. Der Vortragende ist – ausgenommen die Passionsgeschichte – kein Laie.¹¹

2.2.6 Homilie

Die Homilie soll die Wirksamkeit des Wortes Gottes verstärken, indem sie eine Brücke zwischen dem Text aus weit zurückliegender Vergangenheit und der Gegenwart zu schlagen sucht. Es geht um ein Erschließen des Gotteswortes, um ein Aktualisieren und Fruchtbarmachen der Botschaft für die Gegenwart. Die Homilie steht im Dienst der intensiveren Teilnahme aller an der gesamten Meßfeier.

Die Auslegung kann sich auch auf andere Meßtexte beziehen. Dazu gehören die Orationen und auch die sonstigen Gesänge (AEM 41). Sinnvollerweise schließt sich an die Homilie eine Zeit der Stille an, die mancherorts auch durch Instrumentalmusik gefüllt wird.

2.2.7 Glaubensbekenntnis

Mit dem Glaubensbekenntnis (Credo) beginnt das dritte Strukturelement des Dreierschemas: die Antwort. Das Credo geht auf frühchristliche Glaubensformeln zurück, wie „Jesus Christus ist Herr“; es ist daher einer affirmativen, positiven Stellungnahme zum Jesuserignis. Der Sprechakt ist noch nicht ausdrückliches Beten, sondern gemeinsames Bekennen. Das kann auch in der Form des Wechselgesangs geschehen. Ein Credo-Lied wie „Ich glaube Herr, daß du es bist ...“ ist aber eigentlich schon ein Gebet.

2.2.8 Fürbitten (Allgemeines Gebet)

Mit dem „Gebet der Gläubigen“ erreicht die Dynamik des Wortgottesdienstes ihr Ziel. Die Gemeinde gibt nun ihre eigentliche Antwort auf das Wort Gottes. Indem sie sich die Anliegen von Welt und Zeit zu eigen macht, bringt sie die Früchte des Wortgottesdienstes in sich selbst zur Reife (PEM 30). Unzureichend wäre hier ein schematisches Ablesen aus Fürbittvorlagen. Der „heiße Atem der Gegenwart“ muß spürbar werden, ohne daß jedoch moralisiert wird.

2.3. Kritische Anfragen und Antworten

2.3.1 Welchen Eigenwert kann die alttestamentliche Lesung besitzen?

An der neuen Perikopenordnung wird vielfach die Unterordnung der alttestamentlichen Lesung unter das Evangelium bemängelt, zum Teil nach (fragwürdigen) theologischen

¹¹ Das schreibt auch die Instruktion über „die Meßfeiern mit besonderen Gruppen“ (1969) vor (*Actio pastoralis*, Nr. 6f). Die angepaßten Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz für Gruppenmessen (1970) tun das jedoch nicht, sondern bestimmen nur: „[. . .] Unter den ausgewählten Lesungen muß sich immer eine aus den Evangelien befinden“ (Nr. 36).

Denkmustern wie Verheißung-Erfüllung oder Heilsgeschichte. Kritiker fordern eine stärkere Eigenständigkeit. Folgende Alternativmodelle sind zur Debatte gestellt worden:

Modell 1: Revised Common Lectionary (1992)

Das Revised Common Lectionary verdankt sich einer gemeinsamen Arbeit verschiedener Kirchen im englischen Sprachraum, mit Schwerpunkt USA. Der Entwurf für eine neue Leseordnung folgt im wesentlichen dem römischen Ordo von 1969. Für die Zeit im Jahreskreis schlägt er jedoch eine abweichende Lösung vor: Entsprechend den besonderen Neigungen der Synoptiker werden im Lesejahr A (Matthäus) Erzählungen von den Patriarchen und Mose gelesen; im Lesejahr B (Markus) Erzählungen von David; im Lesejahr C (Lukas) Erzählungen von Elija/Elisha und den Kleinen Propheten. So folgt man in lockerer Form alttestamentlichen Bezügen dieser Evangelien, ohne für den jeweiligen Sonntag eine direkte Beziehung herzustellen. Das Alte Testament gewinnt damit eine größere Eigenständigkeit.¹²

Modell 2: Hansjakob Becker

Auch Hansjakob Becker will dem Alten Testament stärkeres Eigengewicht einräumen. Nach seinem Alternativmodell soll während der Sonntage im Jahreskreis die alttestamentliche Lesung das Thema vorgeben, nach dem dann alle anderen (Psalm, neutestamentliche Lesung, Evangelium) ausgesucht werden. Die Auswahl der alttestamentlichen Lesung ist von einer „heilsgeschichtlichen“ Reihenfolge (von Adam bis Daniel) bestimmt.¹³ Kritisch wäre zu Beckers Perikopenordnung anzumerken: Eine einheitliche Leitidee aller Meßtexte in einem verbindlichen und auf Dauer angelegten Ordo könnte die Offenheit biblischer Texte doch einschränken. Außerdem ist die Sicht des Alten Testaments als geschichtlicher linear fragwürdig.

Modell 3: Norbert Lohfink / Georg Braulik

Norbert Lohfink geht von der Tora (= Pentateuch) als Basismythos, Urgeschichte, „Kanon im Kanon“ aus: Mit dem Tod Moses ist der Pentateuch zum Abschluß gekommen. Alle späteren Schriften (Propheten, Psalmen, Weisheitsliteratur) verstehen sich als Kommentar zu diesen fünf Büchern. Die Evangelien sind auch Kommentar, aber auch noch mehr: Mit Jesu Wirken innerhalb des gelobten Landes bricht die Endzeit an. Daraus ergibt sich für den Lesegottesdienst eine Ellipsenstruktur mit den beiden Brennpunkten Tora und vier Evangelien. Die übrigen Schriftlesungen sind auf diese beiden Pole hingeeordnet.¹⁴

Lohfink schließt sich dem Vorschlag von Georg Braulik zur Revision der Perikopenordnung an. Danach hätte die Lesung zwischen den beiden Brennpunktlesungen die Aufgabe des Kommentars: entweder eine alttestamentliche Lesung als Kommentar zur Tora oder eine neutestamentliche Lesung als Kommentar zum Evangelium. Perikopen aus Tora und

¹² Vgl. ALLEN, Revised Common Lectionary (s. Anm. 3).

¹³ Vgl. H. BECKER, Die Bibel Jesu und das Evangelium Jesu. Ein konkreter Vorschlag zur Weiterführung der Reform des Wortgottesdienstes. In: BiLi 68 (1995) 181–194.

¹⁴ Vgl. N. LOHFINK, Moses Tod, die Tora und die alttestamentliche Sonntagslesung. In: ThPh 71 (1996) 481–494.

Evangelium folgen dem Prinzip voneinander unabhängiger Bahnlesung.¹⁵ Die Position des Evangeliums am Ende bedeutet hier weniger eine Art rhetorischer Klimax, sondern ergibt sich aus der Ellipsenstruktur.

2.3.2 *Wie ist die isolierte Position der nicht-evangelischen neutestamentlichen Lesung zu bewerten?*

Heinz Schürmann ist gegen die neutestamentliche Bahnlesung an den Sonntagen im Jahreskreis und tritt für konsonante Episteln ein. Sein theologisches Argument lautet: Weil die vier Evangelienchriften durch und durch geprägt sind vom apostolischen Kerygma, eignet der Apostellesung eine das Evangelium aufschließende Funktion. Deswegen sollen in der Leseordnung Epistel und Evangelium miteinander in Korrespondenz stehen. In einem Artikel der Festschrift für Josef Ernst stellt Schürmann eine Tabelle zusammen, die 12 Alternativentwürfe enthält – teils von privaten katholischen Vorschlägen, teils von nicht-katholischen Lektionaren. Daraus läßt sich ersehen, wie unterschiedlich diese Entwürfe dem Desiderat einer konsonanten Epistel nachgekommen sind.¹⁶

Die Tabelle von Heinz Schürmann versteht sich als Vorarbeit für eine verbesserte Leseordnung. Für den dramaturgischen Verlauf des Wortgottesdienstes wäre aber noch die Frage zu klären, ob – wie auf die alttestamentliche Lesung – auch auf die Epistel ein Element folgen soll, das ihrer Vertiefung dient.

2.3.3 *Wie wirkt sich die Sonderehrung des Evangeliums auf den Stellenwert der anderen Schriftlesungen aus?*

Benedikt Kranemann weist darauf hin, daß die Zeichen besonderer Ehrung für das Evangelium seiner speziellen Wertschätzung entspringen, ohne dabei die anderen Schriftlesungen abwerten zu wollen. Solche Zeichen vermitteln jedoch den Eindruck, die anderen Lesungen hätten minderen Wert. Es wäre daher – so Kranemann – zu überlegen, wie die Dignität der ganzen Bibel besser zum Ausdruck zu bringen sei, ohne daß die besondere Bedeutung des Evangeliums geschmälert wird. Statt Lektionar und Evangeliar könnte aus einer Lesungsbibel (Perikopenbibel) gelesen werden. Die liturgische Inszenierung mag sich dadurch Ausdruck verschaffen, daß die Heilige Schrift in feierlicher Form in den Kirchenraum hereingetragen und zur Verlesung aufbewahrt wird.¹⁷

Ich möchte noch einen Schritt weiter gehen und fragen: Ist die Vorzugsstellung des Evangeliums überhaupt gerechtfertigt? Inwieweit ist Jesus Christus darin gegenwärtig? Schon seit einigen Jahrzehnten suchen Neutestamentler nach Jesu authentischen, ureigenen Worten, den „ipsissima verba“. Ein neuerer, systematischer Versuch stellt die Arbeit des „Jesus Seminar“ dar, einer Vereinigung von mehr als 150 Neutestamentlern Nordamerikas mit Sitz

¹⁵ Vgl. G. BRAULIK, Die Tora als Bahnlesung. Zur Hermeneutik einer zukünftigen Auswahl der Sonntagsperikopen. In: *Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie*. FS H. B. Meyer. Hg. R. Meßner – E. Nagel – R. Pacik. Innsbruck 1995, 50–76.

¹⁶ Vgl. H. SCHÜRMANN, Konsonante Episteln für die Sonntage im Jahreskreis. Eine Vergleichstabelle mit Reformvorschlägen zum Ordo Lectionum Missae. In: *Schrift und Tradition*. FS J. Ernst. Hg. K. Backhaus – F. G. Untergaßmair. Paderborn 1996, 395–441.

¹⁷ Vgl. B. KRANEMANN, Anmerkungen zur Dramaturgie des Wortgottesdienstes der Meßfeier. In: *Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie*. Hg. A. Franz. St. Ottilien 1997, 759–768.

in Kalifornien. Seit 1985 analysiert das Jesus Seminar in regelmäßigen Treffen Worte und Taten Jesu im Blick auf ihre historische Echtheit. Das Gesamtergebnis liegt nun in zwei Bänden vor.¹⁸ Nach dem Gesamturteil des Jesus Seminar sind nur 16 bis 18 % der Worte und Taten Jesu historisch wahrscheinlich, die anderen gut 80 % also historisch wenig wahrscheinlich oder fast sicher unhistorisch. Wie auch immer man zu solchen präzisen Zahlen stehen mag – sie spiegeln doch den Trend neutestamentlicher Forschung wider: Die Evangelien haben den Jesus der späten 20er Jahre größtenteils völlig neu geschrieben. Sie enthalten überwiegend Fiktion.

Sind sich die Autoren von Dokumenten zur Liturgie dieser Problematik bewußt? Artikel 7 der Liturgiekonstitution erwähnt die Gegenwart Christi in der gesamten Bibel: „Gegenwärtig ist er in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden.“ Eine Erläuterung der konziliaren Liturgiekommission markiert noch eine Deutungsrichtung: „In der liturgischen Überlieferung wird [. . .] von Christus gesagt, er spreche, wenn die Schrift gelesen wird. Es wird sogar die Gegenwart Christi im Evangelium gefeiert, besonders in den Liturgien des Ostens.“¹⁹ Im gleichen Sinne ist die Aussage der Allgemeinen Einführung in das römische Meßbuch zu verstehen: „[. . .] die Gläubigen bezeugen in ihren Zurufen, daß Christus gegenwärtig ist und zu ihnen spricht, und sie hören das Evangelium stehend an“ (AEM 35). Ähnlich lautet die Pastorale Einführung in das Meßlektionar: „[Im Halleluja-]Ruf vor dem Evangelium nimmt die Gemeinde der Gläubigen den Herrn, der zu ihr sprechen will, auf, begrüßt ihn und bekennt singend ihren Glauben“ (PEM 23). Hier geht es wohl weniger um die *ipsissima vox* Jesu, sondern um die Nähe Christi als des erhöhten Herrn. Dann wäre aber einzuwenden: Der auferstandene Herr spricht doch genauso in den Reflexionen des Paulus und anderer neutestamentlicher Autoren! Auch sie wollen die Frohe Botschaft bezeugen.

Im Sinne solcher relativen Gleichheit teilt Burton L. Mack die neutestamentlichen Schriften in folgende sechs Gruppen ein: 1. Paulus und sein Evangelium [!] (1/2 Thess, Gal); 2. Paulus' Briefe an die Griechen und Römer (1/2 Kor, Röm, Phlm, Phil); 3. Evangelien von Jesus, dem Christus (Mk, Mt, Lk); 4. Visionen vom kosmischen Christus (Joh, Kol, Eph, Hebr, Offb); 5. Briefe der Apostel (Pastoralbriefe, Katholische Briefe, Jak, 1–3 Joh); 6. Erfindung apostolischer Traditionen (Apg, [Didache, 1 Klemens, Ignatius]).²⁰

Solchen Überlegungen steht freilich die lange kirchliche Tradition entgegen, die in den Evangelien immer besondere Schriften gesehen hat. Ihre grundlegende Position im neutestamentlichen Kanon entspricht jener der Tora im Kanon des Alten Testaments, gefolgt von der Apostelgeschichte bzw. Geschichtsbüchern, dann Apostelbriefe bzw. Weisheitsbücher, schließlich Offenbarung des Johannes bzw. Prophetenbücher.²¹ In der Frömmigkeit symbolisieren die Evangelientexte die personale Beziehung zu Jesus Christus in ausge-

¹⁸ The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus. Translation and Commentary by R. W. Funk, R. W. Hoover, and the Jesus Seminar. New York 1993; The Acts of Jesus. The Search for the Authentic Deeds of Jesus. Translation and Commentary by R. W. Funk and the Jesus Seminar. San Francisco 1998.

¹⁹ Zitiert in: Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Hg. E. J. Lengeling. Münster ²1965 (RLGD 5/6) 20.

²⁰ Vgl. Burton L. MACK, Who Wrote the New Testament? The Making of the Christian Myth. San Francisco 1995, vii.

²¹ Vgl. G. BRAULIK, Kanon und liturgische Schriftlesung. Bibelhermeneutische Überlegungen zu einer Neuordnung der Sonntagsperikopen. In: BiLi 68 (1995) 181–186.

zeichneter Weise (z. B. Evangeliar). Außerdem wird im ökumenischen Gespräch bezüglich neuer Leseordnungen die Vorzugsstellung des Evangeliums weder in Zweifel gezogen noch überhaupt diskutiert.²²

Kanonstruktur und Tradition einmal außer acht gelassen – wie könnte eine alternative Dramaturgie des Wortgottesdienstes aussehen? Ich plädiere für nur eine neutestamentliche Perikope, die mit einer entsprechenden alttestamentlichen ins Gespräch zu bringen ist – nach welchem Auswahlprinzip auch immer. Die dramatische Steigerung äußert sich dann darin, wie Altes und Neues Testament einander kommentieren und herausfordern, so daß „ein produktiver Streit über das in beiden Teilen sich aussprechende Zeugnis von dem einen und einzigen Gott entstehen kann“²³. Die Abfolge der Elemente im Wortgottesdienst könnte demnach so aussehen: (1.) Inszenierung oder Präsentation der Perikopenbibel; (2.) Lesung aus dem Alten Testament; (3.) Antwortgesang; (4.) Lesung aus dem Neuen Testament; (5.) Antwortgesang; (6.) Homilie usw.

2.3.4 *Ist es sinnvoll, die Homilie dem zugrundeliegenden Schrifttext direkt folgen zu lassen?*

Rolf Zerfaß plädiert dafür, die Auslegung einer Schriftperikope unmittelbar an ihren Vortrag anzuschließen. Das gilt besonders für die homiletisch vielfach vernachlässigte alttestamentliche Perikope. Wenn dann noch Gesang, neutestamentliche Lesung und Evangelium folgen, traut sich keiner mehr so recht, die Aufmerksamkeit nochmals auf die erste Perikope zu lenken. Das Aufschließen des Wortes Gottes in die Gegenwart hinein kann nur voll gelingen, solange der Schrifttext noch lebendig im Raum steht. Das erhöht auch die Chance, die Aufmerksamkeit für den restlichen Teil des Wortgottesdienstes zu erhöhen. Mitunter dient solche Homilie auch dazu, auf den nachfolgenden Evangelientext vorzubereiten, so daß er gleichsam als „Predigt“ gehört wird. Dies steht auch nicht im Widerspruch zur Liturgiekonstitution (Art. 51–53), die keine rubrizistische Ortsanweisung geben, sondern die enge Verknüpfung von Schrift und Homilie unterstreichen will.²⁴

Zerfaß' Argumente klingen hinsichtlich der alttestamentlichen Lesung plausibel. Freilich trägt die vorgezogene Homilie eine andersgeartete Dramaturgie in den Wortgottesdienst ein: das „Tatwort“ wird sogleich entfaltet, ohne erst das „Wirkwort“ zur Geltung kommen zu lassen. Dieses soll dann allerdings nach der Homilie Raum erhalten: Meditationspause – Zwischengesang. Dramaturgisch schwieriger erscheint die Homilie im Anschluß an die Epistellessung, zumal wenn diese keinen thematischen Bezug zu den anderen beiden Lesungen hat. Lesung und Homilie wirken dann wie eine Insel.

2.3.5 *Paßt das Glaubensbekenntnis ans Ende des Wortgottesdienstes?*

Das Credo war ursprünglich Bestandteil der Tauf liturgie. Der Einwand gegenüber seinem Platz im Wortgottesdienst stützt sich auf zwei Argumente:

²² Die Begrifflichkeit ist jedoch nicht einheitlich. Vgl. K.-H. BIERITZ, Spielraum Gottesdienst. Von der „Inszenierung des Evangeliums“ auf der liturgischen Bühne. In: Drama „Gottesdienst“. Zwischen Inszenierung und Kult. Hg. A. Schilson – J. Hake. Stuttgart – Berlin – Köln 1998, 69–101. Mit Evangelium ist hier die Frohe Botschaft (gesamtes NT) im weiteren Sinne gemeint.

²³ E. ZENGER [u. a.], Einleitung in das Alte Testament. Stuttgart ³1998 (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1) 20.

²⁴ Vgl. R. ZERFAß, Grundkurs Predigt 2. Textpredigt. Düsseldorf 1992, 226–228.

Zum einen wird das Credo als zur Tauffeier gehörender Fremdkörper angesehen; zum andern wird es als Doppelung zum Hochgebet bezeichnet, da auch dieses Grundgeheimnisse des Glaubens ausdrückt.

Dem ersten Argument ist entgegenzuhalten: Am Ende der Vertiefungsphase des Wortgottesdienstes steht das Credo durchaus sinnvoll, insofern es – wie beim Taufgedächtnis – in der Art der Vergewisserung des Kirche-Seins der versammelten Gemeinde die Antwort einleitet. Versteht man das Credo so, bietet sich gegebenenfalls eine musikalische und rituelle Ausgestaltung an, die dem Anspruch eines ausdrücklichen Taufbekenntnisses gerecht wird.

Gegenüber dem zweiten Argument ist zu bedenken: Die römische Tradition kennt nicht die Zusammenfassung der ganzen Heilsgeschichte, ausgenommen das vierte Hochgebet. Außerdem ist der Grundakt des gemeinsamen Bekenntns ein anderer als der eher monologartige Vortrag des Hochgebets. Man könnte dann ja auch die Fürbitten als Dublette zu den Interzessionen im Hochgebet ansehen; doch handelt es sich auch hier um unterschiedliche Vollzüge.²⁵

Ferner wäre zu überlegen: Die Homilie mag gelegentlich in einem passenden Predigtlied nachklingen. Insofern sich darin eine Zustimmung, also eine Art Bekenntnis ausdrückt, könnte man in diesem Fall auf das wörtliche oder paraphrasierte Credo verzichten.

Ergebnis

Der Wortgottesdienst der nach dem 2. Vatikanum erneuerten Liturgie hat an Dramaturgie gewonnen. Die drei Dimensionen Katabase (Tatwort), Diabase (Wirkwort) und Anabase (Antwort), bilden ein dynamisches Zueinander mit vielfältigen Wechselbeziehungen, gehen also über ein bloßes Nacheinander von Elementen hinaus. Freilich sind Verbesserungen denkbar: Die alttestamentliche Lesung verdient größere Eigenständigkeit. Die neutestamentliche Lesung müßte aus ihrer isolierten Stellung gelöst werden. Die besondere Herausstellung des Evangeliums bedarf einer gründlichen Untersuchung. Dabei sind sowohl die Ergebnisse neutestamentlicher Forschung als auch der ökumenische Konsens zu bedenken. So gibt es nicht die eine dramaturgische Entfaltung, sondern mehrere verschieden strukturierte Dramaturgien sind denkbar.

Viel hängt aber auch davon ab, wie die einzelnen Elemente tatsächlich ausgeführt werden: Kann der Lektor oder die Lektorin den Text in natürlicher Art lebendig vermitteln? Gelingt dem Kantor oder der Kantorin ein unaufdringlicher, aber doch dem Wort verpflichteter Vortrag? Wird die Homilie dem Anspruch gerecht, die mystische Tiefe des Wortes Gottes heute neu zu sagen? Bringen die Fürbitten tatsächlich die brennenden Anliegen der Gegenwart zur Sprache? In jedem Falle sollte solides Handwerk Ehrensache sein. Was darüber hinaus zum Kunstwerk wird, dafür darf man besonders dankbar sein.

²⁵ Vgl. BRETSCHNEIDER – GERHARDS – JASCHINSKI, Wortgottesdienst (s. Anm. 8) 54f.

Franz Rudolf Weinert, Mainz

Das „Gesicht“ des Guten-Hirten-Sonntags *Liturgische und spirituelle Erschließung* *des vierten Sonntags der Osterzeit*

An der Schwelle des dritten Jahrtausends hat Papst Johannes Paul II. den Sonntag und seine Feier zum Thema eines Apostolischen Schreibens gemacht.¹ In Kapitel III, unter der Überschrift „Der Tisch des Gotteswortes“ wird auf die Notwendigkeit aufmerksam gemacht, „[. . .] daß die Gläubigen geistig auf das Hören des verkündeten Wortes gut vorbereitet werden“². Der Papst lobt in diesem Zusammenhang Initiativen, die Priester, liturgische Dienste und Gläubige dazu anleiten, sich bereits im Laufe der Woche mit den Texten der Sonntagsmesse zu befassen, um den Boden für ein fruchtbares Hören und eine lebensnahe Verkündigung zu bereiten.³ Im Folgenden ist der Versuch unternommen, exemplarisch das „Gesicht“ des vierten Ostersonntags näher in den Blick zu nehmen; die liturgischen Texte (Messe und Stundengebet) in ihren Zusammenhängen zu verdeutlichen und einige spirituell zu erschließen.

Vor diesem Hintergrund könnte eine gemeinsame Gottesdienstvorbereitung stattfinden, die dann in der konkret gefeierten Liturgie vor Ort ihren Niederschlag findet und somit alle, „die daran teilnehmen, wirksamer zu beeinflussen vermag [. . .] und in Beziehung steht zu den Fragen und zum Leben der Menschen unserer Zeit.“⁴

Die Texte der Meßfeier

Vorbemerkung: In der römischen Liturgie hat jeder Sonntag sein eigenes Gesicht, das sich in der Meßfeier und im Stundengebet widerspiegelt. Die Liturgie der Sonntage umfaßt Meßfeier und Stundengebet; die Meßfeier ist in die Tagzeitenliturgie „eingebettet“.

Die Perikopen

„Die Evangelienperikope gibt dem Festmysterium das Licht und dem Sonntag das Gesicht“ (Eduard Stommel). Die theologische und spirituelle Erschließung der Sonntagsliturgie setzt daher beim Evangelium an.

Am vierten Ostersonntag wird in allen Lesejahren Christus als der „Gute Hirte“ verkündet, weshalb man den Sonntag auch den „Guten-Hirten-Sonntag“⁵ nennt. Dieses Motiv zieht sich wie ein roter Faden durch das Meßformular.

¹ Vgl. JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben „Dies Domini“ (31.5.1998), (= VApS 133).

² Ebd. Nr. 40.

³ Ebd. Vgl. auch das Editorial in LJ 3 (1998) 142f.

⁴ „Dies Domini“ (s. Anm. 1) Nr. 40.

⁵ Bis zur Liturgiereform wurde der „Sonntag vom Guten Hirten“ am dritten Ostersonntag (= früher 2. Sonntag nach Ostern) gefeiert. Er wurde auf den vierten Ostersonntag verlegt, um die Meßevangelien von den Erscheinungen des Auferstandenen nicht zu unterbrechen.

- Lesejahr A (Joh 10,1–10): Die Bildrede vom Hirten und seinen Schafen (VV 1–6) und die Worte von der Tür (VV 7–8.9–10).
- Lesejahr B (Joh 10,11–18): Das erste Wort vom Guten Hirten und vom bezahlten Knecht (VV 12–13); das zweite Wort vom Guten Hirten und die Aussage vom einen Hirten und von der einen Herde (VV 14–16); das Wort von der Lebenshingabe (VV 17–18).
- Lesejahr C (Joh 10,27–30): Worte von der Gemeinschaft zwischen Jesus und seinen „Schafen“, vom Geschenk des Lebens für sie und von ihrer Bewahrung.⁶

Die Rufe vor den Evangelien

In den Lesejahren A, B und C gleichlautend: „Halleluja. (So spricht der Herr:) Ich bin der gute Hirt. Ich kenne die Meinen, und die Meinen kennen mich.“ (Joh 10,14)

Die erste Lesung

Wie in der gesamten Osterzeit entstammt die erste Lesung aus dem Neuen Testament (Apostelgeschichte). Den Perikopen des vierten Sonntags der Osterzeit ist gemein, daß „Predigttexte“ zur Verkündigung kommen:

Lesejahr A (Apg 2,14a.36–41) – Petrus: „Gott hat ihn zum Herrn und Messias gemacht, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt“ (V 36).

Lesejahr B (Apg 4,8–12) – Petrus: „Jesus ist der Stein, der von euch Bauleuten verworfen wurde, der aber zum Eckstein geworden ist“ (V 11).

Lesejahr C (Apg 13,14.43–52) – Paulus und Barnabas: „Euch mußte das Wort zuerst verkündet werden. Da ihr es aber zurückstoßt und euch des ewigen Lebens unwürdig zeigt, wenden wir uns jetzt an die Heiden“ (V 46).⁷

Der Antwortgesang

Der Antwortgesang auf die erste Lesung greift das Leitmotiv des Sonntags auf:

Lesejahr A (Ps 23,1–3.4.5.6 mit der Antiphon als Kehrvers): „Der Herr ist mein Hirt, er führt mich an Wasser des Lebens“.

Lesejahr C (Ps 100,1–3.4.5 mit Antiphon): „Wir sind das Volk des Herrn, die Herde seiner Weide“.

Im Lesejahr B bezieht sich der Antwortpsalm (Ps 118,1.4.8–9.21–23.26.28–29) mit der Antiphon: „Der Stein, den die Bauleute verwarfen, er ist zum Eckstein geworden“ auf das „Christus-Eckstein-Motiv“ der Lesung.

Die zweite Lesung

Die Sonntage der Osterzeit haben eine „fortlaufende Lesung in Auswahl“ (Bahnlesung). Dem Lesejahr A sind Abschnitte aus dem ersten Petrusbrief, dem Lesejahr B Texte aus dem

⁶ Ordo lectionum missae, Nr. 49–51. Vgl. E. NÜBOLD, Entstehung und Bewertung der neuen Perikopenordnung des Römischen Ritus für die Meßfeier an Sonn- und Festtagen. Paderborn 1986, 261.

⁷ NÜBOLD, ebd. 339f.

ersten Johannesbrief und dem Lesejahr C Perikopen aus der Offenbarung des Johannes zugeordnet.

Im Lesejahr A (1 Petr 2,20b–25) ist ein Bezug zum Evangelium da. Der Text bezeichnet Christus als „Hirt und Bischof eurer Seelen“ (Vers 25); vgl. Joh 10: Der Gute Hirt als Gegenbild zu Dieben und Räubern.

Ebenso im Lesejahr C (Offb 7,9.14b–17): „Denn das Lamm [. . .] wird sie weiden und zu den Quellen des Lebens führen“ (Vers 17) und Joh 10,28: „Ich gebe ihnen (= meinen Schafen) ewiges Leben.“

Im Lesejahr B läßt die Perikope 1 Joh 3,1–2 keinen Bezug zur österlichen Zeit erkennen.⁸

Die Orationen

Das Motiv vom Guten Hirten wird im Tagesgebet der Meßfeier zum österlichen Bild:

„Allmächtiger, ewiger Gott,
dein Sohn ist der Kirche siegreich vorausgegangen
als der Gute Hirt.
Geleite auch die Herde,
für die er sein Leben dahingab,
aus aller Not zur ewigen Freude.“

Wie Jesus der gute Hirt ist, so ist auch der Vater Hirt seines Volkes.

Das Schlußgebet lautet:

„Gott, du Hirt deines Volkes,
sieh voll Huld auf deine Herde,
die durch das kostbare Blut deines Sohnes erkaufte ist;
bleibe bei ihr
und führe sie auf die Weide des ewigen Lebens.“

Kommunionvers

Im Kommunionvers schließlich singt und jubelt die Kirche:

„Auferstanden ist der Gute Hirt. Er gab sein Leben für die Schafe.
Er ist für seine Herde gestorben. Halleluja.“

Die Texte des Stundengebetes

Das Stundengebet greift die Verkündigung des Guten-Hirten-Sonntags in den Magnificat- und Benedictus-Antiphonen auf:

Die Magnificat-Antiphon zur ersten Vesper: „So spricht der Herr: Ich bin die Tür; wer durch mich eingeht, wird gerettet. Halleluja.“ (Joh 10,9)

Die Benedictus-Antiphon: „Ich bin der Gute Hirt, ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Ich kenne die Meinen, und die Meinen kennen mich. Halleluja.“ (Joh 10,14a; 14,6b; 10,14b)

Die Magnificat-Antiphon zur zweiten Vesper: „Meine Schafe hören auf meine Stimme; ich kenne sie und sie folgen mir. Halleluja.“ (Joh 10,27)

In der Psalmodie am vierten Ostersonntag ist der Gute-Hirte Psalm 23 als erster Psalm der Kleinen Hore verzeichnet. Die Platzierung ist jedoch nicht spezifisch, sondern hängt be-

⁸ Ebd. 353.

kanntlich damit zusammen, daß dieser österliche Psalm im Wochenpsalterium des zweiten und vierten Sonntags hier seinen treffenden Platz hat.

Zusammenfassung

Zusammenfassend läßt sich zur Liturgie des vierten Ostersonntags sagen: Das Gesicht des Sonntags ist stark von dem Motiv des Guten Hirten geprägt. Die Thematik durchzieht wie ein roter Faden sowohl das Meßformular wie Teile des Stundengebetes.

Ungefähr in der Mitte der Pentekoste, faßt die Thematik des „Guten-Hirten-Sonntags“ die Erscheinungsevangelien der drei vorhergehenden Ostersonntage zusammen, indem sie diese mit dem Bild der liebenden Fürsorge des Hirten für seine ihm anvertraute Herde verbindet. „Die Thematik des ‚Guten Hirten‘ am vierten Ostersonntag steht hier nicht in sich und für sich, sondern will als rückblickendes und zusammenfassendes Symbol verstanden werden, das in einer Momentaufnahme noch einmal zum Ausdruck bringt, was an den Kar- und Ostertagen (in Entfaltung der Ostervigil) etappenweise erlebt und gefeiert wurde: Christus ist gegangen, die verlorene Menschheit zu suchen, und hat sein Leben hingegeben, um sie zum Vater zurückzuführen.“⁹

Der „Gute-Hirte-Sonntag“ im Bild – spirituelle Erschließung

Das Osterbild der Ostkirche, die „Anastasis-Ikone“, zeigt Christus in der Unterwelt, im Totenreich. Die Christen in Griechenland und Rußland haben es nie gewagt, die Auferstehung bildlich darzustellen; ein Geschehen, das sich raum-zeitlichen Kategorien entzieht. Aber sie stellen dar, was Ostern für uns Menschen bedeutet, und das ist ja das Entscheidende. Im Mittelpunkt des Bildes: der gute Hirt, Jesus Christus, der mit mächtigem Tritt die Pforten der Unterwelt zerstört und die Gefangenen befreit. Stellvertretend für das ganze Menschengeschlecht faßt er Adam und Eva an ihren Handgelenken (der sichere Griff, der nicht abrutschen kann) und holt sie aus ihren Gräber heraus. Die Ikone verdeutlicht zunächst, was wir im Credo bekennen und in der Theologie des Karsamtags bedenken: „Hingabgestiegen in das Reich des Todes.“ In allem wurde uns Christus gleich, „gehorsam bis zum Tod“, bis in das Grab. In seinem Sterben überwindet er den Tod; der uns alle bedrohende, widersinnige Tod, der das von Gott geschaffene Leben vernichtet. Durch die Auferstehung Christi ist er besiegt. Darum sieht man auf diesen Osterikonen oft eine gefesselte Gestalt; es ist der Tod, der besiegt ist und keine Macht mehr hat. In der rettenden, erlösenden Tat Jesu Christi erfüllt sich das Wort aus dem Johannesevangelium: „Ich gebe ihnen ewiges [Fridolin Stier: ‚unendliches‘] Leben. Sie werden niemals zugrunde gehen, und niemand wird sie meiner Hand entreißen. Mein Vater, der sie mir gab, ist größer als alle, und niemand kann sie der Hand meines Vaters entreißen“ (Joh 10,27–29).

In der ältesten Osterpredigt des Meliton von Sardes († vor 190) spricht der lebendige Christus zu den Erlösten und Befreiten:

„Nun also,
kommt alle,
ihr Stämme der Menschen . . .
Ich bin euer Leben . . .
Ich bin eure Auferstehung.

⁹ F. RECKINGER, Da bin ich mitten unter euch. Gelebtes Kirchenjahr. Freiburg 1981, 75.

Ich bin euer Licht;
 Ich bin eure Rettung.
 Ich lasse euch auferstehen . . .
 durch meine Rechte!¹⁰

Weil Jesus und der Vater eins sind (Joh 10,30) ist es Gott selbst, der uns im auferstandenen Christus die Hände der Versöhnung rettend entgegenstreckt.¹¹

Das ist die Osterbotschaft, die die Ostkirche in der Osternacht als Ostertroparion ohne Unterlaß singt und auch in der Osterzeit nicht verstummen läßt:

„Christus ist erstanden von den Toten
 und hat den Tod durch den Tod zertreten
 und denen in den Gräbern
 das Leben in Gnaden gebracht.“¹²

Der gute Hirt als Lebens- und Totenbegleiter

Kein Motiv in der altchristlichen Kunst, in der Katakombenmalerei und der Sarkophagplastik, kehrt so häufig wieder, wie das Motiv des guten Hirten. Er ist der eigentliche Totenbegleiter, der nicht flieht, wenn der Wolf kommt, sondern sein Leben hingibt für die Schafe. Welche Sterbeermutigung mußte von einem solchen Bild ausgehen, wenn man es nur tief genug der eigenen Seele einbildete. Christus selbst trägt die Seele hinüber wie der Hirt das Lamm auf seinen Schultern.

Pseudo-Epiphanius schildert in einer Predigt eindrucksvoll, wie Gott selbst im Tode auf die Suche geht nach dem Menschen wie nach dem verlorenen Schaf. Am Ende der Predigt spricht Christus:

„Wach auf, [. . .] steh auf von den Toten! Ich bin das Leben der Toten. [. . .] mein himmlischer Vater wartet auf das verlorene Schaf. Die neunundneunzig Schafe der Engel harren auf ihren Mitknecht Adam: wann er wohl aufsteht, wann er wohl auffährt und heimkehrt zu Gott. Ein Cherubimthron ist bereit, [. . .] das Hochzeitgemach ist hergestellt, die ewigen Zelte und Wohnungen sind offen, die Schätze alles Guten sind aufgetan, das Himmelreich vor allen Zeiten wartet auf euch, das kein Auge je gesehen, kein Ohr gehört und das in keines Menschen Herz emporstieg: diese Güter harren des Menschen.“¹³

„Der Herr als guter Hirt und milder Wirt“¹⁴ (Psalm 23)

„Der Herr ist mein Hirt“ – das ist das Thema der ersten Strophen des 23. Psalmes. Wie ein Schaf bei seinem Hirten, geschützt und geborgen, so fühlt sich der Sänger in der Hut des Gott-Hirtens. „Er erquickt seine Seele wie mit frischen Trunk. Er leitet ihn auf rechtem

¹⁰ MELITON VON SARDES, Vom Passa. Die älteste christliche Osterpredigt Freiburg 1963, 129f, Nr. 103: Sophia Bd. 3.

¹¹ Vgl. das II. Hochgebet der Versöhnung: „Er ist die Hand, die du den Sündern entgegenstreckst.“

¹² S. HEITZ, Der orthodoxe Gottesdienst. Bd. 1: Göttliche Liturgie und Sakramente. Mainz [o. J.] 114. Vgl. DERS., Mysterium der Anbetung. Göttliche Liturgie und Stundengebet der Orthodoxen Kirche. Köln 1986, 394.

¹³ PSEUDO-EPIPHANIUS, Homilie auf den Karsamstag: PG 43, 440–464; zitiert nach: H. DE LUBAC, Glauben aus der Liebe. Einsiedeln 1970, 383–389, hier 388f.

¹⁴ Vgl. gleichnamigen Artikel von G. M. BEHLER, in: BiLi 38 (1964/1965) 254–267.

Weg und beschützt ihn vor jeglicher Gefahr, nicht weil er, der Mensch, es verdient, sondern um Seines Namens willen.“¹⁵

Und der Herr ist sein Wirt: „Du deckst mir den Tisch . . .“. Wie ein liebevoll empfangener Gast fühlt sich der Dichter seinem Gott gegenüber; „dem der Hausherr den Tisch bereitet hat und dem er nach orientalischer Gastsitte gleichzeitig seinen Schutz gewährt, daß die Feinde draußen vor seinem Zelt das Zusehen haben. Als selbstverständliche Gabe der Gastfreundschaft gilt im Morgenland das Öl, ein notwendiges Mittel gegen das Aufreißen der Haut in der Sonnenhitze; der Hausherr gießt es eigenhändig über das Haupt des Gastes, und den Kelch mit Wein, den er ihm vorgesetzt hat, füllt er ihn immer von neuem, daß er gleichsam überfließt [. . .]. Er [der Beter] hat das Gefühl, daß Glück und Gunst ihn geradezu verfolgen, und er ist glücklich, wenn er nur immer im Haus des Herrn, im Tempel, weilen darf.“¹⁶

Mit großer Selbstverständlichkeit haben die Kirchenväter dieses Lied „christologisiert“, d. h. von Christus her verstanden, der sich selber den Guten Hirten nannte (Joh 10,11) und als Gastgeber die Seinen zum geheimnisvollen Mahl geladen hat. Der Psalm, vom Guten Hirten Christus verstanden, legte es nahe, die Motive vom lebendigen Wasser, vom Öl auf dem Haupt und vom bereiteten Tisch auf die Initiationssakramente zu beziehen.

Psalm 23 ist (neben Psalm 34) der älteste im christlichen Gottesdienst verwendete Psalm. Der Psalm gehörte zum wichtigen Bestandteil der Taufvorbereitung der Katechumenen. In einer eigenen „*traditio psalmodum*“ wurde Psalm 23 – ähnlich wie das Herrengebet und das Symbolum den Täuflingen übergeben und ihr Inhalt vom Bischof erklärt. Die Katechumenen wurden aufgefordert, sich den Text einzuprägen und den Inhalt zu eigen zu machen, um sie als Danksagung für ihre Initiation am Morgen und am Abend singen zu können. Psalm 23, der wie kein anderer die religiöse Grundstimmung der Kirche widerspiegelt, die Gebetsformel, die geheimnisvoll die drei Ostersakramente umfaßt: Du führst mich zum Ruheplatz am Wasser: die Taufe; Du salbst mein Haupt mit Öl: die Firmung; Du füllst mir reichlich den Becher: die Eucharistie. So verstanden ist der Psalm 23 ein großer Dankpsalm für die österlichen Sakramente, die insbesondere in der Pentecoste zu feiern sind.¹⁷

Eine Psalmenoration zu Psalm 23 lautet:

Gott der Liebe,
in der Taufe hast du uns neues Leben geschenkt;
du gibst uns Brot und Wein
als Zeichen deines Bundes.
Laß uns in der Kraft dieser Speise
den Weg zur ewigen Wohnung gehen.¹⁸

¹⁵ B. FISCHER, Psalm 22 – Der Psalm vom guten Hirten. In: *Redemptionis mysterium. Studien zur Osterfeier und zur christlichen Initiation*. Hg. A. Gerhards – A. Heinz. Paderborn 1992, 133–140, hier 133f.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. J. DANIELOU, Psalm 22. In: DERS., *Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern*. München 1963, 180–192. A. HEINZ, Der Psalm vom Guten Hirten (Ps 23) in der erneuerten Meßliturgie. In: *TThZ* 100 (1991) 289–306, hier 301–304.

¹⁸ Gebete zu den Psalmen. Hg. O. Haggenmüller. St. Ottilien 1995, 45.

Liturgie Konkret am Guten-Hirten-Sonntag

Eine Auswahl von Gebeten/Liedern/Gesängen aus dem „Gotteslob“ für die Gestaltung der Meßfeier/Wortgottesdienst:

Lieder und Gesänge:

GL 224 (Vom Tode heut erstanden ist); GL 225 (Erschienen ist der herrlich Tag); GL 226 (Nun freut euch hier und überall). Alle drei Lieder haben das „Anastasis“-Motiv!

Zur *Eröffnung*: GL 214 (Christus Sieger, über Schuld und Sünde), oder: GL 495,5 (Kyrie-Litanei); Osterzeit: GL 495,8 (Tod und Vollendung).

GL 474: Ps 100 als Psalmlied im Wechsel zwischen Gemeinde und Vorsänger gesungen.

Zum *Dank* bzw zur *Kommunion*: GL 538 (O heiliger Leib des Herrn), das als Ganzes ein österliches Lied ist und in Strophe 5 (Du Hirt von Gott gesandt) die Thematik des Sonntags ausdrücklich aufgreift.

Als *Gaben-, Dank- oder Schlußlied*: GL 638 (Nun singe Lob du Christenheit), Strophe 4: Du guter Hirt, Herr Jesus Christ.

In vielen Diözesananhängen: Die Liedfassung von Lauda Zion: Guter Hirt, du wahre Speise.

Gebetstexte:

GL 781,5: Andacht: Jesus Christus – Der gute Hirt.

