

UNA VOCE-KORRESPONDENZ

Herausgeber UNA VOCE Deutschland e.V.

43. Jahrgang

3. Quartal 2013

Inhalt

In eigener Sache (Egmont Schulze Pellengahr)	196
Zum Geleit (Redaktion)	197
Das Paradies auf Erden – Liturgie als Fenster zum Jenseits (Martin Mosebach)	201
Gedanken zur Reform der Reform (Robert Spaemann)	215
Die Feier der Heiligen Eucharistie in der Gemeinde im Widerstreit von Gehorsam und Gestaltung (Gero P. Weishaupt)	220
Bruch oder Kontinuität: Welche Reform wollte das Zweite Vatikanische Konzil? – Beispiele missverständener Konzilsinterpretation aus der Kirchen- und aus der Liturgiekonstitution (Alexandra von Teuffenbach)	244
Wahre Hirten – Priestersein nach dem II. Vatikanischen Konzil (Andreas Wollbold)	260
Was bedeutet „Pastoralliturgie“? – Über die gefährliche Hermeneutik eines Begriffs (Guido Rodheudt)	275
Clemens von Alexandrien und der Frauendiakonat (Florian Amselgruber)	290
Leib Christi, nicht Brot. Die Transsubstantiationslehre – Ein Nachtrag zum Kölner Eucharistischen Kongreß <i>Teil I: Rückblick auf den Eucharistischen Kongreß: Licht und Schatten</i> (Heinz-Lothar Barth)	300

DOKUMENTE, BRIEFE, INFORMATIONEN

Buchbesprechung	323
Vom Unsinn einer Umfrage	325
„Sacra Liturgia 2013“ in Rom – Eine Hommage an Benedikt XVI.	327
Erbe der ganzen Kirche – 1. Kongreß „Summorum Pontificum“, Guadalajara	335
6. Internationale Liturgische Tagung in Cork, Irland	335
Ankündigungen	338

In eigener Sache

Mit dieser Ausgabe der UNA VOCE Korrespondenz (UVK) halten Sie, verehrte Leser, ein Heft in Ihren Händen, das mit einigen Veränderungen verbunden ist. Zum einen die äußere Gestalt. Außen weniger grell rot, dafür wie in früheren Jahren gebunden mit einem genarbtten Umschlag. Sie werden sagen: Marginal und eigentlich nicht so wichtig! Aber darum geht es nachfolgend auch nicht. Wichtiger ist vielmehr, Sie mit diesen Zeilen über den Wechsel von Verlag und Schriftleitung zu informieren.

Ende des vergangenen Jahres ist die Vereinbarung mit dem Bernardus-Verlag über die Redaktion sowie die Herstellung und den Vertrieb der UVK zum 1. Juli gekündigt worden. Es waren vor allem wirtschaftliche Gründe, die den Vorstand dazu bewogen haben, die Zusammenarbeit mit dem Bernardus-Verlag zu beenden und sich neu zu orientieren. Herausgekommen ist dabei wieder eine Art Eigenverlag. Wie in der Vergangenheit unter der langjährigen Schriftleitung von Herrn Dr. Kaschewski nehmen wir das meiste in die eigene Regie, insbesondere die Erfassung und Formatierung der Texte sowie den Vertrieb der Hefte. Außer Haus liegt ausschließlich der Druck.

Weit mehr Aufmerksamkeit findet gewiß der Wechsel der Schriftleitung. Auch hier haben wir uns aus guten Gründen für einen Neustart entschieden. Mit Frau Ana María Pilar Koch ist es gelungen, eine Vergleichende Literaturwissenschaftlerin mit einem interessanten, ja spannenden deutsch-spanischen Familienhintergrund für diese Aufgabe zu gewinnen. Das aber prädestiniert nicht schon für die Redaktion einer Publikation wie die der UVK. So begleitet Frau Koch bereits seit zwei Jahren organisatorisch und inhaltlich die Kölner Liturgische Tagung in Herzogenrath und ist mit der überlieferten alten Liturgie der Kirche nicht nur seit Jahren verbunden, sondern auch liturgiegeschichtlich in die Thematik tief eingetaucht.

Daß die Ehefrau und Mutter zweier Kinder sich dieser zusätzlichen und ehrenamtlichen Aufgabe künftig widmet, weiß der Vorstand besonders zu würdigen. Aber da ist einiges mehr, was Frau Koch zu unserer Freude bewogen hat, diese Aufgabe zu übernehmen. Die nachfolgenden Zeilen „Zum Geleit“ aus deutsch-spanischer Feder seien Ihnen, verehrte Leser, deshalb besonders anempfohlen.

Egmont Schulze Pellengahr
Vorsitzender der UNA VOCE Deutschland e.V.

Zum Geleit

Als ich gebeten wurde, die Schriftleitung für die UNA VOCE Korrespondenz zu übernehmen, war ich doch recht verwundert, weil mir nicht ganz klar war, was mich dazu befähigen sollte. Mein Studium der Vergleichenden Literaturwissenschaft, Hispanistik und Kunstgeschichte scheint eher weniger dazu prädestiniert zu sein, mich als theologisch versiert vorstellen zu können, was ich deswegen erst gar nicht versuche. Dennoch gibt es Gründe, die mich bewogen haben, der Bitte zu entsprechen. Einer der wichtigsten ist meine Überzeugung, daß es essentiell ist, sich für die Belange der UNA VOCE einzusetzen. Sie steht seit ihrer Gründung für die intellektuelle Sorge um die Heilige Liturgie auf der Basis ihrer großen Tradition. Hier treffen sich zwei Anliegen: meines und das der UNA VOCE.

Und so sehe ich mich in meiner Tätigkeit als Schriftleiterin ab diesem Heft in der Kontinuität zu den Bemühungen der Gründungsmitglieder der UNA VOCE, die 1964 in Frankreich entstand und schon früh prominente Namen vereinte wie Maurice Duruflé und Olivier Messiaen, dann 1967 als Foederatio Internationalis UNA VOCE mit ihrem langjährigen Präsidenten Dr. Eric M. de Saventem und als UNA VOCE Deutschland mit Dr. Lorenz Weinreich und Albert Tinz großartige Arbeit in der Kritik der Liturgiereform und ihrer Mißverständnisse leistete.

Die UNA VOCE Deutschland e.V. entstand am 19. November 1969 in ihrer endgültigen Form in Düsseldorf, knapp einen Monat nachdem ich in einer anderen rheinischen Stadt geboren wurde. Insofern gehöre ich nicht zur „Generation UNA VOCE“. Dennoch bin ich im Glauben von Kindesbeinen an in den Prinzipien fest verankert, die auch die Prinzipien der UNA VOCE sind: Als achtens von neun Kindern in ein spanisch-deutsches Elternhaus in die Zeit der Liturgiereform hineingeboren, verdanke ich meinen Eltern das Wichtigste, was sie mir zum Leben mitgeben konnten, nämlich den römisch-katholischen Glauben und hier insbesondere die Liebe zur Liturgie und damit verbunden den stets kritischen Blick auf die Einhaltung einer würdig zelebrierten Meßfeier.

Ihrem Gründungsgedanken entsprechend soll die UNA VOCE Korrespondenz auch unter meiner Schriftleitung primär eine Zeitschrift zur Kritik der gegenwärtigen Situation der Liturgie sein. Dies schließt sowohl die Fragen der liturgischen Musik als auch die Fortschreibung des liturgischen Lebens der Kirche ein. Ich möchte eine konstruktiv-kritische Haltung vertreten wissen. Daneben ist natürlich auch die Behandlung anderer Themen angezeigt, die der Förderung der katholischen Tradition dienlich sind. Nicht zuletzt soll die Ausrichtung der UNA VOCE Korrespondenz die liturgische Praxis nicht aus den Augen verlie-

ren und dabei die Leserschaft mit Informationen über gelungene und aussichtsreiche Versuche versorgen, die in unseren Tagen inmitten einer allgemeinen liturgischen Wüste, Oasen der Schönheit, Würde und Heiligkeit sind.

So wird die UNA VOCE Korrespondenz zukünftig auch die Beiträge der Liturgischen Tagungen in Herzogenrath publizieren, und es wird regelmäßig Berichte über andere liturgische Tagungen und liturgisch-kirchenmusikalisch ausgerichtete Veranstaltungen geben. Es war für mich persönlich sehr beeindruckend, just zum Einstieg in die UVK-Schriftleitung die internationale Konferenz „Sacra Liturgia 2013“ in Rom mit 300 Teilnehmern aus über 30 Nationen zu besuchen, was mich in der Zusage zur Übernahme der Schriftleitung sehr bestätigt hat, nicht zuletzt, weil es mich hat sehen lassen, wie viele Geistliche und Laien sich für die überlieferte Liturgie und die kultische Tradition der Kirche interessieren und einsetzen. Ganz anders der – ja, nennen wir ihn doch ruhig „Gegenkongreß“ zur römischen „Sacra Liturgia“, der 24. Kongreß der „Societas Liturgia“, der vom 5. bis zum 10. August dieses Jahres an der Würzburger Julius-Maximilians-Universität stattfand, der im konfessionellen Wirrwarr von vornherein ökumenisch konzipiert war. Sowohl der Eröffnungsgottesdienst im Dom als auch der Abschlußgottesdienst in der Augustinerkirche war ökumenisch. Dieser Kongreß, zu dem am Abschlußtag in der Augustinerkirche die Liturgie als „Erfahrungs-Theater“ veranschaulicht wurde, konnte in der Tat nicht gegensätzlicher zur „Sacra Liturgia“ stehen. Das, was in Rom auf der Basis der Dokumente des II. Vaticanums reflektiert wurde, wurde in Würzburg per se in Frage gestellt. Man war dort der Ansicht, daß eine Gemeinschaft „von Zeit zu Zeit zu ‚re-formieren‘ und ihre Identität zu überdenken“ sei, eine scheinbare Binsenweisheit, unter deren Deckmantel die Tradition als wichtigste Maßgabe liturgischer Reformen außer Acht gelassen wurde.

Es ist uns ein großes Anliegen, die UNA VOCE Korrespondenz zu verbreiten. Im Sinne einer neuen Aufmerksamkeit für die Dringlichkeit des Anliegens unserer Zeitschrift, legen wir den Lesern dieser Ausgabe einen Sonderdruck mit einem Artikel aus dem aktuellen Heft bei. Martin Mosebach gebührt unser besonderer Dank: Er erweist uns die Ehre, seine Rede beim Aschermittwoch der Künstler vom 13. Februar 2013 auf Einladung des Bischofs von Limburg, Dr. Franz-Peter Tebartz-van Elst, der UNA VOCE Korrespondenz zur Erstveröffentlichung zu überlassen; eine Rede, die sich die UNA VOCE Korrespondenz programmatisch zu eigen machen möchte. Der Schriftsteller und Büchner-Preisträger, der zu den bedeutendsten zeitgenössischen Dichtern deutscher Zunge zählt, hat in seinem Essay wiederum das ausgesprochen, was auch die UNA VOCE als ihr Herzensanliegen vorträgt: daß die Liturgie nur dann ein Hereinragen einer anderen Welt in diese Welt ist, wenn wir sie uns nicht durch den Abbruch des Heiligen nehmen, weshalb man nicht schweigen darf, sondern seine

Stimme erheben muß, selbst dann, wenn es einen in der Einschätzung der kirchlichen Meinungsführer zu Randexistenzen macht. Aus unserer Sicht ist der Essay von Martin Mosebach eine ausgezeichnete und zusammenfassende Programmschrift, die anlässlich des Wechsels in der Schriftleitung nochmal das Anliegen der UNA VOCE auf den Punkt bringt. Der Sonderdruck kann gegen einen geringen Unkostenbeitrag bei der UVK-Redaktion bestellt werden. Und damit auch Sie, verehrte Leser, die Möglichkeit haben, die UNA VOCE Korrespondenz in Ihrer Umgebung bekannt zu machen und somit das Anliegen dieser traditionsreichen Zeitschrift, die Göttliche Liturgie aller Zeiten zu fördern, können Sie größere Mengen der programmatischen Schrift bestellen, um sie anschließend zu verschenken, auszulegen oder gezielt zu versenden.

Bitte unterstützen Sie die UNA VOCE Korrespondenz, indem Sie uns Anregungen, aber auch Kritik schicken. Die Autoren vergangener Jahre mögen weiterhin der UVK ihre Beiträge zur Verfügung stellen – ihnen gebührt unser aller Dank! Der Redaktionsschluß für das Dezemberheft ist der 31. Oktober! Für längere Beiträge möchten wir gerne zukünftig Sondereditionen herausgeben. Informationen erhalten Sie demnächst auch auf der aktualisierten Homepage.

Das vorliegende Heft beinhaltet als thematischen Schwerpunkt zum Abschluß des Konzilsjubiläums Beiträge zum II. Vaticanum. Mit der immer wieder diskutierten Frage des Frauendiakonats befassen wir uns in einem weiteren Beitrag. Anschließend wird in einer ersten Folge über die Transsubstantiationslehre ein Rückblick auf den Eucharistischen Kongreß in Köln gegeben. Des weiteren danken wir Prof. Robert Spaemann für seinen Artikel über die *Reform der Reform*.

Leider ist es auch ein Teil meiner Tätigkeit, Sie an die unangenehmen Dinge zu erinnern: Die UNA VOCE Korrespondenz wird hauptsächlich durch ehrenamtliches Engagement erstellt. Die Finanzierung der Druckkosten erfolgt durch den Abonnementbeitrag sowie durch Ihre Spenden. Das Bestehen des Heftes hängt also in erster Linie davon ab, ob die Beiträge bezahlt werden oder nicht. Jede Rechnungserinnerung und Mahnung an säumige Zahler kostet zusätzlich Geld, so daß wir uns vorbehalten müssen, nach einmaliger ignorierte Mahnung, die Hefte nicht mehr zu verschicken.

„Im Umgang mit der Liturgie entscheidet sich das Geschick von Glaube und Kirche.“ (Joseph Kardinal Ratzinger/Benedikt XVI.) Auch ich möchte gerne meine bescheidene Stimme mit der einen Stimme, der UNA VOCE vereinigen und den Verdiensten eines Dr. Eric M. de Saventhem, Albert Tinz, Dr. Rudolf Kaschewsky und vielen anderen mehr um den Erhalt der wahrhaften Liturgie mit meiner Arbeit und mit bestem Wissen und Gewissen treu bleiben. Die neue

Schriftleitung, verehrte Leser, die ich gerne übernommen habe, braucht dabei Unterstützung und konstruktive Kritik und natürlich das, was uns alle, wie wir hoffen, einmal zu einer Stimme macht: das Gebet!

Ana María Pilar KOCH

Das Paradies auf Erden

Liturgie als Fenster zum Jenseits^{*}

Von Martin Mosebach

Als sich Anfang der fünfziger Jahre abzeichnete, daß bald in vielen Haushalten Fernsehgeräte stehen würden, dachten die deutschen Bischöfe darüber nach, ob es wohl statthaft sei, Fernsehübertragungen der Heiligen Messe zuzulassen oder dergleichen gar zu fördern. Über solche Fragen dachte man vor sechzig Jahren noch nach; und deshalb erbat man sich von dem großen Philosophen Josef Pieper ein Gutachten. Pieper lehnte in diesem Gutachten solche Fernsehübertragungen grundsätzlich ab. Sie seien mit der Natur der Heiligen Messe unvereinbar. Die heilige Messe sei von ihrem Ursprung her Arkandisziplin, Mysterienfeier der Getauften. Er erinnerte an die niedrigste Stufe der Priesterweihe – die nach dem II. Vatikanischen Konzil abgeschafft wurde – den Ostiarier, den Türhüter, der einst dafür Sorge tragen mußte, daß die Ungetauften und die zeitweilig Ausgeschlossenen nach dem Wortgottesdienst die Kirche verließen und sich in den Narthex begaben. Die Orthodoxie hält es an manchen Orten noch immer so; der Ruf des Diakons: „Die Türen! Achtet auf die Türen!“ ist in jeder orthodoxen Liturgie vor dem Opfertagesdienst zu hören, und ich habe in Georgien auch erlebt, daß mit dieser oft zur Erinnerungszeremonie gewordenen Aufforderung Ernst gemacht wurde: ein Mönch trat an mich heran, fiel vor mir auf die Knie und bat mich unter Entschuldigungen aus der Kirche heraus, da ich als Katholik nicht in der vollen Einheit mit der orthodoxen Kirche stünde. Ich kam dieser Aufforderung gern nach, weil ich finde, daß nicht jeder überall dabei sein muß. Heilige Räume, heilige Handlungen werden zunächst ganz handgreiflich durch Grenzziehungen bezeichnet, und irgendwie müssen solche Grenzen ja dann auch sichtbar und fühlbar sein. Aber auch wer noch nicht über die Fragwürdigkeit des Filmens der Messe nachgedacht hat, ist vielleicht schon einmal unangenehm berührt gewesen, wenn er im Fernsehen Gläubige beim Kommunionempfang sah oder wenn die Kamera gar auf dem Gesicht des die Hostie kauenden Zelebranten verweilte. Sind solche Empfindungen wirklich nur atavistisch, von alten magischen Ängsten erzeugt? Auch andere Kulturen kennen die Abneigung gegen das Photographieren, als werde da eine geistige Sphäre gestört.

^{*} Rede vom 13. Februar 2013 beim Aschermittwoch der Künstler im Haus am Dom in Frankfurt am Main auf Einladung des Bischofs von Limburg/Lahn, S.E. Dr. Franz-Peter Tebartz-van Elst.

Umso überraschender, daß eine Photographie von einer Meßfeier für mich von größter Bedeutung geworden ist. An meinem Schreibtisch habe ich sie stets vor Augen. Ein Schwarzweiß-Bild: der Kirchenraum ist von Bomben schwer getroffen; dicke Pfeiler tragen noch ein Gewölbe, aber die Hinterwand der Kirche ist vollständig eingestürzt und gibt den Blick frei auf ein ausgebranntes in Ruinen liegendes Stadtviertel. Die Steinhäufen dringen beinahe bis ins Innere der Kirche vor. Aber der Schachbrett-Boden um den Altar ist freigeräumt. Drei Geistliche stehen am Altar, in einer Reihe hintereinander auf den verschiedenen Altarstufen, sie tragen die weiten Meßgewänder und Dalmatiken im Neubeuroner Stil. Das aufgeschlagene Meßbuch steht auf der rechten Seite des Altars; an der Stellung der Zelebranten ist abzulesen, daß man sich beim „Kyrie“ am Anfang der Messe befindet. An der Seite vor dem von Bombensplittern beschädigten Pfeiler steht die Credenz, rechts und links flankiert von zwei erwachsenen Ministranten in Talar und Rochett. Gemeinde ist nicht zu sehen, sie muß sich in beträchtlichem Abstand zum Altar befunden haben. Ein großes Fest wird hier gefeiert, das zeigt das levitierte Hochamt. Die Welt ist im buchstäblichen Sinn eingestürzt, aber der Kalender des Kirchenjahres gebietet dies Fest. Es wird in völliger Unabhängigkeit von den Umständen der Zeit gefeiert – diese Umstände, so katastrophal sie sind, haben für die Dauer des liturgischen Festes zurückzutreten. Auf einzigartige Weise ist auf meiner Photographie das Zusammenfallen zweier Zeitdimensionen eingefangen: das Grauen des Krieges – wer weiß, in welcher Form auch die fünf Männer dieses Dokumentes davon betroffen wurden, wer von ihnen Verwandte und Haus verloren hat? – und zugleich ein Heraustreten aus dieser Zeit, ein Heraustreten aus der gnadenlosen Gewalt ihres Leides, eine Abkehr von der Hoffnungslosigkeit der Zeitgenossenschaft, aber nicht im Zeichen der Verblendung, sondern in dem Bewußtsein, daß die durch die Liturgie eröffnete Wirklichkeit immer anwesend ist, daß sie gleichsam nur wie von einem Eihäutchen von der Gegenwart geschieden durch alle Epochen der Weltgeschichte in einem ewigen Jetzt verharrt. Und dies Jetzt wird von den Teilnehmern der Messe betreten durch das Tor des 42. Psalms, der die *discernatio* zwischen dem Beter und der „gens non sancta“ zum Gegenstand hat – durch diese Scheidung werden die Menschen, die allesamt der *gens non sancta* angehören, für die Zeit der Liturgie ein heiliges Volk; die konkreten Umstände ihres Daseins, ob es der Schrecken der Zerstörung oder die selbstgenügsame Satttheit des Friedens seien, zerfallen an dieser Grenze, die in der Liturgie überschritten wird. Die Ausrichtung der Zelebranten auf Kreuz und Altar spricht von einer gleichzeitigen Abkehr. Ihr Hintereinanderstehen gleicht einer zum Stehen gekommenen Prozession – zum Stehen gekommen, weil sie ihr auf Erden mögliches Ziel erreicht hat.

Dies ist, gemessen an der zweitausendjährigen Geschichte der Kirche kein altes Bild – es ist keine siebzig Jahre alt, und doch scheint es uns heute schier unend-

lich weit von uns entfernt. Ein Bild von dieser Radikalität in seinem erfolgkrönten Bestehen auf der Setzung einer Gegenwelt dürfte heute so ohne weiteres nicht mehr zu photographieren sein, jedenfalls nicht in der Welt des lateinischen Westens – bei den verfolgten Christen des orthodoxen Ostens, die ihre „göttliche Liturgie“ treu bewahrt haben, freilich schon eher. Wer dieses Bild betrachtet, muß glauben, daß die Liturgie, die es dokumentiert, unbesiegbar ist – sie hatte von keiner Katastrophe etwas zu befürchten.

Ich habe von meinem Bischof eine schwere Aufgabe bekommen: ich soll zu Ihnen von der überlieferten römischen Liturgie sprechen, die in der ganzen katholischen Welt die vorherrschende war, bevor sie in den achtundsechziger Jahren nach dem II. Vatikanum in einem Ausmaß umgestaltet wurde, das den Reformauftrag ebendieses Konzils weit hinter sich ließ. Das war ein in der Geschichte der Kirche bisher beispielloser Ereignis. So tief hatte niemals ein Papst in die Liturgie eingegriffen, auch wenn über beinahe zweitausend Jahre die Modifikationen des Kultus – man möchte sagen: naturgemäß und zwangsläufig – zahlreich waren.

Wenn man sich die Epochenbrüche, die Kultur- und Mentalitätsveränderungen, die das Christentum überdauert hat, vor Augen führt, könnte man schwindlig werden. Und tatsächlich hat die unruhige Sorge, ob sie noch der Stiftung des Nazareners entspreche, die Kirche auf Erden nie verlassen. In jedem Jahrhundert ihres Bestehens mußte sie aufs neue Maß nehmen an dem von ihrem Stifter vorgegebenen Urbild, und oft genug drohte sie die Auseinandersetzung darüber, was authentische Kirche sei, auseinanderzureißen, oder riß sie eben auch auseinander. Die Widersprüchlichkeit der Aufgabe, die ihr gestellt war, ließ sie nicht zur Ruhe kommen und wird sie niemals zur Ruhe kommen lassen.

Das Christentum ist die Religion der Unruhe und der Widersprüchlichkeit, sie kennt keine Selbstberuhigung. Christusbefehl bedeutet auf der einen Seite Selbstaufgabe, Anarchie, Lösung aller sozialen Bande, selbst denen der Familie, Sorglosigkeit, Armut und eine allen Gesetzen der Selbsterhaltung spottende Feindesliebe. Und auf der anderen Seite die Weitergabe des Glaubens, Missionsbefehl, Hilfe für die Armen und Schwachen, und das heißt Institution-Sein, System- und Apparat-Werden, und das heißt in der Weltenstunde, in der der Erlöser auftrat und die der Glaube als die „Fülle der Zeiten“ versteht, notwendig *römisch* werden.

In allen Zeiten hat es Menschen gegeben, die diesen Widerspruch unerträglich fanden, die in diesem Institution-Werden, erst recht in diesem Römischwerden der Kirche ihre Ursünde sahen und die diesen Widerspruch beenden wollten. Die Empörung dieser Menschen ist allzu verständlich. Was sie gegen die Institution einzuwenden hatten, ist oft genug unbestreitbar. Ebenso unbestreitbar ist,

daß jeder Mensch, der heute Katholik ist, seinen Glauben dieser Institution verdankt. Er verdankt ihn der langen ununterbrochenen Reihe der Bischöfe und Priester, einer geistlichen Genealogie, die bis in den Kreis der Apostel führt, er verdankt ihn der Weitergabe der heiligen Bücher, einer gelehrten Beschäftigung mit ihnen, die ihre Reinerhaltung von Verderbnissen zum Gegenstand hat, er verdankt ihn einer großartigen Architektur, die den Glauben immer neu Bild werden ließ und einer Kunst, die oft genug für die Verkündigung des Glaubens mehr tat als die Anstrengungen der Theologen. Innerhalb weniger Jahrhunderte wandelte sich im antiken Griechenland das Bild des Apollon vom strahlenden grausamen Übermenschen bei Homer zum beinahe abstrakten Prinzip der Wahrheit bei Sophokles – daß der Apostel Paulus und der Papst Johannes Paulus allen Gnostikern, Katharern und Bultmännern zum Trotz an denselben Jesus Christus geglaubt haben, verdankt sich auch der Institution.

Institution heißt immer auch Macht, und der Versuchung böse zu sein, ist sie ebenso ausgesetzt wie jeder einzelne Mensch, aber es waren Päpste und Bischöfe, die bei den Malern Bilder bestellten, auf denen Päpste und Bischöfe in den Höllenrachen getrieben wurden, ein in der Ikonographie der Macht weltweit wohl einzigartiges Phänomen, und es waren Päpste und Bischöfe, die den Gläubigen in Gestalt der Heiligen den wahren Weg der Nachfolge Christi zeigten. Ihre schönste Rechtfertigung aber fand die Institution Kirche in ihrer Weitergabe der Liturgie, die eben etwas anderes ist und mehr als die Weitergabe einer Glaubensdoktrin.

In ihr, die durch ihre Bestätigung der Hierarchie ganz und gar der institutionellen Seite der Kirche zuzugehören scheint, findet die eigentliche Aufhebung der Widersprüche statt: sie läßt den Glauben für den einzelnen wieder zum anschaulichen Ereignis werden, sie befreit ihn von den Willkürlichkeiten der jeweils zeitgenössischen Machthaber, sie trägt die Möglichkeit der schockierenden Begegnung mit der Person Jesu durch die Zeiten. Ja, sie änderte sich auf ihrem Weg durch die Geschichte, so wie sich die Gestalt der Kirchen in den Jahrhunderten änderte, aber das Mirakel bleibt doch, wie wenig sie sich änderte.

Daß die viele Nationen umspannende Kirche eine Kultsprache hatte, in der die heiligen Texte und Gebote sicher aufgehoben waren, daß Priester und Gemeinde sich im Vollzug der Mysterien gemeinsam nach Osten zum auferstandenen und wiederkehrenden Christus wandten, daß die Liturgie eine Vergegenwärtigung des erlösenden Kreuzesopfers sei, daß es sich bei der Messe mithin um ein Opfer handelte – dies alles blieb in Ost und West vollständig unbestritten. Die Messe schien dazu bestimmt, über das Gesetz der europäischen Geschichte, die in unablässigen Umwälzungen besteht, triumphieren zu sollen – der rote Faden zu sein, der nicht nur die zweitausend vergangenen, sondern auch die Jahre der Zukunft verband, sollte auch sonst kein Stein mehr auf dem anderen bleiben.

Nun, wir wissen inzwischen, nach 1968, nach der Meßreform, die den Namen Papst Pauls VI. trägt, kann von einer solchen Vorstellung nicht mehr die Rede sein. Nach der Meßtheologie Papst Benedikts handelt es sich bei der Messe Pauls VI. und der überlieferten, weithin verschwundenen Messe zwar um einen einzigen Ritus in einer ordentlichen und in einer außerordentlichen Form – und dieser Theologie soll hier nicht widersprochen werden –, aber wer Augen und Ohren hat, kann sich nicht ausreden lassen und kann die eigenen Sinneseindrücke nicht so verleugnen, um sich nicht eingestehen zu müssen, daß die Gestalten dieser beiden Formen gelegentlich derart unterschiedlich ausfallen können, daß ihre theoretische Einheit geradezu unwirklich erscheint. Ich habe die Erfahrung gemacht, daß das Thema Meßreform in ihrem Für und Wider leidenschaftslos in der Kirche eigentlich nicht besprochen werden kann. Lange standen die Fronten in dieser Frage in unversöhnlicher Härte gegeneinander, wobei die Vorstellung solcher Fronten von einer vergleichbaren Stärke ausgeht, und von der konnte nicht die Rede sein. Der Kreis derjenigen, die sich dagegen wehrten, daß das, was eben noch alles gewesen war, nun unversehens zu nichts werden sollte, war verschwindend klein, oder um es mit den Worten des Theologen Karl Rahner zu sagen: es handelte sich um „in ihrer Humanität gescheiterte tragikomische Randfiguren“. Sie galten als lächerlich und zugleich höchst gefährlich. Der regierende Papst hat versucht, mit aller ihm zur Verfügung stehenden Kraft diesen Konflikt zu entschärfen, keineswegs um des sogenannten lieben und das heißt faulen Friedens willen, sondern um eine Fehlentwicklung zu korrigieren.

Aber inzwischen ist viel Zeit vergangen, die Reform Pauls VI. hat ihren revolutionären Charakter im Erleben der Christen auf der ganzen Welt längst verloren; den meisten gegenwärtigen Katholiken dürfte die gesamte Auseinandersetzung um die Meßliturgie in ihrer überlieferten und in ihrer reformierten Form vollständig unverständlich sein. Damit ist vielleicht auch ein wenig von der Geiztheit verfliegen, die dieser Gegenstand lange erzeugt hat. Ein bißchen lächerlich mögen die paar Leute ja sein, die ihre Augen von der überlieferten Liturgie nicht lösen können – gefährlich sind sie ganz und gar nicht mehr. Und so soll und kann es heute auch nicht mehr um eine Fortführung des Streites gehen, der sich um die katholische Liturgie herum bewegt hat, sondern um Erinnerung; Erinnerung an den geistigen Prozeß, der zur Entstehung der Liturgie führte und der einer der überraschendsten, seltsamsten, widersprüchlichsten Vorgänge der Weltgeschichte war.

Mit den Worten des Apostels Paulus bekennt die feiernde Gemeinde in der Messe „den Tod des Herrn bis er wiederkommt“. Dieser Tod am Kreuz ist aber ein Ereignis gewesen, das denkbar weit von jedem Fest und jeder Zeremonie und jedem Ritus entfernt gewesen ist; so sehr wir uns daran gewöhnt haben, das Kreuz in Form großer Kunstwerke, womöglich mit Edelsteinen bedeckt in

prachtvollen Kirchen zu betrachten, es als Schmuckstück zu tragen und womöglich gar als kostbaren oder billigen Nippes zu erleben, so realisieren wir dann doch gelegentlich, daß die Wirklichkeit des Kreuzes eine andere war. Manchmal wird man der oft genug gewiß nur vorgeschobenen Argumentation aggressiver Atheisten, die gegen die Kruzifixe in Klassenzimmern und Gerichtssälen kämpfen, der Anblick des Gefolterten sei eine Belastung, ein Seelenterror, im Geheimen recht geben müssen. Der Schauer vor dem Anblick des Kreuzes kann gerade gläubigem Ernst entspringen. In Goethes letztem Roman „Wilhelm Meisters Wanderjahren“ nennt der alte Unitarier und Spinozist, nachdem er sich zum Credo von Nizäa bekannt hat, im 2. Kapitel des Zweiten Buches die Prinzipien der geheimnisvollen Erziehungsanstalt, der Wilhelm seinen Sohn übergibt: „[...] Wir ziehen einen Schleier über dieses Leiden, eben weil wir es so hoch verehren. Wir halten es für eine verdammungswürdige Frechheit, jenes Martergerüst und den daran leidenden Heiligen dem Anblick der Sonne auszusetzen, die ihr Angesicht verbarg, als eine ruchlose Welt ihr dies Schauspiel aufdrang, mit diesen tiefsten Geheimnissen, in welchen die Tiefe des Leidens verborgen liegt, zu spielen, zu tändeln, zu verzieren und nicht eher zu ruhen, bis das Würdigste gemein und abgeschmackt erscheint.“ Aber auch die koptischen Christen scheuen vor der offenen Ausstellung des Kreuzes zurück: sie heften niemals den Körper des Erlösers daran und umgeben es mit so vielen Ornamenten, daß es auf den ersten Blick als Kreuz nicht zu erkennen ist, eine ornamentale Verhüllung; die Orthodoxen stellen den Pantokrator-Christus ins Zentrum, auf den Ikonen des Gekreuzigten steht Christus eher vor dem Kreuz als daß er daran hängt, nur wenige Blutstropfen deuten die Wunden an. Der ganze Vorgang der Hinrichtung Jesu ist ja auch für einen nichtchristlichen Leser, der sich auf die Passionen der Evangelien einläßt, beinahe unerträglich: hier wird ein Mensch zur Sache gemacht, aus der menschlichen Gemeinschaft ausgestoßen, dies ist die Schilderung einer Exkommunikation, wenn es je eine gab. Der Ort des Schindangers ist der absolute Gegensatz zum Tempel. Hier herrscht die Abwesenheit Gottes, Nihilismus, hier wird der Gefolterte selbst vom Zweifel am Sinn seines Weges befallen. „Gott wird einen Augenblick lang Atheist“, so hat es Chesterton zuspitzend gesagt.

Wo führt aus dieser Sackgasse ein Weg zu Ritus und Fest? Der Tempel selbst wurde ja profaniert durch diese Blasphemie, die für Außenstehende, die das Staunen durch fromme Routine nicht verlernt haben, auf zutiefst unbegreifliche Weise das Fundament einer Erlösungsreligion bildet.

Es gäbe diesen Weg tatsächlich nicht, wenn Christus ihn nicht selbst gewiesen hätte. Er selbst hat den Jüngern die Augen für die Verbindung zwischen seiner Abschlachtung und einem zur Wiederholung bestimmten Opferfest geöffnet. Er selbst hat sie gelehrt, das letzte Abendmahl, das als Pascha-Mahl ohnehin in

rituellem Zusammenhang stand, in Beziehung zu setzen mit seinem blutigen Opfertod am nächsten Tag. Die biblischen Worte, die Moses bei der Einsetzung des Sühneopfers am Versöhnungstag, dem Jom Kippur, sprach, und die Worte der Eucharistie, die das stellvertretende Opfer von Christi Blut verkünden, sind ja beinahe identisch. In Exodus 24,8 heißt es: „Moses nahm das Blut, sprengte es über das Volk und sprach: Dies ist das Blut des Bundes, den der Herr mit euch geschlossen.“ Bei Markus 14,23 lauten die Einsetzungsworte Jesu, die er über den Wein spricht: „Und er nahm den Kelch [...] und sprach zu ihnen: Dies ist mein Blut des neuen Bundes, das vergossen wird für viele.“

Damit war die Spur gelegt, die zum richtigen Verständnis des Vorgangs führte: die Stiftung einer Opferzeremonie, die auf Wiederholung hin angelegt ist. Ritus ist immer erneuerte Wiederholung einer von fremdem Willen vorgegebenen Handlung, aber zugleich war den Jüngern auch klar, in welchem Rahmen diese Stiftung gesehen werden wollte, und Paulus sprach es aus, als er Christus den Hohenpriester nannte, der aber nicht mehr mit dem Blut einer Kuh, sondern mit dem eigenen Blut das Volk zu entsöhnen unternimmt.

Die unerhörteste Umdeutung und Neudeutung ereignete sich; für die Apostel war das aber die reine Erkenntnis der Wirklichkeit: aus dem Sklaventod in der Ausgestoßenheit wurde der freie Opferakt eines Hohenpriesters, aus der passio des Kreuzestodes wurde actio – und tatsächlich wird der Teil der Messe, in dem der Opfertod Christi vergegenwärtigt wird, „actio“ genannt – dies Leiden ist Tat. Und zwar Tat eines Hohenpriesters: mit Christus beginnt eine neue Art Wirklichkeit zu sehen. Christus stiftet Wirklichkeitserkenntnis durch ein Denken in Gegensätzen, die erst jenseits der Menschheitsgeschichte auf Aufhebung hoffen dürfen. Daß Jesus in Schweiß und Blut gebadet sein Leben am Kreuz verröchelte, ist wahr – daß er der Hohepriester war, der die Welt mit seinem Blut besprengte und mit frei erhobenen Armen „alles an sich zog“, ist ebenso wahr.

Der Ritus, auf den bezogen seine Jünger seinen Tod verstanden, aber war höchst konkret: es war einer der reichsten und weithin ausgefalteten Riten der alten Welt, es war das Rauch- und Brandopfer im Tempel, vollzogen von einer heiligen Priesterschaft vor dem Allerheiligsten, in dem die Schekina lagerte, die unsichtbare Gotteswolke, ahnbar gemacht durch die Weihrauchwolken, die die Luft schwerer und die Gottesanwesenheit durch ihren Appell an das feinste Sinnesorgan, den Geruch, unkörperlich und doch unabweisbar erfahren machen. Jesus hatte wiederholt im Tempel gebetet und auch seine Anhänger verließen den Tempel nur unfreiwillig und formten ihren Gottesdienst nach dem Vorbild der Riten und Zeremonien des Tempels, ja, man könnte sagen, daß der Tempeldienst, wie er sich seit dem Buch Leviticus, der liturgischen Schrift des Alten

Bundes ausformte, nach dem Untergang des Tempels nur noch in der katholischen und orthodoxen Liturgie fortlebt. Aber eben anders verstanden werden will: in dieser neuen Durchsichtigkeit der physischen Zeichen auf die in ihnen enthaltenen zusätzlichen Wirklichkeiten. Dies ist der neue Antagonismus des Christentums: „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis“, um es wieder mit Goethes Worten zu sagen – aber diese Fähigkeit Zeichen zu sein schwächt das Vergängliche nicht in seiner Wirklichkeit: nachdem Gottes Sohn Mensch wurde, hat die Materie eine neue Würde erhalten, die ihr eigenes Recht besitzt – sie weist über sich hinaus, aber sie ist selbst auch schon von Gotteswirklichkeit erfüllt – die Religion der Auferstehung des Fleisches kann kein Ideal in einer das Materielle überwindenden Geistigkeit sehen, sie erkennt nicht nur den Menschen, sondern auch die sogenannte tote Materie als Substanz für göttliche Inkarnationen an, so daß Wasser und Wind und Feuer zu Inkarnationen, und eben nicht nur zu über sich hinausweisenden Zeichen des Heiligen Geistes werden können. Dies ist die Ästhetik der katholischen Liturgie – die orthodoxe dabei niemals zu vergessen –: alles ist Zeichen und alles ist ganz real, alles ist nur Vorstufe und alles ist zugleich schon Erfüllung, alles ist Vergangenheit und alles ist Zukunft und beide fallen in der Gegenwart ununterscheidbar zusammen.

Der Tempeldienst der Juden war die Bundespflicht der Menschen und ist es geblieben, denn die Religion Jesu Christi schaffte nichts ab, sie war niemals „Reform“ im modernen Sinn. Aber er wurde nun mit dem ihm nach christlicher Überzeugung von Anfang zgedachten, in der Fülle der Zeiten offenbar gewordenen Sinn erfüllt. Wie das Opfer Christi auf Golgotha schon damals zugleich passio und actio war, wurde auch die Liturgie, die der Anamnesis dieses Opfers diente, jetzt mehreres auf einmal. Hinter dem Dienst der Menschen wurde nun dies Opfern, jedes Opfern der Weltgeschichte, auf das Opferhandeln Jesu bezogen: er war der wahre Handelnde der Liturgie, er bediente sich der Menschen hier nur als Medien. Die Liturgie stieg tief hinab bis zum Anfang der Zeit: sie feierte den Sonntag als Tag der Weltschöpfung; an Ostern vollzog sie Gottes Trennung des Lichtes von der Finsternis am ersten Schöpfungstag nach und heiligte das Wasser durch die Hauchung des Priesters, wie der Geist Gottes am Anfang auf den Wassern gelegen hatte. Sie übersetzte das blasphemische Geschehen von Golgotha in dessen Gegenteil, in höchste Sakralität, die grausige Abschlachtung in Vollzüge der Ehrfurcht, als gelte es immer aufs neue den Gottesmord gut zu machen, aber auch um die in ihm verborgene Wirklichkeit, die Herrlichkeit des Erlöserhandelns deutlich zu machen. Und sie blickte in die Zukunft, in die im liturgischen Buch des neuen Testaments, der Geheimen Offenbarung geschilderte ewige Himmelsliturgie, die „Hochzeit des Lammes“, die Liturgie, die der Kosmos beständig feiert und zu der die Menschen mit ihren Festen nur hinzutreten. Deshalb tragen die Priester die Albe, das weiße Gewand

der Männer, die den Gottesthron in der Apokalypse umstehen, deswegen wird das „Lamm Gottes“ in der Liturgie angerufen, hier hat der Weihrauch seine neutestamentliche Legitimation.

„Zum Raum wird hier die Zeit“ – dies Wort aus Wagners „Parsifal“, es bestätigt sich in der Liturgie, in der an einem Ort die verschiedenen Zeiten und sogar der Austritt aus der historischen Zeit und der Eintritt in die uns ewig begleitende Zeitlosigkeit erlebt werden will. Aber der Angelpunkt dieser stürmischen Zeitreisen ist doch immer das Kreuz; hier laufen die Strahlen aus Vergangenheit und Zukunft zusammen, und deshalb ist es auch von entscheidender Bedeutung, daß auf dem Altar ein großes Kreuz steht, das der Priester, während er seine Hände dem Handeln Jesu leiht, betrachten kann wie ein Sterbender, dem man, wie es früher üblich war, ein Kruzifix vor die Augen hält.

Es gehört zur Erziehung durch die Liturgie, die einzelnen Schreckensmomente der Schädelstätte präsent zu haben, wenn die Gebärdensprache des Priesters sie evoziert – etwa in dem Augenblick, wenn das Velum von Kelch und Patene genommen wird, an den Moment zu denken, in dem Christus seiner Kleider beraubt wurde; oder beim Zerbrechen der Hostie eben nicht nur an die entsprechende Geste im Abendmahlsaal, sondern auch an die Zerstörung des Körpers am Kreuz zu denken, oder beim „Pax Domini sit semper vobiscum“, wenn der Priester ein Stück der konsekrierten Hostie in den Kelch gleiten läßt und so Fleisch und Blut wieder zusammenfügt, die Auferstehung mitzuerleben. Es wird aus diesen Andeutungen vielleicht verständlich, was gemeint war, wenn man die christliche Liturgie eine „Mysterienfeier“ nannte. Das Wort Mysterium wird in diesem Zusammenhang immer falsch übersetzt. „Geheimnis“ ist ein Begriff, der ganz abwegige Assoziationen eröffnet; Geheimnistuerei ist nicht fern, auch Denkfaulheit oder Schläue, die Irrationalismen mit fataler Weihe umgeben möchte. Im Sinne der Liturgie aber ist Mysterium nichts anderes als „Ereignis“, „Vollzug“, „Phänomen“, „Erscheinung“. Ein Vollzug, der aber nur den Eingeweihten in seiner Bedeutung einsichtig ist: die Wahrheit, die nicht verstanden, sondern angeschaut werden will, wie der Erlöser selbst, der auf die Pilatus-Frage: Was ist Wahrheit? nicht antworten muß, weil seine Gegenwart die Antwort bereits gegeben hat.

Es ist hier der Punkt erreicht, um ein vor allem deutsches Mißverständnis zu klären. Wer immer sich zur Verteidigung der überlieferten Liturgie der Kirche bekennt, setzt sich bei uns einer der schärfsten, deutlich moralisch getönten Verurteilungen aus: er ist der „Ästhetizist“, er hängt an der alten Form aus einem verdächtigen Hang zu glitzernden Dekorationen und Antiquitätensammeltrieb. Solche Neigungen wären zu belächeln, wenn sie nicht in Wahrheit Ausdruck einer Oberflächlichkeit wären, hinter der sich der blanke Uernst verberge. In Deutschland unterscheidet man gern die gleißende Oberfläche und die

tieferen Werte. Tiefere Werte müssen in Deutschland am besten von außen überhaupt nicht wahrnehmbar sein. Was „schön“ erscheine, sei meist unwahrhaftig und moralisch fragwürdig. Wenn das Wort „Ästhetizismus“ gefallen ist, hat der Verteidiger der überlieferten Liturgie schon verloren, seine Argumente sind als Symptome eines fragwürdigen Charakters entlarvt.

Da muß es freilich vernichtend für die überlieferte Liturgie sein, daß sie schön ist – wenn man unter Schönheit hier Durchformtheit, Ebenmaß, Abwesenheit von Willkür, musikalischen Rhythmus, Anschaulichkeit, klassische Ruhe, Abwesenheit des Modischen, vollendete Gestaltwerdung eines geistigen Geschehens verstehen will. Der geistesgeschichtliche Prozeß, der zu dem verbreiteten Mißtrauen gegen Schönheit geführt hat, ist nicht gestern erst entstanden. Er hat seine Wurzeln im deutschen Laster Philosophie, einem wortgewandten Jonglieren mit Begriffen, das sich in dem in der Realität unmöglichen Scheiden von Inhalt und Form gefällt, er hat Wurzeln in der protestantischen Innerlichkeitskultur und in einem seit dem achtzehnten Jahrhundert geübten Ausspielen von heidnischer Schönheit und damit verbundener Libertinage gegen christliche Moral, die hinter der Schönheit den Teufel vermutet.

Die Frage soll mich hier nicht weiter beschäftigen, denn es geht um wichtigeres als um die Analyse einer nationalen Psychopathologie. Es geht darum, sich klarzumachen, daß es um Schönheit, Vollendetheit, Anmut, Glanz in der überlieferten Liturgie, so sehr sie all dies besitzt, nicht geht. Sie besitzt es nebenbei, unbeabsichtigt. Denn sie ist nicht das Ergebnis künstlerischer Arbeit, künstlerischen Ausdruckswillens, künstlerischer Komposition. Die Liturgie hat eine schier unermessliche Menge an Kunst hervorgebracht, aber sie selbst braucht keine Kunst, wenn wir darunter die persönliche Schöpfung eines Meisters verstehen. Wer den Begriff Kunst mit bewußter künstlerischer Schöpfung verbindet, der müßte sogar sagen, daß die Messe in diesem Sinne nichts mit Kunst zu tun hat, denn sie ist eine anonyme Schöpfung, ohne Autoren, ein kollektives Werk, das sich in Jahrhunderten wie ein lebendes Wesen entfaltet hat. Sie ist so unpersönlich wie ein Feuer, das in einem Tempel brennt und nicht erlöschen darf, wenn es der Welt nicht schlecht ergehen soll. Alle ihre Teile sind in äußerster Genauigkeit um den großen theurgischen Akt in ihrer Mitte geordnet; jede ihrer Gesten ist darauf ausgerichtet, dem Zelebranten und den Gläubigen immer wieder ins Gedächtnis zu rufen, daß es kein einzelner Menschenwille ist, der sich hier betätigt und ausdrückt, sondern der göttliche Meister. Und weil die Absicht nicht auf sie gerichtet ist, weil es keine persönliche Präention ist, die hier den Raum beherrscht, weil die Unterwerfung unter Vorgegebenes der einzige Impuls der Feiernden sein darf, stellt sich die Schönheit, dies flüchtige Wild, von vielen gar nicht wahrgenommen, unversehens ein. Sie ist hier eine Begleiterin des Richtigen, kaum mehr als ein Zeichen, daß menschlicher Ei-

genwille für die kurze Dauer der Liturgie einmal zum Schweigen gebracht worden ist.

Ein anderer Begriff, der in der Diskussion um den Ritus der Kirche in den letzten vier Jahrzehnten stets eine wichtige Rolle gespielt hat, war „die Zeitgemäßheit“. Auch an dieses Wort knüpfen sich viele Mißverständnisse. Daß irgendetwas – ein Gesetz, ein Brauch, der Gebrauch der Sprache, eine politische Position – „zeitgemäß“ zu sein habe, klingt so selbstverständlich, daß es der Rechtfertigung eigentlich gar nicht mehr bedarf. Die Dinge mögen noch so schön und gut sein – werden sie nicht mehr als zeitgemäß empfunden, dann sind sie nicht zu retten, was auch sonst noch für sie spräche.

Daß die Messe in ihrer überlieferten Gestalt, so viele sanfte Modifikationen sie in ihrer Geschichte auch erfahren haben mochte, im wesentlichen unverändert aus dem ersten christlichen Jahrtausend bis an das Ende des zweiten gelangt war, sprengte jede historische Wahrscheinlichkeit. Da ragte nicht einfach etwas Gestriges, auch nichts, das man altmodisch oder veraltet hätte nennen können, sondern etwas nach den paar Jahrtausenden Menschheitsgeschichte schier unfassbar Uraltes in die Gegenwart herein. Zeitgemäß war diese Messe schon im neunzehnten Jahrhundert mit seiner Ästhetik zwischen Goethe und Wagner, Neuschwanstein und Eiffelturm nicht mehr. Im eleganten achtzehnten Jahrhundert versuchte man, die Messe in ihrer fremdartigen Altertümlichkeit unter großer Orchestermusik zu verstecken wie hinter einer modern tönenden Ikonostase. Die Messe stammt, wir wissen es, aus der mediterranen Spätantike, einer Großstadtkultur mit vielen Religionen und einer bunten Mischung der Völker und Rassen, mit einer philosophischen Aufklärung in der Oberschicht und tausend obskuren Kulte der Sklaven und kleinen Leuten. Wie sie sich im feudal-agrarisch geprägten Norden Europas behaupten konnte, ist ein solches Rätsel, betrachtet man dies Phänomen nur vom soziologisch-historischen Standpunkt, daß der Vorgang ans Unwahrscheinliche grenzt. Man darf sicher sein, daß die Unzeitgemäßheit der Liturgie in vielen Epochen ein wirkliches Problem darstellte – daß man es sich in vielen Epochen der Vergangenheit mit einer „zeitgemäßen“ Adaptation hätte viel einfacher machen können. Und tatsächlich gab es alle möglichen Adaptationsversuche, freilich niemals, indem der Wortlaut des Missale oder Details der Zeremoniensprache angetastet wurden – es waren eher Inszenierungsvariationen, um es mit einem Wort aus der Theaterwelt zu sagen – die berühmte Stille Messe etwa, oder die Einführung von Liedern in der Landessprache. Man könnte sagen, daß die kirchlichen Autoritäten hin und wieder vor der Gewalt des jeweiligen Zeitgeistes die Nerven verloren angesichts des ihnen zur Bewahrung aufgebürdeten liturgischen Maximalprogramms. Das Unzeitgemäße der Liturgie, die sich zu jeder historischen Zeit in Äquidistanz

befindet, wurde dann als Last angesehen und nicht als das, was es ist: als Trumpf.

Denn es ist tückisch mit der Zeitgemäßheit: wer sie zu packen und festzuhalten sucht, hält höchstens den toten Schwanz dieser Eidechse in der Hand, gebannte Zeitgemäßheit ist stets und notwendig immer schon knapp dabei zu veralten. Demgegenüber die Liturgie, die in ihrer radikalen Form nicht veralten kann, weil sie der Zeit nicht angehört, sondern ein Hinaustreten aus der Zeit bedeutet.

Gern wird die Unverständlichkeit des Latein in unserer Gegenwart angeführt – haben wir vergessen, daß das Latein auch in den vergangenen Jahrhunderten nur von wenigen „verstanden“ wurde? Deutschland wurde mit einer lateinischen Liturgie zu einem christlichen Land – als die germanischen, die fränkischen und alemannischen Bauern nicht nur kein Latein sprachen, sondern weder lesen und schreiben konnten – ihre Herren nebenbei auch nicht, und was das Latein des Klerus anging, dürfen wir der Satire Ulrich von Huttens über die *Viri obscuro*, die Dunkelmänner mit ihrem verkommenen Makkaroni-Latein gewiß einen nicht ganz kleinen Realitätsgehalt zuschreiben. Und nun haben neuerdings die Philologen sehr eindringlich dargestellt, daß das Latein der Messe bereits im vierten nachchristlichen Jahrhundert in Rom keineswegs volkstümlich gewesen sei. Die Volkssprache der Vielvölkerstadt war das vereinfachte Griechisch, die *Koiné* – die Latinisierung der Messe wurde in dem ausdrücklichen Bedürfnis vorgenommen, für den Opferakt eine sakrale Hochsprache zu schaffen, die vor dem kulturellen Hochstand der liturgischen Sprache des Heidentums bestehen konnte.

So entstand der römische Kanon als rhetorisches Sprachkunstwerk, in jener Prosarhythmisierung, die von lyrischer Rhythmisierung streng geschieden ist, als geordnete Sprachmelodie aber erkennbar bleibt – wir haben in den neueren Sprachen nichts ähnliches, der Kanon ist, was seinen Charakter als Sprachkunstwerk angeht, buchstäblich unübersetzbar.

Und dennoch würde wohl auch der entschlossenste Befürworter der Volkssprache in der Liturgie nicht wagen zu behaupten, in den vielen vergangenen Jahrhunderten hätten die Gläubigen nicht gewußt, was in der heiligen Messe geschieht. Sie hätten natürlich nicht Wort für Wort angeben können, was sie gehört hatten, aber es gab ja auch gar nicht nur etwas zu hören, es gab Gesten und Prozessionen, es gab Kniefälle und Segnungen, Gesang und Glocken, und dieses große Gesamtbild enthielt eine Botschaft, die die Katholiken zweitausend Jahre lang sehr wohl verstanden haben: daß sie eine Gotteserscheinung erlebten, daß Gott sich den Menschen verfügbar gemacht hatte, um bei ihnen zu sein, und daß seine physische Nähe in der Liturgie ebenso zuverlässig erfahrbar war, wie damals im Heiligen Land. Mehr muß niemand über die Liturgie wissen, aber

auch nicht weniger – wer jedes Wort, das in der Zeremonie fällt, versteht, aber dies Grundsätzliche nicht weiß, der hat von der Messe nichts verstanden.

Und es ist, fürchte ich, ein Irrtum, wenn man vermutet oder hofft, der Gebrauch der Volkssprache habe die Messe verständlicher gemacht. Hierbei sei gänzlich von dem großen Problem der Übersetzungen abgesehen – der bereits erwähnte Josef Pieper hat zum Gebrauch der Umgangssprachen in der Liturgie gesagt, darüber könne erst entschieden werden, wenn brauchbare Übersetzungen vorlägen – und jeder weiß, welche unabsehbare Schwierigkeiten, Stoff zum Streit und zur Entzweiung sich hier auftut. In der Sonntagszeitung der F.A.Z. ist jüngst ein aufschlußreicher, aber strenggenommen keineswegs überraschender Aufsatz eines in der alten DDR geborenen, areligiös aufgewachsenen Journalisten erschienen, der den Besuch einer Sonntagsmesse im reformierten Ritus schilderte, und der bekannte, der gesamte Vorgang, von dem er sprachlich alles mitbekam, sei ihm ein Rätsel geblieben. Das ist kein Wunder. Die Liturgie ist keine katechetische Unterweisung, ihre Mitfeier setzt gerade auch in ihrer reformierten Form eine Last von Wissen voraus – wenn ihre Form nicht unmißverständlich in der ganzen Fülle ihrer Zeichen an ein allen Kulturen gemeinsames, anthropologisch verankertes Grundwissen von der Gegenwart des Heiligen, von der Erfahrung des heiligen Raumes, von der Geste des Opfers appelliert. Für mich liegt einer der größten Schätze des Islam in den fünf Gebeten während des Tages, bei denen sich die Gläubigen vor Gott auf die Erde niederwerfen und mit ihrer Stirn den Boden berühren – wieviel Theologie wird beim Anblick solcher Betender überflüssig! Die Gebetsformen der überlieferten lateinischen und griechischen, der koptischen und der syro-malankarischen Liturgien sind unendlich vielfältiger als die des Islam, wie es eben Einweihungsmysterien entspricht, aber Anbetung, Theozentrismus, Ehrfurcht, Unterwerfung unter den göttlichen Willen, Eintreten in eine andere Welt mit anderen Gesetzen sind ihnen gleichfalls ohne Schwierigkeit ablesbar, auch wenn sie dem Außenstehenden sonst verwirrend und hermetisch erscheinen mögen.

Eine besondere Schwierigkeit für die zeitgenössische Kirche hat sich gewiß unvorhergesehen aus dem Abrücken von der überlieferten Liturgie ergeben. Für Außenstehende, damit sind auch viele Katholiken gemeint, verkörpert sich die katholische Kirche inzwischen vor allem in der von ihr gelehrt und für ihre Gläubigen geforderten Moral, die in einer Reihe von Verboten und Geboten im Widerspruch zu den Anschauungen der säkularen Welt stehen. In einer vor allem auf die unmittelbare liturgische Gottesbegegnung ausgerichteten Kirche waren die moralischen Forderungen aber nicht einfach nur auf die Lebensführung bezogen, sondern wurden ganz konkret als Vorbereitung auf die volle Teilnahme an der Liturgie aufgefaßt.

