

Michael Schneider

Zur gegenwärtigen Diskussion um die Liturgie

Mit dem »Motu proprio« von Papst Benedikt XVI. ist nach der Liturgiereform des II. Vatikanum insofern ein neuer Zustand geschaffen, als die »alte Messe« wieder offiziell überall im normalen Gottesdienstleben der Kirche zugelassen ist und gefeiert werden kann. Bei einer solchen Zulassung handelt es sich um eine Rechtsäußerung des Lehramtes, die ihr entsprechende Bewußtseinsbildung im gläubigen Volk steht noch aus. Zudem ist mit der neuen Zulassung der »alten Messe« keineswegs schon der Weg zu einer »Reform der Reform« betreten, vieles bleibt offen und unentschieden. Eine wirkliche Erneuerung des liturgischen Bewußtseins in der Kirche muß grundsätzlicher ansetzen und kann sich nicht auf die (Wieder-)Zulassung der sogenannten tridentinischen Messe beschränken. Gewiß, es hat in der katholischen Kirche von jeher eine Anzahl von Riten gegeben, z. B. die verschiedenen orientalischen Riten wie auch den ambrosianischen Ritus von Mailand und den mozarabischen von Toledo; bei der »außergewöhnlichen« und »gewöhnlichen Form« der Heiligen Messe handelt es sich jedoch um zwei Gestalten ein und desselben »römischen Ritus«.

Das Problem, das sich aus der neuen Situation ergibt, ist grundsätzlicher Art. Denn wichtiger als der Ritus selber ist das Eucharistie- und Gottesdienstverständnis, das dem jeweiligen Ritus zugrunde liegt, denn in ihm kommt das dogmatische Verständnis des Glaubens zum Ausdruck. Die erforderliche liturgische »Reform der Reform« hängt mit der theologischen Einordnung der alten Messe zusammen, denn bei ihr geht es keineswegs nur um einen »Ritus« bzw. die »außergewöhnliche Form« eines katholischen Gottesdienstes. Zudem stellt sich die Frage: Soll etwa die »neue Messe«, wenn sie als die »gewöhnliche Form« ausgegeben wird, somit endgültig als die »normale« römisch-katholische Liturgie sanktioniert werden? Wie also sind die »Neuerungen« zu beurteilen, zu denen es mit der neuen Liturgiereform nach dem II. Vatikanum kam, und wie sind sie in die katholische Tradition der Liturgie einzuordnen, die uns »seit der Zeit der Väter« überliefert ist? Es dürfte kaum gelingen, einen Ritus, der über viele Jahrhunderte herangereift ist und in Theologie, Kunst, Frömmigkeit und Kultur seinen konkreten Ausdruck gefunden hat, für immer zu verabschieden, würde sich die Kirche doch ansonsten ihrer eigenen Tradition entledigen. Viele Dinge und Praktiken überleben sich im Lauf der Zeit, dies kann aber nicht von der Substanz des Glaubens gelten, wie sie in der Liturgie ihren verbindlichen Ausdruck findet und was der Kirche die größte Zeit ihrer Geschichte das ihr das Heiligste vom Heiligen war.

So ergeben sich für unsere Überlegungen zwei Fragestellungen. Es ist zu erörtern, wie die Zulassung der »alten Messe« theologisch zu bewerten und einzuordnen ist; eine Antwort soll, wo es angebracht ist, mit Rückgriff auf die Theologie Ratzingers gesucht werden, von ihm sind vermutlich die weiteren Weichenstellungen zu erwarten (I.). Eine zweite Frage stellt sich mit Blick auf die gegenwärtige Praxis der »alten« und »neuen« Messe (II.): Wo hat eine »Reform der Reform« künftig anzusetzen (III.)?

I. THEOLOGISCHE GRUNDLEGUNG DER LITURGIE

Des öfteren hat sich Joseph Ratzinger mit Fragen der Liturgie und ihrer Erneuerung beschäftigt. Schaut man die Publikationen des gegenwärtigen Papstes durch, so haben sich das »Motu proprio« und die gegenwärtige Praxis der beiden Formen der einen Liturgie schon seit längerem in den theologischen Werken Joseph Ratzingers angebahnt.¹ Einige Grundaussagen seien kurz angeführt, insofern sie einer Zustandsbeschreibung der gegenwärtigen liturgischen Praxis dienlich sind.

1. Göttliche Liturgie

In der Definition des Gottesdienstes als einer göttlichen Liturgie kommt ein Spezifikum des christlichen Glaubens zum Ausdruck. Gegenüber den Zeremonien anderer Religionen und verschiedener mystischer und mythischer Erfahrungen konkretisiert sich die monotheistische Revolution nicht in derartigen Erfahrungen, sondern im Propheten. Während sich die mystische Erfahrung in überzeitlichen Symbolen ausdrückt, ist der göttliche Anruf datierbar im Hier und Jetzt und setzt Geschichte. Der Glaubende erfährt sich nicht einem Kreislauf des immer Gleichen unterworfen, er ist in eine Geschichte gestellt, die für Neues offenbleibt, weil Gott unentwegt in ihr handelt. Während der Mystiker gegenüber seinen Mitmenschen ein Erfahrener »erster Hand« ist, sind unter dem Anruf Gottes alle in der gleichen Lage, jeder wird in gleicher Weise aufgefordert bzw. gerufen.² Nicht anders verhält es sich in der Liturgie, in ihr geht es nicht um eine mystische Erfahrung einiger Erwählter, sie fordert vielmehr die Antwort aller auf den geschichtlich ergangenen Ruf Gottes.