GL 765 (5!): Jesus-Litanei.

BUCHBESPRECHUNGEN

Andreas HEINZ, Die gedruckten liturgischen Bücher der Trierischen Kirche. Ein beschreibendes Verzeichnis mit einer Einführung in die Geschichte der Liturgie im Trierer Land. Prof. Dr. Balthasar Fischer zum 85. Geburtstag am 3. September 1997 (Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier, 32). Trier: Paulinus-Verlag 1997. (XV, 261 S.). DM 78,-.

Es ist etwas ganz anderes, ob man in einer Vorlesung etwas weitergibt, was man selbst nur gehört oder in kurzen Sätzen gelesen hat, daß im konkreten Fall die rheinischen Bistümer bis ins 19. bzw. 20. Jahrhundert eigene nicht-römische liturgische Bücher verwendet haben, oder ob man solches dezidiert für ein Bistum nachlesen und nachvollziehen kann. Andreas Heinz hat mit seinem Geburtstagsgeschenk für Balthasar Fischer zum 85. die liturgischen Bücher seines Heimatbistums Trier von Beginn des Buchdrucks bis zur Gegenwart in Wort und Bild aufgelistet.

Den Hauptteil der Arbeit bildet die Vorstellung und Beschreibung der einzelnen Bücher. Es handelt sich da um die „Missalien und Proprien zum römischen Meßbuch“ (36 Nummern); die „Meßlektionare“ (7 Nummern); die „Breviere und Proprien zum römischen Brevier“ (26 Nummern); die „Diözesanritualien“ (30 Nummern); die „Choralbücher“ (10 Nummern); die „Diözesangesangbücher“ (12 Nummern) und die „Ordinarien und Caeremonialien“ (7 Nummern). Im ersten (kürzeren) Teil der Arbeit bietet Heinz einen Einblick in die „Geschichte der Liturgie im Trierer Land vom Ende des 15. bis zum Ende des 20. Jahrhunderts“. Erzbischof Balduin von Luxemburg (1307–1354) gab der Trierer Liturgie 1345 eine feste Ordnung. Das erste ge-

druckte Missale für das Erzbistum wurde von einem Kölner Drucker verlegt. Die 2. Ausgabe erschien in Basel mit einem Approbationsvermerk des Erzbischofs. 1608 und 1610 gab es die letzte Vollaussgabe des Trierer Missale. Erste (private) Ausgaben des Trierer Breviers kamen vor 1500 heraus. 1501 erschien in Basel ein mehr offizielles Brevier. Im Laufe der Zeit wurden immer wieder Neuausgaben veranstaltet. Ab der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts behilft man sich für Messe und Stundengebet mit Proprien, da sich die Herausgabe von vollständig eigenen Büchern wirtschaftlich nicht mehr rechnet. Es kommt also zu einer Gleichzeitigkeit von römischen und trierischer Liturgie. Die französische neogallikanische Reformbewegung hinterläßt ihre Spuren in Trier ebenso wie die Aufklärung. Im Trierer Dom wird von 1803 bis 1814 der Gottesdienst mit Liturgiebüchern aus Paris gefeiert. 1836 gibt Bischof Josef von Hommer das Bistumsrituale neu heraus kraft eigener bischöflicher Autorität.

Mit Bischof Michael Felix Korum (1881–1921) kam ein Mann mit streng römischer Einstellung auf den Trierer Bischofssitz. Er führte nach Gesprächen in Rom zum 1. Januar 1888 den römisch-tridentinischen Ritus in der Trierer Diözese ein. Die „Romanisierung“ fand ihren Abschluß 1893 mit der Einführung des *Rituale Romanum*. In den 30er und 40er Jahren unseres Jahrhunderts gab es noch einige Versuche „ohne Rom“ mit dem *Rituale*, sie wurden aber verboten.

Heinz hat ein sehr interessantes und kurzweiliges Buch verfaßt. Man wünscht sich, daß solche Werke auch für andere Diözesen geschrieben werden.

Prof. Dr. Winfried Glade SVD, Mödling

Peter WÜNSCHE, *Kathedralliturgie zwischen Tradition und Wandel. Zur mittelalterlichen Geschichte der Bamberger Domliturgie im Bereich des Triduum Sacrum* (LQF 80). Münster: Aschendorff 1998 (XXXII und 494 S.). DM 108,-.

Das neuerwachte Interesse weiter Kreise an der Epoche des „Mittelalters“ hat die wissenschaftlichen Bemühungen der unterschiedlichsten Fachbereiche und Disziplinen intensiviert und so zu enormen Forschungsergebnissen beigetragen. Auch die Liturgiewissenschaft wendet sich seit geraumer Zeit vermehrt dem gottesdienstlich-rituellen Leben der mittelalterlichen Gesellschaften zu. Inzwischen sind eine beachtliche Anzahl von Arbeiten zur Liturgie an Kathedral-, Kloster- und Stiftskirche erschienen. Der hier vorzustellende Band, als Dissertation an der Theologischen Fakultät der Universität Bamberg eingereicht (betreut von F. Kohlschein), fügt in dieser Reihe einen wichtigen Baustein zu einer noch ausstehenden zusammenfassenden Geschichte der ortskirchlichen Liturgie des deutschen Sprachgebietes bei. Der Autor, Priester des Erzbistums Bamberg, hat sich der mittelalterlichen Liturgietradition seiner diözesanen Mutterkirche, des Bamberger Doms, angenommen. Dies lohnt nicht zuletzt deswegen, weil Vf. auf eine im Vergleich zu anderen mittelalterlichen Kirchen höchst reiche Quellenlage zurückgreifen kann. Nicht weniger als 36 Handschriften (v. a. Sakramentare, Pontifikalien, Gradualien und Ordinarien) standen für die Arbeit zur Verfügung. So konnte der Autor anhand der liturgischen Bücher die Entwicklung, was selten genug möglich ist, von der Gründungszeit des Bistums (1007) bis zur (allmählichen) Übernahme der römischen Bücher in der nachtridentinischen Zeit (als letzte Quelle Bamberger Eigenliturgie sieht Vf. das *Rituale* 1587 an) verfolgen. Diese

weitausgreifende Sichtung wird erschlossen durch eine vergleichende Untersuchungsmethode. Dabei nutzt Vf. den bekannten *Ordo Romanus* 50, der – eingegangen in das PRG – weite Verbreitung erfuhr und die Liturgie im Mittelalter über weite Strecken beeinflusste (4f), um auf dessen Hintergrund die Bamberger Quellen zu erforschen. Auf diese Weise sollen Ergebnisse sowohl zur Geschichte der liturgischen Bücher selbst als auch zur Feiargestalt der einzelnen Gottesdienste im Bamberger Dom erhoben werden (3). Eine solch quellenintensive Arbeit bedarf einer klugen Beschränkung. Darum konzentriert sich Vf. auf den Kernbereich des liturgischen Jahres, die Feier des österlichen Triduums. Allerdings spart er dabei die zweifellos für die Tradition der Lokalliturgie besonders ergiebige Osternachtfeier mit Matutin, Elevatio und Osterspiel sowie die Feier am Ostertage, Prozession, Messe und Vesper, aus.

Der erste Teil der Untersuchung ist den Quellen für die Feier des Triduums gewidmet (10–63). Ausführlich und in dieser Gesamtübersicht erstmals stellt Vf. die literarischen Zeugnisse vor und ordnet sie in den Zusammenhang der Bamberger Liturgiegeschichte ein. Dabei weiß er um die zu beachtende Differenz zwischen „literarischer“ und „gefeierter“ Liturgie, also zwischen Anspruch und Praxis der Feiern (11).

Im umfangreichsten Teil der Arbeit stellt Vf. die aus den Quellen erhobenen Einzelfeiern vor, die jeweils mit eigenständiger lokaler Redaktion auf der Grundlage des OR 50 gestaltet sind. Für den Gründonnerstag mit Ölweihe und Abendmahlsgedächtnis (64–182) kann Vf. u. a. die m. Tendenz zur Vermehrung von Texten und Zeichenelementen feststellen (die sicher auch mit der allenthalben zu konstatierenden Solemnisierung und Ritualisierung zu tun hat), die zum einen den Klerus stärker fordern, damit aber auch die wenigen

Volkselemente weiter abdrängen. Im (Bamberger?) Pontifikale E (14. Jh.) sieht Vf. sogar Formen der Konzelebration im Umkreis von Ölbenediktion, aber auch der eucharistischen Liturgie (173–176), dagegen ist die Fußwaschung (und das Agapemahl) – nur mehr im internen Kreis der Konvente und Kapitel gefeiert – aus der gemeinsamen Gründonnerstagsliturgie verdrängt.

Ähnliche Grundtendenzen zeigen auch die Feier der Karfreitags (183–265), für die Vf. um 1200 einen festen „Bamberger Karfreitagsordo“ ausmacht (Wortgottesdienst, Kreuzverehrung, Kommunionfeier und Grablegung) und der Ostervigil, bei der eine Feuersegnung – dann allerdings sehr auswuchernd – seit dem 13. Jh. übernommen wird. Zudem legt Vf. Wert auf eine ausführliche Betrachtung der liturgischen Topographie der einzelnen Feiern, die durch Prozessionen, Züge und Ortswechsel nicht nur auf ein vielschichtiges mittelalterliches Liturgieverständnis („Zitat“ der Liturgie Jerusalems und Roms) hinweisen, sondern auch den Bamberger Dom von der Feier des Gottesdienst her erschließen. Hier macht sich die in Bamberg besonders angeregte interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen Liturgiewissenschaft und Kunstgeschichte positiv bemerkbar. Ähnlich fruchtbar wäre eine solche Zusammenarbeit mit der Sozial- und Mentalitätsgeschichte, die sicher auch in der Interpretation des österlichen Triduums (wie hier über 500 Jahre hinweg betrachtet) wichtige Impulse und Hinweise gegeben hätte. So fallen gelegentlich Begriffe auf, die zwar heutigem Liturgieverständnis entsprechen, aber für den betrachteten Zeitraum unpassend sind (z. B. „Vorsteher“ [4, 14, 77 u. ö.]).

Sehr leserfreundlich sind die nach jedem Kapitel gebotenen Zusammenfassungen, die helfen, den Überblick in der Fülle der Zeugnisse und Feiertdetails zu bewahren. Im umfangreichen Anhang sind die Texte aus-

gewählter Quellen in synoptischer Zusammenstellung und zwei Grundrisse des Bamberger Doms mit seinen Altären (1237 und Ende 15. Jh.) geboten. Sie ermöglichen dem Leser eine schnelle Orientierung (357–479). Selbstverständlich erschließt neben dem Quellen- und Literaturverzeichnis (XIII–XXXII) ein Register (481–494), aufgeschlüsselt nach Initien, Personen, Orten und Sachen, den Band.

Diese akribische und detailfreudige Arbeit bringt neues Licht in die Geschichte des österlichen Triduums in seiner mittelalterlichen Gestalt. Dafür gebührt Vf. Dank und Anerkennung. Weitere Arbeiten, wie sie hier vorbildlich geleistet wurde, zu den liturgischen Quellen der Kathedral-, Kloster- und Stiftskirche (und soweit erhalten gerade auch der Pfarrkirchen!) sind dringend erwünscht und vervollständigten das Bild der mittelalterlichen Liturgiefeier im deutschen Sprachgebiet.

Dr. Jürgen Bärsch, Bochum

Serafim PÂTRUNJEL, Die Orthodoxe Spiritualität der Osterzeit – Kommentar zum Pentekostarion. Mit einem Vorwort des Metropoliten Serafim von Deutschland und Zentraleuropa. Würzburg: Der Christliche Osten 1999. (180 S., z. T. Farbb. zum Festkreis). Geb. DM 38,-; ÖS 278,-; SFr 35,-.

Vater Serafim Pâtrunjel, Priestermonch des Klosters Brâncoveanu in Rumänien, legt mit seinem Kommentar zum Pentekostarion „ein Meditationsbuch“ vor, „das eine Einleitung in die mystische Atmosphäre der Gottesdiensthymnen der Orthodoxen Kirche zu geben versucht“ (10). Vater Serafim hat seine Lizentiatsarbeit an der Theologischen Fakultät „Andrei Saguna“ Sibui (Hermannstadt) selbst in die deutsche Sprache übertragen „in der Absicht, die liturgischen Schätze der Orthodoxen Kirche auch

im deutschsprachigen Kulturkreis ein wenig bekannt zu machen“ (10).

Das Pentekostarion, das die Hymnen des fünfzigstägigen Osterfestkreises beinhaltet, bezeugt höchst eindrucksvoll den geistigen Reichtum der Orthodoxie.

Es „ist vorzugsweise das Buch der Hymnen der Freude“ betont Metropolit Serafim in seinem Geleitwort (8) – Mit tiefer Freude lobpreist die Ostkirche die Auferstehung des Herrn, seine Heimkehr zum Vater und die Geistsendung. Sie beschließt die österliche Zeit, in der das Heilswirken des menschenliebenden, dreieinigen Gottes mit besonderer Deutlichkeit in Erscheinung tritt, mit dem Allerheiligenfest. Es ist das Dankesfest für all jene Menschen, die durch die Erlösungsgnade reich beschenkt, die Herrlichkeit Gottes in Ewigkeit schauen dürfen. Mit seiner eingehenden theologischen Interpretation des Pentekostarion – in die er zahlreiche Textstellen einfügt – beleuchtet Vater Serafim die Eigenart der Orthodoxen Spiritualität. Er weist darauf hin, daß „die Spiritualität des Westens und des Ostens immer unterschiedlicher wurde, obwohl die Grundfundamente des Glaubens dieselben sind“ (25).

Bedingt ist diese Unterschiedlichkeit durch die Mentalität der beiden Kulturkreise, die in ihrer Akzentsetzung und in der Wahrheitssuche Eigenständigkeiten aufweisen.

Vater Serafim skizziert auch die bis in das Urchristentum zurückreichende Entfaltungsgeschichte des Pentekostarion.

Zunächst wahrten die Christen die alttestamentliche Gebetstradition. Seit dem 2. Jahrhundert prägte neutestamentliches Gedankengut die Hymnendichtung. Als Ergänzung zum Psalter entstand das sog. Tropologion. Später wurden die Hymnen der Fasten- und Osterzeit im Triodion zusammengefaßt.

Im 11. Jahrhundert wurde das Pentekostarion ein selbständiges liturgisches Buch. „Seine letzte, bis heute bestehende Form, erhielt das Pentekostarion erst im 14. Jahrhundert, wo ihm auch die Synaxarien [verkürzte Fassungen der Viten der Tagesheiligen], hinzugefügt worden sind“ (20).

„Als Autor“ des Pentekostarions „könnten wir ‘die Kirche’ nennen“ (19), wenngleich uns Namen einiger Hymnographen bekannt sind, so u. a. Romanos der Melode, Andreas von Kreta und Kalist Xantopulos.

Dem Kommentar ist ein „Lexikon der wichtigsten verwendeten liturgischen Begriffe beigegeben“ (159–162), das Schema der Großen Vesper (163), das Schema eines Orthros (Gebet zum Sonnenaufgang 164–165) und eine Bibliographie liturgischer Werke, vornehmlich in rumänischer Sprache“ (166–168).

Alja Payer, Salzburg

Wort zu diesem Heft

An der Schwelle zu einem neuen Jahrtausend wird vielleicht die Frage drängender als sonst empfunden, wie denn der „breite garstige Graben“ (G. E. Lessing) zwischen den seit langem vergangenen bzw. für die Zukunft verheißenen Heilstaten Gottes und der in der Liturgie an diesen Heilstaten Anteil gebenden Feier überbrückt werden könne. Eine zentrale theologische Kategorie ist dabei die liturgische Anamnese, durch deren Vollzug die Teilhabe an jenen Heilstaten gewährt wird. Im Verständnis dessen, wie durch das gottesdienstliche Handeln Heil vermittelt wird und welche Rolle darin das liturgische Gedenken spielt, gab und gibt es unterschiedliche Akzentuierungen, die nicht ohne Folgen für das jeweilige Liturgieverständnis bleiben.

Diese Thematik aufgreifend versucht Robert Wentz, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Österreichischen Liturgischen Institut, in seinem Beitrag „Liturgisches Gedenken in Typologie und Allegorese“ anhand von Texten bildlicher Liturgiedeutung in der Alten Kirche der Frage nachzugehen, ob und inwiefern sich diese Deutungsweisen von der sog. „biblischen Typologie“ unterscheiden und welche Auswirkungen dies auf den Gedächtnischarakter liturgischen Feierns hat. Gerade auf dem Hintergrund der Krise der biblischen Typologie in den modernen Bibelwissenschaften und dem häufigen Rückgriff auf alttestamentliche „Typen“ in der Liturgie scheint eine differenzierende Neubesinnung auch in der Liturgiewissenschaft angebracht.

Ebenfalls der Thematik der Anamnese gewidmet ist der zweite Beitrag dieses Heftes von Dr. Dietmar Thönnies, Münster: Ausgehend von dem bekannten Vers des Angelus Silesius („Und wäre Jesus tausendmal in Betlehem geboren ...“) zeigt der Autor am Beispiel des Weihnachtsfestes die Bedeutung der „Erinnerung“ für die individuelle und v. a. für die kollektive Memoria auf, die jedes christliche Fest trägt. Dabei greift Thönnies auch auf Thesen aus der Anthropologie zurück, um sie für seine Überlegungen zum Weihnachtsfest fruchtbar zu machen.

Das Gedächtnis der Heilstaten Gottes ist im liturgischen Vollzug untrennbar mit weiteren Elementen des Segens verbunden, wie Lothar Lies SJ, Professor für Dogmatische und Ökumenische Theologie in Innsbruck, in seinem Artikel „Der dreifaltige Gott: tragender Grund und bergende Zielgemeinschaft der Eucharistie“ aufzeigt. Denn die formale Sinngestalt des Segens beinhaltet neben der Anamnese der Heilstaten Gottes (*Deus nos benedixit*) immer auch Epiklese (*Deus nos benedicat*) sowie Koinonia (*Deus nos benedicit*) und dank-sagende Darbringung/Prosphora (*benedictus Deus*). Diese vierfache Dimension christlicher Liturgie führt der Autor anhand der Eucharistiefeier aus – immer im Blick auf den trinitarischen Gott als dem die ganze Feier tragenden Grund.

Abschließend sei noch auf zwei weitere Beiträge zur Eucharistie hingewiesen: Dr. Bernhard Kirchgessner, Winzer/Donau, setzt sich in seinem Artikel „Eucharistiegemeinde contra Pfarrgemeinde?“ kritisch mit Thesen auseinander, die beim derzeitigen Priestermangel statt traditioneller Territorialgemeinden sog. „Eucharistiezentren“ vorschlagen.

In ökumenischem Kontext wichtig sind auch Fragen zur Dauer der Realpräsenz in der Eucharistie. Lic. theol. Volkmart Walther, ev. Pfarrer in Weißenborn, geht auf diese Fragen v. a. im Zusammenhang mit der Aufbewahrung der Eucharistie ein.

Die Schriftleitung

Robert Wentz, Salzburg

Liturgisches Gedenken in Typologie und Allegorese

1. Einführung

Für den christlichen Gottesdienst ist die Vermittlung von Heil von zentraler Bedeutung.¹ Die Frage, wie man sich diese Heilsvermittlung vorzustellen hat, beschäftigt nicht nur seit jeher die Theologie; sie wirkt sich auch auf das Verständnis von Liturgie und deren Vollzug aus.² Es gilt, den „breiten garstigen Graben“ (G. E. Lessing) zwischen den in der Heiligen Schrift bezeugten – und seit langem vergangenen bzw. für die Zukunft verheißenen – Heilstaten Gottes einerseits und der je aktuellen liturgischen Feier andererseits zu überbrücken.³

Eine zentrale theologische Kategorie ist in diesem Zusammenhang die liturgische Anamnese, durch die im Gottesdienst Anteil an den vergangenen und zukünftigen Heilstaten Gottes gewährt wird. Dabei scheint sich der Vollzug des Gedächtnisses, wie er uns in der Bibel – und hier vor allem im Alten Testament – begegnet⁴, in der Zeit der Patristik gewandelt zu haben. Vereinfachend könnten diese Perioden folgendermaßen charakterisiert werden: Brachte der alttestamentliche Gottesdienst Israel *bei Jahwe* ins Gedächtnis⁵, so schwindet diese Dimension in der Frühen Kirche zunehmend aus dem Bewusstsein jener, die die Liturgie deuten⁶. Dabei schließen die verschiedenen Deutungssysteme nicht schon a priori diesen Aspekt des Gedächtnisses aus, auch wenn dies auf den ersten Blick so scheinen mag – wie etwa in der östlichen Liturgiedeutung, in der das Gedächtnis bald *mimetisch* verstanden wird, „[. . .] in deren Rahmen alle Riten zu bildhaften Medien der Gegenwart

¹ Die heilsvermittelnde Rolle der Liturgie darf natürlich nicht ausschließlich und in Konkurrenz zu anderen Grundvollzügen der Kirche gesehen werden.

² Zu dieser Thematik fand am 12./13.10.1998 in Salzburg ein Expertengespräch statt. Thema der Veranstaltung: „Liturgie als Heilserereignis?“. Die Referate und die anschließenden Diskussionen sind publiziert in: *HID* 53 (1999) 1–80.

³ Zumindest hat dies für all jene Konzeptionen Geltung, die in der Liturgie mehr sehen als eine bloße Applikation einer durch den Vollzug eines Ritus vermittelten Gnade.

⁴ Wichtige Aspekte biblischen Gedenkens habe ich dargelegt in: R. WENTZ, „Herr, gedenke deines Bundes!“ Ein Beitrag zum Verständnis liturgischer Anamnese. In: *HID* 52 (1998) 203–219, bes. 205–211.

⁵ Vgl. G. v. RAD, *Theologie des Alten Testaments*. Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels. München [1960] 1987, 255: „Sucht man in der atl. Kultsprache nach einer entsprechend allgemeinen Formel für die Bedeutung, die der Kultus für Israel hatte, so könnte man sagen, daß er Israel bei Jahwe ins Gedächtnis bringt.“

⁶ Vgl. z. B. PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De eccl. hier.* III. C: PG 3, 428 B (dt. Übers. nach: Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie. Hg. G. Heil. In: *BGrL* 22 [1986] 111): „[. . .] der in höchstem Sinn göttliche, gemeinsame, friedvolle Empfang des einen und selben Brotes und Kelches gibt ihnen das Gesetz gotterfüllter Einmütigkeit im Verhalten, weil sie ja einund dieselbe Nahrung genossen haben, und erweckt in ihnen die geheiligte Erinnerung an das göttliche Mahl als dem Prototyp der Zeremonie“ (Hervorhebung vom Verf.). Es gab jedoch im Gottesdienst der Alten Kirche auch die Bitte um das Gedenken Gottes: Zahlreiche Beispiele finden sich in frühen Anaphora-Gebeten, vgl. R. WENTZ (s. Anm. 4) 212–215.

Christi und der Mysterien des Heils werden; der Gottesdienst bildet im einzelnen die historischen Heilstaten, ja die ganze eschatologische Wirklichkeit, ab oder, besser gesagt, im Ritus nach und gibt dem schauend Teilnehmenden Anteil an ihnen, zieht ihn in sie hinein“⁷. Die daraus folgende sog. „allegorische“ Liturgieerklärung war ein in der Alten Kirche verbreitetes Deutungsmuster, das sich u. a. von der damals üblichen Schriftauslegung herleiten lässt. Denn die liturgische Feier wurde „[. . .] wie die Bibel als *eloquentia salutaris Dei* verstanden wurde. Gott sprach im Vollzug des Gottesdienstes wie in der Heiligen Schrift in *sacramento* [. . .]“⁸.

Im Folgenden soll die Frage untersucht werden, ob und inwiefern sich altkirchliche „allegorische“ Liturgieerklärungen von der sog. „biblischen Typologie“ unterscheiden⁹ und welche Auswirkungen dies auf das Liturgieverständnis – und insbesondere auf den Gedächtnischarakter liturgischen Feierns – hat. Schließlich war und ist die christliche Liturgie bekanntlich reich an typologischen Anspielungen auf die Heilige Schrift (vgl. z. B. das Exsultet in der Osternacht). Welcher Stellenwert kommt ihnen jedoch im liturgischen Vollzug noch zu, wenn die biblische Typologie in der modernen Bibelwissenschaft zunehmend in eine Krise geraten ist, von der die Liturgiewissenschaft scheinbar noch kaum Notiz genommen hat?¹⁰

2. Die Krise der biblischen Typologie

2.1 Neue Diskussionsanstöße zur biblischen Typologie

Ausgangspunkt für die neuere Diskussion über die biblische Typologie war die bahnbrechende Dissertation von Goppelt.¹¹ Er gab darin eine Definition der Typologie und grenzte sie zugleich von einer symbolischen¹² und allegorischen¹³ Betrachtungsweise ab:

⁷ R. MESSNER, Zur Hermeneutik allegorischer Liturgieerklärung in Ost und West. In: ZKTh 115 (1993) 284–319, hier 289.

⁸ B. STUDER, Die patristische Exegese, eine Aktualisierung der Heiligen Schrift. Zur hermeneutischen Problematik der frühchristlichen Bibelauslegung. In: *Mysterium Caritatis. Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche*. Rom 1999 (StAns 127) 97–127, hier 118.

⁹ Nach E. MAZZA, *La mistagogia. Una teologia della liturgia in epoca patristica*. Roma 1988 (BELS 46) begnügten sich die Kirchenväter im 4. Jh. nicht mehr mit der biblischen Typologie, wenn sie den sakramentalen Realismus erklären wollten: „[. . .] questi Padri della chiesa non si accontentano più della tipologia biblica, quando sono in presenza del problema del realismo sacramentale; in questo senso: la tipologia viene vista come insufficiente a fondare le ragioni del realismo dei sacramenti“ (7).

¹⁰ Auch wenn in neueren Arbeiten die traditionelle Unterscheidung zwischen typologischer und allegorischer Betrachtungsweise relativiert wird, so bleibt m. E. zu fragen, ob hier nicht mit verschiedenen Auffassungen von „Typologien“ gearbeitet wird.

¹¹ Vgl. L. GOPPELT, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*. Gütersloh 1939 (Nachdruck Darmstadt 1969).

¹² Vgl. ebd. 19: „Werden jene Objekte oder Darstellungen als Ausdruck einer allgemeinen Wahrheit verstanden, steht also Faktum und Idee gegenüber, dann sprechen wir von symbolischer Deutung.“

¹³ Vgl. ebd. 19: „Gegenstand der allegorischen Auslegung sind nicht die Fakta oder auch der Wortsinn einer Darstellung als ganzer, sondern ihre Begriffe und Wendungen. Sie sucht in ihnen, sie als Metaphern auffassend, ‚neben dem buchstäblichen Sinn des Textes oder bisweilen auch unter völligem Ausschluß desselben eine andere, hiervon verschiedene und vermeintlich tiefere Bedeutung‘ [. . .]. Die Geschichtlichkeit des Berichteten und damit der Wortsinn des Textes ist für die Allegorie gleichgültig, für die Typologie [. . .] Grundlage.“

„Gegenstand typologischer Deutung können nur geschichtliche Fakta, d. h. Personen, Handlungen, Ereignisse und Einrichtungen, sein, Worte und Darstellungen nur insofern, als sie von solchen handeln. Eine typologische Deutung dieser Objekte liegt vor, wenn sie als von Gott gesetzte, vorbildliche Darstellungen d. h. ‚Typen‘ [18/19] kommender, und zwar vollkommenerer und größerer Fakta aufgefaßt werden.“¹⁴

Ausgangspunkt und Ziel der Typologie sei die *Heilsgegenwart*.¹⁵ Die Typologie setze nach Goppelt eine Heilsgeschichte voraus, weshalb man bzgl. der verschiedenen Deutungsweisen in der hellenistischen Welt auch nicht von eigentlicher Typologie reden könne.¹⁶ Die typologische Betrachtungsweise sei für ihn im Grunde keine hermeneutische Methode, „[. . .] welche nach bestimmten Regeln Deutungen ermittelt, sondern eine pneumatische Betrachtungsweise, welche im Blick auf die Heilsvollendung von Fall zu Fall in der vorlaufenden Heilsgeschichte deren Typen erkennt“¹⁷. In der weiteren Entwicklung – bereits bei den Apostolischen Vätern und hier besonders im Barnabasbrief – sieht Goppelt den Übergang zu einer veräußerlichten Typologie mit gekünstelten Schriftbeweisen.¹⁸

Goppelts Werk löste eine Flut von zustimmenden und ablehnenden Stellungnahmen aus.¹⁹ In späteren Arbeiten präzierte Goppelt seine Ausführungen und ging auf zahlreiche Einwände ein. Dem Vorwurf, viele „Typen“ des AT seien im Grunde nichts anderes als geschichtliche Analogien, begegnete er mit dem Hinweis auf die in diesen Typen bezeugte Beziehung Gottes zu den Menschen, „[. . .] die eine entsprechende, aber zugleich eschatologisch gesteigerte, vollendete Gottesbeziehung ankündigen, positiv oder antithetisch. Der Ankündigungscharakter beruht auf der Verheißungstreue Gottes“²⁰. Anders als etwa im ersten Clemensbrief, in dem es bloß um allgemeine geschichtliche Analogien gehe, werde vom Typos „[. . .] nicht eine Regel für alles weitere Handeln Gottes entnommen; es wird vielmehr als Hinweis auf ein entsprechendes Handeln Gottes an der Gemeinde der Endzeit, der Kirche, verstanden. Dabei ist die Entsprechung nicht nur in äußeren Ähnlichkeiten der Vorgänge, sondern vor allem in der Wesensgleichheit von Gottes Handeln zu suchen“²¹.

¹⁴ Ebd. 18f.

¹⁵ Vgl. ebd. 243.

¹⁶ Vgl. ebd. 20, Anm. 1: „Die griechische Welt kennt wohl symbolische und allegorische Mythen-deutung, aber keine Typologie; denn diese setzt eine Gottesgeschichte in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft voraus. [. . .]“

Der Hellenismus wie überhaupt die außerbiblische Welt kennt nur die Vorstellung der Wiederkehr des goldenen Zeitalters und der sich wiederholenden Geschichte [. . .], nicht aber von Gott gesetzte Typen, die auf eine wirklich größere Vollendung weisen.“

¹⁷ Ebd. 244.

¹⁸ Vgl. ebd. 245.

¹⁹ Einen guten Überblick bietet H. HAAG, Typologisches Verständnis des Pentateuch? In: Studien zum Pentateuch. FS W. Kornfeld. Wien 1977, 243–257 (Lit.!). Eine zusammenfassende Darlegung der verschiedenen Strömungen in der Bibelwissenschaft zum Verhältnis zwischen Altem u. Neuem Testament bietet H. REVENTLOW, Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert. Darmstadt 1983 (EdF 203), zur Typologie vgl. bes. 16–38.

²⁰ L. GOPPELT, Theologie des Neuen Testaments. Hg. J. Roloff. Göttingen [1976] ³1985, 384. Vgl. ebd. 385: „Die *Korrespondenz zwischen Verheißung und Erfüllung* und die typologische Entsprechung zwischen atl. und ntl. Geschehen wie auch die allgemeine Beziehbarkeit atl. Worte auf die christliche Situation, die in diesem Rahmen steht, bekunden die Selbigkeit von Gottes Handeln.“

²¹ L. GOPPELT, τύπος κτλ. In: ThWNT 8, 246–260, hier 251. Vgl. auch ebd. 259f: „Die Typologie erweist sich demnach gerade am Hb als eine spezifisch bibl. Betrachtungsweise, die das mythisch-kosmische Analogiedenken der Antike, sowohl die zyklische Analogie zwischen den Weltepochen wie die vertikale Analogie zwischen der oberen u. unteren Welt, durchkreuzt u. aufhebt, indem sie

Am Beispiel der Wüstenwanderung Israels (vgl. 1 Kor 10,1–13) folgere Paulus keine Lehre, vielmehr werde durch den Blick in die bisherige Gottesgeschichte zurück die gegenwärtige Situation der Gemeinde beleuchtet²² und die Wesensgestalt des Handelns Gottes deutlich²³.

Eine gewisse Weiterentwicklung im Diskurs brachte die Bestimmung der Typologie bei von Rad²⁴: „Nicht darum kann es sich handeln, irgendwelche Personen oder Gegenstände oder Institutionen in ihrer objektiven, gewissermaßen statischen Gegebenheit als Typen zu deklarieren.“²⁵ Vielmehr war Israel durch Gottes Reden und Handeln immer schon in gewisser Weise in ein Spannungsverhältnis von Verheißung und Erfüllung gestellt. Die Typologie bestehe daher vor allem in geschichtlichen Abläufen und Entwicklungen, die für die gesamte Existenz Israels vor Jahwe so charakteristisch seien. Die Spannung von Verheißung und Erfüllung finde sich nicht nur zwischen Altem und Neuem Testament; auch innerhalb des Alten Testaments gebe es Erfüllung von Verheißung, die aber zugleich über sich hinausweise auf Zukünftiges.²⁶

Die Position von Rad's wurde längst nicht von allen Exegeten geteilt²⁷; einer der profiliertesten Kritiker war Fohrer²⁸: Er wendet sich gegen die Typologie als hermeneutische Methode, da sie die behauptete prophetische Perspektive – vom Typos wird auf ein zukünftiges Handeln Gottes geschlossen – im Grunde auf den Kopf stelle:

„Man sieht im Alten Testament das Christusgeschehen nach dem Grundsatz der Analogie und unter Ausrichtung auf die Zukunft typologisch vorgebildet, wobei das Christusgeschehen als eschatologische, unüberbietbare Größe gegenüber dem Typus im Verhältnis der Steigerung oder der antithetischen Andersartigkeit steht. Im Alten Testament selbst spielt solche Typologie freilich keine Rolle. Belege, die man manchmal dafür beibringt, z. B. die Parallelisierung der erhofften Befreiung aus dem Exil mit dem Exodus aus Ägypten durch Deuterocesaja, besagen etwas völlig anderes. Es sind keine typologischen Motive, sondern Entsprechungsmotive, die meist in der eschatologischen Prophetie begegnen. Sie sollen die unbekannte und unvorstellbare Zukunft veranschaulichen und ausmalen. Sie gehen davon aus, daß es gewiß typische Begebenheiten und auch ein sich wiederholendes Handeln Gottes gibt; aber typisch ist eben nicht typologisch. Denn in der Typologie wird gerade umgekehrt

beiden Ausdrucksmittel entnimmt. Dieses Analogiedenken überwuchert immer wieder die Typologie, sobald die kosmisch-mythische Reflexion mächtiger wird als die heilsgeschichtliche Wortoffenbarung. So drängt sich das zyklische Analogiedenken in der Apokalyptik des palästinensischen Judt u das vertikale bei Philo hervor, beides aber alsbald auch im nachapostolischen Christentum. Auf diese Weise wird vom Ende her die Struktur des typologischen Denkens u seiner Entwicklung durchsichtig. Seine eigtl Wurzel ist tatsächlich das heilsgeschichtliche Vollendungsdenken. Es ist Ausdruck der Gewißheit, daß das durch das geschichtliche Handeln Gottes unter dem Wort gesetzte Gottesverhältnis Israels trotz aller Fehlschläge in neuen u doch entsprechenden Heilserweisungen Gottes universal zum Ziel kommt.“

²² Vgl. ebd. 251.

²³ Vgl. L. GOPPELT, Apokalyptik und Typologie bei Paulus. In: ThLZ 89 (1964) Sp. 321–344, hier 335: „Aus dem Typos wird nicht eine Lehre gezogen, sondern geschlossen, daß Gott und wie Gott in der Endzeit handelt. Dem Typos wird nicht ein einzelnes in Korinth zu erwartendes Eingreifen Gottes entnommen, sondern die Wesensgestalt seines Handelns, die die Gemeinde der Endzeit zu erwarten hat [. . .].“

²⁴ Vgl. G. VON RAD, Theologie des Alten Testaments. Bd. 2: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels. München [1960] ⁹1987, bes. 380–412.

²⁵ Ebd. 395.

²⁶ Ebd.

²⁷ Vgl. den Überblick bei HAAG (s. Anm. 19) 251–255.

²⁸ Vgl. v. a. G. FOHRER, Das Alte Testament und das Thema „Christologie“. In: EvTh 30 (1970) 281–298.

eine frühere Gestalt oder Begebenheit der Vergangenheit nachträglich und rückblickend auf etwas Gegenwärtiges und schon Bekanntes bezogen. Es ist ein Verfahren, das ebenso wie die Allegorie eine besonders in der Spätantike übliche Art der Deutung alter Schriften war. Mit der Antike ist es vergangen und abgetan.²⁹

Im Gegensatz zur vielfach gängigen Auffassung, das Alte Testament sei Erwartung und Verheißung, das Neue Testament deren Verwirklichung, verweist Fohrer auf eine gewisse „Strukturverwandschaft“ in der Gotteserfahrung zwischen beiden Testamenten und sieht das Zentrum des AT in der Gottesherrschaft und der Gottesgemeinschaft. In der Person Jesu seien diese zentralen Gedanken des Alten Testaments weitergeführt und für seine Zeit – in eschatologisch-apokalyptischer Art – aktualisiert worden.³⁰

Eine weitere kritische Stellungnahme zur Typologie liegt bei Haag vor.³¹ Die unbestrittene Tatsache, dass es im Neuen Testament typologische Deutung des Alten Testaments gegeben habe, dürfe nicht dazu führen, diese Methode auch für heute verbindlich zu erklären.³²

„Man muß sich ja immer vor Augen halten, daß die Prediger des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters vor einer doppelten Aufgabe standen: einerseits die gesamte Christusverkündigung aus dem Alten Testament zu begründen (da dieses die einzige Bibel der damaligen Kirche war), andererseits in der Polemik mit den Juden die Erfüllung und gleichzeitige Außerkraftsetzung des Alten Testaments nachzuweisen.“³³

Das Schema Verheißung/Erfüllung, das der Typologie zu Grunde liege, sei schon deshalb problematisch, „[. . .] weil es schwer fällt, auch nur eine einzige Verheißung zu nennen, die sich wirklich erfüllt hat. Die Erfüllung muß mehr in den Text hineingelesen werden, als sie aus ihm herausgelesen werden kann (und das haben die neutestamentlichen Schriftsteller in der Tat getan)“³⁴. Haag schlägt vor, anstelle von Typologie von „Motivgeschichte“ zu reden, wodurch besser zum Ausdruck gebracht werden könne, dass Gott und Mensch in ähnlichen Situationen immer wieder ähnlich handeln. Außerdem ließen sich viele Analogien dadurch erklären, dass im Wachstumsprozess der Heiligen Schrift spätere biblische Schriftsteller sich an literarische Vorbilder hielten und biblische Gestalten ihr Leben nach dem Vorbild früherer Gestalten ausrichteten. Dies gelte besonders für Jesus selbst. Er habe es als seine Sendung erkannt, in seinem Leben das Bild des leidenden Gottesknechtes von Deuterocesaja nachzuleben:

„So gesehen ist es berechtigt zu sagen, daß sich Ereignisse des Alten Testaments im Neuen und vor allem in der Gestalt Jesu Christi erfüllt haben, nicht aber in der Weise, daß diese Erfüllung im nachhinein ins Alte Testament hineingelesen wird. Der Prozeß verläuft in Wirklichkeit umgekehrt. Die betreffenden Ereignisse sind im Alten Testament nicht von Gott gefügt worden, weil sie sich in Christus erfüllen *sollten* (wie die Typologie will), sondern sie *haben* sich in Christus erfüllt, weil sie im Alten Testament vorhanden waren und dort von Gott so gefügt worden sind. Das wäre meines Erachtens das richtige Verständnis von Typologie. Weil dieses Wort aber vorbelastet ist, dürfte es, um Mißverständnissen vorzubeugen, klüger sein, es ganz zu meiden.“³⁵

²⁹ Ebd. 293.

³⁰ Vgl. ebd., bes. 294–298.

³¹ Vgl. HAAG (s. Anm. 19) bes. 256f.

³² Vgl. ebd. 256: „Die Typologie hat mit Exegese deshalb nichts zu tun, weil sie nichts zur Erhebung des vom Verfasser intendierten Textsinnes beitragen kann. Die theologische Aussage z. B. von Isaakopfer und Mannaspende ist in sich schlüssig. Sie gewinnt nichts, sie wird nicht deutlicher und verständlicher durch den Hinweis auf das Kreuz Christi und die Eucharistie.“

³³ Ebd.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd. 257.

2.2 Hermeneutische Bemerkungen zur biblischen Typologie

Bei der biblischen Typologie handelt es sich um eine Interpretationsart, in der vergangene Gestalten und Begebenheiten auf gegenwärtige Gestalten und Begebenheiten bezogen werden, um die Gegenwart (und Zukunft!) im Licht der Tradition zu deuten.³⁶ Dabei scheint folgende Differenzierung hilfreich³⁷:

- (1) Werden die zeitlich vorausgehenden Stiftungen endzeitlich überboten (bzw. kritisch-antithetisch aufgehoben) so kann man von Typologie als Überlieferungsgeschichtlicher Hermeneutik sprechen: Vgl. z. B. Mt 12,38–41 (Zeichen des Jona – „Hier ist mehr als Jona“); Joh 3,14f (Erhöhung der Schlange in der Wüste – Erhöhung des Menschensohnes am Kreuz); Joh 6,31–33. 49–51a (Manna in der Wüste – wahres Brot vom Himmel); Hebr 9,13f (Blut von Böcken und Stieren – Blut Christi); antithetisch: Röm 5,12–19 (Adam, der alte Mensch – Christus, der neue Mensch; vgl. auch 1 Kor 15,45–49);
- (2) Von dieser antithetisch ausgerichteten Typologie lässt sich die synthetisch-heilsgeschichtliche Typologie unterscheiden, bei der es stärker um die Entsprechung von Weissagung und Erfüllung geht³⁸: Vgl. z. B. den synoptische Rahmen der Geschichte Jesu (v. a. die „Erfüllungszitate“ bei Mt);
- (3) Inhaltliche Entsprechungen und Ähnlichkeiten in Verhältnissen und Funktionen wurden auch als „Typologien“ bezeichnet; sachgemäßer wäre es aber, hier von „Analogie“ o. ä. zu sprechen.³⁹ Dazu gehören auch jene Schriftstellen, die von einem „typischen“ Handeln Gottes sprechen: Vgl. z. B. Jes 43,14–21; 51,10 (Heimführung aus Babel analog zur Herausführung aus Ägypten); Vgl. z. B. Röm 4,23f (So wie Gott Abraham sei-

³⁶ Vgl. J. CAHILL, *Hermeneutical Implications of Typology*. In: CBQ 44 (1982) 266–281, hier 267: „Typology [. . .] is but one specific mode of the larger category of interpretation, one in which a present event, person, situation, or thing suggests a likeness to an event, person, situation, or thing of the past. [. . .] That is to say that the Bible is permeated with reinterpretations of a past tradition in the light of a new experience. The saving data preserved in the tradition are constantly applied to the contemporary. This involves both translation and interpretation. So typology, as one form of interpretation, is rooted not simply in the universal experience where one sees new meaning in a past event in the light of a present experience but rather in the hermeneutical nature of the biblical books. For the basic impetus in the writing and assembling of the biblical books is to understand present experience in the light of a past tradition by reinterpreting the past tradition so that it is relevant to the contemporary situation.“

³⁷ In Anlehnung an die – leicht modifizierte – Einteilung von G. SCHUNACK, τύπος. In: EWNT 3 [1983] 892–901, hier 899f. An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass die angeführte Einteilung der biblischen Typologie nicht alle Aspekte innerbiblischer Deutungsmuster und Interpretationsarten berücksichtigt. So lässt sich z. B. die Deutung des Golgotageschehens durch Psalm 22 in keines der oben aufgelisteten Schemen unterbringen.

