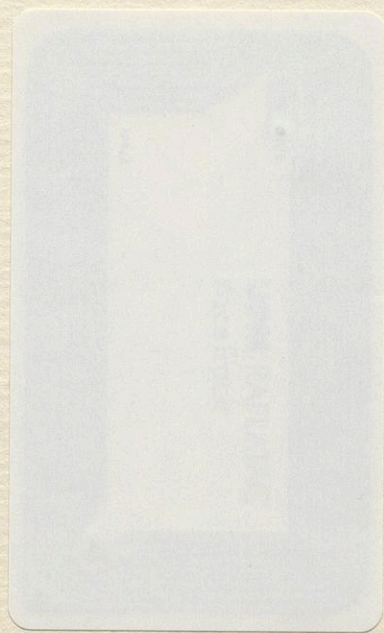
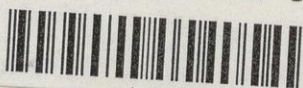




N12<522763290 021



UBTÜBINGEN



Buchbinderei
Schaffhauser
Säverach, Krummer Weg

Heute

61.62
2007.2008

heiliger Dienst

1/2007
61. Jahrgang
ISSN 0017-9620

Herausgeber: Österreichisches Liturgisches Institut, Erzabtei St. Peter, Salzburg

Dokumentation des Symposions
der Liturgischen Kommission für Österreich
am 25./26. September 2006 im Bildungshaus St. Virgil Salzburg

Wallfahren heute Wohin geht der Weg?

Wort zu diesem Heft	1
Erzbischof Alois Kothgasser SDB – zum 70. Geburtstag	3
Erfahrungsberichte über Wallfahren	5
Helmut Eberhart Überall ist Wallfahrt Ein kulturwissenschaftlicher Blick auf ein wiederentdecktes Phänomen	7
Bert Groen Wallfahrten im Judentum, im Christentum und im Islam	26
Hubert Wachendorf OSB „Wir haben gehört, Gott geht mit euch“ (vgl. Sach 8,23) Pilgern nicht nur für Insider	48
Kolumban Reichlin OSB, Rudolf Bischof, Josef Marketz Gesprächstisch: Zugänge zur Wallfahrt heute	53
Gesprächskreise	63
Reinhard Kürzinger Herausforderungen der Wallfahrtspastoral Ein Positionspapier	68
Buchbesprechung	71
Büchereingänge	72

241100 277 4737

TR loc
(extra)

✓
ZID

Mitarbeiter an diesem Heft:

P. Mag. Winfried BACHLER OSB, Österr. Liturgisches Institut, Postfach 113, 5010 Salzburg.
Ao. Univ.-Prof. Dr. Helmut EBERHART, Attemsgasse 25/I, A-8010 Graz.
Univ.-Prof. Dr. Bert GROEN, Parkstraße 1a, A-8010 Graz.
Domvikar Reinhard KÜRZINGER, Marktplatz 4, D-85072 Eichstätt.
MMag. Georg MAYR-MELNHOF, Bürgerspitalgasse 2, A-5020 Salzburg.
Univ.-Prof. Dr. Franz Karl PRASSL, Bergmannngasse 18, 8010 Graz.
Dr. Wolfgang SCHWARZ, Stiftsplatz 8, A-3400 Klosterneuburg.
P. Dr. Hubert WACHENDORF OSB, Matthiasstraße 85, D-54290 Trier.
P. Gerhard M. WALDER OSM, Servitengasse 9, A-1090 Wien.
Anton WINTERSTELLER, Kapitelplatz 2, A-5010 Salzburg.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Heiliger DIENST erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelpreis pro Heft: € 6,-; sfr 11,-; Jahresabonnement: € 22,-; sfr 38,- (zuzüglich Porto und Versandkosten).

Zahlungen erbeten:

Österreich: Postsparkassenkonto Wien 7.158.890

Deutschland: Postscheckkonto München 1/20046-803

Schweiz: Postscheckkonto Zürich 80-47.078-1

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

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

Redaktionsteam: Mag. P. Winfried Bachler OSB, Salzburg; MMag. Albert Thaddäus Esterbauer Salzburg; Dr. Gabriele Max, Gmunden; Dr. Michael Max, Neumarkt a. W.; Univ.-Prof. Dr. Rudolf Pacik, Salzburg; Mag. Dr. Andreas Redtenbacher, Wien – Trier; P. Rupert Schindlauer OSB Grödig; Ass.-Prof. Dr. Frank Walz, Salzburg; DDr. Robert Wentz, Salzburg.

Schriftleitung: Mag. P. Winfried Bachler OSB gemeinsam mit DDr. Robert Wentz, Salzburg Postfach 113, A-5010 Salzburg, Telefon: (06 62) 84 45 76-84, Telefax: (06 62) 84 45 76-85, E Mail: oeli@liturgie.at, Internet: www.liturgie.at.

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

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

Internationale Zeitschriftennummer (ISSN): 0017-9620

DVR: 0029874 (211)

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

Heise

Heiliger Dienst

61. Jahrgang – 2007

TR
X

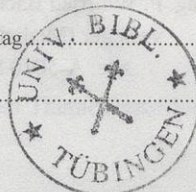
Herausgeber: Österreichisches Liturgisches Institut, Erzabtei St. Peter, Salzburg
Schriftleitung: Mag. P. Winfried Bachler OSB gemeinsam mit Dr. Dr. Robert Wentz
Verleger (Medieninhaber): Verlag St. Peter
alle: A-5010 Salzburg, Postfach 113

Inhaltsverzeichnis des 61. Jahrganges 2007

BEITRÄGE		Heft	Seite
<i>Helmut Eberhart</i> Überall ist Wallfahrt Ein kulturwissenschaftlicher Blick auf ein wiederentdecktes Phänomen.....	1	7	
<i>Bert Groen</i> Wallfahrten im Judentum, im Christentum und im Islam.....	1	26	
<i>Hubert Wachendorf OSB</i> „Wir haben gehört, Gott geht mit euch“ (vgl. Sach 8,23) Pilgern nicht nur für Insider.....	1	48	
<i>Bischof Manfred Scheuer</i> Eucharistie und Nächstenliebe. Zur Bischofssynode über die Eucharistie (2005) und das nachsynodale Schreiben von Benedikt XVI.	2-3	79	
<i>Winfried Haunerland</i> Eucharistie der Kirche. Zur Spiritualität und Feierpraxis in unseren Gemeinden	2-3	85	
<i>Thomas Söding</i> „Wenn ihr zum Mahl zusammenkommt, ...“ (1 Kor 11,33) Zeit und Raum der Eucharistie im Neuen Testament.....	2-3	99	
<i>Augustinus Wucherer-Huldenfeld</i> „Empfangt, was ihr seid, und seid, was ihr empfangt“ Zur Aktualität des Eucharistieverständnisses des hl. Augustinus	2-3	111	
<i>Lothar Lies</i> Bedeutung und Konsequenzen der eulogischen Sinngestalt der Eucharistie.....	2-3	118	
<i>Peter Ebenbauer</i> Kleine mystagogische Reflexion über den Opfer- und Mahlcharakter der Eucharistiefeier	2-3	132	
<i>Michael Schneider</i> Logosgemäße Liturgie. Zur theologischen Grundlegung des christlichen Gottesdienstes nach Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI.	2-3	139	
<i>Rudolf Prokschi</i> Zum Eucharistieverständnis in orthodoxer Tradition.....	2-3	156	
<i>Assaad E. Kattan</i> Kennt die orthodoxe Eucharistie eine Messopfer-Theologie?	2-3	166	
<i>Werner Horn</i> Eucharistische Frömmigkeit in Abendmahlsliedern des evangelischen Gesangbuches	2-3	173	
<i>Hubert Lenz</i> Die Eucharistie und der Mensch von heute – Überlegungen in pastoral-liturgischer und liturgie-pastoraler Absicht.....	2-3	186	
<i>Rudolf Pacik</i> Wer darf wann die Kommunion unter beiden Gestalten empfangen? Die römischen Regelungen vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis heute	2-3	200	
<i>Melvin E. Michalski</i> Das priesterliche Volk Gottes. Der Kontext des ordinierten Priestertums.....	4	218	
<i>Frank Walz</i> Amt und Liturgie: Der Diakon in der Liturgie – Am Beispiel der Messe.....	4	227	
<i>Gisbert Greshake</i> Frag-würdige Konzelebration	4	238	
<i>Augustinus Sander OSB</i> Die Ordination im Luthertum. Bedenkenswertes und Bedenkliches	4	249	

BERICHTE UND KLEINERE BEITRÄGE

<i>P. Winfried Bachler OSB</i> Erzbischof Alois Kothgasser SDB – zum 70. Geburtstag.....	1	3
<i>P. Gerhard M. Walder OSM</i> Leben am Wallfahrtsort	1	5



27 4737

<i>Toni Wintersteller</i> Menschen auf dem Pilgerweg begleiten.....	1	6
Gesprächstisch: Zugänge zur Wallfahrt heute.....	1	53
<i>Wolfgang Schwarz</i> Wallfahrt in das Heilige Land.....	1	63
<i>Georg Mayr-Melnhof</i> Medjugorje-Wallfahrt.....	1	64
<i>Toni Wintersteller</i> Den Weg finden, Menschen auf der Sinnsuche.....	1	67
<i>Reinhard Kürzinger</i> Herausforderungen der Wallfahrtpastoral. Ein Positionspapier.....	1	68
<i>Andreas Redtenbacher</i> Wort zu diesem Heft.....	2	75
<i>František Kunetka</i> Liturgiewissenschaft als Universitätsdisziplin in Tschechien.....	2	212
<i>Andreas Vonach</i> „Priestertum und Priesteramt“. Symposion der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Innsbruck am 17./18. November 2006.....	4	262

BUCHBESPRECHUNGEN

Het gezongen Hooglied. Een verzameling gregoriaanse gezangen (Franz Karl Praßl).....	1	71
P. Parsch, Messerkklärung im Geist der liturgischen Erneuerung (Frank Walz).....	2-3	214
E. Daigeler, Liturgische Bildung als Weg zur tätigen Teilnahme bei Pius Parsch (Frank Walz).....	2-3	215
Identität und offener Horizont [FS Egon Kapellari] (Floridus Röhrig).....	4	269
Priester und Liturgie [FS Manfred Probst] (Andreas Redtenbacher).....	4	269
O. Richter, Anamnesis – Mimesis – Epiklesis (Andreas Redtenbacher).....	4	271
A. Redtenbacher, Zukunft aus dem Erbe (Abt Hermann Josef Kugler OPræm).....	4	272
M. Roos, Motive für die Erstkommunion (P. Franz Lauterbacher OSB).....	4	275
Kein Sonnenstrahl lässt sich umklammern. Gedenken, erinnern, trauern (P. Franz Lauterbacher OSB).....	4	275

AUTOREN

Bachler, P. Mag. Winfried, Salzburg Erzbischof Alois Kothgasser SDB – zum 70. Geburtstag.....	1	3
Ebenbauer, Vertr.-Ass. Dr. Peter, Graz Kleine mystagogische Reflexion über den Opfer- und Mahlcharakter der Eucharistiefeier.....	2-3	132
Eberhart, Ao. Univ.-Prof. Dr. Helmut, Graz Überall ist Wallfahrt Ein kulturwissenschaftlicher Blick auf ein wiederentdecktes Phänomen.....	1	7
Greshake, Prof. Dr. Gisbert, Freiburg Frag-würdige Konzelebration.....	4	238
Groen, Univ.-Prof. Dr. Bert, Graz Wallfahrten im Judentum, im Christentum und im Islam.....	1	26

H a u n e r l a n d, Prof. Dr. Winfried, München Eucharistie der Kirche. Zur Spiritualität und Feierpraxis in unseren Gemeinden	2-3	85
H o r n, Superintendent i. R. Univ.-Prof. Mag. Werner, Viktring Eucharistische Frömmigkeit in Abendmahlsliedern des evangelischen Gesangbuches	2-3	173
K a t t a n, Prof. Dr. Assaad E., Münster Kennt die orthodoxe Eucharistie eine Messopfer-Theologie?	2-3	166
K u n e t k a, Doz. Dr. František, Olomouc Liturgiewissenschaft als Universitätsdisziplin in Tschechien	2	212
K ü r z i n g e r, Domvikar Reinhard, Eichstätt Herausforderungen der Wallfahrtspastoral. Ein Positionspapier	1	68
L e n z, Pfarrer Dr. Hubert, Nenzing Die Eucharistie und der Mensch von heute – Überlegungen in pastoral-liturgischer und liturgie-pastoraler Absicht	2-3	186
L i e s, Univ.-Prof. Dr. Lothar, Innsbruck Bedeutung und Konsequenzen der eulogischen Sinngestalt der Eucharistie	2-3	118
M a y r - M e l n h o f, MMag. Georg, Salzburg Medjugorje-Wallfahrt	1	64
M i c h a l s k i, Dr. Melvin E., Milwaukee (USA) Das priesterliche Volk Gottes. Der Kontext des ordinierten Priestertums	4	218
P a c i k, Univ.-Prof. Dr. Rudolf, Salzburg Wer darf wann die Kommunion unter beiden Gestalten empfangen? Die römischen Regelungen vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis heute	2-3	200
P r o k s c h i, Univ.-Prof. Dr. Rudolf, Wien Zum Eucharistieverständnis in orthodoxer Tradition	2-3	156
R e d t e n b a c h e r, Mag. Dr. Andreas, Klosterneuburg – Trier Wort zu diesem Heft	2-3	75
Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft	4	266
S a n d e r O S B, P. Dr. Augustinus, Paderborn Die Ordination im Luthertum. Bedenkenswertes und Bedenkliches	4	249
S c h e u e r, Bischof Dr. Manfred, Innsbruck Eucharistie und Nächstenliebe. Zur Bischofssynode über die Eucharistie (2005) und das nachsynodale Schreiben von Benedikt XVI.	2-3	79
S c h n e i d e r, Prof. Dr. Michael, Frankfurt Logosgemäße Liturgie. Zur theologischen Grundlegung des christlichen Gottesdienstes nach Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI.	2-3	139
S c h w a r z, Dr. Wolfgang, Wien Wallfahrt in das Heilige Land	1	63
S ö d i n g, Prof. Dr. Thomas, Wuppertal „Wenn ihr zum Mahl zusammenkommt, ...“ (1 Kor 11,33) Zeit und Raum der Eucharistie im Neuen Testament	2-3	99
V o n a c h, Ao. Univ.-Prof. Dr. Andreas, Innsbruck „Priestertum und Priesteramt“	4	262
W a c h e n d o r f O S B, P. Dr. Hubert, Trier „Wir haben gehört, Gott geht mit euch“ (vgl. Sach 8,23). Pilgern nicht nur für Insider	1	48
W a l d e r O S M, P. Gerhard M., Wien Leben am Wallfahrtsort	1	5
W a l z, Ass.-Prof. Dr. Frank, Salzburg Amt und Liturgie: Der Diakon in der Liturgie – Am Beispiel der Messe	4	227
W i n t e r s t e l l e r, Anton, Salzburg Menschen auf dem Pilgerweg begleiten	1	6
Den Weg finden, Menschen auf der Sinnsuche	1	67
W u c h e r e r - H u l d e n f e l d, O P r a e m, Prof. em. DDr. Augustinus, Geras „Empfangt, was ihr seid, und seid, was ihr empfangt“ Zur Aktualität des Eucharistieverständnisses des hl. Augustinus	2-3	111

Wort zu diesem Heft

Am 29. Mai 2007 feierte Erzbischof Dr. Alois Kothgasser SDB seinen 70. Geburtstag. P. Winfried Bachler OSB, Sekretär der Liturgischen Kommission für Österreich und Schriftleiter unserer Zeitschrift, zeichnet wichtige Stationen im Leben von Erzbischof Kothgasser nach und würdigt seine Verdienste für die Liturgie.

Das alljährlich stattfindende Symposion der Liturgischen Kommission für Österreich spürte diesmal einem modernen Phänomen nach, dessen Wurzeln einerseits weit in die Geschichte zurückreichen, andererseits aber auch von allgemeiner religiöser Bedeutung sind: Es handelt sich um das Religionen und Zeiten übergreifende Phänomen des Wallfahrens, das gerade in jüngster Zeit an manchen Orten einen ungeahnten Aufschwung erlebt.

Einen ersten Einblick in das Thema gewähren Erfahrungsberichte von ausgewiesenen Experten aus der Praxis des Wallfahrens: So schildert etwa P. Gerhard M. Walder OSM – er war viele Jahre Wallfahrtsseelsorger in Tschechien und in Maria Luggau, Kärnten – das Leben am Wallfahrtsort und die spezifischen Probleme, die sich aus dem Wallfahrtswesen für die Gemeinde am Ort ergeben können. Toni Wintersteller, Tourismusreferent der Erzdiözese Salzburg, berichtet über seinen persönlichen Zugang zur Wallfahrt und gibt Anregungen für die Begleitung von Pilgern.

Aus kulturwissenschaftlicher Sicht setzt sich Helmut Eberhart, Professor am Institut für Volkskunde an der Universität Graz, mit dem Wallfahrtswesen auseinander. Er weist unter anderem auf den scheinbaren Widerspruch zwischen einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft und einem wiedererstarkten Interesse an Wallfahrten hin. Besonderes Augenmerk legt Eberhart auf den in den Kulturwissenschaften vollzogenen Perspektivenwechsel vom Wallfahrtsort hin zur Beschreibung des gesamten Vollzugs der Wallfahrt. Ebenso tritt er für eine differenzierte Beschäftigung mit dem in verschiedensten – auch sehr profanen – Bereichen verwendeten Wallfahrts- und Pilgerbegriff ein. Das wieder erwachte Interesse an Wallfahrten führt Eberhart letztlich auf ein gewisses kulturell-spiritueller Defizit in unserer Gesellschaft zurück. In Befragungen werden jedenfalls die Sehnsucht nach Spiritualität und das Bedürfnis nach Gemeinschaft sehr oft als wichtige Motivgründe für das Wallfahren angegeben. Insofern eine individualisierte und pluralistische Gesellschaft diese Grundbedürfnisse nur mehr unzulänglich erfüllt, kann Wallfahren auch als vielschichtiges Kompensationshandeln verstanden werden, in welchem tief verankerte Bedürfnisse zum Ausdruck gebracht und befriedigt werden. Längst haben sich verschiedenste gesellschaftliche Gruppen dieses Phänomen für ihre Ziele nutzbar gemacht.

Einen religions- und liturgiewissenschaftlichen Überblick über das Wallfahrtswesen im Judentum, Christentum und Islam gibt Bert Groen, Professor für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät in Graz. Nach der Beschreibung einiger Merkmale von Wallfahrt, die fast allen Weltreligionen gemeinsam sind, geht Groen auf die je spezifischen Eigenheiten der drei „abrahamitischen“ Religionen ein. Groen liefert in seiner detailreichen Studie wichtige Einblicke in unterschiedliche Wallfahrtstraditionen und spricht sich – insbesondere auf dem Hintergrund heutiger multikultureller und multireligiöser Gesellschaften – für ein verstärktes interdisziplinäres Forschen aus.

Einen ausführlichen Bericht aus der Wallfahrtspraxis gibt Hubert Wachendorf OSB, Abtei St. Matthias, Trier. Unter anderem berichtet er von den jährlich stattfindenden Wallfahrten der Bruderschaften an das Grab des hl. Apostels Matthias in Trier, legt weiters die Schwerpunkte der Wallfahrtsseelsorge in St. Matthias dar und erzählt praktische Beispiele aus der pilgernden Glaubens- und Gebetsschule.

Beim „Gesprächstisch“ wurden neue, unterschiedliche Zugänge zur Wallfahrt erörtert: P. Koloman Reichlin OSB, Kloster Einsiedeln, stellt die „Clinch-Wallfahrt“ vor, die als Zielgruppe auch jene umfasst, die „im Clinch“ mit der Kirche leben; Rudolf Bischof, Dompfarrer in Feldkirch, berichtet von seinem persönlichen Zugang zur Wallfahrt, die er auch in einem kleinen Buch zum Pilgern publiziert hat; Josef Marketz, Direktor des Seelsorgeamtes der Slowenischen Abteilung der Diözese Gurk, konnte als Organisator der Dreiländerwallfahrt (Österreich – Slowenien – Italien) wichtige Erfahrungen sammeln und schildert seine Eindrücke in Bezug auf das mannigfaltige Wallfahrtswesen. Frank Walz, Assistenzprofessor für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg und Mitglied unseres Redaktionsteams, hat den Gesprächstisch moderiert.

In den Gesprächskreisen bot sich für die Teilnehmenden die Gelegenheit, verschiedene Bereiche zum Thema Wallfahrt zu vertiefen, unter anderem zur Wallfahrt in das Heilige Land und zur Medjugorje-Wallfahrt.

Abschließend sei noch auf ein Positionspapier zur Wallfahrtpastoral hingewiesen, das Reinhard Kürzinger, Domvikar in Eichstätt, dankenswerterweise für unsere Zeitschrift zur Verfügung gestellt hat. Dieses Positionspapier wurde von der „Arbeitsgemeinschaft der Wallfahrtsrektoren im deutschsprachigen Raum“ 1998 zusammengestellt und enthält Empfehlungen und Richtlinien zur Wallfahrtpastoral.

Die Schriftleitung

Erzbischof Alois Kothgasser SDB – zum 70. Geburtstag

Erzbischof Dr. Alois Kothgasser SDB feierte am 29. Mai 2007 seinen 70. Geburtstag. Am 29. Mai 1937 in Lichtenegg, Pfarre St. Stefan im Rosental, Diözese Graz-Seckau, geboren, trat er nach dem Besuch der Volksschule und des Aufbaugymnasiums in Unterwaltersdorf (Niederösterreich) in den Orden der Salesianer Don Boscos ein. Nach seinen philosophisch-theologischen Studien an der Päpstlichen Hochschule in Turin-Corcetta empfing er am 9. Februar 1964 in Turin die Priesterweihe. Nach weiteren Studien in Rom am Pontificio Ateneo Salesiano promovierte P. Alois Kothgasser SDB 1968 zum Doktor der Theologie mit der Dissertation „Dogmenentwicklung und die Funktion des Geist-Parakleten nach den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils“.



1969–1977 war P. Dr. Alois Kothgasser SDB Dozent, 1978–1982 a.o. Professor für Dogmatik am Pontificio Ateneo Salesiano (das 1973 zur Päpstlichen Universität erhoben wurde). Mehrfach wirkte er als Gastprofessor für Dogmatik in Benediktbeuern (Diözese Augsburg) und auch an der Salesianer-Hochschule in Bethlehem. Seit 1982 war er in verschiedenen akademischen Funktionen an der Salesianer-Hochschule Benediktbeuern tätig, davon 1982–1988 und 1994–1997 als Rektor. Neben seiner wissenschaftlichen Arbeit engagierte sich Kothgasser in der spirituellen Begleitung und der theologischen Fortbildung junger Ordensleute.

Spirituelle Vertiefung und die würdige Feier des Gottesdienstes waren ihm stets wichtig. Er gründete den Charismatischen Gebetskreis von Benediktbeuern, den er selbst über 20 Jahre leitete, und der sich noch heute jeden Sonntagabend trifft. Mit Wohlwollen begleitete er jede Initiative zum besseren Gelingen der Liturgie in Benediktbeuern. Im Sinne der Aussagen der Liturgiekonstitution galt ihm „der Eifer für die Förderung und Erneuerung der Liturgie als ein Zeichen für die Fügung der göttlichen Vorsehung über unserer Zeit, als ein Hindurchgehen des Heiligen Geistes durch seine Kirche; er gibt ihrem Leben, ja dem gesamten religiösen Fühlen und Handeln unserer Zeit eine eigene Note“ (SC Art. 43).

Am 10. Oktober 1997 ernannte Papst Johannes Paul II. P. Dr. Alois Kothgasser SDB zum dritten Bischof der Diözese Innsbruck. Am 23. November 2002 wählte das Dom- und Metropolitankapitel zu Salzburg Bischof Alois Kothgasser SDB zum 78. Erzbischof von Salzburg und 89. Nachfolger des hl. Rupert. Gemäß seinem Leitwort „veritatem facientes in charitate“ (die Wahrheit in Liebe tun) ist sein bischöfliches Wirken von Gott her auf den Menschen hin ausgerichtet. Er versteht es, das Miteinander zu stärken.

In ihrer Herbst-Vollversammlung vom 8. bis 11. November 2004 wählte die Österreichische Bischofskonferenz Erzbischof Alois Kothgasser SDB zum Referatsbischof für Liturgie und damit zum Vorsitzenden der Liturgischen Kommission für Österreich. Er folgte

damit Bischof Dr. Egon Kapellari, dem Diözesanbischof von Graz-Seckau, nach, der seit 1989 innerhalb der Österreichischen Bischofskonferenz für Liturgie zuständig war (und weiterhin den Bereich „Gemeinsames Gebet- und Gesangbuch“ betreut).

Die Liturgische Kommission für Österreich dankt ihrem Vorsitzenden, Erzbischof Dr. Alois Kothgasser SDB, für seine vom Vertrauen geprägte Zusammenarbeit mit der Kommission und schließt sich den vielen Wünschen zu seinem 70. Geburtstag an. Sie erbittet für ihn und sein Wirken weiterhin die Kraft des Heiligen Geistes.

Ad multos annos benedictos!

P. Winfried Bachler OSB

Sekretär der Liturgischen Kommission für Österreich



Erfahrungsberichte

P. Gerhard M. Walder OSM, Wien

Leben am Wallfahrtsort

Es ist ein Unterschied, ob ich als Wallfahrer für einen Tag oder auch nur für wenige Stunden an einem Wallfahrtsort anwesend bin, oder ob ich ständig in einem Wallfahrtsort lebe. Ein Wallfahrer wird seine Zeit nützen zum Gebet, zum Sakramentenempfang, zu einer Stärkung im Gasthaus, zu Gespräch und Gedankenaustausch, zu einem Spaziergang oder zu einer Wanderung im heiligen Bezirk. Dann wird er wieder die Heimreise antreten. Was ist aber mit den Menschen, die hier ständig leben oder hier arbeiten, wie geht es dem Pfarrer, dem Wirt und dem Standerverkäufer, oder dem Jugendlichen, der in einer Krise steckt und den Wallfahrerbetrieb innerlich ablehnt?

Als Wallfahrtsseelsorger in Maria Luggau (1985–1989) und in Tschechien (1994–2003) möchte ich sowohl auf die Bedeutung als auch auf die Belastung der Wallfahrtsgemeinden hinweisen. Maria Luggau im schönen Kärntner Lesachtal ist ein kleines Bergdorf mit 280 Einwohnern. Es ist geprägt vom Servitenkloster und der wunderschönen Marienwallfahrtskirche zur schmerzhaften Mutter Maria. Papst Johannes Paul II. hat diese Wallfahrtskirche sogar zur Basilika erhoben. Die Bevölkerung hält fest an den überlieferten Wallfahrerfesten und Traditionen, aber die „Einheimischen“ stehen auch in einer gewissen Spannung, die sich aus den Einflüssen des Tourismus und aus der Wallfahrtsidee ergibt. Die vielen Kapellen, Kreuzwege, die Bilder von der Pieta an der Hausmauer und das Spiel von der Entstehung der Wallfahrt haben die Menschen geprägt und den Ort zu einem tragenden Element der Wallfahrerbewegung aus Osttirol, Kärnten und Italien werden lassen. Die Einheimischen brauchen aber die besondere Sorge des Wallfahrerseelsorgers, damit auch die junge Generation die Aufgaben bewältigen kann. Dass dies eine schwierige Herausforderung darstellt, kann man bereits erkennen, wenn das Verständnis für die Anliegen und Sorgen der Wallfahrer langsam verloren geht, und die Einheimischen die Wallfahrt entweder als Belastung erfahren oder nur mehr an den finanziellen Vorteil denken.

In Tschechien, wo ich neun Jahre lebte, gibt es viele Wallfahrtsorte, die den Kommunismus überlebt haben, wo aber nur wenige christliche Familien leben, die sich um die Wallfahrer kümmern. Solange es diese gibt und solange ein Priester oder eine Ordensgemeinschaft die Wallfahrer betreuen, werden die Kirchen Quellen der Gnade bleiben. Pfarrseelsorge und Wallfahrtsseelsorge sollen einander ergänzen und befruchten. Orte, in denen viel gebetet wird, haben eine besondere Ausstrahlung und heilende Wirkung. Sie sind Schutzgebiete in jedem Land und sollen vor Verunreinigung bewahrt bleiben.

Toni Wintersteller, Salzburg

Menschen auf dem Pilgerweg begleiten

Mein persönlicher Zugang

- 800 km Jakobsweg in Spanien (mehrere Etappen)
- Als Unterstützer von öffentlich geförderten Pilgerwegsprojekten (Jakobsweg Tirol, Salzburg-Bayern, Via Nova) oder des Donau-Alpen-Adria Radpilgerweges (pfarrliche Initiative von Pfr. Schmatzberger).
- Ein wenig stolz: Zwei Mal bin ich durch die Erzdiözese Salzburg mit Gruppen gegangen (ca 150 km; incl. Vorbereitung, Begleitung, Vernetzungen vor Ort).

Vorbemerkungen

Wallfahrten und Pilgern ist „in“. Warum? Sinnsuche ist nicht neu; das ganze Leben ist ein Pilgerweg. *Neu* ist eine Fokussierung dieser Sinnsuche.

Prälat Neuhardt, Salzburg hat einmal gesagt, dass die neue Pilgerbewegung Ausdruck des Zustandes unserer heutigen Gesellschaft sei:

- immer schneller → Entschleunigung
- immer mehr → was brauche ich wirklich?
- Überforderung → SEIN, am Boden bleiben.

Differenzierung von Wallfahren und Pilgern

- Wallfahrten: traditionell gewachsen oder wieder neu belebt (5 km Wallfahrt) zu Kirchen, Wallfahrtsorten, Heiligtümern, in Gruppen per Bus, Flug, aber auch zu Fuß (Nachtwallfahrt 50 km an einem Tag)
- Eventcharakter: Glockner Wallfahrt
- Pilgern: grundsätzlich allein, der Weg und der Faktor Zeit (zur Besinnung, Orientierung, Auszeit) steht im Vordergrund.
- Ich liefere mich aus: der Natur; fremden Menschen; körperlichen Beschwerden; geistiger Leere; (ohne Anstrengung kein Wohlgefühl)
- Ich beschränke mich auf das Lebensnotwendige (was ich tragen kann); neuerdings auch in kleineren und größeren Gruppen (Pilgerbegleiterinnen und -begleiter); ich kann nach Mariazell, St. Wolfgang, Santiago, ... pilgern (8–10 Tage von Salzburg) oder wallfahrten (Tageswallfahrt).

Pastorale Aspekte (wohin geht der Weg?)

- Brücke zu überwiegend Fernstehenden (Pilgerbewegung/Sinnsuchende)
- Kirchen als Rastplätze mit „Stiller Bedienung“
- Gemeinschaft bieten, (ich werde erwartet), Pilger-Kontaktpersonen
- Schätze der Kirche erfahrbar machen: Impulse, Tagesliturgie
- Begegnungen in den Pfarren (2 x 150 km durch die Erzdiözese mit Gruppen)

Gemeinsam Pilgern – Gruppenangebote

- Ausbildung zu Pilgerbegleiterinnen und Pilgerbegleiter
- Pilgern als pastorale Sorge – überpfarrlicher Aspekt
- Wenn Seelsorge „Menschensorge“ (Leib und Seele) ist, dann bietet Pilgern eine hohe Selbstheilungskraft, die wir durch Impulse und Begleitung unterstützen können.

Helmut Eberhart, Graz

Überall ist Wallfahrt

Ein kulturwissenschaftlicher Blick auf ein wiederentdecktes Phänomen

Vom Wallfahrtsort zum Wallfahrer: die Umkehrung der Perspektive

„Wiederkehr der Religionen“ und „Jahrmarkt der Religionen“ sind nur zwei Schlagworte, die seit Jahren einschlägige Debatten prägen. Sie scheinen im Widerspruch zur (auch) beobachtbaren Säkularisierung der Gesellschaften zu stehen. Ebenfalls im Widerspruch dazu scheinen die häufiger werdenden Schlagzeilen und Berichte über Wallfahrten zu stehen. Und doch lässt es sich nicht leugnen – beides ist Teil öffentlicher Aufmerksamkeit und medialer Berichterstattung.¹ Seit ca. 1980 beobachtet auch die Volkskunde bzw. Europäische Ethnologie ein starkes Ansteigen der in den ersten Jahrzehnten nach dem Krieg zumindest teilweise in die Bedeutungslosigkeit abgesunkenen Wallfahrt.² Seit einigen Jahren registrieren wir jedoch nicht nur die ungebrochene Beliebtheit und weitere Zunahme des Phänomens, sondern auch qualitative Änderungen, die es nahe legen, sich wieder einmal grundsätzlich mit Wallfahrt zu befassen. Umso mehr, als es darum geht, dieses Thema verstärkt in den Mittelpunkt internationaler ethnologisch-volkskundlicher Forschung zu rücken.³

* Der nachstehende Text erschien 2005 in einer ersten Fassung in slowenischer Sprache in der Zeitschrift „Traditiones“. Diese Fassung ist für die Fachzeitschrift „Lares“ auch ins Italienische übersetzt worden und soll 2007 erscheinen.

2007 erscheint auch eine überarbeitete und aktualisierte Fassung in Griechenland sowohl in Deutsch (unter dem Titel: „Wallfahrt und Wallfahrtsforschung: Aktuelle Tendenzen und Zugänge“) als auch in Griechisch. Die vorliegende Fassung für die theologische Scientific Community in einem Symposionsheft der Österreichischen Liturgischen Kommission verfolgt das Ziel, ein interdisziplinäres Interesse für eine neue Wallfahrtsforschung zu wecken und speziell die Kooperation mit der Theologie zu suchen. Ein bereits früher erschienener Aufsatz fand ebenfalls teilweise Eingang in diese Abhandlung: H. EBERHART, Zwischen Vielfalt und Beliebigkeit. Zum Wandel des kulturellen Systems Wallfahrt in der postindustriellen Gesellschaft. In: Netzwerk Volkskunde. Ideen und Wege. FS K. Beitzl. Hg. F. Grieshofer – M. Schindler. Wien 1999 (Sonderschriften des Vereins für Volkskunde in Wien 4) 627–638.

¹ Besonders auffällig war dies im Rahmen der sogenannten „Wallfahrt der Völker“ wahrzunehmen, jenes Events, bei dem sich im Mai 2004 etwa 80.000 Pilgerinnen und Pilger anlässlich des Mittel-europäischen Katholikentages in Mariazell trafen. Ich gehe in weiterer Folge noch auf dieses Ereignis ein.

² Diese Feststellung gilt zunächst für den deutschsprachigen Raum. Ein Blick in das übrige Europa zeigt jedoch die breite Gültigkeit dieses Phänomens auch in anderen Ländern. In diesem Zusammenhang sei etwa auf die Forschungen von Gabor Barna über Ungarn verwiesen (vgl. zuletzt sein Vortrag im Rahmen der SIEF-Konferenz in Marseille: Searching for God, ourselves – or outing to nature, escaping from somewhere, finding refuge somewhere? . . .); weiters auf Andeutungen zur Aktualität des Wallfahrens in der Schweiz (vgl. P. HUGGER, Pilgerschaft und Wallfahrt. In: Volksfrömmigkeit in der Schweiz. Hg. E. Halter – D. Wunderlin. Zürich 1999, 203.211) und Frankreich (Auf den Wegen Gottes. Die Geschichte der christlichen Pilgerfahrten. Hg. H. Branthomme – J. Chélini. Paderborn 2002). Auch die von mir betreute Diplomarbeit über die Wallfahrt Ptujška Gora in Slowenien deutet auf eine ähnliche Entwicklung hin (K. TUCHSCHADEN, Die Wallfahrtsstätte Ptujška Gora. Graz 2005 [Diplomarbeit]).

³ Als Ansätze, den aktuellen Wallfahrten über dem deutschen Sprachraum hinaus Aufmerksamkeit zuzuwenden, können unter anderem die von Gabor Barna und mir organisierten Panel Sessions zum gegenwärtigen Wallfahrtsgeschehen im Rahmen der SIEF-Konferenzen in Budapest (2001)

Parallel zur quantitativen und qualitativen Veränderung hat sich auch der Blick der Volkskunde bzw. der Europäischen Ethnologie auf die Wallfahrt geändert. Das klassische Fach hat uns gut bekannte Formen des Zuganges zum Thema entwickelt: Im Mittelpunkt der Forschung stand meist der Gnadenort: Wallfahrtsgeschichte, Kultbilder, Votivgaben, Votiv- und Mirakelbilder formten den Interessensschwerpunkt. Eine Kulturgeschichte einzelner Pilgerzentren oder die Beschreibung bzw. die vergleichende Analyse entsprechender Objektivationen stellten das Ergebnis dar.⁴ Diese Tatsache beweist auch ein Blick in die einschlägigen ethnographischen Museen, wo unser Thema primär mit Votivbildern, -gaben, Andachtsbildern und allenfalls Devotionalien vertreten ist. Die ethnographische Annäherung an bestimmte Themen über Objektivationen der Alltagskultur und Fragen nach dem Ursprung bestimmter Phänomene deckten also über lange Zeit die Subjektivationen der Kultur zu. Bereits 1959 konstatierte Wolfgang Brückner „die Herkunft der süddeutschen und österreichischen Wallfahrtsforschung von der Sachvolkskunde“⁵. Die Frage nach den Trägern wurde zu Beginn der Wallfahrtsforschung kaum gestellt und noch weniger suchte man nach Antworten.⁶ Für lange Zeit galt die erste große Studie zum Thema, Richard Andrees „Votive und Weihgaben des katholischen Volkes in Süddeutschland“ (Braunschweig 1904) als Vorbild, und, wie Karl S. Kramer 1960 festhielt, es folgten „die späteren volkskundlichen Arbeiten [. . .] im wesentlichen seinen Anregungen“⁷. Diese Feststellung gilt nicht nur für die Forschung in der Vorkriegszeit, der Blick auf Geschichte und materielle Kultur beherrschte den volkskundlichen Zugang zur Wallfahrt bis in die 80er Jahre.⁸

Karl S. Kramer stellte 1960 fest, dass „sehr selten und immer am Rande [. . .] die Frage nach den Trägerschaften des Wallfahrtskultes gestellt [wurde]“⁹ und bestätigt damit das

und Marseille (2004) gewertet werden, die jedoch auch die Probleme unterschiedlicher Zugänge deutlich machten. Dies trifft insbesondere auf Marseille zu: Referenten aus Frankreich, Österreich, Schweden, Spanien und Ungarn sprachen dabei (zumindest teilweise) nicht nur linguistisch gesehen eine verschiedene Sprache. Ich bin daher für die Einladung dankbar, diesen Beitrag nicht nur in Slowenien und Italien veröffentlichen zu dürfen, sondern nun auch in Griechenland, um so vielleicht in Zukunft gemeinsame Forschungsprojekte auf den Weg zu bringen. Wie weltweit aktuell dieses Thema ist, möge ein kleiner Test zeigen: Die Internetsuche nach dem Begriff „pilgrimage“ ergab am 10. August 2004 bereits 1.170.000 Eintragungen; die Suche nach „Wallfahrt“ immerhin noch 76.400 Hinweise. Eine neuerliche Abfrage am 22. Dezember 2006 wies für „pilgrimage“ bereits 12.400.000 Eintragungen auf; für „Wallfahrt“ bereits 760.000.

⁴ Ohne hier konkrete Beispiele nennen zu wollen, sei nur an einige Gelehrte erinnert, denen wir für den deutschsprachigen Raum mustergültige Studien zum Thema verdanken: Klaus Beitz, Wolfgang Brückner, Elfriede Grabner, Edgar Harvolk, Karl Sigismund Kramer, Leopold Kretzenbacher, Rudolf Kriss, Lenz Kriss-Rettenbeck, Leopold Schmidt und Oliva Wiebel-Fandler.

⁵ W. BRÜCKNER, Wallfahrtsforschung im deutschen Sprachgebiet seit 1945. In: ZfV 55 (1959) 115–129; hier: 123.

⁶ Es ist nicht möglich und auch nicht zielführend, in diesem Rahmen die Entwicklung der Wallfahrtsforschung nachzuzeichnen, es sei aber zumindest auf wichtige frühere Literatur dazu verwiesen: BRÜCKNER (wie Anm. 5); L. SCHMIDT, Volkskunde als Geisteswissenschaft. Wien 1948 (Handbuch der Geisteswissenschaften 2) 90–103 (Kapitel: Wallfahrtsforschung. Vorschau auf eine volkskundliche Disziplin).

⁷ K. S. KRAMER, Typologie und Entwicklungsbedingungen nachmittelalterlicher Nahwallfahrten. In: Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 11 (1960) 195–211; hier: 197.

⁸ Auch jene Studien, die bereits sehr früh „die Trägerschaft“ fokussieren, wie etwa W. BRÜCKNERS Arbeit über Walldürn (Die Verehrung des Heiligen Blutes in Walldürn. Volkskundlich-soziologische Untersuchungen zum Strukturwandel barocken Wallfahrts. Aschaffenburg 1958 [Veröffentlichungen des Geschichts- und Kunstvereins 3]), sind zunächst noch aus dem Blickwinkel einer bestimmten Wallfahrt gedacht.

⁹ KRAMER (wie Anm. 7) 198.

Fehlen dieser Perspektive im volkskundlichen Blick auf die Wallfahrt in den ersten 50 Jahren. Lange vor Kramer war dieser Mangel bereits Leopold Schmidt aufgefallen, der bereits 1948 die Einbeziehung der Trägerforschung forderte und damit den „Anschluß der Wallfahrtsforschung an die Haltung der gesamten Volkskunde in grundsätzlichen Fragen“¹⁰. Dabei bezeichnete er die Trägerforschung als eines der beiden zentralen Probleme. Als zweites nennt er übrigens die Einbeziehung der Großstadt.¹¹ Sein Ansatz erweist sich mit diesen Hinweisen als erstaunlich zukunftsorientiert.

Doch die Feststellung Kramers mehr als eine Dekade später deutet darauf hin, dass Schmidts Forderung um die Mitte des 20. Jahrhunderts im Fach noch nicht gehört wurde. Schmidt war sich der Zukunftsorientiertheit seiner Anregungen sehr wohl bewusst, gab er seinem Kapitel „Wallfahrtsforschung“ doch den Untertitel „Vorschau auf eine volkskundliche Disziplin“.¹²

Als zu optimistische Einschätzung ist m. E. die Feststellung Brückners aus dem Jahre 1984 zu bewerten, die Volkskunde habe „in den letzten dreißig Jahren deutlich herausgearbeitet, dass Wallfahren den Weg bedeutet und das Gruppenerlebnis der Walleute [sic] [. . .]“¹³. Vor allem in der geänderten Kontextualisierung, die von Martin Schmölze und Nina Oxenius vorgenommen wird, gerät diese Feststellung zu einer nicht haltbaren wissenschaftshistorischen Aussage: „Während die ältere volkskundliche Forschung ihre Aufmerksamkeit vornehmlich dem Wallfahrtsort zuwandte, [. . .] hat die Forschung der letzten dreißig Jahre herausgearbeitet, dass der in Gruppe zurückgelegte Weg von beherrschender Bedeutung für die Wallfahrer ist“¹⁴, formulieren die beiden Autoren 1985 unter Berufung auf Wolfgang Brückner. Von wenigen Ausnahmen abgesehen¹⁵, blieb es nämlich bei der Feststellung des Defizits und bei der Forderung nach einem Perspektivenwechsel. Dies trifft insbesondere auf empirische Studien zu. Noch nach dem um 1970 erfolgten Paradigmenwechsel in den Geisteswissenschaften brachte Iso Baumer das Problem auf den Punkt:

Fast alle Wallfahrtsunternehmungen haben den Nachteil, dass sie vom Standpunkt des Wallfahrtsortes aus geschrieben sind. Dabei ist dieser ja nur Wallfahrtsziel. Der Beginn der

¹⁰ SCHMIDT (wie Anm. 6) 102.

¹¹ Ebd. 103.

¹² Ebd. 90.

¹³ W. BRÜCKNER, Fußwallfahrt heute. Frömmigkeit im sozialen Wandel der letzten hundert Jahre. In: Wallfahrt kennt keine Grenzen. Hg. L. Kriss-Rettenbeck – G. Möller. München – Zürich 1984, 101–113; hier 104.

¹⁴ M. SCHMÖLZE – N. OXENIUS, „Sonst könntet ihr ja auch zum Oktoberfest pilgern . . .“. Zur Funktion des Wallfahrtsortes. In: Wallfahrt – Tradition und Mode. Hg. M. Scharfe – M. Schmölze – G. Schubert. Tübingen 1985 (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen 65) 105.

¹⁵ Zu den interessantesten Ausnahmen gehören die beiden grundsätzlichen Studien von P. ASSION, Der soziale Gehalt aktueller Frömmigkeitsformen. In: Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung 14/15 (1982/83), Themenband: Materialien zur Volkskultur I, 5–17, und – gleichsam als Antwort auf Peter Assion – W. BRÜCKNER, Gemeinschaft – Utopie – Communio. Vom Sinn und Unsinn „sozialer“ Interpretation gegenwärtiger Frömmigkeitsformen und ihrer empirischen Erfassbarkeit. In: Bayerische Blätter für Volkskunde 10 (1983) 181–201; beide Arbeiten thematisieren aus unterschiedlicher Position den damals bereits deutlich erkennbaren Aufschwung der Wallfahrt. (Vgl. auch BRÜCKNER [wie Anm. 13]; vgl. auch Anm. 53). Als frühes Beispiel für eine Frömmigkeitsforschung unter dem Einfluss des Paradigmenwechsels in den Geisteswissenschaften (und des Perspektivenwechsels im Sinne unserer Fragestellung) kann die meines Erachtens inzwischen zum Klassiker gewordene Studie von Gottfried Korff betrachtet werden: G. KORFF, Heiligenverehrung in der Gegenwart. Tübingen 1970 (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen 29) (vgl. Kapitel Wallfahrt S. 142–150); vgl. auch Anm. 8.

Wallfahrt und ihr Ende liegen jedoch im Alltag des Wallfahrers beschlossen. Zur vollständigen Beschreibung einer Wallfahrt gehört daher die Darstellung des gesamten Vollzugs.¹⁶

Iso Baumers Studie kann auch als frühes Beispiel für eine veränderte Sichtweise angesprochen werden, die in den 70er Jahren langsam an Bedeutung gewinnt. Die Wallfahrer, also die Träger des Brauches, gewinnen an Bedeutung, wenn auch der letzte Schritt, nämlich das Zurücktreten des Wallfahrtszieles zugunsten des Herkunftsortes und der Gruppe noch nicht vollzogen war und auch bis heute die Ausnahme darstellt. Denn auch die frühen Forderungen nach einer stärkeren Einbeziehung der Brauchträger galten, und das sollte nicht übersehen werden, immer noch denn Wallfahrern im Kontext des Zielortes und des Weges dorthin, weniger aber ihrem sozialen Umfeld und ihrem Ausgangsort. Dies trifft etwa auch auf zwei Studien zu, die mit ihren völlig unterschiedlichen Ansätzen zu den vorbildlichsten unserer Zunft gehören, dem von Helge Gerndt 1977 vorgelegten „Vierbergelauf“¹⁷ und der von Martin Scharfe u. a. herausgegebenen Wallfahrtsstudie. Gerndt arbeitet neben einer (aus dem forschungsgeschichtlichen Kontext heraus mehr als notwendigen) Geschichte der Wallfahrt und ihrer Ziele den Handlungsverlauf sorgfältig heraus und legte damals eine Arbeit im Sinne der Münchner Schule vor, die für einzelne Wallfahrtforschungen, die historische und empirische Ansätze verbinden, durchaus heute noch Modellcharakter haben kann. Doch auch hier spielen die Ausgangspunkte der Wallfahrer nur eine marginale Rolle. Ähnliches gilt für die Tübinger Studie unter der Leitung von Martin Scharfe.

Die Mitherausgeberin Gertrud Schubert äußert sich denn auch sehr konkret zu dieser Frage und schrieb 1985 als Reflexion zum Verlauf des mit Tübinger Studierenden durchgeführten Projektes:

„Vieles würden wir jetzt anders anpacken, ist uns doch die Art des Vorgehens und des Forschens höchst konventionell geraten. Heute wäre nicht mehr der Wallfahrtsort samt dazugehörendem Weg ausschließlich Ziel unserer empirischen Studien; um die Motivationen der Wallfahrer besser begreifen zu können, wäre ihr Heimatort Ausgangspunkt unseres Interesses.“¹⁸

Als ich mich 1994 (nach jahrelanger ausschließlich historisch orientierter Wallfahrtsforschung) erstmals den gegenwärtigen Ausprägungen des Phänomens zuwandte, fand dies ebenfalls unter der Prämisse des Wallfahrtszieles (konkret: Mariazell) und der Motivation der Pilger, eine Wallfahrt zu unternehmen, statt. Der Herkunftsort spielte nur im Kontext des Wallfahrtszuzugs eine Rolle.¹⁹ Jedoch zeigten die Ergebnisse sehr rasch die Notwendigkeit, den Blickpunkt zu verändern und Wallfahrtsforschung verstärkt aus der Perspektive der jeweiligen Gruppen, bzw. der Herkunftsorte zu betreiben. Ein Vorhaben, das in den folgenden Jahren zumindest teilweise umgesetzt wurde und zu interessanten Ergebnissen führte. Die geänderte Perspektive bedeutet jedoch keineswegs, dass deshalb der Blick auf die Pilgerzentren obsolet ist, sie trägt vielmehr dem Umstand Rechnung, dass längst Gefordertes einzulösen ist und fokussiert die Tatsache, dass die Ziele für die neuen, in den letzten

¹⁶ I. BAUMER, Wallfahrt als Handlungsspiel. Ein Beitrag zum Verständnis religiösen Handelns. Bern – Frankfurt a. M. 1977 (Europäische Hochschulschriften, Reihe XIX, 12) 44.

¹⁷ H. GERNDT, Vierbergelauf. Gegenwart und Geschichte eines Kärntner Brauchs. Klagenfurt 1973 (Aus Forschung und Kunst 20).

¹⁸ G. SCHUBERT, Aus dem Staunen raus: Zum Projektverlauf. In: Wallfahrt – Tradition und Mode (wie Anm. 14) 15.

¹⁹ Im Studienjahr 1993/94 gelangten am Institut für Volkskunde und Kulturanthropologie der Karl-Franzens-Universität Graz unter meiner Leitung zwei einschlägige Lehrveranstaltungen zur Durchführung: „Volksfrömmigkeit“ und „Volksfrömmigkeit: Mariazell als Wallfahrtsort“.

20 bis 30 Jahren entstandenen Wallfahrten oft nicht mehr dieselbe Bedeutung haben wie für ihre traditionellen Vorgänger.

Wallfahrt heute: hybrid, vielfältig oder gar beliebig?

Um 1960 entbrannte in der deutschsprachigen Volkskunde eine Debatte um die Begriffe „Wallfahren“ und „Pilgern“, die mit ungewöhnlicher Heftigkeit geführt wurde. Es ging dabei um die Frage der inhaltlichen Gewichtung: Ausgehend von Befunden im fränkischen Raum traten Hans Dünninger und Wolfgang Brückner dafür ein, Pilger als Bezeichnung für Einzelne zu verwenden, während Wallfahrer durch das prozessionaliter Gehen in der Gruppe gekennzeichnet wären. Eine Pilgerfahrt wäre demnach als Reise eines Einzelnen auf lange Dauer ausgerichtet und entspräche im Extremfall symbolisch der Reise durch das Leben. Dem wurde aus bayrischer und österreichischer Sicht u. a. von Rudolf Kriss und Klaus Beitzl widersprochen. Hier sah man die Begriffe austauschbar.²⁰ Ich möchte diese Debatte, die ich schon aus damaliger Sicht für marginal halte (sie ist auch auf den deutschen Sprachraum begrenzt), heute erst recht nicht mehr aufgreifen²¹, sie dient mir allerdings dazu, die Frage nach der Definition neu zu stellen. Auch wenn wir die Begriffe austauschbar verwenden (was ich tue), kommen wir nicht um die Frage herum, welche Bedeutung ihnen heute zukommt. Dieses Problem beschäftigt uns umso mehr, je mehr wir Wallfahrt als gegenwärtig aktuelles und lebendiges Kulturmuster erkennen. Schon das Projektteam um Martin Scharfe zog es 1985 vor, auf eine Nominaldefinition zugunsten einer Realdefinition zu verzichten. Im Mittelpunkt stand also nicht die Feststellung „Wallfahrt ist . . .“, sondern man hielt es „lieber mit einer Entwicklung der verschiedenen Facetten, die dann mündet in eine Problementfaltung, wie sie hier und von uns geplant ist“²². Wie noch zu zeigen sein wird, gilt diese Vorgangsweise für heutige Zugänge zum Thema mehr denn je. Dazu drängt sich eine weitere grundsätzliche Frage auf, die in den letzten Jahren an Aktualität gewonnen hat: „Könnten Wallfahrten im extremen Fall überhaupt nicht mehr religiös sein?“²³ fragte Iso Baumer bereits vor mehr als einem Viertel Jahrhundert, um anschließend negativ zu antworten. Heute ist diese Frage nicht nur unter veränderten Voraussetzungen neu zu stellen, sondern auch um einen zusätzlichen Aspekt zu erweitern: Welche sichtbaren symbolischen Handlungen sind erforderlich (wenn sie überhaupt noch erforderlich sind), um von Wallfahrt zu sprechen? Oder hat nicht längst der öffentliche Diskurs uns die Entscheidung abgenommen, was Wallfahrt ist? Um diese Frage zu klären, sehen wir uns einmal die öffentliche Verwendung des Begriffes in verschiedenen Kontexten an, wobei ich es mir erlaube, auf bereits früher zitierte Beispiele zurückzugreifen:

²⁰ Vgl. dazu W. BRÜCKNER, Zur Phänomenologie und Nomenklatur des Wallfahrtswesens und seiner Erforschung. In: Volkskultur und Geschichte. FS J. Dünninger. Hg. D. Harmening [u. a.]. Berlin 1970, 384–424 (mit weiteren Literaturangaben zum Thema).

²¹ Im Unterschied zu Walter Hartinger halte ich die Debatte allerdings nicht für zugunsten der getrennten Definition für entschieden, da die Begriffe auch heute (sogar mehr denn je) austauschbar verwendet werden; vgl. dazu W. HARTINGER, Religion und Brauch. Darmstadt 1992, 100; zuletzt hat Dagmar Hänel diese Debatte nochmals aufgegriffen und festgestellt, dass sie diese Frage für nicht geklärt halte: D. HÄNEL, „Der Kopf kann laufen.“ Bedeutungen und Funktionen von Wallfahrt in der Gegenwart. In: Rheinisch-Westfälische Zeitschrift für Volkskunde 49 (2004) 111–129, hier: 112. Hänel greift auch die Kritik an einer zu stark am Wallfahrtszentrum orientierten Forschung auf.

²² Wallfahrt – Tradition und Mode (wie Anm. 14) 10.

²³ I. BAUMER, Gestalt und Sinn der Wallfahrt heute. In: I. BAUMER – W. HEIM, Wallfahrt heute. Freiburg 1978, 24.

„Startschuß zur ‚Wallfahrt der Vielfalt‘“²⁴ schrieb eine Österreichische Tageszeitung zu Beginn eines Ereignisses, das am 7. und 8. September 1996 auf Einladung der Österreichischen Bischofskonferenz in Mariazell stattfand. Das mediale Interesse galt dabei nicht dem Begriff Wallfahrt, sondern dem Umstand, dass bei dieser Veranstaltung über die Zukunft der katholischen Kirche in Österreich diskutiert werden sollte. Diese „Wallfahrt der Vielfalt“ steht demnach hier als Metapher für ein pluralistisches Denken innerhalb einer einigen katholischen Kirche. Zugleich ist sie aber auch Ausdruck für eine pluralistische Definition des Wallfahrtsbegriffes, der in diesem Fall die Einladung der Bischöfe an die Gläubigen zu Gesprächen über die Zukunft der österreichischen Kirche am berühmtesten Wallfahrtsort des Landes einschließt. Ein Ereignis, das auch überall anders hätte stattfinden können, wird allein durch die Wahl des Ortes zur Wallfahrt stilisiert!

Im Juni 1994 waren die Österreicherinnen und Österreicher aufgerufen, über den Beitritt zur EU abzustimmen. Die damalige sozialdemokratische Politikerin und heutige Managerin Brigitte Ederer war zu dieser Zeit als Staatssekretärin für EU-Angelegenheiten zuständig. Sie versprach eine Fußwallfahrt von Wien nach Mariazell (entlang des traditionellen Pilgerweges), wenn mehr als 51,5% der Abstimmungsberechtigten für einen Beitritt stimmen. Bekanntlich waren es mehr als 66%. Am 8. Juli 1994 begann die Staatssekretärin ihre Wallfahrt. Aber war es überhaupt eine Wallfahrt? Die „Wanderung“ wurde mediengerecht in Szene gesetzt. Zeitungen, Radio und Fernsehen nahmen Anteil an Ederers „Marsch nach Mariazell“, am Marsch einer sozialdemokratischen Politikerin! Die Presse berichtete auch dementsprechend über dieses Ereignis. Eine renommierte Tageszeitung schrieb ironisch, dass sich eben alle getäuscht hätten, die dachten, eher ginge ein Kamel durch ein Nadelöhr als eine sozialdemokratische Politikerin nach Mariazell.²⁵ Eine weitere Tageszeitung weigerte sich schlicht, in diesem Zusammenhang von Wallfahrt zu sprechen und berichtete von einer Wette, die Ederer mit ihrer „Fußwanderung“ nach Mariazell einlöste.²⁶ Und doch: die formalen Rahmenbedingungen für eine traditionelle Wallfahrt schienen gegeben – das Versprechen und seine Einlösung durch eine Fußwanderung nach Mariazell verbunden mit dem Besuch der Kirche. Ihr darüber hinaus mangelnde innere Einstellung oder gar die mediengerechte Inszenierung vorzuwerfen, würde bedeuten, auch andere Wallfahrten als solche in Frage zu stellen.

Die Sensibilität im Umgang mit dem Terminus Wallfahrt ist innerhalb der Kirche zweifellos gewachsen. Auch dort hat man inzwischen nicht nur die multifunktionale Bedeutung des Wortes, sondern auch die damit verbundenen Instrumentalisierungsmöglichkeiten durch außerkirchliche Gruppen und Institutionen erkannt und versucht dem entgegenzusteuern. So wird mittlerweile auch von der Kirche nahestehenden Zeitungen allzu mediengerechtes Wallfahren der politischen Prominenz kritisch auf seinen religiösen Sinn hinterfragt, dies nicht nur, wenn es sich um eine sozialdemokratische Pilgerin handelt, sondern auch, wenn Vertreter der konservativ-christlichen Volkspartei davon betroffen sind:

Als die Regierungsmitglieder der Österreichischen Volkspartei nach dem Ende der von der EU verhängten Sanktionen nach Mariazell kamen, tauchte sofort der Vorwurf einer

²⁴ Kleine Zeitung, 3. September 1996, 11. Die folgenden Gedanken zur Verwendung des Begriffes Wallfahrt am Beispiel Mariazell habe ich teilweise in folgendem Aufsatz formuliert: EBERHART, Zwischen Vielfalt und Beliebtheit (wie Anm. *).

²⁵ Der Standard, 9./10. Juli 1996, 23.

²⁶ Kleine Zeitung, 10. Juli 1996, vgl. auch: R. GABRIEL, Viele Wege führen nach Mariazell. In: Schatz und Schicksal – Mariazell. Beiträge zur Steirischen Landesausstellung 1996. Hg. H. Eberhart – H. Fell. Graz 1996, 278.

politischen Instrumentalisierung des Gnadenortes auf. Mit der Überschrift „Sanktionsende: Die ÖVP pilgert nach Mariazell“ leitete die „Kleine Zeitung“ ihren Bericht ein, um mit dem doppelbödigen Untertitel: „Diese Wallfahrt hat uns gerade noch gefehlt“²⁷ fortzusetzen. Und dies, obwohl beide Anlässe (EU-Beitritt und Sanktionsende) von gesamtösterreichischem Interesse waren und die Wallfahrten somit durchaus in der Tradition der einstigen habsburgischen Besuche in Mariazell standen und gleichsam in die „Zuständigkeit“ der Magna Mater Austriae gefallen wären. Und doch: eine Pietas Austriaca nimmt man der Staatsspitze in einem laizistischen System nicht mehr ohne weiteres ab, zu deutlich steht der propagandistische Zweck hinter den mediengerechten Auftritten.

Diese Beispiele verweisen meines Erachtens deutlich auf eine Umdeutung der Wallfahrt in mehrere Richtungen. Doch nicht nur die Kirche verleiht dem Begriff Wallfahrt eine veränderte Qualität. Im Alltagsdiskurs sind wir längst gewohnt, die Bezeichnungen „pilgern“ und „wallfahren“ im profanen Kontext wahrzunehmen. Man denke an die Rituale im Zusammenhang mit dem Besuch der Grabstätte von Elvis Presley in Memphis (USA)²⁸; insbesondere aber an den Tod „Lady Di’s“ und an ihr Grab in Althorp (GB)²⁹: Hier darf schon einmal eine in Kirchenbesitz befindliche Tageszeitung titeln: „Althorp – Grab von Diana wurde zur Wallfahrtsstätte“³⁰. Christoph Daxelmüller widmete dem Phänomen der Sakralisierung populärer Stars eine aufschlussreiche Untersuchung, in der er am Beispiel Lady Dianas zum Schluss kommt, ihre „Apotheose [. . .] fiel in eine Zeit, in der kirchlich sanktionierte Heilige als Vorbilder für die Lebensgestaltung ins zweite und dritte Glied zurückgetreten sind. Die säkulare Heilige Diana war eine gläserne und dadurch effektvolle Heilige [. . .]“³¹.

Es ist allerdings nicht einmal notwendig, auf derart augenfällige Beispiele hinzuweisen, schon der banale Alltag reicht dafür aus: Menschen „pilgern in Scharen“ zu einem beliebigen Punkt, der sich ohne weiteres als „In-Lokal“ entpuppen kann, das somit zum „Wallfahrtsort“ mutiert. Die Säkularisierung des Sakralen steigert sich noch, wenn religiös geprägte Begriffe wie Tempel und Paradies in Form von „Konsumtempel“ oder „Einkaufsparadies“, zu denen Menschen zu Tausenden pilgern, zur bewusst konstruierten Metapher werden. Diese Beispiele ließen sich beliebig verlängern. Ich verzichte darauf und greife die Frage von Iso Baumer erneut auf, ob „Wallfahrt im extremen Fall überhaupt nicht mehr religiös sein“ kann (siehe oben). Die Antwort kann sich keinesfalls, wie bei Baumer, auf ein klares „nein“ beschränken, sondern bedarf einer Differenzierung.

²⁷ Kleine Zeitung vom 16.9.2000; am 26.9. formulierte dann eine Leserin weitere Kritik: „Auch mir fehlt für diesen Missbrauch der Muttergottes und eines katholischen Würdenträgers für politische Zwecke jedes Verständnis.“ (46).

²⁸ Die Sakralisierung von Elvis Presley erfuhr jüngst ihren ultimativen Anstoß, als seine Biographie in der Sprache des Matthäus Evangeliums erschien: W. POLLANZ – Th. MARKART, Das Buch Elvis – Aus den apokryphen Schriften. Wies 2004.

²⁹ Vgl. dazu: Ch. DAXELMÜLLER, Maria und Lady Di – Tradition und säkulare Religiosität. In: Mariazell und Ungarn. 650 Jahre religiöse Gemeinsamkeit. Hg. W. Brunner [u. a.]. Graz – Esztergom 2003 (Veröffentlichungen des steiermärkischen Landesarchivs 30) 205–214; M. BOWMAN, The People’s Princess. Vernacular Religion and Politics in the Mourning for Diana. In: Politics and Folk Religion. Hg. G. Barna. Budapest 2001 (Papers on the 3rd Symposium of SIEF Commission of Folk Religion in Szeged 1999) 35–49.

³⁰ Kleine Zeitung, 5. Juli 1998, 22f.

³¹ DAXELMÜLLER (wie Anm. 29) 213.

Vorstudien zum Thema Wallfahrt, die ich zwischen 1994 und 1998 im Rahmen verschiedener Seminare durchführte³², deuteten nun sowohl auf einen Paradigmenwechsel hin als auch auf ein starkes Ansteigen der entsprechenden Aktivitäten und schienen damit die Hinweise zu bestätigen, die bereits früher in deutschen Untersuchungen angedeutet worden waren. Doch nie zuvor war eine ganze Region zur Aktualität von Wallfahrt befragt worden. Zwischen Juni 2001 und Mai 2003 bekam ich die Möglichkeit, ein vom Österreichischen Forschungsfonds finanziertes Projekt durchzuführen, das sich unter dem Titel „Wallfahrt in der Nachmoderne“ zum Ziel gesetzt hatte, anhand steirischer Beispiele dem aktuellen Geschehen nachzuspüren.³³ Entscheidend für die Fragestellung war, dass wir nicht von bestimmten Pilgerzentren ausgingen, sondern die Ausgangspunkte der Wallfahrten in den Mittelpunkt stellten. Das heißt, uns ging es darum, die Pfarren bzw. jene Pfarrangehörigen, die für die Organisation von Wallfahrten verantwortlich zeichnen, stärker zu fokussieren. Nur so war die „Wiederentdeckung der Frömmigkeit“ und damit die Wiederentdeckung der Wallfahrt, in ihrem vollen Umfang zu erkennen.

Obwohl auf entsprechende Quantitäten gefasst, überraschte uns die Dynamik der Wallfahrtsbewegung dann doch: Am Beginn der Studie stand eine Umfrage bei 388 steirischen Pfarren (davon waren 245 Pfarren mit einem eigenen Priester besetzt, 143 wurden mitbetreut, Stand Mai 2002). Insgesamt beteiligten sich 254 Pfarren an der Untersuchung.

Nur 13 Pfarren meldeten keinerlei Wallfahrtsaktivitäten! Von den erhobenen Wallfahrten sind etwa zwei Drittel eintägig. Ungefähr die Hälfte der Wallfahrten erfolgt mit dem Bus, ein Drittel zu Fuß, für den Rest kommen verschiedenste Transportmittel in Frage: Fahrrad, Motorrad, Zug, Traktor, Pferd, Inline-Skater, Langlaufski und schließlich das Flugzeug. Technische Möglichkeiten werden gleichsam selbstverständlich in das kulturelle System Wallfahrt integriert und verdeutlichen die Aktualität.

Besonders aufschlussreich sind die Hinweise zur Einführung: Ca. 75% aller Wallfahrten sind nicht älter als 30 Jahre, wobei die Tendenz stark steigend ist. Von den nach 1900 eingeführten Wallfahrten entstanden 16,6 % zwischen 1900 und 1969, 17,6% zwischen 1970 und 1979, 25,6% zwischen 1980 und 1989 und 31,2% zwischen 1990 und 2001! Somit sind nicht einmal 10% als traditionelle Wallfahrten mit einem Gründungsdatum vor 1900 anzusprechen.

Was drängt Menschen in so großer und offenbar immer noch steigender Zahl zu traditionellen Wallfahrtsorten? Die Suche nach Antworten hilft uns nur dann, dieses Phänomen auf eine abstraktere Erklärungsebene zu heben, wenn sie nicht vordergründig bei der Analyse der erhobenen Daten stehen bleibt, sondern den gesamtgesellschaftlichen Kontext gleichsam als Folie verwendet.

Die klassische Wallfahrtsforschung hat uns schon lange Kenntnisse über die Motive mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Wallfahrer vermittelt. Aus der Analyse verschiedener Mirakelliteratur und Votivbilder wissen wir, dass Krankheit, Unfälle, individuelle Betrof-

³² Vgl. Anm. 19 und „Schriftliche Devotionsformen“ (Studienjahr 1996/97) und „Mehrtägige Wallfahrten steirischer Pfarren“ (Studienjahr 1997/98).

³³ Das Projekt wurde von zwei ganztätig beschäftigten Mitarbeiterinnen durchgeführt. Ich möchte mich in diesem Rahmen bei Romana Geyer und Gabriele Ponisch für die hervorragende Mitarbeit bedanken, die es mir ermöglicht, auch in diesem Aufsatz aus dem erarbeiteten Material zu schöpfen. Gabriele Ponisch sei zudem für zahlreiche Hinweise und Diskussionen insbesondere zum vorliegenden Beitrag gedankt.

fenheit durch Kriege und Überfälle zu den häufigsten Ursachen gehören, die unsere Vorfahren in den vergangenen Jahrhunderten in großer Zahl zu den Pilgerstätten trieb.³⁴

Die in den letzten Jahren insbesondere in Frankreich, Deutschland, Österreich und Ungarn vorangetriebene Analyse rezenter Mirakeltexte³⁵, aber auch erste Analysen dieses Genres in der Schweiz schon 1961³⁶ zeigen nun, dass die historisch bekannten Motive wohl noch existieren, dass sie aber eine deutliche Umgewichtung erfahren haben. Sie werden durch ein breites Spektrum an Anliegen zumindest ergänzt, ja in den letzten Jahren durch andere Motive teilweise sogar ersetzt: Familie, Partnerschaft, Beziehungen, Schule, Weltfriede um nur einige zu nennen. Anliegen der letzten Jahrzehnte thematisieren den alltäglichen Lebenszusammenhang und sind nicht vom „gleichen existentiellen Ernst geprägt“ wie die Motive der älteren Mirakelliteratur.³⁷ Ihren „Erhörungen“ fehlt die entsprechende Bedeutsamkeit des außerordentlichen Ereignisses, was Peter Assion einmal den Begriff „triviales Wunder“ prägen ließ.³⁸

Doch alleine die teilweise Trivialisierung der Anliegen, die Ausweitung der Motive auf das breite Spektrum alltäglicher Bedürfnisse, kann den Boom zweifellos nicht auslösen haben. Somit gilt für die Interpretation aktueller Mirakelliteratur Ähnliches, was auch für die Analyse historischer Mirakelliteratur zu gelten hätte: Sie allein ist für eine umfassende Motivforschung zu wenig. Zum Unterschied historischer Wallfahrtsforschung allerdings können wir heute auf empirische Befunde aus Gesprächen mit aktiven Teilnehmern zurückgreifen:

„Die religiöse Erfahrung war eingebunden in die Körper- und Naturerfahrung, das Eigentliche ist mehr nebenbei geschehen, weniger im Nachdenken als im Nicht-Nachdenken, im Loslassen.

³⁴ Vgl. dazu z. B.: K. S. KRAMER, Die Mirakelbücher der Wallfahrt Grafrath. In: Bayrisches Jahrbuch für Volkskunde 1951, 80–102; D. HARMENING, Fränkische Mirakelbücher. In: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 28 (1966) 25–240; H. EBERHART, Der Mirakelzyklus in der Wallfahrtskirche Maria Freienstein. In: Der Leobener Strauß 7 (1979) 61–102; DERS., Das Mirakelverzeichnis von Maria Freienstein. In: Der Leobener Strauß 8 (1980) 119–158; Ch. E. JANOTTA, (Die) Mirakelbücher. In: Salzburger Wallfahrten in Kult und Brauch. Katalog zur IX. Sonderschau des Dommuseums zu Salzburg. Hg. J. Neuhardt. Salzburg 1986, 101–304.

³⁵ Vgl. z. B.: G. HERBERICH-MARX, Evolution d'une sensibilité religieuse. Témoignages scripturaires et iconographiques de pèlerinages alsaciens. Strasbourg 1991; G. PONISCH, „Danke! Thank you! Merci!“ Die Pilgerbücher der Wallfahrtskirche Mariatrost bei Graz. Graz 2001 (Grazer Beiträge zur Europäischen Ethnologie 9): enthält eine Diskussion des Forschungsstandes mit weiteren Literaturangaben; H. EBERHART, Von Lassing bis Kosovo. Aktuelle Ereignisse in Anliegenbüchern. In: Ritualisierung, Zeit, Kommunikation. Hg. G. Barna. Budapest 2003 (Bibliotheca religionis Popularis Szegediensis 11) 31–41; H. KROMER, Andachten an Gott und das Selbst. Eine Fallstudie zur schriftlichen Devotion in der Gegenwart. Tübingen 1995 (Magisterarbeit am Institut für Empirische Kulturwissenschaft); G. BARNÁ, Gästebücher an Wallfahrtsorten, in Krankenhäusern und Hotels – neue schriftliche Formen und Quellen ritualisierter Verhaltensweisen. In: Konvergenzen und Divergenzen. Gegenwärtige volkskundliche Forschungsansätze in Österreich und Ungarn. Hg. K. Kuti – B. Rásky. Budapest 2000, 29–43; H. EBERHART – G. PONISCH, Hallo lieber Gott! Aspekte zu schriftlichen Devotionsformen in der Gegenwart. In: Ebd. 11–27.

³⁶ Vgl. W. HEIM, Briefe zum Himmel. Die Grabbriefe an Mutter M. Theresia Scherer in Ingenbohl. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde der Gegenwart. Basel 1961 (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde 40).

³⁷ EBERHART – PONISCH (wie Anm. 35) 16.

³⁸ P. ASSION, Ein Kult entsteht. Untersuchungen zur Verehrung der Ulrika Nisch von Hegne am Bodensee. In: Forschungen und Berichte zur Volkskunde in Baden-Württemberg 1971–1973 (1973) 43–63; hier 59.

Ein Kirchenbild, das mir immer wichtiger wird, als das Bild einer Gemeinschaft, wo sich einer auf den anderen verlassen kann.“³⁹

Diese nicht aus unserer Untersuchung gegriffenen, sondern von Teilnehmern einer Grazer Pfarre an einer Fußwallfahrt nach Assisi (1998) getroffenen Feststellungen mögen stellvertretend dafür stehen, dass traditionelle Motive, wie sie uns aus der historischen Wallfahrtsforschung geläufig sind, bei Wallfahrten in unserer postindustriellen Gesellschaft mehr und mehr in den Hintergrund treten. Die beiden Zitate deuten auch zwei zentrale Ursachen für die andauernde Aktualität gegenwärtiger Wallfahrt an: die wachsende Sehnsucht nach Spiritualität und Gemeinschaft.

Peter Pawlowski formulierte dazu in einer Radiosendung einmal sehr deutlich:

„Es ist kein Zufall, dass Spiritualität heute zu einem sehr gängigen Schlagwort geworden ist, darin formuliert sich so etwas vom Widerstand gegen die Geistlosigkeit der neoliberalen Wirtschaftsgesellschaft. Spiritualität als Art von Religiosität, die sich scheut, sich selbst so zu nennen, weil die Kirchen, die religiösen Institutionen immer noch ein Monopol auf Religion beanspruchen, aber gleichzeitig in den Augen vieler unglaublich geworden sind. Spiritualität verfolgt das Ziel, den Menschen zu synchronisieren.“⁴⁰

Die Sehnsucht nach Spiritualität steht in direktem Zusammenhang mit den modernen Gesellschaften, mit ihrem Mangel an Inhalten, veränderten Werthaltungen und Defiziten an zwischenmenschlichen Beziehungen. Zu Kirchenaustritten und einer immer stärker werdenden Säkularisierung unserer Gesellschaft scheint dies vordergründig nicht zu passen (siehe Einleitung), aber die neu entdeckte Sehnsucht nach dem Spirituellen lässt sich nicht auf kirchliche Aspekte reduzieren. Vor Jahren bereits warnte Konrad Köstlin vor einem diesbezüglichen Denkfehler:

„Manche Theologen frohlocken bereits und sehen ein neues Zeitalter, eine ‚Renaissance des Religiösen‘ heraufziehen. Das könnte ein Denkfehler sein. Denn diese neue ‚Massenreligiosität‘ wird nicht auf einen Nenner und schon gar nicht auf einen kirchlichen zu bringen sein, weil sie alles enthält und aufnimmt und weil die Richtungen nicht leicht zu vereinen sind.“⁴¹

Das, was Köstlin für die „Wiederkehr der Engel“ festhielt, gilt ebenso, wenn nicht verstärkt, für die Wallfahrt der Gegenwart zwischen Vielfalt und Beliebigkeit.

Auratische Orte, zu denen auch – aber nicht nur – Wallfahrtskirchen gehören, treten immer stärker in den Vordergrund. Psychologen haben dies als „Verdichtung [. . .] [und] kompensatorische Gegenwelt zu dominanten Grundstimmungen des modernen Menschen“ erklärt.⁴² Martin Scharfe hat schon vor mehr als 15 Jahren in anderen Zusammenhängen auf Kompensationsmechanismen als kulturproduzierende Faktoren verwiesen.⁴³ In Anleh-

³⁹ Beide Aussagen in: Wallfahrt nach Assisi. Franziskus' Fröhlichkeit war dabei. In: Pfarrblatt der Herz Jesu Pfarre 36 (1998) Nr. 4, S. 6.

⁴⁰ Peter Pawlowski, Salzburger Nachtstudio am 1. August 2001 (Radio Ö1), zitiert in: G. PONISCH, „Vessel-Rituality“. Handlungs- und Erlebnispielflächen gegenwärtiger Wallfahrten. In: Mariazell und Ungarn (wie Anm. 29) 197–204; hier: 198.

⁴¹ K. KÖSTLIN, Die Wiederkehr der Engel. In: Religion in Everyday Life. Papers given at a symposium in Stockholm, 13–15 September 1993. Hg. N.-A. Bringeus. Stockholm 1994, 79–95; hier 92.

⁴² H. BARZ, Meine Religion mach ich mir selbst! In: Psychologie heute 22 (1995) Heft 7, S. 27.

⁴³ M. SCHARFE, Aufhellung und Eintrübung. Zu einem Paradigmen- und Funktionswandel im Museum 1970–1990. In: Rekonstruktion von Wirklichkeit im Museum. Hg. S. Abel. Hildesheim 1992 (Mitteilungen aus dem Roemer-Museum Hildesheim N.F. 3) 53–65.

nung an den Ansatz des Philosophen Joachim Ritter⁴⁴ und seines Schülers Odo Marquard⁴⁵ kritisierte er die Museen, die seiner Auffassung nach nur mehr kulturelle Defizite unserer Industriegesellschaft ausgleichen helfen. Das heißt, jene Kulturgüter, die wir im realen Lebensvollzug verlieren, können wir in der Welt der Museen nacherleben. Die Musealisierung der Kultur greift aber weit über Musealisierung im engeren Sinn hinaus, greift weit über die eigentlichen Museen hinaus. Paul Post verwies z. B. unmittelbar im Kontext mit Wallfahrt auf dieses Phänomen: „The theme of ‘involvement with the past’ is more closely examined, especially within the framework of the so called musealisation of culture.“⁴⁶

Die gegenwärtige Sinnsuche hat eine ihrer wichtigsten Wurzeln meiner Ansicht nach ebenfalls im kulturell-spirituellen Defizit unserer Gesellschaft. In den letzten Jahren handelt es sich allerdings nicht mehr um das Fehlen entsprechender Angebote, sondern zunehmend um ein Überangebot, das aber erst recht für eine Orientierungslosigkeit sorgt. Eine Vielzahl von Sinnstiftern betrat mittlerweile den Markt der Religionen und versucht mit Angeboten aller Art Interessenten zu gewinnen. Religion und im weiteren Sinne Spiritualität werden dabei als Mittel zur Selbstfindung eingesetzt, wobei das Christentum auch im sogenannten christlichen Abendland längst seine Monopolstellung verloren hat. Für die Wallfahrt bedeutet dies eine qualitative Verschiebung, ihr kann hier im doppelten Sinn Bedeutung zukommen: Einerseits durch das Wallfahrtszentrum, das jenseits aller katholischer Intentionen und Symbole zum Ort dieser Selbstfindung wird, andererseits unter Einbindung katholischer Symbolwelten durch die Wallfahrt selbst.

Ein wesentlicher Unterschied zu den vorhin angesprochenen Museen besteht aber: Während diese bereits von Beginn an mit der Moderne in einer kompensatorischen Beziehung standen, trat die Wallfahrt mit der Industrialisierung der Gesellschaft zunächst zurück. Die Modernisierung der Gesellschaft und die damit verbundenen Werte schienen zunächst ausreichend, um die Transformation traditioneller Kultur aufzufangen. Erst als in der postindustriellen Gesellschaft auch dieser Halt verloren ging, erlebte die neue Sinnsuche ihren Aufschwung.

Festzuhalten ist jedenfalls, dass Menschen offenbar Stabilität brauchen und suchen, und dass Spiritualität und Rituale ihnen diese Stabilität zumindest teilweise bieten können. Menschen brauchen Rituale, um ihr Leben meistern zu können. Eine Erkenntnis, die nicht neu ist und der aber gerade im Zusammenhang mit unserem Thema eine große Bedeutung zukommt. Wer erinnert sich nicht an die berühmte Literaturstelle, als Antoine de Saint-Exupéry im „kleinen Prinzen“ seinen Fuchs sagen lässt: „Es muss feste Bräuche geben“. Gewohntes Handeln also, das wir ohne große Reflexionen einsetzen können und das auch erwartet wird. Was in diesem Fall den Fuchs vor den Jägern schützt (weil er bekanntlich weiß, dass sie jeden Donnerstag zum Tanz gehen und er an diesem Tag sicher sein kann), schützt in anderen Fällen Menschen vor Instabilität und Verhaltensunsicherheit.

1961 entwickelte Hermann Bausinger sein Modell vom künstlichen Horizont, der als kultureller Ausgleich für die zunehmend auseinanderbrechenden zeitlichen, räumlichen und sozialen Horizonte dient. Bausinger nimmt auch direkt auf Kompensation Bezug, wenn er den bereits damals gerade in den Städten sichtbaren Trend zur Pflege traditioneller Volks-

⁴⁴ J. RITTER, Die Aufgaben der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft. In: DERS., Subjektivität. Sechs Aufsätze. Frankfurt a. M. 1974, 105–140.

⁴⁵ O. MARQUARD, Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften. In: DERS., Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien. Stuttgart 1986, 11–32.

