

Klemens Richter, Münster

Das Verhältnis von Kirche und Liturgie

Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils

1. Ecclesia a liturgia und/oder Liturgia ab ecclesia?

Kurt Koch, bis zu seiner Weihe zum Bischof von Basel Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft in Luzern, stellt im Vorwort seines jüngst publizierten Werkes über „Sakramente und Liturgie in unserer Zeit“ fest¹: „Die Liturgie baut die Kirche nicht nur auf, sondern sie hält die Kirche auch am Leben, und sie läßt die Kirche – in einer elementaren Ekklesiogenese – immer wieder neu entstehen. Ekklesiologie und Liturgietheologie hängen deshalb unlösbar zusammen.“ Nicht anders der evangelische praktische Theologe Friedemann Merkel von unserer Schwesterfakultät hier in Münster, wenn er schon vor einem Jahrzehnt das Apostolische Schreiben „*Vicesimus quintus annus*“ von Papst Johannes Paul II. zum 25. Jahrestag der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils² so kommentiert: „Man wird zugestehen müssen, dass keine Entscheidung für das geistliche Leben der Kirchengemeinden so unmittelbar folgenreich geworden ist wie die Gottesdienstreform. Ekklesiologie und Liturgie gehören untrennbar zusammen.“³

Doch selbst 35 Jahre nach der Veröffentlichung der Konstitution vom 4. Dezember 1963 wird erst langsam bewusst, dass sie nur auf dem Hintergrund einer erneuerten Ekklesiologie zu verstehen ist. Selbst in einer so treffenden Beschreibung der Liturgiereform, wie sie Otto Hermann Pesch im vierten Kapitel seines Werkes zu diesem Konzil gelingt, die er zudem als „das sichtbarste und dauerhafteste Reformwerk des Konzils“ beschreibt, wird diese Beziehung nicht ausdrücklich formuliert. Demgegenüber verweist der Papst schon in Nr. 2 seines Schreibens, sich selbst zitierend, darauf, dass man in der Konstitution „schon den Kern jener Lehre über die Kirche vorfinden (kann), die später von der Konzilsversammlung vorgelegt wird“⁴, ja sie nehme die Dogmatische Konstitution über die Kirche „*Lumen Gentium*“ schon vorweg. Und in Nr. 4 zeigt er deutlich, dass ihm der unlösbare Zusammenhang von Liturgiereform und Kirchenreform bewusst ist: „In Verbindung mit der biblischen Erneuerung, der ökumenischen Bewegung, mit dem missionarischen Eifer, mit der ekklesiologischen Forschung sollte die Liturgiereform zu einer umfassenden Erneuerung der ganzen Kirche beitragen. Daran habe ich in meinem Schreiben ‚*Dominicae Cenae*‘ erinnert: ‚Es besteht in der Tat eine sehr enge und organische Verbindung zwischen der Erneuerung der Liturgie und der Erneuerung des ganzen Lebens der Kirche.“⁵

¹ So der Untertitel des Buches von K. KOCH, *Leben erspüren – Glauben feiern*. Freiburg – Basel – Wien 1999, 11.

² Lat. Text in: OR (14.5.1989) Nr. 114; dt. Übersetzung in: VApS 89 (2. verb. Aufl. 1989).

³ F. MERKEL, *Die römische Liturgie – 25 Jahre nach der Reform*. In: MdKI 41 (1990) 1,3–7, hier 3.

⁴ Ansprache an die Teilnehmer des Kongresses der Vorsitzenden und Sekretäre der nationalen Liturgiekommissionen vom 27.10.1984, Nr. 1. In: *Insegnamenti* VII, 2 (1984) 1049.

⁵ Brief „*Dominicae Cenae*“ vom 24.2.1980, 13. In: AAS 72 (1980) 146.

„Gegen einen statisch-institutionellen Kirchenbegriff setzte das II. Vatikanum durch die Ansätze der Communio-, Volk Gottes- und sakramentalen Ekklesiologie Akzente, die frühere Einseitigkeiten korrigieren. [. . .] Sie zeigen ein geschichtliches, dynamisch-prozesshaftes Kirchenbild [. . .].“⁶ Da keine andere Lebensäußerung der Kirche so sehr Ausdruck kirchlicher Identität ist wie die Liturgie, „deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht“ (SC 7), da also der Gottesdienst ein Spiegelbild des gesamten kirchlichen Lebens ist, weil hierin die Kirche realsymbolisch ihre Darstellung findet, muss er notwendigerweise die tatsächlichen Verhältnisse in der Kirche widerspiegeln, ihren Glauben und ihr Leben zum Ausdruck bringen. In der Geschichte zeigt sich, dass jede grössere innerkirchliche Auseinandersetzung auch Unterschiede in der Liturgie bewirkt. Unterschiedliche Akzentsetzungen im Glaubensverständnis bedingen einen unterschiedlichen Gottesdienst, denn Glaube und Ausdruck dieses Glaubens in der Liturgie lassen sich nicht trennen. Die Entwicklung zu einer römisch-lateinischen Klerusliturgie im Mittelalter steht in Verbindung mit einer Sicht, die Kirche von oben nach unten strukturiert sieht, denn nun wird die Feier der Liturgie ausschließlich an den allein zur Liturgie befähigten Kleriker gebunden. Noch das bis 1983 geltende Kirchenrecht behauptete, alle Akte des Gottesdienstes könnten „nur von den legitim damit beauftragten Personen ausgeführt werden“ (CIC 1917, can. 1256). Demgegenüber hatte die Alte Kirche Liturgie als Gottesdienst einer Gemeinde verstanden, selbstverständlich nicht ohne deren Vorsteher.

