

Michael Schneider
GRUNDKURS LITURGIE I
(Radio Horeb, 21. Juli 2016)

Um eine authentische »Reform der Reform« einleiten zu können, wie sie Cardinal Sarah erneut vorgab und worüber wir noch zu sprechen haben, bedarf es in der katholischen Kirche einer grundlegenden Neubesinnung auf die Theologie der Liturgie. Hinter der »alten Messe« steht nicht nur eine Zeremonie, sondern auch ein bestimmtes Gottesbild und Glaubens- wie auch Theologieverständnis, ferner eine konkrete Kunstauffassung und religiöse Praxis (Fasten, Nüchternheit, Beichte etc.). Damit die alte Messe eine weitere Zukunft in den Gemeinden haben kann, ist es erforderlich, in ihre Theologie und in den umfassenden Horizont, in dem sie steht, neu einzuführen. Auf jeden Fall wird sich die gewünschte »Reform der Reform« nicht allein darauf beschränken können, daß man bloß die »alte Messe« wieder zugelassen hat, es bedarf grundsätzlicher Ansätze, ja Neuansätze. Einige seien kurz angeführt.

1. Mysterium fidei

Die Diskussionen um das »Meßbuch 2000« waren auch eine Debatte über die angemessene Sprache in der Liturgie: Wie kann man heute in der Liturgie angemessen von und mit Gott sprechen? Gegenüber den Reformatoren und ihrer Forderung der Volkssprache im Gottesdienst verurteilt das Konzil von Trient (1545-1563) lediglich die Behauptung, die Messe dürfe nur in der Volkssprache gefeiert werden, was aber schon bald als ein Verbot jeder volkssprachlichen Liturgie verstanden wird; auch eigene Übersetzungen des Missale zum privaten Gebrauch werden verboten. »Die Übertragung liturgischer Texte« vom 25. Januar 1969 setzt neue Akzente: »Viele Wörter oder Ausdrücke können nur dann genau verstanden werden, wenn man sie wieder in ihren geschichtlichen, gesellschaftlichen und gottesdienstlichen Zusammenhang hineinstellt« (Nr. 13d). Sodann heißt es: »Man kann sich für die Feier einer von Grund auf erneuerten Liturgie nicht mit Übersetzungen begnügen: Neuschöpfungen sind erforderlich« (Nr. 43). »Liturgiam authenticam«¹ hingegen fordert die wörtliche Übertragung des lateinischen Meßbuches. So stellt sich die Frage nach der Möglichkeit bzw. den Kriterien für Übersetzungen bzw. Neuschöpfungen liturgischer Texte.

Die Sprache ist für das Leben im Glauben und die Feier der Liturgie kein beiläufiges Element. Der Mensch empfängt Dasein und Gnade, indem er das Wort Gottes aufnimmt. Die Sprache ist nicht das Haus, das Gott und die Menschen enthält, sie spricht nicht selbst als ein heimliches Subjekt. Sie kommt aus Gott, er spricht sie, macht den Menschen sprechend, und so, ausgehend von Gott, antwortend im Menschen, geschieht sie, aber nie gelöst von ihm. Sören Kierkegaard schreibt in

¹ Vgl. Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Fünfte Instruktion »zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie« (Rom 2001).

sein Tagebuch: »Mit Hilfe der Sprache nimmt jeder Mensch am Höchsten teil - aber mit Hilfe der Sprache, in der Bedeutung, daß man darüber plaudert, am Höchsten teilnehmen, ist ebenso ironisch wie von der Galerie herab Zuschauer bei der königlichen Tafel zu sein.«²

Es macht eine innere Notwendigkeit im Leben des Glaubens und in der Liturgie aus, den Gesetzen und Gefährdungen der Sprache nachzuspüren, damit das Evangelium den Hörer des Wortes erreichen kann. Schon die ersten christlichen Zeugen bemühen sich bei der Verkündigung des Evangeliums um eine besondere Sorgfalt im Umgang mit der Sprache. Der Heiligen Schrift wird im Gottesdienst ein eigener, hoher Platz gegeben, das Lesen des Textes ist ein feierlicher Akt, an die Beftragung zum Lektor gebunden. Die Predigt, die der Erschließung zu dienen hat, rückt nahe an diese heilige Stelle des Evangelienbuches heran. Während das Defizit heutiger Kirchensprache in der Tendenz zum Formalen, Disziplinären, Institutionellen und Doktrinären liegt, bezeugen die Bücher in der Heiligen Schrift die Zumutungen Gottes geradezu wie einen geballten Inhalt, besonders z. B. das Buch Hiob und die Psalmen; sie beschreiben die Versuche, der scharfen Atmosphäre des Wortes zu entkommen, etwa durch die Flucht in das vorgeburtliche Nichtsein (3,3-26) oder in den Tod (7,11-21), aber es gibt keinen Raum außerhalb, wo der Mensch besser mit sich zurechtkommen könnte, wie es auch keinen Ausweg in die Neutralität einer Sach- oder abstrakten Seinessprache gibt.

Die Aufmerksamkeit stiftende Kraft der religiösen Sprache gründet darin, daß sie das Heilige erzählt. An die absolute Grenze zu rühren und den Fluß der menschlichen Erde zu unterbrechen, vermag die religiöse Sprache nur in dem Maß, als sie im Schweigen vor dem Mysterium bricht. Die Versuchung, die zur Zeit in der Kirche umgeht, heißt Redseligkeit. Die Sprache, aus der die Heilige Schrift ihre Kraft schöpft, ist aber die alles durchquerende Andersheit der Aktualität Gottes. Einübung in den Glauben, falls sie gelingt, konkretisiert sich in einem authentischen Sprechen von und mit Gott, das aus Seinem Atem kommt: »Wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selber jedoch tritt für uns ein mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können« (Röm 8,26).

Nicht wir beten, danken und loben Gott, es ist der Heilige Geist, der in uns betet. Das große Geschenk des Gebets besteht darin, daß wir durch den Heiligen Geist in die intime Sohnesbeziehung Jesu zu seinem Vater hineingenommen sind, indem wir beten dürfen, wie er selbst seinen Vater anruft; deshalb muß unser Beten die Merkmale seines Betens zum Vater tragen, wie sie uns das Neue Testament überliefert. Das gilt in gleicher Weise für die Liturgie: Das überraschend Neue, das Gott uns im Beten schenkt, darf nicht verdrängt werden durch langweilige Wiederholung alltäglicher Floskeln an heiliger Stätte, es muß vielmehr ein angemessener Raum frei gelassen werden für das göttliche Mysterium, das über jedes rein menschliche Wort erhaben ist.³

² S. Kierkegaard, Gesammelte Werke. Tagebücher, 5. Bd. Düsseldorf-Köln 1974, 328.