⁴⁶ P. POST, The modern Pilgrim. A Study of Contemporary Pilgrims' Accounts. In: *Ethnologia Europaea* 24 (1994) 85–100; hier: 85.

kultur (Volkslieder, -tanz, usw.) als Zeichen dafür wertet, „dass alle diese Veranstaltungen nicht aus einer kontinuierlichen Tradition erwachsen, sondern dass sie kompensative Versuche der Erneuerung darstellen“.⁴⁷

Es sei aber auch auf den Soziologen Alfred Lorenzer verwiesen, der im Zusammenhang mit der katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine Reduktion der Symbole und Rituale ortet und eine „Zerstörung der Sinnlichkeit“ registriert. Lorenzer spricht in diesem Zusammenhang auch leidenschaftslos von Kulturzerstörung, die weit über die Kirche hinausgehe und bezeichnet dies als exemplarisch für einen allgemeinen „gesellschaftlichen Destruktionsprozeß“, der zur Kenntnis zu nehmen sei.⁴⁸ Ich sehe dies nicht ganz so leidenschaftslos wie der nüchterne Analytiker Lorenzer und sehe einen berechtigten Bedarf an Symbolen und Ritualen als Antwort auf die zunehmende „Beschleunigung des Erlebniszeitmaßes“, von der bereits Bausinger 1961 im Kontext des Zerfalls der zeitlichen Horizonte gesprochen hat.⁴⁹

Auf den Zusammenhang zwischen der zunehmenden Beschleunigung unseres Alltags einerseits und kompensativen Handlungen andererseits verweist auch die Philosophie: So spricht etwa Odo Marquard von „der Beschleunigung des Wirklichkeitswandels in der modernen und gegenwärtigen Welt“, die letztendlich nach Kompensation verlange.⁵⁰

„Wallfahrt bietet hier die Möglichkeit, sich aus den Verkettungen des Alltags, wenn auch befristet, zu lösen und zu sich selbst zu kommen. Körper- und Naturerfahrung spielen eine wesentliche Rolle, um sich im ursprünglichen Wortsinn zu ‚sammeln‘. Wenn Spiritualität einen Sinn haben soll, dann muss sie Erfahrungen zusammenführen können, dann muss sie sozusagen eine Einigungskraft für Kopf, Herz und Leib haben. Spiritualität muss nicht unbedingt etwas mit Gottesglauben zu tun haben, sie bezeichnet vielmehr zunächst nur die Sehnsucht nach menschlicher Ganzheit und hält nach Methoden Ausschau, diese Ganzheit zu gewinnen. Es kann allerdings sein, dass diese Ganzheit immer Fragment bleibt. Die Suche nach Ganzheit ist eine Reaktion auf die Fragmentierung der Lebensbereiche durch die Moderne. Die Einteilung in eine Welt der Leistung und Effizienz und in eine Gegenwelt des Privaten.“⁵¹

Diese Gegenwelt des Privaten kann schon sehr früh in erster Linie den Frauen zugeschrieben werden. Untersuchungen zeigen längst, dass Frauen auch das spirituellere Geschlecht sind. In den letzten Jahrzehnten haben sie zunehmend eigene Formen von Spiritualität gesucht, jedoch auch innerhalb der ganz klassischen traditionellen, institutionalisierten und kirchenbezogenen Frömmigkeitsformen sind Frauen stärker verankert. Sie gehen häufiger in den Gottesdienst und sind auch bei Wallfahrten, mit Ausnahme von jenen Fußwallfahrten, die große körperliche Ausdauer und Fitness voraussetzen, fast immer in der Überzahl. Der Grazer Theologe und passionierte Fußwallfahrer Gottfried Heinzel erzählt, dass

⁴⁷ H. BAUSINGER, *Volkskultur in der technischen Welt*. Frankfurt am Main – New York [1961] ²1986, 108.

⁴⁸ A. LORENZER, *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*. Frankfurt am Main 1984, 290.

⁴⁹ BAUSINGER (wie Anm. 47) 95; Bausinger greift hier einen Begriff des Psychologen und Politikers Willy Hellpach (1877–1955) auf.

⁵⁰ O. MARQUARD, *Krise der Erwartung – Stunde der Erfahrung. Zur ästhetischen Kompensation des modernen Erfahrungsverlustes*. Konstanz 1982 (Konstanzer Universitätsreden 139) 25.

⁵¹ PONISCH (wie Anm. 40) 199.

Frauen „aufmerksamer“ unterwegs seien und nicht so sehr an körperlicher, sportlicher Leistung interessiert sind.⁵²

Bereits 1983 erkannte Peter Assion den kompensativen Charakter von Wallfahrt und die Bedeutung gemeinschaftlichen Erlebens:

„Dies alles summiert sich zu einem Erlebnis, das seine Attraktivität aus der Teilnahmslosigkeit und kalten Geschäftsmäßigkeit des ‚normalen‘ Lebens bezieht: zu einem Kontrasterlebnis, an dem andererseits emotionale Bedürfnisse beteiligt sind, die die Leistungs- und Konsumgesellschaft weder zu befriedigen noch mit Ersatzbefriedigung dauerhaft zu überdecken vermag und für die es nicht zu hochgegriffen scheint, Suche nach unbeschädigter Mitmenschlichkeit zu setzen.“⁵³

Neben Spiritualität ist also Gemeinschaft ein weiterer tragender Begriff moderner Wallfahrt: Die zumindest temporäre Geborgenheit in der Gruppe stellt für die meisten Wallfahrer eine wichtige Erfahrung dar:

„Und deshalb, glaube ich, ist die Gruppe wichtig, weil man da zusammenwächst, und man lernt den andern kennen. Du weißt, wie er reagiert, wie es ihm körperlich geht, nicht nur wie es ihm mental geht, weil da kommt man auch drauf. Man kommt auf alles drauf, wenn man einen auch nicht kennt, man merkt das sofort: ‚Hoppla, der ist anders.‘ Und durch das, glaube ich, ist das notwendig, dass man wirklich zu Fuß geht und wirklich die 4–5 Tage gemeinsam unterwegs ist. Durch alle Höhen und Tiefen.“⁵⁴

„Es wird in der Gruppe sehr viel gesprochen darüber. Und ich glaube, dass dieses Verbalisieren von Problemen, von Anliegen, von Sorgen, von Nöten, die da eben mitgetragen werden, dass das sehr viel bringt. [. . .] Wir arbeiten das in diesen vier Tagen sehr viel im Gespräch auf. Und ich glaube, dass das den Leuten auch sehr viel gibt, dass das ihnen sehr wichtig ist.“⁵⁵

So weit zwei charakteristische Aussagen von Interviewpartnern im Rahmen unseres Projektes.

Beide Aussagen stehen stellvertretend für Meinungen, die den Kern des Phänomens Wallfahrt treffen. Für Wallfahrten gilt ganz besonders, was Hans Georg Soeffner einmal generell über temporäre Gruppierungen angemerkt hat: „Einander nur vorübergehend zu ge-

⁵² Vgl. ebd. 199.

⁵³ ASSION (wie Anm. 15) 10. Wolfgang Brückner argumentierte in seiner Antwort auf diesen Beitrag insbesondere gegen diese Passage und wirft ihm u. a. vor, er übersehe „dass der durchaus utopische Gemeinschaftsgedanke [. . .] auch und zuvorderst die offizielle Theologie und Kirchlichkeit schon immer bewegt hat. [. . .] Die emotionalen und tatsächlichen Erfahrungen auf heutiger Wallfahrt können darum zunächst einmal gar nicht anders als christlich interpretiert werden [. . .]“ (Brückner [wie Anm. 15] 188). Brückner versucht damit, Wallfahren in den 80er Jahren als rein christlich zu deuten. Die Entwicklung der letzten 20 Jahre gab jedoch meines Erachtens Peter Assion recht. Bereits 1970 kritisierte Gottfried Korff die zu enge Definition des Begriffes Wallfahrt, obgleich noch in Anlehnung an die Debatte um 1960 (vgl. Anm. 21 und den entsprechenden Text), die Wallfahrt noch lange nicht jenseits religiös gebundener Begrifflichkeit sah: G. KORFF, Heiligenverehrung in der Gegenwart. Empirische Untersuchungen in der Diözese Rottenburg, Tübingen 1970 (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts in Tübingen 29) 142f.

⁵⁴ Interview mit einem oftmaligen Teilnehmer der jährlichen Wallfahrt Leibnitz – Mariazell; das Interview wurde im November 2002 in seiner Leibnitzer Wohnung aufgezeichnet; Interview und Transkription: Romana Geyer.

⁵⁵ Interview mit einer Teilnehmerin an der Wallfahrt Schladming – Mariazell im August 2002; Interview und Transkription: Romana Geyer.

meinsamem Handeln und/oder Erleben vereinigende Individuen verleihen [...] ihrer flüchtigen Gemeinsamkeit den Anschein einer relativ stabilen Gemeinschaft.“⁵⁶

Wie sehr selbst Pfarren die Gemeinschaft im Gegensatz zur traditionellen Frömmigkeit in den Vordergrund stellen, verdeutlicht die Einladung einer Grazer Pfarre zur Teilnahme an der jährlichen „Pfarrwallfahrt nach Mariazell“ aus dem Jahr 1999:

„Auch dieses Jahr wandern wir zu Fuß gemütlich in drei Tagen über unsere schönen Berge zur Gnadenmutter (Gepäck wird befördert). Wir fahren am Freitag, dem 4. Juni, um 7 Uhr früh vom Parkplatz der Pfarre mit dem Autobus auf die Sommeralm und beginnen dort mit der Wanderung Richtung Straßegg-Schanz zur Stanglalm. Alle, die Freude am Wandern und schöner Gemeinschaft haben, sind herzlich eingeladen. [...]“⁵⁷

Hier wird erst gar nicht der Versuch unternommen, mit Religion die Wallfahrt zu bewerben. Offenbar mit dem Wissen um die Bedeutung des kommunikativen Aspekts wird dieser deutlich in den Vordergrund geschoben.

Gemeinschaft als Wert kann aber noch deutlicher in den Vordergrund treten und die religiösen, ja sogar die spirituellen Aspekte weitgehend zudecken: Dies sei am Beispiel der Jugendgruppe einer Grazer Pfarre veranschaulicht, die Romana Geyer im Rahmen des erwähnten Projektes nach Mariazell begleitet hat. Seit Mitte der 90er Jahre gehen jugendliche Pfarrangehörige beiderlei Geschlechts alljährlich im August von Graz nach Mariazell. Der Organisator des mehrtägigen Marsches beantwortet die Frage nach dem religiösen Bedürfnis der Teilnehmer:

„Ich weiß nicht, wie weit das Bedürfnis nach Wallfahrt ist? Ich bin mir nicht sicher, ob nicht für die Jugendlichen [...] es nicht ganz gleich wäre, wenn wir eine Woche ans Meer fahren würden?! Man geht [bei der Wallfahrt, Anm. d. V.] doch an seine Grenzen heran und das Gefühl, es geschafft zu haben, das dies unterbewusst sehr, sehr mitspielt. Wie beim Marathon das Glücksgefühl. Ich bin diesen Mariazell-Weg [...] in allen möglichen Formen gegangen, in zwei oder drei Tagen – um es zu beweisen. [...] Und ich glaube, dass das bei den Jugendlichen schon auch mitspielt, dadurch, dass sie heutzutage eigentlich kaum gefordert werden. [...] Aber wenn ich nächstes Jahr sage, wir gehen nicht nach Mariazell, sondern eine Woche Baden, sind sie genauso alle dabei.“⁵⁸

Das intensive Erleben körperlicher Grenzerfahrung und gemeinsame Aktivität dominieren hier deutlich den Aspekt religiöser Erfahrung. Auch das Loslassen des Alltags, das Zulassen und Zeigen dürfen von Gefühlen sind nicht zu unterschätzende Aspekte moderner Wallfahrt. In der Gemeinschaft mit Gleichgesinnten ist etwa das Zeigen von Rührung angesichts intensiver Erlebnisse ohne Scheu möglich und auch durchaus geübte Praxis.⁵⁹ „Wall-

⁵⁶ H. G. SOEFFNER, *Die Ordnung der Rituale: Die Auslegung des Alltags* 2. Frankfurt a. M. 1992, 115.

⁵⁷ Brücke. Pfarrblatt für Graz-St. Leonhard, Mai 1999, 7; zitiert auch in: H. EBERHART – G. PONISCH, *Zwischen Vielfalt und Beliebigkeit. Handlungs- und Erlebnisspielräume gegenwärtiger Wallfahrten*. In: *Vom Frühling bis zum Herbst. Bräuche im Salzburger Land*. Hg. Salzburger Landesinstitut für Volkskunde & interact!multimedia. [2003] (Salzburger Beiträge zur Volkskunde 14) CD-ROM; weiters in: PONISCH (wie Anm. 40) 203.

⁵⁸ Interview mit dem Organisator der jährlichen Jugendwallfahrt der Pfarre Graz-Süd nach Mariazell; das Interview wurde am 8. Oktober 2002 im Institut für Volkskunde und Kulturanthropologie aufgezeichnet; Interview und Transkription: Romana Geyer.

⁵⁹ Sofern man als Feldforscher die notwendige Bereitschaft mitbringt, sich auf das Feld einzulassen, kann man sich, wie ich aus eigener Erfahrung weiß, diesen Gefühlen kaum entziehen.

fahrt erlaubt schließlich, hemmungslos fromm zu sein. Und dies hat durchaus sehr stark sinnliche und emotionale Dimensionen.“⁶⁰

Ein weiteres Signal für die zunehmende Bedeutung der Wallfahrt als kulturelles „Massenphänomen“ (heute mag dieser Begriff vielleicht noch einen Blick in zukünftige Entwicklungen andeuten) ist ihre Entdeckung durch den Tourismus. In der Rubrik „Reise & Freizeit“ einer Steirischen Tageszeitung stellte sich 2002 die „Spezialistin für Pilgerreisen“ eines österreichischen Reisebüros vor. Und sie kannte auch die Trends: „Wer auf Pilgerreise geht, will auch Zeit für sich haben“ titelt die Zeitung den Bericht und weiter: „Die Klassiker wie Lourdes, Fatima und der Jakobsweg sind natürlich Fixpunkte.“ Als Tourismusexpertin weiß sie auch um die Bedeutung ständig neuer Angebote und die entsprechende Aussage trifft den Kern modernen Pilgerns sehr genau:

„Heuer neu: Armenien im Oktober. Die Wiege des Christentums beschreibt Ploteny-Funda den Grund, weshalb dieses Land für Christen interessant ist. [. . .] Sicher seien die meisten Reisenden Katholiken, aber auch Lutheraner, Protestanten und alle, die wollen, sind ganz herzlich willkommen. Schließlich gehe es bei vielen Pilgereisen auch darum, zu sehen, wie Christen in anderen Ländern leben.“⁶¹

Es zeigt sich, dass der Tourismus natürlich längst erkannt hat, dass Wallfahren auch im katholisch geprägten Europa nicht mehr ausschließlich eine Aktivität katholischer Christen ist, sondern sich im gesamtgesellschaftlichen Kontext abspielt und bestätigt den Befund empirischer Untersuchungen modernen Pilgerns.

Auch regional, also auf die Steiermark bezogen, hat der Tourismus Wallfahrt und die damit verbundene Sehnsucht nach Spiritualität entdeckt: In den letzten Jahren erschienen dazu einige Wanderführer entlang historischer Pilgerwege sowie allgemeine Pilgerführer⁶², Tourismusorganisationen stellen auch bereits Überlegungen an, eigene Themenwege einzurichten: So soll auf Wunsch steirischer Tourismusexperten z. B. im Steirischen Salzkammergut eine VIA SPIRITUALIS entstehen, die Kirchen, religiöse Gedenkstätten und Kraftorte miteinander verbindet. Anderes existiert bereits: ein „Spiritueller Weg“ z. B. und ein „Europa Besinnungsweg“, beide in der östlichen Steiermark.⁶³ Spätestens das „Trendige“ an den Wallfahrten lässt uns erkennen, dass wir die Wiederentdeckung der Wallfahrt nicht mit einer Wiederentdeckung des Religiösen oder gar der katholischen Frömmigkeit gleichsetzen dürfen. So finden wir als Teilnehmer rezenter Wallfahrten denn auch das gesamte Spektrum an Sinnsuchenden, von gläubigen Katholiken über Protestanten, Esoterikern verschiedener Richtungen bis zu Agnostikern. Ein weiteres Beispiel mag dies verdeutlichen: Das Magazin der sozialdemokratischen Freizeitorganisation „Naturfreunde“ veröffentlicht in der Ausgabe vom April 2004 einen mehrseitigen Artikel über den österreichischen Anteil am Jakobsweg unter dem Titel: „Pilgerreise zu sich selbst“, dem im November 2005 ein weiterer Artikel „Pilgerwege – Wandern mit spirituellem Antrieb“ folgte. Ein

⁶⁰ G. PONISCH, „Neuer Sinn auf alten Wegen“? Über Beziehungen zwischen Ritual, Tradition, Gemeinschaft und kommerzieller Vermarktbarkeit von Wallfahrt. In: Kongreßband Bamberg (im Druck); Manuskript S. 7.

⁶¹ Interview mit Veronika Ploteny-Funda vom Reisebüro RUEFA; Kleine Zeitung vom 26.3.2002, S. 48.

⁶² Vgl. z. B. E. KÄFER – F. KÄFER, Pilgerwege nach Mariazell. Graz 42003; W. SOTILL, Einfach pilgern. Auszeit für Körper Seele. Graz – Wien 2004.

⁶³ H. GIGLER – O. BAUMGARTNER, Wandern auf steirischen Pilgerwegen (Bericht über eine Konzeptentwicklung im Auftrag des Amtes der Steiermärkischen Landesregierung: Abteilung für Sport und Tourismus).

sozialdemokratisch gesinntes Blatt widmet sich der Wallfahrt und setzt damit ein Zeichen, das noch vor 20 Jahren undenkbar gewesen wäre. Bezeichnend aber, dass es sich nicht um christlich-katholische Ziele handelt, die damit verbunden werden, sondern um die allgemeine Sinnsuche, die „Pilgerreise zu sich selbst“ bzw. der „spirituelle Antrieb“.⁶⁴

Die Instrumentalisierung der Wallfahrt durch den Tourismus ist aber nur ein Aspekt, ein anderer ist der Versuch einzelner Wallfahrtsorte, an denen der Boom bisher eher vorbeiging, durch den Tourismus wieder an Popularität zu gewinnen. Der Wallfahrtsort Frauenberg bei Leibnitz hat dazu 2004 eine besondere Strategie entwickelt. In der Umgebung von Leibnitz wurde, auf mehrere Standorte verteilt, in diesem Jahr die steirische Landesausstellung „Die Römer“ gezeigt. Gemeinsam mit den Ausstellungsverantwortlichen hatte nun Frauenberg (selbst einer der Ausstellungsorte) ein „spezielles Kombinationsangebot“ entwickelt, das für Wallfahrer, die den kleinen Gnadenort besuchten, auch finanzielle Vergünstigungen für die Landesausstellung brachte: „Ziel sei es, jeden Sonntag eine Wallfahrergruppe in der Kirche begrüßen zu können“.⁶⁵

Die steigende Popularität der Wallfahrt lässt es nahe liegen, dass sich auch die katholische Kirche mehr und mehr dieses Instrumentes bedient, um für ihre Anliegen zu werben, zumal es sich ja quasi um ein „ureigenes“ Instrument handelt.⁶⁶ Vorläufiger Höhepunkt dieser Entwicklung war zweifellos der „Mitteleuropäische Katholikentag“ 2004 in Mariazell, der als „Wallfahrt der Völker“ in die Annalen eingehen wird. Etwa 80.000 Pilgerinnen und Pilger aus Österreich und einer Reihe ehemaliger Kronländer der Donaumonarchie versammelten sich vom 21. bis zum 23. Mai im kleinen obersteirischen Gnadenort, um Zusammengehörigkeit in einem neuen Europa zu demonstrieren. Die Presse überschlug sich angesichts des beeindruckenden Ereignisses in euphorischen Berichten.⁶⁷ Wallfahrt hier wird einmal mehr zum politischen Ereignis stilisiert, erhebt sich aus den „Niederungen“ alltäglicher Befindlichkeiten Einzelner und gerät zur politischen Demonstration und zum Event. Wallfahrt kann dabei auch die Grenzen des laizistischen Systems berühren. Dies musste etwa EU-Kommissionspräsident Romano Prodi erfahren, der an dieser „Wallfahrt der Völker“ teilnahm und dafür massive Kritik⁶⁸ zu hören bekam, was die EU-Kommission zu einer eigenen Stellungnahme bewog:

„Die Teilnahme von Prodi bei der Wallfahrt dürfe nicht so verstanden werden, als hätte die Kommission ihre Haltung zur Erwähnung des Christentums in der EU-Verfassung geändert. Ein Kommissionssprecher sagte, es gebe regelmäßig Veranstaltungen, die von EU-

⁶⁴ P. LINDENTHAL, Der österreichische Jakobsweg: Pilgerreise zu sich selbst. In: Naturfreund. Magazin für Freizeit und Umwelt 97 (2004) Heft 2, S. 6–8; dazu eine kurze historische Skizze über den Jakobsweg von M. PILSINGER: S. 6; N.N.: Pilgerwege – Wandern mit spirituellem Antrieb. In: Naturfreund. Magazin für Freizeit und Umwelt 98 (2005) Heft 4, S. 3.

⁶⁵ Kleine Zeitung vom 3. August 2004, S. 15.

⁶⁶ Es geht mir natürlich nicht darum zu bestreiten, dass der Wallfahrt schon in der vorchristlichen Antike große Bedeutung zukam, sie somit keine christliche Erfindung ist. Für das christliche (und ab dem 16. Jahrhundert für das katholische) Europa soll Wallfahrt jedoch spätestens seit dem ausgehenden Mittelalter als zentrales Propagandainstrument angedeutet werden.

⁶⁷ Als Beispiel sei lediglich der achtseitige (!) Bericht in der Kleinen Zeitung vom 22. Mai 2004 erwähnt.

⁶⁸ Die Kritik bezog sich auf die Debatte, ob die christlichen Grundlagen Europas in die EU-Verfassung einfließen sollen. Die Debatte findet ja in ähnlicher Form in Nationalstaaten statt, so auch in Österreich, wo es um den „Gottesbegriff“ in der Verfassung geht.

Kommissaren besucht würden, weil sie ihrer jeweiligen persönlichen Überzeugung entsprächen. Daraus dürfe jedoch nicht auf die Haltung der Kommission geschlossen werden.“⁶⁹

Die „Wallfahrt der Völker“ reiht sich in jene Beispiele ein, wo die Kirche gleichsam ein Ereignis, das auch anderswo stattfinden hätte können (und auch stattfindet) durch die Wahl des Ortes zur Wallfahrt adelt. Ähnliches ist uns schon bei der „Wallfahrt der Vielfalt“ begegnet (siehe oben). Zweifellos fanden im Rahmen jenes Events zahlreiche Wallfahrten statt, doch das Ereignis selbst war wohl mehr eine kirchenpolitische Demonstration denn eine Wallfahrt.

Dass die politische Intention bei Wallfahrten nicht nur auf Großereignisse beschränkt bleibt, zeigt das Beispiel des steirischen Diözesanbischofs Egon Kapellari, der im April 2004 gemeinsam mit EU-Politikern an einer von der Kommission der Bischofskonferenzen des EU-Raumes organisierten viertägigen Fußwallfahrt nach Santiago de Compostela teilnahm und dabei „an die bevorstehende Erweiterung Europas dachte“, wie die Presse anmerkte.⁷⁰

Wie sehr die wiederentdeckte Wallfahrt bereits dem öffentlichen Blick ausgesetzt ist, kann man aber auch an alltäglichen Problemen ablesen: Die Verköstigung von Wallfahrern durch Bauern am Wegrand bzw. bei bestimmten Stationen ist eine seit langem gepflegte Gewohnheit und Teil des Rituals, so auch beim bekannten „Vierbergelauf“ in Kärnten, der alljährlich am zweiten Freitag nach Ostern stattfindet.⁷¹

2004 waren dort offenbar nicht nur Wallfahrer dabei, sondern auch ein Kontrollorgan der Kärntner Wirtschaftskammer, das auch prompt einen Bauern zur Anzeige brachte, der für die Verköstigung ein Spendenkörbchen aufgestellt und damit das Gewerberecht verletzt hatte. Grund für die Anzeige waren Beschwerden der umliegenden Gastbetriebe. Der Bauer wurde dementsprechend zu einer Geldstrafe von € 109,- oder zu 12 Stunden Ersatzhaft verurteilt.⁷² Der ausführliche Pressebericht führte 2 Tage später unter dem Motto „Zum ‚Jausenskandal‘ beim Vierbergelauf“ zu entsprechenden Reaktionen der Leserschaft, die eindeutig auf der Seite des betroffenen Bauern stand und die Durchführung des „jahrelang gepflegten Brauchtums“ gefährdet sah.⁷³

Die Transformation der Wallfahrt zum öffentlichen Ereignis ist mehr oder weniger abgeschlossen. Wenn dies auch nicht für alle Wallfahrten gilt, so doch für das kulturelle System insgesamt. Es erscheint daher nur konsequent, wenn sich auch die Charity-Gesellschaft dieses Phänomens annimmt. Das Magazin „SteirerMonat“ organisiert z. B. gemeinsam mit dem Komitee „Steirer helfen Mariazell“ eine „Business-Wallfahrt“ nach Mariazell: „Wallfahrt für einen guten Zweck: Hundert Business-Promis stiegen mit dem Monat und dem Komitee über Stock und Stein“ lautete die Schlagzeile des entsprechenden Berichtes, der sich auf das erste „Event“ bezog.⁷⁴ Da Geschäftsleute bekanntlich keine Zeit für mehrtägige Wallfahrten haben, reduzierte man die Strecke auf den allerletzten Teil des traditionellen Weges Graz – Mariazell und hatte somit lediglich die paar Kilometer von Gusswerk nach Mariazell zu bewältigen. Allerdings hoben Magazin und Komitee eine sonst nicht übliche

⁶⁹ Kleine Zeitung vom 26. Mai 2004, S. 7.

⁷⁰ Kleine Zeitung vom 29. April 2004, S. 23. Der Beitrag trug den Titel: „Pilgerreise in Richtung eines neuen Europa“.

⁷¹ Zum Vierbergelauf vgl. Anm. 17.

⁷² Kleine Zeitung vom 15. Juli 2004, S. 20.

⁷³ Kleine Zeitung vom 17. Juli 2004, S. 53.

⁷⁴ SteirerMonat, Juli 2004, S. 32.

„Pilgergebühr“ in der Höhe von € 150,- pro Person oder € 250,- pro Familie ein, die der Renovierung der Basilika zugute kamen.⁷⁵

Der Besuch einer beliebigen Buchhandlung zeigt die Aktualität von Wallfahrt ebenso deutlich. Längst füllt die „Santiago-Literatur“ eigene Regale. Mittlerweile instrumentalisieren auch Verlage den Hype und versuchen verschiedenste Titel unter einer eigenen Rubrik „Pilgern“ auf dem Markt zu positionieren, wie dies z. B. die renommierte „Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt“ in ihrer Aussendung im Frühjahr 2006 demonstrierte. Auf einer Doppelseite finden sich unter dem Generalthema „Pilgern – wieder hochmodern“ Titel wie Bougainvilles „Reise durch den Pazifik“ ebenso wie Osters „Wege über die Alpen“ und Heinz’ „Reisewege der Antike“.⁷⁶ Allgemeine Reiseliteratur wird so unserem Thema untergeordnet. Dies zeigt wohl mehr als deutlich, welche Werbewirksamkeit mittlerweile dem Thema „Wallfahrt“ bzw. „Pilgern“ zugestanden wird. Bemerkenswert ist dabei, dass in diesen Kontexten mehr vom „Pilgern“ als vom „Wallfahren“ gesprochen bzw. geschrieben wird. Offenbar billigt man jenem Begriff aus heutiger Sicht mehr Distanz zur katholischen Tradition zu, womit er besser geeignet erscheint, eine möglichst breite Schicht an Interessenten anzusprechen.

Abschließende Gedanken

Ausgangspunkt meiner Überlegungen war der wissenschaftshistorische Blick auf die Wallfahrtsforschung, die schon vor einem halben Jahrhundert erkannt hatte, dass der Fokus auf die einzelnen Pilgerzentren nicht ausreicht, um alle Facetten des Phänomens wahrzunehmen. Mir geht es in diesem Beitrag aber nicht in erster Linie darum, die alte Forderung nach der Einbindung der Trägerschaft bzw. der Pfarren, also des soziokulturellen Umfeldes der Pilger, zu erfüllen, was heute bei umfassenderen Studien ohnehin eine *conditio sine qua non* darstellen sollte. Wallfahrerinnen und Wallfahrer sind „Moving Targets“, um einen Begriff von Carol Breckenridge und Arjun Appadurai⁷⁷ zu verwenden, den Gisela Welz (im englischen Original) in die deutschsprachige Volkskunde und Kulturanthropologie eingebracht hat.⁷⁸ Die Übertragung des Begriffes auf die Wallfahrer soll deutlich machen, dass wir heute mehr denn je dazu angehalten sind, den vielfältigen Vernetzungen und Netzwerken nachzuspüren, die Wallfahrt gegenwärtig ausmachen. Mir ist es darüber hinaus wichtig, Wallfahrt als kulturelles System sichtbar zu machen, das in seiner umfassenden Bedeutung nur mit Einbeziehung gesamtgesellschaftlicher Kontexte und des öffentlichen Diskurses zu interpretieren ist.

Wallfahrt als vielfältiges, hybrides oder gar beliebig gewordenes Phänomen lässt sich nicht durch das Fokussieren eines Aspektes erklären. Auch reicht die Reduktion auf religiöse Bedürfnisse im Sinne katholischer Frömmigkeit keinesfalls aus, um sich dem Thema zu

⁷⁵ In diesem Zusammenhang sei auch an den Tennisschläger Thomas Musters (ehemaliger Weltklaskesspieler aus Österreich) erinnert, der lange Zeit inmitten der Votivgaben von Mariazell hing. Es war aber keine Votivgabe, sondern eine Stiftung Musters, die zugunsten der Basilika versteigert wurde. Vgl. dazu: EBERHART (wie Anm. *) 634f.

⁷⁶ Mitgliedermagazin der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt, 2006, Nr. 2, S. 42f.

⁷⁷ C. BRECKENRIDGE – A. APPADURAI, On Moving Targets. In: Public Culture 1 (1989) Nr. 2, S.i–iv.

⁷⁸ G. WELZ, Moving Targets. Feldforschung unter Mobilitätsdruck. In: Zeitschrift für Volkskunde 94 (1998) 177–194. Diese (obgleich an einen amerikanischen Thriller – deutscher Filmtitel: Bewegliche Ziele – und an die Militärsprache erinnernde) Metapher erfasst sehr gut den Gedanken, dass eine alleinige Forschung vor Ort nicht ausreicht, um die Kultur eines bestimmten Ortes umfassend zu beschreiben.

nähern. Es handelt sich vielmehr um eine außerordentlich vielschichtige Handlung, die verschiedenste Bedürfnisse einer immer größer werdenden Zahl an Menschen abdeckt und dementsprechend längst eine intensivere Beachtung international vergleichender Kulturforschung verdient, die hiermit angeregt sein soll.

Ein Beispiel der sekundären Nutzung des Themas Wallfahrt, das Gabriele Ponisch einbrachte⁷⁹, sei abschließend erwähnt. Es illustriert die Internationalität des Themas auf besonders anschauliche Weise: Wallfahrt bzw. historische Pilgerwege sollen zur Konstruktion einer gemeinsamen europäischen Identität herangezogen werden: „Europa und seine Bürger. Die ersten Pilger schufen der Einheit Wege. Wo Europas Wurzeln liegen und auch heute noch erfahren werden können“⁸⁰ lautet die Überschrift der Homepage, die im Rahmen des Zusatzstudienganges Europastudien an der RWTH⁸¹ Aachen das Projekt Sokrates Comenius vorstellt. Im Mittelpunkt des Projektes, das von 1997 bis 1999 dauerte, stehen die „europäischen christlichen Pilgerschaften im Mittelalter als bewegender Faktor und Verbindungselement unter den europäischen Völkern“⁸². In Zusammenarbeit von unterschiedlichen ausländischen Schulen haben Schüler das Phänomen der Pilgerschaften unter geschichtlichen und soziokulturellen Aspekten untersucht und „sind selber als EU-Bürger eines neuen Europas die mittelalterlichen Pilgerwege durchgefahren“⁸³.

Ich habe versucht, die neuen Tendenzen des Wallfahrens vor einem aktuellen Hintergrund zu präsentieren. Wenn ich auch überwiegend mit steirischen Beispielen argumentiert habe, so zeigt sich doch deutlich die zunehmende internationale Aufmerksamkeit, die das Pilgern genießt. Dazu muss nicht erst auf das Projekt Sokrates Comenius oder gar auf das Paradebeispiel Santiago de Compostela verwiesen werden, das mittlerweile nicht mehr nur christlicher Kultort ist, sondern „Kultstatus“ im erweiterten Sinn genießt. Viele Beobachtungen und erste Studien lassen es gerechtfertigt erscheinen, die Wiederentdeckung der Wallfahrt mehr als nur hypothetisch als internationales kulturelles Muster zu begreifen.

Wallfahrt losgelöst aus dem ursprünglichen Kontext und neu positioniert als kulturelles Verhalten, das unter anderem der Selbstfindung des Individuums und der Suche nach Gemeinschaft dient und somit Schlüsselbedürfnisse befriedigt, wird auch in seiner identitätsstiftenden Rolle nicht zu unterschätzen sein. Konrad Köstlin prägte vor Jahren das Wort von der „Heimat als Identitätsfabrik“.⁸⁴ Gabriele Ponisch übertrug es auf „Wallfahrt als Identitätsfabrik“.⁸⁵ Zukünftige Untersuchungen werden zeigen, wie weit diese faszinierende Hypothese trägt.⁸⁶

⁷⁹ PONISCH (wie Anm. 60): Manuskript S. 4.

⁸⁰ S. KREBS – J. RIEMENSCHNEIDER, Europa und seine Bürger. In: www.mes.rwth-aachen.de, S. 1.

⁸¹ RWTH steht für Rheinisch-Westfälische Technische Hochschule.

⁸² Wie Anm. 80.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ K. KÖSTLIN, Heimat als Identitätsfabrik. In: Zeitschrift für Volkskunde 99 (1996) 321–338.

⁸⁵ PONISCH (wie Anm. 60), Manuskript S. 4.

⁸⁶ Erste wichtige Ergebnisse sind der jüngst (November 2006) fertig gestellten Dissertation von G. PONISCH, „... daß wenigstens dies keine Welt von Kalten ist“. Wallfahrt und neue spirituelle Szenen. Graz 2006 [Diss.] zu entnehmen. Diese Ergebnisse finden in diesem Beitrag allerdings nur so weit Eingang, als sie bereits im Rahmen der gemeinsamen Projektstudien vorlagen. Ponisch geht in ihrer Dissertation jedoch darüber hinaus und belegt Wallfahrt als integralen Bestandteil unserer gegenwärtigen spirituellen Erlebnisse und scheint damit die von ihr formulierte Hypothese zu bestätigen.

Bert Groen, Graz

Wallfahrten im Judentum, Christentum und Islam

1. Einführung

Die Geschichte, heutige Praxis und Bedeutung von Wallfahrten in den drei ‚abrahamitischen‘ Religionen (Judentum, Christentum und Islam) ist vielschichtig und divers.¹ Auch in anderen Weltreligionen, wie z. B. im Hinduismus, Buddhismus und Shintoismus, stellen Wallfahrten ein weit verbreitetes und bekanntes Phänomen dar. In den alten Religionen der Kelten, Germanen, Griechen, Ägypter, Römer usw. spielte das Wallfahrtswesen ebenfalls eine zentrale Rolle.

Zunächst werde ich einige auffällige Ähnlichkeiten, die es in fast allen Weltreligionen im Bezug auf das Wallfahrtswesen gibt, nennen. Danach wende ich mich den ‚abrahamitischen‘ Religionen zu. Bezüglich des Christentums bespreche ich auch die Rolle der Liturgie beim Wallfahrtswesen. Keineswegs strebe ich Vollständigkeit an: Sie ist aufgrund der Breite des Themas innerhalb dieses Artikels unmöglich.

2. Einige Wesensmerkmale von Wallfahrt

Eine Wallfahrt ist eine aus religiösen Beweggründen stattfindende, gemeinschaftliche oder individuelle Reise zu einem mit einer heiligen Person oder mit einem bestimmten Heilsereignis bzw. mit göttlichem Wirken verbundenen Ort. Für die Pilgerfahrt, die meistens mit dem Zurücklegen einer größeren Distanz einhergeht, muss man oft viel Mühe auf sich nehmen. Besonders in früheren Zeiten, als Reisen viel gefährlicher war als heute, handelte es sich dabei um sehr große Mühseligkeiten und Risiken.

Wichtige Motive für eine Wallfahrt sind: Dankbarkeit; ein Gelübde; Bitte (beispielsweise um ein Kind oder um Genesung; Aufgrund der besonderen Bedeutung des Ortes erhofft man sich dort Erhörung); Askese, Bußübung und der Wunsch nach Schuldvergebung; Teil der religiösen Pflicht; die Suche nach neuen religiösen Erfahrungen und Gemeinschaft; unterwegs sein in der Natur und Körpererlebnis; Neugier; Unterbrechung des Alltags und Erholung; Feier von Gedächtnistagen.² In Bezug auf die Geschichte vieler Wallfahrtsorte fällt auf, dass Pilgerfrömmigkeit, Reliquienverehrung und Politik von Kirchen- und Staatsbehörden (Profilierung des eigenen Bischofssitzes, Fürstentums usw.) eng zusammenhängen.

Der praktische Ablauf der Wallfahrt besteht aus folgenden Elementen: Vorbereitungen; die Reise selbst; Ankunft und Riten am Wallfahrtsort, unter anderem das Umrunden des Heiligtums, Inkubation (Nächtigung im Sakralraum), Waschungen, Berührungen, Gottesdienste, eine Prozession mit dem heiligen Bild bzw. der heiligen Statue usw. Die Wall-

¹ Ich danke Dr. Peter Ebenbauer und Saskia Löser für die sorgfältige Korrektur dieses Artikels. Die Ausdrücke ‚Wallfahrt‘, ‚Wallfahrer/in‘ usw. und ‚Pilgerfahrt‘, ‚Pilger/in‘ usw. werden hier synonym verwendet.

² Vgl. O. KRÜGER, Wallfahrt/Wallfahrtswesen. I. Religionsgeschichtlich. In: TRE 35 [2003] 408–416; F. WINTER, Wallfahrt/Wallfahrtsorte. I. Religionsgeschichtlich. In: RGG⁴ 8, 1279–1281; I. JEHL, Wallfahrt/Wallfahrtsorte. III. Christentum. 1. Theologische Begründung und kirchengeschichtliche Entwicklung im Katholizismus. In: RGG⁴ 8, 1282–1285, hier 1282–1283; N. KLAES, Wallfahrt. I. Religionswissenschaftlich. In: LThK³ 10, 961–962.

fahrtsorte befinden sich meistens auf Bergen, in Höhlen, bei Quellen, Bäumen oder Gräbern. Im Allgemeinen sind in unmittelbarer Nähe Sakralräume und Klöster gebaut. Vielerorts findet sich auch eine rege Handelstätigkeit: Wallfahrtsorte sind meistens auch kommerzielle Zentren.

Meistens wird etwas zum Heiligtum mitgebracht: Votivgaben als Zeichen der Bitte oder des Dankes. Es handelt sich um Texte oder realistisch-figurative Darstellungen, wie z. B. Arme, Herz und ein Auto. Man nimmt auch etwas mit heim: Eulogien (Öl, Wasser, Myrrhe, heiliger Sand), Pilgerzeichen, Berührungsreliquien, echte Reliquien usw. Viele tragen solche Gegenstände zum Schutz – als eine Art Amulett – am Körper.

Wichtige Elemente einer Wallfahrt sind Gebet, Fasten, das Tun von Werken der Barmherzigkeit, eine innere fromme Haltung, Gottesdienste, das Lesen von geistlicher Literatur und natürlich das Unterwegssein selbst (zu Fuß, mit dem Rad, Auto, Bus, Schiff, Flugzeug usw.). Allerdings können nicht alle Menschen *gehen*. Deshalb entstand auch die *geistliche* Wallfahrt, in der im Besonderen die gerade genannten nicht-ambulanten Tätigkeiten zentral sind.

Nicht alle Pilgernde wollen nach Hause zurückkehren. Mehrere bleiben bis zu ihrem Tod am Wallfahrtsort und lassen sich dort zum Wohl ihres Seelenheiles beerdigen.

3. Judentum

Die Wallfahrt wird meistens von den Festzeiten bestimmt.³ Die drei wichtigsten alttestamentlichen Feste im Lauf des Jahres sind das mit Pesach verbundene Fest der ungesäuerten Brote (*Mazzot*), das Wochenfest (*Schawu'ot*) und das Laubhüttenfest (*Sukkot*). Dann sollte „jeder Mann“ sich vor dem Herrn zeigen, und zwar mit Erntegaben, also „nicht mit leeren Händen“ (Ex 23,14–17; 34,22–23; Dtn 16,16–17). Zunächst existierten im Judentum Lokalheiligtümer. Bedeutend waren Orte, wie z. B. Bethel, Dan, Schilo, Zion und Sichem. Nach dem Exil war Jerusalem der Pilgerort *par excellence*. Auch die Prophetengräber stellen wichtige Pilgerorte dar. Die drei bereits erwähnten Feste blieben feste Pilgerzeiten. In der Praxis pilgerten gläubige Juden wahrscheinlich nur einmal pro Jahr nach Jerusalem. Für Juden aus der Diaspora galt dies wahrscheinlich nicht, für sie reichte es wohl aus, einmal im Leben eine Pilgerfahrt dorthin zu unternehmen. Bekanntlich pilgerte laut dem Johannes-evangelium Jesus selber mehrmals nach Jerusalem (Joh 2,13.23; 12,1.12), auch seine Eltern taten dies (Lk 2,41–51). Vielleicht wurden die ‚Wallfahrtspsalmen‘ Pss 120–134 und Ps 84 auch während der Pilgerreise gesungen.

Nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahr 70 und insbesondere nach dem Aufstand des Bar Kochba (132–135), als die jüdische Präsenz in Jerusalem und Umgebung von den Römern verboten wurde, nahm das jüdische Wallfahrtswesen im Heiligen Land ab. Allmählich lebte es jedoch wieder auf. Spätestens nach der islamischen Eroberung Jerusalems (638) fanden dort während der drei großen Feste aufs Neue jüdische Pilgerrituale statt.

Seit dem zweiten Jahrtausend sind die wichtigsten Wallfahrtsorte im Besonderen die Tempelreste in Jerusalem (‚Klagemauer‘), andere Orte in Jerusalem und die Gräber der Erzeln in Hebron. Das Grab der Rachel befindet sich jedoch nicht dort, sondern unweit

³ Vgl. C. KÖRTING, Wallfahrt/Wallfahrtswesen. II. Altes Testament. In: TRE 35 [2003] 416–418; D. SÄNGER, Wallfahrt/Wallfahrtswesen. III. Neues Testament. In: TRE 35 [2003] 418–421; G. OEGEMA, Wallfahrt/Wallfahrtsorte II. Judentum. 1. Antike. In: RGG⁴ 8, 1281; F. SEDLMEIER, Wallfahrt. II. Biblisch. In: LThK³ 10, 962; L. TREPP, Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung. Stuttgart 1992, 77–91.

von Bethlehem. Auch die Ruhestätten von Königen – wichtig ist hier das vermeintliche Grab von König David am Zionsberg in Jerusalem –, von Propheten, Märtyrern und Rabbinern (besonders die Rabbinergräber in Galiläa) durften und dürfen sich eines regen Zulaufes erfreuen. Berühmte Synagogen, die mit biblischen Protagonisten, wie z. B. Mose und Elia, verbunden waren oder alte Torarollen besaßen, waren und sind ebenfalls das Ziel von Pilgerreisen. Am Auffälligsten ist die Devotionspraxis an der Klagemauer, wo zahlreiche Männer und – von ihnen getrennt – Frauen beten, die Heilige Schrift studieren, Zettelchen mit Gebetsanliegen in die Mauerritzen hineinlegen usw.⁴

Relevante spirituelle Akzente solcher Pilgerreisen sind die Vergegenwärtigung der biblischen Vergangenheit; Trauer um die Zerstörung Jerusalems; bisweilen Messianismus (oder die Hoffnung auf die Wiedererrichtung des Tempels); Gebetsanliegen vor Gott zu bringen; Reinigung, Umkehr und Gottvertrauen.

4. Christentum

4.1 Historische Übersicht

Jesus, Maria, die Apostel und die anderen ersten Anhänger Jesu waren Juden. Zwischen dem jungen Christentum und dem nach der Zerstörung Jerusalems entstandenen rabbinischen Judentum kam es jedoch zu einer zunehmenden Entfremdung. Die Trennung zwischen Judentum und Christentum war ein langer und sehr komplizierter Prozess, der je nach Ort unterschiedlich verlief und bis zum zweiten, dritten, mancherorts vielleicht bis zum vierten, fünften Jahrhundert dauerte. Zudem polemisierte das junge Christentum gegen die heidnische römisch-hellenistische Umwelt mit ihrem ausgeprägten Pilgerwesen. Aus diesen Gründen ist es nicht erstaunlich, dass die Förderung von Pilgerreisen anfänglich kein christliches Hauptanliegen darstellte. Die christliche Gemeinde selber ist der wahre Tempel Gottes und das geistige Haus (vgl. Joh 4,21; 1 Petr 2,5).

Spätestens im vierten Jahrhundert veränderte sich diese Haltung rasch.⁵ Das Christentum wurde eine anerkannte Religion (Toleranz-Edikt 311 und Mailänder Edikt 313), bald privilegiert und im Jahr 380 sogar die offizielle Staatsreligion des Römischen Reiches. Dank großzügiger Subventionen von Kaiser Konstantin und seinen Nachfolgern konnten eindrucksvolle Basiliken errichtet werden (insbesondere in Jerusalem, Bethlehem, Konstantinopel und Rom). Im Heiligen Land, das damals nicht nur Palästina/Israel, sondern auch den Sinai, Transjordanien und weiter entfernt liegende Gegenden, wie z. B. das mesopotami-

⁴ Vgl. F. BÖHL, Wallfahrt/Wallfahrtswesen. IV. Judentum. In: TRE 35 [2003] 421–423; L. RASPE, Wallfahrt/Wallfahrtsorte. II. Judentum. 2. Mittelalter und Neuzeit. In: RGG⁴ 8, 1281–1282; M. SHOKEID, Contemporary Jewish Pilgrimage. In: The Encyclopedia of Religion 11 [1987] 346–347.

⁵ Vgl. J. VAN HERWAARDEN, Pelgrimstochten. Bussum 1974; E. CSUKOVITS, Wallfahrten im mittelalterlichen Europa. In: Ungarn in Mariazell – Mariazell in Ungarn. Geschichte und Erinnerung. Ausstellung des Historischen Museums der Stadt Budapest im Museum Kiscell, 28. Mai – 12. September 2004. Hg. P. Farbaky – S. Serföző. Budapest 2004, 15–22; H. KÜHNE, Wallfahrt/Wallfahrtswesen. V. Kirchengeschichtlich. In: TRE 35 [2003] 423–430; I. CHRISTOFORAKI, Life in the City and the Countryside. In: Byzantine Hours. Works and Days in Byzantium. Athens – Thessaloniki – Mystras. Hg. A. Dumas. Athen 2001, 82–98, hier 94; JEHLE (s. Anm. 2) 1282–1285; S. PLATTEN, Pilgrimage. In: The New SCM Dictionary of Liturgy and Worship. Hg. P. Bradshaw. London 2002, 372–374; K. GUTH, Wallfahrt. In: EKL³ 4, 1232–1236; K. WELKER, Wallfahrt. In: Marienlexikon 6 [1994] 684–685; M. EBERTZ, Wallfahrt. In: Wörterbuch des Christentums. Hg. V. Drehsen [u. a.]. Gütersloh – Düsseldorf 1988, 1345–1346.

sche Haran, umfasste, blühte zwischen dem 4. und 7. Jahrhundert das Pilgerwesen. Viele Christinnen und Christen wollten mit eigenen Augen sehen, wo Jesus, seine Mutter Maria, die Apostel, die Erzeltern usw. gelebt hatten. Diejenigen, die es sich leisten konnten, unternahmen diese Reise. Eine berühmte Pilgerin war Egeria (wahrscheinlich eine reiche, asketisch lebende Frau aus dem nordspanischen Galicien), die am Ende des vierten Jahrhunderts (381–384) Jerusalem, den Sinai, Edessa, das Thekla-Heiligtum in Seleukia und viele andere Wallfahrtsorte besuchte und in ihrem aufschlussreichen Reisebericht beschrieb.⁶

Die Jerusalemer Liturgie hat vor allem im vierten und fünften Jahrhundert aufgrund der vielen Pilgerreisen und der Entstehung von Feiern zum Gedächtnis an historische Ereignisse aus dem Leben Jesu und seiner Mutter Maria die Entwicklung der Feiern im Zyklus des Jahres in der Gesamtkirche stark beeinflusst.⁷ Die Pilger, die von den Riten in Jerusalem und auch in Rom beeindruckt waren, brachten diese mit heim und übernahmen so viele Elemente der Jerusalemer und der römischen Feierpraxis. Zu nennen sind hier zum Beispiel die Palmprozession, die Kreuzverehrung sowie die Lichtfeier in der Osternacht.

Nach der islamischen Eroberung blieb das Heilige Land für die Christenheit ein zentrales Pilgerland. Allerdings wurden die Reiseumstände ab dem neunten Jahrhundert aufgrund neuer politischer und kriegerischer Auseinandersetzungen im östlichen Mittelmeerraum allmählich schwieriger. Neue Probleme für die Wallfahrenden in Palästina um die Mitte des elften Jahrhunderts trugen zum Entstehen des Kreuzzugsgedankens zur Befreiung der Heiligen Stätten (*loca sancta*) vom islamischen „Joch“ bei. Anfänglich wurden die Kreuzfahrer auch Pilger (*peregrini*) genannt und die Teilnahme an den Kreuzzügen gewährleistete die Vergebung der Sünden. Obwohl die Kreuzzüge und das damalige Wallfahrtswesen eng miteinander zusammenhängen, kann ich aus Beschränkungsgründen auf dieses Thema nicht weiter eingehen.

Neben die Wallfahrtsorte im Heiligen Land traten die Gräber der Apostel und Märtyrer. Dies betraf vor allem Rom, wo sich die Gräber von Petrus und Paulus befinden (*ad limina apostolorum*). Auch Orte, an denen Asketen und Einsiedler lebten, z. B. in Syrien die Säulenheiligen (Stylisten) und in der ägyptischen Thebais die Wüstenväter, zogen große Menschenmengen an. In Ägypten befindet sich auch, südwestlich von Alexandrien, das Grab des Hl. Menas, ein Magnet für die Wallfahrenden. Die Basilika von Myra beherbergte die Ruhestätte des Hl. Nikolaus, über den viele Wundergeschichten erzählt wurden. Auch nach seinem Tod wurde über neue, sich an seinem Grab ereignende Mirakel berichtet. Dies alles zog große Menschenmengen nach Lykien. (Myra heißt jetzt Demre und liegt in der heutigen Südtürkei, westlich von Antalya. Im Jänner 2005 konnte ich mit eigenen Augen feststellen, dass die türkische Stadtverwaltung für ihren *Baba Noel*, „Weihnachtsväterchen“, Werbung macht.)

⁶ Vgl. P. MARAVAL, *Égérie. Journal de voyage (Itinéraire)*. Paris ²1997 (= SC 296). Eine Übersicht der Diskussion über die Frage, wer Egeria war: A.-M. KORTE, In de voetstappen van Egeria? Pelgrimage en wonderen in de hedendaagse religieuze en theologische belangstelling. In: *Devotieoneel ritueel. Heiligen en wonderen, bedevaarten en pelgrimages in verleden en heden*. Hg. P. Post – L. van Tongeren. Kampen 2001 (= Meander 2) 21–40.

⁷ Vgl. J. BALDOVIN, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*. Rom 1987 (= OCA 228) 45–104; P. WALKER, *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*. Oxford 1990; P. WALKER, *Jerusalem and the Holy Land in the 4th Century*. In: *The Christian Heritage in the Holy Land*. Hg. A. O'Mahony – G. Gunner – K. Hintlian. London 1995, 22–34.

Ab dem fünften Jahrhundert, nach dem Konzil von Ephesus (431), das Maria den im ‚gemeinen‘ christlichen Volk bereits geläufigen Titel „Gottesgebälerin“ (*Theotokos*) offiziell zuerkannte, erlebten die Marienwallfahrtsorte einen gewaltigen Aufschwung. Kaiser Justinian ließ Mitte des sechsten Jahrhunderts in der Wüste Sinai das der „Mutter Gottes des Dornbusches“ gewidmete Kloster errichten, das später (wahrscheinlich erst am Ende des zehnten Jahrhunderts) der Hl. Katharina gewidmet wurde.⁸

Mit dem Aufstieg Konstantinopels als neue Reichshauptstadt ging auch eine rasche Zunahme der sich dort befindenden „Reliquien“ der Mutter Gottes und anderer Heiligen sowie der Wallfahrten zu den Kirchen und Klöstern, in denen diese sich befanden, einher. Wie Rom war auch Konstantinopel ein äußerst wichtiger Wallfahrtsort, an dem prachtvolle Gottesdienste mit langen und bunten Prozessionen gefeiert wurden. Bei der Einnahme der Kaiserstadt durch westliche Kreuzfahrer im Jahr 1204 wurden viele wichtige Reliquien nach Westeuropa verschleppt. Beim endgültigen Fall der Stadt 1453 wurden zahlreiche Reliquien zerstört.

Edessa (heute die türkische Stadt Urfa) erfreute sich der *Mandylion*-Ikone und war vor allem ihretwegen ein namhafter Wallfahrtsort. Die Ikone wurde in einem Goldschrein aufbewahrt, für ihre Verehrung gab es ein eigenes liturgisches Formular. Während des Gottesdienstes wurde sie auf einen Thron gestellt. Bei der Prozession wurde sie herumgetragen, während man ihr mit Fächern, goldenen Zeptern, Weihrauch und Kerzen Ehre erwies. Im Jahr 944 ließ der oströmische Kaiser diese berühmte Ikone nach Konstantinopel bringen. In der Hauptstadt wurde groß gefeiert und das Ankunftsdatum, der 16. August, bekam einen Platz im griechisch-orthodoxen liturgischen Kalender. Bereits im vierten Jahrhundert waren die Reliquien des Hl. Demetrios von Sirmium nach Thessaloniki gebracht worden. Dadurch wusste sich auch diese Stadt unter dem Schutz eines so mächtigen Heiligen sicher. Die Demetrios-Basilika wurde für die gesamte Balkanhalbinsel ein bedeutendes Wallfahrtszentrum, und Handel und Jahrmarkt konnten in Thessaloniki (*Dēmētria*) aufblühen.

Um den Aufschwung des christlichen Wallfahrtswesens verstehen zu können, muss noch auf Folgendes hingewiesen werden: Der sozial-politische Sieg des Christentums im vierten und fünften Jahrhundert förderte die Betonung der Größe und Herrlichkeit Christi und Marias. Des Weiteren führten die dogmatischen Auseinandersetzungen über das Verhältnis zwischen dem Sohn Gottes, Jesus Christus, seinem Vater und dem Heiligen Geist schließlich zur Folgerung, dass Vater, Sohn und Heiliger Geist zusammen ewig und wesensgleich sind (Erstes Konzil von Konstantinopel 381). Wie gesagt übernahm das Konzil von Ephesus für Maria den Titel „Gottesgebälerin“. Die ‚heilige Jungfrau‘ wurde später als die ‚immerwährende Jungfrau‘ (*aeiparthenos*) bezeichnet. Außerdem gab es beliebte apokryphe Schriften über das Leben von Maria und den jungen Jesus, wie z. B. das *Protevangelion des Jakobus* aus dem zweiten Jahrhundert, und die *Himmelfahrt der Jungfrau*. Auch diese trugen zur Betonung der Erhabenheit Marias in Lehre, Liturgie und Frömmigkeit stark bei. Diese Phänomene übten ihrerseits großen Einfluss auf die Gestalt und den Inhalt des Gottesdienstes aus, auch auf die Entstehung von großen Marienfesten, wie z. B. die Feste Mariä Verkündigung am 25. März und Mariä Aufnahme in den Himmel am 15. August.

Wichtiger als die theologischen Faktoren ist das Bedürfnis des Volkes, mächtige Schutzpatrone im schwierigen und gefährlichen Alltagsleben zu haben. Man suchte Tröstung bei

⁸ Vgl. Y. PIATNITSKY, Sinai, Byzantium and Russia. In: Sinai, Byzantium, Russia. Orthodox Art from the Sixth to the Twentieth Century. Hg. Y. Piatnitsky [u. a.]. London 2000, 19–33, hier 19; M. MUNDELL MANGO, Byzantine Art and the Holy Land. In: Ebd. 34–39, hier 35.

Heiligen, bei denen man sich sicher fühlen konnte, Mittler, denen man Sorgen und Kummer anvertrauen konnte. Christus als *pantokratôr*, Maria als die ‚Meisterin‘ und die sorgsame ‚Herrin‘ (*despoina*) füllten diese Not.

Wie bei der immer weiter verbreiteten Verehrung von heiligen Bildern reagierte die Theologie auch in Bezug auf das rasant ansteigende Wallfahrtswesen ambivalent: Zum einen positiv, zum anderen negativ. Was Letzteres betrifft, wiesen Theologen darauf hin, dass Gott ‚ortlos‘ und transzendent sei. Hieronymus zum Beispiel kritisierte die ‚Ortsmagie‘ sowie manche sittliche Ausschweifungen. Zudem legten die Kritiker dar, wie gefährlich die Reise war. Laut einigen Kirchenvätern, wie z. B. Gregor von Nyssa und Augustinus, ist eine Wallfahrt nur nützlich, wenn diese als Nachfolge Christi mit der richtigen inneren Einstellung geschieht.⁹

Im westlichen Christentum zog neben Jerusalem und Rom auch das Grab des Hl. Martin († 397) in Tours zahlreiche Pilgernde an. Aachen wurde von Karl dem Großen sehr gefördert. Die dort aufbewahrten Kleidungsstücke, die sich auf Jesus, Maria und Johannes den Täufer bezogen, wurden im Spätmittelalter sehr bedeutend und alle sieben Jahre öffentlich gezeigt, ein Ereignis, das Abertausende Gläubige nach Aachen führte.

Nach der ‚Entdeckung‘ des Grabes des Apostels Jakobus (Anfang des neunten Jahrhunderts) wurde das nordspanische Santiago de Compostela im Lauf des 9./10. Jahrhunderts ein immer wichtiger werdender Wallfahrtsort.¹⁰ Dies diente auch der Verstärkung der Position des christlichen Königreiches Asturien und später – besonders am Ende des elften und Anfang des zwölften Jahrhunderts – des Bistums bzw. Erzbistums Compostela. Anfangs zogen besonders Adelige und Geistliche nach Galicien, ab dem zwölften Jahrhundert auch viele andere. Es entstanden in West- und Mitteleuropa viele Jakobswege, mit zahlreichen Stationen, an denen Reliquien verehrt wurden, wie z. B. das burgundische Vézelay mit seiner Maria Magdalena geweihten Kirche. Die strapazenreiche Santiago-Wallfahrt konnte – besonders in den Niederlanden und in Norddeutschland – auch als Strafe für bestimmte Verbrechen verhängt werden. Sowohl verordnete (Beichtpönitenz!) als auch freiwillige Buß- und Sühnewallfahrten nach Santiago, Rom oder Jerusalem kamen vielerorts vor. In Spanien selbst wurde der Hl. Jakobus, der „Maurentöter“ (*Santiago Matamoros*), auch als ein wichtiger Heiliger im Kampf gegen die in Spanien ansässigen Moslems (*reconquista*) angerufen.

Im Hochmittelalter erlangte die mit dem Wallfahrtswesen verbundene Reliquienverehrung ihre größten Dimensionen. Beispielsweise sind hier die Drei-Königs-Reliquien in Köln zu nennen. Die Reliquien des Hl. Nikolaus von Myra wurden 1087 von italienischen Seeleuten nach Bari ‚überführt‘. Dies forcierte nicht nur das Ansehen der süditalienischen Hafenstadt, sondern trug auch zur Verbreitung des Nikolauskultes in Westeuropa bei. In Trier wurden 1050 und nochmals 1127 die Gebeine des Apostels Matthias ‚entdeckt‘. Dort wird ebenfalls der ‚Heilige Rock‘ Christi verehrt. Es gab auch andere heiß begehrte Sakralobjekte, die mit Jesus, Maria und anderen Heiligen in Verbindung standen: das Kreuz, die Lanze, Nägel, das Grabtuch (Turin); die Schleier Marias, Marienikonen und -bilder, das Wohnhaus Marias usw. vielerorts, beispielsweise in Eichstätt, wurde das Hl. Grab nachgebaut. Laut einer frommen Überlieferung übertrugen Engel das Haus der Mutter Gottes von Nazareth nach Loreto. Zudem gab es vor allem im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert

⁹ Vgl. JEHL (s. Anm. 2) 1283–1284.

¹⁰ Vgl. K. HERBERS, Jakobsweg. Geschichte und Kultur einer Pilgerfahrt. München ²2007 (= C.H. Beck Wissen).

viele eucharistische Wunder mit konsekrierten Hostien (beispielsweise in Amsterdam) und mit dem Heiligen Blut (beispielsweise in Boxel und Brügge).¹¹

Mit dem westkirchlichen Pilgerwesen waren Ablässe verbunden. Außerdem gab es seit 1300 ‚Jubeljahre‘. Das Ergebnis davon waren massive Pilgerströme und ein starker Reliquienhandel. Die damit einhergehenden Missbräuche wurden von Thomas von Kempen, Erasmus von Rotterdam und anderen Theologen scharf kritisiert. Statt der Extreme des Ablasshandels, der Wundersucht und Magie plädierten sie für eine sittliche Erneuerung.¹²

Einen Schritt weiter gingen Martin Luther und die anderen Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts. Sie lehnten die Wallfahrten als ‚Werkgerechtigkeit‘ ab. Laut den Reformatoren sollte das einzige Glaubenskriterium das sich in der Heiligen Schrift befindende Wort Gottes sein. Die Botschaft der Gnade Gottes, der Rechtfertigung der Christenmenschen durch den einzigen Mittler, Jesus Christus und der Vergebung ihrer Sünden durch Ihn sollte im Mittelpunkt stehen. Dies bedeutete in vielen protestantischen Gegenden das Ende der Wallfahrten. Die Tatsache, dass in den calvinistischen nördlichen Niederlanden Wallfahrten oft von den Behörden verboten wurden, weist dennoch darauf hin, dass sie offenbar noch immer vorkamen. Zudem ‚pilgerten‘ viele Evangelische nach Wittenberg, Erfurt, auf die Wartburg, nach Genf usw. um dort den Ursprung und den Geist der Reformation zu erfahren, des Lebens und Wirkens der großen Reformatoren fromm zu gedenken. Weiterhin besuchten auch Protestanten das Heilige Land, um den Spuren Jesu zu folgen. Auch in der reformatorischen Literatur wurde die Bildsprache der Pilgerfahrt benutzt: Man denke an das erbauliche Werk *The Pilgrim's Progress* des englischen Schriftstellers und Predigers John Bunyan.¹³

Die Reform des Konzils von Trient (1545–1563) versuchte die Missbräuche im Wallfahrtswesen abzuschaffen und mehr Kontrolle zu gewährleisten. Orden, wie die Franziskaner und Jesuiten, übten Seelsorge und Aufsicht an den Wallfahrtsorten. Zudem wurden Wallfahrtsziele in der näheren Umgebung gefördert. Das schien pastoral besser zu sein, als weite entfernte Ziele (Rom, Santiago, Jerusalem) zu unterstützen. Beispielsweise entstand in der Nähe von Graz im siebzehnten Jahrhundert ‚Maria Trost‘ (heute ein Viertel der steirischen Landeshauptstadt mit einer gleichnamigen Wallfahrts- und Pfarrkirche).¹⁴ In der Barockzeit wurde das Wallfahrtswesen ein Zeichen der römisch-katholischen Identität: Wie das Latein, das Fronleichnamsfest, die Hostienkommunion, der Priesterzölibat, das Papsttum und die Marien- und Heiligenverehrung bestätigten die Wallfahrten die ‚katholische Identität‘, auch dem Protestantismus gegenüber.

Auch in den Ostkirchen blühten die Wallfahrten. Das Heilige Land, insbesondere Jerusalem, Bethlehem, Galiläa und der Sinai blieben, auch aus geographischen Gründen, das Pilgerland *par excellence*. Am Höhepunkt des Kirchenjahres, in der Karwoche und zu Ostern, sammelten sich Abertausende von orthodoxen Christen und Christinnen in Jerusalem. Bis zum Jahr 1917, als die Oktoberrevolution stattfand und in ihrem Sog die Religion in der

¹¹ Vgl. W. HARTINGER, Wallfahrt/Wallfahrtsorte. III. Christentum. 2. Berühmte katholische Wallfahrtsorte. a. Europa. In: RGG⁴ 8, 1285–1287; I. ALBERS, Men maakt de weg al lopend. In: *Devotioneel ritueel* (s. Anm. 6) 143–166.

¹² Vgl. J. VAN HERWAARDEN, Pelgrimage, een geliefde maar immer omstreden heilsweg. In: *Devotioneel ritueel* (s. Anm. 6) 41–63, hier 60–63.

¹³ J. BUNYAN, *The Pilgrim's Progress from This World to That Which is to Come*. Bd. 1–2. London 1678 bzw. 1684/85.

¹⁴ Vgl. A. KÖBL – W. RESCH, *Wege zu Gott. Die Kirchen und die Synagoge von Graz*. Graz – Wien² 2004, 191–194.

Sowjetunion gewaltsam unterdrückt wurde, betraf dies alljährlich auch Zehntausende Russisch-Orthodoxe. Die Männer besuchten dann ebenfalls das russische St. Panteleimon-Kloster auf dem Berg Athos, wo sich mehrere wichtige Reliquien befanden. Seit dem Ende der Diktatur des militanten Sowjet-Atheismus, die diese Pilgerreisen verboten hatte, kommen heutzutage wieder vermehrt Russisch-Orthodoxe zur Wallfahrt nach Israel/Palästina.

In zahlreichen russischen, griechischen, bulgarischen, rumänischen, serbischen, koptischen, armenischen, syrischen usw. Kirchen und Klöstern gab es segensvolle, ‚wundertätige‘ Ikonen, zu denen man für persönliche Anliegen pilgern konnte. Für viele Gläubige waren sie das Kennzeichen des orthodoxen Glaubens überhaupt. Sie fühlten sich von diesen Ikonen umringt und geschützt. Diese dienten ebenfalls als Träger der Nationalidentität und wurden in den Feldschlachten gegen den Feind – bezüglich Russland denke man an die katholischen Polen, die zunächst katholischen, dann lutherischen Schweden und die muslimischen Tataren – mitgetragen. Solche berühmte Ikonen sind unter anderen die *Kazanskaja* und die *Vladimirskaja*. Auf diese Weise verstärkten die Marienikonen die Verbundenheit zwischen der russischen Nation und der Orthodoxie.

Dies gilt auch für die Sakralbilder bzw. Statuen an einigen lateinischen Wallfahrtsorten. Der ‚Berg der Kreuze‘ (*Kryžiu kalnas*) in Litauen diente als Zeichen des Widerstandes gegen die russische und gegen die deutsche Diktatur. Trotz der wiederholten Zerstörung durch die Besatzungsmächte wurden immer wieder neue Kreuze errichtet. Heutzutage stellt der Berg nicht nur ein litauisches Nationalsymbol, sondern auch eine Touristenattraktion dar. Die ‚Schwarze Madonna‘ von Częstochowa wurde ein Zeichen der polnischen Nationalidentität, auch in den kriegerischen Auseinandersetzungen mit dem lutherischen Schweden und dem orthodoxen Russland. Im zwanzigsten Jahrhundert wurde die ‚Königin Polens‘ ein wichtiges Zeichen des Protestes gegen den deutschen Nationalsozialismus und gegen den Kommunismus.¹⁵ Ähnliches gilt für Mariazell. Dieser Ort mit seiner kleinen Marienstatue, der eine ‚wundertätige‘ Kraft zugeschrieben wurde, entwickelte sich durch kräftige kaiserliche Unterstützung zu einem der wichtigsten Marienwallfahrtsorte Mitteleuropas.¹⁶ Die *magna mater Austriae* diente nicht nur zahlreichen Pilgerinnen und Pilgern aus der ganzen Donaumonarchie zum Schutz, sie untermauerte auch die Herrschaft der Habsburger. Wie es eine gekrönte Herrin im Himmel gab, der die Gläubigen bedingungslose Hingabe schuldeten, so gab es *de iure divino* auch gekrönte Herrscher auf Erden, denen die Untertanen Gehorsam, Steuergelder und vieles mehr leisten mussten.

In der römisch-katholischen Kirche werden in der von Restauration geprägten Romantik des neunzehnten Jahrhunderts eine Vielzahl von Muttergottes-Erscheinungen bezeugt: besonders Paris (1830: Wundertätige Medaille), La Salette (1846), Lourdes (1858 – vier Jahre nach der Verkündigung des Dogmas über die unbefleckte Empfängnis Marias – als Bernadette Soubirous die ‚weiße Dame‘ sagen hörte: „Ich bin die unbefleckte Empfängnis“, „*Je suis la conception immaculée*“), Fatima (1917) usw. Es wurden große Wallfahrten zu diesen Orten gefördert, in Frankreich auch um die Präsenz der römisch-katholischen Kirche in diesem seit dem Ende des neunzehnten Jahrhunderts säkularisierten Land (*laïcité*) zu verstärken. Der Massencharakter dieser Wallfahrten wurde auch durch die neuen Transportmöglichkeiten gefördert: Züge, Autos, schnellere Schiffe, Flugzeuge. Dadurch konnten

¹⁵ Vgl. A. WITKOWSKA, Czenstochau. In: Marienlexikon 2 [1989] 120–121.

¹⁶ Vgl. Ungarn in Mariazell (s. Anm. 5); Mariazell und Ungarn. 650 Jahre religiöse Gemeinsamkeit. Referate der internationalen Konferenz „Magna Mater Austriae et Magna Domina Hungarorum“ in Esztergom (6.–9. Mai 2002) und Mariazell (3.–6. Juni 2002). Hg. W. Brunner [u. a.], Graz – Esztergom 2003 (= Veröffentlichungen des steiermärkischen Landesarchivs 30).

nun auch schwer gehende Senioren, Kranke und Behinderte solche Wallfahrtsorte besuchen.¹⁷ Die letzten Jahrzehnte des neunzehnten Jahrhunderts sowie das ganze zwanzigste Jahrhundert sind daher auch vom religiösen Massentourismus geprägt. Die französische Kongregation der Assumptionisten organisierte beispielsweise Massenwallfahrten nach Lourdes und ins Heilige Land. In Jerusalem wurde ein riesiges Haus für die französischen Pilger und Pilgerinnen gebaut: *Notre Dame de France*. Bücher, Filme usw. förderten den Ruf der prominenten Wallfahrtsorte und stärkten den Wunsch vieler, dorthin zu pilgern.

Auch die Päpste der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts trugen durch ihre Pilgerreisen zur weiteren Bekanntheit der einschlägigen Orte bei. Johannes XXIII. besuchte Assisi und Loreto. Paul VI. verließ Italien und flog ins Heilige Land, wo er auch Patriarch Athenagoras von Konstantinopel begegnete und zudem zur Verbesserung der Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Staat Israel beitrug (4.–6. Januar 1964).¹⁸ Aufgrund seiner zahlreichen ‚apostolischen‘ Wallfahrtsreisen wurde Johannes Paul II. der ‚Pilgerpapst‘ schlechthin.¹⁹ Der deutlich weniger als sein Vorgänger reisende Benedikt XVI. besuchte bereits Altötting, Częstochowa, Aparecida (Brasilien) und wird im September 2007 Marizell besuchen.

4.2 Neue Entwicklungen

Obwohl im Gegensatz zum Judentum und Islam die Wallfahrt im Christentum keine Pflicht darstellt, ist sie für zahlreiche Gläubige eine zentrale Ausdrucksmöglichkeit ihres Glaubens geworden. Wie oben deutlich geworden ist, unterlag das Wallfahrtswesen im Lauf der Jahrhunderte großen Veränderungen, und es wurden auch mehrmals kritische Stimmen über vermeintliche Missbräuche erhoben.

In Westeuropa werden zurzeit, nach einigen Jahrzehnten des Niedergangs (bedingt durch die gesellschaftliche Modernisierung und durch kirchliche Erneuerungen), die Wallfahrten wieder beliebter (auch bedingt durch die Blüte der Freizeit- und Gesundheitsaktivitäten und die große Aufmerksamkeit für Extremsport). Aus meiner persönlichen Erfahrung erwähne ich hier den niederländischen Wallfahrtsort Heiloo südlich von Alkmaar. Dieses Maria und St. Willibord gewidmete Heiligtum kannte bis in die Sechzigerjahre einen regen Zulauf. Ich selbst wanderte mit den Pfadfindern mehrmals dorthin. Später wurden immer weniger Pilgerreisen unternommen und fast alle Gaststätten um das Heiligtum herum sperrten zu. Seit den Neunzigerjahren blüht der Ort allerdings wieder stark auf.²⁰

Neue ‚Tophits‘ für Wallfahrer sind das vor allem seit den Neunzigerjahren des 20. Jahrhunderts enorm aufblühende San Giovanni Rotondo (Padre Pio) und Medjugorje. Im letztgenannten Ort herrscht einerseits ein Dauerkonflikt zwischen dem Diözesanbischof von Mostar und dem Franziskanerorden, andererseits besuchten seit 1981 bereits etwa vierzig Millionen Menschen den Ort der Marienerscheinungen. Wie üblich blühen sowohl in den

¹⁷ Vgl. JEHLE (s. Anm. 2) 1285.

¹⁸ Vgl. T. BRECHENMACHER, *Der Vatikan und die Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. München 2005, 235–256.

¹⁹ Vgl. JEHLE (s. Anm. 2) 1285; P. HOFRICHTER, *Papst Johannes Paul II. an den großen Wallfahrtsorten Europas*. In: *Auf der Suche nach der Seele Europas. Marienfrömmigkeit in Ost und West. Studentagung der Pro Oriente-Sektion Salzburg aus Anlass ihres 20jährigen Bestehens*, 7. und 8. Oktober 2005. Hg. P. Hofrichter. Innsbruck 2007 (= *ProOr* 30) 167–179.

²⁰ Vgl. *Op bedevaart in Nederland. Betekenis en toekomst van de regionale bedevaart*. Hg. P. Post – K. Schuurmans. Kampen 2006 (= *Meander* 8); P. POST, *Oude heiligen, moderne pelgrims. Het bedevaartsoord Heiloo als modern ritueel-liturgisch podium*. In: *JLO* 19 (2003) 65–81.

alten als auch in den neuen Wallfahrtsorten die Gasthäuser und die Geschäfte mit Devotionalien, erbaulicher Literatur usw. auf.

Wie Rom und Lourdes bleibt auch Czestochowa (der „Helle Berg“: *Jasna Góra*) ein Magnet. An den wichtigen polnischen Marienfesten, wie z. B. am 3. Mai, 15. und 26. August, ziehen Abertausende zum Sanktuarium. Viele nehmen auch an der neun Tage dauernden Pilgerwanderreise von Warschau nach Jasna Góra teil.²¹ Des Weiteren ziehen alljährlich hunderttausende Menschen zum Schrein des Hl. Jacobus in Santiago de Compostela. Der langwierige *camino* – zu Fuß ist man monatelang unterwegs – erlebt seit den Achtzigerjahren des vorigen Jahrhunderts einen spektakulären Aufschwung. Im Jahr 2002 gab es in Santiago offiziell 68.952 Ankünfte. Die Mehrheit dieser Pilger sind zwar Spanier, aber ein großes Kontingent kommt auch aus Frankreich, Deutschland, den Niederlanden, Belgien, Österreich und Italien.²² Viele der den *camino* (der 1993 von der UNESCO zum ‚Weltkulturerbe‘ erklärt wurde) zu Fuß Gehenden haben ein Pilgertagebuch veröffentlicht.²³ Man könnte in Bezug auf berühmte Wallfahrtsorte wie Santiago und Mariazell wahrscheinlich unterscheiden zwischen Touristen und Wallfahrern; zwischen an Religion Interessierten, Suchenden und Festglaubenden; und zwischen Nicht-Kirchlichen und Kirchlichen. Allerdings scheint mir dies ein schwieriges Unternehmen, denn obwohl auf den ersten Blick die jeweiligen Motive und das religiöse Engagement recht unterschiedlich sein dürften, sind die Grenzen zwischen den unterschiedlichen Gruppen doch eher fließend. Interessant ist jedenfalls die Beobachtung, dass für viele Pilger, die auf dem *camino* wandern, nicht Motive, wie zum Beispiel ein Gelübde, Buße, Danksagung oder ein starker Bezug zu Jesus Christus, ausschlaggebend sind, sondern das Gehen des Weges selbst, nämlich die Erfahrung des eigenen Körpers und seiner Beschränkungen, die Natur, in der man unterwegs ist, die Reflexion über den eigenen Lebensweg, Freiheit und Zeit im Überfluss jenseits der Hetze des modernen Lebens, Begegnungen mit anderen Pilgern und die persönlichen religiösen Überzeugungen.²⁴

²¹ Eine Fotoreportage von Pilgern und Pilgerinnen in polnischen und anderen osteuropäischen römisch-katholischen und orthodoxen Wallfahrtsorten: J. VAN LIKEN, *A touch of Divinity. Images of devotion in Eastern Europe*. Nijmegen 2001.

²² Vgl. M. ROSENBERGER, *Wege, die bewegen. Eine kleine Theologie der Wallfahrt*. Würzburg 2005, 9–11; P. POST, *Panorama of current ritual-liturgical inculturation and participation in the Netherlands. Sketch and Perspective*. In: *The Active Participation Revisited. La participation active 100 ans après Pie X et 40 ans après Vatican II*. Hg. J. Lamberts. Leuven 2004 (Textes et études liturgiques – Studies in Liturgy 19) 32–69, hier 47.

²³ Siehe beispielsweise die Analyse der Tagebücher zweier ‚suchender‘ Pilger in A. MULDER – J. PIEPER – M. VAN UDEN, *From myth to act. Modern pilgrimage to Santiago*. In: *Christian Feast and Festival. The Dynamics of Western Liturgy and Culture*. Hg. P. Post [u. a.]. Leuven 2001 (= *Liturgia Condenda* 12) 729–745. Siehe auch die Analyse in P. POST – J. PIEPER – M. VAN UDEN, *The Modern Pilgrim. Multidisciplinary Explorations of Christian Pilgrimage*. Leuven 1998 (= *Liturgia Condenda* 8) 221–242. Berührend und sehr spirituell finde ich den Bericht des Salesianerpaters und Bruders des Rotterdamer Diözesanbischofs K. VAN LUYN, *Het graanvogeltje. Voetocht naar Santiago de Compostela*. Aalsmeer 1993.

²⁴ Vgl. POST – PIEPER – VAN UDEN (s. Anm. 23) 205–219; MULDER – PIEPER – VAN UDEN (s. Anm. 23) 742–745; H. VUJSJE, *Pilgrimage als anti-depressivum*. In: *Devotioneel ritueel* (s. Anm. 6) 135–142; HERBERS (s. Anm. 10) 112–114 (alle vier über Santiago und den Jakobsweg); Österreichische Tageszeitung „Die Presse“, 26. März 2005, 20 (über Mariazell). Siehe auch die Analysen in: B. HAAB, *Weg und Wandlung. Zur Spiritualität heutiger Jakobspilger und -pilgerinnen*. Fribourg 1998; A. AIGNER, *Zur Spiritualität des Pilgerns. Eine Analyse der Erfahrungen von Pilger/innen auf dem Camino nach Santiago de Compostela*. Graz 2001. Eine allgemeine Analyse

Das heutige römisch-katholische Wallfahrtswesen ist von einer großen Pluriformität gekennzeichnet. Sowohl in den Marien- als auch in den übrigen Wallfahrtsorten lassen sich mehrere Muster und Perspektiven beobachten. Beispielsweise fallen beim Padre-Pio-Kult besonders die charismatischen Aspekte – die kirchlichen Behörden standen Padre Pio jahrzehntelang sehr misstrauisch gegenüber – und die Betonung des Leidens (Stigmata!) auf.²⁵ Auch suchen viele Pilgerinnen und Pilger Halt in einer unsicheren Welt und einer römisch-katholischen Kirche, die sich seit dem Zweiten Vatikanum im Umbruch befindet. Padre Pio gewährleistet die sakrale und sakramentale Ordnung. Im Kult des seligen Titus Brandsma – ein niederländischer Karmelit, Journalist und Professor für Mystik an der Katholischen Universität Nijmegen, der aufgrund seines Widerstandes gegen die deutsche Besatzung verhaftet und 1942 im KZ-Lager Dachau ermordet wurde – werden besonders seine Askese und hohe Moral betont. Deswegen spricht er eher ‚modernere‘ Gläubige, die die Reformen des Zweiten Vatikanums mittragen, an. Dagegen ist für die meisten Santiago-Wallfahrenden die Jakobusfigur ein musealer oder folkloristischer Heiliger geworden. Es geht ihnen mehr um die Muschel als um die Person des Apostels selbst.²⁶

In vielen evangelischen Kreisen lässt sich eine zunehmende Offenheit für das Wallfahrtswesen feststellen. Es wird gelegentlich sogar das ‚römisch-katholische‘ Wort ‚Wallfahrt‘ statt des neutraleren Begriffs ‚Pilgerfahrt‘ in den Mund genommen. Statt als Zeichen der Spaltung wird die Wallfahrt nun immer mehr als ein Mittel zur Einigung und Ökumene betrachtet. Die ursprünglich protestantische Taizé-Kommunität geht einen ‚Pilgerweg der Versöhnung‘. Zudem gibt es ‚europäische ökumenische Pilgerwege‘. ‚Pilgeraufenthalte‘ im katholischen Rom und im evangelischen Wittenberg sind Vorstationen der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung, die im September 2007 im orthodoxen Sibiu/Hermannstadt stattfinden wird. Zudem begehen auch reformatorische Christinnen und Christen den *camino* und evangelische Pfarrgemeinden mit einem mit Santiago zusammenhängenden Jakobus-Patrozinium entdecken dieses Erbe neu. Es ist zweifelhaft, ob es sich hier um ‚völlig neue Entwicklungen‘ in der *Reformata* handelt, denn auch in früheren Zeiten war das evangelische Pilgern nie ganz verschwunden (siehe oben).