Es war die Liturgie, die der Moral das Ziel vorgab. Die Frage war: was muß ich tun, um in der Liturgie die vollständige Kommunion mit dem eucharistischen Christus zu erlangen? Was hat zur Folge, daß ich diesen Christus nur aus der Ferne betrachten darf? Das moralisch Verbotene erschien nicht nur einfach als das In-sich-Schlechte, sondern das um eines konkreten Zieles willen zu Vermeidende. Und dort, wo das von der Kommunion ausschließende Gebot übertreten wurde, stand das Sakrament der Beichte bereit, um den Schaden zu heilen und auf die Mitfeier vorzubereiten. Es ergab sich überraschend, daß die katholische Kirche der Vergangenheit, die auf die Liturgie ausgerichtet war, für Außenstehende auf skandalöse Weise als moralisch lax erschien, und daß die gegenwärtige Kirche den Zeitgenossen und nicht nur den Kirchenfernen unerträglich moralisierend, unbarmherzig und kleinlich puritanisch vorkommt.

Warum so viele Ausführungen über eine vielleicht doch abgeschlossene Geschichte? Es gibt ein Wort von Ernst Jünger, das mich tief beunruhigt hat, es steht in seiner Aphorismensammlung „Über Autor und Autorschaft“: „Für den Konservativen kommt [...] der Punkt, an dem die Akten geschlossen sind. Die Tradition darf dann nicht mehr verteidigt [...] werden. Die Väter werden schweigend und in den Träumen verehrt. Sind die Akten geschlossen, so mögen sie ruhen, zu treuen Händen künftiger Historiker verwahrt.“ Das ist die Frage, die ich nicht zu beantworten vermag: ist die Liturgie auf dem eingangs erwähnten Photo, inmitten und in Nichtachtung von Schrecken und Zerstörung gefeiert, wirklich ein Zeugnis des Sieges über die Geschichte, oder ist es ein unendlich edles, ergreifendes Abschiedsbild? Zu bedenken wäre dabei, daß die Kirchen der Orthodoxie Rußlands und Griechenlands, Ägyptens, Syriens und Indiens in voller Überzeugung an diesem Bild der Liturgie, das ich entworfen habe, festhalten, ein nicht kleiner und wahrhaft im Feuerofen geprüfter Teil der Christenheit, also nicht nur die Rahnerschen „in ihrer Humanität gescheiterten tragikomischen Randfiguren“, zu denen ich mich freudig zählen darf. Ob es im Zug der uns gebotenen Oekumene zu einer schöpferischen Besinnung auf den eigenen Traditionsschatz kommen kann, das hängt davon ab, ob die Kirche in Gänze den Gesetzen der Geschichte, der Soziologie, der Psychologie und der Politik unterworfen ist, oder ob es in ihr etwas gibt, das diesen Gesetzen trotzt, weil es aus anderen Regionen stammt.

Martin Mosebach, geb. 1951 in Frankfurt am Main, lebt dort seit Abschluß seines juristischen Staatsexamens als freier Schriftsteller; erhielt zahlreiche Auszeichnungen, u.a. 1999 den Heimito-von-Doderer-Preis, 2002 den Kleist-Preis, 2007 den Georg-Büchner-Preis und 2013 den Literaturpreis der Konrad-Adenauer-Stiftung.

Gedanken zur Reform der Reform*

Von Robert Spaemann

Papst Benedikt XVI. hat in seinem Motu proprio „*Summorum pontificum*“ erklärt, die alte römische Liturgie und der *Novus Ordo missae* seien zwei legitime Varianten ein und desselben römischen Ritus. Diese Erklärung ist nicht einfach eine Tatsachenfeststellung, sondern sie enthält ein dezisionistisches Moment. Papst Johannes Paul II., der der „Alten Messe“ persönlich weit weniger verbunden war als der gegenwärtige Papst, hatte es, wie mir scheint, anders gesehen, wenn er in einer Ansprache vor den Mönchen der Abtei in Le Barroux erklärte, der Konzilstext über die Rechte aller katholischen Riten und über die Ehrfurcht, die die Kirche ihnen schuldet, beziehe sich auch auf den alten lateinischen Ritus. Und tatsächlich ist es ja so: Phänotypisch ist der Unterschied zwischen einer durchschnittlichen Sonntagsmesse in der alten und einer in der neuen Form weit größer als der Unterschied zwischen der alten römischen Liturgie und beispielsweise dem alten Ritus der Dominikaner oder dem Ambrosianischen Ritus in Mailand, die doch immer als eigene Riten anerkannt waren. Warum soll es sich in unserem Fall anders verhalten? Deshalb, weil eigenständige Riten Lebensformen eigenständiger hierarchisch verfasster Ritengemeinschaften sind. Da der Papst entschieden hat, die Feier der alten Messe ohne bischöfliche Genehmigung jedem römisch-katholischen Priester zu erlauben, und jeder römisch-katholischen Gruppe einen Anspruch auf regelmäßige Messfeier in der „außerordentlichen Form“ zuzuerkennen, bedeutet das, dass diese Gläubigen keine eigene Ritengemeinschaft bilden, was nicht ausschließt, dass sie (analog zu anderen geistlichen Gemeinschaften) aus einer spezifischen Spiritualität leben.

Im Übrigen aber hat die Erklärung des Papstes eine normative Seite. Alte und neue Messe sollen ein Ritus bleiben. Das aber heißt, dass die phänotypische Erscheinung der „neuen Messe“ sich von der der alten nicht so weit entfernen darf, dass die Identität des Ritus unsichtbar wird und nur noch gegen den Augenschein verbal versichert werden kann. Da dieser Zustand aber bereits seit langem eingetreten ist, bedarf es einer Reform der Reform, wie sie Kardinal Ratzinger wiederholt gefordert hatte. Ich möchte im Folgenden diese Idee einer Reform der Reform durch einige Beispiele bzw. Vorschläge konkretisieren.

* Dieser Text wurde als Vortrag bei der 13. Kölner Liturgischen Tagung (*Priester und Meßopfer. Christi Auftrag zur Vergegenwärtigung seines Kreuzesopfers*) in Herzogenrath am 03.12.2010 gehalten.

1. Die Gebetsrichtung des Priesters

Von deren Umkehrung ist in den Konzilstexten nirgendwo die Rede. Im Gegenteil, es heißt in der Liturgiekonstitution, dass der Priester „an der Spitze der Gemeinde des wandernden Gottesvolkes“ „in persona Christi“ dem Vater gegenübertritt. Inzwischen tritt in der neuen Messe fast überall der Priester der Gemeinde gegenüber. Früher, so sagt man abfällig, wandte der Priester der Gemeinde den Rücken zu. Diese Redeweise offenbart ein tiefes Missverständnis. Sie entspringt einer bis dahin unbekanntem Priesterzentriertheit. In einer großen Kirche wenden die Gläubigen all denen, die hinter ihnen stehen, den Rücken zu. Und bei einer Prozession kann es gar nicht anders sein. Aber „den Rücken zuwenden“ ist ja nur eine verquere und absurde Weise auszudrücken, dass wir alle, der Priester inbegriffen, in die gleiche Richtung schauen: *Obviam Christo*, dem wiederkommenden Herrn entgegen. Es ist überhaupt die Frage, wieso wir unbedingt dem Priester ins Gesicht sehen müssen. Und die Gebete, die der Priester spricht, werden gewiss nicht inständiger dadurch, dass der Priester währenddessen den Gläubigen ins Gesicht schaut.

Wo man aber die Änderung der Gebetsrichtung des Priesters nicht unmittelbar rückgängig machen will oder kann, da sollte wenigstens überall einer Forderung des Papstes Genüge getan werden, Genüge getan und ein nicht zu kleines Kreuz auf dem Altar stehen als gemeinsames Zentrum der Blickrichtung von Priester und Gläubigen. Und der *Corpus* sollte dabei dem Priester zugewandt sein. Es muss alles vermieden werden, was den Eindruck erweckt, die Gebete, die der Priester formuliert, seien eine pädagogische Veranstaltung. Es müsse darauf ankommen, die Gläubigen zum Beten zu bringen. Die sicherste Weise, die Gläubigen zum Beten zu bringen, ist, dass der Priester wirklich betet, während er diese Gebete spricht.

2. Der Bußritus

Dass der Bußritus sich nicht mehr nur zwischen Priester und Ministrant abspielt, ist zweifellos eine Errungenschaft des neuen Ritus, die nicht wieder preisgegeben werden sollte. Eine Änderung allerdings drängt sich auf: Im Unterschied zur alten wird in der neuen Liturgie das *Confiteor* nicht mehr erst vom Priester, dann von der Gemeinde, sondern nur einmal von beiden gemeinsam gesprochen. Dabei ergibt sich eine tiefe Sinnwidrigkeit. Am Ende des *Confiteor* sprechen nämlich alle Gläubigen zusammen mit dem Priester: „Ich bitte alle Engel und Heiligen und Euch, Brüder und Schwestern, für mich zu beten bei Gott, unserem Herrn.“ In dem Augenblick, wo ich dies spreche, suche ich allerdings vergeblich nach einem Adressaten dieser Bitte. Es ist niemand mehr da, der dieser Bitte zuhört und dieser Bitte entspricht, weil nämlich die Brüder und Schwestern ihrerseits gerade damit beschäftigt sind, mich zu bitten, für sie zu beten bei Gott unserm Herrn. Ich kann aber ihre Bitte auch nicht anhören, weil ich gleichzeitig dieselbe Bitte an sie richte. Das heißt, die ganze Bitte geht ins

Leere. Irgendjemand muss schweigen, um diese Bitte anhören und erfüllen zu können. Um dieses ganze Gebet überhaupt mitvollziehbar zu machen, muss zurückgegangen werden auf ein zweimaliges Confiteor: Zunächst bittet der Priester die Gemeinde, für ihn zu beten, und dann die Gemeinde den Priester. Nur so wird das Confiteor wieder ernsthaft und psychologisch mitvollziehbar.

3. Wünschenswert wäre eine Rückkehr vom sechsmaligen zum neunmaligen Kyrie. Erstens kehrt damit der *Novus ordo missae* zurück in den gemeinsamen *Usus* aller katholischen Riten, zweitens aber wird damit dem gregorianischen Gesang Rechnung getragen. In vielen der gregorianischen Messen unterscheidet sich das neunte Kyrie von den anderen. Vor allem aber in den vielen mehrstimmigen Messen aller großen Komponisten muss das Kyrie neunmal gesungen werden.

4. In den deutschsprachigen Ländern ist das Nizänische Glaubensbekenntnis fast vollständig durch das apostolische Glaubensbekenntnis verdrängt worden. Auch damit schert der *Novus Ordo* aus der Gemeinschaft der Riten der Kirche aus. In allen Liturgien des Ostens wird nur das Nizänische Glaubensbekenntnis gesprochen. In den deutschsprachigen Ländern aber ist es inzwischen fast in Vergessenheit geraten, während z.B. die evangelischen Konfirmanden es noch auswendig lernen müssen. Dass ausgerechnet in unserer Zeit die Gottheit Christi, die im Nizänischen Glaubensbekenntnis so eindrucksvoll bekannt wird, einer Erwähnung nicht mehr bedürfe, wird doch wohl niemand behaupten wollen. Man könnte im *Novus Ordo* das apostolische Glaubensbekenntnis für Werkstage reservieren. An Sonntagen aber sollten wir doch alle wieder in die große Gemeinschaft von Ost- und Westkirche zurückkehren.

5. Welcher große geistliche Nutzen sich daraus ergeben soll, dass bei dem „*Et incarnatus est*“ nicht mehr niedergekniet wird, außer an Weihnachten und am Fest Mariä Verkündigung, das hat mir noch niemand erklären können. Was das Mysterium der Menschwerdung Gottes bedeutet, wird durch nichts so augenfällig gemacht wie durch das Niederfallen der ganzen Gemeinde bei diesen Worten. Im apostolischen Glaubensbekenntnis ist allerdings dafür kaum Zeit. „Empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria“ ist so kurz, dass für das Niederknien kaum Zeit bleibt.

6. In gesungenen Ämtern sollte es obligatorisch sein, von der Möglichkeit im *Novus Ordo* Gebrauch zu machen, das Hochgebet zu singen, so wie es auch in der Ostkirche geschieht. Die Ostkirche hat überdies die Ikonostase, die das heilige Geschehen sich unsichtbar vollziehen lässt. Der alte lateinische Messritus hat stattdessen die Stille, in der sich alles vollzieht. Aber auch der Gesang dieses Gebetes entzieht es auf erfahrbare Weise der Profanität. Er entzieht es auch

der Willkür des jeweiligen Priesters, der die Wandlungsworte entweder durch Verzicht auf jede Hervorhebung nivellieren oder aber durch betont feierliches Sprechen herausheben kann. Aber auch das Letztere hat einen zu subjektiven Charakter. Der Gesang ist die natürlichste Weise der Abhebung.

7. Der Friedensgruß

Dass der Friedensgruß nicht nur zwischen den Zelebrierenden am Altar ausgetauscht, sondern dass auch die feiernde Gemeinde sichtbar einbezogen wird, war bisher nur bei Mönchsgemeinschaften der Fall. Die neue Liturgie knüpft daran an und bezieht die ganze Gemeinde mit ein. Das ist eine deutliche positive Errungenschaft. Sie wird aber heute gleich wieder verdorben durch die Weise, wie der Friedensgruß ausgetauscht wird. Plötzlich befindet man sich sozusagen wieder vor der Kirchentür und tauscht mehr oder weniger enthusiastisch Freundlichkeiten aus, der eine gibt die Hand nur seinem Nachbarn, andere können sich gar nicht genug tun mit Händeschütteln ringsherum. Und manchmal verlässt der Priester sogar den Altar mit den konsekrierten Gaben, um an den Bänken entlang Hände zu schütteln. Das rituelle Geschehen wird einfach durch ein bürgerliches Zeremonial unterbrochen. Das Missverständnis des Friedensgrußes wird aber schon vorher deutlich durch die Übersetzung des „Date vobis pacem“ „Gebt euch den Frieden“ durch die Worte „Gebt einander ein Zeichen des Friedens und der Versöhnung“. Das mit der Versöhnung sollte man sowieso weglassen, denn wer steht schon in der Messe ausgerechnet neben dem Menschen, mit dem er sich versöhnen müsste? Wichtiger aber ist, dass in dieser Übersetzung der Friede ersetzt wird durch das Zeichen des Friedens. Der Friede, das ist eine reale Gabe. Jesus sagt zu den 72 Jüngern, sie sollen, wenn sie in ein Haus kommen „Friede diesem Hause“, und dann fährt er fort: „Wenn in dem Haus ein Kind des Friedens ist, wird euer Friede auf ihm ruhen bleiben, wenn nicht, dann kehrt er zu euch zurück.“ Hier ist also der Friede als eine ganz reale und konkrete Gabe verstanden. Was ist diese Gabe? Die Antwort kann nur lauten: der Heilige Geist. Diese Gabe geht vom Altar aus. Der Priester küsst den Altar, der für Christus steht. Und dann sollten, wie es bei den Mönchen üblich ist, zwei Gläubige zum Altar gehen und dort vom Priester den Friedensgruß entgegennehmen. Dann sollten sie diesen Frieden von Bank zu Bank weitergeben, dort sollte ihn der, der ihn empfangen hat, jeweils an seinen Nachbarn weitergeben. Es ist ähnlich wie mit dem Osterlicht, das an der Osterkerze entzündet und dann von den Gläubigen weitergegeben wird. Nur was man empfangen hat, kann man weitergeben. Das muss in der ganzen Zeremonie deutlich werden. (Darum heißt es ja auch am Ende der Messe: „Gehet hin in Frieden“ und nicht, wie manche Priester sagen, „Gehet hin und bringt den Frieden“. Man kann nur bringen, was man hat. Und die Entlassung aus der Messe ist zunächst der Wunsch, die Gläubigen möchten diesen Frieden nun empfangen haben, sodass

sie ihn auch weitergeben können. Aber dieses Weitergeben ergibt sich ganz von selbst für den, der die Gabe des Heiligen Geistes empfangen hat.)

8. Die Sprache der römischen Liturgie ist die lateinische, wie das Zweite Vatikanum ausdrücklich erklärt. Das Konzil erlaubt auch die Einführung der Volkssprache in Teile der Messe, gedacht war damals an den Wortgottesdienst. Es würde der vom Papst erklärten Identität des römischen Ritus in zwei Formen dienen, wenn auch in der neuen Messe eine Rückkehr zu der Intention des Zweiten Vatikanischen Konzils stattfände. Dass das Lateinische einer „Actuosa participatio“ der Gläubigen im Wege stünde, ist eine Behauptung, die durch häufige Wiederholung nicht wahrer wird. Das Konzil selbst hat erklärt, wie diese Actuosa participatio zu verstehen ist, nämlich vor allem so, dass die Gläubigen „die ihnen zukommenden Teile“ der Messe mitsprechen und in der gregorianischen Weise mitsingen können. Der gregorianische Gesang ist der Gesang der römischen Kirche und sollte es auch in der neuen Liturgie sein. Wer, wie ich, als Kind und als Jugendlicher die Heilige Messe mitgefeiert hat, sei es in der Stadt Köln oder irgendwo auf dem Dorf im Münsterland, der kann nur den Kopf schütteln über eine solche Behauptung. Die ganze Kirche sang, die Kinder sangen, vor allem die achte Messe, aber keineswegs nur diese. Die Actuosa participatio ist inzwischen auf ein sehr viel bescheideneres Niveau abgesunken, als sie es damals war. Und niemand kann sagen, die Leute hätten damals nicht gewusst, was sie singen.

Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Robert Spaemann, geb. 1927 in Berlin, bis zu seiner Emeritierung 1992 Professor für Philosophie an den Universitäten Stuttgart, Heidelberg und München. Zahlreiche Veröffentlichungen, besonders über die Ideengeschichte der Neuzeit, Naturphilosophie, politische Philosophie und Ethik. Robert Spaemann zählt zu den bedeutendsten deutschen Denkern der Gegenwart.

Die Feier der Heiligen Eucharistie in der Gemeinde im Widerstreit von Gehorsam und Gestaltung*

Von Gero P. Weishaupt

1. Raum für Anpassungen in der Liturgie

Das Zweite Vatikanische Konzil war nach seinem Selbstverständnis ausweislich der Ansprache *Gaudet Mater Ecclesia*, mit der Papst Johannes XXIII. am 11. Oktober 1962 das Konzil eröffnet hat, und der Ansprache Papst Pauls VI. am 29. September 1963 zu Beginn der zweiten Sitzungsperiode ein *Pastoralkonzil*. Dieser Anspruch führte auch zu einer Erneuerung der Liturgie mit *pastoraler* Zielsetzung. In Nr. 21 der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium*¹ erklären die Konzilsväter:

„Damit das christliche Volk in der heiligen Liturgie die Fülle der Gnaden mit größerer Sicherheit erlange, ist es der Wunsch der heiligen Mutter Kirche, eine allgemeine Erneuerung der Liturgie sorgfältig in die Wege zu leiten. ... Bei dieser Erneuerung sollen Texte und Riten so geordnet werden, dass sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen, und so, dass das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann.“

Der Grundsatz der vollen, tätigen und gemeinschaftlichen Teilnahme der Gläubigen, den das Konzil von der liturgischen Bewegung in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts aufgegriffen und weitergeführt hat, führte zu der Notwendigkeit, die Texte und Riten der Liturgie so zu revidieren und zu ordnen, damit „sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen“. Das Konzil betont aber zugleich, dass die Kompetenz für die Ordnung der Liturgie hoheitlich ist. So lesen wir Nr. 22 der Liturgiekonstitution:

„Das Recht, die heilige Liturgie zu ordnen, steht einzig der Autorität der Kirche zu. Diese Autorität liegt beim Apostolischen Stuhl und nach Maßgabe des Rechtes beim Bischof“ (§ 1).

* Dieser Text wurde als Vortrag bei der 15. Kölner Liturgischen Tagung (*50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil und die Liturgiereform. Eine Ernennung zwischen Anspruch und Wirklichkeit*) in Herzogenrath am 03.11.2012 gehalten.

¹ Zweites Vatikanisches Konzil, Konstitution über die Heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, in: LThK, Zusatzband I, Freiburg 1966, 14 - 109.

„Auch den rechtmäßig konstituierten, für bestimmte Gebiete zuständigen Bischofsvereinigungen verschiedener Art steht es auf Grund einer vom Recht gewährten Vollmacht zu, innerhalb festgelegter Grenzen die Liturgie zu ordnen“ (§ 2).

Mit dem Hinweis auf die Ordnungskompetenz nicht nur des Apostolischen Stuhles, sondern auch der Bischöfe und der Bischofsvereinigungen (Bischofskonferenzen) schließt die Liturgiekonstitution eine ortskirchliche Beteiligung an der Revision der liturgischen Bücher mit ein. Damit greift sie bereits auf einen Aspekt, der später in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* in Bezug auf das Verhältnis von Universal- und Partikularkirche ekklesiologisch vertieft und ausgearbeitet werden sollte. Die strenge, einseitige Zentralisierung der liturgischen Ordnungskompetenz, die die posttridentinische Zeit kennzeichnete und die ihren Niederschlag auch im CIC/1917 (Can. 1257) gefunden hat, wird aufgebrochen und berechtigtem Anteil der teilkirchlichen Autoritäten die Tür geöffnet.

Diese teilweise Dezentralisierung der liturgischen Ordnungskompetenz haben die Konzilsväter aus praktischen Gründen auch im Hinblick auf Anpassungsmöglichkeiten (*adaptiones*) liturgischer Bücher an die verschiedenen Kulturen und Gemeinschaften vorgenommen. So formuliert das Konzil in Artikel 38 von *Sacrosanctum Concilium* folgenden Grundsatz:

„Unter Wahrung der Einheit des römischen Ritus im wesentlichen ist berechtigter Vielfalt und Anpassung an die verschiedenen Gemeinschaften, Gegenden und Völker, besonders in den Missionen, Raum zu belassen, auch bei der Revision der liturgischen Bücher. Dieser Grundsatz soll entsprechend beachtet werden, wenn die Gestalt der Riten und ihre Rubriken festgelegt werden“.

Die Anpassungen, die die teilkirchlichen Autoritäten vornehmen können, sollen unter Wahrung der Einheit des römischen Ritus im Wesentlichen den Verschiedenheiten der Gemeinschaften, der Gegenden und Völker, besonders in den Missionen Rechnung tragen. Die Allgemeine Einführung² in das von Papst Paul VI. mit der Apostolischen Konstitution *Missale Romanum* vom 3. April 1969 promulgierte Römische Messbuch nennt verschiedene Gegenstände von Anpassungen, die die Bischofskonferenzen beschließen können. Es handelt sich um Anpassungen in Bezug auf die Gesten und die Körperhaltungen, die Gesänge, die Zahl der Lesungen, die Gabenbereitung, die Kommunion, die Formen des Friedensgrußes, den Altar, die liturgischen Geräte, die Gewänder usw.

² *Missale Romanum* ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum. *Institutio Generalis* ex editione typica tertia cura et studio Congregationis de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum excerpta, Città del Vaticano 2000.

Die Ordnungsfunktion auf Seiten der kirchlichen Hierarchie hängt mit dem Wesen der Liturgie als Selbstvollzug der Kirche als ganzer zusammen. Die Liturgiekonstitution weist darum zurecht die Ordnungsbefugnis ausschließlich der hoheitlichen kirchlichen Hierarchie zu.

Darüber hinaus haben im Rahmen der in den hoheitlich approbierten liturgischen Büchern festgesetzten Vorgaben auch die Amtsträger an Ort und Stelle die Befugnis, liturgische Texte und Riten an die konkrete Gemeinschaft und Situation anzupassen. Der breite Raum an Kreativität und Spontaneität, den das Missale Romanum Pauls VI. dem Zelebranten vor Ort öffnet, folgt aus dem Grundsatz der Anpassung der Liturgie an die konkrete Gemeinschaft, Kultur und Lebensverhältnisse mit dem Ziel, die tätige und volle Teilnahme der Gläubigen zu fördern und ihrem geistlichen Wohl zu entsprechen. So kennt das Missale die Möglichkeit fakultativer, kurzer und frei formulierter mystagogischer Einführungen in die Messfeier³, sodann Einführungen vor den Lesungen und den Hochgebeten sowie bei der Entlassung am Ende der Messfeier.

Darüber hinaus bietet das Missale zahlreiche Wahlmöglichkeiten. Sie reichen von der Gestaltung des Altares und des Altarraumes, über die Form des Brotes, der Gefäße und der Paramente bis hin zu Fragen, die den Ablauf und den Ritus der Messe selber betreffen. So kann der Zelebrant z. B. entscheiden, ob er Evangelium, Kreuz, Leuchter und Weihrauch beim Einzug mitführt oder die Kommunion unter beiderlei Gestalten spendet. Ferner gibt es Variationsmöglichkeiten für den Bußakt, für die Hochgebete und die Akklamationen nach der Wandlung. Auch kann der Zelebrant über die Art des Friedensgrußes entscheiden. In den Übersetzungen der *Editio Typica* des lateinischen Messbuches hat der Priester die Wahl zwischen verschiedenen Formulierungen des Tagesgebetes. In der deutschen Gemeindemesse ist es zudem erlaubt, anstelle des festen Proprium (Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei) geeignete Lieder zu singen. Immer gilt das Prinzip, den Bedürfnissen der jeweils feiernden Gemeinde Rechnung zu tragen.

Änderungen oder Hinzufügungen, die über diesen vorgegebenen Rahmen hinausgehen, sind allerdings nicht erlaubt. Darauf weist ausdrücklich der letzte Paragraph des Artikels 22 in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* über die Ordnung der Liturgie hin, dessen Wortlaut sich teilweise auch in can. 846 des CIC/1983 findet. Im Konzilstext heißt es:

³ Beispiele solcher mystagogischer Einführungen sowie eine Erläuterung über deren Sinn und ihre richtige Anwendung in der Liturgie habe ich auf meiner Homepage zur Verfügung gestellt: <http://geroweishaupt.com/liturgie/novus-ordo/mystagogie/>.

„Deshalb darf durchaus niemand sonst, auch wenn er Priester wäre, nach eigenem Gutdünken in der Liturgie etwas hinzufügen, wegnehmen oder ändern“.

Dieser Hinweis des Konzils wendet sich ausdrücklich gegen eigenmächtige Änderungen in der Liturgie.

2. Liturgische Experimente und Missbräuche

Schon während des Konzils, nachdem die Vorbereitung der Liturgiereform durch den Rat zur Durchführung der Liturgiereform mit ihrem Vorsitzenden Kardinal Lercaro und dem Sekretär Annibale Bugnini von Paul VI. eingesetzt worden war, entstanden bereits liturgische Experimente und Missbräuche, die Paul VI. in seiner 1965 erschienen Eucharistie-Enzyklika *Mysterium fidei*⁴ beklagte. Darin ruft er u. a. in Erinnerung, dass die liturgischen Handlungen keine privaten Handlungen sind, sondern Feiern der ganzen Kirche. Dieser ekklesio-logische Aspekt, der der Liturgie wesentlich eigen ist, findet sich später in can. 837 § 1 CIC/1983 ausgedrückt, wo es heißt:

„Die liturgischen Handlungen sind nicht private Handlungen, sondern Feiern der ganzen Kirche, die das ‚ Sakrament der Einheit‘ ist als das unter den Bischöfen geeinte und geordnete heilige Volk; die liturgischen Handlungen gehen daher den ganzen Leib der Kirche an, stellen ihn dar und erfüllen ihn; seine einzelnen Glieder aber berühren sie in unterschiedlicher Weise gemäß der Verschiedenheit der Weihen, der Aufgaben und der tatsächlichen Teilnahme“.

Fünf Jahre nach Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils war der Dammbruch, der durch die auch von höchster Stelle zugelassenen liturgischen Experimente und nicht zuletzt auch durch die breiten Zugeständnisse des Reformwerkes, den der Rat zur Durchführung der Liturgiekonstitution unter Kardinal Lercaro und dem Sekretär Bugnini veranlaßt hat, offensichtlich so groß, dass der Apostolische Stuhl sich 1970 wiederum genötigt sah, in der Instruktion *Liturgicae Instaurationes*⁵ an die Verantwortlichkeit der Priester und ihren Gehorsam gegenüber liturgischen Vorschriften zu appellieren:

„Die Wirksamkeit liturgischer Feiern wird nicht gewährleistet durch ein dauerndes Experimentieren und Verändern oder durch noch weitergehende Vereinfachung,

⁴ Enzyklika *Mysterium fidei* vom 3. September 1965, in: Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae I (1963 – 1973) composuit et indice auxit Reiner Kaczynski a studiis S. Congregationis pro Cultu Divino, 140 – 155.

⁵ Instructio De Constitutione Apostolica „Missale Romanum“ vom 20. Oktober 1969, in: Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae I, composuit et indice auxit Reiner Kaczynski a studiis S. Congregationis pro Cultu Divino Nr. 2174.

sondern nur durch eine tiefere Besinnung auf das Wort und das Geheimnis, das man feiert. Ihre Vergegenwärtigung wird durch die Beachtung der kirchlichen Riten gesichert, nicht aber durch das, was irgendein Priester aus Eigenem ersinnt. Man möge sich vor Augen halten, dass eigenmächtige Änderungen an den liturgischen Riten durch den Priester die Würde der Gläubigen verletzen sowie zu individualistischen und rein persönlichen Formen der Liturgie führen, die doch der ganzen Kirche gehört“⁶.

Zehn Jahre später, am 3. April 1980, klagt die Instruktion *Inaestimabile Donum* der Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst über liturgische Missbräuche. Nachdem sie die positiven Früchte der Liturgiereform erwähnt hat, geht die Instruktion ausführlich auf die „verschiedenartigen und häufigen Missbräuche“ ein:

„Verwechslung der Rollen, zumal was den Dienst der Priester und die Rolle der Laien angeht (man spricht unterschiedslos und gemeinsam das eucharistische Hochgebet, die Homilie wird von Laien gehalten; Laien teilen die Kommunion aus, während die Priester sich davon dispensieren; ein wachsender Verlust des Gespürs für das Heilige; man verzichtet auf die liturgischen Gewänder, zelebriert ohne wirkliche Notwendigkeit außerhalb der Kirchen, man läßt es dem allerheiligsten Sakrament gegenüber an Ehrfurcht und Achtung fehlen usw.; man verkennt den kirchlichen Charakter der Liturgie; man verwendet private Texte, verbreitet eucharistische Hochgebete, die nicht approbiert sind und verwendet liturgische Texte mißbräuchlich zu sozio-politischen Zwecken). Wir haben in diesen Fällen eine wirkliche Verfälschung der katholischen Liturgie vor uns: Eine Verfälschung begeht, wer von seiten der Kirche Gott einen Kult in anderer Weise darbietet, als er mit gottgewollter Autorität von der Kirche festgesetzt und in der Kirche üblich ist (Thomas v. Q. Summa Theologica, 2-2, q. 94, a. 1). All das kann keine guten Früchte bringen. Die Folgen sind – und es kann gar nicht anders sein – ein Riß in der theologischen und liturgischen Einheit der Kirche, Unsicherheit in der Lehre, Ärgernis und Verwirrung des Volkes Gottes und, fast unvermeidlich, heftige Reaktionen. Die Gläubigen haben ein Recht auf eine wahre Liturgie, die nur dann gegeben ist, wenn sie vollzogen wird, wie die Kirche es gewollt und festgelegt hat. Diese hat auch die Möglichkeit einer eventuellen Anpassung vorgesehen, die durch die pastoralen Erfordernissen an verschiedenen Orten oder durch unterschiedliche Gruppen von Personen notwendig werden. Unerlaubte Experimente, Änderung und Kreativität verwirren jedoch die Gläubigen. Die Verwendung von nichtautorisierten Texten bewirkt, dass das notwendige Band zwischen der *lex orandi* und der *lex credendi* verlorenggeht. Hier ist an die Mahnung des II. Vatikanischen Konzils zu erinnern: ‚Deshalb darf durchaus niemand sonst, auch wenn er Priester wäre, nach eigenem Gutdünken in der Liturgie etwas hinzufügen, wegnehmen oder ändern‘ (SC, 22,39)“⁷.

⁶ Deutscher Text in: Jo Hermans, *Die Feier der Eucharistie*. Erklärung und spirituelle Erschließung, Regensburg, 1984, 72.

⁷ Jo Hermans, *Die Feier der Eucharistie*, 72.

Die Ursache liturgischer Missbräuche liegt im Grunde in der Spannung zwischen bewahrendem und kreativem Moment der Liturgie, das das Zweite Vatikanische Konzil wieder mehr ins Bewußtsein gehoben hat. In einem Vortrag aus Anlass des 40. Jahrestages der Liturgiekonstitution sagte der damalige Kardinal Joseph Ratzinger:

„Die Konstitution über die heilige Liturgie hat die vielfältigen Bäche und Flüsse der Liturgischen Bewegung aufgesammelt und zu einem Strom vereint, der die ‚Gottesstadt erfreut‘ (PS 46, 5). Aber natürlich blieben sozusagen auch noch Altwasser zurück, die nicht in den Strom eingehen konnten, und im Strom selber sind noch die unterschiedlichen Flüsse zu erkennen, die in ihm vereint sind. Man kann an den Wassern sozusagen noch merken, wo sie entsprungen sind. So sind auch innere Spannungen geblieben ...: Spannungen zwischen dem Verlangen, die Liturgie der alten Kirche wieder in ihrer Ursprünglichkeit zu erneuern, und dem Bedürfnis, die Liturgie in der Gegenwart anzusiedeln; Spannungen zwischen dem konservativen und dem schöpferischen Element; Spannungen zwischen dem Anbetungscharakter der Liturgie und ihren katechetischen und pastoralen Aufgaben. Dies sind freilich Spannungen, die letztlich im Wesen der Liturgie selbst begründet sind und nicht nur unterschiedliche Strömungen der Liturgie widerspiegeln. Das Konzil hat auf beeindruckende Weise das rechte innere Gleichgewicht zwischen diesen verschiedenen Aspekten herzustellen versucht, aber in der Ausführung des konziliaren Auftrages konnte es leicht geschehen, dass die Balance des Konzilstextes einseitig in eine bestimmte Richtung aufgelöst wurde; deshalb ist Rückbesinnung auf die wirkliche Aussage des Konzils immer neu vonnöten“⁸.

Wenn Kardinal Ratzinger von der Spannung zwischen dem bewahrendem und schöpferischem bzw. kreativem oder gestaltendem Element spricht, dann zeigt die liturgische Praxis in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und die wiederholten Mahnungen des Apostolischen Stuhles, dass die dem Konzil vor Augen stehende Balance zwischen beiden Elementen durch den Hang nach Kreativität und Gestaltung seitens der Zelebranten verschoben ist. Verantwortlich hierfür ist sicher ein Mangel an liturgischer Bildung, vor allem beim Klerus. Aber auch das Missale Pauls VI. selber gibt zum Missbrauch einer an sich berechtigten Möglichkeit, nämlich die Liturgie an die jeweilige bestimmte pastorale Situationen anzupassen, Anlass. Nicht nur die mit der Instruktion *Inter Oecumenici* von 1964⁹ ermöglichte, wenn auch nicht verpflichtete, aber sich dennoch allgemein durchgesetzte Zelebration zum Volk hin, wodurch der Priester zum Mittelpunkt der Feier gemacht und zum reinen Vorsteher degradiert

⁸ Joseph Ratzinger, *Gesammelte Schriften*. Theologie der Liturgie, Bd. 11, Freiburg im Breisgau 2008, 673-675.

⁹ Instructio *Inter Oecumenici* vom 26. September 1964, in: *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae I*, composuit et indice auxit Reiner Kaczynski a studiis S. Congregationis pro Cultu Divino, 50 – 78.

wurde, sondern auch die vielen Möglichkeiten der Anpassungen und freien Formulierungen sind in diesem Zusammenhang zu nennen. Joseph Ratzinger sagt hierzu:

„Diese Formulierungen des Missale bestätigt in der Tat offiziell die Kreativität; der Priester fühlt sich fast verpflichtet, die Worte ein wenig zu ändern, um zu zeigen, dass er kreativ ist, dass er in seiner Gemeinde diese Liturgie vergegenwärtigt; und mit dieser Freiheit, die die Liturgie in seiner Katechese für diese Gemeinde verändert, wird die liturgische Einheit und Ekklesialität der Liturgie zerstört“.¹⁰

Um den liturgischen Missbräuchen zu begegnen, kündigte Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* aus dem Jahre 2003 die Veröffentlichung einer Instruktion an, die rechtlicher Natur ist und auch Maßnahmen zur Behebung der Missbräuche und gegebenenfalls die Anwendung disziplinarer und strafrechtlicher Sanktionen vorsehen sollte. Johannes Paul II. schreibt:

„Leider ist zu beklagen, daß es – vor allem seit den Jahren der nachkonziliaren Liturgiereform – infolge einer falsch verstandenen Auffassung von Kreativität und Anpassung nicht an Missbräuchen gefehlt hat, die Leiden für viele verursacht haben. Insbesondere in einigen Gebieten hat eine gewisse Gegenbewegung zum »Formalismus« manche dazu verleitet, die von der großen liturgischen Tradition der Kirche und von ihrem Lehramt gewählten »Formen« für nicht verbindlich zu erachten und nicht autorisierte und oft völlig unpassende Neuerungen einzuführen.

Ich verspüre deshalb die Pflicht, einen innigen Appell auszusprechen, daß die liturgischen Normen in der Eucharistiefeyer mit großer Treue befolgt werden. Sie sind ein konkreter Ausdruck der authentischen Kirchlichkeit der Eucharistie; das ist ihr tiefster Sinn. Die Liturgie ist niemals Privatbesitz von irgend jemandem, weder vom Zelebranten noch von der Gemeinde, in der die Mysterien gefeiert werden. ... Auch in unserer Zeit muß der Gehorsam gegenüber den liturgischen Normen wiederentdeckt und als Spiegel und Zeugnis der einen und universalen Kirche, die in jeder Eucharistiefeyer gegenwärtig wird, geschätzt werden. ... Um diesen tiefen Sinn der liturgischen Normen zu bekräftigen, habe ich die zuständigen Dikasterien der Römischen Kurie beauftragt, ein eigenes Dokument – auch mit Hinweisen rechtlicher Natur – zu diesem Thema von so großer Bedeutung vorzubereiten. Niemand darf das Mysterium unterbewerten, das unseren Händen anvertraut wurde: Es ist zu groß, als daß sich irgend jemand erlauben könnte, nach persönlichem Gutdünken damit umzugehen, ohne seinen sakralen Charakter und seine universale Dimension zu achten“ (Nr. 52)¹¹.

¹⁰ Joseph Ratzinger, *Gesammelte Schriften*, 673-675.

¹¹ Deutscher Text: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_ecc1-de-euch_ge.html.

Ein Jahr später, am 25. März 2004, folgte die Liturgie-Instruktion *Redemptionis Sacramentum*¹². Sie ist von der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentendisziplin in Zusammenarbeit mit der Glaubenskongregation herausgegeben worden (RS, Nr. 2)¹³.

3. Die Liturgie-Instruktion *Redemptionis Sacramentum* (RS)

Ziel der Instruktion ist es, die Feier der heiligen Liturgie zu schützen (RS, Nr. 2). Es könne nämlich nicht verschwiegen werden, heißt es in dem relevanten Rechtsdokument des Apostolischen Stuhles, „dass es Missbräuche, auch sehr schwerwiegender Art, gegen das Wesen der Liturgie und der Sakramente sowie gegen die Tradition und die Autorität der Kirche gibt, die den liturgischen Feiern heute in dem einen oder anderen kirchlichen Umfeld nicht selten schaden. An einigen Orten sind missbräuchliche Praktiken in der Liturgie zur Gewohnheit geworden. Es ist klar, dass dies nicht zugelassen werden kann und aufhören muss“ (RS, Nr. 4). Die Instruktion weist des Weiteren darauf hin, dass Missbräuche nicht selten ihre Wurzel „in einem falschen Begriff von Freiheit haben“:

“Gott hat uns in Christus aber nicht jene illusorische Freiheit gewährt, in der wir machen, was wir wollen, sondern die Freiheit, in der wir tun können, was würdig und recht ist. Dies gilt gewiss nicht nur für jene Vorschriften, die unmittelbar von Gott kommen, sondern auch für die Gesetze, die von der Kirche promulgiert worden sind, wenn man das Wesen einer jeden Norm entsprechend berücksichtigt. Daher müssen sich alle nach den Anordnungen der rechtmäßigen kirchlichen Autorität richten“ (RS, Nr. 7).

Im Folgenden sollen exemplarisch einige einschlägige rechtliche Bestimmungen des *Codex Iuris Canonici* von 1983 und der *Institutio Generalis*, d. h. der Allgemeinen Einführung von 2002 in das Messbuch von 1970 und die jeweilige Erklärung und Ausführungsbestimmungen zu diesen Normen in der Liturgie-Instruktion *Redemptionis Sacramentum* referiert werden. Ich beschränke mich dabei auf Normen, die direkt die Feier der heiligen Eucharistie betreffen.

¹² *Instructio Redemptionis Sacramentum* de quibusdam observandis et vitandis circa sanctissimam eucharistiam, Città del Vaticano 2004.

¹³ Für Nicola Bux steht fest, dass eine Menge Ärger mit liturgischen Missbräuchen in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hätte vermieden werden können, wenn man eine Instruktion solchen Inhaltes nach dem Vorbild des *Decretum de observandis et evitandis in celebratione missae* des Trienter Konzils, das im *Missale Romanum Pius' V.* in dem Kapitel *De defectibus in celebratione missarum occurrentibus* in das Messbuch Pauls VI. eingefügt hätte. Nicola Bux, „La Sacrosanctum Concilium e la sua esecuzione post-conciliare“, in: Concilio Ecumenico Vaticano II. Un Concilio Pastorale. Analisi storico-filosofico-teologica, a cura di P. Stefano M. Mantelli, P. Serafino M. Lanzetta, Frigento 2011, 254.

3.1 Dem geweihten Amtsträger vorbehaltene Aufgaben

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Hinordnung und Komplementarität des besonderen (hierarchisch-ministeriellen) Priestertums der geweihten Amtsträger und des gemeinsamen Priestertums der Getauften hervorgehoben (*Lumen gentium*, Nr. 10). Komplementarität setzt immer Differenz voraus. Darum erinnert das Konzil zudem daran, dass sich das besondere Priestertum vom gemeinsamen Priestertum nicht nur dem Grade nach, sondern auch dem Wesen nach unterscheidet. Dieser Unterschied begründet die verschiedenen Aufgaben in der Liturgie.

Die Spannung zwischen beiden Formen der Teilhabe am einen Priestertum Christi geriet in der Zeit nach dem Konzil nicht zuletzt infolge einer Hermeneutik der Diskontinuität aus der Balance, was zu einer Verwischung auch der liturgischen Ämter und Aufgaben geführt hat. Daher mahnt die Instruktion:

“Man muss die Gefahr vermeiden, das komplementäre Verhältnis zwischen dem Tun der Kleriker und dem der Laien in der Weise zu verdunkeln, dass die Rolle der Laien einer gewissen «Klerikalisierung» unterzogen wird, wie man zu sagen pflegt, während die geistlichen Amtsträger ungebührend Aufgaben übernehmen, die dem Leben und Tun der christgläubigen Laien eigen sind” (RS, Nr. 45).

Der CIC/1983 kennt die liturgischen Ämter des Akolythen und des Lektors. Sie sind seit dem Motu Proprio *Ministeria quaedam* von 1972¹⁴ Ämter, die Laien aufgrund des gemeinsamen Priestertums übertragen werden können:

Can. 230 § 1:

Männliche Laien, die das Alter und die Begabung haben, die durch Dekret der Bischofskonferenz dafür bestimmt sind, können durch den vorgeschriebenen liturgischen Ritus für die Dienste des Lektors und des Akolythen auf Dauer bestellt werden, die Übertragung dieser Dienste gewährt ihnen jedoch nicht das Recht auf Unterhalt oder Vergütung von seiten der Kirche.

In Bezug auf liturgische Feiern allgemein normiert can. 230 § 3 CIC/1983:

Wo es ein Bedarf der Kirche nahelegt, weil für diese Dienste Beauftragte nicht zur Verfügung stehen, können auch Laien, selbst wenn sie nicht Lektoren oder Akolythen sind, nach Maßgabe der Rechtsvorschriften bestimmte Aufgaben

¹⁴ Litterae Apostolicae Motu proprio datae *Ministeria quaedam* vom 15. August 1972, in: *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae* I, 888-892.

derselben erfüllen, nämlich den Dienst am Wort, die Leitung liturgischer Gebete, die Spendung der Taufe und die Austeilung der heiligen Kommunion.

Von diesen hier angesprochenen Laiendiensten ausgenommen ist das Halten einer Homilie innerhalb der heiligen Messe. Das geht aus can. 769 § 1 hervor:

Unter den Formen der Predigt ragt die Homilie hervor, die Teil der Liturgie selbst ist und dem Priester oder dem Diakon vorbehalten wird; in ihr sind das Kirchenjahr hindurch aus dem heiligen Text die Glaubensgeheimnisse und die Normen für das christliche Leben darzulegen.

Die Möglichkeit, Laien mit der Homilie innerhalb der Messfeier zu beauftragen, ist mit dieser Bestimmung aufgehoben. Darum stellt nach der Instruktion eine gegenteilige Praxis einen liturgischen Missbrauch dar. Die Praxis wurde von der interdikasteriellen Instruktion *Ecclesiae de Mysterio* von 1997, die über die Mitarbeit von Laien mit den Priestern handelt, ausdrücklich verworfen¹⁵. Und eine authentische Interpretation des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte ließ verlauten, dass die Bischöfe von dieser Norm in einem Einzelfall nicht dispensieren können¹⁶. Daran erinnert die Instruktion *Redemptionis Sacramentum*:

“Es muss daran erinnert werden, dass jedwede frühere Norm, die nichtgeweihten Gläubigen die Homilie innerhalb der Messfeier gestattet hatte, aufgrund der Vorschrift von can. 767 § 1 als aufgehoben anzusehen ist. Diese Praxis ist verworfen und kann deshalb nicht aufgrund irgendeiner Gewohnheit gestattet werden” (RS, Nr. 65).

Das Verbot, eine Homilie in der Eucharistiefeier zu halten, gilt auch für Priesteramtskandidaten und für andere pastorale Berufe:

“Das Verbot der Zulassung von Laien zur Predigt innerhalb der Messfeier gilt auch für die Alumnen der Seminare, für Studenten der theologischen Disziplinen und für jene, die als sogenannte «Pastoralassistenten» eingesetzt sind, sowie für jedwede Art, Gruppe, Gemeinschaft oder Vereinigung von Laien” (RS, Nr. 66).

Die Homilie innerhalb der Eucharistiefeier wird als mit dem Weiheamt aufs engste verbundene liturgische Aufgabe verstanden, die darum nur geweihten Amtsträgern zukommen kann.

¹⁵ Vgl. Kongregation für den Klerus und andere, Instruktion *Ecclesiae de mysterio*, Art. 3 § 1, in: AAS 89 (1997) 865.

¹⁶ Vgl. Päpstlicher Rat für die authentische Auslegung des Codex Iuris Canonici, *Responsio ad propositum dubium*, 20. Juni 1987, in: AAS 79 (1987) 1249.

Mit der Homilie oder Predigt außerhalb der Messfeier, z. B. in einem Wortgottesdienst oder bei einer anderen Sakramentenspendung kann jedoch im Grunde ein geeigneter Laie beauftragt werden. Allerdings gilt diese Aufgabe, anders als die des Lektors, als eine sogenannte Suppletionsaufgabe: Der Laie darf sie nur ausnahmsweise in Ergänzung des fehlenden geweihten Amtsträgers und mit ausdrücklichem hoheitlichen Auftrag halten. Dazu erklärt die Instruktion:

“Wie schon gesagt, ist die Homilie innerhalb der Messe wegen ihrer Bedeutung und Eigenart dem Priester oder Diakon vorbehalten. Was andere Formen der Predigt betrifft, können christgläubige Laien, wenn es aufgrund einer Notlage in bestimmten Umständen erforderlich oder in besonderen Fällen nützlich ist, nach Maßgabe des Rechts zur Predigt in einer Kirche oder in einem Oratorium außerhalb der Messe zugelassen werden. Dies darf aber nur geschehen aufgrund eines Mangels an geistlichen Amtsträgern in bestimmten Gebieten und um diese ersatzweise zu vertreten; man kann aber nicht einen absoluten Ausnahmefall zur Regel machen und man darf dies nicht als authentische Förderung der Laien verstehen. Zudem sollen alle bedenken, dass die Befugnis, dies zu erlauben, und zwar immer ad actum, den Ortsordinarien zukommt, nicht aber anderen, auch nicht den Priestern oder den Diakonen” (RS, Nr. 161).

In Bezug auf denjenigen, der das Evangelium vorträgt, erinnert die Instruktion an die diesbezüglichen Vorgaben der *Institutio Generalis* (Nrn. 59-60):

“Die Lesung des Evangeliums, die «den Höhepunkt des Wortgottesdienstes bildet», ist gemäß der Tradition der Kirche in der Feier der heiligen Liturgie dem geweihten Amtsträger vorbehalten. Daher ist es einem Laien, auch einem Ordenschristen, nicht gestattet, das Evangelium während der Feier der heiligen Messe zu verkünden, auch nicht in den anderen Fällen, in denen die Normen es nicht ausdrücklich erlauben” (RS, Nr. 63).

Darüber hinaus ist es den Laien (und Diakonen) nicht erlaubt, das Eucharistische Hochgebet oder Teile davon zusammen mit dem Priester oder ohne ihn zu beten (RS, 52). Die Instruktion nennt dies einen schweren Missbrauch. Ebenso ist es ein schwerer liturgischer Missbrauch, wenn Laien liturgische Gewänder tragen, die Klerikern vorbehalten sind (RS, Nr. 153).

3.2 Suppletionsaufgaben

Einen besonderen Bereich liturgischer Aufgaben stellen die sogenannten ergänzenden oder Suppletionsaufgaben (*supplere* = ergänzen) dar, d. h. solche, wozu Laien zwar an sich kein Recht haben, aber die sie – wiederum auf der Grundlage des gemeinsamen Priestertums – in Hinordnung auf die geweihten

Amtsträger und nur im Notfall ausnahmsweise ausüben können. Darauf wurde bereits weiter oben im Zusammenhang mit der Predigt von Laien außerhalb der Eucharistiefeier hingewiesen. Es handelt sich dabei um Aufgaben, die an sich, d. h. aus ihrer Art den geweihten Amtsträgern zukommen, aber nicht unbedingt die Weihe voraussetzen. Ein Notfall ist immer dann gegeben, wenn wegen Mangels an geistlichen Amtsträgern das Heil der Seelen beeinträchtigt ist. Weil es sich um Ausnahmefunktionen handelt, werden sie auch außerordentliche Dienste genannt. In Nr. 151 sagt die Instruktion hierzu:

“Nur im Fall einer echten Notlage darf in der Feier der Liturgie auf die Hilfe außerordentlicher Diener zurückgegriffen werden. Diese Hilfe ist nämlich nicht vorgesehen, um eine vollere Teilnahme der Laien zu gewähren, sondern sie ist von ihrem Wesen her eine ergänzende und vorläufige Hilfe. Wo man also wegen einer Notlage auf die Aufgaben außerordentlicher Diener zurückgreift, soll man die besonderen, beharrlichen Bitten vermehren, dass der Herr bald einen Priester zum Dienst in der Gemeinde sende und reichlich Berufungen zu den heiligen Weihen wecke”.

Eine typische Suppletionsaufgabe in der Eucharistiefeier ist die Austeilung der heiligen Kommunion durch einen Laien. Can. 910 § 2 legt hierzu fest:

Außerordentlicher Spender der heiligen Kommunion ist der Akolyth wie auch ein anderer Gläubiger, der nach Maßgabe des can. 230, § 3 dazu beauftragt ist.

Die Instruktion erinnert ausdrücklich daran, dass der außerordentliche Spender nach can. 910 § 2 nur dann zum Einsatz kommen kann, wenn ein Notfall vorliegt. Es werden in der Instruktion drei Notfälle genannt:

“Der außerordentliche Spender der heiligen Kommunion darf die Kommunion nur dann austeilen, wenn Priester oder Diakon fehlen, wenn der Priester durch Krankheit, wegen fortgeschrittenen Alters oder aus einem anderen ernsten Grund verhindert ist, oder wenn die Gläubigen, die zur Kommunion hinzutreten, so zahlreich sind, dass sich die Messfeier allzusehr in die Länge ziehen würde. Dies muss aber so verstanden werden, dass eine gemäß den örtlichen Gewohnheiten und Bräuchen kurze Verlängerung ein völlig unzureichender Grund ist” (RS, Nr. 158).

Ausdrücklich verwirft die Instruktion die Praxis, dass statt der an der Zelebration teilnehmenden Priester Laien die Kommunionsspendung übernehmen.

“Wenn gewöhnlich eine Anzahl geistlicher Amtsträger anwesend ist, die auch für die Austeilung der heiligen Kommunion ausreicht, können keine außerordentlichen Spender der heiligen Kommunion beauftragt werden. In Situationen dieser Art dürfen jene, die zu einem solchen Dienst beauftragt worden sind, ihn nicht ausüben. Zu verwerfen ist das Verhalten jener Priester, die an der Zelebration teilnehmen,

sich aber nicht an der Kommunionausteilung beteiligen und diese Aufgabe den Laien überlassen" (RS, Nr. 157).

Wo Laien trotz Anwesenheit mehrerer geistlicher Amtsträger die heilige Kommunion austeilten, muss von einem Missbrauch einer vom Recht vorgesehenen Möglichkeit gesprochen werden.

3.3 *Approbierte Texte des Glaubensbekenntnisses*

Ein abzustellender Missbrauch ist die Verwendung von Glaubensbekenntnissen, die "nicht in den approbierten liturgischen Büchern enthalten" sind (RS, Nr. 69). Zu verwenden sind entweder das *Nizaeoconstantinopolitanum* oder das *Symbolum Apostolicum*.

3.4 *Brotbrechung*

Kurz vor der heiligen Kommunion erfolgt die Brechung der konsekrierten Hostie, "die nur vom zelebrierenden Priester und gegebenenfalls unter Mithilfe eines Diakons oder eines Konzelebranten, nicht aber eines Laien zu vollziehen ist" (RS, Nr. 73). Die Brotbrechung geschieht nach dem Ende des fakultativen (!) Friedensgrußes und während des *Agnus Dei*.

"Die Geste des Brotbrechens wurde nämlich «von Christus beim Letzten Abendmahl vollzogen, gab seit apostolischer Zeit der ganzen Eucharistiefeyer den Namen und zeigt, daß die vielen Gläubigen in der Kommunion aus dem einen Brot des Lebens, das Christus ist, der für das Heil der Welt gestorben und auferstanden ist, zu einem Leib werden (1 Kor 10, 17)». Deshalb muss der Ritus mit großer Ehrfurcht vollzogen werden. Er soll aber kurz sein. Dringend zu korrigieren ist der mancherorts verbreitete Missbrauch, diesen Ritus ohne Notwendigkeit auszudehnen, auch unter Mitwirkung von Laien im Widerspruch zu den Normen, und ihm eine übertriebene Bedeutung beizumessen" (RS, Nr. 73).

Indirekt geht aus dieser Bestimmung ebenfalls hervor, dass der Ritus des Brotbrechens nicht während der Wandlung geschehen darf.

3.5 *Verbot von eigenmächtigen Änderungen liturgischer Texte*

In can. 846 § 1 übernimmt der Gesetzgeber im Anschluss an *Sacrosanctum Concilium* Nr. 22 § 3 das Verbot, eigenmächtig etwas hinzuzufügen, wegzulassen oder zu ändern.

Can. 846 § 1

Bei der Feier der Sakramente sind die von der zuständigen Autorität genehmigten liturgischen Bücher getreu zu beachten; deshalb darf niemand dabei eigenmächtig etwas hinzufügen, weglassen oder ändern.

In der Eucharistiefeier sind in diesem Zusammenhang besonders die sogenannten Präsidialgebete gemeint, also die Gebete, die der Priester in der Person Christi für das Volk an Gott richtet: das Tagesgebet (*Collecta*), das Gabengebet (*Oratio super oblata/Secreta*), Schlussgebet (*Postcommunio*). Auch das Eucharistische Hochgebet (*Canon*) gehört zu diesen Präsidialgebeten. Diese Gebete sind fest vorgeschrieben und dürfen nicht geändert oder ersetzt werden. Änderungen sind nur da möglich und legitim, wo die authentisch approbierten liturgischen Bücher Anpassungen vorsehen. So kennt das deutsche Messbuch zu den offiziellen, der Editio Typica entnommenen Präsidialgebet alternative Formulierungen.

Die Instruktion verwirft die eigenwillige Änderung von liturgischen Texten:

“Aufhören muss die verwerfliche Gewohnheit, dass Priester, Diakone oder Christgläubige hier und da Texte der heiligen Liturgie, die ihnen zum Vortragen anvertraut sind, nach eigenem Gutdünken ändern oder entstellen. Wenn sie dies tun, nehmen sie der Feier der Liturgie ihre Festigkeit und verfälschen nicht selten den authentischen Sinn der Liturgie” (RS, Nr. 59).