³ Ein Blick in die offiziellen Gesangbücher der Diözesen läßt die kritische Frage stellen, ob die in ihnen verwendete kirchlich-liturgische Sprache ihrem Inhalt und Auftrag überhaupt gerecht wird: Die Sprache in den Gesangbüchern wird nicht bloß gegenüber den Sprachgewohnheiten des heutigen Menschen als fremdartig und inadäquat empfunden, zudem entspricht sie kaum den liturgischen Anforderungen. Dies läßt sich leicht an dem 1975 herausgegebenen »Gotteslob« der deutschsprachigen Diözesen veranschaulichen: Die in den Liedern verwendete Sprache bleibt meilenweit hinter dem Anspruch ihres Inhalts zurück. Meist

So ist neu die Frage nach dem Wesen des Gotteslobes und einer authentischen liturgischen Sprachform im Vollzug des christlichen Gottesdienstes und nicht zuletzt ihres Gesangs und ihrer Musik zu stellen. In den Überlegungen zur Gregorianik wird meist nur betont, daß es sich bei ihr um einen alten und sehr ehrwürdigen Schatz der Kirche handelt. Aber ihre eigentliche Stärke liegt darin, daß sie - besonders im Introitus, Graduale, Offertorium und Kommuniongesang - ein biblischer Gesang ist, der sich aus den Grundworten der Heiligen Schrift nährt; diese enthält die für die Kirche maßgebliche, unüberbietbare und durch nichts zu ersetzende Sprachgestalt und -gewalt. Liturgie ist wirklich das »Wagnis«, »mit Worten umzugehen, die wir nicht selbst erfunden haben«⁴. Deshalb muß es in einer »Reform der Reform« der Liturgie darum gehen, der Sprachgewalt der Heiligen Schrift nicht auszuweichen, sondern sie fortzusetzen in einer Gott gemäßen Sprache.

2. Participatio actuosa

Die Liturgiekonstitution gibt als Ziel der Erneuerung der liturgischen Texte und Vollzüge an, »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« (SC 2). Liturgie dient dem Heiligen, und alle Erneuerung in der Liturgie bemißt sich an ihrer Transparenz für das Heilige, nicht jedoch bloß an der »participatio actuosa«. Das II. Vatikanum versteht die »tätige Teilnahme« zunächst und vor allem in geistlicher Hinsicht als Nachvollzug der Liturgie im Gebet und inneren Nachsinnen. Um zur inneren »participatio actuosa« zu gelangen, bedarf es einer »liturgischen Bildung«, wie sie beispielsweise Romano Guardini gefordert und entfaltet hat.

Diese hat speziell anzusetzen bei der musikalischen Bildung der Gemeinde. Die Kirchenmusik ist untrennbar mit der Feier der Liturgie verbunden. Die Liturgiekonstitution gibt keine eigene Definition der »musica sacra«, aber sie versteht »den mit dem Wort verbundenen gottesdienstlichen Gesang als notwendigen und integrierenden Bestandteil der feierlichen Liturgie« (SC 112). Der Limburger Bischof Wilhelm Kempf⁵ betont 1963 in den Diskussionen des Konzils um die Kirchenmusik, daß sie kein Ornament und keine bloße Zutat zum Gottesdienst sei, sondern »pars integralis«: Sie stellt

scheint das Lied mehr dem Reim verpflichtet zu sein als der Größe und dem ungeheuerlichen Inhalt des Glaubens. Dieser wird vorschnell reduziert und dem Maß des Reimes geopfert, so daß sich nun reimen können »gesund« auf »Herzensgrund«, »Gerichte« auf »Angesichte«, »Stamm« (des Kreuzes) auf (Opfer-)»Lamm«, »Gesicht« auf »Gericht«, »lag« auf »Tag« und »Grabes Stein« auf »Gnadenschein«, »starker Held« auf »niederfällt« und »Leid« auf »Ewigkeit«. Ein derartiges Sprachgebaren zeugt nicht für Sprachmächtigkeit, sondern eher für eine Müdigkeit der Sprache: »Überdruß an der Sprache, Überdruß am Wort - so läßt sich formelhaft andeuten, was die heutige Krise des Christentums ausmacht, worin sie ihre tiefste Wurzel hat« (G. Ebeling, Einführung in die theologische Sprachlehre. Tübingen 1971, 3). - Vgl. hierzu auch den sehr anregenden Artikel von B. Kranemann, Die neue Rolle des Wortes in der Liturgie, in: K. Richter und T. Sternberg (Hgg.), Liturgiereform. Eine bleibende Aufgabe, Münster 2004, 81-97; ferner U. Eco, Die Bücher und das Paradies. Über Literatur, München 2003, 170-188.212-237.

⁴ G. Brüske, Von der Pflicht, immer wieder neu zu beginnen. Eine Skizze zur bleibenden Relevanz der Liturgiekonstitution, in: IkaZ 33 (2005) 601.

⁵ Nach J. Overath, Bestimmungen der Konzilskonstitution..., in: K.G. Fellerer (Hg.), Geschichte der katholischen Kirchenmusik. Bd. II, Kassel 1976, 387f.

eine hohe, festliche Form christlichen Betens dar. Würde die Liturgie auf den Jubilus Patris et Filii verzichten, wäre ihr eigenes Wesen geleugnet. Deshalb fordert Bischof Wilhelm Kempf, das Konzil solle der *Musica sacra* den ihr gebührenden theologischen Rang zurückgeben.

Weil die gottesdienstliche Musik »einen notwendigen und integrierenden Bestandteil der feierlichen Liturgie« (SC 112) darstellt, ist sie »nicht bloß der Lorbeerbaum, der als Dekoration bei feierlichen Gelegenheiten aufgestellt wird«⁶, sondern selbst Liturgie und kann, da sie die Gläubigen tiefer in das zu feiernde Geheimnis des Gottesdienstes einführt, diese in ihrer tätigen Teilnahme unterstützen, ja, sie sogar steigern. Die »Instrumentalmusik und die Orgelmusik führen gleichsam die wortlose Musik des frühchristlichen Alleluja-Jubilus fort. Denn es gibt Wirklichkeiten, die nur mit den Mitteln der Kunst erfahren und ausgedrückt werden können«⁷. Geht es doch in der Kirchenmusik um »Betonung« im Vollsinn des Wortes, nicht bloß Vertonung.

In SC 113 wird eigens betont, daß die vornehmste Form der liturgischen Handlung die gesungene Liturgie ist, und zwar unter Mitwirkung von Leviten und der »*actuosa participatio populi*«. Damit wird nochmals klargelegt, daß die Kirchenmusik ihrer Form und ihrem Ausdruck nach als ein Teil der Liturgie zu gelten hat. Die gottesdienstliche Musik bleibt kein bloß ausschmückender Rahmen, sondern muß selbst als Liturgie angesehen werden. Das bedeutet zugleich eine Selbstbeschränkung der Kirchenmusik: »Der Mensch im Mitvollzug der Liturgie ist Ausgang und Ziel des kirchenmusikalischen Tuns. Elitäre Ausrichtungen entsprechen ebensowenig wie die äußere Perfektion und das äußerliche Experiment einer auf die gottesdienstliche Gemeinde gerichteten Aufgabe.«⁸

Besondere Beachtung verdienen die Artikel 28 und 30. Hier spricht die Liturgiekonstitution in einer eher eingegengten und verkürzten Sicht von der »*participatio actuosa*«, meistens werden nur Tätigkeiten aufgezählt; am Ende, nämlich in Art. 30, gibt es noch einen Verweis auf die Bedeutung des Schweigens: »Um die tätige Teilnahme zu fördern, soll man den Akklamationen des Volkes, den Antworten, dem Psalmengesang, den Antiphonen, den Liedern sowie den Handlungen und Gesten und den Körperhaltungen Sorge zuwenden. Auch das heilige Schweigen soll zu seiner Zeit eingehalten werden.« Ist das »passive« Hören der Kirchenmusik also keine tätige Teilnahme, selbst wenn sich der Beter von ihr in seinem Herzen ergreifen läßt?