Der Grundsatz, dass Kirchenbild und Liturgieverständnis einander entsprechen, gilt für die Reformation ebenso wie für die Traditionalistenbewegung in den westlichen Industrieländern. Wer die sogenannte Tridentinische Messe will, hat zumeist auch ein klares Kirchenbild: einheitlich von oben nach unten geordnet, der Kleriker als der *vir Dei*, der heilige Mann Gottes, ohne den der Laie kaum Anteil an der durch die Sakramente vermittelten Gnade erhalten kann, die der Klerus verwaltet. Dem entspricht – so der Pastoralsoziologe Paul M. Zulehner⁷ – das Seelsorgekonzept der herkömmlichen Dorfkirche mit einer außen-geleiteten, obrigkeitlichen Betreuungsseelsorge. Es ist dann nur konsequent, wenn die von Lefèbvre begründete Priesterbruderschaft Pius' X. den Marsch zurück ins Mittelalter antritt und damit der Frage aus dem Weg geht, wie in der säkularisierten Gesellschaft ein am Evangelium orientiertes Leben außerhalb eines selbstgezimerten Ghettos möglich ist. Gerade an diesem Beispiel wird der unlösbare Zusammenhang von Liturgie und Ekklesiologie nahezu dramatisch erkennbar: Wer die Liturgiereform pauschal ablehnt, ist mit der konziliaren Kirchenreform insgesamt nicht einverstanden, ja muss konsequenterweise das ganze II. Vatikanum ablehnen.

Kurt Koch stellt in dem schon genannten Buch im Hinblick auf das Verhältnis von Liturgie und Ekklesiologie die Frage, „ob die Liturgie von der Kirche herkommt oder ob die Kirche umgekehrt in der Liturgie wurzelt“. Angesichts der Redeweise von Jesus Christus als dem Grundsakrament, von der Kirche als dem Wurzelsakrament und von den liturgi-

⁶ S. RAU, Die Feiern der Gemeinden und das Recht der Kirche. Zu Aufgabe, Form und Ebenen liturgischer Gesetzgebung in der katholischen Kirche. Altenberge 1990 (MThA 12) 294. Vgl. den Abschnitt „Der ekklesiologische Neuansatz des II. Vatikanischen Konzils“ 274–294, der die Literatur bis zu diesem Zeitpunkt enthält.

⁷ Vgl. dazu K. RICHTER, Liturgie und Seelsorge in der katholischen Kirche seit Beginn des 20. Jahrhunderts. In: Seelsorge und Diakonie in Berlin. Hg. K. Elm – H.-D. Look. Berlin – New York 1990, 585–608, hier 603.

schen Feiern – die Einschränkung auf die Sakramente würde hier eindeutig zu kurz greifen – als den Selbstvollzügen der Kirche könnte man meinen, dass für das Verhältnis von Kirche und Liturgie der Grundsatz gelten müsste: *Liturgia ab ecclesia*, dass also die Liturgie von der Kirche herkommt. Koch macht nun darauf aufmerksam, dass diese Verhältnisbestimmung an der Tatsache scheitert, „dass es kein kirchenstiftendes Wort Jesu gibt, das unmittelbar die Gründung einer ‚religiösen Gesellschaft‘ intendiert hätte. Demgegenüber ist der entscheidende Akt, der als ‚Stiftung der Kirche‘ betrachtet werden kann, gerade die Verpflichtung Jesu zu einer liturgisch-sakramentalen Handlung: ‚Tut dies zu meinem Gedächtnis!‘ Von daher bekommt das Sakrament der Eucharistie eine entscheidende ekklesiologische Bedeutung, die es nicht nur gestattet, von einer ‚eucharistischen Ekklesiologie‘ zu sprechen, sondern die auch das Prinzip ‚ecclesia a liturgia‘ zu verifizieren vermag“⁸. Koch zitiert dazu die münstersche Kirchenrechtlerin Reinhild Ahlers über die „*Communio Eucharistica*“:

„Die Kirche ist gleichsam das Grundsakrament. Dass Christus aber die Kirche als sakramentale Wirklichkeit gewollt und gestiftet hat, erweist sich erst, wenn er mindestens einen Wesensvollzug der Kirche als Sakrament eingesetzt hat. Die vier sogenannten Einsetzungsberichte [. . .] bezeugen die Einsetzung der Eucharistie durch Jesus Christus und geben gleichzeitig Zeugnis von ihrer besonderen Bedeutung: Indem Jesus Christus sich in der Eucharistie selbst den Menschen hingibt und so durch seine bleibende Anwesenheit die Menschen zur Gemeinschaft mit sich und untereinander zusammenführt, das heißt Kirche aufbaut, kann man sagen, dass die Einsetzung der Eucharistie der kirchestiftende Akt Jesu schlechthin ist.“⁹

Eine Konsequenz des Prinzips „*Ecclesia a liturgia*“ ist dann, dass das eigentliche Wesen der Kirche aus ihrem Handeln in der Feier der Liturgie erkannt werden kann, dass die Kirche von der Liturgie, vornehmlich von der Eucharistie her aufgebaut und in ihr dargestellt wird.

Sicherlich ist es aber auch berechtigt, davon zu sprechen, dass die Liturgie in ihren verschiedenen Feiergestalten von der Kirche selbst herkommt. Wie immer man auch das Verhältnis der beiden Prinzipien „*Ecclesia a liturgia*“ und „*Liturgia ab ecclesia*“ bestimmen will, es wird in jedem Fall dadurch das enge Ineinander von Kirche und Liturgie zum Ausdruck gebracht.

2. Eine eucharistische Ekklesiologie

Das Konzil „hat mehrfach, erstmals in der Liturgiekonstitution (2) eindringlich die alte, in der Schrift angedeutete (vgl. 1 Kor 10,17; Apg 2,42) und besonders von Ignatius von Antiochien, Augustinus, Leo dem Grossen und Thomas von Aquin dargestellte Wahrheit hervorgehoben, dass die Kirche durch die Eucharistiefeier aufgebaut wird und sich in ihr vor

⁸ KOCH (s. Anm. 1) 11f.

⁹ R. AHLERS, *Communio Eucharistica – Communio Ecclesiastica*. Zur wechselseitigen Immanenz von Eucharistie und Kirche. In: *Das Bleibende im Wandel. Theologische Beiträge zum Schisma von Marcel Lefebvre*. Hg. R. Ahlers – P. Krämer. Paderborn 1990, 87–103, hier 91f. Vgl. DIES., *Communio Eucharistica. Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Eucharistielehre im Codex Iuris Canonici*. Regensburg 1990. Ähnlich auch J. RATZINGER, *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*. Freiburg – Basel – Wien 1991, 25: „Die Stiftung der heiligsten Eucharistie am Abend vor dem Leiden kann nicht als irgendeine mehr oder weniger vereinzelte kultische Handlung angesehen werden. Sie ist Bundesschluss und als Bundesschluss die konkrete Gründung des neuen Volkes, das Volk wird durch sein Bundesverhältnis mit Gott.“

allem manifestiert.“¹⁰ So kann also heute auch in der westlichen Theologie von einer eucharistischen Ekklesiologie gesprochen werden¹¹, von einer Ekklesiologie, die sich von den liturgischen Feiern der Einzelgemeinden her versteht und von dort aus Kirche aufbaut. Der Mainzer Dogmatiker Theodor Schneider bezeichnet die eucharistie-liturgische Versammlung als den eigentlichen „Konstruktionspunkt“ der altkirchlichen Ekklesiologie, denn „die Glieder dieser Gemeinschaft [. . .] sind die durch die Speise von dem einen Tisch zur Communio Verbundenen“¹². Von daher kann das II. Vatikanum in der Kirchenkonstitution die Eucharistiefeier als „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“ und Wirkkraft der „Einheit des Volkes Gottes“ (LG 11) bezeichnen, denn es ist die Eucharistie, „aus der die Kirche immerfort lebt und wächst“ (LG 26). Von daher muss gesagt werden: Ohne Eucharistie keine Kirche, aber ohne das Wirken der Kirche auch keine Eucharistie.

Der Dogmatiker Wolfgang Beinert macht jüngst darauf aufmerksam, dass diese Aussage nicht ohne Folgen sein kann. Und er fragt u. a.:

„Wie kann es Einheit der Christen geben ohne eucharistische Gastfreundschaft, wenn Eucharistie Kirche bewirkt? [. . .] Wie kann die Kirchenleitung auf den geltenden Zulassungsbedingungen für das geistliche Amt, dem allein nach geltender gemeinkatholischer Lehre die Konsekrationsvollmacht, also die faktische Be-Wirkung des Altarsakraments, zukommt, beharren, wenn sich herausstellt, dass sie eine qualitativ wie quantitativ genügende Zahl von Priestern verhindern?“ Wenn die wesentliche Grundgestalt des Sakraments das Mahl ist, „wie kann man sich dann abfinden mit dem Brauch, vorkonsekrierte Hostien bei der Messcommunio auszuteilen, Wortgottesdienste ohne Mahlfeier durch Kommunionsspendung zu ‚verfeinern‘, einen Streit um die Frage Hand- oder Mundkommunion anzuzetteln?“¹³