Neben den vom Priester allein vorzutragenden Präsidialgebeten sind hier auch andere fest formulierte Texte mitgemeint, z. B. die Lesungen und das Evangelium. Die Änderung von liturgischen Texten “nach eigenem Gutdünken” wird von der Instruktion als verwerflicher Missbrauch charakterisiert. Die Instruktion wiederholt insbesondere ein Verbot der *Institutio Generalis* (Nr. 57):

“Es ist nicht erlaubt, die vorgeschriebenen biblischen Lesungen aus eigenem Gutdünken wegzulassen oder zu ersetzen oder gar «die Lesungen und den Antwortpsalm, die das Wort Gottes enthalten, mit anderen nichtbiblischen Texten» auszutauschen” (RS, Nr. 62).

3.6 Das Eucharistische Hochgebet

Besondere Aufmerksamkeit in diesem Zusammenhang richtet die Instruktion auf das eucharistische Hochgebet. Dazu lesen wir in der *Institutio Generalis*:

Der Priester “wählt gemäß den Rubriken einen der Texte aus, die im Messbuch stehen oder vom Apostolischen Stuhl zugelassen sind. Das Hochgebet verlangt von

seinem Wesen her, dass es allein der Priester kraft seiner Weihe vorträgt. Die Gemeinde aber vereinigt sich mit dem Priester im Glauben und mit Schweigen sowie durch die Akklamationen, die im Laufe des eucharistischen Hochgebets vorgesehen sind, nämlich die Antworten im Dialog vor der Präfation, das *Sanctus*, die Akklamation nach der Konsekration und die Akklamation nach der Schlussdoxologie sowie schließlich andere Akklamationen, die von der Bischofskonferenz approbiert und vom Heiligen Stuhl bestätigt sind” (IG, Nr. 147).

Mit Berufung auf die Instruktion *Inaestimabile donum* der Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst von 1980 (Nr. 5) wiederholt die *Redemptionis Sacramentum*, dass man es “nicht hinnehmen kann, dass einige Priester sich das Recht anmaßen, eucharistische Hochgebete zusammenzustellen oder die von der Kirche approbierten Text zu ändern oder andere von Privatpersonen verfasste Hochgebete zu verwenden” (RS, Nr. 51). Zudem nennt die Instruktion es einen “Missbrauch, wenn einige Teile des eucharistischen Hochgebetes von einem Diakon, einem dienenden Laien, einem einzelnen oder allen Gläubigen zusammen vorgetragen werden. Das eucharistische Hochgebet muss zur Gänze vom Priester allein gesprochen werden” (RS, Nr. 52).

Das Messbuch Pauls VI. sieht den lauten Vortrag des Eucharistischen Gebetes vor. Von daher ist die Bestimmung der *Institutio Generalis* zu verstehen, nach der die Worte, die der Priester spricht, deutlich und vernehmbar vorgetragen und von allen aufmerksam angehört werden. “Deshalb soll gleichzeitig nichts anderes gebetet oder gesungen werden; auch Orgel und andere Musikinstrumente sollen schweigen” (IG, Nr. 32). Die Instruktion erinnert an diese Bestimmung (RS, Nr. 53). Eine gegenteilige Praxis stellt nach der Instruktion einen Missbrauch dar (RS, Nr. 174).

3.7 Die Weise des Kommunizierens

Über die Weise des Kommunizierens gibt es im Kirchlichen Gesetzbuch keine Norm. Darum ist hierbei auf das besondere liturgische Recht zu verweisen. In der *Institutio Generalis* liest man:

“Es ist den Gläubigen nicht erlaubt, das konsekrierte Brot und den heiligen Kelch selbst zu nehmen und erst recht nicht, ihn von Hand zu Hand unter einander weiterzugeben. Die Gläubigen kommunizieren kniend oder stehend, wie es die Bischofskonferenz festgesetzt hat. Wenn sie aber stehend kommunizieren, wird empfohlen, dass sie vor dem Empfang des Sakramentes die gebührende Ehrfurcht bezeugen, in der Form, wie es die Normen der Bischofskonferenz festlegen” (IG, Nr. 160).

Die Instruktion wiederholt diese Norm (RS, Nr. 90) und spricht das Verbot aus, “einem Christgläubigen die heilige Kommunion ... zu verweigern, weil er die Eucharistie kniend oder stehend empfangen möchte” (RS, Nr. 91). Den Missbrauch, die heilige Kommunion in diesem Fall zu verweigern, nennt die Instruktion eine “schwerwiegende Angelegenheit”.

Sie erinnert sodann an das Recht der Gläubigen, die heilige Kommunion mit dem Mund zu empfangen (RS, Nr. 92) und verweist in diesem Zusammenhang wieder auf die *Institutio Generalis*, wo es heißt:

“Wenn die Kommunion nur unter einer Gestalt ausgeteilt wird, zeigt der Priester jedem einzelnen die Hostie, indem er sie etwas empor hält, und spricht *Der Leib Christi*. Der Kommunizierende antwortet *Amen* und empfängt den Leib des Herrn in den Mund oder, wo dies erlaubt ist, in die Hand, nach eigener Entscheidung. Der Kommunizierende nimmt die Hostie, unmittelbar nachdem er sie erhalten hat, vollständig zu sich” (IG, Nr. 161).

Die Handkommunion ist nur dort erlaubt, wo sie die Bischofskonferenzen mit Zustimmung des Apostolischen Stuhles zugelassen haben. Man solle aber – so die Instruktion – in diesem Fall “sorgfältig darauf achten, dass der Kommunikant die Hostie sofort vor dem Spender konsumiert, damit niemand mit den eucharistischen Gestalten in der Hand weggeht. Wenn eine Gefahr der Profanierung besteht, darf die heilige Kommunion den Gläubigen nicht auf die Hand gegeben werden” (RS, Nr. 92).

Bei der Mundkommunion ist es “notwendig” (*oportet*), “die kleine Patene für die Kommunion der Gläubigen beizubehalten, um die Gefahr zu vermeiden, dass die heilige Hostie oder einzelne Fragmente auf den Boden fallen” (RS, Nr. 93). Die *Institutio Generalis* erwähnt die Patene im Zusammenhang mit den Normen über die Vorbereitung des Altares (IG, Nr. 161).

Das Verbot der *Institutio Generalis*, die heilige Kommunion “selbst zu nehmen und noch weniger von Hand zu Hand unter sich weiterzugeben” (IG, Nr. 160), wiederholt die Instruktion (RS, Nr. 94), wobei sie noch hinzufügt, der Messbrauch sei zu beseitigen, “dass die Brautleute bei der Trauungsmesse sich gegenseitig die heilige Kommunion spenden” (RS, Nr. 94). Beides sind schwerwiegende Angelegenheiten, die die Würde der heiligen Eucharistie in Gefahr bringen (RS, Nr. 173).

Hier und da kann man beobachten, dass der Priester und die Konzelebranten erst nach der Kommunion der Gläubigen selber kommunizieren. Die *Institutio Generalis* sieht jedoch vor, dass der Priester bzw. die Konzelebranten vor dem Volk kommunizieren und danach die Gläubigen in Prozession zum Altar treten,

um zu kommunizieren (IG, Nrn., 158-160; 243-244; 246). Die Instruktion verbietet die Priesterkommunion nach der Kommunion der Gläubigen:

“Sooft der Priester die heilige Messe zelebriert, muss er am Altar zu dem vom Messbuch festgesetzten Zeitpunkt kommunizieren, die Konzelebranten aber, bevor sie zur Kommunionausteilung gehen. Niemals darf der zelebrierende oder konzelebrierende Priester bis zum Ende der Kommunion des Volkes warten, bevor er selbst kommuniziert” (RS, Nr. 97).

Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils hat die Kommunion unter beiden Gestalten “unbeschadet der durch das Konzil festgelegten dogmatischen Prinzipien” auch für Laien ermöglicht mit dem Ziel einer vollkommeneren Teilnahme. Die Kommunion unter beiden Gestalten erfolgt in den vom Apostolischen Stuhl umschriebenen Fällen und nach den Richtlinien der Bischöfe (SC, Nr. 55).

Die *Institutio Generalis* bestimmt bezüglich der Kommunion unter beiderlei Gestalten folgendes:

“Die Kommunion unter beiden Gestalten ist außer den in den liturgischen Büchern genannten Fällen erlaubt:

- a) Priestern, die selbst nicht zelebrieren oder konzelebrieren können;
- b) dem Diakon und den anderen, die bei der Messfeier irgend einen Dienst übernehmen;
- c) den Mitgliedern von Gemeinschaften in der Konventsmesse bzw. der so genannten Kommunitätsmesse; den Alumnen in den Seminaren; allen, die an Exerzitien sowie an geistlichen oder pastoralen Zusammenkünften teilnehmen” (IG, 283).

Darüber hinaus hat jedoch der Diözesanbischof die Vollmacht, “die Kommunion unter beiden Gestalten zu erlauben, sooft dies einem Priester, dem als zuständigem Hirten die Gemeinschaft anvertraut ist, richtig erscheint; doch müssen die Gläubigen gut unterrichtet sein, und es darf keine Gefahr bestehen, dass das Sakrament verunehrt wird oder dass die Feier wegen der Menge der Teilnehmenden oder aus einem anderen Grund erschwert wird” (IG, Nr. 283).

Die *Institutio Generalis* nennt zwei ordentliche Formen des Kommunizierens unter beiden Gestalten: die Kelchkommunion durch Trinken aus dem Kelch und die Kommunion durch Eintauchen der Hostie. Wenn der Kommunikant direkt aus dem Kelch trinkt, gilt folgendes:

“Wenn die Kommunion des Blutes Christi durch Trinken aus dem Kelch geschieht, geht der Kommunikant, nachdem er den Leib Christi empfangen hat, zum Diener am Kelch und stellt sich vor ihn hin. Der Diener spricht *Das Blut Christi*, der

Kommunikant antwortet *Amen*. Der Diener reicht ihm den Kelch, den der Kommunikant selbst mit seinen Händen zum Mund führt. Der Kommunikant trinkt ein wenig aus dem Kelch, gibt ihn dem Diener zurück und geht zurück an seinen Platz; der Diener aber reinigt den Kelchrand mit einem Purifikatorium“ (IG, Nr. 286).

Erfolgt die Kelchkommunion durch Eintauchen der Hostie, muss folgendes beachtet werden:

Der Kommunikant tritt zum Priester, “wobei er eine Patene unter den Mund hält. Der Priester hält das Gefäß mit den Hostien, neben ihm steht der Diener, der den Kelch hält. Der Priester nimmt eine Hostie, taucht einen Teil von ihr in den Kelch, zeigt sie dem Kommunikanten und spricht *Der Leib und das Blut Christi*. Der Kommunikant antwortet *Amen*, empfängt vom Priester das Sakrament in den Mund und geht anschließend zurück an seinen Platz” (IG, Nr. 287).

Die Instruktion sagt, dass es dem Kommunikanten nicht erlaubt ist, “selbst die Hostie in den Kelch einzutauchen oder die eingetauchte Hostie mit der Hand zu empfangen” (RS, Nr. 104). Auch dieser Missbrauch wird zu den “schwerwiegenden Angelegenheiten” gerechnet.

3.8 Authentische Feier der heiligen Eucharistie

Zum Schluss noch eine Bestimmung der Instruktion, die auch im Hinblick auf die sogenannten Karnevals- oder Faschingsmessen interessant ist:

“Es ist nicht erlaubt, die Messfeier mit politischen oder weltlichen Ereignissen oder mit Umständen in Verbindung zu bringen, die dem Lehramt der katholischen Kirche nicht voll entsprechen. Damit die authentische Bedeutung der Eucharistie nicht entleert wird, muss gänzlich vermieden werden, dass die Messfeier aus bloßer Prunksucht begangen oder im Stil anderer Zeremonien, auch profaner Art, vollzogen wird” (RS, Nr. 78).

Karnevals- und Faschingsmessen werden im Stil profaner Zeremonien gehalten. In ihren extremen Formen sind sie geradezu Karikaturen des Messbuches Pauls VI., Ausdruck einer nie gekannten Glaubens- und Kirchenkrise, deren Kern die Krise der Liturgie selber ist, wie Kardinal Ratzinger in seiner Autobiographie geschrieben hat¹⁷.

¹⁷ “Ich bin überzeugt, dass die Kirchenkrise, die wir heute erleben, weitgehend auf dem Zerfall der Liturgie beruht, die mitunter sogar so konzipiert wird, ‘etsi Deus non daretur’: dass es in ihr gar nicht mehr darauf ankommt, ob es Gott gibt und ob er uns anredet und erhört”. Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, Erinnerungen (1927-1977), München 1997, 174.

4. Abhilfen

Die Ursachen für liturgische Missbräuche können verschieden sein: Sie reichen von Unkenntnis, Böswilligkeit, Bequemlichkeit über unreflektierte Anpassung und eine breite Glaubenskrise und –verwässerung, auch beim Klerus. Es wurde schon eingangs darauf hingewiesen, dass auch der Drang nach übertriebener Kreativität zu einer Gleichgewichtsstörung der Spannung zwischen bewahrendem und schöpferischem Moment der Liturgie geführt hat, wobei eine Konzilsinterpretation, die das Konzil nicht in der Kontinuität mit der Liturgiegeschichte sieht, diese Entwicklung ideologisch noch gefördert hat.

4.1 Recht auf eine authentische Liturgie

Alle Gläubigen haben ein Recht auf eine authentische Liturgie. Es gehört zu ihren Grundrechten, das der Gesetzgeber wie folgt in can. 214 formuliert:

Die Gläubigen haben das Recht, den Gottesdienst gemäß den Vorschriften des eigenen, von den zuständigen Hirten der Kirche genehmigten Ritus zu feiern und der eigenen Form des geistlichen Lebens zu folgen, sofern diese mit der Lehre der Kirche übereinstimmt.

Immer dann wenn die Gläubigen sich in ihren Rechten beeinträchtigt sehen oder das Gemeinwohl durch liturgische Missbräuche geschädigt wird, können Gläubige ihre Rechte geltend machen. Das geht aus can. 221 § 1 hervor:

Den Gläubigen steht es zu, ihre Rechte, die sie in der Kirche besitzen, rechtmäßig geltend zu machen und sie nach Maßgabe des Rechts vor der zuständigen kirchlichen Behörde zu verteidigen.

4.2 Strafrechtliche Voruntersuchung

Die Liturgie-Instruktion *Redemptionis Sacramentum* weist darauf hin, dass da, wo Missbräuche in der heiligen Liturgie “weiterbestehen”, “zum Schutz des geistlichen Gutes und der Rechte der Kirche nach Maßgabe des Rechts unter Anwendung aller rechtmäßigen Mittel vorgegangen werden” muss (RS, Nr. 171). Im Gesetzbuch wird in dieser Beziehung an die Verantwortung besonders des Diözesanbischofs erinnert. Er habe die Einheit der Gesamtkirche zu wahren und sei darum gehalten, “die gemeinsame Ordnung der ganzen Kirche zu fördern und deshalb auf die Befolgung aller kirchlichen Geste zu drängen. Er hat darauf zu achten, dass sich kein Missbrauch in die kirchliche Ordnung einschleicht, vor allem in Bezug auf den Dienst am Wort, die Feier der

Sakramente und Sakramentalien, die Verehrung Gottes und der Heiligen” (can. 392).

Aus diesem Grund bestimmt die Liturgie-Instruktion:

“Sooft daher der Ordinarius des Ortes oder eines Ordensinstituts oder einer Gesellschaft des apostolischen Lebens auch nur von der Wahrscheinlichkeit einer Straftat oder eines Missbrauchs bezüglich der heiligsten Eucharistie erfährt, muss er entweder selbst oder durch einen anderen geeigneten Kleriker behutsam den Tatbestand, die Umstände und die Anrechenbarkeit untersuchen” (RS, Nr. 178).

Diese Anordnung der Instruktion hat eine strafrechtliche Voruntersuchung (can. 1717) im Blick. Wenn der Verdacht eines liturgischen Missbrauchs wahrscheinlich ist, soll der Bischof entscheiden, ob er eine Strafe auferlegt. Das soll er immer dann tun, wenn auf keinem anderen pastoralen oder disziplinarischen Weg eines oder mehrere der drei Ziele einer Strafe, die das kanonische Strafrecht in can. 1341 aufführt, erreicht werden: die Behebung eines Ärgernisses, die Wiederherstellung der Gerechtigkeit und die Besserung des Täters. In vielen Fällen reicht eine Ermahnung oder ein Verweis des Bischofs bzw. des Ordinarius aus, vor allem wenn man bedenkt, dass es auch Kleriker und Pastoralassistenten gibt, die nicht böswillig oder aus ideologischen Gründen handeln, sondern einfach aus Unkenntnis oder Bequemlichkeit. Wenn der Tatbestand aber gravierend ist oder sich wiederholt oder ein Ärgernis behoben werden muss, ist auch bei Unkenntnis eine Strafe zu erwägen. Das gilt sicher bei den sehr schweren Delikten, deren Ahndung der Glaubenskongregation vorbehalten sind.

Entscheidet der Ordinarius sich für einen Strafprozess, dann kann die Strafauflegung entweder auf dem Verwaltungsweg oder auf dem Gerichtsweg erfolgen. Für den Verwaltungsweg ist er selber bzw. der Generalvikar oder ein ander vom Bischof Beauftragter zuständig. Erfolgt eine gerichtliche Untersuchung, dann legt der Kirchenanwalt beim Kirchengericht eine Klage gegen den liturgischen Missbrauch ein.

Je nach der Schwere des Missbrauches können u. a. folgende Strafen verhängt werden:

- Verwarnung,
- Buße, auch Geldbuße,
- Suspension,
- Interdikt,
- Exkommunikation,
- Entzug des Amtes,
- Entzug der *Missio Canonica*,

- Entzug einer Aufgabe oder einer Befugnis,
- Strafversetzung,
- Entlassung aus dem Klerikerstand.

4.3 Verschiedene Missbräuche

Bei einer Strafauflegung hat der Ordinarius auch stets die verschiedenen Stufen von liturgischen Missbräuchen sowie den Umstand, dass nicht jeder Missbrauch auch ein Delikt im strafrechtlichen Sinne ist, zu berücksichtigen. Die Instruktion unterscheidet zwischen besonders schweren Straftaten (*graviora delicta*), schweren Missbräuchen (*graves abusus*) und anderen Missbräuchen (*alii abusus*).

4.3.1 Besonders schwere Missbräuche (*graviora delicta*)

Die besonders schweren Straftaten sind immer Delikte und müssen – nach den Normen über die *graviora delicta* von 2001¹⁸ – der Glaubenskongregation gemeldet werden. Diese entscheidet dann, ob der Strafprozess von der Kongregation selber geführt wird oder ob die Akten der Voruntersuchung an den Ordinarius oder den Oberen zur Behandlung zurückgeschickt werden. Zu diesen vier besonders schweren Delikten im Bereich der Eucharistiefeyer zählen:

- a) das Entwenden oder Zurückhalten der konsekrierten Spezies in sakrilegischer Absicht (can. 1367: Tatstrafe der Exkommunikation, die von der Glaubenskongregation festgestellt werden kann; ein Kleriker kann sogar mit der Entlassung aus dem Klerikerstand bestraft werden;
- b) der Versuch oder die Vortäuschung der liturgischen Handlung des eucharistischen Opfers (can. 1379: gerechte Strafe);
- c) die verbotene Konzelebration mit Dienern von Gemeinschaften, die nicht in voller Gemeinschaft mit dem Katholischen Stuhl stehen (Interzelebration) (can. 1365: gerechte Strafe);
- d) die Konsekration der einen Gestalt ohne die andere in der Eucharistischen Feier in sakrilegischer Absicht oder auch die Konsekration beider Gestalten außerhalb der Messfeier. Eine Strafe sieht das Strafrecht für diesen Tatbestand zwar nicht vor, so dass nicht von einem Delikt im eigentlichen Sinn gesprochen werden kann; dennoch kann der Ordinarius bzw. der Richter nach erfolgloser

¹⁸ Johannes Paul II., *Motu proprio Sacramentorum sanctitatis tutela*, in: AAS 93 (2001) 737-739.

Warnung eine Strafe auferlegen wegen Ungehorsams des Verwarnten (can. 1371, 2°) oder auch dann, wenn die Rechtsverletzung besonders schwer gewesen ist oder ein Ärgernis behoben werden muss (can. 1399).

4.3.2 Schwere Missbräuche (*graves abusi*)

Von den zu behebenden und ggf. direkt vom Ordinarius disziplinarisch bzw. strafrechtlich zu ahndenden schweren Missbräuchen, die durch die Instruktion verworfen werden und unerlaubt sind, seien beispielhaft hier aufgeführt:

- eine Messfeier ohne liturgische Gewänder (Nr. 50);
- die Kelchkommunion durch Eintauchen der Hostie seitens des Kommunikanten (Nr. 104);
- die Übernahme von Aufgaben von Klerikern und Tragen von liturgischen Gewändern, die Klerikern vorbehalten sind (Nr. 153);
- geistliche Dienste durch Kleriker, die aus dem Klerikerstand entlassen sind ("laisierte" Kleriker) (Nr. 168);
- die Verwendung nicht-approbierter Hochgebete (Nr. 51);
- das Sprechen des Hochgebetes durch Diakon oder Laie (Nr. 52);
- das Nicht-Erwähnen des Namens des Papstes und des Bischofs im Hochgebet (Nr. 56);
- die Verbindung der Messfeier mit einer gewöhnlichen Mahlfeier (Nr. 77);
- das Einfügen von Riten anderer Religionen (Nr. 79);
- die unrechtmäßige Verweigerung der Kommunionsspendung (Nr. 91);
- die Verweigerung der Kommunion wegen Stehens oder Kniens beim Empfang (Nr. 91);
- die Verweigerung der Mund- oder Handkommunion (Nr. 92), mit Ausnahme der Verweigerung der Handkommunion in der Feier der außerordentlichen Form (vgl. Instr. *Universae Ecclesiae*, Nr. 28);
- die Selbstkommunion und Weitergabe der eucharistischen Gestalten (Nr. 94).

4.3.3 Andere Missbräuche (*alii abusus*)

Schließlich noch ein paar Beispiele für die anderen Missbräuche, die *verwerflich* sind und die abzustellen der Ordinarius Sorge tragen muss:

- 5 das Brechen der Hostie während der Konsekration (Nr. 55);

- 6 die eigenmächtige Veränderung liturgischer Texte (Nr. 59);
- 7 die Homilie in der Eucharistiefeier durch nichtgeweihte Gläubige (Nr. 65);
- 8 die Nichtbeteiligung des zelebrierenden Priesters an der Kommunionausteilung (Nr. 157);
- 9 Beauftragung eines anderen durch einen außerordentlichen Kommunionhelfer (Nr. 159).

5. Sanktionen als ultima ratio

“Die Eucharistie in der Gemeinde im Widerstreit zwischen Gehorsam und Gestaltung”. So lautet das Thema dieses Beitrages. Es wurde im ersten Teil deutlich, dass Gestaltung bzw. Kreativität nicht an sich im Widerspruch stehen muss zum priesterlichen Gehorsam. Joseph Ratzinger, so wurde eingangs bemerkt, weist zurecht auf die Spannung hin zwischen Bewahrung und Kreativität, zwischen Treue zu den kirchenamtlichen Vorgaben einerseits und dem legitimen Raum kreativer Freiheit andererseits die aber nur dann legitim ist, wenn sie im Rahmen der kirchenamtlichen Vorgaben bleibt. Wo das Gleichgewicht zwischen beiden Momenten der Liturgie durch einen exzessiven Hang nach Kreativität und Gestaltung gestört wird, da setzt liturgischer Missbrauch ein. Strafrechtliche und disziplinarische Maßnahmen sind allerdings die *ultima ratio* zur Behebung dieser Gleichgewichtsstörung, wenn es also darum geht, Übertritte des im Messbuch für Anpassungen vorgegebenen Rahmens zu vermeiden. Sanktionen werden vor allem dann zum Zuge kommen müssen, wenn auf anderen Wegen pastoralen Bemühens ein durch einen liturgischen Missbrauch entstandenes Ärgernis nicht behoben, die Gerechtigkeit nicht wiederhergestellt oder der Täter nicht gebessert werden kann (vgl. can. 1341).

6. Notwendigkeit liturgischer Bildung

Entscheidender und auf die Dauer hilfreicher ist das Bemühen um liturgische Bildung bei Klerikern und Laien, wie sie auch in verschiedenen kirchenamtlichen Dokumenten angemahnt wird. Denn gerade wegen der Spannung von Gehorsam und Gestaltung, zwischen bewahrendem und kreativem Element, die im Messbuch Pauls VI. verstärkt zum Tragen kommen, verlangt das Messbuch noch “mehr vom Priester als das Missale Pius’ V.”¹⁹. Bei der liturgischen Bildung muss vor allem auch das Bewußtsein geschult werden, dass der Priester im Gottesdienst niemals im eigenen Namen und Auftrag handelt. Vielmehr handelt er aufgrund der Weihe *in persona Christi*

¹⁹ Jo Hermans, Die Feier der Eucharistie, 73.

und ist zugleich amtlicher Repräsentant der Kirche. Der Priester feiert die Liturgie im Namen Christi und im Dienst der Kirche. Er macht durch seine Weihe und seine Sendung die Gesamtkirche in seiner Pfarrgemeinde präsent und

“repräsentiert Bischof und Weltkirche gegenüber der Ortskirche der Gläubigen. Eben in der Treue zu seiner Sendung und zu seinem Auftrag wird er sich bei der Feier der Eucharistie der konkreten Liturgie der Kirche bedienen, so wie diese in den dazu bestimmten offiziellen liturgischen Büchern dargelegt ist. So stellt er die Ortsgemeinde in das Licht der gesamten Kirchengemeinschaft überall auf der Welt, die sich desselben Gebets und derselben Symbolik bedient, sofern es sich um den Kern des liturgischen und eucharistischen Geschehens handelt. Eben als Repräsentant des Bischofs und der Weltkirche trägt er Sorge dafür, in seinem Handeln stets das Handeln der Kirche gegenwärtig zu setzen, und in der Kirche und durch die Kirche das Handeln Christi selber. ... Liturgischer Gehorsam ist darum bis in seine Details ein besonderer Ausdruck der Treue zur eigenen priesterlichen Sendung. ... Kreativität, die wächst aus Disziplin und Gehorsam: das ist eine bündige Zusammenfassung der wesentlichen Bedingungen, die das neue Missale den Priestern stellt”²⁰.

Dr. iur. can. Gero P. Weishaupt, gebürtig aus Aachen, Priester des Bistums Roermond (NL), theologische und kirchenrechtliche Studien in Bonn, Kerkrade (NL), Münster und Rom, Offizial des Bistums s‘-Hertogenbosch (NL), Richter am Kirchengericht des Bistums Roermond, Richter am Interdiözesanen Strafgericht in Utrecht (NL), Dozent für Kirchenrecht an den diözesanen Priesterseminaren der Bistümer Roermond und s‘-Hertogenbosch, Latinist bei der deutschsprachigen Abteilung von Radio Vatikan, Redakteur beim katholischen Internetportal kathnews.de

²⁰ Jo Hermans, Die Feier der Eucharistie, 71; 73.

**Bruch oder Kontinuität:
Welche Reform wollte das Zweite Vatikanische Konzil?
Beispiele missverstandener Konzilsinterpretation aus der
Kirchen- und aus der Liturgiekonstitution¹**

Von Alexandra von Teuffenbach

Kaum, dass in Rom etwas verlautbart wird, erhebt sich auch schon in deutschsprachigen Ländern Protest und Opposition. Das gilt für alle Themen, und es ist völlig gleichgültig, ob der Papst persönlich und versöhnlich das *pro multis – für viele* – vorgibt, oder etwa unter bestimmten Umständen die Messfeier nach der Liturgie von 1962 mit einem *Motu proprio* ermöglicht. Stets ist man, vor allem nördlich der Alpen, dagegen oder meint wenigstens, durch einige „Differenzierungen“ auf sich aufmerksam machen zu müssen.

Die Weihnachtsansprache an das Kardinalskollegium und an die Mitglieder der römischen Kurie im Jahr 2005 bildet da eine erstaunliche Ausnahme: Ich habe bis heute eigentlich keinen wirklichen „Protest“ dagegen gelesen, und das, obwohl der Papst in dieser Ansprache klar Partei ergreift gegen eine Konzilsinterpretation des „Bruchs“ oder, um es mit den Worten des Papstes zu formulieren, gegen eine „Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches“.

Wörtlich hat der Papst Folgendes gesagt:

„Nun ja, alles hängt ab von einer korrekten Auslegung des Konzils oder – wie wir heute sagen würden – von einer korrekten Hermeneutik, von seiner korrekten Deutung und Umsetzung. Die Probleme der Rezeption entsprangen der Tatsache, dass zwei gegensätzliche Hermeneutiken miteinander konfrontiert wurden und im Streit lagen. Die eine hat Verwirrung gestiftet, die andere hat Früchte getragen, was in der Stille geschah, aber immer deutlicher sichtbar wurde, und sie trägt auch weiterhin Früchte. Auf der einen Seite gibt es eine Auslegung, die ich »Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches« nennen möchte; sie hat sich nicht selten das Wohlwollen der Massenmedien und auch eines Teiles der modernen Theologie zunutze machen können. Auf der anderen Seite gibt es die »Hermeneutik der Reform«, der Erneuerung des einen Subjekts Kirche, die der Herr uns geschenkt hat, unter Wahrung der Kontinuität; die Kirche ist ein Subjekt, das mit der Zeit wächst

¹ Dieser Text wurde als Vortrag bei der 15. Kölner Liturgischen Tagung (*50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil und die Liturgiereform. Eine Ernennung zwischen Anspruch und Wirklichkeit*) in Herzogenrath am 29.11.2012 gehalten. Der Vortragsstil ist beibehalten worden.

und sich weiterentwickelt, dabei aber immer sie selbst bleibt, das Gottesvolk als das eine Subjekt auf seinem Weg.“²

Der Hl. Vater beschreibt dann im weiteren Verlauf der Ansprache noch genauer die beiden Hermeneutiken. Es reicht hier vielleicht sehr vereinfacht zu sagen: der Papst bevorzugt offensichtlich eine Hermeneutik „der Reform unter Wahrung der Kontinuität“, während er der Hermeneutik des Bruchs eine deutliche Absage erteilt.

Es könnte ja auch gar nicht anders sein. Wenn wir glauben, wie Jesus Christus es im Johannes-Evangelium versprochen hat, dass der Hl. Geist die Kirche zur vollen Wahrheit hinleitet, dann wird er das kaum in Brüchen tun, dann wird es keine Fehlentscheidungen in wesentlichen Fragen geben können, und es wird in der Lehre der Kirche wohl kaum eine Echternacher Springprozession geben. Es muss in der Lehre der Kirche eine Kontinuität geben, und ein Konzil, ein ökumenisches und von der Kirche anerkanntes Konzil, kann daher in seiner Lehrentscheidung nicht gegen die Tradition der Kirche gestellt werden. Es kann in Lehrfragen keinen Bruch geben, ohne das Fundament der katholischen Kirche zu zerstören.

Doch wen meint der Papst, wenn er von „Hermeneutik der Diskontinuität oder des Bruches“ spricht? Wer ist es, der das Wohlwollen der Massenmedien und der Theologie hat? Wen meint der Papst konkret?

Niemanden, wenn man die verschiedenen Stellungnahmen seit dem Jahre 2005 liest! Alle sind sich mit dem Papst einig!

Heute bemühen sich alle, die Etiketten neu zu schreiben. Daher ist es vielleicht gut, einen Schritt zurück zu tun.

Das Zweite Vatikanische Konzil ereignete sich nicht im „luftleeren“ Raum, sondern in einer der spannungsreichsten Epochen der Nachkriegsgeschichte.³ Man sollte sich nicht nur den Bau der Berliner Mauer von 1961 vor Augen halten oder die Kubakrise im Jahre 1962, sondern auch und vor allem die Geschichte Italiens. Die italienischen Bischöfe waren auf dem Konzil so zahlreich vertreten, wie keine andere Gruppe. Die Kurie bestand in der Hauptsache aus Italienern, und auch der Papst selbst war Italiener. Ja, gerade Johannes XXIII., der heute so gern als „progressiv“ bezeichnet wird, bestätigte 1959 als Präfekt des Heiligen Offiziums das Verbot für Italiener

² http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_ge.html (9.5.2013)

³ Die folgenden Abschnitte sind aus meinem Buch *Aus Liebe und Treue zur Kirche. Eine etwas andere Geschichte des Zweiten Vatikanum*, Berlin 2004, 16 ff. entnommen.

„bei der Wahl von Volksvertretern ihre Stimme solchen Parteien oder Kandidaten zu geben, die zwar keine der katholischen Lehre entgegengesetzte Prinzipien verkünden, ja sogar den christlichen Namen für sich beanspruchen, tatsächlich jedoch sich mit den Kommunisten verbinden und sie mit ihrer Handlungsweise unterstützen.“ (DH 3930).

Die Jahre des Konzils und seiner Vorbereitung sind in Italien die Jahre, in denen sich bestimmte Kreise in der Kurie mit aller Macht in die Politik einmischten, um eine Koalition der Christdemokraten mit der sozialistischen Partei zu verhindern. Dabei nahm man vor allem Einfluss auf die katholischen Kreise und bemühte sich, den linken Flügel innerhalb der Christdemokraten zu blockieren. Dieser war nach den Wahlen von 1958 an die Macht gekommen und folgte mit großem Interesse dem Aufruf des Sozialisten Nenni, sich endlich „nach links“ zu öffnen. Einer der erfolgreichsten Männer dieses linken Flügels war bis kurz vor dem Konzil der in Deutschland unbekanntere Giuseppe Dossetti.

Dossetti hatte nach der Zeit als Widerstandskämpfer im Zweiten Weltkrieg an der italienischen Verfassung mitgearbeitet und gehörte, wie bereits gesagt, zum äußersten linken Flügel der Christdemokraten. Er war zeitweise Vizesekretär der Partei. Politisch wurde seine Meinung vor allem durch die klare Position für „die armen Leute“ und gegen den Nato-Beitritt Italiens bekannt. Ideologisch vertrat Dossetti einen Sozialismus nach sowjetischem Modell, den er – wenn auch ohne den dialektischen Materialismus – für kompatibel mit der katholischen Soziallehre hielt.⁴ Doch die führende Richtung in der Partei war eine andere. Enttäuscht zog sich der Professor für Recht an der Universität von Bologna im Jahre 1952 aus der aktiven Politik zurück, trat 1956 noch einmal erfolglos für die Bürgermeisterwahlen seiner Heimatstadt an und gründete schließlich im selben Jahr mit Unterstützung des damaligen Bischofs von Bologna, Giacomo Kardinal Lercaro, eine Ordensgemeinschaft. 1957 gab er auch die Professur auf und wurde 1959 wiederum durch Kardinal Lercaro, zum Priester geweiht. Bis zu seinem Tod im Jahre 1996 hatte er großen politischen Einfluss, nicht zuletzt auch auf seinen Schüler Romano Prodi.

Sie werden sich vielleicht fragen, was dies denn mit dem Konzil zu tun habe und mit dessen objektiver Interpretation, die heute wichtiger denn je ist. Mag man der italienischen Politik auch einen gewissen Einfluss auf das Konzil einräumen, so kann man sich doch ein Fortdauern dieses Einflusses bis heute kaum vorstellen. Doch liegt gerade hier ein bedeutsamer Schlüssel für die Konzilsinterpretation. Denn eben diesen politisch aktiven Priester und Ordensmann Giuseppe Dossetti nimmt Giacomo Kardinal Lercaro als Theologe zum Konzil mit.

⁴ Für diesen und die folgenden Abschnitte siehe: G. ALBERIGO (Hrsg.), *L'“officina Bolognese“*. 1953-2003, Bologna 2004 und G. ALBERIGO, *Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II*, Bologna 2009.

Als dies kirchenpolitisch nicht mehr haltbar ist, wird Dossettis Aufgabe von dessen Schüler Giuseppe Alberigo übernommen.

Giuseppe Alberigo, Jahrgang 1926, 2007 gestorben, lernte das Handwerk des Historikers unter Delio Cantimori und dann zusammen mit Paolo Prodi, dem Bruder des Politikers Romano, bei Hubert Jedin. Er übernahm nicht nur die Stelle des Konzilsperitus, sondern auch die Leitung jenes von Dossetti 1952 in Bologna eingerichteten Dokumentationszentrums, das heute „Istituto per le scienze religiose“ heißt. Die Mitarbeiter selbst nennen sich nicht „Schule“ – man spricht ja gerne von „Schule von Bologna“, sondern eher „Bologneser Werkstatt“ – „officina bolognese“. Alberigo hat sich zeitlebens nicht von den politischen Ideen seines Lehrers Dossetti getrennt.

Aus dieser „Werkstatt“ ist unter der Leitung von Professor Alberigo jene fünf-bändige Konzilsgeschichte hervorgegangen, die heute das unumgängliche und einzige Standardwerk zur Geschichte des Konzils ist.⁵ Die Beiträge darin sind von verschiedenen Historikern und Theologen geschrieben und von verschiedener Qualität, doch der Grundtenor der fünf Bände ist durch die Konzilssicht charakterisiert, so wie sie von Giuseppe Alberigo vorgegeben war und außer in den fünf Bänden auch in der kurz vor seinem Tod geschriebenen „Kleinen Geschichte des II. Vatikanischen Konzils“ zum Ausdruck kommt. Das II. Vatikanische Konzil ist, so Alberigo, von einer Dialektik oder besser gesagt von einem Konflikt charakterisiert, der sich zwischen dem „Ereignis“ Konzil und den „Dokumenten“ des Konzils abspielt. Seine These war stets die eines „epochalen Bruchs“, der im II. Vatikanischen Konzil stattgefunden habe und der zur Geburt eines neuen Katholizismus führen würde, einer neuen Kirche, wie sie aus dem Geist des Konzils hervorgehen würde. Es war Alberigos Idee, „zwei Konzilien“ gegeneinanderzustellen, das Konzil von Johannes XXIII. und das von Paul VI.: Der erste Konzilspapst sei der Erneuerung zugewendet gewesen, der andere dagegen damit beschäftigt, auf den sogenannten „Geist des Konzils“ zu reagieren.⁶

⁵ Die Übersetzung dieses Sammelwerkes mit qualitativ sehr unterschiedlichen Beiträgen trägt den Titel *Geschichte des zweiten Vatikanischen Konzils*. Nach dem Tod von Klaus Wittstadt trat Günther Wassilowsky als deutscher Herausgeber ein.

⁶ „La visione del Concilio teorizzata da Alberigo nei cinque volumi della «Storia del Concilio Vaticano II» (pubblicata dal Mulino) e nel volumetto della «Breve Storia del Concilio Vaticano II» era caratterizzata in primo luogo da una dialettica, se non da un'opposizione tra «l'evento» del Concilio Vaticano II e «i documenti» dello stesso. La sua tesi era quella di una «rottura epocale» che avrebbe portato alla nascita di un nuovo cattolicesimo, di un corpo ecclesiale reimpiantato ex novo dal Concilio. Sua anche l'idea di una contrapposizione tra «due Concili», quello di Giovanni XXIII e quello di Paolo VI: il primo proteso al rinnovamento, l'altro impegnato nella reazione contro il presunto «spirito del Concilio»”, A. RICCARDI, in *Avvenire*, 16.6.2007.

Es ist nicht verwunderlich, dass man in der von Alberigo herausgegebenen Geschichte des II. Vatikanischen Konzils kein gutes Wort über die Römische Kurie während des Konzils findet, insbesondere nicht über die führenden „Antikommunisten“ jener Jahre. So kommt das „Feindbild“ Kurie zustande und so kommt es zu einer vereinfachenden Schwarz-Weiß-Malerei, Gut und Böse werden links und rechts zugeordnet, Begriffe wie „liberal“ oder „demokratisch“ werden „konservativ“ und „traditionalistisch“ gegenübergestellt und damit bestimmte Personen charakterisiert. Im wirklichen Leben ist eine solche Dichotomie wohl eher unrealistisch. Sie diene und dient zur Vereinfachung vor allem in journalistischen Kreisen.

Ich halte die Konzilsinterpretation von Alberigo für durchaus verständlich, weil er selbst auf dem Konzil präsent war, und man ihm kaum vorwerfen kann, alles aus seiner Perspektive heraus zu sehen.

Aber im Übrigen bin ich der Meinung, dass „Geschichte“ nicht die Zeitzeugen schreiben können, sondern nur Historiker, und diese auch erst einige Jahrzehnte nach den Geschehnissen, über die sie berichten. Meine Kritik an Alberigo ist daher hauptsächlich diese: Er hätte seine Memoiren, aber nicht die Geschichte eines Ereignisses schreiben sollen.

Als Memoiren sollte man die Bände heute lesen: als Beitrag zum Konzil von Seiten einer Gruppe, einer Werkstatt. Viele, die für die Bände geschrieben haben, haben selbst am Konzil direkt oder indirekt teilgenommen. Sie haben daher ihren ganz persönlichen Zugang und sehen alles aus ihrem persönlichen Blickwinkel, der deswegen auch nicht objektiv sein kann.

Wenn man um diese Hintergründe weiß, wird man Nutzen aus dem Studium dieser Konzilsgeschichte ziehen können, das Wertvolle von manch einseitiger Stellungnahme und manch eigenem Blickwinkel unterscheiden können und sich auf anderen Wegen ein historisch vollständigeres Bild verschaffen.

In Deutschland wird – aus verschiedenen Gründen – kein Schritt getan, um diese Sichtweise zu ergänzen oder wenigstens kritisch zu hinterfragen. Im Gegenteil, es werden die Haltungen dieser Konzilsgeschichte allzu oft völlig unreflektiert übernommen und fast schon dogmatisiert.⁷ So wurde mir erzählt, die Herausgabe der fünf Bände in deutscher Sprache sei mit deutschen Kirchengeldern bezuschusst worden.

In einem Land, das bis vor einigen Jahren von einer Mauer getrennt war, übernimmt man, sagen wir es deutlicher, übernehmen Kardinäle, Bischöfe und führende Konzilstheologen die Ideen und Sichtweisen einer Gruppe, die für einen

⁷ Mir ist in Deutschland keine wirklich kritische Haltung führender Konzilsinterpreten zu dieser Konzilsgeschichte bekannt.

Sozialismus nach sowjetischem Modell eintrat und diese Haltung und Denkweise bis heute nicht aufgegeben hat. Welches Modell von Kirche der „Bologneser Werkstatt“ vorschwebte, ist daraus klar ersichtlich. Kurz vor seinem Tod im Jahr 2007 ging von Alberigo und den Mitgliedern seiner Werkstatt noch eine Unterschriftensammlung aus. Alberigo griff hierbei die italienischen Bischöfe an, die Romano Prodis Gesetzesentwurf zugunsten gleichgeschlechtlicher Partnerschaften blockieren wollten.

Hat der Papst diese Schule mit dem „Bruch“ gemeint? Wenn er vom „Wohlwollen der Massenmedien und der Theologie“ sprach, hatte er diesen Einfluss vor Augen?

Ich meine, ja.

Wie reagierten Theologen und Historiker auf Alberigos fünfbandige Geschichte, auf seinen kaum zu unterschätzenden Einfluss auf Medien, Verlage, auf die Vergabe von Professuren, Stipendien und Druckkostenzuschüssen?

Die meisten nahmen alles an, ohne es zu hinterfragen. Es gab jedoch auch zwei Gruppen von Kritikern. Beginnen wir bei der Jüngeren:

In Deutschland ist jüngst das Buch von Professor Roberto de Mattei erschienen, mit dem Titel *Das Zweite Vatikanische Konzil: Eine bislang ungeschriebene Geschichte*⁸.

Es ist der Versuch eines Profangeschichtlers, eine Geschichte des Konzils zu schreiben, die eben nicht der Ideologie der Werkstatt von Bologna verfallen ist. De Mattei steht politisch auf der rechten Seite. Er tritt für die traditionellen christlichen Werte ein, die er in der Werkstatt Alberigos und in der Politik der mit dieser Gruppe politisch verbundenen Parteien in Gefahr sieht. Vieles scheint ihm Recht zu geben. Die Kirche büßt Gläubige ein, der Werteverfall ist für jeden ganz offensichtlich. De Mattei – ich vereinfache hier seine Position – möchte zurück zur Tradition, wie sie lange vor dem Konzil gang und gäbe war.

Der Historiker meint, in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils einen Bruch mit der großen Tradition der Kirche ausmachen zu können. Das „Übel“ sei das letzte Konzil, das die wirklichen, jahrtausendealten Positionen aufgegeben hat.

Für ihn und für alle, die dieser Linie folgen, kann die Lösung nur in einer „Deklassierung“ des II. Vatikanischen Konzils bestehen, oder um es anders zu sagen: Nachdem in der Katholischen Kirche die Tradition normativ ist und das II. Vatikanische Konzil angeblich mit dieser Tradition bricht, kann das II. Vatikanische Konzil kein ökumenisches Konzil sein, so de Mattei.

⁸ Edition Kirchliche Umschau, 2011.

Die Opposition zu der „Werkstatt“ ist auf den ersten Blick klar.

Doch geht es hier nicht auch um einen Bruch?

Alberigo und seine Nachfolger postulieren einen Bruch im Konzil – nach dem Konzil ist für sie alles anders als vorher und alles besser.

De Mattei und alle, die seine Position vertreten, postulieren auch einen Bruch im Konzil – doch nach dem Konzil ist alles schlechter.

Alberigo möchte eine Erneuerung, de Mattei die Rückkehr zur Tradition der Kirche.

De Matteis Position ist eigentlich die zu erwartende Reaktion auf die Interpretation der Schule von Bologna.

Eine zweite Reaktion auf die Werkstatt von Bologna ist in Deutschland weitgehend unbekannt.

Nachdem er gesundheitsbedingt seine Karriere im diplomatischen Dienst des HI. Stuhls hat unterbrechen müssen, widmete sich Erzbischof Agostino Marchetto der Konzilsforschung. Bereits im Jahr 2004 stellte der Erzbischof auf dem Kapitol in Rom sein Buch vor, eine Schriftensammlung ganz besonderer Art. Denn es war und ist bisher das einzige Werk, in dem man eine fundierte Kritik an der Einstellung der „Schule von Bologna“ finden kann. Fundiert, weil Erzbischof Marchetto aus der Kirchengeschichte kommt, fundiert, weil er die politischen Hintergründe kennt, fundiert, weil er keine Ideologie vertritt, sondern schlicht und einfach die katholische Lehre.⁹

Das Buch ist vielfach kritisiert worden. Auch der zweite Band, der vor wenigen Wochen vorgestellt wurde, erlebt dieser Tage den Angriff nicht weniger Theologen und der Medien.¹⁰ Aber sagte der Papst nicht, dass die „Hermeneutik des Bruchs“ das Wohlwollen der Medien und weiter Teile der Theologie hat? Da können die Schriftensammlungen des Erzbischofs nur Kritik erfahren.

Im Übrigen ist der erste Band in mehrere Sprachen übersetzt worden. Nur auf Deutsch gibt es ihn nicht. Mehrere Verlage haben es nämlich abgelehnt, ihn zu drucken. Denn im ersten Band ist eben eine fundierte Kritik am Werk Alberigos zu lesen, und damit werden indirekt natürlich auch diejenigen kritisiert, die in Deutschland die fünfbandige Geschichte herausgegeben haben.

Erzbischof Marchettos Rezensionen gehören zu den lesenswerten Teilen wissenschaftlicher Zeitschriften. Er konnte nicht nur Alberigos, sondern auch de Matteis Positionen klar aufzeigen und somit wenigstens in Italien vielen die Augen öffnen.¹¹

⁹ A. MARCHETTO, *Il Concilio ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, Vatikan 2005.

¹⁰ A. MARCHETTO, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Per una sua corretta ermeneutica*, Vatikan 2012.

¹¹ AHC 42 (2010) PP. 202-228.

Die Veröffentlichungen Marchettos sind dadurch sozusagen der Keil in einer Hermeneutik geworden, die allzu sehr die Medien und die Theologie bestimmt. Schade, dass sie in Deutschland unbekannt sind...

Bruch oder Kontinuität, welche Reform wollte das II. Vatikanische Konzil? Darüber soll hier berichtet werden, und bislang habe ich nur aufgezeigt, was der Papst zu diesem Thema meint, und wie sich verschiedene Theologen, Historiker und Bischöfe dazu stellen.

Doch halten all diese Positionen einer ernsthaften historischen, kirchenhistorischen Forschung stand? In verschiedenen Gruppen und Gesprächen konnte ich feststellen, dass der Name Hubert Jedin, bei allen – Bologna, de Mattei, Marchetto – auf Zustimmung trifft.

Jedin war zuletzt Ordinarius für Kirchengeschichte in der Katholisch-Theologischen Fakultät der Bonner Universität. Er hat sehr deutlich erklärt, wie kirchenhistorische Forschung aussehen soll. Sie besteht – ich vereinfache ein wenig – aus drei Schritten:

- 1) Quellen lesen
- 2) Quellen in den Kontext einfügen
- 3) Interpretation im innerkirchlichen Rahmen

1) Quellen lesen

Quellen sind nicht alle gleich. Es gibt offizielle Akten und private Quellen. Es gibt aus dem Konzil offizielle Protokolle, offizielle Dokumente, offizielle – vom Papst und den Konzilsvätern verkündigte Dekrete, Erklärungen und Konstitutionen.

Dann gibt es die persönlichen Einschätzungen und Meinungen von Teilnehmern.

Wenn man eine Geschichte des II. Vatikanischen Konzils schreiben will, muss man die Quellen betrachten: zunächst einmal die offiziellen, dann die persönlichen.

Das genau ist aber in Bologna nicht geschehen. Private Quellen, vor allem das Tagebuch des französischen Dominikaners Yves Congar, sind zum Maßstab geworden für alle anderen Quellen.

De Mattei reiht unglaublich viele private Quellen aneinander, doch kann er damit auch noch nicht „die“ Konzilsgeschichte schreiben.

Es ist mit dem Konzil nicht anders als mit dieser Tagung. Wenn man in einem Monat die Erinnerungen an meinen Vortrag aufschreiben würde, vielleicht in

einem Tagebuch oder in einem Brief an einen Freund, dann würde das betont werden, was einem auffiele.

Wenn man aber wissenschaftlich und objektiv an die Beschreibung dieser Tagung gehen wollte, dann würde das Programm studiert, die Texte gesammelt, die die Referenten benutzt hätten, evtl. eine Aufnahme gehört werden.

Erst in einem zweiten Schritt, vielleicht unter dem Stichwort „Wirkung auf die Teilnehmer“, würde dann alles gesammelt werden, was die Tagungsteilnehmer hinterlassen haben.

Man stelle sich vor, mit dieser Tagung würde so verfahren werden, wie mit der Konzilsgeschichte geschehen: man greift jemanden heraus... einen, der auf die Veranstalter der Tagung wütend ist – so war es mit Congar, der vom Hl. Offizium verurteilt worden war – und beschreibt die ganze Tagung aus diesem Blickwinkel.

So ist es bislang geschehen. Der Versuch, andere Tagebücher zu veröffentlichen, scheitert sehr schnell; denn es ist schwer, die Finanzierung für eine Veröffentlichung zu finden, die nicht auf der Linie von Congar liegt. Und manchmal ist es auch recht schwer, an die Quellen heranzukommen, die von der führenden Schule gerne unter Verschluss gehalten werden.

Doch kehren wir zu den offiziellen Quellen zurück, deren Auswertung eine noch unerledigte Aufgabe ist. Die wenigsten Bibliotheken Deutschlands haben die vollständige Ausgabe der *Acta Synodalia*. Sie haben also nicht die längst veröffentlichten Quellen zur Konzilsforschung. In den *Acta Synodalia* findet man nicht nur alle Textentwürfe, sondern vor allem auch die Debatten in der Konzilsaula, also die Konzilsreden, die die Väter gehalten haben. Wie kann man Konzilsgeschichte schreiben, ohne diese Quellen zu lesen?

Die Auswertung dieser Aktenstücke, die schon veröffentlicht sind, doch unbeachtet bleiben, ist ein Stück Konzilsgeschichte, die noch nicht geschrieben ist.

Das muss den Vertretern der „Hermeneutik des Bruchs“ unlieb sein. Denn sie wissen sehr wohl, dass ihre Darstellung einer objektiven Analyse nicht standhält.

Ich meine damit Folgendes: Wenn man unter Katholiken einmal nachfragt, was das Konzil Neues gebracht hat, werden wohl 90% den Volksaltar oder die Veränderung der Zelebrationsrichtung und als zweites die Abschaffung der lateinischen Sprache in der Liturgie nennen.

Wenn nun unter Theologen nachgefragt würde, wie es sich mit der Ökumene und dem interreligiösen Dialog seit dem Konzil verhält, werden auch wieder geschätzte 90% sagen, dass die katholische Kirche seit dem II. Vatikanischen

Konzil nicht mehr den Absolutheitsanspruch erhebt. Sie gibt zu, dass es außer der katholischen noch andere Kirchen gibt. Und zum interreligiösen Dialog heißt es dann: Auch andere Religionen, so habe das Konzil gesagt, seien „wahr und heilig“.

So etwas kann nur gesagt und geschrieben werden, weil die Konzilstexte selbst völlig unbekannt sind. Und solange dies so bleibt, kann man dann einen „Bruch“ hineininterpretieren.

Die erste Quelle, um zu einer korrekten Konzilsinterpretation zu kommen, wäre also, die Texte des Konzils selbst zu lesen. Bevor man etwas interpretiert, so sagt Hubert Jedin, bevor man Geschichte schreibt, sollte man die Texte selbst, also die Quellen studieren.¹²

Ein weiteres Beispiel: Es ist doch ziemlich auffällig, dass die ganze Diskussion um das „subsistit in“, also die Frage, ob die katholische Kirche die einzige Kirche Jesu Christi sei, in deutschsprachigen Ländern begonnen hat. In anderen Sprachgebieten begann diese Diskussion zum Teil erst Jahrzehnte später, und immer nur mit der Zitation deutscher Theologen.¹³

In der italienischen Übersetzung bedeutet das lateinische „subsistit“ ganz einfach „sussiste“. „Sussiste“ bedeutet „ist“. Also keinerlei Veränderung gegenüber der traditionellen Auffassung der katholischen Kirche, sie sei die Kirche Jesu Christi. Die Kirche Christi *ist* demnach die katholische Kirche. Daher kann einem italienischen Theologen nichts auffallen, wenn er diesen Satz liest. Ähnlich sieht es mit anderen Sprachen aus.

Nur in deutschsprachigen Ländern wirft von Anfang an das „subsistit“ Probleme auf, weil die Theologie eben in jenen Jahren „deutsch“ sprach und weil die deutschen Theologen so aufmerksam waren.

Ich will gar nicht in Abrede stellen, dass zur Konzilszeit große Theologen in Deutschland lebten. Dass diese sich jedoch auf ein einziges Wörtchen in einem Nebensatz konzentrierten, könnte auch von der deutschen Übersetzung herrühren. Denn das „subsistit in“ aus der *Lumen Gentium* 8 wird in der offiziellen, von der deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen Fassung mit „verwirklicht“ übersetzt. Und so fällt plötzlich auf, dass da nicht mehr „ist“ steht, sondern „subsistit“.

¹² Siehe H. JEDIN, „Einleitung in die Kirchengeschichte“, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. I, Freiburg-Basel-Wien 1963, 1-55.

¹³ Siehe dazu A. VON TEUFFENBACH, *Die Bedeutung des subsistit in (LG8). Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche*, München 2002, und z.B. „Chi ha proposto per primo il subsistit in?“, in: J. EHRET (Hrsg.), *Päpstlicher Primat und Episkopat. Von den pseudo-isidorischen Dekretalen zum II. Ökumenischen Vatikanischen Konzil*. Festschrift für Erzbischof Marchetto, in Vorbereitung.

Man kann jedes Wörterbuch zu Rate ziehen, „verwirklicht“ ist als Übersetzung für „subsistit“ nicht zu finden. Die korrekte Übersetzung lautet wohl eher „bestehen“ oder „bestehen bleiben“ usw. Warum also diese Übersetzung?

Am Vorabend der Promulgation der Konstitution *Lumen Gentium*, in der das Wort „subsistit“ steht, saßen drei Theologen im Bibliothekssaal der Deutschen Nationalkirche S. Maria dell' Anima in Rom. Es waren zwei Jesuiten, Otto Semmelroth und Alois Grillmeier und ein junger Theologe, den Kardinal Frings zum Konzil mitgebracht hat, Joseph Ratzinger. Sie hatten sich den Text der *Lumen Gentium* zur Übersetzung aufgeteilt. Die Stelle mit dem „subsistit“ soll – ich möchte ihm aber nicht Unrecht tun, weil ich nicht 100% sicher bin – Otto Semmelroth übersetzt haben. Er hat für „subsistit“ die Umschreibung „hat seine konkrete Existenzform“ gewählt. Die Kirche Jesu Christi hat ihre konkrete Existenzform in der katholischen Kirche.

Es war eine „Nacht und Nebel“-Übersetzung, und nicht wenige Journalisten und vielleicht auch nicht wenige Theologen und Konzilsväter werden den dreien für diese Arbeit dankbar gewesen sein. Später hat die deutsche Bischofskonferenz dann die Übersetzung überarbeiten lassen. Nun steht „verwirklicht in“ da.