An vielen Wallfahrtsorten werden jetzt auch Meditation und Glaubensgespräche angeboten. Es gibt Kirchenführungen, ein großes Angebot an religiösen Filmen, Räume der Stille, Pilgergasthäuser, es werden zwischenkirchliche und multireligiöse Begegnungen organisiert und vieles mehr.²⁷

Der Begriff des ‚Pilgers‘ wird auch in vielen anderen Situationen benutzt. Einige ‚pilgern‘ zu ‚Orten des Gedenkens‘, wie z. B. nach Auschwitz und Yad Vashem. Andere ‚pilgern‘ zum Grab von Elvis Presley, zum Lenin-Mausoleum, ins Londoner Wembley-Fußballstadion, zu den *Princess Diana*-Denkmälern, in *shopping centres*, *malls* usw.²⁸

In den orthodoxen und orientalisch-orthodoxen Kirchen ist das Wallfahrtswesen für zahlreiche Gläubige nach wie vor sehr bedeutend. Es ist interessant, dass Pilgerinnen bzw.

auch in: G. PONISCH, „Vessel-Rituality“ – Handlungs- und Erlebnisspielräume gegenwärtiger Wallfahrten. In: Mariazell und Ungarn (s. Anm. 16) 197–204.

²⁵ Vgl. P. MARGRY, Een ‘beatus destructor’ oftewel de bulldozercultus van Padre Pio. In: *Devotioneel ritueel* (s. Anm. 6) 91–134.

²⁶ Vgl. P. POST, Personen en patronen. Op zoek naar de moderne bedevaart. In: *Devotioneel ritueel* (s. Anm. 6) 167–181.

²⁷ Vgl. K. BAUMGARTNER, Wallfahrt. V. Praktisch-theologisch. In: *LThK*³ 10, 965–966, hier 965.

²⁸ Vgl. Ch. DAXELMÜLLER, Maria und Lady Di – Tradition und säkulare Religiosität. In: *Mariazell und Ungarn* (s. Anm. 16) 205–214.

Pilger griechisch ‚Verehrerinnen/Verehrer‘ (*proskynêtes*) und eine Wallfahrt ‚Verehrung‘ (*proskynêse*) genannt wird. Kann man daraus folgern, dass im ostkirchlichen Wallfahrtswesen mehr der Akt von Verehrung der Sakralbilder und Reliquien am Wallfahrtsort betont wird, während in der Westkirche, die das Pilgern als Wandern in der Fremde (*peregrinatio*) bezeichnet, mehr das Unterwegs-Sein und die Bewegung hervorgehoben werden?²⁹

Wie früher spielen die Karwoche und das Osterfest in Jerusalem eine Hauptrolle. Am Karsamstag warten viele in und bei der Grabeskirche, bis der griechisch-orthodoxe und der armenische Patriarch mit dem ‚Heiligen Licht‘ hervortreten. Sofort danach bringt ein Flugzeug von *Olympic Airways* das Licht nach Athen und von dort wird es alljährlich an viele andere Orte auf der ganzen Welt gebracht. Der Brauch des Verbreitens des im Anastasis-Schrein entflammten Heiligen Lichtes ist bereits seit dem Ende des 9. Jahrhunderts bezeugt.

Leider konkurrieren im Heiligen Land viele christliche Konfessionen miteinander. Die Grabeskirche ist unter die Griechisch-Orthodoxen, Armeniern und Lateinern (vor allem Franziskanern) aufgeteilt worden. Der 1757 zustande gekommene *Status-Quo* wird genau überwacht und eine islamische Familie öffnet morgens früh die Grabeskirche und sperrt sie abends wieder zu. Zudem gibt es Parallelen hinsichtlich der Orte. Beispielsweise gibt es in Bethlehem zwei Hirtenfelder und neben die Grabeskirche trat das ‚protestantische‘ Gartengrab (*Garden Tomb*). Letzteres geschah auf Anregung des anglikanischen Generals Charles Gordon im Jahr 1883. Heutzutage stellen das autochthone arabische und griechische Christentum sowie die früher allochthonen und inzwischen auch autochthon gewordenen lateinischen und protestantischen Glaubensgemeinschaften eine kleine Minderheit in einer islamischen und jüdischen Umwelt dar. Aufgrund der heutigen sozialpolitischen und kriegerischen Auseinandersetzungen in Israel/Palästina kommen zurzeit relativ wenige Wallfahrende aus dem Westen ins Heilige Land, insbesondere in die vom Staat Israel besetzten Gebiete, wie z. B. Bethlehem.

Der Heilige Berg Athos hat zweifelsohne eine gesamtorthodoxe Bedeutung. Dort befinden sich zahlreiche Reliquien und wundertätige Ikonen, beispielsweise die *Portaitissa* im von griechischen Mönchen bewohnten Ivironkloster oder die *Tricherousa* im serbisch-orthodoxen Kloster Chilandar. Nicht nur die materiellen Gegenstände aus der Vergangenheit, sondern auch lebendige geistliche Väter und seelsorgerliche Gespräche mit ihnen sind das Ziel der männlichen Pilger. In Russland, Bulgarien und Rumänien werden zurzeit viele Klöster neu bewohnt und nehmen ihre alte Funktion als Wallfahrtsort wieder auf. Einige berühmte russische Klöster, die mit der jeweiligen Nationalgeschichte eng zusammenhängen, wie z. B. die Höhlenklöster von Kiev und Pskov und die St. Sergi-Lavra in Sergiev Posad (in kommunistischer Zeit: Zagorsk) nordöstlich von Moskau, waren jedoch auch im kommunistischen Zeitalter nicht geschlossen worden. Vielleicht werden auch die Starzen aus Optina Pustyn, die von Fedor Dostojewski so eindrücklich beschrieben worden sind, beispielsweise in seinem Roman „Die Brüder Karamazov“, dorthin zurückkehren, nachdem das Kloster von den Bolschewisten zerstört wurde und zurzeit wieder aufgebaut wird. In Bulgarien erlebte ich im Mai 2007 selber, dass am Festtag des Hl. Georg (6. Mai) tausende Pilgerinnen und Pilger die wundertätige Marienikone im Backovo-Kloster (südlich von Plovdiv) sowie die sich dort befindenden Reliquien verehrten. Auch im Rila-Kloster – das wichtigste ‚religiöse Nationaldenkmal‘ Bulgariens – beobachtete ich, wie hunderte Pilgern den Schrein mit den Reliquien des Hl. Ivan Rilski (876–946) küssten.

²⁹ Vgl. R. GOTHÓN, Kalo proskynima. In: Athos. Monastic Life on the Holy Mountain. Helsinki 2006 (= Helsinki City Art Museum's Publications 93) 16–18.

Große Wallfahrtsorte im orthodoxen Griechenland sind die Evangelistria-Kirche auf der Insel Tinos und das Heiligtum der Mutter Gottes von Soumelas in der nördlichen Provinz Mazedonien (letztere im Besonderen für die Flüchtlinge aus dem Pontus). In beiden Kirchen werden die Feste der Verkündigung und des Heimgangs der Mutter Gottes am 25. März bzw. 15. August als die alljährlichen Höhepunkte gefeiert. Weiterhin lassen sich hier unter anderem nennen: das Johannes-der-Theologe-Kloster auf der Insel Patmos (Festtage: 8. Mai und 26. September), die St. Dimitrios-Basilika in Thessaloniki (Fest: 26. Oktober), die St. Spyridon-Kirche in der Stadt Kerkyra (11. August), die St. Gerasimos-Kirche auf der Insel Kefalinnia (16. August), das St. Johannes-der-Russe-Heiligtum auf Euboia (27. Mai) und das St. Nektarios-Kloster auf Aigina (9. November).

Welch hohen Stellenwert Reliquien in der Orthodoxie heute noch innehaben, wurde im Sommer 2006 aufs Neue deutlich, als die sich im Kloster in Cetinje (Montenegro) befindende rechte Hand Johannes des Täufers nach Russland gebracht wurde, wo sie von hunderttausenden orthodoxen Gläubigen verehrt wurde. Allerdings ist die Orthodoxie nicht blind für die Zeichen der Zeit. Daher hat die orthodoxe Kirche Griechenlands nun für den Fremdenverkehr auch ein „Programm des religiösen Tourismus“ entworfen (2005/6), in dem viele Wallfahrtsorte berücksichtigt werden.

Hinsichtlich der orientalischen Orthodoxie bleiben die großen Klöster das Ziel vieler Pilgerreisen. Aus Beschränkungsgründen nenne ich hier nur für die syrische Tradition die Klöster in Tur Abdin (Südost-Türkei), unter anderem das Mor Gabriel-Kloster³⁰ und für die koptische die Klöster in Wadi Natrun sowie das Antoniuskloster. Große Aufmerksamkeit wurde in Ägypten einigen Marienerscheinungen geschenkt: in Zeitoun, einer Vorstadt von Kairo, im Jahr 1968; in Shobra, einem Viertel der ägyptischen Hauptstadt, 1986; in der ober-ägyptischen Stadt Assiut, 2000. Viele ägyptische Christen und Moslems sind davon überzeugt, dass sie bei diesen Gelegenheiten Maria persönlich gesehen haben.³¹ Selber erlebte ich bei einer Wallfahrt auf der Insel Tinos (s. oben) Mitte August 1983, dass etwa ein Dutzend Frauen abends die Mutter Gottes auf dem Kirchendach im Licht strahlen sahen.

Selbstverständlich existiert das christliche Wallfahrtswesen nicht nur in Europa und im Mittleren Osten, sondern auch auf anderen Kontinenten. Nach der gewaltsamen spanischen und portugiesischen Eroberung Lateinamerikas erlebte das Wallfahrtswesen auch dort eine große Blüte. Heutzutage gibt es fast tausend Marien-, Christus- und Heiligenwallfahrtsorte, von denen vielleicht Guadalupe (Marienerscheinung 1531) am wichtigsten ist.³² Man schätzt, dass heute ungefähr 80% der lateinamerikanerischen Bevölkerung an Wallfahrten teilnehmen und dass 90% der Pilgernden religiös-kulturelle Beweggründe haben.³³ Theologie, Volksfrömmigkeit und die lateinamerikanische Kultur haben vielerorts zu einer faszinierenden Mischung geführt.

Die Frage der Inkulturierung stellt sich auch in Afrika. Auf der einen Seite des kirchlichen Spektrums – besonders bei den *African Instituted Churches* – sind heilige Bäume und Quellen sehr wichtig. Auf der anderen Seite des kirchlichen Spektrums gibt es auch katholische europäische Missionare, die exklusiv die Verehrung von Maria als Mutter von Fati-

³⁰ Vgl. H. HOLLERWEGER, Lebendiges Kulturerbe – Living Cultural Heritage – Canlı Kültür Mirası Turabdin. Linz 1999.

³¹ Vgl. BISCHOF GABRIEL EL ANBA BISHOI, Marienerscheinungen in Ägypten. In: Auf der Suche nach der Seele Europas (s. Anm. 19) 249–260.

³² Vgl. J. SCHMID, Wallfahrt/Wallfahrtsorte. III. Christentum. 2. Berühmte katholische Wallfahrtsorte. b. Lateinamerika. In: RGG⁴ 8,1287–1289.

³³ Vgl. BAUMGARTNER (s. Anm. 27) 965.

ma fördern wollen, wie ich selber 1998 in einer *township* in Bulawayo (Simbabwe) feststellen konnte.

4.3 Wallfahrt und Liturgie

Bei den Wallfahrten wird natürlich nicht nur gewandert, geschlafen, gegessen usw., es wird auch Liturgie gefeiert. Bereits die Pilgerin Egeria erwähnt mehrmals, dass an den heiligen Stätten ein Gebet gesprochen, ein Psalm und eine passende Perikope aus der Hl. Schrift verlesen und wiederum gebetet, und an wichtigen Orten die Eucharistie gefeiert wird. Im Folgenden werde ich mich auf die römisch-katholische Feierpraxis konzentrieren.³⁴

Das im Zuge des Trienter Reformkonzils revidierte Missale Romanum beinhaltet ein Formular „für Wallfahrende und diejenigen, die eine Reise unternehmen“ (*Missa pro peregrinantibus et iter agentibus*). Die Hauptthemen dieses Formulars sind die Bitte um Schutz und Segen sowie das Unterwegs-Sein.³⁵ Im *Rituale Romanum* von 1614 findet man einen Segen für Wallfahrende, der nach der gerade genannten Messe gespendet wurde (*benedictio peregrinorum ad loca sancta prodeuntium*). Die wichtigsten Teile dieses Formulars sind eine Antiphon, in der Gott singend um Schutz und der Engel Raphael um Begleitung gebeten wird; der Lobgesang des Zacharias (Lk 1,68–79); einige Psalmverse über das Gehen des rechten Weges; ein langes Gebet, in dem auf die Beispiele des Abraham, der durch das Meer ziehenden Söhne Israels und der drei Weisen hingewiesen wird und Gott wiederum um Schutz und Sicherheit gebeten wird; und schließlich der Segen selbst.³⁶ Nach ihrer Rückkehr wurden die Pilger vom Priester nochmals gesegnet (*benedictio peregrinorum post reditum*). Laut dem diesbezüglichen Formular wird der Wallfahrtspsalm 128 (*Vulgata*: 127) gesungen, der Priester spricht einige passende Psalmverse und ein Gebet, in dem Gott um Ruhe und Frieden gebeten wird, und spendet den Segen.³⁷

Im nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil revidierten Missale Romanum gibt es zwar kein Messformular für Wallfahrende mehr, aber dafür finden sich nun im neuen römischen Segnungsbuch von 1984 zwei ausführliche Vorschläge für Segnungsfeiern: ein *ordo benedictionis peregrinorum iter ineuntium* für Pilger, die mit ihrer Reise beginnen, und ein *ordo benedictionis peregrinorum ante vel post reditum* für Pilger vor oder nach ihrer Rückkehr.³⁸ In beiden Feiern wird nach einem passenden Gesang und einer Begrüßung eine Perikope aus der Hl. Schrift gelesen. Dafür gibt es mehrere Vorschläge. Nach den Fürbitten spricht der vorstehende Priester oder Diakon ein Gebet und bittet Gott um Seinen Segen.

³⁴ Vgl. A. HEINZ, Wallfahrt. II. Liturgiegeschichtlich. In: LThK³ 10, 962–963; A. HEINZ, Wallfahrt/Wallfahrtsorte. III. Christentum. 5. Liturgie und Musik. In: RGG⁴ 8, 1291; G. VOLLEBREGT, Bedevaart. In: LitWo 1 [1958–1962] 225–227.

³⁵ Vgl. Missale Romanum ex decreto sacrosancti concilii tridentini restitutum S. Pii V pontificis maximi jussu editum aliorum pontificum cura recognitum a Pio X reformatum et ssimi d.n. Benedicti XV auctoritate vulgatum, Editio VII juxta typicam vaticanam. Regensburg 1923, [95]–[96].

³⁶ Vgl. Rituale Romanum Pauli V pontificis maximi jussu editum aliorumque pontificum cura recognitum atque auctoritate ssimi d.n. Pii papae XI ad normam Codicis Juris Canonici accommodatum. Editio juxta typicam vaticanam. Mechelen 1926, 304–307.

³⁷ Vgl. Rituale Romanum Pauli V, 307–309.

³⁸ Vgl. Rituale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli II promulgatum. De benedictionibus. Ed. typica. Vatikanstadt 1984, 157–167.

Auffällig im erstgenannten *ordo* ist die Betonung des Wanderns, Pilgerns und in der Fremde Seins (*ambulare, peregrinari*).³⁹

Der „Pilgersegen“ im deutschen Benediktionale aus dem Jahr 1978 beinhaltet unter anderem eine angemessene Schriftlesung – es gibt auch hier mehrere Möglichkeiten –, ein passendes Lied (zum Beispiel Ps 122), eine Ansprache, Anrufungen, ein Segensgebet, Fürbitten und die Segnungsformel selbst.⁴⁰ Vielerorts werden im Anschluss an die Feier auch der Wanderstab und der Ranzen überreicht.

Um die liturgischen Aspekte einer Wallfahrt zu ‚erfassen‘, reichen die Erwähnung und Analyse der ‚offiziellen‘ liturgischen Bücher jedoch nicht aus. Liturgie ist viel mehr als ein Buch. Im Zentrum der Forschung sollten die tatsächlichen Feiergusalten selbst (einschließlich der Bücher und übrigen Texte) sowie ihre Kontexte stehen.⁴¹ Neben dem ‚vorgeschriebenen Glauben‘ muss auch der ‚von den Wallfahrenden erfahrene Glaube‘ auf die Forschungstagesordnung kommen.

Unterwegs zum Wallfahrtsort können Litaneien und vielerlei Lieder gesungen werden – es gibt viele Behelfe und Möglichkeiten. Es können auch vorformulierte oder freie Fürbitten gesprochen werden. Einige beten den Rosenkranz, andere können nichts ‚damit anfangen‘ und ziehen Meditationsimpulse oder freie Texte vor. Zudem spricht man über Glaubens-themen und andere Lebensaspekte und man schweigt miteinander. Falls die Wallfahrt mehrere Tage dauert, kann morgens früh, mittags oder abends eine Wort-Gottes-Feier oder die Eucharistie gefeiert werden. Abends könnte man den Tag mit einer Komplet, einem besinnlichen Gebet abschließen. Auf längeren Wallfahrten gibt es fast immer besondere Stationen, wie z. B. Kirchen, Kapellen und Wegkreuze, an denen gebetet und gesungen wird.

Am Zielort selbst zieht man feierlich in die Wallfahrtskirche ein und betet beim Gnadenaltar bzw. beim Gnadenbild, dann werden die eventuell mitgebrachten Votivgaben dargebracht und Kerzen ‚geopfert‘. An mehreren Orten kann man Anliegen in ein Fürbittenbuch schreiben. Besonders Orthodoxe, Orientalisch-Orthodoxe und osteuropäische Katholiken verehren die wundertätigen Ikonen, andere Sakralbilder und Reliquien. Die Wallfahrenden nehmen an der Eucharistie teil und hören hoffentlich eine qualitätvolle Predigt. Ostkirchliche Gläubige, die eher selten zur Kommunion gehen, beichten, fasten und kommunizieren. Danach wird gut gegessen und man erholt sich von den Anstrengungen.

An den großen römisch-katholischen Wallfahrtsorten ist es empfehlenswert, dass nicht jede Pilgergruppe für sich ‚eine Messe hat‘, sondern dass unterschiedliche Gruppen in einer gemeinsamen Feier die Vielschichtigkeit und Universalität der Kirche tatsächlich erfahren können.⁴² Auch eine Dankandacht nach der Ankunft stellt eine gute Möglichkeit dar.

³⁹ Vgl. *Rituale Romanum Ioannis Pauli II*, 158–162.

⁴⁰ Vgl. Benediktionale. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Hg. Die Liturgischen Institute Salzburg, Trier und Zürich. Einsiedeln – Zürich – Freiburg i. Br. – Wien 1978, 128–134. Siehe über die Formulare im römischen Rituale sowie im deutschen Benediktionale auch D. EISSING, *Der Pilgersegen*. In: *Heute Segnen. Werkbuch zum Benediktionale*. Hg. A. Heinz – H. Rennings. Freiburg i. Br. 1987 (= Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“) 308–316.

⁴¹ Vgl. K. IRWIN, *Method in Liturgical Theology. Context is Text*. In: *Église et théologie* 20 (1989) 407–424. Auch T. BERGER, *Die Sprache der Liturgie*. In: *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*. Hg. H.-C. Schmidt-Lauber – M. Meyer-Blanck – K.-H. Bieritz. Göttingen ³2003, 798–806, hier 802, legt dar: „Die liturgische Rede ist im Kern [. . .] vor allem Vollzug, Handlung, Redegeschehen. Bei einem Blick auf liturgische Texte nähert man sich deshalb nur einem kleinen Teil der Wirklichkeit der Sprache der Liturgie.“ Siehe auch S. 805.

⁴² Vgl. ROSENBERGER (s. Anm. 22) 133.

In Jerusalem, Rom, Santiago und anderen traditionellen großen ‚Gnadenorten‘ gibt es ein eigenes Repertoire von spezifischen Ritualen, die Pilger und Pilgerinnen nach ihrer Ankunft vollziehen können. Beispielsweise sind das in Jerusalem das Berühren des ‚Salbungssteines‘ in der Grabeskirche (seit 1810; besonders griechisch-orthodoxe Gläubige tun dies) und das Begehen der *via dolorosa*; in Rom das Besuchen der großen Basiliken bzw. der ‚Sieben Wallfahrtskirchen‘ und das Küssen des rechten Fußes der Petrusstatue im Petersdom; in Santiago die Berührung der ‚Wurzel Jesse‘ und die Umarmung der Jakobusdarstellung.

Obwohl an manchen westeuropäischen Wallfahrtsorten noch viel gebeichtet wird, ist an den meisten anderen in Westeuropa die Einzelbeichte relativ selten geworden. Dagegen existiert an osteuropäischen Wallfahrtsorten noch eine rege Beichtpraxis. Des Weiteren wird bei den Kreuzwegstationen im Freien gebetet – „eine Art Wallfahrt in der Wallfahrt“⁴³ – und es gibt Prozessionen, beispielsweise die Lichterprozession in Lourdes. Übrigens sind sowohl die Prozessionen als auch die Wallfahrten im Allgemeinen ein gutes Beispiel dafür, dass Liturgie nicht nur ‚drinnen‘, sondern auch ‚draußen‘ gefeiert werden kann.⁴⁴ Diese Art von Liturgie wird häufig übersehen.

An vielen Wallfahrtsorten, zu denen Kranke kommen, wird die Krankensalbung gefeiert, meistens nicht individuell, sondern in einer gemeinschaftlichen Feier. Auf diese Weise lässt sich die Solidarität der Gemeinschaft besser zeigen und Wärme stärker empfinden. Zudem können Kranke auf diese Weise die Salbung besser als Sakrament zur ‚Aufrichtung‘ statt als ‚Letzte Ölung‘ oder ‚Versehung‘ empfinden. Die kollektiven Krankensalbungen in Lourdes erfüllen übrigens eine bedeutende Beispielfunktion für die gesamtkirchliche Reform dieses Sakraments.⁴⁵

In einigen Fällen dient das Heiligtum, zu dem man pilgert, nicht nur als Wallfahrtsort, sondern es ist eine Kirche mit eigener Pfarrgemeinde. Mitunter lassen sich Pilger- und Pfarrliturgie gut miteinander verbinden, mitunter verursacht diese Kombination auch Spannungen, besonders dann, wenn die liturgischen und religiösen ‚Bedürfnisse‘ der Pfarrangehörigen anders sind als die der Wallfahrenden, oder wenn der zuständige Pfarrer und andere Verantwortungsträger nicht in der Lage sind, ein Gleichgewicht zwischen beiden Gruppen zu finden.

Im Dezember 2001 wurde von der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung das „Direktorium über die Volksfrömmigkeit und die Liturgie“⁴⁶ promulgiert,

⁴³ A. GERHARDS, Wallfahrt/Wallfahrtswesen. VI. Praktisch-theologisch. In: TRE 35 [2003] 431–435, hier 432.

⁴⁴ Vgl. P. POST, Ritueel landschap: over liturgie-buiten. Processie, pausbezoek, danken voor de oogst, plotselinge dood. Heeswijk-Dinther 1995 (= Liturgie in perspectief 5); POST – PIEPER – VAN UDEN (s. Anm. 23) 281–314; P. POST, Het wonder van Dokkum. Verkenningen van populair religieus ritueel. Nijmegen 2000, 102–107.

⁴⁵ Vgl. M. CARON, The Twentieth-Century Sources for the Communal Celebration of the Sacrament of the Anointing of the Sick. In: Worship 72 (1998) 404–420.

⁴⁶ Vgl. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, Direttorio su pietà popolare e Liturgia. Principi e orientamenti. Vatikanstadt 2002. Der Text findet sich ebenfalls – in mehreren Sprachen – auf der vatikanischen Website: www.vatican.va. Eine deutsche, verbesserungswürdige Übersetzung: KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG, Direktorium über die Volksfrömmigkeit und die Liturgie. Grundsätze und Orientierungen. Bonn 2003 (= VApS 160). Eine Kurzbeschreibung und Evaluierung findet man u. a. in: K. KÜPPERS, Liturgie und Volksfrömmigkeit. Zur Vorgeschichte und Bedeutung des Direktoriums von 2002. In: LJ 53 (2003) 142–165; A. SCHEER, Liturgie en volksvroomheid. Analyse en evaluatie van een curiaal document. In: TLi 88 (2004) 162–172. Eine Evaluierung meinerseits erscheint demnächst in der deutsch-polnischen Zeitschrift Keryks.

das sich auf den lateinischen Ritus (jedoch nicht auf die katholischen Ostkirchen) bezieht. Unter anderem wird die Beziehung zwischen Liturgie und Wallfahrt erörtert. Im diesbezüglichen Abschnitt wird zunächst der herausragende Stellenwert von Sanktuarien beschrieben und die exemplarische Funktion der dortigen liturgischen Feiern betont. Laut dem Direktorium handelt es sich hier vor allem um die Sakramente der Buße, Eucharistie und Krankensalbung, wobei ihr Gemeinschaftscharakter hervorgehoben wird. Auch das Stundengebet und die Segnungsfeiern werden explizit erwähnt. Die Letztgenannten sollen die Verkündigung des Wortes Gottes, ein Lob- und Bittgebet sowie das vom Vorsteher gemachte Kreuzzeichen enthalten. Gemeinschaftliche Segnungsfeiern werden für besser gehalten als private; es wird zur aktiven Teilnahme der Gläubigen ermutigt. Weiterhin wird das Heiligtum als Ort der Evangelisierung, der Caritas und der Kultur beschrieben. Es sollte auch eine Stätte der Ökumene sein. Zum Schluss werden die eminente Bedeutung, die historische Entwicklung und die praktische Gestaltung von Wallfahrten entfaltet.⁴⁷

Ein vorausgehender Abschnitt über die Heiligen und Seligen legt die enorme Bedeutung dieser Personen dar und geht auch auf die Engel, unter anderem die Schutzengel, ein. Der Hl. Josef und Johannes der Täufer werden ebenfalls beleuchtet. Weiterhin untersucht das Direktorium unter anderem den anthropologischen Wert von Festen, die Heiligenfeste, die Position von Heiligen in der Eucharistiefeier, die Allerheiligenlitanei, die Verehrung von Reliquien und Bildern, wobei ausdrücklich vor Aberglauben gewarnt wird, und die unterschiedlichen liturgischen und volkstümlichen Prozessionen.⁴⁸

Die Frage, ob Wallfahrten selbst Liturgie sind oder ob sie ‚nur‘ Andachtsübungen (*pia exercitia*) sind, ist relevant. Sie wird unterschiedlich beantwortet. Einerseits bezeichnet zum Beispiel der Linzer Moralphologe Michael Rosenberger in einer bedeutenden theologischen und spirituellen Studie Wallfahrten als Liturgie *par excellence*.⁴⁹ Einige Liturgiewissenschaftler sprechen vom rituell-liturgischen Verhalten im Allgemeinen.⁵⁰ Andererseits warnt der Münchener Liturgiewissenschaftler Winfried Haunerland vor einer seiner Meinung nach undifferenzierten und zu allgemeinen Verwendung des Liturgiebegriffes.⁵¹ Aus Beschränkungsgründen kann ich hier jedoch weder diese Frage erörtern noch eine Evaluierung des gerade genannten Direktoriums vornehmen.

Die liturgischen Hauptelemente im ostkirchlichen Wallfahrtswesen sind die Verehrung (mit Verneigung, Kreuzzeichen und Kuss) der Ikonen und Reliquien, die Teilnahme an der Vesper, am Morgengottesdienst – oder, wenn diese kombiniert werden, an der Vigilfeier – sowie an der Eucharistie. Wallfahrerinnen und Wallfahrer beichten und kommunizieren. Es gibt auch Bittgottesdienste und Akathist-Andachten. Auf dem Weg zum Gnadenort werden mehrere bekannte Troparien aus solchen Andachten gesungen.

Am Wallfahrtsort findet meistens auch ein Rundgang mit den Reliquien oder der Ikone des bzw. der dort verehrten Patronatsheiligen statt. Üblicherweise legen sich viele Kranke und andere Menschen auf die Prozessionsstrecke hin, damit die heiligen Gegenstände über sie hinweg getragen werden und sie ihre Nähe, ihre Präsenz und heilsame Wirkung spüren können. Die Nacht des Patroziniumsfestes wird von vielen Pilgern und Pilgerinnen wa-

⁴⁷ Vgl. KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST (s. Anm. 46) 192–214.

⁴⁸ Vgl. ebd. 152–182.

⁴⁹ Vgl. ROSENBERGER (s. Anm. 22) 15–17.64–66.

⁵⁰ Vgl. B. GROEN, Einige Aspekte der heutigen ‚tätigen Teilnahme‘. In: HID 58 (2004) 288–302, hier 299.

⁵¹ Vgl. W. HAUNERLAND, Ist alles Liturgie? Theologische Unterscheidungen aus praktischem Interesse. In: MThZ 57 (2006) 253–270.

chend oder schlafend um die Kirche herum verbracht. Andere nächtigen in der Kirche selbst (Inkubation). Neben dem Mitbringen von Kerzen und kleinen Votivgaben (griechisch: *tamata*, *afierômata*) opfern viele Wallfahrende auch Öl, Brote und Wein für die Eucharistie, Juwelen, andere kostbare Gegenstände und lebende Tiere, wie z. B. Schafe. Selbstverständlich verehren sie auch die Reliquien und die Ikonen mit Verneigungen und einem Kuss. Sie nehmen gerne Öl aus den vor der wundertätigen Ikone oder den Reliquien hängenden Öllampen sowie Wasser aus einer ‚heiligen Quelle‘ (griechisch: *hagiasma*) und Berührungsreliquien mit nach Hause.⁵² (Besondere Quellen und Heil-Wasser mit entsprechenden Bräuchen gibt es auch in vielen westlichen Wallfahrtsorten.)

5. Islam

Hinsichtlich des dritten Partners im Triptych der ‚abrahamitischen Religionen‘, nämlich des Islam, ist mehr Forschung über die Ursprünge des islamischen Gottesdienstes, insbesondere über die zu vermutenden Einflüsse der jüdischen sowie der syrisch-arabischen christlichen Liturgie, empfehlenswert. Obwohl dies für die meisten Moslems ein Tabuthema ist, liegt es auf der Hand, dass nicht-islamische Faktoren die Entstehung dieser Religion und ihre Liturgie beeinflusst haben.⁵³ Wie sieht nun das islamische Wallfahrtswesen aus?⁵⁴

Es gibt mehrere Formen, von denen die wichtigste die große Pilgerfahrt nach Mekka (*haddj*) ist. Eine der fünf Pflichten im Islam besteht darin, einmal im Leben nach Mekka zu pilgern, wenn dies finanziell und gesundheitlich möglich ist, und dort an den zwischen dem achten und zehnten Tag des letzten Monats des islamischen Kalenders (der sich nach dem Mond richtet) stattfindenden Ritualen teilzunehmen. Am Beginn der Wallfahrt kommt der Pilger bzw. die Pilgerin in die ‚Weihsituation‘ (*ihram*); dazu wird ein besonderes Pilgergewand angezogen. Bis zum Ziel in Mekka klingt aus dem Mund der Pilger und Pilgerinnen wiederholt der *Labaikka*-Ruf: „Hier komme ich zu Dir, dem niemand beigesellt ist, hier komme ich zu Dir, dem allein Preis und Ehre gebührt, und die Macht, Du, dem niemand beigesellt ist.“⁵⁵ Geschlechtsverkehr sowie das Schneiden von Haaren und Nägeln sind während der Pilgerfahrt nach Mekka nicht erlaubt.

Die Grundelemente des Pilgeraufenthaltes in Mekka sind: Siebenmal um die Ka’aba herumziehen (die Ka’aba ist das zentrale Heiligtum in Mekka und stellt auch auf der ganzen Welt die verpflichtete Gebetsrichtung dar); Gebete sprechen; zwischen den zwei Hügeln Safa und Marwa hin und her eilen – diese Hügel sind durch einen überdachten Korridor

⁵² Vgl. A. MÜLLER, Wallfahrt/Wallfahrtsorte. III. Christentum. 3. Theologische Begründung und kirchenrechtliche Entwicklung in den orthodoxen Kirchen; 4. Berühmte Wallfahrtsorte in den orthodoxen Kirchen. In: RGG⁴ 8, 1289–1291; P. WIERTZ – M. PETZOLT, Zur religiösen Volkskultur der orientalischen und orthodoxen Kirchen. In: Handbuch der Ostkirchenkunde. Bd. 3. Hg. W. Nyssen – H.-J. Schulz – P. Wiertz. Düsseldorf 1997, 70–133, hier 92–94; B. GROEN, „Ter genezing van ziel en lichaam“. De viering van het oliesel in de Grieks-Orthodoxe Kerk. Kampen – Weinheim 1990 (= Theologie & Empirie 11) 150–151.

⁵³ Vgl. Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam. Hg. K.-H. Ohlig – G.-R. Puin. Berlin 2005.

⁵⁴ Vgl. A. WENSINCK – J. JOMIER – B. LEWIS, Hadj. In: Encyclopédie de l’Islam 3 [1975] 33–40; J. PAUL, Wallfahrt/Wallfahrtsorte. IV. Islam. In: RGG⁴ 8, 1292–1293; A. SCHIMMEL, Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islam. München 1995, 76–98; A. SCHIMMEL, Im Namen Allahs, des Allbarmherzigen. Der Islam. München ²2002, 90–98; R. MARTIN, Muslim Pilgrimage. In: The Encyclopedia of Religion 11 [1987] 338–346. Ich benutze eine vereinfachte Transkription der arabischen Begriffe.

⁵⁵ PAUL (s. Anm. 54) 1292.

miteinander verbunden; am neunten Tag des Monats in Zelten am Berg Arafa vor Gott verweilen und dort eine Predigt hören, schweigen, miteinander Gespräche führen usw.; Steinigungsriten in die Richtung von Säulen, die den Satan symbolisieren. Nicht verpflichtet, aber häufige Praxis ist das Schlachten von Tieren – meistens Schafe oder Ziegen – am Opferfest (am zehnten Tag; 2007 fällt dieser Tag auf den 21. Dezember), bei dem des Opfers Abrahams gedacht wird. Zum Schluss zieht man als Zeichen des Abschieds nochmals um die Ka'aba herum.

Es handelt sich hier um sehr komplexe Rituale. Alljährlich nehmen etwa zwei bis drei Millionen Menschen am *haddj* teil. Dieser Zahl kann man entnehmen, dass die übergroße Mehrheit der Moslems und Moslema – weltweit gibt es ungefähr 1½ Milliarden – nie im Leben am *haddj* teilnimmt. Trotzdem ist die Zahl riesig und es besteht immer die (leider reelle) Gefahr von Panik und Chaos. Für den guten Verlauf und die Ordnung ist die saudi arabische Regierung zuständig. Viele Menschen besuchen auch das etwa 350 Kilometer nördlich von Mekka liegende Medina, obwohl dies kein offizieller Teil des *haddj* ist. Dort verweilen sie beim Mausoleum von Mohammed und bringen ihre Gebetsanliegen vor.

Bei all diesen Ritualen geht es jedoch nicht nur um ihre richtige Durchführung, sondern auch um deren innere Bedeutung: Gottes Ruf zu hören, Reinigung, Umkehr, Hingabe an Gott usw. Die Wallfahrt hat eine eminente Bedeutung für die Einheit in der islamischen Welt. Gläubige aus sehr unterschiedlichen Kulturen und Gegenden begegnen sich. Theologen und andere Gläubige lassen sich von der segenbringenden Ka'aba begeistern. Im Schatten der Ka'aba werden Korankommentare und andere erbauliche Werke geschrieben, es finden Kongresse statt, es werden Handelsabkommen abgeschlossen. Mehrere islamische Reformbewegungen empfangen ihre Impulse in Mekka.

Bei ihrer Rückkehr werden die Wallfahrer zu Hause festlich empfangen. Zudem dürfen sie den Titel *haddji* tragen. Auf dieses Wort geht auch der Titel „Chatzis“ (*chatzês*), den griechisch-orthodoxe Gläubige nach der Wallfahrt nach Jerusalem und ins Heilige Land ihrem Namen hinzufügen durften, sprachlich zurück.

Es ist auch möglich, eine kleine Pilgerfahrt nach Mekka (*umra*) zu unternehmen. Hier sind die Grundelemente das siebenmal um die Ka'aba Herumziehen sowie das hin und her Eilen zwischen den zwei Hügeln. Diese Pilgerfahrt ist nicht an einen bestimmten Monat gebunden und kann immer geschehen. In der Praxis nimmt man jedoch wahr, dass viele Menschen, die schon vor dem Beginn des *haddj* in Mekka eintreffen, beides machen: Nach der Ankunft in Mekka machen sie zunächst die *umra* und danach nehmen sie an der *haddj* teil.

Die Pilgerfahrt nach Mekka, die nur Moslems und Moslema erlaubt ist, hat vorislamische Ursprünge. Die islamische Theologie setzt sie aber mit Ibrahim (Abraham), der nach islamischer Überlieferung selber die Ka'aba errichtet hat, in Verbindung.

Einen hohen Stellenwert haben die Reliquien des Propheten Mohammed, insbesondere seine Haare, Kleidung, Sandalen und Gebrauchsgegenstände. Diese befinden sich an mehreren wichtigen Orten, z. B. im Sultanspalast *Topkapı* in Istanbul.

Für die Schiiten ist das Grab von Husayn (der 680 in einer Schlacht gefallene Enkel des Propheten Mohammed und der dritte Imam) in Kerbela sehr wichtig. Am *Ashura*-Fest, das am zehnten Tag des Monats Muharram – im Jahr 2007 fiel dieser Tag auf den 30. Jänner – gefeiert wird, wird gefastet und des Martyriums von Husayn gedacht. Auch an anderen Tagen besuchen viele Wallfahrende das Heiligtum in Kerbela.

Nicht nur für Juden und Christen, sondern auch für Moslems ist Jerusalem eine heilige Stadt. Sie ist so bedeutungsvoll, dass sie oft schlechthin „Die Heilige“ (*al-Quds*) genannt wird. Die beiden herausragenden Sanktuarien sind die *al-Aqsa*-Moschee und der prächtige

Felsendom am Tempelberg: Der Ort, an dem nach islamischer Überzeugung nicht nur Abraham seinen Sohn opfern wollte und die Propheten auftraten, sondern auch Mohammed auf seinem Pferd eine nächtliche Himmelfahrt antrat, und wo Gott am Ende der Zeiten auf die Erde kommen wird, um die Menschheit zu richten.⁵⁶

Weil die alttestamentlichen Erzeltern und Propheten auch im Islam hoch geschätzt werden, erhalten, wenn die politischen Umstände dies zulassen, ihre Gräber ebenfalls regen Besuch. Auch viele Orte, an denen der im Islam hoch geschätzte Prophet Isa (Jesus) und seine Mutter Maryam sich aufgehalten haben, werden besucht (vgl. das Beispiel weiter unten). In der Omajjaden-Moschee in Damaskus, die Anfang des achten Jahrhunderts an der Stelle der christlichen, Johannes dem Täufer geweihten Kathedrale erbaut wurde – diese wurde ihrerseits unter Kaiser Theodosius (379–395) an der Stelle des römischen Jupiter-Tempels errichtet – wird der Schädel des Hl. Johannes des Täufers verehrt.

Man pilgert auch zu den zahlreichen Gräbern heiliger Männer und Frauen und zu den Orten, an denen sie lebten. Je nach dem Umfang der Verehrung dieser Personen, wird solchen Orten eine regionale, nationale oder internationale Bedeutung beigemessen. Zu nennen ist dabei z. B. das Grab von Dschallaludin Rumi, des bedeutenden Dichters, Theologen und Mystikers aus dem dreizehnten Jahrhundert, in Konya, zu dem alljährlich Abertausende pilgern.⁵⁷ Auch das Grab des Sultans Mehmet II. Fatih (Mehmet II. „der Eroberer“, der 1453 Konstantinopel einnahm), das sich neben der Istanbuler Fatih-Moschee befindet, wird noch immer besucht: Als ich selbst 1995 dort war, sah ich Frauen und Männer beim Grab beten. Das Gebet an solchen Wallfahrtsorten gibt den Pilgern und Pilgerinnen Segen und Kraft (*baraka*). Es werden auch Bänder und Tücher an in der Nähe stehenden Bäumen aufgehängt und Gebetsanliegen an Mauern geklebt.

Puristische islamitische Kreise, beispielsweise die saudiarabischen Wahhabiten, lehnen solche Praktiken ab. Sie halten diese für Aberglauben und meinen, dass sie im Gegensatz mit dem Wesen des Islam stehen.

Aus schiitischen Kreisen entstand im neunzehnten Jahrhundert eine neue Religion: die von der *Schi'a* oft verfolgte *Baha'i*. Das Grab von Baha'ulla (1817–1892) in Haifa ist für die *Baha'i* die wichtigste Pilgerstätte.

Die abrahamitischen Religionen, die bereits viele Jahrhunderte lang im Mittleren Osten und in Südosteuropa ko-existieren, haben sich gegenseitig beeinflusst und sich von einander abgegrenzt. Viele Wallfahrtsorte im Heiligen Land (die Erzelterngräber zum Beispiel) sind für alle drei relevant und heilig. Auch außerhalb Israel/Palästina gibt es multireligiöse Pilgerorte. Ich nenne hier drei solcher Orte.

(1) Zum orthodoxen Marienwallfahrtsort Seidnaya, nördlich von Damaskus, kommen auch Moslems und Moslema, im Besonderen islamische Paare, die auf eine Schwangerschaft hoffen. Übrigens werden auch in Ägypten – mehr noch als in Syrien – koptische und griechische Marienheiligtümer von Moslems und Moslema besucht, nicht nur aus Neugier, sondern auch um mit ihren Problemen, wie z. B. Verzweiflung, Armut und Krankheit, vor Maria zu treten.⁵⁸

⁵⁶ Vgl. P. LEUPEN, Het meetlint over Jeruzalem. De fatale mythe van een heilige stad. Amsterdam 2001, 103–119.

⁵⁷ Siehe beispielsweise den berührenden österreichischen Film: Rumi – Poesie des Islam (2007). Regie: H. Allahyari – T.-D. Allahyari.

⁵⁸ Vgl. I.S. ALZAYED, Maria im Koran und im Volksglauben der Muslime. In: Auf der Suche nach der Seele Europas (s. Anm. 19) 267–279, hier 276–279.

(2) Am 15. August wallfahren viele türkische Moslems und Moslema nach Ephesus, und zwar zu einem dortigen christlichen Marienheiligtum. (Nach einer mit Jerusalem ‚konkurrierenden‘ Tradition ist die Mutter Jesu nicht in der ‚Stadt des Herrn‘ entschlafen, sondern mit Johannes nach Ephesus gezogen und dort ‚heimgegangen‘.)

(3) In Obročište, nördlich der bulgarischen Stadt Varna, befindet sich die Grabstätte eines muslimischen Heiligen.⁵⁹ Christen verehren dort St. Athanasius. Es befindet sich dort auch eine Marienikone, vor der Kerzen brennen, wie ich selber im September 2005 beobachten konnte.

Allerdings stehen diese multireligiösen Wallfahrtsorte aufgrund der politischen Situation, insbesondere aufgrund der Auseinandersetzung zwischen den christlich geprägten USA und dem großteils islamischen Mittleren Osten, unter großem Druck. Wie lange werden sie noch multireligiös bleiben können? Die momentane politische Lage in Hebron zeigt, wie mehr oder weniger friedliche Koexistenz in einen fast aussichtslosen Fanatismus ausarten kann.⁶⁰

6. Epilog

Insbesondere im heutigen Europa ist aufgrund der schnellen sozialkulturellen Veränderungen vieles in Bewegung. Wie beim Zweiten Vatikanum deutlich wurde, konnte sich auch die römisch-katholische Kirche der modernen Zeit nicht entziehen. Die reformatorischen und orthodoxen Glaubensgemeinschaften befinden sich ebenfalls in Veränderungsprozessen. Zudem ist die europäische Gesellschaft noch multikultureller und multireligiöser geworden als sie es bereits war. Kultur und Kult beziehen sich aufeinander.⁶¹ Um die Veränderungen im Wallfahrtswesen und seine Pluriformität im heutigen Europa besser verstehen zu können, sind mehr interdisziplinäre Forschungsprojekte erforderlich. Dabei müssen nicht nur die liturgiewissenschaftlichen und übrigen theologischen, sondern auch die ethnologischen, anthropologischen, religionswissenschaftlichen, -psychologischen und -soziologischen sowie kulturwissenschaftlichen Perspektiven berücksichtigt werden. Auch die Perspektiven der *Religious Studies* und *Gender Studies* gehören wesentlich dazu. Solche Arbeit kann nicht nur am Schreibtisch geschehen – unter anderem die Analyse von autobiographischen Dokumenten, wie z. B. Tagebüchern –, sondern sie beinhaltet vor allem Feldforschung (insbesondere partizipierende Beobachtung, einschließlich Interviews). Es kann sich dabei um sowohl quantitative als auch qualitative Forschung handeln. Bisher sind bereits einige wichtige Forschungsprojekte durchgeführt worden.⁶² Ich plädiere dafür, dass solche breit angelegten Projekte in stärkerem Maße konzipiert und durchgeführt werden.

⁵⁹ Vgl. B. KIRCHNER [u. a.], Bulgarien entdecken. Unterwegs zwischen Schwarzmeerküste, Balkan und Donau. Berlin 2004 (= Trescher-Reihe Reisen) 339.

⁶⁰ Berichte und kritische Fragen auch in: W. DALRYMPLE, *From the Holy Mountain. A Journey in the Shadow of Byzantium*. London 1997.

⁶¹ Vgl. G. LUKKEN, *Rituals in Abundance. Critical Reflections on the Place, Form and Identity of Christian Ritual in Our Culture*. Leuven 2005 (= Liturgia Condenda 17).

⁶² Beispielsweise erwähne ich hier: POST – PIEPER – VAN UDEN (s. Anm. 23); Bedevaartplaatsen in Nederland. 1. Noord- en Midden-Nederland. 2. Provincie Noord-Brabant. 3. Provincie Limburg. Hg. P. Margry – Ch. Caspers. Amsterdam – Hilversum 1997 bzw. 1998 und 2000. Siehe auch W. FRIJHOFF, *Bedevaart, heiligheid, sacraliteit. Op weg naar een nieuw historisch onderzoeksprogramma*. In: *Devotioneel ritueel* (s. Anm. 6) 183–202; POST (s. Anm. 20).

Wallfahrten werden in der Liturgiewissenschaft oft als Randereignisse wahrgenommen.⁶³ Die Feier der pfarrgemeindlichen Sonntagseucharistie wird als die Mitte betrachtet. Für viele Menschen jedoch ist gerade die Wallfahrt das Zentrum ihrer Spiritualität. Daher sollte die Liturgiewissenschaft sich diesem wichtigen Phänomen sowie der gesamten ‚Volksreligiosität‘ verstärkt zuwenden.

Der eigenen Sehnsucht folgen, Loslassen, Unterwegs-Sein und Aufbruch, von sich selbst Abstand nehmen, Wagnis, Reifung und Verwandlung durch Gott, die eigenen Grenzen erfahren, Weggemeinschaft und zusammen Kirche-Sein, die Erfahrung von Heimatlosigkeit und Gastfreundschaft, Geben, Hingabe und Opfern, gemeinsam mit Jesus Christus Stellvertreter-Sein für sowohl die Angehörigen als auch die ganze Kirche, das miteinander Verbundensein von unterschiedlichen Kulturen, Völkern, Konfessionen und Religionen, Momente der Verklärung und das Feiern der Ankunft am Ziel, die Rückkehr in das Alltagsleben, das jetzt in einem neuen Licht gesehen wird: All dies sind wesentliche Elemente einer Wallfahrt.⁶⁴ Neben dem Gebet mit den Lippen und dem Geist gibt es auch das Gebet mit den Füßen. Pilgernde brechen auf und sind unterwegs, sie kommen an und erfahren die Nähe Gottes, sie müssen jedoch in den Alltag zurückkehren und einen Neubeginn machen.⁶⁵

Das Wandern und durch die Fremde Ziehen stellen ekklesiologische Grundkategorien dar. Die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums, *Lumen Gentium*, nennt die Kirche *ecclesia peregrinans* (LG 48).⁶⁶ Diese ist als Volk Gottes unterwegs und wandert durch die Zeiten zum himmlischen Jerusalem (vgl. LG 9).⁶⁷

Einerseits ist Gott der ganz Andere. Der ‚Heilige Israels‘ (Jesaja) ist transzendent. Der ‚ewige Schoß der Langmütigkeit‘ lässt sich aber überall finden, wo Menschen sich Ihm anvertrauen. Zudem: ‚Wo Liebe und Gerechtigkeit wohnen, dort wohnt Gott‘ (vgl. den Gesang „*Ubi caritas et amor, Deus ibi est*“). Andererseits brauchen auch Gläubige bestimmte ‚heilige‘ Orte, an denen sie die Nähe Gottes mehr als anderswo erfahren können. Der *homo viator*⁶⁸ ist zwar ein Fremder und Gast auf dieser Welt und sucht eine bessere, die himmlische Heimat (Hebr 11,13–16; 1 Petr 2,11), aber diese Suche geschieht in irdischen Herbergen und Gnadenorten.

Das Unterwegs-Sein und die ‚Gralsuche‘ sowie die Sehnsucht nach dem Heiligen stellen anthropologische und theologische Grundkategorien dar.⁶⁹ Wallfahrten sind ein äußerst wichtiges ‚religiöses Handlungsspiel‘.⁷⁰ Es bewegt uns und wir bewegen uns selbst. Im Grunde ist es Gott selbst: Der ‚ewige Schoß des Erbarmens‘ fordert uns zum Aufbruch auf und bewegt uns.

⁶³ Vgl. GROEN (s. Anm. 50) 293–299.

⁶⁴ Vgl. ROSENBERGER (s. Anm. 22).

⁶⁵ Vgl. J. WEISMAYER, Wallfahrt – Eine Figur christlichen Lebens. Theologische und spirituelle Gesichtspunkte zum Phänomen Wallfahrt. In: Mariazell und Ungarn (s. Anm. 16) 182–186.

⁶⁶ Conciliorum Oecumenicorum Decreta. Hg. J. Alberigo [u. a.]. Bologna ³1973, 888.

⁶⁷ Vgl. ebd. 855–856.

⁶⁸ Vgl. K. WOSCHITZ, Homo Viator Religiosus (Unterwegssein zum Sakralen). In: Mariazell und Ungarn (s. Anm. 16) 175–181; W. BRÜCKNER, Wallfahrt. IV. Frömmigkeitsgeschichtlich. In: LThK³ 10, 963–965, hier 963.

⁶⁹ Vgl. P. POST – L. VAN TONGEREN, De dynamiek van devotieel ritueel repertoire. In: Devotieel ritueel (s. Anm. 6) 7–19, hier 15–16.

⁷⁰ Vgl. I. BAUMER, Wallfahrt als Handlungsspiel. Ein Beitrag zum Verständnis religiösen Handelns. Bern – Frankfurt 1977 (= Europäische Hochschulschriften XIX,12).

Hubert Wachendorf OSB, Trier

„Wir haben gehört: Gott geht mit euch“ (vgl. Sach 8,23)*
 Pilgern nicht nur für Insider

Nur kurz vorweg: Während wir hier in aller Ruhe über Wallfahrten und Pilgern reden, müssen Millionen von Menschen ganz unfreiwillig schwierige Wege antreten. Sie sind auf der Flucht. Selten haben sie irgendein Ziel. Sie müssen von dort weg, wo sie gerne geblieben wären, von ihrer Heimat.

Rolf Zerk hat einmal darauf hingewiesen, dass das Bild vom *pilgernden Gottesvolk* nicht verniedlicht werden darf. Der Exodus und das Exil waren alles andere als angenehme Wallfahrten.

Wohin geht der WEG?

Dass im breit gefächerten Wallfahrtswesen einiges los ist, wird allenthalben mit Genugtuung gesehen. Ein Bereich kirchlicher Wirklichkeit scheint vom allgemeinen Schwund nicht berührt zu werden.

Kein Grund, die Hände in den Schoß zu legen, aber eine hervorragende Ausgangsbasis für eine zukunftsorientierte Pastoral, die das Gewordene für die öffnen sollte, die noch nicht daran teilhaben.

Mitgehen wollen – in vielen Menschen wird dieser Wunsch zunehmend lebendig. Die unüberschaubar vielen Pilgergruppen, die sich jährlich auf ihren Wallfahrtsweg machen, sollten das nicht übersehen.

Man müsste einen Blick für Menschen entwickeln, die sich gerne mit auf den Weg machen wollen. Leicht gesagt, aber wichtig im Hinblick auf die Weitergabe des Glaubens. Nach meinen Erfahrungen gibt es vom Jugendlichen bis zum rüstigen Rentner viele, die ansprechbar sind.

Wenn ich Erstpilger frage, die bei uns ankommen, so verweisen sie meist auf einen Pilger bzw. eine Pilgerin, von denen sie schlicht und einfach angesprochen wurden. „Du könntest doch auch mal mit nach St. Matthias gehen.“ Manchmal dauert es Jahre bis es soweit ist. Beispiel und Mund-zu-Mund-Propaganda sind es, die einen Prozess auslösen, der – natürlich nicht immer – zum ersten Wallfahrtschritt führt.

Pilger – Zeichen unter den Zeitgenossen

Was den meisten Pilgern selten bewusst wird: sie werden wahrgenommen, sie werden gesehen. Niemand kann ermesen, was unsere Zeitgenossen denken und empfinden, wenn sie eine Pilgergruppe sehen. Exempla trahunt (Nur das Beispiel kann bewegen) – die uralte Erfahrung ist gerade für die Wallfahrten aktuell. Es ist ein Faktum, dass hinter vielen Gardinen die Pilger und ihre Botschaft sehr wohl bemerkt werden. Wenn das Kreuz an der Spitze der Gruppe gesehen wird, dann machen sich viele Leute ihre Gedanken. Diese Wirkung der Wallfahrt sollte niemand unterschätzen. Sie wird sich selten klar artikulieren. Aber immer wieder werden die Pilger auch auf ihr Tun angesprochen und das – von weni-

* Sacharja 8,23: So spricht der Herr der Heere: In jenen Tagen werden zehn Männer aus Völkern aller Sprachen einen Mann aus Juda an seinem Gewand fassen, ihn festhalten und sagen: Wir wollen mit euch gehen; denn wir haben gehört: Gott ist mit euch.

gen Ausnahmen abgesehen – mit hohem Respekt. Davon berichten mir die Pilger immer wieder.

Hinter den Gardinen oder auf den Straßen sind viele Menschen, die vielleicht im Stillen denken: „Könnten wir doch mit euch gehen, denn wir spüren: Gott geht mit euch“.

Pilger sind – ohne es immer zu wissen – Botschafter der Weggemeinschaft mit Gott in einer Welt, die Gott fremder wird.

Diese Außenwirkung der Pilger müsste m. E. näher bedacht werden. Es kann uns nicht egal sein, wie Pilger auf Außenstehende wirken. Wenn unsere Zeitgenossen wahrnehmen, dass hier Menschen unterwegs sind, die „es“ ernst meinen, dann ist schon eine wesentliche Botschaft angekommen.

Wallfahrt – ein Weg mit Gott

Die Wallfahrt ist im christlich-biblischem Verständnis ein Weg mit Gott, wobei der Weg nicht einfach schon das Ziel ist, wie man es jetzt oft hören kann.

Vielmehr tragen die Pilger auf dem Weg *das Ziel schon in sich* und richten sich darauf aus. Das Ziel muss leuchten! Die zahllosen Heiligtümer – bekanntere und weniger bekannte – sind ein Hinweis darauf, dass Menschen bei Gott ankommen dürfen, ankommen können und willkommen sind.

Die eigenen Füße und die vielen Füße vor und hinter einem sind eine ununterbrochene Predigt. Wer das über mehrere Tage erlebt hat, nimmt eine unschätzbare Erfahrung mit nach Hause: es gibt einen gemeinsamen Weg im Glauben. Schritt für Schritt spüren die Pilger, was es heißt, wenn Jesus sagt: „Wo zwei oder drei in meinem Namen zusammen sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20).

Haben die Wallfahrten etwas zu bieten, das für andere gut sein könnte?

Gemeinschaft contra Vereinzelung

Das aktuelle Alltagsempfinden vieler Christen ist von Vereinzelung geprägt. Selbst jene, die eine regelmäßige Gottesdienstpraxis haben, erleben im Alltag wenig Glaubensgemeinschaft.

Die erlebte Glaubensgemeinschaft einer Wallfahrt bietet einen wirksamen Kontrast dazu. Plötzlich kann „man“ ganz unkompliziert beten. Wer sich als Neupilger damit vielleicht etwas schwer tut, erfährt sich wohlwollend einbezogen und mitgenommen. Plötzlich wird es leicht zu schweigen und zuzuhören. Anregende Texte finden Aufmerksamkeit. Die Tage der Wallfahrt lassen das Gewirr der Alltagsstimmen verschwinden. Wallfahrt macht hellhörig für die wichtigen Stimmen, für die Stimme Gottes und guter Menschen.

Nach der Wallfahrt engagieren sich viele Pilger in ihren Gemeinden. Eine zukunftsorientierte Wallfahrtpastoral muss darauf achten, dass die Pilger die wichtigen persönlichen Erfahrungen in einen gemeindlichen Kontext einbringen können. Nach meiner Beobachtung gibt es einen regen Austausch zwischen Pilgergruppen und ihren Gemeinden.

Glaubens- und Gebetsschule unterwegs

Drei oder vier Tage zu Fuß mit Firmlingen durch die Eifel – das ist schon eine bedeutende Glaubensschule. So werten es jedenfalls Firmkatecheten, die – selbst Pilger – Jugendliche für einen Pilgerweg gewinnen konnten. Die völlig unkundigen Firmlinge machten binnen kürzester Zeit die Erfahrung, dass gemeinsames Beten ganz leicht ist, und dass biblische Impulse ganz anders sitzen, wenn sie in eine durchaus anstrengende Wegstrecke eingebettet sind. Mühe und Freude des Weges zu teilen, das öffnet die Herzen. Gemeinsame Mahlzeiten, Zusammensitzen und Zusammensein, das trifft genau die Intention, mit der

Jesus seine ersten Jünger einlud: „Kommt und seht“ (Joh 1,39). Sie lassen sich einladen und erleben Jesus.

Untrennbar mit der Wallfahrt ist die Fürbitte verbunden. Zahllos sind die Menschen, die den Pilgern Anliegen mit auf den Weg geben. Auf den Pilgerweg wird vieles mitgenommen und mitgetragen. Viele kleine Kerzen am Matthiasschrein erinnern an konkrete Menschen und zeigen, was in der Fürbitte lebendig war und bleibt.

Wer in den Glauben hineinflinden will, braucht einen Erfahrungsraum. In früheren Zeiten konnten die Pfarrgemeinden das bieten. Eine Pilgergemeinschaft über mehrere Tage ermöglicht zumindest auf Zeit erlebbare Glaubensgemeinschaft.

Nicht unwesentlich für die Glaubenschule sind die Mühen des Weges. Wege können sehr beschwerlich sein, der Körper wird bis aufs Äußerste gefordert. Das führt Menschen auf einer ganz tiefen Ebene zusammen. Nur gemeinsam lassen sich beschwerliche Wegstrecken und die eigenen Schwächen bestehen. Die eigenen Grenzen werden spürbar und überwindbar. Der eigene Raum weitet sich. Die zum Teil harten körperlichen Anstrengungen öffnen das Innere, schenken der Seele einen ungeahnten Freiraum. Eine Pilgerin beschreibt es so: „Das Mäntelchen, das wir im Alltag zu unserem Schutz tragen, wird ganz dünn.“ Ein anderer meint: „Nach anstrengenden Wegstrecken gibt es nichts mehr zu verbergen – nichts vor sich selber – nichts vor anderen. Die Zeit der Hochstapeleien und die Zeit der Übertreibungen ist vorbei.“ Alle sind ganz bei sich und vertrauen einander mehr an, als sie sich sonst getraut hätten. Ein Geheimnis der Wallfahrt liegt wohl darin, dass die körperliche Herausforderung Schritt für Schritt mit der seelischen zusammenfindet. Strapazen lassen Grenzen spüren und Chancen erkennen. Man wächst über sich hinaus.

Jesus spricht einmal davon, dass ER *der Weg* ist, *die Wahrheit* und *das Leben* (vgl. Joh 14,6). Auf dem Weg mit seinen Anstrengungen findet man zu sich, findet man zu einem wahrhaftigen Blick auf sich. Diese erfahrene Wahrheit öffnet eine neue Lebendigkeit.

Zeit der Verdichtung des Glaubens für den Einzelnen

Viele Pilger sagen: Ich brauche für mich die jährliche Wallfahrt. Ich brauche eine Woche, in der sich wieder verdichten kann, was im alltäglichen Leben leicht unter die Räder kommt. Das Ganze einer Wallfahrt, also das einfache und geschwisterliche Miteinander, das gemeinsame Essen, die gemeinsam bestanden Mühen und Strapazen, die Zeiten des gemeinsamen Betens und Schweigens und nicht zuletzt die spontanen Scherze und komisch ulkigen Situationen, das alles führt zu einer Verdichtung des Glaubens. Die Wallfahrt in der Bündelung ihrer einzelnen Elemente ist ein ununterbrochenes Gebet, erlebte und erfahrene Gottesgemeinschaft.

Die jährliche Wallfahrt öffnet den Himmel und das nachhaltig.

Was prägt die Matthiaswallfahrt in Trier?

- die jährlich stattfindende Wallfahrt;
- eine sehr hohe Wiederholungsfrequenz: Gut die Hälfte unserer Pilger nehmen 10 bis 20 mal an der Wallfahrt ihrer Gruppe teil.
- eine hohe Gruppenbindung durch oft langjährige Teilnahme, dadurch bedingt: große Gesprächsoffenheit;
- hohe soziale Aufmerksamkeit füreinander auch das Jahr über;
- eine große Bereitschaft, persönliche Eigenheiten anderer zu akzeptieren;
- die Verbindung von tradierten Gebetsformen mit jährlich wechselnden Bibelimpulsen;
- eine geistliche Vorbereitung in der eigenen Gruppe; dadurch wachsende spirituelle Kompetenz einzelner Mitglieder.

Worauf legt die Wallfahrtsseelsorge in St. Matthias Wert?

1. Wort Gottes – Schrittmacher der Wallfahrt

Die bewusste Orientierung am Wort Gottes hat Priorität. Das Wort Gottes ist der Schrittmacher für die Wallfahrt. Sie soll helfen, dass Menschen miteinander und mit Gott ins Gespräch kommen. Deshalb erstellen wir für jedes Jahr ein Angebot an Schriftmeditationen, das allen Gruppen zugestellt wird. Es sind biblische Texte, verbunden mit einem Impuls. Die möglichst kurz gefassten Anregungen werden in den meisten Gruppen unterwegs vorgetragen. Dem folgt eine Zeit stillen Gebetes. Oft ergibt sich dann ein Austausch, meist in Kleingruppen. Die einzelnen Wallfahrer-Gruppen sind natürlich in der Ausgestaltung ihrer Gebetsordnung frei.

2. Befähigung der ehrenamtlichen Verantwortlichen

Es gibt mindestens fünf Vorbereitungswochenenden zum jeweiligen biblischen Thema in der Abtei oder anderswo. Teilnehmen können alle, die sich persönlich bei der geistlichen Vorbereitung engagieren. Sie werden mit den spirituellen und exegetischen Gegebenheiten des jeweiligen Bibelwortes vertraut gemacht. Hinzu kommt der Austausch über die unterschiedlichen Gebetsordnungen und Bräuche in den Gruppen.

In den fünf Bezirken finden jährlich (im Herbst) sogenannte „Bruderschaftstage“ statt. Dazu sind alle Pilger eingeladen. Jeweils an einem Sonntag kommen sie zusammen. Am Vormittag wird das Leitwort des kommenden Jahres bekannt gemacht und als Bibelarbeit in seinem Kontext vorgestellt.

Hinzu kommen zwei Schulungswochenenden, in denen Pilger, die in die Verantwortungsbereiche ihrer Gruppen hineinwachsen sollen, mit den neuen Anforderungen vertraut gemacht werden.

3. Sensibilisierung für die Außenstehenden – „Wir haben gehört: Gott geht mit euch“

Es dürfte unstrittig sein, dass heute viele Menschen eine religiöse Sehnsucht spüren, die sie nicht in konkrete Schritte übertragen können. Sie haben oft auch keine Gelegenheit dazu. Es fehlt an Schnittstellen. Hier kann das Großsystem einer Kirche nicht viel ändern. Aber „vor Ort“ im direkten menschlichen Kontakt kann einiges geschehen. Da, wo Menschen einander ansprechen, liegen die Chancen. Wie oft wurde mir schon erzählt, dass jemand einen Kollegen oder eine Kollegin schlicht und einfach angesprochen hat: Wie wäre es, wenn du mal mitgehst. Das ist der entscheidende Moment. Nicht, dass unmittelbar daraus eine Wallfahrt wird, nein: wichtig ist die ausgesprochene Einladung. Sie verändert. Sie steht im Raum. Sie setzt etwas in Bewegung. Das kann nur von Mensch zu Mensch gelingen. Einzelne Pilger müssen aus der Gruppe heraustreten und erzählen, was sie erlebt haben.

Die Gruppe als Ganze ist hier überfordert. Alle Gruppen geraten leicht in die Gefahr, sich selbst genug zu sein. Das „Wir-Gefühl“ kann leicht den Blick auf die Menschen einengen, die schon (immer) dabei sind. Der Blick nach außen ist der Gruppe als Ganzer nicht möglich. Nur Einzelne können sich hier vorwagen. Sie müssen aber ermutigt und gestützt werden. Es darf nicht sein, dass jemand, der einen neuen Pilger mitbringt, zunächst eine Mauer von Vorbehalten durchbrechen muss. Die Gruppe müsste zumindest in der Lage und willens sein, Neuen einladend zu begegnen. Hier sind die „Brudermeister“ d. h. die Leiter der Gruppe gefordert. Die Sorge um die Befindlichkeit der Insider darf nicht alles sein.

Die Weitergabe des Glaubens beginnt da, wo jemand sich angesprochen fühlt.

Ob es so weit kommt, wie der Prophet Sacharja verkündet, das wissen wir nicht. Wir sollten nur wissen, was unsere Aufgabe ist.

„Wir haben gehört: Gott geht mit euch.“ Die Menschen, die das denken, müssen aufgespürt werden.

Keine Illusionen:

Was ich Ihnen hier vorgetragen habe, lässt sich in der Matthiaswallfahrt nicht eins zu eins umsetzen.

Die biblischen Impulse etwa gehen an vielen Pilgern „vorbei“. Jeder und jede machen ihre eigene Wallfahrt. Unser Versuch, die Botschaft der Bibel sozusagen permanent einzuspeisen, setzt auf eine späte Nachhaltigkeit, die sich vielleicht erst über Jahre auswirkt. Ich gehe nicht davon aus, dass alle Pilger im Gleichschritt den vorgetragenen Gedanken nachgehen. Aber sie bekommen sie wenigstens mit. Da Pilger normalerweise aufnahmebereit sind, dürfen wir darauf hoffen, dass Gottes Geist das Seine dazu beiträgt.

Die Wallfahrt darf keine religiöse Umerziehung sein, das freie Spiel der inneren Kräfte muss Vorrang haben.

Was bleibt wichtig?

- Der eigenen Erfahrung treu bleiben, sonst wird für andere nichts spürbar.
- Der Blick nach draußen. Es sind viele, die denken: Könnten wir doch mit euch gehen, denn . . .

Gesprächstisch: Zugänge zur Wallfahrt heute¹

Im Rahmen eines „Gesprächstisches“ wurde den Teilnehmenden am Symposium die Möglichkeit geboten, unterschiedliche Wallfahrtsformen aus „erster Hand“ kennen zu lernen. Am Gesprächstisch nahmen teil:

- *P. Kolumban Reichlin OSB*, Kloster Einsiedeln; Koordinator der Kommission für „Tourismus-, Freizeit- und Pilgerseelsorge“ in der Schweizer Bischofskonferenz, Begleiter der „Clinch-Wallfahrt“;
- *Msgr. Rudolf Bischof*, Dompfarrer in Feldkirch; Mitherausgeber des Buches „Das kleine Buch zum Pilgern. Texte und Impulse fürs achtsame Gehen“;
- *Dr. Josef Marketz*, Direktor des Seelsorgeamtes der Slowenischen Abteilung der Diözese Gurk; Organisator der Dreiländerwallfahrt Österreich – Slowenien – Italien;
- Moderator: *Ass.-Prof. Dr. Frank Walz*, Salzburg

Frank Walz (Moderator):

In einer ersten Runde lade ich Sie ein, uns Ihren Zugang zur „Wallfahrt heute“ mitzuteilen.

P. Kolumban Reichlin OSB, Einsiedeln:

Ich persönlich bin mit dem Wallfahrtswesen bereits von Kindesbeinen an vertraut. Ich wurde in der Nähe von Einsiedeln geboren und bin mit meinen Eltern regelmäßig nach Einsiedeln und auch zum Bruder Klaus² gefahren. Was ich heute erfahre, ist ähnlich wie damals, und ich kann es nur schwer in Worte fassen: Es war vielleicht doch auch die Ausstrahlung des Ortes, die mich begeistert und fasziniert hat. Ich denke an meine erste Begegnung im Kloster Einsiedeln: Ich war damals 17 Jahre alt und weilte als Gast im Kloster. Als ich dann wieder nach Hause fuhr, wusste ich: Das ist mein Platz, aber ich wusste nicht weshalb. War es der Choral der Mönche, waren es die Mönche selber, war es die Stille, war es die Atmosphäre im Haus? Vorher wollte ich eigentlich nie in ein Kloster. Ich habe auch nach diesem Klosteraufenthalt niemandem etwas von meiner Absicht erzählt, bis zum Abitur. Aber der Wunsch, diese Sehnsucht ist geblieben, ich konnte sie nicht „vertreiben“. Ich konnte mir nicht erklären, was dieses ganzheitliche Angesprochensein ist, dieses Geheimnis der Liebe, dieses Verliebtsein. – Erklären Sie einmal jemandem, was es heißt, verliebt zu sein.

Ich denke, das alles hat viel mit Wallfahrt zu tun. Wallfahrtsorte sind Gnadenorte, die Gott ganz besonders auswählt. Ich denke, Gott bevorzugt bestimmte Orte, wie auch wir dies tun. Es gibt Orte, wo wir besonders gerne hingehen, wo wir uns gerne aufhalten. Ich glaube, auch Gott tut Ähnliches. Denken wir an die Gottesbegegnung des Mose: „Leg deine Schuhe ab; denn der Ort, wo du stehst, ist heiliger Boden“ (Ex 3,5).

Als Wallfahrtsleiter des Klosters Einsiedeln fühle ich mich auch mitverantwortlich, dass die Menschen, die nach Einsiedeln kommen, erfahren können: „Einsiedeln ist ein Gnaden-

¹ Im Folgenden handelt es sich um die Transskription einer Tonbandaufnahme des Gesprächstisches. Der mündliche Charakter der Beiträge wurde weitgehend beibehalten.

² Niklaus von Flüe in Sachseln [Anm. d. Red.].

ort“. Sie wissen zwar nicht so recht, weshalb, aber wenn sie hier herkommen, erbaut sie das, finden sie neue Kraft, schöpfen sie neue Hoffnung und kehren mit Zuversicht wieder in ihren Alltag zurück. Wenn ich persönlich heute als Pilger zum Bruder Klaus³ nach Sachseln wallfare, dann spüre ich etwas vom dem, was Wallfahren bedeuten kann: Sich zu öffnen – einfach loszulassen. Ich versuche die Probleme loszulassen, die Sorgen des Alltags zu vergessen, auch die viele Arbeit, die ansteht. Das alles hat für mich etwas mit Gottesbegegnung zu tun. Ich maße mir nicht an, Gott vorzuschreiben, in welcher Art und Weise diese Begegnung geschehen muss. Das Loslassen hat auch damit zu tun, dass das Eigentliche, das Ausrichten auf das Geheimnis Gottes, wieder ins Zentrum gerückt wird. Es ist eine Ruhe, die sich zeigt; eine Gelassenheit; ein Verwurzelte sein in der Gewissheit, dass Gott mich liebt. Es ist schwierig, das in Worte zu fassen.

In meinem Dienst als Wallfahrtsleiter entlastet die Erfahrung, dass das, was den Ort bzw. Einsiedeln eigentlich attraktiv macht, nicht ich als Wallfahrtsleiter zu gewährleisten habe, sondern: Einsiedeln ist ein Gnadenort auch ohne P. Kolumban, sogar auch ohne die Mönchsgemeinschaft des Klosters Einsiedeln. Gott hat diesen Ort privilegiert und bevorzugt und Menschen dürfen das auf vielfältige Art und Weise erfahren. Ich sehe meine Aufgabe darin, dieses Wirken der Gnade nicht zu verhindern, sondern diese Gnade glaubwürdig zu vermitteln – indem ich auch frage: Wie können wir unsere Pilger begleiten? Wie feiern wir z. B. Liturgie? Die Leute, die herkommen, sollen dieser Gnade begegnen können und wir, die dort leben, dürfen dies nicht verhindern.

Einige Stichworte zur „Clinch-Wallfahrt“:

Seit vier Jahren haben wir in Einsiedeln eine Wallfahrt, die sich nennt „Mit der Kirche im Clinch“. Einsiedeln kennt eine sehr alte Wallfahrtstradition – fast seit ihren Anfängen, sicher seit dem 12. Jh. Die Realität ist folgende: Bis vor wenigen Jahren taten wir Mönche im Grunde genommen nichts anderes als die Infrastruktur des Klosters den Pilgern zur Verfügung zu stellen: Jährlich sind es etwa 100.000 Pilger, die als Wallfahrtsgruppen organisiert zu uns kommen, und etwa eine halbe Million, die als Einzelpilger bzw. Touristen kommen; man kann nie so ganz eindeutig sagen, das sind Touristen und das sind Pilger; mancher betritt die Kirche als Tourist und verlässt das Gotteshaus als Pilger. Wir hatten unsere Gottesdienstangebote: Die Gläubigen können sich an der Liturgie des Klosters beteiligen, am Konventamt, an der Tagzeitenliturgie etc. Wir haben aber keine speziellen Pilgergottesdienste oder Pilgerandachten, sondern wir haben einfach den monastisch geprägten liturgischen „Alltag“. Das ist natürlich schon sehr viel. Wir hatten bisher keine Initiative von uns aus ergriffen.

Erst im Jahr 2000 haben wir zum ersten Mal eine Jugendwallfahrt organisiert. Abt Martin Werlen OSB – damals war er noch nicht Abt, er wurde am 10. November 2001 zum Abt von Einsiedeln gewählt – war Mitorganisator dieser Jugendwallfahrt. Wir wollten damit die Wallfahrtstradition von Einsiedeln auch aktualisieren und ganz spezifische Segmente ansprechen. Mit dieser Initiative hatten wir großen Erfolg: Etwa 400 Jugendliche haben daran teilgenommen.

Die Geburtsstunde der Clinch-Wallfahrt war im Frühjahr 2002. Abt Martin hatte damals – so kann man rückblickend sagen – einen denkwürdigen Tag erlebt: Das Tagesevangelium war das Gleichnis vom verlorenen Schaf: „Wenn einer von euch hundert Schafe hat und eines davon verliert, lässt er dann nicht die neunundneunzig in der Steppe zurück und geht

³ Vgl. ebd.

dem verlorenen nach, bis er es findet?“ (Lk 15,4) Am selben Tag wurde in der Tischlesung jene Stelle aus der Regel gelesen, die auf das Bibelwort Bezug nimmt und den Abt an seine Verantwortung um die ihm Anvertrauten erinnert (vgl. RB 27,8). Am selben Tag erhielt Abt Martin auch einen Brief von einem Menschen, der von der Kirche enttäuscht wurde und der nun große Hoffnung in den neu gewählten, jungen Abt Martin gesetzt hatte. Die Geburtsstunde der Clinch-Wallfahrt war, dass sich Abt Martin gesagt hat: „Wir müssen etwas tun – natürlich nach dem Maß unserer Kräfte und Möglichkeiten – für Leute, die von der Kirche enttäuscht sind, die von der Kirche ausgetreten sind, die aber auf der Suche nach Gott sind.“ Die Clinch-Wallfahrt wurde bisher vier Mal gehalten; 2007 schalten wir eine „kreative Pause“ ein, weil 2007 auch eine andere Großveranstaltung stattfindet und viele dabei doppelt engagiert wären. Im Jahr 2008 soll aber die Clinch-Wallfahrt wieder weitergeführt werden.

Die Erwartungen unsererseits für diese Clinch-Wallfahrt waren relativ hoch, wir haben bei der ersten Clinch-Wallfahrt im Jahre 2003 mit 300 bis 400 Personen gerechnet. Tatsächlich gekommen sind ca. 120, bei der zweiten und dritten knapp 80 Personen und das letzte Mal (2006) waren es noch knapp 60. Das hat auch damit zu tun, dass wir die ersten drei Wallfahrten vom Thema her relativ allgemein gehalten haben.

Die Wallfahrt dauert von Mittwochabend bis Samstagmittag. Jeder Tag ist thematisch gestaltet. Bei der ersten Wallfahrt (2003) lauteten die einzelnen Tagesthemen „Kirche und Spiritualität“, „Kirche und Körper“, „Die Kirche und meine Meinung“. Es gab jeweils Impulsreferate am Morgen zu diesen drei Themen, dann gab es Foren, in denen diese Themen nochmals aufgegriffen wurden und in kleineren Gruppen ausdiskutiert wurden. Im zweiten Jahr (2004) hießen die Themen: „Kirche lernfähig“, „Kirche glaubwürdig“, „Kirche hilflos“. Im Jahr 2005: „Kirche arrogant“, „Kirche ignorant“, „Kirche dominant“. Dieses Jahr 2006 haben wir – auch aufgrund der Rückmeldungen – die Wallfahrt so gestaltet, dass wir ein spezifisches Thema genommen haben und zwar die Problematik der geschiedenen Wiederverheirateten. Ich denke, da das Thema sehr spezifisch war, haben sich weniger Leute gemeldet.

Msgr. Rudolf Bischof, Feldkirch:

Meine erste persönliche Beziehung zur Wallfahrt war in der Kindheit eher schmerzlich und negativ. Ich musste bei der Wallfahrt mitgehen und wusste nicht wohin, ich wurde müde und war zu schwach. Am Wallfahrtsort hat mich dann der Vater „über die Knie gelegt“. Später, wenn ich etwas angestellt hatte, bekam ich zu hören: „Was ist passiert am Wallfahrtsort?“ Ich habe geantwortet: „Es hat geläutet.“ Und dann wurde gedroht: „Muss es wieder läuten?“

Was aber Wallfahrt heute für mich bedeutet, habe ich mit Herrn Dekan Hubert Lenz bei einem Aufenthalt im Heiligen Land gelernt. Vom Priesterseminar aus sind wir für drei Wochen nach Israel zu den Heiligen Stätten gepilgert (meist zu Fuß). Auf dem Weg haben wir jeweils überlegt, was die jeweilige Stätte bedeutet, wir haben die biblische Botschaft gelesen und haben uns auch über die geschichtliche Bedeutung der Stätte informiert. Dabei hat sich etwas ganz Neues eröffnet: Ich hatte vorher schon drei Israelreisen gemacht. Bei jedem Ort, den wir besuchten, erinnerte ich mich: „Aha, da war ich doch schon!“ Aber durch dieses bewusste Hingehen war ich erst ganz dort. Es war einfach anders. Ich habe die Bedeutung des Gehens mit den Füßen neu entdeckt.

Aus dieser Erfahrung heraus bin ich dann auch mit einer kleinen Gruppe auf den Berg Athos gepilgert. Da habe ich Bemerkungen gehört wie „Endlich weg!“, „Hier darf es Nacht werden“. Wir sind schweigend gegangen, nur bei der Rast haben wir gesprochen. Das war aber ein anderes Gespräch. Es war ein müdes Ankommen, dann auch Freude auf das Heimkommen – auch das Heimkommen hat nach dem Loslassen eine neue Bedeutung bekommen.

Später waren es Fußwallfahrten nach Maria Einsiedeln: Dabei ging es besonders auch um das Durchhalten. Einmal bin ich in Einsiedeln angekommen, wie gerade alle Glocken läuteten; Das war wie ein Triumph – nach einer langen Wanderung werde ich durch das Glockengeläute empfangen.

Eine andere, für mich sehr schmerzliche Erfahrung habe ich vor vier Wochen gemacht: Daran erinnere ich mich in großer Achtung. Eine seit fünf Jahren an Krebs erkrankte Frau hatte zwei Wochen vor ihrem Sterben noch die eine Bitte: „Ich muss nach Chartre“. Sie hat ihren Mann und ihren Sohn gebeten, dass sie gemeinsam nach Chartre fahren: „Diese Pilgerfahrt muss sein, denn auf halbem Weg bleibt man nicht stehen – was man sich vorgenommen hat, das soll man tun.“ Dies Fahrt nach Chartre war für alle eine riesige Herausforderung. Bei der Krankensalbung hat die schwer kranke Frau dann erzählt: „Das Schönste war, dass wir stundenlang in Chartre in der Kathedrale gesessen sind; ich habe die Fenster gesehen, die Farben und das Labyrinth. Ich habe an die Auferstehung gedacht.“ Diese Frau ist dabei in etwas ganz Heiliges eingetaucht, sie ist erlöst weggegangen und sie ist auch ganz erlöst gestorben. Ihr Mann hat mir nachher erzählt: Der „stundenlange“ Aufenthalt in der Kirche sei in Wirklichkeit 10 Minuten lang gewesen. Vieles sei ganz schwer gewesen, aber für die schwer kranke Frau ist es leicht geworden.

Für mich ist dies eine schmerzliche, aber auch eine wunderschöne Erfahrung: Auch das ist Wallfahrt: Ich gehe irgendwo los, ich habe eine Berührung mit etwas Heilendem, Heiligem, und kehre neu zurück.

Josef Marketz, Gurk:

Ich habe einen etwas anderen Zugang zu Wallfahrt. Mir fällt auf, dass hier so ungemein positiv über Wallfahrten und Pilgerfahrten gesprochen wird und dass sich nirgends auch nur ein kleiner Kritikpunkt oder eine negative Erfahrung hineinmischte von dem, wovon wir heute auch schon gehört haben.⁴ Ich habe keinen so innigen Zugang zu Wallfahrten, obwohl ich schon sehr viele Wallfahrtsorte auf der ganzen Welt besucht habe, von Mexiko bis hin nach Tibet. Ich möchte vor allem diese buddhistischen, hinduistischen Wallfahrtsorte auch erwähnen, weil sie mich besonders interessiert haben. Dort wird Kult in einer Weise praktiziert, die noch einmal stärker ist als wir es bei uns gewohnt sind – zumindest für einen interessierten Menschen von auswärts.