Es wäre ein Mißverständnis, den christlichen Glauben einzig von der menschlichen Erfahrungswirklichkeit her zu definieren. Die Norm der christlichen Erfahrung ist einzig die *Erfahrung, die Christus macht*³, sie allein stellt die Grunderfahrung des Glaubens- und Gebetsweges dar. Christus ist das Objekt wie auch das Subjekt christlicher Glaubenserfahrung. Gehört es zu einem Propheten oder Religionsgründer, daß er eine besondere Erfahrung des Göttlichen macht und sie anschließend in Worte faßt, so unterscheidet sich davon Christus dadurch, daß er gewissermaßen nichts zu sagen hat; er selbst ist, was er zu sagen hat: »Wer mich sieht, sieht den Vater« (Joh 14,9). Jesus Christus ist *die* Erfahrung Gottes. Diese genuin christliche Erfahrung relativiert alle weiteren Erfahrungen, die nicht Christus zum Objekt und zum Subjekt haben. Der Christ will selbst nichts erfahren, er sucht vielmehr Anteil zu erhalten an der Erfahrung Christi, der die Erfahrung Gottes ist. Die Teilnahme an der Erfahrung Christi gibt Anteil an der *Wirklichkeit* Christi: Auf dem Weg der

¹ Vgl. M. Schneider, Zur Beurteilung der Liturgiereform und der Tridentinischen Messe im theologischen Werk Joseph Ratzingers, Köln 2007; ders., Zur theologischen Grundlegung des christlichen Gottesdienstes nach Joseph Ratzinger - Papst Benedikt XVI., Köln 2009.

² J. Ratzinger, Unterwegs zu Jesus Christus. Augsburg 2003, 36f.

³ Vgl. R. Brague, Was heißt christliche Erfahrung?, in: IKaZ 5 (1976) 481-496, hier 493f.

Nachfolge wird der Glaubende selbst diese Erfahrung!⁴ Von hier aus erklärt es sich, daß der Christ auf seine eigene Erfahrung keinen sonderlichen Wert legt, er braucht selbst nichts zu erfahren, ist er doch hineingenommen in eine Erfahrung, die alle innerweltlichen Grenzen übersteigt. Gegenüber allen Erfahrungen, die sich ihm anbieten, ist unvergleichlich mehr das, was ihm geschenkt ist, nämlich dem nachzufolgen und immer ähnlicher zu werden, der die Erfahrung des Vaters ist. Paulus schreibt im Galaterbrief: »Ich bin mit Christus gekreuzigt worden; nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,19f.). Der Glaubende ist sich selbst enteignet. Diese Expropriierung bleibt wesenseigentümlich für den Weg der christlichen Erfahrung.

Die Trinität ist das Urbild dieser Erfahrung: »Der Sohn ist die Erfahrung des Vaters. Und zwar in dem doppelten Sinn, daß der Sohn derjenige ist, dessen Erfahrung der Vater macht, und auch derjenige, der die Erfahrung des Vaters macht. Die Einheit dieser beiden Sinne, des objektiven und des subjektiven, ist der Heilige Geist. Durch den Sohn erkennt sich der Vater, deshalb gibt er sich dem Sohn auch zum Erkennen hin. Der Vater gibt uns also keinen Ersatz seiner Gegenwart; er fordert vielmehr von uns, ihn in seinem Sohn so zu erkennen, wie er sich selbst erkennt. Der Vater erkennt den Sohn nur deshalb, weil er sich ihm vollkommen hingibt. Und entsprechend kennt der Sohn den Vater nur, indem er mit ihm zusammen den Heiligen Geist hervorgehen läßt.«⁵ Dieses doppelte »Erkennen im Sohn« macht einen Wesenszug der Liturgie aus.

Die christologische und trinitarische Grundlegung christlicher Erfahrung besagt, daß jede Erfahrung im Glauben Gabe ist und als solche nicht »gemacht«, sondern von Gott geschenkt wird. Jede Erfahrung im Glauben wird gleichsam »passiv« empfangen. Von einer Aktivität des Menschen kann nur insofern gesprochen werden, als er gemäß der Wirklichkeit zu leben hat, die seine Existenz ausmacht, nämlich Bild Gottes zu sein: »Er wird er selbst ganz nur in einem Überstieg seiner selbst in das Urbild, das sich ihm öffnet und ihm darin auch seinen Platz (seine eigene 'exemplarische Identität') in Gott bereithält.«⁶ Die Gabe, die der Mensch im Glauben empfängt, bleibt ihm nicht äußerlich, sieht er sich doch unmittelbar in das göttliche Drama der Heilsgeschichte hineingenommen, wie sie in der Liturgie gefeiert wird.

2. Feier der Mysterien des Lebens Jesu

»Göttliche Liturgie« ist kein Abstraktum, denn sie hat ihren konkreten Anhaltungspunkt im Leben Jesu. Christliche Mystik kennt die Versuchung, im mystischen Akt alles vor Gott verschwinden zu lassen, so daß es scheint, ein Mystiker brauche sich nicht mehr mit der Menschheit Christi zu beschäftigen. Doch die Theologie der Mysterien des Lebens Jesu lehrt, daß es am konkreten Leben Jesu vorbei keinen Zugang zu Gott gibt. Unser Leben, so legt die Theologie der Mysterien Jesu dar,

⁴ Vgl. Thomas von Aquin, In Phil. 2, 5-6 lect. 2; zit. nach J. Mouroux, L'expérience chrétienne. Paris 1952, 284.

⁵ R. Brague, Was heißt christliche Erfahrung?, 495.

⁶ H.U. von Balthasar, Christliche »Mystik« heute, in: J. Kotschner (Hg.), Der Weg zum Quell: Teresa von Avila 1582-1982. Düsseldorf 1982, 11-51, hier 13.

ist Gottes Leben selber. Die Menschwerdung des Logos besagt mehr als ein einzelnes Vorkommnis in einer fertigen Welt, sie offenbart ontologisch das Ziel der Schöpfung, so daß fortan alles in der Welt neu disponiert ist. Die Heilsgeschichte erweist sich als die fortschreitende Inbesitznahme der Welt durch Gott, wie sie im Leben Jesu konkret und unüberbietbar sichtbar wird.