Einen Grund dafür, dass die enge Verbindung von Kirche und Eucharistiefeier im Unterschied zur Alten Kirche noch nicht wieder ihren Rang im Bewusstsein unserer Gemeinden gefunden hat, sieht er in der vorwiegend juridischen Ekklesiologie der Neuzeit, die ihre Fundamente allerdings im Mittelalter hat. Während bis in das frühe Mittelalter hinein die Kirche als „Corpus reale“ und die Eucharistie als „Corpus mysticum“ bezeichnet wurde, wird dies im letzten Jahrtausend umgekehrt: Der mystische Leib ist nun die Kirche, der wirkliche Leib aber sind die eucharistischen Gestalten.¹⁴ In der Alten Kirche begründete die Eucharistiefeier die Einheit der Gemeinde sowie deren Communio mit den anderen Gemeinden in der una catholica. Doch schon vor der Jahrtausendwende begann eine Individualisierung des Eucharistieverständnisses: Eucharistielehre und Ekklesiologie traten auseinander, und die Kirche wurde nicht mehr als Communio der Ortskirchen, der einzelnen Gemeinden, sondern als universale, gesellschaftlich verfasste Größe gesehen. Diese wird aber vom Amt repräsentiert, gewissermaßen von oben nach unten. Die Gemeinde spielte nun keine Rolle mehr, denn der Priester handelte im Namen Christi und der Kirche. Ganz anders nach dem II. Vatikanum: Nun kann auf der Grundlage von Lumen Gentium 26 in

¹⁰ E. J. LENGELING, Eucharistiefeier und Pfarrgemeinde. Aufgaben nach dem Konzil. In: Die neue Gemeinde. Hg. A. Exeler. Mainz 1967, 136–166, hier 158.

¹¹ Vgl. u. a. A. THALER, Gemeinde und Eucharistie. Grundlegung einer eucharistischen Ekklesiologie. Freiburg/Schweiz 1988 (PTD 2). Siehe auch unten Anm. 13 und 18.

¹² Th. SCHNEIDER, Sakrament des Heils für die Welt? Zur Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils. In: DERS., Auf seiner Spur. Düsseldorf 1990, 137–170, hier 163.

¹³ W. BEINERT, Eucharistie wirkt Kirche – Kirche wirkt Eucharistie. In: StZ 215 (1997) 665–678, hier 665f.

¹⁴ Vgl. H. DE LUBAC, Corpus mysticum. Eucharistie und Kirche im Mittelalter. Einsiedeln 1969.

einem Konsensdokument der Kommission für den theologischen Dialog zwischen der römisch-katholischen und orthodoxen Kirche schon 1982 Kirche auch so beschrieben werden: Danach ist die Kirche an einem Ort, die Gemeindeversammlung, „in vollem Sinn was sie sein soll, wenn sie Eucharistiegemeinde ist. [. . .] Dann wird eine neue Einheit mitgeteilt, die alle Trennungen übersteigt und die Gemeinschaft mit dem Leib wieder herstellt. Diese Einheit übersteigt jede psychologische, rassische, sozio-politische oder kulturelle Einheit. Sie ist die Gemeinschaft des Heiligen Geistes [. . .]“¹⁵.

Kirche konstituiert sich also durch die einzelnen die Eucharistie feiernden und durch die Eucharistie miteinander verbundenen Gemeinden. Da eine solche Beschreibung der Kirche „von unten nach oben“ strukturiert ist, Kirche dort sieht, wo eine Gemeinde Liturgie feiert, wird in diesem Dokument das Amt des Papstes zur Beschreibung von Kirche nicht benötigt. Hingegen wird der Dienst des Bischofs herausgestellt, dem der eigentliche Vorsitz der Eucharistiefeier zukommt. Wörtlich heisst es: „Die eucharistische Einheit der Ortskirche umfasst die Gemeinschaft zwischen dem, der vorsitzt, und dem Volk, dem er das Werk des Heiles und die eucharistischen Gaben austellt. Andererseits ist der Amtsträger seinerseits einer, der von seiner Kirche dieses Wort, das er weitergibt, empfängt [. . .]“¹⁶ In einer solchen sakramental von den die Eucharistie feiernden Gemeinden ausgehenden ekklesiologischen Konzeption muss der Papst nicht eigens erwähnt werden, es sei denn als Bischof von Rom und damit als Vorsteher seiner Ortskirche, denn diese Kirchengemeinschaft „drückt sich herkömmlicherweise in der konziliaren Praxis aus“¹⁷.