Was meint »*participatio actuosa*«, und wie kann die Kirchenmusik ihr dienen und sie unterstützen?⁹ Gerade beim gregorianischen Choral, so scheint es, ist ein Mitsingen des Volkes im Sinne einer aktivistisch verstandenen »*participatio actuosa*« kaum möglich; es gibt hier kein äußeres Mittun, sondern »nur« ein Hören und Betrachten, das aber auch zu einem höchst aktiven Mitvollzug mit Herz und Verstand werden kann.

⁶ H. Rennings, *Musikalische Elemente als Teil des gottesdienstlichen Handelns*, in: H. Huckle u. a. (Hgg.), *Musik in der feiernden Gemeinde*, Einsiedeln-Freiburg 1974, 55.

⁷ H. Musch, *Entwicklung und Entfaltung der christlichen Kultmusik des Abendlandes*, in: ders. (Hg.), *Musik im Gottesdienst*. Bd. I, Regensburg 1983, 9-107, hier 10.

⁸ K.G. Fellerer, *Die Kirchenmusik nach dem II. Vatikanischen Konzil*, in: ders. (Hg.), *Geschichte der katholischen Kirchenmusik*. Bd. II, 364.

⁹ Vgl. H. Flatten, *Zur Rechtslage der Musica sacra nach dem II. Vatikanischen Konzil*, in: *Ius et salus animarum* (FS B. Panzram). Freiburg 1972, 174.

Die Krise der Liturgie, zu der es nach dem II. Vatikanum und der Liturgiereform gekommen ist, erweist sich für die Kirchenmusik als eine kritische Situation, da sie, wie sich zeigt, eng mit dem Verständnis der »participatio actuosa« zusammenhängt. Es ist nicht unbedeutend, daß die liturgische Kommission der deutschsprachigen Länder das Wort »participatio actuosa« mit »tätige Teilnahme« übersetzt hat, was ein äußeres Mittun insinuiert. Ein voreiliges (Miß-)Verständnis dieses Begriffs wird durch die *Instructio Musicam sacram* vom 5. März 1967¹⁰ korrigiert, die in Art. 15b das Hören der Musik bei einem Gottesdienst als eine »durchaus legitime Form der actuosa participatio« ansieht. Damit ist noch eindeutiger nach Wesen und Funktion der Musik im Gottesdienst zu fragen.

Bedeutet »tätige Teilnahme«, daß alle im Gottesdienst gleichermaßen »aktiv« etwas zu tun haben (sollen)? In einem solchen Fall wäre so etwas wie eine festliche »Konzertmesse« ein Unding und nicht mehr zu rechtfertigen. Die überkommene Festmesse bzw. das sogenannte Festhochamt scheinen unverbrüchlich mit einer kultischen Auffassung verbunden zu sein, welche sich mit dem gegenwärtigen Verständnis der Liturgie nur sehr schwer in Einklang bringen läßt. Zudem hat sich die Auffassung vom Gemeindegesang grundlegend verändert: Nicht sein künstlerischer Wert und seine musikalische Vorzüglichkeit sind von Bedeutung, entscheidend ist vielmehr, ob der Kirchengesang die Gemeinde aktiv am Gottesdienst teilnehmen und sie zu einer Gemeinschaft vor Gott werden läßt. Deshalb ist es nicht überraschend, daß die überkommene Tradition der Kirchenmusik in ihrer Bedeutung kaum geschätzt und selten auf sie zurückgegriffen wird.

Aus dem Gesagten folgt, daß die »Reform der Reform« keineswegs darin bestehen kann, bloß ein neues »Gotteslob« herauszugeben oder weiteres neues geistliches Liedgut einzuführen. Es bedarf einer Neubesinnung auf das Wesen der liturgischen Sprache und der Musik als Ausdruck der »participatio actuosa«.

Bei der Aufteilung der liturgischen Gesänge in der Liturgie geht es um keine Frage rein äußerer Proportionen, sondern um ein inneres Abwägen. Die Liturgiekonstitution nennt ein wichtiges Kriterium, wann Kirchenmusik der liturgischen Handlung am besten dient: »So wird denn die Kirchenmusik um so heiliger sein, je enger sie mit der liturgischen Handlung verbunden ist, sei es, daß sie das Gebet inniger zum Ausdruck bringt oder die Einmütigkeit fördert, sei es, daß sie die heiligen Riten mit größerer Feierlichkeit umgibt« (SC 114). Führt die Kirchenmusik die Gläubigen tiefer in das Mysterium der Eucharistie ein, hat sie ihre eigentliche Aufgabe erfüllt. Damit ist ein weiteres Grundprinzip der Liturgie angesprochen, nämlich ihr mystagogisches Anliegen, das nun eigens zu bedenken ist, weil es ebenfalls von besonderer Aktualität ist.

3. Mystagogisch

»Stärker als in den 1970er Jahren spüren viele, daß lieblose Nüchternheit den geistlichen Blick hin-

¹⁰ Sacra Congregatio Rituum, *Instructio de musica in sacra Liturgia »Musicam sacram«*, in: AAS 59 (1967) 300-320.

ter die Kulissen erschwert. Äußerer Aufwand allein sichert aber noch nicht den Mysteriencharakter der Liturgie. Insofern ist zu fragen, wie das Gespür für das Mysterium gefördert werden kann.«¹¹ Hier ist das Wesen der Kirche selbst angesprochen: »Die Kirche befriedigt nicht Erwartungen, sie feiert Geheimnisse«. ¹² Jede »participatio actuosa« wird sich an dem mystagogischen Prinzip der Liturgie messen lassen müssen.

Die Ratlosigkeit gegenüber dem berechtigten Anliegen einer »participatio actuosa« zeigt sich in vielen Details, nicht zuletzt bei den Änderungen des Kommunionritus. Der dreimalige Gesang eines »Agnus Dei« ist in der Berechnung der Zeit zu kurz bemessen, denn direkt nach der Brechung der Hostie soll der Priester zur Kommunion einladen. Diese Einladung steht vor der Priesterkommunion, wobei die Gläubigen an ihrer Kommunion zunächst gehindert werden; der Priester ißt vor den Augen der Gläubigen, indem diese ihm beim Essen und Trinken der eucharistischen Speise zusehen müssen. Eine solche Abfolge des Ritus dient keineswegs der würdigen Vorbereitung auf die Kommunion. Auch wird zuweilen nicht deutlich, daß es bei der Kommunion um den Höhepunkt der Heiligen Handlung geht; meist ist es nur ein Gedränge und rasches »Abfertigen« der Kommunikanten. Die Situation des Übergangs zeigt sich in den heutigen Kirchen darin, daß es nach der Liturgiereform bis heute noch zwei Altäre gibt, den Hochaltar und einen Volksaltar. Hier handelt es sich nicht bloß um eine Äußerlichkeit an Reminiszenz, sondern um eine grundsätzliche Fehlleistung; denn der Altar ist konstitutiv für den Kirchenraum, er stellt dessen natürliche Mitte dar. So verliert der Raum durch einen zweiten Altar, nämlich den Volksaltar, seinen räumlichen Schwerpunkt.