Die Taten Christi sind echte menschliche Taten, in unsere Geschichte hineingestellt - aber es sind Taten einer göttlichen Person. In jeder von ihnen macht Gott sich menschlich sichtbar und faßbar. Den Sinn des Lebens Jesu Christi fassen heißt unmittelbar eindringen in die göttliche Wirklichkeit. Das Leben Jesu ist das Mysterium schlechthin, so daß es bei Augustinus heißt: »Non est aliud Dei mysterium nisi Christus. - Es gibt kein anderes Mysterium Gottes als Christus«⁷, ja, es gibt kein größeres Mysterium Gottes als das Leben Christi selbst. Der christliche Glaube ist kein Produkt einer inneren Erfahrung, sondern Ereignis, das von außen auf uns zutritt.⁸

Hiermit ist ein wichtiges Unterscheidungskriterium angesprochen. Die Liturgie richtet sich nicht an das Gefühl oder die inneren Überzeugungen der Versammelten, auch will sie nicht bloß mit dem Verstand erfaßt und beantwortet werden, sie sucht vielmehr eine umfassende »Inkulturation«: Auf vielfältige Weise, also »mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all deinen Gedanken« (vgl. Dtn 6,5; Mt 22,37), sieht sich der Gläubige hineingenommen in ein Geschehen, das nicht er selbst oder eine Kommission geschaffen hat, sondern das ihm vielmehr vorgegeben ist aus den Urgründen der Geschichte, ja, der Ewigkeit selbst. Die Geschichte wächst über die Jahrtausende, angefangen beim Ruf Gottes und vermittelt durch die Erfahrungen des Glaubens im Laufe der Jahrtausende. Wer an der Liturgie teilnimmt, will mehr als das, was ihn und seine Zeit gegenwärtig ausmacht, er sucht Anteil an einer Erfahrung, die ihm vorgegeben ist und in die hinein er sich (durch die Taufe) »inkulturiert« sieht. Es kann deshalb in der Liturgie nicht darum gehen, daß man sie je neu verändert und austauscht auf eine Jetzt-Erfahrung hin, vielmehr bewahrt sie als kostbaren Schatz die Erfahrung aller Zeiten, in denen sich Menschen unter den Ruf Gottes gestellt sahen und sehen.

3. Lebendiges Gefüge der Tradition

Nach dem II. Vatikanum hatten die Fachleute häufig das Sagen, so daß die Liturgie zum Experimentierfeld praktischer und pastoraler Theorien wurde. Liturgie ist aber eine Vorgabe der Kirche an die Kirche, die kondensierte Gestalt lebendiger Überlieferung. Dabei erweist sich die Liturgie als etwas unmittelbar Lebendiges, das nicht rein logisch nach rationalistisch-historischem Maßstab verläuft. Die *byzantinische* Kirche versteht ihre Liturgie, welche die Tradition den Kirchenlehrern Basilius von Caesarea und Johannes Chrysostomus zuschreibt, als eine göttliche Gabe, die der Kirche so vorgegeben ist, daß sie keiner grundsätzlichen Änderungen und Reformen bedarf. Die *abendländische* Kirche deutet ihre Liturgie mehr als etwas Gewordenes, das aufs engste mit dem Leben der Kirche

⁷ Augustinus, Epist. 187, c. 11, n. 34 (PL 33, 845).

⁸ R. Guardini, Religion und Offenbarung I. Würzburg 1958, 227f.

verbunden ist, indem es mit ihr wächst und immer neuen Wandlungen unterworfen ist. Selbst wenn auch für den Westen die Liturgie als solche in ihrem Grundgehalt unantastbar war, erscheint sie vor allem in ihrem geschichtlichen Wachsen. Joseph Andreas Jungmann spricht darum von der »gewordenen Liturgie«⁹.

Mit einem solchen Verständnis der Liturgie sind verschiedene Probleme verbunden. Es fragt sich, welche Wachstumsgesetze die Liturgie bestimmen und was für sie essentiell ist. Im Laufe der Geschichte wurde dem Papst aufgrund seiner Autorität die liturgische Gesetzgebung immer deutlicher zuerkannt, so daß nach dem II. Vatikanum der Eindruck entstand, der Papst sei in der Regelung der Liturgie insofern souverän, als er die Bestimmung des Konzils durchführe. In der Sicht des I. Vatikanum ist aber die päpstliche Vollmacht an die Überlieferung gebunden, auch im Bereich der Liturgie, und deshalb hat er die bleibende Identität des Gottesdienstes zu wahren. Eine solche Einschätzung der Rolle des Papstes dürfte selbst für orthodoxe Ohren annehmbar und willkommen sein. Worin aber besteht nun konkret die Verbindlichkeit der Überlieferung für das Verständnis und die Feier der Liturgie?

Indem die Liturgie der »Höhepunkt« ist, »dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt« (SC 10), gehört sie zur unaufgebbaren Überlieferung des christlichen Glaubens. Lange blieb die Glaubensregel nicht aufgeschrieben, sie war mehr oder weniger mit dem konkreten Leben der glaubenden Kirche identisch. Die »viva vox« der apostolischen Nachfolge liegt sogar der Heiligen Schrift voraus und ist mit ihr nicht identisch, wie auch die Offenbarung selbst größer und umfassender ist als das in der Schrift Enthaltene. Das evangelische Prinzip »Sola scriptura« erweist sich insofern als unzureichend, als es die Kirche mit ihrer Überlieferung, die in der Liturgie zum Ausdruck kommt, wie auch deren konstitutiver Bedeutung für das Leben aus dem Glauben außer acht läßt.

Weil der liturgische Ritus den Anspruch erhebt, das unverwechselbare Mysterium des Glaubens authentisch in seiner ganzen Fülle auszulegen, ist er nicht etwas, über das die Kirche - in freier Anpassung - verfügt. Für die Kirche des Ostens folgt aus einer solchen Auffassung, daß die liturgische Überlieferung, die sich in einem Ritus kristallisiert, »heilig« ist und als solche keiner vorschnellen »Reform« bedarf. Vielmehr gilt umgekehrt: Das Dogma, das eine geoffenbarte Wahrheit ausdrückt, die wie ein unerforschliches Mysterium erscheint, muß sich jeder im Glauben durch einen seelischen Prozeß, nicht zuletzt gerade in der Mitfeier der Liturgie, so aneignen, daß er das Mysterium nicht seiner Erkenntnisweise anpaßt, sondern selbst eine tiefgreifende Umgestaltung, eine innere Umwandlung seines Geistes erfährt, um schließlich zur mystischen Erfahrung dessen fähig zu werden, was das Dogma bzw. die Liturgie ausdrückt.