Ganz ähnlich übrigens das Schreiben Johannes Pauls II. „Über das Geheimnis und die Verehrung der heiligsten Eucharistie“ von 1980, von dem Walter Kasper in einem Kommentar schreibt: Aus diesem Schreiben ergebe sich „insgesamt eine sakramentale, ja eine eucharistische Konzeption der Kirche [. . .]. Diese Konzeption entspricht ganz der Sicht der Kirchenväter [. . .]. Die Ostkirche hat diese Sicht bis heute lebendig bewahrt. Der Westen hat vor allem im 2. Jahrtausend eine mehr individualistische und juristische Sicht entwickelt [. . .]. Man braucht kein Prophet zu sein, um zu sagen, dass eine solche eucharistische Konzeption der Kirche ökumenisch von weitreichenden Konsequenzen ist.“¹⁸

3. Eine veränderte Konzilshermeneutik: *Communio hierarchica contra Volk Gottes-Theologie?*

Das erneuerte Liturgieverständnis hängt eng zusammen mit der Ekklesiologie des II. Vatikanums. Damit ist das Liturgieverständnis allerdings auch davon betroffen, dass dem Konzil eine wirkliche Erneuerung der Ekklesiologie nicht gelang. Antonio Acerbi hat schon 1975 darauf hingewiesen, dass auf dem II. Vatikanum zwei Ekklesiologien unverbunden

¹⁵ Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit (München 1982). In: Die Eucharistie der einen Kirche. Dokumente des katholisch-orthodoxen Dialogs auf deutscher und auf internationaler Ebene. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1989 (Die deutschen Bischöfe, Ökumene-Kommission 8) 25–35, hier 29 (II,1).

¹⁶ Ebd. 31 (II,3).

¹⁷ Ebd. 35 (III,4).

¹⁸ Text und Kommentar: W. KASPER, Ein Leib und ein Geist werden in Christus. Schreiben über die Eucharistie Papst Johannes Pauls II. Freiburg – Basel – Wien 1980, 80f.

additiv zur Geltung kamen, eine hierarchologisch-christologische und eine pneumatologische Sicht.¹⁹ Allerdings ist von hier aus eine einseitige Konzilshermeneutik nicht berechtigt, wie sie leider auch von führenden Repräsentanten der römischen Kirche vertreten zu werden scheint, wenn die Liturgiekonstitution allein durch die Brille einer *Communio hierarchica* interpretiert wird.

Genau das sieht der Tübinger Dogmatiker Bernd Jochen Hilberath zunehmend gegeben, wie er an der Spannung zwischen dem II. Vatikanum und der „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit von Laien am Dienst der Priester“ vom November 1997 zu belegen vermag.²⁰ Mit der Außerordentlichen Bischofssynode 1985²¹ und dem Schreiben der Glaubenskongregation 1992 „an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio*“²² werde „der Versuch unternommen, die in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils implizierte *Communio*-Ekklesiologie sinnwidrig als Stärkung der universalen Kirche (faktisch der zentralen Leitung der Kirche) zu interpretieren. Nicht *Communio*, sondern Volk Gottes hatten die Konzilsväter zur expliziten Leitidee der Kirchenkonstitution gewählt.“²³ Demgegenüber habe auch diese Instruktion „eine *Communio*-Ekklesiologie verfolgt, die den Begriff *Communio hierarchica* als Leitidee gewählt hat“. Wenn diese Sichtweise bedeute, „daß das Reden von *Communio* lediglich das fromme Mäntelchen über die nach wie vor bestehende und theologisch begründete und in dem angedeuteten Sinn nach dem Schema Spender-Empfänger verstandene hierarchische Struktur ist, könnte man versucht sein, auf eine *Communio*-Ekklesiologie zu verzichten [. . .]. In dieser Perspektive eine Theologie der Kirche und ihrer Ämter zu entwickeln, entspricht zwar Intentionen, die hinter dem geltenden Kirchenrecht stehen, macht jedoch den theologischen Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils rückgängig.“²⁴

Der Pastoraltheologe Karl Bopp ist in diesem Zusammenhang sogar der Meinung, „dass die nachkonziliare praktische Umsetzung der Liturgiereform im Widerspruch steht zum erneuerten Kirchen- und Liturgieverständnis des Konzils selbst. Den tieferen Grund für dieses Defizit sehen wir in der dogmatisch nicht eindeutigen Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums und vor allem in den praktisch-strukturell nicht eingelösten Vorgaben ihrer theoretisch intendierten Volk-Gottes- und *Communio*-Ekklesiologie“²⁵. Er kritisiert, dass entgegen dem erneuerten Kirchen- und Liturgieverständnis des Konzils die Reform „per Dekret durch die leitende Hierarchie, also ‚von oben‘, zu einem einheitlichen Zeitpunkt und

¹⁹ A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella ‚Lumen Gentium‘*. Bologna 1975. Vgl. B. J. HILBERATH, *Communio hierarchica*. In: ThQ 177 (1997) 202–219.