Bei diesen großen Wallfahrtsorten habe ich die Erfahrung gemacht, dass ich immer wieder hineingezogen worden bin in die Atmosphäre entweder eines Ortes oder von Menschen, die dort beten. Medjugorje ist z. B. für mich ein solcher Ort, den ich auch schon mehrmals besucht habe. Für mich ist es weniger wichtig, ob dort Maria erscheint und was sie sagt, aber wenn ich dort bin, bin ich immer neu überrascht: wie die Leute beichten, wie man plötzlich auch selber das Verlangen hat, zu beichten. Ich bin auch überrascht, wie ich dabei die Feier der Heiligen Messe neu erlebe. Ich möchte jetzt nicht psychologisieren, warum es

⁴ Vgl. H. EBERHART, Überall ist Wallfahrt. Ein kulturwissenschaftlicher Blick auf ein wiederentdecktes Phänomen. [Siehe oben S. 7–25].

dazu kommt, ich kann nur sagen: Es ist so. Das gehört für mich zum Geheimnis dieser großen Wallfahrten.

Wenn ich die beiden genannten Kategorien Gemeinschaft und Spiritualität⁵ aufgreife, so war dies für mich am deutlichsten bei den Neujahrstreffen der Taizé-Bewegung gegeben. Als jüngerer Priester bin ich mit Jugendlichen zehn Mal hintereinander mit dem Zug oder mit dem Bus zu solchen Neujahrstreffen gefahren. Wir, d. h. junge Menschen aus ganz Europa, haben uns dann z. T. auch schon gekannt, weil wir jedes Jahr zu diesen Treffen gekommen sind. Dort war für mich ganz stark das Spirituelle zu spüren und eben das Gemeinschaftliche. Diese Treffen nennt man auch nicht Wallfahrten; daher ist für mich der Begriff Wallfahrten, Pilgern usw. relativ ungenau. Ich würde auch sagen, dass das, wovon P. Kolumban Reichlin OSB eben berichtet hat, auch ganz normale Jugendtreffen eben in Einsiedeln genannt werden könnten – aber hier man nennt sie halt Wallfahrten. Ich habe also einen eher ambivalenten Zugang zum ganzen Wallfahrtswesen.

Einige Stichworte zur „Wallfahrt der Völker“ (am 22. Mai 2004 nach Mariazell):

Bei der Vorbereitung der „Wallfahrt der Völker“ nach Mariazell, war ich im Österreich-Komitee leitend tätig. Wir haben damals versucht, in allen acht beteiligten Ländern Wallfahrten zustande zu bringen, bei denen die betreffenden Länder jeweils Nachbarländer zu sich eingeladen haben. Das ist meistens ziemlich gut gelungen und das Spannende dabei ist, dass Einiges davon bis heute geblieben ist, d. h.: Eine eindeutig „instrumentalisierte“ Wallfahrt hat gute Früchte gebracht. So gab und gibt es z. B. zwischen Slowenien und Kroatien nach wie vor politische Spannungen, aber diese Wallfahrt fand damals auf dem Höhepunkt der Spannungen statt und heuer gab es nun schon das dritte Mal diese Wallfahrt, immer mit ca. 5000 bis 10000 Menschen.

Bei einer solchen Wallfahrt werden auch politische Botschaften transportiert auf eine eigentlich unaufgeregte Weise, aber doch in Anwesenheit von sehr vielen Menschen. Die Botschaften auf diesen Wallfahrten werden dann auch über die Medien rezipiert. Auch wenn dabei etwas instrumentalisiert wird, hat es doch einen Sinn.

Einige Stichworte zur „Dreiländerwallfahrt“:

Ähnliches gilt von der Dreiländerwallfahrt: Kärnten, Slowenien, Friaul. Bei der ersten Wallfahrt vor 25 Jahren rief der damalige Erzbischof von Udine Erzbischof Alfredo Battisti, den Politikern zu: „Jetzt reißt doch endlich die Grenzen nieder, die Menschen wollen zusammenkommen, sie wollen miteinander feiern, seht ihr das nicht? Seht ihr nicht, dass die katholische Kirche der Politik schon weit voraus ist? Könnt ihr uns da nicht nachfolgen?“ (Österreich war noch nicht Mitglied der Europäischen Gemeinschaft, Slowenien war noch hinter dem Eisernen Vorhang.) Daran hat der Erzbischof heuer zum 25-jährigen Jubiläum wieder erinnert und er hat darauf hingewiesen, dass dies damals sehr prophetische Worte waren: Solche Aufrufe vor einigen tausend Menschen können auch heute große Wirkmächtigkeit haben, nicht nur auf Einzelne, sondern auch auf ein Kollektiv bzw. eine ganze Gesellschaft.

Stichwort: Wallfahrtsseelsorge und Pfarrseelsorge

Ein weiterer Aspekt kommt mir bei der Tagung bisher ein bisschen zu kurz: Das Wallfahrtswesen ist auf der einen Seite eine extrem kategoriale Form von Seelsorge und anderer-

⁵ Vgl. ebd. 16.

seits steht die Pfarrgemeinde als territoriale Form. Man möchte meinen – und das nimmt man einfach einmal an –, dass sich beide wechselseitig bereichern und ergänzen. So sicher bin ich mir da nicht, dass diese beiden von sich aus, ohne irgendwie organisiert zu sein, sich gegenseitig bereichern. Ich habe auch Erfahrungen gemacht, wo sich dies ziemlich spießt.

Frank Walz (Moderator):

Ich möchte an dieses eine Stichwort anknüpfen: „instrumentalisierte Wallfahrt“. Ist die Clinch-Wallfahrt einfach ein Titel, den man auf die „Packung“ schreibt? Könnte man genauso gut sagen: Dies sind eben Einkehrtage oder Fortbildungstage? Verspricht der Inhalt dessen, was da geschieht, tatsächlich auch der „Verpackung“? Ist dies Wallfahrt, was da geschieht? Oder ist es nicht (auch) Mission: Menschen sollen für die Kirche gewonnen werden.

P. Kolumban Reichlin OSB, Einsiedeln:

Bei der Clinch-Wallfahrt stehen die beiden Komponenten Gemeinschaft und Spiritualität⁶ ganz oben. Bei der Clinch-Wallfahrt wollen wir keine Lösungen von außen anbieten. Wir verstehen vielmehr unseren Auftrag in dem Sinn, dass wir die Hörenden sind. Wir wollen mit Menschen ins Gespräch kommen, um eben auch deren Seite zu hören. Es geht absolut nicht darum, Menschen für die Kirche zu instrumentalisieren oder diese Menschen für etwas zu gewinnen bzw. von etwas zu überzeugen. Im Mittelpunkt steht der Dialog, der Austausch, das Gespräch. Die Menschen, die bei einer solchen Clinch-Wallfahrt teilnehmen, benötigen eine minimale Dialogbereitschaft, andere kommen auch gar nicht. Diejenigen, die an den Stammtischen über die Kirche herziehen, kommen nicht zu einer Clinch-Wallfahrt, weil sie sich den wirklichen Fragen und Problemen nicht stellen wollen.

Die Menschen, die zur Clinch-Wallfahrt kommen, sind faszinierende Menschen: Ungefähr ein Drittel der Teilnehmenden sind praktizierende Christen und zwei Drittel leben distanziert zur Kirche, weil sie enttäuscht wurden, weil sie vom Priester nicht verstanden wurden, weil sie dort nicht abgeholt wurden, wo sie standen usw. Ich denke, all diese sind das ideale Publikum für einen Pfarrer in der Pfarrei. Wer als Priester eine Pfarrei mit solchen Leuten hat, ist gesegnet.

Msgr. Rudolf Bischof, Feldkirch:

Wenn ich das höre, so denke ich, dass hier ein wesentliches Moment zum Tragen kommt, nämlich: Wallfahrt bedeutet immer auch etwas Loslassen von dem, was mich bedrückt, oder eine Hilfe, dass ich mit etwas fertig werde, dass ich frei werde von etwas.

Josef Marketz, Gurk:

Ich merke jetzt natürlich, dass ich als Seelsorgeamtsleiter bei Wallfahrten eine ganz andere Rolle spiele; auch Pfarrer müssen diese Rolle spielen, wenn sie Wallfahrten organisieren. Ich glaube auch nicht, dass einer, der etwas organisiert, dies auch nicht ganz ohne Ziel und Zweck macht. Ich denke, man darf sich ruhig darüber im Klaren sein, dass bestimmte Ziele und Zwecke mit einer Wallfahrt verknüpft werden können. Ich finde das auch legitim.

Ich nenne ein Beispiel: Im Jahr 2007 werden wir in Österreich einen ganz prominenten Wallfahrer haben, nämlich Papst Benedikt XVI., der am 8. September 2007 nach Mariazell

⁶ Vgl. ebd.

zum Patrozinium kommt. Er kommt einerseits als Wallfahrer – als solcher wurde er eingeladen und hat er zugesagt –, aber er wird natürlich den Leuten auch etwas sagen wollen. Und auch die Leute erwarten von ihm, dass er zu ihnen etwas sagt. Ich bin mit der pastoralen Vorbereitung dieser Wallfahrt betraut. Wir geben den österreichischen Pfarrgemeinden entsprechende Impulse zur Vorbereitung.

Frank Walz (Moderator):

Mariazell ist ja im Übrigen die Nummer 1 der „Top Ten“ in Österreich, gefolgt vom Stephansdom in Wien, von Göttweig, Klosterneuburg, Gurk, Mariatrost, Maria Wörth, Innsbruck-Wilten, Maria-Kirchentail und Kremsmünster. Da fehlen zwei Bundesländer, nämlich Vorarlberg und das Burgenland. Deshalb soll zumindest Maria Bildstein und Loreto erwähnt werden. Wenn Mariazell an erster Stelle der „Top Zehn“ der Wallfahrtsorte steht und wenn man dann in der pastoralen Landschaft sieht, wie es mit der Marienfrömmigkeit bestellt ist, so hat dies eigentlich wenig mit dem Wallfahrtsort Mariazell zu tun. Besucht man den Wallfahrtsort Mariazell völlig unabhängig von der persönlichen Religiosität? Spielen hier ganz andere Dinge eine wichtige Rolle?

Josef Marketz, Gurk:

Ich denke schon, dass sehr viele Leute mit einer tiefen Marienfrömmigkeit nach Mariazell kommen. Ich bin Slowene, und als Slowene hat man eine Marienfrömmigkeit irgendwie in sich. Das lässt sich sehr schwer beschreiben.

Wenn wir für nächstes Jahr die Wallfahrt organisieren, zu der auch der Papst kommen wird, dann verweisen wir auf die Gnadenstatue in Mariazell: Maria zeigt mit ihrem Zeigefinger der linken Hand auf Jesus, ihren Sohn. Dieses Hinzeigen auf Jesus Christus ist auch das, was wir den Menschen vermitteln wollen, auch jenen, die vielleicht nicht einen so unmittelbaren Zugang zu Maria selber haben. Es geht nicht um Maria, sondern um Jesus Christus, ihren Sohn, auf den uns Maria hinweist. So kann man theologisch sauber und für alle nachvollziehbar auch an so einem Marienwallfahrtsort Menschen zum rechten Mitfeiern einladen.

Msgr. Rudolf Bischof, Feldkirch:

Den Alemannen ist eine Marienfrömmigkeit vielleicht nicht so stark mitgegeben, aber ich sehe in jedem Marienwallfahrtsort die Chance, auf diese Botschaft Mariens einzugehen.

Weitere Diskussionsbeiträge aus dem Publikum

Petra Kurten, Eichstätt/Filzmoos:

Mich hat der Bericht aus Maria Einsiedeln sehr angeregt, weil ich finde, Jugendliche erfahren die Kirche oft als eine in sich verschlossene Gesellschaft. In einer Kirche, wie sie sich in Einsiedeln zeigt, da weiß man sich aufgenommen, da muss man keine Vorbedingungen erfüllen, da hört man einfach zu, da ist Offenheit und Dialogbereitschaft vorhanden. Auf diese Weise kann das Bild der Kirche als Ort der Gastfreundschaft entstehen. Das wäre vielleicht auch der Vermittlungspunkt zwischen der kategorialen Seelsorgeform und der Frage, was bedeutet das für die Pfarreien. Wenn am Jakobsweg auch Pfarreien ihr Pfarrhaus für Pilger gastfreundlich öffnen, dann meine ich, ist das auch ein Stück weit neue Kirche.

Frank Walz (Moderator):

Es handelt sich hier auch um einen Trend unserer Zeit: Man geht weg von den streng institutionalisierten Formen von Kirche oder entfernt sich auch von der offiziellen Liturgie und sucht für sich eher einzelne Punkte aus, durch die man sich bei der Kirche verankern will. Und die Wallfahrt ist vielleicht ein Bereich, wo mancher erkennt: Ja, da möchte ich mich an der Kirche verankern.

Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg:

Das dürfte auch im Sinne der Milieus zu verstehen sein, von denen Prof. Ebertz beim letzten Symposium gesprochen hat.⁷ In diesem Zusammenhang möchte ich fragen: Gibt es eine Untersuchung darüber, wie die Kirchlichkeit der Wallfahrtsteilnehmer aussieht oder lässt sich diese Frage aus den Erfahrungen der großen Wallfahrtsorganisatoren bzw. Wallfahrtskirchen her beantworten? Den Jakobsweg gehen ja auch Leute, die mit der Kirche überhaupt nichts „am Hut haben“, aber auch „Intensivchristen“, das ist völlig unterschiedlich.

Helmut Eberhart, Graz:

Ich habe es in meinem Referat⁸ schon angedeutet: Wir haben dazu keine quantitativen Untersuchungen gemacht, aber wir haben qualitative Untersuchungen mittels Tiefeninterviews gemacht. Die Ergebnisse stehen in einem gewissen Widerspruch zu dem hier Gesagten, zumindest was Mariazell anbelangt. Ich bin nicht so sicher, dass etwa bei den Mariazell-Besuchern hier wirklich die Marienverehrung im Vordergrund steht. Selbstverständlich finden wir klassische Marienverehrer im katholischen Milieu natürlich genauso. Aber ich bezweifle, ob sie die Mehrheit bilden. Bei unseren Befragungen – wir haben 1994 auch in Mariazell mit qualitativen Befragungen begonnen – hat sich eindeutig gezeigt, dass die Marienverehrung eigentlich eher im Hintergrund war. Ich glaube aber andererseits, dass die Kirche diese die Chance nutzen muss – und in Einsiedeln wird dies ja auch genauso gesehen und praktiziert –: die Menschen dort abzuholen, wo sie stehen, egal, mit welcher Intention sie zunächst dorthin gehen.

Ich habe bereits betont, dass Gemeinschaft und die ganz allgemeine Suche nach Spiritualität, d. h. die Suche nach dieser Ganzheit von Geist und Körper – das sieht man gerade an der Bevorzugung von Fußwallfahrten – ganz stark im Vordergrund steht. Manchmal habe ich in Gesprächen gemerkt, gerade auch mit Priestern, dass sie diese Wallfahrten zunächst ein bisschen ins Esoterische abtun und negativ konnotieren. Das halte ich wirklich für einen verkehrten Weg und ganz schlecht. Denn genau das sollte man eigentlich nutzen: Wir haben einfach einen ganz deutlichen Unterschied bei heutigen Intentionen, die stärker von Spiritualität her gesteuert sind, um wallfahren zu gehen.

Man sieht das auch ganz deutlich bei traditionellen Wallfahrten: Es gibt einige wenige Beispiele in der Steiermark, die wirklich durch die Jahrhunderte gehen. Da ist die Intention, an dieser Wallfahrt teilzunehmen, eine ganz andere. Da gibt es noch die klassischen Motive wie Ernteaufgänge, Dankwallfahrt, Krankheitsfälle usw. und natürlich immer dieser Unterhaltungsaspekt, dieser Erholungs- und Freizeit aspekt, der ist immer dabei, das ist ganz klar. Aber sehr wenig dabei ist hier diese fast intellektuelle Suche nach dem eigenen Ich, diese Suche nach sich selbst – dies spielt dort eine wesentlich geringere Rolle.

⁷ Vgl. M. N. EBERTZ, Anlassgottesdienste. Anpassung statt Angleichung – Anpassung und Angleichung. In: *HID* 60 (2006) 18–39.

⁸ Vgl. oben S. 7–25.

Aber bei den modernen Wallfahrten, die in den letzten 30 bis 40 Jahren entstanden sind, steht die Sinnsuche viel stärker im Vordergrund. Ich denke, bei den vielen Mariazell-Wallfahrten – wir haben allein aus der Steiermark jährlich an die 100 Fußwallfahrten nach Mariazell – spielt die klassische Marienverehrung eine eher – ich würde nicht sagen, geringe, aber sicher eine geringere Rolle. Das würde ich aufgrund unserer qualitativen Untersuchungen hypothetisch sagen.

Toni Wintersteller, Salzburg:

Mich fasziniert die Frage: Wer macht sich auf den Weg? Wir sind versucht, zu unterscheiden zwischen dem „echten“ und dem weniger „echten“ Pilger. Es sind aber immer konkrete Menschen, die sich auf den Weg machen und offen sind für etwaige Weg-Erfahrungen. Hier geschieht ein Prozess, diese Menschen kommen anders zurück. Von der Pastoral her würde ich für Offenheit plädieren.

Frank Walz (Moderator):

Eine abschließende Frage: Wohin geht der Weg?

P. Kolumban Reichlin OSB, Einsiedeln:

Aus meiner Perspektive ist wichtig: Qualität vor Quantität. Man soll den Mut haben, auch kleine Gruppen anzusprechen. Damit verbunden sehe ich als Wallfahrtsleiter auch die Aufgabe, dass wir den Pilgern helfen, sich selbst auf ihr Tun hin kritisch zu hinterfragen. Ich denke, die Volksfrömmigkeit hat immer auch die Tendenz zur Nivellierung. Unsere Aufgabe besteht u. a. in einer gewissen Qualitätssicherung.

Msgr. Rudolf Bischof, Feldkirch:

Für mich geht es bei der Wallfahrt vor allem um Offenheit und Ehrlichkeit. Es geht um die Bereitschaft, dass in mir etwas aufbrechen darf und kann, dass ich mit etwas in Berührung komme, das mir für die kommende Zeit wieder Kraft schenkt, und dass ich mit dieser Kraft nach Hause komme.

Josef Marketz, Gurk:

Wohin geht der Weg? Meine Erfahrung von zwei Reisen nach Santiago – eine zu Fuß und eine mit dem Fahrrad – ist, dass dabei kaum Pfarren als Gastgeber aufgetreten sind, sondern dass am Weg sich Institutionen gebildet haben, die Pilgerherbergen haben usw. Ich kenne dies genauso von Israel, von Rom, genauso Lourdes und überall, wo es sehr viele Pilger gibt. Die Pfarren sind als mögliche Gastgeber offenbar überfordert.

In Österreich meinen wir noch weitgehend, dass wir als Pfarre den Pilgern gute Gastgeber sein müssten, und dass die Pilger unser Pfarrleben bereichern könnten. Ich wünschte, dass es so wäre! Ich bezweifle dies aber, weil auch aus unseren Pfarrgemeinden die Leute – z. T. sogar aus dem Intensivsegment – herausbrechen und sagen: „Ich gehe jetzt auch auf eine Pilgerfahrt, ich mache da nicht mehr mit.“ Oder andere, die sogenannten Kirchenfernen, sagen: „Bei euch gibt's ja nichts, ich gehe auf Pilgerfahrt.“ Dieselbe Pfarrgemeinde soll aber den vielen Pilgern, die kommen, genau diese Spiritualität und Gemeinschaft, die die Einheimischen in ihrer Pfarre nicht finden, weitergeben.

Wir müssen auch hier ehrlich miteinander umgehen und uns fragen: Wie weit schaffen wir das? Nicht nur die Gesellschaft, sondern auch unsere Kirche hat Defizite an Gemeinschaft und Spiritualität. Wir müssen damit beginnen, unsere Pfarrgemeinden auch als Glau-

bensräume zu verstehen und innovativ in diese Richtung zu wirken. Wenn in der Pfarre selbst mehr geschieht, dann könnte manche Pilgerfahrt auch ausbleiben. Ich habe nichts gegen das Wallfahren, aber wenn eine Wallfahrt aufgrund eines Defizits erfolgt, dann sollte versucht werden, die Defizite dort zu beheben, wo ihre Wurzeln sind.

Frank Walz (Moderator):

Ich danke P. Kolumban Reichlin OSB vom Kloster Einsiedeln, Msgr. Rudolf Bischof, Dompfarrer in Feldkirch und Dr. Josef Marketz, Direktor des Seelsorgeamtes der Slowenischen Abteilung der Diözese Gurk, für ihre interessanten Aussagen und Informationen über ihren Zugang und ihre Erfahrungen zur Wallfahrt. Ebenso danke ich allen Anwesenden für ihr Mittun und Mitdenken.

Gesprächskreise

Außer den unten angeführten Berichten fanden noch Gesprächskreise zu folgenden Themen statt: Spirituelle Begleitung der Wallfahrten; Besinnungswege; Wallfahrt mit Jugendlichen.

Wolfgang Schwarz, Wien

Wallfahrt in das Heilige Land

Wissenswertes für die Begegnung mit dem Heiligen Land

Als von Gott dem Volk Israel gegebenes Land, sind die Spuren Gottes und Jesu im Heiligen Land mit dessen Topographie und Geographie verbunden. Topographische und geographische Gegebenheiten erinnern an biblische Texte und an biblische Botschaften, die mit Orten, Gegenden und Landschaften in der Bibel verbunden sind. Die Archäologie versucht, solche Orte zu identifizieren. Flora und Fauna, die schon zur Zeit Jesu bestanden hatten, sind zum Teil auch heute noch vorhanden.

Uralte Lebensweisen der Menschen dieser Region spiegeln sich besonders im Alltagsleben der Beduinen wider. Im religiösen Leben heutiger Juden sind zum Teil religiöse Vollzüge der Juden zur Zeit Jesu erkennbar.

Seit den ersten nachchristlichen Jahrhunderten wurden für Christen heilige Orte und Plätze durch Heiligtümer (vor allem Gotteshäuser) festgemacht.

Die besondere Situation der Christen im Heiligen Land

- Christen im Heiligen Land sind mehrheitlich Palästinenser (neben Christen gewordenen Juden und ausländischen Christen).
- Christliche Palästinenser sind in jenem Land geboren, in dem auch Jesus geboren wurde.
- Palästinensisches Christentum ist kein Import, sondern einheimisch.
- Christen/christliche Kirchen leben als einzige Teilkirche/n der Welt als Minorität unter Muslimen und Juden.
- Christlichen Palästinensern ist ein Austreten aus der Kirche bzw. ein Religionswechsel fremd. Man *ist* Christ, nicht Jude, nicht Muslim.
- Christen leben mit Muslimen und Juden in *dem* Heiligen Land: Dieses ist in der Welt einzigartig.
- Christen im Heiligen Land sind lebendige Spuren Jesu im Heiligen Land.

Der Anspruch an die Christen im Heiligen Land in der gegenwärtigen Zeit

- Theologie im Heiligen Land ist immer Theologie der Spannung zwischen heiligem und unheiligem Land.
- Christentum im Heiligen Land war immer pluralistisch ausgeprägt (in verschiedenen Kirchen, Riten und Sprachen).
- Christliches Leben im Heiligen Land ist vom jüdischen und muslimischen Kontext bestimmt.
- Das Christentum im Heiligen Land hat internationale Strukturen (diverse Patriarchate, Franziskanische Custodie des Heiligen Landes, Lateiner, Melkiten, Unierte; Orthodo-

xie; Altorientalen; Armenier; ev.-luth. Ortskirche mit eigenem Bischof; ausländische ev./luth. Kirchen [Nationalkirchen, Staatskirchen]; Messianische Christen [kath., ev.]).

Ohne Heilige Schrift ist das Heilige Land nicht heilig. Sie deutet das Heilige Land erst als heiligen Boden. Diesen Boden erleben die Pilger als die Scholle Gottes und Jesu. Sie betreten sie mit Ehrfurcht. Man kreuzt die Spuren Jesu und sieht, was Jesu Augen gesehen haben. Der europäische Christ lernt das Geschenk, dass die Jesusbotschaft aus diesem kleinen Land nördlich des Sees Gennesaret und aus der Stadt Jerusalem zu ihm nach Europa gekommen ist, zu schätzen. Er beginnt zu begreifen, dass er wahrscheinlich ohne diese Botschaft Heide wäre.

Durch die Beschäftigung mit der Heiligen Schrift im Heiligen Land geschieht die Aneignung von biblischen Geschichten; sie werden aus der Vergangenheit in die Gegenwart geholt. Es entsteht Aneignung durch Nachahmung.

Ebenso wächst aus der Erfahrung der Gleichortigkeit mit biblischen Geschichten ein Nacherleben der im Heiligen Land geschehenen Heilsgeschichte.

Gut geführte und begleitete Pilgerfahrten ins Heilige Land sollen europäischen Christen helfen, die Heilige Schrift als orientalisches Buch kennen zu lernen und sie nicht nur aus der Sichtweise eines Europäers zu lesen und zu interpretieren.

Das Wallfahren im Heiligen Land lebt von gottesdienstlichen Feiern. In den gottesdienstlichen Feiern der anderen christlichen Kirchen erleben Pilger das Glaubenszeugnis ihrer christlichen Schwestern und Brüder und erhalten Einblick in alte liturgische Traditionen.

Da europäische Christen in der Dimension der Zeit (Kirchenjahr) Gottesdienst feiern, können sie bei der Feier von Gottesdiensten an den Heiligen Stätten die Dimension von Raum und Ort unabhängig von der Zeit (z. B. Weihnachten, Ostern, Pfingsten, ...) wahrnehmen.

Man kann an bestimmten Orten die Andersartigkeit des Menschen feststellen; auch an „heiligen Orten“. Im Heiligen Land wird der Mensch Teil der biblischen Geschichten und die biblischen Geschichten werden zum Vor-Bild des eigenen Lebens. Von einem Rabbi wird sinngemäß folgende Aussage tradiert: Ich kann Gott überall finden, aber ich bin nicht überall derselbe.

Eine gut vorbereitete und gut gestaltete Pilgerfahrt ins Heilige Land ist eine einzigartige pastorale Chance und ein nachhaltiges Glaubenserlebnis.

Georg Mayr-Melnhof, Salzburg

Medjugorje-Wallfahrt¹

1. Die Anfänge

Das Phänomen Medjugorje selbst ist zu komplex, um es in all seinen Richtungen und Zusammenhängen durchschauen zu können. Und doch hat es seinen geschichtstheologischen ‚Sitz im Leben‘ in der heutigen Welt und der Kirche. Medjugorje ist unauslöschbar in die religiöse Landkarte der Welt, vor allem der katholischen Kirche, eingezeichnet. Über seine Bedeutung und Wichtigkeit, über das Bedürfnis nach ihm, ist in den letzten Jahren viel gesprochen und geschrieben worden. Gegner oder Verteidiger von Medjugorje zu sein, scheint überflüssig, denn es ist selbst stark genug, um sich zu verteidigen und alles Falsche abzuwehren, um so vor dem höchsten Gerichtshof der Kirche, der Theologie, der Geschichte und der Welt bestehen zu können. Man braucht nur unter die Oberfläche zu gelangen und

dort genau hinzublicken, um sehen und durchschauen zu können, wie groß das Beben ist, das Medjugorje in unserer Kirche und in der Welt hervorgerufen hat.¹

Medjugorje zu definieren ist schwer. Es ist vielschichtig und zieht zahlreiche Beurteilungen und Wertungen vieler Fachleute aus den verschiedensten Bereichen des Denkens und der Wissenschaft nach sich. Abgesehen davon, was jemand persönlich von Medjugorje hält oder (nicht) glaubt, so müssen wir doch zugeben, ob wir wollen oder nicht, dass es in den Gebieten des ehemaligen Jugoslawiens, ja sogar in Europa und in der ganzen Welt, die ausdrücklichsste, originellste und ausgeprägsste religiöse Erscheinung unseres Jahrhunderts und unseres Jahrtausends ist. Und wie hat es angefangen?

24. Juni 1981: 6 Jugendlichen aus den Orten Medjugorje und Bijakovici erscheint am Fuße eines kleinen Hügels beim Weiden der Schafe eine „Frau in Lichtgestalt“, die sich als „Königin des Friedens“ bei ihnen vorstellt.

Voll Angst laufen die Kinder davon, fühlen sich jedoch am darauffolgenden Tag gedrängt, wieder an den Ort der ersten Erscheinung zu kommen. Und abermals schauen sie „die schöne Frau“.

„Und hier hat sich nun gezeigt, dass sich die Erinnerung voll auf die ersten Tage konzentriert. Das war das Schlüsselerlebnis und bei diesem Erlebnis ergibt sich ein völliger Gleichklang. Die Seher sind am zweiten und am dritten Tag geradezu hingezogen worden, fast in einem Zustand der Trance sind sie über die Felder gelaufen. Sie mussten da hingehen, hatten während der Vision überhaupt kein Empfinden dafür, was rundherum los war, das heißt, sie haben sich in einem ekstatischen Zustand befunden, in einen Zustand der Entrückung und haben, wie sie sagen, eine Person gesehen. Diese Person war eine Frau mit einem grauen Kleid, einem weißen Schleier, blauen Augen, sehr vornehm im Aussehen. Alle gaben mir die gleiche Beschreibung.“²

Am dritten Tag finden sich bereits 10.000 Neugierige aus der ganzen Umgebung ein. Medjugorje liegt im damals noch streng kommunistischen Jugoslawien, die Behörden werden nervös und greifen hart durch. Sie nehmen die Kinder in Gewahrsam, sperren die Orte für Pilger und Interessierte ab. Ebenso die Franziskaner werden verhört und vorübergehend ins Gefängnis gesteckt. Doch jeden Abend um 18.40 Uhr die Erscheinungen, egal an welchem Ort. Begleitet von unzähligen Zeichen und Wundern, die viele Anwesende sehen können. Jeden Abend treffen sich Tausende von Menschen in der Kirche zum Gebet. Unzählige Polizisten und Militärs bekehren sich und lassen sich taufen.

Eine riesige Gebetsbewegung ist im Entstehen, immer mehr Menschen kommen, jeden Abend die Erscheinung der Gospa (Muttergottes). Die Kinder geben die Botschaften der Gottesmutter weiter: Kehrt um, beginnt wieder zu beten, zu fasten, in der Hl. Schrift zu lesen. Versöhnt euch, gebt Jesus den ersten Platz in eurem Leben.

Und immer wieder Mir, Mir, Mir – Friede, Friede, Friede; als wüsste sie genau, was für furchtbare Dinge dem Balkan in den folgenden Jahren bevorstünden.

2. Die Hauptbotschaften von Medjugorje

- *Eucharistie – so oft als möglich:* Die Muttergottes betont immer wieder, dass die Hl. Messe das Herzstück unseres christlichen Lebens ist. „Kommt so oft als möglich zur Hl. Messe“.

¹ Aus einem Vortrag von Pfarrer Tomislav Pervan OFM, gehalten im Jahr 1995.

² Medizinische Untersuchungen an den Sehern – Interview mit Prof. Pater Andreas Resch, dem Generalkoordinator der medizinischen Untersuchungen an den Sehern am 7. April 1999 in Tirol.

- *Rosenkranz – beten mit dem Herzen*: Maria lädt ein, jeden Tag den freudreichen, schmerzhaften und glorreichen Rosenkranz zu beten und damit das Leben Jesu zu betrachten.
- *Fasten – mittwochs und freitags bei Wasser und Brot*: Durch das Fasten wird nicht nur unser Leib, sondern auch unsere Seele von vielem unnötigem Ballast gereinigt und außerdem unser Geist geschärft.
- *Bibel – täglich*: Das tägliche Lesen in der Hl. Schrift soll uns von neuem zur Gewohnheit werden. Maria bittet uns, der Hl. Schrift einen zentralen Platz in unseren Häusern zu geben.
- *Beichte – einmal im Monat*: Die monatliche Beichte eines jeden Einzelnen wäre ein Heilmittel für die gesamte Kirche, so die Gospa in einer ihrer Botschaften.

3. Die kirchliche Beurteilung

Im Jahr 1972 nannte der Hl. Stuhl in einem Dokument drei Kriterien, welche bei angeblichen Erscheinungen geprüft werden müssten:

- das Phänomen selbst und die Personen, die davon berichten;
- die Botschaften, die dabei übermittelt werden und ihr Verhältnis zur kirchlichen Lehre;
- die pastorale Dimension des Phänomens.

1991 wird Medjugorje offiziell als Ort des Gebets anerkannt, privat organisierte Wallfahrten sind erlaubt, nicht jedoch offizielle Reisen von Pfarren oder Diözesen. Priestern wird freigestellt, wallfahrende Gruppen zu begleiten. Der übernatürliche Charakter des Phänomens konnte von der ersten Untersuchungskommission nicht bestätigt werden. Vor einigen Wochen wurde eine weitere Untersuchungskommission unter dem Vorsitz von Kardinal Vinko Puljic beauftragt, das Geschehen von Medjugorje zu überprüfen. Die momentane Position Roms lautet: „Jeder, der will, kann sich nach Medjugorje begeben und von Priestern begleiten lassen“³. Im November 1994 sagte Papst Johannes Paul II. zu Erzbischof Benitz aus Südamerika: „Erlauben Sie alles, was Medjugorje angeht“. Solange die Erscheinungen noch andauern, kann die Kirche kein abschließendes Urteil fällen.

4. Untersuchungen

Die Seher wurden mehrfach (von international zusammengesetzten Wissenschaftlerteams) psychologischen, psychiatrischen und medizinischen Tests unterzogen. Sie sind psychisch normal, im Moment der Erscheinungen, „wenn sie in Ekstase sind, schlafen [sie] nicht, träumen nicht [denn Träume können auf einem Diagramm identifiziert werden], sind nicht in einem epileptischen Zustand; andere Faktoren bestätigen, dass es in Medjugorje keine pathologische Halluzination gibt“ (Prof. René Laurentin). Aus ihren persönlichen Antworten geht hervor, dass der anfängliche und später modifizierte Bewusstseinszustand aus ungewöhnlichen Erfahrungen stammt, die sie als Vision/Erscheinung der Muttergottes verstanden und bezeichneten und auch heute noch so verstehen.

5. Die Früchte

Wenn es uns möglich wäre, mit einem riesigen Magnet alle Partikelchen auf dieser Erde, die Medjugorje in den Seelen und Herzen von unzähligen Menschen ausgesät hat, zu sammeln, dann würden wir eine erstaunliche Auswirkung erkennen und von unglaublichen Ergebnissen erfahren. Wir wären auch selbst überrascht, in welchem Ausmaß es im Bewusstsein und im Leben der Gläubigen und der Ungläubigen anwesend ist.

³ Dr. Navarro Valls, der Sprecher des Heiligen Stuhls, am 21.8.1996.

Der heutige Mensch ist religiös entweder ganz eingeschlafen oder er hat den Sensus für das Übernatürliche verloren. Oft fehlt das mystische Element und auch die Gefühlskomponente, da die heutige Liturgie und das religiöse Leben für sie zu nüchtern, trocken und verkopft geworden sind. Ebenso fehlt das Erlebnis einer lebendigen christlichen Gemeinschaft. Viele Menschen finden diese Bedürfnisse u. a. in Medjugorje gestillt.

Über 30 Millionen Pilger strömten in den letzten 24 Jahren an diesen außergewöhnlichen Erscheinungsort. Tausende von neuen Gebetsgruppen und Gemeinschaften entstanden. Unzählige Menschen wurden an Leib und v. a. Seele geheilt. Die Zahl der Beichtenden kann niemand mehr zählen. Nicht umsonst wird Medjugorje als der Beichtstuhl Europas bezeichnet. Bewegend sind die Zeugnisse unendlich vieler Priester, die ganz neu ihr Priestertum in den Beichtstühlen von Medjugorje entdeckten.

Die Erscheinungen von Medjugorje dauern bis zum heutigen Tage an. Nach wie vor haben drei der sechs Seherkinder tagtäglich ihre Visionen. Die drei anderen Kinder – inzwischen sind ja alle schon erwachsen – haben nur noch einmal im Jahr die Erscheinung, da sie ihre 10 Geheimnisse schon bekommen haben. Wenn auch die restlichen drei Seher das zehnte Geheimnis empfangen (momentan haben sie alle 9 Geheimnisse), werden die täglichen Erscheinungen enden. Niemand weiß jedoch, wann das sein wird. Die Muttergottes verspricht für diesen Tag ein bleibendes Zeichen, das gegeben werden wird. Es wird so beeindruckend sein, dass viele Menschen eine große Sehnsucht verspüren werden, umzukehren. Selig sind jedoch die, welche die Zeit der Gnade jetzt schon zur Umkehr nützen. Das ist die Hauptbotschaft und Einladung der Königin des Friedens in Medjugorje. Die Früchte sind überwältigend! – Und an den Früchten wird man den Baum erkennen, so Jesus in der Bergpredigt.⁴

Toni Wintersteller, Salzburg

Den Weg finden, Menschen auf der Sinnsuche

Sinnsuche und Gemeinschaft sind die wichtigsten Beweggründe für Wallfahrten und zum Pilgern.

Folgende Beiträge wurden in den Gesprächskreis eingebracht und diskutiert:

- Vorbehalte gegenüber Behinderten (z. B. Blinden), oder Jugendlichen überwinden
- Zutrauen, Vertrauen
- Jugendliche nicht unterschätzen (viele haben eine spirituelle Tiefe)
- Kindern und Jugendlichen den Weg erschließen (z. B. Angebote für Schulklassen)
- Spirituelle Anleitung/Begleitung
- Texte in verschiedenen Sprachen auflegen (generell das Sprachproblem ansprechen)
- Riten anbieten und erklären
- Gemeinschaftsfördernder Aspekt (ohne Einvernahme)
- Freude an der Natur, Umwelt wecken (Kapellenwanderung, spirituelle Angebote)
- Sensibilität zeigen für das, was Menschen suchen/brauchen
- Gute Rahmenbedingungen schaffen (für das, was der bzw. die Einzelne braucht)
- Zuhören

⁴ Vgl. Mt 7,15–23.

Reinhard Kürzinger, Eichstätt

Herausforderungen der Wallfahrtspastoral

Ein Positionspapier¹

Schon immer haben sich Menschen auf den Weg gemacht zu Orten, „wo der Himmel die Erde berührt“. Der Himmel scheint hier offener, Gott zugänglicher als anderswo. Mancher Pilger murmelt: „Möge sich der Himmel auf tun und mir einen Lichtblick im Grau und Elend meines Alltags gewähren“.

Deshalb stehen auch heute Wallfahrtsstätten hoch im Kurs. Während die Gottesdienstbesucher in den Pfarreien zurückgehen, ist der Zulauf an den Gnadenorten ungebrochen. Einen besonderen Aufschwung erfahren die traditionellen Fußwallfahrten, denen sich erstaunlich viele Jugendliche und junge Familien anschließen. Viele Gläubige fahren an bestimmten Festtagen oder bei schönem Wetter mit dem Ehepartner oder im Kreis der Familie mit dem PKW los, um einen Wallfahrtstag zu erleben. Daneben verzeichnen die Wallfahrtsbüros zahlreiche gemeldete Gruppen, die mit dem Bus die Heiligtümer ansteuern, an den Gottesdiensten teilnehmen, eine Führung wünschen und in den Gaststätten einkehren. Auch wenn die Motive der zahlreichen Besucher variieren, heißen die Verantwortlichen in einem Grußwort „alle Suchenden an Heiliger Stätte herzlich willkommen“, wohl wissend, dass das eine große pastorale Herausforderung darstellt.

Es geht Wallfahrern in erster Linie darum, das Dasein in all den Höhen und Tiefen vor Gott in der jeweiligen Stimmungslage zur Sprache zu bringen. „Auf dem Pilgerweg mit Christus zum Haus des Vaters sind Wallfahrtsorte Stationen, die zum Nachdenken über die eigene Lebenssituation und zum Hören und meditieren der Heiligen Schrift einladen.“ Nachdem häufig Maria oder ein Heiliger um Fürsprache und Hilfe angefleht werden und sie als Vorbilder im Glauben gelten, sagen die Wallfahrtsrektoren weiter: „An vielen dieser Orte werden Leitbilder geglückter christlicher Lebensentwürfe vorgestellt, an denen man sich heute orientieren kann.“

Darüber hinaus laden die Wallfahrtsseelsorger auch Christen anderer Konfessionen an die Heiligtümer ein: „Sich auf Pilgerschaft zu begeben, ist eine Möglichkeit zur Annäherung unterschiedlicher christlicher Bekenntnisse, des Kennenlernens verschiedener Frömmigkeitsformen, des Gewährens gegenseitiger Gastfreundschaft, sowie das Einüben eines geschwisterlichen Umgangs miteinander.“

Mitten in diesem Wallfahrtsrummel versuchen die Geistlichen, häufig Patres einer dort niedergelassenen Ordensgemeinschaft, ihren seelsorglichen Dienst zu leisten. Einmal im Jahr treffen sich diese Wallfahrtsseelsorger abwechselnd an einem der vielen großen oder kleinen Wallfahrtsorte zum Erfahrungsaustausch, diskutieren über Beobachtungen und Trends und entwickeln pastorale Konzepte. Vom „Päpstlichen Rat für Menschen unterwegs“ in Rom ging die Initiative dazu aus, um das Heilige Jahr 2000 intensiv an den Heiligtümern vorzubereiten und entsprechend feierlich zu begehen. So formierte sich die „Arbeitsgemeinschaft der Wallfahrtsrektoren im deutschsprachigen Raum“, die 1998 in Maria

¹ Ursprünglich erschienen in der Zeitschrift „Die Glocken von Mariastein“, März/April Ausgabe 2006, S. 50–53 unter dem Titel „Ein Wink des Himmels auf Erden. Was die Wallfahrt ausmacht“.

Einsiedeln Empfehlungen und Richtlinien zusammengestellt und beschlossen hat, auf die ich in diesem Artikel eingehe.²

Heiligtümer erzählen wichtige Ereignisse aus der Vergangenheit für Glauben und Frömmigkeit. Menschen waren davon schon immer fasziniert und angezogen. In den herausragenden Kirchen und Bauwerken haben sich Kunstschatze angesammelt – Stiftungen und Gaben derer, die so zahlreich herbeiströmen. Nicht nur Fromme bevölkern heute die Wallfahrtsorte, sie sind häufig das Ziel für die Kunden von Reiseagenturen und Busunternehmen auf ihren Fahrten. Auch die Gastronomie und die Geschäfte rund um den Heiligen Bezirk möchten Umsätze machen. Für die Hüter der Heiligtümer stellt das mitunter einen Zwiespalt dar: Es ist unabdingbar „die Würde der Heiligen Stätten zu wahren“ und zugleich den „Erwartungen der Besucher Rechnung zu tragen“³.

Zunächst wird in dem Positionspapier der Begriff „Wallfahrt“ inhaltlich beschrieben, dann folgen konkrete Anregungen und Wünsche. Wallfahrt drückt sich in gemeinsamen Beten und Singen einer Gruppe auf dem Weg und an Heiliger Stätte aus.

Vier Phasen sind für das Wesen der Wallfahrt konstitutiv⁴:

1. Aufbruch: Sammelpunkt und Reisesegen in der Pfarrkirche, sich zu Fuß mit Gleichgesinnten auf den Weg machen;
2. Unterwegssein: Momente für Meditation und gemeinsames Beten, Rasten und Gastfreundschaft erfahren;
3. Verweilen am Heiligen Ort: Begrüßung seitens der Priester des Wallfahrtsortes und Einzug der Fußwallfahrer, Beichte und Teilnahme an den Gottesdiensten und Andachten, Rosenkranz und Lichterprozession . . . , gemütliche Einkehr im Gasthaus;
4. Rückkehr: Segnung der Andachtsgegenstände, Verabschiedung der Wallfahrergruppe ... Ankunft in der Pfarrkirche, wo die Gemeinde bereits auf die Wallfahrer wartet.

Wallfahrt ist auch ein Spiegelbild für das Leben. Die Teilnehmer an einer Wallfahrt erfahren die eigene Existenz als Pilgerschaft, die durch die Niederungen und Widerwärtigkeiten des Lebens führt, dabei aber das Himmlische Jerusalem und seine Tröstungen nie aus dem Blick verliert.

Diözesen und Pfarreien, Verbände und Vereine, Pilgerstellen und Reiseunternehmen rufen zu der Wallfahrt auf, organisieren den Ablauf und erstellen das Programm. Wichtig ist, dass jemand die Leitung der Wallfahrt übernimmt und sich für die Durchführung verantwortlich zeigt. Es wird unterschieden zwischen einem geistlichen Leiter, der für die spirituellen Impulse während einer Wallfahrt zuständig ist und einem Verantwortlichen für organisatorische Dinge wie Reiseroute oder Fußweg, Unterkunft und Verpflegung, Zeitplan.⁵ Der „religiöse Charakter“ der Unternehmung muss deutlich sein.

Das genaue Programm für den Aufenthalt einer Wallfahrergruppe an Heiliger Stätte bestimmt der Geistliche Begleiter der Pilgergruppe in Rücksprache und Einvernehmen mit dem zuständigen Wallfahrtsrektor.⁶ In der Regel werden die festen Zeiten der Gottesdienstordnung von der Wallfahrtskirche für Beichte, Messfeier und Andachten übernommen. Die einzelnen Gläubigen und alle Gruppen sollten am feierlichen Wallfahrtsamt teil-

² Das 2-seitige Papier (= Positionspapier) kann bei der Arbeitsgemeinschaft der Wallfahrtsrektoren im deutschsprachigen Raum, Kapellenplatz 35, D-47623 Kevelaer, angefordert werden.

³ Positionspapier, S. 1.

⁴ Vgl. ebd. Abschnitt A, Nr. 4–5.

⁵ Vgl. ebd. Abschnitt A, Nr. 9–10.

⁶ Vgl. ebd. Abschnitt A, Nr. 8.

nehmen und es mitgestalten. Die Wünsche nach eigenen Gottesdiensten werden nur bedingt erfüllt.

Eine Kirchenführung muss vorher angemeldet werden und darf gottesdienstliche Feiern nicht stören. Nur sach- und ortskundiges Personal ist dazu befugt. Es geht nicht nur um die Vermittlung von Baustil und kunstgeschichtlichen Besonderheiten, die Erläuterungen sollten eher wie eine Katechese angelegt sein.

Die Verantwortlichen unterscheiden zwischen einer Wallfahrt und einem Ausflug.⁷ Bei Busfahrten, die im Tagesprogramm einen Wallfahrtsort vorsehen, handelt es sich häufig um eine Kaffeefahrt. Solche Ausflüge dürfen nicht als Wallfahrt angepriesen werden. Die Teilnehmer kommen sonst mit falschen Erwartungen. Es sollte an Heiliger Stätte unbedingt genügend Zeit zur Mitfeier von Gottesdienst oder Andacht und das private Gebet eingeplant werden.

Die Wallfahrtsseelsorger verlangen von den Besuchern, dass sie in ihrem Verhalten die Würde des Heiligen Ortes und das religiöse Gefühl der Gläubigen beachten. In den Kirchenräumen ist Stille zu wahren und eine gewisse Ehrfurcht vor dem Geheimnis Gottes aufzubringen. Betenden Menschen ist mit Rücksicht zu begegnen.⁸

Menschen erleben die Gnadenstätten als Orte des Trostes. Trauer vergeht, Zuversicht wächst. Bei einer Wallfahrt schöpfen sie neuen Lebensmut und Lebenskraft. Die Begegnung mit dem göttlichem Du und den himmlischen Mächten richtet auf und stärkt. Der verstorbene Papst Johannes Paul II. hat das einmal so erklärt: „Die Heiligtümer sind wie ein Winkel des Himmels, in denen Christus uns mit seiner Mutter und den übrigen Heiligen empfängt.“

⁷ Vgl. ebd. Abschnitt B, Nr. 1–3.

⁸ Vgl. ebd. Abschnitt B, Nr. 3.

BUCHBESPRECHUNG

Het gezongen Hooglied. Een verzameling gregoriaanse gezangen. Hg. Ger T. J. Steeghs. Linne 2006. XVI + 107 + 12 nicht paginierte Seiten. € 10,- zu bestellen bei: Ger Steeghs, Mergelweg 20, NL-6067 EK Linne, Niederlande. Mail: gerst01@planet.nl

Der Herausgeber legt in einem spiralgebundenen Heft 131 diverse gregorianische Gesänge vor, die alle aus dem Hohelied (*Canticum Canticorum*) genommen sind. Es sind dies 85 Antiphonen (darunter auch etliche der ausgedehnten hochmittelalterlichen), 3 Introitus, 6 Gradualia, 6 Alleluia, 2 Tractus, 2 Offertorien, 4 Communionen, 17 Responsoria prolixa, 1 Responsorium breve, das *Tota pulchra* von Pothier u. 4 „verwante gezangen“. Notiert sind die Gesänge in Quadratnotation, Neumen fehlen auch dort, wo sie hätten stehen können. Den Gesängen ist eine niederländische Übersetzung beigegeben, sowie die genaue Angabe der Schriftstellen u. der Quellen, aus denen die vorliegende Edition schöpft. Es sind dies v. a. moderne Druckausgaben aus Rom u. Solesmes (vom *Liber Responsorialis* 1895 bis zum *Liber Hymnarius* 1983), darunter auch sehr seltene, sowie Drucke von diversen Orden (Benediktiner, Zisterzienser, Franziskaner, Dominikaner) u. Editionen von Holger Peter Sandhofe, darunter das *Nocturnale Romanum*. Auch das *Antiphonale Romanum* Antwerpen 1773 wurde konsultiert. Daneben wurden auch insgesamt 14 Handschriften ausgewertet, darunter das für das Thema sehr ergiebige *St. Lambrecht Antiphonar* Graz UB 29, 30, *Codex Hartker* u. andere faksimilierte Antiphonarien wie *Worcester*, *Sarum*, *Lucca* u. das *Graduale* von Bellalay (Prämonstratenser). Der Charakter der Ausgabe ist der einer nicht wertenden u. gewichten den Sammlung. Es steht Unbedenkliches

neben Bedenklichem u. solid Ediertes neben Fragwürdigem. So kommt es auch, dass leicht erkennbare Varianten einzelner Gesänge nebeneinander stehen u. selbst ein so obskures Stück wie ein „Graduale“ im 5. Ton der Offiziumspsalmodie aus einer Edition von 1962 aufgenommen worden ist. „Hohelied“ heißt auch, dass liturgisch u. dogmatisch umredigierte Bibeltexte wie „*Tota pulchra es Maria et macula originalis non est in te*“ in der Sammlung stehen. Die Melodieversionen bieten so ziemlich alles, was der Fall ist. Neben Bekanntem wird man in dieser Sammlung aber auch interessante Raritäten entdecken, wertvolle spätgregorianische Gesänge (z. B. die großen Antiphonen für den 15.8. u. 8.9.), die einen Platz im Repertoire verdienen, u. auch kuriose wie die *Soror parvula* (Hld 8,8) mit der gesungenen Beschreibung ihres Wachstumszustandes. Den Gesängen sind 2 ausführliche Inhaltsverzeichnisse, ein Quellenverzeichnis, eine Tabelle der liturgischen Herkunft (nach vorkonziliarem Kalender) u. der Text den Hoheliedes lateinisch-niederländisch beigegeben. Rez. hat das Büchlein trotz aller genannten Schwächen mit großem Gewinn in die Hand genommen. Es ist eine handsame Übersicht, was an Texten aus dem Hohelied in gregorianischen Versionen im weitesten Sinne vorliegt. Natürlich könnte man die Sammlung noch um einiges erweitern, wie eine jüngst publizierte Liste von Baroffio zeigt.¹ Auch österreichische u. ungarische Handschriften, sowie die barocken liturgischen Drucke z. B. der Franziskaner böten dazu noch genügend Material. Neugierig gemacht darauf hat das Büchlein von Ger Steeghs.

Franz Karl Praßl

¹ G. BAROFFIO, *Il Canticum dei cantici nel Medioevo*. In: RIMS 27 (2006) 195–208.

BÜCHEREINGÄNGE

Folgende Publikationen wurden von Verlagen eingesandt. Eine jeweilige Besprechung folgt nach Möglichkeit.

E. DAIGELER, *Liturgische Bildung als Weg zur tätigen Teilnahme bei Pius Parsch*. (PPSt 5). Würzburg: Echter Verlag 2006. 22,5 cm (192 S.). Kart. € (A) 20,40; € (D) 19,80; SFr 34,80. ISBN 3-429-02850-3.

Dem Ostermorgen entgegen. Ansprachen und Impulse für die Fastenzeit und Ostern. Hg. B. Jammer. (Reihe „Werkstatt“ Liturgie). Ostfildern: Schwabenverlag 2007. 20,8 cm (136 S.). Kart. € (A) 16,-; € 15,50 (D); SFr 27,70. ISBN 3-7966-1318-0.

S. GEORGE, *Bestattung und katholische Begräbnisliturgie in der SBZ/DDR*. Eine Untersuchung unter Berücksichtigung präskriptiver und deskriptiver Quellen. (EThSt 89). Würzburg: Echter Verlag 2006. 23 cm (XLVIII und 362 S.). Kart. € (A) 24,70; € (D) 24,-; SFr 42,10. ISBN 3-429-02834-3.

Gestorben für wen? Zur Diskussion um das „pro multis“. Hg. M. Striet. Freiburg i.

Br.: Herder 2007. 19,9 cm (112 S.). Kart. € (A) 10,20; € (D) 9,90; SFr 24,-. ISBN 978-3-451-29708-3.

Liturgie und Lebenswelt. Studien zur Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte zwischen Tridentinum und Vatikanum II. Hg. J. Bärsch – B. Schneider. (LQF 95). Münster: Aschendorff 2006. 23 cm (X und 586 S.). Kart. € (A) 60,70; € (D) 59,-; SFr 100,-. ISBN 3-402-04075-1.

P. PARSCH, *Messerklärung im Geist der liturgischen Erneuerung*. Neu eingeleitet von Andreas Heinz. (PPSt 4). Würzburg: Echter Verlag 2006. 22,5 cm (448 S.). Kart. € (A) 43,20; € (D) 42,-; SFr 73,-. ISBN 978-3-429-02773-5.

The Primitive Cistercian Breviary. (Staatsbibliothek zu Berlin, Preussischer Kulturbesitz, MS. LAT. OCT. 402). With Variants from the „Bernardine“ Cistercian Breviary. Hg. Ch. Waddell. (SpicFri 44). Fribourg: Academic Press Fribourg 2007. 24 cm (728 S.). Kart. € (D) 80,-. ISBN 3-7278-1561-4.

Eucharistie – Dimensionen und Kontexte

Inhaltsverzeichnis

I. AUSGANGSPUNKTE

Andreas Redtenbacher Wort zu diesem Heft	75
Bischof Manfred Scheuer Eucharistie und Nächstenliebe Zur Bischofssynode über die Eucharistie (2005) und das nachsynodale Schreiben von Benedikt XVI.	79
Winfried Haunerland Eucharistie der Kirche Zur Spiritualität und Feierpraxis in unseren Gemeinden	85

II. BIBLISCHE UND SYSTEMATISCHE PERSPEKTIVEN

Thomas Söding „Wenn ihr zum Mahl zusammenkommt, ...“ (1 Kor 11,33) Zeit und Raum der Eucharistie im Neuen Testament	99
Augustinus Wucherer-Huldenfeld „Empfangt, was ihr seid, und seid, was ihr empfangt“ Zur Aktualität des Eucharistieverständnisses des hl. Augustinus	111
Lothar Lies Bedeutung und Konsequenzen der eulogischen Sinngestalt der Eucharistie	118
Peter Ebenbauer Kleine mystagogische Reflexion über den Opfer- und Mahlcharakter der Eucharistiefeier	132
Michael Schneider Logosgemäße Liturgie Zur theologischen Grundlegung des christlichen Gottesdienstes nach Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI.	139

III. ÖKUMENISCHE PERSPEKTIVEN

- Rudolf Prokschi
Zum Eucharistieverständnis in orthodoxer Tradition 156
- Assaad E. Kattan
Kennt die orthodoxe Eucharistie eine Messopfer-Theologie? 166
- Werner Horn
**Eucharistische Frömmigkeit
 in Abendmahlsliedern des evangelischen Gesangbuches** 173

IV. PASTORALLITURGISCHE UND LITURGIEPASTORALE PERSPEKTIVEN

- Hubert Lenz
**Die Eucharistie und der Mensch von heute –
 Überlegungen in pastoral-liturgischer und liturgie-pastoraler Absicht** 186
- Rudolf Pacik
**Wer darf wann die Kommunion unter beiden Gestalten empfangen?
 Die römischen Regelungen vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis heute** 200
- Berichte und Notizen
 aus Liturgie und Liturgiewissenschaft**
- František Kunetka
Liturgiewissenschaft als Universitätsdisziplin in Tschechien 212
- Buchbesprechungen** 214

Wort zu diesem Heft

von Andreas Redtenbacher

Es ist ohne Zweifel ein Verdienst des letzten Papstes, Johannes Paul II., vor allem gegen Ende seines Pontifikates die Universalkirche intensiv vor ihren Quellgrund, die Eucharistie, hingeführt zu haben – und damit neu in die Feier des Christusgeheimnisses eingewiesen zu haben, aus dem sie lebt. Nicht nur die Enzyklika „*Ecclesia de Eucharistia*“ und das Apostolische Schreiben „*Mane nobiscum Domine*“ zeigen es. Das weltweit ausgerufene „Jahr der Eucharistie“ und die noch von ihm verfügte Thematik der Bischofssynode über die Eucharistie haben ohne Zweifel zu einem neuen Nachdenken über das Thema geführt. Was kann der universale Bischof auch der Kirche für ein größeres Vermächtnis hinterlassen, als ihr mit dem Herrenwort zu sagen: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“! Konsequenterweise wurde das Thema der Eucharistie von seinem Nachfolger Benedikt XVI. sofort aufgegriffen, vertieft und weitergeführt, was sich auch im nachsynodalen Schreiben „*Sacramentum caritatis*“ niederschlug. Die österreichische liturgiewissenschaftliche Zeitschrift „*Heiliger Dienst*“ vermerkt mit Freude, dass sich mit dem Jahr der Eucharistie zugleich ein jahrzehntelang gehegter Wunsch von Pius Parsch endlich erfüllte: er hatte schon vor 60 Jahren mitten in der Zeit der Liturgischen Bewegung gefordert, der Papst möge die Feier eines solchen weltweiten Jahres der Eucharistie ausrufen.

Eine veritable Flut von teils beachtenswerten Publikationen über die Eucharistie erschien in der Folge und zahlreiche liturgiepastorale Initiativen sind seither bemüht, das Eucharistieverständnis auch in den Gemeinden zu vertiefen. Das vorliegende Doppelheft versucht – unabhängig mancher Irritationen der allerletzten Zeit – Grundlinien aufzuzeigen, von denen auszugehen ist, will man Eucharistie in ihrer Tiefe verstehen und leben: nicht mehr, aber auch nicht weniger.

Wie immer bildet ein „*Wort zu diesem Heft*“ seitens der Redaktion einen ersten Überblick.

I. AUSGANGSPUNKTE

Diözesanbischof Manfred Scheuer, Innsbruck, war Teilnehmer der Bischofssynode 2005 über die Eucharistie und berichtet unter dem Titel „Eucharistie und Nächstenliebe“ aus erster Hand über die Synode der Bischöfe und das nachsynodale Schreiben von Papst Benedikt XVI. Er vermittelt daraus wichtige Impulse und Aufgaben.

Der bekannte Münchener Ordinarius für Liturgiewissenschaft *Univ. Prof. Dr. Winfried Haunerland* spannt im Beitrag „Eucharistie der Kirche. Zur Spiritualität und Feierpraxis in unseren Gemeinden“ einen großen Bogen, der von den theologischen Eckdaten der Eucharistieenzyklika Johannes Pauls II. ausgeht und sich über Beobachtungen zur eucharistischen Praxis heute (Kommunionfrömmigkeit, Individualismus, Erlebnisorientierung, Machbarkeitsvorstellungen, positive Aufbrüche) bis zur Bedeutung der Eucharistie und mystagogischen Hinweisen für heutige Gemeinden erstreckt. Er zitiert Papst Johannes Paul II.: „In den liturgischen Feiern müssen wir Jesus wieder in den Mittelpunkt stellen“ und schließt: „Nicht das Ritual ist das Entscheidende, sondern, dass in unserem rituellen Tun Jesus selbst am Werk ist.“

II. BIBLISCHE UND SYSTEMATISCHE PERSPEKTIVEN

Professor Dr. Thomas Söding, Wuppertal, stellt in gekonnter Professionalität mit seinem Beitrag „Wenn ihr zum Mahl zusammenkommt, . . .“ (1 Kor 11,33). Zeit und Raum der Eucharistie im Neuen Testament“ unser Gesamtthema mit facettenreichen Einzelperspektiven hinein in eine beachtenswerte biblische Theologie der Eucharistie, die zum Weiterdenken einlädt.

Der Prämonstratenser-Chorherr (Geras) und Wiener *Philosophie-emeritus* DDr. *Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld* steuert unter dem Augustinuswort „Empfangt, was ihr seid, und seid, was ihr empfangt! Zur Aktualität des Eucharistieverständnisses des hl. Augustinus“ einen wichtigen patristischen Gedanken bei: Gemeinde und Christen werden selbst zum Leib Christi, den sie empfangen. Er kann damit einerseits auch die bekannte Augustinusregel (der sich die Prämonstratenser-Chorherren unterwerfen) eucharistisch ‚von innen‘ her interpretieren, zugleich eine Menge in der Tat gerechtfertigter liturgiepraktischer Kritiken theologisch untermauern, und natürlich auch interessante Querlinien zur Eucharistie-theologie Joseph Ratzingers ziehen.

Es folgt der sehr grundsätzliche Beitrag des Innsbrucker Dogmatikers *Univ. Prof. Dr. Lothar Lies SJ* unter dem Titel: „Bedeutung und Konsequenzen der eulogischen Sinngestalt der Eucharistie“. Lies bietet seine Sicht aus dogmatisch-systematischer Perspektive an. Bedeutsam erscheinen hier insgesamt die alt-neuen Fragen nach dem Opfer- bzw. Mahlcharakter der Messe und den Messopfer-Theorien, vor allem ragt seine Unterscheidung von dogmatischer Sinngestalt – liturgischer Sinngestalt – liturgischer Feiargestalt der Eucharistie heraus. Interessant, dass auch Lies sich (neben Casel, Guardini, Parsch, Betz, Meyer) ausführlich mit der Eucharistielehre von Prof. Joseph Ratzinger auseinandersetzt. Den Grundzugang zur Eucharistie findet er in der ‚Eulogie als dogmatisch-eucharistische Sinn-gestalt‘, wobei hier die Dogmatik der Liturgik diese Antwort vorzugeben scheint. Interessant die Rückführung des eigentlich liturgischen Themas auf die ‚eulogische Sinngestalt der Kirche‘ insgesamt, ja zu guter Letzt auch, dass Eulogie die ‚umfassende theologische Sinnstruktur‘ schlechthin bedeutet: „Eulogie ist eine Grundkategorie des Theologischen“ – schließt der Autor.

Ass. Prof. Dr. Peter Ebenbauer, Fundamentaltheologe und Liturgiewissenschaftler in Graz, legt eine „Kleine mystagogische Reflexion über den Opfer- und Mahlcharakter der Eucharistiefeier“ vor. Der Titel bezeichnet genau den Inhalt. Auch hier – aber mit anderen Kategorien beschrieben – erfolgt eine fruchtbare Auseinandersetzung der Begrifflichkeit (besser Bedeutung) von Opfer und Mahl der Eucharistie und deren notwendige innere Verschränkung. Der Beitrag besticht durch spirituelle, zugleich diakonische und durchaus auch soziale Argumentation, Sprache und Perspektive.

„Logosgemäße Liturgie. Zur theologischen Grundlegung des christlichen Gottesdienstes nach Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI.“ lautet die Analyse von *Professor Dr. Michael Schneider SJ*, Frankfurt – St. Georgen. Der in jeder Hinsicht anspruchsvolle Entwurf der Liturgie- und Eucharistie-theologie des gegenwärtigen Papstes ist mehr als hilfreich und kann gerade gegenwärtig klärend wirken.

III. ÖKUMENISCHE PERSPEKTIVEN

Univ. Prof. Dr. Rudolf Prokschi Ordinarius für Ostkirchenkunde in Wien, schenkt uns mit seinen Zeilen „Zum Eucharistieverständnis in orthodoxer Tradition“ ein eindrückliches und auch auf persönlicher Erfahrung aufbauendes Exposé, das Bekanntes und weniger Bekanntes im Liturgieverständnis der Orthodoxie für die abendländische Liturgie aufschließt und fruchtbar macht. Er konfrontiert den Leser mit der aktuellen orthodoxen Theologie und ihren wichtigeren Proponenten, sowie mit den Dimensionen der östlichen liturgischen Spiritualität: Eucharistie als Zusammenfassung und Feier der gesamten Heilsökonomie; die Liturgie als von der Ortskirche „konzelebrierte“ Feier: ohne Laien keine Liturgie; die eucharistische Konzeption der Ekklesiologie; die eschatologische Dimension und die kosmische Dimension der Liturgie (in Brot und Wein wird die ganze Welt verklärt); die deutliche Betonung des Wirkens des Heiligen Geistes; die Osterfreude als Grunddimension eucharistischer Spiritualität überhaupt; die Verschränkung von Liturgie und Mystik.

Daran schließt der Beitrag „Kennt die orthodoxe Eucharistie eine Messopfertheorie?“ unmittelbar an: der libanesischer Theologe *Assaad E. Kattan* aus Beirut analysiert hier gelehrt und präzise das ökumenische Gespräch vor allem zwischen Orthodoxen und Protestanten bezüglich der Messopferfrage. Ein auf den ersten Blick ungewohnter Diskurs, aus dem jedoch auch und gerade für die katholische Eucharistietheologie viel abzulesen ist. In gewisser Weise bringt er – unbeabsichtigt – den ganzen Fragekomplex aus den vorangehenden Beiträgen, ob und inwieweit die Messe ein „Opfer“ sei, auf kurzem Raum auf den Punkt und eröffnet Perspektiven von beachtenswerter Tragweite.

Das Gespräch mit den Protestanten ist indirekt auch eine Brücke zum nächsten Beitrag, der aus der Feder von Univ. Prof. Mag. Werner Horn, Superintendent AB i. R., Wien, kommt: „Eucharistische Frömmigkeit in den Abendmahlsliedern des Evangelischen Gesangbuches“. Der aus dem ökumenischen Gespräch in Österreich nicht wegzudenkende Autor zeigt mit gleichzeitig theologischer wie liturgisch-musikalischer Sensibilität die Entwicklung im Abendmahlsverständnis der evangelischen Kirchen seit der Reformation bis in die Gegenwart anhand wichtiger Liedtexte auf. Wesentlich erscheint die Feststellung, dass es auch im evangelischen Bereich zu deutlichen Verschiebungen in der Abendmahls-theologie und -frömmigkeit gekommen ist, was er am Ende in einer gelungenen Zusammenfassung nochmals gebündelt darstellt.

IV. PASTORALLITURGISCHE UND LITURGIEPASTORALE PERSPEKTIVEN

Das Schwergewicht dieses Heftes liegt in den liturgiesystematischen Perspektiven. Dieser letzte Teil fällt daher entsprechend kürzer aus:

Hubert Lenz, *Dechant und Pfarrer von Nenzing*, konfrontiert uns nun mit der konkreten und pastoralen Situation der Menschen unserer Gemeinden: „Die Eucharistie und der Mensch von heute – Überlegungen in pastoral-liturgischer und liturgie-pastoraler Absicht“. Ausgehend vom Referat am Studientag 2005 auf der Konferenz der Liturgiereferenten der österreichischen Diözesen in Salzburg, an dem intensiv darüber gehandelt wurde, was denn konkret dafür zu tun sei, dass die Feier der Eucharistie tatsächlich der angestrebte Höhepunkt und die Quelle des Lebens der Christen werden kann, legt Hubert Lenz – in Übereinstimmung mit den Aussagen der Liturgiekonstitution des Konzils und den erneuerten liturgischen Büchern – konkrete Anregungen für Verständnis, Feiargestalt und Gestaltungssele-

menten der Eucharistie in den Gemeinden vor. Damit ist indirekt auch ein Bogen zum Beitrag von Winfried Haunerland am Beginn unseres Doppelheftes gespannt.

Univ. Prof. Dr. Rudolf Pacik, Dekan der Kath.-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg und Mitglied der Redaktion unserer Zeitschrift „Heiliger Dienst“, behandelt – wie immer wissenschaftlich unanfechtbar – die ganz konkrete und wichtige Frage des sachgerechten Vollzugs der Kommunion: „Wer darf wann die Kommunion unter beiden Gestalten empfangen? Die römischen Regelungen vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis heute“. Der Blick in die Geschichte und die Entwicklung während und nach dem II. Vatikanum bis hin zur IGMR 2002 der 3. Editio typica des Römischen Messbuchs zeigt eine Bewegung von der Verengung hin zur langsam einsetzenden Normalität – freilich mit immer noch gegebenen Defiziten. Die allgemein gewährte Kommunion unter beiden Gestalten war und ist ein immer noch brennendes Grundanliegen liturgischer Erneuerung; klug fügt Pacik noch hinzu: die Kelchkommunion sollte die Regel sein, die Kommunion unter einer Gestalt die Ausnahme bei einer allzu großen Gottesdienstgemeinde.

Wie immer schließt das Heft mit der ständigen Rubrik: Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft – dieses Mal aufgrund des Heftumfangs mit nur einem ausführlicheren Bericht aus einem Land hinter dem ehemaligen Eisernen Vorhang: „Liturgiewissenschaft als Universitätsdisziplin in Tschechien“ von František Kunetka, Olmütz, sowie mit zwei themenbezogenen Buchbesprechungen, die wir empfehlen.

Wie das Geheimnis der Eucharistie letztlich unauslotbar bleibt, folglich auch ihre Vollzugsweise in der Geschichte in Ost und West entsprechend mannigfaltig ausgestaltet war und ist, damit insgesamt die kirchliche Tradition ihrer Feier, so bleibt es ein nur ansatzweise mögliches Wagnis, Eucharistie in einem einzigen (Doppel-)Heft dieser Zeitschrift zu verhandeln. Wenn wir es trotzdem gewagt haben, so mit dem Ziel einer größeren Nachdenklichkeit über die zentrale Feier des christlichen Glaubens: gelingt dies, ist schon viel erreicht.

Bischof Manfred Scheuer, Innsbruck

Eucharistie und Nächstenliebe

*Zur Bischofssynode über die Eucharistie (2005)
und das nachsynodale Schreiben von Benedikt XVI.*

Zwischen Ortskirche und Weltkirche

Als Delegierter der Österreichischen Bischofskonferenz bei der Weltbischofssynode 2005 komme ich aus einem Land, in der die Kirche über lange Zeit stark von einer eucharistischen Frömmigkeit geprägt war. Freilich bröckeln die Kirchlichkeit des Glaubens und auch die eucharistische Frömmigkeit ab. Waren vitale Phasen der Kirche mit einem Erwachen der Kirche und auch der Eucharistie in den Seelen verbunden, so verkümmern gegenwärtig Kirche und Eucharistie in den Herzen vieler Menschen. Die Gründe dafür sind viele: Postmodern haben wir eine Ästhetisierung der Sakramente zu beklagen. Dies bedeutet die Lösung des Rituals und des Ereignisses vom personalen Glauben. So ist für manche die Erstkommunion ein Fest der Kleider, vielleicht auch ein schönes Erlebnis, ohne gleich mit dem Glauben an Jesus Christus verbunden zu sein oder in die Gemeinschaft der Kirche einzuführen. Oder man legt großen Wert auf eine Messe für Verstorbene, ohne damit die Gegenwart des Auferstandenen zu verbinden. Teilweise werden die Sakramente gut josephinisch auf einen moralischen Imperativ reduziert, der vom Gabecharakter, d. h. vom *donum* der Selbstmitteilung Gottes abstrahiert. Schließlich werden sie aufgelöst in einen Selbstvollzug des Subjekts, der Gemeinde oder auch des Priesters, die sich selbst darstellen und finden wollen. Sakramente sind mit ihrem Trospotential gefragt, auch als Orte der Beheimatung, nicht aber als personale Begegnung mit Jesus Christus. Hand in Hand mit dem Abbröckeln der Eucharistieförmigkeit geht der Einbruch im Priesternachwuchs.

Die Not der Eucharistie liegt m. E. auch im Mangel theologischer Konzeption; die pastoralen Probleme sind weithin auch eine Konsequenz der theologisch-dogmatischen Orientierungslosigkeit. Es fehlt eine Einheit stiftende Verbindung zwischen den Aspekten der Eucharistie: So wäre der Begriff der Epiklese deutlicher in das eucharistische Geschehen einzubinden und mit Anamnese, *Koinonia* und *Prosphora* zu verklammern. Wie können Realpräsenz, Opfer und Kommunion zusammen gedacht werden? Wie gehören die Gegenwartsformen Jesu Christi im Wort, in den sakramentalen Gaben, in der Gemeinschaft, im Priester von innen her im Vollzug zusammen und zwar so, dass sie nicht nur additiv aneinandergereiht werden? Eine Liturgie ohne Diakonie wäre Verrat am Herrenleib, die *Communio* mit Christus ohne die *Communio* mit denen, für die er sich hingegeben hat, ist eine Fiktion. Denn Jesus Christus ist gegenwärtig seiner Proexistenz, seinem Selbstsein nach: „Anwesend ist seine durch das Kreuz hindurchgegangene Liebe: Sein von Tod und Auferstehung geprägtes Du als Heil schaffende Wirklichkeit uns gewährt“ (Joseph Ratzinger). Jesu Proexistenz, sein Leib „für euch“ hingegeben, sein Blut „für euch“ vergossen, nimmt mit auf dem Weg zum Vater und verbindet mit den anderen Menschen.

Kirche wird geeint und aufgebaut durch das Wort des lebendigen Gottes, das man mit Recht vom Priester verlangt.¹ Das Hirtenamt wird gerade in der Eucharistie verwirklicht,

¹ Vgl. II. VATIKANISCHES KONZIL, Dekret über Dienst und Leben der Priester „*Presbyterorum Ordinis*“, Nr. 4.

aus der die Kirche immerfort lebt und wächst.² Von der Eucharistie her sind Einheit und Communio nicht bloß geistlich, sondern somatisch, leiblich. Kirchliche Gemeinschaft hat sich so von der inneren Logik der Inkarnation und der Eucharistie her personal und konkret zu verleiblichen. Eine bloß abstrakte oder gar anonyme Communio wäre ein Widerspruch in sich. Die „geistliche Kommunion“ hatte ihren konkreten Sitz im Leben, sie ist aber nicht die Lösung unserer Probleme, weder bei den wiederverheiratet Geschiedenen noch angesichts vieler Pfarrgemeinden ohne Priester und damit auch ohne Eucharistie. Welche Sozialform des Glaubens ist für die sonntägliche Feier der Eucharistie angemessen? Pfarrgemeinden, in denen nur selten oder gar nicht Eucharistie gefeiert wird, lösen sich faktisch vom sakramentalen Amt. Wie werden wir Bischöfe unserer Verpflichtung gegenüber dem Volk Gottes zur Verkündigung des Wortes und zur Feier der Sakramente gerecht? Diese Frage betrifft angesichts des Priestermangels in vielen Ländern auch das Zeugnis, die Lebensform und die Lebensform der Priester.

Themen und Erfahrungen bei der Synode

Die Teilnahme an der Synode war ein persönlicher Lernprozess und eine Fortbildung in Sachen Weltkirche. Es ist durchaus interessant, aber auch anstrengend, Bischöfe aus der ganzen Welt in sechs verschiedenen Sprachen (lateinisch, italienisch, englisch, französisch, spanisch, deutsch) zu ganz unterschiedlichen Bereichen und Schwerpunkten zu hören. Bewegend waren besonders Zeugnisse aus Ländern, in denen Krieg herrscht, in denen Glaube und Kirche verfolgt werden. Die Eucharistie hat dort eine große Kraft für die Einzelnen, aber auch für die Ortskirchen. In vielen Ländern wie in Afrika oder auch in Indien gibt es ein Erwachen und Wachsen der Kirche und der Eucharistie in den Seelen der Menschen, in anderen, wie teilweise in Europa, ein Verkümmern der Liturgie in den Herzen. In Asien gibt es einen nahezu selbstverständlichen Zugang zu Anbetung und Kontemplation. In Afrika sind Opfer und Communio stark im Volk verankert.

Mit dem Thema „Eucharistie“ kam sehr viel zur Sprache: Es begann mit der Schönheit und der Würde der Liturgie, der Bedeutung einer „ars celebrandi“. Das ging über eher defensive oder mehr offensive Zugänge zu Fragen der liturgischen Ordnung und Disziplin. Wie kann in einer Gesellschaft, die teilweise von Gottvergessenheit, Oberflächlichkeit und Banalisierung geprägt ist, das Heilige wieder Raum gewinnen? Eucharistie hat von der Sinnstiftung durch Jesus her einen inneren Zusammenhang mit Fragen der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung. Mehrfach wurde von einer Globalisierung der Solidarität gesprochen. Eucharistie ist in den Verrat, in die Verleugnung, in die Bosheit und Sünde hinein geschenkt. Was heißt das angesichts von Krieg, Armut, Gewalt, Terror, Ausbeutung?

Behandelt wurden von den Synodenvätern theologische Fragen des Opfer- und Mahlcharakters der Eucharistie, die jüdischen Wurzeln des Abendmahls, die kosmische Dimension und auch Fragen der Inkulturation (Sprache, Riten und Tänze in Afrika, Polygamie ...). Ökumenische Zugänge und Schwierigkeiten wurden ebenso angesprochen wie der interreligiöse Dialog (Wie können Angehörige anderer Religionen dabei sein?). Eindrucksvoll waren die Zeugnisse einer eucharistischen Spiritualität. Diese ist geprägt von Präsenz unter den Kranken und Armen (Mutter Teresa, Charles de Foucauld), von Stellvertretung (Terese von Lisieux), von Barmherzigkeit (compassio) und Solidarität (Gemeinschaft von Sant'

² Vgl. II. VATIKANISCHES KONZIL, Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“, Nr. 26.

Egidio). Gerade geistig Behinderte spüren oft, worauf es ankommt, und sind so Lehrmeister im Glauben (Glaube und Licht, Arche).

Pastorale Fragen wie Katechese und Mystagogie, wie die Bedeutung des Sonntags, wie der Priestermangel, Berufungspastoral, große Entfernungen zur Messe, Themen der Architektur, des liturgischen Raumes, der Musik und des Schweigen wurden ebenso aufgeworfen wie das Problem der Mund- oder Handkommunion, wie Fragen der Ehe, der Familie und des Lebensschutzes. Ein roter Faden war der Zusammenhang von Eucharistie und Communion bzw. Einheit der Kirche. Unterstrichen wurde die Bedeutung der Katechese. Mehrfach ist das Thema gekommen, ob es ein Recht auf Eucharistie gäbe und die Pflicht der Hirten, das Wort Gottes zu verkündigen und die Sakramente zu spenden. Gerade die Not und die Enttäuschung der wiederverheiratet Geschiedenen kam immer wieder zur Sprache. Vorstöße, die bisherige Position zu überdenken, hat es mehrfach gegeben. Freilich erweisen sich diese nicht als mehrheitsfähig. Es fällt der Kirche nicht leicht, den Weg zwischen dem unbedingten notwendigen Schutz für Ehe und Familie einerseits und der ebenso notwendigen Barmherzigkeit mit dem menschlichen Scheitern und Neubeginnen anderseits zu finden.

Vom Thema der Eucharistie her ist im Zusammenhang mit dem Priestermangel offen auch von den „viri probati“ gesprochen worden. Die unierten Ostkirchen, bei denen es verheiratete Priester gibt, haben ihre positiven Erfahrungen und auch ihre Schwierigkeiten damit eingebracht. Aus Afrika und Asien kam die Aufforderung an die Ortskirchen in Europa und Amerika, sich nicht zu schämen und von den jungen Kirchen Priester zu holen. Zudem wurde unterstrichen, dass von einer Veränderung der Zulassungsbedingungen nicht gleich die Lösung unserer Glaubens- und Kirchenkrise zu erwarten sei.

*Sacramentum caritatis*³

Papst Benedikt XVI. war bei der Synode stark präsent. Er war fast immer bei den Sitzungen und Diskussionen dabei und hat durch seine theologischen Betrachtungen und die Predigten stark inhaltliche Akzente gesetzt. Am 22. Februar 2007 hat Papst Benedikt XVI. ein Apostolisches Schreiben unterzeichnet, das die Ergebnisse der XI. Ordentlichen Bischofssynode vom 2. bis 23. Oktober 2005 zusammenfasst und einige grundlegende Orientierungslinien formuliert, die der Kirche einen neuen eucharistischen Impuls geben sollen. Der Papst versteht „*Sacramentum caritatis*“ als „Ausdruck des Glaubens der universalen Kirche“, dessen Aussagen in Kontinuität zum Zweiten Vatikanischen Konzil stehen. Die drei Teile des Dokuments handeln zu Fragen (I) der Eucharistie-Theologie (Eucharistie, ein Geheimnis, an das man glaubt), (II) der Gottesdienstpraxis (Geheimnis, das man feiert), und (III) von Konsequenzen für das kirchliche Leben. Der dichte Text bringt eine Fülle von Hinweisen auf bisherige Äußerungen der Kirche, nicht zuletzt auch auf die erste Enzyklika des Papstes „Gott ist die Liebe“. Viele Anmerkungen bringen Verweise auf die von der Bischofssynode verabschiedeten Leitsätze (propositiones). Kein nachsynodales Dokument nimmt die Beratungen der Synode so intensiv wie dieses päpstliche Schreiben auf. Darin zeigt sich ein großer Respekt für die Beratungen der Synode und damit auch für die Kollegialität des Bischofskollegiums mit und unter dem Papst.

Papst Benedikt stellt die Eucharistie in den Gesamthorizont des christlichen Glaubens. In der Eucharistie gibt sich der dreifaltige Gott ganz in unsere menschliche Nähe und Situation

³ PAPST BENEDIKT XVI., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Sacramentum Caritatis* [. . .] über die Eucharistie, Quelle und Höhepunkt von Leben und Sendung der Kirche. Rom 2007 (VapS 177).

und teilt uns sein göttliches Leben mit. Viel stärker entfaltet wird gegenüber den „Lineamenta“ und dem „Instrumentum laboris“ die trinitarische und pneumatologische Dimension der Eucharistie: „Wenn du die Liebe siehst, siehst du die Trinität“ (Nr. 89). Dass die Sakramente der Kirche auf die Eucharistie hingeordnet sind, wird in besonderer Weise in den Sakramenten der christlichen Initiation erfahrbar, also in Taufe und Firmung. Aus der Eucharistie ergibt sich eine Erziehung zur Umkehr, die im Sakrament der Versöhnung ihren eigenen Ausdruck findet. Die Priesterweihe ist die „unumgängliche Bedingung für die gültige Feier der Eucharistie“ (Nr. 23). In diesem Zusammenhang bestätigt Papst Benedikt den verpflichtenden Charakter des Zölibats für die lateinische Tradition. Ein großer Abschnitt ist dem Zusammenhang von Eucharistie und Ehe gewidmet. In diesem Kontext bekräftigt das Schreiben die Praxis der Kirche, wiederverheiratete Geschiedene nicht zu den Sakramenten zuzulassen, und spricht die möglichen pastoralen und kirchenrechtlichen Hilfen für Menschen aus gescheiterten Ehen an.