³⁸ Schunack fügt ebd. hinzu: „Mangelnde strikte Unterscheidung zwischen ‚typologischer‘ Auslegung und heilsgeschichtlich konzipierter Entsprechung von Weissagung und Erfüllung beeinträchtigt nicht wenige Äußerungen zum Thema ‚Typologie‘ [. . .].“

³⁹ Vgl. J. SCHREINER, *Das Alte Testament verstehen*. Würzburg 1999 (NEB.AT Ergänzungsband 4) 159–174, hier 167: „Man sollte aber Typologie und Analogie unterscheiden. Entsprechung ist in beiden Fällen gegeben; sie ist jedoch von jeweils anderer Art. Typologisch im eigentlichen Sinn darf sie genannt werden, wenn konkrete Gegebenheiten rückblickend einander gegenübergestellt werden, also vom Antitypos her und für ihn eine zusätzliche Verstehenshilfe gesucht und gewonnen wird. Mit der Analogie werden Ähnlichkeiten von schriftlichen Überlieferungen in Sprache, Struktur, Verfahrensweise und Inhalt festgestellt bei einem Vergleich, der sowohl von der einen wie von der anderen Seite ausgehen kann.“

- nen Glauben anrechnete, so auch den Christen⁴⁰); 1 Kor 10,1–11 (Wüstenwanderung Israels als warnendes Beispiel)⁴¹;
- (4) Eine weitere Form der Typologie begegnet im hellenistischen Judentum (und hier vor allem bei Philo⁴²): Es handelt sich um eine „[. . .] spekulativ-kosmologische Auffassung, daß die Welt der irdisch-sinnlichen Dinge entsprechend dem Verhältnis eines Abbilds zu seinem Urbild geschaffen sei“⁴³; Ex 25,9.40 (Gott zeigt Mose ein Bild des zu errichtenden Heiligtums⁴⁴; vgl. auch Apg 7,44; Hebr 8,5); Weish 9,8 (Tempel als Abbild des himmlischen Urbildes); Hebr 8,5 (Priester dienen einem Abbild und Schatten der himmlischen Dinge⁴⁵); Hebr 9,23f (irdisches Abbild – himmlisches Urbild⁴⁶).

⁴⁰ Vgl. H. MÜLLER, Vorbild. In: TBLNT 2, 1331–1333, hier 1332: „Die hier von Paulus entwickelte ‚typologische‘ Methode besteht also in der analogen Aufeinanderbeziehung von konkreten Geschichtszusammenhängen im Sinne der ‚Vor-ab-bildung‘ gegenwärtigen oder zukünftigen eschatologischen Geschehens durch analoge at. Ereignisse. Darin kommt zugleich ein wesentliches theol. Anliegen des Paulus zur Sprache. Denn Gottes Handeln in der Geschichte wird hier in seiner Ordnung, in der Bindung an seine Zusagen sichtbar gemacht.“

⁴¹ Vgl. CAHILL (s. Anm. 36) 272: „All of these historical occurrences are *typoi* (10:6), not by external similarity but as instances of the way God once behaved and will act again. All that events happened to the Israelites *typikos* (10:11) which is a plurisignificative adverb translatable by ‘typically’, according to what one should expect from God both in the past and now at the end time.“

⁴² Vgl. GOPPELT (s. Anm. 11) 59f: „Philos System durchzieht die aus dem Platonismus stammende Grundanschauung, daß die sinnlich wahrnehmbare Welt Ausdruck und Abdruck einer übersinnlichen Ideenwelt ist. Gott hat, wie Philo in Gen 1 berichtet findet, zuerst eine gedachte Welt geschaffen, welche die Ideen (*ιδέαι*), die Vorbilder (*παραδείγματα*) oder Urbilder (*ἀρχέτυποι*) aller Einrichtungen dieser sichtbaren Welt enthält. Kein Ding dieser Welt ist ohne ein unkörperliches Vorbild geschaffen (Op Mund 19.130). Diese sichtbare Welt ist *ἀπεικόνισμα* (Op Mund 16), *ἀπαύγασμα* (Plant 50), *μίμημα* (Plant 50) jener Welt. Sie könnte auch *τύπος* jener Welt genannt werden, da die Ideenwelt als ihre *σφραγίς* und oft als ihr *ἀρχέτυπος* bezeichnet wird.“

⁴³ SCHUNACK (s. Anm. 37) 899. Vgl. auch E. GRÄSSER, An die Hebräer. Zürich 1993 (EKK XVII/2) 90: „Das Dependenzverhältnis von oberer und unterer Welt, d. i. die Vorstellung, daß ‚alle irdischen Dinge und alles irdische Geschehen ... in himmlischen Vorbildern vorgezeichnet‘ sind [. . .], ist der ‚Grundgedanke der altorientalischen Weltanschauung‘. Er ist sehr alt und jüdischem Denken, vor allem dem apokalyptischen und rabbinischen, vertraut.“

⁴⁴ Vgl. GOPPELT (s. Anm. 21) 258: „Nach Philo Leg All III 102; Vit Mos II 74. 141 verhalten sich die Mose gezeigten Vorbilder zu der Stiftshütte wie die himmlische Ideenwelt im Sinne Platos zu der irdischen Erscheinungswelt.“ Vgl. die differenzierte Sicht von B. EGO, Im Himmel wie auf Erden. Studien zum Verhältnis von himmlischer und irdischer Welt im rabbinischen Judentum. 1989 (WUNT 2/34) 59, Anm. 87: „[. . .] das Motiv des himmlischen Tempels ist zunächst von der Vorstellung eines himmlischen Tempelplans zu trennen. [. . .] Von diesem Aspekt her sind auch all jene Versuche zurückzuweisen, die das Motiv des himmlischen Heiligtums mit der platonischen Ideenlehre verknüpfen [. . .]. Zwar kann eine gewisse Nähe zur platonischen Vorstellung nicht geleugnet werden; während es aber dort um eine Welt abstrakter Ideen geht, werden die himmlischen Vorbilder nach rabbinischem Denken ganz gegenständlich-real verstanden [. . .]. Dies schließt eine spätere Rezeption der Vorstellung im Sinne der platonischen Ideenlehre nicht aus [. . .].“

⁴⁵ Allerdings läßt Hebr „[. . .] entgegen frühjüdischer und rabbinischer Textauslegung das irdische Heiligtum vom Urbild her nicht auf-, sondern abgewertet sein [. . .].“ (GRÄSSER [s. Anm. 43] 90).

⁴⁶ Vgl. SCHUNACK (s. Anm. 37) 900f: „Eindeutig ist im Hebr das Entsprechungsschema ‚himmlisches Urbild – irdisches Abbild‘ bewußt gewähltes hermeneutisches Mittel, freilich nicht im Dienst ‚vertikal‘ entworfener, kosmologischer Heilslehre, sondern in ‚typologischer‘ Funktion: Das eschatologisch unüberbietbare, einmalige Opfer des wahren Hohepriesters und Mittlers wird im jetzt geschehenen Ereignis des Todes Jesu vergegenwärtigt, das (deshalb!) die atl. Heilssetzungen endgültig

Die typologische Interpretation der Heiligen Schrift basiert letztlich auf der Überzeugung, dass scheinbar zufällige Ereignisse in der Vergangenheit von der schöpferischen Macht Gottes zeugen und Bedeutung für die gegenwärtige Situation gewinnen.⁴⁷ Für die neutestamentlichen Autoren stand dabei das leitende Interesse im Vordergrund, einen geschichtlichen Zusammenhang, eine Entsprechung im Handeln Gottes zu „entdecken“ und dies als „fortlaufend gewirkte Heilsgeschichte zu begreifen“⁴⁸, die in Jesus Christus ihren Höhepunkt und ihre Erfüllung gefunden hatte. Die typologische Deutung war zugleich legitimierende Hilfe für das Selbstverständnis der frühen Christen:

„Nur weil die Typologie eine Spielform des Weissagungsbeweises war, konnte sie sich bei den kirchlichen Schriftstellern des 2. bis 4. Jahrhunderts einen so dominierenden Platz sichern. ‚Weissagung‘, ‚Prophetie‘ war ja der große gemeinsame Nenner, auf den in dieser Zeit alle Schriften des Alten Testaments gebracht wurden.

Die Typologie stellte für die frühe Kirche nicht nur die einzige Möglichkeit dar, ihre Identität zu sichern, sie verschaffte ihr auch die nötige Legitimation. Daß man dabei alle sich bietenden Gelegenheiten ausschöpfte, um das Alte Testament auf Christus zu deuten und ihm dadurch Gegenwartswert zu verleihen, war selbstverständlich.“⁴⁹

Aus heutiger Sicht ist jedoch die typologische Betrachtungsweise unter anderem aus folgenden Gründen in die Krise geraten:

- Die im Alten Testament vorgefundenen „Typen“ sind nach Auffassung vieler Exegeten historisch oft fragwürdig; was bleibt aber noch von der Typologie, wenn ihr der geschichtliche Boden entzogen wird?
- Die typologische Interpretation ist keine Auslegungsmethode, die feste Regeln und klare Maßstäbe hat; es bleibt letztlich dem Einfallsreichtum der Ausleger überlassen, passende „Typen“ zu finden.⁵⁰
- Das Schema Verheißung (AT) / Erfüllung (NT) wird dem Verhältnis beider Testamente zueinander letztlich nicht voll gerecht. Denn schon das Alte Testament „[. . .] bringt mit seiner weit ausgreifenden Zukunftserwartung – Verkündigung des Friedens bzw. Heils an die Völker (Sach 9,10; vgl. Jes 42,1–4; 49,1–6), Anerkennung des einen Gottes durch alle (45,6.23 u. a.), Beendigung des Blutvergießens (2,2–4; 11,6ff u. a.), ja Vernichtung des Todes (25,8) u. a. – gleichsam einen eschatologischen Vorbehalt zum Ausdruck“⁵¹.

tig aufhebt und in dieser Aufhebung zu seinen sprachlichen ‚Abbildern‘ und geschichtlichen ‚Ab-schattungen‘ macht.“

⁴⁷ Vgl. CAHILL (s. Anm. 36) 275: „Typology [. . .] is basically an imaginative vision of history and historical process ultimately grounded on the conviction of the creative power of a God who speaks and acts. [. . .]“

Typology sees seemingly random events as intelligible by a vertical connection to a creative God. To perceive the connection between a past and present event still requires the risk of a spiritual insight or venture, the perception of a spiritual as opposed to a carnal meaning.“

⁴⁸ SCHREINER (s. Anm. 39) 166.

⁴⁹ HAAG (s. Anm. 19) 246.

⁵⁰ Vgl. F. FESTORAZZI, *Antico Testamento*. In: *Nuovo Dizionario di teologia*. [A cura di] G. Barboglio – S. Dianich. Mailand 1994 [1988] 14–24, hier 18: „Dobbiamo però dire che il problema non è ancora stato sufficientemente chiarito e le obiezioni a tali soluzioni non sono senza fondamento, soprattutto per una certa mancanza di criteri ermeneutici oggettivi che le possono fondare.“

⁵¹ W. H. SCHMIDT, *Ansätze zum Verstehen des Alten Testaments*. In: *EvTh* 47 (1987) 436–459, hier 442.

Die angeführten Gründe zählen zu den Haupteinwänden, warum die Typologie in der heutigen Exegese kaum noch konsensfähig ist. Sie sind überdies mitverantwortlich, dass die traditionelle Unterscheidung zwischen allein sachgemäßer Typologie und willkürlicher Allegorie brüchig geworden ist:

„Eine Auslegung sei typologisch, wenn sie die Erfüllung einer alttestamentlichen Prophetie im Neuen Testament aufzeige, wie bei der christologischen Interpretation des Alten Testaments, wenn z. B. die Gestalt des Isaak auf Christus gedeutet wird. Als solche sei die Typologie von Anfang an in der Schriftauslegung der Alten Kirche als authentische Weiterführung der prophetischen Tradition zu beobachten. Die Allegorie dagegen sei eine spätere Fehlentwicklung, die die exegetische Methode des alexandrinischen Juden Philo in die christliche Schriftauslegung übernehme. Sie sei bestrebt, die Wahrheit der Bibel nach dem Vorbild der zeitgenössischen hellenistischen Philosophie zu vermitteln. Die Allegorie sei daher nicht an Entsprechungen zwischen Ereignissen des Alten und des Neuen Testaments im Sinne einer heilsgeschichtlichen Interpretation interessiert; hier würden vielmehr durch allerlei Wortklaubereien Analogien hergestellt, die philosophische Einsichten als den tieferen Sinn der biblischen Heilsgeschichte ausgäben. Die allegorische Methode sei der Tribut, den die (v. a. alexandrinischen) Theologen ihrer metahistorisch-platonisch geprägten Kultur zollten. Daß diese Unterscheidung einer eigenständigen typologischen Methode von einer allegorischen weder mit der Terminologie noch mit der Hermeneutik der Alten Kirche zu vereinbaren ist, ist oft genug herausgestellt worden.“⁵²

Nun gibt es zwar gute Gründe, die darauf hinweisen, dass die allegorische Auslegung aus der hellenistischen Welt auch für das Neue Testament und die Frühe Kirche bestimmend geworden ist.⁵³ Es bleibt allerdings die *Funktion* der Allegorese zu berücksichtigen, die – als bildhafte Redeweise – übrigens auch dem Alten Testament nicht völlig fremd war. Letztlich ging es ja den altkirchlichen Autoren nicht um diese oder jene Auslegungsmethode, sondern vielmehr um den Glauben an den schöpferischen Gott, der in der Geschichte wirkt:

⁵² C. JACOB, Zum hermeneutischen Horizont der Typologie: Der Antitypos als Prinzip ambrosianischer Allegorese. In: Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund. Hg. K. Richter – B. Kranemann. Freiburg 1995 (QD 159) 103–111, hier 105.

⁵³ Hier bleibt der Einfluss Philos nicht zu unterschätzen, vgl. K. HOHEISEL, Art. Hermeneutik. In: RAC 14 (1988) 722–771, hier 750: „Sicher ist jedenfalls, u. damit wird er seine christl. Nachfolger beeinflussen, daß er in die Exegese grundsätzlich eine aus zwei Elementen bestehende Unterteilung einführt: den Literalisinn u. den allegorischen Sinn, die unter verschiedenen Namen auftreten.“ Vgl. auch H. REVENTLOW, Epochen der Schriftauslegung. Band 1: Vom Alten Testament bis Origenes. München 1990, hier 45: „Aber Wahrheit im eigentlichen Sinne des Wortes, das Philo häufig gebraucht, ist für griechisches Denken nur in einem das Sichtbare überschreitenden Bereich zu finden. Nach dem platonischen System ist das der Bereich der Ideen, die das eigentliche Wesen der Dinge und in der höchsten Idee des Guten zugleich den ethischen Aspekt umfassen. Wenn also die Schriften Mosis die Wahrheit enthalten, müssen sie, da ihr Wortlaut von der Begrifflichkeit griechischer Philosophie weit entfernt ist und scheinbar von ganz anderen, der sichtbaren Welt zugehörigen Dingen redet, so ausgelegt werden, daß die hinter diesem Wortlaut verborgene, eigentliche Aussage der Texte zum Vorschein kommt. Diese ans Licht zu bringen, leistet die allegorische Exegese. Dabei ist es Philos Überzeugung, daß Mose allen Philosophen weit überlegen sei, da Gott ihm auf sein Gebet hin in der Schau des Universums einen Abdruck der Kräfte seines unsichtbaren Seins gewährt hat (De Specialibus legibus I, § 41 ff.).“ Vgl. auch GOPPELT (s. Anm. 11) 60f: „Der Wortlaut der Gottesprüche gleicht nach Philo dem Schatten der Körper, die durch den Wortlaut veranschaulichte Bedeutung aber den tatsächlich vorhandenen Gegenständen. Als ‚Schatten‘ aber werden öfters auch die irdischen Abbilder der Ideenwelt bezeichnet. Danach bedeutet also das Aufsuchen des allegorischen Sinnes gewissermaßen dasselbe wie das Vordringen von den anschaulichen Abbildern zu den geistigen Urbildern. [...]“

Für Philo kommt also das Allegorisieren einem Vordringen von der sichtbaren Welt in die höhere Ideenwelt, von den Abbildern (τύποι) zu den Urbildern (ἀρχέτυποι) gleich.“

sowohl in biblischer Zeit, als auch heute. Wenn daher durch allegorische Schriftauslegung versucht wurde, in bzw. hinter einer Erzählung oder einem Text einen tieferen Sinn aufzuspüren⁵⁴, so ging es in der Regel um *Aktualisierung* der Heiligen Schrift für die jeweilige Zeit⁵⁵:

„Wer sich zu einseitig auf die Frage nach den Schriftsinnen festlegt, läuft vor allem Gefahr, die Hauptsache zu vergessen, die Tatsache nämlich, dass die christlichen Autoren der Antike im Gebrauch und in der Auslegung der Bibel in erster Linie die Aktualisierung eines heiligen Textes intendierten. [. . .]“

Mit anderen Worten, wenn wir uns diese Hauptintention des patristischen Gebrauches der Bibel klar vor Augen halten, verliert die Unterscheidung von Buchstabe und Allegorie weitgehend an Bedeutung. Es handelte sich nämlich in beiden Fällen um eine Aktualisierung eines religiösen Textes. Ob Buchstabe oder Allegorie, es ging immer um das *pro nobis*, um den Nutzen und die Erbauung.⁵⁶

Im Folgenden soll anhand ausgewählter Texte „mystagogischer Katechesen“ der Frage nachgegangen werden, welche Formen „biblischer Typologie“ (vgl. oben S. 219–220) bzw. welche weiteren bildlichen Deutungsweisen (Allegorese, Mimesis, . . .) in den „allegorischen“ Liturgieerklärungen angewendet wurden (Kap. 3) und welchen Gedächtnischarakter sie den liturgischen Feiern zuschreiben (Kap. 4).

3. Liturgiedeutung in mystagogischen Katechesen

In Anlehnung an bereits Gesagtes sei hier noch einmal darauf hingewiesen, dass für die Patristik ganz allgemein Typologie und Allegorese Deutungsmuster für Schrift und Liturgie sind, die auf einen *aktuellen Bezug* zur gegenwärtigen Situation – und zur persönlichen Heilsgeschichte der Gläubigen⁵⁷ – abzielen. Dabei gilt für andere altkirchliche Autoren

⁵⁴ Vgl. z. B. CAHILL (s. Anm. 36) 273f.

⁵⁵ Insofern müsste das Urteil von Vagaggini differenzierter ausfallen und dürfte nicht bloß bei der äußeren Textgestalt stehen bleiben, vgl. C. VAGAGGINI, *Storia della salvezza*. In: *Nuovo Dizionario di teologia*. [A cura di] G. Barbaglio – S. Dianich. Mailand 1994 [1988] 1514–1536, bes. 1521–1525, hier 1522: „Questi [sc. padri], influenzati spesso dall'allegorismo ellenistico [. . .], sotto il pretesto dell'unità della bibbia e dei suoi quattro sensi, danno non di rado l'impressione di credere legittimo il riferire qualsiasi altra realtà cristiane, morali, sacramentali, spirituali od escatologiche, sulla sola base di similitudini talvolta del tutto estrinseche ed accidentali, quando non si tratti di semplici giochi di parole.“ Vgl. auch M. SKEB in seiner Einleitung zu Paulinus von Nola, *Epistulae*. Briefe. Bd. 1. Freiburg i. Br. 1998 (FC 25) 41f: „Festzuhalten bleibt auch hier, daß der Zielpunkt dieser allegorischen Ketten durchgängig nicht etwa der Versuch ist, die Bibel zu erklären, sondern das konkrete asketische Leben der Briefpartner in der Gegenwart mit Hilfe von Bildern zu deuten. [. . .] In fast allen Fällen geht es um aktualisierende Christus-Allegoresen alttestamentlicher Personen, die geleitet sind von einem lebenspraktischen Gegenwartsinteresse und die Gegenwart quasi-antitypisch in ein Gesamtbild der Heilsgeschichte hineinstellen.“

⁵⁶ STUDER (s. Anm. 8) 101f. Vgl. auch U. H. J. KÖRTNER, *Der inspirierte Leser*. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik. Göttingen 1994, 68 (zit. nach Schreiner [s. Anm. 40] 173): „Grundsätzlich ist die Allegorese also der Versuch, Texte einer fernen Vergangenheit, die in einer Religion oder Kultur kanonischen Rang haben und deren Wortlaut darum unangetastet bleiben muß, dadurch in ihrem Ansehen zu erhalten, daß ihren unverständlich oder obsolet gewordenen sprachlichen Ausdrücken eine neue Bedeutung unterlegt wird, die nicht der Vorstellung des Textes und seines Autors, sondern derjenigen seines Auslegers entstammt.“

⁵⁷ Vgl. JACOB (s. Anm. 52) 108: „Das bedeutet aber, daß sich ganze Abschnitte der ambrosianischen Schriftauslegung, für die man bisher kein Auslegungsprinzip anführen konnte, nach Entschlüsselung der rhetorischen Allegorie insofern als typologisch erweisen, als die biblische Heilsgeschichte“

Ähnliches wie für Ambrosius, der „[. . .] den Bogen seiner heilsgeschichtlichen Interpretation nämlich nicht nur vom Alten zum Neuen Testament, sondern darüber hinaus bis in die Gegenwart der Kirche spannt“.⁵⁸

3.1 Die Jerusalemer Mystagogischen Katechesen⁵⁹

Vergleicht man nun die Art und Weise, mit der in den Jerusalemer Mystagogischen Katechesen die liturgischen Vollzüge bzw. Einrichtungen gedeutet werden, mit dem oben S. 219f. angeführten Schema biblischer Typologie, so lässt sich unschwer feststellen, dass in den Katechesen diese biblisch-typologischen Deutungsmuster durch teils andere bildliche Interpretationsarten erweitert wurden (s. unten).

*Typologie als überlieferungsgeschichtliche Hermeneutik*⁶⁰

In der Heilsgeschichte des Alten Bundes wurden von Gott „Typen“ gesetzt, die durch den Mitvollzug der am eschatologischen Heil Anteil gebenden Liturgie überboten werden: So entspricht und überbietet die in der Taufe geschehende Wirklichkeit (ἀλήθεια) – nämlich die Sendung Christi zur Rettung der Welt von der Sünde – jene Sendung des Mose zur Befreiung Israels aus Ägypten. Die Herausführung aus dem Sklavenland ist Vorbild (τύπος) für das Geschehen in der Taufe. Ebenso ist das Blut des Lammes auf den Türpfosten der Israeliten Typus des Blutes Christi, des unschuldigen Lammes, und der Untergang des ägyptischen Tyrannen im Meer ist Typus für das Ertränken des Dämons im Taufwasser.⁶¹

Ausgangspunkt dieser biblisch-typologischen Deutungsweise ist meist der äußere Vollzug der liturgischen Handlung. In der Erklärung des Ablaufs und der Bedeutung des in der liturgischen Feier geschehenden Heils werden alttestamentliche Typen „entdeckt“, die als vor-bildliches Handeln Gottes verstanden und nun eschatologisch überhöht werden. So wird die Salbung Aarons und Salomos als Symbol (σύμβολον) jener Salbung gesehen, mit der die Täuflinge gesalbt werden. „Bei diesen geschah das allerdings vorbildhaft [τυπικῶς] – für euch dagegen ist es nicht vorbildhaft, sondern wirklich [ἀληθῶς].“⁶²

schichte in Entsprechung zu der persönlichen Heilsgeschichte der Gläubigen gesetzt wird; ein geschichtliches Ereignis wird auf ein anderes geschichtliches Ereignis (*analogia in factis*) bezogen. Allerdings wird der ursprünglich für die Typologie vorgegebene Rahmen ‚Altes Testament – Neues Testament‘ gesprengt; der Antitypos liegt im gegenwärtigen sakramentalen Leben der Kirche.“

⁵⁸ Ebd. 106. Vgl. auch C. JACOB, „Arkandisziplin“, Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand. Frankfurt 1990 (Theophaneia 32) 179: „Der mystische Sinn all dieser Schriftstellen liegt in deren Relevanz für die Gegenwart, für uns hier und heute. Diese biblischen Vorbilder und Typoi sprengen das AT-NT Schema. Sinn und Berechtigung einer solchen ‚Typologie‘ liegen nicht im Lesen des AT aus der Perspektive des NT, sondern im Lesen der Schrift aus der Perspektive (der Initiationspraxis und des sakramentalen Lebens) der Kirche, die für uns hier und heute das Heil, von dem die Schrift spricht, wirklich werden läßt.“

⁵⁹ Die folgenden deutschen Übersetzungen sind entnommen aus: CYRILL VON JERUSALEM, *Mystagogicae catecheses* = *Mystagogische Katechesen*. Übers. u. eingeleitet v. G. Röwekamp. Freiburg i. Br. [u. a.] 1992 (FC 7). Ob die mystagogischen Katechesen von Cyrill oder doch von seinem Nachfolger Johannes verfasst wurden, ist in der Forschung umstritten; vgl. zur Verfasserfrage G. RÖWEKAMP, ebd. 8–15.

⁶⁰ Vgl. Form (1) oben S. 219.

⁶¹ Vgl. CYRILL VON JERUSALEM, *catech. myst.* 1,3.

⁶² Ebd. 3,6.

*Allegorese*⁶³

Anknüpfungspunkt für die allegorische Betrachtungsweise ist ebenfalls der konkrete liturgische Vollzug, der allerdings nicht unmittelbar auf das in der Heiligen Schrift bezeugte Heilshandeln Gottes bezogen wird. So wird etwa mit der Absage an den Teufel die Mahnung verbunden, sich nicht mehr wie Lot's Frau umzudrehen zur „salzigen, unverträglichen Lebensweise“⁶⁴. Hier wird also der sichtbare gottesdienstliche Vollzug auf dem Hintergrund einer warnenden biblischen Beispielerzählungen gedeutet.

Ebenso kann für die allegorische Deutung im sichtbaren Ablauf einer Handlung die Darstellung einer unsichtbaren Wirklichkeit zum Ausdruck kommen, wenn z. B. das Ausziehen des Gewandes bei der Taufe ein Bild (εἰκών) für das Ausziehen des alten Menschen mit all seinen Werken darstellt.⁶⁵

*Mimesis*⁶⁶

Bei dieser Interpretationsart werden liturgische Riten als mimetischer Nachvollzug bestimmter Aspekte des biblischen Heildramas verstanden. So werden etwa in der Initiationsfeier die Täuflinge Christus gleichgestaltet, sie werden dem Leib Christi eingegliedert. Dies geschieht u. a. durch Nachahmung der Nacktheit Christi: Die Täuflinge ahmen in ihrer Nacktheit den nackten Christus am Kreuz sowie Adam im Paradies nach. Sie haben nämlich das Gewand, d. h. den alten Menschen mit seinen falschen Begierden, ausgezogen und schämten sich wie Adam ihrer Nacktheit nicht.⁶⁷

Durch die Nachahmung der Leiden Christi werden die Täuflinge ebenso Anteil an seinem Heil erhalten. Deshalb werden sie zum Taufbrunnen geführt wie Christus vom Kreuz zum Grab. Nach dem Bekenntnis des Glaubens an den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist werden sie dreimal im Wasser unter- und wieder aufgetaucht und deuten so im Symbol (διὰ συμβόλου) die drei Tage und drei Nächte Christi im Grab an.⁶⁸

Der Verfasser resümiert als zentralen Gedanken: Die Nachahmung geschieht im Bild, das Heil aber in Wirklichkeit:

„Seltsames und sonderbares Erlebnis: Wir starben nicht wirklich [ἀληθῶς], wir wurden nicht wirklich begraben, wir sind auch nicht wirklich als Gekreuzigte auferstanden, sondern die Nachahmung geschah im Bild [ἐν εἰκόνι ἢ μίμησις], das Heil aber in Wirklichkeit [ἐν ἀληθείᾳ δὲ ἡ σωτηρία]. Christus wurde tatsächlich gekreuzigt, tatsächlich begraben und ist wirklich auferstanden – und all das hat er uns gnädig geschenkt, damit wir, die wir durch Nachahmung Anteil an seinen Leiden erhalten haben [ἵνα μιμήσῃ τῶν παθῶν αὐτοῦ κοινωνήσαντες], in Wirklichkeit das Heil gewinnen.“⁶⁹

Die Taufe ist Abbild (ἀντίτυπος) der Leiden Christi, an denen man durch Nachahmung Anteil gewinnt.⁷⁰ Bei Christus geschah alles wirklich (ἀληθῶς), er hat in Wirklichkeit und

⁶³ Unter Allegorese wird im Folgenden jene Deutung verstanden, bei der liturgische Vollzüge bzw. Einrichtungen auf einen theologischen bzw. ethischen Gedanken bezogen werden.

⁶⁴ CYRILL VON JERUSALEM, catech. myst. 1,8.

⁶⁵ Vgl. ebd. 2,2.

⁶⁶ Unter Mimesis wird im Folgenden jene Deutung verstanden, bei der liturgische Vollzüge als Nachahmung biblischer Gestalten bzw. Geschehnisse gesehen werden.

⁶⁷ Vgl. CYRILL VON JERUSALEM, catech. myst. 2,2.

⁶⁸ Vgl. ebd. 2,4.

⁶⁹ Ebd. 2,5.

⁷⁰ Ebd. 2,6: ἐν μίμῃσιν ἔχον τὴν κοινωνίαν.

nicht zum Schein (ἐν ἀληθείᾳ καὶ οὐκ ἐν δοκίῃσει) gelitten, „für uns aber gibt es ein Gleichbild [ὁμοίωμα] des Todes und der Leiden – vom Heil jedoch kein Gleichbild, sondern die Wirklichkeit“.⁷¹

Ebenso wie Christus sind die Getauften Gesalbte (χριστοὶ) geworden, weil sie in der Salbung das Abbild (ἀντίτυπον) des Heiligen Geistes empfangen haben. Alles geschieht an den Initianden bildlich (εἰκονικῶς), weil sie Bilder (εἰκόνες) Christi sind.⁷²

3.2 Aus den Katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia⁷³

Vergleicht man die verschiedenen Deutungsweisen bei Theodor von Mopsuestia mit dem biblisch-typologischen Schema auf S. 219f, so fällt auf, dass nur die Interpretationsform der Analogie zur – wenn auch relativ seltenen – Anwendung gelangt.

Analogie⁷⁴

Auch wenn hier die Grenzen zur Deutungsweise der Mimesis teilweise fließend sind, so scheint doch bei Theodor die Analogie stärker als der Nachvollzug das Verständnis der liturgischen Handlung zu leiten. Es geht mehr um inhaltliche Entsprechungen und Ähnlichkeiten, wenn etwa die Taufe Jesu am Jordan als Vorbild (τύπος) der christlichen Taufe verstanden wird. Denn in ihr ist vorbildhaft (τυπικῶς) vorgezeichnet, was nun an den Initianden geschieht.⁷⁵ Und so wie Jesus, als er aus dem Wasser stieg, die Gnade des Heiligen Geistes empfangt, so muss auch der Täufling in der (postbaptismalen) Salbung die Besiegelung mit dem Heiligen Geist empfangen.⁷⁶

Allegorese⁷⁷

Die allegorische Deutung verwendet Theodor v. a. dazu, einzelne liturgische Zeichen in ihrer Bedeutung für das Christsein der Täuflinge herauszustellen. Dabei steht meist die Überzeugung im Vordergrund, dass durch das Taufgeschehen der Übergang in ein neues Leben erfolgt, etwa wenn die (präbaptismale) Salbung der Stirn als ein Prägema, als ein Zeichen dafür gedeutet wird, dass man nun gebrandmarkt ist als Schaf Christi und als Soldat gemustert für den himmlischen König⁷⁸, oder wenn Theodor im anschließenden Aufstehen von den Knien jene Lebenswende verdeutlicht sieht, in der „du den alten Sturz hinter dich gelassen und nichts mehr mit der Erde und den irdischen Dingen gemein hast“⁷⁹. Sogar das auf dem Kopf ausgebreitete Linnen kann diesem paränetischen Ziel dienstbar gemacht

⁷¹ Ebd. 2,7: σωτηρίας δὲ οὐχ ὁμοίωμα, ἀλλὰ ἀλήθεια. Vgl. auch ebd. 3,2: „Christus ist wirklich [ἀληθῶς] gekreuzigt und begraben worden und auferstanden; euch wird bei der Taufe die Würde zuteil, im Gleichbild [ἐν ὁμοιώματι] mitgekreuzigt und mitbegraben zu werden und mit aufzuerstehen.“

⁷² Vgl. ebd. 3,1.

⁷³ Die für unser Thema wichtigen Texte zur Taufe und zur Eucharistie finden sich in den Homilien 12–16; deutsche Übersetzung nach: THEODOR VON MOPSUESTIA, Katechetische Homilien. Übers. u. eingeleitet v. P. Bruns. Bd. 2. Freiburg i. Br. [u. a.] 1995 (FC 17/2).

⁷⁴ Vgl. Form (3) oben S. 219.

⁷⁵ Vgl. THEODOR VON MOPSUESTIA, hom. cat. 14,22–24.

⁷⁶ Vgl. ebd. 14,27.

⁷⁷ Zur Charakterisierung der Allegorese vgl. oben Anm. 63.

⁷⁸ Vgl. ebd. 13,17.

⁷⁹ Ebd. 13,19.

werden: Es offenbart die Freiheit, zu der man berufen ist; denn vorher stand man – gleichsam gefangen und als Sklave – nackt da.⁸⁰

Anders als in den Jerusalemer Katechesen deutet Theodor das Ablegen der Kleider nicht in erster Linie als ethische Mahnung, den alten Menschen mit all seinen Werken abzulegen, sondern für ihn ist die Kleidung des Täuflings zunächst ein Hinweis auf die Sterblichkeit, weshalb man sie vor der Taufe ablegen muss⁸¹; dagegen sieht er im Gewand des Priesters „einen Hinweis [. . .] auf die Neuheit jener Welt, wohin du durch dieses Sakrament (μυστήριον) gelangen sollst“⁸².

Eine ethische Mahnung verbindet Theodor mit der Deutung des Abwaschens der Hände in der Eucharistie: Sie soll alle daran erinnern, sich dem Opfer mit reinem Gewissen zu nahen.⁸³

*Sinnbild (τύπος) als Teilhabe an den Verheißungen*⁸⁴

Diese Interpretationsweise ist für Theodor wohl die am stärksten ausgeprägte Art, liturgische Vollzüge zu deuten. In der Liturgie „verbergen“ sich Zeichen und Sinnbilder des eschatologischen Heils: So ist die Taufe ein Sinnbild (τύπος) für die Auferstehung, für jene Wiedergeburt also, die sie sinnbildlich in sich birgt und an der man zeichenhaft Anteil erhält.⁸⁵ Sinnbildlich wird man durch die Taufe begraben, um im Glauben Anteil an der Auferstehung zu erlangen.⁸⁶

Auch wenn diese Deutungsweise teilweise an jene der Mimesis erinnert, so bleibt doch der Unterschied festzuhalten, dass hier viel stärker das Wirken des Heiligen Geistes betont wird. Die Zeichen (σημεῖα) und Sinnbilder (τύποι) führen zu den bezeichneten Wirklichkeiten durch die Wirkweise des Heiligen Geistes: Die Wiedergeburt wird im Sakrament (μυστήριον) sakramental (μυστικῶς) vollzogen und gewährt Teilhabe (κοινωνία) an den künftigen Gütern.⁸⁷

Hinter jedem liturgischen Zeichen kann für Theodor grundsätzlich eine Heilsverheißung stehen, an welcher man durch den Heiligen Geist bereits jetzt Anteil erhält. So ist die (präbaptismale) Salbung am ganzen Körper Zeichen (σημεῖον) für das unzerstörbare Gewand der Unsterblichkeit, das man durch die Taufe zu bekommen erwartet⁸⁸, oder das strahlende Taufgewand Zeichen (σημεῖον) „jener aufblitzenden und strahlenden Welt und jenes Lebenswandels und jener Weise, zu der du schon jetzt sinnbildhaft (τυπικῶς) hinübergewechselt bist“⁸⁹. Die Taufgewänder werden noch benötigt, weil die Teilhabe an der Auferstehung sakramental (ἐν μυστηρίοις) und sinnbildhaft geschieht⁹⁰, und auch die (postbaptisma-

⁸⁰ Vgl. ebd.

⁸¹ Vgl. ebd. 14,8.

⁸² Ebd. 14,14.

⁸³ Vgl. ebd. 15,42.

⁸⁴ Darunter wird jene Deutung verstanden, bei der liturgische Vollzüge als Teilhabe an den christlichen Glaubensverheißungen gesehen werden.

⁸⁵ Vgl. THEODOR VON MOPSUESTIA, hom. cat. 14,4; 14,22; 14,28; 15,5.

⁸⁶ Vgl. ebd. 14,25; 15,6.

⁸⁷ Vgl. ebd. 14,6. Vgl. auch ebd. 14,7: „In den Sinnbildern (τύποι) und Sakramenten (μυστήρια) dieser künftigen Güter gibt er dir durch die Gabe des Heiligen Geistes Teil an seiner Erstlingsgabe, sobald du getauft wirst.“

⁸⁸ Dies alles vollzieht sich an den Täuflingen durch die Tätigkeit des Heiligen Geistes, vgl. ebd. 14,8.

⁸⁹ Ebd. 14,26.

⁹⁰ Ebd.

le) Salbung gewährt sinnbildhaft (τυπικῶς) schon jetzt den Genuss künftiger Güter⁹¹. Ebenso werden die Gläubigen in der Eucharistie sinnbildlich (τυπικῶς) mit der Gnade des Heiligen Geistes ernährt⁹², der sakramentalen (μυστικῶς) Speise der Unsterblichkeit⁹³: „In der Erwartung, dies [sc. das bleibende, unsterbliche Leben] zu empfangen, vollziehen wir die Teilhabe (κοινωνία) an diesem Geheimnis (μυστήριον), von dem, so meinen wir, uns die feste Hoffnung auf jene künftigen Güter zuteil wird.“⁹⁴

*Der irdische Gottesdienst als Bild (εἰκόν) der himmlischen Liturgie*⁹⁵

Wenn Theodor das gottesdienstliche Geschehen als Bild der himmlischen Liturgie sieht, dann scheint es bei ihm weniger um kosmologische Urbild-Abbild-Spekulationen zu gehen. Vielmehr werden in der Liturgie gleichsam Bilder jener himmlischen Wirklichkeit vollzogen, die den Gläubigen verheißen ist. Der Priester vollzieht also in Sinnbildern (τύποι) und in Zeichen (σημεῖα) die himmlischen Dinge; er soll ein Bild (εἰκόν) jenes himmlischen Gottesdienstes vollziehen – was unmöglich wäre, wenn wir nicht das Bild (εἰκόν) jener himmlischen Dinge hätten.⁹⁶ Der Opferdienst ist ein Gleichbild (ὁμοίωμα) der himmlischen Wirklichkeiten⁹⁷, wobei die Diakone ein Sinnbild (τύπος) für die unsichtbaren, dienenden Mächte⁹⁸ sind, während der Priester das Bild Christi abbildet⁹⁹:

„Dabei lassen wir uns durch diesen (Dienst) zu dem anleiten, was kommen soll, gleichsam als ein gewisses Bild (εἰκόν) vom unaussprechlichen Heilswalten (οἰκονομία) in Christus, unserem Herrn, wodurch wir Schau und Schatten jener Geschehnisse erhalten. Deshalb bilden wir durch den Priester gleichsam in einem gewissen Bildnis (εἰκόν) Christus, unseren Herrn, in unserem Sinn ab [...].“¹⁰⁰

3.3 Ambrosius: „De sacramentis“ – „De mysteriis“¹⁰¹

Auch bei Ambrosius lassen sich verschiedene Formen bildlicher Liturgiedeutung ausmachen, wobei der hohe Anteil an allegorischer Interpretation auffällt.

⁹¹ Vgl. ebd. 14,27.

⁹² Vgl. ebd. 15,3; 15,5; 15,7.

⁹³ Vgl. ebd. 15,6.

⁹⁴ Ebd. 15,9. Vgl. auch ebd. 15,18: „Wie also die wahre Wiedergeburt jene ist, die wir durch die Auferstehung erwarten – die (sakramentale) Wiedergeburt hingegen vollziehen wir sinnbildlich (τυπικῶς) und sakramental (μυστικῶς) in der Taufe –, (so) ist die wahre Unsterblichkeitsspeise jene, die wir zu empfangen hoffen, die uns dann im Geschenk des Heiligen Geistes wahrhaft zuteil werden wird. Jetzt hingegen werden wir gleichsam sinnbildlich mit der Unsterblichkeitsspeise genährt, welche uns, sei es in den Sinnbildern (τύποι), sei es durch die Sinnbilder (τύποι), in der Gnade des Heiligen Geistes zuteil geworden ist.“

⁹⁵ Darunter wird jene Deutung verstanden, bei der liturgische Vollzüge als Bild der himmlischen Liturgie gesehen werden. Zum Unterschied von Form (4) oben S. 220 vgl. unten Kap. 4.

⁹⁶ Vgl. THEODOR VON MOPSUESTIA, hom. cat. 15,15; 15,19.

⁹⁷ Vgl. ebd. 15,20.

⁹⁸ Vgl. ebd. 15,21; 15,24; 15,25.

⁹⁹ Vgl. ebd. 15,21: „Und da unser Herr Christus sich selber für uns als Opfer darbringt und so für uns tatsächlich zum Hohenpriester geworden ist, gibt es *das Bild (εἰκόν) jenes Priesters, was der, der jetzt am Altar steht, abbildet, wie wir es uns vorzustellen haben.*“

¹⁰⁰ Ebd. 15,24.

¹⁰¹ Die deutsche Übersetzung ist entnommen aus: AMBROSIUS, De sacramentis = Über die Sakramente. De mysteriis = Über die Mysterien. Übers. u. eingeleitet v. J. Schmitz. Freiburg i. Br. [u. a.] 1990 (FC 3).