Die Feier der Liturgie nimmt in der Kirche des Ostens eine zentrale Stellung ein. Alles im Leben des orthodoxen Glaubens hat seinen Ursprung in der Liturgie.¹⁰ In der Ostkirche gibt es zwar keine oberste Autorität zur einheitlichen Ordnung und Regelung bzw. Reform der Liturgie, doch gilt es »in

⁹ Vgl. J.A. Jungmann, Gewordene Liturgie. Studien und Durchblicke, Innsbruck-Leipzig 1941.

¹⁰ Speziell ist hier von der sogenannten »byzantinischen« Liturgietradition in der Ostkirche die Rede.

der orthodoxen Kirche als gesicherte Tatsache, daß eine Norm, die von allen orthodoxen Kirchen rezipiert ist, der demnach das Pleroma der Kirche das Siegel seiner Zustimmung aufgedrückt hat, volle Verbindlichkeit besitzt. Eine solche Zustimmung gibt es für die bestehende Gottesdienstordnung seit urvordenklicher Zeit. Eine solche Zustimmung gibt es auch für die Überzeugung, daß keine einzelne orthodoxe Kirche die Gottesdienstordnung ändern darf, weil sie sonst die Einheit aller orthodoxen Kirchen in Gefahr brächte¹¹ und die überlieferte Substanz der Liturgie aufgeben würde.

Worin besteht aber die unaufgebbare Überlieferung der Liturgie? Ganz gewiß nicht nur in ihren Grundbestandteilen, den sogenannten Essenzen wie z. B. Hochgebet und Kommunion, vielmehr stellt sie in und mit ihren zahlreichen Details ein Ganzes dar. Zunehmend entwickelte sich im Mittelalter ein Sakramentenbegriff, der sich auf das unbedingt Notwendige konzentriert, speziell die Wandlungsworte. Die Liturgie ist ein lebendiges Gefüge von Zeremonien und Riten, die mehr als das absolut Notwendige darstellen. Liturgie ist nie »minimalistisch«. Man verliert sogar den Sinn der Liturgie, wenn man sie auf das juristische Minimum bzw. die rubrizistisch genaue Einhaltung gottesdienstlichen Verhaltens reduziert, während alles andere dem jeweiligen Belieben überlassen bleibt.

Aus unseren bisherigen Überlegungen folgt zusammenfassend: In der Liturgie geht es nicht um bloße Zeremonien und einzelne gottesdienstliche Formen, sie erhebt den Anspruch, auf verbindliche und unüberbietbare Weise gefeierte Gestalt des Glaubens zu sein. Liturgie ist gefeiertes Dogma.

II. ZWEI FORMEN DER EINEN LITURGIE

Auf dem Hintergrund der dargelegten Konstanten der Liturgie als gefeierten Dogmas ergibt sich die Rückfrage nach der Beurteilung der Liturgiereform und einer möglichen Reform der Reform. In welchem Sinn kann man behaupten, daß die jetzige Liturgie in einer ungebrochenen Koninuität mit der gottesdienstlichen Überlieferung der römischen Kirche steht?¹²

1. Organische Kontinuität

Das letzte Konzil suchte eine *organische* Entwicklung in der Liturgiereform. Dennoch wurde die »alte Messe« verboten, was den Anschein erwecken konnte, daß Liturgie etwas ist, über das man verfügen bzw. das man machen kann. Natürlich ist es grundsätzlich möglich, daß »von oben« eine Liturgie geändert bzw. eine »alte« Liturgie erneuert wird; nur in letzten Glaubens- und Moralentscheidungen sind Papst und Konzilien unfehlbar, in liturgischen und anderen Bereichen hingegen

¹¹ E.C. Suttner, Gottesdienst und Recht in der orthodoxen Kirche, in: LJ 33 (1983) 30-42, hier 34.

¹² Vgl. hierzu SC 6ff.

kann durch die gleiche höchste Autorität neu und anders entschieden werden. So wurde nach Trient das Meßbuch immer wieder revidiert, nämlich von den Päpsten Clemens VIII. (1604) und Urban VIII. (1634), zuletzt durch Papst Pius X. im Jahr 1911. Insofern ist mit der Liturgiereform nach dem II. Vatikanum keine grundsätzliche Neuerung eingeführt worden.

Dennoch stellt sie in einem gewissen Sinn ein Unikat in der Liturgiegeschichte dar. Das Trienter Konzil selbst wollte keine Liturgie machen, auch Pius V. wollte kein neues Meßbuch vorlegen, vielmehr hat er lediglich das vorhandene Missale Romanum überarbeiten lassen. Das Missale, wie es Papst Pius V. im Jahr 1570 herausgab, unterscheidet sich nur in kleinen Punkten von der ersten Druckausgabe des Missale, das ein Jahrhundert früher herausgegeben wurde; es wollte einzig mittelalterliche Wucherungen und Fehler, zu denen es beim Abschreiben und Drucken gekommen war, beseitigen, indem es das Missale der Stadt Rom, das von solchem Mißgeschick weitgehend verschont geblieben war, für die ganze Kirche vorschrieb; umgekehrt blieben liturgische Gewohnheiten, die älter als zweihundert Jahre waren, von der Reform unberührt. Nicht anders bearbeiten viele Nachfolger Pius' V. dieses Missale, ohne jemals ein Missale gegen ein anderes zu stellen. Es war ein kontinuierlicher Prozeß des Wachsens und Reinigens, in dem die organische Kontinuität erhalten blieb.

Insofern scheint die mit dem II. Vatikanum vorgenommene Reform der Heiligen Messe ein Unikat in der Geschichte der katholischen Liturgie darzustellen, denn bisher entwickelten sich die verschiedenen Riten innerhalb einer Liturgiefamilie organisch weiter, ohne daß sie sich gegenseitig ausschlossen oder daß es unmittelbar zum Verbot eines Ritus gekommen ist.¹³ Deshalb ist im folgenden zu fragen, wie die neue Zulassung der »alten Messe« im einzelnen zu einzuordnen und zu werten ist.