Und seitdem, seit 1965, wird in Deutschland viel darüber geschrieben, dass es einen großen Wandel in der Auffassung der katholischen Kirche über sich selbst gegeben habe, denn es steht eben nicht mehr „est“ sondern „subsistit“ im Text der *Lumen Gentium*.

Seit Jahrhunderten hat die katholische Kirche behauptet, die Kirche zu sein, die Jesus Christus wollte, nun hat sie diesen Anspruch angeblich aufgegeben.

Hat sie? In einem Nebensatz? Unbemerkt von allen, ohne dass darauf hingewiesen wurde?

Oder war vielleicht hier eher jene oben genannte Hermeneutik des Bruchs daran schuld, dass die Übersetzung des Konzils das wiedergab, was man hören wollte?

In einer Übersetzung kommt auch das Verständnis des Übersetzers zum Zuge. Die Übersetzung von „subsistere“ mit „verwirklichen“ verrät die Hermeneutik des Bruchs, mit der man in Deutschland im Auftrag der deutschen Bischöfe an die Textübersetzung heranging.

Traurig daran ist, dass gerade auf diesem Fundament einer nicht korrekten Hermeneutik manch einer nicht mehr katholisch ist. Man sollte eben nicht jeder Veröffentlichung trauen, sondern einmal den Mut haben, die Texte zu lesen, vielleicht sogar in lateinischer Sprache. Wie viel Verwirrung hätte man so z.B. über das „subsistit“ vermeiden können!

In den beiden von mir zuvor angeführten Beispielen merkte ich an, dass höchstwahrscheinlich die meisten Theologen behaupten würden, das Konzil

habe gesagt, andere Religionen seien auch „wahr und heilig“. In der Erklärung *Nostra Aetate* über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen steht:

„Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet.“ (NA 2).

Andere Religionen sind für die katholische Kirche nicht „wahr und heilig“, sondern die Kirche lehnt nicht ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Denn nicht selten sagt sie, findet sich in dem, was diesen anderen Religionen wahr und heilig ist, ein Strahl der Wahrheit, die die Kirche verkündet. Also nicht alles ist „wahr und heilig“, sondern die Kirche hat Respekt, weil sich eben etwas von der Wahrheit auch außerhalb der Kirche finden kann.

Als Beispiel dafür können wir den Glauben an einen Gott nehmen, oder sehr konkret die Ablehnung der Abtreibung, wie sie z.B. von weiten Teilen des Islams gelehrt wird. Sind das nicht Funken einer Wahrheit, die weit außerhalb der katholischen Kirche zu finden sind?

Doch viel bekannter noch sind die Beispiele aus der Liturgiekonstitution. Natürlich findet sich kein Wort von einem Volksaltar in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium*, und auch, wenn die Konstitution festlegt, dass der Volkssprache ein größerer Raum gegeben werden sollte, steht nirgends, dass die lateinische Sprache abgeschafft werden sollte.

Wenn jemand also sagt, das Konzil habe „alles verändert“ oder „nichts ist mehr so wie früher“, dann sollte man auf jeden Fall nachfragen, wo das denn steht. Nicht der Geist des Konzils ist wesentlich, sondern der Buchstabe. Wenn ich hier einen vielleicht etwas hinkenden Vergleich anmerken darf: Die Richter in Deutschland urteilen aufgrund der Gesetzestexte und nicht auf der Basis des „Geistes“, der herrschte, als das Grundgesetz geschrieben wurde. Und niemandem würde es einfallen zu sagen: Das steht zwar nicht so geschrieben, aber das ist doch der „Geist“, in dem das Gesetz entstanden ist.

Prof. Jedin nannte einen zweiten Punkt:

2) Quellen in den Kontext einfügen

Eine Quelle ist in ihrem Kontext zu lesen. D. h. ganz konkret, dass wir heute nicht einfach einen Konzilstext nehmen und sagen können: Da steht das – und

das ist der Unterschied zum Gesetzestext, den ich gerade als Beispiel gebracht habe – also ist das so, sondern es braucht einen Kontext. Nach 50 Jahren braucht es genau genommen einen Historiker, der erklärt, was die Konzilszeit für eine Zeit war, was die Konzilsväter angetrieben hat, welche philosophischen und theologischen Voraussetzungen sie mitbrachten usw.

Wer sich mit Shakespeare beschäftigt, wird sehr bald merken, dass es den historischen, literarischen und auch persönlichen Hintergrund braucht, um den Dichter zu verstehen.

Wer den Kölner Dom betrachtet, kann ihn schön finden oder kritisieren. Aber auf jeden Fall muss er wissen, wann mit dem Bau begonnen wurde und wie hoch damals gewöhnliche Wohnhäuser waren, erst dann versteht man ein wenig von dem, was der Dom ausdrücken wollte.

Kehren wir zur Theologie zurück.

In den ersten Konzilien hat die Kirche festgelegt, dass wir an einen Gott in drei Personen glauben.

Ich vermute, heute zieht kaum jemand diese Konzilien in Zweifel oder erklärt, sie seien nicht ökumenisch.

Wir können auch nachlesen und die Quellen überprüfen. Wir werden feststellen – lassen wir einmal die ganze Frage nach der lateinischen Übersetzung des griechischen Personbegriffs beiseite – dass tatsächlich von Personen gesprochen wurde.

Wenn wir aber den Kontext nicht betrachten, also die Zeit, in der dieser Text entstanden ist, dann werden wir bei der Wiederholung des Satzes „ein Gott in drei Personen“ Häretiker.

Denn nach Boëthius zu behaupten, wir glaubten an einen Gott in drei Personen, heißt zu sagen, wir glauben an drei Götter. Denn dieser römische Philosoph erklärte, dass eine Person ein Individuum ist. Spätestens seit Descartes hat dieses Individuum eine eigene Substanz. Wir glauben aber nicht an einen Gott in drei Individuen mit drei Substanzen. Wir glauben an einen Gott, drei Personen und eine Substanz.

Um eine der Wahrheiten unseres Glaubens zu verstehen, müssen wir den Kontext kennen, in denen dieser Text entstanden ist, die Philosophie, oder die Auffassung, die man damals hatte. Nur so verstehen wir wirklich, was die Konzilsväter sagen wollten.

Die Wahrheit eines Dogmas ist unveränderlich. Manch einer schlägt vor, einfach die Begriffe zu ändern, sozusagen die Worte der Formel zu ändern, damit sie der Glaubenswahrheit eher entspricht. Ich würde schlicht und einfach vorschlagen, Katecheten auszubilden und wirklichen Katechismus anzubieten.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in einer Zeit stattgefunden, die nicht weit zurückliegt, und von der wir denken, dass wir sie leicht verstehen können. Doch die Teilnehmer an diesem Konzil haben ihre Theologie nicht vor 50 Jahren, sondern größtenteils vor 100 Jahren studiert. Das war die Prägung, das waren die Ideen, mit denen sie zum Konzil nach Rom kamen. Wenn sie nach einer Reform riefen, dann taten sie es, um das zu ändern, was heute bereits ein Jahrhundert zurückliegt.

Nach dem 2. Weltkrieg, nach einer Zeit, in der totalitäre Regierungsformen in der Welt überhandgenommen hatten, reagierte man mit einer Gegenbewegung: Versöhnung suchen, Ökumene, Dialog, eine „weiche Sprache“, all dies kann man historisch leicht verstehen, wenn man sich vor Augen hält, wie es während einer Diktatur gewesen ist.

Wundert es da, dass die Theologen und Bischöfe nördlich der Alpen besonders engagiert waren?

Kein Theologe, kein Bischof in der Theologischen Kommission, hätte damals einen Zweifel daran gehabt, dass die katholische Kirche die Kirche ist, die Jesus Christus gewollt hat. Daher gab es auch keinen Protest gegen das „subsistit“ in der Konzilsaula. Die Konzilsväter, die Latein sprachen, werden den Begriff verstanden haben, anderen wird er nicht aufgefallen sein. Der Kontext, in dem dieser Text entstanden ist, war ein wahrhaft katholischer!

Aus heutiger Sicht, nach der Übersetzung des Ausdrucks, nach den vielen Artikeln urteilen zu wollen oder „verurteilen“ zu wollen, ist ein wenig so, als wollten wir den Personenbegriff der ersten christlichen Jahrhunderte kritisieren und damit zugleich auch die Konzilien als nicht ökumenisch erklären.

Die Dokumente, die das II. Vatikanische Konzil verabschiedet hat, sind mit überwältigender Mehrheit angenommen worden. Nicht alle 2500 Bischöfe, Kardinäle, Ordensobere waren aber der Meinung, in der Kirche müsse „alles verändert“ werden oder es müsse ein „Bruch“ mit der Vergangenheit bewirkt werden. Die Texte, die im Konzil entstanden sind, waren unter der wachen Aufsicht von Theologen und Konzilsvätern formuliert worden und stellten schließlich alle so weit zufrieden, dass sie dafür stimmen konnten. Auch Marcel Lefebvre setzte seine Unterschrift unter die Liturgiekonstitution.

So muss man diejenigen, die das Konzil hochjubeln, weil es alles verändert hat, oder diejenigen, die es verteufeln, weil es alles verändert hat, stets darauf hinweisen, nicht nur die Texte zu lesen, sondern auch den Kontext zu berücksichtigen.

Wenn das aber geschehen ist, dann wird man einiges Erstaunliche erkennen können.

Nehmen wir das Beispiel der Liturgiekonstitution. Sie fand fast die absolute Mehrheit der Konzilsväter. In ihr steht aber vieles nicht, was heute in der Liturgie vorgeschrieben ist.

Einige Entscheidungen traf die *Commissio ad exequendum* nach dem Konzil, also die Kommission, die mit der Durchführung der Bestimmungen beauftragt worden war, und diese Entscheidungen fanden die Zustimmung von Paul VI. Weitere Entscheidungen hingen dann von den Bischöfen bzw. Bischofskonferenzen ab.

Aber all dies sollte nicht dem Konzil angelastet werden.

Erst heute und erst sehr langsam beginnen jüngere Theologen und Historiker, Quellen und Kontext zu studieren. Die Teilnehmer des Konzils, die noch leben, sind ganz wenige. Ihre Stimmen sind nicht „das Konzil“ oder „die Interpretation“, sondern ihre ganz persönliche Sicht der Dinge. Und so muss heute, wer wirklich wissenschaftlich arbeiten möchte, Quellen lesen und dann den Kontext studieren, in dem die Generation der Großeltern lebte.

Das geschieht heute auch in der Frage der Liturgie. Eine Veröffentlichung dieser Jahre zeigt z.B. auf, dass die Konzelebrationen, so wie sie heute mit hunderten Priestern – vor allem in Rom – üblich sind, keinesfalls vom Konzil gewollt waren, und wohl auch nicht so von der Kommission, die die Liturgiereform vorbereitete. Denn man ging davon aus, dass der Priester – jeder Priester, auch die Konzelebranten – die Wandlungsworte über Brot und Wein sprechen müssen. Wenn sie die Gaben auf dem Altar nicht sehen können, weil sie zu weit entfernt sind oder hinter einer Säule stehen, wie können sie dann die Wandlungsworte sprechen?

Die Hermeneutik des Bruches wird wohl dann erst ein Ende finden, wenn sich katholische Theologen und Historiker an die Arbeit machen, um das wahre Konzil zu suchen. Das Konzil, das eingebettet ist in den Kontext der katholischen Tradition.

3) *Interpretation im innerkirchlichen Rahmen*

Erst jetzt, nachdem die beiden ersten Schritte getan sind, kann man an die Interpretation eines Ereignisses gehen. Diese kann sehr unterschiedlich ausfallen. Es kann sein, dass man eine Konstitution des Konzils für wichtiger hält als die andere, dass man den einen oder anderen Punkt betonen will, oder vielleicht sogar einen besonderen Aspekt herausarbeitet.

Ich habe Kontakt mit Wissenschaftlern, die „kirchenpolitisch“ völlig anders orientiert sind. Wir werden uns in der Interpretation nie einig sein, doch wir

sind es bezüglich der Quellen und des Kontextes. So wird eine wirkliche Diskussion möglich und auch interessant und fruchtbringend.

Bislang habe ich stets Beispiele aus der Lehre und aus der Disziplin gebracht.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat nicht immer klar zwischen Lehre und Disziplin unterschieden. Die Lehre der Kirche ist unveränderlich. Die Disziplin kann verändert werden, wenn mit ihr der Glaube nicht mehr zum Ausdruck gebracht wird.

So schrieb z. B. der hl. Paulus vor, eine Frau möge nur mit Kopfbedeckung in die Eucharistische Versammlung gehen. Ein Bibelwissenschaftler hat mir erklärt, zu jener Zeit wären nur Prostituierte ohne Kopfbedeckung gewesen, so dass man aus „Anstandsgründen“ natürlich darauf achten musste, dass die Frauen etwas auf dem Kopf trugen, wenn sie in ein Privathaus – damals gab es noch keine Kirchengebäude – gingen.

Heute würde Paulus diese disziplinarische Anweisung wohl etwas ändern, wahrscheinlich würde er zu kurze Röcke oder Strandbekleidung in der Kirche verbieten.

Das Konzil von Nicäa hat in seinen Disziplinardekreten festgelegt, dass man in der Osterzeit nicht knien darf. Ich vermute, niemand hält sich noch an diese Anweisung des Konzils.

Brauchen wir uns also auch nicht an die Disziplinardekrete des II. Vatikanums zu halten? Nein, das wollte ich damit nicht sagen. Sie sind für uns heute gültig, weil wir als Katholiken auf das hören sollten, was der Papst und was das Konzil uns an Disziplin auferlegt hat. Aber wir können durchaus das Bewusstsein haben, dass vieles von dem, was das II. Vatikanische Konzil in Fragen der Disziplin festgelegt hat, irgendwann einmal nicht mehr gültig sein wird, weil es neue, andere Formen geben wird, mit denen die Kirche ihren stets gleichen Glauben zum Ausdruck bringen wird.

Dr. Alexandra von Teuffenbach, geb. 1971 in Padua, hat Philosophie, Theologie und Kirchengeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana und Archivistik an der Schule für Paläografie, Diplomatik und Archivkunde im Vatikan studiert. Nach der Promotion in dogmatischer Theologie forschte sie in verschiedenen europäischen Archiven und veröffentlichte Artikel und Bücher zu einzelnen Themen der Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts. Heute lehrt sie am Institut Ecclesia Mater der Lateranuniversität und ist mit der Erforschung mehrerer Projekte zum II. Vatikanischen Konzil im Vatikanischen Archiv beschäftigt.

Wahre Hirten

Priestersein nach dem II. Vatikanischen Konzil

Von Andreas Wollbold

11.02 Uhr

2012 jährte sich nicht nur die Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils zum 50. Mal. Es war auch das Goldene Jubiläum der Deutsch-Französischen Versöhnung vom Sommer 1962, besiegelt zwischen Konrad Adenauer und Charles de Gaulle vor der Kathedrale von Reims. Es ist auf einer steinernen Platte wenige Schritte vom Eingang dieses ehrwürdigen Gotteshauses in französischer und deutscher Sprache festgehalten:

„An Monsignore Marty von Reims, Erzbischof von Reims:
Eure Exzellenz, der Kanzler Adenauer und ich suchen Ihre Kathedrale auf, um die Versöhnung von Deutschland und Frankreich zu besiegeln.
Charles de Gaulle.
Sonntag, den 8. Juli 1962. 11.02 Uhr.“

Das Bild der beiden Staatsmänner vor der Kathedrale von Reims, der aus der Kirche hervortretende Erzbischof Marty, der die gereichten Hände segnet, die präzise festgehaltene Uhrzeit, die den Anfang einer neuen Zeit markiert, all das schafft ein hochsymbolisches Bild: Hier und heute fängt etwas Neues, etwas Besseres an, ein vom Gestern unbelastetes, leichteres Leben, eines, das sich am Heute freut und das Morgen zuversichtlich kommen lässt. Die Kirche öffnet sich diesem Fortschritt, sie nimmt teil und verschließt sich nicht. So wie der Erzbischof von Reims in früherer Zeit drinnen im Heiligtum die Könige Frankreichs mit dem heiligen Öl salbte, so segnet er nun draußen das Geschehen der Gegenwart – nicht mit dem heiligen Öl, sondern mit dem Lächeln der Zustimmung. Sie ist wie der berühmte Engel des Lächelns im Portal der Kathedrale. 1918 nach den schweren Artillerieangriffen war der Kopf des Engels zu Boden gefallen. Die amerikanische Presse brachte das Bild und titelte: „Reims hat sein Lächeln verloren.“ 1962, nach zwei verheerenden Weltkriegen zwischen den angeblichen Erbfeinden Deutschland und Frankreich, war das Lächeln wieder da, und von nun an sollte es die bessere Zukunft begleiten. Eine Sternstunde im Leben der beiden Nationen, keine Frage!

Doch Schlüsselereignisse schaffen auch Grundstimmungen, und wie jede Stimmung färben sie die Wahrnehmung: düster grau oder eben – wie 1962 –

rosarot. Der Optimismus der 60er Jahre, die Fortschritts- und Machbarkeitsgläubigkeit dieser Epoche, sie waren befeuert von Aufschwung und Wohlstand der Nachkriegsprosperität. Dieser gewaltige Aufschwung brachte nicht bloß das sprichwörtliche Hühnchen am Sonntag für jeden Franzosen, sondern den Schinken für jeden Tag. Es war eben Wirtschaftswunderzeit; die Franzosen nennen sie die „trente glorieuses“, also die „30 glorreichen Jahre“ von 1945 bis 1975. Das scheinbar ungebremste Wachstum, die bis in untere Schichten hinein sich ausbreitenden Konsum- und Luxusgüter, nicht zu vergessen der Pillenknick und der Glaube an die Machbarkeit und Veränderbarkeit aller Verhältnisse und die Fortschrittsgläubigkeit – sie prägten diese Jahre in nie gekanntem Ausmaß. Hier vollzog sich in der Breite der Übergang von einer Existenz der Knappheit zu einer Existenz des Überflusses. Ausdruck dessen war der Wertewandel, dessen Scheitel in Deutschland ziemlich genau auf das Jahr 1962 platziert werden kann¹: Es ist der Wandel von den Pflicht- und Akzeptanzwerten hin zu den Selbstentfaltungswerten. Nicht sich einzuordnen, sondern sich selbst zu entfalten wurde zum dominanten Lebenszweck.

Die Kubakrise, welche die Welt an den Rand des Atomkriegs brachte, und der Bau der Mauer am 13. August 1961 bestärkten nur dieses Gefühl der Dringlichkeit von Einheit, Frieden und Versöhnung im Zeichen eines besseren Morgen: Die Gespenster der Vergangenheit muss man entschlossen hinter sich lassen, die ideologische Konfrontation, den Kampf ohne Kompromiss, das Entweder-Oder ohne Mittelweg. Stattdessen wurde eine „Frieden ist möglich“-Mentalität zum kulturellen Grundwasser. Verständnis des Anderen, Dialog, Versöhnung, Blick auf das Positive, das Eine tun und das Andere nicht lassen, das waren die Rezepte. Inbild des Ganzen war die Öffnung aller Grenzen. Nicht das Trennende, Verschiedene sollte bestimmend sein, sondern das Verbindende, allen Gemeinsame.

Das Konzil in seiner Zeit

Es ist wichtig, diesen historischen Kontext der Konzilszeit mit zu bedenken. Das soll nicht besserwisserisch geschehen, sondern gerade dazu dienen, die Protagonisten dieser Zeit, vor allem aber die damals Jungen in ihrer prägenden Lebenszeit, die „Konzilsgeneration“, besser zu verstehen. Für die Zeitzeugen war das Konzil vor allem ein Schlüsselereignis im eigentlichen Sinn des Wortes: der Schlüssel zu einem niemals zuvor betretenen Raum. Ähnlich dem gesellschaftlichen Optimismus der beginnenden 60er Jahre entfaltete das „Ereignis Konzil“ nun aber auch eine Eigendynamik, die bald die Annahme eines raschen, die sorgfältig vorbereiteten Dokumente weithin bestätigenden Konzils in einem

¹ Vgl. *Helmut Klages*, Traditionsbruch als Herausforderung. Perspektiven der Wertewandels-gesellschaft. Frankfurt a.M.-New York 1993.

Sturmwind von den Tischen fegte. Papst Johannes XXIII. etwa ordnete noch an, dass man die Bestuhlung in St. Peter nur anmieten und nicht kaufen sollte, was sich bei einer Konzilsdauer von mehr als fünf Wochen gerechnet hätte! Doch das „Ereignis Konzil“ schuf das Bild eines Konzils des Aufbruchs, der Veränderung, der Öffnung, ja des Nie-Dagewesenen. Verbinden statt trennen, vereinen statt abgrenzen und eben die Öffnung aller Grenzen, das ist *das* Thema dieses Bildes. Gewiss, es besitzt durchaus Anhaltspunkte in den Dokumenten selbst. Programmatisch steht dieser Leitgedanke der Einheit bereits etwa am Anfang der dogmatischen Konstitution über die Kirche, *Lumen gentium*. Ihre Leitidee ist bezeichnenderweise nicht Heil und Erlösung, sondern Einheit und Vereinigung: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). An dieses Programm wird dann eine kurze, aber aufschlussreiche Zeitdiagnose angefügt:

„Die gegenwärtigen Zeitverhältnisse geben dieser Aufgabe der Kirche eine besondere Dringlichkeit, daß nämlich alle Menschen, die heute durch vielfältige soziale, technische und kulturelle Bande enger miteinander verbunden sind, auch die volle Einheit in Christus erlangen“ (LG 1).

Freilich, Anhaltspunkte ersetzen nicht die sorgfältige Lektüre. Sie wirken vielmehr so, wie ein heutiger PC- und Internet-User Informationen aufnimmt: Er überfliegt eine Seite, bleibt an auffälligen Details hängen und formt sich blitzschnell ein eigenes Bild daraus. In ähnlicher Weise ist das Konzilsbild entstanden, der viel beschworene „Geist des Konzils“. Dieses Bild hat das „Ereignis Konzil“ geschaffen und sich weithin in die Köpfe und Herzen der Konzils- generation eingeschrieben.² Aus dieser Dynamik heraus ist auch die Enttäuschung über die Nachgeborenen zu verstehen, die diesen Geist des Konzils nicht teilen oder ihn gar „verraten“. Aber da gilt es sorgfältig zu unterscheiden – 50 Jahre danach haben wir ja wohl erstmals die Chance, das Ereignis zu historisieren, es damit (das darf ruhig zugestanden werden) auch zu relativieren und es in das Gesamt von Kirche und Theologie einzuordnen. Dadurch werden wir wohl erstmals in der Lage sein, uns die Anliegen dieses Konzils auch wirklich anzueignen und sie nicht durch Wunschdenken zu überlagern. Genau darum schien

² Die derzeit erneut aufflammenden Debatten um die rechte Interpretation dieses letzten Ökumenischen Konzils entzündet sich genau an diesem Punkt. Die für die Konzilsauslegung in den letzten Jahrzehnten bedeutsamste „Schule von Bologna“ des *Istituto per le scienze religiose* (Giuseppe Alberigo u.a.) geht hermeneutisch davon aus, dass das *concilio evento* der interpretatorische Schlüssel zu den Dokumenten ist und nicht allein der definitive Text. Auch der fünfbandige, von Peter Hünemann und Bernd J. Hilberath herausgegebene fünfbandige Kommentar zum II. Vatikanum (Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Freiburg i.Br. 2004-2006) folgt zumeist dieser Logik.

es ja insbesondere dem Pontifikat von Papst Benedikt XVI. zu gehen, dessen Rezeption gerade erst begonnen hat.

Dieses Konzilsbild also ist nicht einfach die Summe aller Texte; man darf etwa davon ausgehen, dass nur Wenige das 775-seitige „Kleine Konzilskompendium“, das eben alles andere als klein ist, einmal von vorne bis hinten durchstudiert haben. Dieses Konzilsbild ist vielmehr das Resultat einer überaus heftigen Interaktion zwischen dem Konzil und seiner Umwelt mit ihrem Optimismus und Veränderungswillen. Eine Schlüsselstellung nimmt dabei die Konzilspublizistik etwa eines P. Mario von Galli SJ ein.³ Und vielleicht noch bedeutsamer ist das wohl einfachste Gesetz der menschlichen Kommunikation: Jeder hört vor allem das, was er hören möchte – oder feiner und scholastischer ausgedrückt: „Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur. – Alle Wahrnehmung geschieht in der Art und Weise des Wahrnehmenden.“ Die Botschaft des Konzils, so schien bald festzustehen, lautete: Jetzt wird alles leichter, einfacher und dem allgemein Üblichen angepasst. Beatmesse statt levitiertem Amt also, Modernität statt Antimodernisteneid, „konfessionsverbindende“ Ehe statt Mischehenverbot, Jugenddisco statt Christenlehre und Rauschebart statt Tonsur. Damit haben wir aber auch genau das Problem: Das Konzil wurde von seinem eigenen Bild übermalt! Das, was es sagen sollte, verdrängte das, was es wirklich sagte. Man kann regelrecht ein „Konzilsstechen“ nach Art des Bibelstechens durchführen. Etwa bei jedem zweiten oder dritten Mal wird man eine Aussage finden, die in deutlichem Gegensatz steht zur heutigen Praxis.⁴ Nennen wir nur einige solcher Punkte zum priesterlichen Leben:

- das Festhalten am lateinischen Brevier für die Kleriker (SC 101) und überhaupt an der lateinischen Liturgiesprache (SC 36; alles andere wird als Ausnahme gekennzeichnet; vgl. auch SC 76 für die Erteilung der Weihen, wonach für die Ansprachen des Bischofs auch die Muttersprache ermög-

³ Vgl. *Alois Schifferle*, Mario von Galli SJ. Eine prophetische Existenz. Beiträge zu einer biographisch-narrativen Theologie in praktisch-theologischer Absicht. Mit einem Geleitwort von Franz König, Freiburg i.Br. 1994.

⁴ Zur Erforschung und Interpretation von „Presbyterorum ordinis“ vgl. *Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis / Francisco Gil Hellin*, Concilii Vaticani II synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones. Bd. 3. Decretum de Presbyterorum ministerio et vita Presbyterorum ordinis, Rom 1996; *Congregazione per il Clero*, Come pastori e fratelli. A quarant'anni dalla Presbyterorum ordinis, Rom 2007; vgl. auch die frühen Arbeiten von *René Wasselynck*, Les prêtres. Élaboration du décret „Presbyterorum ordinis“ de Vatican II. Bd. 2. Commentaire: Histoire et genèse du texte conciliaire, Paris 1968, *Mario Caprioli*, Il decreto conciliare „Presbyterorum Ordinis“. Storia, analisi, dottrina, Rom 1966, und *Raimondo Spiazzi*, Decreto sul ministero e la vita sacerdotale. Genesi del decreto testo latino et traduzione italiana, esposizione e commento, Turin 1967. Eher im Sinn eines Traditionsbruchs versteht das Dekret *Ottmar Fuchs*, Theologischer Kommentar zum Dekret über den Dienst und das Leben der Presbyter „Presbyterorum ordinis“, in: Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 4., Freiburg i.Br. 2005, 411-569.

licht werden soll, während man ansonsten offensichtlich vom Lateinischen ausgeht);

- die „hohe gnadenhafte Berufung zur Vollkommenheit“ und die Verpflichtung „in besonderer Weise zum Streben nach dieser Vollkommenheit“ (PO 12);
- die dringende Empfehlung der täglichen Zelebration (PO 13; vgl. die Bedeutung der Eucharistie im Mittelpunkt der Pastoral als „Quelle und Höhepunkt aller Evangelisation“ in PO 5);
- die Leitung eines Bistums durch den Ordinarius zusammen mit seinem Presbyterium (CD 11);
- die Empfehlung der *vita communis* (PO 8) und der evangelischen Armut (PO 17) u. v. a.

Die Beispiele belegen: Die Frage nach der richtigen Auslegung (und mehr noch Aneignung) des jüngstens Konzils ist auch nach 50 Jahren mehr als virulent.

Priestersein nach dem II. Vatikanischen Konzil zwischen Konzilsbild und -wirklichkeit

Was bedeutet das alles aber für das Priestersein nach dem II. Vatikanischen Konzil? Zunächst: Der Priester als „*persona publica*“⁵, als öffentlicher Repräsentant der Kirche, trägt in gewisser Weise stellvertretend all das aus, was die Kirche in einer bestimmten Zeit erlebt. Und selbstverständlich hat der Geist der 60er Jahre auch die Priester erfasst. Rasch machten sie sich die Botschaften des Konzilsbildes zu eigen; das genaue Studium der Texte und damit der eigentlichen Aussagen ging dabei leider oft unter. Die Botschaften des Konzilsbildes, das waren eben Zeitströmungen von damals, die sich wie Flugameisen auf die eigentlichen Texte gesetzt haben: die Funktionalisierung, das Niederreißen aller Grenzen, insbesondere der zwischen Priestern und Laien, und eine Spiritualität ohne Opfer. Zugegeben, eine charmante, aber im Nachhinein auch etwas ambivalente Eigenschaft fast aller Konzilstexte ist es, das katholische *et - et* zur Perfektion gebracht zu haben. Diese Kirchenversammlung wollte die Einheit, und darum wollte sie alles, was irgendwie in Glauben, Kirche und Pastoral zu integrieren war, annehmen und nicht ausschließen. Dadurch kommt sie gewiss zu einzelnen Aussagen, die den genannten Zeitströmungen entgegenkommen. Sie dürfen aber nicht als Schlüssel zum Gesamt stilisiert werden, sondern müssen umgekehrt im Rahmen des Gesamten gelesen werden.

⁵ „*Sacerdos est quasi persona publica*“ (Thomas von Aquin, In quattuor libros sententiarum liber 4 dist. d. 12 3,1 ad 1, in: S. Thomae Aquinatis opera omnia. Hg. von Roberto Busa. Bd. 1. In quattuor libros sententiarum, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, 488); vgl. Andreas Wollbold, Als Priester leben. Ein Leitfaden, Regensburg 2010, 14.

1. DIE FUNKTIONALISIERUNG DES AMTES: Die Amtstheologie kennt die grundlegende Unterscheidung von ontologischem und funktionalem Priesterbild. Das eine fragt nach dem Wesen des Amtes, nach seinem sakramentalen, übernatürlichen Sein, das andere bestimmt den Priester von den Erfordernissen eines funktionierenden Gemeindelebens her. Das eine gipfelt im *in persona Christi agere*, das andere im Priester als Gemeindeleiter. Das Konzilsbild verbreitete rasch die Vorstellung, das ontologische Priesterbild sei vorkonziliar, das funktionale dagegen konziliar. Bald fertigte es daraus das Bild eines neuen Priesters, der einseitig *versus populum* definiert wurde. *Für die Menschen eingesetzt zum Dienst vor Gott* (Hebr 5,1), diese Zweiheit verlagerte sich rasch bloß zum „für die Menschen“. Der menschliche Priester, das war dann auch bald der allzu-menschliche Priester, der sein Menschsein, auch seine Fehler und Schwächen geradezu täglich zelebrierte – keine Rede war mehr von der Arbeit an sich selbst, von Askese und besonderem Streben nach Heiligkeit.⁶ Der menschliche Priester, er verstand sich vielfach auch als Anwalt des Menschlichen gegen die angeblich so „starre Amtskirche“ – in manchen Memoranden und Pfarrerinitiativen der jüngsten Zeit erkennen wir noch einen späten Reflex darauf.

Damit ging die Entsakralisierung des Priesters einher. Er erhält eine vorwiegend soziologische Funktion und wird zum Gemeindeleiter und einer Art von besoldetem Vereinsvorstand. Am sichtbarsten wird die Entsakralisierung im Raum des Heiligen, in der Kirche. Im Presbyterium, also dem Ort der Priester und des Klerus, findet inzwischen wie auf einer Bühne jeder Platz, der in irgendeiner Weise herausgestellt werden soll: nicht nur die liturgischen Dienste, sondern auch die Jugendband, der Hausmeister, dem man zum Dienstjubiläum einen Essenskorb überreicht, natürlich die Kinder im Kreis um den Altar, Chor und Orchester beim Konzert und auch einmal Ivan Rebhoff bei seinem Konzert „Russischer Frühling“. Nur der Herr im Tabernakel rückt sichtbar in die zweite Reihe. Mehr noch, vor und nach dem Gottesdienst geht es zu wie hinter der Bühne: aufgereggt, gut gelaunt bis launisch und auf jeden Fall recht weltlich. Bereitung und Danksagung für das heilige Tun werden dadurch fast unmöglich.

Was sagt dazu das letzte Ökumenische Konzil? Wie auch sonst beim Lesen der Texte, fällt zunächst die Kontinuität mit der traditionellen Amtstheologie ebenso wie mit der entsprechenden priesterlichen Frömmigkeit auf. Es werden eher neue Akzente gesetzt, als dass das Priestertum selbst neu bestimmt würde. Alles, was gerne verbreitet wird – das Konzil habe den Priester entmythologisiert; es habe ihn in Analogie zum Protestantismus erstmals vom Wort und nicht wie seit Thomas von Aquin üblich von der Eucharistie her bestimmt; das Konzil habe seine Stellung in der Kirche dem Volk Gottes nachgeordnet u.v.a. – hält

⁶ Vgl. die belletristische Darstellung dieser Veränderungen in *Andreas Wollbold, Der Einbruch. Erzählung, Augsburg 2012.*

einer Nachprüfung am Text nicht stand. Es ist vielmehr so, dass die Dokumente entsprechende Aussagen der traditionellen Lehre einfach in Erinnerung gerufen haben.

- Hat das Konzil den Priester entmythologisiert, d.h. ihm die Aura des *in persona Christi agere* genommen? In klassischen Begriffen beschreibt PO 2 vielmehr das Sakrament der Weihe: „Dieses zeichnet die Priester durch die Salbung des Heiligen Geistes mit einem besonderen Prägema und macht sie auf diese Weise dem Priester Christus gleichförmig, so daß sie in der Person des Hauptes Christus handeln können“ (vgl. LG 10). Ebenso der Priester als Mittler: „Auf der Stufe ihres Dienstamtes haben sie Anteil am Amt des einzigen Mittlers Christus (1 Tim 2,5)“ (LG 28). Freilich wusste auch die traditionelle *Ordo*-Theologie, dass die Weihe primär nicht für die persönliche Heiligung, sondern für den Aufbau des Leibes Christi, der Kirche, gespendet wird. D.h. das Wesen der ontologischen Prägung des Priesters ist gerade seine Befähigung zu einem besonderen Dienst. Insofern ist es nur konsequent, dass PO 4-6 ebenso wie LG 28 den Priester vom dreifachen Amt Christi her bestimmen.⁷ Sie sind „zur Verkündigung der Frohbotschaft, zum Hirtendienst an den Gläubigen und zur Feier des Gottesdienstes geweiht und so wirkliche Priester des Neuen Bundes“ (LG 28).
- Hat das Priesterbild des letzten Konzils das Wort über das Sakrament gestellt? Bekanntlich gebrauchte das II. Vaticanum mehrfach die genannte Vorstellung vom dreifachen Amt Christi, des Propheten bzw. Lehrers, des Priesters und des Königs bzw. Hirten. In diesem Zusammenhang erhält der Dienst am Wort den chronologischen Vorrang: „Da niemand ohne Glaube gerettet werden kann, ist die erste Aufgabe der Priester als Mitarbeiter der Bischöfe, allen die frohe Botschaft Gottes zu verkünden“ (PO 4).⁸ Andererseits kommt alles priesterliche Wirken erst in der Eucharistie zu ihrem Höhepunkt, der „Mitte der Gemeinschaft der Gläubigen“ (PO 5): „Mit der Eucharistie stehen die übrigen Sakramente im Zusammenhang; auf die Eucharistie sind sie hingeeordnet; das gilt auch für die anderen kirchlichen Dienste und für die Apostolatswerke“ (PO 5 unter Berufung auf Thomas von Aquin, *Summa theologiae* III, q. 73, a. 3c und q. 65, a. 3).
- Hat das II. Vatikanische Konzil die Stellung des Priesters in der Kirche dem Volk Gottes nachgeordnet? Das Priestertum ist nur denkbar, wenn es

⁷ Vgl. *Ludwig Schick*, Das dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogie, Frankfurt a. M. 1982

⁸ Kurz zuvor sagt PO 4 einleitend: „Das Volk Gottes wird an erster Stelle geeint (primum coadunatur) durch das Wort des lebendigen Gottes.“ Dabei überzieht die Übersetzung allerdings möglicherweise den Sinn des Originals, denn das „primum“ ist chronologisch und nicht ontologisch zu verstehen und das „coadunatur“ beschreibt einfach den Prozess dessen, dass Menschen durch den Glauben und die Taufe zu Christen werden und dadurch die Kirche gebildet wird.

Menschen gibt, die Gläubige sind oder es zumindest werden könnten. Denn das Amt dient der Auferbauung des Leibes Christi und nicht sich selbst. Das ist wahrhaftig keine neue Einsicht. Dies in einer Zeit gewachsenen Selbstbewusstseins der Menschen in der Moderne besonders zu unterstreichen ist nur konsequent. Mehr muss man nicht in den Aufbau von „Lumen Gentium“ hineingeheimnissen, welches Dokument als erstes das Volk Gottes noch vor jeder Aufgliederung in verschiedene Dienste nennt. Schon Robert Bellarmin definiert ja bekanntlich die Kirche als „Versammlung und Vereinigung von Menschen“, die sich durch Taufe, Glauben und Einordnung in die sichtbare Kirche auszeichnen.⁹ Der entscheidende Punkt ist aber der: Das Volk Gottes kann seine Berufung nur durch den Dienst des Amtes verwirklichen. Ohne Priester also keine Kirche! Das Volk Gottes braucht das Amt notwendigerweise, und zwar nicht bloß für einzelne Funktionen, sondern für sein Kirche-Sein als solches. Eindrucksvoll beschreibt in diesem Sinn LG 28 die priesterliche Seelsorge als die von „Vätern in Christus“, weil die Priester die Gläubigen „geistlich in Taufe und Lehre gezeugt haben (vgl. 1 Kor 4,15; 1 Petr 1,23)“. Das Volk Gottes verdankt dem Amt also nichts weniger als sein übernatürliches Leben! Ist dies aber aus dem Blick geraten, sind die Folgen fatal – gerade auch für die Pastoral. Dann versteht man die Kirche nach Art der demokratischen Volkssouveränität. „Wir sind Kirche“ kann dann das Volk Gottes oder seine selbsternannten Sprecher sagen, d.h. „wir beanspruchen das Sagen, und alle Amtsträger müssen vor uns Rechenschaft ablegen“. Mehr noch: Pastoral wird oberflächlich, es geht ihr um nichts Wesentliches mehr. Im Mittelpunkt steht nicht die *conversio*, der springende Punkt jeder Existenz, also dass jemand den Herrschaftswechsel von der Welt zu Christus vollzieht. Vielmehr stehen da viele Subjekte, die vielleicht das eine oder andere aus dem Christentum für ein erfülltes Leben gebrauchen können, die sich aber nicht vom Herrn den Glauben selbst und seine Erfordernisse durch die Kirche sagen lassen wollen. Leider ist dies genau das Verständnis vom einzelnen Gläubigen, wie es uns in einem Großteil heutiger pastoraltheologischer und religionspädagogischer Veröffentlichungen entgegentritt.

2. Ausgehend von den letzten Beobachtungen, bedeutete das NIEDERREIßEN ALLER GRENZEN zwischen Priestern und Laien im Konzilsbild fast allenthalben die Meinung, entscheidend sei allein die gemeinsame Taufe. Das gemeinsame Priestertum sei zuerst da, das Priestertum des Dienstes hänge schlichtweg von ihm ab. Auf seiner Grundlage gebe es viele Charismen, darunter eben auch das des Priesters. Er sei für das geordnete Miteinander der übrigen Geistesgaben

⁹ So Robert Bellarmin, Ausführliche Erklärung des christlichen Glaubens. Für den heutigen Gebrauch übersetzt und aufbereitet von Andreas Wollbold, Würzburg 2013, 33.

zuständig und sei darum eben der Gemeindeleiter (in einem nicht-autoritären Sinn, eher als eine Art Moderator) und nicht der Mittler zu Gott. Typischerweise nannte man darum an der entsprechenden Stelle im Hochgebiet auch gerne z.B. die Pastoral- und Gemeindereferenten. Auch die Priesterberufung wurde „entmythologisiert“, wie man das verstand, nicht selten mit Hilfe der Psychologie; faktisch wurde dabei aber die Realität des göttlichen Rufes relativiert hin zu subjektiven Suchbewegungen, die darum auch immer vorläufig und revidierbar sein müssen – von daher auch das breite Verständnis für Amtsbrüder, die ihr Amt aufgegeben haben. Stand bis kurz vor dem Konzil auf die Zivilheirat des Zölibatären noch die strenge Strafe der Exkommunikation, so bürgerte sich bald die Laisierung als bürokratischer Routineakt ein. Die nach 1965 enorm hochschnellenden Zahlen derer, die das Amt verlassen haben, spricht dafür gewiss eine deutliche Sprache.¹⁰

Dafür hob man vor allem die Menschlichkeit des Klerikers hervor. „Er ist doch eigentlich ein ganz normaler Mensch,“ das war das höchste Kompliment, das man ihm zollen konnte. Wohnung, Auto, Lebensstil, Urlaubs- und Freizeitregelungen, Anrede als „Herr“ Soundso u.v.a. entsprachen zunehmend den Standards von Beamten des höheren Dienstes. Überhaupt sollte er nicht der „Geistliche“ sein, dem die Laien als „Weltliche“ gegenüberstünden – übrigens ein Missverständnis der Begriffe „spiritualis“ und „saecularis“, womit die Bereiche ausgedrückt werden, in denen sich das jeweilige Leben abspielt: in der Heilssorge bei den Priestern oder in der Heiligung der Welt durch die Laien. Konsequenterweise forderte man deshalb auch die Abschaffung aller spezifischen Standesmerkmale des Priesters, der Priesterkleidung, des Stundengebetes als eines Priestergebetes, eines gewissen Abstandes zu weltlichen Betätigungen und Vergnügungen, insbesondere aber des Zölibates als des auffälligsten, ja des am meisten als anstößig empfundenen Unterschiedes. Kurz, „Abschied von Hochwürden“ auf der ganzen Linie war angesagt. In Frankreich spricht man sehr bezeichnend von einer „déclergification“¹¹.

Was sagen dazu die Dokumente des Konzils? Da ist zunächst das Grundanliegen dieses Pastoralkonzils, eine Kirche in ihrer Zeit bilden zu wollen. Das Priestertum lebt also in seiner Zeit und muss darum auch den Anforderungen seiner Zeit entsprechen. Näherhin haben die Priester in der Moderne den Übergang von einer Standesgesellschaft zu einer offenen Gesellschaft zu bewältigen; das Konzil ist sich der Herausforderungen „in seelsorglich und menschlich vielfach so tiefgreifend veränderten Verhältnissen“ (PO 1) vollkommen bewusst. In der Standesgesellschaft war alles minutiös geregelt – bis dazu hin, dass eine Frau nicht auf dem Beifahrersitz des Autos Platz nehmen durfte. Denn jeder

¹⁰ Vgl. *Gianpaolo Salvini*, Preti che „abbandonano“, preti che „ritornano“, in: *La Civiltà Cattolica* 3764 (2007) II, 148-155.

¹¹ Vgl. *Denis Pelletier*, *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*, Paris 2005, 65.

Stand ist vom anderen sichtbar und eindeutig abgegrenzt; er bleibt im Wesentlichen unter sich, und Eifer zeigt sich zuerst und vor allem in getreuer Regelbefolgung der Standespflichten. In einer offenen Gesellschaft kommt es zu vielfältigen Kontakten, bei denen grundsätzlich jeder mit jedem zu tun haben kann. Hier wird es wichtig, Offenheit nach außen mit Festigkeit nach innen zu verbinden. Darauf hat die Kirche im letzten Konzil reagiert, indem sie die Identität des Amtsträgers vor allem theologisch festgemacht hat. D.h. er zeichnet sich nicht durch Standesprivilegien und Ehrenvorrechte aus, sondern durch eine spezifische Aufgabe, die seine gesamte Existenz umfasst: „Durch die Weihe und die vom Bischof empfangene Sendung werden die Priester zum Dienst für Christus, den Lehrer, Priester und König, bestellt“ (PO 1). Zugleich gibt es die Vorstellung vom priesterlichen Stand aber nicht einfach auf. Vor allem seine Lieblingsvorstellung vom Presbyterium als einer Art übernatürlichem Biotop jedes Diözesanpriesters greift dessen berechnete Anliegen auf (vgl. PO 7-8).

Noch nie zuvor wurde von einem Ökumenischen Konzil die Berufung zum Priester so ausführlich und eindringlich beschrieben wie in PO 11. Beinahe prophetisch klingen in diesem Zusammenhang die Worte, mit denen die Pflicht aller Gläubigen dargelegt wird, das Ihre zu tun, „daß die Kirche stets die Priester habe, die ihr zur Erfüllung ihres göttlichen Auftrags notwendig sind.“ Die Göttlichkeit und Übernatürlichkeit der Berufung werden selbstverständlich vorausgesetzt. Gewiss, bei der Erkenntnis und Unterscheidung einer konkreten Berufung soll Nüchternheit herrschen: „Doch darf man von diesem Ruf des Herrn durchaus nicht erwarten, daß er auf außerordentliche Weise den zukünftigen Priestern zu Ohren gelangt. Er ist vielmehr aus Zeichen zu ersehen und zu beurteilen, durch die auch sonst der Wille Gottes einsichtigen Christen im täglichen Leben kund wird; diese Zeichen müssen die Priester aufmerksam beobachten.“ Dahinter steht aber nur die Klärung des Wesens der geistlichen Berufung in der Kontroverse um den französischen Kanoniker von Aire, Joseph Lahitton, anfangs des 20. Jahrhunderts.¹² Darin wurde nämlich klargestellt, dass diese nicht immer und notwendigerweise eine besondere innerlich spürbare Bewegung des Heiligen Geistes voraussetze, sondern in der Anerkennung und Annahme von Eignung und rechter Absicht des Kandidaten durch den Bischof bestehe.

Gewiss unterstreicht das II. Vaticanum die menschlichen Tugenden des Priesters deutlicher als manche früheren Äußerungen des Lehramtes. Es erteilt jeglicher Absonderung von den Menschen eine Absage, unterstreicht aber zugleich, dass sie in der Nähe zu den Menschen „Zeugen und Ausspender eines anderen als des irdischen Lebens“ sind und sich deshalb auch nicht „dieser Welt

¹² *J. de Guibert*, Dokumente des Lehramtes zum geistlichen Leben. Übersetzt, aktualisiert und herausgegeben von Stephan Haering und Andreas Wollbold. Documenta ecclesiastica christiana perfectionis studium spectantia quae transtulerunt, recognoverunt et ediderunt Stephanus Haering et Andreas Wollbold, Freiburg i. Br. 2012, Nr. 341.

gleichförmig machen“ dürfen (PO 3). Die empfohlenen menschlichen Eigenschaften „Herzengüte, Aufrichtigkeit, Charakterfestigkeit und Ausdauer, unbestechlicher Gerechtigkeitssinn, gute Umgangsformen und Ähnliches“ (PO 3) sind eben Tugenden und nicht einfach Symptome des Menschlich-Allzumenschlichen des Priesters. D.h. er muss an ihnen arbeiten. Sie geben ihm keinen Freibrief, mit all seinen Unsitten und Charakterfehlern „so zu sein, wie er ist“.

3. Nennen wir noch ausdrücklich die VERUNSICHERUNG IN DER PRIESTERLICHEN SPIRITUALITÄT. Binnen weniger Jahre brachen vielen Priestern die Fundamente ihres geistlichen Lebens weg. Tägliche Zelebration – auch da, wo nicht eine Gemeinde auf ihn wartet –, sei es in Konzelebration oder Einzelzelebration, fiel, von Ausnahmen abgesehen, praktisch fort. Die Brevierpflicht verlor ihre bindende Kraft, und selbst die Einführung der neuen *liturgia horarum* mit ihrem deutlich verminderten Pensum konnten einen Teil der Geistlichen nicht mehr zum vollständigen Gebet der Stundenliturgie bewegen. Besonders fatal – so zeigte die Missbrauchskrise von 2010 – war das gebrochene Verhältnis der Gläubigen ebenso wie der Kirche zum Bußsakrament: Wenn ein Priester vergisst, dass er ganz besonders gefährdet ist – „Wer hoch steht, kann auch tief fallen,“ so sagt schon der hl. Gregor der Große –, dann wird er über kurz oder lang den Gefahren erliegen. Noch grundlegender: Für einen Geistlichen ist die Trennung vom Weltlichen wichtig. *Der Unverheiratete sorgt sich um die Sache des Herrn; er will dem Herrn gefallen* (1 Kor 7,32). Er tritt zwar nicht in einen Bußorden ein und wird auch kein Trappist, aber gerade um seines täglichen Kontaktes mit der Welt willen muss er sich umso mehr in der Askese einüben „mit Hilfe der von der Kirche empfohlenen entsprechenden Mittel“ (PO 12).

Nur wenige Aussagen des Konzils haben zu so grundlegenden Missverständnissen Anlass gegeben wie die oft zitierte Grundlage priesterlicher Spiritualität: „Die Priester gelangen auf ihnen eigene Weise zur Heiligkeit, nämlich durch aufrichtige und unermüdliche Ausübung ihrer Ämter in Christus“ (PO 13; ähnlich sagt PO 12: „Gerade die täglichen heiligen Handlungen wie ihr gesamter Dienst, den sie in Gemeinschaft mit dem Bischof und ihren priesterlichen Mitbrüdern ausüben, lenken sie auf ein vollkommenes Leben hin“). Dieser Satz verabschiedet nämlich ganz und gar nicht die gesamte traditionelle Welt priesterlicher Selbstheiligung. Denn im gleichen Zusammenhang greift das „Dekret über Dienst und Leben der Priester *Presbyterorum Ordinis*“ auch deren Grundprinzip auf: Priesterliche Seelsorge ist umso fruchtbarer, je mehr ein Priester sich um die eigene Vollkommenheit bemüht.

„Die Heiligkeit der Priester trägt im höchsten Maß zur größeren Fruchtbarkeit ihres besonderen Dienstes bei. Denn obwohl die Gnade Gottes auch durch unwürdige Diener das Heilswerk durchführen kann, so will Gott doch seine Heilswunder für

gewöhnlich lieber durch diejenigen kundtun, die sich dem Antrieb und der Führung des Heiligen Geistes mehr geöffnet haben und darum wegen ihrer innigen Verbundenheit mit Christus und wegen eines heiligmäßigen Lebens mit dem Apostel sprechen können: ‚Nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir‘ (Gal 2,20)‘ (PO 12).

Priesterliche Spiritualität ist und bleibt anspruchsvoll und herausfordernd. Die klassischen Forderungen und Mittel werden bejaht und weithin empfohlen. Daneben treten mit neuer Dringlichkeit Ansprüche, die sicher nicht leichter zu erfüllen sind. Nennen wir etwa die Empfehlung der evangelischen Armut und des freiwilligen Verzichtes (PO 17), der Einfachheit und Anspruchslosigkeit im Lebensstil, der Abschied vom Benefizialsystem und die Unterordnung der materiellen Kirchengüter und der Entlohnung unter die Erfordernisse der Seelsorge (PO 17 und 20) und des gemeinsamen Lebens (PO 8).

Zum Zölibat des Weltpriesters an dieser Stelle nur so viel. PO 16 legt einen in mancherlei Hinsicht umfassenden Kurztraktat dazu vor, der sich der heutigen aufmerksamen Lektüre uneingeschränkt empfiehlt. Freilich entspricht manches daran noch dem damaligen Forschungsstand, der insbesondere zum apostolischen Ursprung dieser Lebensform unnötig zurückhaltend war. Dennoch, die entscheidende Aussage ist die Bekräftigung der Zölibatsverpflichtung, die alle Kritiker als untreu gegenüber dem Konzil erscheinen lässt: ‚Die Heilige Synode billigt und bekräftigt (comprobat et confirmat) von neuem das Gesetz für jene, die zum Priestertum ausersehen sind‘ (PO 16). Diese Aussage ist an Entscheidung meilenweit den Worten der Einleitung zu *Presbyterorum Ordinis* im ‚Kleinen Konzilskompendium‘ entfernt, die hingegen typisch sind für die Relativierungen und Infragestellungen des Zölibates in der Nachkonzilszeit: ‚Die zugunsten des Zölibates vorgebrachten Argumente sind Konvenienzargumente, die in ihrem Gewicht mit den Erfordernissen einer Zeit, eines Landes, mit der realen Möglichkeit, einen genügend großen Klerus zu finden, immer wieder verglichen werden müssen.‘¹³

Freiheit, Vertrauen und Liebe – Anregungen für heute

Wie lässt sich das Priesterbild des II. Vaticanums in unseren gewandelten Verhältnissen aufgreifen? Wir sehen drei Ergebnisse unserer kurzen Untersuchung.

1. KONTINUITÄT UND REFORM: Es gilt, entschlossen mit gewissen Konzilsbildern aufzuräumen, die einen wesentlichen Gegensatz zwischen dem Priester vor und nach dem Konzil zu konstruieren versuchen. Der Priester vor dem Konzil *ist* der Priester nach dem Konzil! Das bedeutet freilich andererseits

¹³ Karl Rahner / Herbert Vorgrimler (Hg.), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vaticanums, Freiburg i.Br. ¹²1978, 558.

auch keine Repristinierung bestimmter Formen des priesterlichen Erscheinungsbildes z.B. der 50er Jahre: „Der gleiche Heilige Geist, der die Kirche antreibt, neue Wege zur Begegnung mit der gegenwärtigen Welt zu eröffnen, rät auch entsprechende Anpassungen des priesterlichen Dienstes an und fördert sie“ (PO 22). Kontinuität und Reform also, aber nicht Bruch und Revolution.

2. DIE MENSCHLICHKEIT DES PRIESTERS: Man kann im Bereich der christlichen Spiritualität einen epochalen Bruch verzeichnen: Von der Askese, der *conversio*, der Kreuzesnachfolge und dem Opfer hin zur Erfüllung, Bereicherung, dem gelungenen Menschsein. „Leben in Fülle“ (Joh 10,10), dieses eigentlich eschatologische Wort gilt nun als Inbegriff von erfülltem Menschsein im Hier und Jetzt. Dahinter steht eine Signatur unserer Zeit. Global erleben wir, wie eine rasant wachsende Mittelschicht nicht mehr vorwiegend vom Mangel, sondern von Wohlstand und Überfluss und den entsprechenden Werten geprägt ist. Diese Veränderung hat auch die priesterliche Existenz vielfach radikal umgezeichnet. Sie wurde einer gewöhnlichen Berufstätigkeit angeglichen, die für den Einzelnen zur Selbstverwirklichung und einem sinnvollen Leben beitragen soll. Faktisch trug sie dazu bei, die Priesterberufung zu privatisieren – „Wenn das für dich gut ist und du dabei glücklich wirst...“ – und zu neutralisieren – sie bleibt so vage und unstet wie alles menschliche Gefühl. Das priesterliche Leben glich sich in vielem dem eines Religionsbeamten an, der möglichst reibungslos bestimmte Dienste einer Anstalt des öffentlichen Rechtes zu gewährleisten hat und dafür ein recht ansehnliches Gehalt bezieht. Bei alledem sieht man die schon genannte *déclergification* an der Arbeit. Sehr genau hat Denis Pelletier, Professor an der Universität Lyon und Spezialist für religiöse Zeitgeschichte, diesen Prozess wiedergegeben:

„Worum es geht, ist vielmehr der Abschied von der Idee des Opfers seiner selbst und die neue Wertschätzung für die Entfaltung des Priesters in seinem priesterlichen Wirkungsfeld. Das bedeutet soziale Anerkennung, Einbettung in ein Netz von Freundschaften und Beziehungen, die das traditionelle Priesterbild ihm in einer säkularisierten Gesellschaft nicht mehr genügend sicherstellte.“¹⁴

Das II. Vatikanische Konzil wählt einen anderen Weg. Es baut das Priestertum weiterhin auf die Gleichförmigkeit mit Christus. Mehr als jedes Vorgängerkonzil verweist es dabei konkret auf die drei evangelischen Räte (PO 15-18). Aber es vertraut darauf, dass eine solche Haltung den Menschen zutiefst zu sich selber führt. *Wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinet willen verliert, der wird es retten* (Lk 9,24). Dafür wählt es den augustianischen Leitbegriff der „*caritas pastoralis*“, der Hirtenliebe (PO 14), die ihre größte Quelle und zugleich ihr Inbild in der eucharistischen Selbsthingabe des Opfers Christi hat. Kurz, weiterhin bleibt der Maßstab priesterlichen Lebens:

¹⁴ Pelletier, *Crise* 65.

Alles für Christus und für die ihm Anvertrauten – und gerade darin auf Erden das Glück und im Himmel die Seligkeit!