*Typologie als überlieferungsgeschichtliche Hermeneutik*¹⁰²

Die göttliche Heilstat des Exodus wird im Geschehen der Taufe eschatologisch überboten, denn jene, die durch das Taufwasser gehen, werden nicht sterben wie jene in der Wüste, sondern wieder auferstehen.¹⁰³ Der Durchzug durch das Rote Meer war deshalb ein Vor-Bild (*figura*) für die Taufe, weil dort „unsere Väter alle in der Wolke und im Meer getauft wurden“ (vgl. 1 Kor 10,1f). Was an jenen als Vor-Bild (*in figura*) geschah, geschieht bei der Taufe in Wirklichkeit (*in veritate*).¹⁰⁴

Ebenso ist das Manna in der Wüste als Vor-Bild dem Leib Christi vorausgegangen (*figura ... praecessit*)¹⁰⁵, es ist Schatten des Leibes Christi; das Wasser aus dem Felsen ist Schatten des Blutes Christi:

„Das Manna stammte vom Himmel, dieser (*sc.* der lebenspendende Leib) ist über dem Himmel; jenes gehörte dem Himmel an, dieser aber gehört dem Herrn der Himmel; jenes war dem Verderben ausgesetzt, wenn es bis zum folgenden Tag aufbewahrt wurde, dieser aber widersteht jeglichem Verderben, so daß, wer ihn in gläubiger Gesinnung genießt, nicht verderben kann. Für jene (*sc.* die Juden) floß aus dem Felsen Wasser (vgl. Ex 17, 5f), für dich aus Christus Blut (vgl. Joh 19,34). Jenen löschte das Wasser nur eine Zeitlang den Durst, dich aber befeuchtet das Blut auf ewig. Der Jude trinkt und hat wieder Durst, du aber kannst keinen Durst mehr bekommen, wenn du getrunken hast. Jenes (geschah) im Schatten, dieses (geschieht) in der Wirklichkeit [*illud in umbra, hoc in veritate*].“¹⁰⁶

*Analogie*¹⁰⁷

Inhaltliche Entsprechungen des Handelns Gottes werden bei dieser Deutungsweise nicht auf die biblische Heilsgeschichte beschränkt, sondern auch auf die gegenwärtige Heilszeit bezogen: So wie z. B. die Auferstehung Jesu eine Wiedergeburt gewesen ist, so ist es auch jene Auferstehung aus dem Taufbrunnen.¹⁰⁸ Allerdings scheint bei Ambrosius meist nicht der liturgische Vollzug, sondern eine theologische Überzeugung die Auslegung zu leiten: So kann er die biblische Erzählung, wie aus dem Wasser Lebewesen hervorgebracht wurden (vgl. Gen 1,20f), als anschaulichen Vergleich dafür anführen, dass so auch die Initianten im Taufwasser wiedergeboren werden.¹⁰⁹ Weil Gott durch das Wasser nicht nur Leben hervorbringt, sondern in der Heilung des Blinden durch Waschung im Teich Schiloach (vgl. Joh 9,1–7) auch sehend macht, kann Ambrosius in diesem göttlichen Eingreifen auch das Mysterium der Taufe vor-gebildet sehen.¹¹⁰ Wenn Gott auf Bitten Elias hin sichtbares Feuer geschickt hat, damit die Israeliten glaubten, dann wird er dies auch jetzt für die Chris-

¹⁰² Vgl. Form (1) oben S. 219.

¹⁰³ Vgl. AMBROSIIUS, de sacr. 1,12. Ebenso wird die Sintflut als Vor-Bild (*figura*) der Taufe gesehen, da in ihr ein Gerechter gerettet wird und der Sünde stirbt. Umgekehrt gilt für Ambrosius: „Stellt nicht die Taufe eine Sintflut dar, in der alle Sünden getilgt und nur der Geist und die Gnade des Gerechten wiedererweckt werden?“

¹⁰⁴ Vgl. ebd. 1,6,20.

¹⁰⁵ Vgl. 4,25.

¹⁰⁶ AMBROSIIUS, de myst. 48. Vgl. auch ebd. 49: „Bedeutsamer ist nämlich das Licht als der Schatten, die Wirklichkeit [*veritas*] als das Vor-Bild [*figura*], der Leib des Schöpfers als das Manna vom Himmel.“

¹⁰⁷ Vgl. Form (3) oben S. 219.

¹⁰⁸ Vgl. AMBROSIIUS, de sacr. 3,2.

¹⁰⁹ Vgl. ebd. 3,3.

¹¹⁰ Vgl. ebd. 3,11. Ebenso stellt der Teich Betesda ein Vor-Bild (*figura*) für die Taufe dar. Dort kam jedes Mal, wenn sich das Wasser bewegte, ein Engel herunter; auch in den Taufbrunnen steigt die göttliche Kraft herab (vgl. AMBROSIIUS, de myst. 23).

ten tun; für sie wirkt allerdings unsichtbares Feuer, da sie bereits gläubig sind.¹¹¹ Schließlich sieht Ambrosius in der (postbaptismalen) Salbung einen Hinweis auf die Salbung Aarons, da auch die Täuflinge zum Königtum Gottes und zum Priestertum gesalbt werden.¹¹²

*Das vorbildliche Handeln Jesu*¹¹³

Bei dieser Deutungsweise geht Ambrosius vom liturgischen Vollzug aus und findet darin entsprechende biblische Vorbildhandlungen Jesu, etwa wenn der Bischof die „Öffnung“ (apertio) bei den Katechumenen in der Weise vollzieht wie Jesus dem Taubstummen im Evangelium Ohren und Mund berührte.¹¹⁴ Ebenso entspricht die Fußwaschung nach der Taufe dem Beispiel Jesu.¹¹⁵

*Allegorese*¹¹⁶

Die allegorische Auslegung dient Ambrosius in gleicher Weise dazu, die durch die liturgischen Feiern bewirkte geistliche Wirklichkeit auf die konkrete Situation der Täuflinge hin zu deuten. So wurden den Katechumenen z. B. zur Namensgebung (nomenclatio) bei der Anmeldung zur Taufe von Christus die inneren Augen geöffnet, damit sie mit den leiblichen Augen nicht bei den körperlichen Dingen stehen bleiben.¹¹⁷

In seiner allegorischen Deutung stellt Ambrosius zahlreiche Verbindungen zwischen liturgischer Handlung und biblischen Erzählungen her. Die biblischen Bilder, die Ambrosius zur Auslegung heranzieht, bilden dabei häufig den Ausgangspunkt seiner Deutungen:

- Ebenso wie die bittere Quelle von Mara süß wurde, als Mose ein Stück Holz hineinwarf, so wird das Taufwasser erst durch den Lobpreis des Kreuzes zur süßen Gnadenquelle.¹¹⁸
- Der Stab Aarons, der verdorrt war und später wieder zu blühen begann, deutet auf das Geschehen bei der Taufe: „Auch du warst verdorrt und hast durch das Wasser aus der Quelle wieder zu blühen begonnen. Du warst aufgrund der Sünden verdorrt, du warst aufgrund von Irrtümern und Vergehen verdorrt, aber du hast bereits angefangen, Frucht zu tragen [. . .].“¹¹⁹
- Die Täuflinge sind durch die Abwaschung der Sünden erneuerte Adler (vgl. Ps 43,4) geworden.¹²⁰
- Der Durchzug durch das Rote Meer ist ein Bild (figura) für die Taufe, in der die Schuld und der Irrtum untergeht, während die Frömmigkeit und die Unschuld unbeschadet hindurchgehen.¹²¹

¹¹¹ Vgl. AMBROSIIUS, de myst. 27. Vgl. ebd.: illis in figura, nobis ad conmonitionem.

¹¹² Vgl. ebd. 30.

¹¹³ Darunter wird jene Deutung verstanden, bei der liturgische Vollzüge auf das Vorbildhandeln Jesu bezogen werden. Im Unterschied zur Mimesis betrifft der Nachvollzug nicht die Initianten, sondern den Bischof (bzw. Priester).

¹¹⁴ AMBROSIIUS, de sacr. 1,2. Aus Dezenzgründen wird allerdings statt des Mundes die Nase berührt, vgl. ebd. 1,3.

¹¹⁵ Vgl. ebd. 3,4.

¹¹⁶ Zur Charakterisierung der Allegorese vgl. oben Anm. 63.

¹¹⁷ Vgl. AMBROSIIUS, de sacr. 3,12.

¹¹⁸ Vgl. AMBROSIIUS, de myst. 14.

¹¹⁹ AMBROSIIUS, de sacr. 4,2. Vgl. ähnlich 4,4: Hier wird der Wohlgeruch des Rauchopferaltars mit dem „Wohlgeruch“ der Neugetauften verglichen, bei denen sich kein üblicher Geruch eines Irrtums oder Vergehens befinde.

¹²⁰ Vgl. ebd. 4,7.

¹²¹ Vgl. AMBROSIIUS, de myst. 12.

– Der Umstand, dass der Geist bei der Taufe Jesu wie eine Taube herabkam, ermahnt die Neugetauften, arglos zu sein wie die Taube (vgl. Mt 10,16).¹²²

Dabei bleibt die paränetische Absicht des Ambrosius zu berücksichtigen: Er verwendet die allegorische Methode nicht dazu, eine für alle Zeiten gültige Erklärung der liturgischen Handlung anzubieten, sondern es geht ihm v. a. um die Veranschaulichung der in den Initiationsfeiern geschehenden geistigen Wirklichkeit für die Täuflinge; etwa wenn er das weiße Taufgewand als Zeichen dafür deutet, dass die Hüllen der Sünde ausgezogen und das reine Gewand der Unschuld angelegt wurde.¹²³

Die Deutung kann entweder von einer liturgischen Handlung *oder* von einem theologischen Gedanken ausgehen, wobei sich beides nicht immer genau voneinander trennen lässt. Als Beispiel dafür, wenn die Interpretation von einer liturgischen Handlung ausgeht, kann man die Fußwaschung anführen: Die Füße werden gewaschen, um das Gift der Schlange, das über die Füße gegossen worden ist (vgl. Gen 3,1–6.15), abzuwaschen.¹²⁴ Dagegen leitet im folgenden Beispiel ein theologischer Gedanke die Interpretation: Der Täufling hängt – weil er in der Taufe mitgekreuzigt wurde – an Jesu Nägel, damit ihn der Teufel nicht wieder vom Kreuz Christi herunternehmen kann.¹²⁵ Der alte Mensch wird beim Untertauchen der Sünde gekreuzigt, aber für Gott auferstanden.¹²⁶ Ob beim folgenden Beispiel die liturgische Handlung oder der theologische Gedanke des Mitsterbens und Mitaufstehens die Auslegung leitet, lässt sich nicht eindeutig entscheiden, weil der konkrete Taufvollzug bei Ambrosius nicht restlos geklärt ist¹²⁷: Da das Wasser von der Erde stammt, kann der Mensch in der Taufe lebendig sterben; so wird das himmlische Urteil (vgl. Gen 3,19) vollstreckt und es bleibt Raum für die himmlische Wohltat.¹²⁸

*Mimesis*¹²⁹

Die Deutung der Liturgie als Nachahmung des Geschicks Jesu findet sich auch bei Ambrosius, wenn auch in geringerem Ausmaß als dies in den Jerusalemer Mystagogischen Katechesen der Fall war: Im Untertauchen wird das Sinnbild (*similitudo*) des Todes und des Begräbnisses empfangen, man wird mit Jesus mitgekreuzigt: „Es handelt sich also um einen Tod, jedoch nicht in der Wirklichkeit des körperlichen Todes, sondern im Sinnbild.“¹³⁰ Das Siegel der Salbung macht den Täufling Christus ähnlich, damit er als sein Abbild (*forma*) aufersteht und nach seinem Vorbild (*figura*) lebt.¹³¹

¹²² Vgl. ebd. 25.

¹²³ Vgl. ebd. 34.

¹²⁴ Vgl. AMBROSIIUS, de sacr. 3,7. Vgl. auch AMBROSIIUS, de myst. 32, wo Ambrosius in der Fußwaschung die Beseitigung der ererbten Sünden sieht, während in der Taufe die eigenen Sünden nachgelassen werden.

¹²⁵ Vgl. AMBROSIIUS, de sacr. 2,23; vgl. ebd.: „Es halte dich der Nagel Christi, den die Schwäche der menschlichen Natur herauszieht.“

¹²⁶ Vgl. ebd. 6,7.

¹²⁷ Vgl. B. KLEINHEYER, Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche. Regensburg 1989 (GdK 7,1) 72f.

¹²⁸ Vgl. AMBROSIIUS, de sacr. 2,19.

¹²⁹ Zur Charakterisierung der Mimesis vgl. oben Anm. 66.

¹³⁰ AMBROSIIUS, de sacr. 2,23: sed non in mortis corporalis veritate, sed in similitudine.

¹³¹ Vgl. ebd. 6,7.

*Sinnbild (τύπος) als Teilhabe an den Verheißungen*¹³²

Die Taufe ist für Ambrosius ein Sinnbild (similitudo) des Todes und der Auferstehung.¹³³ Man empfängt die Sakramente in Form eines Sinnbildes (in similitudinem), die Gnade aber und die Kraft in der wirklichen Natur.¹³⁴

4. Bildliche Liturgiedeutung und ihre Auswirkung auf den Gedächtnischarakter liturgischer Feiern

Der kurze Überblick der eben behandelten mystagogischen Katechesen hat gezeigt, dass die bildliche Liturgiedeutung mehr Formen kennt, als dies das oben S. 219–220 angeführte Schema biblischer Typologie vermuten lässt. Aber auch in den einzelnen Katechesen werden nicht immer dieselben Deutungsweisen angewandt, vielmehr lassen sich spezifische Unterschiede erkennen. Einige signifikante Punkte sollen hier zur Sprache gebracht werden:

- In den *Jerusalemener Mystagogischen Katechesen* ist die *Mimesis* – im Vergleich zu den anderen Katechesen – stark ausgeprägt. Die Vermutung legt sich nahe, dass hier u. a. das Jerusalemener Lokalkolorit mit den Stätten der Wirksamkeit Jesu und seiner Passion eine wichtige Rolle gespielt hat.¹³⁵ Durch die liturgischen Feiern geschieht bildhafte *Nachahmung* des Lebens, Sterbens und Auferstehens Jesu – das Heil aber wird wirklich vermittelt (ἐν ἀληθείᾳ δὲ ἡ σωτηρία).¹³⁶ Das Verhältnis von Nachahmung und Teilhabe scheint auf dem Deutungshintergrund der zeitgenössischen platonischen Philosophie plausibel zu sein.¹³⁷

„So wie zwischen Urbild und Abbild ein Verhältnis der Nachahmung (μίμησις) und Teilhabe (μέθεξις) besteht, haben auch die ‚Bilder‘ der Mysterien Anteil an ewiger Wahrheit [. . .]. Ihr symbolischer Nachvollzug schenkt somit (immer noch) Anteil am Göttlichen.

Mit Hilfe der platonischen Vorstellung von μίμησις, μέθεξις und ὁμοίωσις können auch die Sakramente neu und besser verstanden werden: Das Urbild, die Geschichte Jesu, wird im Sakrament nachgeahmt. Dieses hat und schenkt Anteil am Urbild. So werden im 4. Jahrhundert die Sakramente zum Mittel der Angleichung an Gott.“¹³⁸

- Bei *Theodor von Mopsuestia* fällt auf, dass er zwar auch die Teilhabe an den Heilsverheißungen durch Zeichen und Sinnbilder vermittelt sieht, zugleich aber das Wirken des

¹³² Zur näheren Bestimmung dieser Deutungsweise vgl. oben Anm. 84.

¹³³ Vgl. AMBROSIIUS, de sacr. 3,2: „So entsteht also auch in der Taufe, da sie ein Sinnbild des Todes ist, wenn du untertauchst und dich wieder erhebst, ohne Zweifel ein Sinnbild der Auferstehung.“

¹³⁴ Vgl. ebd. 6,3: sed verae naturae gratiam virtutemque consequeris.

¹³⁵ Vgl. RÖWEKAMP (s. Anm. 59) 80–82. Zur Jerusalemener Liturgie im 4. Jh. vgl. auch EGERIA, Itinerarium = Reisebericht. Mit Auszügen aus De locis sanctis = Die heiligen Stätten v. Petrus Diaconus. Übers. u. eingeleitet v. G. Röwekamp unter Mitarbeit v. D. Thönnies. Freiburg i. Br. [u. a.] 1995 (FC 20).

¹³⁶ Vgl. CYRILL VON JERUSALEM, catech. myst. 2,5.

¹³⁷ Vgl. MAZZA (s. Anm. 9) 188: „Se prendiamo in esame Cirillo, ci accorgiamo che tutto il vocabolario tecnico che, con grande precisione, egli usa a questo proposito, è già tutto presente nel *Fedone* di Platone.“

¹³⁸ RÖWEKAMP (s. Anm. 59) 75. Neben der platonischen Philosophie weist Röwekamp ebd. 70f auch auf die antike „Paideia“-Vorstellung hin, die für das rechte Verständnis der Nachahmung wichtig ist: „Die Erkenntnis und Nachahmung des in Christus erschienenen göttlichen Urbildes des Menschen macht diesem ähnlich, schenkt die im Sündenfall verlorene ursprüngliche ‚Ähnlichkeit‘ zurück. Dabei ist diese Nachahmung, ähnlich wie bei Plato, nicht (nur) ethisch zu verstehen. Man ist davon überzeugt, daß die ‚Erkenntnis‘ des Urbildes und die Übung den Menschen innerlich verwandelt. Sie schenkt Anteil an den göttlichen Eigenschaften durch Nachahmung. Darin besteht somit die christliche ‚Paideia‘: Das Urbild Christus ermöglicht die ‚Umkehr‘, die Hinwendung zum wahren Bild des Menschen. Er erzieht, verwandelt die Christen auf sich hin und macht sie sich ähnlich.“

Heiligen Geistes sowie die Differenz zwischen sakramentaler Teilhabe und eschatologischer Vollendung stärker herausstellt. Charakteristisch für Theodor ist seine Deutung des irdischen Gottesdienstes als *Bild der himmlischen Liturgie*. Dabei scheint dies bei ihm keine kosmologische Spekulation über ein Urbild-Abbild-Schema zu sein, sondern diese Deutung dient der Schau eschatologischer Verheißungen.

In den Katechesen des Ambrosius ist ein überdurchschnittlich hoher Anteil *analoger* und *allegorischer* Liturgiedeutung auszumachen. Ambrosius betont immer wieder, nicht bloß beim äußeren Zeichen stehen zu bleiben, sondern mit den inneren Augen, den Augen des Glaubens, auf die geistige Wirklichkeit zu achten¹³⁹, denn „die Zeichen sind für die Ungläubigen, der Glaube für die Gläubigen bestimmt“¹⁴⁰. Hier deutet sich bereits – im Gegensatz zum östlichen Bildverständnis – ein anderer Zugang zum Bild an.¹⁴¹

Kehren wir zur Ausgangsfrage unserer Überlegungen zurück: Wie kann der „garstige Graben“ zwischen den (vergangenen und zukünftigen) Heilstaten Gottes und der je aktuellen liturgischen Feier überbrückt werden? Welche Antworten geben darauf die oben angeführten mystagogischen Katechesen im Vergleich zur biblischen „Lösung“?

Wie ich bereits früher auszuführen versucht habe¹⁴², werden im biblischen, v. a. alttestamentlichen Verständnis, durch das (liturgische) Gedächtnis Jahwe seine Heilstaten und Heilsverheißungen gleichsam vor Augen gestellt, um *ihn* an die volle Einlösung seiner Zusagen zu „erinnern“. Teilhabe am Heil geschieht nicht einfach durch kultische Überbrückung bzw. Auflösung der Zeitdimension, sondern durch *Aneignung*: Das geschichtliche Eingreifen Jahwes wird sowohl in der Geschichte des Volkes Israel wie auch in der je eigenen persönlichen Lebensgeschichte erfahren.¹⁴³ Aufgrund von Heilserfahrungen werden vergangene Verheißungen als erfüllt erkannt¹⁴⁴ und wird Hoffnung für die Zukunft ge-

¹³⁹ Vgl. AMBROSIIUS, de sacr. 3,12: „Betrachte auch du die Augen deines Herzens! Du hast die körperlichen Dinge mit den leiblichen Augen gesehen; was aber in den Bereich der Sakramente gehört, konntest du mit den Augen des Herzens bisher nicht sehen.“ Vgl. auch AMBROSIIUS, de myst. 15.

¹⁴⁰ AMBROSIIUS, de sacr. 2,4. Vgl. auch ebd. 2,5,14: „Du hast gehört, daß er wie eine Taube herabgekommen ist. Warum wie eine Taube? Damit die Ungläubigen zum Glauben gerufen würden. Am Anfang mußte es ein Zeichen sein. Später muß es die Vollendung sein.“ Bzgl. der Zungen wie von Feuer vgl. ebd. 2,15: „Was bezeichnet das anderes als die Herabkunft des Heiligen Geistes? Er wollte sich den Ungläubigen auch körperlich zeigen, das heißt körperlich durch ein Zeichen, geistlich durch das Sakrament. [...] Uns aber wird schon ein Hinweis auf den Glauben geboten, da am Anfang für die Ungläubigen Zeichen geschahen, wir jedoch im Vollalter der Kirche die Wirklichkeit nicht im Zeichen, sondern im Glauben erfassen müssen.“ Vgl. auch AMBROSIIUS, de myst. 22: „Es stieg also ein Engel hinab, und zum Zeichen dafür, daß ein Engel hinabgestiegen war, bewegte sich das Wasser. Das Wasser bewegte sich der Ungläubigen wegen; ihnen (entsprach) das Zeichen, dir (entspricht) der Glaube. Für sie stieg ein Engel hinab, für dich der Heilige Geist. Für sie bewegte sich Geschaffenes, für dich wirkt Christus, der Herr der Schöpfung.“

¹⁴¹ Vgl. AMBROSIIUS, de myst. 25: „Das Geschaffene kann nicht die Wirklichkeit (veritas) sein, sondern nur ein Bild (species), das leicht vergeht und wechselt.“

¹⁴² Vgl. WENTZ (s. Anm. 4) 205–211.

¹⁴³ Hier spielt das „(Wieder)erkennen“ des geschichtlichen Eingreifens Gottes eine wichtige Rolle, auch für die Entwicklung einer „Heilsgeschichte“.

¹⁴⁴ Vgl. SCHREINER (s. Anm. 39) 161: „Gottes Wort bewegt die Geschichte. Das ist auch die Auffassung, die in den Patriarchenerzählungen vertreten wird und sie in der großen durchgehenden Linie verbindet. Es ist verheißendes Wort, das an die Väter Israels ergeht. Nachkommen und Landbesitz sagt ihnen der ‚Gott der Väter‘, als der sich Jahwe ihnen offenbart, zu. Von den göttlichen Zusagen wäre nicht zu berichten, wenn nicht Erfüllung geschehen wäre. Von ihr, die durch die Errichtung

schenkt. Im lobpreisenden Gedenken der Heilstaten Jahwes und in der vertrauensvollen Bitte um *sein* „Gedenken“ – nämlich um Erfüllung bzw. Vollendung seiner Heilszusagen – geschieht „Aneignung“ des Heils, ein Sich-betreffenlassen – und Betroffenheit – durch Gottes Wirkmacht und seine heilschaffende Gegenwart.¹⁴⁵

Auch in den mystagogischen Katechesen geht es um Aneignung des Heils, allerdings werden hier die Akzente anders gesetzt:

- Während im biblischen Gedenken die geschichtlichen (Heils)taten Jahwes Anlass und Grund für Lobpreis und Bitte sind, wird nun die Liturgie v. a. als bildliche Darstellung des Handelns und des Geschickes Jesu verstanden.¹⁴⁶ Für die östlichen mystagogischen Katechesen (vgl. oben 3.1 und 3.2) gilt das im Ritus dargestellte Bild als *notwendiges* Medium des heilsvermittelnden Gedächtnisses¹⁴⁷, während sich bei Ambrosius bereits Anzeichen erkennen lassen, dass das „äußere Zeichen“ und die im Zeichen zum Ausdruck gebrachte Wirklichkeit nicht mehr jene enge Verbindung wie im Osten aufweisen.
- Die in überlieferten Hochgebetstexten durchaus vorhandenen Zeugnisse der Bitte um das Gedenken *Gottes*¹⁴⁸ scheint sich in den oben angeführten mystagogischen Katechesen auf das Gedenken der an der Liturgie *Teilnehmenden* zu beschränken.¹⁴⁹

des gesamtisraelitischen Königtums eingetreten war, schaut Israel in den alten Überlieferungen in die Zeit davor zurück. Das Leitmotiv für die Darstellung der Väterzeit ist die genannte Verheißung Gottes.“

¹⁴⁵ Vgl. 1 Kön 8,56–57.59a: „Gepriesen sei der Herr, der seinem Volk Israel Ruhe geschenkt hat, wie er es versprochen hat. Von all den herrlichen Verheißungen, die er durch seinen Knecht Mose verkündet hat, ist nicht eine hinfällig geworden. Der Herr, unser Gott, sei mit uns, wie er mit unseren Vätern war. Er verlasse uns nicht und verstoße uns nicht. [. . .] Mögen diese Worte, die ich flehend vor dem Herrn, unserem Gott, gesprochen habe, ihm Tag und Nacht gegenwärtig bleiben.“ Vgl. auch Jos 23,14f: „[. . .] von all den Zusagen, die der Herr, euer Gott, euch gegeben hat, ist keine einzige ausgeblieben; alle sind sie eingetroffen, keine einzige ist ausgeblieben. Wie aber bisher jede Zusage, die der Herr, euer Gott, euch gegeben hat, eingetroffen ist, so wird der Herr, euer Gott, künftig jede Drohung gegen euch verwirklichen [. . .].“

¹⁴⁶ An dieser Stelle sei nochmals daran erinnert, dass es hier nicht um die tatsächlich gefeierte Liturgie, sondern um das Verständnis der Verfasser der mystagogischen Katechesen geht. Zweifellos hatte jedoch das theologische Verständnis auch Auswirkungen auf die spätere Gestalt der Liturgie.

¹⁴⁷ Vgl. MESSNER (s. Anm. 7) 422f: „Für das Verständnis der östlichen allegorischen Liturgieerklärung hat sich uns das Konzept des Bildes als Schlüssel erwiesen. Im Anschauen des Bildes tritt der Betrachter ein in die Gegenwart der im Bild abgebildeten Wirklichkeit, erhält teil an ihr; in der Feier der bildhaften Liturgie hat die Gemeinde Anteil an den in ihr abgebildeten Mysterien des Heils. Das Bild und der bildhafte Ritus sind heilswirksame Verkündigung des im Bild vergegenwärtigten eschatologischen Geschehens; das Bild hat anamnetische Funktion.“

¹⁴⁸ Vgl. WENTZ (s. Anm. 4) 212–215.

¹⁴⁹ Zumindest lässt sich dies für Theodor v. Mopsuestia aus den folgenden Stellen schließen (Hervorhebungen vom Verf.): „Denn wenn wir erst einmal in der Wirklichkeit (ἐν πράγμασι) selbst sind, dann brauchen wir keine Zeichen (σημεῖα) mehr, die die Erinnerung an jenes künftige Geschehen wecken sollen“ (hom. cat. 15,3); „Wir alle aber vollziehen überall und zu jeder Zeit beständig das Gedächtnis dieses Opfers, da wir uns, sooft wir von diesem Brot essen und aus diesem Kelch trinken, den Tod unseres Herrn in Erinnerung rufen bis zu seinem Kommen“ (vgl. 1 Kor 11,26). Jedemal also, wenn dieser furchtgebietende Opferdienst vollzogen wird, müssen wir uns in unserem Sinne vorstellen gleichsam mit Einbildungskraft, daß wir wie der sind, der im Himmel ist (sc. Christus), und durch den Glauben die Schau der himmlischen Dinge in unseren Verstand einprägen [. . .] Wir denken dabei daran, daß Christus im Himmel ist, [. . .] daß er es ist, der auch jetzt sinnbildlich (ἐν τύποις) dahingeschlachtet wird. So sollen wir ihm mit unseren Augen glauben, im Gedenken an jenes Geschehen jetzt zum Betrachten angeregt werden, daß er wiederum stirbt und aufersteht und in den Himmel auffährt, damit wir das schauen, was schon früher für uns einmal stattgefunden

Abschließend soll noch eine kurze Bemerkung bzgl. des typologischen Denkens, das die gesamte Liturgie durchzieht, angeführt werden:

Wenn etwa im Vesperhymnus des Osterfestes die Taufe verglichen wird mit dem Durchzug durch das Rote Meer oder der Befreiung aus der Knechtschaft Pharaos, so steht die Liturgie hier einerseits fest in der Tradition der Kirchenväter: Die Bezugnahme der Taufe auf alttestamentliche „Typen“ geschieht aufgrund der Bedeutung des in den „Typen“ zum Ausdruck kommenden Heilshandelns Gottes für die Gegenwart.

Andererseits zeigt das Problembewusstsein der heutigen Bibelwissenschaften in Bezug auf die „Typologie“ – insbesondere was die Geschichtlichkeit vieler „Typen“ betrifft – ebenso eindrucksvoll, dass in Zukunft nicht einfach in der bisherigen Selbstverständlichkeit auf biblische „Typen“ zurückgegriffen werden kann. Nimmt man die Funktion des typologischen Bezuges auf das Handeln Gottes für die Gegenwart ernst, dann dürfen Erkenntnisse zur Geschichtlichkeit mancher „Typen“ nicht unberücksichtigt bleiben.

hat“ (hom. cat. 15,20); „Notwendigerweise müssen *wir* auch jetzt, da dieser schauererregende Dienst vollzogen wird, *denken*, daß es sich dabei um ein gewisses Bild (εἰκών) für den Dienst jener unsichtbaren Mächte handelt, den die Diakone (διάκονοι) darstellen [. . .]“ (hom. cat. 15,21); „[. . .] *wir* vergewissern uns durch diesen sakramentalen (μυστικός) Dienst im Glauben an das, was uns gezeigt worden ist“ (hom. cat. 15,24); „Durch die Diakone (διάκονοι) aber, die den Dienst am Geschehen vollziehen, *prägen wir in unseren Verstand* die unsichtbaren, dienenden Mächte (vgl. Hebr 1,14) ein [. . .]“ (hom. cat. 15,24); „Wenn nämlich [. . .] das Opfer hervortritt, das dargestellt werden soll, dann müssen *wir denken*, daß der zum Leiden hingeführte Christus, unser Herr, hervortritt“ (hom. cat. 15,25); „Deswegen werden auch *wir* jetzt zum Gedenken an das Leiden unseres Herrn durch diese Dinge herangezogen“ (hom. cat. 15,29).

Dietmar Thönnies, Münster

„Und wäre Jesus tausendmal in Betlehem geboren und nicht einmal in dir, du wärest ewiglich verloren“ (Angelus Silesius)

1. Grundsätzliches

Was Angelus Silesius (Johannes Scheffler), der barocke Kirchenlied-Dichter, mit diesen Versen ausdrückt, kann einen weiten Bogen spannen von individueller Erlösungsmystik bis hin zu einer inkarnatorischen Theologie. Das weihnachtliche Festgeheimnis, die Geburt des Gottessohnes in die Welt, ist als objektives Geschehen für den einzelnen Menschen so lange bedeutungslos, wie er die Menschwerdung nicht auch als persönliches Erlösungsgeschehen betrachtet. Wie aber kann das geschehen, Christus in uns Wirklichkeit werden zu lassen? Was heißt „Wirklichkeit werden lassen“? Geht es um eine spirituelle Wirklichkeit, die sich jeder Reflexion und jeder empirischen Forschung entzieht, allenfalls noch als Gefühlsregung zu beschreiben ist? Welche Bedeutung kommt bei der Beantwortung dieser Fragen der Liturgie und den weihnachtlichen volksfrommen Formen zu?

Als ein möglicher Schlüssel zu letztlich jeder Form von christlichem Fest bietet sich der Zugang über den Begriff der „Erinnerung“ an; der Begriff der „Anamnese“, der in der Theologie, näherhin der Liturgiewissenschaft, eine bedeutsame Rolle spielt, kann helfen, neben all den kleinen und kleinsten Erinnerungen persönlicher Art, die große kulturelle Erinnerung der Christenheit von den vorchristlichen Religionen bis in unsere Zeit auszuspannen und so das Fest als getragen von kollektiver Memoria zu erkennen und neu zu definieren. Dabei kann die Übertragung von zwölf Thesen aus der Anthropologie helfen, dem Geheimnis der Erinnerung wieder neu auf die Spur zu kommen.¹

2. Heute Menschwerdung feiern

oder: Was tun mit Weihnachtsmarkt und Lametta?

Kaum ein anderes Fest, das als solches seine erste Heimat im Christentum hatte, erfreut sich in unserer Zeit einer ähnlich großen Popularität. Fragt man sich jedoch, welcher Art und welcher Gestalt diese Beliebtheit ist, so wird man sehr schnell feststellen, daß es bei näherem Hinsehen eine zweiseitige Angelegenheit ist: Einerseits hat das Christentum einen ganzen thematisch gebundenen Festkreis bewahrt, der in Teilen an Kargheit, mit kraftvollen poetischen Texten und symbolischen Handlungen in den liturgischen Ausprägungen kaum zu überbieten ist, und andererseits scheint eine ganze Kultur bereits – mögli-

¹ Zur Differenzierung von kollektivem und kulturellem Gedächtnis vgl. J. ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1992, bes. 52: „Das kulturelle Gedächtnis richtet sich auf Fixpunkte in der Vergangenheit. Auch in ihm vermag sich die Vergangenheit nicht als solche zu erhalten. Vergangenheit gerinnt hier vielmehr zu symbolischen Figuren, an die sich Erinnerung heftet.“ Letztlich findet sich hier das Ergebnis der Rezeption von und der Auseinandersetzung mit M. Halbwachs; vgl. ebd. 34–48.

cherweise als Kontrapunkt zu den tristen und dunklen Monaten November und Dezember – sich der als „stimmungsvoll“ empfundenen Elemente zu bedienen. Die Inhalte der adaptierten volksfrommen Formen und Symbole, die Christen bei genauerer Betrachtung in der Zeit ihres Anfangs auch nur selten aus einem genuin religiösen Zeichenvorrat geschöpft haben, werden in unserer zunehmend säkularen Welt weitgehend nicht weiter transportiert. Kaum sind die Kerzenromantik und der Spekulationsduft von kommerzorientierten Weihnachtsmärkten noch von den aussagekräftigen Ursymbolen zu unterscheiden.

Die Frage „Was tun mit Weihnachtsmarkt und Lametta?“ spitzt polemisch zu, was der Kern der Überlegungen sein soll: Gibt es in den liturgischen und vor allem volksfrommen oder auch säkularen Formen, die Menschen heute erleben und erfahren, einen Inhalt, eine erkenn- und erinnerbare inhaltliche Zielsetzung? Existiert so etwas wie ein echter, authentischer Kern, eine Art Atom, das als unteilbares Ganzes den Charakter und religiösen Gehalt mit aller sozialen und theologischen Sprengkraft in sich trägt – vielleicht in der Liturgie? Viele solcher Fragen werden wir in weiten Teilen mit Nein beantworten müssen. Alles Bedauern hilft an dieser Stelle nicht. Es kann nur um ein sensibles Wahrnehmen der Phänomene gehen. Wenn gottesdienstliche Feiern allerdings nicht mehr die Menschwerdung des Gottessohnes, das Mysterium der Fleischwerdung des ewigen Logos, in den Mittelpunkt stellen, sondern beim Versuch eines In-Einklang-Bringens von Gottesdienst und Mitwelt die religiösen Inhalte verleugnen oder verflachen, dann ist wieder neu zu fragen, wie ein Rettungsversuch des Festes gelingen kann. – Eine Rückbesinnung als Erinnerung an den Anfang ist offensichtlich nötig.

3. Ein möglicher Ansatz: Der Schlüssel zum Fest heißt Erinnerung.

Erinnerung in der Liturgie. Begriffliche Einschränkungen

Was tut eine Gemeinde, gedacht als Repräsentantin des Volkes Gottes, die sich zu einer liturgischen Feier versammelt, und wessen erinnert sie sich in welcher Weise? Zunächst muß zugestanden werden, daß der immer wieder erhobene Einwand, daß in den meisten Untersuchungen die liturgische Feier als Eucharistie qualifiziert wird², Berechtigung hat. Vorweg ist deshalb zu definieren, daß hier unter „liturgischer Feier“ jegliche Versammlungen von Christen zu verstehen sind, die zur Feier eines Gottesdienstes zusammengekommen sind.³ Der Begriff könnte ohne weiteres auch auf die *exercitia* ausgeweitet werden, auch wenn dem die strengere römische Definition entgegensteht.⁴ Hinsichtlich des Untersuchungsgegenstandes der „liturgischen“ Erinnerung könnten gerade die weniger rituellen Formen – liturgische Spiele, Prozessionen etc. – ein nicht unerhebliches Potential für die

² Vgl. z. B. D. GÜNTNER, Das Gedenken des Erhöhten im Neuen Testament. Zur ekklesialen Bedeutung des Gedenkens am Modell des Psalms 110. München 1998, 23; bereits von SC (z. B. 7 und 10) wurde diese Engführung des Begriffs Liturgie allerdings nahegelegt.

³ Als grundsätzliche Definition kann A. ADAM – R. BERGER, Pastoralliturgisches Handlexikon. Freiburg i. Br. ⁶1994, 313–316 genügen.

⁴ SC 13 versucht, die „*exercitia populi christiani*“ neben die „*sacra Liturgia*“ zu stellen und sie dieser unter- bzw. zuzuordnen. Die Unterscheidung in gesamtkirchliche und teilkirchliche, die motiviert war durch den Wunsch, periphere teilkirchliche Andachtsformen aus dem Liturgiebegriff auszuschließen, scheint für die gegenwärtige Situation keinen hinreichenden Grund für eine Unterscheidung zu bieten, da diese „*exercitia*“ bischöflichen Rechts für das gesamte gottesdienstliche Leben kaum noch Bedeutung haben.

Forschung bieten. Um das Material für unsere Überlegungen nicht von vornherein unnötig einzuschränken, sei dieser weite Begriff der Liturgie gewählt.⁵

Auf dem Weg einer Annäherung zur Beantwortung der Frage, was eine Gemeinde tut, die sich zur liturgischen Feier versammelt, kann mit Rückgriff auf SC 7 und AEM 7 – letztlich auf Mt 18,20 – behauptet werden, daß sie sich in unterschiedlichen Formen der Gegenwart des in ihrer Mitte gegenwärtigen Herrn erinnert.⁶ In den Dimensionen der liturgischen Ausdruckshandlung, in der liturgischen Sprache, in Musik, in Symbolen etc. und vor allem in den biblischen Lesungen feiert sie das Gedächtnis des Heils.⁷ Sie erinnert sich, daß Jesus als Christus, als Gottes Sohn in die Welt kam, um die Menschen zu erlösen. Sie erinnert sich in gleicher Weise der gesamten Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen. Dieser umfassende und zugleich disparate Inhalt ist Gegenstand der Erinnerung und wird auf unterschiedliche Weise in das Bewußtsein der Feiernden geholt. Zugleich wird einer gottesdienstlichen Versammlung bei der Bewußtwerdung der Gegenwart ihres Herrn auch ihre eigene menschliche Verfaßtheit vor Augen gestellt, und sie bemüht sich um eine Sinngebung der Gegenwart sowie um Hoffnung für die Zukunft. Neben den rituellen Formen der Liturgie, die sich wissenschaftlich untersuchen lassen, wird diese dreidimensionale Erinnerung auch in den kreativen, spontanen Äußerungen und im Umgang damit gefeiert. Hier liegt es nahe, sich bewußt auf das *rituelle* Gedächtnis zu beschränken, um von einem nachprüfbaren, liturgiewissenschaftlichen Fundament zu sprechen. Um vergleichbare Voraussetzungen für einen Umgang mit Ansätzen der systematischen Theologie, der Philosophie und der Soziologie, Kultur- oder Gesellschaftswissenschaft zu haben, sind diese einschränken Prologomena unerlässlich.

4. Philosophische Thesen – angewandt auf Liturgie: Mimese und Anamnese

Im Folgenden ist nun eine Interpretation und analoge Übertragung der mimetischen Dimensionen, wie sie bei Gebauer und Wulf⁸ vorgestellt werden, zunächst auf die liturgische

⁵ W. HAUNERLAND, Die Fußwaschung am Gründonnerstag – Evangelienspiel oder Nachfolgehandlung? In: LJ 48 (1998) 79–95, hat in jüngerer Zeit schlüssig dargelegt, daß auch am Einzelbeispiel die Frage nach „Evangelienspiel oder Nachfolgehandlung?“, letztlich die Frage nach Mimese oder Anamnese, beantwortet werden kann.

⁶ Vgl. insgesamt dazu F. EISENBACH, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils. Mainz 1982.

⁷ Ein weiter und offener Symbolbegriff, wie er etwa von G. LARCHER, Sinnpräsenz im Symbol. Aspekte leibhafter, ästhetischer sakramentaler Vergegenwärtigung. In: Vergegenwärtigung. Sakramentale Dimensionen des Lebens. Hg. J. Herten [u. a.]. Würzburg 1997, 49–64, bes. 49–53 verwendet wird, erscheint auch für die hier angestellten Überlegungen sinnvoll.

⁸ Vgl. die Thesen bei G. GEBAUER – C. WULF, Mimesis. Kultur – Kunst – Gesellschaft. Reinbek b. Hamburg 1992 (rowohlt enzyklopädie 497) 431–438; die 1944 geborenen Autoren, die beide an der Freien Universität Berlin lehren, haben 1992 gemeinsam diese Studie vorgelegt. Auf dieses Werk, das maßgebliche Entwürfe aus den Bereichen der Philosophie, der Sprachtheorie, der Anthropologie und der Erziehungswissenschaft zur Mimese enthält, soll hier im wesentlichen Bezug genommen werden. Gebauer und Wulf stellen als Diskussionsergebnis am Ende ihrer Arbeit zwölf „Dimensionen der Mimesis“ dar, die als Ergebnis ihrer – auch historischen – Forschungen angesehen werden können und hier mit Blick auf die liturgiewissenschaftliche Fragestellung fruchtbar gemacht werden.

Erinnerung, Anamnese, zu versuchen⁹; dazu werden die zwölf Thesen von Gebauer und Wulf auf grundsätzliche liturgische Phänomene und Strukturen angewendet:

1) Liturgie kann nicht körper-los gedacht werden. Liturgie ist – als immer auch menschliches Tun und menschliche Ausdruckshandlung gedacht – ein ganzmenschliches und damit körperliches Geschehen. Als solches „körperliches“ Tun ist Liturgie immer eine in einen zeitlichen Vollzug eingebundene Handlung. Folglich ist Anamnese auch als fundamentales liturgisches Geschehen in ein internes Beziehungsgeflecht eingebunden und gibt so die Möglichkeit zu einem begrenzten Spektrum von Deutungen der (liturgischen und anamnetischen) Ausdruckshandlungen.

Die Theoretisierbarkeit von Anamnese nimmt mit Zunahme der schriftlichen Fixierung und der damit verbundenen Reduzierung von Erinnerungsprozessen ab. Auch das Sinnenhafte der Anamnese verringert sich proportional mit dem vermehrten Gebrauch von Schrift. Etwas zeitversetzt zur Aufklärung lassen sich besonders im frühen 19. Jh. deutliche Bemühungen feststellen, Emotionalität und Echtheit der Ausdruckshandlungen wiederzuerlangen. So spiegeln z. B. eine kritische Rückbesinnung auf die Heilige Schrift sowie eine didaktische und pastoraltheologische Vermittlung der göttlichen Offenbarung etc. diese Bestrebungen wider.¹⁰

Phänomenologisch in ganzer Breite betrachtet, lassen sich allerdings kaum Tendenzen erkennen, die für das ausgehende 20. Jh. auf einen Einsatz moderner Kommunikationstechniken (Rundfunk- und Fernsehgottesdienste etc. ausgenommen) in der Anamnese deuten.