2. Die eine Liturgie und die vielen Riten

Da inzwischen das Verbot der alten Messe aufgehoben ist, stellt sich die Frage, ob sich das Problem der Liturgieerneuerung im Rahmen einer »Reform der Reform« schon dadurch gelöst hat, daß es künftig neben der neuen Messe eben auch die »tridentinische« gibt. Für eine solche Lösung scheint zu sprechen, daß es selbst in anderen Kirchen mehrere Formen eines Gottesdienstes gibt. Somit ist das Zueinander von der einen Liturgie und ihren vielfältigen Ausdrucksgestalten nun eigens zu bestimmen.

Als einen »Ritus« bezeichnen wir »die Gesamtheit der gottesdienstlichen Gebräuche einer bestimmten Kirche; er meint dabei nicht nur den Zeremonienapparat, sondern die ganze Lebensordnung und Verfassung einer christlichen Gemeinde in ihrer Eigenart, die ja gerade in den gottesdienstlichen Bräuchen zutage tritt«¹⁴. Bei einem Ritus geht es nicht um Theorien und Gedanken-

¹³ Das Verbot des mozarabischen Ritus unter Gregor VII. ist letztlich nicht aus liturgischen Gründen geschehen, sondern eher aus machtpolitischen.

¹⁴ A. Adam und R. Berger, Pastoralliturgisches Handlexikon. Freiburg-Basel-Wien 1980, 456.

geflechte über Gott, sondern um die rechte Weise der Anbetung: »'Ritus' ist für den Christen eine konkrete, Zeiten und Räume übergreifende gemeinschaftliche Gestaltung des durch den Glauben geschenkten Grundtypus von Anbetung, die ihrerseits [...] immer die ganze Praxis des Lebens einbezieht. Ritus hat also seinen primären Ort in der Liturgie, aber nicht nur in ihr. Er drückt sich auch aus in einer bestimmten Weise, Theologie zu treiben, in der Form des geistlichen Lebens und in den rechtlichen Ordnungsformen des kirchlichen Lebens.«¹⁵

Bestimmend für jeden christlichen Ritus ist sein Bezug zum Ursprung des Glaubens, also zum Heiligen Land, wo Christus gelebt hat, gestorben und auferstanden ist. Die konkrete Rückbezogenheit an einen bestimmten Ort und eine konkrete Zeit unterscheidet die christliche Liturgie von einem »Mythos«. Ferner gehört zu einem christlichen Ritus konstitutiv seine Verbundenheit mit dem Reden und Beten der Apostel und Väter. Ein Ritus ist kein erdachtes, rein kulturelles Phänomen, sondern gründet in der apostolischen Überlieferung. Die verschiedenen Riten sind kein rein nationales Phänomen, sondern umgreifen möglichst viele Kulturen und Teilkirchen, da sie alle in der einen apostolischen Überlieferung gründen.

Gemeinsames Kennzeichen aller Riten in der einen Kirche ist, daß sie »gestaltgewordener Ausdruck der Ekklesialität und der geschichtsüberschreitenden Gemeinschaftlichkeit des liturgischen Betens und Handelns«¹⁶ sind. Joseph Ratzinger präzisiert dies unter Verweis auf die geschichtliche Genese des kirchlichen Glaubensbekenntnisses. In der frühen Kirche hängen die Ritenfamilien mit apostolischen Bischofssitzen zusammen, durch die eine konkrete Bindung an das Geschehen der Offenbarung gegeben ist.¹⁷ Die Rückbindung an die Offenbarung und das apostolische Zeugnis schließt aber nicht aus, daß es innerhalb der Ritenfamilien zu einer legitimen Verschiedenheit kommen kann. Bis in die heutige Zeit gibt es in der einen Ritus-Familie der römischen Kirche mehrere liturgische Einzelriten, die alle ihre volle Existenzberechtigung haben.

Dabei erhebt jeder christliche Ritus einen Anspruch auf Verbindlichkeit, denn er will, wie wir gesehen haben, die authentische Auslegung der Offenbarung und des Glaubens sein. Deshalb ist die Liturgie etwas Vorgegebenes, das nicht in das Belieben einer Zeit oder Gemeinde vor Ort gestellt ist. Riten gleichen in ihrem dogmatischen Anspruch dem Glaubensbekenntnis.

3. Nur zwei Formen des einen Ritus?

Der »ritus romanus« geht in seinem Grundbestand auf das 4. Jh. zurück. Mehrere Päpste haben wichtige Redaktionen vorgenommen, so die Päpste Damasus I. (366-384), Gelasius I. (492-496) und schließlich Gregor der Große (590-604), doch diese Liturgie blieb bis zum II. Vatikanum in der römisch-katholischen Kirche allgemein gültig. Dabei gab es durchaus eine berechtigte Vielfalt zu.

¹⁵ J. Ratzinger, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg 2000, 138.

¹⁶ Ebd., 143.

¹⁷ Ebd., 141.

Es wurde zwar betont, daß der römische Kanon erhalten bleiben müsse, der auf den Apostel Petrus zurückgehe, doch bei der Wahl der übrigen Teile des Meßordo und -formulare konnten die Gebräuche der Ortskirche hinzugenommen werden, so daß im Mittelalter einzelne Diözesen ein eigenes Meßbuch hatten.

Die Situation änderte sich mit dem Konzil. Das II. Vatikanum bestimmte nicht im einzelnen, wie »die heilige Liturgie zu ordnen« sei und welchen Umfang dies haben müsse. Während die Revision des Jahres 1965 kaum den traditionellen Ritus anrührte, schuf der neue »Ordo missae« vom 6. April 1969 mehr oder weniger eine neue Gestalt der Messe. Da nun aber der Meßritus, wie die Päpste immer wieder betont haben, auf die apostolische Tradition zurückgeht, stellt sich die Frage, in welchem Ausmaß er unter die »Disziplin und die Leitung der Kirche« fällt. Gewiß steht dem Apostolischen Stuhl »das Recht der Sanktionierung und Überwachung der liturgischen Bücher sowie ganz allgemein der liturgischen Bücher zu«¹⁸. Dennoch muß man feststellen, daß wohl kein Papst zuvor solche Veränderungen durchgeführt hat, wie es bei Paul VI. der Fall ist.