²⁰ B. J. HILBERATH, *Theologie des Laien. Zu den Spannungen zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Laien-Instruktion*. In: StZ 217 (1999) 219–232. Vgl. dazu: *Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung*. Hg. M. Klöckener – K. Richter. Freiburg – Basel – Wien 21998 (QD 171).

²¹ *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode ’85. Die Dokumente mit einem Kommentar von W. Kasper*. Freiburg – Basel – Wien 1986, 33.

²² Vom 28.5.1992, in: VApS 107.

²³ HILBERATH (s. Anm. 20) 220.

²⁴ Ebd. 231.

²⁵ K. BOPP, *Prinzipielle Defizite in der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils? Eine pastoraltheologische Kritik*. In: ALW 35/36 (1993/94) 121–134, hier 122.

in einer einheitlichen Form verpflichtend für die ganze römisch-katholische Kirche“ eingeführt wurde.²⁶

Allerdings fragt Hilberath in einer Untersuchung der Ekklesiologie der Liturgiereform auch: „Ist die liturgische Erneuerung nicht schon weiter als die Ekklesiologie und -praxis?“²⁷ Dabei verweist er auf Hermann Volk, der schon 1966 aus der *participatio actiosa* die Schlussfolgerung zog, dass „Erneuerung der Kirche vom Gottesdienst her möglich werden (kann), nämlich durch die erneuerte und vertiefte Entscheidung und Entschiedenheit der Gläubigen, welche sich im Gottesdienst konkretisiert“²⁸. Hilberath hält es durchaus für möglich, dass die Liturgiereform zur Subjektwerdung aller in der Kirche beigetragen hat. Das heißt dann aber auch, dass die liturgische Erneuerung zu einem veränderten Kirchen- und Gemeindeverständnis beigetragen hat, ja dass die „Liturgiereform als Mitte einer Erneuerung der Kirche“²⁹ gelten kann.

4. Kirchentheologische Perspektiven konziliarer Liturgie

Unter dieser Überschrift befasst sich Kurt Koch mit einigen für das Kirchenverständnis wesentlichen Aspekten der Liturgiereform: mit der Entklerikalisierung der Liturgie, mit der Dezentralisierung der Kirche durch Inkulturation und damit, dass der Gottesdienst nicht primär als Kult, sondern als Dienst Gottes an der Kirche verstanden werden muss.³⁰

Zunächst ist die Teilhabe aller Gläubigen am dreifachen Amt Christi aufgrund der Taufe zu betonen (vgl. LG 31), so dass es bei allen Unterschieden in den verschiedenen Ämtern „eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi“ (LG 32) gibt. Diese Aussage ist fast wörtlich auch in den CIC 1983 aufgenommen worden.³¹ Sie sind damit authentische Subjekte der Liturgie, im ursprünglichen Sinn der Alten Kirche die eigentlichen Konzelebranten. Die drei Grundaufgaben der Kirche – *Martyria*, *Liturgia* und *Diakonia* – wurden vorkonziliar als Lehr-, Priester- und Hirtenaufgaben fast ausschliesslich dem Leitungsamt, Bischöfen und Priestern, zugeordnet. Nunmehr wird auch bei Aussagen über die Laien die priesterlich-sacerdotale Aufgabe im Anschluss an 1 Petr 2,9 zumeist an die erste Stelle gesetzt (vgl. SC 14).³²

Die Notwendigkeit und Sinnhaftigkeit der Inkulturation hat der Erfurter Bischof Joachim Wanke mit dem ausdrucksstarken Bild von den „Spiegelscherben“ beschrieben, „die jede

²⁶ Ebd. 123. Vgl. H. VORGRIMLER, Die Liturgie – ein Bild der Kirche. Anfragen der systematischen Theologie. In: Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie. Hg. B. Kranemann – E. Nagel – E. Nübold. Freiburg – Basel – Wien 1999, 39–56.

²⁷ B. J. HILBERATH, „*Participatio actiosa*“. Zum ekklesiologischen Kontext eines pastoralliturgischen Programms. In: Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform. Hg. H. Becker – B. J. Hilberath – U. Willems. St. Ottilien 1991 (PiLi 5) 319–338, hier 336.

²⁸ H. VOLK, Theologische Grundlagen für die Neuordnung des Gottesdienstes. In: DERS., Gesammelte Schriften 2. Mainz 1966, 195.

²⁹ So der Titel eines Aufsatzes von K. RICHTER, in: Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche. Hg. K. Richter. Mainz 1991, 53–74.

³⁰ KOCH (s. Anm. 1) 79–90. Vgl. DERS., Die Gemeinde und ihre gottesdienstliche Feier. Ekklesiologische Anmerkungen zum Subjekt der Liturgie. In: StZ 214 (1996) 75–89.