Im zweiten Teil des Schreibens geht es um die Feier der Eucharistie. Die Schönheit der Liturgie ist Ausdruck der Herrlichkeit Gottes. Da die Feier der Eucharistie wesentlich „actio Dei“ ist, „steht ihr Fundament nicht unserer Willkür zur Verfügung und darf nicht die Erpressung durch Modeströmungen des jeweiligen Augenblicks erfahren“ (Nr. 37). Die Trennung zwischen der „ars celebrandi“ und der aktiven Teilnahme der Gläubigen muss überwunden, die Kunst in den Dienst der Schönheit der Feier gestellt werden. Möglichkeiten der Anpassung an kulturelle Gegebenheiten sind zu berücksichtigen. Auch wenn moderne Kommunikationsmittel eine immer wichtigere Rolle spielen, wird die Sonntagspflicht durch die Teilnahme einer Messe am Bildschirm unter normalen Voraussetzungen nicht erfüllt. Dies gilt freilich nicht für alte und kranke Menschen. Starke mediale Resonanz haben die Hinweise zur lateinischen Sprache ausgelöst. Im nachsynodalen Schreiben stehen sie ganz klar und eindeutig im Zusammenhang mit großen Liturgien bei internationalen Treffen, um die Einheit und die Universalität der Kirche besser zum Ausdruck zu bringen (Nr. 62). Große Konzelebrationsfeiern sollen die Ausnahme bleiben und auf außergewöhnliche Situationen beschränkt werden. Zukünftige Priester sollen „von der Seminarzeit an darauf vorbereitet werden, die heilige Messe in Latein zu verstehen und zu zelebrieren“ (Nr. 62). Hier tritt der Papst für den gregorianischen Choral ein. Zur Wiederzulassung der „Alten Messe“, d. h. des vorkonziliaren Ritus schreibt der Papst kein einziges Wort. Auch bei der Synode hatte der tridentinische Ritus keine Rolle gespielt.

Insgesamt ist eine gut zelebrierte Eucharistie ihre beste Katechese. Neben der Feier der Eucharistie ist die eucharistische Frömmigkeit von großer Bedeutung, besonders die eucharistische Anbetung. Die seit Jahrzehnten immer wieder geforderte „tätige Teilnahme“ (participatio actiosa) wird von der spirituellen Seite her vertieft.

Im dritten Teil erörtert Papst Benedikt den Zusammenhang von Eucharistie und christlichem Leben: Christen leben „sonntäglich“. Der „Urfeiertag“ darf nicht zu einem „Tag der ‚Gottesleere‘“ (Nr. 73) werden, sondern ist der Tag der gottesdienstlichen Feier und der Ruhe von der Arbeit. Wo keine Eucharistie gefeiert werden kann, soll sich die Gemeinde gleichwohl versammeln, „um den Herrn zu loben und des ihm geweihten Tages zu gedenken“ (Nr. 75). Dabei muss der Unterschied zur heiligen Messe gewahrt bleiben. Die Eucharistie als Quelle und Höhepunkt von Leben und Sendung der Kirche muss in Spiritualität und Leben „nach dem Geist“ (Nr. 77) umgesetzt werden, damit sie sich immer tiefer dem Alltagsleben einprägt. Daraus erwächst das missionarische Zeugnis inmitten einer säkularisierten Welt. Wer den Leib des Herrn empfängt, wird selber zum „gebrochenen Brot“ (Nr. 88) für andere und setzt sich für eine gerechtere und menschenwürdigere Welt ein (Hunger,

Flüchtlinge). Wer die Erde als Schöpfung Gottes betrachtet, für den ist sie nicht „neutrale Wirklichkeit, bloße Materie zum wahllosen Gebrauch nach menschlichem Begehren“ (Nr. 92). Damit wird der spirituelle, zeugnishaftige Zusammenhang von Eucharistie, Alltag und sozialer Hilfe bis hin zu ökologischen Folgerungen in eindrucksvoller Weise hervorgehoben.

Der Papst entfaltet und vertieft – und das ist eine Anregung der Synodenväter – die Verbindung zwischen eucharistischem Geheimnis, liturgischer Handlung und dem aus der Eucharistie entspringenden neuen geistlichen Dienst als dem Sakrament der Nächstenliebe. Durchgängig ist der Konnex zwischen Eucharistie und kirchlicher *Communio*. „Die ‚Mystik‘ des Sakraments hat sozialen Charakter [. . .]. Die Vereinigung mit Christus ist zugleich eine Vereinigung mit allen anderen, denen er sich schenkt. Ich kann Christus nicht allein für mich haben, ich kann ihm zugehören nur in der Gemeinschaft mit allen, die die Seinigen geworden sind oder werden sollen“ (Deus caritas est Nr. 14). So gehören auch Eucharistie und Versöhnung zusammen. Eucharistie drängt besonders jene, die miteinander im Konflikt sind, ihre Versöhnung zu beschleunigen. Eucharistie und Fußwaschung sind ein Aufruf, wirklich Friedensstifter und Urheber von Gerechtigkeit zu sein: „Wer nämlich an der Eucharistie teilnimmt, muss sich dafür einsetzen, den Frieden herzustellen in unserer Welt, die gezeichnet ist von so viel Gewalt, von Krieg und – besonders heute – von Terrorismus, Wirtschaftskorruption und sexueller Ausbeutung“ (Nr. 89). Die Speise der Wahrheit, so der Papst, drängt uns, die menschenunwürdigen Situationen anzuprangern, in denen man wegen des von Ungerechtigkeit und Ausbeutung verursachten Nahrungsmangels stirbt, und gibt uns neue Kraft und neuen Mut, ohne Unterlass am Aufbau der Zivilisation der Liebe zu arbeiten.

Das Apostolische Schreiben beruht auf den klassischen Fundamenten der Lehre und Praxis in der katholischen Kirche. In vielerlei Hinsicht werden Einsichten aus der Theologie und Spiritualität der letzten Jahrzehnte aufgenommen. Das theologische Denken und manchmal auch die Handschrift von Papst Benedikt XVI. werden im Gesamt vieler Zeugnisse der ganzen Tradition deutlich erkennbar. Das Schreiben ist eine wertvolle Fundgrube für die Vertiefung der Eucharistie in der Theologie und in der Spiritualität, in der Feier und im Leben der Kirche.

Impulse und konkrete Aufgaben

Was die Reihenfolge der Initiationssakramente betrifft, muss geklärt werden, welche Praxis den Gläubigen am besten helfen kann, die Eucharistie in die Mitte ihres Lebens zu stellen. „Die Bischofskonferenzen mögen in enger Zusammenarbeit mit den zuständigen Dikasterien die Wirksamkeit der aktuellen Initiationswege überprüfen“ (Nr. 18). Es ist die Aufgabe des Bischofs, „in seiner Diözese eine entschiedene Wiederbelebung der Erziehung zur Umkehr anzuregen, die sich aus der Eucharistie ergibt, und unter den Gläubigen die häufige Beichte zu fördern“ (Nr. 21). Zudem sollte es in allen Diözesen immer den Pönitentiar geben. „Die Berufungspastoral muss wirklich die ganze christliche Gemeinschaft in all ihren Bereichen einbeziehen“ (Nr. 25). Die Synode empfiehlt, „in der Vorbereitung der Brautleute und in der vorausgehenden Prüfung ihrer Ansichten über die für die Gültigkeit des Ehesakramentes unverzichtbaren Verpflichtungen größte pastorale Sorgfalt walten zu lassen“ (Nr. 29). Es soll von den zuständigen Dikasterien die Möglichkeit untersucht werden, den Friedensgruß auf einen anderen Zeitpunkt zu verlegen, zum Beispiel vor den Gabengang (Nr. 49, FN 150). Sehr empfohlen wird die eucharistische Anbetung, sei es allein oder in Gemeinschaft (Nr. 67).

Differenziert im Hinblick auf sehr unterschiedliche Situationen sind die Hinweise zu sonntäglichen Versammlungen in Abwesenheit eines Priesters. Es wird empfohlen, „sich in eine der Kirchen der Diözese zu begeben, in der die Gegenwart des Priesters gewährleistet ist, auch wenn das ein gewisses Opfer verlangt“ (Nr. 75). Wo dies praktisch unmöglich ist, sollen sich „die christlichen Gemeinden gleichwohl versammeln, um den Herrn zu loben und des ihm geweihten Tages zu gedenken“ (Nr. 75). Ein Wortgottesdienst soll nach einem spezifischen, von den Bischofskonferenzen erarbeiteten und für diesen Zweck von ihnen approbierten Rituale vollzogen werden. Es obliegt den Ordinarien, die Erlaubnis zur Austeilung der Kommunion in diesen Liturgien zu erteilen (Nr. 75).

Zu erwarten ist ein Kompendium mit Texten aus dem Katechismus der Katholischen Kirche, mit Orationen, Erläuterungen der Eucharistischen Hochgebete aus dem Messbuch u. a., das sich für ein rechtes Verständnis sowie für die Feier und die Anbetung des Altarsakramentes als nützlich erweisen kann (Nr. 93).

Winfried Haunerland, München

Eucharistie der Kirche

Zur Spiritualität und Feierpraxis in unseren Gemeinden

Am 22. Februar 2007 hat Papst Benedikt XVI. das Nachsynodale Apostolische Schreiben *Sacramentum Caritatis*¹ unterschrieben und damit ein wichtiges Anliegen aufgegriffen, das man als das zentrale Thema der Spätphase des Pontifikats Papst Johannes Pauls II. (1978–2005) bezeichnen kann: die Sorge um die rechte Wertschätzung und Feier der Eucharistie in der Kirche. Auch wenn mittlerweile die größere Aufmerksamkeit den Aktivitäten des jetzigen Papstes gilt, so bauen diese doch auf den einschlägigen Initiativen seines Vorgängers auf.²

Unter dem Datum des 25. März 2004 hatte die Gottesdienstkongregation die Instruktion *Redemptionis Sacramentum* veröffentlicht; sie ist – wie ihr offizieller Titel sagt – eine Instruktion „über einige Dinge bezüglich der Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind“³. So verständlich es ist, dass die konkreten Anweisungen der Instruktion schnell die meiste Aufmerksamkeit in der kirchlichen Öffentlichkeit fanden, so sehr ist doch daran zu erinnern, dass die Instruktion nur *ein* Beitrag im Rahmen größerer Bemühungen Papst Johannes Pauls II. zur Vertiefung des eucharistischen Lebens der Kirche ist. Sie hat eine spezifische und insofern begrenzte Zielsetzung, die schnell als Wiederbelebung eines alten Rubrizismus und absoluten Normengehorsams wirkt, wenn sie aus ihrem Kontext getrennt wird. Tatsächlich aber muss es mit einem Wort der deutschen Bischöfe aus dem Jahr 2003 auch im Blick auf die Eucharistie darum gehen, „gemeinschaftlich oder auch als Einzelne nach den Grundlagen unseres liturgischen Handelns zu fragen und dabei auch auf die eigene gottesdienstliche Praxis zu schauen“⁴.

Die Instruktion darf also von anderen Initiativen nicht isoliert werden. Sie ist nur richtig zu verstehen im Zusammenhang mit der Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* vom 17. April 2003.⁵ In dieser Enzyklika war eine entsprechende Instruktion bereits angekündigt worden (vgl. EdE 52).

Dass es Papst Johannes Paul II. um eine umfassende Erneuerung des eucharistischen Lebens, der Praxis und der Spiritualität ging, zeigte darüber hinaus die Einladung zu einem außerordentlichen Jahr der Eucharistie, das mit dem Eucharistischen Weltkongress im Oktober 2004 begann und im Oktober 2005 von der Bischofssynode beendet wurde, die unter

¹ Vgl. PAPST BENEDIKT XVI., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Sacramentum Caritatis* [. . .] über die Eucharistie, Quelle und Höhepunkt von Leben und Sendung der Kirche. 22. Februar 2007 (VApS 177).

² Der Beitrag geht auf Gedanken zurück, die ich im Jahr der Eucharistie mehrfach in den Diözesen Essen, Feldkirch, Innsbruck, Limburg sowie München und Freising vorgetragen habe.

³ Vgl. Instruktion *Redemptionis Sacramentum* über einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind. 25. März 2004 (VApS 164).

⁴ Pastorales Schreiben *Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde*. Impulse für eine lebendige Feier der Liturgie. 24. Juni 2003; 2. Aufl. 2004, Einleitung (Die deutschen Bischöfe 74, S. 7).

⁵ Vgl. PAPST JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* [. . .] über die Eucharistie in ihrer Beziehung zur Kirche. 17. April 2003 (2., korr. Aufl.: VApS 159). – Verweise im Text auf diese Enzyklika werden im Folgenden abgekürzt mit EdE.

dem dazu passenden Thema stand: „Die Eucharistie: Quelle und Höhepunkt des Lebens und der Sendung der Kirche“.

Zu diesem Jahr der Eucharistie gab es ein Apostolisches Schreiben mit dem Titel *Mane nobiscum Domine* – ganz in dem Papst Johannes Paul II. eigenen Stil, sich an einer biblischen Perikope zu orientieren, hier an der Emmauserzählung.⁶ Gleichsam zu seinem Vermächtnis wurde sein Brief an die Priester zum Gründonnerstag 2005, in dem er sich von den Einsetzungsworten der Messliturgie leiten ließ.⁷

Mit all diesen Initiativen hat Papst Johannes Paul II. sehr deutlich gezeigt, dass seine letzte Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* nicht eine mehr oder weniger aktuelle Pflichtübung war, sondern eine nachhaltige Wirkung im Leben der Kirche entfalten sollte. Mit ihr wollte der Papst das „Staunen“ über die Eucharistie wieder neu in der Kirche wecken (EdE 6), da die Eucharistie doch „das wertvollste Gut [ist], das die Kirche auf ihrem Weg durch die Geschichte haben kann“ (EdE 9), und – wie es mit Verweis auf Thomas von Aquin heißt – „in diesem Sakrament das ganze Mysterium unseres Heiles zusammengefasst“⁸ ist.

So verständlich es ist, dass Diskussionen über die disziplinären Bestimmungen die Debatte überlagern – für einen wirklichen Fortschritt bei der liturgischen Erneuerung wird es von entscheidender Bedeutung sein, dass die rechtlichen Weisungen nicht aus dem theologischen und spirituellen Rahmen herausgebrochen werden.

Genau um diese theologische Besinnung geht es im folgenden Beitrag. Ausgehend von der Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* werden einige eucharistietheologische Leitgedanken mit pastoralen Erfahrungen und Einschätzungen konfrontiert. Vor diesem Hintergrund sollen dann einige Beobachtungen zur liturgischen Feier als mystagogische Hinweise dienen.

1. Die Eucharistie im Leben der Kirche – theologisch-ekklesiologische Aspekte

Es geht Papst Johannes Paul II. in der Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* um „die Eucharistie in ihrer Beziehung zur Kirche“ (EdE Titel). Während in der eucharistischen Ekklesiology des Ostens die Frage nach der Beziehung von Eucharistie und Kirche schon immer eine große Rolle spielte, ist das Thema in der westlichen Tradition relativ neu. Otto Hermann Pesch sagt deshalb zu Recht im Blick auf die Enzyklika: „Zu diesem Thema gilt es also nicht, die Verbindlichkeit einer alten Tradition einzuschärfen, sondern in einer aktuellen Diskussionslage Stellung zu beziehen.“⁹

Auch wenn der Papst keine vollständige Eucharistietheologie vorlegen will, benennt er doch zahlreiche Aspekte, die ihm für das Verständnis der Eucharistie und die verbindliche Glaubenslehre wichtig erscheinen. Drei Aspekte seien im Folgenden genannt.

⁶ Vgl. PAPST JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben *Mane nobiscum Domine* [. . .] zum Jahr der Eucharistie Oktober 2004 – Oktober 2005. 7. Oktober 2004 (VApS 167).

⁷ Vgl. PAPST JOHANNES PAUL II., Schreiben an die Priester zum Gründonnerstag 2005, hier zit. nach: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/2005/documents/hf_jp-ii_let_20050313_priests-holy-thursday_ge.html

⁸ HL. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, III q. 83 a. 4 c, hier zit. nach EdE 61.

⁹ O. PESCH, Die Enzyklika „*Ecclesia de Eucharistia*“. Gesichtspunkte zur Lektüre und Beurteilung. In: StZ 221 (2003) 507–522, hier 513.

1.1 Eucharistie und Erlösungsoffer

Der Papst äußert in seiner Enzyklika die Sorge, dass das eucharistische Mysterium „seines Opfercharakters beraubt und in einer Weise vollzogen [wird], als ob es den Sinn und den Wert einer brüderlichen Mahlgemeinschaft nicht übersteigen würde“ (EdE 10). Gerade deshalb betont er die Eucharistie als Opfer.

Nun gehört der Opfercharakter der Messe ohne Zweifel zu den Fragen, die nicht nur im ökumenischen Gespräch strittig, sondern auch innerkatholisch in Predigt und Katechese nicht unproblematisch geworden sind. 1983 hat der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen (der sog. „Jäger/Stählin-Kreis“) eine umfassende Beschäftigung mit dem Opfercharakter der Messe abgeschlossen und dabei als Ergebnis unter anderem prägnant formuliert: Die „Eucharistiefeier ist die Wirklichkeit des Kreuzesopfers Jesu Christi in der *Gestalt der sakramentalen Memoria* (im gefüllten biblischen Sinn des Wortes). Eucharistie ist wahres und eigentliches Opfer nicht ‚in sich‘, nicht neben oder zusätzlich zum Kreuz, sondern Vergegenwärtigung und Eröffnung [. . .] des einen, sühnenden, universalen Opfers für die Kirche, insofern eucharistische ‚Realpräsenz‘ immer auch Gegenwart des Erhöhten als Mahlherrn (‚kommemorative Personalpräsenz‘) und Gegenwart seiner Hingabe am Kreuz (‚Aktualpräsenz‘) bedeutet“¹⁰.

Es überrascht vielleicht, wie ähnlich das klingt, was Papst Johannes Paul II. über den Opfercharakter sagt: „Die Messe macht das Opfer des Kreuzes gegenwärtig, sie fügt ihm nichts hinzu und vervielfältigt es auch nicht. Was sich wiederholt, ist die *Gedächtnisfeier*, seine ‚gedenkende Darstellung‘ (*memoralis demonstratio*), durch die das einzige und endgültige Erlösungsoffer Christi in der Zeit gegenwärtig wird. Der Opfercharakter des eucharistischen Mysteriums kann deswegen nicht als etwas in sich Stehendes verstanden werden, unabhängig vom Kreuz oder nur mit einem indirekten Bezug zum Opfer von Kalvaria“ (EdE 12).

Jede christliche Rede vom Opfer muss also ansetzen beim Christusereignis und seiner Lebenshingabe. Weil und insoweit sein Tod als Opfer interpretiert werden kann, ist auch die Eucharistie ein Opfer. Seine Erlösungstat ist so entscheidend, dass Jesus – wie der Papst sagt – „erst dann zum Vater zurückkehrte, *nachdem er uns das Mittel hinterlassen hatte, damit wir so daran teilnehmen können*, als ob wir selbst dabei gewesen wären“ (EdE 11). Um diese Verbindung mit dem Opfer Christi geht es bei dessen sakramentaler Vergegenwärtigung.

Für das rechte Verständnis des Opfercharakters der Messe ist darüber hinaus wichtig, dass es sich um die „sakramentale Vergegenwärtigung des durch die Auferstehung vollendeten Opfers Christi“ handelt (EdE 15). Sein Opfer des Karfreitags kann nicht von der Osternacht getrennt werden und umfasst insofern „mit dem Leiden und dem Tod auch seine Auferstehung“ (EdE 14). Auch wenn der Begriff des *mysterium paschale* nur ein einziges Mal in der Enzyklika aufscheint (vgl. EdE 2), so geht es doch hier genau um das, was die Rede von der Eucharistie als Feier des Paschamysteriums meint: Sie ist Feier des Pascha Jesu, d. h. seines Durchgangs durch den Tod, seines Sterbens und seines Auferstehens.

¹⁰ Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, Das Opfer Jesu Christi und der Kirche. In: Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahls. Hg. v. K. Lehmann – E. Schlink. Freiburg – Göttingen 1983 (DiKi 3) 215–238, hier: 234 (4.3.2).

1.2 Eucharistie und Aufbau der Kirche

Papst Johannes Paul II. stellt deutlich heraus, dass Eucharistie zugleich als Opfer und Mahl verstanden werden muss. Denn: „Die Messe ist zugleich und untrennbar das Opfergedächtnis, in welchem das Kreuzesopfer für immer fortlebt, und das heilige Mahl der Kommunion mit dem Leib und dem Blut des Herrn“ (KKK 1382, zit. EdE 12). Opfer und Mahl stehen dabei nicht unverbunden nebeneinander, sondern sind aufeinander bezogen, wie der Katechismus der Katholischen Kirche sagt: „Die Feier des eucharistischen Opfers ist ganz auf die innige Vereinigung mit Christus durch die Kommunion ausgerichtet“ (KKK 1382).

Für das Verständnis der Eucharistie ist dabei von großer Bedeutung, dass Jesus sein Abschiedsmahl mit den Zwölfen gefeiert hat. Die Eucharistie knüpft somit nicht einfach an bei der Mahlgemeinschaft, die Jesus auch den Zöllnern und Sündern gewährte, sondern bei jener Tischgemeinschaft, die allein den Repräsentanten des neuen Gottesvolkes geschenkt wurde (vgl. EdE 21). Von daher wird verständlich, dass die eucharistische Vereinigung Vollendung, Erneuerung und Festigung der Eingliederung in Christus ist, die in der Taufe ihren entscheidenden Anfang hat (vgl. EdE 22).¹¹

Die Verbindung mit Christus in Opfer und Kommunion baut die Kirche beständig auf. Sie ist gleichsam in jeder Eucharistiefeier mit ihrem Ursprung am Kreuz verbunden und wird hineingenommen in die Hingabe Jesu an den Vater und an die Welt. Der Gehorsam Jesu soll auch die Kirche prägen. In der Sprache der Enzyklika: „Indem Christus der Kirche sein Opfer schenkte, wollte er sich auch das geistliche Opfer der Kirche zu eigen machen, die berufen ist, mit dem Opfer Christi auch sich selbst darzubringen“ (EdE 13). Stärker aber noch wird die Bedeutung der eucharistischen Kommunion für den Aufbau der Kirche herausgestellt. Denn: „Mit der eucharistischen Kommunion wird die Kirche zugleich in ihrer Einheit als Leib Christi gefestigt“ (EdE 23).

1.3 Eucharistie und Einheit der Kirche

Aus dem Vollzug der Eucharistie durch die Kirche einerseits und dem Aufbau der Kirche durch die Eucharistie andererseits ergibt sich eine enge Verbindung von Eucharistie und Kirche (vgl. EdE 26). Daraus folgt für Papst Johannes Paul II. die Möglichkeit, die Kirchenattribute bzw. *notae ecclesiae* der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität auch auf die Eucharistie anwenden zu dürfen (vgl. EdE 26). Er selbst spielt dies in Kapitel III ausdrücklich nur für die Apostolizität durch, bietet in der Sache allerdings in den Kapiteln II und IV auch Anknüpfungspunkte für Einheit, Heiligkeit und Katholizität.¹²

Die Apostolizität der Kirche verlangt das Festhalten an dem, was die Apostel uns als Auftrag Jesu übermitteln haben. Ebenso gebietet sie, dass wir am eucharistischen Glauben der Apostel festhalten, wie er uns in der Lehre der Kirche tradiert ist. Schließlich ist die Eucharistie untrennbar verbunden mit dem Dienst derer, die den Aposteln in ihrem apostolischen Dienst nachfolgen, den Bischöfen und mit ihnen den Priestern.

Mit besonderer Aufmerksamkeit wurden in diesem Zusammenhang die Ausführungen des Papstes über den Zusammenhang von Eucharistie und kirchlicher Gemeinschaft gelesen. Es ist zwar verständlich, dass überall dort, wo Christen unterschiedlicher Konfessionen eng

¹¹ Vgl. dazu jetzt auch eindrücklich *Sacramentum Caritatis* Nr. 17 (VAPs 177, S. 29f.).

¹² Die Lineamenta für die XI. Ordentliche Vollversammlung der Bischofssynode geben zumindest knappe Hinweise auch auf die anderen Kirchenattribute; vgl. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20040528_lineamenta-xi-assembly_ge.html.

verbunden sind und zusammenarbeiten, der Wunsch nach Eucharistiegemeinschaft drängend ist. Gerade angesichts der großen Bedeutung der Eucharistie für den Aufbau der Kirche stellt auch mancher die Frage, ob nicht die Eucharistiegemeinschaft ein Mittel auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft sein könnte. Mit der Enzyklika erneuert der Papst einmal mehr seine feste Überzeugung, dass Interzelebration und eucharistische Gastfreundschaft keine authentischen Mittel auf dem Weg zur Einheit sind (vgl. EdE 43–46).¹³ Denn: „Die enge Beziehung, die zwischen den unsichtbaren und den sichtbaren Elementen der kirchlichen Gemeinschaft besteht, ist ein konstitutives Merkmal der Kirche als Sakrament des Heiles. Nur in diesem Zusammenhang ist die Feier der Eucharistie rechtmäßig und die Teilnahme an ihr wahrhaftig“ (EdE 35).

Dass die Ökumene dem Papst ein Herzensanliegen ist, kann man auch der vorliegenden Enzyklika an verschiedenen Stellen entnehmen. Dennoch warnt er davor, auf Kosten der Wahrheit und unter Verletzung der Ordnung der katholischen Kirche hier eigenmächtige Schritte zu tun, die sich sogar als „*Hindernis für das Erreichen der vollen Gemeinschaft* erweisen“ könnten, weil sie „den Sinn dafür abschwächen, wie weit das Ziel entfernt ist“ (EdE 44). Eine entschiedene Haltung in diesen Fragen versteht der Papst als einen Dienst an den getrennten Brüdern und Schwestern, „denen wir das Zeugnis der Wahrheit schulden“ (EdE 46).

Natürlich könnte jetzt noch manches aus der Enzyklika entfaltet werden, was für das Verständnis der Eucharistie wichtig ist oder auch an vergessene Dimensionen erinnert.¹⁴ Stattdessen sollen in einem zweiten Schritt die genannten theologischen Akzentsetzungen der Enzyklika mit einigen pastoralen Beobachtungen konfrontiert werden, die sicher nicht vollständig sind, gleichwohl aber auf Phänomene aufmerksam machen, die für eucharistische Feierkultur und Spiritualität folgenreich sind.

2. Eucharistische Praxis – pastorale Beobachtungen

2.1 Kommunionfrömmigkeit

In den letzten 100 Jahren hat sich das Verhalten der Gläubigen im Gottesdienst grundlegend verändert. Bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts war es für viele selbstverständlich, der sonntäglichen Messfeier beizuwohnen. Selbstverständlich war es aber für die meisten auch, nur an wenigen Tagen im Jahr zur Kommunion zu gehen. Die jährliche Osterkommunion, vorgeschrieben durch das IV. Laterankonzil im Jahr 1215 (vgl. DH 812), und die Kommunion *zu allen heiligen Zeiten*, also vielleicht noch zu Weihnachten, Pfingsten und zu Mariä Himmelfahrt oder Allerheiligen, dürften für viele der Standard gewesen sein.¹⁵ Angestoßen durch die Kommuniondekrete Papst Pius' X. und die Liturgische Bewegung sowie verstärkt durch Papst Pius XII. und die nachkonziliare Gesetzgebung hat sich jedoch das Bewusstsein durchgesetzt, dass die vollkommenere Teilnahme an der Messfeier auch die sakramentale Kommunion einschließt.¹⁶ Zwar hat die Zahl derer, die regelmäßig an der

¹³ Vgl. ganz in diesem Sinn jetzt auch *Sacramentum Caritatis* Nr. 56 (VApS 177, S. 77–79).

¹⁴ Nachdrücklich verweist etwa Papst Johannes Paul II. auf die eucharistische Anbetung – wie mittlerweile auch Papst Benedikt XVI.; vgl. *Sacramentum Caritatis* Nr. 66–68 (VApS 177, S. 88–91).

¹⁵ Vgl. zur Kommunionfrequenz in der Neuzeit exemplarisch die Studie A. HEINZ, Die sonn- und feiertägliche Pfarrmesse im Landkapitel Bitburg-Kyllburg der alten Erzdiözese Trier von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts. Trier 1978 (TThSt 34) 371–384.

¹⁶ Vgl. dazu jüngst auch die Instruktion *Redemptionis Sacramentum* Nr. 83: „Es ist sicherlich am besten, wenn alle, die an der Feier der heiligen Messe teilnehmen und die notwendigen Bedingungen erfüllen, die heilige Kommunion empfangen.“

Sonntagsmesse teilnehmen, abgenommen, die Zahl der Kommunionen hat dagegen sicher zugenommen. Denn wenn der Eindruck nicht täuscht, gehört heute für die meisten die Kommunion mit Selbstverständlichkeit zur Feier der Eucharistie hinzu, ja die Kommunion dürfte neben der Predigt in der Perspektive der Mitfeiernden zu der zentralen Handlung der Messfeier geworden sein.¹⁷

Vor diesem Hintergrund nimmt die Sorge zu, sonntägliche Wort-Gottes-Feiern mit Kommunionsspendung verhinderten, „dass in der Gemeinde ein wahrer ‚Hunger‘ nach der Eucharistie lebendig bleibt“ (EdE 33). Viele befürchten, dass die Gläubigen in diesen Gottesdiensten alles das erhalten, was ihnen wichtig ist: eine – hoffentlich gute – Predigt und die sakramentale Kommunion. Je schöner solche Gottesdienste gestaltet seien, um so geringer werde die Sehnsucht nach der Messfeier. Schließlich falle ja das lange Hochgebet aus und damit jener Teil der Messe, der von vielen als ermüdend oder gar langweilig erlebt wird.

Damit wird die Eucharistie im Bewusstsein und in der Frömmigkeit sehr stark auf die Kommunion zugespitzt. Gab es früher eine starke Opferfrömmigkeit, so muss heute wohl eher von einer Kommunionfrömmigkeit gesprochen werden. Dabei wäre natürlich noch einmal zu fragen, ob die Kommunion mehr als Medium der sakramentalen Christusbegegnung wahrgenommen oder als Ausdruck einer sozialen Gemeinschaftserfahrung erlebt wird. Eine umfassende Eucharistiefrömmigkeit ist aber nur dort im Blick, wo auch die Lebenshingabe Jesu Christi in den Blick kommt. Anders formuliert: Der Opfercharakter der Messe ist nicht nur ein theologisches Problem, sondern heute mehr oder zumindest anders als in früheren Zeiten eine spirituelle Herausforderung.¹⁸

2.2 Individualismus

Auch die ekklesiale Perspektive der Eucharistie ist im Blick auf das Lebensgefühl unserer Zeitgenossen nicht spannungsfrei. Vielen ist nicht mehr plausibel, dass die Bindung an die Kirche Voraussetzung für die volle Teilnahme an der Eucharistie ist. Deshalb stoßen die theologischen Bedenken gegen Interkommunion und Interzelebration immer häufiger auf Unverständnis. Noch grundlegender ist allerdings, dass in den Kirchen der Reformation nicht mehr kategorisch an der Taufe als unverzichtbarer Voraussetzung für die Zulassung zur eucharistischen Kommunion festgehalten wird. In der vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland herausgegebenen „Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche“ heißt es sehr zurückhaltend: „Eine grundsätzliche Öffnung des Abendmahls für Ungetaufte und eine undifferenzierte Einladung an alle entspricht jedenfalls nicht dem evangelischen Abendmahlsverständnis.“¹⁹ Doch wächst offensichtlich die Bereitschaft, diese sakramentale Voraussetzung nicht mehr ausnahmslos einzufordern.²⁰

¹⁷ Vgl. dazu etwa die Hinweise bei P. M. ZULEHNER [u. a.], *Gottvoll und erlebnisstark. Für eine neue Kultur und Qualität unserer Gottesdienste*. Ostfildern 2004, 54: „Der hohe Stellenwert des Kommunionempfanges überrascht nicht, stellt er doch weitgehend auch in der allgemeinen Auffassung von der Messe den Höhepunkt dar.“ – Auch ebd. 65 These 21; zur hohen Bedeutung der Predigt ebd. 43–49.

¹⁸ Vgl. W. HAUNERLAND, *Die Messe – eine Opferfeier?* In: ThPQ 146 (1998) 125–135.

¹⁹ Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche. Vorgelegt vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh 2003, 55f.

²⁰ Vgl. etwa die Meldung in Gd 24 (1990) 149, wonach in der evangelisch-reformierten Kirche Bern-Jura alle eingeladen sind, die die Gemeinschaft mit Jesus Christus suchen.

Möglicherweise ist dies allerdings nicht nur ein Problem der evangelischen Christen. Vielleicht wächst auch bei Katholiken eine entsprechende Haltung. Aus der grenzenlosen Liebe Jesu und aus seiner Offenheit, auch mit Zöllnern und Sündern zu essen, folgern nämlich manche, die Kirche habe kein Recht, Menschen von der Eucharistie auszuschließen. Das Ganze ist eng gekoppelt mit der latenten Unterstellung, jede Differenzierung sei immer schon Diskriminierung. Die wesentliche Bindung der Eucharistie an die Kirche tritt bei dieser Mentalität zurück.

Nun ist es keine Frage, dass in unserer Zeit religiöse Überzeugungen immer mehr persönlich verantwortet werden müssen. Damit hat der Individualismus, der insgesamt heute stärker ist als früher, vor allem in religiösen Dingen Konsequenzen. Religiöse Vollzüge sind nicht schon deshalb akzeptiert, weil sie Vollzüge der eigenen Glaubensgemeinschaft sind. Sie müssen vielmehr je neu für den Einzelnen plausibel sein. Damit steht auch die Eucharistiefeier unter dem Kriterium des individuellen Nutzens. Ist sie bedeutsam für den eigenen Glauben, die eigene Frömmigkeit, die eigene Religiosität? Viele einzelne Elemente werden insofern auch nicht mehr einfach hingenommen, wenn sie – tatsächlich oder auch nur vermeintlich – für die Menschen am Ort keine Bedeutung mehr haben.²¹

2.3 Erlebnisorientierung

Ein soziologischer Bestseller war vor wenigen Jahren das Buch von Gerhard Schulze „Die Erlebnisgesellschaft“. Nun gibt es gute Gründe, mit einer gewissen Skepsis auf Gerhard Schulzes Analyse der Erlebnisgesellschaft zu schauen und nicht unkritisch aus diesen mittlerweile schon fast 20 Jahre alten Daten pastorale und pastoralliturgische Konzepte zu entwickeln.²² Aber ohne Zweifel hat Schulze mit der Erlebnisorientierung einen wichtigen Aspekt benannt, der wohl bis heute für unsere Gesellschaft zutreffend ist.

Das hat problematische Konsequenzen für die regelmäßige Feier des Gottesdienstes, der aus inneren Gründen nicht jeden Sonntag ein interessantes Erlebnis sein kann. Denn Liturgie ist ein wiederholbares Ritual und muss gerade deshalb auch das Gewohnte und in gewisser Weise das Gewöhnliche enthalten. Vielleicht gelingt es bei außergewöhnlichen Gottesdiensten etwa auf Katholikentagen oder bei der Feier der Erstkommunion den Gottesdiensten Erlebnisqualität zu geben. Aber für den Alltag, auch für den gewöhnlichen Sonntag, überfordern wir uns und die Gestalt unserer Messfeier, wenn sie jedes Mal zu einem außergewöhnlichen Erlebnis werden soll.

Noch eine zweite Gefahr besteht bei dem Versuch, aus jedem Gottesdienst ein Event und aus jedem Gottesdienstbesuch ein Erlebnis zu machen: Wie im Showbusiness muss dann

²¹ Damit zusammen hängt auch eine gewisse Konsum-Mentalität, die nur nach dem eigenen Nutzen fragt, nicht aber nach dem, was der Einzelne selbst einbringen kann in die Feier der Gemeinde – eine problematische Entwicklung gerade angesichts eines liturgischen Paradigmas, das von der *participatio actuosa* aller Getauften ausgeht.

²² Vgl. G. SCHULZE, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt – New York ⁵1995; zur unkritischen Übernahme des Modells der „Erlebnisgesellschaft“ durch die Theologie vgl. kritisch M. HOCHSCHILD, Theologische Holzwege: die Rezeption der „Erlebnisgesellschaft“. In: ThGl 90 (2000) 317–329. – Mit größeren Differenzierungen, auf aktuellerer Datenbasis und im Blick auf die religiöse und kirchliche Orientierungen vgl. jetzt das Milieuhandbuch „Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005“. Heidelberg – München 2005; ein guter Überblick findet sich bei M. EBERTZ, Anlassgottesdienste. Anpassung statt Angleichung – Anpassung und Angleichung. In: HfD 60 (2006) 18–39, hier 24–36; zur Studie insgesamt Heft 4 der Zeitschrift „Lebendige Seelsorge“: LS 57 (2006) 210–304.

konsequent kundenorientiert agiert werden. Entscheidend ist, was ankommt. Damit werden die Menschen zum *einzigsten* Kriterium. Die Feier der Eucharistie ist aber eben nicht in unser Belieben gestellt. Sie ist auch nicht einfach Feier der hier versammelten Menschen, sondern diese Menschen können sie feiern und sind Subjekt dieser Feiern, weil und insofern sie Glieder der Kirche sind. Insofern müssen wir aufmerksam sein, wenn wir die Inszenierung des Gottesdienstes mit Inszenierungen im Theater und im Fernsehen vergleichen.²³ Natürlich ist es sinnvoll, aus den Erfahrungen anderer Bereiche zu lernen. Die Differenz aber darf nicht aufgelöst werden. Deshalb ist es für die Feier des Gottesdienstes problematisch, wenn aus jedem Gottesdienst ein Event werden soll, bei dem immer Neues erfunden werden muss, damit jeder einzelne Gottesdienst sich als Ereignis gleichsam ins Gedächtnis einprägt. Wer dies versucht, wird am Ende in eine Beliebigkeit geraten, die mit dem Wesen der Eucharistie nicht zu vereinbaren ist.

2.4 „Horizontalismus“ und Machbarkeitsvorstellungen

Es hat Vorwürfe an die Theologie gegeben, sie hätte nach dem Konzil ein Konzept von Kirche entwickelt, das rein soziologisch ausgerichtet sei – eine Art Volk Gottes ohne Gott. Es ist fraglich ob dies in der Theologie prägend gewesen ist. Aber im Alltagsleben der Kirche und ihrer Gemeinden drängt sich offensichtlich manchem der Eindruck auf, entscheidend sei allein die zwischenmenschliche Dimension. Die soziale Seite ist einerseits eine angemessene Korrektur des eben genannten Individualismus. Sie wird aber problematisch, wenn der gelebte Kirchenbegriff nur horizontal ist. Die notwendige Arbeit an Pastoralplänen und Pastoralstrategien muss deshalb immer wieder darauf befragt werden, ob nicht faktisch die Vorstellung vorherrscht, wir *müssten* Kirche machen und wir *könnten* Kirche machen.

Je stärker dies den Alltag und das Bewusstsein prägt, umso mehr gerät natürlich eine Liturgie in die Defensive, die nicht nur auf das menschliche Gemeinschaftserlebnis ausgerichtet ist, sondern eine vertikale Dimension hat, eine Liturgie, die nicht einfach nur uns etwas bringen soll, sondern auch Gott die Ehre geben muss, eine Liturgie, die zweckfrei und nicht einfach nützlich ist.

2.5 Positive Aufbrüche

Die genannten Probleme sind natürlich nur die eine Seite. Wir sollten aber nicht zu den Unglückspropheten gehören, die nach einem Wort Papst Johannes' XXIII. bei der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils „zwar voll Eifer, aber nicht gerade mit einem sehr großen Sinn für Differenzierung und Takt begabt sind. In der jüngsten Vergangenheit bis zur Gegenwart nehmen sie nur Missstände und Fehlentwicklungen zur Kenntnis. Sie sagen, dass unsere Zeit sich im Vergleich zur Vergangenheit nur zum Schlechteren hin entwickle“²⁴. Insofern ist es wichtig, auch auf positive Entwicklungen und Anknüpfungspunkte zu schauen.

Zu solchen positiven Entwicklungen und Anknüpfungspunkten zählt sicher das Bewusstsein, dass zur vollen Teilnahme an der Messfeier die Kommunion gehört. Auch dass vermutlich noch nie so viele Menschen wie heute sich für eine würdige und lebendige Feier des Gemeindegottesdienstes engagiert haben, darf nicht übersehen werden. Es ist immer

²³ Instrukтив hierzu etwa U. ROTH, Die Theatralität des Gottesdienstes. Gütersloh 2006 (PThK 18) (Lit.).
²⁴ PAPST JOHANNES XXIII., Ansprache zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils (11. Oktober 1962). In: L. KAUFMANN – N. KLEIN, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis. Fribourg – Brig ²1990, 116–150, hier 125.

wieder bewegend wahrzunehmen, wie viele Frauen und Männer, Kinder und Jugendliche etwa an den großen Festen irgendetwas zur gottesdienstlichen Feier in den Gemeinden beitragen – vom Reinigen der Kirche über die musikalische Gestaltung bis zum treuen Dienst der Ministranten, vom Blumenschmuck über den Lektorendienst bis zur Mithilfe bei Agapefeier oder Osterfrühstück! Auch das große soziale Engagement vieler Gemeinden und vieler Einzelner und das Bemühen an manchen Orten, die soziale Dimension des Glaubens in einen Bezug zur Eucharistie zu setzen, gehören sicher zu den Dingen, die positiv wahrgenommen werden können.

Aber auch im Widerspruch, dort, wo Menschen Anstoß nehmen an der Gestalt unserer Eucharistiefeier, gibt es ein Interesse, das aufgegriffen werden kann. Freilich darf es nicht das Ziel sein, es allen recht zu machen und unterschiedslos alle Wünsche zu erfüllen. Im Nachsynodalen Schreiben *Ecclesia in Europa* hat es Papst Johannes Paul II. einmal so auf den Punkt gebracht: „Der Zweck der Liturgie der Kirche liegt nicht in der Befriedigung der Wünsche und der Besänftigung der Ängste des Menschen, sondern im Hören und Empfangen Jesu, des Lebendigen, der den Vater ehrt und preist, um so mit Jesus den Vater zu lobpreisen und zu ehren.“²⁵ Ganz in diesem Sinn müssen wir versuchen, die innere Sinnbestimmung der Eucharistie transparent zu machen und zu helfen, dass die Menschen einen Zugang dazu gewinnen. Deshalb dürfte eine der vordringlichen Aufgaben der vor uns liegenden Phase der liturgischen Erneuerung sein, die „Kunst der Mystagogik“²⁶ oder Mystagogie wiederzuentdecken und zu pflegen.²⁷

3. Die Bedeutung der Eucharistiefeier für die Gemeinde – mystagogische Hinweise

Mystagogie gehört zu den Begriffen, die vermutlich häufig mit unterschiedlichen Inhalten und Vorstellungen verbunden sind. Liturgische Mystagogie, wie sie hier verstanden werden soll, dient der geistlichen Durchdringung der gefeierten Liturgie und dem geistlichen Mitvollzug der liturgischen Feier, d. h. den gottesdienstlichen Mysterien. Liturgische Mystagogie ist also eine Erschließungshilfe, die mehr sein will als informierende liturgische Bildung, sondern erkennen lässt, dass hinter oder auch in dem sinnlich Erfahrbaren, hinter oder auch in dem, was wir sehen, hören, fühlen, schmecken und riechen können, eine Wirklichkeit ist, die zwar nicht empirisch greifbar ist, aber als geistliche oder transzendente Wirklichkeit nicht weniger real und wichtig ist.²⁸

3.1 Der Grundgestus – „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“

Dass wir Christen das Herrenmahl als unseren zentralen Gottesdienst feiern, steht nicht in unserem Belieben. Im Kern entspricht unsere eucharistische Liturgie einem Auftrag, den die Apostel empfangen und der Kirche überliefert haben: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ (Lk 22,19; 1 Kor 11,24f). Das bedeutet: Die Grundgeste haben nicht wir erfunden, sondern nur empfangen. Wir handeln so, wie Jesus am Abend vor seinem Leiden getan hat: „Jesus,

²⁵ PAPST JOHANNES PAUL II., Nachsynodales Schreiben *Ecclesia in Europa* zum Thema „Jesus Christus, der in seiner Kirche lebt – Quelle der Hoffnung für Europa“. 28. Juni 2003, Nr. 71 (VApS 161, S. 65).

²⁶ PAPST JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben *Spiritus et Sponsa* zum 40. Jahrestag der Veröffentlichung „Sacrosanctum Concilium“ über die heilige Liturgie. 4. Dezember 2003, Nr. 12.

²⁷ Vgl. dazu jetzt auch *Sacramentum Caritatis* 64 (VApS 177, S. 84–87).

²⁸ Vgl. dazu jetzt W. HAUNERLAND, Liturgische Bildung und Mystagogie. Von Notwendigem und Vermisstem. In: Liturgie und Mystagogie. Hg. ders. – A. Saberschinsky. Trier 2007 [im Druck].

der Herr, nahm in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, Brot, sprach das Dankgebet, brach das Brot und sagte: Das ist mein Leib für euch. Tut dies zu meinem Gedächtnis! Ebenso nahm er nach dem Mahl den Kelch und sprach: Dieser Kelch ist der *Neue Bund* in meinem Blut. Tut dies, sooft ihr daraus trinkt, zu meinem Gedächtnis!“ (1 Kor 11,23b.24f)

Die Kirche, die also Brot und Wein nimmt, darüber das Dankgebet, den Segen, die Berekah, spricht und dann das Brot bricht, es austeilt und isst und ebenso aus dem Kelch trinkt, will den Auftrag Jesu erfüllen. Das haben offensichtlich schon neutestamentliche Gemeinden getan, und eine entsprechende Praxis ist in der ganzen Geschichte der Kirche bis in die Gegenwart bezeugt.

Wo eucharistisches Tun konsequent beim Auftrag Jesu ansetzt, ist kaum Platz für einen oberflächlichen Horizontalismus. Wo konsequent vom Auftrag Jesu her die Feier der Eucharistie vollzogen wird, da eröffnet sich ein ganz neuer Blick auf das Geheimnis der Kirche. Bischof Kurt Koch hat schon 1999 darauf hingewiesen, „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“²⁹. In diesem Gedanken wird noch einmal eindrücklich deutlich, warum nicht nur für den kirchlichen Alltag, sondern auch von der Entstehung her gesagt werden kann: „Die Kirche lebt von der Eucharistie.“ – „Ecclesia de Eucharistia“ (EdE 1).³⁰

3.2 Die liturgische Ordnung – Feier der Kirche

Für die konkrete Feier ist aber nicht nur der Grundgestus verbindlich. In der Tradition unserer katholischen Kirche sind die liturgischen Texte und Riten nicht Produkt der einzelnen Fei ergemeinde. Anders als in manchen reformatorischen Kirchen liegt das *ius liturgicum* auch nicht bei der einzelnen Pfarrgemeinde. Die Kirche, die größer ist als die jeweilige Gottesdienstgemeinde, gibt die liturgische Ordnung vor. Gerade nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil enthält diese Ordnung Verbindliches, das in jeder Messe immer in derselben Form zu vollziehen ist, Elemente, für die es mehrere Fassungen gibt, und sogar Teile, die für die einzelne Feier und von den konkreten Umständen her zu entwickeln sind.

Natürlich hat die Weltkirche, auch die katholische Kirche, nicht nur eine einzige liturgische Ordnung. Bis zum Konzil von Trient hatten sogar innerhalb der lateinischen Kirche viele Bistümer eigene Missalien und in gewissen Grenzen auch eigene Messordnungen, wie sie heute noch vor allem für den Ambrosianischen oder Mailänder Ritus und – bei geringerer Bedeutung – für den Altspanischen oder Mozarabischen Ritus existieren. Aber immer bleibt bestehen: Die konkrete Fei ergemeinde feiert nach einer Ordnung, die sie sich nicht selbst gibt, und zeigt damit an, dass die konkrete Eucharistiefeier eingebunden ist in die

²⁹ K. KOCH, Vorwort. Liturgie und Kirche. In: DERS., Leben erspüren – Glauben feiern. Sakramente und Liturgie in unserer Zeit. Freiburg – Basel – Wien 1999, 12.

³⁰ Der Gedanke dürfte auch hilfreich zu sein für das rechte Verständnis des Theologumenon von der Geburtsstunde des Priestertums im Abendmahlssaal. Denn im Abendmahlssaal geht es ja nicht um eine isolierte Einsetzung des Priesteramtes, sondern um den Auftrag an die Kirche, zu seinem Gedächtnis zu handeln. Damit die Kirche diesen Auftrag aber erfüllen kann, wird ihr das amtliche Priestertum des Dienstes geschenkt.

größere Kirche. Diese Einbindung wird in der Feier selbst auch dadurch deutlich, dass die kirchliche Gemeinschaft im Eucharistischen Hochgebet durch die namentliche Nennung von Papst und Bischof zum Ausdruck gebracht wird.

Nun ist es heute schwieriger geworden, die liturgischen Bücher der Kirche einfach in gläubigem Vertrauen anzunehmen. Wir wissen heute einfach mehr als frühere Generationen, wie menschlich die Prozesse sind, die zu den konkreten Büchern und Ordnungen geführt haben.³¹ Dennoch: Eine rein soziologische Sicht der Kirche und ihrer liturgischen Ordnungen greift zu kurz. Sie sind eben nicht nur Ergebnis konkreter Machtstrukturen, sondern auch Grundlage für das gemeinsame Zeugnis der feiernden Kirche.

3.3 Feier mit anderen – „*populo congregato*“

Beten kann man auch alleine, Gottesdienst feiern allerdings nur mit anderen. Es ist das Wesen der Liturgie, dass ihre Vollform den gemeinschaftlichen Vollzug verlangt. Daran hat das Zweite Vatikanische Konzil die Kirche wieder neu erinnert und dies auch im Blick auf die Feier der Messe herausgestellt (vgl. SC 27). Diese Neuakzentuierung hat Konsequenzen bis in die liturgischen Ordnungen gehabt. Bezeichnenderweise begann der Ritus servandus des alten Missale mit den Worten „*Sacerdos celebraturus*“ und lenkte damit den Blick ganz auf den Priester, der eine – oder auch „seine“ – Messe feiern wollte. In den Rubriken der erneuerten liturgischen Bücher soll seit dem Konzil immer darauf geachtet werden, dass der Anteil des Volkes herausgestellt wird (vgl. SC 31). Der Ordo Missae des Missale von 1970 beginnt insofern programmatisch mit den Worten „*Populo congregato*“ und erinnert damit daran, dass die versammelte Gemeinde die Liturgie feiert.

Hier liegt auch der Grund, dass die vom Konzil gewünschte tätige Teilnahme aller Gläubigen an der Liturgie nicht nur eine pastorale Methode darstellt, die angesichts des modernen Menschen der transatlantischen Gesellschaft und angesichts seiner demokratischen Grundverfassung vielleicht Erfolge zeitigen kann. Die aktive Partizipation aller Getauften wird vom Wesen der Liturgie verlangt (vgl. SC 14), weil die Liturgie Feier der ganzen Kirche ist.

Diesem gemeinschaftlichen Aspekt der eucharistischen Liturgie entspricht auch die grundlegende Struktur unserer Berufung: Christ ist man mit anderen – Christ ist man aber auch für andere. Der gemeinschaftliche Aspekt liturgischer Feier enthält ein kritisches Potential gegen eine allzu individualistische Ausprägung der Frömmigkeit. Die Eucharistiefeier sammelt die Gemeinde. In gewisser Weise mutet sie den Feiernden zu, sich den anderen zuzuwenden – und das nicht nur beim Friedensgruß.

Insofern muss die Eucharistiefeier immer widerständig gegen eine religiöse Konsummentalität bleiben. Es kann gelegentlich entlastend sein, sich klar zu machen, dass nicht alle Anwesenden wirklich in der Lage sind, ganzheitlich tätig teilzunehmen. Wir haben eben nicht nur Träger des Gottesdienstes, sondern auch Gäste, die nur fallweise anwesend sind, ohne selbst Kirche sein zu wollen.³² Wir haben – ob wir es wollen oder nicht – nicht nur Beteiligte, sondern auch Besucher unserer Gottesdienste, von denen manche auch gar nicht Beteiligte werden wollen.

³¹ Vgl. – statt anderer Berichte und Einzelstudien – den großen Rechenschaftsbericht A. BUGNINI, Die Liturgiereform. 1948–1975. Zeugnis und Testament. Dt. Ausg. hg. v. J. Wagner unter Mitarb. v. F. Raas. Freiburg – Basel – Wien 1988.

³² Vgl. W. HAUNERLAND, Träger und Gäste. Zu unterschiedlichen Rollen von unterschiedlichen Mitfeiernden. In: Gd 34 (2000) 185–187.

3.4 Der geweihte Vorsteher – in persona Christi

Die kleiner gewordene Zahl der Priester hat mittlerweile auch im deutschen Sprachgebiet dazu geführt, dass nicht mehr an jedem Sonntag die Eucharistie überall dort gefeiert werden kann, wo es vielleicht lange Zeit üblich war. In großer Konkretion erfahren so Sonntag für Sonntag davon betroffene Gemeinden, dass für die Feier der Eucharistie der geweihte Priester notwendig ist. Die Theologie und das Lehramt sprechen hier von der unaufgebbaren Aufgabe des Priesters, *in persona Christi* zu handeln. Denn der eigentliche Herr und „Vorsteher“ der Eucharistiefeier, der, der uns einlädt und uns das Brot bricht, ist Christus. Niemand kann sich selbst dazu die Vollmacht geben, in seiner Person zu handeln. Deshalb kann keine Gemeinde aus sich heraus Eucharistie feiern. Die Kirche und jede ihrer Gemeinden kann nur Eucharistie feiern zusammen mit Christus, ihrem Haupt. Deshalb braucht sie den, der bevollmächtigt ist, Christus in seinem Handeln und in seiner Person darzustellen.

Papst Johannes Paul II. bringt dies in der Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* sehr klar auf den Punkt: „Der Dienst der Priester, die das Sakrament der Weihe empfangen haben, macht in der von Christus bestimmten Heilsordnung deutlich, dass die von ihnen gefeierte Eucharistie eine Gabe ist, die auf radikale Weise die Vollmacht der Gemeinde überragt“ (EdE 29). Die in den letzten Jahren oder sogar Jahrzehnten immer wieder zu beobachtende Sorge, dass die Unterschiede zwischen dem geweihten Priester und den anderen Diensten verwischt werden, wäre mehr als problematisch, wenn sie allein der klerikalen Machtsicherung gelten würde. Sie kann aber theologisch verständlicher werden, wenn die unaufgebbare Aufgabe des Ordo in der Kirche in den Blick genommen wird: erfahrbar werden zu lassen, dass die Kirche nicht aus dem lebt, was sie sich selbst geben kann, sondern dass alles, was sie ist, ihr von Christus und dem Vater im Heiligen Geist geschenkt werden muss. Diese Sorge, die ohne Zweifel auch die Enzyklika des Papstes prägt, ist damit aber nicht grundsätzlich gegen die gemeinschaftliche Trägerschaft des Gottesdienstes gerichtet, führt allerdings dazu, dass der Text ihr weniger Aufmerksamkeit schenkt.³³

3.5 Das Eucharistische Hochgebet – Antwort und Opfer

Den dramaturgischen Höhepunkt der Eucharistiefeier und ihre Mitte bildet das Eucharistische Hochgebet. Die Kirche steht mit Lob und Dank vor Gott und bittet ihn um seinen Geist. Diese anamnetisch-epikletische Grundstruktur des Hochgebetes macht deutlich: Eucharistie können wir nur feiern, weil Gott längst an uns gehandelt hat, weil er sich uns gezeigt hat, weil er uns berufen hat. Unser Gebet ist immer Antwort auf seinen Anruf, Reaktion auf sein Handeln. Aber alles, was wir hier tun, bekommt seinen eigentlichen Sinn erst dann, wenn Gott es mit seiner Gegenwart erfüllt. Unser gottesdienstliches Handeln bliebe leerer Ritualismus, wenn nicht Gott selbst sich an dieses Handeln bände und sich in diesem Handeln als der nahe und Leben spendende Gott erwiese.

Für die Verstärkung einer eucharistischen Spiritualität in unseren Gemeinden müsste viel intensiver nach Wegen gesucht werden, eine Spiritualität des Eucharistischen Hochgebetes zu entwickeln. Denn tatsächlich unterscheidet gerade das Hochgebet die Messfeier von einem Wortgottesdienst, der mit der Kommunionsspendung verbunden wird. In der großen Danksagung, die über Brot und Wein gesprochen wird, vollzieht sich die Vergegenwärtigung der Lebenshingabe Jesu am Kreuz. Die Messe ist Opfer, weil sie das Opfer Jesu gegenwärtig

³³ Vgl. dagegen kritischer S. KNOBLOCH, *Ecclesia de Eucharistia*. Fragmentarische Anfragen und Beobachtungen. In: *Diakonia* 34 (2003) 349–354, hier 351.

tig setzt. Sie ist damit aber auch die Einladung an die Kirche und ihre Gläubigen, sich in diese Lebenshingabe Jesu hineinnehmen zu lassen.³⁴ Nicht etwa im Kontext der Gabenbereitung, sondern im Blick auf das Hochgebet sagt die Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch: „Die Kirche möchte erreichen, daß die Gläubigen nicht nur diese makelloso Gabe darbringen, sondern auch lernen, sich selbst hinzuschenken, und so durch Christus, den Mittler, zu einer immer innigeren Einheit mit Gott und untereinander gelangen, auf daß Gott alles in allem sei“ (AEM 55f). Das Eucharistische Hochgebet ist Ausdruck der grundlegenden Dynamik der Messfeier und der grundlegenden Dynamik christlichen Lebens. Denn ein Leben in der Nachfolge Jesu muss immer auch ein Leben der Hingabe sein.

In der Sache wäre es jetzt notwendig, vieles über das Eucharistiegebet zu sagen, das als ganzes ja das große Konsekrationsgebet ist. Papst Benedikt XVI. erinnert in seinem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Sacramentum Caritatis* zu Recht an den engen Zusammenhang von Epiklese und Einsetzungsbericht³⁵, so wie auch Papst Johannes Paul II. in seinem letzten Gründonnerstagsbrief über die Einsetzungsworte geschrieben hat. Für eine umfassende eucharistische Mystagogie ist jedenfalls eine eingehende Beschäftigung mit dem Eucharistiegebet unverzichtbar. Der gegebene Rahmen erlaubt es jedoch nur, einen einzigen Aspekt aus dem Bereich des Hochgebetes auszuführen.

3.6 Aufbrechen des Himmels – Heilig, heilig, heilig . . .

Im Hochgebet wird mehrfach deutlich, dass die eucharistische Feier sich nicht einfach auf die konkret versammelte Gemeinde beschränkt. Erwähnt wird die Einheit mit Papst und Bischof und der ganzen Kirche des Erdenrunds. Erwähnt werden aber auch die Heiligen, die die Kirche des Himmels bilden und mit denen wir in der Eucharistiefeier verbunden sind. Diese Verbundenheit von irdischer und himmlischer Liturgie findet ihren dichtesten Ausdruck in der Akklamation des Sanctus. Denn hier stimmt die versammelte Gemeinde ein in den Gesang, den die Engel vor dem Thron Gottes singen, wie es in der Berufungsvision des Jesaja (Jes 6) und ähnlich in Offb 4 berichtet wird. So wird in diesem Element eine wesentliche Dimension der Eucharistie deutlich. Was hier geschieht, ist kein Ritus, dessen Bedeutsamkeit und Wirkung auf die sichtbare Welt beschränkt ist. Hier bricht die Zukunft Gottes an, hier werden die engen Grenzen der Welt überschritten, hier steht die feiernde Gemeinde mit den Engeln und ihnen gleich vor Gottes Angesicht. So kann Papst Johannes Paul II. zu Recht sagen: „Die Eucharistie ist wirklich ein Aufbrechen des Himmels, der sich über der Erde öffnet“ (EdE 19). Die anamnetische Struktur der Eucharistie ist insofern nicht nur in die Vergangenheit gerichtet, sondern greift aus in die Zukunft. Das Heil, auf das wir unterwegs sind, die Vereinigung mit Gott und seine Verherrlichung im Himmel brechen hier bereits an.

Die liturgische Ordnung wünscht ausdrücklich, dass die Gemeinde jetzt nicht nur Zuhörerin ist, sondern selbst diesen Gesang mitsingt. So wird im liturgischen Vollzug erfahrbar, dass tatsächlich der Priester nicht (mehr) allein ins Heiligtum eintritt, sondern dass die ganze Gemeinde mit den Chören der Engel und Heiligen vereint vor Gott stehen darf.

Der mystagogische Blick auf die Eucharistiefeier muss hier abgebrochen werden. Er ist alles andere als vollständig und müsste durch vieles andere ergänzt werden: das Zeichen der Brotbrechung, die Kommunion allgemein oder die besondere Bedeutung des Trinkens aus

³⁴ Vgl. zur Sache A. ADAM, Christlicher Gottesdienst und persönliches Opfer. In: Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie. [FS J. Plöger]. Hg. J. Schreiner. Stuttgart 1983, 361–370.

³⁵ Vgl. *Sacramentum Caritatis* Nr. 48 (VApS 177, S. 68).

dem Kelch könnten für eine solche mystagogische Theologie der eucharistischen Feier fruchtbar gemacht werden. Und natürlich könnte auch eine Mystagogie der Gabenbereitung und des Wortgottesdienstes wichtige Impulse für die Mitfeier und den Eucharistiegleuben geben.³⁶ Doch sollten die genannten Hinweise eine Richtung anzeigen, die vielleicht auch für Predigt und Katechese in den Gemeinden hilfreich sein könnte. Von Mystagogie und liturgischer Predigt wird ja viel gesprochen, aber in der Nachkonzilszeit hat eine bestimmte Form der biblisch-exegetischen Predigt die liturgische Dimension der Verkündigung in den Hintergrund treten lassen.³⁷

Was die Ritenkongregation in der Instruktion *Eucharisticum Mysterium* dreieinhalb Jahre nach der Verabschiedung der Liturgiekonstitution gesagt hat, bleibt immer noch aktuell:

„Das Konzil von Trient schreibt den Seelsorgern vor, häufig ‚selbst oder durch andere einzelne Meßtexte auszulegen und dabei auch das Geheimnis dieses heiligen Opfers auszudeuten‘. Daher sollen die Seelsorger durch entsprechende Unterweisung die Gläubigen zum vollen Verständnis dieses Glaubensgeheimnisses führen. Diese soll von den Geheimnissen des Kirchenjahres und von den Riten und Gebeten der Feier ausgehen. Sie sollen deren Sinn, vor allem den des eucharistischen Hochgebetes erklären und zum tiefen Verständnis des Geheimnisses, das sie bezeichnen und bewirken, hinführen.“³⁸

4. Vielleicht ein Schlüsselwort . . .

Sehr einfach hat Papst Johannes Paul II. im Nachsynodalen Schreiben *Ecclesia in Europa* im Blick auf die liturgische Erneuerung formuliert: „In den liturgischen Feiern müssen wir *Jesus wieder in den Mittelpunkt stellen*, um uns von ihm erleuchten und leiten zu lassen. Hier können wir eine der stärksten Antworten finden, die unsere Gemeinden auf eine vage und inhaltslose Religiosität zu geben berufen sind.“³⁹

Vielleicht wirkt dieser Satz bei einer ersten Lektüre naiv. Aber vielleicht bringt dieser schlichte Satz das Entscheidende zum Ausdruck. Jesus muss im Mittelpunkt stehen, wenn die Eucharistie nicht als ein beliebig austauschbares religiöses Ritual erlebt und gefeiert werden soll. Es geht in ihr um das, was Jesus für uns getan hat, für uns jetzt tut und für unsere Zukunft bereitet hat – nicht mehr, aber auch nicht weniger. Deshalb muss all unser Reden von der Eucharistie und unsere Feier der Eucharistie von dieser personalen Dimension durchdrungen sein. Denn nicht das Ritual ist das Entscheidende, sondern dass in unserem rituellen Tun Jesus selbst am Werk ist – für uns und für unsere Gemeinden.

³⁶ Mystagogische Impulse finden sich im Blick auf einzelne Teile der Messfeier jetzt auch in *Sacramentum Caritatis* Nr. 43–51 (VApS 177, S. 63–72).

³⁷ Vgl. W. HAUNERLAND, Mystagogie, liturgische Bildung und Feierkultur. Zu bleibenden Aufgaben der Liturgiereform. In: *Priester und Liturgie*. [FS M. Probst]. Hg. G. Augustin [u. a.], Paderborn 2005, 343–367.

³⁸ RITENKONGREGATION, Instruktion *Eucharisticum Mysterium*. 25.5.1967, Nr. 15 (DEL 913).

³⁹ *Ecclesia in Europa* Nr. 17 (VApS 161, S. 65).

Thomas Söding, Wuppertal

„Wenn ihr zum Mahl zusammenkommt, . . .“ (1 Kor 11,33)

Zeit und Raum der Eucharistie im Neuen Testament

Wann und wo die ersten Christen zusammenkommen, um Gottesdienst zu feiern, ist signifikant. Gewiss lässt sich trefflich spekulieren, ob und wie lange Judenchristen noch – parallel – am Synagogengottesdienst und am Tempelkult teilgenommen haben. Die charakteristisch christliche Lösung zeichnet sich aber sehr früh ab. Die Apostelgeschichte gibt hinreichend sichere Auskünfte, die an wichtigen Stellen mit den Paulusbriefen und der Apostelgeschichte konvergieren.

a) Geheiligte Zeiten

Die Zeiten des Gottesdienstes ergeben sich aus der jüdischen Tradition und ihrer christologischen Transformation. Zum basalen Ordnungsprinzip wird die zeitliche Struktur der Schöpfungsgeschichte und des Exodus. In diesem Zusammenhang erhellen die kosmische und die geschichtliche Dimension der urchristlichen Liturgie. Sie ist eschatologisch geprägt: Das Nahkommen der Gottesherrschaft ermöglicht die Liturgie Jesu Christi. Sie wird auf dem Weg zur Vollendung gefeiert; sie ist Wegzehrung in der Zeit (wie in der Emmausgeschichte angelegt) und Vorgeschmack des endgültigen Heiles. Die christliche Liturgie prägt die christliche Zeitrechnung und umgekehrt.¹

(1) Die Zeit des Reiches Gottes

Nach Mk 14,25 hat Jesus das Letzte Abendmahl in der Hoffnung auf das Reich Gottes gefeiert:

*Amen, ich sage euch,
ich werde nicht mehr vom Gewächs des Weinstocks trinken,
bis ich neu trinken werde im Reich Gottes.*

Matthäus ergänzt: „mit euch“ (Mt 26,29). Das Letzte Abendmahl ist nicht nur ein Vorausverweis, sondern auch schon eine Vorwegnahme des Gastmahls der Vollendung, von dem die Propheten gesprochen haben (Jes 25,6ff; vgl. äthHen 62,13f) und von dem auch Jesus in seinen Gleichnissen (Lk 14,15–24 par Mt 22,1–10; Lk 15,22f) und Logien (Mk 2,18f par; Mt 8,11f par Lk 7,29; 13,29; vgl. Lk 6,21 par) geredet hat. Diese eschatologische Perspektive öffnet auch Paulus, wenn er seinen Kurzkommentar an die Herrenmahlsparadosis beschließt (1 Kor 11,26): „bis der Herr kommt“. Paulus ordnet das Mahl des Herrn der Heilsgegenwart zu, aber er stellt es in den Horizont der kommenden Vollendung, die durch die Parusie des Kyrios geprägt sein wird (1 Thess 4,13–18; vgl. 1 Kor 15,20–28).

In der kirchlichen Eucharistietheologie ist diese eschatologische Dimension freilich unterbelichtet, bis ins Hochgebet hinein. Die Gegenwart des auferstandenen Kyrios ist tatsächlich eine unbedingte; aber sie geschieht doch unter den Bedingungen von Raum und

¹ Vgl. H. MAIER, Die christliche Zeitrechnung. Freiburg – Basel – Wien ⁵2000.

Zeit, unter denen Sakramente überhaupt notwendig sind. Erst wenn die Eschatologie in ihrer jesuanisch-christologischen Spannung von Zukunft und Gegenwart die Eucharistie-theologie prägt, kann ihre Zeitstruktur verstanden werden. Die vielberufene Naherwartung hat nie das Interesse an der Gestaltung, der Interpretation, der Nutzung der Zeit behindert, da die Nähe immer mehr qualitativ als quantitativ verstanden worden ist.²

So wie das Kommen der Basileia die Schöpfung Gottes und die Heilsgeschichte nicht vernichtet, sondern durch das Gericht hindurch vollendet, so wird auch die Zeitstruktur des Kosmos und der Geschichte Israels in der christlichen Liturgie nicht negiert, sondern transformiert.³ Aus Gen 1–2 ergeben sich der Tag und die Woche mit dem Sabbat an der Spitze als elementare Struktur der Gottesdienstzeiten, aus dem Ex 12 das Paschafest als Angelpunkt des Jahresrhythmus.⁴

Jesus verkündet das Nahen der Basileia als erfüllten Kairos (Mk 1,15): Nicht nur geht eine Zeit des Wartens auf den kommenden Messias zu Ende; alle Zeit ist erfüllt von Gottes Ankunft in Jesus Christus. Die Zeit selbst ist geheiligt. Sie ist die Sphäre, in der Umkehr und Glaube an das Evangelium verkündet, gefordert, ermöglicht und gelebt, aber auch verfehlt werden. Gottesdienstzeiten im Namen Jesu nehmen die Heiligung aller Zeit durch den Gottessohn wahr, der Gottes Reich bringt. Sie stellen den Alltag in die Perspektive des Reiches Gottes. Sie zeigen, woher alle Zeit kommt und wohin alle Zeit führt: aus Gott und zu Gott. Im Gottesdienst wird gefeiert, dass alle Zeit in Gottes Händen liegt. Deshalb führt der Gottesdienst an die Quelle des Lebens, den Ursprung der Zeit: ihre Transzendenz zur Ewigkeit.

Der Mythos erzählt nach Sallust, „was niemals war und immer ist“ (De diis et mundo 4,4); das Evangelium aber erzählt, was „in den Tagen des Kaisers Augustus“ (Lk 2,1) geschah, zur Zeit des „Tiberius“ (Lk 3,1), unter „Pontius Pilatus“. Deshalb bringt der Kult im Mythos die Zeit hervor; er wiederholt den Ursprung; im Christentum hingegen nimmt die Liturgie die Zeit wahr. Dies entspricht der Liturgie Israels, wird aber durch Jesus eschatologisch radikalisiert.

(2) Pascha – Ostern

Im jüdischen Festkreis des Jahres ragt das Pascha heraus.⁵ Im Spiegel des Neuen Testaments ist es ein Fest des Gedächtnisses an die Befreiung Israels aus Ägypten und der Hoffnung auf die Vollendung des Reiches Gottes.

a) Das Paschalamm

Das christliche Pascha ist zutiefst geprägt von der Erinnerung an den Tod Jesu – so sehr, dass im Zuge der synoptischen Tradition (trotz Joh 13,1 anders als nach dem Vierten Evangelium) das letzte Mahl immer mehr als ein Paschamahl dargestellt wird (Lk 22,14–17).⁶

² Vgl. K. ERLEMANN, Endzeiterwartungen im frühen Christentum. Tübingen – Basel 1996 (UTB 1937).

³ Vgl. U. MELL, Die Entstehung der christlichen Zeit. In: Theologische Zeitschrift 59 (2003) 205–221.

⁴ Vgl. I. MÜLLNER – P. DSCHULNIGG, Jüdische und christliche Feste. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments. Würzburg 2002 (NEB.Themen 9).

⁵ Vgl. T. PROSIC, The Development and Symbolism of Passover until 70 CE. London 2004 (Journal for the Study of the New Testament. SS 414).

⁶ Die historische Frage, ob Jesu Letztes Abendmahl ein Passamahl war, kann hier offen bleiben. Die Gründe, skeptisch zu sein, überwiegen; vgl. G. THEISSEN – A. MÄRZ, Der historische Jesus.

Die theologische Pointe formuliert Paulus in einem judenchristliches Kurzbekenntnis (1 Kor 5,7):

Unser Paschalamm ist geopfert: Christus.

Das Paschalamm wird nach Ex 12 geschächtet, um Israel zu schützen.⁷ Es hat – ursprünglich – nicht die Wirkung, Sünden zu vergeben, sondern vor dem Tode zu schützen, Denn das Blut des Opfertieres, mit dem die Türpfosten bestrichen werden, hält den Würgeengel Gottes davon ab, die Israeliten heimsuchen, wenn er die Erstgeburt der Ägypter schlägt. Der Tod Jesu, der in anderen Traditionen als stellvertretende Sühne zur Vergebung der Sünden beschrieben wird, erscheint in 1 Kor 5⁸ als Grund, dass es die christliche Kirche gibt, dass sie vor dem Bösen bewahrt wird und dass sie ihre Reinheit bewahren soll.⁹ Der Tod Jesu führt heraus aus der Knechtschaft der Sünde, indem er vor der mörderischen Macht des Bösen bewahrt; er führt hinein in die Freiheit der Kinder Gottes, indem er das Volk Gottes auf dem Weg durch die Wüste ins Gelobte Land nährt. Paulus ist präzise, wenn er – Ostern vor Augen (1 Kor 16,8) und die Kreuzigung im Sinn (1 Kor 1,18 – 2,5) – im Aorist einer definitiven Vergangenheit vom Opfertod Jesu spricht: In der christlichen Paschaliturgie wird *kein* Paschalamm geschlachtet, *weil* Jesus als Paschalamm gestorben ist, und zwar ein für allemal zum Heil der Welt (Röm 6,10).

Johannes konzentriert die Pascha-Theologie auf den Weg des Heiles, den Jesus geht, weil er selbst dieser Weg ist (14,6). Die „Stunde“ Jesu, Passion und Auferstehung, ist vom „Pascha“, vom Hinübergang Jesu aus dieser Welt zum Vater bestimmt (Joh 13,1). Johannes sagt vom Pascha, es sei das Fest, an dem die Juden nach Jerusalem hinaufziehen, sich zu „heiligen“ (Joh 11,55), d. h. der Nähe Gottes auszusetzen, die Schuld loszuwerden, den Alltag hinter sich zu lassen und in der Feier des Pascha an ihre eigenen Wurzeln, die Bestimmtheit durch Gottes Erwählung, Führung, Bewahrung zurückzukehren. Jesus wird zur „sechsten Stunde“ von Pilatus zum Tode verurteilt (Joh 19,19), der Stunde, da im Tempel die Paschalämmer geschlachtet werden. Dass seine Beine am Kreuz nicht zerschlagen worden sind (Joh 19,33), reflektiert der Vierte Evangelist mit Ex 12,46 (Ps 34,21): „Man soll ihm keinen Knochen brechen“ (Joh 19,36).¹⁰ Das Paschamotiv unterstreicht die Unschuld Jesu, die Ungebrochenheit seines Leidensweges, die Unversehrtheit des Lebens, das er durch seinen Tod den Glaubenden schenkt.

Die Synoptiker schildern zwar Jesu Letztes Abendmahl als Paschamahl; aber das Paschalamm spielt im Mahlbericht keine Rolle. Es wird nur der Erzählung von der Bereitung des Abendmahlssaales erwähnt, und sicher nur an einer Stelle, die den „ersten Tag des Festes der Ungesäuerten Brote“ als den identifizierte, da man das „Paschalamm opferte“ (Mk 14,12 parr.). Im Griechischen steht lediglich *Pascha* sowohl zur Bezeichnung des Lammes wie auch des Mahles. In den folgenden Versen gehen die Übersetzungen auseinander.

Ein Lehrbuch. Göttingen 1996, 375f. Die paschatheologische Deutung wird aber dadurch nicht konterkariert.

⁷ Vgl. T. D. ALEXANDER, The Passover Sacrifice. In: Sacrifice in the Bible. Hg. R. T. Beckwith – M. J. Selman. Carlisle 1995, 1–24.

⁸ Hintergründe beleuchtet K.-H. OSTMEYER, Satan und Passa in 1. Korinther 5. In: Zeitschrift für Neues Testament 9 (2002) 38–45.

⁹ Vgl. Ch. SCHLUND, Deutungen des Todes Jesu im Rahmen der Pesach-Tradition. In: Deutungen des Jesu im Neuen Testament. Hg. J. Frey – J. Schröter. Tübingen 2005 (WUNT 181) 397–411.

¹⁰ Vgl. Ch. SCHLUND, „Kein Knochen soll gebrochen werden.“ Studien zur Bedeutung und Funktion des Pesachfestes in Texten des frühen Judentums und im Johannesevangelium. Neukirchen-Vluyn 2005 (WMANT 107).

Dreimal ist vom Essen resp. der Bereitung des *Pascha* die Rede (Mk 14,12fin. 14. 16 parr.); aber im Lichte des folgenden Mahlberichtes, wird man *Pascha* beide Male eher auf das Paschamahl als speziell auf das Paschalamm zu beziehen haben (vgl. Lk 22,15). Ist dies richtig, so verweist auch nach den Synoptikern der Ritus, das Paschalamm zu opfern und zu schlachten, in den *jüdischen Kontext* des Letzten Abendmahles, während in dessen Mitte Jesus steht: als Gastgeber, der jene Speise gibt, die er selbst ist.

β) Typologische Eucharistietheologie bei Paulus

Im Horizont der Pascha-Tradition steht die eucharistische Typologie des Manna.¹¹ Sie hat im Neuen Testament zwei Brennpunkte. Paulus erzählt in einem Midrasch, der seine Eucharistieparaklese unterfüttern soll, die Exodusgeschichte nach. Seine Pointe: Obgleich das Gottesvolk durchs Meer gezogen und mit Manna gespeist worden ist (Ex 16; Num 11), hat es doch ums Goldene Kalb getanz, nach den Fleischtöpfen Ägyptens verlangt (Num 11), in der Wüste gemurrt (Num 14) und Unzucht getrieben (Num 25); so sind auch die Christen, wenn sie in der Freiheit des Glaubens Eucharistie feiern, nicht vor der Versuchung der Sünde gefeit – gerade auch die „Starken“, die sich an den „Schwachen“ versündigen, wenn sie die verführen, gegen ihr Gewissen zu handeln (1 Kor 8).¹² Diese parakletische Intention setzt aber eine heilsgeschichtlich begründete Soteriologie voraus, die von einer vitalen Präexistenzchristologie getragen wird. Paulus scheut sich nicht, mit Blick auf das Manna (Ex 16) und das Wasser aus dem Horeb/Sinai (Num 20) zu schreiben, dass Israel auf seiner Wüstenwanderung „geistliche (pneumatische) Speise“ gegessen und einen „geistlichen (pneumatischen) Trank“ getrunken habe (1 Kor 10,3f). „Pneumatisch“ ist weit mehr als „gottgeschenkt“ (wie die Einheitsübersetzung verdeutscht). Es ist wesentlich anders gedacht als bei der Spiritualisierung des Manna und des Felsenwassers in der Allegorese Philos von Alexandrien (her. 191). Viel eher denkt Paulus in der Fluchtlinie von Sap 16,20, wo Gottes Liebe zum Volk daran festgemacht wird, dass Israel „Engelspeise“ als „Brot vom Himmel“ (vgl. Ex 16,4) erhalten habe¹³, und von Ps 78,24f, wo im Rahmen einer geschichtstheologischen Meditation das Manna als „Himmelsbrot“ gesehen wird, das wie Regen auf Israel niederfällt, um es zu stärken¹⁴.

Wie der Apostel in 1 Kor 10,11 selbst sagt, hat er typologisch gedacht: Er sieht im Verhalten Israels etwas typisches, das sich in der Kirche von Korinth wiederholt. Diese Typik aber ist in Grundstrukturen des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen begründet, die durch die Schöpfung und den Sündenfall vorgegeben, aber erst im Licht ihrer Wendung zum Rettenden, erst „in Christus“ vollends sichtbar werden. Paulus kann lapidar schreiben: „Der Fels aber war Christus“ (1 Kor 10,4), weil seine eschatologische Heilsverkündigung (in der Spannung von Zukunft und Gegenwart) protologisch rückgebunden ist und in diesem Spannungsfeld ihre geschichtliche Konkretion erfährt. Paulus behauptet nicht, den literarischen Ursprungssinn des Mosebuches aufgespürt zu haben, sondern in Christus die Geschichte Israels von Grund auf – als Heilsgeschichte – neu zu verstehen. Es bleibt beim

¹¹ Vgl. P. MAIBERGER, *Das Manna. Eine literarische, etymologische und naturkundliche Untersuchung*. 2 Bde. Wiesbaden 1983 (Ägypten und Altes Testament 6/1.2).

¹² Zum situativen Kontext und theologischen Argument vgl. Th. SÖDING, *Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie*. Tübingen 1997 (WUNT 93) 346–369.

¹³ Hans Hübner betont, dass über Ex 16 und Num 11 hinaus vom „Genuss“ gesprochen werde (H. HÜBNER, *Die Weisheit Salomons*. Göttingen 1999 [ATD.Apokryphen 4] 197f). Das ist das Gegenteil einer Spiritualisierung.

¹⁴ Vgl. F.-L. HOSSFELD, in: DERS. – E. ZENGER, *Psalmen 51–100*. Freiburg – Basel – Wien 2000 (HThK.AT) 435.