Die gewöhnliche und die außergewöhnliche Form der Heiligen Messe gelten heute beide als legitim, sind jedoch als zwei selbständige Eucharistieformen deutlich voneinander getrennt. Damit ist aber ein für die Zukunft wichtiges Element erhalten geblieben, nämlich die Einheit im Kult. Durch die strikte Trennung des römischen Ritus von der neuen Liturgie und durch das Angebot der beiden Gottesdienstformen sind derzeit viele der angesprochenen Probleme gelöst, vor allem aber die Gefahr eines größeren Schismas gemindert.

Dennoch bleibt ein Grundproblem, es hängt unmittelbar mit unserer Bestimmung eines »Ritus« und seines das ganze kirchliche Leben umfassenden Inhalts zusammen. Es mag vielleicht ohne Belang sein, ob man das »Domine non sum dignus« einmal oder dreimal spricht oder wie oft »Kyrie eleison« gesungen wird u. a. m., gravierender ist die Frage nach der Theologie, die der »alten« wie auch der »neuen« Messe und der Neuordnung der Liturgie in der Feier des Herrenjahres und der Heiligenfeste zugrundeliegt und letztlich eine Gleichzeitigkeit beider Formen der Messe unmöglich macht. Schwierigkeiten bereitet die Zweigleisigkeit z. B. insofern, als es im Herrenjahr jeweils eine andere Zählung wie auch andere Heiligenfeste gibt. Deshalb gilt es auf Zukunft hin nicht nur die »tridentinische Messe« zu wahren und den vorkonziliaren Ritus wieder in das Leben der Kirche wiedereingesetzt zu haben, vielmehr sind beide Gottesdienstformen daraufhin zu befragen, welcher Gestalt überhaupt der »römische Ritus« künftig sein soll.

Kann es beispielsweise praktikabel und angebracht sein, daß nicht nur die Messe, sondern auch die anderen Sakramente in einer gewöhnlichen und einer außergewöhnlichen Form gefeiert werden? Ist so etwas beliebig, vielleicht nur ein je unterschiedlicher Akt auf der rein zeremoniellen Ebene? Wann darf und soll in einer gewöhnlichen Gemeinde der »alte Ritus« gefeiert werden - werktags und sonntags? Kann es in ein und derselben Gemeinde Messen nach zwei verschiedenen litur-

¹⁸ Vgl. K. Gamber, Die Reform der Römischen Liturgie. Vorgeschichte und Problematik, Regensburg 1979, 27. Anm. 29. Er gibt sogar zu bedenken: »Nach dem Kirchenrecht ist, wie wir sahen, für die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Ritus derjenige der Taufe maßgebend. Aus der Tatsache, daß die Liturgiereform Pauls VI. einen neuen Ritus geschaffen hat, könnte man für den nach altem römischen Ritus Getauften und analog jedem nach dem traditionellen Ordo geweihten Priester das Recht ableiten, diesen Ritus weiterhin beizubehalten, zumal er sich für dessen Ausübung hatte weihen lassen« (58).

gischen Kalendern geben? Ist es wirklich eine angemessene Ausdrucksform ein und desselben Kirchenraumes, daß mal zum Volk hin und mal abgewandt die Liturgie gefeiert und der Altar jeweils umgeräumt wird? Soll etwa der Volksaltar ganz verschwinden? Entspricht es noch der Besinnung auf eine Theologie des Wortes Gottes, wenn man mal die Lesungen auf der Epistel- und Evangelien- seite des Altares liest und ein anderes Mal an einem Ambo? Und warum soll der Priester den Kelch mit Patene und Hostie am Anfang der Messe auf den Altar stellen, wo es die Sinnhaftigkeit einer Gabenprozession gibt?

Eine Situation, wie sie augenblicklich mit den beiden Formen der Messe gegeben ist, läßt sich nicht via facti lösen, sondern nur durch eine Neubesinnung auf das Wesen der Liturgie selbst und deren dogmatischen Gehalt, der in aller Kürze nun eingeholt werden soll.

III. AUSBLICK IN DIE ZUKUNFT

Um eine authentische »Reform der Reform« einleiten zu können, 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 in Zukunft 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 be-

gnügen: Neuschöpfungen sind erforderlich« (Nr. 43). »Liturgiam authenticam«¹⁹ 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 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.«²⁰

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 Beauftragung 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 Seinssprache 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

¹⁹ 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).

²⁰ S. Kierkegaard, Gesammelte Werke. Tagebücher, 5. Bd. Düsseldorf-Köln 1974, 328.

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.²¹

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«²². 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«

²¹ 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 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 »Gnadschein«, »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.

²² G. Brüske, Von der Pflicht, immer wieder neu zu beginnen. Eine Skizze zur bleibenden Relevanz der Liturgiekonstitution, in: IkaZ 33 (2005) 601.

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 Kempf²³ 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 eine hohe, festliche Form christlichen Betens dar. Würde die Liturgie auf den Jubilus Patris et Filii verzichten, wäre ihr eigenes Wesen gezeugnet. 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«²⁴, 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«²⁵. 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 »actiosa participatio populi«. Damit wird nochmals klargestellt, 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.«²⁶

Besondere Beachtung verdienen die Artikel 28 und 30. Hier spricht die Liturgiekonstitution in einer eher eingegengten und verkürzten Sicht von der »participatio actiosa«, 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

²³ Nach J. Overath, Bestimmungen der Konzilskonstitution..., in: K.G. Fellerer (Hg.), Geschichte der katholischen Kirchenmusik. Bd. II, Kassel 1976, 387f.

²⁴ H. Rennings, Musikalische Elemente als Teil des gottesdienstlichen Handelns, in: H. Hucke u. a. (Hgg.), Musik in der feiernden Gemeinde, Einsiedeln-Freiburg 1974, 55.