3. FREIHEIT UND VERTRAUEN: Das II. Vatikanische Konzil war gewissermaßen das dickbäuchigste Konzil, zumindest was den Umfang seiner Dokumente angeht. Das geht häufig auf Kosten der Klarheit, und vieles erscheint auch ein wenig wolkig und unbestimmt. Ein Grund dafür ist wohl einfach darin zu suchen, dass Papst Johannes XXIII. neben dem Konzil auch eine Codexreform angekündigt hat, so dass das Konzil eher die Grundsätze – durchaus mit rechtsverbindlicher Kraft! – statuierte als im eigentlichen Sinn Reformdekrete rechtlicher Art zu erlassen.¹⁵ Aber es gibt noch einen tieferen Grund für die geringe rechtliche Präzision und Konkretheit der Dokumente: Das Konzil *wollte* gar nicht alles bis ins Kleinste regeln. Denn es erkannte, wie sehr die Menschen (und damit auch die Gläubigen und Priester) der Gegenwart Freiheit und Selbstbestimmung schätzen. Und in einer sehr katholischen Intuition – der freie Wille ist nicht gänzlich verderbt, sondern mit Hilfe der Gnade zum Guten fähig – traut sie allen, besonders aber ihren Priestern zu, sich innerhalb eines gesetzten Rahmens verantwortlich und aufbauend zu verhalten. Tugend, Persönlichkeit, Streben nach oben, Freude an der Berufung, Sinn für die Gemeinschaft aller Gläubigen, besonders der Priester, ein herzliches Verhältnis mit dem Bischof, vor allem die Hingabe an die Seelsorge und ein persönliches geistliches Leben, das soll einen Priester nach dem II. Vaticanum auszeichnen. In der Tat, Zutrauen zur pastoralen Kreativität, Individualität des Priesters, sein persönliches Gesicht, seine Art, seine Begabungen und Grenzen, spielen zweifellos heute eine größere Rolle als früher – von seinem Predigtstil angefangen bis hin zu seinen Urlaubszielen.

Kontrolle, Sanktionen und Strafen dagegen sollen nur als *ultima ratio* auf den Plan gerufen werden. Ein Beispiel: Die Kirche hält in CIC c. 284 weiterhin an der Pflicht des Priesters, geistliche Kleidung zu tragen, fest, verzichtet aber im Gegensatz zum CIC/1917 auf Sanktionen gegenüber denen, die sich nicht an dieses Gebot halten, um sie umso besser von der Sinnhaftigkeit dieses Zeichens überzeugen zu können. Wohlgemerkt, das darf nicht bedeuten, dass priesterliches Leben und Amtsführung nicht mehr der Kirche treu sein müssen. Im Gegenteil, die Funktion von Strafen und Regelungen übernimmt nun weithin der innere *sensus ecclesiae* bzw. das *sentire cum ecclesia*. Das ist ja der eigentliche Sinn des kanonischen Gehorsams der Priester: Sie sind in das „*Ein Herz und eine Seele*“ der Kirche aufgenommen und denken und fühlen darum stets aus der Einheit der Kirche heraus – also ganz wie ein Ehemann oder eine Ehefrau in ihrer Verbindung lernen, vom Anderen her zu denken und zu fühlen, sonst wird ihre Ehe zwangsläufig scheitern. Beinahe wie das Verhältnis von Freiheit und

¹⁵ Vgl. Josef Gehr, Die rechtliche Qualifikation der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils (= Münchener theologische Studien 3, 51), St. Ottilien 1997.

Gehorsam in einer guten Ordensfamilie beschreibt das Konzil dasselbe Verständnis vom Gehorsam bei den Diözesanpriestern:

„Solcher Gehorsam führt zu einer reiferen Freiheit der Kinder Gottes. Er erfordert aus seinem Wesen heraus, daß die Priester, wenn sie bei der Ausübung ihres Amtes in kluger Weise aus Liebe neue Wege zum größeren Wohl der Kirche suchen, diese ihre Vorhaben vertrauensvoll vorbringen und die besondere Lage ihrer Herde eindringlich darlegen, immer bereit, sich dem Urteil derer zu unterstellen, die ein führendes Amt in der Leitung der Kirche Gottes ausüben“ (PO 15).

Kurz, das letzte Konzil hat Vertrauen als wichtigste Währung der Kirche erkannt. Darin ist ihm mit Nachdruck zuzustimmen. Es ist im Nachhinein geradezu rührend zu lesen, wie das Verhältnis von Bischof und Priestern als das eines Freundes und Vaters (CD 28) bzw. von Söhnen und Freunden (LG 28) beschrieben wird oder wie die Grundtemperatur des kirchlichen Lebens „in vertrauensvoller und großzügiger Gesinnung“ (LG 28) bestimmt wird. Das Presbyterium wird als „eine einzige Familie, deren Vater der Bischof ist“, gezeichnet (CD 28). Wie treu sind wir da dem Konzil? Freiheit ist riskant, und wir müssen wohl alle ein *Mea culpa* sprechen, diese Familie mehr als einmal zerrissen zu haben. Dennoch, dieses Bild ist nicht nur ein vager Traum. Man darf, ja man muss fragen: Warum nicht? Vertrauen und Zutrauen zueinander, das hat nämlich eine Voraussetzung: die gemeinsame Bindung an die Wahrheit, wie sie die Kirche vorlegt. An dieser Stelle hat wohl das fatale *Credo* des Konzilsbildes nicht selten zerstörerisch gewirkt: Das Nachher ist der Gegensatz zum Vorher. Nein, das Miteinander beruht auf festen Fundamenten, sonst wird die Forderung nach Vertrauen nur zu einer Waffe im Psychokrieg. Das Zutrauen, dass jeder an seinem Platz das Beste sucht, setzt voraus, dass alle tatsächlich auch an der gemeinsamen Sache arbeiten. Und worin besteht diese? „Der einzige Sinn des pfarrlichen Dienstes“ – und man könnte ergänzen: auch aller übrigen pastoralen Orte – „besteht im Heil der Seelen“ (CD 31). Wo diese Grundlage nicht mehr gegeben ist, ist sie durch keinen Dialogprozess und keine noch so ausgeklügelte Struktur zu ersetzen! Man kann darum die derzeitige Krise sehr berechtigt als generelle Vertrauenskrise verstehen. Wohlgemerkt, das Vertrauen ist nur wiederherzustellen, wenn die Grundlagen stimmen: die Verpflichtung aller auf die volle und unverkürzte Lehre der Kirche und die Selbstbindung aller in einem geistlichen Leben. Warum nicht? Warum sollten wir nicht, 50 Jahre nach Konzilsbeginn, uns bekehren und endlich diesen Weg einschlagen? Es wäre allemal der Mühe wert – dieses wunderbare Geschenk der Freiheit.

Prof. Dr. Andreas Wollbold, geb. 1960 in Saarbrücken, seit 1984 Priester des Bistums Trier, Professor für Pastoraltheologie an der LMU München und nebenamtlich in der Pfarrseelsorge tätig.

Was bedeutet „Pastoralliturgie“? Über die gefährliche Hermeneutik eines Begriffs

Von Guido Rodheudt

Unter den Begriffen, die sich in den letzten fünfzig Jahren in der Kirche als Standardvokabular eingenistet haben, ist es der Terminus „pastoral“, der zu den schillerndsten gehört. Neben „Aggiornamento“, „Participatio actuosa“ oder „Laienapostolat“ ist „pastoral“ in der Pretiosenschachtel kirchlicher Sprache in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil allgegenwärtig. Allerdings ist er auch ebenso uneindeutig in seiner Anwendung.

Ursprünglich beschreibt er eine einfache Binsenweisheit. Im eigentlichen Wortsinne meint er all das, was zur Sorge um die Seele nötig ist. Der Begriff lehnt sich an den Guten Hirten Jesus Christus an, der Seiner Herde vorangeht und sie auf gute Weide führt. Wobei schon seine Herleitung aus dem Bild des Hirten eines völlig ausgeschlossen sein läßt: daß nämlich die Herde besser weiß, was für sie gut ist, als der Hirte es weiß. Die Hirtensorge – so wäre der Begriff „pastoral“ wohl am ehesten zu umschreiben – geht schließlich immer vom Vorsprung des Hirten im Wissen um gute Weideplätze, um die Gefahren feindseliger Tiere und um den Zeitpunkt des Ortwechsels aus. Und sie muß – wenn sie eine echte Hirtensorge sein will und nicht die desinteressierte Verwaltung eines angestellten Funktionärs – in jedem Fall mit Herzblut ausgeübt werden. Dies gilt auch für den Fall, daß die Schafe aufbegehren und in ihrer Bequemlichkeit die Gefolgschaft verweigern oder im typischen Besserwissen des Herdentieres meinen, selbst den Überblick zu haben. „Pastoral“ ist ein Hirt also erst dann, wenn er mit Kenntnis und Mut, in Treue und mit dem Weitblick auf das Ziel des Weges seine Herde leitet. Der Hirtendienst wird deswegen gerade dann vonnöten sein, wenn die Schafe sich daran geben, Ziel und Weg zu vergessen und sich entweder verträumt oder mutwillig auf Abwege begeben. Dieses entscheidende Wesensmerkmal des Hirtendienstes, nämlich das Leiten aufgrund einer Zielgerichtetheit, ist unverzichtbar, will man nicht das Wohl der Herde aufs Spiel setzen.

Das Leiten zu einem erstrebenswerten und guten Ziel und alles, was dazu an Sorge, Strenge, Leidenschaft und Liebe notwendig ist, bilden also den inneren Kern des Begriffs „pastoral“.

Abgeleitet aus dem Bild des Guten Hirten, wird also „pastorale Sorge“ als Auftrag für die Kirche insgesamt nicht anders zu verstehen sein, als so: die Gläubigen als Herde Christi zu formen und sie auf ihrem Weg in die Ewigkeit nicht

bloß zu begleiten, sondern sie zu führen, ihr die Quellen der Stärkung auf den guten Weideplätzen der Sakramente zu erschließen, sie unter Umständen auch mit Strenge und mit der erhobenen Stimme des warnenden Hirten vor Abwegen zu bewahren und ihnen im Fall des Abirrens nachzugehen – natürlich niemals, um ihnen bloß einen Besuch in der Fremde des Getrenntseins von der Herde abzustatten, sondern um sie zurückzuholen.

„Pastoral“ ist also etwas ganz und gar Erzieherisches, etwas, das mit dem Willen zur Formung in den Alltag der Herde eingreift, das gestaltet und beschneidet, wenn es nötig ist, das belohnt und bestraft, eine Pädagogik, die mit Kenntnis über die Herde und mit Klugheit in der Wahl der Methoden aktiv vorgeht. „Pastoral“ unterliegt mithin einem Zweck, nämlich die Herde zu ihrem Glück zu bewegen.

Es scheint darum auf den ersten Blick widersprüchlich zu sein, wenn man von „pastoraler Liturgie“ spricht. Denn die Liturgie will ja gerade nichts Pädagogisches sein, nichts, das sich verzwecken ließe für einen anderen, jenseits ihrer selbst liegenden Nutzen. Liturgie ist von ihrem Wesen her etwas gänzlich Zweckfreies, sie ist die Begegnung mit dem allmächtigen Gott, der in Seiner Nähe keine Ablenkung zugunsten von etwas, das nicht Er selbst ist, ertragen kann. Wenn man in der Liturgie in den Raum der Gegenwart Gottes eingetreten ist, dann hat alles Erziehen ein Ende, dann mag man nicht mehr mit Deutungen oder Hinweisen abgespäst werden, dann ist man eben nicht mehr im Vorzimmer, man ist beim Herrn selbst. Das heilige Theater verträgt keine hörbaren Regieanweisungen, es will nicht belehren, es will ganz und gar in der heiligen Handlung aufgehen und sich um seiner selbst willen entfalten. Theater und Liturgie sind hier eng verwandt.

Die in Deutschland erfundene Inszenierungsmethode des „Regietheater“, die in den sechziger Jahren entstanden ist, hat nicht zuletzt auch vielen Liturgen den Sinn für diese Verwandtschaft geraubt. Das „Regietheater“ setzt an die Stelle des Spiels die Erläuterung. Es inszeniert nicht mit Blick auf den Gehalt eines Stückes, sondern mit Blick auf das Verständnis seiner Zuschauer. Das Publikum soll nachvollziehen können, was auf der Bühne geschieht, es soll durchschauen und verstehen und anwenden, mit anderen Worten, es soll sich ändern.

Dies ist natürlich auch der antiken Tragödie ein Anliegen, aber – und hier liegt ein wichtiger Unterschied – die Pädagogik des antiken Theaters will den Zuschauer moralisch reinigen, indem es ihn durch die Form, in die es gekleidet ist, in die Region des Außeralltäglichen mitnimmt. Das Regietheater richtet sich in seinen Inszenierungen im wesentlichen nach der jetzt gültigen Alltagsmoral und biegt deswegen jedes Stück so um, daß es ein Teil des Heute wird. Nicht der Zuschauer soll an die Moral des Stückes angepaßt werden, sondern umgekehrt, die Moral des Stückes an die Gegenwart.

In dieser Art und Weise mit dem Theater umzugehen, liegt mehr als nur eine zufällige oder womöglich bloß zeitliche Parallele zu den Veränderungen des liturgischen Lebens der Nachkonzilszeit.

Denn es ist charakteristisch für diese Zeit, daß sie auf vielen Ebenen das Leben zu pädagogisieren versuchte und vor allem das Objektive und Selbstverständliche zum Gegenstand der Kritik machte. Nichts stand mehr aus sich da, alles war hinterfragbar und mußte hinterfragt werden. Die Kunst wurde davon nicht verschont und mutierte vollends von der Wesensschau zur zweckgebundenen Methode der Erziehung. Kunst im Alltag wollte nicht mehr länger Schönes darstellen, sie wollte die Gegenwart performieren, sie ihr selbst wie in einem Spiegel gegenüberstellen und sie dadurch zur Selbstreflexion führen. Nichts sollte mehr für sich sprechen, alles sollte in einen Prozeß der Weltwerdung einbezogen werden, damit die vermeintliche Unmündigkeit des Menschen ein Ende habe, durch die ihn die alten Bindungen an das Überkommene gelähmt und ihm seine wahre Freiheit genommen hatte – so sagte man.

Nicht zufällig fallen also die Loslösung des Menschen aus dem Reich des Objektiven und das Auseinanderfallen der Künste in die Hemisphäre einer dem Subjekt des Künstlers oder Betrachters entspringenden abstrakten Kunst und jener der Gesellschaftsveränderung dienenden oder sie nur als Design dekorierenden „angewandte Kunst“. Kunstwerke, die „nur“ schön sind, bleiben danach wegen ihrer Nutzlosigkeit etwas fürs Museum, also für die Geschichte der Kunst. Wie auf einem Friedhof ruhen dort die Abbildungen dessen, was einmal als wahr galt.

An der liturgischen Entwicklung der Kirche konnte diese Kulturrevolution der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts nicht spurlos vorübergehen, zumindest nicht unter der Voraussetzung eines falsch verstandenen *Aggiornamento*. Denn in tragischer Verkennung der eigentlichen Absicht Papst Johannes XXIII. wurde der unglückliche Begriff nicht als eine seit jeher in der Kirche betriebene Mühe verstanden, dem Heute angemessen und wirksam zu begegnen, um es mit dem Ewigen zu durchdringen, sondern umgekehrt als ein Herauskehren des Ewigen und seiner lästigen Ansprüche. Das Gültige sollte das Heute sein!

Die Überzeugung von der Wandelbarkeit der Wahrheit und ihrer wesentlichen Einbettung in das Geschichtliche hatte sich hier an einer empfindlichen Stelle des kirchlichen Lebens eine Bahn gebrochen. Die neuzeitliche Kehrtwendung des Denkens, die das Subjekt zum Ausgangspunkt der Welterfassung gemacht hatte, erfaßte nun auch einen Bereich, der bislang unberührt geblieben war. Das zweckfreie Spiel vor dem Allerhöchsten mutierte zu einem vielfältig verzweckten Geschehen. Dem Ritus wurden Erläuterungen beigegeben, die ihn transparent machen sollten. Damit war ihm der Todesstoß versetzt. Das, was aus sich zu geschehen hatte und nicht als aktueller Ausdruck der feiernden Gruppe,

das, was wie die für das Auge unsichtbare kunstvolle Meißelarbeit am Schlußstein eines gotischen Deckengewölbes nur für Gott geschaffen war, wurde obsolet, weil es zu weit weg, zu hoch, zu wenig mit Alltagsbezügen ausgestattet erschien, um „damit etwas anzufangen“. Die Nutzlosigkeit, die aller liturgischer Kunst zu eigen ist, wurde ihr plötzlich zum Vorwurf gemacht. Fortan sollte der Ritus nicht nur der Ritus sein, sondern etwas zu Inszenierendes, etwas, das Auslegung verlangt, das man aktualisieren muß, das im Vollzug zu kommentieren ist, damit die Gemeinde mitmachen und sich darin wiederfinden kann.

Das Ergebnis war, daß die Gemeinde dadurch zu einem äußeren Tun angestiftet wurde, das ihr paradoxerweise den inneren Vollzug nahm und das – noch weitaus tragischer – das Sich-wiederfinden-wollen in den Formen der Liturgie, die Suche nach Gott, den diese Formen abbilden, in den Hintergrund drängte. Die Versuche, das Geheimnis besser zu verstehen, machte es genau dadurch erst recht unverständlich und ließ es am Ende verschwinden.

Der Ruf nach Zugänglichkeit der liturgischen Formen für den Teilnehmer, nach Verständlichkeit des Tuns und nach einer inneren Partizipation daran schlug um in die Ablösung vom inneren Wesenskern der Liturgie, der Anbetung Gottes. Der Mensch, der niemals schöner ist, als wenn er anbetet (Arnold Rademacher), verlor unversehens genau durch jene neue Bewegung den eigentlichen Bezug zur Liturgie. Sie verdrängte die Anbetung durch die gut gemeinte aber gefährliche Zuwendung zum Menschen. Beispiele dafür sind etwa das Hofieren seiner „Mündigkeit“ durch die Spendung der Kommunion auf Augenhöhe in die Hand des homo faber, die „Verständlichmachung“ des liturgischen Geschehens in Kommentaren und Regieanweisungen, die der Tod des Ritus wie des Theaters sind, die „Entlastung“ von schwierigen oder weniger gefälligen Schriftlesungen durch das ad libitum von Kurzfassungen und schließlich der Versuch der intellektuellen Bildung durch den liturgischen Ablauf ständig unterbrechende Predigten, Einführungen, Textlesungen aller Art, mit denen die Ohren des Körpers und die Antennen des Verstandes bedient, dabei aber die Ohren des Herzens und die Fangarme der Seele nicht länger erreicht wurden.

Die Versuche der nachkonziliaren Liturgiereform, die Liturgie zu erklären, zeugten eine Praxis, die – mag sie auch ein illegitimes Kind sein – mit der Berufung auf das Zweite Vatikanum als „Pastoralkonzil“ die Zerstörung des Ritus durch seine Pädagogisierung verursachte. Das Anliegen, die Liturgie besser zu verstehen, das schon Päpste wie Pius X. oder Pius XII. umgetrieben hatte, wurde verkehrt und den Gläubigen nicht dadurch der Vollzug näher gebracht, daß Gebräuche, Gesänge, Riten und Gebete besser geübt, feierlicher ausgeführt und mit größerer Mühe gepflegt wurden, sondern es wurde der Ritus durch seine Überlagerung mit Alltäglichkeiten und durch erklärende Vereinfachungen in größere Ferne gerückt. Das, was der Ritus eigentlich ist, nämlich die körperliche Seite des verborgen anwesenden Gottes, wurde fortan noch unverständlicher, weil den Gläubigen das Plagiat eines um Verständlichkeit und Alltäglichkeit

bemühten Regietheaters zum Ersatz dargeboten wurde. Wie die gotische Madonna, die man ins Museum stellt, um sie vor dem Verfall zu retten, stirbt, weil sie aus der Unmittelbarkeit des Kultes genommen ist und niemandem mehr einfällt, vor ihr zu beten.

So verzeichnen wir in der nachkonziliaren Entwicklung einen schleichen- den Abschied von der Anbetung Gottes nicht etwa durch einen bewußten Akt der Abkehr, sondern durch die Pensionierung des Ritus und seine Ablösung durch ein anthropozentrisches Geschehen, das jedem, der in dieser neuen Form heranwächst, die große liturgische Tradition der Kirche unverständlich statt verständlich erscheinen läßt. Jede nüchterne Bestandsaufnahme muß gestehen, daß es eben doch ein Schnitt war, der vorgenommen wurde, als man das organisch Überkommene klinisch seziierte.

Damit ist der vermeintliche Erfolg der Liturgiereform ein Pyrrhussieg, bei dem der Sieger am Ende der Besiegte ist. Statt das Herz der Menschen für Gott zu öffnen, Seine Majestät klarer und inniger zum Leuchten zu bringen, wie es unsere Zeit gebraucht hätte, um zu überleben, wurde der Zugang zum Heiligtum versperrt. Die Suchenden wurden nicht zu den zeitlosen liturgischen Oasen geführt, deren Wasser aus in der Überlieferung bewährten und haltbaren Formen bestehen, die die Erhabenheit Gottes als einzigen Trost in dieser endlichen Welt zum Leuchten bringen, sondern man bot den Menschen eine neue „Liturgie“ als Befriedigung ihrer aktuellen Bedürfnisse nach kultureller Unterhaltung, politischer Bewußtseinschärfung oder intellektueller Beschäftigung an. Herzensbildung im Sinne eines kindlichen Eintauchens in das Mysterium wurde geradezu unter das Verdikt des Schlichten gestellt. Was man nicht versteht, muß raus! Nach diesem Motto wurde das ganze große liturgische Gebäude zurückgebaut und entrümpelt zugunsten von Nachvollziehbarkeit und Menschlichkeit.

Der Priester sollte ein Gesicht haben und einen subjektiven Klang der Stimme. Vor allem sollte er die Sprache der Straße sprechen. Das würde den Mitvollzug erleichtern, so war zu hören. Die Riten sollten weniger kompliziert sein, sollten von alten und in ihrer Unverständlichkeit bisher unangetastet gebliebenen Ansammlungen archaischer Elemente befreit werden, die ganze Aservatenkammer des liturgischen Gerümpels der Jahrhunderte ausgeräumt werden, damit eine klare, den Anforderungen der Gegenwart entsprechende Liturgie übrig bleiben würde.

Diese Forderung lebt aus dem Geist einer Zeit, in der die Gesellschaft insgesamt den Staub der Jahrhunderte abschüttelte und von der Architektur bis hin zu den gesellschaftlichen Umgangsformen und der Kleidung die klare Linie bevorzugte, in der für das Geheimnisvolle kein Platz mehr war und auch keiner mehr sein sollte. Schnörkellos und auf das scheinbar Wesentliche reduziert, entwickelten die sechziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts eine gigantische Purifikation von Traditionsgütern, deren Verständnis man verloren hatte. Erstaunlicherweise

kam man dabei nicht auf den Gedanken, den Versuch zu unternehmen, dem Vergessenen durch Rückerinnerung zu begegnen, das verlorene Verständnis wiederzugewinnen, mit der Anhänglichkeit eines Kindes an die Großeltern, sich das Vergangene nochmals neu erzählen zu lassen, um es zu verstehen oder neu lieben zu lernen, weil man ja in der Erzählung der Alten eine Gewähr hat, daß das, was war, niemals versinken darf, weil es für das Heute lebensnotwendig ist. Zumal, wenn es sich – wie bei den liturgischen Schätzen – um Formen handelt, die so und nur so geworden sind, damit sie in zeitloser Weise den Menschen mit dem Ewigen verbinden, egal wo und wie er lebt.

Wir stellen also fest, daß die neuere Entwicklung im Hinblick auf die Liturgie etwas mit einer grundsätzlichen Traditionsvergessenheit zu tun hat und außerdem mit einem abhanden gekommenen Verständnis für das Unerklärbare, das Mysterium. Die Entmythologisierung der Welt und auch des Kultes gehen Hand in Hand. Sie verstellt unter dem Vorwand der Verbesserung der Weltzugänge eben diesen Zugang, indem sie die Welt erklärt, da wo sie nicht erklärt werden kann. Damit hat die Aufklärung in ihrem Drang, die gesamte Wirklichkeit vor den Gerichtshof der Vernunft aufparadieren zu lassen, dort ihren letzten und zugleich vernichtendsten Sieg errungen, wo sie das grundsätzlich uneinholbare Mysterium des Kultes seiner angemessenen Hülle heiliger Formen entkleidet, um es näher zu bringen. Die Nähe aber ist es, die das Geheimnis vernichtet. Die Distanz vor dem Numinosen hingegen hilft zur Erkenntnis, daß der Mensch nichts weiß, sondern nur staunen kann vor dem, was ist.

Die Liturgie hat mit den verschiedenen Formen der Verhüllung der Blicke durch die Bilderwände der Kirche des Ostens und mit dem unhörbaren Rezitieren des liturgischen Wortes in den Kirchen des Westens dem Geheimnis einen angemessenen Raum gegeben. Der Mensch, der in der Liturgie Gott begegnen will, muß seine Einreden, sein unbändiges Verstehenwollen mäßigen und sich in der Haltung des schweigend Hörenden in Staunen und Demut in das Heiligtum begeben. Dort ist er Gott nahe, wenn er nichts Produktives tut, wenn er nicht alltäglich redet und sich verhält, sondern heraustritt aus dem Getriebe des Alltags und schließlich auch aus sich selbst. Er muß frei werden für das Verborgene und Wahre, frei von dem Zwang, nützlich sein zu wollen – und sei er auch noch so edel und in seiner Absicht von dem Willen zur Besserung der Welt bestimmt. Nur wenn er anbetet und schweigt und staunt, kommt der Mensch seiner Bestimmung am nächsten, im Dienst Gottes selig zu werden. Dann erst „nützt“ er – wenn man so will – sich selbst und der Welt.

Es ist darum ganz offensichtlich die Aufgabe der Seelsorge, dem Menschen genau dabei zu helfen, ihm nach der Art des Guten Hirten nicht nur den Weg zu weisen, sondern ihn mit Hilfen auszustatten, die es ihm ermöglichen, Gott als Gott zu finden und anzubeten. Denn es gilt, den Menschen an die Hand zu neh-

men, ihn aus der Enge seines Alltagslebens herauszuführen und ihm den Horizont der Wahrheit zu erschließen.

Pastorale Sorge wird also, wenn sie diesen Namen verdient, in erster Linie die Wesensbestimmung des Menschen im Blick haben, Gott anzubeten. Dazu gehört jedoch nicht zuletzt eine liturgische Grundhaltung, die in den abbildhaften Formen des Kultes schon diesseits des Himmels dem Menschen ermöglicht, sich Gott zu nahen und zwar in einer ganzheitlichen, keineswegs nur intellektuellen oder bloß symbolischen Art und Weise. Die reale Präsenz Gottes in der Liturgie fordert den Teilnehmenden heraus, das Alltagsgeschäft beiseite zu legen und ausschließlich beim Herrn zu sein, Ihm zuzuhören, Ihm zu singen und zu spielen. In der Ausleerung alles Nützlichen und Funktionalen besteht der erste Schritt ins Heiligtum, ohne den eine wirkliche Begegnung mit Gott nicht gelingen wird. Die Vorbehaltlosigkeit des Feiernden ist die Voraussetzung für die Erfüllung mit der Gegenwart des Verborgenen.

Dies zu verstehen, einzuüben und immer wieder neu vor das Bewußtsein zu bringen, ist der Gegenstand der pastoralen Sorge, wenn es um die Liturgie geht. Ja, es ist sogar der zentrale Gegenstand. Weil in diesem Leben nichts inniger und näher an Gott heranrückt als die Feier des Kultes. Die Gläubigen in diesem Sinne liturgiefähig zu machen, muß das ganze Mühen der Seelsorge gelten. Die Leitung des Hirten, der die Herde zu guten und nahrhaften Weideplätzen führt, muß von der Sorge bestimmt sein, daß die Schafe sich nicht unterwegs mit üblen Kräutern vollstopfen, die sie auf eine ungesunde Weise sättigen und ihnen womöglich den Appetit auf das frische Gras nehmen.

Auf die Seelsorge übertragen heißt dies nichts anderes, als daß der Hirt seine Herde verführt, wenn er sie nicht dazu anhält, das Heilige zu suchen. Er muß sie an die Quellen führen und darf sie nicht – egal ob aus eigener Bequemlichkeit oder aus einem unerleuchteten Gutmenschentum heraus – mit Plagiaten abspesen, die den Schafen den Hunger nach dem Wahren und Schönen nehmen, indem man sie mit dem Banalen übersättigt. Als „Pastoral“ im wörtlichen Sinne wird also besonders im Hinblick auf die Liturgie all das mit Recht bezeichnet werden können, was geeignet ist, die Menschen kultfähig zu machen. Denn in der kultischen Begegnung mit Gott liegt die eigentliche Vorbereitung auf die Ewigkeit. Im rituellen Tun, das sich jeder Verzweckung entzieht, kommt der Mensch seiner Bestimmung am nächsten.

Aus dieser Perspektive, daß es um des Heiles der Menschen willen darauf ankommt, sie zur Anbetung Gottes zu führen, erhält der Begriff „pastorale Liturgie“ seine eigentliche Bedeutung und offenbart zugleich seine Schwäche. Denn er bietet eine Angriffsfläche für ein gefährliches Mißverständnis. Und zwar, weil der Begriff „pastoral“ ob seiner pädagogischen Dimension glauben machen kann, daß die Liturgie einem Zweck unterläge, der außerhalb ihrer selbst liegt,

daß sie sozusagen als ein Mittel der Erziehung eingesetzt werden könnte, das daraufhin geformt und umgestaltet werden kann. Unbestritten ist, daß die Liturgie als solche eine erzieherische Wirkung hat, weil sie Gott in sichtbaren Formen gegenwärtig macht. Insofern nimmt sie den Teilnehmenden mit in die majestätische Höhe des Allerheiligsten. Aber dies tut sie nie als strategische Methode, sondern sie singt und spielt vor Gott und ist dadurch der irdische Hof des unsichtbaren Gottes, in dem Er sich in Klängen, Worten und rituellen Gesten zeigt.

Es versteht sich von selbst, daß dies nicht Mittel sein kann, sondern ein in sich ruhendes Geschehen, das nicht in Dienst für etwas anderes genommen werden kann. „Pastorale Liturgie“ kann es von daher nur in der Weise geben, daß die Liturgie als solche eine Seelenführerin ist, niemals aber dergestalt, daß sie zum Austragungsort seelsorglicher Methoden wie Katechese, Gespräch oder Diskussion werden dürfte.

Darüber hinaus hat sich in den Begriff des Pastoralen allgemein etwas eingeschlichen, das geradezu der eigentlichen Hirtensorge widerspricht. Denn der Begriff wird nicht selten dann eingesetzt, wenn es um Erleichterung geht, um das Vermeiden von Zumutungen oder schlicht um die Bemühung, ein Gegenstück zu „dogmatisch“ zu finden. So als wäre es für eine Herde förderlich, sie von der Führung zu den guten Weideplätzen zu entlasten, nur weil es anstrengend ist, zu ihnen zu gelangen. Oder als wäre es eine wirkliche Hilfe für die Schafe, daß man ihnen nicht die Disziplin zumutet, zusammenzubleiben und ihnen durch Lockerheit und durch den Verzicht auf die Ausübung von Autorität die Möglichkeit gestattet, von wilden Tieren gefressen zu werden.

Damit hat sich der Begriff „pastoral“ zu einer Art Entgegenkommen gewandelt, das man in erleichternder Manier sozusagen als Entlastung von der Bürde des Erhabenen anwendet, wenn die Gefahr besteht, daß einem sonst die Gefolgschaft aufgekündigt wird. „Pastoral“ ist dann die Notbremse, wenn die Ansprüche zu groß zu werden drohen.

Es versteht sich von selbst, daß diese Hermeneutik des Begriffs „pastoral“ doppelt gefährlich ist, wenn man ihn auf die Liturgie anwendet. Denn nicht nur die pastorale Verzweckung des heiligen Geschehens an sich ist eine Zerstörung desselben, darüber hinaus ist es auch die weit verbreitete mißverständliche Auslegung des Begriffs „pastoral“ im Sinne einer Entlastung von Ansprüchen und einer Durchleuchtung von Geheimnissen, die ihn ungeeignet gemacht haben, um das zu beschreiben, was wirklich nottut.

Denn wie sieht die liturgische Wirklichkeit in den Pfarreien aus, also dort, wo die Gläubigen im Normalfall ihren Glauben praktizieren? Hat nicht hier längst das zerstörerische Potential einer falsch verstandenen „Pastoral“ ein wahres Verständnis von Liturgie und eine dementsprechende Zelebration der Riten vernichtet? Wo gibt es denn die Pfarrei – von wenigen rühmlichen, weil im

Kontext der verschiedenen Ortskirchen schwer erkämpften Ausnahmen einmal abgesehen – wo die Liturgie sich einer unverbrüchlichen Tradition verpflichtet weiß? Wo sind die Pfarreien, in denen zum Beispiel der Gregorianische Choral lebendig gepflegt wird, den das Zweite Vatikanum als den eigentlichen Gesang der Liturgie der Lateinischen Kirche bezeichnet? In welcher Pfarrei versagen sich die Priester und Gläubigen die üblichen profanen Allüren, mit denen heute die Hl. Messe garniert wird? Man kann den Test einmal schnell selbst machen, um den liturgischen Status einer Pfarrei zu erfahren, indem man all das, was die Tradition als unverzichtbar empfand, weswegen das Konzil es auch nicht abgeschafft hat, einfordert: Mundkommunion als Regelfall, die Zelebration in einer gemeinsamen Gebetsrichtung, die bevorzugte Praxis des Gregorianischen Chorals und die regelmäßige Ausführung der klassischen Vokalpolyphonie, das Verbot von allem Informellen, für das man im angelsächsischen Raum den passenden Begriff „happy-clappy“ gefunden hat. Es würde in aller Regel bei diesen Forderungen ein Sturm der Entrüstung losbrechen, weil man eben diese Riege von wesentlichen Bestandteilen lange entsorgt hat. Und zwar – es muß leider gesagt werden – aus „pastoralen“ Gründen.

Es wäre für den Heilungsprozeß eben dieser kultischen Erkrankungen am Herzen der Kirche nötig, nicht länger offiziell zu übersehen, daß sich die gegenwärtige Praxis in jedem Fall auf das stützen kann, was das Meßbuch der Liturgiereform Pauls VI. auszeichnet. Denn dort liegen die Freibriefe für jene „pastoralen“ Anpassungen und Wahlmöglichkeiten, die eben nicht „pastoral“ sind, weil sie – ausgeführt von Priestern, denen in aller Regel das dramaturgische Rüstzeug zur gedeihlichen Auswahl und Anwendung von Wahlmöglichkeiten und Anpassungen fehlt – den Ritus zerstören. Denn ein Ritus, der ein Ritus sein will, wird sich niemals, wie es die „Allgemeine Einführung“ in das römische Meßbuch verlangt, mit seinen Gesängen, Lesungen, Gebeten, Hinweisen und Gesten nach den Bedürfnissen, der Vorbereitung und der Eigenart der Teilnehmenden richten. Und ein Ritus verträgt es auch nicht, wenn „Lesungen, Orationen und Gesänge so ausgewählt werden, daß sie nach Möglichkeit der jeweiligen Situation und der religiösen wie geistigen Fassungskraft der Teilnehmer entsprechen.“ (Allgemeine Einführung, Nr. 352). Der Ritus richtet sich vielmehr nach dem, den er vergegenwärtigt: nach dem geheimnisvollen Gott. Dadurch schützt er das Glaubensgut, das gefeiert wird und erzieht zugleich die Teilnehmenden dazu, sich von der Liturgie formen zu lassen.

Hier – in der Formung der Gläubigen – liegt aber der Sinn aller „Pastoral“. „Der einzige Sinn des pfarrlichen Dienstes besteht im Heil der Seelen.“ – sagt das Zweite Vatikanum in seinem Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe „Christus Dominus“ (31) – ein heute oft überhörtes Wort, das Manches ins

rechte Lot zurückbringt, das sich in willkürlicher Auslegung der Maßgaben des letzten Konzils aus der Reihe bewegt hat.

Es wäre deswegen ein zentrales Anliegen der Gegenwart, diese Ordnung im Denken wiederherzustellen. Denn, wenn aus dem Blick gerät, weshalb es eine Seelsorge gibt und wenn noch darüber hinaus unklar bleibt, was Seelsorge ist und welche Mittel sie von daher zu wählen sowohl für die „Pastoral“ als auch für die Liturgie.

Nicht minder ist es von Bedeutung, das Wesen der Pfarrei klar zu bestimmen, bevor man sich darüber Gedanken macht, welchen Platz die Liturgie in ihr besetzt oder welche konkreten Formen sie hat. Denn hier konkretisiert sich das Leben der Gläubigen unter der Leitung des Amtes. Die Pfarrei ist „eine bestimmte Gemeinschaft von Gläubigen, die in einer Teilkirche auf Dauer errichtet ist und deren Seelsorge unter der Autorität des Diözesanbischofs einem Pfarrer als ihrem eigenen Hirten anvertraut wird“ (can.515 § 1 CIC), sagt das kirchliche Recht – und nimmt damit den traditionellen Gedanken auf, daß die Seelsorge eine Form braucht, innerhalb derer sie ausgeübt und empfangen werden muß.

Egal, wie die Pfarrei im einzelnen strukturiert ist, ob sie eine Territorial- oder eine Personalpfarre ist, wichtig ist das Eine, daß sie nämlich der Ort ist, an dem die Heiligung der Gläubigen in geordneter Weise und unter der Leitung des Hirten geschieht. Wobei der Gedanke der Ordnung hier sehr entscheidend ist. Denn die seelsorglichen Belange sollen nicht in amorphen Strukturen zu ihrem Recht kommen, sondern sollen in einem geregelten Gegenüber von Hirt und Herde eine Entfaltung finden, die nicht zuletzt neben der individuellen Formung eine gesamtkirchliche Dimension hat. Denn die Pfarrei ist ein Teil der Gesamtkirche und mit ihr wesensmäßig verbunden – sozusagen als deren kleinste institutionalisierte Einheit.

Somit ist die Pfarrei in der Tat der vornehmste Ort, an dem die Formung der Gläubigen durch die Liturgie geschieht. Die Feier der Heiligen Mysterien soll in der Sicht der kirchlichen Dokumente eingebettet sein in den Gesamtzusammenhang der Seelsorge, und das heißt konkret in das Leben einer Pfarrei, die als der Ort der Glaubensunterweisung und als Garant der Kontinuität des kirchlichen Lebens gilt. Sie stellt „auf eine gewisse Weise die über den ganzen Erdkreis hin verbreitete sichtbare Kirche dar.“ (SC 42). Hier soll die Liturgie der Ort der Gottesbegegnung sein, der von nichts anderem übertroffen wird. Die Eucharistie soll nach dem Willen des Zweiten Vatikanum Quelle und Höhepunkt des ganzen kirchlichen Lebens sein. Die Gläubigen, die einer Pfarrei zugeordnet sind, sollen neben der Katechese und der Leitung in allen Fragen des Lebens als Christ hier eintauchen in die reale Präsenz des Erlösers. Sie sollen dabei die führende Hand des Priesters spüren, der sie als Hirt zu eben jener Quelle führt,

von der das Konzil spricht. Er läßt sie in der Liturgie teilnehmen an dem, was droben ist. Der Hirte (pastor) hat mithin eine Schlüsselfunktion inne. Er muß leiten und deswegen – noch bevor er selbst andere führt – selber ganz und gar ein liturgisches Leben führen.

Die Mission der Kirche zur Genesung dieses Zustands muß also im Sinne jeder wahren Reform, ein beherztes Zugehen auf die Wurzel des Problems sein. Und diese liegt, wie Papst Benedikt XVI. im Ausgang zu seinen Überlegungen über eine „Reform der Reform“ festgestellt hat, in der Zerstörung des Ritus. Will man also die Liturgie – auch und gerade in den Pfarreien – erneuern, dann wird dies nicht ohne einen einheitlichen und von allen vordergründigen Anpassungsmöglichkeiten gereinigten und verbindlich vorgeschriebenen Ritus gehen. Dann – und erst dann – würde die desolote liturgische Situation in den Pfarreien ein Ende haben. Weil dann die Versuchung zum „Machen“ und „Gestalten“ verjagt wäre und Priester und Laien sich wieder unter das Gesetz des Betens stellen würden, statt es ständig neu zu erfinden und dieses Selbstgebastelte für „pastoral“ zu halten. Im Gegenteil: eine „pastorale“ Liturgie wird immer eine unangepaßte Liturgie sein und die Liturgie, die erzieht, wird immer die Liturgie sein, die sich allem Erzieherischen versagt.

Damit sich diese Einsicht einen Weg bahnen kann, braucht man Priester, also Kultdiener, die dies zur Kenntnis genommen und verstanden haben. Dann würden die Pfarreien Pfarrer bekommen, also Hirten, die ihre Herde in das Heiligtum führen, das sie selbst lieben und in dem sie sich auskennen. Denn worauf es ankommt, ist die Liebe zur Liturgie und die daraus sich entwickelnde Liebe der Gläubigen zur Gottesbegegnung in den irdischen Formen des Kultes, die eine diesseitige Teilnahme an der Himmlischen Liturgie sind. Nur liturgisch empfindende Priester werden die Gläubigen durch die verschiedensten Methoden der Seelsorge – von der Predigt über die Katechese bis hin zur regelrechten liturgischen Schulung – befähigen können, im Sinne einer eigentlichen *participatio actuosa* auf die Feier der Heiligen Liturgie vorbereitet zu werden. Wobei klar sein dürfte, daß diese Unterweisungen eben nicht in der Liturgie – sozusagen als Regieanweisungen – zu geschehen haben und schon einmal gar nicht als liturgische Kommentarelemente, sondern außerhalb, vor der eigentlichen Feier, eventuell mit Ausnahme der liturgisch-thematisch ausgerichteten Predigt.

Das Zweite Vatikanum sieht daher im Umkehrschluß „keine Hoffnung auf Verwirklichung dieser Forderung, wenn nicht zuerst die Seelsorger vom Geist und von der Kraft der Liturgie tief durchdrungen sind und in ihr Lehrmeister werden. Darum ist es dringend notwendig, daß für die liturgische Bildung des Klerus gründlich gesorgt wird.“ (SC 14). Denn am Ende sollen die Seelsorger „eifrig und geduldig bemüht sein um die liturgische Bildung und die tätige Teilnahme der Gläubigen, die innere und die äußere, je nach deren Alter, Verhält-

nissen, Art des Lebens und Grad der religiösen Entwicklung. Damit erfüllen sie eine der vornehmsten Aufgaben des treuen Spenders der Geheimnisse Gottes. Sie sollen ihre Herde dabei nicht bloß mit dem Wort, sondern auch durch das Beispiel führen.“ (SC 19).

Gemessen an diesem Anspruch ist es ein allgemein festzustellendes Defizit, daß das Beispiel der Hirten im Hinblick auf den Stellenwert und die Feier der Liturgie in den letzten Jahrzehnten eben nicht den Anforderungen der Kirche entsprochen hat. Wenn also Gründe für den allgemeinen Verfall liturgischer Formen oder für die Beliebigkeit gesucht werden, mit der die Liturgie von der Lehrmeisterin zur Sklavin gemacht wurde, so sind sie in erster Linie bei den Kultdienern zu suchen. Es ist nämlich offensichtlich, daß das Vorbild und die persönliche Haltung der Zelebranten allesentscheidend sind für die liturgische Bildung der Gläubigen und damit für die pastorale Bedeutung der Liturgie als Ort einer zweckfreien Gottesbegegnung. Wobei gleich hinzugesagt werden muß, daß es die erneuerte Form der Liturgie den Priestern auch nicht gerade leicht macht, ihre Aufgabe als Zelebranten zu erfüllen, erhebt sie doch – im Gegensatz zur rituell gefestigten und dem subjektiven Zugriff weitgehend entzogenen klassischen Liturgie der römischen Kirche – in erhöhtem Maße den Anspruch des liturgischen Künstlers an denjenigen, der sie ausführt.

War es früher in erster Linie eine Sache des rubrizistischen Gehorsams, die Liturgie schön und würdig auszuführen, so fordert heute die liturgische Ordnung ein erhöhtes Maß an dramaturgischen Fähigkeiten. Die oft eingeklagte *ars celebrandi* bestand vor den Reformen infolge des Zweiten Vatikanum wesentlich in der stimmigen und formbewußten Ausführung von vorhandenen Ordnungen, wogegen sie heute ohne sonderlich detaillierte Ordnungen den Zelebranten selbst zum Erfinder einer würdevollen Gestaltung macht. Er muß nun mit Einfühlungsvermögen und Erfindungsreichtum Wahlmöglichkeiten nutzen, Situationen erkennen und sich an sie liturgisch anpassen, er steht nicht unter einem ehernen Gesetz, sondern muß – ganz wie es die Neuzeit in allen Bereichen des Lebens möchte – zum *homo faber* werden, der Liturgie produziert.

Wobei man in dem grundsätzlichen Anliegen, das liturgische Leben durch manche Flexibilitäten in den rituellen Abläufen reicher zu machen, etwas durchaus Positives entdecken mag, will es doch als Ergebnis einer mystagogisch ausgerichteten liturgischen Bewegung in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts die Liturgie tiefer in die Gläubigen einwurzeln – ein Anliegen also, das man mit Recht „pastoral“ nennen darf.

Jedoch – und hier klafft ein tiefer Graben zwischen Theorie und Praxis – all dies setzt voraus, daß der Ausführende auch die Fähigkeit besitzt, mit den besagten Flexibilitäten umzugehen und aus ihnen einen neuen Reichtum und keine Verödung des Kultes zu machen. Genau hier aber liefert sich die „pastorale“ Reform der Liturgie im Leben einer gewöhnlichen Pfarrei jenen Gefahren aus,

die in der Praxis das, was in der Theorie möglich wäre, so gut wie nirgendwo zum Tragen kommen lassen. Die Liturgie bindet sich nämlich statt an rituelle Vorgaben nun an die Fähigkeit der Ausführenden und nimmt damit in Kauf, daß zum Beispiel dramaturgisch ungebildete Zelebranten – ungeachtet ihrer möglicherweise großen persönlichen Frömmigkeit – in der Zelebration selbst nicht das umzusetzen vermögen, was zu einem würdevollen Geschehen nötig ist. Mit anderen Worten, selbst diejenigen, die theoretisch wissen, wie es gehen könnte, vermögen es unter Umständen aufgrund mancher persönlicher Defizite im Bereich der Ästhetik und des Stil- und Formempfindens nicht zu leisten, „schön“ zu zelebrieren.

Ob es also ein pastoraler Erfolg ist, die Liturgie unter seelsorglichen Hinsichten zu instrumentalisieren und aus ihr ein Mittel der Seelsorge zu machen, wird also – abgesehen von der grundsätzlichen Bedenklichkeit, etwas Zweckfreies zu verzwecken – selbst im Falle rechtmäßiger Anpassungen und Flexibilisierungen ganz und gar davon abhängen, ob derjenige, in dessen Hand die Entscheidung liegt, nämlich der Liturge, genügend praktische Bildung im Bereich der ars celebrandi genossen hat.

Denn so wie es bei einem Gastgeber nicht ausreicht um die Schönheit eines ansprechend gedeckten Tisches bei einem Dinner zu wissen, sondern er auch das Tischdecken für verschiedene Anlässe zu üben hat, so muß auch der Liturge seine liturgischen Entscheidungen reflektieren und sie nach den der Liturgie innewohnenden Gesetzen treffen. So wie man Tischdecken „können“ muß – angefangen von den Überlegungen, wie dem Anlaß eines Essens bei der Gestaltung der Tafel Rechnung getragen werden muß bis hin zu dem praktisch-gestalterischen Können im Hinblick auf die Anordnung der Gegenstände, die zu einem festlichen Tisch gehören, – so muß auch der Zelebrant im Kontext der reformierten und von engen Vorschriften befreiten Liturgie die gesamte Last der einzelnen Entscheidungen und der Umsetzung liturgischer Wahlmöglichkeiten selbst tragen.

Ist der Liturge nun aber jemand, der auch im Alltag eher weniger begabt ist, was seine ästhetischen und gestalterischen Fähigkeiten angeht, so wird er in der Ausführung liturgischer Abläufe, so wie sie das Meßbuch der nachkonziliaren Reform von ihm ohne die Hilfe detaillierter Rubriken verlangt, erst recht scheitern – und mit ihm die Liturgie. Und dann bleibt auch das auf der Strecke, was man mit „pastoraler“ Liturgie bezeichnet, weil letztlich nicht die Unwandelbarkeit des Mysteriums, sondern vielmehr die Wandelbarkeit – und damit am Ende die Unverbindlichkeit der Formen – gesiegt hat. Die Wandelbarkeit der Form, das ist und bleibt gegen jedes Beharren auf dem Gegenteil klarzustellen, korrespondiert mit der Wandelbarkeit der Inhalte. Sollte dies aber das Ergebnis einer „pastoralen Liturgie“ sein, dann ist sie eben nicht „pastoral“, sondern verführerisch und erzieht die Gläubigen nicht zum Mysterium hin.

Beispiele für diese Tragödie, die sich die Kirche durch eine falsch verstandene Freisetzung und Entritualisierung eingehandelt hat, gibt es zuhauf. Sie entgehen niemandem, der sich einen Rest von ästhetischem Empfinden bewahrt hat. Die einzige Rettung aus dieser Subjektivismus- und Häßlichkeitsfalle wäre eine Rückkehr zu strengeren Bindungen an rubrikale Ordnungen, durch deren Führung – auch und gerade in Details – die Liturgie aus den Händen von Machern befreit würde, die sie in ihrer Überforderung entmystifizieren und ihrem schlechten Geschmack anpassen. Wenn – um das Bild von der Gestaltung eines festlichen Tisches aufzugreifen – ein Gastgeber nicht aus sich heraus weiß, wie ein schöner Tisch arrangiert werden kann und wenn er es darüber hinaus auch nicht wirklich gelernt hat, er aber nun einmal der Gastgeber ist, der den Dienst des Formens und Anordnens zu leisten hat, dann wird ihm einzig das Benimm- buch helfen, eine „Bauanleitung“, der er sich bedingungslos anvertrauen kann, um auf diese – und nur auf diese Weise – einen schönen und geschmackvoll vorbereiteten Tisch zu gestalten. Wobei das Wort „Gestaltung“ hier fehl am Platze ist, würde doch das Ergebnis nicht durch den Gastgeber zustande kommen, sondern allein durch die Umsetzung dessen, was ihm vorgegeben ist. Er wäre auf diese Weise sozusagen „blind“ erfolgreich und das Ergebnis könnte sich auch dann sehen lassen, wenn ihm persönlich der Sinn für derlei Dinge fehlt.

In Analogie zur Liturgie bedeutet dies nichts anderes, als daß jene Dimensionen der Liturgie, wie sie der päpstliche Zeremoniar, Msgr. Guido Marini, 2011 in Rom anläßlich der Ersten Internationalen Konferenz zur Eucharistischen Anbetung formuliert hat und die unerläßlich sind für das liturgische Leben der Kirche, mit rubrikalen Hilfen gesichert werden müssen. Er nennt neben den Dimensionen der Katholizität, der historischen Kontinuität und der Teilnahme an der himmlischen Liturgie auch die Dimension der Unwillkürlichkeit, also der Bewahrung vor einem zerstörerischen Subjektivismus. Dies aber wird nicht gelingen, wenn die Unwillkürlichkeit nicht durch eine neue und detaillierte Ritusbindung gesichert wird. Und wenn nicht darüber hinaus die Bildung der Liturgen mit größerer Aufmerksamkeit betrieben wird, damit nicht länger das Unwandelbare des Göttlichen dem oft unerleuchteten Gestaltungsdrang von Priestern ausgeliefert ist, die es nicht gelernt haben, selbst hinter der Ikonostase des Ritus zu verschwinden und der „Alter Christus“ zu werden, zu dem sie die Weihe gemacht hat, damit sie durch diese sakramentale Identität dem Volk Gottes dienen. Dies gilt insbesondere für das kleinste „Biotop“ des kirchlichen Lebens, die Pfarrei. Hier muß in unmittelbarer Hirtensorge die Liturgie wieder heilig, formschön und objektiv werden. Wenn dies übersehen oder mißachtet wird, ist auch kein Schutz gegen das Eindringen jener Wölfe mehr gegeben, die sich im Schafspelz seelsorglicher Bemühungen an die Herde heranmachen, um

sie zu verwirren und ihren Glauben an Christus durch die Plagiate eines unbestimmten Humanum zu ersetzen.

Es wird also viel von der Priesterausbildung abhängen, ob es zu einem Heilungsprozeß kommt und die Kirche ihre Mission ausüben kann, die Menschen in das Geheimnis der verborgenen Gegenwart Gottes zu führen. In jedem Fall muß eine Erneuerung im Sinne einer Wiedergewinnung gefestigter Riten von der kirchlichen Autorität gewollt sein und vorgelebt werden. Denn jede Reform braucht die Deckung von „oben“, sonst wird sie sich „unten“ aufreiben.

Leider ist bis jetzt nur in zarten Ansätzen erkennbar, daß sich die hohen und höchsten Hirten der Kirche entschließen, der Herde den Weg in das unantastbare Heiligtum als einen der wichtigsten von allen zu zeigen. Womit diese Gedanken über die Frage einer „pastoralen Liturgie“ weniger mit konkreten Planungen als im Stadium der Hoffnung enden müssen. Aber schließlich war es bei der Mission der Kirche stets die Hoffnung, die sie – in der Regel gegen alle Erwartung – am Ende ans Ziel geführt hat.

Dr. Guido Rodheudt, geb. 1964 in Aachen, Priester der Diözese Aachen und Pfarrer an St. Gertrud, Herzogenrath. Nach seiner Weihe zum Priester im Jahre 1989 erwarb er 1996 den Grad eines Doktors der Philosophie mit einer Arbeit über das Werk Josef Piepers. 2001 Mitgründer des Netzwerkes katholischer Priester. Neben seiner seelsorglichen Tätigkeit publiziert er regelmäßig zu liturgischen und kulturkritischen Themen. Seit dem Jahre 2009 ist er Mitveranstalter der Kölner Liturgischen Tagung in Herzogenrath.

Clemens von Alexandrien und der Frauendiakonat

Von Florian Amselgruber

Verstärkt durch den sogenannten „Dialogprozess“ wird in der deutschen kirchlichen Landschaft die Forderung immer lauter, Frauen zum sakramentalen Diakonat zuzulassen. Diese Forderung wird inzwischen nicht mehr nur von ZDK- und KDF-Funktionärinnen, sondern auch auf der Ebene der Bischöfe vorgetragen: Kardinal Kasper votiert für die Einführung eines spezifisch weiblichen Diakonats, der sich also vom sakramentalen Weiheamt, das nur Männern zugänglich sei, unterscheiden solle¹. Erzbischof Zollitsch nimmt in eher vager Form Stellung: „Ich fördere die Vielfalt der Dienste und Ämter sowie die Zukunft der unterschiedlichen kirchlichen Berufe. Ich tue dies auf der Grundlage der Lehre der katholischen Kirche. Dazu gehört auch der Einsatz für neue kirchliche Dienste und Ämter, die auch Frauen offen stehen, wie etwa ein spezifisches Diakonamt für Frauen.“² Freilich scheint er mit dem Wort „spezifisch“ noch auf einem Unterschied zwischen der ersten Stufe des Weiheamtes und dem zukünftigen „kirchlichen Dienst“ der Frauen zu bestehen. Andere Bischöfe gehen da noch weiter: „Es wird jetzt Zeit, dass mal eine verbindliche gute Entscheidung fällt“, so äußert sich diesbezüglich Kardinal Lehmann im SWR. Es müsse ein überzeugendes Berufsbild für Frauen gefunden werden, „das wirklich auch dann eine sakramentale Weihe braucht“³.

Papst Johannes Paul II. hat 1994 durch das Apostolische Schreiben „*Ordinatio Sacerdotalis*“ endgültig und mit höchster lehramtlicher Autorität festgestellt, dass die Kirche keine Vollmacht habe, Frauen zum Priester zu weihen⁴. Daher bedeutet die Forderung, Frauen zum sakramentalen Diakonat zuzulassen, entweder eine Verletzung der Einheit des Weihesakramentes oder gar einen offenen Widerspruch gegen die dogmatisch irreformable Lehre über den Empfänger der Weihe⁵. Wenn daher Erzbischof Zollitsch „auf der Grundlage der Lehre der

¹ http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2012/2013-035-Studententag-FVV-Trier_Vortrag-K-Kasper.pdf vom 20. 02. 2013.

² Vgl. den Bericht in der KU 5/2013.

³ http://weltkirche.katholisch.de/de/katholisch/themen/news/page_news.php?id=9769

⁴ *Ordinatio Sacerdotalis* 4.