Manna, das Israel gegessen, und beim Wasser, das es getrunken hat. Aber diese Speise und dieser Trank haben pneumatische Qualität – nicht *als* Wasser und nicht *als* „Brot“, sondern als Lebens-Mittel, die Gott seinem Volk schenkt, dass es das Ziel seiner Wanderung erreiche und trotz seiner Schwäche und Schuld in der Wüste nicht umkomme. Dies aber steht in einem größeren Zusammenhang, der auf die Verwirklichung der Abrahamsverheißung, die Erfüllung des Gesetzes, die Gewinnung der Heidenvölker und die endgültige Überwindung des Bösen aus ist. Dies ereignet sich in Christus. Deshalb fällt im Blickwinkel der Christologie auf die Speisung und Tränkung des Gottesvolkes neues Licht: Das Manna bleibt als Manna, das Wasser als Wasser wichtig; das Materielle wird nicht spirituell ausgelöscht. Aber es gewinnt jetzt die Bedeutung eines Vorausverweises auf die Eucharistie. Israel erlangt bereits Anteil am Geist Gottes und damit an jenem Heil, das Jesus Christus eschatologisch – weil Jesus Christus, der Präexistente bereits gegenwärtig war beim Exodus: als der, der Israel leben ließ.¹⁵

Das aber hat im Umkehrschluss erhebliche Auswirkungen auf die Eucharistietheologie. Erstens zeigt sich, dass sie in einem essentiellen Verhältnis zur Geschichte Israels, zum Pascha, steht, und zwar nicht nur in der speziellen Form der Oster(nacht)feier, sondern jedes Mal, wenn das Brot gebrochen und der Kelch gereicht wird. Zweitens sind auch die (später so genannten) eucharistischen Elemente Bedeutungsträger, nicht unabhängig von ihrem liturgischen Konsum, aber nicht begrenzt darauf. Vielmehr ist es gerade die heilsgeschichtliche Einordnung der Eucharistie, die im gebrochenen Brot das Manna, im dargebrachten Wein das Felsenwasser aus dem Horeb erkennen lässt. Die „Materie“ Brot und Wein ist für die Eucharistiefeier konstitutiv – aus theologischen Gründen, die mit der Verwurzelung Jesu in Israel zu tun haben.

γ) Johanneische Manna-Theologie

Nach Joh 6 deutet Jesus in der Synagoge von Kapharnaum seine wunderbare Speisung des Volkes mit Brot, indem er sie auf die Mannaspeisung des Volkes Israel zurückbezieht.¹⁶ Die Erhellung ist wechselseitig. Im vollen Einklang mit dem Wortlaut der Heiligen Schrift klärt Jesus (Ex 16,4; Ps 78,24), dass nicht etwa Mose es gewesen sei, der das „Brot vom Himmel“ gegeben habe, sondern Gott selbst (Joh 6,31f). Höher kann man vom Mannawunder nicht sprechen. Freilich gibt es in Vers 32, dem Kommentarwort Jesu, einen bezeichnenden Tempuswechsel. Während im ersten Versteil, der Mose als Geber ausschließt, der Aorist eines Rückblicks steht, formuliert der zweite, der Gott als Geber einführt, im Präsens. Das wird oft so gedeutet, als ob Jesus nach Johannes dem Manna der Wüstenzeit theologische Qualität absprechen und alles auf den Moment der Gegenwart Jesu konzentrieren wolle. Aber das widerspräche dem Wortlaut des Schriftzitates in Vers 31; „die Schrift“ aber, erklärt Jesus später, „kann nicht aufgelöst werden“ (Joh 10,35). Deshalb bietet sich eine andere Deutung an: dass Johannes das Präsens der Ewigkeit Gottes wählt. Gott ist immer der Gebende – wie damals in der Wüste so jetzt in Kapharnaum und alle Zeit. Der Unterschied bleibt radikal: Das Manna in der Wüste machte immer wieder hung-

¹⁵ Vgl. W. SCHRAGE, Der Erste Brief an die Korinther. Neukirchen-Vluyn 1995 (EKK VII/2) 395: „Im Alten wie im Neuen Bund geben die geistliche Speise und der geistliche Trank realiter und nicht nur symbolisch Anteil an Christus“.

¹⁶ Eine vorzügliche Exegese findet sich bei M. THEOBALD, Eucharistie in Joh 6. Vom pneumatologischen zum inkarnationstheologischen Verstehensmodell. In: Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Hg. Th. Söding. Freiburg – Basel – Wien 2003 (QD 203) 178–257. Allerdings wäre zu überlegen, ob die pneumatologische und inkarnationschristologische Deutung stärker zu verschränken sind.

rig – so wie das Brot, das Jesus als König dem Volk immer wieder geben soll, nie ein für allemal den Hunger stillen kann. Das Brot aber, das Jesus jetzt gibt, ist das Brot, das nie mehr hungrig macht, weil Jesus selbst dieses Brot ist (Joh 6,35).

Der Schlussteil der Rede, von dem umstritten ist, ob er ursprünglich zum Johannesevangelium gehört oder nachträglich in der Johannesschule angefügt worden ist, öffnet die Christologie zur Eucharistietheologie (Joh 6,51–58). Jesus deutet das Brot, das er selbst ist und gibt, auf sein „Fleisch“, von dem er drastisch sagt, dass man es „kaut“, und verbindet es mit seinem „Blut“, das man trinkt. Dies ist angewandte Inkarnationstheologie. Im Hintergrund steht der Glaube an die Fleischwerdung des göttlichen Logos in Jesus Christus (Joh 1,14). Die Eucharistie ist davon geprägt. Sie ist von der realen Gegenwart des Auferstandenen bestimmt, der in Fleisch und Blut – in Brot und Wein – sich selbst gibt.

Insofern in jeder Eucharistiefeier der Tod Jesu – im Licht der Auferstehung – verkündet wird (vgl. 1 Kor 11,26), ist jede vom Paschageheimnis bestimmt. Während aber Paulus eine typologische Entsprechung zwischen dem Manna Israels und dem eucharistischen Leib Christi erkennt, betont Jesus nach Joh 6 die gemeinsame Theozentrik und die unterschiedliche soteriologische Qualität des Himmelsbrotes: Zum ewigen Leben führt nur Jesus selbst, das lebendige Brot; durch die Eucharistiefeier, in der – hoch ritualisiert – im eucharistischen Brot Jesu Fleisch gegessen, im eucharistischen Wein Jesu Blut getrunken wird.

(3) *Der Jahreskreis*

Ohne dass die Synoptiker dies betont hätten, stellen sie das Wirken Jesu im Zeitraum eines Jahres vor. Das Maß gibt das Paschafest vor: Jesus feiert ein einziges Paschafest in Jerusalem – und dies ist das Fest, an dem er sterben wird. Vermutlich stilisieren die Synoptiker: Die Einheit eines Jahres spiegelt die Einheit, die eschatologische Intensität des Wirkens Jesu.

Anders Johannes: Er schreibt das Wirken Jesu nicht nur viel stärker in den jüdischen Festkreis ein; er zeigt auch Jesu Wirken in einem größeren zeitlichen Rahmen von etwa drei Jahren, Wiederum gibt das Paschafest den Takt an. Am ersten steht die Vertreibung der Händler aus dem Tempel (Joh 2,13–22), beim zweiten das Brotwunder (Joh 6,4), beim dritten dann der Tod Jesu (13,1). Aber auch bei anderen Festen ist Jesus in Jerusalem (5,1): beim Laubhüttenfest (7,1–52) und beim Tempelweihfest (10,22–39). Das sind weit mehr als biographische Marginalien: Die Pilgerfahrten Jesu zeigen, dass er als Jude in seinem Volk lebt und den Gottesdienst des Volkes feiert.

Die christliche Liturgie des Jahreskreises ist von diesem jesuanischen Gottesdienst, den die Evangelien, besonders Johannes, stilisierend hervorheben geprägt: mit dem Pascha als dem Fest aller Feste, dem ihm zugeordneten Pfingstfest, das, auf das jüdische Wochenfest fallend, nach Lukas die Geburtsstunde der Kirche ist (Apg 2), der Epiphanie Jesu, die nach Matthäus die erste Erscheinung des Gottessohnes auf Erden ist (Mt 2,1–12), identifiziert vom Stern, der im Osten aufgeht, schließlich auch – die lukanische Tradition – vom Fest der Geburt Jesu.

Durch die Orientierung am Pascha wird die eucharistische Zentrierung der christlichen Zeitrechnung vorgegeben, umgekehrt aber die Eucharistiefeier nicht der eschatologischen Vollendung zugeordnet, sondern der eschatologischen Gegenwart, in der das Jahr im Rhythmus, den das Paschagedenken Israels vorgibt, „Gnadenjahr des Herrn“ gefeiert wird, das Jesus nach Lk 4,18f in der Synagoge von Nazareth mit Worten Jesajas proklamiert (Jes 61,1).

(4) Der Sabbat und der Sonntag

Während das Pascha ein Fest der Heilsgeschichte Israels (geworden) ist und als solches ein Fest der Christusgeschichte, sind die Woche und der Sabbat nach Gen 1f in der Schöpfungsordnung begründet. Der Sabbat als Tag der Arbeitsruhe für Mensch und Vieh, wie die Zehn Gebote einschärfen (Ex 20,8ff; Dtn 5,12–15)¹⁷, ist ein Tag, Gott die Ehre zu geben. Deshalb entwickelt sich im Frühjudentum die regelmäßige Praxis des Synagogengottesdienstes am Sabbat. Jesus hat sie geteilt¹⁸; jedenfalls stellen die Evangelien Jesus regelmäßig am Sabbat in einer Synagoge dar, sei es als Lektor und Prediger (Lk 4,16–30), sei es als Lehrer (Mk 1,21 par.; 6,2 par.; Lk 13,10; Joh 6,22–59; 18,20), sei es als Wundertäter (Mk 1,21–28 par.; 3,1–6 par.).¹⁹

Jesu Wirken am Sabbat trifft den Evangelien zufolge regelmäßig auf Widerspruch – innerhalb und außerhalb der Synagoge (Joh 5,1–9). Angeblich verstoße er gegen das Arbeitsverbot, wenn er Kranke heile. Gerade Matthäus betont freilich, dass dieser Vorwurf falsch ist und Jesus gerade es ist, er das Sabbatgebot erfüllt (Mt 12,1–14). Entscheidend ist der bereits bei Markus zu findende Kernsatz, es sei doch am „Sabbat erlaubt, Gutes zu tun“ (Mt 12,12 par, Mk 3,4). Markus (2,27) arbeitet diese Pointe in einem sprichwörtlich gewordenen Satz heraus (den allerdings die Seitenreferenten Matthäus und Lukas nicht überliefern)

Der Sabbat ist um des Menschen willen, nicht der Mensch um des Sabbats willen.

Dieser Satz begründet eine gewisse Liberalität im Umgang mit der Sabbatgesetzgebung, aber gerade nicht eine Abschaffung, sondern eine radikale Erneuerung des Sabbats. Weiter heißt es bei Markus (2,28): *Der Menschensohn ist Herr über den Sabbat.*

Damit ist nicht einer Willkür das Wort geredet, sondern – aus jesuanischer und christlicher Sicht – die „Hierarchie der Wahrheiten“ etabliert. Der Sabbat ist vom Menschensohn und seiner Basileia-Sendung her neu zu verstehen.

Die Christen versammeln sich zu ihrer Eucharistiefeier seit frühester Zeit nicht mehr am Sabbat, sondern am Sonntag, dem „Tag des Herrn“ (Offb 1,10), am Abend (Apg 20,7) des ersten Tages der Woche (1 Kor 16,2).²⁰ Dies ist ein Bruch mit der jüdischen Sabbattradition und ein in seiner Bedeutung kaum zu überschätzender Neuanfang – um so bemerkenswerter, als die ersten Christen durchweg Juden sind und für sie die Heiligen Schriften des Judentums mit den Sabbatgeboten zweifellos in Geltung stehen. Zu erklären ist dies nur mit der Christologie. Ohne das Menschensohnwort vom Sabbat Mk 2,28 parr. wäre es schwer erklärlich. Aber entscheidend ist das christliche Pascha.

Der Sabbat ist nach der Passionstradition der Tag der Grabesruhe. Erst am Tag darauf, „am ersten Tag der Woche“, „in aller Frühe“ (Mk 16,1f parr.; Joh 20,1), finden die Frauen aus Galiläa das Grab leer. Dieser Tag ist der „dritte Tag“, der ältesten Osterbekenntnisse (1 Kor 15,4) und der jesuanischen Auferstehungsankündigungen (Mk 8,31 parr.; 9,31 parr.; 10,32ff parr.; vgl. Mt 12,40). Der Wechsel vom Sabbat zum Sonntag ist ein Christusbekenntnis. Man trifft sich zunächst am Abend, weil die Christen ja arbeiten mussten und,

¹⁷ Vgl. R. BARTHELMUS, Sabbat und Arbeitsruhe im Alten Testament. In: DERS., Auf der Suche nach dem archimedischen Punkt der Textinterpretation. Studien zu einer philologisch-linguistisch fundierten Exegese alttestamentlicher Texte. Zürich 2002, 159–200.

¹⁸ Vgl. R. KRYGIER, Le chabab de Jésus. In: RSR 93 (2005) 9–25.

¹⁹ Vgl. A. J. MAYER-HAAS, „Geschenk aus Gottes Schatzkammer“ (bSchab 10b). Jesus und der Sabbat im Spiegel der neutestamentlichen Schriften. Münster 2003 (NTA 43).

²⁰ Vgl. E. BIANCHI, Qu'est-ce que le dimanche? In: RSR 93 (2005) 27–51.

zumal wenn sie Sklaven waren, sich erst abends freimachen konnten. Jeder Sonntag ist ein Osterfest. Das wird in der neutestamentlichen Chronologie des Herrentages, der christlichen Liturgie der Sieben-Tage-Woche wahrgemacht.

Ob Judenchristen daneben auch – und wie lange noch? – den Sabbat gefeiert haben, muss offen bleiben. Paulus geht nach der Apostelgeschichte regelmäßig am Sabbat in den Synagogengottesdienst, um dort zu predigen (13,14; 14,1; 16,13; 17,1.10.17; 18,4.7.19.26; 19,8); das setzt eine aktive Partizipation voraus. Freilich trennen sich die Wege bald; für Heidenchristen kommt der Synagogengottesdienst ohnehin kaum in Frage; die Apostelgeschichte berichtet, dass Paulus von jüdischer Seite recht schnell Hausverbot bekommen hat, weil er offensichtlich ein wesentlich anderes, christologisches Gemeinkonzept vertritt als das, wovon die Juden vor Ort überzeugt waren. Insofern ist es konsequent, wenn sich – in erstaunlicher Schnelligkeit – der Sonntag als *der* Tag des christlichen Wochengottesdienstes ausgeprägt hat – vom Tag der Auffindung des leeren Grabes bestimmt.

Dann aber ist es konsequent, wenn der Sonntagsgottesdienst eine Eucharistiefeier ist, bestimmt vom Glauben an die Auferstehung Jesu Christi, geprägt von der Gegenwart des Auferstandenen. Der Sabbat, als letzter Wochentag, hat schon in der Genesis eine stark retrospektive Bedeutung: „Gott sah, dass es gut war.“ Der Sonntag, als erster Wochentag, hat demgegenüber ein essentiell prospektive Bedeutung: Es wird der Tod Jesu verkündet, „bis er kommt“ (1 Kor 11,26).²¹

(5) Tag für Tag

Die sonntägliche Eucharistiefeier der Urgemeinde ist so früh bezeugt, wie die Quellen Aussagen erlauben. Fraglos ist auch, dass Tag für Tag gebetet wurde. Ob sich bereits das Vaterunser als regelmäßiges Gebet des Herrn ganz früh sehr breit durchgesetzt hat, ist wahrscheinlich, wird doch – nach Lukas (11,3) – um das „tägliche“ Brot gebetet. Für den täglichen Gottesdienst ist das lukanische Summarium des Jerusalemer Gemeindelebens der wichtigste Beleg. Danach hat die Urkirche nicht nur „Tag für Tag einmütig im Tempel verharret“ (Apg 2,46), sondern sie brach auch „in den Häuser das Brot und hielt Mahl in Freude und Einfalt des Herzens“. Umstritten ist, ob sich das „Tag für Tag“ auch auf das Brotbrechen und eucharistische Mahl bezieht oder ob die Satzkonstruktion offener ist. Bei dieser Unklarheit wird es bleiben müssen; der Text ist nicht eindeutig genug, auch wenn es ein leichtes Übergewicht für die tägliche Eucharistiefeier gibt. Die Schwierigkeit bleibt bestehen, dass die Quellen für die sonntägliche Eucharistiefeier, so spärlich sie sein mögen, sich aus ältester Zeit finden lassen, für die tägliche hingegen – bis auf Apg 2,46 – nicht.

b) Geheilte Orte

So signifikant wie die Zeiten sind die Orte des Feierns in der urchristlichen Liturgie. Aus dem Judentum sind der Tempel²² und die Synagoge – beide eng aufeinander bezogen –

²¹ Der „Tag des Herrn“ ist in der alt- und neutestamentlichen Prophetie auf das Jüngste Gericht resp. die Parusie zu deuten (Jes 2,12; 13,6.9; 58,13; Jer 46,10; Ez 7,19; 13,5; 30,3; Joel 1,15; 2,1.11; 3,4; 4,14; Am 5,18.20; Obd 15; Zef 1,7.14. 18; 2,2; Mal 3,23; Apg 2,20; 1 Kor 5,5; 1 Thess 5,2; 2 Thess 2,2; 2 Petr 3,10). Die Bezeichnung für den Sonntag unterstreicht die Bedeutung der Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie.

²² Vgl. Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels. Hg. O. Keel – E. Zenger. Freiburg – Basel – Wien 2002 (QD 191).

gegebene Orte des Gottesdienstes. In der christlichen Ekklesia und ihrem Gottesdienst kommt beides im Zeichen Christi zusammen.

(1) Tempel

Der Tempel gibt nach der Apostelgeschichte der Urgemeinde einen Gebetsraum ab. Die ersten Christen folgen damit der Weisung Jesu, der nach seiner Tempelaktion – mit Berufung auf Jes 56,7 – das Jerusalemer Heiligtum zu einem „Haus des Gebetes für alle Völker“ hat machen wollen (Mk 11,15ff parr.). Tatsächlich ist der Tempel auch im Judentum keineswegs nur eine Opfer- sondern ebenso eine Gebetsstätte. Dass sich Judenchristen der ersten Zeit auch an Opfergottesdiensten im Tempel beteiligt haben, ist historisch nicht auszuschließen, wäre theologisch aber inkonsequent. Paulus stellt mit einer alten, judenchristlichen, wahrscheinlich aus Jerusalem stammenden Glaubenstradition fest, dass Gott den Gekreuzigten als „Sühneort“ aufgestellt hat (Röm 3,24).²³ Das kann nur gesagt sein als Ausdruck der biblisch fundierten Glaubensüberzeugung, dass eschatologische Sündenvergebung einzig durch Jesus Christus geschieht. Damit ist der soteriologische Wert der Tempelriten keineswegs negiert, aber auf das reduziert, was sie nach den alttestamentlichen Texten selbst zu leisten imstande sind: nicht ein für allemal die Unheilmacht der Sünde zu beseitigen, sondern immer wieder die unbeabsichtigt begangenen Übertretungen und die verzeihlichen Sünden zu vergeben. Der Hebräerbrief hat auf diesem Unterschied scharfsinnig seine gesamte Theologie des Hohepriestertums Jesu Christi aufgebaut. Zu einer Aussage wie der von Röm 3,25 muss man kommen, wenn man glaubt, dass Gott in der Hingabe Jesu seine *ganze* Liebe zur Rettung der Welt erwiesen hat (Joh 3,16; Röm 8,31–39). Das aber ist die theologische Grundüberzeugung des gesamten Neuen Testaments. In ihr ist der Opfercharakter der Eucharistie angelegt.²⁴

Jesus selbst hat den Untergang des Jerusalemer Tempels vorausgesagt (Mk 13,1ff parr.; Lk 13,34f par.) – nach Lukas nicht, ohne über den kommenden Untergang Jerusalems zu weinen (Lk 19,41). Die Zerstörung des Heiligtumes durch die römischen Truppen unter Vespasian und Titus haben die Christen als traurige Wahrheit der Prophetie Jesu verstanden.²⁵ Die Tempelkritik Jesu und der Untergang des Tempels – den das frühe Judentum unter der Ägide der Pharisäer auf seine Weise theologisch und praktisch bewältigt hat – führen aber nicht zu einem Verlust des Kultischen im christlichen Gottesdienst. Es wird vielmehr in radikaler Transformation christologisch neu gewonnen.²⁶ Der Sinn des Tempelwortes Jesu, das Markus und Matthäus – nicht ohne Mühe – in die Passionsgeschichte einbauen (Mk 14,58 par.), erschließt sich am klarsten in der johanneischen Variante, mag sie auch eine nachösterlich stimulierte Explikation sein: Jesus selbst, sein Leib, ist der Tempel Gottes (Joh 2,21). Durch ihn geschieht die Anbetung „im Geist und in der Wahr-

²³ Zur Einbindung in die Theologie des Römerbriefes vgl. meinem Artikel: Sühne durch Stellvertretung. Zur zentralen Deutung des Todes Jesu im Römerbrief. In: Deutungen des Jesu im Neuen Testament. Hg. J. Frey – J. Schröter. Tübingen 2005 (WUNT 181) 375–396.

²⁴ Der gegenwärtig neu entbrannte Streit um die Reichweite der Sühnetheologie ist auch ein Streit um den Opfercharakter der Liturgie; vgl. auf der Seite der Kritiker (den reformierten Exegeten) C. BREYTENBACH, Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie. Neukirchen-Vluyn 1989 (WMANT 60) 167f; der Opfercharakter lässt sich aber auch aus 1 Kor 10 ableiten.

²⁵ Vgl. J. HAHN, Zerstörungen des Jerusalemer Tempels. Geschehen – Wahrnehmung – Bewältigung. Tübingen 2002 (WUNT 147).

²⁶ Auf eine Spur setzt G. FASSBECK, Der Tempel der Christen. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Aufnahme des Tempelkonzeptes im frühen Christentum. Tübingen 2000 (TANZ 33).

heit“ (Joh 4,23), die nicht mehr an Jerusalem und nicht mehr an Garizim der Samariter gebunden ist.

Das ekklesiologische Pendant schafft Paulus in 1 Kor 3,9–17.²⁷ Ohne auf den Gottesdienst sich zu beschränken, entwickelt der Apostel mit Blick auf die Ekklesia seine Tempeltheologie. Der Kernsatz lautet (1 Kor 10,17): *Der Tempel Gottes ist heilig – und der seid ihr*.

Der Satz ist revolutionär. Ein antiker Tempel markiert den Unterschied zwischen Heiligen und Profanen. Er schützt einen heiligen Ort, den die verehrte Gottheit selbst gewählt hat. Das Tempelgebäude ist ein Schrein, das die Götterstatue birgt – oder im Falle des Jerusalemer Heiligtumes das bilderlose Allerheiligste. Paulus aber redet vom Tempel im Blick auf die Christen: Starke und Schwache, Angesehene und Verachtete, Hohe und Niedrige, Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Männer und Frauen – verbunden allein durch den Glauben. Die Glaubenden bilden den Tempel Gottes, weil der Geist Gottes in ihnen wohnt. Die Revolution besteht nicht – wie die Gegner des Christentums dachten – in einer Profanierung des Sakralen, sondern in der Heiligung der Welt durch den Gottesdienst der Getauften.²⁸

Im Zentrum der Liturgie steht – gerade nach Paulus – die Verkündigung des Gekreuzigten (1 Kor 1,18–25). Das Kreuz aber ist äußerste Profanität: ein Stück Holz, an dem einer hängt, der nach dem Gesetz (Dtn 21,23) von Gott verflucht sein muss (Gal 3,13). Das mythische Verhältnis von Innen und Außen, Heilig und Unheilig wird radikal verändert, weil das Kreuz Jesu, im Lichte des Glaubens betrachtet, der Ort der Versöhnung, der Heiligung und Reinigung ist. Dies aber ist gerade die Voraussetzung für die Tempel-Ekklesiologie. Sie macht damit ernst, dass *alle* Glaubenden, ob Juden, ob Heiden, vom Geist erfüllt sind, der mit dem auferstandenen Gekreuzigten eine theozentrische Wirkeinheit bildet (1 Kor 15,45). An keiner Stelle werden die Glaubenden davon intensiver geprägt als in der Feier der Eucharistie. Paulus selbst hat diesen Zusammenhang vielleicht angedeutet, aber nicht ausgeführt. Es liegt freilich in der Wirkungsgeschichte der paulinischen Theologie, dass der Zusammenhang zwischen dem Tempelkult und der Eucharistie – unter dem neuen Vorzeichen der Christologie und Pneumatologie – von den Kirchenvätern erkannt und ausgeführt worden ist.

1 Kor 3 hat erheblich Konsequenzen für die Theologie des Kirchengebäudes. Der christliche Gottesdienst, auch die Eucharistie, kann überall gefeiert werden, auch in der „freien Natur“ – wie Jesu Speisungswunder es vormachen. Sobald es ein Haus der Kirche gibt, dient es nicht dazu, das Volk auszuschließen (wie bei einem Tempel, zu dem nur Priester Zutritt haben), sondern hineinzuholen. Die wahren Steine, aus denen es gebaut ist, sind die Glaubenden selbst. Wenn es – später – Kirchweihen und Altäre gibt, Tabernakel, priesterliche Gewänder etc., ist einerseits die kultische Dimension der Eucharistiefeier als unblutiges Opfer eingeholt, andererseits aber die Aufgabe gestellt, die pneumatische, kreuzestheologisch ausgerichtete Neuorientierung der Ekklesiologie nicht zu verwischen.

²⁷ Vgl. Ch. G. MÜLLER, *Gottes Pflanzung – Gottes Bau – Gottes Tempel. Die metaphorische Dimension paulinischer Gemeindeftheologie in 1 Kor 3,5–17*. Frankfurt/Main 1995 (Fuldaer Studien 5).

²⁸ Vgl. meinen Beitrag: *Aufbau der Gemeinde. Der paulinische Plan*. In: *Priester mit Profil. Zur Zukunftsgestalt des geistlichen Amtes*. Hg. P. Klaesvogt – R. Lettmann. Paderborn [2000] ²2001, 57–94.

(2) Das Haus

Die Freiheit der Christen, dort Gottesdienst zu feiern, wo der Geist sie zusammenführt, zeigt sich in frühester Zeit darin, dass Christinnen und Christen, die vermögend genug waren, ihr Privathaus einer christlichen Gemeinde zum Gottesdienst zur Verfügung gestellt haben (1 Kor 16,19; Röm 16,3.5).²⁹ Solche Verhältnisse setzt Paulus in 1 Kor 11 voraus. Basis ist Gastfreundschaft – so wie bereits Jesus auf die Gastfreundschaft derer gesetzt hat, die das Evangelium hören sollten, indem sie die Missionare in ihre Häuser aufgenommen haben.³⁰ Die antiken Häuser waren nicht selten groß genug, um einer Gruppe von 30 bis 40 Menschen Platz zu bieten.³¹ Wenn die Gemeinde wächst, kommt es zur Bildung neuer Hausgemeinden. Eine Ortskirche dürfte recht bald aus verschiedenen Hausgemeinden bestanden haben. (Schon in Apg 2,46 steht der Plural.) In einem profanen Haus Gottesdienst zu feiern, ist kein Notbehelf, sondern eine Konsequenz der (vor allem paulinisch geprägten) Ekklesiologie, freilich auch eine Parallele zu vielen Synagogengemeinden. Die Heiligung des Ortes geschieht durch die Menschen, die sich dort versammeln, und den Gottesdienst, der gefeiert wird.

Das „Haus“ ist in der Antike die Basis der Gesellschaft, der Lebensraum einer (Groß-) Familie samt Angestellten und Sklaven.³² Nicht selten – aber keineswegs regelmäßig (vgl. 1 Kor 7,12–6) – werden ganze Häuser zum Christentum konvertiert sein (1 Kor 16,15), dann einschließlich der Kinder (welche Bedeutung auch immer das für eine Christengemeinde gehabt hat). Dann liegt es nahe, dass sich die christlich gewordene Familie zur Keimzelle einer christlichen Hausgemeinde entwickelt hat.

Das Haus bietet einen Schutzraum für den Gottesdienst. Er bleibt aber öffentlich. Das bedeutet nicht, dass er jederzeit und in jeder Form für jeden zugänglich gewesen wäre, sondern dass er – in Wahrnehmung der Religionsfreiheit – in der Stadt und für die Welt gefeiert wird. Dies fordert die offenen Türen. 1 Kor 14,22–25 setzt sie voraus, wenn auch „Unkundige“ (jedenfalls am Wortgottesdienst) teilnehmen können. Die Öffentlichkeit, damit auch die Verantwortung der Lehre wie des gesamten Gottesdienstes werden die Pastoralbriefe besonders betonen (2Tim 1,7; Tit 2,6; vgl. Apg 20,20). Die Offenbarung des Johannes verteidigt sie gegen den Zugriff des Imperiums, in dem sich der Polytheismus politisiert.³³ Die Christen, die sich nicht mundtot machen lassen, sondern Gott durch ihre Liturgie die Ehre geben, widerstehen dem totalitären Synkretismus und schaffen Raum für Religions- und Gewissensfreiheit.

²⁹ Wichtige Untersuchungen bei H.-J. KLAUCK, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum. Stuttgart 1981 (SBS 103); Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus. Freiburg – Basel – Wien 1992.

³⁰ Vgl. (aus evangelikaler Sicht) R. W. GEHRING, Hausgemeinde und Mission. Die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinschaften – von Jesus bis Paulus. Gießen 2000 (Bibelwissenschaftliche Monographien 9).

³¹ Zur Korrelation mit der Archäologie vgl. D. G. HORRELL, Domestic Space and Christian Meeting at Corinth. Imagining New Contexts and the Building East of the Theatre. In: New Testament Studies 50 (2004) 349–369.

³² Zahlreiche Hinweis auf wechselseitige Zusammenhänge in: Haushalt, Hauskult, Hauskirche. Zur Arbeitsteilung der Geschlechter in Wirtschaft und Religion. Hg. E. Klinger – S. Böhm – F. Thomas. Würzburg 2004.

³³ Scharfsinnig in den 30er Jahren analysiert von E. PETERSON, Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte. Aus dem Nachlass hg. v. B. Nichtweiß u. W. Löser. Würzburg 2004 (Ausgewählte Schriften 4).

c) *Himmel und Erde*

Die Eucharistie wird auf Erden gefeiert – von der Kirche, die sich auf irdischer Wanderschaft befindet, und in der Zeit, die durch das Kommen der Gottesherrschaft geprägt ist. Brot und Wein, die sakramentalen Elemente, machen nur in dieser Welt Sinn, die im Sinnenhaften das Spirituelle erkennen kann, weil der Geist sich durch Jesus radikal an das Fleisch gebunden hat.

Der christliche Gottesdienst wird aber – wie mit etwas Pathos gesagt werden kann – unter dem Himmel gefeiert, der sich bei der Taufe Jesu am Jordan geöffnet (und später nicht wieder geschlossen) hat (Mk 1,9ff parr.). Es sind die christlichen Gottesdienstlieder, die, der neutestamentlichen Überlieferung zufolge, diese Offenheit zur Sprache bringen. Das Gloria fußt auf dem Gesang der himmlischen Heerscharen auf dem Hirtenfeld von Bethlehem (Lk 2,13f). Nach dem Johannevangelium prophezeit Jesus, dass über dem Menschensohn eine neue Jakobsleiter entsteht, auf der über dem geöffneten Himmel Engel auf- und niedersteigen (Joh 1,51). Besonders ausdrucksvoll ist die Johannesoffenbarung. Was der Seher in den himmlischen Visionen zu hören bekommt, sind Lobgesänge der Engel, die im Gottesdienst auf Erden widerhallen. Das gilt für das Trishagion der Thronsaalvision (Offb 4,8; Jes 6,2), für das „neue Lied“, das die vier Lebewesen und vierundzwanzig (himmlischen) Presbyter zu Ehren des Lammes anstimmen (Offb 5,8f) und das sich Schritt für Schritt ausweitet zu den Engeln im Himmel auf alle Geschöpfe (Offb 5,11–14), für das Siegeslied der 144000 (Offb 7,10ff), für den himmlischen Jubelgesang über den Antritt der Herrschaft Gottes (Offb 12,10f) und für das Halleluja der himmlischen Heerscharen vor dem endgültigen Sieg des Wortes Gottes über Gottes Widersacher (Offb 19,1–4). Die Vorstellung des Sehers Johannes ist die, dass das Original dieser Gesänge im Himmel der Engel ertönt und auf Erden die Christen in diesem himmlischen Lobgesang einstimmen.

Johannes steht in der mystischen Tradition des frühen Judentums, wenn er die irdische auf die himmlische Liturgie zurückführt. Auch die Engel sind Geschöpfe; aber im Himmel sehen sie Gott und haben deshalb einen qualitativen Erfahrungs- und Erkenntnisvorsprung. Von ihm können die Menschen auf Erden profitieren, wenn und weil es Propheten wie Johannes gibt, denen Einsicht in himmlische Sphären gewährt wird. Die „Gebete der Heiligen“ (d. h. der einzig wahren Christen) werden vom Weihrauch, den Engel auf dem himmlischen Altar verbrennen, zu Gott getragen (Offb 8,3; vgl. 5,8). Ohne die Verbindung von Himmel und Erde wäre der Gottesdienst nur eine kulturelle Anstrengung, nicht aber wahrer Gottesdienst.

Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld OPraem, Geras

Empfangt, was ihr seid, und seid, was ihr empfangt!

Zur Aktualität des Eucharistieverständnisses des hl. Augustinus^{*}

Mit dem Thema ‚Aktualität des Eucharistieverständnisses des hl. Augustinus‘ habe ich eine Erwägung vorgeschlagen, der ich in der gegenwärtigen Situation der Kirche eine sachlich klärende, wegweisende oder wenigstens ‚kontroverse‘, also kritische, die Geister unterscheidende Aktualität beimesse. Das *derzeit* allgemein Aktuelle kann aber und will auch *persönlich-existentiell* verstanden werden, und zwar als mystagogische Weisung, die uns in das „Mysterium des Glaubens“ einführt, wenn dieses Ereignis im Hier und Jetzt gefeiert werden soll. Beide Weisen der Aktualität hinsichtlich des Eucharistieverständnisses haben einen Bezug zur grundlegenden Spiritualität der Augustinus-Regel und so könnte der Titel auch lauten: *Die Spiritualität der Augustinusregel im Lichte des augustiniischen Eucharistieverständnisses*.

Vorweg sei die komplexe Situation angesprochen, in welcher ich dem augustiniischen Eucharistieverständnis eine Aktualität beimesse. Ich habe den Eindruck, dass die eucharistische Frömmigkeit der Gegenwart, trotz der dialogischen Offenheit des II. Vatikanischen Konzils, noch einer gewissen Gegnerschaft zu reformatorischen Lehren nachhängt und überdies einen spätmittelalterlichen Individualismus verhaftet ist. Methodisch zeigt die Untersuchung einer Gegnerschaft, dass sie die Gefahr einer Einseitigkeit mit sich bringt; sie verrät eine verborgene Abhängigkeit vom Widerpart und neigt zum Übersehen des Gemeinsamen. Auf diese Weise wurde im Gegensatz zu den Reformatoren, wie man sich verstanden hat, die *reale*, anbetungswürdige Gegenwart Christi unter den Gestalten von Brot und Wein hervorgehoben, wie sie am Altar (oder im Tabernakel oder sonst wo) vor- und zuhanden sind, lehrt doch das tridentinische Konzil, dass der wahre Leib des Herrn, der *substantiell-leibhaft* anwesend ist, nicht nur beim Gebrauch, wenn er genossen wird (*tantum in usu, dum sumitur*), sondern auch davor oder danach, und in den Hostien bzw. konsekrierten Teilchen, die nach der Kommunion aufbewahrt werden bzw. übrig bleiben, verbleibt.¹ So richtig und wichtig eine solche Feststellung auch sein mag, so kann man wiederum leicht übersehen, dass dieses großartige Konzil wie selbstverständlich davon spricht, dass Christus dieses Sakrament gestiftet hat, damit seine Gaben zu sich genommen werden.² Die hier ausgesprochene, wesenhafte Bezogenheit der Zeichen für Christi Gegenwart auf den Genuss impliziert den Speise- und Trankcharakter dieser heiligen Zeichen und damit ihre wesenhafte Bezogenheit auf den Empfang und die gläubigen Empfänger. Die Frage ist, wie und wie weit diese Glaubenswahrheit lebendig ist und ob und wie die versammelte Gemeinde beim „Essen der Herrenspeise“ (1 Kor 20)³ sich als „Leib Christi“ verstehen kann.

^{*} Der Beitrag basiert auf einer ordensinternen Veröffentlichung.

¹ Vgl. D 1654.

² D 1643: „ut sumatur“. Vgl. dazu die beiden instruktiven Aufsätze von K. RAHNER, „Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles“ und „Über die Dauer der Gegenwart Christi nach dem Kommunionempfang“. In: Schriften zur Theologie. Bd. 4. Einsiedeln, 1960, 357–397.

³ Zur korrekten Übersetzung siehe J. KREMER, Weshalb ich es euch verkündet habe. Gesammelte Studien zur Exegese, Theologie und Hermeneutik des Neuen Testaments. Hg. R. Kühschelm

Eine weitere Schwierigkeit, die ein rechtes Eucharistieverständnis erschwert, sei angedeutet: Mir scheint, dass heute unter aller verbalen Rechtgläubigkeit eines katholischen Wandlungsglaubens wieder *verdinglichende* und magisch dinghafte Tendenzen untergründig hervordrängen, wie sie seinerzeit Josef Ratzinger einer Korrektur unterzogen hat:

„Der Priester erzählt [im Mess-Kanon] nicht bloß irgendetwas, sondern er spricht mit dem Du des ewigen Gottes über das, was einst im Abendmahlssaal geschah. Das bedeutet, dass der Priester, der so spricht, nicht nur die Richtung auf die Gaben hin hat, auf die sein Gestus hindeutet, sondern dass er vor allem und zuerst die Richtung zum Vater hat. Diese Erkenntnis, dass der Einsetzungsbericht Gespräch, Gebet mit dem Vatergott ist, führt von selber über die verengte Sicht der sakramentalen Form der Wandlungsworte hinaus. Natürlich reichen die Wandlungsworte dogmatisch gesehen aus, aber diese Worte stehen innerhalb einer Form, und diese Form ist ein Gebet. Die Wandlungsworte sind gar nicht magische [!] Verwandlungsformel, sondern sie sind Stück eines größeren Ganzen, das als ganzes Gebet mit dem Vater ist. Sowohl Priester wie Laien sollten erkennen, dass diese Worte keinerlei Isolierung vertragen, sondern dass sie ein Teil eines Gespräches mit dem Vater sind.“⁴

Dasselbe gilt selbstverständlich auch vom Wandlungsgeschehen selbst, es verträgt keine Isolierung und es ist nicht Erzeugung heiliger Materien (Sachen).

Im Blick auf die Worte „*gratias agens benedixit*“ und Segengeste zum „*benedixit*“ bei der Brot- und Kelcheucharistie im alten Römischen Mess-Kanon (heute Erstes Hochgebet) weist Prof. Ratzinger weiter darauf hin, dass:

„*Danksagung* und *Segen* identisch sind. Etwas wird durch das Danksagen gesegnet. Das Segnen der Dinge besteht darin, dass ich mit Gott darüber danksagend und lobpreisend spreche. Solches Verherrlichen ist die wahre Segnung, die einer Sache widerfahren kann. Man segnet die Sache nicht dadurch, dass man auf sie hinschaut und eine Geste darüber macht, sondern man segnet sie dadurch, dass man sie ins *Gespräch mit Gott* hineinzieht. Die Richtung dieses Segnens zielt nicht auf die Sache, sondern auf Gott.“ Danksagung und Segen sind daher nicht auseinanderzureißen. „Unsere Aufgabe wäre es [. . .] zu erkennen, dass christliche Verwandlung nicht ein magisch dingbezogenes Verwandeln ist, sondern ein Segnen und Sprechen vor dem Angesicht des Herrn.“⁵

Sieht man in einem soliden, vorkonziliären Dogmatiklehrbuch nach, beispielsweise in dem von Ludwig Ott, so erfahren wir zunächst, dass der Empfang der Eucharistie das „Ende der realen Gegenwart“ Christi bedeutet.⁶ Das ist hinsichtlich der Realpräsenz Christi *unter den Gestalten von Brot und Wein* sicherlich nicht unrichtig, denn diese Gestalten (Akzidenzien) verändern sich durch den Empfang. Aber kann man so trocken den Empfang und die Empfänger übergehen und was es für sie heißt, mit den österlichen Geheimnissen gesättigt zu werden, in der Liebe eines Herzens mit der versammelten Gemeinde zu sein und so an dem festzuhalten, was *sie (wir)* im Glauben empfangen haben?⁷ Mit anderen Worten: Die existentiell bedeutsame Frage nach der weiteren Anwesenheit (*adesse*) Christi im Empfänger der Eucharistie wird wie ein Nachklang, eine sich abschwächende *Auswirkung* behandelt und die ihr gebührende Aufmerksamkeit entzogen.⁸ Man begegnet eben

[u. a.]. Stuttgart 2005: „Herrenspeise“ – nicht „Herrenmahl“. Zur Bedeutung von *kyriakòn deîpnon phageîn* (1 Kor 11,20)“, 167–181.

⁴ Die Lehre von der Eucharistie, Vorlesungsnachschrift aus dem Sommer-Semester 1963 in Münster; als Manuskript vervielfältigt, 41f.

⁵ Ebd. 42.

⁶ L. OTT, Grundriss der katholischen Dogmatik, Freiburg/B. [1959] ⁹1978, 463: „Die reale Gegenwart dauert nach der allgemeinen Lehre der Theologen so lange fort, als die Gestalten [. . .] unverseht vorhanden sind.“

⁷ Vgl. II. VATICANUM, SC 10.

⁸ Selbstverständlich hebt OTT (s. Anm. 6) 470ff „den Gedanken der Vereinigung der Gläubigen mit Christus in der hl. Kommunion“ hervor und redet im Anschluss an Schrift und Väter von „der durch die hl. Kommunion bewirkten Vereinigung aller Gläubigen zu einem mystischen Leibe“, doch seine erste These über die „Die Wirkungen der Eucharistie“ (§ 15) lautet: „Die Hauptfrucht

Jesus im Vollzug der Kommunionsspendung, ist aus dieser Begegnung vom Wunderbaren ergriffen und kniet sich als Laie⁹ nach dem Empfang, wie das häufig geschieht, in Dankbarkeit zur privaten Anbetung der an uns vorübergegangenen und durch den Empfang fast mit Bedauern beendigten heiligen Realität nieder und wendet sich anbetend den übrig gebliebenen oder im Tabernakel aufbewahrten verwandelten Gestalten zu. Man tut, als wäre Christus nicht in uns und wir in ihm, und findet das alles ganz in Ordnung und bemerkt nicht, dass da (wohl gut gemeint) ein einseitiges und verzerrtes Eucharistieverständnis vorliegt, das Ablehnung und Unglauben provozieren kann, wenn man irrtümlich meint, die Kirche lehre einen magischen Verwandlungsglauben, bevorzuge eine Schaufrömmigkeit usw. Zudem greift eine oft beklagte Verflachung der Kommunionfrömmigkeit, ein leichtfertiger Empfang, um sich. Man muss sich hier vor übereilter, abschätziger Bewertung hüten, da sie als kritische Reaktion auf eine entstellte Frömmigkeit verstehbar ist. Man will der Ernstnahme eines solchen ‚veralteten‘, für abwegig gehaltenen Eucharistieverständnisses aus dem Weg gehen.

Gerade in dieser Situation halte ich die augustinische Eucharistielehre für höchst aktuell: Im Gegensatz zu einem Eucharistieverständnis, das die Wandlung der Gestalten als direkt von oben in ihre Welt hereinragendes Vorkommnis fast unabhängig von der Gemeinde erfährt und die verwandelten Gestalten als im Gegenüber zum Empfänger isoliertes Zeichen der Realpräsenz Christi betrachtet, legt Augustinus der Schwerpunkt auf den Empfänger der Sakramente, auf die miteinander Eucharistie Feiernenden und auf die sich in uns erneuernde Verbundenheit mit dem wirklichen Christus, in dem wir anwesend sind und der in uns anwesend ist¹⁰, und zwar *real, wesentlich und wirklich* im einem eigentlichen Sinn. In diesem Sinne sagt Augustinus zum Beispiel in einer Predigt:

„Empfangt denn und esset den Leib Christi, selber in Christi Leib geworden zu Gliedern Christi; empfangt und trinket Christi Blut. Löst euch nicht wieder auf [als Leib Christi, dessen Glieder ihr seid!], esst das Band eurer Einheit (*manducate vinculum vestrum*); *erkennt eure Würde*, trinkt euren Preis. Wie sich dies [das Band der Einheit] *umwandelt* in euch, wenn ihr es esst und trinkt, so *wandelt* ihr euch um in Christi Leib, wenn ihr fromm und folgsam *wandelt* [. . .]. Indem ihr in ihm das Leben erhaltet, seid ihr in einem Fleische mit ihm. Denn nicht so bedeutet dieses Geheimnis den Leib Christi (*neque enim hoc sacramentum Christi corpus ita commendat*), dass es euch davon trenne [als ob dort Christus isoliert vorhanden sei]. Der Apostel erwähnt, dass dies in der Schrift vorausgesagt sei: ‚Die beiden werden in einem Fleisch sein‘ (1 Kor 10,17) und an anderer Stelle sagt er von der Eucharistie selbst: ‚Ein einziges Brot, ein einziger Leib sind wir, die vielen. So beginnt ihr nun zu empfangen, war ihr begannt zu sein‘.“¹¹

Augustinus geht für sein Eucharistieverständnis von der Kirche als Kommunikationsgemeinde, vom Leib Christi aus, und zwar insofern sie in der gemeinsamen eucharistischen

der Eucharistie ist die innigste Vereinigung des Empfängers mit Christus.“ Damit dominiert die individualistische Sicht einer Vereinigung der Gläubigen mit Christus in der hl. Kommunion.

⁹ „Laie“ hier nicht primär als Vollmitglied des *laós*, des Volkes Gottes, sondern nur sekundär, abschätzig und „laienhaft“ verstanden, und zwar als Nicht-Experte, als nicht durch sakramentale Weihe privilegierte Standesperson.

¹⁰ Zum Eucharistieverständnis des hl. Augustinus vgl. W. GESSEL, Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus. Würzburg 1966 (Cassiciacum 21); J. RATZINGER, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. München 1954 (MThS.S 7); DERS., Die Lehre von der Eucharistie (s. Anm. 4); C. MAYER, Die Feier der Eucharistie als Selbstdarstellung der Kirche nach der Lehre des hl. Augustinus. In: Der hl. Augustinus als Seelsorger. Augustinus-Colloquium, 20.–24. Mai 1991. St. Ottilien 1992, 94–112.

¹¹ Sermo 3, n. 3f, veröffentlicht von M. DENIS, in: G. MORIN, Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti. Rom 1930 (Miscellanea Agostiniana I) 19f. Übertragung: H. U. von Balthasar. Die Echtheit dieses Sermo wird allerdings von E. Dekkers bezweifelt.

Feier wurzelt. In seiner Dissertation über „Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche“ hat Papst Benedikt XVI. dies als *eucharistisch-sakramentales* Kirchenverständnis herausgearbeitet und sagt: „Der eucharistische Vollzug und die vollziehende Gemeinde sind völlig untrennbar; die Gemeinde ist in solchem Maße an den Leib Christi geknüpft, dessen ‚Sakrament‘ sie feiert, dass sie selbst Leib Christi heißen kann.“¹² Das eucharistisch-sakramentale Kirchenverständnis des Augustinus folgt hierin nicht nur der Theologie der Kirchenväter (Tertullian, Cyprian u. a.)¹³, sondern es geht zurück auf den paulinischen Abendmahlsbericht. Da lesen wir: „Der Kelch des Segens, den wir segnen, ist er nicht Gemeinschaft mit dem Blut Christi?“ – also Gemeinschaft, d. h. personale Vereinigung, Kommunion (*communio*) mit dem Leben Christi in seiner Liebeshingabe! „Das Brot, das wir brechen, ist es nicht Gemeinschaft mit dem Leib Christi?“ – wiederum Kommunion, Vereinigung (untereinander) mit und in Christus, also nicht eine private, einsame Beziehung vieler Einzelner, die miteinander bloß hilfreich da sind. Daraus zieht Paulus die Folgerung: „Weil ein Brotlaib [ist], sind wir ein Leib, die Vielen; denn alle haben wir teil an dem einen Brot“ (1 Kor 10,16f).

In der Beteiligung an Christi Leib nehmen wir wirklich, real an seinem geistlichen, pneumatischen Auferstehungsleib teil. Wir werden in die reale Präsenz, in die wirkliche Anwesenheit und Gegenwart des erhöhten Christus unter den Gestalten von Brot und Wein, einbezogen. Diese Realpräsenz steht nicht isoliert für sich, auf Christus beschränkt, sondern bezieht *uns* mit ein in die Wirklichkeit des Herrn. Die reale Präsenz Christi mit uns ist substantiell in Bewegung, sie ist ‚dynamisch‘: Sie ereignet sich als umfassende Kommunion; sie öffnet sich für die Lebenden und Verstorbenen; sie versammelt die Menschen in einer zerissenen Welt; sie ist als lebendiges Füreinandersein in Christus da, um uns hineinzunehmen in den Raum, den der Auferstandene, der ganze Christus, durch seine wirkliche Anwesenheit bildet, um uns eben dadurch zum Leib des Herrn zu machen. Dieser Leib, der Leib des Auferstandenen, ist der offene Raum, der in Erneuerung begriffenen Weltschöpfung, in den wir alle einbezogen werden, in dem *er selbst* sich seine neue Welt aufbaut.

Dasselbe nun mit Worten des Papstes Benedikt XVI. gesagt: Über der wirklichen, realen Gegenwart des Herrn unter beiderlei Gestalten ist nicht zu vergessen, dass es die Anwesenheit des erhöhten Herrn ist, der als der eigentliche Gastgeber verborgen (sakramental) mit den Seinen zu Tische sitzt. „Während später [im Mittelalter und gegenreformatorisch] sich die ganze Aufmerksamkeit auf die Gaben konzentriert, ist in der Schrift der Glaube an die Gegenwart des Herrn in den Gaben eingefügt in die Überzeugung, dass das Abendmahl ein *zu Tisch-Sitzen* mit dem *Auferstandenen* ist, der als der Gastgeber mitten unter den Jüngern, mitten unter uns, das Brot bricht.“¹⁴ Der Empfang der Gaben von Brot und Wein, kann also Christi Gegenwart, in der wir im Glauben gründen, gar nicht abschwächen, vorübergehen lassen und beenden, im Gegenteil. Ausdrücklich sagt Augustinus:

¹² RATZINGER, Volk und Haus Gottes (s. Anm. 10) 94. Demgegenüber brachte es die Konstitution über die heilige Liturgie im II. Vaticanum (SC 7) nur zu einer sehr allgemeinen Formulierung: „[. . .] durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr [der Liturgie] die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt und vom mystischen Leib Jesu Christi, d. h. dem Haupt und den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen. Infolgedessen ist jede liturgische Feier als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist, in vorzüglichem Sinn heilige Handlung [. . .].“

¹³ Vgl. RATZINGER, ebd. 68ff.93ff.214–215; H. DE LUBAC, Katholizismus als Gemeinschaft. Einsiedeln 1943, 79–99; DERS., Betrachtung über die Kirche. Graz 1954, 97–106: „Die Kirche wirkt die Eucharistie“, „Die Eucharistie wirkt die Kirche.“

¹⁴ J. RATZINGER, Die Lehre von der Eucharistie (s. Anm. 4) 67.

„Nicht soll es dir gering (*vile*) erscheinen, weil du es [das Vergehen der Gestalten] siehst. Was du siehst, geht vorüber (*transit*): das Unsichtbare aber, das bedeutet wird, vergeht nicht, sondern besteht (*parmanet*). Sieh, es wird empfangen, genossen, verzehrt: wird etwa der Leib Christi verzehrt? Wird die Kirche Christi verzehrt? Werden die Glieder Christi verzehrt? Das sei fern. [. . .] Es wird also bleiben, was ewige Bedeutung hat, auch wenn es vorüberzugehen scheint. Empfängt es also in der Weise, dass ihr dabei euch selbst denkt (*vos cogitatis*), die Einheit [des Leibes und der Kirche Christi] ins Herz senkt, das Herz immer [zum Herrn] empor lenkt.“¹⁵

Zu beachten ist also: Wir sind *mit ihm da*, der in den Gaben *real* als der sich selbst für uns und an den Vater Hingebende *da* ist, der zugleich und nicht minder *real* bei uns bleiben will und in uns selbst wohnen mag. Damit spreche ich eine oftmals vergessene Wahrheit an, die zur zentralen Verkündigung des Christentums gehört und die Augustinus immer wieder bewegt hat: Die wirkliche, reale und wirksame Gegenwart Christi *in uns* durch den Glauben.¹⁶ Sie wurde auch Gnadengegenwart genannt, weil der Glaube Gnade ist. In diesem Glauben muss sich jemand aufhalten, der nicht unwürdig empfangen will. Augustinus hat sich immer wieder auf das Wort des Epheserbriefes berufen (3,17): „Es wohne Christus durch den Glauben in euren Herzen!“ – also in der Mitte eures Wesens. Wohnen ist dasselbe wie in uns gegenwärtig da sein (*adesse*), in uns zu Hause und für uns offen sein. Bedenken wir ernsthaft, was dies besagt, Er mag in mir wohnen, Er würdigt mich seiner Anwesenheit, so überschreitet das alles Sagbare. Wie soll ich dem entsprechen? Welche Entrümpelung des inneren Menschen muss da vorgenommen werden? Welche Haltung sollte ich da einnehmen? Soll ich vor ihm und ihm gegenüber die Knie beugen? Aber, wenn er in mir ist, wie könnte ich vor mir selbst niederknien? Kann man dann nach der Kommunion noch knien? Aber drängt uns die Frage nach der liturgisch angemessenen Haltung nicht ins Nebensächliche ab, das im Theologengezänk zur Hauptsache wird? Sollten wir uns nicht lieber fragen, wie wir alltätlich ernst nehmen könnten, dass und wie Christus durch unser glaubendes Offensein in uns anwesend sein mag? Wenn er nun im Herzen wohnen soll, nehmen wir überhaupt das eigene Herz wahr? Sind wir überhaupt in Fühlung mit der innersten Dimension unseres Wesens? Können wir alle diese Fragen mit „Ja“ beantworten, dann können wir weiterfragen: Sind wir einander im Herzen nah oder entfernt? Erwacht in unserem Herzen, wenn wir mit Gott in Jesus Christus allein sind, die Sorge um die Mitmenschen?

Wenn also Christus im Innersten unseres Wesens wohnt und wohnen mag, *sind* wir alle nach Augustinus „heilige Tempel“ und sind wir als heilige Tempel eine „Wohnstätte Gottes“. Das ist ein Grundgedanke der Klosterregel des Augustinus: „Gott, der in euch wohnt“ [vgl. 2 Kor 6,16], wird euch [. . .] vor euch selbst bewahren“ (RA IV/6). Und „ehret in euch einander Gott“, weil „ihr dessen Tempel (*templa*) geworden seid!“ (RA I/8) Jede und jeder von uns hier ist ein Tempel, ein besonderer Ort der Anwesenheit Gottes in Christus, seiner Einwohnung durch Gnade, die über die Allgegenwart der Gottheit in allem hinausgeht.

In der Auslegung des Psalms 131 führt Augustinus diesen Gedanken der *persönlichen Einwohnung* und was es heißt, „dem Herrn einen Ort [des Anwesens zu] bereiten“, verbunden mit Apg 4,32, weiter¹⁷: „Gewiss sind sie zum Tempel Gottes geworden: nicht nur jeder einzelne ein Tempel Gottes, sondern auch alle zusammen (*simul*) Gottes Tempel“, also ein gemeinsamer Ort der Anwesenheit Christi und seines Geistes, der durch den Glauben im Herzen wohnt: „Alle, die glauben, bereiten dem Herrn nur einen einzigen Ort. Im Herzen nämlich hat der Herr seinen Wohnort (*locum*). Sie alle haben ja bloß ein Herz, die in Liebe

¹⁵ Sermo 227 (PL 38, 1101).

¹⁶ Vgl. hierzu noch immer höchst aktuell G. SÖHNGEN, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament. München 1967.

¹⁷ Enarr. in Ps. 131,4 und 5 (CC 40, 1913f).

geent sind (*quia unum cor est omnium in caritate copulatum*). [...] Damit ihr erkennt, dass dem Herrn in ihnen allen nur eine einzige Wohnstatt bereitet wurde (*locus factus est*), sagt die Schrift [Apg 4,32]: ‚Sie hatten nur eine Seele und ein Herz auf Gott hin‘ (*anima una et cor unum in Deum*).“ Die persönliche Einwohnung Gottes in jeder und jedem Einzelnen stiftet eine Zusammengehörigkeit in ihm, durch welche nach Augustinus alle zusammen „ein Herz und eine Seele“ sein können, nicht nur in Gott und für Gott, nicht nur auf ihn hin ausgerichtet, sondern Er ist in wirklicher Gegenwart, präsent in uns da und wir in ihm.¹⁸ Und diese Präsenz ist keine bloß mentale, sondern eine reale.

Vor Jahrzehnten hat der Münchener Fundamentaltheologe Gottlieb Söhngen darauf hingewiesen: Spätestens seit dem Ausgang des Mittelalters neigt man dazu, im Gegensatz zur realen, wirklichen und wesenhaften Christusgegenwart im Sakrament die Christusgegenwart durch den Glauben in uns (durch die Gnade bzw. durch den Heiligen Geist) für eine weniger wirkliche und *uneigentliche* Gegenwart zu halten. Jedoch unter den Gestalten von Brot und Wein ist Christus wirklich da, real und *substantiell* gegenwärtig und anzubeten. Dagegen ist er in uns, in dir, in mir bloß spirituell, geistig, beinahe nur mental da. (Man spricht von einer aktuellen oder Wirkgegenwart, die als personaler Vollzug doch eine Seins- und Selbstmitteilung und nicht bloß eine Auswirkung einer solchen ist.) Die Christusgegenwart erscheint hier eben nur als eine spirituell-verdünnte, beinahe nur in Gedanken, gleich einer intentionalen Gegenwart. Wäre er jedoch nicht selbst da, sondern von uns entfernt, wie sollte er dann allezeit, bis hinein in die Vollendung der Welt uns nahe sein? Doch wenn er uns nahe ist, so heißt das auch, dass er da, gegenwärtig anwesend, bei uns selbst anwesend ist. Man glaubt indes, in Brot und Wein einfach den Thron Gottes gegenwärtig zu haben und vergisst darüber das eigene Herz. Die faktische Volksfrömmigkeit sagt dann: In der Kirche (dem Gebäude) ist Gott gegenwärtig, da wohnt Gott, und vergisst, dass wir, um überhaupt die Realpräsenz unter den Gestalten von Brot und Wein würdigen zu können, von der realen und personalen Präsenz Christi in uns auszugehen haben – von dieser erhabenen Würde, die einem freilich so groß vorkommen kann, dass man vor ihr zurückschreckt. Darum ruft uns Augustinus zu: „Eure Würde erkennt!“

Augustinus sah deutlicher als andere, dass der wahre Leib Christi (*corpus Christi verum*), dieser lebendige und wirkliche, die Kirche ist, also wir, die Glaubenden sind.¹⁹ Unter den sakramentalen Gestalten ist das verborgene Geheimnis des Leibes Christi selbst, den wir mit ihm bilden, zu verstehen. Das eucharistische Sakrament ist dazu da, den wahren Leib aus den Gläubigen zu errichten und zu erbauen. Der Inhalt (die *res*) der Eucharistie, ihr Mysterium, ist der *ganze* Christus, Haupt und Glieder.²⁰ Der auf uns zukommende Herr bezieht uns durch die Eucharistiefeier und in ihr in seinen Leib ein und bildet so die Kirche.²¹ Um dieses Einverleibtsein und -werden geht es da. Das ist es, was wir feiern. Habt

¹⁸ Vgl. dazu Näheres in dem Artikel von A. K. WUCHERER-HULDENFELD, Die grundlegende Spiritualität der Augustinus-Regel. In: Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien II. Wien 1997, 269–275.

¹⁹ Erst in der Frühscholastik erhält dieser Leib die Bezeichnung „*corpus Christi mysticum*“ im deutlichen Unterschied zum „*corpus Christi verum*“, mit dem jetzt (nicht nur) terminologisch der sakramentale Leib, das Altarsakrament bezeichnet wird. Der *wahre* Leib Christi ist im eigentlichen Sinne Leib Christi in Abhebung von der Kirche – unterschwellig eine folgenschwere Unterscheidung und Akzentverschiebung!

²⁰ Tractatus in Evangelium Joannis, 26, n. 1 (CC 36, 265): „Unter dieser Speise also und diesem Tranke will er [der Herr] die Gemeinschaft des Lebens und seiner Glieder verstanden wissen.“

²¹ Die Eucharistie ist das Sakrament, „*quo in hoc tempore consociatur Ecclesia*“: Contra Faustum, I, XII, c. 20 (PL 42, 265).

die Herzen oben und richtet euch aus auf dieses sein Kommen!²² Erhebend ist für Augustinus dieses sakramentale Geheimnis: „O Zeichen der Einheit! O Band der Liebe!“²³ „Wie sich dies [das Band der Einheit] umwandelt in euch, wenn ihr es esst und trinkt, so wandelt ihr euch um in Christi Leib.“

Zum Abschluss noch einige Augustinus-Texte, um das Gewicht des soeben Gesagten besser verstehen zu können. In einer Osterpredigt sagt Augustinus zu den Neugetauften:

Wir „müssen auf Grund des Ansehens des Apostels [Paulus] euch aufmerksam machen und euch nahe bringen, was das ist, das ihr empfangen habt oder empfangen werdet. Nun hört kurz, was der Apostel oder vielmehr Christus durch den Apostel über das Sakrament des Herrenleibes sagt: *Ein Brot, ein Leib sind wir, die vielen*. Ja so viele Brote dort aufgelegt sind, ein Brot ist es. Ja so viele Brote auf den Altartischen Christi heute auf dem ganzen Erdkreis waren, ein Brot ist es. Aber was heißt das: ein Brot? Er [der Apostel Paulus] erklärt es ganz kurz: *ein Leib sind wir, die vielen*. Dieses Brot [am Altartisch] ist Christi Leib, von dem der Apostel sagt, indem er die Kirche anredet: *Ihr aber seid Christi Leib und Glieder*. Was ihr empfanget, das seid ihr (*quod accipistis, vos estis*) durch die Gnade, durch die ihr erlöst seid.“²⁴

Und in einer anderen Predigt heißt es: „Was ihr seht, ist ein Brot und ein Kelch, das melden euch eure Augen. Nach der Lehre des Glaubens aber ist das Brot der Leib Christi, der Kelch das Blut Christi [...]. Wenn du den Leib Christi verstehen willst, so höre den Apostel, der zu den Gläubigen sagt: *Ihr aber seid der Leib Christi und seine Glieder* (1 Kor 12,27). Wenn ihr also der Leib Christi und seine Glieder seid, so liegt euer eigenes Geheimnis (*mysterium*) auf dem Tische des Herrn: euer eigenes Mysterium empfanget ihr. Ihr antwortet ‚Amen‘ zu dem, was ihr selber seid, und unterschreibt es durch diese Antwort. Du hörst: ‚Leib Christi‘ und du antwortest: ‚Amen‘. Sei ein Glied am Leibe Christi, auf dass dein Amen wahr sei: *Ein Brot, ein Leib sind wir viele* (1 Kor 10,17).“²⁵

Dieses kirchlich-sakramentale Eucharistieverständnis oder sakramentale Kirchenverständnis kann auf eine kurze Formel gebracht werden: *Ein Leib seid ihr. Leib Christi seid ihr, Leib Christi empfanget ihr. Ihr empfanget, was ihr seid* (*quod accipistis, vos estis*)²⁶, *und ihr seid, was ihr empfanget* (*vos estis quod accepistis*)!²⁷ Leib Christi ist dasselbe wie der Tempel als Ort der Anwesenheit Gottes in Christus und seinem Geist, den wir bilden und der jede und jeder Einzelne ist. Und das ist es, was sich in der Feier der Eucharistie ereignet: Die Eucharistie wirkt die Gemeinde und die Gemeinde feiert in der Eucharistie, was sie ist, ihr Wesen. Das bedeutet beispielsweise praktisch: „Die solches Brot genießen streiten nicht miteinander, da wir viele ein Brot, ein Leib sind (1 Kor 10,17). Durch dieses Brot bewirkt Gott die Eintracht im Hause (Ps 67,7)“²⁸. Von der Verehrung des Altarsakramentes in der eucharistischen Feier geht daher ein direkter Weg zur Augustinus-Regel: „Ehret in einander Gott, dessen Tempel ihr seid!“ (RA I/8) Und auf diese Weise seid ihr „ein Herz und eine Seele auf Gott hin“.

²² Vgl. dazu Sermo 7, n. 3. In: MORIN (s. Anm. 11) 463f und Sermo 227 (PL 38, 1101).

²³ Tractatus in Euangelium Joannis, 26, n. 13 (CC 36, 266): „*Unus panis, inquit [Paulus] unum corpus multi sumus. [...] o signum unitatis! o vinculum caritatis!*“

²⁴ Tractatus de dominica sanctae Paschae. In: MORIN (s. Anm. 11) 462f; vgl. Sermo 227 (PL 38, 1099): „*Si bene accepistis, vos estis quod accepistis.*“

²⁵ Sermo 272 (PL 38, 1246 f).

²⁶ Siehe Anm. 22.

²⁷ Sermo 227 (PL 38, 1099). Vgl. auch Ep. 30, 2 (CSEL 34, I; 124, 7–8). Hier stellt Augustinus in gleichgeordneten Sätzen das Gliedsein an dem einen Leib, den Besitz eines Hauptes, das Gegründetsein in der einen Gnade und das Leben aus dem einen Brot nebeneinander: „*cum unius corporis membra simus, unum habeamus caput, una perfundamur gratia, uno pane vivamus.*“

²⁸ Tractatus in Euangelium Joannis, 26, n. 14 (CC 36, 267): „*nam qui manducant talem panem, non litigant ad invicem; quoniam unus panis, unum corpus multi sumus. Et per hunc facit Deus unius modi habitare in domo.*“

Lothar Lies SJ, Innsbruck

Bedeutung und Konsequenzen der eulogischen Sinngestalt der Eucharistie

A. Fragestellung und Begriffe

Mysterientheologie, Liturgische Bewegung und ihre Rezipienten suchten mit den Begriffen „Gestalt“, „Grundgestalt“, „Sinngestalt“, „dogmatische Sinngestalt“, „liturgische Gestalt“, „Feiergestalt“ das Wesen der Eucharistiefeier als Opfer, Mahl oder Eucharistia zu bestimmen. Sie wollten einerseits defizitäre Unebenheiten der Lehre des Konzils von Trient korrigieren und Eucharistie in einem einzigen Begriff fruchtbar machen. Zudem suchten sie gegenüber den bibelfremden Messopfertheorien eine Sinngestalt von Eucharistie, um – nicht zuletzt – auch in der Ökumene voranzukommen. Meine Studien bei Semmelroth und Joh. Betz ließen mich eine Sinngestalt finden, die nicht nur die genannten Probleme einigermmaßen in den Griff bekommt und z. B. den reformatorischen Widerspruch von Sakrament und Opfer als falsch markiert, sondern auch die Bedeutung der Eucharistie für das Verständnis von Kirche¹, von Sakramenten², von Christologie³ und Spiritualität⁴ verdeutlicht. Ich verstehe unter Sinngestalt ganz allgemein jene geistige Gestalt (zunächst) der Eucharistiefeier, die alle in dieser Feier und für das Wesen der Feier unverzichtbaren Sinn-elemente wie Opfer, Mahl, Verherrlichung Gottes, Gegenwart Christi und commemorative Aktualpräsenz etc. in einer einzigen Sinngestalt untrennbar einander zuordnet. Dabei ergibt sich ein Sinnelement aus dem anderen und wird durch die eine Sinngestalt in seiner Unverzichtbarkeit bestätigt. Wenn auch die Liturgiewissenschaft die Sinngestalt der Eucharistiefeier als „Eulogia“ (Berakah, benedictio, Segen) erkennt, so verstehen wir die aus der Liturgiewissenschaft übernommenen Begrifflichkeiten wie Anamnese, Epiklese etc. nicht in einem rubrizistischen Sinn. Die mit diesen Begriffen bezeichnete Wirklichkeit übersteigt bei weitem die Grenzen der Liturgiewissenschaft. Diese Begriffe werden zu dogmatischen Topoi, die nicht nur für die Eucharistie gelten. Wenn die Eucharistie Quelle und Höhepunkt des kirchlichen Lebens sein soll, dann muss diese eucharistische Sinngestalt mit ihren

¹ Zur theologischen „Gestalt“ der Eucharistie. In: L. LIES, *Mysterium fidei. Annäherungen an das Geheimnis der Eucharistie*. Würzburg 2005, 19–69; vgl. bes. DERS., *Eucharistie als Höhepunkt kirchlichen Lebens – auch in der Gemeinde*. In: HID 57 (2003) 111–120, jetzt in: DERS., *Mysterium fidei*. Würzburg 2005, 150–164; vgl. DERS., *Erlebte Feier eucharistischer Gemeinschaft in früher Vätertradition*. [FS Th. Schneider]. In: *Sakramente ökumenisch feiern. Vorüberlegungen für die Erfüllung einer Hoffnung*. Hg. D. Sattler – G. Wenz. Mainz 2005, 220–255.

² L. LIES, *Die Sakramente der Kirche. Ihre eucharistische Ausrichtung auf den dreifaltigen Gott*. Innsbruck [2004] ²2005.

³ L. LIES, *Eulogia – Überlegungen zur formalen Sinngestalt der Eucharistie*. In: ZKTh 100 (1978) 69–97; vgl. bes. 96.

⁴ Vgl. L. LIES, „Das höchste Zeichen seiner Liebe“ (EB 289). *Zur eucharistischen Sinngestalt der ignatianischen Exerzitien*. In: *Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart*. Hg. Th. Gertler – St. Ch. Kessler – W. Lambert. Freiburg 2006, 180–198; L. LIES, *Theologie als eulogisches Handeln*. In: ZKTh 107 (1985) 76–91; DERS., *Leben des Priesters aus der Eucharistie*. In: *Beiheft Brixener Forum Theologie 117* (2006) 76–86; vgl. dem-nächst auch DERS., *Bedankte Berufung. Zur eucharistischen Struktur der ignatianischen Exerzitien*. Mit einer Hinführung von Bischof Manfred Scheuer. (IThS Bd.?). Im Druck.

Sinnelementen auch die Sinngestalt der Kirche, ihrer Sakramente und Spiritualität sein, weil das Christusergehn selbst „Auto-Eulogia“⁵ ist. Deshalb übersteigen Gedächtnisstruktur der Kirche und Verherrlichung Gottes ein liturgiewissenschaftlich-rubrizistisches Verständnis von Anamnese und Prophora bei weitem.

Nach dieser Einleitung (A) behandeln wir „Eulogia“ in ihrem eucharistischen (B), ekklesiologischen (C), sakramententheologischen (D) und christologischen Sinn (E), ohne den Blick auf die Spiritualität zu vergessen (F).

B. Zur theologischen Sinn-Gestalt der Eucharistie

I. Begründungen und Sinnelemente der Eulogie als eucharistische Sinngestalt

Die erste Begründung für Eucharistie als Eulogie liefert die strukturelle Sinn-Verwandtschaft der Eucharistie mit dem alttestamentlichen Passahmahl. Diese Sinnverwandtschaft lässt zwei Aspekte zu: Die Evangelisten siedeln a) Jesu letztes Abendmahl im Rahmen eines Passahmahles an (Mt 26,17; Mk 14,14 etc.). Das wird von manchen Exegeten historisch bezweifelt. Dennoch bleibt b) dieser Hinweis in Geltung, weil die Synoptiker damit das Passahmahl als maieutisches Kriterium für das Verständnis der Eucharistiefeyer angeben. Dass es eine Verbindung von Passahmahl und Eucharistie gibt, zeigen spätere Passahliturgien, die aber wohl ihrerseits aus christlicher Abendmahlstradition Verdeutlichungen vorgenommen haben. Die zweite Begründung für Eucharistie als Eulogie erfolgt aus der Analyse der eucharistischen Hochgebete selbst, in denen wir jene Sinn-Elemente und ihre Zuordnung zu einer Sinngestalt finden, die in den Passahmahl-Gebeten aufscheinen und dort den Sinnrahmen der ganzen liturgischen Feier abgeben.⁶

Ohne weitere Beweise anzutreten, lässt sich die Sinnstruktur der Passahmahlfeier als Berakah (Eulogia, Benedictio, Segen) aus ihren vier Sinnelementen Anamnese (deus benedixit), Epiklese (deus benedicat), Koinonia (deus benedicit) und Prophora (deus benedicatur) darstellen.⁷ Diese Sinnelemente sind auch die der Eucharistie und finden dort, wie gesagt, den Grund ihrer eulogischen Sinnstruktur in Christus als „Auto-Eulogia“.⁸

II. Das Ringen um die eulogische Sinngestalt der Eucharistie

1. Opfer oder Mahl in Reformation und Trient

In der Messe als Sühnopfer sah die Reformation Lästerung des einmaligen Opfers Christi und den Hauptangriff gegen ihre Rechtfertigungslehre „sola gratia“ des Kreuzesereignisses.⁹ Das biblische „Nehmet hin und esset“ bestimmte in ihren Augen die Eucharistie wesentlich als Mahl-Sakrament. Nach reformatorischer Auffassung widersprechen sich Sakrament und Opfer wie Empfang und Rückgabe. Trient verteidigte beides: Opfer und Mahl-Sakrament, ohne die Einmaligkeit des Kreuzesopfers durch den Opfercharakter der Messe abschwächen zu wollen. Die 22. Sitzung (17. Sept. 1562) behandelte das Messopfer (DH

⁵ Vgl. ebd.

⁶ Vgl. K. GAMBER, Beracha. Eucharistiegebet und Eucharistiefeyer in der Urkirche. Regensburg 1986 (SPLi 16).

⁷ Vgl. ebd.

⁸ LIES (s. Anm. 3) 69–97; vgl. bes. 96.

⁹ Vgl. MELANCHTHON: Confessio Augustana [=CA], 4 [BSLK 56,4f.]; Apologie der CA [Apol], 24,27 [BSKL 356,42]; vgl. ebd. 24,89 [374,6f.]; 24,92 [375,15]; M. LUTHER, Schmalkaldische Artikel, II, 2 [BSLK 416; vgl. 419]; vgl. CA 24,22 [BSLK 93,10–13].

1738–1760): Einerseits hat Christus „zwar sich selbst ein für alle Male auf dem Altar des Kreuzes durch den eintretenden Tod Gott, dem Vater, opfern wollen [vgl. Hebr 7,27], um für jene [dasselbst] ewige Erlösung zu wirken [. . .]“ (DH 1740). Andererseits ist die Eucharistie sichtbares Opfer, das das vollbrachte Kreuzesopfer sakramental darstellt (repraesentatur), daran bis zum Ende der Zeit erinnert (memoria [. . .] permaneret) und die heilbringende Kraft des Kreuzes zuwendet (applicetur).¹⁰ Weil das Konzil den Sühnopfercharakter (propitiatorium) der Messe in Kanon 3 (DH 1753) ausdrücklich definierte, sprach man katholischerseits im Blick auf das Kreuzesopfer bis in unsere Tage von einem „relativen“ Opfer. Das ist irreführend. Denn Kanon 1 betont, dass dieses Sakrament ein „verum ac proprium“ (DH 1751) und eben kein „relativum sacrificium“ ist, u. a. weil es durch Priester dargebracht werde (DH 1741).¹¹ Deshalb fragte die Liturgische Bewegung nach der Sinngebenden Grundgestalt der Messe: Opfer oder Mahl. Bis weit nach dem II. Vatikanischen Konzil wurden die verwirrenden Begriffe Opfermahl und Mahloffer verwendet.

2. Die Messopfertheorien

Katholische Theologen flüchteten sich nach Trient zu Messopfertheorien. Noch 1962 lobte Neunheuser¹² diese Theorien trotz ihrer Unangemessenheit, weil sie das „Wie“ des Mess-Opfercharakters herausstellen, das Trient nicht befriedigend gelöst hatte. Die vorgelegten Modelle waren nicht nur unbefriedigend, sondern auch weithin falsch. Denn mit der Destruktion der Opfergabe vertraten sie das religionsgeschichtliche Opfer, das vom Menschen her pelagianisch Gott versöhnen sollte und den Nerv christlicher Prosphora nicht mehr traf.¹³

3. Mysterientheologie, Liturgische und Volksliturgische Bewegung

Casels „Kultmysterium“ und Guardinis „liturgische Grundgestalt“ versuchten ohne (religionswissenschaftliche) Opfertheorien das Wesen der Messe theologisch zu erfassen. Parsch suchte konsequent Eucharistie gnadentheologisch zu begründen, indem er sie und Liturgie insgesamt heilsgeschichtlich zurückbindet und selbst „als heilsgeschichtliches Ereignis“ begreift.

¹⁰ DH 1740: „Weil jedoch sein Priestertum durch den Tod nicht ausgelöscht werden sollte [Hebr 7,24], hat er beim letzten Abendmahle, ‚in der Nacht, da er verraten wurde‘ [1 Kor 11,23], um seiner geliebten Braut, der Kirche, ein sichtbares (wie es die Natur des Menschen erfordert) Opfer zu hinterlassen, durch das jenes blutige (Opfer), das einmal am Kreuze dargebracht werden sollte, vergegenwärtigt werden, sein Gedächtnis bis zum Ende der Zeit fortdauern und dessen heilbringende Kraft für die Vergebung der Sünden, die von uns täglich begangen werden, zugewandt werden sollte, sich auf ewig als Priester nach der Ordnung des Melchisedek [vgl. Ps 110,4; Hebr 5,6; 7,17] eingesetzt erklärend, seinen Leib und sein Blut unter den Gestalten von Brot und Wein Gott, dem Vater, dargebracht und sie unter den Zeichen derselben Dinge den Aposteln (die er damals als Priester des neuen Bundes einsetzte) dargereicht, damit sie sie empfangen, und ihnen und ihren Nachfolgern im priesterlichen Amte durch folgende Worte geboten, dass sie sie darbrächten: ‚Tut dies zu meinem Gedächtnis‘ [Lk 22,19; 1 Kor 11,24], usw., wie es die katholische Kirche immer verstanden und gelehrt hat [Kan. 2].“

¹¹ DH 1752: „[. . .] ut [. . .] sacerdotes offerent corpus et sanguinem suum“; DH 1741: „se ipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum in memoriam transitus Sui ex hoc mundo ad patrem“.

¹² B. NEUNHEUSER, Art.: Messopfertheorien. In: LTHK 7 [1962] 350–353, hier 350.

¹³ Ebd. 351.

a) *Odo Casel OSB (1886–1948)*

Casels Mysterienlehre¹⁴ betonte: Die Heilstat Christi (Menschwerdung, Tod und Auferstehung: Passah) können wir nur mitvollziehen, weil sie im Abendmahl als bleibende Gegenwart des einmaligen Passah gestiftet ist und in der Eucharistiefeier als ihre „Mysteriengegenwart“ begangen wird. Dieser Mitvollzug erfasst nicht nur einen abstrakten „Heilsgesamt“ (Söhnngen) des Kreuzesopfers, sondern dessen „heilsgeschichtliche Ganzheit“ und eschatologische Sieghaftigkeit, und dies objektiv wirksam unter Zeichen verhüllt aufgrund ihrer göttlichen Stiftung¹⁵, nicht in leerer Darstellung (*repraesentatio*), sondern in „wirklichkeitsgefüllter Gestalt“. Diese vom Heilsmysterium ausgefüllte „Gestalt“ nennt Casel „Kultsymbol“. Es findet seinen Mittel- und Höhepunkt in der Eucharistiefeier.¹⁷ „Kultgestalt“, „Kultsymbol“, „Kultmysterium der Kirche“ (Eucharistiefeier) meinen Gleiches und weisen auf das den Mahlhandlungen real eingestiftete¹⁸ und kaum dogmatisch¹⁹ verstandene Heilsmysterium (Passah).

b) *Romano Guardini (1885–1968)*

Guardinis „Grundgestalt“²⁰ besagt „Dramatik“, die eine vom „Dogma durchwirkte [. . .] Gesamtheit von Gedanken“ ausdrückt.²¹ Das „Allgemein-Bedeutungsvolle“ liturgischen Geschehens, d. h. die „Grundformen“ des „Urbildlichen“²² sind in eine „geistliche Ausdrucksform“, d. h. in konkrete „Liturgie“²³ zu gießen: „Denn die Liturgie ist keine bloße Erinnerung an das, was einst war, sondern lebendige Gegenwart, ist das beständige Leben Jesu Christi in uns und der Gläubigen in Christus, und zwar in dem ewig lebenden Gottmenschen Christus.“²⁴ Das liturgische „Wesen des Dings, der Handlung“, die „innere Gestalt“, die liturgische „Grundgestalt“ ist in der Eucharistie das Mahl als Vereinigung mit dem sich gewährenden Christus.²⁵ Die Position vom Mahl als Grundgestalt der Eucharistie gab Guardini nach dem 2. Weltkrieg auf.²⁶ Sie schillerte zwischen liturgischer und dogmatischer Sicht.

¹⁴ O. CASEL, *Das christliche Kultmysterium*. Regensburg ³1948; DERS., *Glaube, Gnosis und Mysterium*. In: JLW 15 (1941); DERS., *Das christliche Kultmysterium*. Regensburg (4. erw. Auflage [Neunheuser]) 1960.

¹⁵ V. WARNACH, *Art: Mysterientheologie*. In: LThK 7 [21962] 724–727, hier 725.

¹⁶ Vgl. ebd. 726.

¹⁷ Vgl. ebd.

¹⁸ Vgl. H. B. MEYER, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral*. Mit einem Beitrag vom Irmgard Pahl. Regensburg 1989 (GDK 4) 29–73, hier 72.

¹⁹ Vgl. L. LIES, *Kultmysterium heute – Modell sakramentaler Begegnung*. In: ALW 28 (1986) 2–21.

²⁰ *Vom Geist der Liturgie*. Freiburg ¹⁸1953 (EcOra 1). Die erste Auflage liegt 30 Jahre zurück. Die Reihe geht zurück auf die Ursprünge der Liturgischen Bewegung und besonders auf den Maria-Laacher Abt Ildefons Herwegen OSB, den Förderer auch von Odo Casel OSB. Vgl. „Grundgestalt“ ebd. 14.

²¹ Vgl. ebd. 5 u. 14f.

²² Vgl. ebd. 30.

²³ Vgl. ebd. 31.

²⁴ Vgl. ebd. 35f.

²⁵ Vgl. ebd.