²⁵ H. Musch, Entwicklung und Entfaltung der christlichen Kultmusik des Abendlandes, in: ders. (Hg.), Musik im Gottesdienst. Bd. I, Regensburg 1983, 9-107, hier 10.

²⁶ K.G. Fellerer, Die Kirchenmusik nach dem II. Vatikanischen Konzil, in: ders. (Hg.), Geschichte der katholischen Kirchenmusik. Bd. II, 364.

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?²⁷ 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.

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 1967²⁸ 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 gleicherweise »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

²⁷ Vgl. H. Flatten, Zur Rechtslage der Musica sacra nach dem II. Vatikanischen Konzil, in: *Ius et salus animarum* (FS B. Panzram). Freiburg 1972, 174.

²⁸ *Sacra Congregatio Rituum, Instructio de musica in sacra Liturgia »Musicam sacram«*, in: *AAS* 59 (1967) 300-320.

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 hinter 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.«²⁹ Hier ist das Wesen der Kirche selbst angesprochen: »Die Kirche befriedigt nicht Erwartungen, sie feiert Geheimnisse«.³⁰ 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 Liturgen

²⁹ W. Haunerland, Der bleibende Anspruch liturgischer Erneuerung. Herausforderungen und Perspektiven heute, in: K. Richter und T. Sternberg (Hgg.), Liturgiereform, 52-80, hier 64f.

³⁰ So eine Überschrift in C.M. Martini u. U. Eco, Woran glaubt, wer nicht glaubt, Wien 1998, 64-73.

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.«³¹

Das Problem der Zelebration läßt sich noch grundsätzlicher aufzeigen. Die wahre »tätige Teilnahme« beschränkt sich nämlich nicht auf das, was die Gemeinde am Altar begehrt. Gregor von 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«³². 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.«³³

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 'mis-

³¹ J. Ratzinger, Vierzig Jahre Konstitution über die heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick, in: LJ 53 (2003) 209-221, hier 214.

³² Gregor von Nazianz, 2. Rede, c. 73 (BKV I,45).

³³ K. Gamber, Die alte Messe - immer noch? Überlegungen zu Volksaltar, Konzelebration und Massengottesdiensten im Freien, Regensburg 1982, 49f.

sarum 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.'³⁴ 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 Vertrauten 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.«³⁵

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).«³⁶ 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

³⁴ Ebd., 51. - Vgl. Theodor von Orleans (PL 105,195).

³⁵ R. Lettmann, Liturgische Erneuerung als Aufgabe, in: K. Richter und T. Sternberg (Hgg.), Liturgiereform, 9-22, hier 12.

³⁶ Kyrill von Jerusalem, Cat.VI,5 (PG 33,545A).

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 genügt in der Liturgie nicht, lapidar darauf hinzuweisen: »Christus ist in unserer Mitte.« Der Gläubige muß diese Gegenwart des Herrn spüren; er muß sie »sinnhaft« 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«³⁷.

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 Gegenwart (»hodie«) öffnen kann: Das wahre Finale ist nicht das Ende der Zeit, sondern das Plethora der Zeit.³⁸ 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.³⁹

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.⁴⁰ 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«⁴¹, 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.«⁴²

Apokalypse ist nicht etwas, das sich in Zukunft ereignet, sie wird unmittelbar Gegenwart in der

³⁷ H.U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1990, 355.

³⁸ Vgl. P. Evdokimov, *Das Gebet der Ostkirche*. Graz-Wien-Köln 1986, 45.

³⁹ 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).

⁴⁰ 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.

⁴¹ 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.

⁴² W. Pannenberg, *Das Wirken Gottes und die Dynamik des Naturgeschehens*, in: W. Grab (Hg.), *Urknall oder Schöpfung?*, 139-152, hier 152.

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 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 Liturge 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

Die Verabschiedung der Liturgiekonstitution wäre nicht möglich gewesen ohne die Hilfe vieler Fachleute und zahlreicher Vorarbeiten. Ein wichtiger Berater der Liturgischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz war seit 1940 Josef Andreas Jungmann. Seine Gedanken für eine mögliche Meßreform legte er der Kommission vor, und zwar während ihrer Sitzung vom 29.11. bis 2.12. 1949 im »Dreikaiserhof« zu Bad Homburg; dabei formulierte er grundlegende Desiderate für eine Liturgiereform: »Er setzte an die Spitze seiner Ausführungen den Grundsatz, daß bei einer Missalereform allerhöchste Sorgfalt am Platze sei - das Alte müsse möglichst geschont und das Neue an das Alte angepaßt werden -, und ging dann von der Frage aus, wie wohl eine Missalereform im

Sinne Pius' V. aussehen würde, wenn sie mit den heutigen Mitteln durchgeführt würde. Die Väter der Reform Pius' V. wollten ja die gregorianische Gestalt der Meßfeier wiederherstellen. Das war aber mit den Erkenntnismitteln des 16. Jahrhunderts nicht möglich. So war die Reform Pius' V. nur eine halbe Reform. Heute aber würde eine Rekonstruktion der Messe keine Schwierigkeit bedeuten. Würde man sie erstreben, dann fielen weg: die Häufung der Orationen, die Unordnung der Orati-onsschlüsse, die Häufung des Altarkusses, die Unordnung bei dem Pax Domini, alle Kniebeugen, die Hervorhebung der Wandlung und vieles andere. Offensichtlich wäre eine solch radikale Reform nicht erwünscht. Die Missalereform verlangt weniger nach einem Prinzip, um Abstriche vorzu-nehmen, als vielmehr nach einem Baumeister mit einem Plan im Herzen, der sowohl den histori-schen Bestand wie auch die Bedürfnisse der Gegenwart und Zukunft berücksichtigt und einen wohlgeordneten Neubau aus Altem und Neuem, von mehr Relief, als es der jetzige hat, zu errichten weiß, so daß vor allem die Gliederung der Messe deutlicher hervortritt.«⁴³

In diesen Desideraten Jungmanns werden Grundsätze einer Liturgiereform auf den Punkt gebracht. Zunächst fordert er, daß eine Reform der Liturgie so vorzugehen habe, daß die liturgische Tradition bewahrt (»möglichst geschont«) und »das Neue an das Alte angepaßt« wird, wie auch die triden-tinische Reform ihren Maßstab an der »gregorianischen Messe« nahm. Eine Erneuerung der Liturgie muß nach Ansicht Jungmanns der Eucharistie mehr »Relief« und Klarheit geben, »so daß vor allem die Gliederung der Messe deutlicher hervortritt«. Es ist auffällig, daß hier noch nicht von einer grundsätzlichen und umfassenden Erneuerung bzw. Veränderung der Liturgie die Sprache ist; ferner wird eindeutig davon ausgegangen, daß »das Neue an das Alte angepaßt« wird.