Die Form der Zelebration muß mit dem Inhalt übereinstimmen, und sobald sich die Form ändert, wird dies gleichfalls für den Inhalt gelten. Dieses Grundgesetz der Liturgie ist neu zu bedenken bei der Ausrichtung des Priesters zum Volk, welche zu *dem* Symbol heutiger Liturgie wurde. Die bisher übliche Form ließ den Priester als Anführer und Repräsentanten der Gemeinde erscheinen, der im Namen der Gemeinde vor Gott tritt wie Moses auf dem Sinai. Aber jetzt ist er kaum noch Repräsentant der Gemeinde, er spielt fast die Rolle Gottes, denn er spricht nicht mehr stellvertretend für alle, sondern tritt ihnen mit zugewandtem Antlitz entgegen, wie ein Blickfang für die Gemeinde. An der Art und Weise der Zelebration müßte jedoch deutlich werden, daß der Priester primär Liturge im Heiligtum Gottes und nicht Vorsteher einer Versammlung ist. Eigentlich kommt es erst bei der Kommunionsspendung, dem eucharistischen Mahl im engeren Sinne, zu einem Gegenüber von Priester und Kommunikanten. Die Richtung der Zelebration ist Ausdruck der Liturgie als ganzer: »Die alte Kirche hat mit dem Blick nach Osten die Verankerung der Liturgie in der Schöpfung und zugleich die Ausrichtung der Schöpfung auf den neuen Himmel und die neue Erde hin ausgedrückt.«¹³

Das Problem der Zelebration läßt sich noch grundsätzlicher aufzeigen. Die wahre »tätige Teilnahme« beschränkt sich nämlich nicht auf das, was die Gemeinde am Altar begeht. Gregor von

¹¹ W. Haunerland, Der bleibende Anspruch liturgischer Erneuerung. Herausforderungen und Perspektiven heute, in: K. Richter und T. Sternberg (Hgg.), Liturgiereform, 52-80, hier 64f.

¹² So eine Überschrift in C.M. Martini u. U. Eco, Woran glaubt, wer nicht glaubt, Wien 1998, 64-73.

¹³ J. Ratzinger, Vierzig Jahre Konstitution über die heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick, in: LJ 53 (2003) 209-221, hier 214.

Nazianz sagt, daß der Priester »berufen ist, mit den Engeln (am Altar) zu stehen, mit den Erzengeln zu lobpreisen, das Opfer auf den himmlischen Altar emporzutragen, mit Christus das heilige Werk zu vollbringen, die Schöpfung zu erneuern, das Bild Gottes (im Menschen) wiederherzustellen, seines Amtes zu walten für die obere Welt«¹⁴. Es stellt sich also die Frage, ob die Art und Weise des heutigen Kirchbaus und des Volksaltars dem Urgeheimnis der eucharistischen Feier gerecht werden kann.

Denn daß die Liturgie ein unergründliches Geheimnis feiert, muß in der ganzen Art und Weise der »ars celebrandi« deutlich werden: »Die Wurzeln des gegenwärtigen Wandels vom Mysterium zum 'durchschaubaren' Ritus liegen bereits im hohen Mittelalter, als sich allmählich die Entwicklung vom verhüllten 'Geheimnis des Glaubens' zur 'Expositio', der öffentlichen Zurschaustellung des Sanctissimums, vollzog. Das 'Brot der Engel' wurde den Blicken aller ausgesetzt. Die ungeteilte Christenheit kannte eine derartige Entschleierung des Mysteriums nicht. Die eucharistischen Gaben - was wir mit unseren irdischen Augen sehen können, ist ja doch nur Brot und Wein - wurden stets verhüllt zu den Gläubigen getragen; verhüllt wurde mit ihnen der Segen gegeben. Nur der Empfänger konnte sie einen Augenblick lang schauen. Trotz all dem war das abendländische Mittelalter und die Zeit des Barock, wo die Exposition des Sanctissimums in der Monstranz auch während der Meßfeier in Übung gekommen ist, noch ganz vom Glauben an die eucharistische Gegenwart des erhöhten Herrn durchdrungen, was sich in den Riten der Anbetung und in der äußeren Prachtentfaltung (Kniebeuge, feierliche Gesänge, Kerzen, Weihrauch) kundtat.«¹⁵

Weil es in der Feier der Eucharistie um das unergründliche Geheimnis unseres Glaubens geht, sind die Massengottesdienste im Freien oder gar in einem Stadion neu zu befragen: »Daß dieses Himmel und Erde umfassende Opfer nur in dafür bestimmten sakralen Räumen gefeiert werden darf, war die einhellige Meinung der ungeteilten Christenheit. Bekanntlich durfte auch das jüdische Paschalamm nur in den Räumen eines Hauses und nicht im Freien gegessen werden (vgl. Ex 12,46). Von seinem Fleisch durfte auch nichts nach außen gebracht, alles mußte innerhalb des Hauses verzehrt werden. Die frühchristliche Tradition, von der wir ohne schwerwiegende Gründe nicht abweichen sollten, gibt um das Jahr 800 Bischof Theodor von Orleans wieder, wenn er sagt, daß die 'missarum sollemnia' nur in den Kirchen begangen werden dürfen, und nicht in irgendwelchen Häusern oder auf Plätzen. Theodor begründet diese Forderung zusätzlich mit dem für die damalige Zeit typischen Hinweis auf kultische Vorschriften des Alten Bundes, in dessen Nachfolge man sich wußte, wo es Deut 12,13 heißt: 'Sieh zu, daß Du dein Opfer nicht an irgendeinem Ort, der dir gerade zu Gesicht kommt, darbringst, sondern nur an der Stelle, die der Herr erwählt hat.'«¹⁶ In diesem Sinn muß die Sinnhaftigkeit der Massengottesdienste, wie sie bei Weltjugendtagen der Fall sind, neu bedacht werden. Sie gleichen eher einer Großveranstaltung, besonders, wenn sie in einem Stadion gefeiert werden, und lassen nicht mehr die Atmosphäre eines Mahles von einander im Glauben Ver-

¹⁴ Gregor von Nazianz, 2. Rede, c. 73 (BKV I,45).

¹⁵ K. Gamber, Die alte Messe - immer noch? Überlegungen zu Volksaltar, Konzelebration und Massengottesdiensten im Freien, Regensburg 1982, 49f.

¹⁶ Ebd., 51. - Vgl. Theodor von Orleans (PL 105,195).

trauten erkennen. Vor allem aber verdunkeln sie das innerste Wesen der Eucharistie, denn kultischer Dienst vor Gott ist im innersten Raum der Kirche beheimatet und nicht draußen in deren Vorfeld, im »profanum«, also in dem Bereich, der »vor dem Tempel gelegen« ist. Vielleicht ist es heute nötiger denn je, Liturgie wieder so zu »gestalten«, daß die Nähe Gottes und die Gegenwart der himmlischen Wirklichkeit spürbar werden, damit die Gläubigen dazu aufgefordert werden, ihr Leben zu öffnen für jenes mystische Geschehen, das sich vor ihnen am Altar vollzieht, aber nicht von dieser Welt ist. Um auf diese überirdische Wirklichkeit hinweisen zu können, bedarf es zudem der Schönheit der Riten und Gesänge sowie der Pracht des Gotteshauses und der Gewänder.