⁵ Vgl. dazu vor allem die einschlägigen Beiträge von M. Hauke: Diakonat der Frau?, in: Forum Katholische Theologie 12 (1/1996), 36-45; Ders., Der Frauendiakonat als Hebel zur Veränderung der Kirche. Kritische Bilanz einer theologischen Tagung, in: Forum Katholische Theologie 14 (1998), 132-147; Ders., Der Diakonat und das Handeln *in persona Christi capitis*. Randbemerkungen zum Motuproprio *Omnium in mentem*, in: Forum Katholische Theologie 26 (2010), 191-295; Ders., Diakonissen waren keine Diakoninnen. Klarstellungen zum sakramentalen Diakonat der Frau, in: Theologisches 42 (7-8/2012), 309-320; ferner die Beiträge von M.

katholischen Kirche“ ein „spezifisches Diakonenamt für Frauen“ kreieren will, lohnt es sich, einen Blick auf die theologische Rechtfertigung eines solchen Ansinnens zu richten.

Immer wieder berufen sich die Befürworter des Frauendiakonats auf frühchristliche Verhältnisse, in denen angeblich ein Diakonat der Frau existiert habe. In der Tat findet sich etwa in der „Didaskalie“ – einer syrischen Kirchenordnung aus dem 3. Jh. n. Chr. – oder in den Apostolischen Konstitutionen – einer Kirchenordnung aus dem 4. Jh. – Begriff und Amt der Diakonisse, welche dann vor allem in der Ostkirche, teilweise aber auch im Westen im 1. christlichen Jahrtausend eine gewisse pastorale und liturgische Rolle spielte. Einschlägige Untersuchungen haben allerdings schon längst gezeigt, dass das Amt der Diakonisse nie als ein sakramentales verstanden wurde, schon gar nicht so, als wären Amt und Weihe eines männlichen und eines weiblichen Diakons gleich und es würden sich nur die Empfänger im Geschlecht unterscheiden⁶. Der Aufgabenbereich der Diakonissen war strikt von demjenigen des dreifachen Weiheamtes unterschieden; im Wesentlichen wurde die Diakonisse tätig bei der am ganzen Körper durchgeführten Salbung von weiblichen Täuflingen und bei der Betreuung von kranken oder mit Heiden verheirateten Frauen, die sich in der sogenannten „Gynaikonitis“, einer Art von „Klausur-Bereich“ der griechischen Frauen, aufhielten: Hätte ein Mann diese Tätigkeiten ausgeübt, wäre dies ein ernsthafter Verstoß gegen die Schicklichkeit gewesen⁷. Von einer historisch belegten Zulassung von Frauen zum Sakrament der Weihe auf seiner untersten Stufe kann folglich keine Rede sein.

Auch die Schriften des Neuen Testaments werden von Seiten der Befürworter als Zeugen für den Frauendiakonat angeführt: Stets erfolgt der Hinweis auf eine „Phöbe, Dienerin (diákonos) der Gemeinde von Kenchreä“ in Röm 16,1. Hier muss allerdings offen bleiben, ob der Begriff „diákonos“ überhaupt im technischen Sinne einer bestimmten amtlichen Funktion gemeint ist, ganz zu schweigen davon, ob diese etwaige amtliche Funktion auch nur im Entferntesten mit dem hierarchischen Amt des Diakonats zu tun hat. Daneben stützt sich die Argumentation der Befürworter gerne auf einen Passus aus dem ersten Timotheus-Brief (1 Tim 3,8f.): „In gleicher Weise sollen Diakone ehrbar sein, nicht doppelzüngig, nicht vielem Weingenuß ergeben und nicht auf unlauteren Gewinn bedacht; das Geheimnis des Glaubens sollen sie hüten in einem reinen Gewis-

Hauke, G. L. Müller, L. Scheffczyk, S. Düren und R. Gießen in dem Sammelband L. Scheffczyk (Hrsg.), *Diakonat und Diakonissen*, St. Ottilien 2002.

⁶ Vgl. dazu die große Studie von A. G. Martimort, *Deaconesses. An historical study*, San Francisco 1986 (engl. Übersetzung des französischen Originals: *Les diaconesses. Essai historique*, Rom 1982), vor allem die Zusammenfassung 243ff.

⁷ S. die Zusammenfassung von Hauke (2012), 312.

sen. Auch sie sollen zuvor geprüft werden und dann ihren Dienst übernehmen, wenn sie untadelig sind. In gleicher Weise sollen Frauen ehrbar sein, nicht verleumderisch, nüchtern, verlässlich in allem. Die Diakone sollen mit einer einzigen Frau verheiratet sein und in rechter Weise die Kinder und das eigene Haus leiten.“ Wer allerdings mit den „Frauen“ gemeint ist, wird aus der Stelle allein nicht mit hinreichender Sicherheit klar: M. Hauke⁸ formuliert die vier möglichen Alternativen mit den Worten: „Handelt es sich um Frauen im allgemeinen, um Frauen von Diakonen, um weibliche Mitarbeiter der Diakone oder um weibliche Diakone?“ Selbst wenn man sich mit Hauke vorsichtig für einen „weiblichen Dienst, der in einer gewissen Verbindung steht zu den Diakonen“ als Lösung entscheidet⁹, so kann doch der kurze Passus in keiner Weise belegen, dass Frauen zum sakramentalen Amt zugelassen wurden; dass die Frauen hier eher als Einschub behandelt werden, legt vielmehr nahe, dass ein klarer Unterschied zu den männlichen Diakonen im Hintergrund der Formulierung steht¹⁰.

Zwischen dem ohnehin nicht eindeutigen neutestamentlichen Befund und der frühesten Bezeugung von Diakonissen in der syrischen Didaskalie klafft nun aber eine Lücke von ca. 150 Jahren. Um diese ansatzweise zu überbrücken, wurde ein weiterer angeblicher Zeuge für den Frauendiakonat ins Feld geführt, nämlich Clemens von Alexandrien. Der griechische Kirchenvater, der zu Ende des 2. Jhdt. n. Chr. in der ägyptischen Kulturmetropole Alexandria wirkte, schreibt in seinem Werk „Stromateis“: „Oder verwerfen sie [gemeint sind die Gnostiker] auch die Apostel? Denn Petrus und Philippus zeugten Kinder, Philippus verheiratete auch seine Töchter an Männer, und auch Paulus zögert in einem Brief nicht, seine Gemahlin anzusprechen, die er um der reibungslosen Erfüllung seines Dienstes willen (διὰ τὸ τῆς hyperesías eustalés) nicht mit sich herumführte. Er sagt daher in einem Brief: ‚Haben wir nicht das Recht, eine Frau als Schwester mitzuführen wie auch die übrigen Apostel?‘ Aber diese – entsprechend ihrem Dienst (οἰκεῖός τῆ διακονίαι) – ließen sich nicht davon abbringen, sich der Verkündigung zu widmen und führten ihre Frauen nicht wie Gattinnen, sondern wie Schwestern mit sich, damit diese Mitdiener (syndiakónous) seien bei den Hausfrauen; durch sie schlüpfte die Lehre des Herrn auch ohne Anstoß zu erregen in die Frauenklausur hinein. Wir wissen ja auch (ἴσμεν γάρ και), was der edle Paulus in einem seiner Briefe an Timotheus über Dia-

⁸ Hauke (2012), 311.

⁹ Ebd.

¹⁰ So wird von ihnen auch nicht das Univirat, also die nur einmalige Verheiratung, gefordert, während eine entsprechende Anordnung für die männlichen Diakone gegeben wird und das Univirat bei Frauen z. B. auch für die Zulassung zum Witwenstand ein ausschließendes Kriterium ist – vgl. 1 Tim 4,9.

konnenfrauen (peri diakónon gynaikôn) angeordnet hat (ho gennaîos diatássetai Paûlos).“ (Strom. 3.52.4b-53.4a)¹¹

H. König, Vizepräsidentin des Katholischen Deutschen Frauenbundes und Professorin für Kirchengeschichte an der TU Dresden, bewertet in ihrer 2005 erstellten Habilitationsschrift diese Passage als Zeugnis für einen besonderen und notwendigen Dienst der Frauen in der Verkündigung und Seelsorge der Gemeinde¹². Auf eine solch allgemeine Formel gebracht wäre dieses Resultat sogar in gewissem Sinne zustimmungsfähig, ließen nicht die Details von Königs Interpretation eine bestimmte Tendenz erkennen, die vom Clemens-Text her nicht mehr gedeckt ist. So gibt sie die Wendung „peri diakónon gynaikôn“ im letzten Satz des Passus mit „für Diakoninnen“ wieder; sie erklärt dazu, Clemens interpretiere den zugrundeliegenden Passus aus 1 Tim 3,11 „als über die Diakoninnen neben den Diakonen gesagt“¹³. Dass der sehr verdiente Clemens-Herausgeber O. Stählin 1936 „für die dienenden Frauen“ übersetzt, ist für König „männliche Inszenierung“¹⁴. Es ist klar, worauf König hinauswill: An anderem Orte nämlich – bei der Interpretation einer Passage aus der syrischen Didaskalie – erläutert König die Gründe, die sie dort „he diákonos“ mit „Diakonin“ und nicht mit „Diakonisse“ zu übersetzen veranlassten: Zu wenig würde die letztere, „eindeutig frauenspezifische Bezeichnung“ klar werden lassen, dass hier einfach „ein weiblicher Diakon“ gemeint sei¹⁵. Wenn sie also bei Clemens ebenso auf der Bezeichnung „Diakonin“ besteht, soll damit wohl zumindest tendenziell suggeriert werden, dass auch hier Diakonin und Diakon auf einer Ebene nebeneinander gestanden hätten.

Doch eine solche Deutung tut dem Clemens-Text Gewalt an und verrät damit das kaum verhohlene kirchenpolitisch-theologische Interesse. Die sprachlichen Verhältnisse sind in Wirklichkeit sehr viel komplexer. König berücksichtigt weder den inhaltlichen Duktus der ganzen Passage noch die Tatsache, dass das griechische Wort „diákonos“ mehrdeutig ist – es kann sowohl als Adjektiv als auch als Substantiv gebraucht werden, und zwar mit der allgemeinen Bedeutung „Diener/dienend“ oder im technischen Sinn des kirchlichen Amtes des Diakons; noch dazu hat es nur eine Form für Maskulinum und Femininum zusammen. Vor diesem Hintergrund ist es schwer, die genaue Bedeutung der Wendung „peri diakónon gynaikôn“ zu erfassen. Um in dieser Frage zu wirklich belastba-

¹¹ Eigene Übersetzung des griechischen Originals.

¹² H. König, „Dass du dich retten lässt, das drängt mich sehr.“ Clemens von Alexandria als Seelsorger: ein wenig beachteter Zugang zu Person und Werk, (Habil.) 2005, elektronisch publiziert 2010 unter: <http://hss.ulb.uni-bonn.de/2010/2059/2059.pdf>, 344.

¹³ Ebd. 343.

¹⁴ Vgl. ebd. 346.

¹⁵ Ebd. 355 Anm. 228.

ren Ergebnissen zu gelangen, muss man das ganze filigrane Gedankengeflecht des Clemens-Textes geduldig nachvollziehen.

Die zitierte Passage ist Teil eines größeren Zusammenhangs, in dem Clemens versucht, den gnostischen Dualismus zu widerlegen, der die Ehe grundsätzlich ablehnte und als sündhaft ansah. Clemens orientiert sich zu diesem Zweck (ab Strom. 3.51.2) an dem Satz aus dem 1. Timotheus-Brief: „In den letzten Zeiten werden einige vom Glauben abfallen und sich Irrgeistern und Dämonenlehren zuwenden, die den Menschen die Ehe und den Genuss von Speisen verbieten.“ (1 Tim 4,1.3) In beiden Verboten sieht Clemens den gleichen Beweggrund wirksam: die Ablehnung der Schöpfung. Daher argumentiert er nun parallel für die Ehe und für den Genuss von Speisen. Zuerst nennt er (Strom. 3.52.1-3) eine Reihe von alttestamentlichen Beispielen – zunächst für die gottgefällige Ehe, dann auch für den Verzehr von Fleischspeisen. Das folgende Zitat aus Mt 11,18f. (Strom. 3.52.4a) bildet den Übergang von den alttestamentlichen Vorbildern (Johannes der Täufer) zum Neuen Testament (Christus selbst)¹⁶. Ab Strom. 3.52.4b – also mit Beginn der oben zitierten Passage – widmet sich Clemens den neutestamentlichen Vorbildern für die Akzeptanz der Ehe; als Kronzeugen für die Ehe gelten ihm die Apostel selbst. Von Petrus und Philippus weiß er nicht nur die Ehe, sondern sogar die Vaterschaft zu berichten, dem Brief des Paulus an die Philipper (Phil 4,3) entnimmt er einen Hinweis darauf, dass auch Paulus verheiratet war. Hier allerdings empfindet Clemens eine kleine Präzisierung als nötig: Paulus wäre demnach zwar verheiratet gewesen, hätte aber um des Verkündigungsdienstes willen (διὰ τὸ τῆς hyperesías eustalés) seine Frau nicht mitgenommen. Dass Paulus also enthaltsam lebte, ist er bereit, zuzugestehen; allerdings hält er sogleich fest, dass es sich hierbei nicht um eine prinzipielle Ablehnung der Ehe, sondern um eine pragmatische Erwägung zum Nutzen der Verkündigung gehandelt habe. Diese Auffassung von der Haltung Pauli beweist Clemens mit dem einschlägigen Zitat aus 1 Kor 9,5, wo dieser zwar das Recht auf eine Frau als auch das diesbezügliche Beispiel der übrigen Apostel unterstreicht, jedoch gleichermaßen klar stellt, dass er selbst keine Frau bei sich hat. Das Zitat aus 1 Kor 9,5 belegt also die – trotz der aus praktischen Gründen gewählten Enthaltensamkeit – ehefreundliche Haltung des Paulus, weitet darüber hinaus aber auch den Blick auf „die übrigen Apostel“, die ihre Frauen mit sich herumführten. Als neutestamentliche Zeugen für die Erlaubtheit der Ehe fungieren also Petrus, Philippus, Paulus und dann „die übrigen Apostel“. Hier muss Clemens allerdings eine weitere Präzisierung vornehmen: Anders als Paulus hätten die Apostel zwar die Ehefrauen mitgeführt, mit ihnen aber nicht ehelich verkehrt; diese Enthaltensamkeit wird wiederum, wie bei Paulus, mit dem Ver-

¹⁶ Da Christus selbst nicht das Beispiel des Ehemanns gegeben hat, kann er von Clemens nur unter dem Aspekt des Verzehrs von Speisen in die Reihe der Vorbilder eingefügt werden.

kündigungsdienst erklärt – „entsprechend ihrem Dienst“ (oikeíos tēi diakoníai). Der griechische Begriff „diakonía“ steht hier also in direkter Parallele mit dem für den Fall des Paulus verwendeten Terminus „hyperesía“; es handelt sich daher um einen eher allgemeineren Gebrauch des Wortes im Sinne eines (inhaltlich erst noch zu spezifizierenden) „Dienstes für die Kirche“. Die Enthaltensamkeit der Apostel ist somit in einer Weise erklärt, die der Würde der Ehe keinen Eintrag tut; nun muss aber noch der Unterschied zum Verhalten des Paulus begründet werden, der seine Frau ja offenbar nicht mit auf die Reisen nahm. Dazu verweist Clemens auf die Mithilfe der Apostelfrauen bei der Verbreitung des Evangeliums in der Gynaikonitis; er bezeichnet es dabei als die Intention der Apostel, die Frauen könnten „syndiakonoi“ sein. Dieser Begriff „syndiakonoi“ ist offensichtlich von dem vorausgehenden, eher generellen „diakonía“ motiviert und ebenso im allgemeinen Sinne des „Dieners“ zu verstehen¹⁷. Zwar hat König in gewissem Sinne Recht, wenn sie an der Übersetzung mit „Gehilfinnen“ kritisiert, dass diese der Formulierung „ihre Potenz“ nimmt – das griechische Wort ist einfach reicher an Bezügen als das deutsche. Der Sache nach aber hat Stählin mit seiner Übersetzung das Richtige getroffen: Es handelt sich nicht um ein Amt, sondern um Hilfe; die Anspielung auf den „Diakon“ im Sinne des Amtes entspringt Clemens’ überall zu beobachtender Neigung, ein reiches Geflecht von Bezügen herzustellen und oftmals pointiert und überspitzt zu formulieren¹⁸.

Damit ist nun für Clemens einerseits die Gemeinsamkeit im Verhalten des Paulus und der übrigen Apostel beschrieben, nämlich die Enthaltensamkeit um des Dienstes willen (und nicht aufgrund einer prinzipiellen Ablehnung der Ehe). Andererseits ist der Unterschied abgesteckt, welcher darin besteht, dass Paulus seine Frau verlässt, die Apostel aber die Ehefrauen dennoch als „syndiakonoi“ mit sich führen. Dieser Befund scheint in Clemens’ Augen noch einer argumentativen Stütze zu bedürfen, daher schiebt er noch den entscheidenden Satz nach: „Wir wissen ja auch (ísmen gàr kai), was der edle Paulus in einem seiner Briefe an Timotheus über Diakonenfrauen (peri diakónon gynaikôn) angeordnet hat.“ Die Frage ist nun, was er hier genau begründen will, und wie demzufolge die Wendung „peri diakónon gynaikôn“ zu deuten ist. Entsprechend der sprachlichen Mehrdeutigkeit des Terminus „diákonos“ kommen zwei Möglichkeiten in Betracht, den Satz zu verstehen:

¹⁷ Das Wort erhält dazu durch die Vorsilbe „syn-“ einen nicht-technischen, metaphorischen Charakter.

¹⁸ Vergleiche etwa die pointiert metaphorische Verwendung von „Liturgie“ und „Diakonie“ in Strom. 3.79.5: „Denn wie die Ehelosigkeit so hat auch die Ehe eigene, sie auszeichnende ‚Liturgien‘ und ‚Diakonien‘ gegenüber dem Herrn, ich meine damit: sich um die Kinder und um die Ehefrau zu kümmern.“

Clemens könnte zum einen den auf das Amt des Diakons anspielenden Begriff „syndiakonos“ für so gewagt halten, dass er zur Absicherung darauf hinweist, dass an anderem Orte im Neuen Testament sogar „Frauendiakone“ (diákonoi gynaïkes) belegt sind¹⁹. Das Erstaunliche und Begründenswerte wäre für Clemens also nach dieser Interpretation gerade die quasi-amtliche Tätigkeit von Frauen überhaupt (also genau das, worauf König hinaus will). Damit wäre aber zugleich ausgesagt, dass Clemens zwar für die apostolische Zeit „Frauendiakone“ für erwiesen hielte, dass sie aber zu seiner Zeit offenbar nicht bekannt sind²⁰: Warum sollte man in einem Milieu, in welchem „diákonoi gynaïkes“ bekannt sind, die Verwendung des Begriffs „syndiakonoi“ rechtfertigen, noch dazu, wo dies gerade gar nicht das eigentliche Thema ist? Falls also der Passus in diesem Sinne zu deuten wäre, hätte man nur eine clementinische Interpretation von 1 Tim 3,11 vorliegen, die ebenso wenig historische Zuverlässigkeit beanspruchen kann wie die oben referierte, heute aber durchgängig abgelehnte Auffassung des Clemens, Paulus spreche in Phil. 4,3 seine Gemahlin an²¹. Viel wichtiger aber wäre die Erkenntnis, dass der Passus – so verstanden – voraussetzen würde, dass es in Clemens’ Umgebung keine „diákonoi gynaïkes“ gab.

M. E. aber ist eine andere Auffassung von „peri diakónon gynaikôn“ viel stringenter: Hat man den Zusammenhang des ganzen Abschnitts mitverfolgt, so stellt man fest, dass für Clemens eine gewisse unbefriedigende Differenz geblieben ist zwischen dem Verhalten des Paulus, der um der Verkündigung willen sich von seiner Frau trennt, und dem der übrigen Apostel, die sich zwar – ebenfalls um der Verkündigung willen – des ehelichen Verkehrs enthalten, ihre Frauen als Gehilfinnen im Verkündigungsdienst aber mit sich führen. Diese Differenz ist für Clemens sehr heikel. Sein Argument für die Ehe aus dem autoritativen Vorbild der Apostel ist dank der apostolischen Enthaltensamkeit ohnehin etwas labil geworden; nun kann er es nicht auch noch der Gefahr überlassen, dass von den Gnostikern eine Art Dissens konstruiert würde zwischen dem

¹⁹ Man versteht dann „diakónon“ als KNG-kongruentes Attribut zu „gynaikôn“ und fasst den Begriff im engeren technischen Sinne auf. Wollte man diesen attributiven Charakter im Deutschen nachahmen, könnte man auch mit „Diakonfrauen“ übersetzen; so würde klar, dass „Frauen“ das determinatum, „Diakon“ das determinans ist. Allerdings entstünde so eine Verwechslungsmöglichkeit mit „Frauen von Diakonen“. Daher wird in der obigen Übersetzung zugunsten der Semantik das formale Determinationsverhältnis umgekehrt.

²⁰ König behauptet, dass Clemens den Dienst der Frauen in der Gynaikonitis nicht im NT gefunden haben könne, und daher aus der Erfahrung der ihn umgebenden Welt gesprochen haben müsse. Das Gegenteil ist der Fall; für das NT s. z. B. 1 Tim 5,13 – wo Paulus davor warnt, jüngere Witwen könnten durch ihre offizielle Aufnahme in den kirchlichen Witwenstand, „lernen, nichtstuend in den Häusern herumzuziehen, und nicht nur nichtstuend, sondern auch plaudersüchtig und geschwätzig, indem sie Dinge reden, die sich nicht schicken.“ Dies setzt doch voraus, dass die „dienenden Frauen“ in der Gynaikonitis eine spezielle Aufgabe hatten.

²¹ Nach heutiger Auffassung spricht Paulus hier eine Person an, die den Eigennamen „Syzygos“ trägt, vgl. dazu J. Gnilka, *Der Philipperbrief*, Freiburg/Basel/Wien ⁴1987 (HThK X/3), 166f.

„reineren“, „gnostischeren“ Paulus (der seine Ehe praktisch aufgibt) und den etwas primitiveren Zwölfen (die ihre Ehe nach außen hin aufrecht erhalten). Er muss folglich nachweisen, dass auch Paulus die Praxis billigt, dass kirchliche Amtsträger ihre Ehe (zumindest nach außen hin) aufrecht erhalten und ihre Frauen ihnen bei der Verkündigung in der Gynaikonitis zu Hilfe kommen. Einen solchen Passus hat er nun seiner Meinung nach in 1 Tim 3,11 gefunden; er versteht die dort genannten „Frauen“ als die Ehefrauen der Diakone und sieht in den Bedingungen, die Paulus an diese Frauen stellt, einen Hinweis auf deren Betätigung im Dienst der Gemeinde. Indem also Clemens nachweist, dass missionarisch (oder auch caritativ) tätige „Diakonenfrauen“ (*diakónon gynaïkes*²²) auch von Paulus akzeptiert werden, nimmt er den Gnostikern die Möglichkeit, einen Gegensatz zwischen Paulus und den übrigen Aposteln zu konstruieren, und sein aus dem Vorbild der Apostel gewonnenes Argument für die Erlaubtheit der Ehe bleibt gültig.

Beide Interpretationen des Clemens-Passus sind sprachlich möglich; aufgrund ihrer viel besseren Integrierbarkeit in den Kontext ist aber der zweiten Version der Vorzug zu geben. Sie weist die folgenden Vorteile auf:

1. Der große Zusammenhang mit der Frage nach der Erlaubtheit der Ehe bleibt gewahrt, da nach diesem Verständnis nicht die missionarische Tätigkeit von Frauen als solche im Blick steht, sondern die Tatsache, dass kirchliche Amtsträger verheiratet sind und bleiben, weil sie von ihren Frauen Unterstützung bekommen können.

2. Die durch eine Reihe stilistischer Besonderheiten (Ergänzung durch das Attribut „edel“, Hyperbaton und Endstellung im Satz) bewirkte Betonung, dass gerade Paulus diese Anordnungen getroffen hat, erhält einen Sinn: Clemens möchte ja klarstellen, dass es *in der Frage der Ehe von Amtsträgern* zwischen Paulus und den übrigen Aposteln keinen theoretischen Dissens, höchstens unterschiedliche Akzente in der Praxis gibt. Die Frage nach weiblicher Mitarbeit ist für Clemens dagegen nicht nur untergeordnet, sondern hat auch nichts spezifisch mit Paulus zu tun.

3. Mit dem in Frage stehenden Satz werden die Darlegungen über die Ehe zunächst beschlossen; im direkten Anschluss geht Clemens dann (wie schon bei den alttestamentlichen Vorbildern) wieder dazu über, auch den Verzehr von

²² Nach diesem Verständnis des Satzes wäre „*diakónon*“ also ein eigenständiges Substantiv, das als Genetiv-Attribut zu „*gynaikôn*“ fungiert. Diese Auffassung von den sprachlichen Verhältnissen ist erstaunlicherweise noch nie vorgetragen worden – evtl. wegen des Fehlens der Artikel. Nach Kühner-Gerth II § 484 Anm. a), § 495 und Menge § 7 (2) sehe ich aber keine stichhaltigen grammatikalischen Einwände dagegen, „*peri diakónon gynaikôn*“ mit „über (die) Frauen von Diakonen“ zu übersetzen.

Speisen aus dem Neuen Testament zu belegen²³. Es wäre sehr verwunderlich, wenn Clemens zum Abschluss des Abschnitts über die Ehe nicht auf das Thema der Ehe eingegangen wäre, sondern sich einer im Fortgang der Argumentation aufgetauchten, in diesem Kontext aber völlig nebensächlichen Frage, (derjenigen der weiblichen Mithilfe in der Verkündigung) widmen würde.

4. Noch mehrfach kommt Clemens im dritten Buch der Stromateis auf die Anordnungen des Paulus über die kirchlichen Amtsträger zu sprechen. Im Kern ist es immer dasselbe Argument: Auch kirchliche Amtsträger dürfen verheiratet sein – also kann die Ehe nichts Schlechtes sein. Besonders Strom. 3.90.1 ist in diesem Zusammenhang zu zitieren, da wiederum explizit der Diakon erwähnt wird: „In der Tat, auch den Mann einer einzigen Frau akzeptiert er – sei dieser nun Presbyter oder Diakon oder Laie – wenn er nur seine Ehe tadellos führt.“

Man wird also zusammenfassend festhalten können: Wie man den Clemens-Text auch dreht und wendet – es wird kein Zeugnis für einen Frauendiakonat daraus. Im einen Falle würde Clemens zwar die Existenz von „Frauendiakonen“ für die apostolische Zeit behaupten, indirekt aber zu verstehen geben, dass es eine solche Einrichtung in seinem kirchlichen Umfeld nicht gab. Nicht einmal ein „Zeugnis“ für die apostolische Zeit wäre dabei besonders wertvoll; es hinge ja von einem gesicherten historischen Wissen des Clemens über die Verhältnisse der apostolischen Zeit ab, welches man für Clemens kaum uneingeschränkt wird behaupten wollen. Im andern Fall spricht Clemens ohnehin nur von den „Frauen von Diakonen“; diese aus vielen Gründen zu bevorzugende Lesart hätte den besonderen Reiz, ein frühes Zeugnis für die Auslegung von 1 Tim 3,11 im Sinne von „Ehefrauen von Diakonen“ darzustellen. Im Gegensatz zu dem potentiellen Zeugnis über mögliche „Frauendiakone“ zu Paulus‘ Zeiten käme dieser Auslegung aber schon ein gewisses Gewicht zu: Hier liegt das Bemerkenswerte nämlich nicht in einem mehr oder weniger plausiblen historischen Wissen des Clemens, sondern in der Tatsache, dass der griechische „native speaker“ Clemens die Interpretation des umstrittenen Paulus-Verses im Sinne von „die Ehefrauen (der Diakone)...“ sprachlich für möglich hielt²⁴.

²³ Fortgang mit progressivem *allà mèn ho autòs hoùtos...*: Das legt nahe, dass 3.53.4a und 4b auf derselben Ebene liegen: Paulus als Beweis für Erlaubtheit der Ehe (selbst der Amtsträger) – Paulus als Beweis für die Erlaubtheit des Verzehrs von Speisen.

²⁴ Der Haupteinwand gegen diese Auslegung ist ja ein sprachlicher: Der deutsche Leser vermisst einen Artikel oder gar ein besitzanzeigendes Pronomen. So versteht man den Paulus-Text nicht im Sinne von: „In gleicher Weise sollen ihre Frauen...“ oder wenigstens „In gleicher Weise sollen die Frauen...“ – womit man allenfalls noch „ihre Frauen“ meinen könnte. Man liest vielmehr: „In gleicher Weise sollen Frauen...“. Damit könnten dann in der Tat nur schwerlich die Frauen der Diakone gemeint sein. Bei dieser sprachlichen Argumentation wird aber übersehen, dass, wie oben Anm. 22 zeigt, die grammatikalische Sachlage gar nicht so eindeutig ist. Bei Substantiven, die Familienverhältnisse anzeigen, kann, wo die Determination aus dem Kontext klar ist, der Artikel wegfallen. Für Clemens als Griechen hat sich aus dem Fehlen des

Im Gesamtzusammenhang der kirchlichen Verkündigung ist es immer klar gewesen, dass der Ausschluss der Frauen vom Weiheamt in keiner Weise dazu angetan ist, ihre natürliche und übernatürliche Würde zu mindern. Die Kirche hat stets hervorgehoben, dass die eigentliche Würde des Menschen im Grad seiner sittlichen Vollkommenheit liegt²⁵ – und dass in dieser Hinsicht unter allen Geschöpfen Gottes einer Frau der höchste Rang zukommt, nämlich der Mutter des Herrn. Für diese biblische Einschätzung des wahren Grundes der menschlichen Würde ist auch Clemens von Alexandrien ein Zeuge, wenn er im sechsten Buch der Stromateis diejenigen Worte schreibt, die unter all seinen Schriften für die Frage des Frauendiakonats wohl die relevantesten sind: „Es ist also jetzt noch möglich, dass diejenigen in die Auswahl der Apostel aufgenommen werden, die sich in den Geboten des Herrn üben und das Evangelium in vollkommener und gnostischer²⁶ Weise leben. Ein wirklicher Presbyter der Kirche und ein wahrer Diakon des göttlichen Willens ist, wer das dem Herrn Gemäße tut und lehrt, nicht wer von Menschen die Hände aufgelegt bekommt.“ (Strom. 6.106.2)

Florian Amselgruber, geb. 1978 in Bamberg, studierte Griechisch und Latein in München, Neapel und Oxford. Er ist als Studienrat in Erlangen tätig und ist Lehrbeauftragter der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen für das Fach Latein.

Artikels kein Einwand gegen die Auslegung von 1 Tim 3,11 ergeben. Inhaltlich lässt sich anführen, dass in 1 Tim 3,12 mit den Kriterien für die Diakone fortgefahren wird (und zwar mit ihrer Einehe!), dass also 1 Tim 3,11 kaum ein wirklich eigenständiges Amt bezeichnet. Allenfalls ist abzuwägen, inwiefern das anaphorische „hosaútos“ („in gleicher Weise“) eine Art Parallelisierung von „Diakonen“ und „Frauen“ bewirkt. In einem strikt juristischen Text wäre dies gewiss zu beachten; in 1 Tim 3 legt aber immerhin der Briefcharakter die Möglichkeit eines weniger stringenten Sprachgebrauchs nahe.

²⁵ Vgl. Mt 12,46-50.

²⁶ Der Begriff „gnostisch“ wird von Clemens – in Abgrenzung zur „fälschlich so genannten Gnosis“ – durchweg positiv im Sinne christlicher Vollkommenheit verstanden.

Leib Christi, nicht Brot. Die Transsubstantiationslehre – Ein Nachtrag zum Kölner Eucharistischen Kongreß

Teil I: Rückblick auf den Eucharistischen Kongreß: Licht und Schatten

Von Heinz-Lothar Barth

Fünf Tage lang feierte die katholische Kirche auf Einladung des Erzbischofs von Köln, Joachim Kardinal Meisner, vom 5. bis 9. Juni 2013 den Eucharistischen Kongreß in Köln. Prinzipiell ist eine solche Veranstaltung sehr lobenswert. Endlich einmal stand nicht irgendein revolutionäres Programm im Zentrum der versammelten Christen, wie es bei den Kirchentagen beider Konfessionen üblich geworden ist. Von „Homoehe“, Frauenpriestertum, Interkommunion, Kommunion für „wiederverheiratete“ Geschiedene, Abschaffung des Priesterzölibates war höchstens am Rande zu hören. Es ging um Jesus Christus selbst, den Gottmenschen und Erlöser der Menschheit, in seiner eucharistischen Gegenwart. Allein die Tatsache, daß „der Eucharistische Kongreß die Heiligkeit des Mysteriums in Erinnerung gerufen hat“, wie Peter Christoph Düren einen Artikel zur Fronleichnamsbetrachtung überschrieben hatte¹, stellt einen hohen Gewinn dar. Für nicht wenige Menschen, u. a. gerade auch für Jugendliche, traf diese Beobachtung sicher zu.

Positive Gesichtspunkte des Eucharistischen Kongresses

Es soll hier nicht unsere Aufgabe sein, eine ausführliche Bilanz zu ziehen. Über verschiedene verdienstvolle Ereignisse könnte man sicher berichten.² Wir wollen uns, was die positiven Aspekte angeht, zunächst auf zwei Gottesdienste beschränken, in den gerade auch jungen Menschen die Sakralität und spirituelle Tiefe alter Liturgien vorgestellt und sie zum Mitfeiern eingeladen wurden. Beide haben zwar im Laufe der Zeit selbstverständlich einige Veränderungen erfahren, gehen aber letztlich doch ohne dogmatische Brüche auf die Frühzeit der Kirche zurück und atmen deren Geist. Zum einen feierte Diözesanbischof Gregor Maria Hanke aus Eichstätt in St. Pantaleon eine feierliche Liturgie im by-

¹ Peter Christoph Düren, Die Wiederentdeckung der Fülle des eucharistischen Mysteriums: Der Eucharistische Kongress ruft die Heiligkeit des Mysteriums in Erinnerung – Eine Fronleichnamsbetrachtung, in: Die Tagespost vom 28. Mai 2013, S. 15.

² Siehe u. a. den Bericht von Andreas Püttman „Ein geistlicher und kirchenpolitischer Meilenstein“ – Der „Nationale Eucharistische Kongreß“ und sein Medienecho“, im Internet greifbar unter der Adresse <http://www.kath.net/news/41646>, aufgerufen am 13. Juni 2013.

zantischen Ritus, der sich sowohl durch seine äußerliche Pracht wie auch durch seine geistliche und theologische Tiefe auszeichnet. Dies war sicher ein großes religiöses Erlebnis gerade für diejenigen Katholiken, die die traditionelle lateinische Messe nicht oder noch nicht kennen. Sie bekamen hier eine liturgische „Ministrone“ serviert, wenn man dieses Bild einmal verwenden darf, während man sie sonst Sonntag für Sonntag in der Regel mit einem Wassersüppchen abpeist. Dank sei dem mutigen Bischof, der ja auch sonst im deutschen Episkopat noch am ehesten für die „Altritualisten“ aufgeschlossen ist!

Ebenso gilt Weihbischof em. Klaus Dick unser Dank, der in St. Kunibert ein Pontifikalamt im klassischen römischen Ritus zelebrierte. Sogar die Kölner Kirchenzeitung (23/2013, 11) berichtete hierüber in einem eigenen Artikel: „Immer (noch) katholisch – Weihbischof Dr. Klaus Dick feierte ein Pontifikalamt im außerordentlichen Ritus.“ Die Schlußsätze des insgesamt fairen Beitrags lauteten: „Der Gottesdienst in St. Kunibert war sehr gut besucht. Damit wurde auch zum Eucharistischen Kongreß bestätigt, dass diese Form der Messfeier immer noch viele Freunde hat. Dazu zählen nicht nur ältere Katholiken.“ Ein erfreuliches Eingeständnis in einer Bistumszeitung, die sich bisher leider recht wenig für die Bewahrung und Verbreitung dieses urkatholischen lateinischen Ritus eingesetzt hat! Man müßte ergänzend zum letzten Satz sogar noch anfügen: „ – und diese Freunde werden immer zahlreicher, und zwar vor allem unter den Jugendlichen!“

Es ist an uns, die Menschen von der Schönheit und Wahrheit der traditionellen „Göttlichen Liturgie“ des Westens zu überzeugen und damit die Zahl ihrer Liebhaber permanent zu steigern. Das wird redlicherweise nicht abgehen, ohne daß man ihnen zugleich wissenschaftlich fundiert und kompromißlos, andererseits aber möglichst unpolemisch vor Augen führt, welche Schwächen der *Novus Ordo Missae* auf dogmatischem, liturgischem, religionswissenschaftlichem, frömmigkeitsgeschichtlichem, musikalischem und allgemein ästhetischem Gebiet aufweist. Ein zentraler Aspekt ist dabei die unbestreitbare Tatsache, daß man hier einen (auch und vor allem dogmatischen!) Bruch mit der Vergangenheit vollzogen hat, und ein solcher ist nicht zu verantworten.

Kriterien einer wahren Liturgiereform

Denn zu den Kriterien echter liturgischer Reformen gehört die Bewahrung des Wesens und Geistes einer traditionellen Liturgie, also die Beachtung der gebotenen Kontinuität. Dazu hat jetzt noch einmal der Liturgiewissenschaftler Alcuin Reid kompetent Stellung bezogen: *Eine Präzisierung von „The Organic Development of the Liturgy“ – Das grundlegende Prinzip zur Beurteilung der Reform*, in: Stephan Wahle/Helmut Hoping/Winfried Haunerland (Hg.), *Römische Messe und Liturgie in der Moderne*, Freiburg/B. 2013, 73-102. Auf S. 77

faßte der Liturgiewissenschaftler seine überzeugende Analyse in einigen Sätzen zusammen: „Eine organische Entwicklung ist im richtigen Verhältnis offen für Wachstum (bedingt durch pastorale Erfordernisse) und Kontinuität innerhalb der Tradition. Sie hört auf die *desiderata* der Wissenschaft und erwägt immer wieder aufs Neue den Wert von Bräuchen, die im Laufe der Zeit verloren gegangen sind, um, gestützt auf diese, und nur wenn es wirklich notwendig ist, die liturgische Tradition allmählich zu verbessern. Die kirchliche Autorität muss dieses Wachstum überwachen und bisweilen klug ermessen, was im Lichte der Bedürfnisse einer Zeit angebracht ist, immer darauf achtend, dass die liturgische Tradition niemals verarmt und dass das, was weitergegeben wird, wirklich jenes kostbare Erbe ist, welches wir von unseren Vorfahren empfangen haben – möglicherweise vorsichtig zurechtgestutzt und sorgfältig bereichert (jedoch nicht völlig umgebaut) entsprechend den Gegebenheiten, in denen sich die Kirche in jedem Zeitalter befindet – um so die Kontinuität von Glaube und liturgischer Praxis zu gewährleisten.“

Generell gesprochen kann man nun sagen, daß „Sacrosanctum Concilium“ des II. Vatikanums keine liturgische Revolution, sondern eine vorsichtige und behutsame Reform gewünscht hatte (siehe z. B. SC 4, 21 und 23), über die man dann leider weit hinausgegangen ist – mit all den tragischen Folgen, die wir seit Jahrzehnten mit ansehen müssen. Allerdings enthält selbst jenes Dokument einige Schwächen, z. B. unklare Bestimmungen in SC 54 zur Muttersprache in der hl. Messe, ja geradezu dümmliche Aussagen in SC 34 zur Vermeidung von liturgischen Wiederholungen, die doch für jeden Kult konstitutiv sind: Gefordert werden Kürze, Einfachheit und Verständlichkeit des Ritus, der „dem Fassungsvermögen der Gläubigen angepaßt“ sein soll. Solch einen Unfug müßte man einmal orientalischen Christen mit ihren prachtvollen Liturgien vorlegen!

Insgesamt kann man aber nur Reids Schlußappell (102) zustimmen: „Lassen Sie uns als gute Historiker und gute Theologen auf das schauen, was das Konzil selbst tatsächlich gefordert hat. Wenn *Sacrosanctum Concilium* tatsächlich eine organische Entwicklung der Liturgie verlangte, und wenn dieses Konzept für die Konzilsväter wirklich Gehalt hatte und es tatsächlich aus der Liturgiegeschichte nachweisbar ist, dann lassen Sie uns fragen, ob das auch wirklich hinterher umgesetzt wurde. Und wenn die Antwort teilweise oder im Kern negativ ausfällt, dann lassen Sie uns erneut auf die Liturgiereform schauen, mit Wohlwollen füreinander, aber auch mit Strenge und – wenn es sein muss – mit Reue. Lassen Sie uns dann den Mut haben zu sehen, was notwendig getan werden muss.“

Dogmatische Brüche in der Liturgiegeschichte?

Leider lassen sich von Reids Forschungen viele Liturgiewissenschaftler noch immer nicht beeindruckt. So behauptet Andreas Odenthal, „die Eucharistiefeyer“ sei „von jeher vielfältigen Wandlungen, gar epochalen Umbrüchen unterworfen gewesen.“ Und Arnold Angenendt muß als Kronzeuge dienen, wenn es gilt, eine grundlegende Veränderung des Wesens der Messe zu postulieren, was ihren Opfercharakter betrifft: *Eine liturgiegeschichtliche Skizze zur mittelalterlichen Messliturgie*, in: *trotz (sic!) Natur und Augenschein. Eucharistie – Wandlung und Weltsicht* (hg. von Ulrike Surmann und Johannes Schröer, Köln 2013, 25 und 28). Zu Angenendts teilweise haarsträubender Argumentation hat Verf. dieser Zeilen bereits in einer Artikelserie der Jahre 2011 und 2012 ausführlich in der UVK Stellung bezogen.

Ähnliches kann man auch bei Martin Stuflesser finden (Eucharistie – Liturgische Feier und theologische Erschließung, Regensburg 2013). Dort heißt es z. B. auf S. 80 zu angeblich grundlegenden Veränderungen in der mittelalterlichen Gestalt der hl. Messe: „Die Frage nach der Gegenwart Jesu Christi wird fokussiert auf seine Gegenwart unter den eucharistischen Gestalten von Brot und Wein („Realpräsenz“). Diese Gegenwart Jesu bleibt über die Feier hinaus und wird selbst auch außerhalb der Feier Anlass zur Verehrung (Stichworte: Schaufrömmigkeit, eucharistische Anbetung, Monstranz).“

Dazu ist einiges zu sagen. Zum einen: Was heißt hier „fokussiert auf...“? Die wesenhafte Gegenwart Christi unter den eucharistischen Gestalten, die Realpräsenz, hat die Kirche von Anfang an betont und immer geglaubt. Wir werden im Verlauf unserer Untersuchung noch einschlägige Stellen kennenlernen. Auch die Permanenz der Realpräsenz, also ihr Weiterbestehen nach Abschluß des Gottesdienstes ist keineswegs eine mittelalterliche Neuerung, sondern sie wurde immer gelehrt. Das ist ja bei einer echten Verwandlung, einer *metabolē*, wie es bei den griechischen Vätern öfter heißt (lateinisch *conversio*), auch geradezu selbstverständlich.

Hören wir die Worte eines protestantischen (hochkirchlichen) Pfarrers, der sich gegen den sakrilegischen Umgang mit dem Abendmahl bei vielen Amtsträgern seiner Konfession wendet und ganz drastisch, aber logisch überzeugend argumentiert: „Nun werden diese Lutheraner zu ihrer Verteidigung einwenden, daß sie sehr wohl an die Realpräsenz Christi im Abendmahl glauben, nur sei diese Realpräsenz auf die eigentliche Abendmahlsfeier beschränkt ... Aber wo ist hier die Logik? Ein Getaufte bleibt ein getauftes Kind Gottes, auch wenn er Gott abschwört und aus der Kirche austritt. Warum soll Taufe und Gotteskindschaft bei einem gotteslästerlichen Menschen bleiben, jedoch die Realpräsenz Christi im unschuldig-gesegneten Brot nach der Feier aufhören? Ein pensionierter Pastor bleibt auch nach seiner Pensionierung Pastor mit allen Rechten seines

Amtes. Ist ein Pastor mehr als der Leib Christi, der schon nach wenigen Minuten wieder Nicht-Leib sein soll?“³

Schon nach frühester Praxis der Kirche wurde der Leib des Herrn entsprechend der Permanenzlehre aufbewahrt, um ihn in den Zeiten der Verfolgung in den Häusern verfügbar zu haben und um ihn den Kranken zu bringen.⁴ Richtig ist sicher, daß die eucharistische Anbetung unter Verwendung einer Monstranz erst im Mittelalter aufkam. Nachweise für allgemeine Anbetung Jesu Christi unter den Gestalten der Eucharistie, nämlich v. a. beim Kommunionempfang, besitzen wir aber schon aus der Antike, z.B. bei Ambrosius (*De spiritu sancto* 3,11,78), Augustinus (*Enarr. in Ps. 98,9*), Cyrill von Jerusalem (*Mystagog. Katechese* 5,22) und Johannes Chrysostomus (*Homil. 3 in ep. ad Ephes.*).⁵ Sie ist nämlich die logische Konsequenz einer Lehre, die längst existierte, und stellt keinerlei Bruch dar. Wenn man die beiden anderen Aspekte (Realpräsenz und Permanenz) im selben Atemzug wie die Monstranz nennt und damit zumindest dem Mißverständnis nicht wehrt, auch hier lägen Neuerungen vor, bekommt die Gesamtaussage natürlich eine ganz andere Dimension. Dieses für die moderne Theologie immer wieder nachweisbare Verfahren einer gewissen (absichtlichen?) Irreführung des Lesers kann man nicht gerade als wissenschaftlich seriös bezeichnen.

Das Kölner Programm: Zwischen Gottes-Geist und Zeit-Geist

Leider gibt es auch manches Negative vom Eucharistischen Kongreß in Köln zu berichten. Selbstverständlich kann und will die folgende Kritik ebenso keine Vollständigkeit beanspruchen. So räsonierte Joachim Frank im ‚Kölner Stadtanzeiger‘ über den progressiven Geist mancher Besucher der Veranstaltung: „Dieselben Teilnehmer, die sich von Kardinal Meisners Einladung angesprochen

³ Karsten Bürgener, *Amt und Abendmahl und was die Bibel dazu sagt*, (Selbstverlag des evangelisch-lutherischen Pfarramtes an St. Johannes-Sodenmatt) Bremen 1985, 84.

⁴ Ad. Tanquerey, *Synopsis Theologiae dogmaticae* T. III, Paris 1922, 392-394 (hier Kirchenväterzeugnisse).

⁵ Vgl. Tanquerey, *Synopsis Theologiae dogmaticae* T. III, 395; Matthias Premm, *Katholische Glaubenskunde – Ein Lehrbuch der Dogmatik* Bd. III/1, ³Wien 1960, 275. Auch der prominente protestantische Theologe Christoph Marksches gibt zu, daß der Glaube an die Gegenwart Christi schon im Altertum „eine entsprechende Verehrung der Eucharistie durch die Glaubenden“ bewirkt habe (*Das antike Christentum: Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*, ²München 2012, 112). Marksches behauptet freilich, „daß die Elemente Brot und Wein – entsprechend den Stiftungsworten, z. B. 1 Kor 11, 23-25 – Leib und Blut Jesu Christi darstellen“. Hier ist zumindest die Ausdrucksweise mißverständlich. Denn gerade die „Stiftungsworte“ zeigen ja, wie wir weiter unten noch sehen werden, daß es sich hier nicht um eine *Darstellung*, sondern um ein *Sein* handelt: Jesus Christus sagte nicht „das *stellt* meinen Leib *dar*“, sondern „das *ist* mein Leib – „*touto estin to soma mou*“ - „*hoc est corpus meum*“ (Mk 14, 22 PAR., vgl. 1 Kor 11, 24).

fühlten, vor Jesus Christus in Gestalt des eucharistischen Brotes niederzufallen und ihn anzubeten – sie applaudierten lautstark der Forderung, dass die Wandlung der Hostie in den Leib Christi künftig auch von Frauen vollzogen werden möge.“ Mag diese Haltung auch durchaus nicht dem allgemeinen Geist der in Köln anwesenden Katholiken entsprochen haben, wie Frank dies offenbar suggerieren wollte, so kann man andererseits doch wohl kaum bestreiten, daß der Journalist mit seiner gehässigen Bemerkung nicht ganz daneben lag: auf manche Besucher traf sie wohl leider zu. Ein Geistlicher trieb die Sache sogar auf die Spitze und merkte an, solange keine Frauen der Eucharistiefeier vorstehen dürften, würden seine Katholiken doch lieber zum evangelischen Kirchentag gehen.⁶

Einige der von den Bischöfen gehaltenen Katechesen enthielten sicher wertvolle Gedanken. Das traf zweifellos für die dem Pontifikalamt vorausgegangene Predigt von Weihbischof Dick zu, der über die Bedeutung der Auferstehung, des Geistes und der Heiligkeit für das christliche Leben sprach. Beeindruckend, ja mitreißend waren die Ausführungen des Luganer Dogmatikers Manfred Hauke über die Geschichte der eucharistischen Verehrung, die er auf Einladung der Laienorganisation „Pro Missa Tridentina“ im Anschluß an das traditionelle Bischofsamt vortrug. Es zeigte sich u. a., daß es sich hier eben, wie schon erwähnt, keineswegs um eine Neuerung des Mittelalters handelte, sondern daß schon für die Antike Zeugnisse höchster Verehrung und Anbetung der eucharistischen Gestalten, u. a. beim Empfang der hl. Kommunion, bereitstehen.⁷

Weit weniger erfreulich war, was der Trierer Ordinarius Stefan Ackermann von sich gab. Ich zitiere im folgenden aus einem Artikel der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*⁸, in der Annahme, daß die Stellungnahme des Bischofs dort richtig wiedergegeben worden ist: „Die ‚Pille danach‘ erschien ihm eher ein Thema für den Biologie – und den Ethikunterricht als für die ehrwürdige Kirche St. Aposteln, nicht aber der Umgang mit gleichgeschlechtlichen Partnerschaften. Es sei ja nicht so, sagte Ackermann, dass sich Menschen aussuchten, ob sie sich zu Partnern desselben oder des anderen Geschlechts hingezogen fühlten. So sehr die Kirche an der Überzeugung festhalte, dass der Mensch von Gott als Mann und Frau geschaffen sei, so wenig dürfe sie den Blick vor anderen Realitäten verschließen. Wo Mann und Mann und Frau eine Bindung eingingen, komme es aus der Sicht der Kirche auf dasselbe an wie in der Ehe:

⁶ Die beiden letzten Zitate entstammen dem in Anm. 2 erwähnten Essay von Andreas Püttmann.

⁷ Eine Kurzfassung des Beitrags erschien in der Zeitung *Die Tagespost* (4. Juni 2013, S. 5) unter dem Titel „Anbetung ist mehr als Ehrfurcht. Der Glaube an die Gegenwart Christi im Altarsakrament ist nicht zu trennen von der Erneuerung der Kirche – Lebenszeugnisse dreier Heiliger.“ Hauke wird eine ausführliche Version in der Zeitschrift „Theologisches“ im Laufe des Jahres 2013 vorlegen.

⁸ Daniel Deckers, Rote Ampeln vor dem Tabernakel, FAZ vom 7. Juni 2013, S. 4

Treue, Partnerschaft, Verbindlichkeit.“ Solche Worte, wenn sie wirklich gefallen sind, kann man nur als skandalös bezeichnen.⁹ Will der Bischof also gar für die staatlich begünstigte „Homoehe“ plädieren?¹⁰ Zumindest gibt seine Argumentation deren Vertretern indirekt Schützenhilfe! Auf jeden Fall sollte sich Bischof Ackermann fragen, ob er nicht denjenigen Menschen in den Rücken fällt, die in Frankreich seit Monaten voller Eifer und Mut zu Hunderttausenden dafür kämpfen, daß die naturrechtliche Ordnung der Ehe nicht zerstört wird!¹¹ Denn das, was er hier gesagt zu haben scheint, geht doch weit über eine Warnung vor der Verteufelung von Menschen mit homosexueller Veranlagung hinaus und ist auch mehr als ein seelsorgerisches Angebot an sie: Es ermutigt sie ja geradezu, jene Neigungen auf Dauer in einer festen Beziehung zu praktizieren. Es sei dem Bischof dringend empfohlen, die Lehre der Kirche zu studieren, wie sie noch im „Katechismus der Katholischen Kirche“ niedergelegt ist, und zwar in sehr klaren, aber zugleich einfühlsamen und nicht diskriminierenden Worten (KKK Nr. 2357-2359, in einer Fußnote zu Nr. 2357 sind neben Gen 19,1-29 die bekannten drei Bibelstellen aus dem Neuen Testament angeführt, Röm 1, 24-27;

⁹ Bischof Ackermann ist leider immer wieder einmal in seinen Stellungnahmen nicht gerade gut beraten. Verf. dieser Zeilen erinnert sich an ein Grußwort, das der Trierer Ordinarius als Gastgeber an die zur jährlichen Generalversammlung vereinten Mitglieder der Görresgesellschaft im Jahre 2011 richtete. Fast eine Viertelstunde verwendete er darauf, das Hohelied der Säkularisation vom Anfang des 19. Jahrhunderts zu singen – ohne irgendeinen negativen Aspekt auch nur zu streifen. Gerne hätte ich ihm historische Nachhilfe erteilen lassen und ihn mit einem hervorragenden Aufsatz eines meiner Studienfreunde bekannt gemacht, in dem die vielen problematischen Folgen jener revolutionären Veränderungen für Kirche und Gesellschaft vor Augen geführt werden (Norbert Kühn, „Säkularisation – Ein Essay“, Einführung zu dem vom „Rheinischen Verein für Denkmalpflege und Landschaftsschutz“ herausgegebenen Buch „Klosterführer Rheinland“, Köln 2003, 11-26).

¹⁰ Es geht uns glaubenstreuen Christen hier auf der staatlichen Ebene, damit kein Mißverständnis aufkommt, nicht um die privat praktizierte Homosexualität. Auf dem Spiel steht jedoch unsere gesamte Rechtsordnung, wenn das vom Art. 6 des deutschen Grundgesetzes geschützte naturrechtlich verankerte Wesen von Ehe und Familie in Gefahr gerät. Außerdem stellt es einen Skandal sondergleichen dar, wenn man schon Lebensgemeinschaften neben Ehe und Familie finanziell fördern will, dies nicht auch für Mutter und Tochter/Sohn, Onkel und Nichte/Neffe usw. zuzulassen, sondern ausschließlich das, was die Kirche traditionell „widernatürliche Unzucht“ nennt, zu prämiieren. Letzterer Aspekt wird aus mir unerfindlichen Gründen kaum je thematisiert.

¹¹ Siehe z. B. Jürgen Liminski, Massenproteste: Hollande gibt sich unbeeindruckt. Mehr als eine halbe Million Franzosen protestieren in Paris für den Schutz von Ehe und Familie – UMP will Antrag auf Referendum einbringen, *Die Tagespost* vom 15. Januar 2013, S. 3. Man kann es nur als Armutszeugnis für die Deutsche Bischofskonferenz bezeichnen, wenn deren Generalsekretär P. Hans Langendörfer, der immer wieder für progressistische Eskapaden gut ist, anstelle den katholischen Glauben zu schützen, zu derartigen Aktionen sagte: „Wir würden das nicht wollen. Und das finden die katholische und die protestantische Kirche so in Ordnung.“ (Proteste gegen ‚Homo-Ehe‘ – Nicht mit P. Hans Langendörfer, kath.net vom 26. April 2013)

1 Kor 6, 9-10; 1 Tim 1, 10). Auch die Lektüre einschlägiger Werke aus christlicher Sicht würde sicher nicht schaden.¹²

Ob es ferner angemessen war, auf einem solchen Eucharistischen Kongreß auch die „Bläck Fööss“ und die „Höhner“ auftreten zu lassen (so sehr ein Rheinländer sie, jedenfalls partiell, schätzen mag), sei dahingestellt. Sollte ein solches Begleitprogramm deren Fans, soweit sie zugleich religiös aufgeschlossen sind, vor allem Jugendliche, anziehen und sie dann auf das entscheidend und letztlich einzig Wichtige, auf Jesus Christus, hinlenken, wäre nichts dagegen einzuwenden. Freilich wage ich das zu bezweifeln. Außerdem wäre noch die Frage zu klären, was jene ja nun nicht gerade für eine besonders strenge katholische Haltung bekannten Gruppen in ihren Songs so alles vorgetragen haben!

Ein Muslim als Kronzeuge der katholischen Eucharistielehre?