2) Liturgie ist in vielerlei Hinsicht „Reproduktion“, indem Ausdruckshandlungen der Vergangenheit in kultivierter Form wiederholt werden. Trotz der formalen Wiederholung geschieht jeweils neu und aktuell der Zuspruch von Heil (z. B. in den Sakramenten, sakramentalen Handlungen oder auch der Eucharistie). Verschiedene Handlungen werden dabei auf dem Hintergrund der historischen Ur- oder Ersthandlung auf ihre eigentliche bedeutungstragende Substanz konzentriert. Die dabei verwendeten Symbole und Ausdruckshandlungen sind kirchlich definiert, und ihre – zum Teil historische – Rückbindung ist an bestimmte Bedeutungen und einen festen Bedeutungshorizont gebunden (z. B. der Segensgestus der Handauflegung).

3) Der Vorrat an Symbolen und Bildern in der Liturgie muß nicht durch historisch konsequente Ähnlichkeiten Bezug auf die Vergangenheit nehmen; es existieren festgelegte Deutungen, die über bloße Nachahmung hinausgehen (z. B. Salbung mit Öl). Der unter Umständen material verschiedene, in jedem Fall aber sinnlich/sinnenhafte Ausdruck einer tieferen Wirklichkeit begründet und verbindet aktuelle Handlung und Deutung mit dem Bezugspunkt in der Vergangenheit.

4) Liturgie umfaßt alle drei zeitlichen Dimensionen: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Neben der Veränderbarkeit der Ausdrucksmittel gehört zur Symbol- und Zeichenbildung der Liturgie auch der heilsgeschichtliche Blickwinkel, die Betrachtung und Interpretation einer Ausdruckshandlung oder eines materialen Symbols unter einem bestimmten Aspekt. In der je neuen und aktualisierenden Verarbeitung greift liturgisches Handeln in das Leben ein und verschafft so Sinngebung und eschatologische Zielvorgabe.

⁹ Die einseitig liturgiewissenschaftliche Vereinnahmung der philosophischen Thesen sollte nicht als „Betriebsblindheit“, sondern eher als Nutzbarmachung und Zuspitzung gedeutet werden.

¹⁰ Vgl. A. SCHILSON, Aufklärung. IV. Die Theologie in der A. In: LThK³ 1, 1213–1216, hier 1215.

5) In diesem Sinn bewirkt Anamnese sowohl eine Verbindung von Vergangenen und Gegenwart als auch die Verbindung einer symbolisch dargestellten und in Bildern vergegenwärtigten Welt mit einer aktuell und real existierenden Lebenswelt. Die Grenzen zwischen dieser anamnetisch vergegenwärtigten Welt und dem „wirklichen Leben“ sind fließend.

Die Wiederholbarkeit von Zeichenhandlungen ermöglicht eine Wiederholbarkeit der Darstellung und Vergegenwärtigung heilsrelevanter Zeichen, letztlich ein beliebig häufiges Zusprechen von Heil im Jetzt.

6) Liturgie und liturgische Feier ist auch bestimmt von liturgie-ästhetischen Eigengesetzmäßigkeiten und ist nie nur Mittel und zweckorientierte Handlung. Die Gläubigen erfahren zwar im Gottesdienst Heilszuwendung, und Liturgie baut eine Verbindung zu Vergangenen auf, enthält aber immer auch die mögliche Loslösung vom heilsgeschichtlichen Kontext, wobei die Gefahr der liturgie-ästhetischen Verselbständigung besteht. Die Folge davon wäre eine Abstraktion von theologischen Inhalten und eine Vereinseitigung der Darstellungsmittel bzw. Ausdruckshandlungen um ihrer selbst willen.

7) Das Verhältnis der Bilder und Symbole, die in der Anamnese der Liturgie verwendet werden, zur Wirklichkeit und Lebenswelt der Gläubigen ist um so verständlicher, je weniger sie sich allein auf die geschichtliche Welt beziehen und je mehr sie die aktuelle Situation zu deuten und einzubinden wissen. In Liturgie und dem Erinnern in der Liturgie geschieht heilsgeschichtliche Reflexion im Bewußtsein des Erlösungshandelns Gottes. Die historische Gewißheit der Heilsereignisse macht das Gedenken daran zu einer treibenden und fundamentalen Kraft.

8) Liturgie und das Erinnern in der Liturgie ist das Handeln einer Gemeinschaft von Glaubenden (Kollektiv) und besitzt eine soziale Dimension, die nicht nur in der Diakonie – wenn auch dort explizit – ihren Ausdruck findet. Die Anamnese ist immer eine Erinnerung, die von der Kirche und von den Kirchen wachgehalten und gefeiert wird. Das damit verbundene Konfliktpotential spiegelt sich in Kirchenspaltungen, im Wahrheitsanspruch der jeweiligen kirchlichen Gemeinschaft und im gegenseitigen Nichtanerkennen der Apostolischen Sukzession wieder, obwohl die Bezugspunkte in der Vergangenheit sowie die Zielformulierungen vielfach dieselben sind.

9) Katechese und Mystagogie sind nur zwei Stichworte, die deutlich machen, daß „Erziehung“ in der und durch die Liturgie von der Fähigkeit, Erinnerung handhabbar, verfügbar zu machen, bestimmt wird. Bilder und Vorbilder sind dabei sinnliche Elemente, welche die Erinnerung dem Menschen annähern und vermitteln, sofern sie nicht zu einem bloßen Nachspiel verkommen, das nicht mehr an die tiefere Dimension des zu Erinnernden anknüpfen.

10) Liturgie besitzt einen eigenen Vorrat an Symbolen und Zeichenhandlungen, der sich aus einem bereits von der Wirklichkeit verschiedenen Vorrat speist; diese übergeordnete Wirklichkeit kann als Heilsgeschichte bezeichnet werden. Die verschiedenen Dimensionen liturgischer Ausdruckshandlungen haben alle einen „Sitz im Leben“, um Verstehbarkeit zu garantieren. Die Lebenswirklichkeit ist ein möglicher Zugang zur Deutung und Aufschlüsselung der liturgischen Handlungen, die in einer Korrelation zur empirischen Wirklichkeit stehen.

11) In der Liturgie ergreift die feiernde Gemeinde einen Teil der Geschichte und überbrückt so einen historischen Graben: diese historische (Heils-)Wirklichkeit wird durch

wiederkehrende Handlungen wiederholbar gemacht. Die Symbolisierung von Handlungen hat unterschiedliche Anteile einer tatsächlichen und überprüfbaren historischen Wahrheit.

12) Liturgische Handlungen deuten die empirische Welt und können Sinn vermitteln, wobei die Grenzen immer bestehen bleiben zwischen Liturgie und Leben, auch wenn Anteile in beiden bereits vorhanden sind und eine wechselseitige Durchdringung möglich ist. Das Bestreben einer willkürlichen Entmystifizierung oder ein grundsätzlicher Symbolverlust, bei dem sich empirische Wirklichkeit und liturgische Ausdruckshandlung entsprechen, führen zum Verlust eines der beiden Teile. Liturgie braucht die Welt, die sie deutet, auf die sie sich bezieht, aus der sie ihren Zeichenvorrat schöpft. Umgekehrt braucht religiöses und christliches Leben die Deutung durch Liturgie und die Erschließung und Feier der Heilsgeschichte durch Anamnese.

5. Vorsichtige Linien zum Weihnachtsfest

Die oben genannten, übertragenen Thesen der beiden Philosophen sollen in einem letzten Schritt auf die hier angestellten Überlegungen zum Weihnachtsfest und zu der Initialzündung eines Angelus Silesius übertragen bzw. angewandt werden – mit aller Vorsicht, die eine Vereinnahmung der anderen, nichttheologischen Wissenschaft möglichst ausschließen will.

Zuletzt gilt es nun, die bereits in Beziehung zur Liturgiewissenschaft gesetzten zwölf Thesen von Gebauer und Wulf in Beziehung zu unserem konkreten Untersuchungsgegenstand „Weihnachtsfestkreis“ zu setzen.

1) Während des Prozesses der Verschriftlichung von Liturgien hat die Verankerung der Deutungsmöglichkeit der Erinnerung im Leben der Feiernden, die in den Riten transportiert wird, abgenommen. Die Inhalte des Weihnachtsfestes, die in den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte viel mehr sinnlich und wirklich erfahrbar waren, werden heute mehr und mehr über den bloßen Text interpretiert. In diesem Sinn versucht die säkulare Umwelt des Menschen diesen Verlust an Sinnenfreude durch zahlreiche sinnhafte Aktionen zu ersetzen. An dieser Stelle bekommt die Nostalgie der Weihnachtsmärkte als Duft- und Klangerlebnis etc. eine ganz neue Bedeutung – allerdings losgelöst von religiösem Inhalt. Hier ist ein Auseinanderfallen der Festkultur gerade in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts zu beobachten.¹¹ Was Franziskus bereits im Mittelalter – allerdings aufgrund theologischer Entwicklungen – mit der Krippe zu „retten“ versuchte, hat eine Eigendynamik entwickelt, die mit dem ursprünglichen Festgehalt, der Fleischwerdung des Logos, nur noch wenig gemein hat.¹²

2) Die Liturgie von Weihnachten feierte immer schon im jeweiligen Zeithorizont kontextuell eher verschiedene Akzentuierungen. Sie reproduzierte nie auf einer rein abbildenden, mimetischen Ebene (Mimikry). Selbst als die Krippe veranschaulichte, was in Betlehem im Stall geschehen sein mag, war die Tendenz eine theologische. Durch die wiederkehrende Feier des Weihnachtsfestes im Kirchenjahr in einem liturgisch verhältnismäßig festge-

¹¹ Vgl. dazu auch die Analyse von A. SCHILSON, Geheimnislose Wirklichkeit? Sakramentale Strukturen heutiger Welterfahrung. In: Vergegenwärtigung (s. Anm. 7) 21–48, 26f einschließlich der dort aufgeführten Literatur.

¹² Zu berücksichtigen ist, daß das älteste und ursprünglich einzige Weihnachtsevangelium wohl Joh 1 (aus der Messe vom Tag) war; vgl. H. AUF DER MAUR, Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr. Regensburg 1983 (GdK 5) 169.

schriebenen Ritus ist das Fest transportabel durch die Zeiten geworden. Es ist mehr als bloße Nachahmung. Es ist das Hineinholen des Mysteriums der Menschwerdung als eines inkarnatorischen Heilsgeschehens in die Gegenwart und eine Erschließung der Zukunft, die in der Geburt des Gottessohnes Jesus Christus ihren personalen Anfang genommen hat. Das ungebundene Ablaufenlassen des kirchlich definierten Ritus sichert eine Offenheit auf die Vergangenheit, die gedachte protologische Handlung hin: egal, wie der Stall wirklich ausgesehen hat, egal, welche Frau Maria war, egal, wie Josef an der Krippe gesessen hat – erinnert wird das Unvorstellbare in vorstellbarer Gestalt; es existiert sozusagen hinter dem Schleier der Akzidenzien eine Substanz, ein Inhalt.

3) Die historisch konsequente Abbildung kann nicht geleistet werden. Der eigentliche Bezugspunkt zur Vergangenheit ist die korrekt nachgeahmte Handlung, eine möglichst nah an der historischen Wirklichkeit orientierte Abbildung. Die kultisch-rituelle Überhöhung in der Feier schafft Vielfältigkeit und ermöglicht so überhaupt den Rückgriff auf eine Vergangenheit.

4) Die weihnachtlichen Symbole deuten eine andere Welt als die der realen Ersthandlung. Jede Krippe z. B. ist Deutung ihrer jeweiligen Zeit; sie konzentriert, isoliert, lenkt den Blick und schafft eine Neuinterpretation von Wirklichkeit, deutet die Vergangenheit und bewirkt zielorientierte Sinnegebung. Ähnliches gilt ebenso eindrucksvoll auch für Texte und Lieder.

5) Die Erinnerung an das erste Weihnachten, an die Nacht der Geburt Jesu, schafft zu diesem Ereignis die Brücke. Das Symbol der Weihnachtsfeier schlägt die Brücke zu jenem Anfang. Die Grenzen zwischen den Symbolen der im Gottesdienst geschaffenen Welt und der dahinter und in der Vergangenheit liegenden heilsgeschichtlichen Welt sind insofern fließend, als das Heil durch die Feier selbst den Vollziehenden zugesprochen und zugleich eröffnet wird. Die sinnlich wahrnehmbare Feier mit Texten, Gesten und Riten etc. schafft die Wiederholbarkeit; weil es die geformte Liturgie von Weihnachten gibt, ist das Fest wiederholbar, wiederholt erfahrbar.

6) Das Weihnachtsfest und seine Liturgie sind ohne Zweifel nicht nur Medium der Erinnerung, sondern unterliegen liturgischen und gottesdienst-ästhetischen Eigengesetzmäßigkeiten, entwickeln zuweilen – wie die Geschichte zeigt – auch eine Eigendynamik. Den feiernden Menschen ist die Feier dann am nächsten, wenn sie aktuelle Bezüge ihrer Lebenswelt zu der erinnerten heilsgeschichtlichen Welt herzustellen und durch diese verbindende Memoria Sinndeutung zu geben vermag. Daß eine postchristliche Gesellschaft fraglos ursprünglich christliche Symbole gebraucht und mit ihnen – ohne den Kontext ihrer Entstehung wahrzunehmen – umgeht, kann Beleg für dieses Phänomen einer außerliturgischen Verselbständigung sein.

7) Je enger die bei der Feier der Weihnachtsliturgie verwendeten Texte, Zeichen und Symbole an der Lebenswelt der jeweils feiernden Gemeinde sind, je mehr der Gottesdienst den fundamentalen Zusammenhang von Liturgie und Leben ausdrücken kann, um so mehr wird die Memoria, aber auch die Mimesis an Bedeutung zunehmen. Ganz schlicht und selbstverständlich wird Weihnachten dabei auch eine historische Realität zuerkannt, die aber als treibende Kraft anzusehen ist: Hätte es die Geburt Jesu nicht gegeben, würde Weihnachten nicht auf diese Weise gefeiert werden können.

8) Durch die kollektive Erinnerung einer Gemeinde, die sich als Kirche in der Feier von Weihnachten an ein zentrales heilsrelevantes Ereignis erinnert, bekommt das Fest auch soziale Bedeutung – nicht nur nach innen in Richtung der Versammlung, sondern auch als

Sorge um die Kranken, Armen, Verlassenen und Notleidenden. Kollektive Anamnese kann Diakonie nicht ausblenden, schon gar nicht an Weihnachten, wo die protologische Dimension entsprechende Signale aussendet.

9) Das Ähnlich- oder Zueigenmachen von Inhalten, die wieder und wieder in Erinnerung gerufen werden, hat gerade bei der Feier der weihnachtlichen Liturgien seinen Platz. Die Gedenktage und biblischen Personen, die in diesem Festkreis vorgestellt und gefeiert werden – von Maria über die heiligen Dreikönige bis hin zu den Märtyrerfesten – deuten gerade auf diesen „liturgiepädagogischen“ Aspekt hin.

10) Die Liturgie besitzt in Teilen eine eigene Sprache, selbständige Symbole, interne Verhaltensweisen. Um eine möglichst große wirkliche Verstehbarkeit bei allen Feiernden zu garantieren, ist der „Sitz im Leben“ der Liturgie zu überprüfen. Riten werden in Bezug auf ihren Erinnerungs- oder Memorialwert nicht sinnträglicher, je unverständlicher sie sind. Zur „Ehrlichkeit der weihnachtlichen Liturgie“ gehört eine anzustrebende Kohärenz von Feier bzw. gottesdienstlichem Vollzug und empirischer Wirklichkeit.

11) Durch das Heraufbeschwören der Zeit der Geburt Jesu wird ein Graben überbrückt vom Heute zu den Zeiten des Anfangs. Je größer die Anteile des Ritus und je kleiner der Einfluß der Wirklichkeit wird, um so schwieriger wird – in diesem großen zeitlichen Abstand von 2000 Jahren – die Nachprüfbarkeit der historischen Wahrheit.

12) Bei aller lebensnahen Liturgie bleibt die Feier des Gottesdienstes doch immer eine eigene, von der Lebenswelt der Gläubigen verschiedene Angelegenheit. Das körperliche, menschliche Sich-Erinnern macht solche Grenzen in guter Weise deutlich; man stelle sich vor, daß anstelle der Texte aus der Heiligen Schrift eine multimediale Simulation des Mysteriums jener heiligen Nacht der Verkündigung weichen würde. Liturgie braucht die ehrlichen Grenzen und auch die Chancen dieser realen Welt mit ihrem Erinnerungspotential. Trotz einer großen anamnetischen Annäherung bleibt eine Art Schleier über den historischen Ereignissen, der durch die Vergegenwärtigung in der Gegenwart und die Eröffnung von Zukunft letztlich unbedeutend bleibt und nicht als störend empfunden werden muß.

„Und wäre Jesus tausendmal in Betlehem geboren und nicht einmal in dir, du wärest ewiglich verloren.“ Deutet man das, was Silesius hier individualistisch formuliert, auf das Kollektiv der den Glauben und die Liturgie Feiernden, dann drückt es genau das aus, was die Erinnerung benötigt: einen historischen und bedeutungsvollen Ausgangspunkt als inhaltlichen Gegenstand der Memoria; eine Gruppe, die diese Erinnerung in sich als Gruppe und in sich als Individuen wachhält und feiert, und die Hoffnung, daß durch diese Erinnerung etwas in Bewegung bleibt auf Zukunft hin, letztlich die Hoffnung, daß Jesu Geburt für sie das Heil bedeutet.

Lothar Lies SJ, Innsbruck

*Der dreifaltige Gott: tragender Grund und bergende Zielgemeinschaft der Eucharistie**

Ich möchte den dreifaltigen Gott als jene Gemeinschaft darstellen, die zunächst der Grund, dann aber auch das Ziel alles eucharistischen Feierns und damit aller eucharistischen Gemeinschaft ist. Ich möchte zeigen, daß der dreifaltige Gott Ausgang und Ziel der Eucharistiefeier ist. Er fügt uns in der Eucharistiefeier zu einer Gemeinschaft mit sich zusammen und nimmt uns in sein trinitarisches Leben auf. Die Teilhabe am Leibe Christi ist zugleich unser Leben im dreifaltigen Gott.

I. Die Eucharistiefeier ereignet sich in den Sinnelementen der Eulogie

Wenn wir einmal annehmen, daß das Abendmahl und infolge des Stiftungsauftrags auch die kirchliche Eucharistiefeier als Segensfeier begangen wurde, so können uns die Elemente des Segens helfen, das Wirken des dreifaltigen Gottes in der heiligen Messe deutlicher zu beachten. Wenn wir hier von Segen sprechen, dann meinen wir damit die formale Sinngestalt. Wir meinen damit nicht die Feiergestalt, die vor allem ein Mahl ist. Unter formaler Sinngestalt verstehen wir jene innere Einheit, die den Sinnelementen der Eucharistiefeier bzw. den Sinnelementen des Segens ihren einheitlichen und zusammenhängenden Sinn gibt. Insofern ist die Eucharistie immer Gedächtnis der Heilstaten Gottes in Christus (Anamnese); sie ruft uns zu: deus nos benedixit. So ist Eucharistiefeier immer Epiklese und Herabrufen des Herrn im Heiligen Geist und seiner Heilstaten hier und jetzt (Epiklese); sie ruft uns zu: Deus nos benedicat. So ist Eucharistiefeier Bekenntnis der staunenserregenden Gemeinschaft, in der Gott und die Menschen sich in begnadender und begnadeter Freiheit Gemeinschaft gewähren und einander gegenwärtig sind (Koinonia); so ruft die Eucharistiefeier uns zu: Deus nos benedicit. Nicht genug damit. Die Eucharistiefeier ist stets auch dank sagende Darbringung und dankender Rückbezug des von Gott erhaltenen höchsten Gutes, Jesus Christus und seiner Heilstaten (Prophora); so ruft die Eucharistiefeier uns zu: benedictus Deus! Wir sehen, daß in allen Sinnelementen der Eucharistiefeier Gott unmittelbar im Spiele ist. Wir werden aufzuzeigen haben, wie diese Sinnelemente den dreifaltigen Gott als Grund und Ziel unserer Gemeinschaft angeben.¹

II. Der dreifaltige Gott ist der die Eucharistiefeier tragende Grund

1. Der dreifaltige Gott trägt die Anamnese der Eucharistiefeier

a) Anthropologisch-theologische Basis

Jedes Feiern des Menschen bedarf eines Grundes, der meist der Mensch selbst oder seine Lebensumstände wie Geburt, Beruf, Ehrung etc. sind. Wenn der Mensch feiert, schreitet er

* Der Beitrag geht auf ein Referat zurück, das der Autor im Rahmen einer Priesterfortbildung in Brixen gehalten hat (Anm. d. Red.).

¹ Vgl. neuestens L. LIES, Eucharistie in ökumenischer Verantwortung. Graz 1996.

seine Geschichte ab und bringt sie gedenkend zur Erinnerung. Er „erinnert“ sich seiner Geschichte und macht sie sich so gewissermaßen innerlich und zu eigen; er macht sie zu einem Faktor seiner Identität. Weil zu dieser Geschichte des Menschen immer auch andere Personen dazugehören, deshalb ist eine Feier allein eigentlich nicht möglich. Feier bedarf der mitfeiernden Gemeinschaft. Die mitfeiernden Personen zeigen an, daß dem Grund der Feier eine allgemeine Verbindlichkeit und Bedeutsamkeit zukommt, der sich auch die Mitfeiernden nicht entziehen können. Bei der Geburtstagsfeier eines Freundes geht es auch um meinen Geburtstag, weil ich – und so mein Geburtstag – zu der Geschichte gehöre, die im Geburtstag des Freundes beginnt. Und der Freund gehört mit seinem Geburtstag in meine Geschichte, die mit meinem Geburtstag beginnt. Der Mensch ist wesentlich anamnetisch-gemeinschaftliche Existenz.

Auch der Christ muß, will er seine Identität feiern, seine persönliche Geschichte mit den ihn betreffenden Heilsinitiativen Gottes abschreiten. Die gläubige Deutung der christlichen Existenz ist ebenfalls anamnetisch. Leider haben wir es nicht gelernt, in einem persönlichen Glaubensbekenntnis unsere eigene Heilsgeschichte mit Gott zu formulieren.

b) Die Anamnese der Eucharistiefeier

(1) Die Anamnese des Sohnes

Die Eucharistiefeier ist nicht nur deshalb von anamnetischer Struktur, weil Jesus die Feier zu seinem Gedächtnis gestiftet hat und Anamnese hier gewissermaßen nur Gehorsam wäre. Vielmehr ist die Eucharistiefeier auch deshalb Anamnese, weil die Kirche sich versammelt, um dieses Jesus und seiner ihm von seinem Vater aufgetragenen Heilsinitiativen zu gedenken. So bekennet die Kirche gedenkend der Heilsinitiativen ihren Glauben besonders in den eucharistischen Hochgebeten zur Verherrlichung des Vaters im Himmel: „Darum, gütiger Vater, feiern wir das Gedächtnis unserer Erlösung. Wir verkünden den Tod deines Sohnes und sein Hinabsteigen zu den Vätern, bekennen seine Auferstehung und Himmelfahrt und erwarten sein Kommen in Herrlichkeit“ (4. Hochgebet). Oder: „Darum, gütiger Vater, feiern wir das Gedächtnis deines Sohnes. Wir verkünden sein heilbringendes Leiden, seine glorreiche Himmelfahrt und erwarten seine Wiederkunft“ (3. Hochgebet). Anamnese geht hier nicht nur in die Vergangenheit, sondern auch in die Zukunft.

Unser Gedächtnis des Sohnes ist immer ausgerichtet auf die Heils-Taten des himmlischen Vaters. So wenden wir uns an den Vater, wenn wir des Sohnes gedenken. „Er ist Mensch geworden durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria. Er hat wie wir als Mensch gelebt, in allem uns gleich außer der Sünde. Den Armen verkündete er die Botschaft vom Heil, den Gefangenen Freiheit, den Trauernden Freude. Um deinen Ratschluß zu erfüllen, hat er sich dem Tod überliefert, durch seine Auferstehung den Tod bezwungen und das Leben neu geschaffen“ (4. Hochgebet).

Die Kirche und so auch die feiernde Gemeinde sind überzeugt, daß Christus in dieser Anamnese gegenwärtig ist; zeigt doch gerade diese Anamnese, daß sich die Gemeinde im Namen Jesu versammelt hat, mit ihm seinen Tod und seine Auferstehung zu gedenken und sie im Gedenken zu feiern. Denn wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, ist er mitten unter ihnen. Im gedenkenden Feiern ist Christus selbst aktuell gegenwärtig (Aktualpräsenz) und gedenkt selbst all jener Heilstaten, die er an den Menschen gewirkt hat. Ja weil er der Erhöhte ist und nun zeitlos seine Geschichte und überhaupt alle Geschichte

umgreift, sind alle seine Heilstaten mit ihm personal verbunden und ebenfalls gegenwärtig (commemorative Aktualpräsenz). Es ereignet sich das Wunderbare: In unserem Gedenken an den Mensch gewordenen, gestorbenen und auferstandenen Heiland gedenkt dieser seiner Heilstaten an den Menschen und so auch an uns. Wir haben nur ein intentionales Erinnern, Christus aufgrund seiner Raum und Zeit übersteigenden Seinsweise ein reales (commemorative Aktualpräsenz). Wir sind in seinem Gedenken in ihm „erinnert“, ihm innerlich, mit ihm verbunden: Wir denken an Christus in Christus. Damit wird auch deutlich, worin der Unterschied eucharistischen Erinnerns und sonstigen menschlichen Erinnerns besteht. Das menschliche Erinnern ist intentional, Christi Erinnern real. Weil nun das menschliche Erinnern der Eucharistie feiernden Gläubigen vom realen Erinnern Christi umfaßt ist, deshalb ist die Eucharistiefeier kein nur intentionales Gedenken, sondern in unserem Gedenken begeht und tangiert, erhält und teilt Christus aus, was wir erinnernd feiern.

(2) Die Anamnese des Geistes

Die Kirche hat mit Paulus erkannt, daß Glauben und Erinnern an Christus nur möglich ist im Heiligen Geist (1 Kor 12,3). Der Geist offenbart unserem Glauben und Gedenken den Herrn: „Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott stammt, damit wir das erkennen, was uns von Gott geschenkt ist; davon reden wir auch, nicht in Worten, wie sie Menschenweisheit eingibt, sondern wie sie der Geist eingibt, indem wir solchen, die den Geist besitzen, die Dinge des Geistes deuten“ (1 Kor 2,12.13). Der Heilige Geist ist also der Motor unserer Anamnese des Christuserignisses, des Gottesgeschenkes. Denn der Heilige Geist ist der Geist Christi selbst, der uns dieses gläubige Erinnern schenkt (Gal 4,6).

Die Anamnese des Geistes geht nicht nur auf den Sohn, sondern auch auf den Vater, an den sich der eucharistische Jubel letztlich richtet, weil von ihm her alles kommt: „Daß ihr aber Söhne Gottes seid, erkennt ihr daran: Gott hat den Geist seines Sohnes in eure Herzen gesandt, der ruft: Abba, Vater!“ (Gal 4,6). Und die Liturgie richtet sich an den Vater, um ihn für die Heilstat Christi zu danken. Zu dieser Heilstat Christi gehört auch die Sendung des Geistes, deren die Eucharistiefeier gedenkt: „Damit wir nicht mehr uns selber leben, sondern ihm, der gestorben und auferstanden ist, hat er von dir, Vater, als erste Gabe für alle, die glauben, den Heiligen Geist gesandt, der das Werk deines Sohnes auf Erden weiterführt und alle Heiligung vollendet“ (4. Hochgebet). In der Anamnese der Werke des Geistes ist der Geist Christi und des Vaters bei uns und macht unser Gedenken zu einer Begegnung mit dem dreifaltigen Gott.

(3) Die Anamnese des Vaters

Unser Erinnern an die Heilstaten Christi und an seine Person ist im Heiligen Geist immer auch und vor allem Gedenken dessen, was der himmlische Vater für uns getan hat, indem er in seinem Ewigen Wort und in seinem Ewigen Geist uns geschaffen und begnadet hat: „Immer wieder hast du den Menschen deinen Bund angeboten und sie durch die Propheten gelehrt, das Heil zu erwarten“ (4. Hochgebet). Immer dort, wo wir uns als geschaffene Menschen und als erlöste Christen beschreiben, kommt der himmlische Vater in unser Gedächtnis. Es ist wie mit dem Glaubensbekenntnis Israels: Die Beschreibung Gottes und die Beschreibung des Volkes Israel geschehen mit den gleichen Worten: Israel charakteri-

siert sich als das Volk, das Jahwe aus Ägypten herausgeführt, trockenen Fußes durch das Schilfmeer geleitet und mit dem Manna in der Wüste genährt hat. Und Jahwe wird beschrieben als der Gott, der Israel aus Ägypten herausgeführt hat, der es trockenen Fußes durch das Schilfmeer geleitet und mit dem Manna in der Wüste genährt hat. In der Anamnese des Sohnes und des Geistes ist der Vater als Ursprung alles Guten immer mitgenannt und der besondere Adressat unserer anamnetischen Danksagung. Das macht zugleich unsere christliche Identität aus. Gedenken wir ihrer, dann gedenken wir des dreifaltigen Gottes.

Besonders in der Eucharistie gedenken wir der Heilsinitiative des himmlischen Vaters. So betet lobpreisend das Hochgebet: „Wir preisen dich, heiliger Vater, denn groß bist du, und alle deine Werke künden deine Weisheit und Liebe. Den Menschen hast du nach deinem Bild geschaffen und ihm die Sorge für die ganze Welt anvertraut. [. . .] Als er im Ungehorsam deine Freundschaft verlor und der Macht des Todes verfiel, hast du ihn dennoch nicht verlassen, sondern voll Erbarmen allen geholfen, dich zu suchen und zu finden. Immer wieder hast du den Menschen deinen Bund angeboten und sie durch die Propheten gelehrt, das Heil zu erwarten“ (4. Hochgebet). Die feiernde Gemeinde erinnert sich neben anderen Heilsereignissen der besonderen Heilsinitiative des Vaters, wie sie in der Sendung der alttestamentlichen Propheten zum Ausdruck kommt. Im Glaubensbekenntnis sagen wir vom Heiligen Geist, daß er in den Propheten gesprochen hat. Es ist die Sendung des Geistes durch den Vater, an die unser Hochgebet bei der Erwähnung der Propheten erinnert. Wir gedenken des Vaters und seiner Liebe, wenn wir der Sendung Christi zu unserer Rettung innwerden: „So sehr hast du die Welt geliebt, heiliger Vater, daß du deinen eingeborenen Sohn als Retter gesandt hast, nachdem die Fülle der Zeit gekommen war“ (4. Hochgebet).

Die Gemeinde ist überzeugt, daß in ihrem Gedenken der Heilsinitiativen des Vaters in Sohn und Geist dieser Vater selbst gegenwärtig ist und sich seiner Treue zu seinen Taten und zu all denen, denen diese Taten galten, erinnert. In seiner überzeitlichen Erinnerung ist er mit diesen Initiativen, mit Geist und Sohn gegenwärtig und sendet sie uns weiterhin, damit auch wir das Heil in Christus und im Geist in Überfülle haben.

c) Der trinitarische Gott als Basis der Anamnese

Obleich wir in unserer Analyse der eucharistischen Anamnese vom Menschen ausgegangen und so zu Gott aufgestiegen sind (anabatisch), gilt doch vor allem das andere: Dieser anamnetische Aufstieg von den Heilstaten Christi im Heiligen Geist zum Vater als dem Urgrund von Schöpfung und Heil ist nur möglich, weil vorher längst der Vater in einem anamnetischen Abstieg (katabatisch) in der Sendung seines Geistes und darin seines Sohnes unser Gedenken umgriffen und zu sich erhoben hat. Unser aufsteigendes und dem Vater entgegengehendes dankbare Gedenken ist die vom Vater selbst ermöglichte Antwort auf sein Gedenken an uns. In unserer Anamnesefeier hat uns Gott längst in seine anamnetische Treue aufgenommen.

2. Der trinitarische Gott als Basis der Epiklese

a) Anthropologisch-theologische Basis

Eine echte Feier muß eine Feier von freien Personen sein. Denn Feiern ist gegenseitiges Gewähren. Das gegenseitige Sich-Gewähren setzt Freiheit voraus. Nur Bitte und Dank sind die beiden Weisen, wie freie Personen miteinander umgehen, um sich ihre Freiheit gegen-

seitig zu bestätigen. Daher ist jedes anamnetische Fest auch von Bitte an die sich gewährende Freiheit der anderen geprägt, sich nicht zurückzuziehen und so das Fest nicht zu zerstören. Feiern ist vom Dank für die freie Gewährung und so für das Gelingen des Festes bestimmt. Das gilt sogar dann, wenn Gott mit im Spiele ist. Er wird gebeten und bedankt, aber auch er bittet und bedankt die Menschen. Man nennt Bitten und Danken Gottes vorausgehende und belohnende Gnade.

b) Die Epiklese der Eucharistiefeier

(1) Die Epiklese des Geistes

Die Messe kennt zwei verschiedene Epiklesen, die sich beide an den Vater um die Sendung des Geistes richten. Beide Epiklesen haben ihren Grund zunächst im Gedenken der Heilstaten des Vaters im Heiligen Geist und in Christus. Wir bitten beides Mal den himmlischen Vater, den Heiligen Geist zur Gegenwart Christi heute hier und jetzt zu senden. Wir kennen die Gabenepiklese und die Kommunionepiklese. In der Gabenepiklese bitten wir den Vater, er möge den Geist über die Gaben von Brot und Wein ausgießen, damit sie Leib und Blut Christi werden. In der Kommunionepiklese bitten wir den Vater im Himmel: „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“ (3. Hochgebet). In der Gemeinschaft mit Christus im Heiligen Geist werden wir eine Opfergabe und erhalten mit allen Heiligen das verheißene Erbe (3. Hochgebet).

Nun ist die Kirche aber überzeugt, daß sie nur um den Geist von Vater und Sohn bitten kann, wenn der Geist selbst in ihr die Kindschaft bezeugt: „Denn der Heilige Geist selbst bezeugt mit unserem Geist, daß wir Kinder Gottes sind“ (Röm 8,16). Dieser Geist ist es, der unsere Anamnese anregt und uns sagt, um was wir heute bitten sollen: „Denn wir haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott stammt, damit wir erkennen, was uns von Gott geschenkt ist“ (1 Kor 2,14). Unsere Epiklese um den Geist ist von der Hoffnung jeder Epiklese begleitet, in der geistgewirkten Gegenwart Christi frei zu werden von Sünde und Tod (Röm 5,5; 2 Kor 3,17): „Denn das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus hat dich von dem Gesetz der Sünde und des Todes befreit“ (Röm 8,2).

Unsere Epiklese ist ihrerseits schon Werk des Geistes: „In gleicher Weise kommt auch der Geist unserer Schwachheit zu Hilfe. Denn um was wir bitten sollen, wie es nötig ist, wissen wir nicht, aber da tritt der Geist selber für uns ein mit wortlosen Seufzern; der aber, der die Herzen ergründet, kennt das Anliegen des Geistes, daß er nämlich mit Gottes Willen für Heilige eintritt“ (Röm 8,26.27). Damit ist es der Heilige Geist in uns, der zum gemeinsamen Bitten um ihn – zum Lobe des Vaters – bewegt.

(2) Die Epiklese des Sohnes

Die eucharistischen Hochgebete wenden sich in der Kraft des Heiligen Geistes an den himmlischen Vater, er möge den Geist zur Erwirkung der Gegenwart seines Sohnes in den Gestalten von Brot und Wein senden. „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). Auch die Kommunionepiklese um den Geist bittet um die uns erlösende Gegenwart

Christi: „Sieh her auf die Opfergabe, die du selber deiner Kirche bereitet hast, und gib, daß alle, die Anteil erhalten an dem einen Brot und dem einen Kelch, ein Leib werden im Heiligen Geist, eine lebendige Opfergabe in Christus zum Lob deiner Herrlichkeit“ (4. Hochgebet). Die Epiklese im Geist um den Sohn ist die Epiklese um das in diesem Sohn Gottes grundgelegten Bundesgeschehen zwischen dem Vater und uns: „So bitten wir dich, Vater: der Geist heilige diese Gaben, damit sie uns werden Leib und Blut unseres Herrn Jesus Christus, der uns die Feier dieses Geheimnisses aufgetragen hat als Zeichen des ewigen Bundes“ (4. Hochgebet).

In der Epiklese um den Heiligen Geist ist der ewige Sohn, der Mensch geworden ist und für uns gestorben und auferstanden ist, schon gegenwärtig (Aktualpräsenz). Denn wo der Geist, dort der Sohn. Daher wird diese Bitte auch auf sakramentale Weise erhört, wenn die Kirche um die Gegenwart Christi in Brot und Wein als deren geistgewirkte Heiligung bittet: „Ja, du bist heilig, großer Gott, du bist der Quell aller Heiligkeit. Darum bitten wir dich: Sende deinen Geist auf diese Gaben herab und heilige sie, damit sie uns werden Leib und Blut deines Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus.“ Die Erhörung dieser Bitte bestätigt die Gemeinde durch den Ruf an den gegenwärtigen Christus: „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit“ (2. Hochgebet). Wir können damit sagen, Anamnese der Heilstaten des Heiligen Geistes und die Bitte um diesen Geist jetzt sind schon Weisen der vom himmlischen Vater gewirkten aktuellen Gegenwart Christi selbst. Christus ist es, der in dem von ihm und vom Vater ausgehenden Geist erbeten wird und so auch anwesend ist.

Zugleich bittet nun Christus im Heiligen Geist uns, ihn als Versöhnung anzunehmen: „Das alles aber wird gewirkt von Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt hat und uns den Dienst der Versöhnung gab, weil Gott es war, der in Christus die Welt mit sich versöhnte, indem er ihnen ihre Übertretungen nicht anrechnete und in uns das Wort der Versöhnung legte“ (2 Kor 5,18.19). Im Heiligen Geist bittet also Christus uns, ihn als Versöhnung des Vaters anzunehmen. Die Liturgie echot dies, indem sie sich an den Vater richtet und den Sohn commemoriert: „Damit wir nicht mehr uns selber leben, sondern ihm, der für uns gestorben und auferstanden ist, hat er von dir, Vater, als erste Gabe für alle, die glauben, den Heiligen Geist gesandt, der das Werk deines Sohnes auf Erden weiterführt und alle Heiligung vollendet“ (4. Hochgebet). Wo der Geist anwesend ist, vollendet er das Erlösungswerk Christi. In unserer Geist-Bitte um die Anwesenheit Christi bittet Christus uns, sich ihm anzuvertrauen zum Lob des Vaters.

(3) Die Epiklese des Vaters

Die liturgischen Gebete richten sich lobpreisend an den Vater. Er ist der ursprungslose Ursprung von Sohn und Geist. Er ist Geber aller Gaben. Er gibt den Sohn und den Geist. Geist und Sohn sind des Vaters Bitte und Wort an unsere Freiheit, seine Kinder zu werden. Wir können unsere Epiklese an den Vater auch zu einem Bitten des Vaters an uns machen und ihm in den Mund legen: „Damit ihr nicht mehr euch selber lebt, sondern meinem Sohn, der für euch gestorben und auferstanden ist, hat er von mir, dem Vater, als erste Gabe für euch alle, die ihr glaubt, den Heiligen Geist gesandt, der das Werk meines Sohnes weiterführt und alle Heiligung vollendet. Daher bitte ich euch, laßt den Geist eure Gaben heiligen, damit sie euch werden Leib und Blut eures Herrn Jesus Christus, der euch die Feier dieses Geheimnisses aufgetragen hat als Zeichen des ewigen Bundes“ (4. Hochgebet).

c) Der trinitarische Gott als Basis der Epiklese

Vater, Sohn und Geist rufen wir an, damit sie uns ihre Gegenwart schenken, in der allein Versöhnung liegt. Besonders geht unser Ruf an den Vater, der uns Sohn und Geist und damit auch sich selbst schenkt. Aber zugleich ruft der Vater in Jesus Christus, seinem Wort, und im Heiligen Geist, seinem Lebensspender, uns an und wirbt um unsere Freiheit. Die so eucharistiefeiernde Gemeinde ist in ihrem Bitten vom dreifaltigen Gott begnadet und in ihn aktuell hineingenommen. Die sakramentale Gegenwart (somatische Realpräsenz) Christi zeigt an, daß die Bitte um die Gegenwart des dreifaltigen Gottes erhört und die Gemeinde in den dreifaltigen Gott aufgenommen ist.

3. Der trinitarische Gott als Basis der Koinonia

a) Anthropologisch-theologische Basis

Eine feiernde Gemeinschaft von Personen ist immer eine Gemeinschaft in Freiheit. Der eine öffnet sich frei dem anderen. Feiern heißt sich als einen Teilgrund der gemeinsamen Feier bereitstellen, sein Leben und seine Identität zur Verfügung zu stellen. Dies aber heißt, sich frei dem anderen zu öffnen. Gemeinschaftliche Feier ist freies gegenseitiges Gewähren. Fest ist also ein Feiern, wobei der eine ein Stück Lebensraum dem anderen gibt oder vom anderen erhält. Dies gilt auch von Gott, wenn er in das Fest einbezogen wird.

b) Die Koinonia der Eucharistiefeyer

Anamnese und Epiklese haben gezeigt, daß Vater, Sohn und Geist, deren Taten erinnert und deren Gegenwart herabgerufen werden, niemals getrennt voneinander sind. Vielmehr lebt der eine im anderen und der andere im einen (Perichorese), ohne sich durch dieses gegenseitige Ineinander zu blockieren, zu besetzen oder zu zerstören. Person ist also im dreifaltigen Gott eine Wirklichkeit, die einer anderen Person (Freiheit) in sich Lebensraum und Stimme gewähren kann. Wenn das eucharistische Hochgebet (4. Hochgebet) sagt, daß der Vater den Menschen immer wieder einen Bund angeboten hat, das Heil zu erwarten, dann ist dieser Vater der des Sohnes und der Ursprung des Geistes. Die Eucharistie feiert dieses Bundesgeschehen nun im Blute Christi und weiß, daß die Feiernden hineingenommen sind in den Bund, den der dreifaltige Gott in sich selbst gestiftet hat. Denn Christus ist vom Vater gesandt im Heiligen Geist als unsere Versöhnung mit Gott. Wer von diesem Bund erreicht ist, der ist vom dreifaltigen Gott umgriffen.

c) Der trinitarische Gott als Basis der Koinonia

Daß der dreifaltige Gott Basis eucharistischer Koinonia ist, drückt die Kirche aus, indem sie ihren Trinitätsglauben heilsökonomisch zusammenfaßt und zugleich den Urgrund ihres Heils bekennt: „Durch Christus und mit ihm und in ihm ist dir, Gott, allmächtiger Vater, in der Einheit des Heiligen Geistes alle Herrlichkeit und Ehre jetzt und in Ewigkeit“ (alle Hochgebete). Dieses Lob besagt ein „Ineinander“ der drei göttlichen Personen, die in ihrer Liebe die Menschen umgriffen haben zur personalen Koinonia. In dieses Ineinander sind auch die Menschen mit hineingenommen.