Bei Augustinus heißt es lapidar in einer Übertragung von Ps 46,11: »Feiert und seht, daß ich Gott bin!« Bischof Reinhard Lettmann führt hierzu aus: »Wir erkennen Gott im Gottesdienst nicht so sehr durch Belehrung, durch wortreiche Erklärungen oder durch den Versuch, sein Geheimnis zu enträtseln. Indem wir Gott feiern, treten wir ein in den Dialog mit ihm und nähern uns seinem Geheimnis.«¹⁷

Das Wissen um die Unerkennbarkeit führt den Glaubenden nicht in das Verstummen, sondern, wie Kyrill von Jerusalem darlegt, zu einem neuen Bemühen im Lobpreis auf den dreieinen Gott: »Aber - wird man einwenden - wenn das Wesen Gottes unfaßbar ist, warum redest du davon? Soll ich vielleicht, da ich nicht den ganzen Fluß auszutrinken vermag, nicht soviel zu mir nehmen, als mir guttut? Soll ich, da meine Augen nicht die ganze Sonne zu fassen vermögen, sie auch nicht soweit ansehen, als für mich notwendig ist? Oder wenn ich einen großen Garten betrete und daselbst nicht den ganzen Bestand an Früchten essen kann, willst du, daß ich ganz hungrig wieder fortgehe? Ich lobe und verherrliche unseren Schöpfer; denn ein göttlicher Befehl lautet: 'Jeder Geist lobe den Herrn!' (Ps 150, 6). Ich versuche jetzt, den Herrn zu verherrlichen, nicht ihn zu erklären. Zwar weiß ich, daß ich seine Majestät nicht genügend verherrlichen werde, doch halte ich es für religiöse Pflicht, dies irgendwie zu ersuchen. In meiner Schwachheit tröstet mich das Wort des Herrn Jesus: 'Niemand hat Gott je gesehen' (Joh 1,18).«¹⁸ Für Kyrill ist alles Sprechen von Gott gewagte Rechenschaft des in der Liturgie gefeierten Glaubens. Die Feier der Liturgie strebt keine systematische Zusammenstellung von Lehren und Ansichten und daraus entwickelten Prinzipien der Frömmigkeit an, sondern ist staunendes Nachvollziehen jener Mysterien, die Gott der Welt eröffnet hat.

Weil es in der Liturgie, wie deutlich wurde, wesentlich um die Erfahrung des Geglaubten geht, beschränkt sie sich nicht auf das Wort, sondern will den Menschen in allen seinen Dimensionen erfassen und ergreifen. Das Hereinbrechen der göttlichen Wirklichkeit vollzieht sich in der Liturgie zudem unter sakramentalen Zeichen; ihnen ist es eigen, alle Sinne des Menschen anzusprechen - zunächst natürlich die Augen und die Ohren, aber auch die anderen Sinne. In den Riten der Ostkirche beispielsweise fehlt nie der Duft des Weihrauchs, wie auch in langen Vigilgottesdiensten vom Priester eine Art Brot-Kuchen gesegnet und den Anwesenden ausgeteilt wird, damit der Gläubige etwas von dem in der Liturgie gefeierten Geheimnis des Glaubens sinnhaft verkostet. Es ge-

¹⁷ R. Lettmann, Liturgische Erneuerung als Aufgabe, in: K. Richter und T. Sternberg (Hgg.), Liturgiereform, 9-22, hier 12.

¹⁸ Kyrill von Jerusalem, Cat.VI,5 (PG 33,545A).

nügt in der Liturgie nicht, lapidar darauf hinzuweisen: »Christus ist in unserer Mitte.« Der Gläubige muß diese Gegenwart des Herrn spüren; er muß sie »sinnenhaft« wahrnehmen. Erst dann ist er auch fähig, mit allen seinen Sinnen in den Lobpreis auf Gott einzustimmen.

Der Gottesdienst ist keine Lehrveranstaltung, vielmehr ein heiliger Vollzug, er ist kein »Theorume-non«, sondern ein »Dromenon«. Schon die frühe Kirche bestimmte ihren Gottesdienst so, daß es in ihm weniger um ein Wortgeschehen, eine Predigt oder Lehrunterweisung geht, vielmehr wurde all das, was man glaubte, in einen Vollzug gebracht. In einem sich vollziehenden Geschehen wird das Grundgeheimnis des Glaubens ausgesagt und verkündigt, ja, gegenwärtig gesetzt. Indem die Liturgie das Urgeheimnis des Glaubens feiert und »zelebriert«, fügt sie sich in kein klar durchsichtiges und rational durchgestyltes Konzept, sondern geht »mystagogisch« vor: Es geht in ihr keineswegs um das voll Einsehbare und klar Strukturierte, statt dessen lenkt sie den Blick vom Sichtbaren weiter auf das »Unsichtbare«, das in der Eucharistie als »Geheimnis des Glaubens« gefeiert wird und auf das allein die Gläubigen schauen sollen, »denn das Sichtbare ist zeitlich, das Unsichtbare aber ewig« (2 Kor 4,18). In diesem Sinn ist sogar zu fragen, was die Liturgie-Konstitution damit meint, wenn sie sagt, daß die Riten »durchschaubar gemacht« (perspicui) werden sollen (SC 34); dies kann höchstens in einem sehr äußeren Sinn verstanden werden, wie nun zu zeigen ist.

4. Heiliger Dienst

Das liturgische Geheimnis gründet im innertrinitarischen Austausch der drei göttlichen Personen: Der in der Zeit vollzogene, aber ewige Akt der Opferhingabe des Sohnes wird in der Eucharistie jedesmal Gegenwart; denn der sich für uns am Kreuz dahingab und vom Tod erstand, ist das »geschlachtete Lamm« vor dem Thron Gottes, wie es im Buch der Geheimen Offenbarung bezeugt wird (Apk. 5,6). Denn das einmal in der Zeit vollzogene Opfer Christi dauert im Himmel an und wird bei der eucharistischen Feier immer wieder gegenwärtig.

Im christlichen Zeitverständnis gibt es nichts, was Vergangenes desavouiert. Auch flieht der Glaube aus keiner angeblich unerfüllten Zeit in eine erfülltere Zukunft oder in einen ewigen Augenblick, »denn er verlöre mit der fahrgelassenen, geringgeschätzten Gegenwart auch die ihr einwohnende Ewigkeit«¹⁹.

Alles im Leben des Menschen hat sich durch die Menschwerdung des Gottessohnes geändert. Mit dem Erscheinen des letzten Adam bricht das letzte Zeitalter an, er offenbart sich als das Omega der Geschichte wie auch als das immerwährende Alpha. Mit seinem Kommen wird offenkundig, daß es nur um seinetwillen eine horizontale Geschichte gibt. Seine neue, in der Himmelfahrt geschenkte Zeit erfüllt die vergangene bzw. verlorene Zeit von innen her.