Schlimmer sind auf jeden Fall die dogmatischen Entgleisungen. So überließ man dem aus dem Iran stammenden muslimischen Schriftsteller und habilitierten Orientalisten Navid Kermani, der an der Universität Bonn in Islamwissenschaften promoviert worden war, einen Artikel über die Realpräsenz Christi in der Eucharistie innerhalb der halboffiziell zum Eucharistischen Kongreß herausgegebenen, oben schon erwähnten Essaysammlung „trotz Natur und Augenschein. Eucharistie – Wandlung und Weltsicht“¹³. Ich will nicht bestreiten, daß dieser Beitrag angesichts der Tatsache, daß er aus der Feder des Anhängers einer nichtchristlichen Religion stammt, einige erfreuliche Worte enthält, nämlich solche einer erstaunlichen Bewunderung für den Katholizismus. Sie sollen hier nicht verschwiegen werden: „Indes ist der Katholizismus gerade keine oder nicht nur Volksfrömmigkeit, sondern hat sich zu einem intellektuell hoch anspruchsvollen, bis in die Nuancen begründeten, eben nicht nur erlebten, sondern durchdachten, dogmatisch fest verankerten und zivilisatorisch erst recht grand-

¹² Zur ganzen Problematik aus katholischer Perspektive siehe Peter Mettler, Die Berufung zum Amt im Konfliktfeld von Eignung und Neigung. Eine Studie aus pastoraltheologischer und kirchenrechtlicher Perspektive, ob Homosexualität ein objektives Weihehindernis ist, Frankfurt 2008. Das Buch informiert sehr umfangreich, u. a. auch über medizinische Fragen, die mit der Homosexualität zusammenhängen. Wichtig sind außerdem die beiden folgenden, schon etwas älteren Werke: A. Laun (Hg.), Homosexualität aus katholischer Sicht, ²Eichstätt 2001; aus (seriös) protestantischer Perspektive: M. Aust/H.-Chr. Gensichen/Th. S. Hoffmann (Hg.), Christlicher Glaube und Homosexualität: Argumente aus Bibel, Theologie und Seelsorge, Neuhausen-Stuttgart 1994. Für die alt – und neutestamentliche Lehre wichtig ist vor allem: Alexander Desečar, Die Bibel und die Homosexualität – Kritik der revisionistischen Exegese, Schriften des Initiativkreises katholischer Laien und Priester der Diözese Augsburg, Heft 43, Augsburg 2002.

¹³ Der Beitrag von Navid Kermani erschien unter dem Titel „Monstranz“ (a. O. 259-263, Zitate 261 und 260).

osen Glaubensgebilde mit einer streng theologischen Hierarchie entwickelt.“ Im folgenden zeigt der Muslim sogar mehr Sympathie für große liturgische Formen (es ist die Rede vom „levitierten Amt“!) als so mancher moderne Katholik. Zur Realpräsenz äußerte sich Kermani dann so: „Aber was soll ich denn tun, ich glaube nun einmal nicht an so etwas, und wenn ich überhaupt etwas zur Eucharistie zu sagen hätte, was nicht despektierlich klingt, ist es das Staunen und intuitiv auch die Zustimmung, mindestens das Einverständnis, dass andere Menschen in einem Plättchen Brot tatsächlich den Leib Christi sehen, schmecken, zerbeißen, hinunterschlucken, verdauen, ausscheiden, und zwar nicht nur symbolisch, das wäre ja erst recht Firlefanz, insofern das offensichtlich Unglaubwürdige, ja Unmögliche auch noch durch einen billigen Kniff intellektuell sanktioniert wäre, sondern mit eigenen Augen, auf der eigenen Zunge, zwischen den eigenen Zähnen, durch die eigene Kehle, im eigenen Magen, durch den eigenen Darm: den Leib eines Menschen – eines Gottmenschen, gut, aber das macht es für den unbeteiligten Verstand noch weniger plausibel –, der vor zweitausend Jahren in Jerusalem starb.“

Kermanis sensualistische Mißverständnisse

Hier liegt ein geradezu groteskes Mißverständnis der realen Gegenwart Jesu Christi unter den eucharistischen Gestalten vor. Ohne daß ich dem Autor eine böse Absicht unterstellen will (dafür enthält der Essay wie gesagt zu anerkennende Worte zum katholischen Glauben), sind jene Sätze geeignet, unsere Religion vor der modernen Welt lächerlich zu machen.¹⁴ Denn was hier vorgetragen wurde, ist nicht die katholische Doktrin von der Transsubstantiation, wie sie z. B. das Trienter Konzil so klar verkündet (wir kommen hierauf noch zurück), sondern die von der Kirche verurteilte Irrlehre des Kapharnaitismus. Gegen jene grobsinnliche Auffassung von der Realpräsenz war gerade auch die Lehre von der Verwandlung der Substanz gerichtet¹⁵, ebenso wie gegen eine rein symboli-

¹⁴ Kermani war früher schon mit solch einem Spagat zwischen Hochachtung und radikaler Ablehnung gegenüber zentralen Elementen des christlichen Glaubens aufgefallen. In einem Artikel der NZZ vom 14. März 2009 hatte er einerseits geschrieben: „Für mich formuliere ich die Ablehnung der Kreuzestheologie drastischer: Gotteslästerung und Idolatrie.“ Im weiteren Verlauf des Beitrags ließ er sich, ähnlich wie auch in dem neuerlichen Fall, durch die ästhetische Erfahrung (konkret ging es um ein Kreuzigungsgemälde von Guido Reni) erschüttern und gestand: „Erstmals dachte ich: Ich – nicht nur: man – ich könnte an ein Kreuz glauben.“ Der brisante Artikel führte dazu, daß Kardinal Lehmann sich zunächst weigerte, mit Kermani zusammen den Hessischen Kulturpreis anzunehmen. Später einigte man sich, und es kam doch zur gemeinsamen Preisverleihung. Siehe den Artikel *Navid Kermani* in *Wikipedia* (aufgerufen am 30. Juni 2013).

¹⁵ „Wegen des (bis zum Ende der Frühscholastik) noch ungeklärten und weithin materiell konnotierten Substanzbegriffs gelingt es nicht, die in einem solchen Verständnis implizierten Antinomien (z. B. bezüglich der *fractio panis hostiae*) in befriedigender Weise aufzulösen. Erst die

sche Auffassung. Zum einen bleibt die Realpräsenz unter den Gestalten von Wein und Brot nur so lange bewahrt, wie diese (die „species“ bzw. „Akzidentien“¹⁶) unverändert erhalten und nicht aufgelöst oder verdorben sind: „Die reale Gegenwart nimmt ein Ende, wenn die Gestalten so verändert sind, dass sie nicht mehr Akzidentien von Brot und Wein darstellen.“ So formuliert es zu Recht die katholische Dogmatik von Franz Diekamp und Klaudius Jüssen (3. Bd. Münster¹³ 1954, 165). Dabei zieht sich Christus nicht irgendwie im räumlichen Sinne aus den Gestalten zurück, geschweige daß er selbst mit ihnen verdürbe, sondern er hört auf, unter ihnen hervorgebracht zu werden. Das geschieht dann, wenn aufgrund der Auflösung oder der Verderbnis die *Substanz* von Brot und Wein aufgehört hätte zu existieren, wenn nicht die Konsekration stattgefunden hätte und jene *Substanz* nur noch als *Akzidens* erhalten geblieben wäre.¹⁷ Insofern kann

unter dem Einfluß der aristotelischen Substanz-Akzidens-Ontologie entwickelte Transsubstantiationslehre bietet ein angemessenes, den Kapharnaitismus prinzipiell ausschließendes Verstehensmodell.“ So der emeritierte Bonner Dogmatiker Hans Jorissen im Artikel „Kapharnaitismus“ des ³LThK 5/1996, 1210 f. (Abkürzungen wurden von mir aufgelöst.) Jorissen gilt sicher nicht gerade als ein besonders konservativer Theologe. Aber auch er muß die Vorzüge der scholastischen Begrifflichkeit zugeben, die hier übrigens nicht nur einem „Verstehensmodell“, sondern dem katholischen Dogma entspricht. In vielen Bereichen gilt es heute, die Klarheit und Wahrheit der Scholastik, vor allem des hl. Thomas von Aquin, wiederzuentdecken! Und dazu gehört auch die lateinische Sprache, in der diese Gedanken geprägt worden sind.

¹⁶ Die Akzidentien sind nach katholischer Lehre auf wunderbare Weise erhalten, obgleich ihnen keine Substanz des Brotes und des Weines mehr entspricht. Denn diese ist in Leib und Blut Jesu Christi übergegangen. Zum Begriff des „Accidens“ in Zusammenhang mit der Eucharistielehre findet man umfangreiche und wichtige Ausführungen bei F. Jansen, *Eucharistiques* (Accidents), DThC, 5,2/1913, 1368-1452. Zu den Akzidentien in Unterscheidung von den Substanzen allgemein siehe jetzt die luziden Ausführungen von Rafael Hüntelmann, *Grundkurs Philosophie I: Werden, Bewegung und Veränderung*, editiones scholasticae Bd. 24, Heusenstamm 2012, 55-69; ds., *Grundkurs Philosophie II: Metaphysik*, editiones scholasticae Bd. 32, Heusenstamm 2013, 67-86.

¹⁷ Siehe Petrus Dens, *Theologia ad usum seminariorum et sacrae theologiae alumnorum*, Tom. V, Mechliniae 1819, 309: „Desinit vero corpus Christi sub speciebus, quando ob harum corruptionem desiisset substantia panis et vini, si non fuisset facta consecratio. Porro corruptis seu desinentibus speciebus, Christus ab eis non discedit, et multo minus corrumpitur; sed simpliciter sub iis desinit esse productus.“ Im folgenden erinnert der Autor daran, daß die reale Gegenwart allerdings einige Minuten nach dem Konsumieren der Hostie währt, so daß es schon von daher sehr empfohlen wird, eine gewisse Zeit nach der hl. Kommunion in Andacht und Anbetung in der Kirche zu verweilen; Dens spricht von einer Viertelstunde. Man vergesse nämlich nicht, daß Christus auch unter jeder (sichtbaren) Partikel der hl. Hostie noch präsent ist, weshalb die Kirche immer ängstlich besorgt war, daß keine verlorengeht – ein wichtiges Argument gegen die Handkommunion! St. Thomas von Aquin hat die katholische Lehre in seiner Fronleichnamsequenz „Lauda, Sion, Salvatorem“ in die großartigen Strophen eingekleidet: „Fracto demum sacramento,/ Ne vacilles, sed memento,/ Tantum esse sub fragmento,/ quantum toto tegitur. Nulla rei fit scissura:/ Signi tantum fit fractura:/ Qua nec status nec statura/ Signati minuitur.“ – „Wird die Hostie gespalten,/ Zweifle nicht! Laß Glauben walten:/ Jedem Teile bleibt erhalten/ Doch des ganzen Vollgehalt. Brechen kann man nur das Zeichen,/ Doch nie dessen Sein erreichen;/ Nichts von Christus kann da weichen,/ Weder Zustand, noch Gestalt.“ Das, was hier über das bewußte Brechen der Hostie, die „fractio panis“, gesagt wird, gilt natürlich

vom Ausscheiden Christi durch den Darm überhaupt keine Rede sein. Auch ein „Schmecken“ des Leibes Christi ist in der sensualistischen Bedeutung des Wortes nicht möglich, weil der Kommunikant mit seinem Geschmackssinn natürlich nichts anderes wahrnimmt als die äußerliche Gestalt, die „species“, d. h. das „Brot“.

Eine nicht weniger unangemessene Vorstellung ist das Zerbeißen mit den Zähnen. Denn Christi Leib ist bei allem Festhalten an der Realpräsenz unter den Gestalten des Brotes „gegenwärtig zwar mit seiner Quantität, aber nicht auf quantitative Weise, sondern nach der Gegenwartsweise einer Substanz (per modum substantiae).“¹⁸ Zur Verdeutlichung des Gemeinten kann man von einer *geistigen* Präsenz sprechen, die definitiv und repletiv, aber nicht zirkumskriptiv ist: Die räumliche Gegenwart läßt sich zwar definieren, sie ist bei der Eucharistie eben durch die Ausmaße der hl. Hostie „begrenzt“ (definire: begrenzen, auch: bestimmen). Christus ist ferner überall unter der Gestalt des Brotes gegenwärtig, füllt sie ganz aus (replere: ausfüllen). Aber der Herrenleib kann nicht zirkumskriptiv beschrieben werden (circumscribere: umschreibend genau abgrenzen). D. h., es lassen sich nicht etwa einzelne Glieder einzelnen Orten in der Hostie zuweisen, ebenso wenig wie man sagen könnte, Christi Leib bewege sich dort o. ä.¹⁹ Eine solche Sichtweise verhindert auch jede falsche Vorstellung

auch für jeden anderen Vorgang, in dem sich einzelne Teile der Hostie voneinander ablösen.

Zuvor hatte der Theologe in seiner wertvollen, heute kaum noch bekannten Dogmatik schon zu Recht verschiedene eucharistische Erklärungen zurückgewiesen und die wohl überzeugendste verteidigt (a. O. 305 f., vgl. auch Gerhard Ludwig Müller, *Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg/B. 2001, 698, mit teilweise etwas anderer Akzentsetzung). Allgemein läßt sich hierzu sagen: Die Impanationslehre (Christus im Brot) widerspricht den Stiftungsworten Jesu und entbehrt jeder Logik, sie wurde später sogar verurteilt, und zwar gegen Martin Luthers Thesen. Die Annihilation bzw. Annihilisation der Substanzen von Brot und Wein, d. h. ihre völlige „Vernichtung“ hinterließe nur noch einen trügerischen äußeren Schein und würde unseren Sinnen jeden wahren Eindruck von den Gestalten entziehen. Auch die Adduktion der Substanz Christi, wie sie die Skotisten vertreten, hat ihre Schwäche. Man würde dann an ein Heranführen des Leibes Christi aus einem anderen Ort an den Ort des – ursprünglichen – Brotes und Weines denken, was stark sinnenhaft konzipiert ist. Am überzeugendsten ist die thomistische Lehre der Productio: Es findet eine positive Setzung der Substanz des Leibes und Blutes Jesu Christi statt. Fügt man die Vorsilbe „Re-“ hinzu (Reproductio), wird der Zusammenhang mit dem himmlischen Christus noch deutlicher: „Sed potius *Reproductio* merito appellatur; quia idem corpus et sanguis, quae sunt in coelo et ibidem manent, sub speciebus panis et vini producuntur: unde non est productio simpliciter et absolute, quasi corpus Christi antea nullibi existat, sed productio tali modo, scilicet sub speciebus panis et vini.“ (Dens 305 f.)

¹⁸ Matthias Premm, *Katholische Glaubenskunde – Ein Lehrbuch der Dogmatik Bd. III/1*, ³Wien 1960, 261-263. Im folgenden beruft der Autor sich auf den hl. Thomas von Aquin (S. th. III 76, 4). In S. th. III 76, 5 sagt der Aquinate ausdrücklich: „Nullo modo corpus Christi est in hoc sacramento localiter.“

¹⁹ Zur Art der Gegenwart Christi unter den eucharistischen Gestalten siehe die ausführliche Darstellung anhand der Lehre des hl. Thomas in: *Dogmatische Theologie von J. B. Heinrich*, fortgeführt von Constantin Gutberlet, 9. Bd., Mainz 1901, 626-645 (§ 538 „Der Leib des Herrn ist

irgendeiner Art von körperlicher Verletzung des unter der Gestalt des Brotes verborgenen Heilands.

Ursprung des Begriffs „Kapharnaitismus“

Es sind hier vielleicht noch ein paar weitere Gedanken zu jenem Irrglauben angemessen, den man als „Kapharnaitismus“²⁰ bezeichnet. Ausgangspunkt der Bezeichnung ist ein falsches Eucharistieverständnis vieler der bei der eucharistischen Rede in Joh 6 anwesenden Juden. In zweifacher Hinsicht grundlegend sind die dortigen Worte des Herrn für ein korrektes Verständnis des Altarsakramentes. Denn hier bekannte Christus sich einerseits zunächst eindeutig zu seiner wirklichen Gegenwart unter der Gestalt des Brotes (Joh 6,51). Als die Juden dann miteinander stritten, wie er ihnen sein Fleisch zu essen geben könne, wiederholte er seine Worte. Dabei verdeutlichte er sie, und zwar in mehrfacher, eindringlicher Formulierung, und erweiterte sie sogar um das Trinken des Blutes, was damals aufgrund von Tabubestimmungen²¹ als besonders anstößig galt; den Gesamtton der Rede verschärfte er im Sinne einer Warnung: „Amen, amen ich sage euch, wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes eßt und sein Blut trinkt, dann habt ihr nicht das Leben in euch. Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am Jüngsten Tage. Denn mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise und mein Blut ist wahrhaft ein Trank. Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich (bleibe) in ihm.“ (Joh 6,53-56) Als selbst seine Jünger diese Rede „hart“ fanden und „darüber murrten“ (Joh 6,60 f.), hätte Jesus, wenn er seine Aussage nur hätte symbolisch verstanden wissen wollen, den Irrtum leicht korrigieren können. Genau das tat er aber nicht, sondern ganz im Gegenteil stand er weiter zu dem Gesagten: An der Realpräsenz gibt es keine Abstriche!²²

in der Eucharistie nach Art der Geister gegenwärtig“). Vgl. auch Franz Diekamp – Klaudius Jüssen, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, 3. Bd.,¹³ Münster 1962, 150-164 (§ 28 „Die Art und Weise der Gegenwart Christi in der Eucharistie“).

²⁰ Heute findet man auch den Begriff „Kapernaismus“ (nach „Kapernaum“ statt „Kapharnaum“). Siehe z. B. Gerhard Ludwig Müller, *Katholische Dogmatik*, 692 und 694.

²¹ Sie spielten teilweise sogar noch im frühen Christentum eine gewisse Rolle. So galten Kleriker, die mit menschlichem Blut in Berührung gekommen waren, als kultisch unrein. Siehe Andreas Weckwerth, *Das erste Konzil von Toledo – Ein philologischer und historischer Kommentar zur Constitutio Concilii*, JbAC Erg.Bd. Kleine Reihe I, Münster 2004, 144 f. mit Anm. 50.

²² Zur Eucharistierede des Herrn bei Johannes siehe das ausgezeichnete, mit scholastischer Klarheit verfaßte Buch von Antonio Piolanti, *Il Mistero Eucaristico*, Vatikanstadt 1983, 112-121. Piolanti gilt als „der letzte große römische Thomist aus der Zeit Pius’ XII.“ „Er wollte einen Thomismus fördern, der über allen Schulstreitigkeiten steht, sich stattdessen vor allem an der katholischen Orthodoxie orientiert und so einen Schutzwall gegen den Neomodernismus, den er durch die anthropozentrische Wende auch in der katholischen Theologie am Werk sah, auf-

Auf der anderen Seite verwirft Jesus eine geradezu kannibalische Auffassung, die man nach dem Ort Kapharnaum, wo die eucharistische Rede gehalten wurde, eben als „Kapharnaitismus“ bezeichnet: Der Herr lehnte ein grobsinnliches Mißverständnis ab, indem er auf die Bedeutung des Geistes im Unterschied zum Fleisch hinwies: „Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts; die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und Leben.“ (Joh 6,63)²³

Zwischen diesen beiden, vom Heiland selbst vorgegebenen Polen bewegt sich eine gesunde Eucharistiedoktrin. Der hl. Thomas von Aquin faßt sie so zusammen: „Sed Dominus dicebat daturum se eis sicut spiritualem cibum, non quin sit in sacramento altaris vera caro Christi, sed quia quodam spirituali et divino modo manducatur. Sic ergo dictorum verborum congruus sensus est non carnalis, sed spiritualis. Unde subdit *verba quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt*, scilicet de carne mea manducanda; idest, spiritualem sensum habent, et sic intellecta vitam dant.“ (Super Io. cap. 6 l. 8, 4) – „Der Herr aber sagte, er werde ihnen gleichsam eine geistige Nahrung geben, nicht daß im Altarsakrament nicht das wahre Fleisch Christi vorhanden wäre, sondern weil es gewissermaßen auf geistige und göttliche Art gegessen wird. So ist der angemessene Sinn der zitierten Worte nicht fleischlich, sondern geistig. Daher fügt er weiter unten an: *Die Worte, die ich euch gesagt habe, sind Geist und Leben*, nämlich diejenigen, die das Essen meines Fleisches betreffen; das heißt, sie haben einen geistigen Sinn, und so verstanden spenden sie Leben.“²⁴

*Die Kirchenväter verkünden die überlieferte Lehre von der Eucharistie*²⁵

zubauen [sic!].“ (David Berger, Art. *Piolanti, Antonio*, in: Thomistenlexikon, hg. von David Berger und Jörgen Vijgen, Bonn 2006, 511)

²³ Zur Interpretation der eucharistischen Herrenrede im 6. Kapitel des Johannesevangeliums unter dogmatischem und exegetischem Aspekt vgl. auch Anton Ziegenaus, *Die Heilsgegenwart in der Kirche – Sakramentenlehre* (Bd. 7 der „Katholischen Dogmatik“ von Leo Cardinal Scheffczyk und Anton Ziegenaus), Aachen 2003, 275-281.

²⁴ Zitat nach: *Opera omnia S. Thomae Aquinatis*, elektronisch greifbar unter: www.corpusthomicum.org. Richtige Interpretation des dogmatischen Fazits aus der eucharistischen Herrenrede bei Diekamp-Jüssen, *Katholische Dogmatik* 3. Bd., 133 (dort ist auch ein Auszug aus den zitierten Worten des hl. Thomas abgedruckt).

²⁵ Mit Blick auf St. Pauli Worte zur Feier der Eucharistie „Denn ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch (dann) auch überliefert habe“ (1 Kor 11, 23) schreibt Angelo Kardinal Scola, damals Patriarch von Venedig, heute Erzbischof von Mailand: „Deshalb bildet die Eucharistie den Akt der *traditio fidei* [Glaubensüberlieferung, -weitergabe] schlechthin.“ Das Zitat findet sich in: *Eucharistie – Mysterium der Freiheit*, Augsburg 2007, 29. Das Buch weist einige schöne Passagen auf, ist aber insgesamt doch dem modernen Trend verpflichtet, viel zu *sagen*, ohne wirklich viel (Substantielles) *auszusagen*. Es fehlt die scholastische Klarheit und Prägnanz, auf die man ja heute leider in der katholischen Theologie bewußt weitgehend verzichtet.

Dementsprechend ist zwei Mißverständnissen zu wehren. Das eine ist der schon genannte „Kapharnaitismus“ mit seiner grob-sinnlichen Vorstellungswelt. Der hl. Augustinus bezeichnete indirekt eine derartige Auffassung, wir Christen empfangen den in Stücke zerteilten Leib Christi, nicht als Frömmigkeit, sondern als Verbrechen („*facinus vel flagitium*“, *De doctrina Christiana* 3,16, 24).²⁶ Augustinus selbst trat sehr wohl für eine echte Wandlung ein, er war also „Metabolist“ (von griechisch *metabolē* = Veränderung, Verwandlung) und nicht etwa „Symbolist“.²⁷ Freilich schlossen sich in der damaligen Zeit die Begriffe im Unterschied zur späteren Entwicklung nicht aus. Denn das Altarsakrament wurde als ein *Real*-Symbol für das betrachtet, was es wirklich und wesentlich war.²⁸

So findet man auch immer wieder bei den Kirchenvätern Begriffe wie „*eikon*“ bzw. „*imago*“ („Bild“), „*sēmeion*“/„*signum*“ („Zeichen“), „*Typos*/Antitypos“ bzw. „*figura*“ („Vorbild/Abbild“), „*symbolon*“/„*symbolum*“ und vergleichbare Ausdrücke für das Verhältnis von eucharistischem und geschichtlichem Jesus. Es ist ein grundlegender Fehler, aus dieser Terminologie abzuleiten, jene Theologen aus Ost und West hätten nicht an die Realpräsenz geglaubt. In Wahrheit hielten die Kirchenväter hieran durch die Zeiten bedingungslos fest.²⁹ Das hat in jüngerer Zeit gegen den heutigen Zeitgeist bei manchen Theologen noch einmal der jetzige Präfekt der Glaubenskongregation, Gerd Ludwig Müller, in seiner Dogmatik anhand der Lehre des hl. Johannes Chrysostomus gut herausgearbeitet: „Die geschichtliche Gestalt des Menschen Jesus verhält sich zur eucharistischen Gegenwart Christi wie Urbild und Abbild, Typus und

²⁶ Vgl. Josef Geiselman, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn 1926, 196.

²⁷ Siehe Geiselman, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, 322-324. Klar hat auch Gerhard Ludwig Müller diese Zusammenhänge erkannt, die manchmal falsch dargestellt werden: „Augustinus war von der Realpräsenz Christi in der Eucharistie überzeugt. Von seiner platonisch-neuplatonischen Ontologie her unterscheidet er grundlegend zwischen Urbild und Abbild (*res* und *signum*). Sacramentum ist *signum*, *figura*, *similitudo* der geschichtlichen Wirklichkeit (*res*) Jesu. Diese Symbolismus genannte Sicht unterscheidet sich inhaltlich nicht von dem Metabolismus.“ (Katholische Dogmatik, 692)

²⁸ Siehe Geiselman, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, 322: „Nach Augustin steht nun aber die symbolische Funktion des Sakramentes nicht in Gegensatz zum realen Inhalt.“

²⁹ Siehe Tanquerey, *Synopsis theologiae dogmaticae* T. III, 379: „*Patres itaque, a primo saeculo ad quintum, ore unanimes realem, et non symbolicam tantum, Christi praesentiam in Eucharistia docuerunt. Si quandoque obscuris utuntur verbis, haec, inspecto contextu, non excludunt, sed potius supponunt hanc realem praesentiam. Ita quandoque Eucharistia dicitur a Patribus signum, typus, figura, imago corporis Christi; quia constituitur revera duplici elemento, speciebus et corpore Christi; species autem panis et vini dici possunt figura corporis sub illis speciebus contenti, quin eo ipso praesentia realis negetur; nusquam vero asseritur Eucharistiam esse tantum figuram Christi.*“ „Obscura verba“ („dunkle Worte“) liegen natürlich nur aus heutiger Perspektive vor, der die Terminologie des antiken Christentums fremd geworden ist. Man wird auch die Begriffe *signum*, *typus*, *figura*, *imago* u. ä. nicht unbedingt nur mit den *species* zusammenbringen müssen, sondern sie bezogen sich damals eher auf das gesamte eucharistische Geheimnis.

Antitypus oder Realität und Symbol. Dabei partizipiert das Abbild real am Urbild, und das Urbild stellt sich ganz, aber verborgen und nur in der tieferen Erkenntnis des Glaubens erkennbar, im Abbild dar ... Diese differenziert gesehene Identität von geschichtlichem Leib des Menschen Jesus mit dem eucharistischen Leib kommt zustande durch die Wandlung der Gaben von Brot und Wein in das Fleisch und Blut Jesu. Die spezifischen Ausdrücke für die Wandlung sind *metaballein/convertere*.³⁰

Ähnlich bekannte sich jüngst auch der Bonner Dogmatiker Karl-Heinz Menke zur Realpräsenz bei den Kirchenvätern: „Die griechischen Väter bezeichnen die konsekrierte Gestalt des Brotes als *mystischen Leib Christi*, ohne mit dem Attribut *mystisch* die reale Anwesenheit des Urbildes im Abbild schmälern zu wollen. Im Gegenteil: Weil sie in der griechischen Philosophie zu Hause waren, dachten sie das Verhältnis von Urbild und Abbild im Sinne einer direkten Proportionalität. Je mehr ein Abbild Wiedergabe des Urbildes ist, desto mehr ist es beides zugleich: Abbild (und *nicht* Urbild), aber auch Anwesenheit des Urbildes.“³¹

³⁰ Müller, *Katholische Dogmatik*, 689 f. Vgl. auch Piolanti (*Il Mistero Eucaristico*, 209-212), der mit Recht die alexandrinische Theologenschule der Antike gegen den Vorwurf in Schutz nimmt, sie hätten nur eine – im heutigen Sinn - symbolistische Eucharistieauffassung vertreten. Diese von manchen Theologen vertretene ältere Sichtweise sei nicht angemessen, „weil *figura, imago, symbolum, representatio* die Gegenwart der bezeichneten Sache einschließen“ (209). Piolanti differenziert dabei noch zwischen den Alexandrinern, die platonisch geprägt gewesen seien, und den Antiochenern, bei denen aristotelische Einflüsse eine gewisse Rolle gespielt hätten. Insgesamt neigt ja die alexandrinische Schule bei ihrer Exegese eher dazu, einen geistigen Schriftsinn anzunehmen, während die Antiochener sich stärker dem Literalsinn zuwenden, freilich ohne daß die jeweils andere Position ausgeschlossen würde. Siehe Verf., *Ipsa conteret – Maria die Schlangenzertreterin: Philologische und theologische Überlegungen zum Protoevangelium (Gen 3,15)*, Ruppichteroth 2000, 63-65 (mit Angaben zu einschlägiger Literatur).

³¹ Karl-Heinz Menke, *Sakramentalität – Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2012, 137. Wenn hier Menkes Buch zustimmend zitiert wird, so gilt dieses positive Urteil wahrlich nicht für das ganze Werk. Gerade das letzte Kapitel vor dem „Schlusswort“, das u. a. den „Integralismus“ angreift, ist voll von unsachlichen und ungerechten Bemerkungen. Nur eine sei beispielhaft zitiert: „Die von ihm (sc. Erzbischof Marcel Lefebvre) gegründete Pius-Bruderschaft wird fast ausschließlich durch die Ansprachen, Referate und Verlautbarungen ihres Gründers bestimmt.“ (313) Diese Aussage entspricht nicht der Wahrheit. Prof. Menke müßte sehr genau wissen, wie viele ernstzunehmende Autoren weltweit zumindest Teilaspekte der von der Bruderschaft vertretenen Positionen in einer Fülle von Publikationen verteidigt haben, die dann auch in der FSSPX bei der Argumentation ständig verwendet werden. Dies gilt nicht zuletzt auch für die vielen guten Beiträge, die in der UVK im Laufe von Jahrzehnten erschienen sind. Menke hingegen möchte seine ganzen Attacken auf Lefebvre konzentriert wissen. Wenn man ihn dann glaubt erledigt zu haben, braucht man sich weiter mit dem „Integralismus“ nicht zu beschäftigen. Hier ist dem Bonner Theologen, der immerhin auch zum Priester geweiht wurde, die Hand nicht vom Willen zur sachlichen wissenschaftlichen Auseinandersetzung, sondern vom Haß geführt worden, und der ist bekanntlich ein schlechter Ratgeber!

Abendmahlsstreit im Mittelalter

Eine ganz andere Situation liegt dann bei den Eucharistischen Streitigkeiten im Mittelalter vor. Schon der Benediktinermönch Paschasius Radbertus mußte sich im 9. Jh. gegen eine Abschwächung des katholischen Glaubens zur Wehr setzen und gebrauchte dann, um die Realpräsenz besonders deutlich zu verteidigen, Ausdrucksweisen, die durch die spätere scholastische Lehre mit ihrer klareren Begrifflichkeit überholt werden sollten. In seinem Werk „De corpore et sanguine Domini“ (831/833, 834/844 überarbeitet, erste ausführliche lateinische Abhandlung über das Altarsakrament) kann zugegebenermaßen manchmal der Eindruck entstehen, seine Konzeption sei zu grob-sinnlich ausgefallen. Denn er unterscheidet nicht immer klar zwischen dem sakramentalen und dem historischen Leib Jesu Christi. Das wurde ihm auch von seinem Kontrahenten und Ordensmitbruder Ratramnus vorgeworfen.³² Manchmal erinnern Paschasius' Worte beinahe an die kapharnaitische Irrlehre. Freilich distanziert er sich auch an anderen Stellen von der Vorstellung, Christus werde mit den Zähnen verzehrt.³³

Ratramnus' Konzeption wiederum geriet ihrerseits, und zwar wohl nicht ganz zu Unrecht, in den Verdacht, der Realpräsenz Christi unter den eucharistischen Gestalten nicht ausreichend gerecht zu werden: Er trennte kategorisch zwischen dem „corpus verum“, dem „wahren Leib“, mit dem Christus gelitten habe, und seinem „corpus mysticum“, dem „mystischen Leib“, in der Eucharistie. Wo Paschasius in den Formulierungen zu übertreiben schien, neigte Ratramnus zur Untertreibung. Beiden scheint das sakramentale Denken der Antike mit seinen Grundsätzen des Realsymbols, des wahren Abbildes und des richtigen Begriffs des „Mysteriums“ nicht mehr im notwendigen Maße präsent gewesen zu sein. Allerdings hielt auch Ratramnus irgendwie doch an der Realpräsenz fest.³⁴

Brisanter und heftiger wird die Diskussion dann noch während des zweiten Abendmahlsstreits bei der Auseinandersetzung mit Berengar von Tours im 11. Jh. Dieser Theologe hatte zweifellos eine Position vertreten, die nicht weit vom Symbolismus im Sinne der Neuzeit entfernt war, war also einer echten Realpräsenz gegenüber wohl abgeneigt oder zumindest gefährlich unklar in seiner Ausdrucksweise. Darauf reagierte die katholische Kirche mit einer Formel, die er unterschreiben mußte. Sie war auf der römischen Synode im Jahre 1059 unter Papst Nikolaus II. vorgelegt worden, den Text hatte Kardinal Humbert von Sil-

³² Helmut Hoping, *Mein Leib für euch gegeben, Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Freiburg/B. 2011, 196-203.

³³ *De corpore et sanguine Domini IV*, bei Hoping deutsch und lateinisch zitiert (197 f. mit Anm. 16).

³⁴ Zur Auseinandersetzung der Mönche Paschasius und Ratramnus siehe Menke, *Sakramentalität* 138-140.

va Candida verfaßt. Dieser Eid enthält nun seinerseits eine sehr drastische Formulierung, auf die sich, wenn er sie kennen sollte, Kermani partiell beinahe hätte berufen können: „Ich stimme aber der heiligen Römischen Kirche und dem Apostolischen Stuhl zu und bekenne mit Mund und Herz, daß ich in bezug auf das Sakrament des Herrenmahles jenen Glauben festhalte, den der Herr und ehrwürdige Papst Nikolaus und diese heilige Synode kraft evangelischer und apostolischer Autorität festzuhalten überliefert und mir bestätigt hat: daß nämlich das Brot und der Wein, die auf den Altar gelegt werden, nach der Konsekration nicht nur ein Sakrament, sondern auch der wahre Leib und das wahre Blut unseres Herrn Jesus Christus sind und sinnhaft – nicht nur im Sakrament, sondern in Wahrheit – mit den Händen der Priester berührt und gebrochen und mit den Zähnen der Gläubigen zerrieben werden ...“ (scilicet panem et vinum, quae in altari ponuntur, post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem Domini nostri Iesu Christi esse, et sensualiter, non solum sacramento, sed in veritate, manibus sacerdotum tractari et frangi et fidelium dentibus atteri..., DH 690) Man muß aber eben den historischen Kontext beachten. Und man darf nicht übersehen, daß jene Formulierung später relativiert wurde. Ronald Bandinelli, der künftige Papst Alexander III. (1159-1181), antwortete auf die Frage, ob der Leib Christi gebrochen werde (an corpus frangitur): Der Leib Christi werde zwar auf sakramentale Weise, nicht aber seiner Natur nach gebrochen (frangitur *sacramentaliter* et non *essentialiter*).³⁵

Burkhard Neunheusers Urteil über die römische Formel scheint durchaus angemessen zu sein: „Man muß mit Geiselmann³⁶ festhalten, daß die Formel in ihrem überspitzten Realismus das ‚Unfertige der metabolischen Theologie‘ zeigt. Beiden Seiten ist der Begriff des ‚realen Symbols‘ fremd geworden. Gegenüber dem flachen Symbolismus eines Berengar wissen die Gegner keine andere Rettung als diese starken Worte, die aber das Verhältnis von Sakrament und Wirklichkeit noch nicht näher bestimmen.“³⁷

Noch weiter ging die Theorie des Griechen Michael Glykas: So lobenswert die Bewahrung der biblischen und patristischen Lehre von der Realpräsenz Christi in der Eucharistie war, so wenig war seine Ansicht zu übernehmen, Christus leide bei der Brotbrechung und werde mit den Zähnen zerrieben, durch die Kommunion werde er gleichsam ins Grab gelegt und durch die dann erfolgende Verklärung werde auch der Kommunizierende seiner Glorie teilhaftig. „Diese Ansicht, die manche Freunde fand und auf einer Synode in Konstantinopel nicht sofort widerlegt werden konnte, vielmehr erst infolge der Eroberung

³⁵ Siehe Hoping, *Mein Leib für euch gegeben*, 204-216, Zitat 206.

³⁶ Neunheuser bezieht sich hier auf Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, 331 Anm. 1.

³⁷ *Handbuch der Dogmengeschichte*, Bd. IV, Fasz. 4 b: Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit, von Burkhard Neunheuser OSB, Freiburg/B. 1963, 20.

der Stadt durch die Lateiner im Jahre 1204 allmählich verschwand und schließlich als Häresie bezeichnet wurde, war in ihrer krassen Realistik nur möglich, weil die Byzantiner jener Jahrhunderte nur auf die Umwandlung der Elemente in Christi Leib und Blut sehen, ohne irgendwie das theologische Problem der Akzidentien zu behandeln“, kommentierte Neunheuser dieses Mißverständnis.³⁸ Man sieht hier einmal mehr, wie wertvoll, ja notwendig für das Christentum die lateinische Scholastik war und ist und wie schnell man ohne sie auf Abwege geraten kann – eine Warnung auch für unsere Zeit, in der man ja kirchlicherseits meistens genau einen anderen Weg geht und auf dem II. Vatikanum gegangen ist!³⁹

Im übrigen ebnete Berengars großer Gegner Lanfranc von Bec, der spätere Erzbischof von Canterbury, gerade mit seinem scholastischen Ansatz, der Elemente der aristotelischen Philosophie aufgriff, den Weg zu einer wahrhaft rechtgläubigen („orthodoxen“) und zugleich vor der Vernunft zu verantwortenden⁴⁰ Eucharistielehre.⁴¹ Sie besteht eben im Dogma von der Transsubstantiation, der Wesenverwandlung, auf das, wie wir noch im weiteren Verlauf unserer Ausführungen sehen werden, keinesfalls verzichtet werden darf.

³⁸ Neunheuser, Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit, 9.

³⁹ Zur Vernachlässigung der scholastischen Sprache mit ihrer klaren Begrifflichkeit auf dem II. Vatikanum siehe jetzt die umfangreiche Arbeit von Enrico Radaelli „Il domani del dogma – terribile o radioso?“ (Milano 2013) Hintergrund jener Neuerung war (angeblich) die Notwendigkeit, durch eine pastorale Sprache die Menschen von heute besser erreichen zu können. Hierin liegt auch für Stefano Fontana ein Problem, der allerdings keinen wirklichen Bruch in den Konzilstexten wahrnehmen will und nur eine Erklärungsbedürftigkeit bei nicht eindeutigen Aussagen diagnostiziert (Il Concilio restituito alla Chiesa. Dieci domande sul Vaticano II, Borgomanero 2013, siehe z. B. 185). In der Tat lassen sich manche Schwierigkeiten, die sich durch einzelne Konzilsaussagen ergeben, so lösen, daß man sie im Lichte der katholischen Tradition versteht. Schwierig wird es in den (wenigen, aber wirkmächtigen) Fällen, wo ein solcher Ausweg nicht zu gelingen scheint. Verf. selbst hat ja im Laufe der letzten Jahrzehnte immer wieder solche Beispiele vorgestellt. Außerdem muß man ganz klar sagen, daß gerade der Hauptgrund für den Verzicht auf die scholastischen Formulierungen weniger in der besseren Verständlichkeit der Texte lag – ist die denn wirklich dabei herausgekommen? –, sondern in der klaren, aber meist verheimlichten Absicht, zeitgeistkonforme Veränderungen an der traditionellen Lehre der Kirche vorzunehmen.

⁴⁰ „Der Glaube darf sich nicht gegen die Vernunft stellen, aber er läßt sich auch nicht in die Alleinherrschaft der aufgeklärten Vernunft und ihrer Methoden zwingen.“ (Benedikt XVI./Joseph Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre – Bausteine einer Fundamentaltheologie, Donauwörth 2005, 342) Der Philosophieprofessor Kurt Hübner, der vor allem durch seine Bücher „Kritik der wissenschaftlichen Vernunft“ (1978) und „Die Wahrheit des Mythos“ (1986) einem breiteren Publikum bekannt geworden ist, zitiert diese Worte des ehemaligen Papstes zustimmend. Dies geschieht in einem Buch, in dem Hübner selbst die Irrwege einer aufklärerischen Vernunft von der wahren, mit der christlichen Theologie kompatiblen Vernunft absetzt (Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne – Ein kritischer Leitfaden zu einer Problemgeschichte, Augsburg 2006, 271). Ausführlich besprochen werden dort verschiedene Denkansätze bekannter Theologen: Schleiermacher, Kierkegaard, von Harnack, Troeltsch, Karl Barth, Bultmann, Tillich, Guardini, Teilhard de Chardin, Rahner, Pannenberg und Ratzinger.

⁴¹ Hoping, Mein Leib für euch gegeben, 208-210.

Antikatholische Polemik als Zeugnis für die katholische Doktrin?

Noch ein Wort zu Kermanis Ausführungen. In muslimischen Kreisen ist es beliebt, der katholischen Kirche in Zusammenhang mit der Eucharistie regelrechten Kannibalismus vorzuwerfen, wie es auch dem frühen Christentum von seiten der Heiden vorgehalten worden war; wir kommen hierauf noch zurück. Man braucht heutzutage nur die entsprechenden Stichworte in die einschlägigen Suchmaschinen des Internets einzugeben und wird mit derartigen (objektiv gesehen) blasphemischen Texten gut versorgt. Früher wäre es vielleicht weniger problematisch gewesen, einen derartigen Abschnitt, wie Kermani ihn vorgelegt hat, für alle Fälle mit einer korrigierenden Fußnote oder einem richtigstellendem Nach- oder Vorwort versehen, in einem solchen Sammelband abzudrucken. Vor allem wäre auch eine Bemerkung zu seinen Worten nötig gewesen, mit denen er die eucharistische Realpräsenz als „das offensichtlich Unglaubwürdige, ja Unmögliche“ charakterisiert. Hier werden ja schlicht und ergreifend Natur und Übernatur verwechselt bzw. die Übernatur mit der Möglichkeit wundersamen Eingreifens Gottes⁴² implizit geleugnet. Vor einigen Jahrzehnten kannte jedenfalls noch jeder Katholik einigermaßen gut die katholische Lehre von der Transsubstantiation. Daß das heute nicht mehr der Fall ist und die Menschen durch solche Bemerkungen völlig verwirrt werden könnten, bedarf wohl keiner Belege. Kardinal Meisner, der den Sammelband mit einem durchaus erfreulichen Vorwort versah, hätte Kermanis Beitrag in dieser Form ohne einschränkende Erklärung heute weniger denn je zulassen oder indirekt unterstützen dürfen,⁴³ so sehr man auf der anderen Seite zugeben muß, daß der Muslim – trotz seiner fehlerhaften Übertreibungen – in gewisser Weise mehr vom Geheimnis der Eucharistie verstanden hat als wahrscheinlich die Mehrzahl der modernen Katholiken.

⁴² Eine solche Möglichkeit göttlichen Wirkens hat der zum Katholizismus konvertierte renommierte christliche Philosoph Peter Kreeft, Professor am Boston College in Massachusetts, Sokrates in einem köstlichen fiktiven Gespräch mit Angehörigen einer Theologischen Fakultät verteidigen lassen (Sokrates trifft Jesus. Der größte Denker der abendländischen Geschichte stellt sich dem Anspruch Christi, englisches Original 1987, deutsche Übersetzung Illertissen 2013, 81-104, Kap. „Sind Wunder unwissenschaftlich?“).

⁴³ Im Bonner „General-Anzeiger“ wurde vor einem großen Leserpublikum von Christoph Driessen über die Ausführungen Kermanis berichtet („Die Bläck Föös, der Leib und das Blut Christi – mehrere zehntausend Gläubige werden ab heute in Köln erwartet. Kritiker sprechen von einem ‚Gegen-Katholikentag‘“, General-Anzeiger vom 5. Juni 2013, S. 16). Hier konnte man folgendes Urteil über jene Stellungnahme lesen: „Was das ist, die Eucharistie, können auch gläubige Katholiken oft nicht richtig erklären. Bezeichnenderweise ist es der muslimische Schriftsteller Navid Kermani, der die Sache auf den Punkt bringt.“ Dann folgen Auszüge aus den oben zitierten Gedanken. Satz 1 des Textes von Christoph Driessen ist wohl leider richtig, Satz 2 eben eindeutig falsch und trägt zur allgemeinen Verwirrung noch mit bei – vermutlich ohne böse Absicht des Journalisten.

Der Essayband zum Eucharistischen Kongreß: Wertvolles

Da der genannte Sammelband mit dem Eucharistischen Kongreß eng zusammenhängt – er begleitete eine Ausstellung im Museum *Kolumba* zur Vorbereitung des Großereignisses – lohnt es sich, im Zusammenhang einer Nachlese zur Kölner Veranstaltung einen näheren Blick auch auf die dortigen Beiträge zu werfen. Denn hier sind ja Aufsätze verewigt, die das Tagesgeschehen überleben werden. Zweifellos enthält der Band einige schöne Essays. Besonders wertvoll ist der Aufsatz von Christian Hecht *Schmerzensmann und Gregorsmesse* (277-282). Er, der Kunsthistoriker, hat mehr von der Tiefe des eucharistischen Geheimnisses als manche im Sammelband vertretene katholische Theologen erfaßt. Eine kleine Kostprobe: „Diese Elevation der Hostie wurde als zentrales Geschehen der Messe verstanden, bei dem die Gläubigen das Opfer Christi auf einen Blick wahrnehmen konnten. Eine Seite der 1414/15 entstandenen *Metten-er Armenbibel* macht diese geistliche Bedeutung der Elevation anschaulich. Man sieht den Priester, der die Hostie erhebt, während gleichzeitig über dem Altar Christus als *Schmerzensmann* erscheint ... Wenn die konsekrierte Hostie erhoben wurde, so bildeten der Körper des *Schmerzensmanns* und das eucharistische *corpus Christi*, also die Hostie, eine Einheit.“ (279)

Ausgezeichnet ist auch der Beitrag des Münsteraner Latinisten Alexander Arweiler mit dem Titel „Poetik des römischen *Canon Missae*“. Im Unterschied zur ständigen formalen Kritik von Theologen wie z. B. Bruno Kleinheyer an diesem bis auf das 4. Jahrhundert zurückgehenden liturgischen Kunstwerk⁴⁴ weiß der Klassische Philologe dessen Schönheit zu schätzen. So schreibt er z. B. zum Anfang des Kanons, dem ersten Gebet *Te igitur*: „Eine solche sprachliche Sorgfalt verbindet den liturgischen Text mit dem Stil der feiernden Prosa in den Gattungen der Homilie und der auf kontemplative Lektüre angelegten Werke.“ (112) Der ganze Sammelband ist außerdem mit hervorragendem Bildmaterial zu den einzelnen Aspekten der Eucharistie ausgestattet.

Der Essayband zum Eucharistischen Kongreß: Problematisches

Auf der anderen Seite finden sich in „trotz Natur und Augenschein“ auch weniger gute, jedenfalls den eucharistischen Glauben nicht gerade fördernde Aufsätze, die mehr oder minder deutlich vom modernistischen Geist angekränkt sind. Das trifft z. B. auf den oben schon erwähnten Beitrag von Odenthal zu. Ferner trägt der Bonner Liturgiewissenschaftler Albert Gerhards wieder seine altbekannten Thesen zur Bedeutung der Einsetzungsworte vor (*Zum Lob und Ruhme seines Namens. Das Eucharistieverständnis der alten Kirche nach der*

⁴⁴ Siehe zu solcher Kritik Verf., *Die Mär vom antiken Kanon des Hippolytos. Untersuchungen zur Liturgiereform*, Köln 1999, Nachdruck Stuttgart 2008, 14-18.

Überlieferung der Eucharistiegebete, 99-107). Dabei läuft alles darauf hinaus, deren konsekratorische Wirkung zu relativieren und damit auch eine göltige Verwandlung der Gaben zu postulieren, wo sie gar nicht vorkommen, nämlich in der Anaphora, also dem Hochgebet des Addai und Mari, wie dieses teilweise im Orient von schismatischen Gruppen gefeiert wird. Literatur, die gut begründet zu einem anderen Ergebnis gelangt, wird verschwiegen (z. B. Uwe Michael Lang (Hg.), *Die Anaphora von Addai und Mari – Studien zu Eucharistie und Einsetzungsworten*, Bonn 2007; vgl. Verf., *Widerspricht die traditionelle lateinische Messe dem Glauben des frühen Christentums? Eine Antwort auf Arnold Angenendts Thesen*, UVK 42/2012, 246-267). Dieses Verfahren ist zwar völlig unwissenschaftlich, wird aber von der modernen Theologie ständig praktiziert. Man will die Gegenpositionen gar nicht zu Wort kommen lassen und entsprechende Literatur aus den Zitierkarussellen heraushalten.⁴⁵

Eucharistische Wunder

Problematisch und nicht gerade glaubensfördernd ist gleichfalls der Essay, den der Kunsthistoriker Karl-Georg Pfändtner mit dem Titel „Die Transsubstantiation in der Legendenbildung“ publiziert hat (283-290). Die Frage nach der Echtheit eucharistischer Wunder wird mit folgender Erklärung mehr oder minder pauschal abgetan: „In den meisten Fällen wurden sie wohl durch blutähnliche Erscheinungen auf und an konsekrierten Hostien ausgelöst, die durch die Bildung von rötlichen Bakterienkolonien hervorgerufen wurden.“ (284) Kein vernünftiger Mensch würde bestreiten, daß es dieses Phänomen häufiger gab, das schon für Alexander den Großen (Belagerung von Tyros in Phönikien im Jahre 332) belegt ist, wie der Autor korrekt berichtet. Aber existieren eben nicht auch Gegenbeispiele, was der Autor durch seine Aussage „in den *meisten* Fällen“ immerhin ja selbst andeutet? Warum wird mit keinem Wort das große eucharistische Wunder von Lanciano in Italien erwähnt? Der Freiburger Dogmatiker und Liturgiewissenschaftler Helmut Hoping bezeichnet es zu Recht als das „wohl bekannteste Eucharistiewunder des Frühmittelalters.“⁴⁶ Es hätte also doch wenigstens eine kurze Erwähnung verdient! Aber dann müßte man sich damit

⁴⁵ Verf. dieser Zeilen hat hier selbst seine einschlägigen Erfahrungen gemacht. Prof. Gerhards hatte ihm z. B. zugesagt, eine Rezension seines Buches „Ist die traditionelle lateinische Messe antisemitisch?“ anzufertigen. Das Buch erschien im Jahre 2007, bisher ist nichts passiert – und es wird nichts mehr passieren. Auch jeglichem Angebot zur öffentlichen akademischen Diskussion über die Bedenken traditionstreuer Katholiken gegenüber neueren Entwicklungen in der Theologie und in der Kirche ist man an der Bonner Katholisch-Theologischen Fakultät ausgewichen. Wenn man sich seiner Sache sicher wäre, bestände doch hier die einmalige Gelegenheit, den angeblichen „Traditionalismus“ wissenschaftlich nach Strich und Faden vorzuführen und zu widerlegen!

⁴⁶ *Mein Leib für euch gegeben*, 193 f.

auseinandersetzen, daß es naturwissenschaftlich genauestens überprüft worden ist und daß die Untersuchung echtes Fleisch vom Herzmuskel und echtes Blut der Gruppe AB ergab, wie es bei Juden überdurchschnittlich oft vorkommt und wie es auch für das Turiner Grabtuch nachweisbar ist! Man könnte hierzu eine Fülle von Literatur anführen. Stellvertretend für andere Arbeiten seien nur genannt: Bruno Sammaciccia, *Das Eucharistie-Wunder von Lanciano – Bestätigung der Echtheit durch die Wissenschaft*, Hauteville/Schweiz ²1992 (auch von Hopping a. O. zitiert); Sergio Meloni e Istituto San Clemente I Papa e Martire, *I Miracoli Eucaristici e le radici cristiane dell'Europa* (Vorwort von Angelo Cardinale Comastri), Bologna 2005, 22-29. Wertvoll ist noch eine ältere, grundlegende Arbeit: Peter Browe, *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters*, Breslauer Studien zur historischen Theologie, N.F. Bd. IV, Breslau 1938.

Um der wissenschaftlichen Redlichkeit willen ist freilich noch anzumerken, daß die genaue theologische Erklärung solcher eucharistischen Phänomene nicht ganz einfach ist. Sicherlich gab es im Mittelalter zum einen manche Fälschungen. Vieles ist, wie Pfändtner an sich zu Recht bemerkt, andererseits auf rein natürliche Weise zu erklären. Auch St. Thomas von Aquin hielt sich mit der ihm eigenen rationalen Nüchternheit hier eher zurück. Allerdings war er bereit, auch echte Eingriffe Gottes anzuerkennen, mit denen z. B. Zweifel an der Realpräsenz beseitigt bzw. der Glaube hieran gefestigt werden sollte. Fraglich ist dabei nur, ob es sich wirklich direkt um Fleisch und Blut Jesu Christi handelt. Denn der Herr lebt ja heute nicht mehr mit seinem leidensfähigen, irdischen Leib, sondern er wohnt verklärt im Himmel. Eher wird man wohl an eine wunderbare Nachahmung jener körperlichen Materie denken müssen, bei der aber nicht von göttlicher Täuschung die Rede sein kann, weil so die wirkliche Gegenwart Kleingläubigen glaubhafter gemacht werden soll.⁴⁷ Die verschiedenen Theorien der Scholastiker, v. a. des hl. Thomas, werden ausführlich und sauber bei Browe dargestellt (*Die eucharistischen Wunder des Mittelalters*, 184-202; auf den Seiten 139 – 146 findet man auch ein „Verzeichnis der Dauerwunder“). Allerdings konnten die Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Untersuchungen z. B. am Hostienwunder von Lanciano noch nicht berücksichtigt werden, da diese späteren Datums sind.

Ein solches übernatürliches Eingreifen Gottes erinnert durch die Orientierung an Jesu noch nicht glorifizierter Existenz jedenfalls eindringlich an sein

⁴⁷ Siehe Heinrich. *Dogmatische Theologie*, Bd. 9, 639-641. Die entscheidenden Sätze bei Thomas von Aquin lauten: „Corpus Christi non potest in propria specie videri nisi in uno loco, in quo definitive continetur ... Et ideo dicendum quod manentibus dimensionibus quae prius fuerant, fit miraculose quaedam immutatio circa alia accidentia, puta figuram et colorem et alia hujusmodi, ut videatur caro vel sanguis aut etiam puer.“ (S. th. 3 q. 76 a. 8) Vgl. aber auch Premm, *Katholische Glaubenskunde*, Bd. III/1, 266: „Manche Theologen (Scotisten) halten eine vielortige zirkumskriptive Gegenwart für möglich. D. h. ein und derselbe Körper könnte an zwei oder gar mehreren Orten gegenwärtig sein und an all diesen Orten mit der körperlichen Umwelt in einen quantitativen Kontakt treten.“

Erlösungsleiden für uns. So ist ein derartiges Wunder in der Lage, die Verehrung des Herrn im Altarsakrament zu vertiefen. In ihm wartet er immer auf unsere Liebesantwort, die wir sowohl durch den Empfang der hl. Kommunion als auch durch die eucharistische Anbetung ausdrücken.

Dr. phil. Heinz-Lothar Barth, geb. 1953 in Bonn, Studium der Klassischen Philologie und der Geschichte an der Universität Bonn, seit 1984 ebendort Dozent für Latein und Griechisch. Zahlreiche theologische Veröffentlichungen; zuletzt erschienen: Hermeneutik der Kontinuität oder des Bruchs? Aspekte der Theologie Papst Benedikts XVI. (2012); als Herausgeber mit eigenem Beitrag: Endzeit und Letzte Dinge. Was erwartet den Menschen künftig? (2013).

DOKUMENTE, BRIEFE, INFORMATIONEN

Buchbesprechung

Thomas Marschler, *Für viele. Eine Studie zu Übersetzung und Interpretation des liturgischen Kelchwortes*, Bonn 2013(nova et vetera), 234 Seiten, ISBN 978-3-936741-73-5.

Mit seinem vom 13. April 2012 datierten Brief an den Erzbischof von Freiburg und Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Dr. Robert Zollitsch, hat Benedikt XVI. entschieden, dass im neuen deutschsprachigen Messbuch das „pro multis“ des Kelchwortes mit „für viele“ zu übersetzen ist. Der Brief war notwendig geworden, weil die deutschen Bischöfe in der Frage der Übersetzung des „pro multis“ keine Einigung erzielen konnten. Da Benedikt XVI. die Revision der volkssprachlichen Übersetzung des römischen Messbuchs, die durch die Instruktion „Liturgiam authenticam“ (2001) angestoßen wurde, bekräftigte, geht sein Brief weit über die Frage der Übersetzung des „pro multis“ hinaus. Zugleich enthält er eine Katechese der Einsetzungsworte.

Die Frage der Übersetzung des „*pro multis*“ wird seit einigen Jahren kontrovers diskutiert, wobei sich die Debatte nicht gerade durch hohe Sachkenntnis auszeichnet. Viele wissen nicht, dass es in den 70er Jahren aufgrund einer exegetischen Hypothese zur philologisch falschen Übersetzung des „pro multis“ mit „für alle“ kam. Zudem wird nicht selten pastoralpragmatisch statt theologisch argumentiert: Nicht wenige Priester könnten sich in Zukunft bei der Messfeier gegenüber der Entscheidung Benedikts XVI. verweigern. Dass sich Priester nicht an die liturgische Ordnung halten, eigene Orationen vortragen, Hochgebets-
 verändern etc., ist nicht ungewöhnlich.