4. Der trinitarische Gott als Basis der Prosphora

a) Anthropologisch-theologische Basis

Wir unterscheiden zwei Arten von Opfer: das heidnisch-religionsgeschichtliche und das christliche der Eucharistiefeier. Beim heidnisch-religionsgeschichtlichen Opfer wird meist die Gabe zerstört, um anzudeuten, daß sie der Gottheit gehört und der Mensch sie eben weggebend geopfert hat. Mit dieser Opfergabe will der Mensch die Gottheit beeinflussen und gnädig stimmen. Die Eucharistiefeier ist ein Dankopfer. Sie erinnert sich der Gaben Gottes. Sie bezieht in diesem dankbaren Erinnern die Gaben geistig (dankend) auf Gott als den Geber zurück und gebraucht sie so. Das Opfer besteht in einer dankend-gedenkenden Danksagung: „Darum, gütiger Vater, feiern wir das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung deines Sohnes und bringen dir so das Brot des Lebens und den Kelch des Heiles dar“ (2. Hochgebet). Oder: „Darum, gütiger Vater, feiern wir das Gedächtnis deines Sohnes. Wir verkünden sein heilbringendes Leiden, seine glorreiche Auferstehung und Himmelfahrt und erwarten seine Wiederkunft. So bringen wir dir mit Lob und Dank dieses heilige Opfer dar (3. Hochgebet).

Lassen Sie mich ein Beispiel nennen: Jemand ist in den reißenden Inn gefallen und dem Ertrinken nahe. Ein anderer springt in das Wasser und zieht den abdriftenden Menschen heraus. Immer wenn der Gerettete sich seiner selbst erinnert, erinnert er sich auch daran, daß dieses Leben ihm nicht nur in der Geburt, sondern auch in einer Rettung vor dem Ertrinken geschenkt ist. Er bezieht dankbar das von ihm neu empfangene und nun neu gelebte Leben auf den Retter zurück. Nicht so, daß er diesem jetzt das Leben zurückgebe, sondern so, daß er sein Leben immer in bewußter Erinnerung und Dankbarkeit an den Retter lebt. Einerseits lebt der Gerettete sein Leben, andererseits lebt er es, daß es immer eine wesentliche Beziehung zu diesem Retter besagt. Meine Identität ist eine von diesem Retter ermöglichte und letztlich auch geschenkte Identität.

Auch die Eucharistiefeier kennt diesen „Geistigen Rückbezug“ der Heilsgeschenke Gottes und vor allem des Geschenkes der trinitarischen Selbstmitteilung. Sie nennt ihre Darbringung ein Lobopfer: „Darum, gütiger Vater, feiern wir das Gedächtnis unserer Erlösung. Wir verkünden den Tod deines Sohnes und sein Hinabsteigen zu den Vätern, bekennen seine Auferstehung und Himmelfahrt und erwarten sein Kommen in Herrlichkeit. So bringen wir dir seinen Leib und sein Blut dar, das Opfer, das dir wohlgefällt und der ganzen Welt Heil bringt“ (4. Hochgebet).

Es handelt sich um ein geistiges Opfer (*sacrificium rationabile*; *logike prosphora*; *logike thysia*).

b) Der trinitarische Gott als Basis der Prosphora

Die Doxologie hat es schon deutlich gemacht: unser Lob für die verschiedenen Sendungen von Sohn und Geist und deren Wohltaten geht an den himmlischen Vater. Unser Lob weist diese Sendungen und deren Gaben nicht zurück, sondern empfängt sie dankbar in dem Wissen, daß sie aus Gottes Freiheit kommen. Diese Dankbarkeit bedeutet jedoch auch einen geistigen Rückbezug der Sendungen von Sohn und Geist auf den Vater. Die eucharistischen Anamnesen der Heilsgeschichte verdeutlichen, daß vom Vater als dem ursprungslosen Ursprung Sohn und Geist ausgehen. In unserer dankbaren Erinnerung, die wir in der Gestalt des Lobes darbringen, bringen wird diesem dreifaltigen Gott seine Heilsinitiativen

„geistig“ dar und mit diesen Heilsinitiativen auch uns selbst. Wir sind selbst vom dreifaltigen Gott begnadet. So sind wir in unser Lob eingeschlossen, wenn wir beten: „Durch Christus, mit ihm und in ihm ist dir, Gott, allmächtiger Vater, in der Einheit des Heiligen Geistes alle Herrlichkeit und Ehre jetzt und in Ewigkeit.“ Mehr noch: Wir ratifizieren unsere Hingabe, indem wir in das gegenseitige Lob der dreifaltigen Personen einbezogen sind: im Sohn, mit dem Sohn und durch den Sohn loben wir den Vater. Wenn wir so mit dem Sohn im Lob des Vaters verbunden sind, dann sind wir auch mit dem Heiligen Geist verbunden und loben so Vater und Sohn. Und wenn wir den Vater loben, dann loben wir auch den Geist: Denn vom Geist bekennen wir im Glaubensbekenntnis, daß er mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet und verherrlicht wird (Nizäno-konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis). Im Vater und im Heiligen Geist verherrlichen wir den Sohn (Joh 17,1–8). Wie Vater, Sohn und Geist sich gegenseitig erinnern und sich gegenseitig Lebensraum und Stimme gewähren und erst so sie selbst und von Ewigkeit her Personen sind (DH 490), so sind die Menschen in ihrem Gott-Loben, Gott-Hingeben und Gott-Verdanktsein in diesen dreifaltigen Gott hineingenommen. Sie werden so immer mehr sie selbst und leben in dem, mit dem und durch den dreifaltigen Gott eine Ewigkeit lang.

III. Der dreifaltige Gott ist jene die Eucharistiefeier bergende Zielgemeinschaft

Wir ziehen hier die trinitarische Dimension der Eucharistiefeier weiter aus und leiten aus ihr ab, daß der dreifaltige Gott die Zielgemeinschaft der Eucharistiefeier ist und sie entscheidend bestimmt. Wir können dies wieder an den vier Sinn-Elementen der Eucharistiefeier festmachen; wir können die trinitarische Struktur von Anamnese, Epiklese, Koinonia und Prosphora als erwiesen voraussetzen. Hier geht es nur noch um die Verdeutlichung, daß der trinitarische Gott nicht nur der tragende Grund, sondern auch das Ziel aller Eucharistiefeier ist.

1. Der trinitarische Gott als bergendes Ziel der Anamnese

Eine Anamnese ist nicht nur zurückgewendet, sondern blickt auch auf Grund der erinnerten Erfahrungen voraus und stellt sich vor, wie es wohl werden könne mit mir und den Meinen. In diesem „Erinnern“ wirkt die vorgestellte Zukunft intentional auf uns ein und bestimmt uns real, indem sie uns Hoffnung oder Furcht macht. Sie beginnt uns zu umgreifen. An unserer Realität wird sie selbst real.

Die trinitarische Anamnese der Eucharistiefeier gedenkt der Heilsinitiativen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Diese Heilsinitiativen sind der Inhalt unseres Gotteslobes. Diese Heilsinitiativen beinhalten unsere Zukunft, indem sie uns in den dreifaltigen Gott hineinnehmen. Denn in unserer Anamnese ist der dreifaltige Gott gegenwärtig und gedenkt in seiner Treue seiner trinitarischen Heilsgaben an uns: „Damit wir nicht mehr uns selber leben, sondern ihm, der für uns gestorben und auferstanden ist, hat er von dir, Vater, als erste Gabe für alle, die glauben, den Heiligen Geist gesandt, der das Werk deines Sohnes auf Erden weiterführt und alle Heiligung vollendet“ (4. Hochgebet). Was wir in der Geschichte entdecken, was wir für heute erbeten, das hält der dreifaltige Gott eine Ewigkeit lang für uns bereit.

2. Der trinitarische Gott als bergendes Ziel der Epiklese

Wir haben von der Epiklese gesprochen, die mit dem Dank die einzige Weise ist, wie personale Freiheiten miteinander umgehen können, ohne ihre Freiheit dabei zu verletzen oder gar zu verlieren. Wenn der Mensch um etwas bittet und daher die Freiheit des anderen Menschen anspricht, so weiß er auch, daß die Freiheit des anderen Menschen größer ist als die einmalige Tat der Hilfe. Wäre die Freiheit des Gebers mit dieser Tat zu Ende, dann wäre auch diese Tat nicht frei gewesen. Jede Freiheit ist nur dann wirklich frei, wenn sie auch in Zukunft frei ist, letztlich eine Ewigkeit frei ist. Die Bitte des Menschen impliziert eigentlich eine ewige Freiheit, bei der diese konkrete Bitte eine Ewigkeit bleibend gewährt ist.

Die Epiklese erfleht letztlich den dreifaltigen Gott als unsere Zukunft, wenn die Kirche zum himmlischen Vater betet: „Sieh her auf die Opfergabe, die du selber deiner Kirche bereitet hast, und gib, daß alle, die Anteil erhalten an dem einen Brot und dem einen Kelch, ein Leib werden im Heiligen Geist, eine lebendige Opfergabe in Christus zum Lob deiner Herrlichkeit“ (4. Hochgebet). Was die Kirche für jetzt erbittet, das ist zugleich das, was sie eine Ewigkeit lang gewährt wissen will: die Gemeinschaft im dreifaltigen Gott: Ein Leib im Heiligen Geist, eine lebendige Opfergabe in Christus, zum Lob der Herrlichkeit des Vaters. Die trinitarische Epiklese des 4. Hochgebetes weiß anamnetisch darum und betet also für jetzt und für alle Ewigkeit darum, Gemeinschaft im Sohn, Gemeinschaft im Geist und so Gemeinschaft im dreifaltigen Gott zu sein, um so den Vater zu verherrlichen, mit dem Vater aber den Sohn und den Geist.

In der Epiklese der Eucharistie feiernden Menschen (Herr, gedenke aller, für deren Heil wir das Opfer darbringen) ist der dreifaltige Gott anwesend. Er bietet sich den Menschen zu ihrem Heil an und bittet sie, deren Verherrlichung sein zu dürfen: Durch Christus, mit ihm und in ihm laß dich, o Mensch, in der Einheit des Heiligen Geistes aufnehmen in meine, des Vaters Herrlichkeit und Ehre, jetzt und in Ewigkeit. Daß wir hier nicht sakrilegisch reden, zeigt das Abschiedsgebet Jesu, das die große Epiklese an den Vater über die Jünger spricht: „Und ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast; denn sie sollen eins sein, wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir. So sollen sie vollendet sein in der Einheit, damit die Welt erkennt, daß du mich gesandt hast und die Meinen ebenso geliebt hast wie mich. Vater, ich will, daß alle, die du mir gegeben hast, sooft bei mir sind, wo ich bin. Sie sollen meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast, weil du mich schon geliebt hast vor der Erschaffung der Welt“ (Joh 17, 20–24).

3. Der trinitarische Gott als bergendes Ziel der Koinonia

Eine feiernde Gemeinschaft ist getragen von dem freien Selbstgewähren der Feiernden. Der eine gibt im Fest dem anderen in sich Lebensraum und Stimme und so Freiheit und Freude.

Auch in der Eucharistiefeier öffnet sich der dreifaltige Gott den Menschen in Jesus Christus und im Heiligen Geist, so daß alle Menschen mit dem Vater verbunden werden. Die Teilhabe an dem einen Brot bedeutet die Teilhabe an dem einen Leib Christi, und dies im Heiligen Geist zum Lob der Herrlichkeit des Vaters (vgl. 4. Hochgebet). In und durch diese Gegenwart des dreifaltigen Gottes begnadet, schwingt der Mensch ein in diese Gemeinschaft der drei göttlichen Personen, und dies über die Eucharistiefeier hinaus, eine Ewigkeit

lang: „Und wenn die ganze Schöpfung von der Verderbnis der Sünde und des Todes befreit ist, laß uns zusammen mit ihr dich verherrlichen in deinem Reich durch unseren Herrn Jesus Christus“ (4. Hochgebet).

4. Der trinitarische Gott als bergendes Ziel der Prospora

Fest sagt Zeitlosigkeit. Selbst die Zukunft wird als Ewigkeit erfahren. Fest feiert im gegenseitigen freien Öffnen der Mitfeiernden ein Offensein für den anderen nicht nur während des Festes, sondern im Prinzip für immer. Würde man das gegenseitige Öffnen zurücknehmen oder nur auf das Fest beschränken, würde man damit sagen, daß die gegenseitige Offenheit während des Festes verlogen war oder man würde das Fest nachträglich zerstören wollen. Fest will Ewigkeit. Wenn der dreifaltige Gott dieses Fest mitfeiert, will auch er die Ewigkeit der Mitfeiernden.

In der eucharistischen Gemeinschaft geben sich der dreifaltige Gott und die von ihm in seiner angebotenen Gemeinschaft begnadeten Menschen einander Lebensraum und Stimme. Unter ihnen entsteht eine Einheit von Gott und Mensch, wie sie das Abschiedsgebet Jesu gegenüber seinem himmlischen Vater andeutet: „Ich habe ihnen deinen Namen bekannt gemacht und werde ihn bekannt machen, damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen ist und damit ich in ihnen bin“ (Joh 17,26). Damit hat uns die in den Heilstaten Gottes aufscheinende Hingabe des dreifaltigen Gottes so begnadet, daß wir ihm uns in dankender Hingabe eine Ewigkeit schenken können.

IV. Zusammenfassung

Am ehesten können wir unsere Gedanken, daß der dreifaltige Gott zugleich die tragende Grund- und bestimmende Zielgemeinschaft der Eucharistie ist, zusammenfassen, wenn wir die Eucharistiefeyer als das Mühen und den Erfolg des dreifaltigen Gottes um unser Heil bestimmen. Mit dem Exerzitienbuch des heiligen Ignatius könnte man die Eucharistiefeyern auffordern zu betrachten, wie sich der dreifaltige Gott in dieser Feier um unser Heil müht² und zugleich das ewige Ziel unserer so begnadeten Freiheit ist³.

² Exerzitienbuch Nr. 236: „Erwägen, wie Gott sich anstrengt und müht um meinetwillen in allen geschaffenen Dingen auf der Welt, das heißt, Er verhält sich wie einer, der mühselige Arbeit verrichtet. So in den Himmeln, Elementen, Pflanzen, Früchten, Herden usw., indem er das Dasein gibt und erhält, Wachstum und sinnliches Leben verleiht usw. Dann zurückbesinnen auf mich selbst.“

³ Exerzitienbuch Nr. 234: „Nimm Dir, Herr, und übernimm meine ganze Freiheit, mein Gedächtnis, meinen Verstand und meinen ganzen Willen, mein ganzes Haben und Besitzen. Du hast es mir gegeben, zu Dir, Herr, wende ich es zurück; das Gesamte ist Dein; verführe nach Deinem ganzen Willen, gib mir Deine Liebe und Gnade, das ist mir genug.“

Bernhard Kirchgessner, Winzer/Donau

Eucharistiegemeinde contra Pfarrgemeinde?

1. Zur Fragestellung

„Wie soll in der gegenwärtigen Situation die missionarische Präsenz der Kirche gewährleistet werden angesichts der fortschreitenden Säkularisierung der Gesellschaft nach außen und des akuten Priestermangels nach innen?“¹ Dieser brisanten Frage geht der Münchner Jesuit Giovanni Sala vor dem Hintergrund der seit 1.9.1995 im Bistum Limburg erfolgten Sendung von „Pfarrbeauftragten“ zur selbständigen Gemeindeleitung nach. In der Tat trifft Sala mit dieser Fragestellung den Nerv der Kirche des ehemals christlichen Abendlandes, die sich auf absehbare Zeit einer ungeheuren Spannung zwischen Säkularisierung der Gesellschaft, Verabschiedung von der Volkskirche und einem in seinen Auswirkungen kaum absehbaren Mangel am Priesterberuf ausgesetzt sieht. Wer soll und darf künftig christliche Gemeinden leiten, mit ihnen die Sakramente feiern und die Menschen geistig-geistlich auf ihrem Weg begleiten?² Ehe Sala seinen persönlichen Lösungsversuch präsentiert, analysiert er die gegenwärtige pastorale Situation in dunklen Farben.

2. Eine düstere pastorale Situationsanalyse

Gewährt can. 517 § 2 CIC Laien die Möglichkeit, auf Grund des Priestermangels eine Pfarrei als Kontaktperson unter Letztverantwortung eines der konkreten Gemeinde zugewiesenen Priesters zu leiten, so sieht der Autor in der Bestellung sog. „Pfarrbeauftragter“ zur autarken Gemeindeleitung die Gefahr der „Umwandlung der katholischen Kirche in eine protestantische Form von Kirche“, welche eine Dynamik freisetze, „die für die katholische Kirche zerstörerisch wirkt“.³ Vor dem Hintergrund der Communio-Theologie und des eucharistischen Grundcharakters der Kirche⁴, der faktischen Entkoppelung von Amt, Gemeindeleitung und Eucharistievorsitz⁵ sieht Sala „die sakramentale Grunddimension unserer kirchlichen Gemeinschaft in bedrohlichem Maße verdunkelt“⁶. Herrschte in der Vergangenheit eine „ungute Klerikerzentriertheit“⁷, so führt die gegenwärtige Laiendominanz nach Ansicht des Autors zu einer bedrohlichen „Aushöhlung des kirchlichen Amtes“⁸.

¹ G. B. SALA, Können Laien Pfarrer sein? Zur Frage der Teilhabe Nichtgeweihter an der pfarrlichen Leitungsvollmacht in der Kirche. Dogmatisch-pastoraltheologische Erwägungen. In: FKTh 14 (1998) 189–212, hier: 205.

² Mit der Thematik „Sakramentspendung zwischen Ausverkauf und Rigorismus“ beschäftigte sich ein von Prof. Dr. Karl Schlemmer, Passau, im Kloster Andechs am 7.–8. Oktober 1999 stattgefundenes Werkstattcolloquium, an dem der Autor teilnehmen konnte.

³ SALA (s. Anm. 1) 190.

⁴ Vgl. B. KIRCHGESSNER, Kein Herrenmahl am Herrentag? Eine pastoralliturgische Studie zur Problematik der sonntäglichen Wort-Gottes-Feier. Regensburg 1996 (StPaLi 11) 37–65, bes. 62ff (Kap. 2, „Das Kirchenverständnis nach dem II. Vatikanum“).

⁵ Vgl. ebd. Kap. 8, 216–225.

⁶ SALA (s. Anm. 1) 191.

⁷ Ebd. 192.

⁸ Ebd.

Damit geht, so Sala, die Gefahr der Marginalisierung des eucharistischen Opfers einher, die durch das theologisch programmierte „Recht der Gemeinde auf Eucharistie“ und die daraus folgende Feier von Wortgottesdiensten mit Kommunionsspendung in der Tendenz bestärkt wird.⁹ Eine „progressive Verprotestantisierung des Gemeindelebens“¹⁰, eine Überforderung der Laien¹¹, sowie eine „bei vielen Lientheologen“ entwickelte „offene und aggressive Emanzipation vom kirchlichen Amt und der Sakramentalität der Kirche“¹² sei die unausweichliche Folge. Dies wirke sich wiederum negativ auf den Priesternachwuchs aus¹³ und spitze sich in der „Ideologie der um sich selbst zentrierten“ und sich selbst feiernden Gemeinde zu¹⁴, welche im Notfall am Herrentag lieber zur Feier eines Wortgottesdienstes beieinander bleibe¹⁵, anstatt sich zum Herrenmahl in sog. Eucharistiezentren zu versammeln¹⁶. Daher dürfe es nicht verwundern, wenn „die Kirche (d. h. die geweihten Träger des Leitungsdienstes sowie das übrige Gottesvolk!)“ „desorientiert in den heutigen Stürmen umher“ taumle und „weit stärker außengesteuert als selbsthandelnd und souverän regierend“ sei.¹⁷

3. „Meßwallfahrten“ zu Mittelpunktorten

Unter den genannten negativen Auspizien hält Sala ein Lösungsmodell parat, das ihm Erfolg versprechend scheint: Die weitgehende „Aufgabe früherer Territorialgemeinden“ zugunsten sog. „Eucharistiezentren“.¹⁸ Wenn Kirche wesentlich Eucharistiegemeinschaft sei, könne sie „nur dort gefeiert werden und die Gemeinde des Herrn nur dort entstehen und dauerhaft angemessen leben, wo es einen Priester gibt, der mit der Gemeinde die Eucharistie feiert, mit ihr auch zusammenlebt und sie leitet“¹⁹. Die Zahl der Eucharistiezentren müsse sich nach der Anzahl der aktiven Priester richten.²⁰ Die Kirchenleitung sei durch die jüngste Entwicklung aufgefordert, „auf die Realität der Gegenwart innovativ durch ein strukturell wirklich neues Grundmodell christlicher Gemeinde zu reagieren“²¹. Das „Pfarrrei-Prinzip“²² müsse durch das „Eucharistie-Prinzip“²³ abgelöst werden, was angesichts der heutigen Mobilität der Bevölkerung den Gläubigen durchaus zumutbar sei²⁴. So würde das Territorial-Prinzip zwar nicht aufgelöst²⁵, aber neu festgelegt werden. Der Priestermangel erweise sich als „historische Chance“ der Kirche unserer Breitengrade, das Pfarrrei-Prinzip

⁹ Vgl. ebd. 194f.

¹⁰ Ebd. 195.

¹¹ Vgl. ebd. 195f.

¹² Ebd. 196.

¹³ Vgl. ebd. 197.

¹⁴ Ebd. 197f.

¹⁵ Vgl. ebd. 198.

¹⁶ Vgl. ebd. 205ff.

¹⁷ Ebd. 201.

¹⁸ Ebd. 206.

¹⁹ Ebd. 205.

²⁰ Vgl. ebd. 206. – Man könnte ebenso gut die These aufstellen, die Zahl der Priester müsse sich nach der Anzahl der Gemeinden richten.

²¹ Ebd. 206f.

²² Ebd. 207.

²³ Ebd. 208.

²⁴ Vgl. ebd. 209.

²⁵ Vgl. ebd. 210.

hinter sich zu lassen, sich nach dem Eucharistie-Prinzip auszustrecken und damit, so Sala, „die richtigen Aufbrüche“ in eine gute Zukunft der Kirche zu wagen.²⁶

In die gleiche Kerbe schlägt der Augsburger Dogmatiker Anton Ziegenaus in einem Vortrag vor der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 1997“ des Linzer Priesterkreises.²⁷ Vor der Tatsache eines unaufhaltsam steigenden Priestermangels ruft Ziegenaus die theologische Bedeutung der Eucharistiefeier als „Höhepunkt und Quelle des ganzen christlichen Lebens“²⁸ in Erinnerung und spricht ihr eine weitaus höhere Qualität als dem priesterlosen Gottesdienst zu.²⁹ Was „Sacrosanctum Concilium“ für die Liturgie im Allgemeinen reklamiert, das gilt für die Eucharistie in der Tat im Besonderen: Ihr kommt kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß gleich.³⁰ So weit besteht sowohl mit Ziegenaus als auch mit Sala Konsens, doch kreuzen sich die Wege bei der „Anwendung an sich unbestrittener oder wenigstens nicht offen bestrittener theologischer Grundsätze, nämlich der Eucharistie als gottesdienstlicher Höchstform und der Notwendigkeit der gottesdienstlichen Versammlung“³¹, es entsteht „ein großer Dissens in Hinblick auf die Folgerungen“³².

4. „Eine protestantische Form von Kirche“³³

Ehe näherhin von den genannten Folgerungen zu sprechen sein wird, sollen einige von Sala und Ziegenaus erhobene Verdächtigungen kritisch hinterfragt werden.

- Der in Westeuropa herrschende Priestermangel wird von keinem ernst zu nehmenden Theologen als „günstige Gelegenheit“ betrachtet, um das kirchliche Amt und die Sakramentalität der Kirche auszuhebeln³⁴; er kann niemals als Vorwand für eine „Umwandlung der katholischen Kirche in eine protestantische Form von Kirche“³⁵ dienen. Vielmehr wird er als Notsituation erlebt, in welcher die Hilfe des Liturikers seitens der Gemeinden gefragt ist. Eine mögliche Antwort auf die pastorale Notsituation stellen aus theologischen (nicht aus soziologischen!) Gründen³⁶ Wort-Gottes-Feiern dar, welche von ausgebildeten und bischöflich beauftragten Laien vorbereitet und gestaltet werden. Sie sind als Brückenschlag in jene Zeit zu verstehen, in der wieder genügend Priester zur Verfügung stehen werden, die mit den Gemeinden regelmäßig am Herrentag das Herrenmahl feiern können.³⁷

²⁶ Ebd. 211.

²⁷ Vgl. A. ZIEGENAUS, Die eucharistische Vollgestalt als Maßstab zur Beurteilung priesterloser Gottesdienste. In: Die heilige Liturgie. Hg. F. Breid. Steyr 1997, 252–286.

²⁸ Ebd. 252f. 262ff; vgl. II. VATICANUM, SC 10.

²⁹ Vgl. ZIEGENAUS (s. Anm. 27) 253.

³⁰ Vgl. SC 7.

³¹ ZIEGENAUS (s. Anm. 27) 252.

³² Ebd. 276.

³³ SALA (s. Anm. 1) 195.

³⁴ ZIEGENAUS (s. Anm. 27) 285;

³⁵ SALA (s. Anm. 1) 190; 195.

³⁶ Vgl. ZIEGENAUS (s. Anm. 27) 286. Vgl. KIRCHGESSNER (s. Anm. 4) 133–150.

³⁷ Vgl. KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST, Direktorium „Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester“ (2.6.1988) (= VApS 94) Nr. 19f; künftig: Direktorium. Vgl. auch: Zum gemeinsamen Dienst berufen. Die Leitung gottesdienstlicher Feiern – Rahmenordnung für die Zusammenarbeit von Priestern, Diakonen und Laien im Bereich der Liturgie, 8.1.1999 (= Die deutschen Bischöfe 62) bes. Nr. 31–37.

- Die Schaffung resp. Wiederbelebung neuer pastoraler (Pastoralassistenten, Gemeindeferenten) und liturgischer Dienste (Lektoren, Kantoren, Kommunionhelfer, Wortgottesdienstleiter etc.) hat das kirchliche Leben des deutschen Sprachraums nachhaltig positiv beeinflusst. Es ist daher unsachlich, von einigen schwarzen Schafen, die sich übrigens auch auf Seiten des Klerus finden, auf alle Laientheologen rückzuschließen und „vielen“ unter ihnen „eine offene und auch aggressive Emanzipation vom kirchlichen Amt und der Sakramentalität der Kirche“ zu unterstellen.³⁸ Ebenso trifft es nicht zu, daß Wortgottesdienstleiter den priesterlichen Dienst auf Dauer verdrängen³⁹; wohl aber stimmt es nachdenklich, wenn Gottesdienstbesucher sich positiver über den sonntäglichen Wortgottesdienst als über die Eucharistiefeier äußern, da die Laien sich bei der Vorbereitung und Gestaltung vielfach mehr Mühe geben als so mancher Priester, der nahezu unvorbereitet mit der Kopie einer Homilie aus einer Predigtschrift die Sakristei betritt und die Messe persolviert.
- Das Plädoyer zugunsten der sonntäglichen liturgischen Versammlung vor Ort huldigt keiner Gemeindeideologie, welcher die „erfahrbare Gemeinschaftlichkeit“ vor der Feier der Eucharistie reiht⁴⁰, und das „Beieinanderbleiben der Territorialpfarrei“ stärker als die „Teilnahme an der Eucharistie“ gewichtet⁴¹. Es rekurriert vielmehr auf der theologischen Notwendigkeit und Bedeutung der sonntäglichen liturgischen Versammlung, die auch im Falle der Abwesenheit des Priesters Gültigkeit und Bedeutung behält und daher die Gemeinde vor Gott am Herrentag vereint, nicht, damit diese um sich kreist, noch um sich selbst zu feiern⁴², sondern um das Lob und die Ehre des in der Gemeinde und in seinem Wort gegenwärtigen lebendigen Gottes, die „maior Dei gloria“, zu verkünden⁴³.
- Der Behauptung, wonach die Gottesdienste in größeren Gemeinden, sprich in künftigen Mittelpunktorten besser, schöner und festlicher als in kleineren Dörfern gestaltet werden können, widerspricht die pastorale Praxis und Erfahrung.⁴⁴ Sie wird den kleinen Pfarrgemeinden, die sich vielfach redlich und mit großem Engagement in Liturgiekreisen um die Gottesdienstgestaltung mühen, und oftmals mit spärlich vorhandenen Mitteln würdig und festlich Liturgie feiern, nicht gerecht.

5. Des Rätsels Lösung?

- Durch den Priestermangel bedingt wurde in den vergangenen Jahrzehnten in vielen Landpfarreien vielfach die Trias von Amt, Gemeindeleitung und Eucharistievorsitz „faktisch entkoppelt“.⁴⁵ Zwar bleibt der Pfarrer „de iure“ der Gemeindeleiter, „de fac-

³⁸ SALA (s. Anm. 1) 196.

³⁹ Vgl. ZIEGENAUS (s. Anm. 27) 277.

⁴⁰ SALA (s. Anm. 1) 199. Vgl. auch ZIEGENAUS, ebd. 278.

⁴¹ SALA, ebd. 198.

⁴² Vgl. ebd. 197; vgl. ZIEGENAUS (s. Anm. 27) 279f. – Vgl. auch: J. RATZINGER, Zum Sinn des Sonntags. In: Die lebendige Zelle 29 (1986) 107–112, hier: 111f.

⁴³ Vgl. Direktorium (s. Anm. 37) Nr. 50; B. KIRCHGESSNER (s. Anm. 4) 140–150.

⁴⁴ Als Kaplan in Böckstein (Badgastein), Irrsdorf (Straßwalchen) und Schönburg (Pocking) konnte ich 9 Jahre lang sehr positive liturgische Erfahrungen sammeln, welche diese Behauptung sicherlich nicht in allen kleinen Dörfern widerlegen, doch zumindest in Frage stellen.

⁴⁵ SALA (s. Anm. 1) 191.

- to“ aber ist aus der pastoralen Not heraus ein Laientheologe an seine Stelle getreten.⁴⁶ Diese Entkoppelung stellt wohl ein Novum dar, welches von den Systematikern kritisch zu hinterfragen wäre.
- M. E. ist es theologisch höchst fragwürdig, von einem „Recht der Gemeinde auf Eucharistie“ zu sprechen und dieses in der Feier von Wortgottesdiensten mit Kommunionausteilung erfüllt zu sehen. Die Notsituation als Rechtfertigung zum Eucharistievorsitz durch Laien zu mißbrauchen ist ebenso bedenklich wie die Hilflosigkeit und Untätigkeit angesichts des Priestermangels, welche solch fragwürdigen Tendenzen Vor-schub leistet. Wohl billigt die Kirche den Gläubigen ein „Recht“ auf den Empfang der heilsnotwendigen Güter zu⁴⁷; doch ist die Eucharistie ungeschuldetes Vermächtnis des Herrn, unverdientes Geschenk Gottes gegenüber den Menschen und kann daher seitens der Empfänger auch nicht eingeklagt werden. Dies entbindet die Gemeinden jedoch nicht, dem Auftrag des Herrn „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“⁴⁸ nachzukommen und hierfür die nötigen Voraussetzungen zu schaffen.
 - Der „Erfahrungsverlust von Kirchlichkeit“⁴⁹ bei jungen Menschen, speziell bei Priesteramtskandidaten ist wohl weniger bei haupt-, neben- oder ehrenamtlichen Laienmitarbeitern, sondern bei der Tatsache fehlender Priester zu suchen. Wenn, wie in unseren Landen, zu wenig Priester vorhanden sind, fehlen gerade jene Kapläne und Pfarrer, die sich in früheren Zeiten speziell der jungen Menschen angenommen, sie in Jugendgruppen zusammengeführt, begleitet und gezielt auf einen geistlichen Beruf angesprochen haben. Bei den Frauenorden wird dies besonders evident. Ordensschwwestern sind Jungendlichen heutzutage nahezu ausschließlich aus Werbesendungen bekannt, so daß die erste Begegnung mit einer Nonne für junge Menschen nahezu „exotischen“ Charakter aufweist. Es scheint, als gebäre der Priestermangel noch größeren Mangel an geistlichen Berufen und führe die Kirche Europas in einen *circulus vitiosus*, aus dem es kein Entrinnen zu geben scheint.
 - Priester können nur durch Priester ersetzt werden. Diese nüchterne Feststellung ist bar jeglichen Klerikalismus wie jeder Laienfeindlichkeit. Sie nimmt vielmehr den priesterlichen Dienst als speziellen Dienst an und in der christlichen Gemeinde ernst⁵⁰, sieht in der Sakramentenspendung seinen primären, jedoch nicht ausschließlichen Schwerpunkt gelegt, denn schließlich ist der Priester als Seelsorger, nicht als exklusiver „manager in sacramentis“ bestellt. Genau „hier ist der Punkt, wo die Situation die Kirchenleitung auffordert, auf die Realität der Gegenwart innovativ“ einzugehen.⁵¹

⁴⁶ Vgl. ebd. 189f.

⁴⁷ Vgl. CIC can 1247; 1248 § 1; LG 37: „Die Laien haben wie alle Christgläubigen das Recht, aus den geistlichen Gütern der Kirche, vor allem die Hilfe des Wortes Gottes und der Sakramente, von den geweihten Hirten reichlich zu empfangen.“

⁴⁸ 1 Kor 11,24; Lk 22,19.

⁴⁹ SALA (s. Anm. 1) 197.

⁵⁰ Der Entwurf zum „Passauer Pastoralplan 2000“ kleidet dies im Anschluss an LG 32 und can. 208 CIC in die Worte: „Alle haben die gleiche Würde, jeder aber seine eigene Begabung zu Gunsten des kirchlichen Lebens: ‚Wenn auch einige nach Gottes Willen als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse und Hirten für die anderen bestellt sind, so waltet doch unter allen eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi.‘“ Pastorale Entwicklung Passau. Passauer Pastoralplan 2000. Gott und Menschen nahe. Entwurf. Passau 1999, 24.

⁵¹ SALA (s. Anm. 1) 206f.

- Die „Realität der Gegenwart“ bedingt eine weitgehende Aufgabe der seit Jahrhunderten gewachsenen Territorialgemeinde, der Pfarrei⁵², zugunsten sog. „Eucharistiezentren“.⁵³ Davon benötige eine Diözese so viele, „wie die Zahl der Priester ist, die sie aktiv in der Seelsorge einsetzen kann“.⁵⁴ „Meßwallfahrten“ in sog. „Mittelpunktsorten“ seien im Zeitalter der Mobilität und Flexibilität das Gebot der Stunde, bei denen sich das Nützliche mit dem Angenehmen verbinden lasse.⁵⁵ Sala beschwichtigt, die Territorialgemeinden würden in diesem Falle nicht zur Gänze aufgehoben werden, wohl aber würden sie in neuen, größeren Territorialeinheiten aufgehen.⁵⁶ Für die „Restgemeinde“, die, aus welchen Gründen auch immer, sich nicht am Eucharistietourismus beteiligen kann, empfiehlt Ziegenaus die Teilnahme an nicht-eucharistischen Gottesdiensten, wobei er diese leider nicht theologisch gewichtet, sondern die Tagzeitenliturgie, die Wort-Gottes-Feier, die Maiandacht und den Oktoberrosenkranz unvermittelt nebeneinander stellt und in einem Atemzug nennt.⁵⁷ Ist es theologisch zu rechtfertigen, künftig nur noch jene zur Ortsgemeinde zu zählen, die sich regelmäßig um den Altar eines Eucharistiezentrums in einem Mittelpunktort versammeln und damit die sog. „Karteikatholiken“⁵⁸, die, aus welchen Gründen auch immer, nur fallweise, etwa zu den kirchlichen Hochfesten des Kirchenjahres und anlässlich familiärer Kasualien praktizieren, gleichsam zu exkommunizieren? Ist Kirche der Ort, an dem Jesus viele Menschen, und d. h. Gute wie Böse, Unkraut wie Weizen, um sich versammelt, an dem Arme mit Wohlhabenden, Gebildete mit Hilfsarbeitern, Verheiratete mit Geschiedenen und Senioren mit gleichgeschlechtlichen jungen Frauen und Männern (vor)urteilsfrei beten und singen oder ist sie rigoristische Kirche der Perfekten und Heiligen, die das Schwache und Kranke nicht mehr in den eigenen Reihen duldet und den Sündern die Türe weist? War nicht Jesus im Hause von Pharisäern, Zöllnern und Dirnen zu Gast und wurde er nicht deshalb als „Fresser und Säufer“ verleumdet?⁵⁹
- Ziegenaus wie Sala verlagern die Verantwortung für die (Mit-)Feier der Eucharistie allein zu Lasten der Gemeinden.⁶⁰ „Wer es nun ohne gewichtigen Grund, d. h. aus Nachlässigkeit oder Gleichgültigkeit, nicht eine gute Stunde kosten läßt, was Jesus in seiner Tat ‚für uns‘ das Leben gekostet hat, disqualifiziert sich selbst.“⁶¹ Bei aller Wertschätzung für die Eucharistiefeier muß hier nicht nur nach der Mobilität und Flexibilität, sondern auch nach der Agilität und Verantwortung der Kirchenleitung gefragt

⁵² Vgl. ZIEGENAUS (s. Anm. 27) 284.

⁵³ Vgl. SALA (s. Anm. 1) 206f.

⁵⁴ Vgl. ebd. 206.

⁵⁵ Vgl. ZIEGENAUS (s. Anm. 27) 265.

⁵⁶ Vgl. SALA (s. Anm. 1) 210.

⁵⁷ Vgl. ZIEGENAUS (s. Anm. 27) 284f.

⁵⁸ SALA (s. Anm. 1) 210.

⁵⁹ Vgl. Mt 11,19; Lk 7,34. Hier vermisst man eine klare Option zugunsten der „Randständigen“; stattdessen schneidert man lieber an einer Kirche der „Anständigen“.

⁶⁰ SALA (s. Anm. 1) 198: „Die Gläubigen nähmen (bei Eucharistiezentren) Entbehrungen mancherlei Art auf sich, um dieses (Eucharistie) Gutes teilhaft zu werden.“ Salas Modell bürdet nach eigenen Worten „die Mobilität den Gläubigen selbst auf“, ebd. 209. Diese Rede erinnert an das Wort Jesu, wonach die Schriftgelehrten und Pharisäer den Menschen allzu leicht Lasten aufbürden, die sie selbst zu tragen nicht bereit sind, vgl. Mt 23,4.

⁶¹ ZIEGENAUS (s. Anm. 27) 275. Disqualifizieren sich nicht auch jene, welche einzig von den Gemeinden Mobilität und Flexibilität einfordern und ihnen allein die Last der Stunde aufbürden?

werden, welche die schwere Last einer sinkenden Priesterzahl voll und ganz auf die Gemeinden ablädt und selbst keinen nennenswerten Beitrag zur Lösung des Problems leistet.

6. Konsenssuche

Bei allen Differenzen bezüglich der theologischen Meinungsbildung ergibt sich in der Frage doch ein breiter Konsens, der hier kurz aufgezeigt werden soll.

1. Die Liturgie, speziell die Eucharistie, ist „culmen et fons“⁶² der Kirche, „deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht“⁶³. Sie ist Vermächtnis des Herrn, uns aufgetragen und anvertraut im Wort Jesu: „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“⁶⁴. Daher feiert die Kirche „ab apostolis traditio“⁶⁵ wo immer möglich am Herrentag das Herrenmahl.
2. Die Gemeinde des Herrn versammelt sich am Tag des Herrn, um unter der Leitung des Priesters, in der Regel ihres Ortspfarrers, das Mahl des Herrn zu feiern. So wird deutlich, daß kirchliches Amt, Gemeinde- und Eucharistieleitung (zumindest bis dato) eine Trias bilden.
3. Wo die Feier des Herrenmahles am Herrentag aus diversen Gründen (u. a. Priestermangel, Erkrankung etc.) nicht möglich ist, empfiehlt die Kirche⁶⁶ eine Überprüfung, bzw. Reduzierung des Meßangebotes. Es kann nicht angehen, daß große Gemeinden regelmäßig sonntags Eucharistie feiern während gleichzeitig kleinere Pfarrgemeinden auf Grund des Priestermangels von dieser Feier dauerhaft ausgeschlossen sind. Hier ist Solidarität zwischen großen und kleinen Gemeinden vonnöten.
4. Auch eine längst fällige Korrektur nach wie vor praktizierter sonntäglicher Meßinflation dürfte das Problem nicht für alle Gemeinden lösen. Deshalb lädt die Kirche die Gemeinden ohne Priester zu einem nicht-eucharistischen Gottesdienst ein.⁶⁷ Dabei erhält die Wort-Gottes-Feier vor allen anderen Andachts- und Gebetsgottesdiensten klare Präferenz, da Christus in seinem Wort gegenwärtig ist und „er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden“⁶⁸.
5. Spätestens seit den drei internationalen, von Karl Schlemmer initiierten Andechser Symposien „Sonntagsgottesdienste ohne Priester“⁶⁹ liegt in der theologischen Diskussion die Option für einen „reinen“ Wortgottesdienst vor, der einer möglichen

⁶² SC 10.

⁶³ SC 7.

⁶⁴ 1 Kor 11,24; Lk 22,19.

⁶⁵ ZIEGENAUS (s. Anm. 27) 273.

⁶⁶ Entweder in der Form des Wortgottesdienstes oder der Tagzeitenliturgie mit Laudes oder Vesper. Vgl. Direktorium (s. Anm. 37) Nr. 35.

⁶⁷ Vgl. „Beschuß: Gottesdienst“. In: OGGSB 1 (Freiburg ²1976) 196–225, hier: 204. Vgl. auch Direktorium (s. Anm. 37) Nr. 19f.

⁶⁸ SC 7. Vgl. auch Direktorium (s. Anm. 37) Nr. 35f. 41b.

⁶⁹ I. Internationales Symposium „Sonntagsgottesdienste ohne Priester“, 25./26.4.1991; II. Symposium, 14.–16.10.1992; III. Symposium 20.–22.4.1994. Vgl. H. PREE, Sonntagsgottesdienste ohne Priester. Was ist kirchenrechtlich möglich? In: ThPQ 139 (1991) 30–37; DERS., Das Recht auf die Heilsgüter (can. 213 CIC). In: HID 48 (1994) 273–291, sowie B. KIRCHGESSNER, „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ Kritische Anmerkungen zur Trennung von Herrentag und Herrenmahl in priesterlosen Gemeinden. In: HID 48 (1994) 254–272.