²⁶ MEYER (s. Anm. 18) 441–460, hier 443 weist darauf hin: „R. Guardini, *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe*. 1–2 [1939]. 8. durchges. Aufl. Mainz 1965. – Zur Gestalt 1, 70–80. Ab der 4. Aufl. (1949) fehlt dieses Kapitel, da es Anlaß zu Missverständnissen gegeben hat“ (Vorwort).“

c) *Pius Parsch CanReg (1884–1954)*

Der Klosterneuburger Augustiner-Chorherr Pius Parsch²⁷ öffnet den Bogen von der weitgehend historisierenden Richtung der Liturgischen Bewegung über die von ihm repräsentierte zweite große Linie, die „volks-liturgische“ Bewegung, bereits hin zur Liturgievision des Konzils in „Sacrosanctum Concilium“ über ihre heilsgeschichtliche Begründung.²⁸ Sein kongenialer Beitrag liegt in der Sicht des Gottesdienstes von dessen „bibel-liturgischer Symbiotik“ her²⁹, die ebenfalls die heilsgeschichtliche Schau aufnimmt und in der Eucharistie (als Gedächtnis, Opfer und Mahl) Ereignis der konkreten Gnade ist³⁰. Die liturgische Gemeinde ist zugleich Empfängerin und Trägerin dieses Gnadengeschehens in der Liturgie. Von hier ausgehend sieht er im Theologumenon vom gemeinsamen Priestertum aller³¹, das auf dem Konzil umfassende Bedeutung erlangte, die (zuallererst theologisch und erst im zweiten Blick rituell gemeinte) „actuosa participatio“ als „theologisches Existential des Liturgiebegriffs selbst“³² und denkt sie konsequent zu Ende. So konstituiert der Leib Christi der Eucharistie den „Gnadenleib“ der kirchlichen Gemeinde. Liturgiegestalt wird Handlungsgestalt Christi und der Kirche als Leib: Gestalt leibhafter Gnade. Sein Einfluss war grundlegend und ging in der Liturgiekonstitution voll auf. Joseph Ratzinger urteilte: „Man macht sich heute kaum noch eine Vorstellung von der Bedeutung, die die Werke von Parsch in den zwanziger bis vierziger Jahren hatte; sie hatten entscheidend das Bewusstsein der ganzen Kirche geformt.“³³

d) *Johannes Betz (1914–1984)*

Mein Lehrer Joh. Betz³⁴ skizzierte die Grundgestalt der Eucharistie durch dogmatische Überlegungen: „Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi ist das Herzstück der Eucharistie [. . .] Sie steht aber ganz im Dienst des Opfergeschehens. Denn präsent wird Christus nicht einfachhin und in statischer Befindlichkeit, sondern in höchster Heilsdynamik, als die sich für uns verzehrende Opfergabe, als der Christus passus (im Sinne eines

²⁷ Umfassend informativ: Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung. Hg. N. Höslinger – Th. Maas-Ewerd. Klosterneuburg 1979 (SPPI 4).

²⁸ In SC 5–13.

²⁹ Seine programmatische Zeitschrift heißt von 1926 bis heute „Bibel und Liturgie“; zur „bibel-liturgischen Symbiotik“ vgl.: A. REDTENBACHER, Die Relevanz der Bibel für die Liturgie der Kirche, voraussichtlich in: LJ 57 (2007) H. 4 [Manus. 20 Seiten]; zum theologischen Konzept der Volksliturgischen Bewegung siehe: Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption. Klosterneuburger Symposion 2004. Hg. W. Bachler – R. Pacik – A. Redtenbacher. Würzburg 2005 (PPSt 3).

³⁰ Parsch ist seiner ausgeprägten Gnadentheologie beeinflusst von M. Scheeben; zur Auswirkung auf die Eucharistielehre vgl.: R. STAFIN, Eucharistie als Quelle der Gnade bei Pius Parsch. Würzburg 2004 (PPSt 2) hier bes. 71–90. 263–271. 271–277; vor allem: P. PARSCH, Messerklärung im Geist der liturgischen Erneuerung. Neu eingeleitet von Andreas Heinz. Würzburg 2006 (PPSt 4): Heinz betont die mystagogische Perspektive.

³¹ R. PACIK, „Aktive Teilnahme“ – zentraler Begriff in Pius Parschs Werk. In: Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption (s. Anm. 29) 31–56.

³² A. REDTENBACHER, Einführung in das Thema. In: Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption (s. Anm. 29) 11–16, hier 14.

³³ Ebd. 11.

³⁴ Wichtige Veröffentlichungen: J. BETZ, Eucharistie als zentrales Mysterium. Einsiedeln 1973 (MySal IV/2) 185–313; DERS., Eucharistie. In der Schrift und Patristik. Freiburg 1979 (HDG IV/4a). – Vgl. L. LIES, Zur Eucharistielehre des Johannes Betz. In: ZKTh 128 (2006) 53–80; vgl. auch DERS., Verbalpräsenz – Aktualpräsenz – Realpräsenz. Versuch einer systematischen Begriffsbestimmung. In: LIES, Mysterium fidei (s. Anm. 1) 83–107.

perfectum praesens). So ist mit der substantialen Realpräsenz der geopfert Person Jesu die aktuelle ihrer *passio*, ihrer Opfertat, unlöslich verbunden.³⁵ Die Anwesenheit des Opfers Christi in der Messe stützte Betz auch mit Messopfertheorien (Doppelkonsekration etc.)³⁶: Das „Mahlopf“ kommt in der Kommunion als Opfermahl zum Abschluss: „Das letztere versinnbildet noch einmal und sogar in besonderer phänomenaler Durchsichtigkeit das Urmysterium: Die Hingabe des geopferten Jesus zu unserer Speisung repräsentiert seine Kreuzeshingabe zu unserem Heil, oder: Das Verzehrtwerden Jesu von uns vergegenwärtigt sein Sich-Verzehren für uns.“³⁷ Die dogmatische Grundgestalt der Eucharistie, die aller Mahl-Liturgie bestimmend vorausliegt, ist das Passah Christi.

e) *Joseph Kardinal Ratzinger (Benedikt XVI.) (geb. 1927)*

Unter dem Titel „Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier“ nahm der heutige Papst das Bemühen Guardinis um „die wesentliche, letztlich lebendige Gestalt der heiligen Messe“ wieder auf.³⁸ Der Papst verdeutlichte: „Die Form, in der sich die Messe darbietet, erschien [. . .] als der innere Ausdruck der geistlichen Wirklichkeit, [. . .] hinter dem Zufälligen der Einzelriten die tragende Gesamtgestalt zu erkennen, die [. . .] Schlüssel zum Wesen des eucharistischen Geschehens ist [. . .] Mit dem Begriff ‚Gestalt‘ war so eine bisher unbekannte Kategorie ins theologische Gespräch eingetreten, deren reformerische Dynamik unverkennbar war.“³⁹ Zur „Grundgestalt“ führte Ratzinger aus: „Um sie zu finden, bot sich ein sehr einfacher Weg an: Die exemplarische Eucharistiefeier, die Einsetzung der Eucharistie durch Jesus selbst [. . .] im Rahmen des letzten Abendmahles. Daraus schien mit einer völlig unwiderleglichen Eindeutigkeit zu folgen, dass die Grundgestalt der Eucharistie das Mahl ist.“⁴⁰ War dies nicht die Position Luthers, der den Opfercharakter der Messe zugunsten einer Mahltheorie leugnete⁴¹, kritisierte Ratzinger das Auseinandertriften von dogmatischer, das Opfer betreffender, und liturgischer, die Feier betreffender Bedeutungsebene.⁴² Ein solches Nebeneinander konnte nach Ratzinger auf Dauer nicht befriedigen, die beziehungslose Trennung von Opfer und Mahl nichts erklären.⁴³ Im Blick auf das 2. Vatikanische Konzil beklagte er das unklare Verhältnis zwischen dogmatischer und liturgischer Ebene als zentrales Problem liturgischer Reform.⁴⁴ Mit J. A. Jungmann SJ ist ihm die „Grundgestalt“ der Messe (die) „Eucharistia“.⁴⁵ Der reformatorische Begriff Abendmahl galt beiden⁴⁶ als „vollständiges Novum“.⁴⁷ Allein „Eucharistia“ als Grundgestalt stehe dem

³⁵ J. BETZ, Art. Eucharistie. In: HThG [München 21970] 388.

³⁶ Ebd. 389.

³⁷ Vgl. ebd.

³⁸ J. RATZINGER, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier. In: DERS., Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes. Einsiedeln 21981, 31–54, hier vgl. 31 (vorher IkaZ 6 [1977] 385–396, hier 385).

³⁹ Ebd. 31f.

⁴⁰ Ebd. 32.

⁴¹ Vgl. ebd. 33.

⁴² Ebd. 33f sagt Ratzinger, es könne nicht die Meinung von Joseph Pascher gelten, „der von einer Mahlgestalt spricht, in der die Opfersymbolik eingezeichnet ist. Die Trennung der Gaben von Brot und Wein, die symbolisch auf das tödliche Blutvergießen Jesu verweise, trage das Zeichen des Opfers in die grundlegende Mahlgestalt ein.“

⁴³ Vgl. ebd. 33.

⁴⁴ Vgl. ebd.

⁴⁵ Vgl. ebd. 34 mit Verweis J. A. JUNGSMANN, Missarum sollemnia. 2 Bde. Freiburg 1948 u.ö., hierzu I, 327ff.

⁴⁶ Vgl. ebd.

Opfer („oblatio rationabilis“) offen.⁴⁸ Nach O. Casel, J. Pascher, L. Bouyer und H. U. von Balthasar⁴⁹ trete im eucharistischen Gebet die Kirche in das Gebet Christi, in den Logos, in das Wort des Vaters ein und übergebe in Christus dem Vater alle Menschen.⁵⁰ Die *Eucharistia* als (dogmatische) Grundgestalt der Messe schließe das Mahl nicht aus, sondern in das Dankgebet – weil Mahlgebet – ein.⁵¹ Der Begriff „Mahlgestalt“ sei eine historisch nicht haltbare Vereinfachung des Testaments des Herrn, das sachlich als Eucharistia zu sehen ist: „Eucharistia bedeutet ebenso das Geschenk der Communio, in der der Herr uns zur Speise wird, wie sie die Hingabe Jesu Christi bezeichnet, der sein trinitarisches Ja zum Vater im Ja des Kreuzes vollendet und in diesem ‚Opfer‘ uns alle dem Vater versöhnt hat. Zwischen ‚Mahl‘ und ‚Opfer‘ gibt es keinen Gegensatz, in dem neuen Opfer des Herrn gehören sie beide untrennbar zusammen.“⁵² Man könne, so Ratzinger auch auf unsere Studien verweisend, nicht mehr von „Mahlgestalt der Eucharistie“, „Mahl“ und „Opfermahl“ (vgl. Betz) sprechen; eine Korrektur der deutschen Übersetzung des Römischen Missale sei notwendig.⁵³

III. Auf dem Weg zu einer Lösung

1. Die Frage nach der dogmatischen Sinngestalt

Der Begriff „Gestalt“ (nicht Species) verwirrte, weil er nicht klar zwischen liturgischer oder dogmatischer Ausrichtung unterschied. Trient sprach (eher) dogmatisch, aber nicht von Gestalt, sondern von der erinnernden und Gegenwart schaffenden „Repräsentanz“ des Kreuzesopfers (Realsymbol: DH 1740) in der Messe, die selbst „eigentliches Opfer“ (DH 1741) sei. Trient provozierte die Frage nach der Grundgestalt. Casels „Mysterium der Gegenwart“ als „geschichtliche Gegenwart des Heilsmysteriums Christi“ war sakramental-liturgisch orientiert und machte das „Kultsymbol“ Messe zur „wirklichkeitsgefüllten Gestalt“, zum „Kultmysterium“ des Passah. Guardinis hier anschließende, das Mahl bestimmende „Grundgestalt“ verstand sich als „innere Gestalt“ und „Wesen“ der Eucharistie, der sich der gegenwärtige Gott-Mensch Jesus zur Gemeinschaft anbietet. Auch seine „Grundgestalt“ schillert zwischen Liturgie und Dogma, sagt nichts zu Opfer und Anamnese. Auch Parsch bedient sich noch der herkömmlichen Begriffe und vertieft sie auf das Gnadenereignis des sich schenkenden Christus hin. Betz verwendet (deshalb) „Gestalt“ nicht, bestimmt aber die Eucharistie dogmatisch und etwas verwirrend als Mahloffer, das sich im Opfermahl vollendet. Ratzinger wiederum klärt Guardinis liturgie-dogmatisch schillernde „Gestalt“ ab zur dogmatisch „tragenden Gesamtgestalt“ der Messe, die für ihn „Eucharistia“ (Jungmann) ist und gegenüber dem Opfer offen steht.

⁴⁷ Vgl. ebd. mit Verweis auf J. A. JUNGSMANN, Abendmahl als Name der Eucharistie. In: ZKTh 93 (1971) 93: „Es bestätigt sich also, dass die Bezeichnung ‚Abendmahl‘ im sechzehnten Jahrhundert ein vollständiges Novum war.“

⁴⁸ Vgl. ebd.

⁴⁹ Ebd. 35 mit Verweis auf: O. CASEL, Die ‚logike thysia‘ der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung. In: JLW 4 (1924) 36ff; J. PASCHER, Eucharistia. Gestalt und Vollzug. Münster-Krailling 1947, 94–98; L. BOUYER, Eucharistie. Théologie et Spiritualité de la prière eucharistique. Tournai 1966; H. U. v. BALTHASAR, Die Messe, ein Opfer der Kirche? In: DERS., Spiritus Creator. Einsiedeln 1967, 166–217.

⁵⁰ Vgl. ebd.

⁵¹ Vgl. ebd.

⁵² Ebd. 45f.

⁵³ Vgl. ebd. 47.

a) Dogmatische Sinngestaltung

Die Diskussion war verwirrend, weil sie dogmatische und liturgische Gesichtspunkte nicht exakt bestimmte. Ich unterscheide deshalb die liturgische Materialgestalt (Feiergestalt) der Eucharistie von ihrer dogmatischen Formalgestalt; die Formalgestalt nenne ich Sinngestaltung. Diese dogmatische Sinngestaltung gibt allen liturgischen Ausdrücklichkeiten (etwa der Mahlfeier als Materialgestalt) ihre theologische Einheit und Sinnhaftigkeit.⁵⁴ Schrift und Kirchenväter konzipierten die Eucharistie dogmatisch nach dem Sinn-Modell der Berakah (Segen, benedictio, eulogia)⁵⁵ mit ihren vier nicht zu trennenden Sinn-Elementen „Anamnese“ (deus benedixit), „Epiklese“ (deus benedicat), „Koinonia“ (deus benedicit) und „Prosphora“ (deus benedicatur). Die Abendmahlsberichte schildern eine Segenshandlung, setzen „eulogien“ mit „eucharistein“ identisch (Mt 26,26f; Mk 14,22f) und erwähnen die vier Elemente Anamnese, Epiklese, Koinonia und lobpreisende Prosphora (hymnesantes: Mt 26,30) entweder begrifflich, mimisch (sc. der Blick zum Himmel) oder der Sache nach. Damit liegt die Eulogia als dogmatische Sinngestaltung der Eucharistie frei; sie gibt Sinnelementen wie Realpräsenz, Opfer, Kommunion etc. die eine theologische Sinnstruktur. Ich nenne sie deshalb theologische Sinngestaltung.⁵⁶ Sogar der Schrift kommt eine eulogische Deutung zu, denn Christus ist die „Auto-eulogia“ (Origenes).⁵⁷ Die dogmatische Sinngestaltung der Eucharistie ist die Eulogia. Sie hat als theologische Formalgestalt Konsequenzen für die Materialgestalt, d. h. für die liturgische Feiergestalt und für die Theologie überhaupt.⁵⁸

b) Liturgische Sinn- und Feiergestalt bei H.B. Meyer (1924–2002)

H.B. Meyer SJ⁵⁹ fügte – verwirrend – zwischen formale dogmatische Sinngestaltung und materiale liturgische Feiergestalt noch eine „liturgische Sinngestaltung“ ein. „Liturgische Sinngestaltung“ bestimmte er als liturgietheologischen, nicht streng dogmatischen Begriff, der aus liturgietheologischer Reflexion auf die Eucharistie gewonnen und dem Guardini, Casel und Parsch gleichermaßen verpflichtet waren. Liturgische Sinngestaltung „bezeichnet die formale Dynamik (Vollzugsform), die der Feier ihren Sinn gibt und durch die deren Einzelaspekte ihre theologische Bedeutung erhalten, untereinander verbunden und in das Ganze integriert sind. So verstanden bestimmt die liturgietheologische Sinngestaltung als Vollzugs-,Form‘ die

⁵⁴ Vgl. LIES (s. Anm. 3) 69–121 (Lit.), hier 69: „Unter Formalgestalt der Eucharistie verstehen wir jene Gestalt, die die Vorstellungen des Gedächtnisses, des realpräsentischen Sakramentes, des Opfers und des Mahles zusammenfassen kann und allen Aspekten der Eucharistie ihren formalen Sinn gibt. Wir nennen daher die Formalgestalt auch theologische Sinngestaltung [. . .] Unter Materialgestalt der Eucharistie verstehen wir all das, was auf die Ebene der sichtbaren Wirklichkeit gehört und heute oft mit Grundgestalt (z. B. dem Mahl- oder dem Zeichencharakter oder dem liturgischen Vollzug) wiedergegeben wird. Mit formaler Sinngestaltung der Eucharistie meinen wir deshalb auch nicht die durch die liturgische Bewegung eingeführte Kategorie der ‚Gestalt‘.“

⁵⁵ Vgl. L. LIES, Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses. Innsbruck [1978] ²1981 (IThS 1); DERS. (s. Anm. 3) 69–97.98–121; DERS., Ökumenische Erwägungen zu Abendmahl, Priesterweihe und Messopfer. In: ZKTh 104 (1982) 385–410; DERS., Sakramententheologie. Eine personale Sicht. Graz 1990; DERS., Eucharistie. In ökumenischer Verantwortung. Graz 1996. Neustens DERS., Die Sakramente der Kirche. Ihre eucharistische Ausrichtung auf den dreifaltigen Gott. Innsbruck [2004] ²2005.

⁵⁶ Vgl. LIES (s. Anm. 3) 69–121, hier 69.

⁵⁷ Vgl. ebd. 94–97.

⁵⁸ Vgl. L. LIES, Theologie als eulogisches Handeln. In: ZKTh 107 (1985) 76–91.

⁵⁹ MEYER (s. Anm. 18).

formale Sinnstruktur der Eucharistie als liturgischer Feier (actio) [. . .]⁶⁰ auch in ihren Einzelaspekten⁶¹. Liturgische Feiergestalt hingegen beschrieb Meyer als „Materialgestalt“ (Lies) oder „Grundgestalt“ (Guardini); sie „bezeichnet den materialen Ausdruck der formalen Sinngestalt und umfasst sowohl die anthropologischen als auch die in der Stiftung Jesu gründenden wesentlichen Elemente und Vollzüge der Eucharistiefeier, in denen die Sinngestalt in Erscheinung tritt“⁶²: Worte und Gesten, Elemente und Handlungen, personale und soziale Faktoren. Meyer postulierte damit verwirrend drei Ebenen: dogmatische Sinngestalt, liturgische Sinngestalt und liturgische Feiergestalt.

Die von H. B. Meyer (eher) dogmatisch entfalteten Aspekte eucharistie-liturgischer Sinngestalt führen nicht notwendig und aus sich heraus (induktiv) auf die von ihm angestrebte dogmatische Sinngestalt der Eulogie. Einerseits war ihm die liturgische Sinngestalt „die den Einzelementen und -vollzügen des liturgischen Geschehens voraus liegende, sinnhaft wahrnehmbare ‚tragende Grundgestalt‘, nach der Guardini und andere gesucht haben, und bringt die formale (sc. dogm. [Vf.]) Sinngestalt in der Zeichenhandlung der Messfeier zum Ausdruck. Sie kann daher auch deren Ausdrucksgestalt genannt werden“⁶³. Andererseits zerstörte Meyer diese „umfassende“ liturgische Sinngestalt, wenn er zur Feiergestalt, die ja von der liturgischen Sinngestalt umfasst sein soll, sagte: „Wir meinen, dass die Feiergestalt der Eucharistie nicht durch einen einzigen Begriff bestimmbar ist, wie das vor allem von jenen Autoren getan oder wenigstens nahe gelegt worden ist, die sich zum Thema ‚Grundgestalt‘ (sc. Opfer oder Mahl) der Messfeier geäußert haben.“⁶⁴ Damit trennte Meyer die dogmatische Sinngestalt von der liturgischen Sinngestalt und löste beide auf. Wären liturgische und dogmatische Sinngestalt der Eucharistie identisch, ergäbe sich für den Jungmann-Nachfolger eine Engführung. Gegen solche „Engführungen“ gab Meyer nur eine „beschreibende Sachdefinition der Feiergestalt“, die faktisch auf einen umfassenden dogmatischen Sinn verzichtete: „Die Feiergestalt der Eucharistie besteht darin, dass in der im Namen Jesu versammelten Gemeinde das Paschamysterium verkündet, dass im lobpreisend-bittenden Gebet über den Mahlgaben seiner und seines Heilswerkes gedacht, die communio mit dem Herrenleib, Haupt und Gliedern erbeten und im Genuss seines Leibes und Blutes erlangt wird.“⁶⁵ Letztlich waren – das zeigt schon der fehlende Opfercharakter – die eine dogmatische Sinngestalt, die betonte liturgische Sinngestalt und die liturgische Feiergestalt auseinander gebrochen. Unsere Frage kehrt zurück: Was ist nun die theologische Sinngestalt, die sich in der Eucharistiefeier liturgisch ausdrückt? Ratzinger ist Recht zu geben, wenn er betont, dass die Frage nach letzter liturgischer Gültigkeit und Sinnhaftigkeit nicht mehr die Liturgie, sondern nur die Dogmatik stellen kann.⁶⁶

2. Die Eulogie als dogmatisch-eucharistische Sinngestalt

Was als Segensgeschehen gefeiert wird (aktualpräsent), wird auch in den Symbolen gegenwärtig (somatisch-realpräsent). Die dogmatische Sinngestalt der Eucharistie, die einer liturgischen Sinngestalt erst Gültigkeit verleiht, ist die Eulogia (Segen) mit ihren Sinnele-

⁶⁰ Ebd. 445.

⁶¹ Vgl. ebd.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd. 457.

⁶⁴ Ebd. 458.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Vgl. ebd. 466f. Vgl. RATZINGER (s. Anm. 38) 31–54, hier vgl. 31 (vorher IkaZ 6 [1977] 385–396, hier 385).

menten. Sie weist Mahl und Opfer ihre Ebenen zu. Die im Namen und Gedenken Christi (gen. obj. und subj.) zusammenkommende und so gesegnete Gemeinde gedenkt und dankt (Anamnese) dem himmlischen Vater für das ein für alle Male geschehene Heilswerk (Segenswerk) in Christus, mit dem er sie von damals bis heute gesegnet hat. Die Segensgegenwart Christi mit seinem Heilswerk ist unverdiente Mitte und Bestand der Gemeinde. Daher ist gemeindliche Danksagung für das Heilswerk mit dem Bewusstsein verbunden, dass es ausschließlich die Freigebigkeit und Güte des Vaters war und seine Freiheit bleibt, seinen Sohn zu unserem Segen zu senden.

Allein dankbares Bitten der Gemeinde um die Freigebigkeit des Vaters auch heute wird der Freiheit und Barmherzigkeit Gottes gerecht (Epiklese). Die Gegenwart Christi mit seinem Heilswerk wird als Liebe des Vaters auf uns und die Gaben herabgefleht und durch die Stiftung des Sohnes vom Vater unfehlbar erhört.

Wie im Erinnern der Menschen an Jahwe sich Jahwe der Menschen erinnert und ihnen gegenwärtig ist, wie Bitten und Danken nur in freier und personaler Begegnung möglich sind, so besagt Segen (Eulogia) immer freie Gemeinschaft Gottes mit den Menschen und darin der Menschen mit Gott (Koinonia). Diese in dankender Bitte gewährte Gemeinschaft des Vaters in Christus und im Heiligen Geist mit uns Menschen, die als aktual- und realpräsender Segen die Feier ermöglicht und über den Gaben zu deren Wandlung erinnert wird, diese Gemeinschaft wird im real präsenten Leibe Christi unter den Gestalten von Brot und Wein ebenfalls sakramental gegenwärtig (Augustinus): Christus in seinem geopfertem Leib und Blut (somatische Realpräsenz) ist unser Segen, den wir in der Kommunion zum Segen aufnehmen und so zu seinem Segensleib, der Kirche werden (Koinonia).

Segen kennt neben der katabatischen auch die anabatische Richtung. Gott segnet die Menschen, aber auch die Menschen segnen Gott (eulogetos theos). Dieser Segen Gottes (gen. obj.) kennt viele Begriffe: Lobpreis, Heiligung, Danksagung, Darbringung und Opfer. Präzise umschreibt die lateinische Liturgie diesen anabatischen Sinn mit „memores offerimus“: Unser Opfer (Prosphora) ist ein lobpreisendes und dankendes Gedenken (Anamnese), nicht ein Zurückgeben von Ungebrauchtem. Dieses Opfer hat auch nichts mit religionsgeschichtlichen Messopfer- und Destruktionstheorien zu tun. Was Gott uns in Christus schenkt, empfangen wir zu unserem Heil im dankenden Lobpreis und beziehen in diesem Lobpreis die erhaltene Segensgabe auf den Segensgeber zurück (memores offerimus). Wenn das Konzil von Trient einerseits von der Gegenwart des Kreuzes und der Austeilung seiner Früchte und andererseits von einem neuerlichen Opfern, wie es in der Messe geschieht, spricht, so kann unsere eulogische Konzeption präzisieren: Im ans Kreuz erinnernden Danksagen der Gemeinde an den himmlischen Vater wird Christus mit seinem Opfer aktual und sakramental zu unserem Empfang real gegenwärtig und real ausgeteilt. Das Lobopfer (Segen), zu dem die Kommunion gehört, ist wie für Trient auch uns Austeilungsritus (Segensgabe). Die Kirche vereinigt sich mit Christus, indem sie Christus dem Vater dankend vor Augen stellt (prospherein) und in diesem Sinne bedankt, d. h. „darbringt“ (offerimus). Da die in der Feier aktuellen Heilswirklichkeiten zugleich jene sind, die in den Gestalten von Brot und Wein realpräsent werden, kann man gewandeltes Brot und Wein theologisch „Eulogia“, unter je bestimmter Rücksicht Anamnese, Eucharistia, Koinonia mit dem Leibe Christi, Opfergabe (hostia), ja Segensgabe Gottes an uns und auch unsere an Gott nennen. Und all dies letztlich, weil Christus als die „Auto-Eulogia“ des himmlischen Vaters (gen. obj. und subj.) im Heiligen Geist anwesend ist. Auch Christi Passah ist Eulogie. Denn Christus ist besonders in seinem Opfer (Passah) des Vaters Gedenken an uns und unser Gedenken an den Vater (wechselseitiger Segen); Gottes rufende Bitte an uns, deshalb

Ort unserer gedenkend antwortenden Bitte an den Vater; Gemeinschaft des Vaters mit uns und unsere Gemeinschaft mit dem Vater und untereinander; Christus ist des Vaters Hingabe und Versöhnungsoffer an uns und so unsere Hingabe an den Vater. Daher sind auch die Gaben Realsymbole begegnender Anamnese, Epiklese, Gemeinschaft und gegenseitiger Hingabe. So weit ich sehe, setzt sich diese dogmatische Sicht als Sinngestalt immer mehr durch.⁶⁷

C. Die eulogische Sinngestalt der Kirche

I. Theologische Voraussetzungen

Die Eulogie ist als eucharistische Sinngestalt nicht auf Eucharistie beschränkt. Die Eucharistie ist Quelle und Höhepunkt des kirchlichen Lebens. Daher ist ihre Sinnstruktur auch die der Kirche. Die in Nizäa verkündeten „Notae ecclesiae“ Einheit und Einzigkeit, Heiligkeit, Apostolizität und Katholizität sind heilsgeschichtliche Umformulierung der vier Sinnelemente der Eucharistie: Anamnese steckt in „Apostolizität“, Epiklese in „Heiligkeit“, Koinonia in „Katholizität“ und Prospora in „Einheit“. Die eulogischen Sinnelemente sind ebensowenig voneinander zu trennen wie die „notae ecclesiae“. Daraus folgt, dass Eucharistiefeyer unlösbar mit Kirche verbunden ist und umgekehrt.⁶⁸

II. Sinnelemente (notae) der Eucharistie sind Sinnelemente (notae) der Kirche

1. Anamnese – Apostolizität

Die Hochgebete formulieren den Glauben mittels einer Anamnese der Heilsgeschichte, die im Christusereignis ihren Höhepunkt findet. Diese Heilsgeschichte konzentriert sich in der Eucharistiefeyer, da die Wandlung der Unheilsgeschichte der Menschen zur Heilsgeschichte umschlägt und nun sieghaft im verkärten eucharistischen Herrn gegenwärtig wird. Diese Anamnese verinnerlicht den Glauben der Apostel, die von Anfang an mit Christus seine Taten, das Abendmahl, Tod, Auferstehung und Geistsendung erlebt hatten. In diesem Glauben erkennt die Kirche noch heute den Herrn beim Brotbrechen. Im eucharistischen Glauben feiert die Kirche ihren apostolischen Glauben; in der Eucharistiefeyer begeht die Kirche als Glaubensgemeinschaft ihren apostolischen Ursprung und so ihre Apostolizität: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“. Keine Eucharistie ohne apostolische Kirche; keine apostolische Kirche ohne Eucharistie.

2. Epiklese – Heiligkeit

Die Eucharistiefeyer macht der Kirche bewusst, dass sie nicht über den Herrn und seine alles neu machende Gegenwart verfügen kann. Sie bittet den Vater im Himmel, im Heiligen Geist seinen Sohn in unserer Mitte gegenwärtig werden zu lassen. Sie bittet nicht nur in einer Gabenepiklese den Himmlischen Vater um die Realpräsenz Christi, sondern in einer zweiten Epiklese über die Gemeinde um die fruchtbare Einheit der Kirchengemeinden mit

⁶⁷ Verwiesen sei auf: M. STUFLESSER, *Memoria Passionis. Das Verhältnis von lex credendi und lex orandi am Beispiel des Opferbegriffs in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil*. Altenberge 1998 (MThA 51); neuestens J. WOHLMUTH, *Opfer – Verdrängung und Wiederkehr eines schwierigen Begriffs*. In: *Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt*. Hg. A. Gerhards [u. a.]. Freiburg ²2000 (QD 186) 100–127. Man beachte auch die ökumenischen Dokumente „Das Herrenmahl“ und das so genannte „Lima-Papier“ (M. Thyrian).

⁶⁸ Vgl. LIES, *Erlebte Feier eucharistischer Gemeinschaft in früher Vätertradition* (s. Anm. 1).

dem gegenwärtig siegreich anwesenden auferstandenen Christus. In der Eucharistiefeier erhebt die Kirche ihre leeren Hände zum Vater des Erbarmens. Nur mit leeren Händen, d. h. flehend kann diese Kirche die Gnadengaben Christi austeilen in Taufe und Firmung, in Eucharistie und Amt, in Verkündigung und sakramentaler Lossprechung. In ihren leeren Händen verschenkt sich Christus zur Erlösung der Menschen. Christi Heiligkeit ist die Heiligkeit der Kirche. Es ist erflachte Heiligkeit, die sie den Menschen anbietet: erlösende Gegenwart Christi im Heiligen Geist.⁶⁹

3. Koinonia – Katholizität

Die Erfahrung eucharistischer Koinonia der Gemeindemitglieder mit Christus und so mit dem dreifaltigen Gott und untereinander ist Merkmal der Kirche selbst. Kirche ist „Communio“ und ihr Bestreben ist, Christus im Heiligen Geist zu helfen, diese Communio auf alle Menschen auszudehnen. Denn der himmlische Vater will, dass alle Menschen gerettet werden. Jesus Christus hat in seinem für alle Menschen bedeutsamen Kreuzestod und in seiner Auferstehung gezeigt, dass der Vater im Himmel das Heil aller Menschen in einer neuen Schöpfung will. Die eucharistischen Hochgebete bringen dies in der Bitte um Gemeinschaft der Gemeinden und aller Menschen mit Christus zum Ausdruck.⁷⁰ Gott nimmt im geistgewirkten Christusereignis heilsökonomisch alles Geschaffene in sein trinitarisches Leben hinein. „Katholisch“ kann man, wie die Ostkirche es bewahrt hat, nicht als „allgemein“ oder „kosmisch“ verstehen, sondern im Blick auf Kirche und Eucharistie nur trinitarisch-heilsökonomisch.⁷¹

4. Prosphora und Einheit

Die Eucharistie begeht die eine und einzige Heilsgeschichte des dreifaltigen Gottes mit den Menschen, die in Jesus Christus ihren Höhepunkt erfährt. Unser Heil besteht in der Verherrlichung Gottes durch Christus in der Gemeinschaft mit dem Heiligen Geist. Wenngleich es viele Arten von Danksagungen gibt, so gibt es doch nur den einen Rahmen und die eine Person, das eine Lobopfer, Jesus Christus, in dem unsere Danksagungen und Hingaben das Herz Gottes treffen. Daher gibt es letztlich auch nur eine Kirche und eine einzige Gemeinschaft der Erlösten in Christus, nur einen Himmel, mit Christus im Heiligen Geist beim Vater zu sein. Daraus folgt, dass die Eucharistiefeier in ihrer Prosphora nichts anderes feiert, als den begnadenden und Leben spendenden Tod und die Auferstehung des einzigen Christi. Weil in diesem Tod und in dieser Auferstehung Christi die Kirche gegründet ist, feiert sie in der Eucharistie ihre eine und einzige Gründung in Christus.

5. Eulogie und Kirche

Wie die vier Sinnelemente der Eucharistie nicht voneinander zu trennen sind, so auch nicht die „notae ecclesiae“, wenn sie als die Kirche strukturierende Sinnelemente der

⁶⁹ Vgl. IV. Hochgebet: „Damit wir nicht mehr uns selber leben, sondern ihm, der für uns gestorben und auferstanden ist, hat er vor dir, Vater, als erste Gabe für alle, die glauben, den Heiligen Geist gesandt, der das Werk deines Sohnes auf Erden weiterführt und alle Heiligung vollendet.“

⁷⁰ Vgl. III. Hochgebet: „Wir bitten dich: Schenke uns Anteil an Christi Leib und Blut und lass uns eins werden durch den Heiligen Geist.“

⁷¹ Vgl. L. LIES, „Katholizität“, Vermächtnis der Orthodoxie an die Kirchen des Westens. In: Ost- und Westerweiterung in Theologie. 20 Jahre Orthodoxe Theologie in München. Hg. Th. Nikolaou. St. Ottilien 2006 (Veröffentlichung des Institutes für Orthodoxe Theologie 9) 61–85.

Anamnese, Epiklese, Koinonia und Prosphora verstanden werden und der Kirche ihre Se-
gensgestalt verleihen.

D. Die eulogische Sinngestalt der Sakramente

Die Sakramente sind Grundvollzüge der Kirche, deren Quelle und Höhepunkt die Eucharistie ist. Alle Sakramente führen in ihrer Kirchlichkeit zur Eucharistie und leben auch von der Eucharistie.⁷² Ohne hier größere Beweise anzuführen, sei nur der Grundgedanke der eulogischen Struktur der Sakramente verdeutlicht.

Es gibt kein Sakrament ohne Anamnese, da es uns ja das Heilsereignis in Christus erschließt. Daher gibt es Sakramente nur in der apostolischen Kirche, da sie den apostolischen Glauben vollziehen. Auch gibt es keine Sakramente ohne Eucharistie, die Quelle und Höhepunkt der Kirche ist. In apostolischer Anamnese treffen sich Eulogie, Eucharistie, Kirche und Sakramente. Wer ein Element leugnet, zerstört alle.

Alle Sakramente haben epikletischen Charakter, weil Christus es ist, der in den Sakramenten handelt und darum im Heiligen Geist angerufen wird. Die Sakramente sind die leeren Hände der Kirche, die sie Christus leihen muss. Die Heiligungskraft der Sakramente ist die der Kirche, insofern in ihr Christus als der eine und einzige Heiland ewiges Leben schafft. Heiligkeit sagt Einzigkeit und Einzigartigkeit. Es ist der eine Christus, der sich seiner Kirche in der Eucharistie mit Tod und Auferstehung auf ihre Bitten hin schenkt und sie zur einzigen Heilsgemeinde macht. Sakramente der Heiligung sind von Kirche und Eucharistie nicht zu trennen, weil sie von Christus nicht zu trennen sind.

Alle Sakramente tragen koinotischen Charakter, weil sie mit Christus im Heiligen Geist die Menschen zu Brüder und Schwestern im Herrn verbinden und zum Vater führen. Diese in den Sakramenten gestiftete Gemeinschaft ist die der trinitarischen Heilsökonomie und in ihr begründete Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott. Sakramente sind als Heiligungszeichen wirksamer Ausdruck der Katholizität der Kirche und tendieren zur trinitarischen Fülle dieser Katholizität.

Sakramente sind Zeichen der sich selbst schenkenden Gegenwart des dreifaltigen Gottes. Deshalb sind sie so auch die ermöglichte Danksagung (oblatio, eucharistia), das „memores offerimus“ hin auf das eine Ziel, zum Herzen des Himmlischen Vaters. Daher gibt es in allen Sakramenten nur eine Richtung, nur eine Kirche und eine Gottesverherrlichung und Eucharistie. Es kann nur eine große Sinnhingabe geben, wenngleich in vielerlei Gestalten. Sakramente sind gleich der Eucharistie immer Zeichen der Danksagung der Kirche und tragen eucharistische Dynamik. Dennoch ist auch ihre Danksagung nochmals in der Eucharistie umfasst und besonders bedankt. Denn Sakramente sind von Gott geschenkten Berufung zum einen und einzigen Heil. Deshalb gibt es nur eine Kirche und deren Sakramente, die in der einen Eucharistie Grund und Höhepunkt finden.

Alle Sakramente entfalten die in der Kirche begründete, in der Eucharistie gefeierte eulogische Gestalt des Christusereignisses im Heiligen Geist (Auto-Eulogia), teilen es aus und bergen uns darin.

⁷² Vgl. LIES, Die Sakramente der Kirche (s. Anm. 55). Vgl. die Enzyklika von JOHANNES PAUL II., „Ecclesia de Eucharistia“. Auch sie siedelt das kirchliche Leben und die „notae ecclesiae“ in der Eucharistie an, die ähnlich unserer eulogischen Sinngestalt entfaltet wird.

E. Die eulogische Sinngestaltung der Spiritualität

Spiritualität ist jene Weise des Glaubens, in und mit der der Mensch sein Heil sucht, es mit Gottes Hilfe findet und so sich Gott dankend und verherrlichend darbringt. Damit trägt alle Spiritualität anamnetische Züge, etwa in Erinnerung und Erwägung herauszufinden, wer ich bin, wer Gott ist; was er für mich getan hat, was ich für ihn tun muss; wer dieser Christus ist und wie ich ihm folgen kann. Christliche Spiritualität „verarbeitet“ Heils- und Unheilsanamnese, und dies in der verinnerlichenden „commemoratio Christi“ und im dankenden Erwägen seines ganzen Heilswerkes.

Zugleich weiß der im Geistlichen Leben beginnende Mensch, dass sein Suchen und Finden Christi, das Vermögen ihm nachzufolgen, wie Er es zu meinem Heil will, nur im Rahmen des Betens, besonders des Bittens um die gnadenhafte Berufung zur Erkenntnis des Willens Gottes möglich ist. Spiritualität ist also aufgrund der anamnetischen Erfahrung stets Gebet um den Heiligen Geist, die Gegenwart Christi und um das rechte Befolgen des Willens Gottes.

Mein Erinnern und Innewerden der Heilstaten Christi für mich aus Liebe zu seinem Vater und zu mir setzt immer schon seine mir gewährte Nähe und eine gewisse Familiarität meinerseits mit Christus voraus. Spirituelles Leben ist erbetene, geschenkte und verinnerlichte Koinonia mit dem Herrn. Aus dieser Koinonia mit Christus wird dann katholische Spiritualität deutlich als gläubige Haltung und Grundüberzeugung, die sich in der trinitarischen Heilsökonomie geborgen wissen, sich in Sakrament und Eucharistie verdichtet finden und zugleich kirchlichen Glauben und kirchliches Leben – auch asketisch – vollziehen.

Weil unsere Suche nach Heil in der Nachfolge Christi im Heiligen Geist letztlich verherrlichende Übergabe an den Vater bedeutet, so lebt alle christliche Spiritualität von dieser einzig möglichen Übergabe, findet sich so im eucharistischen Geschehen wieder, weiß sich in den Sakramenten unterstützt und trägt so zur einen und einzigen Heilsgestalt der Kirche bei. Wahre christliche Spiritualität ist immer kirchlich, eucharistisch, sakramental auf die lobende Übergabe (*memores offerimus*) an den einen und einzigen Gott orientiert. In der Realisierung der Sinngestaltung von Kirche, Eucharistie und Sakramenten zeigt sich die eulogische Sinngestaltung der christlichen Spiritualität. Diese Sinngestaltung hat auch die Kraft, spirituelle, liturgische und ekklesiale Fehlformen und Missverständnisse zu korrigieren.⁷³

F. Eulogie: Umfassende theologische Sinnstruktur

Wir erspüren die Eulogie als theologische Sinngestaltung, die nicht nur die von uns behandelten Bereiche der Eucharistie, der Kirche, der Sakramente und der Spiritualität umfasst und nicht rubrizistisch missbraucht werden kann. Eulogie ist viel mehr und viel tiefer eine theologische Sinnstruktur für Offenbarung und Heilsgeschichte, weil sie die Heilsökonomie in ihrer heilsgeschichtlichen Ankunft ebenso umfasst wie das generelle und partielle Schöpfungs- und Heilshandeln Gottes: *Deus benedixit* (Anamnese und ihre bezeugende Apostolizität); *Deus benedicat* (Epiklese und von Gott geschenkte Heiligkeit); *Deus benedicit* (Koinonia und Staunen machende Katholizität); *Deus benedicatur* (Prophora und die eine und einzige Gottesverehrung in Eucharistia als der eine und einzige Sinn von Schöpfung und Heil, Mensch und Kirche). Eulogie ist eine Grundkategorie des Theologischen.

⁷³ Vgl. L. LIES, Eucharistie und Gott geweihtes Leben. In: Ordensnachrichten 44 (2005) 29–47, vgl. DERS., Leben des Priesters aus der Eucharistie (s. Anm. 4); vgl. DERS., Eucharistie und Exerzitien. In: Jesuiten – Mitteilungen der Österreichischen Jesuiten. Heft März 2007, 8–10.

Peter Ebenbauer, Graz

Kleine mystagogische Reflexion über den Opfer- und Mahlcharakter der Eucharistiefeier

*O sacrum convivium!
in quo Christus sumitur:
recolitur memoria passionis ejus:
mens impletur gratia
et futurae gloriae nobis pignus datur,
alleluia.*

(Thomas von Aquin)

Vorbemerkung: Was heißt „kleine mystagogische Reflexion“?

Mystagogie bedeutet Einweisung in die Tiefendimensionen liturgischen, sakramentalen Geschehens. Es geht um ein Nach-denken, um ein meditierendes Erschließen des in der Liturgie Angelegten und Erfahrenen. Ziel jeder Mystagogie ist die Verständigung über die göttlichen und menschlichen Sinndimensionen symbolischer Glaubenspraxis, eine Verständigung, die zugleich sensibel macht für die Potenziale, Handlungskriterien, Grenzen und Probleme solcher Praxis. Mystagogie interessiert sich vor allem für die „performativen“ Potenziale der Liturgie, d. h. für ihren Ereignis- oder Widerfahrnischarakter, dafür, was in ihr an den Mitfeiernden und durch sie geschieht.¹ In fünf zusammenhängenden Gedankenschritten möchte ich Ansätze einer solchen Verständigung anbieten, und zwar bezogen auf die Frage nach dem Opfer- und Mahlcharakter der Eucharistiefeier. In Anbetracht der Komplexität dieser Frage kann diese mystagogische Reflexion nur „klein“, miniaturhaft sein. Worauf es aber in dieser Miniatur hauptsächlich ankommt, ist der Versuch, auf röm.-kath. Erfahrungshintergrund, aber durchaus in ökumenischer Absicht, neue Resonanzen und Sympathien gegenüber dem Mysterium der Eucharistie auszulösen.

1. Die Eucharistiefeier ist zuerst und zuletzt ein Glaubens- und Gebetsereignis

Vor jeder Debatte um das Opfer- und Mahlhandeln in der Eucharistiefeier halte ich die Feststellung dieser im Grunde selbstverständlichen und vielleicht gerade deshalb so gern unterbelichteten Fundamentalbestimmung jedes sakramentalen Handelns für dringend notwendig. Was aber heißt: Glaubensereignis, was heißt: Gebetsereignis? Im biblischen Sinn ereignet sich Glaube dort, wo ein Mensch exzentrisch wird auf jenen Anruf hin, der aus dem Raum des Unvordenklichen an mein Herz dringt, wo ich mein Vertrauen und Streben, mein Dasein auf die Quelle dieses Anrufs hin ausrichte, auf Gott, der mir als der Immanuel bekannt geworden ist, als treuer und lebensschaffender „Gott mit uns“ im Zug durch das Meer der Geschichte. Und Gebet ereignet sich dort, wo solcher Glaube in seine erste und entscheidende Handlungsgestalt umgesetzt wird, in die Handlungsgestalt einer transzendierenden Daseinsöffnung und Daseinsäußerung: Daseinsöffnung als Ereignis des horchenden Sich-Disponieren-Lassens für die Realisierung der Stimme des Unvordenklichen, sowie für

¹ Zum Begriff „Mystagogie“ und seinem Verhältnis zu Liturgie und Liturgiewissenschaft vgl. B. FISCHER, Art. Mystagogie. In: Praktisches Lexikon der Spiritualität. Hg. Ch. Schütz. Freiburg i. Br. 1988, 902–903; sowie dasselbe Stichwort, in: LThK³ 7, 570–571.

die Spuren des Unbedingten in all den Wahrnehmungen und Ereignissen, für die ein Menschenherz empfangsbereit geworden ist; oder anders gesagt: Ereignis eines Ergriffen-Werdens, in dem die Stimme des Unvordenklichen zum befreienden Durchbruch meines, unseres Daseins werden kann – Gebet als ultimatives Geschehen passiver und aktiver Aufmerksamkeit.²

Und zugleich Daseinsäußerung: symbolisch verlautes Wort-Echo des Menschen auf das in seinem Gott-Horchen und Gott-Erleben Wahrgenommene: Jubel, Preisung, Bitte, Klage, Schrei, Verstummen, und eben an zentraler Stelle „eucharistia“: Lob- und Dankbekenntnis.

Die Feier der Eucharistie ist zuerst und zuletzt ein exzentrisches Bewegtwerden meines, unseres Daseins, das sich von Gott an den Abgrund und an den Glanz seiner Herrlichkeit heranziehen lässt, dichtestes Gemeinschaftsereignis der Daseinsöffnung und Daseinsäußerung glaubender Menschen im liebenden Ausgestrecktsein nach erfüllter gott-menschlicher Communio.

2. Hingabe und Erwartung göttlicher Lebensfülle als Urmotive der Eucharistiefeier

Als Glaubens- und Gebetsereignis steht die Eucharistiefeier ganz und gar in der Dynamik von Hingabe und liebender Erwartung göttlicher Lebensfülle. Die hingebenden Bewegungen betreffen alle ihre Subjekte und haben Auswirkungen auf die Ereignisdimensionen der Eucharistiefeier. Sie verleihen der gesamten Feier eine Gabe-Empfangsstruktur, die in wechselseitiger diakonischer Hinwendung wurzelt und von da her ihren Geschenkcharakter erhält. Der Geist Gottes ist der Diakon, der liebende Aufhelfer unseres Daseins und der ganzen Schöpfung, der uns in der Feier der Eucharistie das Wort Gottes, die Möglichkeit des Gebetes, den Leib und das Blut Jesu Christi „gibt“. Alle Mitfeiernden sind als glaubende und betende Menschen liebende Aufhelfer, Diakone der Welt, die in der Eucharistiefeier alle ihre leid- und glückvoll erfahrenen Opfer und Gaben des Daseins auf die Wirklichkeit Gottes hin öffnen, sie ihr anvertrauen, und in Gestalt von Brot und Wein unter Dank und Bitten auf den Altar-Tisch legen, also einander und Gott „geben“. Als geistlich begabte und existentiell mit Geben und Empfangen Vertraute weiß die Feiergemeinschaft um die Bedürftigkeit ihrer selbst und der ganzen Welt, weiß sie um die Notwendigkeit und den Segen der Öffnung und der Äußerung ihres Daseinsglücks und ihrer Daseinsnöte. Indem sie aber dieses Wissen in Erwartung der diakonischen Zuneigung des Geistes Gottes in eucharistisches Handeln umsetzt, durchdringt sie die Verstrickungen des alltäglichen Laufs der Dinge, wie sie uns gewöhnlich vereinnahmen und bestimmen. Die Feier der Eucharistie trägt somit aus ihren Urmotiven der Hingabe und der Erwartung göttlicher Lebensfülle das Potenzial zur Befreiung des Gegenwärtigen aus den oft lähmenden Verhältnissen des Vergangenen in sich, das Potenzial zur Erfahrung der Zukunft, des Kommens Gottes hier und jetzt, zur existentiellen Aneignung des „Ebenbildes des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15) in der Lebens-, Sterbens- und Auferstehungsgestalt Jesu Christi. Jede Eucharistiefeier initiiert und erneuert damit jene befreiende Durchbruchs- und Hoffnungserfahrung, die aus dem Gedächtnis des Pascha-Mysteriums Christi, aus der Erwartung seines endgültigen Wirksam-werdens und aus dem Widerfahrnis einer die Berge des Daseins von innen heraus versetzenden Kraft herrührt.

² Eine kompakte und zugleich reiche Theologie des Gebetes bietet D. MANN, *Du bist mein Atem, wenn ich zu dir bete. Elemente einer christlichen Theologie des Gebetes*. Würzburg 1998.

3. Eucharistisches Opfer:

Selbst-Übereignung an den Abgrund und den Glanz der Herrlichkeit Gottes

Ich komme erst jetzt zum Stichwort Opfer, weil mir die Rede vom Opfercharakter der Eucharistiefeier oder vom „eucharistischen Opfer“ ausschließlich im Verständigungsrahmen des bisher Gesagten verantwortbar, gleichzeitig aber auch angezeigt erscheint.

Dass die Eucharistiefeier „Gedächtnisfeier des Pascha-Mysteriums Jesu Christi“ ist, gehört zu den ökumenischen Grundpfeilern christlicher Eucharistielehre; dass das Pascha-Mysterium Jesu Christi im Neuen Testament mehrfach als ein einzigartiges Opfer-Geschehen interpretiert wird, welches jedes andere kultisch praktizierte Opferwesen sprengt bzw. ablöst, ist ebenso anerkannt und führt zur ökumenisch rezipierten Position, dass die Feier der Eucharistie eine Opfer-Gedächtnis-Feier, genauer: die anamnetische Vergegenwärtigung und sakramentale Aktualisierung des Lebens-Opfers Jesu Christi darstellt, in dem Gott die Welt mit sich versöhnt und den eschatologischen Anbruch einer neuen Schöpfung gestiftet hat.³ Aber eine Opfer-Gedächtnis-Feier ist nicht notwendigerweise selbst schon eine Opferhandlung. Den Status einer Opferhandlung spricht man in ökumenischer Übereinstimmung der Eucharistiefeier insofern zu, als sie den Charakter eines geistlichen Opfers bzw. eines Lob-Opfers und den diakonischen Gestus der Hingabe der Feiernden aneinander und an Gott, sowie der Bereitstellung der eucharistischen Gaben und der Kollekte realisiert.⁴ Auch diese Aspekte sind biblisch verankert und werden in der Geschichte der eucharistischen Liturgien durchgängig rezipiert.⁵ In der aktuellen theologischen Diskussion wird öfters vorgeschlagen, für die Benennung und Interpretation dieser Handlungselemente den Terminus Opfer zu vermeiden, da er unweigerlich religions- und kultgeschichtliche Konnotationen transportiere, die mit der Anlage und Intention des eucharistischen Geschehens nicht zu vereinbaren seien.⁶ – Beispielsweise die Vorstellung, zum

³ Ich verweise auf die bereits vor mehr als 20 Jahren erzielten Ergebnisse, dokumentiert in dem von K. Lehmann und E. Schlink herausgegebenen Band: *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles*. Freiburg – Göttingen 1983 (DiKi 3). Zu einer christlich-liturgischen Opfertheologie insgesamt vgl. *Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Feier*. Hg. A. Gerhards – K. Richter. Freiburg i. Br. 2000 (QD 186).

⁴ Dies alles im Sinn des Miteinbezogenwerdens in die Hingabe- bzw. Opferbewegung Jesu Christi.

⁵ Dass (insbesondere nach der letzten Messbuchreform) in der römisch-katholischen Messfeier und Eucharistieologie ein weiterer Aspekt des Opferhandelns der Kirche aufscheint, nämlich die Darbringung/Opferung des in den konsekrierten Gaben realsymbolisch anwesenden Christus an Gott, den Vater, sorgt innerkatholisch wie ökumenisch für anhaltende Kontroversen. Vgl. R. MESSNER, Einige Probleme des eucharistischen Hochgebets. In: *Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie*. [FS H. B. Meyer.] Hg. R. Meßner – E. Nagel – R. Pacik. Innsbruck 1995 (IThS 42) 174–201; D. SATTLER, *Das Opfer Jesu Christi im eucharistischen Gedächtnis der Kirche. Bemühungen um einen evangelisch-katholischen Konsens*. In: *DIES., Aufgebrochen. Theologische Beiträge*. Mainz 2001, 139–149; M. STUFLESSER, *Memoria Passionis*. Altenberge 1998 (MThA 51); die Diskussion um das Verhältnis von Opfer Christi und Opfer der Kirche in der Messfeier wurde erneut angeschärft durch die Dissertation von Th. WITT, *Repraesentatio Sacrificii. Das eucharistische Opfer und seine Darstellung in den Gebeten und Riten des Missale Romanum 1970*. Untersuchungen zur darstellenden Funktion der Liturgie. Paderborn [u. a.] 2002 (PaThSt 31), mit wichtigen kritischen Rezensionen von D. SATTLER (ThRv 100 [2004] 232–234) und L. LIES (ZKTh 126 [2004] 455–459); aus reformatorischer Perspektive aktuell dazu: H.-Ch. SERAPHIM, Vom Darbringen im Eucharistiegebet. In: *LJ* 56 (2006) 237–249.

⁶ Vgl. M. ECKHOLT, Die theologische Deutung des Todes Jesu am Kreuz als Opfer und Sühne. Wiederkehr eines umstrittenen Themas. In: *Eucharistie. Positionen katholischer Theologie*. Hg. Th. Söding. Regensburg 2002, 59–86; hier: 66–67.

Opfer gehöre wesentlich die von Gott geforderte Vernichtung einer Opfergabe zum Zweck der Erlangung einer Disposition, die den Menschen vor Gott erst handlungsfähig mache. Solche Bedenken sind nicht von der Hand zu weisen und müssen in jeder eucharistietheologischen Bestimmung des Opferbegriffs klar verhandelt werden. Gegenüber dem völligen Verzicht auf den Opferterminus erheben sich allerdings zumindest zwei Gegenfragen: Wie soll man die eben genannten Handlungs- und Gedächtniselemente der Eucharistiefeier sonst benennen und verstehen, ohne der Gefahr einer Unterbestimmung zu erliegen? Und, vor allem aus röm.-kath. Sicht gesprochen: Wie bewältigt man dann die in der Feier der Eucharistie reichlich vorhandenen Opfer-Aussagen und Opfer-Gesten theoretisch und praktisch? Die Versuche einer Substitution des Opferbegriffs laufen darauf hinaus, ihn durch die Termini „Darbringung“ und „Hingabe“ zu ersetzen. Meines Erachtens können aber diese Termini keineswegs beanspruchen, den sogenannten Opfercharakter der Eucharistiefeier präziser und eindeutiger zu benennen. Sie bleiben in ihrer Semantik ebenso mehrdeutig bzw. missverständlich wie der Opferbegriff.

Dringlicher und zielführender als das Vermeiden des schwierigen und belasteten Opferbegriffs scheint mir zu sein, die damit verbundenen Fragen und Probleme zu präzisieren und zu bearbeiten, auch im Hinblick auf die ökumenische Diskussion. Stärker als die genannten Alternativen vermag die Rede vom Opfer nämlich das Geschehen der „Selbst-Übereignung“ an den Abgrund und den Glanz der Herrlichkeit Gottes zum Ausdruck bringen, das die Lebensbewegung Jesu und die Memoria seines Todes und seiner Auferstehung bestimmt, das aber auch die Sinnspitze der Darbringungs- und Hingabegesten der eucharistischen Feiergemeinde ist.

So sollte jede christliche Opfertheologie grundlegend orientiert sein am Ereignis der wechselseitigen Selbst-Übereignung von Vater und Sohn, die die Lebensbewegung Jesu gemäß der Botschaft der neutestamentlichen Schriften bestimmt. Ich wähle den Ausdruck Selbst-Übereignung vor allem deshalb, weil er erstens Freiheit, also den Ausschluss von Zwang oder Schuldigkeit, und zweitens die Grundbewegung liebender Anerkennung, nämlich die vorbehaltlose Öffnung des eigenen Daseins hin zu einer größeren Lebensfülle mit dem und im Anderen impliziert.⁷

Jesu Leben und Sterben kann als Opfer bezeichnet werden, weil und insofern es bestimmt ist durch Selbst-Übereignung in wechselseitigem Geben und Empfangen göttlicher und menschlicher Zuneigung. Sowohl das eucharistische Gedächtnis, die Anamnese des Todes und der Auferstehung Jesu, als auch die eucharistischen Darbringungs- und Hingabegesten sind auf dieses gott-menschliche Beziehungsgeschehen hin fokussiert. Im Sinn eines affirmativen Gedächtnisses der liebenden Selbst-Übereignung Jesu an Gott und an die Menschen, und des diakonischen sowie rituell-symbolischen Sich-Ergreifen-Lassens von dieser

⁷ Vgl. Th. PRÖPPER, Zur vielfältigen Rede von der Gegenwart Gottes und Jesu Christi. Versuch einer systematischen Erschließung. In: *Wie das Wort Gottes feiern? Der Wortgottesdienst als theologische Herausforderung*. Hg. B. Kranemann – Th. Sternberg. Freiburg – Basel – Wien 2002 (QD 194) 100–122, hier: 120: „Im Blick auf Jesus Christus lässt sich die Eucharistie als ‚Opfer‘ in dem abgeleiteten Sinn bezeichnen, dass er als Erhöhter die geschichtlich von ihm durch die Hingabe bis zum Tod vollbrachte Liebe uns (vermittels des Geistes) zueignet und durch solches Wirken an und für uns seine irdische Proexistenz fortsetzt.“

Selbst-Übereignung wird die eucharistische Feiergemeinde in die Bewegung des „Opfers Christi“ hineingezogen.⁸

Eine so gefasste Opfertheologie räumt der sozialen und diakonischen Disposition der Eucharistie einen substantiellen Platz ein: Die in der Eucharistiefeier zugleich vorausgesetzte und initiierte Diakonie bedeutet Opfer im Sinn eines Engagements, das sich selbst und die eigenen Ressourcen für das Lebenkönnen der Anderen aufs Spiel setzt; nicht um dadurch für Gott erst annehmbar zu werden, sondern um in diesem Einsatz zusammen mit dem Anderen in der Lebensfigur Jesu Christi – man kann es nur poetisch sagen – „froh und frei“ zu werden.⁹

Ob die Entschiedenheit solcher Diakonie mit dem Wort Hingabe deutlich genug bezeichnet ist, möchte ich bezweifeln. Die Semantik der Redewendung „etwas mit Hingabe tun“ schließt den Aspekt einer entschiedenen Selbst-Übereignung zunächst einmal nicht ein, wenn sie auch dafür offen ist.

Was aber in diesem Zusammenhang aus dem Komplex des Opferbegriffs eucharistietheologisch auszuschließen ist, das ist seine Offenheit und Anfälligkeit für die Verschleierung, Legitimierung oder gar Sakralisierung von destruktiver Gewalt. Aber auch im Hinblick darauf möchte ich dafür plädieren, den Begriff nicht einfach aus dem Wortschatz der Theologie zu verabschieden. Wir berauben uns damit nämlich der Möglichkeit seiner Kritik im Blick auf alle subtilen, aber hoch wirksamen Opfer-Ideologien, die man meint zur Aufrechterhaltung von Systemen, Interessen und Machtsphären nicht verhindern oder mit gutem Recht in Kauf nehmen zu können: verordnete und Freiheit oder Menschenwürde gewaltsam beschränkende Übereignungsmaßnahmen zur Rechtfertigung und Sicherstellung säkularer wie religiöser Systeme.

Dem steht der Opfercharakter der Eucharistiefeier diametral und aufdeckend gegenüber. Sie ist kein Opfer, das derselben Logik angehört wie vielerorts anzutreffende, vordergründig harmonisierende, aber in der Tat hoch destruktive und Gegengewalt produzierende Opfermechanismen. Vielmehr öffnet sie Augen und Herzen für das Unrecht und das destruktive Potenzial verschleierte Opferideologien, und weist zugleich einen Weg aus den Mechanismen von Gewalt und Gegengewalt. Dieser Weg bedeutet allerdings Opfer im Sinn einer aus freier Erkenntnis und Entscheidung ergriffenen Selbst-Übereignung an Gott, bedeutet freies Sich-Hineinnehmen-Lassen in die alle Gewaltmechanismen unterwandernde Liebesbewegung Gottes, offenbar geworden in Leben, Sterben und Auferstehen Jesu. Im Hinblick auf destruktive Opfermechanismen in Religionen und Gesellschaften ist gerade die Rede vom Erlösungsoffer Jesu Christi als befreiendes Ereignis jenes Anti-Opfers auszubuchstabieren, welches inmitten einer gewaltdurchsetzten Welt der Liebesmacht Gottes zum Durchbruch verhilft.¹⁰

⁸ Zur opfertheologischen Deutung des Todes Jesu vgl. Ch. M. KREINECKER, Das Leben bejahren: Jesu Tod, ein Opfer. Zur Bedeutung der unterscheidenden Rede von *victima* und *oblatio*. In: ZKTh 128 (2006) 31–52.

⁹ Vgl. PRÖPPER (s. Anm. 7) 120.

¹⁰ Zu aktuellen Positionen um den Begriff des Opfers in den Kulturwissenschaften vgl. A. ROMEJKO, Transformationskraft des Opfers: Ein Beitrag zum Opferdiskurs im Umkreis der mimetischen Theorie. Innsbruck 2004 [Diss.]; Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte. Hg. B. Jankowski – M. Welker. Frankfurt a. M. 2000; J. NIEWIADOMSKI, Rationalität des Opfers. In: Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit. Hg. P. Neuner. Freiburg i. Br. 2002 (QD 195) 161–164.

4. Eucharistisches Mahl:

Ereignis der Begabung mit Gottes Lebens- und Liebesmacht

Das Pascha-Mysterium Jesu Christi lässt sich also nicht in einfache Opferschemata einordnen, sondern sprengt diese auf, indem es als Ereignis radikaler Selbst-Übereignung der Lebensmacht Gottes nicht mit Gewalt und destruktiv, sondern auferweckend und versöhnend zum Durchbruch verhilft. In dieser anderen Opferlogik, deren unhintergehbare Grundpfeiler Freiheit, Liebe und unbedingte Anerkennung des Anderen sind, erscheint die Macht und Herrlichkeit Gottes gerade nicht als gebieterisches Verlangen nach einer ihm geschuldeten Gabe. Sie erscheint vielmehr als diakonisch auferweckender und versöhnender Durchbruch zu neuem Leben aus allen Winkeln unseres Daseins. Dem muss die Feier dieses Mysteriums Rechnung tragen, und sie tut es, indem sich ihr Handlungsverlauf nicht in kultischen Darbringungs- und Opfergesten erschöpft, sondern erst im Akt des eucharistischen Mahles zum Ziel gelangt, in welchem die dargebrachten Gaben und mit ihnen alle Opferbewegungen der Kirche als göttliche Lebensmittel zurückgewendet werden an die Feiernden und ihre Welt. Die im eucharistischen Mahl an ihr Ziel kommenden Opferbewegungen in der Nachfolge der Selbst-Übereignung Jesu Christi sind als integrale Momente an jenem Geschehen der Daseinsöffnung und -äußerung zu verstehen und zu gestalten, das wir als Ereignishorizont der Eucharistiefeier markiert haben. Ihre Zielrichtung ist die durch Dank und Lobbekenntnis begleitete Öffnung oder Aussetzung des Daseins für das auferweckende, diakonische, lebenspendende Wirken Gottes in seinem Heiligen Geist, zugleich die Bitte um die Einlösung der Erwartung der Lebensfülle Gottes in der Feierhandlung selbst sowie in Welt und Geschichte insgesamt. Die Kommunion des Leibes und Blutes Jesu Christi ist der Kulminationspunkt der Eucharistiefeier, in dem alle Gaben, Darbringungs- und Opfergesten der Kirche den Glaubenden als göttliche Lebensspeise und als göttlicher Liebestrank von Gott zurückgeschenkt werden.¹¹ Das eucharistische Mahl ist Besiegelung der *Communio* der Glaubenden mit Christus zu gemeinsamer und gegenseitiger Selbst-Übereignung aus der Kraft Gottes, es ist als solches zugleich Vorwegnahme der vollendeten Liebesgemeinschaft zwischen Gott und seiner Schöpfung, und nicht zuletzt ist es befreiende und Hoffnung stiftende Erfahrung innigen Verbundenseins der Glaubenden unter der Gastgeberschaft des menschenfreundlichen Gottes in der Offenbarungsgestalt Jesu Christi.

5. Eucharistisches Mahl und eucharistisches Opfer *bedingen und erklären einander*

Das eucharistische Mahl ist ohne die Dimension des Opfers im Sinn der entschiedenen Selbst-Übereignung an Gott nicht zu denken und zu machen. Das Spezifische des eucharistischen Mahles bildet gerade die in ihm zum Vorschein kommende Liebes- und Heilsdynamik der Opferbewegung Jesu Christi, von der sich die Gemeinde geistlich auferwecken und zum Leib Christi konfigurieren lässt. Sein Leib und sein Blut sind Lebensmittel in dem Sinn, dass sie uns mit dem Mysterium des Lebens und der Zukunft Gottes vereinen, das in der konkreten Gestalt der Selbst-Übereignung Jesu an den Abgrund und den Glanz der Herrlichkeit Gottes offenbar geworden ist. Andererseits ist aber auch das eucharistische Opfer nicht ohne die Dimension des Mahles zu denken und zu machen. Denn die Heilsdynamik der Opferbewegung Jesu Christi funktioniert gerade nicht nach der Logik: Darbringung oder gar Vernichtung von Opfer(gabe)n zum Ausgleich von Defiziten, auch nicht

¹¹ Vgl. PRÖPPER (s. Anm. 7) 121.

nach der Logik: kultische Isolierung, Aussetzung einer Gabe, um sie als Bild und Mahnmal des Mysteriums zu idolisieren. Die Heilsdynamik der Opfergestalt Jesu Christi ist vielmehr diakonisch verfasst und heißt: selbst-entschiedenes Verfügbarmachen von Lebenspotenzen zu ihrer gottgemäßen Entfaltung. Und dieses Verfügbarmachen bedeutet Teilen und gemeinsames Verkosten göttlicher wie menschlicher Lebens-Nahrung hier und heute. Wie Gott in Jesus Christus nichts von der Potenzialität seiner Liebe zurückgehalten hat, so kann auch im sakramentalen Vollzug des Gottesmysteriums nichts von dem zurückgehalten werden, was als Nachfolgegestalt seiner Liebeshingabe dargebracht wird; es wird vielmehr restlos, ja in überfließender Nährkraft zurückgeschenkt, um den Kreislauf göttlichen Lebens und göttlicher Liebe zwischen Gott und Mensch zu beleben. Jesus Christus ist das ultimative Ereignis dieser Dynamik: In seiner Lebensbewegung kommt die äußerste Potenzialität Gottes selbst zum Vorschein und zur Entfaltung. Die Erfüllung der biblischen Uranweisung zur Feier der Eucharistie: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ muss Opfer und Mahl integral umfassen und ineinander verschränken, wenn ihr Anspruch, dichteste sakramentale Gegenwartsgestalt Jesu Christi in seiner Kirche zu sein, Gültigkeit haben soll: Sie muss in ihrer Gabe- und Empfangsstruktur das aus freiem Entschluss hingebende Verfügbarmachen von Lebenspotenzen zu ihrer gottgemäßen Entfaltung sein, d. h. sakramental-symbolisch gesprochen: Lobbekenntnis, Gedächtnis des Pascha-Mysteriums Jesu Christi, Selbst-Übereignung und Gaben-Darbringung, Bitte um Wandlung und Heiligung, um Entfaltung göttlicher Lebenskraft, Empfang der geheiligten, in der Kraft des Geistes Gottes gewandelten Gaben. Das eucharistische Mahl ist es, das uns die Lebenskraft und das Hoffnungspotenzial der entschiedenen Selbst-Übereignung Gottes in Jesu Christus zeigt und zueignet, und damit zugleich die Differenz dieser Opferbewegung zu anderen Opfern verkostet lässt, deren Kulminationspunkt ganz woanders liegt als in der Konfiguration der Schöpfung mit dem Mysterium göttlicher Liebe.

Wer den Opfercharakter der Eucharistiefeier auf Kosten ihres Mahlcharakters hervorkehren möchte, befindet sich bereits einen Schritt weit auf dem Weg hin zu einer falschen, unchristlichen Opferlogik, weil eine solche Hervorkehrung unweigerlich infrage stellt, was doch nur das eucharistische Mahl vermittelt: dass es nämlich im Namen Jesu Christi Opfer nur insofern geben kann und darf, als es den Anbruch der *basileia* Gottes als wahrhaft göttliches und zugleich wahrhaft menschliches Lebens- und Hoffnungsmittel zur Wirkung und zur Erfahrung bringt.

Wer umgekehrt den Mahlcharakter der Eucharistiefeier auf Kosten ihres Opfercharakters hervorkehrt, begibt sich in die Gefahr, die Nahrung, die Gott uns in der eucharistischen Kommunion zuwendet, von der für sie substantiellen Konfiguration, nämlich Frucht und Nachfolgegestalt der Selbst-Übereignung Jesu Christi zu sein, abzukoppeln.

Das Verkosten der *basileia* Gottes ist nichts anderes als das Verkosten des Geschmacks und der Nährstoffe jener Selbst-Übereignung, zu deren substantiellen Ingredienzien der hochzeitliche Genuss des Freudenfestes gleichermaßen gehört wie die scharfe Essenz des unbequemen Aufbruchs aus mancherlei Verstrickungen, der ungeteilte Lebenseinsatz genauso wie das befreiende Glück unbedingten Geliebtheits.

Sakramentale Teilhabe am Opfer Christi durch die Eucharistiefeier der Kirche bedeutet Teilen und Verkosten jenes zur Auferstehung aufgebrochenen Lebens, das sich aus freier, entschiedener Hinkehr Gottes und der Menschen zueinander entfaltet.

Michael Schneider, Frankfurt a. M.

Logosgemäße Liturgie

(*Zur theologischen Grundlegung des christlichen Gottesdienstes nach Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI.*

Des Öfteren hat sich Joseph Ratzinger mit Fragen der Liturgie und ihrer Erneuerung beschäftigt, vor allem in seinen drei Veröffentlichungen: „Ein neues Lied für den Herrn“ (1995), „Der Geist der Liturgie“ (2000) und „Gott ist uns nah. Eucharistie: Mitte des Lebens“ (2001). Noch die letzte Buchbesprechung vor seiner Wahl zum Papst beschäftigte sich mit einem englisch verfassten Buch über die organische Entwicklung der Liturgie.¹ Die folgenden Ausführungen wenden sich bewusst Joseph Ratzinger und seinem theologischen Verständnis von Liturgie zu, nicht bloß, weil er inzwischen als Papst Benedikt XVI. der neue Bischof von Rom ist, vielmehr finden sich in seinem Werk zahlreiche wertvolle Hilfen für ein tieferes Verständnis des christlichen Gottesdienstes. Dabei wird sich zeigen, dass sich gerade über die Theologie der Liturgie ein angemessenes Verständnis des dogmatischen Anliegens Joseph Ratzingers finden lässt.

Die theologischen Ausführungen Joseph Ratzingers haben von Anfang an Diskussionen ausgelöst. Auf sein Buch „Einführung in das Christentum“ (1968) reagiert Walter Kasper im Jahr 1970 sehr heftig², indem er Joseph Ratzinger vorwirft, dass er in seinem Buch „die Vorordnung des Glaubens vor der Liebe (vgl. DS 1578) nicht mehr gewahrt“ habe, ja, man müsse sogar von einem latenten „Idealismus und von der Gefahr eines Säkularismus sprechen“³; schließlich werde bei einem solchen Denkansatz „Gott zum Korrelat des Menschen“ gemacht⁴. Da Joseph Ratzinger selbst zugibt, wesentlich vom Denken Max Schelers beeinflusst worden zu sein, wurde der Vorwurf laut, seine Theologie tendiere „ohne eine historisch begründete Darstellung Jesu dahin, das Reden von Jesus mit dem Reden vom Menschen im allgemeinen zu vermengen“⁵; Jesus bleibe bei Joseph Ratzinger nur ein Beispiel, das den anderen zur Nachahmung gegeben ist; Jesus wäre demnach lediglich ein „Sohn“ unter vielen. Der anthropologische Ansatz Joseph Ratzingers, so lautet der Vorwurf, stelle die Christologie in den Schatten, denn er konzentriere sich mehr auf die Tugenden, die alle Menschen mit Jesus teilen können, als auf seine Besonderheiten. Jesus bleibe

¹ Forum Katholische Theologie 1 (2005). Vgl. auch die Besprechung von M. Karger in: Deutsche Tagespost Nr. 49 (2005) 6. – Vgl. zu den folgenden Ausführungen auch: M. SCHNEIDER, Das Sakrament der Eucharistie. Köln ³2007; DERS., Papst Benedikt XVI. Zur Einordnung des theologischen Werkes Joseph Ratzingers am Beginn des neuen Pontifikats. Köln ³2005; DERS., Jesus von Nazareth. Zum neuen Buch von Papst Benedikt XVI. Köln 2007. – Vgl. zum Begriff „logosgemäße Liturgie“ z. B. J. RATZINGER, Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als communio. Augsburg 2002, 100ff.

² W. KASPER, Theorie und Praxis innerhalb einer theologia crucis. Antwort auf J. Ratzingers „Glaube, Geschichte und Philosophie“. In: Hochl. 62 (1970) 152–159. Vgl. auch W. KASPER, Das Wesen des Christlichen. In: ThRv 65 (1969) 182–188; J. RATZINGER, Glaube, Geschichte und Philosophie. Zum Echo auf „Einführung in das Christentum“. In: Hochl. 61 (1969) 533–543.

³ W. KASPER, Theorie und Praxis innerhalb einer theologia crucis, ebd. 152.

⁴ Ebd. 156.

⁵ R. A. KRIEG, Kardinal Ratzinger, Max Scheler und eine Grundfrage der Christologie. In: ThQ 160 (1980) 106–122.

nur „der exemplarische Mensch [. . .], in dem die wahre Gestalt des Menschen, die Idee Gottes mit ihm vollends ans Licht tritt“⁶. Ja, es heißt sogar über Joseph Ratzinger: „Seine Betrachtung über den Sinn der Inkarnation ist daher keine Darstellung Jesu. Sie ist eine Schilderung des christlichen Lebens im allgemeinen.“⁷

Auf diese und ähnliche Einwände gegen den christologischen Ansatz Joseph Ratzingers kann hier nicht eigens eingegangen werden, da eine konkrete Arbeit am Text vonnöten wäre. Doch die Ausführungen unserer Überlegungen verstehen sich als eine erste Antwort auf solche Einwände und lassen deutlich werden, dass die Vorwürfe an dem christologischen Anliegen Joseph Ratzingers vorbeigehen, wie nun beispielhaft an seiner Definition von Liturgie deutlich gemacht werden soll.

I. Profile

Nicht zuletzt in seinem neuen Buch „Jesus von Nazareth“ (2007) setzt sich Papst Benedikt mit den wesentlichen geistes- und theologiegeschichtlichen Strömungen auseinander, die bis in die heutigen Tage Denken und Glauben der Kirche bestimmen und zu einer Anfrage an ihr Verständnis menschlichen Lebens werden. Einige seien kurz angeführt, insofern sie für die Frage nach dem Wesen des christlichen Gottesdienstes von Bedeutung sind.

1. Kult – Ethos

Papst Benedikt XVI. tritt mit seinem Jesus-Buch in die Auseinandersetzung mit Adolf von Harnack, der in der Reich-Gottes-Botschaft Jesu eine doppelte Revolution gegenüber dem Judentum sah. Zum einen sei diese Botschaft nicht an das Kollektiv des jüdischen Volkes gerichtet, sondern streng individualistisch, da Jesus den Einzelnen anspreche und ihn in seiner Würde und seinem Wert hervorhebe. Ferner stehe bei Jesus nicht mehr das Kultisch-Priesterliche im Vordergrund, vielmehr sei seine Botschaft streng moralisch. Diese beiden Ansichten Harnacks übernahmen sogar katholische Exegeten.

Albert Schweitzer setzte einen neuen Akzent, indem er betonte, die Botschaft Jesu sei radikal eschatologisch, seine Verkündigung des Reiches Gottes proklamiere das nahe Weltende, nämlich das Hereinbrechen der neuen Welt Gottes, eben seiner Herrschaft. Deshalb kommt es nach Rudolf Bultmann auf die Haltung der „Stetsbereitschaft“ an. Jürgen Moltmann wiederum entwickelte im Anschluss an Ernst Bloch eine „Theologie der Hoffnung“, die Glauben als aktives Eintreten in die Gestaltung der Zukunft versteht.

Katholische Theologen griffen solches Gedankengut auf und entwickelten eine säkularistische Umdeutung des Reichsgedankens mit einer neuen Sicht des Christentums, der Religionen und der Geschichte. Es wird gesagt, die Zeit vor dem Konzil sei bestimmt gewesen von einer Ekklesiozentrik, die danach in eine Christozentrik übergegangen sei. Aber nicht nur die Kirche sei Grund zur Trennung, auch Christus, wenn er nur den Christen gehöre. Deshalb ist man von der Christozentrik zur Theozentrik vorangeschritten; da aber Gott schließlich trennend zwischen den Religionen und zwischen den Menschen stehen kann, ging man zur Regno-Zentrik über. Auch Jesus habe letztlich das „Reich“ verkündet, welches nun aber verstanden wird als Einsatz für die eine Welt, den Frieden, für die Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung. Der Auftrag der Religionen bestehe darin,

⁶ J. RATZINGER, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. München 1968, 171.

⁷ KRIEG (s. Anm. 5) 112.

sich für dieses Reich einzusetzen und mit der jeder Religion eigenen Identität zusammenzuwirken; andere zu missionieren, scheint nun nicht mehr nötig zu sein. Dies alles birgt letztlich die verheerende Konsequenz in sich: Gott ist verschwunden, es handelt nur noch der Mensch.⁸ Jesus jedoch, so betont Papst Benedikt, habe das Reich Gottes verkündet bzw. das „Reich der Himmel“ (Mt). Jesu Botschaft ist eindeutig theozentrisch.

Gott offenbarte in Jesus Christus sein vernünftiges Wort, die vollkommene Wahrheit. Die Heilige Schrift ist „Theo-Logie“ im Vollsinn des Wortes: Die Bibel spricht nicht nur von Gott, sie ist sein Sprechen. Bonaventura folgend heißt es daraufhin bei Joseph Ratzinger, dass Gott selbst das eigentliche Subjekt der Theologie ist. Nur Gott kann authentisch von Gott reden. Alles theologische Reden hat sich deshalb am Wort Gottes in der Heiligen Schrift zu orientieren und muss sich in diesem Sinn als eine „geistliche Wissenschaft“ ausweisen.

Dies ist aber nicht nur in einem frömmigkeitsgemäßen Sinn zu verstehen. Romano Guardini sprach Anfang der zwanziger Jahre des letzten Jahrhunderts vom Primat des Logos vor dem Ethos.⁹ Aufgabe der Theologie sei, sich selbst zu übersteigen und in der Geschichte Gottes mit den Menschen die Begegnung mit dem *Sein* Gottes zu ermöglichen. Damit greift Romano Guardini eine Sicht des Glaubens auf, die Irenäus von Lyon in die Worte fasst: Das Neue und alles Überbietende an Jesus Christus besteht darin, dass er in die Begegnung mit dem unerreichbaren Vater geführt und so die unübersteigbare Mauer niedergelegt hat, die den Menschen vom *Sein* Gottes abhielt. Die Grundaussage des Neuen Testaments lautet: „Der Mensch hat Platz in Gott gefunden.“¹⁰ Der Menschsohn erneuert das „Bild“ des Menschen, dessen Leben fortan verborgen ist mit Christus in Gott. Hier bezieht sich Joseph Ratzinger bewusst auf die Aussagen von „Lumen gentium“: „Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf [. . .] Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung“ (GS 22; vgl. 21; 41). „Wer Christus, dem vollkommenen Menschen folgt, wird auch selbst mehr Mensch“ (GS 41). In diesem Sinn ist für das christliche Verständnis von Liturgie immer ein Primat des Logos vor dem Ethos bestimmend: Kein Christ kann im Glauben und Leben mehr verwirklichen, als er in der Liturgie empfängt.

2. Erfahrung – Ruf

Was die Kirche in der Liturgie feiert, ist ein einzigartiges Phänomen in der Geschichte der Religionen. Der erste große Schritt der Religionsgeschichte führte, wie Joseph Ratzinger in seinem Buch „Glaube – Wahrheit – Toleranz“ (2003) darlegt, zum Übergang von den Erfahrungen der Primitiven zum Mythos, während der zweite den Ausbruch aus dem Mythos brachte, und zwar in drei Weisen: „1. In der Form der Mystik, in der der Mythos als bloße symbolische Form desillusioniert und die Absolutheit des unnennbaren Erlebnisses aufgerichtet wird. Faktisch erweist sich die Mystik dann allerdings als mythenkonservierend, sie gibt eine neue Begründung für den Mythos, den sie nun als Symbol des Eigentlichen auslegt. 2. Die zweite Form ist die der monotheistischen Revolution, deren klassische Gestalt in Israel vorliegt. In ihr wird der Mythos als menschliche Eigenmacht abgewiesen. Es wird

⁸ Vgl. PAPST BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth*. Freiburg – Basel – Wien 2007, 83f.

⁹ So J. Pieper über seine erste Begegnung mit R. Guardini; vgl. J. PIEPER, *Noch wußte es niemand*. München 1976, 69ff.