Die Ewigkeit ist weder vor noch nach der Zeit, sondern die Dimension, auf die sich die Zeit in der

¹⁹ H.U. von Balthasar, Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie, Einsiedeln 1990, 355.

Gegenwart (»hodie«) öffnen kann: Das wahre Finale ist nicht das Ende der Zeit, sondern das Pleroma der Zeit.²⁰ Somit geht das Heute der vertikalen Heilszeit in das horizontale Jetzt des Augenblicks ein. Gottes Zukunft ereignet sich nicht erst als das große Abschlußfinale, das in die Zeit hereinbricht, sie wird vielmehr im Kairos als Heute ergriffen (Hebr 3,7-4,7), wie es die Liturgie feiert. Alles im Leben des Glaubenden bleibt auf den Anruf der Zeit im jeweiligen Augenblick gerichtet. Es bedarf einer besonderen Gegenwärtigkeit und immer neu einzuübenden Aufmerksamkeit, um in jedem Augenblick die Gegenwart Gottes und die Fülle seiner Zeit in allen Dingen erkennen zu können.²¹

Die Gestalt der Welt vergeht, doch sie wächst zu jeder Stunde der Geschichte ihrer endgültigen Verwandlung und ihrer ewigen Vollendung entgegen. Deshalb läßt sich sagen, daß die Geheime Offenbarung die letztgültige Grundaussage über alle Zeit und jedes menschliche Leben enthält. Sie spricht nicht vom Ende, das erst kommen wird, sondern von dem Ende, das begonnen hat.²² Dadurch erhält der Ablauf menschlichen Lebens eine neue Tiefenschicht: Es ist zunächst die leicht erkennbare, historische Schicht, sodann die etwas tiefer liegende, nach welcher die Moral fragt; die allertiefste Schicht einer jeden Zeit ist die apokalyptische, nämlich die zunehmende Hineinnahme der Schöpfung und Geschichte in das Leben des Menschensohnes. Die apokalyptische Dimension der Zeit bestimmt den ganzen Verlauf der Geschichte und des menschlichen Lebens. Die Zukunft ist die Quelle, »aus der Zeit und Welt hervorgehen und sich erneuern. Die Zeit entrollt sich von der Zukunft in die Gegenwart«²³, was eine »Relativierung« aller Zeit bedeutet: »Die Zukunft ist die Ursprungsdimension der Kontingenz jedes neuen Ereignisses, aber auch die Sphäre, von der wir das Ganzwerden des im Prozeß der Zeit Unabgeschlossenen und Unvollendeten erhoffen.«²⁴

Apokalypse ist nicht etwas, das sich in Zukunft ereignet, sie wird unmittelbar Gegenwart in der Feier der Eucharistie. Wer an den Mysterien teilnimmt, verkostet die »Kräfte des künftigen Äons« (Hebr 6,5), denn in der Taufe »erleuchtet« und »des Heiligen Geistes teilhaftig« kostet er »die himmlische Gabe« (Hebr 6,4) und erhält Anteil an etwas, das er vorher nicht gekannt hat. Durch die »Mysterien Christi« (Eph 3,3), die in früheren Zeiten verborgen waren, jetzt aber offenbar wurden, tritt er in Verbindung mit der letzten Wirklichkeit, die Christus in uns ist, »die Hoffnung auf Herrlichkeit« (Kol 1,27).

Der Gedanke einer Ebenbildlichkeit von irdischer und himmlischer Liturgie ist nicht allein auf die Feier der Eucharistie beschränkt. Moses erhält von Gott den Auftrag, das heilige Zelt, die Bundeslade

²⁰ Vgl. P. Evdokimov, Das Gebet der Ostkirche. Graz-Wien-Köln 1986, 45.

²¹ Das neue Zeitverständnis, das mit Christus gegeben ist, veranlaßt Bonaventura, den quantitativen Zeitbegriff durch ein qualitatives Offenbarungsverständnis zu ersetzen: non tantum dicit mensuram durationis, sed etiam egressionis (Bonaventura, 2 Sent. d.2 p.1 a.2 q.3c).

²² Dies gibt dem letzten Buch des Neuen Testaments im Ablauf der Zeit und all ihren Ausmaßen und Schichten eine zentrale Bedeutung. Der Seher von Patmos beschreibt die »letzten Dinge« (»Eschata«) so, daß sie den Eschatos als den hier und heute in allem Gegenwärtigen bezeugen.

²³ Chr. Link, »Im Anfang ...«. Aufgabe und Ansatz einer Schöpfungslehre heute, in: W. Grab (Hg.), Urknall oder Schöpfung? Zum Dialog von Naturwissenschaft und Theologie, Gütersloh 1995, 153-175, hier 165.

²⁴ W. Pannenberg, Das Wirken Gottes und die Dynamik des Naturgeschehens, in: W. Grab (Hg.), Urknall oder Schöpfung?, 139-152, hier 152.

und die kultischen Geräte genau nach den Urbildern anzufertigen, wie sie ihm am Sinai mitgeteilt wurden (vgl. Ex 25,40; Hebr 8,5). Was sich im Auftrag Gottes im Kult vollzieht, ist in der jenseitigen Welt vorgebildet. In diesem Sinn ist die irdische Liturgie ein Abbild der himmlischen (Hebr 9,23), so daß »alle Kreatur auf Erden« einstimmt in das Loblied der Engelchöre. Es gibt tatsächlich eine heilsgeschichtliche Kontinuität. Wie der Priester im Alten Bund täglich gegen Abend das Rauchopfer im Tempel zu Jerusalem darbrachte, so handelt auch der neutestamentliche Liturgie im Abendgottesdienst der Vesper; beide haben ein himmlisches Urbild in dem Engel, der mit dem goldenen Rauchfaß vor dem goldenen Altar im Himmel steht und das Rauchwerk darbringt, damit die Gebete der Heiligen zum Throne Gottes emporsteigen (vgl. Apk 8,3f.). Doch schauen wir die himmlischen Wirklichkeiten jetzt nur »wie in einem Spiegel, rätselhaft, dereinst aber von Angesicht zu Angesicht« (1 Kor 13,12).

Auf diese Grundaussage aller Liturgie hin sind viele derzeitige Gottesdienstformen und -texte neu zu befragen. Momentan werden z. B. zahlreiche Hochgebete für die Liturgie zur Verfügung gestellt. Dabei entfalten die Schweizer Hochgebete eine andere Theologie, als sie in den überkommenen Canones der Fall war. Jedes dieser Hochgebete muß sich daran bemessen lassen, ob es in adäquater Weise das Geheimnis des Glaubens zum Ausdruck bringt, das zutiefst von der apokalyptischen Realität bestimmt ist. Dies ist ein Gebot gläubiger Praxis, denn die Begegnung mit der jenseitigen Welt ist stärker als jeder moralische Imperativ: Die Erfahrung des Heiligen macht den Menschen heilig, sie motiviert ihn zum Guten und hält ihn vom Bösen ab.