Verwechslung mit der Eucharistiefeier und damit der Gefahr der Nivellierung der Meßfeier vorbeugt.⁷⁰ Die durch das II. Vatikanum wiedergewonnene ganzheitliche Sicht der Eucharistie, wonach der Empfang des Herrenleibes mit der Feier des Herrenmahles integral verbunden ist, hat ihren ursprünglichen Stellenwert wieder erhalten. Die Wort-Gottes-Feier ist eine vollwertige liturgische Feier mit theologischer Eigenqualität und bedarf im Ersatzfall des sonntäglichen Gemeindegottesdienstes nicht einer pastoral zwar verständlichen, theologisch jedoch fragwürdigen „Aufwertung“ durch die Eucharistiespendung.⁷¹

7. *Quid faciendum? Ein Alternativvorschlag*

Der Gründung von Pfarrverbänden, Seelsorgeeinheiten, Mittelpunktorten, die Beauftragung der Gemeindeleitung durch Laientheologen als Bezugspersonen, „Pfarrbeauftragte“ etc. kann nur etwas Provisorisches anhaften.⁷² Dieser Schritt mag sich als Zwischenlösung in pastoral prekärer Zeit, nicht jedoch als Dauerlösung eignen. Zum einen kann man die weniger werdenden Priester nicht unbegrenzt zusätzlich belasten, zum anderen haftet dieser Lösung insofern etwas Gefährliches an, als die stets geringer werdende Zahl von Priestern und deren physische wie psychische dauerhafte Überlastung negativ auf das Priesterbild potentieller Priesteramtskandidaten zurückwirkt, so daß, wie bereits oben erwähnt, der Priestermangel neuen, noch größeren Mangel gebiert, weil die durch den Mangel verursachten Folgen mögliche Interessenten „erfolgreich“ abschrecken. Freilich zwingt der Priestermangel „zu einer Konzentration der Seelsorge“.⁷³ Die entscheidende Frage kann jedoch auf lange Sicht nicht jene nach dem Prinzip der Konzentration, sondern nach der Ursachenforschung und Beseitigung der Problemlage sein. Daher sollten wir künftig unsere unter viel zeitlichem Arbeitsaufwand entwickelten Energien effektiver steuern und nicht mehr mit Symptomenmedikation vergeuden, sondern in Ursachenbekämpfung bündeln. Weder Pfarrverbände noch Pfarrbeauftragte, weder die Aufhebung tausender Pfarreien mit ihrem vielfach vitalen und bunten Pfarrleben, noch ein moderner Eucharistietourismus mit der Bildung von Mittelpunktorten als Eucharistiezentren eignen sich auf Dauer zur Aufrechterhaltung kirchlichen Lebens. Vielmehr muß unsere Sorge einer genügend großen Anzahl an Priestern gelten, damit künftig wieder regelmäßig in möglichst vielen Gemeinden am Herrentag das Herrenmahl gefeiert werden kann.

Es fällt auf, welch große Anstrengungen viele Diözesen und Theologen unternehmen, um die „Zeit der Dürre“ überbrücken zu können. Ebenso ist feststellbar, wie wenige sich an das Kernproblem, den Priestermangel, und seine gravierenden, längst feststellbaren Folgen heranwagen, weil nicht ausgesprochen werden soll, was momentan nicht gehört werden will.⁷⁴ Doch ist die Existenz unserer Gemeinden und das Glaubensleben ihrer Mitglieder für

⁷⁰ Vgl. den Wunsch des römischen Direktoriums (s. Anm. 37) Nr. 21.

⁷¹ Vgl. hierzu die umfangreiche Literaturangabe bei KIRCHGEßNER (s. Anm. 4) 190f, Anm. 94. Man beachte besonders die ausführlichen Beiträge von Karl Schlemmer und Arno Schilson. Vgl. auch SALA (s. Anm. 1) 195; ZIEGENAUS (s. Anm. 27) 283f. – Diesbezüglich argumentiert das Direktorium im Gegensatz zum Vorentwurf (vgl. KIRCHGEßNER [s. Anm. 4] 236–284) leider sehr uneinheitlich.

⁷² KIRCHGEßNER, ebd. 220.

⁷³ SALA (s. Anm. 1) 207.

⁷⁴ Genau diese Mentalität wurde Bundeskanzler Helmut Kohl nach 16 Jahren Regierungszeit zum Verhängnis. Probleme wurden vertagt, ausgesessen, aber nicht angepackt.

die Existenz der gesamten Kirche von fundamentalem Interesse, es besteht akuter Handlungsbedarf. Das „heute Nötige und Mögliche“⁷⁵ kann weder vertagt noch aufgeschoben werden, es muß geschehen, muß Wirklichkeit werden.

Zu Recht betonen Sala und Ziegenaus in ihren Beiträgen die Bedeutung der Eucharistie für das Leben der Kirche. Sie rufen in Erinnerung, daß Kirche *wesentlich* eucharistisch ist oder nicht ist.⁷⁶ Wenn es jedoch um die konkrete Einlösung dieses theologischen Konsenses geht, bleiben plötzlich beide hinter dieser dogmatischen Grundeinsicht zurück. Sind vielleicht die kirchlichen Zulassungsbestimmungen zum priesterlichen Amt, und damit kirchenrechtliche, theologisch durchaus sinnvolle und begründbare Weisungen, doch gewichtiger als die dogmatischen Eckdaten der Ekklesiologie? Um möglichen Mißverständnissen vorzubeugen sei darauf hingewiesen, daß es im Zusammenhang mit der Diskussion über Ursache und Lösung des Priestermangels wohl nicht um die Abschaffung des Zölibates – selbiges wird einem allzu leicht unterstellt – gehen kann. Vielmehr ist ein offener und fairer innerkirchlicher von Gebet und der Anrufung des Gottesgeistes getragener Dialog vonnöten, welcher die Zulassungsbedingungen zum priesterlichen Dienst in genere hinterfragt und neu gewichtet. Wenn Gott eine Notsituation wie die derzeitige zuläßt, dann überläßt er sein Volk nicht der Not, sondern legt eine Botschaft in sie hinein, die erkannt und verstanden werden möchte. Was also will uns Gottes Geist heute sagen? Wohin will er uns führen? Was will er uns durch, in und mit der Not und der mit ihr einhergehenden Krise zu verstehen geben? Wo sind etwa die bisherigen Zulassungsbedingungen zum priesterlichen Dienst bezüglich des Priesternachwuchses mehr hinderlich als förderlich geworden, wo könnte und sollte die Kirche neue Wege gehen, um das Vermächtnis des Herrn auch im unmittelbar bevorstehenden neuen Jahrtausend erfüllen zu können? Wer so in Gebet und Diskussion fragt, darf sich des Beistandes des Tröstergeistes gewiß sein. Dieser Geist, der lebendig macht, der weht, wo er will⁷⁷, sollte heute mehr denn je angerufen und gehört werden. Er hat etwas zu sagen. Er wird auch etwas sagen, vorausgesetzt, man(n) läßt ihn zu Wort kommen.

8. Was wird aus unseren Pfarrgemeinden?

Die Industrialisierung, Technisierung und anhaltende Globalisierung geht mit einer ungeheuren Migrationswelle einher. Wohnort, Arbeitsort und Pfarrort sind nur noch für wenige Menschen identisch. Die ökonomischen Bedingungen einschließlich der Lage am Arbeitsmarkt fordert den Arbeitnehmern, Angestellten und Beamten ein hohes Maß an Flexibilität und Mobilität ab. Der Großteil der Bevölkerung, angefangen von den Schülern über die Auszubildenden, Studenten, Hausfrauen bis hin zu den Senioren ist aus beruflichen, gesundheitlichen oder privaten Gründen auf öffentliche und private Verkehrsmittel angewiesen. Ohne Auto und Flugzeug läuft im Computerzeitalter nichts mehr.

Dieser Trend ist auch an den seit Jahrhunderten bestehenden Pfarrgemeinden nicht spurlos vorübergegangen. Ob in der Stadt oder auf dem Land: Vielfach dient der Wohnort nur

⁷⁵ W. KASPER, Der Leitungsdienst in der Gemeinde. Referat von Bischof Dr. Walter Kasper beim Studententag der Deutschen Bischofskonferenz in Reute. 23. Februar 1994. Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1994 (Arbeitshilfen 118) 2.

⁷⁶ SALA (s. Anm. 1) 198 spricht von ihrer „unvergleichbaren Bedeutung“, ZIEGENAUS (s. Anm. 27) 280 von der Favourisierung der Eucharistie. Vgl. auch KIRCHGEßNER (s. Anm. 4) 62f.

⁷⁷ Joh 6,63.

noch als Schlafort, Arbeits- und Freizeitplatz sind nach „draußen“ verlagert. Selbiges gilt auch für den Ort der religiösen Beheimatung. Viele, sofern sie überhaupt noch praktizieren, besuchen nicht den sonntäglichen Pfarrgottesdienst der Pfarrei vor Ort, sondern gehen resp. fahren in eine andere Pfarrgemeinde. Persönlicher Kontakt zum Priester der Gemeinde, zu Gemeindemitgliedern bzw. ansprechende, würdige und festlich gefeierte Liturgie veranlassen Christen unserer Tage, gleich Nomaden dorthin zum Gottesdienst zu ziehen, wo sie sich am ehesten beheimatet und geborgen fühlen. Das Auto und die U-Bahn kommen der Sehnsucht der Menschen hierbei zu Hilfe. Darunter leiden die Pfarreien vor Ort. Wenn viele Mobile aus besagten Gründen abziehen, bleibt auf Dauer gesehen eine Teilgemeinde zurück, die nicht mehr repräsentativ für die Kirche vor Ort ist, in der sich u. U. nur noch alte, kranke und unmotorisierte Menschen finden.

Angesichts dieser Entwicklung ist sicherlich die Struktur unserer Pfarrgemeinden, so bereichernd sie sich im Laufe der Kirchengeschichte entwickelt und entfaltet hat, kritisch zu hinterfragen. Neue Denkmodelle, die an die Stelle des Bisherigen treten, wären zum Disput vorzulegen. Abgesehen von der Schwierigkeit, eine bis anhin bewährte alte Struktur durch eine neue zu ersetzen, erfordert die völlig veränderte politische, ökonomische, soziale und religiöse Situation Europas neue Antworten auf herausfordernde Fragen. Es gilt jedoch zu bedenken, das Kind nicht mit dem Bade auszuschütten und vorschnell unausgegoren Neues an die Stelle des Altbewährten treten zu lassen. Entscheidend scheint mir die Frage, ob wir die Auflösung und Neuorganisation von Pfarreien angesichts der oben benannten gewaltigen soziokulturellen und religiösen Veränderungen unserer Zeit erwägen oder ob deren Auflösung uns nicht einen willkommenen Vorwand bieten, das heikle, weil ungeliebte Thema der Zulassung zum priesterlichen Amt in all seinen Facetten weiterhin galant umschiffen zu können. Sollte Letzteres zutreffen, und dieser „Verdacht“ ist in der Tat nicht so ohne weiteres von der Hand zu weisen, dann käme dies dem Versuch gleich, den Teufel mit Beelzebul auszutreiben. Welche Lösungen wir auch künftig diskutieren: Um die Frage nach dem Sinn und der Berechtigung bzw. Fragwürdigkeit der Zulassungsbedingungen zum kirchlichen Amt werden wir auf absehbare Zeit nicht herumkommen. Deshalb wäre es doch sinnvoller, diesen Disput im innerkirchlichen Raum mit allen Verantwortungsträgern endlich zu beginnen, ehe uns die weitere Entwicklung mit ihren Konsequenzen überrollt und das Leben unserer Gemeinden und der Menschen in ihnen bedroht. Die „krisis“ kann zur Chance werden. Wir müssen nur ihren Code dechiffrieren.

Volkmar Walther, Weißenborn

Zur Dauer der Realpräsenz in evangelisch-lutherischer Sicht

Teil I: Die Reservation des Altarsakramentes zum Zweck der Krankenkommunion

Im ökumenischen Gespräch zur Eucharistie geht es innerhalb der Thematik zur Realpräsenz¹ auch um die Frage, ob es angemessen ist, das Altarsakrament zum Zweck der Krankenkommunion aufzubewahren. Im Folgenden soll dazu, ausgehend von der Praxis in der Alten Kirche, eine Antwort aus evangelisch-lutherischer Sicht gegeben werden.

1. Die Aufbewahrung der Eucharistie in der Alten Kirche

Ursprünglicher Zweck der Aufbewahrung des Altarsakramentes war und bleibt die Spendung an Kranke und Abwesende, dem sekundär die Sitte der Anbetung folgte. So berichtet schon um 150 der hl. Justin in seiner I. Apologie (cc 65 und 67), daß die eucharistischen Gaben nicht nur von den Teilnehmern genossen wurden, sondern daß sie auch den an der Teilnahme Verhinderten, also Kranken, Gefangenen usw. zugesandt wurden. Der Brauch der Hauskommunion ist im 3. und 4. Jh. in der ganzen Christenheit belegt: So in Afrika (Tertullian, *Ad uxores* 2.5; ders., *De oratione* 19; Cyprian, *De lapsis* 26), in Kappadokien, in Kleinasien (Basilius d. Gr., Ep.93) im Heiligen Lande (Hieronymus, Ep.49) in Italien und speziell in Mailand (Paulinus von Nola, *Vita Ambrosii*) und vielfach sonst. Die konsekrierten Gaben wurden den Gläubigen mit nach Hause gegeben und dort von ihnen zum Genuß aufbewahrt. Die Kirche beschränkte sich lediglich darauf, die Gläubigen zu ermahnen, die Eucharistie sorgfältig und ehrfürchtig zu behandeln und vor Verunehrung zu schützen (Hippolyt, *Trad. apost.* 32; Ps.-Cyprian, *De spectaculis* 5). Aus dem jeweiligen Kontext geht aber eindeutig hervor, daß man die Gestalten als den gegenwärtigen Christus betrachtete, nicht etwa bloß als Weihegaben (Eulogien) oder Erinnerungszeichen an die Eucharistiefeier. Noch bis in die karolingische Zeit bewahrte man auch in der Pfarre die Eucharistie kaum oder selten in der Kirche oder Sakristei auf, sondern in der Wohnung des Geistlichen, damit sie für Kranke oder Sterbende sofort zur Verfügung stände. So sieht schon das Konzil von Nizäa (325) ausdrücklich die Krankenkommunion vor (DS 129).²

Um die Frage der Reservation des Altarsakramentes zum Zwecke der Krankenkommunion in evangelisch-lutherischer Sicht zu beantworten, müssen wir zunächst einen Blick auf Luthers Abendmahlspraxis und deren bekenntnisgemäßen Grundlagen werfen.

¹ Vgl. dazu: J. REHM, *Das Abendmahl*. Gütersloh 1993, 91–194; L. LIES, *Eucharistie in ökumenischer Verantwortung*. Graz 1996, 103–158; DERS., *Realpräsenz bei Luther und den Lutheranern heute*. In: ZKTh 119 (1997) 1–26.

² Vgl. J. H. EMMINGHAUS, *Gestaltung des Altarraumes*. Leipzig 1977 (Pastoral-katechetische Hefte 57) 78.

2. *Luthers Praxis bei der Verwaltung des Altarsakramentes*

Begründet in seinem tiefen Glauben an die Realpräsenz verwaltete Luther mit größter Ehrfurcht und Andacht das heilige Altarsakrament. In seinen beiden letzten Lebensjahren wurde er zweimal mit der Situation konfrontiert, daß etwas von dem gesegneten Kelch verschüttet wurde.

„1542 wohnte er einem Gottesdienst bei, bei dem dies einem anderen Pfarrer, der am Altar amtierte, passierte. Es wird berichtet, daß Luther hinzustürzte und mit dem diensttuenden Pfarrer und Diakon „mit allerhöchster Reverenz solchs verschüttete Blut Christi konsumierte. Es ist auch solches genannten Doktor Martino also sehr zu Herzen gegangen, daß er darüber geseufzet und gesprochen hat: ‚Ach hilf Gott!‘ Es seiem ihm auch seine Augen voll Wassers gestanden.“³

Die zweite Begebenheit ereignete sich kurz vor seinem Tode, bei seiner letzten Reise nach Eisleben, wo er in Halle/Saale Station machte und dort am Tage der Bekehrung Pauli (25.1.) eine Messe feierte.

„Durch Alter und Krankheit geschwächt, passierte es ihm dann selbst, daß ihm wegen seiner zitternden Hände etwas vom Kelch heruntertropfte. Angetan mit den Meßgewändern kniete der alte Mann darauf nieder und sog selbst das Verschüttete vom Teppich auf, damit nur ja nicht etwas von dem kostbaren Blute Christi mit Füßen getreten werde. Die ganze Gemeinde beobachtete dies mit großem Schluchzen und Weinen.“⁴

Diese beiden Beispiele zeigen, wie tief der Abendmahls Glaube Luthers im Worte Gottes wurzelt. Angesichts der heute oft unzutreffenden Unwissenheit und Ignoranz, wie auch einer daraus resultierenden falschen Abendmahlspraxis in vielen sich lutherisch nennenden Kirchen, sollte uns die Haltung Luthers ein Beispiel sein, „daß wir das Geheimnis der Gegenwart von Leib und Blut Christi im Brot und Wein des heiligen Abendmahles tiefer erfassen und innig aus der Gnadenkraft von Wort und Sakrament leben“⁵.

3. *Die Lehre der Realpräsenz in den Lutherischen Bekenntnisschriften*

Ein deutliches Zeugnis vom Glauben an die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi unter den Gestalten von Brot und Wein geben die Lutherischen Bekenntnisschriften. Im Gegensatz zu der von Melanchthon veränderten Fassung (Variata) der Confessio Augustana X, wo die Realpräsenz von Leib und Blut Christi auf die Darreichung beschränkt ist, betont der ursprüngliche Text (Invariata)⁶ die Realpräsenz schon vor der distributio und sumptio. Ganz auf der Linie der „Invariata“ bleibt die Apologie zur Confessio Augustana, wo Leib und Blut „vere et substantialiter“ gegenwärtig sind und in der Gestalt von Brot und Wein empfangen werden.

An diesem Punkt wird in der „corporalis praesentia“ ausdrücklich die Übereinstimmung mit der römischen und griechischen Kirche festgestellt, wobei Melanchthon das im Sinne der Transsubstantiation auszulegende Verbum „mutari“ (wandeln) zitiert: „panem non tantum figuram esse, sed vere in carnem mutari“⁷. Ausdrücklich wird die Vereinigung mit

³ J. DIESTELMANN, Luthers Abendmahls Glaube. In: FKWS (1984) Heft 10, S. 25.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

⁶ Confessio Augustana, Art. 10: Vom heiligen Abendmahl. In: H. G. PÖHLMANN, Unser Glaube. Gütersloh³ 1991, 262f.

⁷ Apologia Confessionis Art. X, De Sacra Coena. Göttingen 1930 (BSLK) 248. Dabei handelt es sich um die einzige Stelle in den lutherischen Bekenntnisschriften, wo die Lehre der Transsubstantiation (4. Laterankonzil 1215) bejaht, sonst aber abgelehnt wird. Vgl. PÖHLMANN, ebd. 263, Anm. 365.

Christus nach dem Fleisch (mit einem Zitat aus Cyrill von Alexandrien) festgehalten. In der Apologie wird die Aussage der Augustana unterstrichen und die Frage der Substanz bzw. Realpräsenz in Übereinstimmung mit Rom hervorgehoben. Der betreffende Artikel ist von der Confutatio auch in diesem Punkt nicht angegriffen worden. „Denn sie bekennen, daß in dem Sakrament nach ordnungsgemäßer Konsekration wesentlich und wahrlich zugegen sei der Leib und das Blut Christi.“⁸ In den Schmalkaldischen Artikeln⁹ hält Luther ebenso selbstverständlich an der Realpräsenz fest. Die Transsubstantiation wird als spitzfindige Sophistik angesehen.¹⁰ Er läßt die Transsubstantiationslehre „als eine Theorievariante unter anderen gelten, aber keinesfalls für den Glauben verbindlich“. Für ihn und die Seinen hat diese Frage „nicht dieses dogmatische Gewicht, das man ihr vielfach beimißt“¹¹. In der Konkordienformel¹² wird ebenfalls die Realpräsenz von Leib und Blut unter Brot und Wein bekannt und der wörtliche Sinn der Testamentsworte festgehalten. Die Konsekration geschieht allein durch Christi Wort. Bei der Konsekration wird die Alleinmächtigkeit der Worte Christi betont und hervorgehoben, daß die Realpräsenz nur *intra usum* gilt. Es wird dabei die Regel aufgestellt: „*nihil habet rationem sacramenti extra usum*“¹³. Die ganze Handlung besteht aus: Konsekration, Austeilung und Empfang.

3.1 Innerlutherische Differenzen

Die bis in die Gegenwart hineinreichenden innerlutherischen Differenzen im Glauben an die Realpräsenz und die Konsekrationslehre sind in der jeweils unterschiedlichen Auffassung Luthers und Melanchthons begründet. Besonderes Aufsehen erregte Melanchthon, als er 1540 den Text der Confessio Augustana änderte. Im Gegensatz zur Invariata¹⁴ – „Von dem Abendmahl des Herren wird also gelehrt, daß wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter der Gestalt des Brots und Weins im Abendmahl gegenwärtig sei und da ausgeteilt und genommen werde“ – formuliert die Variata: „Vom Abendmahl des Herrn lehren sie, daß Leib und Blut Christi mit Brot und Wein den Essenden im Herrenmahl wahrhaft dargereicht werden.“¹⁵ Melanchthon weicht in entscheidenden Punkten von Luther und der Lehre der Kirche Augsburgischer Konfession ab, wie sie in den Bekenntnisschriften formuliert ist.

„Der Unterschied zwischen beiden Auffassungen liegt liturgisch gesehen in der verschiedenen Bewertung der Konsekrationsworte. Zum ersten Male wurde dies deutlich in der Auseinandersetzung um den Eislebener Pfarrer Wolferinus 1543. Zwar meinte Luther, auch Melanchthon sei mit ihm einer

⁸ Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530 bearbeitet von H. Immenkötter. Münster 1978 (Corpus Catholicorum Bd. 33) 100ff.

⁹ Die Schmalkaldischen Artikel, Art. 6: Vom Sakrament des Altars. In: PÖHLMANN (s. Anm. 6) 487.

¹⁰ Ebd. 488f.

¹¹ G. WENZ, Für uns gegeben. In: M. GARIJO-GUEMBA – G. WENZ, Mahl des Herrn. Frankfurt a. M. – Paderborn 1988, 263. Vgl. dazu auch den Beitrag von K. RAHNER, Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles. In: T. SARTORY, Die Eucharistie im Verständnis der Konfessionen. Recklinghausen 1961, 330–354, wo die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles nach dem katholischen Bekenntnis im Gegenüber zum evangelisch-lutherischen Bekenntnis dargestellt wird.

¹² Konkordienformel, Art. 7: Vom heiligen Abendmahl Christi. In: PÖHLMANN (s. Anm. 6) 811–819.

¹³ Solida Declaratio, Art. VII, De Coena Domini Nr. 85. In: BSLK (s. Anm. 7) 1001.

¹⁴ Vgl. BSLK, ebd. 62f.

¹⁵ Variata: „De coena domini docent, quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguinis Christi vescentibus in coena domini“ (BSLK, ebd. 63, Anm. 2).

Meinung, daß nämlich die (von Melanchthon geprägte) Regel ‚Nihil habet rationem ...‘ gegen die Gepflogenheiten der römischen Kirche zu richten sei (Reservation des Sakramentes im Tabernakel zu Prozessionen usw.). Aber Wolferinus konnte sich auf Melanchthon berufen, der den Standpunkt vertrat, ‚mit dem Ende der Sakramentshandlung hört auch das Sakrament auf‘. Er zog daraus die Folgerung, daß auch über das Ende der Sakramentshandlung verbleibende Reste vom konsekrierten Brot und Wein nicht mehr als Sakrament zu achten seien. Zwar billigte auch Melanchthon den Brauch, die Reliquia Sacramenti zu sumieren, aber dies nur, um Ärgernis bei Unkundigen zu vermeiden. Mit Luther gemeinsam hat Melanchthon die Überzeugung, daß die Ganzheit (integritas) der Sakramentshandlung gewahrt bleiben muß. Darum ist auch für Melanchthon die Zitation der Verba Testamenti notwendig. Für beide ist der Einsetzungsbefehl für das Sakrament konstitutiv. Für Melanchthon bezieht er sich auf den Vollzug der Handlung allein, während für Luther innerhalb dieser Handlung die Worte Christi – durch den Pfarrer vice et loco Christi gesprochen – eben als Worte Christi schaffen, was sie sagen. Melanchthon verurteilt als ‚magische‘ Vorstellung, es der ‚der Kraft der Worte‘ zuzuschreiben, daß Christus seinen Leib und Blut im Sakrament gibt. Die Zitation der Einsetzungsworte dient nur der consulatio animae, hat allein Verkündigungscharakter. Auch Luther betont den Verkündigungscharakter der Verba Testamenti, aber in erster Linie sind sie ihm in der actio sacramentalis zweifellos schöpferischen, segnenden, bewirkenden Charakters, auf die ‚fürgestellten Elemente‘ gerichtet, wie es in jenem Chrysostomus-Zitat in der Formula Concordiae steht. Darum nennt er sie ‚potissima et principalis actio in Sacramento‘, ‚die göttlichen allmächtigen, himmlischen, heiligen Worte, die Christus im Abendmahl mit seinem heiligen Munde selbst sprach und zu sprechen befahl‘, sie sind ihm ‚Thettelworte‘ und ‚Heisselworte‘. Als solche haben sie innerhalb der actio sacramentalis ihre Bedeutung und ihren Platz. Es folgt daraus, daß für Luther Realpräsenz nicht an die Handlung allein, sondern an die Elemente gebunden und von einer bestimmten Zeitdauer ist. Für die heutige theologische Debatte ist es bedeutsam, auf diesen Unterschied zwischen der lutherischen und der melanchthonschen Lehre von Konsekration und actio sacramentalis aufmerksam zu machen, dennoch aber immer wieder die melanchthonsche Auffassung auftaucht und für genuin lutherische Lehre gehalten wird. Aber gerade in dieser Frage wird der ‚Kryptocalvinismus‘, der Melanchthon und seinen Anhängern vorgeworfen wurde, deutlich: Mit der Leugnung der Konsekration als dem schöpferisch bewirkenden Wort Christi innerhalb der actio sacramentalis ist Melanchthons Lehrmeinung grundsätzlich den zwinglianisch-calvinischen Typen der Abendmahlsauffassung zuzurechnen. Jedenfalls besteht wohl kaum ein kirchentrennender Grund zwischen der Auffassung Melanchthons und den zwinglianisch-calvinischen Interpretationen der Abendmahlsworte, während andererseits die lutherische Lehre mit beiden unvereinbar ist und darum zu diesen von der Formula Concordiae ein deutlicher Trennungsstrich gezogen werden mußte.“¹⁶

Dieser deutliche Trennungsstrich wurde auf Kosten des lutherischen Bekenntnisses vom Altarsakrament in der Leuenberger Konkordie von 1973 aufgehoben, wo es um eine Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen lutherischen Kirchen und anderen reformatorischen Kirchen geht.¹⁷ So heißt es in Nr. 15: „Im Abendmahl schenkt sich der auferstandene Christus in seinem für alle dahingegebenen Leib und Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein.“¹⁸ Darin wird unklar ausgedrückt, was mit der Formulierung „durch sein verheißendes Wort“ gemeint ist.

„Ein Lutheraner wird diese Formulierung mit Not im Sinne der Konsekrationslehre interpretieren können, obwohl er vermissen wird, daß nicht von dem ‚bewirkenden‘ oder ‚segnenden‘ Wort Christi

¹⁶ J. DIESTELMANN, Die Konsekration im ökumenischen Gespräch. In: FKWS (1984) Heft 11, S. 5ff. In diesem Zusammenhang sei besonders verwiesen auf die, mit einem Quellenanhang versehene, sehr ausführliche Untersuchung von J. DIESTELMANN, Actio Sacramentalis. Die Verwaltung des Heiligen Abendmahles nach den Prinzipien Martin Luthers in der Zeit bis zur Konkordienformel. Groß Oesingen 1995.

¹⁷ Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa. In: HerKorr 28 (1974) 194–197. Vgl. dazu auch die kritischen Stimmen in: U. ASENDORF – F. W. KÜNNETH, Von der wahren Einheit der Kirche. Berlin 1973, und Leuenberg – Konkordie oder Discordie? Berlin 1974.

¹⁸ Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa, ebd. 196.

über Brot und Wein gesprochen wird. [. . .] Das gleiche muß aber auch von der Konsekrationsauffassung der Leuenberger Konkordie festgestellt werden. Auch nach reformierter Lehre wird das Mahl erst Mahl Christi ‚durch das verheißende Wort Christi‘. Auch ein Calvinist wird sagen können, daß er durch das verheißende Wort (d. h. auf Grund des beim ersten Abendmahl von Christus gesprochenen Wortes) den (im Himmel, nicht jedoch im Brot gegenwärtigen) Leib und das (im Himmel, jedoch nicht im Wein gegenwärtige) Blut Christi im Glauben empfängt. Das aber ist eine völlig andere Auffassung als die lutherische. Der Unterschied zwischen den beiden ist es ja gerade, der die Kirchen trennt. Die in der Leuenberger Konkordie gegebene Einigungsformel ist somit nichts anderes als ein Satz, in den sowohl Lutheraner wie auch Calvinisten ihre ganz entgegengesetzten, einander ausschließenden Überzeugungen hineinlesen können, ohne dennoch in der Sache eins zu sein. [. . .] Demnach muß gefragt werden, ob die anderen reformatorischen Kirchen damit einverstanden sind, wenn von lutherischer Seite der Text der Leuenberger Konkordie im Sinne der bekennnisgemäßen Lehre von der *actio sacramentalis* und Konsekration interpretiert wird und demzufolge auch die liturgischen Konsequenzen gezogen werden, indem zum Beispiel die *Verba Testamenti* auf die ‚fürgestellten Elemente‘ bezogen, konsekrierte und nichtkonsekrierte Elemente streng unterschieden¹⁹, Hostie und Kelch eleviert, die Reliquia sumiert werden und überhaupt das heilige Abendmahl mit allerhöchster Reverenz verwaltet wird, wie es der lutherischen Abendmahlslehre entspricht. Werden nicht hier spätestens die alten Ärgernisse wieder aufbrechen und der erhoffte Erfolg der Leuenberger Konkordie wieder in Frage gestellt? Kann auf solch tönernen Füßen der feste Bau einer Kirchengemeinschaft bestehen?²⁰

Differenzen zur Abendmahlsfrage hat es innerhalb der lutherischen Kirchen immer gegeben, wie es die Entwicklung bis zur Leuenberger Konkordie und darüber hinaus zeigt. An zwei Beispielen aus der Geschichte, den Fällen Wolferinus (1543) und Besserer (1545), welche auch heute noch Aktualität besitzen, soll dies exemplarisch dargestellt werden.

Exkurs:

Der Fall Wolferinus (1543)

An Hand des Falles Wolferinus kam es zur Auseinandersetzung mit der melanchthonschen Abendmahlsauffassung, denn Luther hat die konsekrierten Elemente streng unterschieden. „Im Falle des Pfarrers Wolferinus handelt es sich darum, daß in Eisleben ein Streit zwischen den Pfarrern ausgebrochen war, in dessen Verlauf Wolferinus behauptete, übrig gebliebenes konsekriertes Brot bzw. Wein bloße Elemente seien, da sie außerhalb der *actio* nicht existieren. In seinen diesbezüglichen Thesen schrieb Wolferinus: ‚Außerhalb der Handlungen selbst existieren die Sakramente nicht, sondern sind bloße Elemente. Es ist daher eine Willkür, daß das Übrige des Weines oder Brotes oder Taufwassers nach vollzogener Handlung noch Sakrament sei.‘ Als Luther dies hinterbracht wurde, schrieb er zunächst einen leidenschaftlich ermahnenen Brief an Wolferinus; Wolferinus erkenne offenbar gar nicht, welche gefährlichen Fragen er heraufbeschwöre, wenn er über das Ende der sakramentalen Gegenwart reflektiere; er setze sich des begründeten Verdachts aus, Zwinglianer und Sakramentsverächter zu sein.

Vor allem aber ist an diesem Brief wichtig, daß er Wolferinus die Wittenberger Praxis der Sakramentsverwaltung als nachzuahmendes Beispiel vor Augen stellt, wo das Übriggebliebene des Sakraments verzehrt wurde, so daß derartige anstößige und gefährliche Fragen, in denen Wolferinus erstickten werde, wenn er nicht wieder zu rechtem Verstand komme, gar nicht erst aufbrechen könnten. [. . .] Luther wollte also das Hl. Abendmahl so verwaltet wissen, daß Fragen, über die die Einsetzungsbe-

¹⁹ Schon vor Annahme der Leuenberger Konkordie durch die VELKD findet sich in den Richtlinien für das Verhalten von Pfarrer und Gemeinde im Gottesdienst (Berlin 1966, 53) der Hinweis: „Die auf der Patene übriggebliebenen Hostien werden sorgfältig in die Pyxis zurückgelegt, diese geschlossen und Pyxis und Patene wieder so aufgestellt, wie sie zu Beginn der Abendmahlsfeier standen.“

²⁰ DIESTELMANN (s. Anm. 16) 28f.

richte keinen Aufschluß geben, von vornherein ausgeklammert würden. Aus diesem Grunde wurden in Wittenberg nach Beendigung der Austeilung die dann noch etwa verbliebenen Reste verzehrt.²¹

Luthers actio-Begriff ist in einer zeitlichen Ausdehnung der sakramentalen Handlung zu sehen. So definiert er 1543: „So also wollen wir die Zeit der sakramentalen Handlung begrenzen, daß sie beginnt vom Anfang der Oratio Dominica und dauert bis alle kommuniziert, den Kelch ausgetrunken, die (restlichen) Oblaten verzehrt haben, das Volk entlassen ist und den Altarraum verlassen hat. So werden wir sicher und frei sein von allen Bedenken und Ärgernissen der endlosen Streitfragen.“²² Da die Konsekration als schöpferisches Wort Christi „die Realpräsenz des Leibes und Blutes mit Brot und Wein bewirkt, ist es für Luther eine logische Frage, mit dem gesegneten Brot und Wein, dem Leib und Blut Christi, so zu verfahren, daß sie innerhalb der von Christus gesetzten actio ihre bestimmungsgemäße Verwendung finden. Er betont darum, daß der actio-Begriff nur gegen den römischen Mißbrauch der Verwendung der sakramentalen Elemente außerhalb der actio anzuwenden sei und fährt dann fort (WA Bfw 10, Nr. 3894): „Deswegen sorgt dafür, wenn etwas vom Sakrament übrig bleibt, daß dies entweder einige Kommunikanten empfangen oder der Priester und sein Gehilfe (Ministrant), nicht etwa, daß er allein oder ein anderer allein das im Kelch Verbliebene austrinke, sondern auch andern gebe, die schon den Leib empfangen haben, damit ihr nicht den Anschein erweckt, als verhieltet ihr euch der sakramentalen Handlung gegenüber unehrerbietig.“ Aus der lutherischen Auffassung von actio sacramentalis und Konsekration folgt also mit Notwendigkeit die Sorge dafür, daß nichts von den konsekrierten Elementen über das Ende der actio sacramentalis hinaus verbleibt. Erst wo dies geschieht, brechen Fragen auf, von denen letzten Endes von der Schrift her keine Antwort gegeben werden kann und die nur geneigt sind, Ärgernis und Spaltung in der Kirche hervorzurufen.“²³

Der Fall Besserer (1545)

Wenige Wochen vor dem Tode Luthers, am 3. Advent 1545, hatte der Kaplan Besserer in Friesnitz bei Weida/Thür., ohne es zu merken, eine konsekrierte Hostie von der Patene auf den Boden fallen lassen. Als diese ihm dann bei der Austeilung fehlte, gab er dem letzten Kommunikanten eine unkonsekrierte Hostie aus der Pyxis. Nach dem Abendmahl entdeckte der Altarhelfer dann die konsekrierte Hostie auf dem Fußboden neben dem Altar. Darauf legte Besserer diese in die Pyxis mit den nichtkonsekrierten Hostien zurück. Als der Altarhelfer deshalb Besserer zur Rede stellte, gab er zur Antwort, daß es keinen Unterschied zwischen den konsekrierten und den nichtkonsekrierten Hostien gebe. Diese Äußerung erregte großes Aufsehen und gelangte bis zu Luther nach Wittenberg, welcher sich empört darüber äußerte. Dabei ging er davon aus, daß er nicht aus Nachlässigkeit, sondern aus Bosheit gehandelt habe. „Luther bezeichnete ihn daher als einen ‚Verächter Gottes und der Menschen‘, der aus der Gemeinschaft der Wittenbergischen Kirche auszuschließen sei. ‚Möge er zu seinen Zwinglianern gehen.‘“²⁴ Daraufhin wird Besserer verhaftet und verhört. Dabei nimmt er seine Äußerungen als unbedacht zurück. Auf Vorschlag Luthers wird er aber milde bestraft und kommt mit zwei Wochen Kerker davon. Angesichts der oft unzutreffenden Abendmahlspraxis in den lutherischen Landeskirchen folgert Karsten Bürgener zu Recht: „Es müßten aber heutzutage sehr viele lutherische Pastoren ins Gefängnis, wenn sie nach den gleichen Maßstäben Luthers beurteilt und bestraft würden! Wer hat Recht, Luther oder die heutigen Lutheraner, die sich alle von wenigen Ausnahmen abgesehen, wie jener Kaplan Besserer verhalten?“²⁵

²¹ J. DIESTELMANN, Konsekration. Berlin 1960 (Luthertum Heft 22) 32f. So schrieb Luther 1533 an die ev. Christen zu Frankfurt: „Wer von seinem Seelsorger öffentlich weiß, daß er zwinglisch lehrt, soll ihn meiden und eher sein Leben lang das Sakrament entbehren, ehe er es von ihm empfangen sollte, ja auch eher darüber sterben und alles leiden“ (M. LUTHER, WA 30, 561).

²² M. LUTHER, WA Bfw 10, Nr. 3894.

²³ DIESTELMANN (s. Anm. 16) 7f.

²⁴ DIESTELMANN (s. Anm. 3) 24.

²⁵ K. BÜRGENER, Amt und Abendmahl. Bremen 1985, 84. Mit Recht fragt daher auch H. Wagner gegenüber der gängigen evangelischen Abendmahlspraxis: „Kann es zum Beispiel hingenommen werden, daß der verbleibende Wein einfach fortgeschüttet wird, die nicht verbrauchten Hostien in

3.2 Die Dauer der Realpräsenz

Die Frage nach der Dauer der Realpräsenz wird im Bereich des Luthertums verschieden beantwortet, wobei auch unterschiedliche liturgische Konsequenzen gezogen werden, wie es die innerlutherischen Differenzen zeigen. Dazu gehört auch der Saligersche Sakramentsstreit (1568/69)²⁶, indem Saliger sich auf Luther berief, daß die Realpräsenz schon vor dem Empfang der Elemente da sei. Seine Kontrahenten behaupteten, daß es nach lutherischer Lehre nur eine Realpräsenz im Augenblick des Empfanges gibt. Aber auch Theologen der lutherischen Orthodoxie leugnen die Dauer der Realpräsenz und beschränken sie auf den Moment des Empfangens, wie etwa Aegidius Hunius.²⁷ Es geht also um die praktischen Probleme wie:

„Wann beginnt die Realpräsenz? Wann endet sie? Ist sie auf den Moment des Genusses beschränkt? Was ist der Unterschied zwischen einer konsekrierten und einer nicht konsekrierten Hostie? Ist eine Konsekration notwendig für den Fall, daß die konsekrierten Elemente nicht ausreichen; und wenn ja, warum? Was geschieht mit den übrig gebliebenen Elementen?“²⁸

Der Beginn der Realpräsenz ist nach Luther mit der Konsekration anzusetzen. „Dabei ist zu betonen, daß Beginn und Ende hier nicht als chronometrisch zu bestimmende Momente gefaßt werden können. [. . .] Das konsekrierte Brot ist für Luther Leib Christi, auch wenn es auf dem Altar liegt. [. . .] Wenn Luther so deutlich die Präsenz ante sumptionem, d. h. von der Konsekration an, bekennt, so verbietet sich doch die Festlegung der Momente des Eintritts und des Endes der Realpräsenz, [. . .] die Realpräsenz, die sich hinüberzieht als ein Ganzes von der Konsekration bis zur Sumption. Charakteristisch dafür, wie völlig achronometrisch Luther denkt, ist seine Stellungnahme zur Frage einer eventuellen Fortdauer der Realpräsenz auch über die Sumptio im Gottesdienst hinaus. Luther äußert sich im Zusammenhang einer Antwort darauf, ob man nach altkirchlichem Vorbild das Konsekrierte zu den Kranken tragen dürfe: ‚Man muß ja nicht so praecise machen, vier oder fünf schritt oder gleich ettliche Stunden [. . .] weil man in actione ist, ob schon verzeucht ein stundt oder wie bey euch – dixit ad Cordatum über die gassen, so bleibt und ist es Corpus Christi‘ (WA Tischreden V, Nr. 5314, S. 55, 1540).“²⁹

Schon 1522 schrieb Luther: „Ich laß es bleyben, das man das sacrament fur die Krancken ynn monstranzen behalte.“³⁰ Es ist also eine vom lutherischen Bekenntnis her abweichende Sicht, wenn die Realpräsenz nur auf den Empfang beschränkt wird. Was zur Kommunion konsekriert ist, soll gereicht werden, sonst gelangt es nicht zu seinem usus. Luthers Lösung ist die, daß der Pfarrer zusammen mit einigen Kommunikanten im Rahmen der Messe die geweihten Elemente verbraucht, oder sie in angemessener Weise aufbewahrt, damit sie „bei der nächsten Feier als erste gebraucht“³¹ werden können. Diese Praxis, so meint er, entspreche der Stiftung Christi am besten. Man vermeidet damit alle anstößigen und gefährlichen Fragen, wann die sakramentale Handlung aufhöre. Fragen, auf die die Hl. Schrift keine Antwort geben kann und die nie aktuell werden, solange das Sakrament nach der Stiftung

die große Hostienschale der Sakristei zurückgeschüttet werden?“ (H. WAGNER, Auf dem Weg zur Eucharistiegemeinschaft. In: KNA-ÖKI 27, Dok.Nr. 4, 30. Juni 1998, S. 5).

²⁶ Vgl. dazu ausführlich: J. SCHÖNE, Um Christi sakramentale Gegenwart. Berlin 1966.

²⁷ Vgl. H. SASSE, Corpus Christi. Erlangen 1979, 143.

²⁸ Ebd. 139.

²⁹ J. SCHÖNE, Luthers Bekenntnis vom Altarsakrament. Berlin 1970, 40.

³⁰ M. LUTHER, Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen: WA X,2, S. 31f.

³¹ „Konsekriertes Brot kann doch nie aufhören, konsekriert zu sein?! [. . .] Aber für den Regelfall glaube ich dahingehend Klarheit zu haben, daß ich übrigbleibendes Brot und übrigbleibenden Wein nie so werde behandeln können, als seien sie nicht konsekriert“ (H. ASMUSSEN, Das Sakrament. Stuttgart 1957, 48). Vgl. dazu auch: W. LOTZ, Eucharistie evangelisch. Windeck 1979 (Windecker Taschenbücher Bd. 3) 62. Dabei ist auch die Möglichkeit der Hauskommunion gegeben. Siehe: Gottesdienst und Abendmahl. Erarbeitet von einem Arbeitskreis im Auftrag des Landeskirchenrates der Ev.-Luth. Kirche in Thüringen 1989/90, 63.