Im Zentrum der Liturgie, bei den Einsetzungsworten, war das bislang aber eher selten. Doch worum geht es bei der Frage der Übersetzung des liturgischen Kelchwortes? Dazu sind inzwischen einige wertvolle Untersuchungen erschienen (z.B. die Studie von Manfred Hauke, die 2012 in zweiter Auflage erschien). Die bislang ausführlichste Studie hat jetzt Thomas Marschler vorgelegt.

Im ersten Teil gibt der Augsburgische Dogmatiker zunächst einen kurzen Überblick zum Kelchwort der römischen Messe, seiner volkssprachlichen Übersetzung nach der Liturgiereform und der Entscheidung Benedikts XVI. Im zweiten Teil geht Marschler auf verschiedene exegetische Hypothesen zur Auslegung des Kelchwortes bei Markus und Matthäus ein. Joachim Jeremias hatte noch gemeint, „für viele vergossen“ (ekchynomenon peri bzw. hyper pollon) sei in Mk 14,24 und Mt 26,28 mit „für alle vergossen“ identisch. In der Zeit der vatikanischen Liturgiereform wurde diese These vielfach vertreten. Der damalige exegetische Konsens ist aber inzwischen zerbrochen. Zwar gehen die meisten Bibelwissenschaftler weiterhin von einer sühnetheologischen, auf das Kreuz Christi bezogenen Deutung des Kelchwortes im Horizont von Jes 53 aus, im vierten Gottesknechtslied sind „die vielen“ aber israeltheologisch zu verstehen und nicht

auf die/alle Völker zu beziehen, wie Jeremias noch annahm. Auch der primäre Adressat der Sendung Jesu war Israel, nicht die Völkerwelt. Einige namhafte Exegeten (Ulrich Luz, Klaus Berger u.a.) meinen, dass sich das Kelchwort bei Matthäus und Markus auf das Trinken der Jünger aus dem Kelch bezieht, wodurch ihnen und allen Glaubenden das im Kreuzestod Jesu liegende Heil zugutekommt – so auch schon Melchior Cano und Robert Bellarmin. Es bleibt auch die Frage, warum es in Mk 14,24 und Mt 26,28 „peri bzw. hyper pollon“ (für viele) und nicht „peri bzw. hyper panton“ (für alle) heißt. Es besteht jedenfalls kein exegetischer Konsens, der eine Übersetzung von „peri bzw. pollon“ mit „für alle“ rechtfertigen könnte, vor allem wenn Jes 53 der Horizont von Mk 14,24 und Mt 26,28 ist. In der Einheitsübersetzung heißt es auch philologisch korrekt „für viele“.

Im dritten Teil seiner Studie gibt Marschler einen kenntnisreichen Überblick zur Auslegung des Kelchwortes in der Theologiegeschichte. Marschler zeigt, dass die lateinische und griechische Patristik zwischen einer eher „partikularistischen“ und „universalistischen“ Deutung des Kelchwortes schwankte. Aufschlussreich ist, dass Origenes, dem man eine Allererlösungslehre zuschreibt, das „für viele“ des Kelchwortes auf die Glaubenden bezieht. In der lateinischen Scholastik kam es zur Vermittlung beider Positionen, die auch Eingang in den „Catechismus Romanus“ (1566/1567) fand: Zu unterscheiden ist danach zwischen objektiver und subjektiver Erlösung, universaler Heilsbedeutung des Todes Jesu für alle Menschen und der konkreten Wirksamkeit seines Sterbens bei den Menschen. Diese Unterscheidung blieb bis ins 19. Jahrhundert hinein wirksam. Erst im 20. Jahrhundert etablierten sich Deutungen des Kelchwortes, bei denen Apoka-

tastasisvorstellungen mitschwingen. Dies mag die Vehemenz erklären, mit der manche Theologen die bisherige Fassung des liturgischen Kelchwortes heute verteidigen. Der vierte Teil von Marchlers Studie formuliert ein systematisches Resümee, das am Ende dafür plädiert, das „pro multis“ aus Respekt vor dem zugrundeliegenden Text der Heiligen Schrift wörtlich zu übersetzen und im Sinne des Briefes Benedikts XVI. stärker zwischen Übersetzung und Auslegung zu unterscheiden.

Es gibt derzeit kein Werk, das so umfassend und präzise zu Übersetzung und Interpretation des liturgischen Kelchwortes informiert wie die Studie von Marschler. Im Detail kann man sicherlich an manchen Stellen anderer Auffassung sein. So ist dem Rezensenten nicht klar geworden, warum eine sühnetheologische Deutung des Kelchwortes bei Markus und Matthäus auf der Linie von Jes 53 exegetisch unvereinbar sein soll mit einer Deutung, die sich zugleich auf das Trinken der Jünger aus dem Kelch bezieht, wird doch mit dem Kelch das „Blut des Bundes“ gereicht. Ob die Entscheidung Benedikts XVI. zum „pro multis“ endgültig ist, bleibt abzuwarten. Seit seinem Amtsverzicht gibt es jedenfalls mehrere Versuche, die darauf hinwirken, die Neuübersetzung des „pro multis“ doch noch abzuwenden, nicht nur von Pfarrerinitiativen, die eine Einführung des revidierten deutschsprachigen Messbuchs insgesamt verhindern wollen. Zwar enthält das Gotteslob schon eine Fassung des Zweiten Eucharistischen Hochgebets, in der das „pro multis“ mit „für viele“ wiedergegeben ist. Doch handelt es sich dabei (noch) nicht um einen offiziellen liturgischen Text. Sollten die Versuche von Priestern und Theologen scheitern, eine Neuübersetzung des „pro multis“ zu verhindern, bleibt die Frage, ob es dann zu einer

Spaltung im Zentrum des liturgischen Geschehens kommt?

Andreas Odenthal befürchtet eine „Vergiftung des Heiligtums“ (Herder Korrespondenz 67, 2013, 183-187). Für den Tübinger Liturgiewissenschaftler geht die „Vergiftung des Heiligtums“ aber von der Entscheidung Benedikts XVI. aus, nicht von Priestern, die sich gegenüber einer Neuübersetzung des „pro multis“ verweigern sollten. Man darf gespannt sein, so Marschler, wie die Bischöfe mit dieser Herausforderung umgehen werden, „ob mit weiteren Verzögerungstaktiken, katechetischen Offensiven, der strengen Einforderung von Mitarbeiterloyalität oder der stillschweigenden Akzeptanz klerikaler Verweigerung“. Marschler schließt seine Studie mit

Worten, die zur Besinnung mahnen: „Das Kelchwort taugt nicht als ideologische Parole, egal für welche Fraktion. Wir sollten es darum in der Liturgie nicht als Vehikel unseres Streites über Kirche und Konzil, Amtstheologie und Allerlösung benutzen, sondern es als heiliges Wort der Erlösung in Christus gemeinsam empfangen und neu verkünden.“

HELMUT HOPING

Prof. Dr. Helmut Hoping, geb. 1956 in Meppen (Ems), Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Universität Freiburg i. Br. und Ständiger Diakon.

Vom Unsinn einer Umfrage

Von Christoph Münch

Als Christ in der Gegenwart hat man es nicht leicht; schon gar nicht, wenn man sein Christsein tatsächlich als solches versteht. Immer wieder stößt man auf Unverständnis, Vorurteile und zuweilen sogar Ablehnung, wenn der eigene Glaube nicht dem oberflächlichen Mainstream einer christlichen Individualreligion entspricht, sondern sich an der offiziellen kirchlichen Lehre orientiert.

Als Zeitschrift mit dem Titel „Christ in der Gegenwart“ scheint man es dagegen deutlich leichter zu haben. Ohne viel traditionell-theologischen Inhalt redet man dem allgemeinen Zeitgeist das Wort und darf sicherlich mit viel Zuspruch bei der liberalen Leserschaft rechnen. Um diese noch zu erweitern – man muss schließlich auch wirtschaftlich denken –, ging man kürzlich mit einer Umfrage auf

Abonnentenfänger, die aus katholischer Sicht alles andere als lauter war. Dabei versuchte man dem Auftrag Christi gemäß zwar Menschen – vor allem potentielle Käufer des Magazins – zu fischen, tat dies jedoch auf eine Art und Weise, die mit wahren Christsein auch in der Gegenwart nichts mehr gemein hat.

Konkret ging es bei der Umfrage wieder einmal um die „Zukunft des Gottesdienstes“, schon dies ein beliebtes Tummelfeld für alle, die es mit kirchlicher Tradition nicht ganz so genau nehmen; doch wer glaubt heute noch allen Ernstes daran, dass die katholische Liturgie gewissermaßen einen Blick in die Heiligkeit Gottes gewährt und die konsekrierte Hostie im wahrsten Sinne einen Vorgeschmack auf die Nahrung im himmlischen Jerusalem gibt.

So sind denn auch die zwölf Fragen der Umfrage ganz auf den modernen Zeitgeist ausgerichtet, auf eben einen solchen Christ in der Gegenwart, der genau genommen so gar nichts mehr mit seiner Mutter Kirche zu tun haben möchte, sondern auf autonome, individuelle Weise einen Glauben lebt, der an vielen Stellen nicht einmal mehr mit der Lehre Jesu Christi in Einklang zu bringen ist.

Wie offensichtlich antikirchlich die Initiatoren der Umfrage zu Werke gehen, zeigt jede einzelne der zwölf Fragen. Manche Fragen jedoch klingen gar nach einem offenen Aufruf zur Revolte gegen die Grundfesten der katholischen Kirche, als wolle man in offene Konkurrenz zu Organisationen wie „Wir sind Kirche“ oder der inzwischen auch auf deutsche Diözesen übergeschwappte Pfarrer-Initiative eines Helmut Schüller treten.

Die zwölf Fragen der genannten Umfrage sind alle in bewusst suggestiver Art gestellt, sodass der moderne Christ in der Gegenwart gar nicht anders kann, als in der gleichnamigen Zeitschrift sich selbst zu entdecken.

„1. Sollten die Gottesdienste bleiben wie sie sind?“ Natürlich nicht!

„2. Brauchen wir mehr alte Gottesdienstformen?“ Gott bewahre, nein!

„3. Brauchen wir mehr Reformen?“ Oh ja!

„4. Wird die Eucharistie in katholischen Kirchen zu häufig gefeiert?“ Ja, den Sinn dahinter versteht ohnehin niemand.

„6. Sollte man jeden Sonntag in die Kirche gehen?“ Nein, warum denn auch? Man kann schließlich seinen Glauben auch zu Hause leben.

„8. Sollte es zu gemeinsamen ökumenischen Eucharistie-Abendmahlsfeiern kommen?“ Auf jeden Fall, wir sind doch schließlich alle Christen!

„12. Wird ein modernes religiöses Leben ohne kirchliche Liturgie auskommen?“ Ja!

Wer als Initiator einer Umfrage über die Zukunft des Gottesdienstes allen Ernstes danach fragt, ob die Eucharistie in der katholischen Kirche zu häufig gefeiert wird, hat schlichtweg nicht begriffen, worum es bei der Eucharistie geht und weshalb sie dem Zweiten Vatikanischen Konzil nach – auf das sich nicht wenige Reformer doch allzu gern berufen – „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“ ist (LG 11); zudem lehnt er in einer Zukunftsvision „ohne kirchliche Liturgie“ einen Kernaspekt der katholischen Glaubenslehre ab und ruft offen zum Widerstand der vermeintlich Gläubigen gegen jede kirchliche Bevormundung auf. Wie auch immer man das Anliegen der Umfrage verstehen soll, trägt sie *einem* nicht Rechnung: dem katholischen Glauben.

Wie aber definiert sich ein Christ in der Gegenwart, wenn nicht durch den weltumspannenden Glauben der Kirche, der er angehört. Zumindest trifft dies auf den katholischen Teil der Leserschaft von „Christ in der Gegenwart“ zu; der evangelische Teil denkt bekanntlich eher in nationalen Dimensionen.

Als „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“ bietet lediglich die Eucharistie die einzigartige Möglichkeit, Gott real zu begegnen; ihn sogar als geistige Nahrung in sich aufzunehmen, damit er als Kraftquelle und Wegzehrung in einem Alltag dienen kann, der gegenwärtig ein wahres Christsein nicht einfach erscheinen lässt. Zu sehr und zu oft geraten gerade solche Katholikinnen und Katholiken ins Kreuzfeuer der Kritik, welche sich offen zur katholischen Lehre bekennen. Dagegen werden solche Pseudo-Christen medial hofiert, deren Bekenntnis in einer Distanzierung von

kirchlichen Strukturen und sogenannten Problemfeldern besteht; frei nach dem Motto „Wir sind Kirche“ wird hier ohne Ahnung der theologischen Sachlage und sogar ohne ein Interesse an der Durchdringung dieser Sachlage versucht, eine neue Kirchenspaltung herbeizuführen.

In diesem Sinne steht eine Zeitschrift, die sich auf der Homepage ihrer eigenen Philosophie nach – ist hier bewusst von Philosophie und nicht von Theologie gesprochen? – „ökumenisch und weltoffen“ gibt und die „den Dialog über ein modernes Christsein in einer modernen Welt“ fördern möchte, in klarem Widerspruch zur Lehre der katholischen Kirche. Wer sich darüber hinaus noch offiziell „allen Reformkräften verbunden [fühlt], die für Gewissenserforschung, Wahrhaftigkeit, Freimütigkeit und Glaubenserneuerung eintreten“, zeigt die Richtung, in die er geht.

Es handelt sich dabei um die Richtung des Stromes mit dem Namen Zeitgeist, der durch immer mehr Länder der sogenannten westlichen Welt fließt und immer weitere Teile dieser Länder unter Wasser setzt. Charakteristisch für diesen Strom ist die Tatsache, dass er alles mitzureißen versucht, was sich ihm an Tradition und verbindlicher Glaubenslehre in den Weg stellt. Das Problem bei diesem Strom ist die Tatsache, dass dort, wo überall verschmutztes Wasser ist, nichts

mehr wachsen kann, es zu Seuchen und Krankheiten kommt und ganz bestimmt kein neues und gesundes Pflänzchen hervorkeimt.

Das Christentum in Europa jedoch braucht ein solch neues Pflänzchen; in diesem Punkt müssten sich alle Konfessionen einig sein. Auch Papst Benedikt XVI. lag die Neuevangelisierung Europas sehr am Herzen. In der Heiligen Messe zum Abschluss der Bischofssynode, die sich eingehend mit diesem Thema befasste, predigte er am 28. Oktober 2012 unter anderem vom „an alle Christen gerichtete[n] Ruf des Herrn zur Heiligkeit“. Wie sehr muss erst diese Forderung an das konkrete Leben des einzelnen Gläubigen infrage gestellt werden, wenn dieses Schicksal schon die Heiligkeit der Liturgie ereilt? Vielleicht sollte man diesbezüglich einmal eine Umfrage durchführen...

Dr. Christoph Münch, geb. 1977 in Mechernich, studierte Katholische Theologie und Germanistik auf Lehramt in Bonn. 2009 promovierte er an der RWTH Aachen in Katholischer Theologie über die katholische Eucharistielehre und ihre Vermittlung im Religionsunterricht. Er unterrichtet an einem Gymnasium im Kreis Düren.

„Sacra Liturgia 2013“ in Rom – Eine Hommage an Benedikt XVI.

Der internationale Kongreß „Sacra Liturgia. Culmen et fons vitae et missionis ecclesiae“ fand vom 25. bis zum 28. Juni 2013 in der Päpstlichen Universität Santa Croce in Rom statt. Die Foederatio Internationalis UNA VOCE war eine der vielen Sponsoren dieser Tagung mit nicht weniger als 19 Vorträgen, die als

Schwerpunkt die Liturgie und die liturgische Bildung als Ausgangspunkt für die Neuevangelisierung hatten. Teilnehmer aus 35 Ländern waren vertreten, darunter mehr als 100 Geistliche, vor allem junge Priester und junge amerikanische Studenten von Eliteuniversitäten.

Die „Sacra Liturgia 2013“ war von ihrer Grundkonzeption her von der Theologie Papst Benedikts XVI. inspiriert. Wie der Veranstalter Msgr. Dominique Rey, Bischof von Toulon-Fréjus, der zuvor mit der feierlichen Vesper in der Basilika S. Apollinare offiziell die Tagung eröffnet hatte, in seiner Eröffnungsansprache versicherte, verstand sich die Tagung ungeachtet des Rücktritts Benedikts XVI. als ein „Tribut“ an den großen Papst und dessen auf der Grundlage seiner eigenen Liebe zur Liturgie entstandenen Forderung nach einer „Reform der Reform“. Bischof Rey begleitete die Tagung mit den Begrüßungen und Einführungen der einzelnen Referenten.

Wie ein roter Faden zog sich die anlässlich des fünfzigsten Jahrestages der Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils gegenwärtig häufig gestellte Frage durch die Tagung, ob der Wille der Konzilskonstitution *Sacrosanctum Concilium* in der nachkonziliaren Liturgiereform erfüllt wurde oder nicht bzw. inwieweit es in der Umsetzung zu folgenreicheren Mißverständnissen gekommen ist.

Bischof Rey griff bereits in seiner Eröffnungsansprache die Anliegen der verschiedenen Referenten auf, die von der Frage der Evangelisierung und Neuevangelisierung vor dem Hintergrund des liturgischen Lebens der Kirche über die Frage der liturgischen Bildung bis hin zur liturgischen Praxis in Zelebration, Musik und Architektur reichten. All dies verbindet sich in der Sendung der Kirche und ist untrennbar miteinander verknüpft.

Papst Benedikt XVI., der in seinem *Motu Proprio „Summorum Pontificum“* die Einheit des erneuerten und des überlieferten Usus der Zelebration hervorhebt und sich damit gegen den Gedanken einer Gegensätzlichkeit zwischen altem und neuem römischen Ritus wendet, hat bei-

den Formen des einen römischen Ritus ihren Platz innerhalb der Kirche geschenkt. Darüber hinaus förderte er die Integration anderer Riten als wertvolle Gaben innerhalb der katholischen Kirche. Dies wurde unter anderem durch die Anwesenheit von Msgr. Keith Newton deutlich, der als Ordinarius des Ordinariates „Our Lady of Walsingham“ den zum Katholizismus konvertierten englischen Liturgiewissenschaftler und ehemaligen anglikanischen Bischof Andrew Burnham vertrat, der aus gesundheitlichen Gründen absagen mußte. Msgr. Keith Newton trug den Beitrag „Die heilige Liturgie und die Einheit der Christen / Der Beitrag des englischen Liturgie-Erbes zur kontinuierlichen Erneuerung des Römischen Ritus“ von Msgr. Andrew Burnham vor.

Die „Sacra Liturgia 2013“ konnte sich der Präsenz von vier Kardinälen erfreuen: Malcolm Kardinal Ranjith und Raymond Leo Kardinal Burke waren Vortragende und Antonio Kardinal Cañizares Llovera, der am Mittwoch, dem 26. Juni, am Gedenktag des heiligen Josemaría Escrivá de Balaguer die „Missa Solemnis“ nach dem *Missale Romanum* von 2002 zelebrierte und in seiner Predigt auf die Berufung aller Menschen zur Heiligkeit – nach dem Vorbild des Tagesheiligen – als wesentlicher Bestandteil des Lebens der Kirche, was vom II. Vaticanum so lebhaft betont wird, einging; sowie Walter Kardinal Brandmüller, der am Donnerstag, dem 27. Juni, als Pontifikalamt die Votivmesse „De Ssmo. Eucharistiae“ nach dem *Missale Romanum* von 1962 zelebrierte. In seiner Predigt ging er auf das hl. Meßopfer ein, „[d]as Kostbarste, was wir da empfangen und zu überliefern haben“ und auf das Wesen der hl. Messe, wie es im Konzil von Trient als „*memoria, repraesentatio, applicatio*“, Gedäch-

nis, Vergewenwärtigung und Zuwendung bezeichnet wird.

Im Folgenden mögen einige Schlaglichter belegen, daß sich die „Sacra Liturgia 2013“ als Beitrag zum Glaubensjahr in herausragender Weise bemüht hat, internationale Impulse für die Liturgie und ihre Praxis auszusenden; die Vorträge werden hierbei namentlich in der Reihenfolge aufgelistet, wie sie gehalten wurden:

Malcolm Kardinal Ranjith, Erzbischof von Colombo, Sri Lanka, und ehemaliger Sekretär der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, stellte sich mit seinem Eröffnungsvortrag „Die heilige Liturgie, culmen et fons vitae et missionis ecclesiae“ mit klaren Worten – realistisch, gelegentlich humorvoll – eindeutig auf die Seite der Tradition. So hob er die Bedeutung des Lateins als Sakralsprache hervor. Da Christus das Subjekt der Liturgie ist, muß diese notwendig schön sein. Deswegen hilft es auch, das Heilige zu bewahren. Die Künste sind an der Liturgie zu orientieren und in ihrer Form aus ihr inspiriert, weshalb ohne Kunst das nicht geschehen kann, was das II. Vaticanum fordert, nämlich daß die Liturgie das nachvollziehen soll, was im Himmel geschieht. Aufgrund Nichtbeachtung dieser Grundstruktur liturgischen Handelns kommt es laut Kardinal Ranjith zwangsläufig zu den Pubertätserscheinungen in der Kirche, die in den letzten fünf Jahrzehnten großen Schaden an empfindlicher Stelle ange richtet haben.

Der Musikwissenschaftler und stellvertretende Präsident der Päpstlichen „Consociatio Internationalis Musicae Sacrae“ (CIMS), der vatikanischen Kirchenmusikorganisation, und Direktor der „Schola Cantorum“, Köln, Dr. Gabriel

Steinschulte, bezog das Generalthema der Tagung auf den Bereich der Kirchenmusik („Die Musik der Liturgie und die Neu-Evangelisierung“). Ausgehend von der Grundeinsicht, daß Musik als eine Weise nonverbaler Kommunikation unabdingbar für Freude und Trauer, Fest und Kult ist, muß die Wechselwirkung von „Lex orandi“ und „Lex credendi“ (das Gesetz des Betens entspricht dem Gesetz des Glaubens) auch als eine Wechselwirkung zwischen Glaube und Musik verstanden werden. Insofern bezeichnet der Begriff der „Musica Sacra“ nicht eine Musik *in* der Liturgie – womöglich geschaffen zur Dekoration kultischer Vollzüge – sondern Musica Sacra ist die Musik *der* Liturgie, also Liturgie selbst in musikalischer Form.

Legt man nun dieses Verständnis von Musica Sacra als klingende Liturgie zugrunde, ergibt sich als Beurteilungskriterium für die Qualität der für die Liturgie nutzbaren Musik ihre Angemessenheit, und d. h. ihre Schönheit und Heiligkeit. Sie muß ein „Klanggewand des Gebetes sein“ und damit verbindlich und Gott eindeutig zugeordnet. Nur so kann sie sowohl ihre Aufgabe in der Liturgie erfüllen und zugleich ein Element der Neuevangelisierung sein. Denn nur verbindliche und schöne Formen können einen verbindlichen Inhalt transportieren und Gott abbilden – und auf diese Weise von Ihm sprechen. Die Unverbindlichkeit der liturgisch-musikalischen Form ist daher umgekehrt eine Ent-Evangelisierung auf der Basis eines musikalischen Relativismus. Für die Neuevangelisierung ist die Rückkehr zu den Richtlinien des Zweiten Vatikanischen Konzils erforderlich, die deutlich von den angeblichen Intentionen unterschieden werden müssen. Dies jedoch setzt ein Umdenken bei den Verantwortlichen voraus, die allzu lange einem unverbindlichen Dilettantismus

verfallen waren und so die Musica Sacra entweder entwertet oder ganz vernichtet haben. Es bedarf laut Steinschulte einer neuen Bildungsoffensive rund um die Musica Sacra, bei der Priester- und Ordensleute die theologischen, historischen, ethnologischen, psychologischen und nicht zuletzt auch künstlerisch praktischen Voraussetzungen entdecken lernen, die ausschlaggebend dafür sind, ob die Musica Sacra ihren Platz in der Kirche zurückerhält, von dem aus sie apostolisch im Sinne der geforderten Neuevangelisierung wirken kann. Denn Neuevangelisierung kann nur gelingen, wenn man zuvor wie Maria dem Herrn zu Füßen sitzt und zuhört, statt wie Martha bloß emsig bemüht zu sein. Die Musica Sacra ist daher kein beliebiges Mittel zur Auskleidung und Dekoration. Sie leistet keinen „Marthadienst“ für etwas Höheres, sie ist – z.B. im Vollzug der Psalmen – das „Gesangbuch Christi“ selbst, durch das Er selbst singt! Neuevangelisierung wird also nur über eine Requalifizierung der liturgisch-musikalischen Praxis möglich sein und dabei nicht ohne einen Abschied von dilettantischen Formen vonstatten gehen können. Eine Hoffnung, daß diese konzilskonforme Rezeption der Ansprache, die an liturgische Musik gestellt werden – notfalls auch ohne Papst und Bischöfe – gelingen wird, liegt unter anderem im Wesen der Musica Sacra selbst: Wenn sie eine wahrhaft gute, schöne und heilige Musik ist, dann macht sie sich von alleine auf die Suche nach Christus. Und nimmt dabei viele mit! Als beredtes Beispiel für die Früchte, die eine ordentliche Pflege der Musica Sacra nach sich zieht, führte Steinschulte die beeindruckende Zahl französischer Abteien an, die eine exzellente musikalische Tradition pflegen und damit enorm fruchtbar sind, so daß sich immer wieder Neugründungen ergeben, die – eben durch den

Gesang und die würdevolle Liturgie – geistlich anziehend sind. Hier geht die Rechnung – keine Neuevangelisierung ohne angemessenes Gotteslob – in der Praxis auf.

Weihbischof Peter J. Elliott aus Melbourne, Australien, beschäftigte sich in seinem Beitrag „Ars celebrandi in der heiligen Liturgie“, mit der Bedeutung der Ausführung der liturgischen Handlung. Die „Ars celebrandi“, die praktisch-liturgischen Ausführungen, die von Benedikt XVI. als „die rechtmäßige Zelebration der Liturgie“ verstanden wird, fördert die Schönheit in der Liturgie und hat damit eine starke pastorale und evangelisierende Dimension. Jedoch muß die Wertschätzung der äußeren Form und der sich an ihr orientierenden Abläufe der Liturgie gegen eine auf der Aufklärung basierenden falschen Sicht von „Äußerlichkeiten“ und „innerem Geist“ verteidigt werden. Weihbischof Elliott erkennt in dem künstlichen Auseinanderreißen von Form und Inhalt ein Untergraben der Integrität des priesterlichen Handelns und seiner Innerlichkeit. Der Priester ist als jemand, der die „Ars celebrandi“ als sein Handwerk versteht, gehalten, seine persönliche Frömmigkeit, sein Kunstverständnis, seine theologischen Fähigkeiten und seine seelsorglichen Erfahrungen zu verbinden. So wird jede Theatralik und jeder Didaktizismus am Altar vermieden.

Msgr. Stefan Heid, Professor für Geschichte der Liturgie und Hagiographie in Rom und Direktor der Görresgesellschaft, machte in seinem sehr anschaulichen Vortrag „Der frühchristliche Altar – Lehren für heute“ deutlich, daß es sich bei den frühchristlichen Altarformen, die man gemeinhin als Vorbild für die durch die Liturgiereform eingeführten Volksaltäre betrachtet und ihnen deswegen eine Berechtigung unterschiebt, um eine historische Fiktion handelt. Prof. Heid wies

nach, daß es sich dabei um falsche Ableitungen handelt, die allenfalls den Eindruck erwecken, es hätte im frühen Christentum „Volksaltäre“ gegeben, an denen der Zelebrant der Gemeinde zugewandt die Liturgie gefeiert hätte. Die Behauptung, das frühe Christentum habe für die Eucharistie keinen Altar sondern nur profane Eßtische gekannt, wird durch den archäologischen Befund erschüttert, daß Altäre grundsätzlich Opfertische waren. Die frühchristlichen Altäre sind weder der Form noch der Funktion nach vom antiken Eßtisch ableitbar. Allenfalls der Sakraltisch kann als Vorbild für den Typ des frühchristlichen Altars hergenommen werden, was zwar ohne Frage seine frei im Raum angeordnete Aufstellung belegt, nicht jedoch die Richtung der Zelebration des Priesters. Die „norma patrum“ unterliegt also exakten patrologischen und christlich-archäologischen Forschungsergebnissen, von denen man heute sagen kann, daß sie die mißverständliche Einführung von Volksaltären im Zuge der Liturgiereform nicht begründen können.

Inwieweit der „Usus antiquior“ ein Gegengift gegen die Säkularisierung sein könnte, behandelte Prof. Tracey Rowland (Australien) in „Der Usus antiquior und die Neuevangelisierung“. Dabei wies sie auf die Chancen hin, die der Usus antiquior aufgrund seiner Zeitlosigkeit als ein Gegengift zum sterilen Rationalismus hat. In der nachmodernen Gesellschaft ist ohne Frage ein Hunger nach einer zeitübergreifenden Antwort auf die Sinnfrage spürbar. Die Suche nach einer Antwort stößt im Erleben der Liturgie auf die Dimension des „Jetzt“, die dort das „Immer“ trifft. Der Usus antiquior ist aufgrund seiner langsamen und nicht aus Aktualitätssucht entstandenen Gestalt in der Lage, den Menschen unserer Tage mit dem Ewigen in Kontakt zu bringen. Gemäß der Vorstellung Papst Benedikts

XVI., daß beide Usus des römischen Ritus sich gegenseitig befruchten sollen, stellte Rowland die bereichernden Elemente des Usus antiquior heraus, ohne dabei unkritisch gegenüber manchen traditionsverbundenen Gruppen zu sein, die durch einen nostalgischen Umgang mit der Alten Liturgie eher eine Ghettoisierung denn eine Neuevangelisierung bewirken: ein überzogener Traditionalismus, dem es um das Bewahren, nicht aber um dessen geistliche Früchte geht, raubt der liturgischen Tradition ihre innere Kraft.

Abt Jean-Charles Nault, OSB (Frankreich) konstatierte in seinem Beitrag über „Die heilige Liturgie als Grundlage des Ordenslebens“, daß die monastische Liturgie eine Quelle der Inspiration für jedwede liturgische Praxis ist, weil die Gefahr der Instrumentalisierung, die heute gerne die liturgische Praxis begleitet, bei ihr nicht so groß ist. Gerade die Absichtslosigkeit der liturgischen Vollzüge gibt der monastischen Liturgie die Kraft, ihre Wirkungen zu entfalten, weil sie nicht mit sekundären Absichten arbeitet, vielmehr durch ihre Zweckfreiheit den Weg zu Gott freimacht, der über den Zeiten ist.

Hoffnungsfroh stimmte in diesem Zusammenhang Bischof Marc Aillet, CSM, aus Bayonne, Lescar und Oloron, Frankreich, ein, der in „Die heilige Liturgie und die neuen Gemeinschaften“ ausführte, wie die Schätze des Alten Ritus in den neuen geistlichen Gemeinschaften neu entdeckt werden.

Der Oratorianerpater Dr. Uwe Michael Lang aus London stellte sich in seinem Beitrag „Sakrale Architektur im Dienst der Sendung der Kirche“ dem Verlust des Sakralen im Kirchenbau. Dieser Verlust, der der Liturgie ihren angemessenen Entfaltungsraum entzieht, verhindert die unverstellte Erkennbarkeit

der Heiligkeit Gottes und Seiner Gegenwart in dieser Welt. Bezogen auf die gegenwärtigen Bemühungen zu einer Rückgewinnung des Sakralen in der Architektur entwickelte Lang vier Prinzipien, anhand deren sich eine stilunabhängige Erneuerung im Kirchenbau vollziehen könnte. Dies sind die vertikale Achse der Gebäude, die – z.B. im Gegensatz zur gerundeten Anordnung des Kircheninneren – den klaren Bezug auf die Anbetung der Größe Gottes herzustellen vermag; die Orientierung, das heißt die nach Osten ausgerichtete Architektur zur Realisierung einer entsprechenden Gebetsrichtung, ein deutlicher Schwellenbereich, der das Eintreten in das Heiligtum unverkennbar deutlich macht und das Profane, Alltägliche hinter sich läßt und schließlich die Gestaltung des Raumes mit Bildern, die in ihrer Gestalt ein Teil der Anbetung sind bzw. zu ihr hinführen. Besonders interessant waren dabei in Langs Ausführungen Beispiele von zeitgenössischen Kirchenbauten, in denen sich die hier und da zu entdeckende Rezentrierung auf das Heilige in der Theologie auch in einer „Architektur des Heiligen“ niedergeschlagen hat, die nicht an einen bestimmten Kunststil gebunden ist. Insofern hatten die Ausführungen Uwe Michael Langs einen angenehm prospektiven Charakter, indem praktikable und realistische Wege zu einer notwendigen Erneuerung der sakralen Architektur gezeigt wurden. Dennoch bleibt besonders für den deutschen Sprachraum eine defizitäre Lage in der Frage des Kirchenbaus zu beklagen, obwohl durch die gute Finanzausstattung viel Positives möglich wäre (Anm. der Redaktion).

Dr. Alcuin Reid, Mönch des Benediktinerklosters Saint-Benoît in der Diözese Fréjus-Toulon, an der Organisation der Tagung beteiligt, hob in seinem Vortrag „Sacrosanctum Concilium und litur-

gische Ausbildung“ die Liturgie als klares Instrument der Neuevangelisierung hervor. Er empfahl, nachdem die Reformen der Riten übereilt waren, eine dringende Rückkehr zu den Wurzeln als Grundlage für die Liturgie im 21. Jahrhundert. Er hatte dabei vor allem die Erhaltung bzw. Wiedergewinnung des Lateinischen im Blick sowie den liturgischen Gesang anstatt eines Gesanges in der Liturgie, der sie lediglich begleitet, manchmal aber auch behindert, weil er den Teilnehmer aus der Mitte des Geschehens wegführt. Hier kritisierte Reid eine übereilte und falsche Auslegung der Forderung des Konzils nach aktiver Teilnahme der Gläubigen, die zu einem Aktivismus geführt hat, der einen wirklichen Zugang zur liturgischen Feier durch Veräußerlichung verstellt hat. Hier ist die Praxis des *Usus antiquior* eine Hilfe, zum Wesen des Liturgischen und zur angemessenen Rolle der Teilnehmenden zurückzukehren.

Darauf, daß Riten, Rituale, Ritualität gegen die Vergiftung der Welt durch die allgemeine Krankheit und grassierende Sinnlosigkeit helfen, wies der Olivetanerabt Michael John Zielinski (ehemaliger Abt Unserer Lieben Frau von Guadalupe in Pecos, New Mexico, jetzt Büroleiter in der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung) in seinem Beitrag „Liturgie, Ritual und der Mensch von heute – anthropologische und psychologische Verbindungen“ hin.

Als ein Höhepunkt der Tagung kann das Auftreten S.E. Erzbischofs Alexander Sample (Portland, Oregon) mit seinem Beitrag „Der Bischof: Leiter, Förderer und Wächter des liturgischen Lebens der Diözese“ betrachtet werden. Er war nicht zuletzt angereist, um am Hochfest der hl. Petrus und Paulus aus den Händen des Papstes das Pallium zu empfangen.

Sample bekannte sich zum Anliegen Benedikts XVI., den außerordentlichen

Ritus als Korrektiv zu liturgischen Mißbräuchen und Mißverständnissen zu zelebrieren. So war es ihm seinerzeit wichtig, daß er als Bischof als erster in der außerordentlichen Form in seiner Diözese zelebrierte. Die Verantwortung des Bischofs für die Verehrung Gottes sollte eben als seine herausragende Pflicht in der Diözese angesehen werden. Es ist die Berufung des Bischofs, Leiter, Förderer und Wächter des liturgischen Lebens in der Ortskirche zu sein. Dabei stellte Sample es als extrem wichtig heraus, daß der Bischof die rechten Personen suchen muß, die ihm bei der liturgischen Reform assistieren. Sample bezeichnete das Motu Proprio „*Summorum Pontificum*“ als eines der größten Geschenke, die Benedikt XVI. der Kirche im Dienste der Erneuerung und Reform machen konnte. „Die Liturgie“, so der Erzbischof, „die heute in den meisten Kirchen zelebriert wird, ist nicht die, die die Konzilsväter vorgesehen haben. Die außerordentliche Form ist unser Prüfstein, um in der Reform der Reform vorzurücken. [...] Die außerordentliche Form, großzügiger zu gebrauchen, heißt nicht nur, die Versöhnung von Einzelnen und Gruppen zu leisten, die durch die liturgische Reform unzufrieden wurden, sondern auch die Versöhnung der gesamten Kirche mit ihrer Vergangenheit.“ „Ich würde“, so Sample weiterhin wörtlich, „die Bischöfe dazu drängen, sich selbst mit dem *Usus antiquior* anzufreunden, um ein tieferes eigenes Verständnis der Liturgie und einen Anhaltspunkt für die Erneuerung und Reform der Liturgie in der Ortskirche zu erlangen. [...] Die außerordentliche Form darf nicht als etwas außerhalb des Mainstreams des kirchlichen Lebens gesehen werden. Der Bischof sollte ebenso seine Seminaristen ermutigen, sich mit dem alten Ritus anzufreunden.“ Diese positiven Worte zugunsten einer Erneue-

rung der Liturgie aus dem Geist der Tradition waren aus dem Mund eines – dazu auch noch mit 53 Jahren recht jungen – Erzbischofs mehr als hoffnungsvoll!

Als Pfarrer und Diözesanpriester des Bistums Aachen untersuchte Dr. Guido Rodheudt in seinem Beitrag „Pastorale Liturgie und die Sendung der Kirche in den Pfarreien“ den Begriff des Pastoralen und seine gefährliche Hermeneutik, denn die Liturgie verweigert sich von ihrem Wesen her jeder Instrumentalisierung, auch einer seelsorglichen. Allenfalls ist sie als gefeierte Gegenwart Gottes ein Moment der Seelsorge, weil sie eben nicht pädagogisiert, sondern dem Menschen den Vorgeschmack des Himmels schenkt, in dem das Singen und Spielen vor Gott die Beseligung der Erlösten ist. Die Liturgen unserer Tage haben demgemäß nicht zu lernen, wie man auf der Bühne der Liturgie Verkündigung betreibt, sondern vielmehr Liturgie so zu feiern, daß sie den Menschen in die Anbetung und damit zu seiner Wesensbestimmung führt. Dazu bedürfte es jedoch klarerer liturgischer Handlungsanweisungen im „*Usus ordinarius*“, die es allen Liturgen möglich machte, eine schöne Liturgie zu zelebrieren, selbst dann, wenn sie aus eigenen Stücken dazu weniger begabt sind. Eine Erneuerung der Liturgie wird also, so Rodheudt, neue und detailliertere Rubriken nötig machen.

Nicola Bux, Priester der Erzdiözese Bari und Professor für ostkirchliche Liturgie und Sakramententheologie sowie Konsultor der Kongregation für die Glaubenslehre und der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, brachte in seinem Vortrag „Liturgische Katechese und die Neuevangelisierung“ die Kirchenkrise in der nachkonziliaren Zeit mit dem Zusammenbruch der Liturgie in Verbindung, die eigentlich die Antwort auf die Sinnfrage des Lebens ist.

Über die außergewöhnliche Bedeutung des Internets für die Neuevangelisierung sprach Jeffrey Tucker aus Alabama, Betreiber von fünf Webseiten, u.a. New Liturgical Movement, in seinen Ausführungen über „Liturgie, Liturgische Musik und das Apostolat im Internet“. Einerseits mag man die Verbindung von Tradition und moderner Technik als merkwürdig empfinden, andererseits sind gerade jüngere Leute, die das Anliegen des Usus antiquior aufgegriffen haben, zugleich vertraut mit den Kommunikationswegen des Internets. So erlebt Jeffrey Tucker z.B. einen regen Zugriff auf liturgiepraktische Quellen, die er auf der Seite www.musicasacra.com kostenlos anbietet, so unter anderem ca. 150 alte liturgische Bücher, die man in gescannter Fassung für den eigenen Gebrauch herunterladen kann. All dies diene v.a. als Arbeitshilfe für Kleriker, Musiker, Sakristane, Ministranten und überhaupt für alle, denen die Praxis des Usus antiquior ein Anliegen ist. Das digitale Medium eröffnete wie nie zuvor Möglichkeiten der Verbreitung der Schönheit der Liturgie, sowie praktische Hilfen zu ihrer Zelebration und zum Ausführen liturgischer Musik. So ist eine wesentliche Möglichkeit, den Gregorianischen Choral wiederzubeleben und ihm in der Praxis seinen Platz zu verschaffen, die Begegnung mit ihm im Internet. Ebenso gibt es für die Ausbreitung polyphoner Kirchenmusik enorme Chancen auf diesem Wege. Außerdem sei die Bedeutung des Internets für die soziale Infrastruktur, Kommunikation und Evangelisierung von Klerus und Laien als nicht gering anzusehen – ein Umstand, der heute besonders in Kreisen der Freunde traditioneller Liturgie nicht verachtet werden sollte, zumal eine der wichtigen Chancen in der Förderung der alten Messe in der Vernetzung aller liegt,

die dieses wichtige Anliegen für die Erneuerung der Kirche verstanden haben.

Die letzten vier Beiträge seien im Folgenden nur namentlich genannt:

Miguel Ayuso, Professor für Politikwissenschaft und Verfassungsrecht an der Päpstlichen Universität Comillas, Spanien, und Präsident der Internationalen Vereinigung von katholischen Juristen: „Die heilige Liturgie als das Herz des Lebens und die Sendung der Familie“.

Msr. Ignacio Barreiro Carámbula, geschäftsführender Direktor des Büros von Human Life International (Mitsponsor der Tagung) in Rom: „Die heilige Liturgie und der Schutz des menschlichen Lebens“.

Raymond Leo Kardinal Burke, ehemaliger Erzbischof von St. Louis, Missouri, USA, Präfekt des Obersten Gerichtshofs der Apostolischen Signatur, Rom: „Das liturgische Recht in der Sendung der Kirche“.

Pater Paul Gunter, OSB, Professor am Päpstlichen Liturgischen Institut von Sant’Anselmo, Rom, Konsultor des Büros für die liturgischen Feiern des Papstes und Sekretär der Abteilung für christliches Leben und Gottesdienst der Bischofskonferenz von England und Wales: „Die akademische Ausbildung in der heiligen Liturgie“.

Insgesamt bleibt festzuhalten, daß die Tagung in bezug auf den überlieferten römischen Ritus aufgrund eines höchst dynamischen Traditionsverständnisses sämtlicher Referenten keineswegs retrospektivisch, sondern ganz und gar prospektivisch angelegt war. Die Verwurzelung in der Tradition der Liturgie, so wie sie die Kirche uns geschenkt hat, ist deswegen zugleich ihre beste Förderung, was entgegen allem Einreden dem Wunsch der Väter und der Päpste des Konzils entspricht.

Und so war als Spiegelbild der inneren Einstellung zum Wechselverhältnis von Tradition und Fortschritt eine positive Grundstimmung unter den über 300 Teilnehmern aus 35 Ländern spürbar, die nicht nur aus ästhetischer Liebe zur traditionellen Messe eine optimistische Ausstrahlung vermittelten, sondern aufgrund der Tugend der Hoffnung die beruhigende Gewißheit spüren ließen, daß für das liturgische Leben der Kirche die Zukunft

nicht ohne die der traditionellen Messe gedacht werden kann.

Insofern hat diese Tagung gewiß zur liturgischen Erneuerung beigetragen, wie sie Benedikt XVI. in seinem Werk „Vom Geist der Liturgie“ versteht. So war die Tagung als ganze eine Quelle der Inspiration und der Hoffnung.

Red.

Erbe der ganzen Kirche – 1. Kongreß „Summorum Pontificum“ in Guadalajara, Mexiko

„Was früheren Generationen heilig war, das bleibt auch uns heilig und groß...“ Diese Worte von Papst Benedikt XVI. aus dem Motu Proprio „Summorum Pontificum“ haben vom 5. bis 7. Juli mehr als 500 Priester, Seminaristen und Gläubige im mexikanischen Guadalajara zum 1. Kongreß „Summorum Pontificum“ zusammenggeführt. Gemeinsam dazu eingeladen hatten UNA VOCE Mexiko und die Petrusbruderschaft, die in Guadalajara eine Pfarrei unterhält.

Der Zweck dieses Kongresses war es, den Reichtum der liturgischen Tradition der Kirche, die eng verknüpft ist mit der „Ars“ sowie „Musica Sacra“, herauszustellen und dem Anliegen des Motu Proprio sechs Jahre nach seiner Promulgation im Sinne eines Auftrags einen weiteren Schub zu verleihen und es für die Seelsorge in Mexiko noch fruchtbarer

zu machen. Entsprechend war das Programm ausgestaltet. Neben zahlreichen Vorträgen war insbesondere ein vielfältiges Angebot dem Hören der „Musica Sacra“ mit sakralen Chorkonzerten gewidmet.

Höhepunkt und Abschluß des Kongresses bildete das Pontifikalamt, das Juan Kardinal Sandoval Iñiguez, emeritierter Erzbischof von Guadalajara, zelebrierte. In seiner Predigt ging der Kardinal nochmals auf die Geschichte der katholischen Riten ein. Dabei betonte er insbesondere die Gültigkeit und Aktualität der Messe nach dem Missale Pius V., die durch das Motu Proprio von Papst Benedikt XVI. als Erbe der ganzen Kirche allen Gläubigen und Priestern wieder zugänglich gemacht worden ist.

Alicia León Lomeli/Red.

6. Internationale Liturgische Tagung in Cork, Irland

Vom 6. bis zum 8. Juli dieses Jahres fand in der im Süden Irlands gelegenen Stadt Cork die 6. Internationale Liturgische Tagung der St. Colman's Society im

Konferenzzentrum des Clarion Hotels zum Thema „50 Jahre *Sacrosanctum Concilium*“ statt, zu der sich Geistliche wie Laien eingefunden hatten.

Eröffnet wurde die Tagung in Anwesenheit Seiner Eminenz, Raymund Leo Kardinal Burke, Präfekt des Obersten Gerichtshofs der Apostolischen Signatur, von Vincent Twomey SVD. In seiner Einleitung bezog sich der irische Moraltheologe auf Papst Benedikt XVI., der bei seiner Rücktrittsrede vor dem Klerus im Hinblick auf den 50. Jahrestag des Zweiten Vatikanischen Konzils zwischen dem „Konzil der Väter“ und dem „Konzil der Medien“ unterschieden hatte. Leider hätten die Menschen heute, auch die Priester, nur noch das Konzil der Medien in Erinnerung. „Das Konzil war das größte der Kirchengeschichte überhaupt, doch es brachte kein einziges Dogma hervor, sondern lediglich insgesamt 16 Dokumente“, sagte Twomey. „Es war ein Pastorkonzil.“

Damit spielte er auf das eigentliche Anliegen dieses Konzils an: allen Menschen das Heil zu bringen und damit missionarisch in die Welt hinein zu wirken. Eine Schlüsselrolle sollte dabei der Erneuerung der Liturgie zukommen, weil – so Twomey: „die Menschen durch die Liturgie ihre Begegnung mit Christus zum Ausdruck bringen können“. Doch die Anpassung der Liturgie an den von Rationalismus und Säkularismus geprägten Zeitgeist führe die Menschen in „die Welt der Magie und Finsternis“.

Der Franziskanerpater Serafino Lanzetta beklagte in seinen Ausführungen über „*Sacrosanctum Concilium* im Licht der Liturgiereform“, dass bei der Umsetzung der Reform zu sehr die pastorale Sorge im Vordergrund gestanden habe, anstatt dass man dem „Geist der Liturgie“ Beachtung geschenkt habe.

Wie sehr eine wahre sakrale Architektur den Menschen in seinem Glaubensvollzug beeinflusst – darüber referierte Ralf

van Bühren, Professor für Christliche Kunstgeschichte an der Universität Santa Croce.

Sein Thema lautete: „*Sacrosanctum Concilium* und sakrale Architektur: Ursachen und nachkonziliare Rezeption der Liturgischen Konstitution“. Der Kunsthistoriker beklagte den seit dem Konzil einsetzenden Bildersturm, der unsere Kirchen der Werke beraubte, die für die Katechese sowie in symbolischer Hinsicht wertvoll gewesen seien, und die man nach Maßgabe der Liturgiekonstitution auch gar nicht hätte entfernen dürfen, wie er bemerkte. So sei es in den nach dem Konzil neu erbauten oder renovierten Kirchen zudem auch schwierig, wenn nicht gar unmöglich, „die göttliche Heilsbotschaft zu vermitteln“, wenn im Sinne einer Preisgabe gegenständlich-bildlicher Darstellungen nur noch abstrakte Werke das Evangelium verkündeten. Abgesehen davon, dass das prosaische Innere mancher Kirchengebäude nicht dazu angetan sei, die Seele der Gläubigen zum Gebet zu erheben.

Der Freiburger Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft Helmut Hopping gab in seinem Vortrag „Welche Reform? – Die Auslegung von *Sacrosanctum Concilium* und die Liturgische Erneuerung“ zunächst einen kurzen kirchengeschichtlichen Abriss über das Zweite Vatikanum, bevor er auf zwei Punkte zu sprechen kam, die entscheidend für den weiteren Verlauf nach dem Konzil waren und die Frage beantworteten, weshalb es überhaupt zu einer Liturgiereform kam, die doch augenscheinlich in einem gewissen Widerspruch zu den Konzilstexten stand: Das 1964 veröffentlichte Dokument *Sacram Liturgiam*, das die Einrichtung des Consilium zur Durchführung der Liturgiekonstitution SC regelte, spricht zwar nirgends von einer „Reform“, statt-

dessen findet sich dort die Formulierung „aggiornamento“, die zu einem der Schlüsselbegriffe überhaupt des Konzils geworden ist. Zudem wurde die Einführung der Landessprache forciert, indem man neben dem Gebrauch der lateinischen Sprache auch die Volkssprache in der heiligen Messe zuließ. Durch die Ernennung des radikalen Reformers Annibale Bugnini zum Konzilsperitus, der bei seinen Neuerungsbestrebungen die Zustimmung der Ritenkongregation dadurch umging, dass er direkt beim Papst vorstellig wurde und dessen Placet auch umgehend erhielt, sei die Liturgieform schließlich besiegelt worden.

Kardinal Burke setzte das in den sechziger Jahren weltweit einsetzende „neue Zeitalter“, das sich von allen Autoritäten befreien wollte, und in gesellschaftspolitischer Hinsicht in den Studentenunruhen seinen Ausdruck fand, in Beziehung zu den Strömungen, die auf dem Konzil für eine Aufweichung kirchenrechtlicher Normen sorgten. Doch „das Kirchenrecht ist die juristische Form der Kirche, und wenn wir es nicht mehr respektieren, geraten wir in Schwierigkeiten“, mahnte er. Nirgendwo habe das Konzil etwas über eine Umdeutung des Kirchenrechts ausgesagt: Tatsächlich sprechen sich sämtliche Texte für eine Aufrechterhaltung der kirchlichen Bestimmungen aus, denn als „sichtbare Zeichen der Normen der Kirche“ dienten sie der Verwaltung der Sakramente, so der Kardinal. Ein Gefühl der Unsicherheit breitete sich jedoch dort aus, wo sich die Veränderungen nach der Reform bemerkbar machten und es in der Liturgie zu zahlreichen Missbräuchen gekommen sei. „Eine Hermeneutik der Diskontinuität bildete sich heraus, eine Hermeneutik des Bruchs, ein Verrat an der Liturgie. Dieser Bruch war die Folge der Preisgabe aller

kanonischen Disziplin, der Preisgabe der Katechese, des Ordenslebens, der katholischen Institutionen und damit – der heiligen Liturgie selbst“, sagte er.

Kritisch betrachtete Manfred Hauke, Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität von Lugano, die durch die Liturgiekonstitution bewirkte Ausweitung der Konzelebration auf weitere Anlässe als die vor dem Konzil vorgesehenen: so waren Konzelebrationen etwa auf so relativ seltene Ereignisse wie Priester- und Bischofsweihen beschränkt. In seinem Vortrag „Die dogmatische Diskussion über die Konzelebration seit *Sacrosanctum Concilium* bis in die Gegenwart“ legte Hauke dar, wie die Praxis der häufigen Konzelebration, die damit die priesterliche Einzelzelebration verdränge, in der Geschichte ohne Beispiel sei. Es handele sich, Hauke zufolge, um ein äußerst schwerwiegendes Problem. Die erweiterten Möglichkeiten für eine Konzelebration seien „eine deutliche Veränderung in der liturgischen Disziplin der lateinischen Kirche“. Dabei kreise die Kritik beispielsweise um die Frage, ob eine von zehn Priestern konzelebrierte Messe denselben Wert habe wie die von zehn Priestern gefeierten Einzelmessen. Diese vom Referenten zitierte Anfrage des Präfekten der Heiligen Ritenkongregation, Kardinal Larraona, an das Heilige Offizium, wurde nie beantwortet.

Pater Sven Conrad von der Priesterbruderschaft St. Petrus diskutierte im Abschlussvortrag der Tagung „Liturgischer Akt oder liturgische Feier? Einige Gedanken im Licht von *Sacrosanctum Concilium* und *Presbyterorum ordinis*“ die Frage, ob die Gläubigen bei der außerordentlichen Form des Römischen Ritus der Messe lediglich beiwohnten oder aktiv an ihr beteiligt seien. Seinen Redebeitrag

leitete er mit einem Zitat aus einer Berichterstattung über eine solche auf dem Deutschen Katholikentag 2012 gefeierte heilige Messe ein: „Der Priester steht mit dem Rücken zum Volk. Choräle und Texte sind in Latein. Dies ist keine gemeinsame Feier der Gläubigen, es ist das Messopfer, dem die Gläubigen beiwohnen.“ Um diesen auch heute noch allseits anzutreffenden Vorurteilen einer angeblichen Nichtteilhabe der Gläubigen an der

Messe entgegenzuwirken, gelte es, so Pater Conrad, den Begriff der liturgischen Zelebration zu verdeutlichen. Dem „Rubrizismus“ vergangener Epochen, der zu einem veräußerlichten Liturgieverständnis führte, stellte sich zu Recht die Liturgische Bewegung entgegen.

Katrin Krips-Schmidt

Ankündigungen

16. Kölner Liturgische Tagung in Herzogenrath

Die 16. *Kölner Liturgische Tagung* findet vom 2. bis 5. April 2014 in Herzogenrath statt (vierte Fastenwoche). Das Thema lautet: **Alter Christus – Die Stellung des Priesters in der Liturgie**. Mit Vorträgen von Prof. Dr. Peter Bruns (Bamberg), Prof. Dr. Helmut Hopping (Freiburg), Prof. Dr. Peter Stephan (Freiburg/Potsdam), Prof. Dr. Andreas Wollbold (München), Pater Dr. Uwe Michael Lang, CO (London), Pater Bernward Deneke, FSSP (Wigratzbad), Dr. Heinz-Lothar Barth (Bonn), Dr. Peter Düren (Augsburg), den Kulturjournalisten Ulrich Mutz (Remscheid) und Dr. Athanasius Schneider, Weihbischof von Astana (Kasachstan), der zusätzlich auch im Rahmen des Priesterkonventes vor Beginn der öffentlichen Tagung vortragen wird.

Die Teilnehmer der Liturgischen Tagung können sich auf ein Kulturprogramm der besonderen Art freuen, u.a. mit Prof. Dr. Albert Richenhagen (Berlin). So wie in den vergangenen Jahren auch steht die gefeierte Liturgie im Usus antiquior mit zwei Pontifikalämtern und einem levitierten Amt im Mittelpunkt der Tagung.

In Kürze wird das Programm auf der Homepage (www.Liturgische-Tagung.org) zu sehen sein, sowie in der UNA VOCE Korrespondenz vom Dezember abgedruckt werden. Die Anmeldung wird demnächst über die Homepage möglich sein. Telefonische Anmeldungen sowie Anfragen zur Tagung richten Sie bitte an die UVK-Redaktion!

2. Internationale Wallfahrt der Tradition nach Rom

Der *Coetus Internationalis Summorum Pontificum* (CISP) organisiert vom 24. bis zum 27. Oktober 2013 die 2. Internationale Wallfahrt der Tradition nach Rom.

Im Programm (siehe <http://unacumpapamostro.com/>) vorgesehen unter anderem

der Via Crucis durch die Straßen Roms sowie ein Pontifikalamt in der Kirche „Santissima Trinità dei Pellegrini“, zelebriert von Weihbischof Athanasius Schneider von Astana in Kasachstan; Höhepunkt ist das Pontifikalamt im Petersdom mit Dario Kardinal Castrillón

Hoyos am 26. Oktober, zugleich der 61. Jahrestag seiner in Rom gespendeten Priesterweihe. Die Pilgerfahrt endet einen Tag später, am Hochfest Christkönig mit einem Pontifikalamt, zelebriert von Fernando Arêas Rifan, Bischof der Apos-

tolischen Administration des Hl. Johannes Vianney von Campos in Brasilien.

Red./Una cum Papa nostro

Generalversammlung der FIUV

Am 9. und 10. November 2013 findet in Rom die *21. Generalversammlung*

der Foederatio Internationalis UNA VOCE (FIUV) statt.