³¹ Can. 208.

³² Vgl. dazu K. RICHTER, Liturgie – Gottesdienst der Gemeinde. In: Liturgie zwischen Mystik und Politik. Hg. H. Erharter – H.-M. Rauter. Wien 1991, 9–28, hier 15–17.

für sich ganz und ohne Unterschied das Licht der Sonne reflektieren, wobei erst alle Teile zusammen den ganzen, vollkommenen Spiegel darstellen“³³. Es gehört zu den positiven Seiten des „Katechismus der Katholischen Kirche“, wenn er das Mysterium Christi als „von so unerschöpflichem Reichtum“ beschreibt, „daß keine liturgische Tradition es vollkommen und ganz zum Ausdruck bringen kann“³⁴. Daher soll die Feier der Liturgie „dem Geist und der Kultur der verschiedenen Völker entsprechen“³⁵. So ist es ganz besonders die Liturgie, welche die Ortsgemeinde als primären Ort der Verwirklichung von Kirche wiederentdeckt hat.

5. *Einer Ecclesia semper reformanda entspricht eine Liturgia semper reformanda*

„Wie immer man die Ergebnisse der nachvatikanischen liturgischen Erneuerung auch einschätzen mag, dem Konzil selber muß man die Folgerichtigkeit von Denken und Tun bescheinigen. Wenn die Eucharistie als Communion- und Communicatio-Geschehen des trinitarischen Heilswerks zu sehen ist, dann ist die Abendmahlsliturgie tatsächlich ‚der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt‘ (SC 10). Wenn sich also die Kirche erneuern muß und will, dann ist eine Liturgiereform nicht zu umgehen [. . .]“³⁶

So wie Liturgie und Kirche zusammenhängen, hängen dann auch Kirchenreform und Liturgiereform zusammen. Das heißt aber auch: „Bemühungen um eine Kirchenerneuerung und in deren Gefolge um eine Neuevangelisierung (können) nur dann und insoweit erfolgreich sein, wenn und insofern der ‚Ecclesia reformanda‘ eine ‚Liturgia reformanda‘ korrespondiert.“³⁷ So lässt sich sagen: Eine „wahre Kirchenreform findet ihre Gebärmutter in der Liturgie als Quelle und Höhepunkt des kirchlichen Lebens, oder sie steht in der Gefahr, bloße Oberflächenkosmetik zu bleiben.“³⁸ Allerdings ist eine Liturgiereform, die die Gemeinde als Trägerin des liturgischen Handelns versteht, ohne eine ihr entsprechende Reform kirchlicher und gemeindlicher Strukturen nicht denkbar. Es ist immer noch zu erfüllen, was sich das Konzil schon im ersten Satz der Liturgiekonstitution „zum Ziel gesetzt“ hat: „das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen, die dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen den Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen, zu fördern, was immer zur Einheit aller, die an Christus glauben, beitragen kann [. . .]“ (SC 1). „Dann kann die Liturgiereform ihre eigentliche Bedeutung erlangen, nämlich zur Mitte einer ständigen Reform von Kirche und Gemeinde zu werden. Es ist auch (mehr als [Vf.]) 30 Jahre nach dem Konzil noch keineswegs sichergestellt, daß dieses Ziel umfassend erreicht wird.“³⁹

„Hätte das Konzil die Kirche als eine geschlossene Gesellschaft definiert, wäre Liturgiereform einfach: nach Art der Sekten könnte die Kirche im trauten Kreis ein tradiertes Ritual pflegen, dem durchaus kulturhistorischer und denkmalpflegerischer Wert nicht abgesprochen werden dürfte. Solches Ritual zu perfektionieren, zu reinigen auf die ‚althergebrachten Normen der heiligen Väter‘ hin, liesse sich dann, wie seit langem gewohnt, Liturgiereform nennen. Das Zweite Vatikanische Konzil

³³ J. WANKE, Was das Bistum zur Heimat macht. In: StZ 212 (1994) 87–97, hier 88.

³⁴ Nr. 1201.

³⁵ Nr. 1204.

³⁶ W. BEINERT, Ekklesiologische Konsequenzen einer Theologie der Eucharistie. In: StZ 215 (1997) 736–746, hier 743.

³⁷ Ebd.

³⁸ KOCH (s. Anm. 1) 90.

³⁹ RICHTER (s. Anm. 29) 74.

hat Kirche aber anders gesehen; sie soll auf den Paradigmenwechsel der Geschichte 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.⁴⁰

Allerdings ist nicht zu übersehen, dass gerade in Rom diese Treue nicht immer geübt wird. So muss es wohl als „eine Verhöhnung des Konzils“⁴¹ bezeichnet werden, wenn Kurienerkardinal Augustin Mayer OSB 1988 die Priesterweihe im mittelalterlich-tridentinischen Ritual erteilt. Nur zuzustimmen ist Peter Hünemann, wenn er zum Gesamtkontext bemerkt: „Mir ist keine geschichtliche Parallele für eine solche Suspension von Beschlüssen eines rechtmäßigen Konzils bekannt.“⁴² Wird dieser Vorgang mit dem oben zitierten Papstschreiben verglichen, stellt sich die Frage, ob in Rom – in Abwandlung eines Sprichwortes – die Mitte nicht weiss, was die Rechte tut.