5. Norm der Väter

Das Problem einer Reform der Liturgie besteht in der Frage, nach welchen Grundprinzipien vorzugehen ist, wenn es darum geht, daß »das Neue an das Alte angepaßt« werden soll. In Dtn 32,7 heißt es: »Interroga patres tuos et dicent tibi, seniores tuos et adnuntiabunt tibi - Befrage deine Väter, sie werden es dir sagen, befrage deine Ahnen, und sie werden es dir kundtun«. Die Berufung auf die »Väter« und ihre »auctoritas« ist von Anfang an Teil der theologischen Methode, und zwar seit dem Alten Testament, das vom »Land der Väter« (Gen 31,3 u. ö.) und dem »Gott der Väter« (Ex 3,13 u. ö.) spricht. Doch die Rede von den Vätern im Glauben scheint zunehmend in den Hintergrund getreten zu sein: »Die Wiederentdeckung des Vätergedankens in der weiteren Theologiegeschichte ist in der systematischen Theologie noch nicht eingeholt. Will man sich etwa über die Bedeutung der Kirchenväter für die heutige katholische Theologie orientieren und greift dafür zum 'Katechismus der katholischen Kirche', so wird man entdecken, daß ihnen nur an einer einzigen Stelle ein systematischer Ort eingeräumt wird, nämlich in der Erörterung des achten Artikels des Glaubensbekenntnisses ('Ich glaube an den Heiligen Geist')«²⁵, denn der Heilige Geist inspiriert die

²⁵ Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit. Festschrift für Hermann Josef Sieben. Hrsg. von J. Arnold, R. Berndt u. R.M.W. Stammberger, Paderborn u. a. 2004, V.

Heiligen Schriften, die Überlieferung des Glaubens, das Lehramt der Kirche, die sakramentalen Vollzüge, das Gebet, die einzelnen Charismen, Ämter und Dienste zum Aufbau der Kirche, sodann die Verkündigung und Mission wie aber auch die Lehre und das Zeugnis der Väter und Heiligen, welche die Heiligkeit des Schöpfergeistes bezeugen und in denen sich das Heilswerk Gottes fortsetzt. So formt sich ein diachroner Glaubenskonsens, aus dem sich für das Lehramt die gültige Tradition des Glaubens ergibt. Der Begriff »Väter der Kirche« beschränkt sich nicht auf die sogenannten »Kirchenväter« im engeren Sinn, also auf jene, die vor allem als Theologen in den ersten Jahrhunderten der Kirche gewirkt haben. »Väter der Kirche« ist in einem offenen Sinn zu verstehen, gelten doch beispielsweise selbst Abraham, Isaak und Jakob nicht nur als die leiblichen Ahnen des Gottesvolkes, sondern als Väter des Glaubens.²⁶ Als wahre »Väter der Kirche« erwiesen sich all jene, die als Vorbilder und Initiatoren in der Kirche durch ihr Denken und Handeln wie auch ihre Seelsorge als Autoritäten anerkannt wurden.

Auf die »Väter der Kirche« treffen nur teilweise die traditionell den Kirchenvätern zugesprochenen Kriterien »fides orthodoxa, sanctitas vitae, approbatio ecclesiae, antiquitas«²⁷ zu, und dennoch werden sie für die Kirche zu Vorbildern und Initiatoren in unterschiedlichen Bereichen, sei es durch ihr Nachdenken über Glauben und Kirche, sei es durch kirchenpolitisches, seelsorgerisches oder missionarisches Handeln; als verbindliche und zuverlässige Autoritäten haben sie das Leben der Kirche wesentlich geprägt.

Solche »Väter der Kirche« finden sich im Bereich der theologischen Reflexion des Glaubens und in der Geschichte der geistlichen Tradition. Dies gilt speziell für die Kirche des Ostens, von der das II. Vatikanum sagt: »Im Orient finden sich die Reichtümer jener geistlichen Traditionen, die besonders im Mönchtum ihre Ausprägung gefunden haben. Denn seit den glorreichen Zeiten der heiligen Väter blühte dort jene monastische Spiritualität, die sich von dorthier auch in den Gegenden des Abendlandes ausbreitete und aus der das Ordenswesen der Lateiner als aus seiner Quelle seinen Ursprung nahm und immer wieder neue Kräfte erhielt. Deshalb wird mit Nachdruck empfohlen, daß die Katholiken sich mehr mit diesen geistlichen Reichtümern der orientalischen Väter vertraut machen, die den Menschen in seiner Ganzheit zur Betrachtung der göttlichen Dinge emporheben.«²⁸ Die Kenntnis östlicher Theologie und Liturgie wie auch das Wissen um ihre Geschichte sind wichtige Voraussetzungen für das Gelingen eines ökumenischen Gespräches, das nur zum Ziel führen wird, wenn die Suche nach der Wiedervereinigung der Christen neu von einer Hinwendung zu den »Vätern« getragen wird.

Angelus A. Häußling OSB²⁹ legte dar, daß statt des neueren Schlagwortes der Liturgiereform, gemeint ist die »participatio actuosa«, für die tridentinische Liturgiereform ein ganz anderes maßge-

²⁶ Vgl. hierzu den Artikel von N. Lohfink, in: Väter der Kirche, 9-30.

²⁷ B. Altaner u. A. Stuiber, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg-Basel-Wien 1978, 4. - Vgl. auch das Vorwort in: Väter der Kirche, V-IX.

²⁸ Dekret über den Ökumenismus 15.

²⁹ A. Häußling, Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft, Archiv für Liturgiewissenschaft 31 (1989) 1-32.

bend war. Papst Pius V. betont im Promulgationsdekret des »Tridentinischen« Missale, dieses sei von sachkundigen Fachleuten reformiert worden »ad pristinam sanctorum Patrum normam ac ritum«³⁰. Während die Reformatoren der katholischen Kirche den rechten, Gott gemäßen Gottesdienst absprachen, war es erforderlich, gerade diesen wieder hervorzuheben und den Erweis einer ungebrochenen Tradition von den Ursprüngen an darzulegen, also seit der Zeit der »Väter«. Häußling fragt jedoch, »welche 'Väter' sind die 'heiligen', deren Normen gelten soll?«³¹

Häußling resümiert, daß die »Norm der heiligen Väter« nur »ein schwaches, unzureichendes Kriterium« ist³², da Begriffe wie »Ursprung«, »Väter« und »heilig« nicht geklärt seien: »wo werden deren Kriterien hergenommen, wer stellt sie fest? Der Grundsatz von der 'Norm der heiligen Väter' muß im 16. Jahrhundert eine ideologische Fiktion sein. Es fehlt ihm das nüchterne Korrektiv des Sachurteils. [...] Man zog weiter die geschlossene Gesellschaft des Gewohnten vor, statt weltgeschichtlich, weltkirchlich zu denken. Die unter solchen Voraussetzungen betriebene Liturgiereform war vom Ansatz her realitätsfremd. Sie hat Vergangenheit konserviert, wo Schritte in ein Neues hätten gewagt werden müssen. Sie setzte Mittelalter in die ganz andere Neuzeit fort«³³. Die Liturgiereform des II. Vatikanum leitet nach Häußling eine neue Ära ein, sie will nicht mehr das liturgische Ritual perfektionieren nach den »althergebrachten Normen der heiligen Väter«, sondern einen grundsätzlichen und radikal neuen Paradigmenwechsel, der mit dem Kriterium der »tätigen Teilnahme« als liturgieprüfendem Kriterium gegeben ist, heraufführen.