Christi verwaltet wird. Eingeschlossen in diese Stiftung ist, wenn das in der Messe konsekrierte Sakrament zu den Kranken gebracht wird. Was ist aber, wenn ein Kranker an einem anderen Tage nach dem Sakrament verlangt? Kann man zu diesem Zweck das Sakrament aufbewahren? „Wenn wir zu einer echten und tragfähigen Abendmahlsgemeinschaft kommen wollen, sollte auch an diesem Punkt eine Klärung versucht werden.“³²

4. Die Aufbewahrung des Altarsakramentes zur Krankenkommunion

Der einzige Fall, die konsekrierten Elemente über das Ende des Gottesdienstes aufzubewahren, ist der der Krankenkommunion. Dies ist nach der lutherischen Lehre der *actio sacramentalis* möglich. Schon Luther hat es ausdrücklich gutgeheißen, das Sakrament zu den Kranken zu tragen. Es handelt sich ja hier nicht um einen Mißbrauch, da die Elemente auch hier für die Kommunion konsekriert werden, und daß der sakramentale *usus* oder die *actio* eine größere zeitliche und räumliche Reichweite erlangt, macht keinen Unterschied.³³

Es hat sich zwar weitgehend der Brauch durchgesetzt, die Abendmahlsfeier am Krankenbett zu halten, doch grundsätzlich ist es nach Luther möglich und teilweise auch praktiziert worden, „daß der Kranke sozusagen in den Gottesdienst der Gesamtgemeinde miteinbezogen wird, indem ihm die in diesem Gottesdienst konsekrierten Elemente überbracht und so eine geistliche *communio* auf diesem Wege hergestellt wird. Es ist dies aber doch wohl nur eine scheinbare Ausnahme von der grundsätzlichen Regelung, nichts übrigzulassen, denn indem so der Kranke in die *actio sacramentalis* einbezogen wird, ist diese *actio* ja nicht unterbrochen, sondern nur verlängert, ihre Integrität bleibt bewahrt.“³⁴

Sehr schön zeigt das die Kirchenordnung Joachims II. für die Mark Brandenburg von 1540, wo sich folgende Anweisung zur Krankenkommunion findet:

„Wenn in der Kirche gerade Kommunion ist, nimmt der Priester das konsekrierte Brot und den Wein und trägt (der Priester im Chorrock, voraus der Küster mit einem Glöcklein und einem Licht in einer Laterne) die Kommunion zum Kranken. Ist aber gerade keine Kommunion in der Kirche, so läute man mit einer Glocke, ein paar Leute werden schon kommen, dann konsekriert der Priester in der Kirche (auf dem Lande im Haus der Kranken) nach dem Satz: ‚Wenn zwei oder drei versammelt sind‘ usw. in folgender Form: Ermahnung, für den Kranken zu beten – Vater Unser – Konsekration – Übertragung der beiden Gestalten in einem Gefäß zum Kranken. – Beim Eintritt in das Haus des Kranken: ‚Der Friede des Herrn sei mit euch immerdar. Und mit deinem Geiste‘. – Der Küster deckt den Tisch – Priester legt Hostie und Kelch auf das Korporale – Ermahnung und Trost Worte – Feiner tröstlicher Betsalm, z. B. 25 – Apostolikum vorsprechen – Vater unser mit dem Kranken beten – Beichte und Absolution – Spendung (Formeln: ‚Der Leib (Das Blut) unseres Herrn Jesu Christi für dich in den Tod gegeben (für deine Sünden vergossen) stärke und bewahre dich im rechten Glauben zum ewigen Leben. Amen.‘) – Gruß – Segen.“³⁵

In einzelnen lutherischen Kirchenordnungen ist die Aufbewahrung des Altarsakramentes zum Zwecke der Krankenkommunion gestattet, „so in den schwedischen *Vadstena*-Artikeln, die wahrscheinlich von dem Reformator-Erzbischof Laurentius Petri verfaßt sind (Gunnar Rosendal)“³⁶. Daher hat das Luthertum „die mittelalterlichen Sakramentshäuschen stehen gelassen in dem deutlichen Bewußtsein, daß einmal der Tag kommen muß, da sie nicht mehr bloße Erinnerungszeichen an vorreformatorische Frömmigkeit sind, sondern

³² B. MÜLLER OSB, Fortdauer der Realpräsenz. In: Quat. 45 (1981) 152.

³³ DIESTELMANN (s. Anm. 21) 36.

³⁴ DIESTELMANN (s. Anm. 16) 9f. Vgl. dazu auch: G. KRETSCHMAR, Offene Fragen. In: M. Seitz – M. Ruhbach – G. Kretschmar – W. Böhme, Feiern wir das Abendmahl richtig? Karlsruhe ²1985 (Herrenalber Texte 66) 50.

³⁵ Luther Agende – Ein Kirchenbuch aus Luthers Schrifttum. Hg. O. Dietz. Kassel 1928, 283f.

³⁶ F. HEILER, Das evangelische Abendmahl in seiner Mannigfaltigkeit und Einheit. In: EHK 27 (1953/54) 73.

ihrem ursprünglichen Zweck wieder dienen. Die Aufbewahrung der Eucharistie ist ein uralter Brauch. Er diene einmal dem Zweck der Krankenkommunion.³⁷ Dieser alte Brauch wird in lutherischen Kirchen verschiedener Länder, so etwa in den USA³⁸, aber auch in Deutschland, wie in Thüringen (Saalburg, Werningshausen³⁹, Haßleben) und an anderen Orten bzw. auch auf reformierten Boden in Taizé (allerdings nicht auf die Krankenkommunion beschränkt)⁴⁰ und in evangelischen Kommunitäten und Bruderschaften (z. B. St. Wigberti-Bruderschaft, Hochkirchliche St. Johannes-Bruderschaft, Ev. Franziskanertertiären, St. Jakobus-Bruderschaft und die Communität Casteller Ring auf dem Schwanberg bei Kitzingen) gepflegt.

4.1 Welche pastoralen Gründe sprechen für die Aufbewahrung der Krankenkommunion?

In den evangelisch-lutherischen Kirchen ist es weithin üblich, daß die Feier des Krankenabendmahles bis auf wenige Ausnahmen als verkürzte Eucharistiefeier mit Kommunion gehalten wird. In der evangelischen Tradition ist die unmittelbare Verbindung der Gemeindegottesdienst mit der Krankenkommunion fremd. Ausgehend vom lutherischen Bekenntnis an die Realpräsenz ist allerdings zu fragen, ob man beim Kranken einen neuen Gottesdienst beginnen müsse und „ob die Multiplizierung von Einzelfeiern am Krankenbett in liturgischer Minimalform der für das Kirchesein grundlegenden Feier der Eucharistie besser entspricht, als die Überbringung der Eucharistie aus der Gemeindefeier in die Krankenstuben“⁴¹. „Würde das nicht gerade dem Sinn des Krankenabendmahles widersprechen, wo doch der Kranke in die Gemeinde hineingenommen werden soll“⁴². Es wird damit einer „Privatisierung und Subjektivierung“ der eucharistischen Frömmigkeit gewehrt.

„Deren Richtung darf nicht nur ‚Der Herr und meine Seele‘ heißen, sondern: ‚Der Herr und die Gemeinschaft der Seinen, in die ich gehöre, auch wenn ich nicht anwesend sein kann.‘ Es scheint, daß im reformatorischen Raum die ‚Privatmesse‘ ins Krankenzimmer gewandert ist, noch dazu in der eigentümlichen Form, daß der Liturg selbst nicht kommuniziert, es gar nicht bei jedem Kranken kann. Auch diese geistliche Schwierigkeit ist dort gelöst, wo die heilige Speise aus dem Gemeindegottesdienst überbracht wird.“⁴³

Denn schon in der Alten Kirche ist die Krankenkommunion als Teilnahme an der Eucharistiefeier der versammelten Gemeinde überliefert.⁴⁴ Durch „die Ausdehnung der Kranken-

³⁷ F. HEILER, Im Ringen um die Kirche. München 1931, 472f.

³⁸ Vgl. E. SEYBOLD, Zur Lage der Luth. Kirche der Missouri-Synode. In: Kirchliches Leben in USA. EHK 29 (1957/58) 45; DERS., Bilder aus dem kirchlichen Leben der USA. In: Ebd. 72f; H. LINS, Lutherischer Gottesdienst in den USA. In: Quat. 49 (1985) 104ff.

³⁹ R. LINGE, Besuch bei Freunden. In: Katholisches Hausbuch 1986. Leipzig 1985, 143ff.

⁴⁰ „Es ist auffällig, daß die Aufbewahrung der eucharistischen Speise in Taizé auch für viele zu meist junge Menschen aus reformatorischen Kirchen ebenso unproblematisch erscheint, wie der dort geübte Brauch, nicht täglich die Feier zu begehen, sondern die Austeilung der heiligen Gaben an Wochentagen mit dem Morgengebet zu verbinden.“ (S. KRAFT, Das Bleibende der Eucharistie. In: Quat. a.a.O.)

⁴¹ ASMUSSEN (s. Anm. 31) 48.

⁴² H.-C. SCHMIDT-LAUBER, Liturgie und Diakonie. In: Gemeinsame Arbeitsstelle für gottesdienstliche Fragen 27 (Hannover 1996) 45.

⁴³ KRAFT (s. Anm. 40).

⁴⁴ Vgl. J. BOECKH, Seht das Lamm Gottes ... In: Quat. 46 (1982) 226. Darauf verweisen auch die Erläuterungen der Lutherischen Agende III/4. Dienst an Kranken. Hannover 1994, 31.

kommunion und ihre Verbindung mit der Abendmahlsfeier der Gemeinde⁴⁵ wäre es auch möglich, den Brauch wiederzugewinnen, „Kranken die konsekrierten Elemente aus dem Gemeindegottesdienst zu bringen. Es würde dann für die Kranken kein eigener Abendmahlsgottesdienst gehalten, sondern sie werden einbezogen in den Gottesdienst der ganzen Gemeinde. Die Namen der Kranken können vorher im Gottesdienst genannt werden. Durch die Wiedergewinnung dieses alten Brauches könnte deutlicher werden, daß die Gemeinde Christi aus Starken und Schwachen, aus Gesunden und Kranken besteht, aus denen, die anwesend sein können, und denen, die nicht mehr zur versammelten Gemeinde kommen können“⁴⁶. Damit wird auch die „universale Dimension der Eucharistie konkret“⁴⁷. Um aber auch bei plötzlichen schweren Erkrankungen das Sakrament spenden zu können, „ergibt sich von selbst die Notwendigkeit der Aufbewahrung der Eucharistie, die zunächst im Pfarrhaus auf dem Hausaltar, dann in der Sakristei geschehen kann. Schließlich wird die Gemeinde gerade dort, wo noch aus der mittelalterlichen Zeit die ehrwürdigen Sakramentshäuschen stehen, von selbst danach verlangen, daß diese nicht weiter ungebraucht stehen, sondern in den Dienst dieser praktischen Notwendigkeit treten und damit ihre ursprüngliche Bestimmung erfüllen“⁴⁸. Zur Praxis der Krankenkommunion sei auf die von Lotz herausgegebene „Agende für die Seelsorge an Kranken und Sterbenden“ verwiesen, wo ohne nochmalige Konsekration die mitgebrachten Elemente den Kranken gespendet werden.⁴⁹

Ähnlich verfährt die von der VELKD herausgegebene Agende „Dienst an Kranken“, bei der allerdings die Einsetzungsworte als Lesung vorgesehen sind.⁵⁰ Im Vorentwurf der Erneuerten Agende wird im Sendungsteil darauf hingewiesen, daß Gruppen gebildet werden können, Kranke zu besuchen und ihnen gegebenenfalls in der „Hauskommunion“ das Sakrament zu spenden.⁵¹ So auch in der vom Lutherischen Weltbund herausgegebenen „Erklärung von Chicago über Gottesdienst und Kultur“, wo vorgeschlagen wird, „die gesegneten Abendmahlsgaben aus dem Sonntagsgottesdienst heraus denen zu bringen, die wegen Krankheit oder Behinderung am Gottesdienst nicht teilnehmen können“⁵². In der vorliegenden Erarbeitung geht es darum, darzustellen, warum es aus evangelisch-lutherischer Sicht vertretbar ist, das Altarsakrament zum Zweck der Krankenkommunion aufzubewahren und die daraus folgenden liturgischen Möglichkeiten der Sakramentsspendung aufzuzeigen.

⁴⁵ F. HEILER, Vom Neuentzünden des erloschenen Mysteriums. In: Die Hochkirche. München 1931, 106.

⁴⁶ Gottesdienst und Abendmahl (s. Anm. 31) 64.

⁴⁷ SCHMIDT-LAUBER (s. Anm. 42); DERS., Die Zukunft des Gottesdienstes. Stuttgart 1990, 224.

⁴⁸ HEILER (s. Anm. 45).

⁴⁹ Vgl. W. LOTZ, Agende für die Seelsorge an Kranken und Sterbenden. Kassel 1949, 20ff.

⁵⁰ Vgl. Lutherische Agende III/4 (s. Anm. 44) 80–83.

⁵¹ Vgl. Erneuerte Agende – Vorentwurf. Hannover – Bielefeld 1990, 122.

⁵² THE LUTHERAN WORLD FEDERATION, Worship Net. Genf 1998. Beilage: Erklärung von Chicago über Gottesdienst und Kultur, Taufe und Passageriten (3. Heilungsriten), S. 4.

Teil II: Die Aufbewahrung der Eucharistie in ökumenischen Konvergenz- und Konsensdokumenten

1. Einleitung

Nachdem im ersten Teil herausgearbeitet wurde, daß es aus ev.-luth. Sicht legitim ist, die Eucharistie zum Zweck der Krankenkommunion aufzubewahren, soll nun dokumentarisch aufgezeigt werden, was dazu in ökumenischen Konvergenz- und Konsensdokumenten verlautet, wo auch ev.-luth. Theologen und lutherische Kirchen mitgearbeitet haben. Denn zwischen der römisch-katholischen Kirche und den lutherischen Kirchen „noch nicht abgeklärt und teilweise kontrovers sind Formen des liturgischen und außerliturgischen Umgangs mit dem konsekrierten Brot und Wein und der damit verbundenen Frömmigkeit. [. . .] Die hier zutage tretenden Differenzen bedürfen weiterer Aufarbeitung als es bisher gelungen ist, in der Bereitschaft zur Kurskorrektur eigener Traditionen“⁵³. Sind doch der würdige Umgang mit den übriggebliebenen Elementen einschließlich der Reservation zur Krankenkommunion einer der „Schwachstellen ‚protestantischer‘ Abendmahlsgestaltung, die sich so mancher wird ins Stammbuch schreiben müssen“⁵⁴. Um diese „Schwachstellen“ zu beheben, „kann ökumenische Theologie sich nicht mit dem gemeinsamen Bekenntnis des Glaubens an die eucharistische Realpräsenz zufriedengeben, sondern muß sich weiterhin auch um ein gemeinsames Verständnis des Modus dieser Realpräsenz bemühen“⁵⁵.

2. Die Eucharistie (1967)

Es handelt sich hier um den Schlußbericht der katholisch-lutherischen Gespräche in den USA über die Eucharistie. In diesem Dokument wurde ein weitgehendes Maß an Übereinstimmung erzielt. Obwohl Lutheraner nicht, wie Katholiken, die Verlängerung der Realpräsenz über den Abendmahlsgottesdienst hinaus betonen, besteht an diesem Punkt kein völliger Gegensatz.

„Nach dem Vorbild einer in der Alten Kirche bezeugten Praxis können Lutheraner die vom Abendmahlsgottesdienst in der Gemeinde verbleibenden Elemente in privaten Abendmahlsfeiern an die Kranken austeilen, wobei es sich in einigen Fällen um eine Fortsetzung des Gottesdienstes handelt und in anderen Fällen die Einsetzungsworte entweder wegen des Verkündigungscharakters oder als Konsekration gesprochen werden.“⁵⁶

3. Die Gruppe von Dombes (1972)

Die „Gruppe von Dombes“ ist ein Zusammenschluß von 32 Theologen römisch-katholischer, lutherischer und reformierter Konfession. Obwohl der Grad der Verbindlichkeit gering ist und noch weitere Klärungen über die Dauer der sakramentalen Gegenwart nötig sind, so ist doch das Ergebnis beachtlich. In Nr. 20 heißt es:

⁵³ Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament. Paderborn – Hannover 1985, 44, Nr. 39.

⁵⁴ K. H. KANDLER, Eucharistie. In: Die Zeichen der Zeit, Heft 1. Berlin 1986, 10.

⁵⁵ H.-J. URBAN – H. WAGNER, Handbuch der Ökumenik. Bd. III/2. Paderborn 1987, 102.

⁵⁶ Die Eucharistie (USA 1967). Eine lutherisch/römisch-katholische Stellungnahme. In: Luthertum und Katholizismus im Gespräch. Hg. H. Meyer. Frankfurt a. M. 1973, 106.

„Indem wir die unterschiedliche Praxis der Kirchen feststellen, aber aus dem vorliegenden Konsensus im Hinblick auf die für notwendig erachtete Umkehr (metanoia) der Kirchen die Konsequenzen zu ziehen [. . .], bitten wir: man möge auf katholischer Seite insbesondere in Katechese und Predigt beachten, daß die ursprüngliche Intention der Aufbewahrung der eucharistischen Gaben darin besteht, daß sie an die Kranken und Abwesenden verteilt werden; und auf protestantischer Seite möge man den bestmöglichen Modus ins Werk setzen, um den eucharistischen Elementen den Respekt zu bezeugen, der ihnen geschuldet wird, d. h., man möge sie für späteren Empfang aufbewahren einschließlich der Verwendung für die Krankenkommunion.“⁵⁷

4. Das Herrenmahl (1980)

Dieses Dokument, welches von einer gemeinsamen Kommission des Einheitssekretariates in Rom und des Lutherischen Weltbundes erarbeitet wurde, hat einen weitgehenden Konsensus in den zentralen Fragen des Herrenmahles gebracht. Noch am wenigsten geklärt scheint die Frage nach der Fortdauer der Realpräsenz zu sein. Diesem Dokument ist u. a. ein Exkurs von H. Meyer und V. Pfnür zum Thema: „Die Gegenwart Christi in der Eucharistie im Blick auf die Dauer der sakramentalen Gegenwart“⁵⁸ beigefügt. In Übereinstimmung mit der Konkordienformel (s. D. VII, 86) wird in Ziffer 52 darauf hingewiesen, daß beide Kirchen die eucharistische Gegenwart weder auf den Augenblick des Empfanges beschränken, noch sie vom Glauben des Empfangenden abhängig machen. In Ziffer 54 wird von lutherischer Seite Kritik an gewissen Formen eucharistischer Frömmigkeit in der römisch-katholischen Kirche geübt. Aber es wird auch die lutherische Praxis katholischerseits hinterfragt: „Wiederum verletzt mancher lutherischerseits praktizierte Umgang mit den übriggebliebenen Elementen das katholische Empfinden und signalisiert eine noch nicht bewältigte Diskrepanz [. . .].“ „Es ist allerdings „festzustellen, daß diese ‚nicht bewältigte Diskrepanz‘ nicht in der lutherischen Lehre“⁵⁹, sondern in ihrer falschen Interpretation und einer daraus folgenden Praxis begründet ist. Sich auf verschiedene Dokumente berufend (Dombes I, Nr. 20⁶⁰, Accra Nr. 35⁶¹ und die Stellungnahme vom Institut für Ökumenische Forschung des Lutherischen Weltbundes „Eucharistische Gastbereitschaft“ Nr. 27g⁶²) sollte man auf lutherischer Seite „den bestmöglichen Modus ins Werk setzen, um den eucharistischen Elementen den Respekt zu bezeugen, der ihnen geschuldet wird, d. h. man möge sie für den späteren Empfang aufbewahren einschließlich der Verwendung für die Krankenkommunion“⁶³ (Nr. 55).

⁵⁷ GRUPPE VON DOMBES, Dokument I – Grundlagen für einen Konsensus über die Eucharistie. In: Ökumenische Dokumentation. Hg. W. Becker. Leipzig 1973, 14f.

⁵⁸ GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE/EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, Das Herrenmahl. Paderborn – Frankfurt a. M. 1981, 85ff.

⁵⁹ J. DIESTELMANN, Konsekration (s. Anm. 16) 32.

⁶⁰ Vgl. G. GASSMANN [u. a.], Um Amt und Herrenmahl. Frankfurt a. M. 1974, 107f.

⁶¹ Vgl. Accra 1974. Hg. G. Müller – Fahrenholz. Ökumenische Rundschau. Beiheft 27. Stuttgart 1975, 94–139.

⁶² Vgl. GASSMANN (s. Anm. 60) 140: „Mit den konsekrierten Elementen sollte man während und nach der Feier in einer Weise umgehen, die dem Charakter der Gabe des Abendmahles angemessen ist.“

⁶³ Das Herrenmahl (s. Anm. 58) 34.

5. Lehrverurteilungen – kirchentrennend? – Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen (1981–1985)

Dieser, aus dem sogenannten Jaeger-Stählin-Kreis 1968 hervorgegangene „Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen“ erarbeitete von 1981–1985 unter Vorsitz von Bischof Hermann Kunst und Hermann Kardinal Volk unter der wissenschaftlichen Leitung von Karl Lehmann, Wolfhart Pannenberg und Edmund Schlink das sechsbändige Werk „Dialog der Kirchen“. Zum Thema „Krankenabendmahl“ wird folgendes vermerkt:

„Vor der ‚Communio-Struktur als dem gemeinsam betonten Grundriß des eucharistischen Mahles haben sich alle praktischen Regelungen der ‚Krankenkomunion‘ zu rechtfertigen. Dem Anliegen des üblichen evangelischen Krankenabendmahles entspricht die (volle) Eucharistiefeier am Krankentisch, die im Anschluß an das Zweite Vatikanum ausdrücklich empfohlen wurde. Andererseits sollte es evangelischer Theologie und Frömmigkeit wenigstens grundsätzlich möglich sein, einen erneuten Zugang zur altkirchlichen Praxis der Aufbewahrung des eucharistischen Brotes zum häuslichen Empfang an Tagen ohne Eucharistiefeier und zur Austeilung an Abwesende, besonders Kranke zu finden und die Legitimität dieser frühkirchlichen Form von Haus- und Krankenkomunion wieder anzuerkennen, zumal sie in den einschlägigen Passagen der Bekenntnisschriften nicht ausdrücklich verworfen wurde. Die Grundintention reformatorischer Abendmahlstheologie bezüglich der Dauer der sakramentalen Gegenwart erweist sich nämlich als vermittelbar mit der seit dem Altertum gebräuchlichen Praxis, die u. a. den Zweck hatte, die Kranken in räumlichem Abstand und zeitlicher Verzögerung in die gottesdienstliche Koinonia der eucharistischen Mahlfeier einzubeziehen. Vorauszusetzen ist dabei, daß in der liturgischen Gestaltung der Feier der stiftungsgemäße Charakter des Abendmahls, mithin auch der unauflösliche Zusammenhang von Wort und Sakrament, angemessen berücksichtigt wird.“⁶⁴

Es ist daher zu begrüßen, daß das Gutachten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen an die Lutheraner die Forderung stellt, sie „sollten klarstellen, wie sie mit den übriggebliebenen Elementen umgehen“⁶⁵.

6. Das Lima-Papier (1982)

Die Konvergenzerklärung von Lima „Taufe, Eucharistie und Amt“⁶⁶ wurde von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK auf ihrer Sitzung in Lima als Abschluß eines gut fünfzigjährigen Studienprozesses einstimmig verabschiedet und den Kirchen zur offiziellen Rezeption übergeben.⁶⁷ Dabei wurde ein beachtliches Maß an Übereinstimmung erreicht. Dies trifft in hohem Maße auch für das Thema „Eucharistie“ zu. Darunter ist auch die sehr zu begrüßende Forderung nach einer angemessenen Behandlung der Abendmahlselemente.⁶⁸

⁶⁴ Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Bd. 4. Hg. K. Lehmann – W. Pannenberg. Freiburg – Göttingen 1986, 111.

⁶⁵ Studiendokument. (masch.). Rom 1992, 110.

⁶⁶ Taufe, Eucharistie und Amt: Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Frankfurt a. M. – Paderborn ⁸1984.

⁶⁷ Vgl. Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982–1990. Frankfurt a. M. – Paderborn 1990 und die Stellungnahme der lutherischen Kirchen, in: M. SELLS, Lutherische Konvergenz? Stuttgart 1988 (LWB-Report 25).

⁶⁸ Zur Frage des Umganges mit den konsekrierten Gaben nach dem Mahle äußern sich eine Reihe von Landeskirchen. Sie lehnen dabei eine „Fortdauer der Gegenwart Christi nach dem Mahl und infolgedessen eine Elementenfrömmigkeit im Sinne einer Verehrung der Gaben ab. Dessen ungeachtet halten sie aber einen ehrfurchtsvollen Umgang allgemein für richtig und angemessen“. Vgl.: F. LÜLF, Die Lima-Erklärungen über Eucharistie und Amt und deren Rezeption durch die evangelischen Landeskirchen in Deutschland. Altenberge 1993 (MThA 26) 259.

Allerdings muß leider festgestellt werden, „daß weithin in der lutherischen Kirche kaum oder zumindest wenig auf einen angemessenen Umgang mit den gesegneten Elementen des Brotes und Weines geachtet wird. Darum ist es zu begrüßen, daß im Lima-Papier hierauf die Aufmerksamkeit gelenkt wird. Ein lebendiges Bekenntnis zur wirklichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Brot und Wein kommt ja auch darin zum Ausdruck, wie man mit gesegnetem Brot und gesegnetem Wein umgeht. Wenn also z. B. nach beendeter Feier solche Abendmahlselemente achtlos behandelt werden, die Hostien zu den ungesegneten zurückgetan werden oder der Wein achtlos beiseite getan oder, wie es leider geschieht, in den Ausguß gegossen wird, ist das ein Verfahren, an dem Ärgernis entstehen muß. Das Lima-Papier rechnet mit solchem Verhalten noch nicht einmal, sondern stellt fest (E 32), „einige Kirchen betonen, daß die Gegenwart Christi in den geweihten Elementen auch nach der Feier fortbesteht, andere Kirchen legen das Hauptgewicht auf die Feier selbst und den Verzehr der Elemente bei der Austeilung.“ Von dieser Voraussetzung her wird im Lima-Papier die Frage eventueller Aufbewahrung der Elemente für Kranke behandelt. Es kommt der lutherischen Kirche am ehesten nahe, wenn dabei betont wird, es sei wünschenswert anzuerkennen, daß „man die Achtung für die in der Eucharistie verwandelten Elemente am besten dadurch zum Ausdruck bringt, daß man sie verzehrt, ohne dabei ihren Gebrauch für die Krankenkommunion auszuschließen (E 32). Es muß hier sehr nachdrücklich betont werden, daß die Art und Weise, wie – ganz abgesehen von der Frage des Krankenabendmahls – die konsekrierten Abendmahlselemente heutzutage in lutherischen Kirchen behandelt werden, bereits die allerhöchste Mißbilligung Luthers gefunden hat. Es war in der lutherischen Kirche selbstverständliche Praxis, aufs Sorgfältigste („diligentissime“) mit dem gesegneten Brot und Wein umzugehen. Dazu gehörte zunächst, daß man darauf achtete, nur so viel zu konsekrieren, wie jeweils zur Austeilung an die Kommunikanten benötigt wurde, und etwa Überbleibendes innerhalb des Gottesdienstes ehrfurchtsvoll zu sumieren, d. h. zu verzehren bzw. auszutrinken. Nur gelegentlich, typischerweise nur dort, wo zwinglianischer oder kryptocalvinischer Einfluß festzustellen war, kam es vor, daß Pfarrer von dieser Praxis abwichen. Sie zogen sich strenge Amtszuchtverfahren zu und verloren in der Regel ihr Amt. Der Pfarrermangel heutzutage wäre unvorstellbar, wenn das Urteil der alten lutherischen Kirche heute ebenso angewandt würde. Der Anstoß des Lima-Papiers, die Behandlung der Abendmahlselemente angemessen zu ordnen, kann auf dem Hintergrund der ursprünglich in der lutherischen Kirche geltenden Maßstäbe schriftgemäßer Sakramentsverwaltung nur begrüßt werden. Hoffentlich dient er dazu, daß mindestens in den lutherischen Kirchen eine Besinnung darüber erfolgt, wie angemessen mit den konsekrierten Abendmahlselementen zu verfahren ist.“⁶⁹

Es ist ein erfreuliches Zeichen, daraus Konsequenzen zu ziehen, wie etwa die Frage: „Brauchen wir einen Tabernakel?“⁷⁰ Ausgehend von dem guten Gedanken der Aufbewahrung der Eucharistie zur Verwendung bei Hausabendmahlen, die so die Verbundenheit mit der gottesdienstlich versammelten Gemeinde darstellt, fordert R. Leitmann: „Wir sollten die Frömmigkeit, die solche Achtung vor den zur Feier an Jesu Tisch bestimmten Elementen hegt, respektieren und deshalb auch unsererseits sorgfältig damit umgehen.“⁷¹

7. *Evangelisch-alkatholische Vereinbarung über eine gegenseitige Einladung an der Feier der Eucharistie (1985)*

Am 29. März 1985 wurde zwischen dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland in Absprache mit der Arnoldshainer Konferenz und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands mit dem Katholischen Bistum der Altkatholiken in Deutschland eine Vereinbarung über die gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie

⁶⁹ J. DIESTELMANN, Wieweit kann von Seiten der luth. Theologie den Lima-Erklärungen zur Eucharistie zugestimmt werden? In: FKWS (Braunschweig 1985) 17f.

⁷⁰ T. HALM, Wie feiern wir Abendmahl? Arbeitsmaterial für die Gemeindegliederarbeit auf der Grundlage des Lima-Textes. In: Amtsblatt der Ev.-Luth. Kirche in Thüringen Nr. 12 (1985) 85.

⁷¹ R. LEITMANN, Überlegungen zur Praxis. In: Ökumene in der Gemeindepraxis. Ein Arbeitsbuch zu den Konvergenzerklärungen von Lima. Hg. E. W. Pioch. Brecklum 1986, 70f.

geschlossen. Darin wurde, wie in anderen Konvergenz- und Konsensuserklärungen auch, die Frage nach den übrigbleibenden Gaben angesprochen: „Die beteiligten Kirchen halten einen angemessenen Umgang mit den nach der Feier übrigbleibenden Gaben für geboten“⁷².

8. Resümee

In den o.g. Konvergenz- und Konsensustexten kommt eine große, vom lutherischen Bekenntnis her gedeckte Offenheit zum Ausdruck, wie mit den übriggebliebenen eucharistischen Elementen entsprechend umzugehen ist bzw. diese zum Zweck der Krankenkommunion aufbewahrt werden können. Betrachtet man allerdings die gängige ev. Abendmahlspraxis, so sind die Fundamente, auf denen die o.g. Texte evangelischerseits ruhen, doch sehr instabil. Aus diesem Grunde ist es verständlich, daß von röm.-kath. Seite aus für eine volle Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft eine Übereinkunft über den Umgang mit den übriggebliebenen Elementen der Eucharistiefeyer nicht nur „geboten“ (wie gegenüber den Altkatholiken), sondern unverzichtbar ist.

Daher darf es nicht als „besonderes Zeichen christlicher Freiheit angesehen werden, wenn man mit den Elementen möglichst respektlos umgeht und sie profanisiert. Es ist nichts dagegen zu sagen, wenn nach der Abendmahlsfeier ‚reiner Tisch‘ gemacht wird, wenn die übrigbleibenden Gestalten vom Liturgen konsumiert werden. Der Sinn der Aufbewahrung der Gestalten für die Kommunion der Kranken darf aber nicht verlorengehen. Eine Praxis, wie sie in den Ostkirchen üblich ist, könnte allgemein Praxis werden. Zwar kennt die Ostkirche nicht wie die römisch-katholische Kirche eine spezifische eucharistische Frömmigkeit im Sinne von Andachten und Prozessionen, im Sinn der Verehrung des ‚Allerheiligsten‘. Diese Formen brauchen von den Teilkirchen um der Einheit des Glaubens willen auch nicht übernommen werden, aber sie sollten von allen Kirchen respektiert und als legitime Entfaltung des im Abendmahl gegebenen Geheimnisses gewürdigt werden. Das bedeutet auch, daß die Formen katholischer eucharistischer Frömmigkeit und Praxis nicht die Zeichen eines Protestes, sondern die Gestalt eines gläubigen Zeugnisses haben sollen. Sie sollten deshalb so dargestellt und vollzogen werden, daß sie niemand, der gläubig und guten Willens ist, Anlaß zum Anstoß geben“⁷³.

Aus dieser Haltung heraus sollten die am ökumenischen Dialog über die Eucharistie beteiligten Kirchen auch praktische Konsequenzen ziehen. So ist es der dringende Wunsch des Verfassers, daß die Ergebnisse in den o.g. Konvergenz- und Konsensustexten auch in den lutherischen Kirchen praktische Auswirkungen im Sinne einer positiven Rezeption haben. Denn ohne eine solche Rezeption dieser Ergebnisse ist eine tragbare Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, eine Kirchengemeinschaft, nicht denkbar.

⁷² Vereinbarung über die gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie (ev.-altkath.). In: Alt-katholisches Jahrbuch 1986 (Bonn 1985) 36f.

⁷³ H. FRIES – K. RAHNER, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. Freiburg – Basel – Wien 1985, 149.

BUCHBESPRECHUNGEN

Grit BALL – Matthias BALL, Segen für unser Glück. Das Buch zur kirchlichen Trauung. München: Kösel-Verlag 1999. (110 S.).

Dieses Buch ist gedacht als „praktischer Ratgeber“ für Paare, die sich auf eine kirchliche Eheschließung vorbereiten.

Auf einfühlsame Weise wird versucht, den Bogen zu spannen von der „Suche nach Glück“ bis zum Entschluß, für diese Beziehung auch den Segen der Kirche zu erbiten.

In den ersten Kapiteln kommt deutlich zum Ausdruck, wie „Gott ins Spiel kommt“, daß die Liebe durch Treue Struktur bekommt, daß jede Beziehung auch „Raum zum Atmen“ braucht. Am Ende der einzelnen Abschnitte regen die Autoren mit Impulsfragen ein Gespräch zwischen den Partnern an.

Ein weiteres, ausführliches Kapitel ist der Feier der kirchlichen Trauung gewidmet. Im Abschnitt „Ort und Gestalt der Feier“ wird gesagt, daß die Trauung in der Pfarrkirche der Braut gefeiert wird; nach can. 1115 CIC richtet sich der Trauungsort jedoch nach dem Wohnsitz eines der beiden Eheschließenden.

Sehr ansprechend und genau wird die Feier der Trauung in einer Eucharistiefeier beschrieben, mit kurzen Zusammenfassungen einiger Lesungen zur Trauung. Auch die Trauung selbst ist gut erklärt und wiederum mit Fragen zum Gespräch der Partner versehen. Weitere Anregungen zur Gestaltung der Trauung sowie kurze Trausprüche schließen das Kapitel ab.

Die gemeinsame Feier der kirchlichen Trauung eines evangelisch-katholischen Brautpaares wird in einem eigenen Kapitel erläutert, diesmal mit einer Übersicht über

den Verlauf eines evangelischen Trauungsgottesdienstes mit Beteiligung des katholischen Amtsträgers.

Das letzte Kapitel „Rund um die Trauung“ geht auf das Traugespräch und das Eheseminar ein. Hier wäre ein Hinweis auf die für das Trauungsprotokoll benötigten Dokumente und auf die rechtzeitige Kontaktaufnahme mit dem Wohnsitzpfarramt eines der beiden Brautleute wünschenswert.

Die zahlreichen Bilder und Texte zum Nach- bzw. Weiterdenken sowie die Fragestellungen am Ende jedes Abschnitts ermuntern, über Sinn und Wert der Trauung für die Partner selbst ins Gespräch zu kommen und nicht nur bei „technischen“ Vorbereitungen hängen-zubleiben.

MMag. Albert Thaddäus Esterbauer

Angela M. T. REINDERS, Erstkommunion. Mein Erinnerungsalbum. Mit Bildern v. Marc Chagall. Augsburg: Pattloch 1999.

Dieses Werk ist mehr als ein bloßes Erinnerungsalbum. Es sticht bereits durch seine Aufmachung ins Auge. Neben Bildern von Marc Chagall findet sich zu den einzelnen Abschnitten jeweils ein passendes Lied, ein Bibeltext, ein Gebet oder ein Text zum Nachdenken. Viel Platz ist für Fotos und eigene Anmerkungen bei der Vorbereitung und Feier.

Es ist sehr zu begrüßen, daß es in diesem Album nicht ausschließlich um die Erstkommunion geht, sondern daß alle Feiern der christlichen Initiation aufgenommen sind. Das Buch beginnt mit der Taufe und schließt mit der Firmung ab. Es ist ein Buch, mit dem man sicherlich auch nach Jahren noch Freude hat.

MMag. Albert Thaddäus Esterbauer

Gebete meines Lebens. Hg. Eleonore Beck. Schwabenverlag 1999. (192 S.).

Der Autorin ist mit diesem Buch eine Art „Psalmensammlung“ unserer Zeit gelungen. Sie hat verschiedene Personen (Frauen, Männer, Ältere, Jüngere, Ordensleute, Schriftstellerinnen und Schriftsteller, Theologinnen und Theologen, Verantwortliche aus Kirche, Politik, Bildung und Wissenschaft) gebeten, ihr(e) zumeist selbst formulierten Lieblingsgebete zur Verfügung zu stellen. Das Buch ist in die Kapitel „Deine Geschichte mit mir“, „Viele sitzen im Keller“, „Ich träume Gemeinschaft“, „Wenn die Jahre sich mehren“, „Du, Herz der Welt“ und „Das Gebet meines Lebens“ gegliedert, sodaß man sich leicht zurechtfindet. Trotz der persönlichen Note der Texte greift man gern und oft zu diesem Buch, weil die Gebete die Sprache unserer Zeit sprechen und in heutigen Lebenssituationen entstanden sind.

Die Autorin will nicht nur zum Beten mit den Worten heutiger Menschen anregen, sondern mit dieser Sammlung soll der Leser / die Leserin ermuntert werden, in eigenen Worten Gott anzusprechen und dies ggf. festzuhalten, wozu leere Seiten am Schluß des Buches ausreichend Platz bieten.

MMag. Albert Thaddäus Esterbauer

Segenswünsche aus Irland. Mit Fotografien von W. Snowdown und O. Hoyer. Textauswahl: U. Soergel. Augsburg: Pattloch 1999.

Segenswünsche aus Irland sind seit einiger Zeit eine gewisse Modeerscheinung. In vielen kirchlichen Feiern (vor allem bei Taufen, Trauungen, aber auch Begräbnissen) taucht ein irischer Segen auf – als ob es keine deutsche, österreichische oder schweizerische Segensgebete gebe. Das

damit verbundene positive Anliegen ist es allerdings wert rezipiert zu werden: Der Segen als liturgische Handlung soll wieder ein stärkeres Gewicht bekommen, vor allem im ganz alltäglichen Leben.

In vorliegendem Bändchen werden 23 Segenstexte für alle Lebenslagen angeboten: für den Morgen und Abend, für Arbeit und Freizeit, Haus und Herd, Ehe und Familie, Leben und Tod.

Wenn es dem Band gelingt, mit den angeführten Segensbeispielen zu eigenem segnendem Beten hinzuführen und auf diese Weise einen Beitrag zur Überwindung der unseligen Trennung von Liturgie und Leben zu leisten, dann wäre damit ein großes Anliegen angesprochen, dann würde die äußere Schönheit dieses Geschenkbandes mit seinen ansprechenden Photographien auch zu einer inneren Schönheit beitragen. Dazu möge Gott nicht nur die Leser dieses Buches, sondern uns alle segnen.

Univ.-Ass. Dr. Frank Walz, Salzburg

Werner EIZINGER, Wortgottesdienste. Modelle für die Sonn- und Festtage der Advents- und Weihnachtszeit A, B, C. Regensburg 1998 (Konkrete Liturgie).

Das vorliegende Buch bietet Texte für die Wortgottesdienste aller Sonn- und Feiertage der Advents- und Weihnachtszeit, die vom Sedile aus gesprochen werden: Einführung, Kyrie-Rufe, Tagesgebet, Fürbitten, Kommunionmeditation, Schlußgebet. Die 36 (12 mal 3; Lesejahr A, B, C) Wortgottesdienstmodelle sind alle nach dem gleichen Muster aufgebaut:

Zunächst werden die Tageslesungen angegeben, um dann eine kurze Einführung (zwischen vier und neun Zeilen) anzubieten, die (außer in der allerersten: „Die Welt muß sich ändern und wir müssen uns ändern, damit Gottes Reich anbrechen kann

...“) erfreulicherweise ohne den moralischen Zeigefinger auskommt.

In der Regel leiten diese Einführungen zu den Kyrie-Rufen über. Sowohl diese Tatsache als auch das generelle Anführen der Kyrie-Rufe suggeriert, daß diese scheinbar zum „verpflichtenden“ Teil an dieser Stelle der Eröffnung gehören. Die entsprechenden Rubriken im Meßbuch weisen allerdings darauf hin, daß sie auch als Eröffnungsgesang dienen können oder ganz wegfallen können, falls sie in einer der Formen des Allgemeinen Schuldbekenntnisses (Form C) bereits vorgekommen sind, das wiederum durch das sonntäglichen Taufgedächtnis ersetzt werden kann.

Das Tagesgebet ist fast wörtlich („Darum bitten wir ...“ in der Schlußformel wurde weggelassen!) dem Meßbuch entnommen.

Wenn auch im Vorwort angekündigt wird, daß auf „Fürbitten, die aktuelle Ereignisse aufgreifen [...] verständlicherweise verzichtet werden“ muß, so finden sich dennoch allgemein gehaltene Vorschläge. Wird dies tatsächlich dem Wesen der Fürbitten als dem allgemeinen Gebet, dem Gebet der Gemeinde für die konkreten Anliegen ihres Kontextes gerecht? Wäre es nicht in diesem Falle zumindest wünschenswert, die Spontaneität und Aktualität nicht durch Vorlagen zu untergraben?

Für die Besinnung nach der Kommunion gilt ähnliches wie bereits beim Kyrie gesagt. Auch hier wird suggeriert, daß der Besinnungstext ein Pflichtelement ist. Angesichts der Wortinflation unserer Liturgie fehlt es allerdings eher an Räumen der Stille und der nonverbalen Kommunikation, die sich an dieser Stelle anbieten würden.

Das Schlußgebet ist wiederum dem Meßbuch entnommen. Vielleicht sollte noch angemerkt werden, daß es sich bei dem angegebenen Tages- und Schlußgebet nur um eine von mehrerer Möglichkeiten handelt. Die Auswahlmöglichkeiten, die das Meßbuch bietet (z. B. für kleinere Gemeinschaften) gehen durch dieses „Exklusivan-gebot“ natürlich verloren.

Die vom Autor angestrebte „liturgisch-theologische Stimmigkeit“ der Texte ist sicherlich ein wertvoller Beitrag zur Verlebendigung der Liturgie. Darüberhinaus bietet vorliegender Band unbestreitbar eine konkrete Hilfe für den ungeübten liturgischen Laien, zumindest zur Inspiration der eigenen Gottesdienstvorbereitung. Dennoch darf die bereits hinreichend diskutierte Problematik liturgischer Modellbücher nicht verschwiegen werden.

Univ.-Ass. Dr. Frank Walz, Salzburg