Das Problem einer Reform der Liturgie besteht in der Frage, nach welchen Grundprinzipien vorzu-gehen 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 Hin-tergrund getreten zu sein: »Die Wiederentdeckung des Vätergedankens in der weiteren Theologie-geschichte 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')«⁴⁴, denn der Heilige Geist inspiriert die 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

⁴³ J. Wagner, Programm einer Meßreform, in: Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Meßfeier. Hrsg. von T. Maas-Ewerd und K. Richter, Freiburg-Basel-Wien 1976, 21-24, hier 22.

⁴⁴ 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.

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.⁴⁵ 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«⁴⁶ 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.«⁴⁷ 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 OSB⁴⁸ legte dar, daß statt des neueren Schlagwortes der Liturgiereform, gemeint ist die »participatio actuosa«, für die tridentinische Liturgiereform ein ganz anderes maßgebend war. Papst Pius V. betont im Promulgationsdekret des »Tridentinischen« Missale, dieses sei von sachkundigen Fachleuten reformiert worden »ad pristinam sanctorum Patrum normam ac ri-

⁴⁵ Vgl. hierzu den Artikel von N. Lohfink, in: Väter der Kirche, 9-30.

⁴⁶ B. Altaner u. A. Stuiber, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg-Basel-Wien⁹ 1978, 4. - Vgl. auch das Vorwort in: Väter der Kirche, V-IX.

⁴⁷ Dekret über den Ökumenismus 15.

⁴⁸ A. Häußling, Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft, Archiv für Liturgiewissenschaft 31 (1989) 1-32.

tum«⁴⁹. 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?«⁵⁰ Ganz anders sei der Ansatz der Liturgiekonstitution, die für Häußling als ein Dokument gilt, »das in der Kirchengeschichte bisher ohne Vergleich ist«; sie bildet »die Korrektur rund eines Jahrtausends Frömmigkeits- und Liturgiegeschichte der abendländischen Christenheit«⁵¹. Nach Häußling hat das Konzil der Kirche die Aufgabe gestellt, künftig auf die Paradigmenwechsel der Geschichte zu reagieren: »Das Konzil hat damit der Kirche 'Liturgiereform', wie es sie verstand, ungeachtet der nicht absehbaren Schwierigkeiten als eine bleibende, niemals mehr abgeschlossene Aufgabe aufgetragen. Es scheint - vorausgesetzt, die Kirche bleibt dem Konzil treu -, als seien die bisherigen Liturgiereformen nur ein Vorspiel gewesen.«⁵² Die »kopernikanische Wende« im Liturgieverständnis besteht nach Häußling in der »aktiven Teilnahme« (participatio actuosa) aller Gläubigen als »liturgieprüfendem Kriterium«; sie bedeute eine »anthropologische Wende«, nämlich die Zuwendung zum Menschen als dem Subjekt der Liturgie. Weil »die nordatlantische Gesellschaft« faktisch in einer atheistischen Umwelt lebt, meint Häußling, daß der Gottesdienst für den Menschen von heute eine »kulturelle Verhaltensanomalie« darstellt; um den Menschen nicht ständig religiös und liturgisch zu überfordern, müßte die Liturgie »um des Subjekts der Liturgie selbst willen« reduziert werden.⁵³ Häußling resümiert, daß die »Norm der heiligen Väter« nur »ein schwaches, unzureichendes Kriterium« ist⁵⁴, 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«⁵⁵. 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.

⁴⁹ Promulgationsbulle »Quo primum« vom 13. Juli 1570; in den lateinischen Meißbuchausgaben abgedruckt. - Vgl. auch SC 50 und 23.

⁵⁰ A. Häußling, Liturgiereform, 9.

⁵¹ A. Häußling, Nachkonziliare Paradigmenwechsel und das Schicksal der Liturgiereform, in: ThG 32 (1989) 243-254.

⁵² A. Häußling, Liturgiereform, 30.

⁵³ A. Häußling, Liturgiewissenschaftliche Aufgabenfelder vor uns, in: LJ 38 (1988) 94-108, hier 104; siehe auch M. Kunzler, Porta Orientalis. Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Ästhetik der Liturgie, Paderborn 1993, 6ff.690ff.

⁵⁴ A. Häußling, Liturgiereform, 10.

⁵⁵ Ebd., 10f.

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

IV. 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 der Liturgie und der Erneuerung des ganzen Lebens der Kirche.«⁵⁶ 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«.⁵⁷ 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

⁵⁶ Johannes Paul II., *Vicesimus Quintus Annus*, Nr. 2 u. 4.

⁵⁷ H.U. von Balthasar, *Die Würde der Liturgie*, in: *IkaZ* 7 (1978) 481-487, hier 485f.

zum erhabenen Schauspiel degeneriert, aber hätte sie ihr Wesen wahren können, wenn sie diesen Schutz durch die Rubriken nicht gehabt hätte?»⁵⁸ Da die Liturgie das Erkennungszeichen der Kirche und wahrer Authentizität im Glauben ist, gehört die Einheitlichkeit im Ritus immer zu den Kennzeichen der Liturgie.

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.«⁵⁹ 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 Dogmatik.

⁵⁸ M. Kunzler, *Liturgie sein. Entwurf einer Ars celebrandi*, Paderborn 2007, 182f.

⁵⁹ E.J. Lengeling, *Die Theologie des Weihe sakramentes nach dem Zeugnis des neuen Ritus*, in: LJ 19 (1969) 142-166, hier 142.