Kurzum, vielleicht wird mit unserer Fragestellung doch ein Nerv kirchlichen Lebens berührt, da die Rede von den »Vätern der Kirche« neu fragen läßt, welche Verbindlichkeit der »lebendigen Tradition« zukommt, wie sie uns in den »Vätern der Kirche« und den »Vätern im Glauben« überliefert ist und die - bisher wenigstens - für das Verständnis und die Feier der Liturgie maßgebend war.

ERGEBNIS

Unsere Überlegungen zur »Reform der Liturgie« zeigen: Wie die Liturgiereform zahlreicher fundierter Vorarbeiten bedurfte, so auch der Nacharbeit. Vor allem wurde deutlich, daß eine »Reform der Reform« nur gelingen wird, wenn sie auf einer Neubesinnung auf die lebendige Tradition und auf einer vertieften »Theologie der Liturgie« beruht. Dies stellt gegenwärtig ein dringendes Desiderat dar. Papst Johannes Paul II. betont, daß jede Reform der Liturgie eine Reform der Kirche nach sich zieht: »Es besteht in der Tat eine sehr enge und organische Verbindung zwischen der Erneuerung

³⁰ Promulgationsbulle »Quo primum« vom 13. Juli 1570; in den lateinischen Meißbuchausgaben abgedruckt. - Vgl. auch SC 50 und 23.

³¹ A. Häußling, Liturgiereform, 9.

³² A. Häußling, Liturgiereform, 10.

³³ Ebd., 10f.

der Liturgie und der Erneuerung des ganzen Lebens der Kirche.«³⁴ Jede Erneuerung der Liturgie bedingt eine Reform der Kirche, und jede Erneuerung der Kirche findet ihren Niederschlag in einer erneuerten Liturgie. Die Ekklesiologie des II. Vatikanum ist wesentlich vom eucharistischen Geheimnis bestimmt, denn das Konzil entfaltet wirklich eine »eucharistische Ekklesiologie«. Insofern wird die weitere Erneuerung der Kirche nur dann gelingen, wenn ihr eine entsprechende eucharistische Theologie zugrunde liegt. Auch die Erneuerung des geistlichen Lebens wird von der Besinnung auf die Liturgie abhängen, denn es ruht auf einer mystagogischen Verinnerlichung des Geheimnisses Christi, beginnend mit der Taufe und unüberbietbar gefeiert in der eucharistischen Feier.

Es ist richtig, wenn die liturgischen Riten »knapp« und »durchschaubar« sein sollen (SC 34), doch nicht selten ist der »Glanz edler Einfachheit« »billig« statt »edel«.³⁵ Das göttliche Geheimnis übertrifft aber die Fassungskraft der Gläubigen, deshalb wird sein liturgischer Ausdruck immer überbordend sein.

Bezüglich der gegenwärtigen Praxis einer »gewöhnlichen« und »außergewöhnlichen« Form der Messe und der Forderung einer »Einheitsliturgie« gibt Michael Kunzler zu bedenken: »Als Antwort auf die Angriffe durch die Reformation bedurfte es der Geschlossenheit auf katholischer Seite ebenso wie der Eindeutigkeit des liturgischen Vollzugs. Die faktische Entwicklung bewies es: Es zeigte sich schon in den späten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts, daß dort, wo man auch nur zum Teil und aus besten Motivationen heraus Konzessionen an Forderungen der Reformation machte (z. B. Reichung des Laienkelches, Verwendung der Volkssprache und ähnliches), sich letztlich die Reformation immer durchgesetzt hat. Was hätte der sinnenfrohe Barock mit der Liturgie der Kirche angestellt, wäre sie nicht durch eherne Gesetze derart geschützt gewesen? Vielfach war sie schon zum erhabenen Schauspiel degeneriert, aber hätte sie ihr Wesen wahren können, wenn sie diesen Schutz durch die Rubriken nicht gehabt hätte?«³⁶ Da die Liturgie das Erkennungszeichen der Kirche und wahrer Authentizität im Glauben ist, gehört die Einheitlichkeit im Ritus immer zu den Kennzeichen der Liturgie.

Es bleiben viele praktische Überlegungen, die offene Fragen zurücklassen. Auf jeden Fall wird die gewünschte »Reform der Reform« nicht allein darin bestehen, daß man nur die Alte Messe wieder zuläßt. Es bedarf einer grundlegenden Neubesinnung auf die Theologie der Liturgie. Gilt die Zulassung der Alten Messe in gleicher Weise auch für die anderen Sakramente? Wer wird künftig darüber bestimmen, wo und wann die Alte Messe gefeiert wird: der Ortsbischof oder »Ecclesia Dei« in Rom? Wann darf und soll der Alte Ritus gefeiert werden - werktags und sonntags? Wer bestimmt über das Recht, ob und wie häufig eine Liturgie gefeiert wird - der Pfarrer oder die Gläubigen? Kann es in ein und derselben Gemeinde Messen nach zwei verschiedenen liturgischen Kalendern geben? Ist es wirklich eine angemessene Ausdrucksform in ein und demselben Kirchenraum, daß mal zum Volk hin und mal abgewandt die Liturgie gefeiert und der Altar jeweils umge-

³⁴ Johannes Paul II., *Vicesimus Quintus Annus*, Nr. 2 u. 4.

³⁵ H.U. von Balthasar, *Die Würde der Liturgie*, in: *IkaZ* 7 (1978) 481-487, hier 485f.

³⁶ M. Kunzler, *Liturgie sein. Entwurf einer Ars celebrandi*, Paderborn 2007, 182f.

räumt wird? Soll etwa der Volksaltar ganz verschwinden?

Entscheidend wird sein, ob die Seminaristen in beide Ausdrucksformen der Messe eingeführt werden, sonst wird die Messe erneut in die ideologische Ecke geraten. Ferner ist zu bedenken, daß es bei der Alten Messe nicht nur um eine Zeremonie geht, vielmehr steht hinter ihr ein bestimmtes Gottesbild und Glaubens- wie auch Theologieverständnis, ferner eine andere Kunstauffassung und religiöse Praxis (Fasten, Nüchternheit, Beichte etc.).

Auch die Theologie läßt sich an der kirchlichen Feier der Liturgie bemessen: »Denn in der Liturgie wird der Inhalt des Glaubens und der Theologie, das Mysterium des Heils, das die ganze Geschichte der Menschheit durchzieht, unter heiligen Zeichen immer wieder gegenwärtig und wirksam. [...] Die Theologie hat - vor jedem Versuch zu spekulativ-systematischer Durdringung - neben der Schrift unter den Zeugen der Überlieferung vor allem Texte und Riten der Liturgie zu befragen und sich an ihnen zu orientieren.«³⁷ Die Liturgie ist das bleibende Thema der Dogmatik, da »lex credendi« und »lex orandi« im christlichen Glauben immer schon eine innere Einheit bilden. So bleibt eine »Theologie der Liturgie« wie auch eine Grundlegung der Theologie aus dem Geheimnis der eucharistischen Feier ein künftig zu bedenkendes Desiderat gegenwärtiger Glaubenspraxis.

³⁷ E.J. Lengeling, Die Theologie des Weihesakramentes nach dem Zeugnis des neuen Ritus, in: LJ 19 (1969) 142-166, hier 142.