6. Modelle der Kirche als Modelle der Liturgie

Avery Dulles hat 1974 fünf grundlegende Modelle neuzeitlicher ekklesiologischer Entwürfe vorgestellt⁴³: erstens das Modell der Kirche als Institution, zweitens das Modell der Kirche als mystische Communio, drittens das Modell der Kirche als Sakrament, viertens das Modell der Kirche als „Herold“ und fünftens das Modell der Kirche als diakonischer Gemeinschaft. Dem jeweiligen Kirchenverständnis lässt sich ein entsprechendes Liturgieverständnis zuordnen: Der Kirche als Institution die Liturgie als cultus publicus. Die Liturgie wird hier vor allem als offizieller Kult der Kirche als einer sichtbaren Gesellschaft verstanden, deren Träger allein der Klerus ist. Dem Modell der Kirche als mystische communio entspricht eine Liturgie, die als Kultmysterium verstanden wird. Der ganze Leib Christi ist Träger der Liturgie, die als theologisch-ekklesiologische und ganzheitliche Größe begriffen wird, eben als liturgiefeiernde Kirche. Das Bild der Kirche als Sakrament gilt Dulles als das in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts dominierende ekklesiologische Modell, das sich mit dem Bild der Kirche als Volk Gottes beschreiben lässt. Und dem entspricht ein Liturgiekonzept, das die Liturgie als Dialog zwischen Gott und Mensch, zwischen Gott und seinem Volk umschreibt, wie es vor allem hier in Münster Emil Joseph Lengeling herausgearbeitet hat.⁴⁴ Mit der Kirche als „Herold“ ist ein eher charismatisches Kirchenbild gemeint, in dem die Verkündigung eine zentrale Rolle spielt. Dies findet sich vornehmlich im ekklesiologischen Denken der Kirchen der Reformation, in diesem Jahrhundert vor allem bei Karl Barth. Das dementsprechende Liturgieverständnis interpretiert Gottesdienst vor allem als Wortgeschehen. Wenn Kirche als diakonische Gemeinschaft verstanden wird, wird die Liturgie stärker als Gottesdienst der Welt gesehen. Dieses Liturgieverständnis gilt

⁴⁰ A. A. HÄUSSLING, Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft. In: ALW 31 (1989) 1–32, hier 30.

⁴¹ Ebd. 32, Anm. 87. Vgl. HK 43 (1989) 43f.

⁴² P. HÜNNERMANN, Droht eine dritte Modernismuskrisis? In: HK 43 (1989) 130–135, hier 133.

⁴³ A. DULLES, Models of the Church. Gordon City – New York 1974. Vgl. dazu T. BERGER, Modelle der Kirche – Modelle der Liturgiewissenschaft. In: EO 10 (1993) 339–353.

⁴⁴ E. J. LENGELING, Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch. Hg. u. bearb. von K. Richter. Freiburg – Basel – Wien 1981, ergänzter Nachdruck Altenberge 1991.

vor allem für Formen der Politischen Theologie und der verschiedenen Befreiungstheologien, zu der ich in diesem Zusammenhang auch die Feministische Theologie zählen möchte.

Nun kann keines dieser Modelle allein der Vielfalt kirchlicher und gottesdienstlicher Wirklichkeit gerecht werden. Das hierzulande derzeit dominierende Paradigma versteht die Liturgie als Dialog zwischen Gott und Mensch, wobei dies ergänzt wird durch ein Liturgieverständnis, das sich am diakonisch-prophetischen Kirchenbild orientiert, der gottesdienstliche Dialog zwischen Gott und Mensch ist ja kein Dialog um seiner selbst willen, sondern um des Dialoges aller Menschen mit Gott willen.

Der Rezeptionsprozess der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils ist also nicht nur noch nicht abgeschlossen, sondern steht in mancherlei Hinsicht noch aus. Es gilt nach wie vor, was schon anlässlich einer Relecture dieses Dokumentes Mitte der achtziger Jahre angesichts des damals „häufig erklingenden Leitmotivs ‚Zurück zu Sacrosanctum Concilium‘“ als eigentliche Forderung formuliert wurde: „Auf zu Sacrosanctum Concilium, endlich vorwärts auf das Ziel zu, das uns das Zweite Vaticanum gesteckt hat.“⁴⁵

⁴⁵ B. KLEINHEYER, „Sacrosanctum Concilium 1986.“ Eine Relecture der Liturgiekonstitution. In: LJ 38 (1988) 4–29, hier 28.