¹⁰ J. RATZINGER, *Unterwegs zu Jesus Christus*. Augsburg 2003, 68.

die Absolutheit des im Propheten ergehenden göttlichen Anrufs behauptet. Dazu kommt als drittes die Aufklärung, deren erster großer Vollzug in Griechenland geschah: In ihr wird der Mythos als vorwissenschaftliche Erkenntnisform überwunden und die Absolutheit der rationalen Erkenntnis aufgerichtet. Das Religiöse wird bedeutungslos, höchstens bleibt ihm eine gewisse rein formale Funktion im Sinne eines politischen (= auf die Polis bezogenen) Zeremoniells. 3. Der dritte Weg ist erst in der Neuzeit, ja eigentlich erst in der Gegenwart zu seiner vollen Kraft gekommen und scheint noch immer seine eigentliche Zukunft erst vor sich zu haben. Sein Besonderes ist, dass er nicht einen Weg im Innern der Religionsgeschichte darstellt, sondern vielmehr deren Beendigung will und aus ihr als aus einer überholten Sache herausführen möchte [. . .] Heute beruht die Wirkung Radhakrishnans und seiner Konzeption sicher nicht nur auf deren religiöser Kraft, sondern auf der erstaunlichen Allianz mit dem, was man heute mutatis mutandis die Kräfte der Aufklärung nennen darf.“¹¹

Die monotheistische Revolution in der Religionsgeschichte konkretisiert sich nicht in einer mystischen Erfahrung, sondern im Propheten. Hier ist nicht Identität gesucht, sondern es geht einzig und allein um das Gegenüber des rufenden Gottes. Während sich die mystische Erfahrung in überzeitlichen Symbolen ausdrückt, ist der göttliche Anruf konkret datierbar im Hier und Jetzt; damit wird Geschichte gesetzt und eingeholt. Gott wird nicht in einer mystischen Erfahrung geschaut, sondern als Handelnder erfahren, obwohl er selbst im Dunkel bleibt: „Wenn aber das Entscheidende nicht die eigene geistliche Erfahrung, sondern der göttliche Anruf ist, dann sind letzten Endes alle in der gleichen Lage, die diesem Anruf glauben: Ein jeder ist in gleicher Weise gerufen. Während in den mystischen Religionen der Mystiker ‚erster Hand‘ und der Gläubige ‚zweiter Hand‘ ist, ist hier ‚erster Hand‘ überhaupt nur Gott selbst. Die Menschen sind samt und sonders zweiter Hand: Hörige des göttlichen Rufs.“¹² So steht der Glaubende nicht in einem Kreislauf des immer Gleichen, sondern in einer Geschichte, die für Neues offen ist, weil Gott selbst in ihr handelt. Dieses Verständnis des Glaubens bestimmt auch die Feier der Liturgie, denn sie führt nicht in eine mystische Erfahrungswelt, sondern bleibt geschichtlich verankert unter dem Ruf Gottes im „Heute“.

II. Konsequenzen

An den dargestellten Profilierungen, die Joseph Ratzinger am Spezifikum des christlichen Glaubens vornimmt, lassen sich wichtige Folgerungen für ein authentisches Verständnis des christlichen Gottesdienstes finden.

1. Feier der Mysterien des Lebens 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. Denn, so legt die Theologie der Mysterien Jesu dar, unser Leben ist Gottes Leben selber. Die Menschwerdung des Logos besagt mehr als ein einzelnes Vorkommnis in einer fertigen Welt, sie ist ontologisch

¹¹ J. RATZINGER, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen. Freiburg – Basel – Wien 2003, 24f.

¹² Ebd. 36f.

das Ziel der Schöpfung, das alles in der Welt neu disponiert. Der Logos wird nicht in einem statischen Sinn Mensch, er tritt vielmehr in die Geschichte als ihre Fülle und ihr Ende ein: Die Heilsgeschichte ist die fortschreitende Inbesitznahme der Welt durch Gott.¹³ Der Mensch existiert, weil Gott sich als Mensch wollte, so dass alles menschliche Leben zuerst und zuletzt Gottes Leben ist. Insofern muss jede christliche Anthropologie von der Christologie her entworfen werden: Der Mensch ist im vollsten Sinn Mensch, als er Gottes Existenz in die Welt hinein ist.

Es fällt auf, welche zentrale Bedeutung in der Theologie Joseph Ratzingers gerade der Inkarnation zukommt. Dabei beruft er sich auf den französischen Jesuitentheologen Henri de Lubac und seine Aussage, „der bevorzugte Platz des Mysteriums sei das *Leben Christi*. Die Taten darin seien zwar einerseits echte *menschliche* Taten, aber es seien eben auch Taten einer *göttlichen* Person. De Lubac wörtlich: „Den Sinn des Lebens Christi fassen, heißt eindringen in die göttliche Wirklichkeit“¹⁴. Gott wie auch der Sinn menschlicher Existenz werden sichtbar und fassbar im Leben Christi. Joseph Ratzinger führt im Gespräch mit Peter Seewald aus: „Ich glaube, das Wesentliche ist, dass man im allmählichen Eindringen und Mitleben des Lebens Christi überhaupt erst den Lebensstoff und die Lebensgrundlage hat, in der einem das Verstehen Gottes zuteil werden kann. Die Worte Jesu sind gewiss von einer unersetzlichen Bedeutung, aber wir dürfen Christus nicht auf Worte allein reduzieren. Das Fleisch, wie Johannes sagt, gehört mit dazu, es ist das gelebte Wort, das dann eben bis ins Kreuz hineinführt. Nur wenn wir den ganzen, vitalen Zusammenhang der Gestalt Jesu betrachten, sprechen auch die Worte in jener Größe, die ihnen innewohnt.“¹⁵

Der bevorzugte Ort der Offenbarung ist das Leben Christi, wie es in der Liturgie gefeiert und vergegenwärtigt 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. „Wie kannst du sagen: Zeige uns den Vater? Philippus, wer mich sieht, sieht den Vater“ (vgl. Joh 14,9). 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“¹⁶, ja, es gibt kein größeres Mysterium Gottes als das Leben Christi selbst.

Jede Darlegung der Liturgie hat bei der Heiligen Schrift und der Offenbarung in Christus anzusetzen. Der christliche Glaube ist kein Produkt einer inneren Erfahrung, sondern Ereignis, das von außen auf uns zukommt.¹⁷ Dieses macht die Grundinhalte des Glaubens aus, besonders aber der Offenbarung selbst: „Trinität ist nicht Gegenstand unserer Erfahrung, sondern etwas, was von außen gesagt werden muss, als ‚Offenbarung‘ von außen her an mich herantritt. Das gleiche gilt von der Menschwerdung des Wortes, die eben ein Ereignis ist und nicht in innerer Erfahrung gefunden werden kann. Dieses Zukommen von außen ist für den Menschen skandalös, der nach Autarkie und Autonomie strebt“¹⁸. Daraus folgt, dass die liturgische Feier kein ästhetisches oder esoterisches Erlebnis ist, vielmehr stellt sie immer auch eine Provokation dar, ereignet sie sich doch – wie Erich Przywara

¹³ Die Frage ist nur, ob Gott auch ohne die Menschheit selig wäre.

¹⁴ J. RATZINGER, Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald. Stuttgart – München 2000, 175.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ AUGUSTINUS, Epist. 187, c. 11, n. 34 (PL 33, 845).

¹⁷ R. GUARDINI, Religion und Offenbarung I. Würzburg 1958, 227f.

¹⁸ J. RATZINGER (s. Anm. 11) 73.

betont – zwischen „Viehtrog“ und „Kreuz-Galgen“. ¹⁹ Die grundsätzliche Frage an die Ästhetik lautet: „Zerbricht nicht das Ereignis der Kreuzigung Christi in radikaler Weise das Spiel der Kunst mit Gott?“ ²⁰ Das Evangelium Jesu Christi enthält weder eine sakrale noch eine schöne Ästhetik, wie auch die Sakramente keine ästhetischen Größen darstellen, die im rein Sakralen oder Ästhetischen verbleiben.

2. Primat des Logos vor dem Ethos

Im Vermittlungsprozess zwischen dem Christentum und der philosophischen Ethik Platos sowie der „Vorbildethik“ der mittleren Stoa kam es zu einer grundsätzlichen Verschiebung, denn nun soll der Mensch durch die abbildliche Nachahmung der göttlichen Idee in Erkenntnis und Tugendleben zur Ähnlichkeit mit Gott und dadurch zum wahren Leben gelangen. Statt der paulinischen „Mimesis“ und des synoptischen „Akolutheia“ trat immer mehr die hellenistisch-ethische Vorstellung der „Homoiosis“, also der Verähnlichung mit Gott in den Vordergrund: Die Wirklichkeit des eigenen Lebens ist der metaphysischen göttlichen Idee anzugleichen. So gerät der heilsgeschichtliche Terminus „Typos“, nämlich das geschichtliche „Vor-Bild“ als situatives Nachvollziehen des Typos Christi im eigenen Leben, ganz in den Hintergrund, indem immer mehr das Vorbildhafte in Christus betont wird. Fürst resümiert: „In der *Verbindung* der biblischen mit der hellenistischen Denkweise liegt m. E. die Ursache für die spätere *Ablösung* der ‚Akoluthia‘- und ‚Mimesis‘-Vorstellung durch die der ‚Homoiosis‘ im Sinn der Verähnlichung mit der göttlichen Idee in Tugendliebe. Offensichtlich folgte hieraus dann auch die quasi-ethische Umdeutung der Trias-Formel ‚Glaube, Hoffnung, Liebe‘ zu ‚göttlichen Tugenden‘, später zu ‚Pflichten gegen Gott‘.“ ²¹ Christliche Existenz gründet aber, wie Ratzinger betont, in einem erlöstem Sein, das zu einem neuen Handeln befreit.

In der abendländischen Soteriologie kam es zu einer nicht geringfügigen Akzentverschiebung, denn die Bedeutung des Lebens und Wirkens Jesu wie auch seines erlösenden Kreuzestodes (der Protestantismus machte den Karfreitag zum Feiertag schlechthin) wurde seit Augustinus vornehmlich in der Versöhnung des Sünders mit Gott und der Tilgung aller Erbschuld gesehen. Aber Gott befreit den Menschen nicht nur von aller Sünde und heiligt ihn mit seiner Gnade, er lässt ihn auch einen Blick in sein verborgenes Wesen tun, das selbst den Engeln unbekannt bleibt. Als Gott seinen Sohn am Kreuz für die Menschen dahingibt, lässt er in der Offenbarung seines dreifaltigen Wesens zugleich einen Strahl seines Lichtes, in dem er selbst wohnt, in das Leben der Menschen dringen. Somit gilt im Glauben und in der Theologie der Primat des Logos vor dem Ethos. ²²

¹⁹ E. PRZYWARA, Schön, Sakral, Christlich. In: DERS., *Analogia entis*. Einsiedeln 1962, 476. Für ihn bleibt als Weg heutiger christlich-sakraler Kunst nur der Regress durch alle Stile in den apostolischen Stil der profanen Häuser und Tische.

²⁰ E. SCHLINK, *Zum theologischen Problem der Musik*. Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. Tübingen 1945, 21.

²¹ W. FÜRST, *Nachfolge – Nachahmung – Verähnlichung*. Formen figuraler Mimesis und die entscheidende Stilfrage der Glaubensüberlieferung. Pastoraltheologische Perspektiven. In: *Christlicher Glaube als Lebensstil*. Hg. R. Englert – U. Frost – B. Lutz. Stuttgart – Berlin – Köln 1996, 45–74, hier 56f.

²² Darum verfehlt die Theologie ihren Sinn, wenn sie im rein Humanen verhaftet bleibt und nicht zur Theo-Logie wird, in der Gott zur Sprache kommt. Die Tatsache, dass Gott Einblick in sein Wesen gegeben hat, bedeutet für die Theologie, dass sie, was ihre Begründung angeht, im dargelegten Sinn vorrangig eine *scientia speculativa* ist und erst an zweiter Stelle eine *scientia practica*. Solches muss die Theologie neu bedenken, wenn sie den Primat des Logos vor dem Ethos wahren will.

Wird der Glaube unter dem Primat des Logos verstanden, ergibt sich eine wichtige Korrektur im Verständnis dessen, worin die einzigartige Bedeutung Jesu zu sehen ist. Die Frage, wer Jesus sei, reduziert sich heute zuweilen nur noch auf die Frage, woher er denn sei. Es ist jedoch ein voreiliges, ja, falsches Verständnis von Historie zu glauben, man habe einen Sachverhalt erfasst, wenn sein Entstehungsprozess geklärt ist. Für das Johannes-Evangelium lässt sich Jesus nicht durch Rückführung auf Historie erkennen, sondern nur durch den Geist, also nur durch sich selbst.

Christliche Moral ist mehr als Ethik; sie ist Ausdruck der seinshaften Verwurzelung in Christus. Der Menschensohn eröffnet dem Menschen nicht nur eine neue Verhaltensweise; das Leben in Christus geht über eine Gesinnungsnachfolge hinaus, es entfaltet sich als eine neue Weise der Begegnung mit dem *Sein* Gottes. „Für uns ist Christus“, schreibt Nikolaus Kabasilas, „nicht mehr bloß ein Vorbild, das wir nachahmen sollen, auch nicht mehr nur ein Gesetzgeber, dem zu gehorchen ist. Er ist auch nicht bloß die Ursache für unsere Gerechtigkeit, sondern selber das Leben und die Gerechtigkeit in uns.“²³ Jesus Christus ist keineswegs bloß ein Idealbild menschlichen Lebens und Vorbild menschlicher Tugenden; er führt auf den Weg zu seinem Vater. Augustinus schreibt: „ascendit Christus in caelum: sequamur eum“²⁴.

Alles Tun im Glauben bleibt dem Sein nachgeordnet, denn was der Mensch durch Christus in den Sakramenten und in der Liturgie empfängt, ist mehr, als er je selbst denken und verwirklichen kann. Der Logos ist die Quelle göttlichen Lebens, wie er auch der ganzen Schöpfung innewohnt und alles in ihr seine Gestalt annimmt.

Alles im Leben des Menschen ist „worthaft“, denn der Logos „hat nicht nur eine Welt gleich einem in vielfältigen Weisen inkarnierten Wort erschaffen; er hat auch ein Subjekt erweckt, das dieses Wort verstehen kann“²⁵. Das Geschenk des neuen Lebens in Christus annehmend, lernt der Mensch, seinem Leben und der Welt nicht mehr ein menschliches Siegel (nämlich das der Sünde) aufzudrücken, sondern das Siegel des göttlichen Lebens in Christus.

Die Christusförmigkeit übersteigt jede Christusfrömmigkeit, sie erwächst aus der lebendigen Beziehung des Einzelnen zum Menschensohn als dem In-Bild des eigenen Lebens. In Christus zu einer „neuen Schöpfung“ geworden (vgl. 2 Kor 5,17; Gal 6,15), lässt der Mensch sich und sein Leben von der Wirklichkeit des neuen Lebens in Jesus Christus prägen. In Liturgie, Frömmigkeit und geistlichem Leben naht sich der Mensch aus der Gesamtgestalt seines kreatürlichen Wesens dem unerforschlichen und unbegreiflichen Gott, nicht aus irgendeinem Trieb, einmal fromm zu sein, sondern um sich mit seiner ganzen Existenz dem Mysterium Gottes hinzugeben, das seinem Leben urbildhaft eingepägt ist. So hat der Mensch, alles faktisch Gegebene übersteigend, schon jetzt, durch Glaube und Taufe wie auch auf einzigartige Weise in der Feier der Liturgie, Anteil am göttlichen Leben und an allem, was der Schöpfung verheißen ist.

3. Lebendiges Gefüge der Tradition

Nicht die jeweilige Gemeinde bestimmt, was Liturgie ist, sondern der lebendige Organismus der Kirche, mit den ihm eigenen Kräften und Gesetzen. So hat die Kirche ihre eigene liturgische Tradition zu wahren und zugleich offen zu sein für die Zeichen der Zeit.

²³ NIKOLAUS KABASILAS, Über das Leben in Christus (PG 150,612D-613A).

²⁴ AUGUSTINUS, Sermo 304,4 (PL 38,1397).

²⁵ D. STANILOAE, L'homme, image de Dieu dans le monde. In: *Contacts* 84 (1973/4) 297ff.

Selbst die höchste kirchliche Autorität darf die Liturgie nicht beliebig ändern, sondern nur in Übereinstimmung mit der kirchlichen Überlieferung. Nicht Beliebigkeit, sondern Gehorsam im Glauben ist jeder Autorität in der Kirche auferlegt. In diesem Sinn ist der Ritus eine „Vor-Gabe“ der Kirche an die Kirche, die kondensierte Gestalt lebendiger Überlieferung.

Joseph Ratzinger bezeichnet es als „Reduktionismus einer abstrakten Sakramententheologie“²⁶, wenn nach Auffassung neuscholastischer Theologen die Substanz auf Materie und Form des Sakraments reduziert wird, indem man lehrt: „Brot und Wein sind die Materie des Sakraments, die Einsetzungsworte sind seine Form. Nur dies ist notwendig, alles andere kann geändert werden.“ Mit einer solchen Auffassung würden „Modernisten und Traditionalisten“ die Liturgie als eine lebendige Ganzheit und als „lebendiges Gefüge gestaltgewordener Tradition“ aus dem Blick verlieren. Ein pastoraler Pragmatismus wirkt sich genauso zerstörerisch auf die Liturgie aus wie ein Archäologismus, der auf der Suche nach der ältesten Schicht der römischen Liturgie viele überlieferte Elemente einfach als „Wucherungen“ ausscheidet. Liturgie ist vielmehr etwas Lebendiges, das nicht rein „logisch nach einem rationalistisch-historischen Maßstab“ verläuft. Deshalb haben die „Experten nicht das letzte Wort in der Liturgiereform“. Nach dem II. Vatikanum hatten die Fachleute nicht selten das Sagen, und die Liturgie wurde zum Experimentierfeld praktischer und pastoraler Theorien; man erkannte nicht mehr deutlich genug, dass Liturgie niemals etwas ist, was wir machen, sondern etwas, zu dem wir hinzutreten. So gilt es, künftig wieder stärker den „Primat Gottes“ in der Liturgie zu sichern und in der Art und Weise liturgischen Feierns deutlich werden zu lassen.

Joseph Ratzingers Verständnis der Liturgie ist zur Gänze nur nachvollziehbar, wenn man es in das Gesamt seiner Theologie stellt. Nachdem er über Augustinus seine Promotionsarbeit geschrieben hatte, kam er mit Gottlieb Söhngen überein, eine Habilitationsschrift über Bonaventura anzufertigen. Das Thema kam aus dem Bereich der Fundamentaltheologie, und zwar ging es um den Offenbarungsbegriff des „Doctor seraphicus“. Wurde zur Zeit der Neuscholastik Gottes Selbsterschließung in Christus vor allem als göttliche Mitteilung der Wahrheit verstanden und blieb damit dem intellektuellen Vermögen des Menschen zugeordnet, so griff der Habilitant in seiner vorgelegten Arbeit das damals neu aufkommende heilsgeschichtliche Verständnis der Offenbarung auf: „Offenbarung erschien nun nicht mehr einfach als Mitteilung von Wahrheiten an den Verstand, sondern als geschichtliches Handeln Gottes, in dem sich stufenweise Wahrheit enthüllt“²⁷. Dieser Ansatz war für die damalige Zeit so neu und revolutionär, wenigstens für den Korreferenten Michael Schmaus, dass dieser meinte, die Arbeit nicht annehmen zu können. Ratzinger resümiert hierzu: „Ich hatte festgestellt, daß es bei Bonaventura (und wohl bei den Theologen des 13. Jahrhunderts überhaupt) keine Entsprechung zu unserem Begriff ‚Offenbarung‘ gebe, mit dem wir üblicherweise das Ganze der offenbarten Inhalte zu bezeichnen pflegen, so dass sich sogar der Sprachgebrauch eingebürgert hat, die Heilige Schrift einfach ‚die Offenbarung‘ zu nennen. In der Sprache des hohen Mittelalters wäre eine solche Identifizierung ganz undenkbar. ‚Offenbarung‘ ist dort immer ein Aktbegriff: Das Wort bezeichnet den Akt, in dem Gott sich zeigt, nicht das objektiverte Ergebnis dieses Aktes. Und weil es so ist, gehört zum Begriff ‚Offenbarung‘ immer auch das empfangende Subjekt: Wo niemand ‚Offenbarung‘ wahrnimmt, da ist eben keine Offenbarung geschehen, denn da ist nichts offen

²⁶ Vgl. zum Folgenden die Rezension von J. Ratzinger im: Forum Katholische Theologie 1 (2005); siehe auch die Besprechung von M. Karger in: Deutsche Tagespost Nr. 49 (2005) 6.

²⁷ J. RATZINGER, Aus meinem Leben. Erinnerungen. Stuttgart 1998, 78.

geworden. Zur Offenbarung gehört vom Begriff selbst her ein Jemand, der ihrer inne wird.“²⁸

Der Neuansatz sollte nicht nur auf dem II. Vatikanum bedeutsam werden, er steht auch im Einklang mit der frühchristlichen Theologie, wie sie heute noch in der Ostkirche fortlebt. So sieht die frühe Kirche die einzigartige Bedeutung der Liturgie darin, dass sie zu jener mündlichen Überlieferung der Offenbarung gehört, die im kirchlichen Leben und Brauchtum weitergegeben wird. Dazu heißt es bei Basilius von Caesarea in seinem Werk „Vom Heiligen Geist“: „Wer hat uns schriftlich gelehrt, daß die auf den Namen unseres Herrn Jesus Christus Hoffenden sich mit dem Zeichen des Kreuzes bezeichnen? Welcher Buchstabe hat uns angewiesen, uns beim Gebet nach Osten zu richten? Die Worte der Epiklese beim Weißen des eucharistischen Brotes und des Kelches der Segnung – wer von den Heiligen hat sie uns schriftlich hinterlassen? Wir begnügen uns ja nicht mit dem, was der Apostel oder das Evangelium anführen, sondern sprechen vorher und nachher noch anderes aus der ungeschriebenen Lehre, was von großer Bedeutung für das Mysterium ist. Wir segnen auch das Wasser der Taufe und das Öl der Salbung und außerdem den Täufling selbst. Auf welche schriftlichen Zeugnisse stützen wir uns da? Lassen wir uns dabei nicht von der verschwiegene und geheimnisvollen Überlieferung leiten?“²⁹ Offenbarung wie auch ihre Annahme im Glauben des Menschen und in der Tradition der Kirche gehören demnach zusammen.

Basilius bezeichnet die ungeschriebene Tradition als „Dogma“; die geschriebene hingegen, welche er als „Kerygma“ definiert, ist in der Heiligen Schrift und in den Werken der Kirchenväter überliefert. Dem Dogma kommt es zu, das Kerygma auszulegen und zu vertiefen, nicht mit Worten und Begriffen, sondern im Vollzug der Sakramente wie auch im Leben der Kirche und im Alltag des Christen.³⁰ Beide, Kerygma und Dogma, bilden die apostolische Tradition.³¹ Darin wird deutlich, dass es nach Basilius in der Feier der Liturgie

²⁸ Ebd. 83f.

²⁹ Zit. nach BASILIUS VON CÄSAREA, Über den Heiligen Geist. Eingel. u. übers. v. M. Blum. Freiburg 1967, 98f.

³⁰ Das Kerygma wird verkündet, das Dogma bleibt „verschwiegen“, wie Basilius sagt, denn nur im Schweigen lässt sich die Würde der Geheimnisse bewahren und vor aller Gewohnheit und Gewöhnlichkeit schützen.

³¹ Weil die Liturgie eine „geheimnisvolle Überlieferung“ darstellt, warnte Patriarch Athenagoras von Konstantinopel den römischen Papst vor einer vorschnellen Liturgiereform. Jede wesentliche Veränderung in der Liturgie kommt an der Frage nach dem Verbindlichkeitscharakter der christlichen Offenbarung und kirchlichen Tradition nicht vorbei. Die Liturgie ist nicht etwas, über das die Kirche – in freier Anpassung – verfügt. Vielmehr erhebt die Feier der Liturgie, weil sie das unverwechselbare Mysterium des Glaubens feiert, den Anspruch auf eine Verbindlichkeit für das Leben der Kirche, mit gleichzeitiger Offenheit für eine je neue Vertiefung in der jeweiligen Zeit und Kultur. Was dies heißt, lässt sich recht gut an der Basilius-Liturgie zeigen. Bei Basilius fehlt es auch nicht an zeitkritischen Äußerungen. So schreibt er in seinem 90. Brief an die Bischöfe des Westens: „Ihr wisst, was uns betrübt, auch wenn wir es nicht sagen. Die Dogmata der Väter sind verachtet, apostolische Überlieferungen sind vernichtet. Die Menschen treiben Technologie [gemeint ist, dass man die Sätze nur auf ihren grammatikalischen Gehalt bedenkt und nicht auf ihren tieferen Sinn hin] anstelle von Theologie, die Weisheit der Welt hat den Vorrang, Gotteshäuser sind leer, die Älteren beklagen sich, wenn sie die früheren Situationen mit den jetzigen vergleichen, die Jungen sind noch elender, weil sie nicht wissen, was sie vermissen. Wenn also ihr eine Tröstung der Liebe, eine Gemeinschaft des Geistes habt, wenn ihr Barmherzigkeit und Mitleid habt, setzt euch in Bewegung und helft uns, zieht uns aus diesem Winter heraus, macht, dass auch bei uns jene gute Predigt der Väter offen besprochen werde“ (PG 33,473; zitiert nach G. GALITIS,

nicht bloß um eine Frage des Ritus und der Zelebrationsweise geht. Liturgie ist gefeiertes Dogma und gehört damit zur unaufgebbaren Überlieferung des christlichen Glaubens.

Die Glaubensregel blieb lange nicht aufgeschrieben, sie war mehr oder weniger mit dem konkreten Leben der glaubenden Kirche identisch. Seit aber die Autorität der sprechenden Kirche wie auch der apostolischen Nachfolge in die Schrift eingeschrieben ist, kann sie von ihr nicht mehr getrennt werden. Doch die Offenbarung und die „viva vox“ der apostolischen Nachfolge liegen der Heiligen Schrift voraus und sind mit ihr nicht identisch: Die Offenbarung ist größer und umfassender als das in der Heiligen Schrift Enthaltene. Deshalb heißt es bei Ratzinger: Offenbarung meint nicht nur jenen Akt, in dem Gott sich seinen Geschöpfen kundtut, sondern auch „den Akt des Empfangens, in dem dem Menschen diese Zuwendung Gottes aufgeht und zur Offenbarung wird. Alles in Worten Festzuhaltende, also auch die Schrift, ist dann Zeugnis von Offenbarung, aber nicht die Offenbarung selbst. Und nur die Offenbarung selbst ist auch im eigentlichen Sinn ‚Quelle‘, die Quelle, aus der die Schrift sich speist. Wird sie von diesem Lebenszusammenhang der Zuwendung Gottes im Wir der Glaubenden abgelöst, dann ist sie aus ihrem Lebensgrund herausgerissen und nur noch ‚Buchstabe‘, nur noch ‚Fleisch‘“³².

Die Heilige Schrift muss innerhalb der Kirche gelesen und in der Gemeinschaft mit ihr gelebt werden: „Rechte Schriftlesung setzt voraus, daß wir sie dort lesen, wo sie Geschichte gemacht hat und macht, wo sie nicht Zeugnis der Vergangenheit, sondern lebendige Kraft der Gegenwart ist: in der Kirche des Herrn und mit ihren Augen, den Augen des Glaubens. Der Gehorsam gegen die Schrift ist in diesem Sinn immer auch Gehorsam gegen die Kirche [. . .] Die lebendige Schrift in der lebendigen Kirche ist auch heute gegenwärtige Macht Gottes in der Welt“³³. In die lebendige Glaubensgemeinschaft der Kirche mit ihrem Schriftverständnis ist das Einzelsubjekt hineingenommen.³⁴ Das evangelische Prinzip „Sola scriptura“ erweist sich insofern als unzureichend, als es die Kirche mit ihrer Überlieferung und Liturgie in ihrer konstitutiven Bedeutung für das Leben aus dem Glauben außer acht lässt.

Der unmittelbare Zusammenhang von Offenbarung, Schrift und Kirche wird auf dem II. Vatikanum immer wieder betont. Offenbarung meint das gesamte Sprechen und Tun Gottes an den Menschen, also jene Wirklichkeit, von der die Heilige Schrift Zeugnis ablegt, welche aber die Heilige Schrift nicht allein ist. In DV 9 heißt es: „So ergibt sich, dass die Kirche ihre Gewissheit über alles Geoffenbarte nicht aus der Heiligen Schrift allein schöpft.“ Überlieferung, Heilige Schrift und Lehramt der Kirche sind derart „unmittelbar miteinander verknüpft und einander zugesellt, dass keines ohne die anderen besteht und dass alle zusammen, jedes auf seine Art, durch das Tun des einen Heiligen Geistes wirksam dem Heil der Seelen dienen“ (DV 10). Die Kirche bleibt somit keine gesetzliche Institution, sondern eine „lebendige Überlieferung“, die, wie Ratzinger sagt, „gleichsam lebendiger Ausdruck der ‚Perpetuierung‘ des Christusgeheimnisses im Leben der Kirche“³⁵ ist.

Das Dogma, das eine geoffenbarte Wahrheit ausdrückt, die wie ein unerforschliches Mysterium erscheint, muss sich jeder im Glauben durch einen seelischen Prozess, nicht zuletzt

Schrift und Tradition beim hl. Basilius. In: Basilius. Heiliger der Einen Kirche. Hg. A. Rauch – P. Imhof. St. Ottilien 1981, 143–156, hier 155f).

³² J. RATZINGER, Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Freiburg – Basel – Wien 1997, 94.

³³ J. RATZINGER, Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart. Freiburg – Basel – Wien 1995, 75.

³⁴ Dies gilt auch für den Vollzug der Schriftauslegung.

³⁵ So J. RATZINGER in seinem Kommentar zu „Dei Verbum“. In: LThK II [1967] 498–528, hier 522.

gerade in der Mitfeier der Liturgie, so aneignen, dass er nicht das Mysterium seiner Erkenntnisweise anpasst, sondern selbst eine tiefgreifende Umgestaltung, eine innere Umwandlung seines Geistes erfährt, um schließlich zu der mystischen Erfahrung dessen fähig zu werden, was das Dogma ausdrückt. Nach östlicher Auffassung muss der Mensch in einer ständigen inneren Transformation sein Denken und Leben der Wahrheit des Glaubens angleichen, statt die Dogmen seinem Denkvermögen und seiner Fassungskraft anzupassen. Diese Umwandlung in das neue Sein des Glaubens geschieht in der Liturgie, dem „lebendigen Gefüge gestaltgewordener Tradition“.

4. Objektive Gegenwartsfülle

Bei seiner Predigt zur Eröffnung des Konklaves nimmt der damalige Cardinal Ratzinger Bezug auf die Lesung aus Eph 4,11–16. Mit den Worten aus Psalm 68 heißt es in dem Brief an die Gemeinde von Ephesus, dass Christus, während er zur Höhe hinaufstieg, „den Menschen Geschenke“ gab (Eph 4,8). Der Cardinalekan führt hierzu aus: „Der Sieger verteilt Geschenke. Und diese Geschenke sind Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer. Unser Dienst ist ein Geschenk Christi für die Menschen, um seinen Leib aufzubauen – die neue Welt. Lasst uns unseren Dienst auf diese Weise leben, als Geschenk Christi an die Menschen!“ So stellt sich die Frage, wie der neu gewählte Papst seinen eigenen Dienst versteht und ausgeübt haben will.

Mit Bezug auf die „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen“ vom 24. Mai 1990 nimmt Cardinal Ratzinger als Präfekt der Glaubenskongregation Stellung zu der Auffassung, „dass es Lehrentscheidungen überhaupt nur dort geben kann, wo die Kirche Unfehlbarkeit in Anspruch nehmen darf; außerhalb dieses Bereichs würde nur das Argument zählen, eine gemeinsame Gewissheit der Kirche also unmöglich sein“³⁶. Joseph Ratzinger sieht in einer solchen Einschränkung des Lehramtes eine typisch westliche Verengung bzw. Verrechtlichung des Glaubens.

Dies verdeutlicht Joseph Ratzinger zunächst mit jenem Sakramentenbegriff, der zu einem reduzierten Verständnis der Liturgie führte: „Etwa seit dem 13. Jahrhundert beginnt in der Theologie der Sakramente immer mehr die Frage nach dem für die Gültigkeit Notwendigen alles andere an den Rand zu drängen. Zusehends zählt nur noch die Alternative zwischen gültig und ungültig. Was die Gültigkeit nicht berührt, erscheint als letztlich unwichtig und ungültig. So kommt es zum Beispiel bei der Eucharistie zu einer immer stärkeren Fixierung auf die Wandlungsworte; das eigentlich für die Gültigkeit Konstitutive wird immer enger begrenzt. Dabei geht der Blick für das lebendige Gefüge des Gottesdienstes der Kirche mehr und mehr verloren. Alles außer den Wandlungsworten erscheint schließlich nur noch als Zeremonie, die nun einmal so geworden ist, aber im Prinzip auch fehlen könnte. Das eigene Wesen und der unersetzliche Sinn für Liturgie wird nicht mehr gesehen ob der Verengung des Denkens auf einen rechtlich umschriebenen Minimalismus. Dass aber dieses rechtlich Notwendige seinen Sinn nur behält, wenn es in der lebendigen Ganzheit des Gottesdienstes bleibt, musste erst mühsam wieder erlernt werden. Ein guter Teil der liturgischen Krise der Reformationszeit beruhte auf diesen Verengungen, und auch die liturgische Krise der Gegenwart kann man nur von hier aus verstehen. Wenn heute für viele die ganze Liturgie zum Spielfeld privater ‚Kreativität‘ geworden ist, die sich beliebig austoben kann, falls nur die Wandlungsworte bleiben, so ist immer noch dieselbe Verkürzung des Blicks

³⁶ J. RATZINGER, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*. Einsiedeln 1993, 98.

am Werk, die einer typisch westlichen Fehlentwicklung entspringt und in der Ostkirche ganz undenkbar wäre.“³⁷ Man verliert 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.

Hier spricht Joseph Ratzinger etwas an, das in der liturgischen Erneuerung immer wieder betont wurde. So zeigte der bekannte Benediktiner und Liturgiewissenschaftler Odo Casel, dass die Effectus-Theorie kein angemessenes Verständnis der Sakramente darstellt; denn sie blendet die in ihnen gegebene „objektive Gegenwartsfülle“ aus und degradiert die Sakramente zu bloßen Verweis-Zeichen. Mit einem solchen Sakramentenverständnis ist, wie Odo Casel betont, der christlichen Existenz nicht geholfen, weil sich keine heilshafte Christusbegegnung ereignet: Das Mit-(Er-)Leben der Urheilstat in mysterio, also in deren bildhafter Nachgestaltung im Sakrament, findet nicht statt, so dass der Zugang zum Heil, zum göttlichen Leben letztlich verschlossen bleibt. Die Heilige Messe ist nach Odo Casel nicht nur die unblutige Erneuerung bzw. Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers am Altar, vielmehr wird den Gläubigen das ganze Heilsmysterium, das in Tod und Auferstehung seinen Höhepunkt erreicht hat, in den Kultmysterien der Kirche zugänglich und gegenwärtig, auf dass es das Leben aus dem Glauben in all seinen Dimensionen bestimmt. Die Liturgie ist keine Frömmigkeitsübung, in der nur das satisfactorische Ereignis der Kreuzigung des Herrn gefeiert wird, sondern sie lässt das ganze Heilsgeschehen bis hin zu seiner Wiederkunft gegenwärtig werden.

Was von den Sakramenten gilt, muss in gleicher Weise auch vom Glauben gesagt werden. Für die frühe Kirche reduzierte sich die Glaubenslehre keineswegs auf das unmittelbar dogmatisch festgelegte Glaubensgut, so dass alles andere bloßes „Argument“ und der theologischen Debatte überlassen blieb. Vielmehr wurde die Glaubenslehre als ein lebendiges Gefüge verstanden und als solches im Glaubensbekenntnis festgehalten. Der Kirche ist die Gabe des unfehlbaren Wortes übertragen: „Aber Sinn behält dies doch nur, wenn eine solche im Einzelfall notwendig gewordene Fixierung einer Grenze eingeborgen bleibt in ein Lebensgefüge gemeinsamer Gewissheit des Glaubens. Wichtiger als der Begriff der Unfehlbarkeit ist daher derjenige der *auctoritas*“³⁸. Kein Staat wird sich auf die Formulierung und Einhaltung unfehlbar richtiger Lösungen beschränken. Keine Schule, keine Familie, keine Gemeinde und keine Klostersgemeinschaft kann überleben, wenn ihre Lebensregeln und Gesetzmäßigkeiten nicht von einer letzten rechtmäßigen „Autorität“ gestützt sind. So verhält es sich auch mit der Kirche; ihr Leben basiert nicht bloß auf einer äußeren, rein rechtlichen Gesetzgebung: „Für eine Gemeinschaft, die wesentlich auf gemeinsamer Überzeugung beruht, ist *auctoritas* im Bereich der Inhalte unverzichtbar, und zwar gerade eine *auctoritas*, deren Wort in lebendiger Entwicklung weiterwachsen und reiner werden kann.“³⁹

Eine derartige Zuordnung von „*auctoritas*“ und „Unfehlbarkeit“ ist von großer Aktualität, nicht zuletzt für das Verständnis der Liturgie und ihre Erneuerung: Wird die Liturgie als jener Vollzug verstanden, bei dem alle in dem einen Glauben der Kirche miteinander verbunden sind, wird sich die verbindliche Gestalt der äußeren Riten und – soweit erforderlich – die beste Form ihrer Erneuerung finden lassen. Anschließend kommt Joseph Ratzinger zu einer Folgerung, die gewiss für sein Pontifikat maßgeblich sein wird und auch im Gespräch

³⁷ Ebd. 98f.

³⁸ Ebd. 99f.

³⁹ Ebd. 100.

mit der Ostkirche eine wichtige Brücke schlägt: „Verbindlichkeit kann nicht allein dem ‚Unfehlbaren‘ zukommen; sie liegt in der lebendigen Gesamtgestalt des Glaubens, die als solche immer wieder aussagbar sein muss, um nicht im Gewirr wechselnder Hypothesen zu verschwinden.“⁴⁰ Der Glaube beruht auf keiner autoritären Fixierung, er ist die Mitgift Jesu Christi an seine Kirche und das Leben in der Nachfolge.

5. *Communio sanctorum*

Nach Hansjürgen Verweyen ist „das alles andere als ritualistisch-liturgische Verständnis des ‚Messopfers‘“ bei Joseph Ratzinger „die wohl wichtigste Konstante in der Entwicklung seines Denkens“⁴¹, trotz aller Widersprüche und neuen Deutungen, die er bei ihm aufzeigt.

Die eucharistische Feier ist mehr als ein ritueller Vollzug eines Gott geschuldeten Dienstes. Seit der Scholastik wird die Verehrung Gottes durch den Menschen in das Tugendsystem eingeordnet, der „Kult“ gilt als eine Verwirklichung der Kardinaltugenden, speziell der Gerechtigkeit. Gebührt es doch dem Geschöpf, seinem Schöpfer den geschuldeten Kult (cultus debitus) der Anbetung und Verehrung entgegenzubringen.⁴² Diese Sicht setzte sich im 19. Jahrhundert endgültig durch und fand Aufnahme in das Kirchenrecht von 1917 (c.1256).

Dadurch, dass „das Mahl – noch dazu in neuzeitlichen Bildern gedacht – zur normativen Idee für die liturgische Feier der Christen wurde“, ist nach Joseph Ratzinger „eine Klerikalisierung eingetreten, wie sie vorher nie existiert hatte. Nun wird der Priester – der Vorsteher, wie man ihn jetzt lieber nennt – zum eigentlichen Bezugspunkt des Ganzen [. . .] Ihn muss man sehen, an seiner Aktion teilnehmen, ihm antworten; seine Kreativität trägt das Ganze [. . .] Die Wendung des Priesters zum Volk formt nun die Gemeinde zu einem in sich geschlossenen Kreis. Sie ist – von der Gestalt her – nicht mehr nach vorne und oben aufgebrochen, sondern schließt sich in sich selber. Die gemeinsame Wendung nach Osten war nicht ‚Zeilebration zur Wand‘, bedeutete nicht, dass der Priester ‚dem Volk den Rücken zeigt‘: So wichtig war er gar nicht genommen. [. . .] Es handelte sich [. . .] vielmehr um Gleichrichtung von Priester und Volk, die sich gemeinsam in der Prozession zum Herrn hin wussten. Sie schließen sich nicht zum Kreis, schauen sich nicht gegenseitig an, sondern sind als wanderndes Gottesvolk im Aufbruch [. . .] zum kommenden Christus, der uns entgegengeht“⁴³. Als Volk Gottes auf dem Weg bildet die Liturgie feiernde Gemeinde den „Leib Christi“ in der „communio sanctorum“. Mit dem Bekenntnis zur „communio sanctorum“ ist sowohl die Gemeinschaft mit den „sancti“ wie auch mit den „sancta“ gemeint.

Erst wenn beide Dimensionen zusammengesehen werden, lässt sich, so betont Joseph Ratzinger, das Wesen der Transsubstantiation tiefer erfassen. Transsubstantiation meint die Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes und Weines in die Substanz des Leibes und Blutes Christi, während die Akzidentien von Brot und Wein unverändert anhalten. Aber Leib und Blut Christi kommen nicht zu Brot und Wein hinzu, sondern diese werden in eine

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ H. VERWEYEN, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens. Darmstadt 2007, 135.

⁴² So heißt es bei Thomas von Aquin: „Quia ex duplici natura compositi sumus, intellectuali scilicet et sensibili, duplicem adorationem Deo offerimus, scilicet spirituales, quae consistit in interiori mentis devotione et corporalem, quae consistit in exteriori corporis humiliatione“ (S. th. 2,2 q.84 a.2). Siehe hierzu auch M. KUNZLER, Porta Orientalis. Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Ästhetik der Liturgie. Paderborn 1993, 6ff.690ff.

⁴³ J. RATZINGER, Der Geist der Liturgie. Eine Einführung. Freiburg 2006, 69f.

neue, höhere Seinsordnung aufgenommen: „Der Herr bemächtigt sich“, schreibt Joseph Ratzinger, „des Brotes und des Weins, er hebt sie gleichsam aus den Angeln ihres gewöhnlichen Seins in eine neue Ordnung hinein; auch wenn sie rein physikalisch gleich bleiben, sind sie zutiefst Anderes geworden.“⁴⁴ Das Verständnis der Begriffe „Substanz“ und „Akzidentien“ hat sich in der Neuzeit wesentlich gewandelt. Im Mittelalter meinte „Substanz“ das unsichtbare Wesen, das aller Wirklichkeit zugrunde liegt, während heute darunter meist das verstanden wird, was für das Mittelalter das Akzidenz war. So kommt es zum Missverständnis eines eucharistischen Materialismus, als ob die Akzidentien von Brot und Wein verwandelt würden. Christus ist aber in der Eucharistie nicht wie eine naturale Sache (*secundum modum naturae*), sondern auf personale Weise (*secundum modum personae*) gegenwärtig: Die eucharistischen Gaben sind die realisierenden Zeichen der personalen Gegenwart des Auferstandenen und der sakramentalen Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens – und zwar auf die Kirche als den Leib Christi hin.

Der eucharistische Leib Christi wie der ekklesiale Leib Christi der „communio“ der Glaubenden bilden ein einziges Sakrament.⁴⁵ Hierzu heißt es in 1 Kor 10,16f: „Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe am Blut Christi? Ist nicht das Brot, das wir brechen, Teilhabe am Leib Christi? Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot.“ Paulus stellt sogar das Kelchwort dem Brotwort voran, um den Zusammenhang von Eucharistie und Gemeinschaft zum Ausdruck zu bringen. Die Gemeinde Christi baut sich durch die Eucharistie auf: ein Christus – ein Brot – eine Kirche. Augustinus bringt dies in die Worte: „Wenn ihr selbst also Leib Christi und seine Glieder seid, dann liegt auf dem eucharistischen Tisch euer eigenes Geheimnis [. . .] Ihr sollt sein, was ihr seht, und sollt empfangen, was ihr seid.“⁴⁶ Demnach wäre es eine falsche Sicht der Heiligen Messe, wenn nur die Wandlung als Höhepunkt der Eucharistie angesehen würde. Die eucharistische Gegenwart des Herrn zielt auf die Kommunion: Durch sie werden wir zu Gliedern am Leib Christi und erhalten Anteil am göttlichen Leben.

Wird der Zusammenhang zwischen dem sakramentalen und dem ekklesialen Leib Christi übersehen, kommt es zu einer Individualisierung und Privatisierung im Eucharistieverständnis. Cyprian bemerkt: „Unser Gebet ist öffentlich und allgemein, und wenn wir beten, beten wir nicht für eine Einzelperson, sondern für das ganze Volk, denn das ganze Volk ist eins.“⁴⁷ Ambrosius hebt hervor: „Christus nämlich ist der Glaube aller, die Kirche aber eine gewisse Form der Gerechtigkeit, das gemeinsame Recht aller: gemeinsam ist ihr Beten, gemeinsam ihr Wirken, gemeinsam ihre Prüfung.“⁴⁸ Thomas von Aquin versteht es gerade als „die Gnadengabe des Heiligen Geistes“, dass er unter dem Gesetz der Koinonia, also der Gemeinschaft des Glaubens leben lässt: „Es gibt nicht auf der einen Seite ein uneigentliches moralisches oder persönliches Opfer und daneben ein eigentliches kultisches, sondern das erste ist die res des letzteren, in dem dieses erst seine eigentliche Wirklichkeit hat.“⁴⁹ Das

⁴⁴ J. RATZINGER, Eucharistie – Mitte der Kirche. Vier Predigten. München 1978, 59f; vgl. DERS., Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie. In: TThQ 147 (1967) 129–158, bes. 153f.

⁴⁵ Vgl. hierzu die ausführlichen Darlegungen von Th. SCHNEIDER, Wir sind sein Leib. Meditationen zur Eucharistie. Mainz 1977.

⁴⁶ AUGUSTINUS, Sermo 272.

⁴⁷ CYPRIAN, De dominica oratione 8.

⁴⁸ AMBROSIIUS, De officiis I,29.

⁴⁹ J. RATZINGER, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. München 1954, 213f.

Leben unter der Führung des Heiligen Geistes dient dem Aufbau des Leibes Christi, wie Paulus seine Gemeinden mahnt: „Lebt in völligem Gleichklang, habt nur einen gemeinsamen Geist, einen Gedanken“ (1 Kor 1,10). Pascal bringt das neue geisterfüllte Gesetz in die Worte: „ein Leib, gebildet aus denkenden Gliedern“⁵⁰. Irenaeus setzt die Gabe des Geistes mit der Erfahrung der Koinonia im Glauben in eins: „Wo die Kirche ist, da ist der Geist Gottes, und wo Gottes Geist, da die Kirche und die Gesamtheit der Gnade.“⁵¹ Koinonia meint Gemeinschaft durch das gemeinsame Trinken aus derselben Quelle, die Christus „in seinem Ostern“ ist.⁵²

Symeon der Neue Theologe schreibt: „Ich kenne einen Menschen, der mit solcher Glut das Heil seiner Brüder ersehnte, dass er oft mit heißen Tränen seines Herzens und im Übermaß des Eifers, der eines Moses würdig gewesen wäre, zu Gott betete, dass entweder seine Brüder mit ihm gerettet, oder dass er mit ihnen verdammt würde. Er hatte sich nämlich im Heiligen Geist mit solcher Liebe mit ihnen verbunden, dass er nicht einmal in das Himmelreich eingehen wollte, wenn er sich dadurch von ihnen trennen müsste“ (Divinorum amorum liber: PG 120, 507–602).⁵³ Die Einheit des Leibes Christi hat ihren Grund in der Eucharistie. Sie besteht über die Zeiten hinweg und vereint die irdische Kirche mit der himmlischen.

Joseph Ratzinger nimmt hier Augustins Ausführungen über den Leib Christi auf und wendet sie auf die „communio sanctorum“ an: „Der Götterkult des Erdenstaates ist nicht nur überflüssig, sondern verkehrt und schädlich. Allein die civitas, die dem einen Gott opfert, ist im Recht. Ihr Opfer besteht in dem Einssein in Christus. Das Opfer, das sie darbringt, ist sie selbst. Opferpriester und Opfergabe fallen hier zusammen.“⁵⁴ Der mystische Leib Christi, die Kirche, bringt Gott das verwandelte Brot als den „wahren Leib Christi“: „Deswegen ist der Tisch dem Tabernakel übergeordnet, weil Christus an *uns* appelliert, sein Tabernakel zu sein in dieser Welt [. . .] Messe ist [. . .] die gemeinsame Mahlfeier zwischen Gott und Mensch [. . .] Sie ist Vollzug der Brüderlichkeit der Christen miteinander auf

⁵⁰ PASCAL, Fragm. 473 (B. PASCAL, Über die Religion und über einige andere Gegenstände. Hg. E. Wasmuth. Heidelberg 1946, 221).

⁵¹ IRENAEUS, Adversus Haereses III 24,1.

⁵² Keiner findet sein Heil allein, und keiner wird das Heil allein für sich erstreben. Diesen Dienst des einen am Glauben des anderen beschreibt Reinhold Schneider, indem er Ignatius von Loyola das Wort in den Mund legt: „Wenn ich die Wahl hätte, heute in die Seligkeit zu gehen – die ich ja nicht verdiene – oder durch viele dunkle Jahre auszuharren in meinem Dienst, so würde ich Gott bitten, mich auf der Erde zu lassen; denn ich glaube, dass dieser Dienst in einem noch so geringen Grade zum Ruhme Gottes geschieht“ (vgl. die Erzählung „Der Abgrund“ [1941], in: R. SCHNEIDER, Der fünfte Kelch. Köln/Olten 1953, 214). Weil der Weg des Glaubens in die Koinonia, in die Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott und untereinander führt, ist die neuplatonische Schematik des Aufstiegs zu Gott, die in der geistlichen Tradition zu zahlreichen Stufenleitern geistlichen Lebens führte, neu zu überdenken, da sie aufgrund ihrer (heils-)individualistischen Sichtweise kaum an den urchristlichen Gedanken der „Gemeinschaft der Heiligen“ herankommt.

⁵³ Gott schenkt sein Heil auf die Gemeinschaft der Glaubenden hin! Deshalb können und müssen die Schwestern und Brüder im Glauben einander helfen, das Vollmaß Christi und seiner Liebe zu gewinnen; hier lebt keiner allein, jedes Leben in Christo bleibt für alle gültig vor Gott: „Die ‚Fürbitte‘ der Heiligen aber bedeutet kein Vermittlungsbüro und keinen ‚Instanzenzug‘, sondern dies, dass jedes Leben des Glaubens und der Liebe von ewiger Gültigkeit und Bedeutung für alle ist und dass der Gerettete diese seine Bedeutung selig annimmt und lebt“ (K. RAHNER, Warum und wie können wir die Heiligen verehren? In: DERS., Schriften zur Theologie. Bd. VII. Einsiedeln – Zürich – Köln 1971, 302).

⁵⁴ RATZINGER (s. Anm. 49) 214f.

Grund des Geheimnisses, dass Gott selbst in Christus unser Bruder werden wollte.“⁵⁵ In dem sich die Gläubigen in die Selbsthingabe Jesu hineinnehmen lassen, werden sie selbst zum „Aufbewahrungsort“ des Osterlammes: „Dieses Verständnis von Eucharistie bildet die zentrale Konstante in der Theologie Ratzingers.“⁵⁶

Nach Hansjürgen Verweyen ist die entscheidende Entwicklung im Eucharistieverständnis Joseph Ratzingers in der Frage zu sehen, wie die Art und Weise der Einheit zwischen Christus und der Kirche zu verstehen ist. „Jahrzehntelang“ habe Joseph Ratzinger „eine nahezu volle Identität zwischen Christus und der Kirche“ gedacht, da der Christ durch Taufe und Eucharistie sein eigenes Ich aufgebe und sich hineinbegebe in die neue Einheit des Herrenleibes, des „Christus totus“, der die ganze Kirche ist. „Die Kirche ist das neue und größere Subjekt [. . .] Sie ist unsere Gleichzeitigkeit mit Christus: Eine andere gibt es nicht.“⁵⁷

Aber in Röm 12,5 spricht Paulus von dem „einen Leib in Christus“, wonach die Kirche kein übersubjektives Subjekt ist, und zwar in einem dienenden Verständnis, da sie das Heil, dessen Grund Christus selbst ist, allen weitergibt. „Wir alle werden in Christus hinein assimiliert und so durch das Kommunizieren mit Christus auch selbst untereinander identifiziert, identisch, eins mit ihm, einander zu Gliedern.“⁵⁸

Kirche ist also kein übersubjektives Subjekt, in das alle hineingenommen werden, vielmehr werden alle in Christus hinein assimiliert und finden sein Antlitz widergespiegelt auf dem Antlitz des anderen. Jede Erfahrung von Gott führt in den Dienst am Nächsten: Das Apostolat sagt, was die Kirche ist, die Geringsten sagen, wohin die Kirche gehört. Deutlich wird dies in der Feier der Eucharistie. Nach der Liturgie bricht die Erfahrung nicht ab, sie wird zur Sendung. Die Erfahrung des Glaubens ergänzt, was mangelt, um „das zu werden, woran wir rühren“, wie es in einem Gebet der Liturgie heißt.

Der Sendungscharakter christlicher Erfahrung ist nicht zu verstehen ohne die Dimension der Gemeinschaft im Glauben. Keiner geht allein den Weg zu Gott.⁵⁹ Wer Jesus nachfolgt,

⁵⁵ J. RATZINGER, Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts. In: KIBI 40 (1960) 208–211, hier 209.

⁵⁶ VERWEYEN (s. Anm. 41) 140.

⁵⁷ J. RATZINGER, Theologie und Kirche. In: IkaZ 15 (1986) 515–533, hier 525.

⁵⁸ J. RATZINGER, Eucharistie – Communio – Solidarität: Christus gegenwärtig und wirksam im Sakrament. In: DERS., Unterwegs zu Jesus Christus. Augsburg 2005, 118.

⁵⁹ Augustinus betont unter Hinweis auf das Corpus mysticum, dass, was immer einer auf dem Weg des Glaubens erreicht, auch dem anderen zugute kommt: „Was immer mein Bruder hat, wenn ich's nicht neide, sondern ihn liebe, ist mein. In mir hab ich's nicht, aber in ihm besitz ich's: es wäre nicht mein, wären wir nicht in einem Leibe und unter demselben Haupt. Es trägt zum Beispiel die linke Hand im Leib einen Ring, die rechte nicht: ist diese damit ohne Schmuck verblieben? Betrachte die Hände für sich: du siehst, was die eine hat, die andere nicht. Betrachte den Zusammenhang des Leibes, dem beide Hände verhaftet sind, und sieh, wie die eine Hand, die nicht hat, in der anderen, besitzenden, hat. Die Augen sehen, wohin man geht, die Füße gehen dorthin, wohin es die Augen voraussahen: aber die Füße können nicht sehen und die Augen nicht gehen [. . .] So nämlich, Brüder, sehen wir die einzelnen Glieder in ihren Ämtern jedes das eigene Werk vollführen: dass das Auge sieht, aber nicht schafft: die Hand hingegen schafft, und dafür nicht sieht: das Ohr hört, aber nicht sieht und nicht schafft: die Zunge spricht, aber nicht hört und nicht sieht; und obwohl sie alle in ihren Ämtern verschieden und getrennt sind, so haben sie doch, vom einen Gefüge des Leibes zusammengebunden, etwas Gemeinsames in allen. Die Ämter sind unterschieden, das Wohlbefinden ist eines“ (AUGUSTINUS, Das Antlitz der Kirche. Auswahl und Übertragung von H. U. von Balthasar. Einsiedeln [o. J.] 104; Übersetzung nach G. MORIN, Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti. Rom 1930 [= Misc. Agostiniana I] Sermo 19). Augustinus hat wie keiner vor und nach ihm die Metaphorik des „physischen“ Leibes Christi im Sinne einer Unus-Homo-Theologie der Kirche durchgeführt.

tut dies in Gemeinschaft mit der Kirche, welche die Braut und damit das eigentliche Subjekt der Nachfolge des Bräutigams Christus ist.⁶⁰ Die Gemeinschaft im Glauben gründet in der Taufe. Durch die Taufe ist der Christ in die Kirche eingegliedert, so dass fortan sein Leben im Glauben eine konkrete Gestalt erhält durch „qualifizierte Teilnahme am Ganzen“⁶¹: „Christ werden heißt *communio* werden und damit in die Wesensweise des Heiligen Geistes eintreten. Es kann daher aber auch nur durch den Heiligen Geist geschehen, der die Kraft der Kommunikation, ihr Vermittelndes, Ermöglichendes und als solches selbst Person ist.“⁶²

Die dargelegte communiale Dimension der christlichen Glaubenserfahrung gilt vor allem für die Liturgie, in ihr wird wie bei keinem anderen Vollzug die Grundstruktur der Kirche als Volk Gottes sichtbar. Jede Erfahrung im Glauben und in der Feier der Liturgie gehört nicht dem Individuum in seiner Vereinzeltheit, vielmehr wird sie zur Erfahrung des ganzen „*corpus Christi mysticum*“ und ist als solche immer gemeinschaftlich, d. h. ekklesial verfasst. Insofern kommt das im Glauben Erfahrene nie nur dem Einzelnen zugute, es wird nach außen hin universal offen bleiben und in die Sendung führen. Dies heißt für unsere Fragestellung, dass die Liturgie immer von beiden Erfahrungen christlicher Existenz bestimmt ist, dass sie nämlich tiefer in den Leib Christi und in die Gemeinschaft aller Gläubenden führt und zugleich in die Sendung und in den Dienst am Nächsten eintreten lässt.

Die communiale Grundstruktur christlichen Glaubens und des logosgemäßen Gottesdienstes gründet in seiner trinitarischen Verfasstheit, denn die Dreieinigkeit ist das Urbild aller christlichen „*koinonia*“: „Die Trinitätstheologie wird darin zum Maß der Ekklesiologie, als das Leben im Glauben gestaltet und gelebt wird aus dem Heiligen Geist. Ekklesiologie und Christologie kommen darin zusammen, dass Christus in der Kirche der Abgestiegene und sie Christus als Abgestiegener ist, Fortführung der Menschheit Jesu Christi.“⁶³

⁶⁰ Vgl. M. FIGURA, *Mystische Gotteserkenntnis bei Gregor von Nyssa*. In: *Grundfragen christlicher Mystik*. Hg. M. Schmidt – D. R. Bauer. Stuttgart 1987 (MyGG I/5) 38. Bei U. Köpf heißt es: „Im Frühmittelalter herrscht ja unter dem Einfluss Bedas (gest. 735) jahrhundertlang die ekklesiologische Deutung des Hohenliedes vor, und erst in der 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts tauchen im Umkreis der gregorianischen Reform zwei mystisch ausgerichtete Kommentare auf“ (U. KÖPF, *Hoheliedauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik*. In: Ebd. 64 [bes. Anm. 58]).

⁶¹ H. U. VON BALTHASAR, *Spiritualität*. In: *Verbum Caro*. Skizzen zur Theologie. Bd. 1. Einsiedeln 1960, 226–244, hier 228. Zum Begriff „Spiritualität“: J. SUDBRACK, *Art. Spiritualität*. In: HTTL 7 (1973) 115–136; E.J. CUSKELLY, *Spiritualität heute*. Würzburg 1968, 197f; L.-M. DE SAINT-JOSEPH, *Ecole de spiritualité*. In: DSAM 4 (1960) 116–128.

⁶² J. RATZINGER, *Der Heilige Geist als communio*. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus. In: *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*. Hg. C. Heitmann – H. Mühlen. Hamburg – München 1974, 223–238, hier 226.

⁶³ Ebd. 235.

Rudolf Prokschi, Wien

Zum Eucharistieverständnis in orthodoxer Tradition

Zwei persönliche Erfahrungen

Im Herbst 1980 hatte ich die Gelegenheit mit dem Kuratorium des Stiftungsfonds „Pro Oriente“ an einer Studienreise nach Moskau, Jerewan (Armenien) und Tiflis (Georgien) unter der geistlichen Leitung von Herrn Kardinal Dr. Franz König teilzunehmen. An einem Sonntag Vormittag nahm unsere Gruppe in der Patriarchatskathedrale in Moskau an einer feierlichen Pontifikalliturgie des Patriarchen teil. Dieser Gottesdienst war für uns alle sehr beeindruckend: die brechend volle Kirche, die tiefe Frömmigkeit der Gläubigen, der imposante Gesang der beiden Chöre, die prunkvollen Gewänder der Bischöfe, Priester und Diakone. Viele aus unserer Gruppe erlebten zum ersten Mal die Feier der Göttlichen Liturgie nach dem byzantinischen Ritus in dieser feierlichen Form und waren innerlich tief bewegt. Um den kanonischen Vorschriften zu entsprechen, feierte unsere Gruppe am Abend dieses Sonntags in der damals einzigen katholischen Kirche Moskaus, in St. Ludwig (Malaja Lubjanka) mit dem Herrn Kardinal eine „stille“ heilige Messe in lateinischer Sprache. Das war gegenüber dem Erleben am Vormittag natürlich ein gewaltiges Kontrastprogramm und sofort kam die durchaus verständliche Reaktion einiger Reiseteilnehmer: „Heute haben wir die Mystik des orthodoxen Gottesdienstes erlebt. Das fehlt bei uns und deshalb werden die Kirchen bei uns immer leerer.“

Eine zweite Erfahrung: Mehrmals hatte ich die Möglichkeit am 8. Oktober (= 25. Sept. nach dem „alten“ Kalender) im berühmten Dreifaltigkeitskloster Sergiev Posad (manchem besser bekannt unter der früheren, kommunistischen Bezeichnung Sagorsk), das rund 60 Kilometer nordöstlich von Moskau liegt, das Fest des hl. Sergius mitfeiern zu dürfen. Patriarch Aleksij II. feierte mit rund 10 Bischöfen und einer Vielzahl von Erzpriestern, Priestern, Diakonen und Altardienern die „Göttliche Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus“. Dazu sangen abwechselnd zwei Chöre mehrstimmige Hymnen und Festgesänge. Der feierliche Gottesdienst fand in der Hauptkirche der Klosteranlage, in der „Maria-Entschlafungskathedrale“ statt und dauerte mit der anschließenden Prozession zum Klosterbrunnen und den Gebeten und Gesängen vor der Festtagsikone des Heiligen rund vier Stunden. Vorausgesetzt, man kann dem Gottesdienst vom Ablauf her inhaltlich halbwegs folgen und hat auch die physische Konstitution ohne Beschwerden für längere Zeit stehen zu können (für unsere Gruppe waren sogar vorsorglich Stühle aufgestellt worden), so wird man bei so einer Feier in eine andere Welt geführt, in der man eine Vorahnung von dem gewinnt, was wir erhoffen, einen kleinen Schimmer von der Herrlichkeit Gottes. Wer sich bei einem solchen festlichen Gottesdienst innerlich ergreifen und nicht durch menschliche Unzulänglichkeiten ablenken lässt, wie z. B. das abenteuerliche Drängen einiger frommer Frauen, die unbedingt vom Patriarchen die hl. Kommunion empfangen wollen, der kann den Bericht der russischen Abgesandten des Großfürsten Volodimir (Vladimir) von Kiev verstehen, als sie aus dem damaligen Konstantinopel heimgekehrt über ihr Erlebnisse erzählten:

„Und so kamen wir zu den Griechen, und sie führten uns dahin, wo sie Ihrem Gott dienen, und wir wissen nicht, ob wir im Himmel waren oder auf Erden; denn auf Erden gibt es einen solchen Anblick nicht oder eine solche Schönheit; und wir vermögen es nicht zu beschreiben. Nur das wissen wir, daß dort Gott bei den Menschen weilt. Und ihr Gottesdienst ist besser als der aller [anderen]

Länder. Wir aber können jene Schönheit nicht vergessen; denn jeder Mensch, wenn vom Süßem gekostet hat, nimmt danach Bitteres nicht an. So werden auch wir nicht hier wohnen bleiben.“¹

Aufgrund dieses Berichts war es für den Kiever Großfürsten eindeutig gewesen, welches Glaubensbekenntnis und in welcher gottesdienstlichen Ausprägung er mit seinem ganzen Volk annehmen sollte.²

Was können wir dazu festhalten? Einerseits darf man redlicherweise nicht einen feierlichen Pontifikalgottesdienst in einer orthodoxen Kathedralkirche mit einer äußerst schlicht gefeierten lateinischen Messe in einer einfachen katholischen Kirche vergleichen. Auch wir kennen in unserer westlichen Tradition durchaus feierliche Gottesdienstformen mit großem musikalischem Aufwand und in prunkvollen Kirchenräumen. Andererseits ist es aber nichts Außergewöhnliches, wenn westliche Gottesdienstbesucher nach der Mitfeier einer byzantinischen Liturgie oft spontan das Gefühl eines innerlichen Berührt-Seins, eines tiefen Betroffenseins äußern. Oft können sie es gar nicht so recht benennen, was sie besonders ange-rührt hat: es ist einfach die Empfindung von etwas Geheimnisvollem, eine andere Welt Berührendem, etwas Mystischem . . .

Die folgenden Ausführungen, die in drei große Abschnitte gegliedert sind und in keiner Weise den Anspruch erheben, erschöpfend das Thema abzuhandeln, zielen darauf ab, einen gewisse Hilfestellung theologischer Art zu geben, um dem großen Mysterium der Göttlichen Liturgie, dem Herzstück des byzantinischen Ritus, näher kommen zu können. Abschließend werden einige für diesen Ritus typische Elemente aus dem ostkirchlichen Eucharistieverständnis herausgegriffen, die auch für unser Mitfeiern der hl. Messe im lateinischen (römischen) Ritus bereichernd sein könnten.

1. Die Göttliche Liturgie – das Herzstück der Kirche

„Das Sakrament der Sakramente‘ der orthodoxen Kirche ist die heilige Eucharistie. Sie ist das Herzstück der Kirche, ihr Grund, ihr Fundament, ohne das die Existenz der Kirche undenkbar ist.“³ Ohne die Eucharistiefeier der orthodoxen Christen glorifizieren zu wollen, können wir vom Ansatz her grundsätzlich festhalten: Während in unserer heutigen abendländischen Tradition vielfach das schlichte Abendmahl Jesu mit seinem engsten Jüngerkreis als Vorbild für die Eucharistie im Vordergrund steht, so ist im byzantinischen Ritus eindeutig das Bild von der Vorwegnahme des himmlischen Hochzeitsmahles mit entsprechenden prunkvollen liturgischen Gewändern, herrlichen Ikonen, Weihrauch und festlichem Gesang im Mittelpunkt des gottesdienstlichen Geschehens. Ganzheitlich werden die gläubigen Teilnehmer an den göttlichen Geheimnissen angesprochen: durch das Schauen der Ikonen, von denen die Gottesdienstbesucher im ganzen Kirchenraum umgeben sind und die eine besondere Atmosphäre schaffen; durch das Hören der festlichen Gesänge, die abwechselnd vorwiegend vom Diakon und vom Chor vorgetragen werden; durch den Duft des Weih-rauchs und des Kerzenwachs: alle Sinne werden angesprochen. Deshalb gibt es auch bei unseren orthodoxen Schwestern und Brüder keine „stille Messe“ ohne Gesang, ohne Chor

¹ Aus der sog. Nestorchronik – Zit. nach der dt. Übersetzung in: P. HAUPTMANN – G. STRICKER, Die Orthodoxe Kirche Rußlands. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980). Göttingen 1988, 62f.

² Natürlich spielten auch andere, weniger geistliche Motive für diese Entscheidung eine nicht unbedeutende Rolle. Vgl. dazu A. POPPE, The Political Background to the Baptism of Rus. In: DOP (Dumbarton Oaks papers) 30 (1976) 197–244.

³ H. ALFEJEV, Geheimnis des Glaubens. Einführung in die orthodoxe dogmatische Theologie. Freiburg/Schweiz 2003, 158.

und ohne Weihrauch, denn es ist für die östlichen Christen unmöglich, das Höchste, was Gott uns geschenkt hat, nämlich die Zusammenfassung der ganzen Heilsökonomie, nicht in aller nur möglichen Festlichkeit zu begehen. So wird diese Feier in der Regel nur einmal an Sonn- und Feiertagen am Vormittag in der entsprechenden Länge gefeiert. Tägliche „Werktagsmessen“, wie sie in der katholischen Tradition üblich sind, sind – schon aus praktischen Gründen – nur in größeren Klostergemeinschaften möglich, wenn eine entsprechende Anzahl von Priestern zur Verfügung steht.

Die Göttliche Liturgie – der Himmel auf Erden

Der derzeitige melkitische Patriarch Gregor III. hat noch vor seiner Wahl zum Patriarchen als Erzbischof Lutfi Laham (er war viele Jahre Patriarchatsvikar in Jerusalem) im November 1998 in Kevlaer Exerzitien für Priester unter dem Thema „Einübung in den geistlichen Weg der Chrysostomus-Liturgie“ gehalten. Aus seinen geistlichen Vorträgen⁴ können wir deutlich erkennen, wie eng das liturgische Feiern mit der persönlichen Frömmigkeit, einer tiefen Spiritualität, im christlichen Osten verbunden ist.

Die Göttliche Liturgie – das ist ein Stück Himmel auf Erden (vgl. die Erfahrung der Boten des Großfürsten Volodimir), weil in der Liturgie das ganze Heilmysterium Christi gefeiert wird, gleichsam der Himmel sich auf die Erde herabbeugt. Es geht um ein Mysterium, um ein Geheimnis (alle Sakramente werden im Osten Geheimnisse genannt), um deutlich zu machen, dass sich der tiefste Inhalt dieses Geschehens der menschlichen Erkenntnis entzieht. Wir können im Letzten nie voll begreifen und verstehen, was auf dem Altar geschieht – es bleibt eine gewisse Verborgenheit. Deshalb war und ist es der östlichen Theologie auch nicht so wichtig, alle Fragen um das Geheimnis der Wandlung lüften zu wollen, wie das in der Zeit der Scholastik in der westlichen Theologie versucht wurde. In der Kontroverse zwischen Ost und West ging es um die Frage: Sind die Worte des Einsetzungsberichtes entscheidend für die Verwandlung der Gaben von Brot und Wein oder ist es nicht vielmehr die Epiklese, die Bitte um die Herabkunft des Hl. Geistes, der die Gaben verwandeln soll? Heute wird von vielen Liturgen beider Traditionen betont, dass es in dieser Frage nicht um ein Entweder/Oder gehen kann, sondern dass der Einsetzungsbericht und die Epiklese zusammengehören und wesenskonstitutiv für das Wandlungsgeschehen sind.

Gedanken zum Kirchenraum

Wie schon oben erwähnt, will alles – die Ausgestaltung des Kirchenraums, die wertvollen liturgischen Gewänder und Geräte, der festliche Gesang und der Weihrauch – mithelfen, damit für den, der den Gottesdienst mit gläubigen Herzen mitfeiert, Himmel auf Erden erfahrbar wird. Er wird gleichsam in eine andere Welt „entrückt“.

In einer klassischen byzantinischen Kirche ist häufig hoch oben in der Hauptkuppel Christus als Pantokrator (Christus, der Weltenherrscher) umgeben von Engeln, Aposteln und Propheten dargestellt. Eine himmlische Liturgie der schon bei Gott Vollendeten, die hoch über uns liegt, aber doch hereinreicht in unser irdisches Leben. Meistens sind am runden Aufbau der Kuppel kleine Fensteröffnungen, die zu bestimmten Zeiten die Sonnenstrahlen durchschimmern lassen. Der Betrachter, der durch das Sonnenlicht die Umrisse Christi erkennt, kann erraten: Gott wohnt im unzugänglichen Licht; er selbst ist – nach klassischer Ikonen-Lehre – nicht darstellbar. Doch in seiner Menschwerdung, die es gilt

⁴ L. LAHAM, Einübung in den geistlichen Weg der Chrysostomus-Liturgie. Köln 1999 (Edition Cardo; Bd. 40); DERS., Die Chrysostomus-Liturgie. Eine Hinführung und Erklärung. Köln 2003 (Edition Cardo; Bd. 47).

ernst zu nehmen („wahrer Mensch“), ist er einer von uns geworden und deshalb ist er auch in der Person Jesu Christi (der auch „wahrer Gott“ ist) bildlich darstellbar.

Auffällig für jeden Kirchenbesucher, der nicht in der östlichen Tradition beheimatet ist, ist zunächst die Ikonostase, die Bilderwand, die den Altarraum vom Kirchenschiff trennt und in der Regel nur durch insgesamt drei Türen durchbrochen ist. In der Mitte befinden sich die „königlichen Türen“, durch die nur ein geweihter Bischof, Priester oder Diakon gehen darf. Auf diesen Türen sind in der Regel die „Verkündigung des Herrn“ (Maria und der Erzengel Gabriel) und die vier Evangelisten dargestellt. Und das hat wiederum eine tiefe Bedeutung: Durch Maria tritt Gott (das fleischgewordene Wort) in die Geschichte der Menschen ein; die Evangelisten haben uns in einzigartiger Weise in ihren Schriften dieses Geheimnis vermittelt. Durch diese königliche Tür kommt vom „Thron Gottes“ (= Altar) Christus selbst in Form des geoffenbarten Wortes (Evangeliar) und in den heiligen Gestalten von Brot und Wein lebendig und leibhaftig in unsere Mitte. Links von diesem Mitteleingang ist immer Maria, die Gottesgebärerin mit ihrem Sohn auf dem Arm abgebildet. Normalerweise wird sie nie ohne Bezug zu ihrem Sohn dargestellt: entweder ist sie als große Fürbitterin, Christus zugeneigt oder eben als Mutter, die ihr Kind am Arm hält. Auch diese Darstellung macht deutlich die Verbindung von Himmel und Erde: eine irdische Frau hält den Gottes Sohn am Arm.

Zum Ablauf der Liturgie

Noch vor dem eigentlichen Beginn der Eucharistiefeier (meistens betet zu dieser Zeit der Lektor die 1. Stunde [Prim] von den „kleinen Horen“) findet die Zurüstung der Gaben, die sogenannte Proskomidie, statt. Priester und Diakon, die bereits ihre liturgischen Gewänder angelegt haben, treten an den sogenannten Rüsttisch, der in der Regel hinter der Bilderwand, also für die Gläubigen nicht sichtbar, auf der linken Seite (Nordwand) steht. Dort werden die Gaben für die Eucharistie – Brot und Wein – in besonderer Weise bereitet. Aus dem gesäuerten Brot, das eigens für diese Feier gebacken wurde, wird der Mittelteil, der durch einen eigenen Stempel mit der Aufschrift IC XC NI KA (Jesus Christus siegt) gekennzeichnet ist, mit einer kleinen Lanze herausgeschnitten und auf den Diskos (Patene) gelegt. Dieser Brotteil symbolisiert das Lamm, also Christus, der sich für uns hingibt. Rechts vom Lamm (vom Betrachter aus links) wird ein kleines 3-eckiges Brotstück gelegt – das steht für Maria, die Gottesgebärerin; auf der gegenüberliegenden Seite dreimal 3 Reihen für die Heiligen (Erzengel, Propheten und Johannes der Täufer, die Apostel, die großen Väter, Erzmärtyrer, usw.), darunter eine Reihe für die Lebenden und eine für die Verstorbenen, deren man in dieser Eucharistiefeier besonders gedenkt: „Und aller unserer Väter und Brüder und Mütter und Schwestern, die entschlafen sind in der Hoffnung auf die Auferstehung zum ewigen Leben in der Vereinigung mit Dir, menschliebender Herr.“⁵

Beim „Kleinen Einzug“ wird in feierlicher Prozession das Evangelienbuch, das vorher auf dem Altar liegt, von Diakon durch die Nordtür in der Ikonostase in den Gläubigenraum getragen. Christus kommt im heiligen Wort zu uns, ist unter uns gegenwärtig, spricht uns an, ruft uns in seine Nachfolge. Mit ihm ziehen die Engelscharen unsichtbar ein, die mit dem Priester und der gläubigen Gemeinde die heilige Liturgie vollziehen. Noch deutlicher werden die himmlischen Heerscharen beim „Großen Einzug“ angesprochen, wenn der Chor mit einfühlsamen Stimmen das Cherubikon singt: „Im Mysterium bilden wir die Cherubim ab und singen der lebensschaffenden Dreiheit den Hymnus des dreifachen Heilig. Lasset

⁵ Mysterium der Anbetung I. Hg. S. Heitz. Köln 1986, 325.

uns jetzt ablegen alle Sorgen dieser Welt, um zu empfangen den König des Alls, den unsichtbar erheben die Heerscharen der Engel. Alleluja, alleluja, alleluja.“⁶

Unmittelbar nach der Anamnese, die viel mehr ist als ein einfaches Gedächtnis oder eine Wiederholung, sondern ein lebendiges Geschehen jetzt, hier und heute, wird in Form der Epiklese der Heilige Geist herabgerufen, damit er die Gaben von Brot und Wein heilige: „Heiliger der Heiligen, Dein Heiliger Geist komme nach dem Wohlgefallen Deiner Güte auf uns und diese Gaben hier, sie zu segnen, zu heiligen und zu erweisen.“⁷

Auf die Bitte des Diakons Brot und Wein zu segnen, vollzieht der Priester diesen Dienst, wohl wissend, dass die Gaben nicht aus eigener Kraft, sondern durch das Wirken des Heiligen Geistes verwandelt werden.

„Uns alle aber, die wir an dem einen Brote und an dem einen Kelche teilhaben, vereinige untereinander zu der Gemeinschaft des Heiligen Geistes. Laß keinen von uns teilnehmen an dem heiligen Leib und Blut deines Christus zum Gericht oder zur Verdammnis, sondern laß uns Erbarmen finden und Gnade mit allen Heiligen, die Dir von Anfang an wohlgefallen haben . . .“⁸

2. Zur Theologie der Heiligen Liturgie⁹

Die Eucharistie ist immer Liturgie der Kirche

Der bekannte russische Theologe Nikolaj Afanase'ev¹⁰, der nach seiner Emigration aus Russland in Paris gelebt und gewirkt hat, wandte sich dagegen, die Eucharistie als eines der sieben Mysterien (Sakramente) in der Kirche zu sehen; sie ist vielmehr Quelle, Mittelpunkt und Ziel aller Mysterien, *das* Mysterium der Kirche schlechthin. Ein Mysterium der Versammlung (fast alle Gebete sind in der Wir-Form gehalten), aus der er eine eucharistische Ekklesiologie entwickelt hat, die zweifelsohne auch in die katholische Theologie Eingang gefunden hat. Der Zelebrant spricht im Namen der Versammlung, als „Mund der Kirche“ bzw. als „die Zunge der kirchlichen Gemeinde“. Afanase'ev tritt für den Kommunionempfang des ganzen Volkes Gottes und nicht nur Einzelner ein. Er verweist in diesem Zusammenhang auf die 9. Apostolische Regel, die die Teilnahme an der Göttlichen Liturgie ohne Teilnahme an der Kommunion verboten hatte. Und alle, auch die Laien, konzelebrieren als Priester. So lesen wir in der 18. Homilie des Johannes Chrysostomus zum 2. Korintherbrief:

„Wir alle werden ihrer [der Geheimnisse; Anm. d. Vf.] gewürdigt; nicht so wie im Alten Testament, wo der Priester etwas aß und das Volk etwas anderes und wo es dem Volk nicht erlaubt war, an dem Anteil zu haben, woran der Priester Anteil hatte. Jetzt ist es nicht so; sondern allen wird ein Leib und ein Kelch vorgelegt. [. . .] Auch beim Vollzug der furchtbaren Mysterien selbst betet der Priester für das Volk und das Volk betet für den Priester, weil die Worte ‚mit deinem Geist‘ nichts anderes bedeuten als eben dies. Auch die Dankgebete sind allgemeine, weil nicht nur der Priester allein Danksagung darbringt, sondern auch das ganze Volk.“¹¹

Das priesterliche Gottesvolk ist nach der Sicht einiger orthodoxer Theologen unerlässlich für den Liturgievollzug. Der Bischof von Pergamon, Ioannis Zizioulas, spricht von der „Bedingung, dass die Ortsgemeinde, Laien eingeschlossen, anwesend sein muss, damit eine

⁶ Ebd. 413.

⁷ Ebd. 430.

⁸ Mysterium der Anbetung I (s. Anm. 5) 430f.

⁹ Vgl. K. Chr. FELMY, *Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*. Darmstadt 1990, 188–218.

¹⁰ Vgl. P. PLANK, *Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893–1966)*. Würzburg 1980.

¹¹ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, in epist. II ad Cor. Hom. XVIII 3: PG 61, 527, zit. nach FELMY (s. Anm. 9) 191.

Eucharistie gültig ist. Das Totschweigen dieser Bedingungen“ in der orthodoxen Schultheologie bezeichnet er als deutlichen „Hinweis auf ihren mittelalterlichen theologischen Hintergrund und ihre Verfangenheit in der Problematik der klassischen westlichen Theologie“¹². Ebenso unmöglich wie die Eucharistie ohne das geweihte Amt zu feiern sei es, „sie ohne die Sammlung des Kirchenvolks am selben Ort, ohne die Gemeinschaft als ganze, zu begehen“¹³. Wie schon erwähnt finden wir in den offiziellen Schuldogmatiken davon nichts; auch gibt es aus der Praxis einige berühmt gewordene Gegenbeispiele: Feofan der Klausner hat in seinen letzten Lebensjahren 11 Jahre hindurch täglich die hl. Liturgie in völliger Einsamkeit gefeiert; selbst sein Zellendiener blieb davon ausgeschlossen. Seine Biographen sehen in der ‚Konzelebration der Engel‘ durchaus den Gemeinschaftscharakter der Liturgie bewahrt.¹⁴

Die Eucharistie als eschatologisches Ereignis

Dazu schreibt Bischof Joannis Zizioulas:

„Die orthodoxe Liturgie ist so durchdrungen von der Eschatologie, daß man sich fragt, wie es überhaupt möglich war, daß Theologen, die in der orthodoxen Kirche lebten, Dogmatikbücher schreiben konnten, ohne immer wieder auf den Stellenwert der Eschatologie hinzuweisen. Die orthodoxe Liturgie beginnt und endet mit der Verkündigung des Reichs, und sie ist in ihrer gesamten Struktur nichts als ein Bild der Eschata.“¹⁵

Besonders deutlich wird es in der sogenannten Anamnese, in der nicht nur des Vergangenen, sondern auch des Zukünftigen gedacht wird. Unmittelbar nach den Einsetzungsworten heißt es:

„Eingedenk also dieses heilsamen Gebotes und alles dessen, was für uns geschehen ist: des Kreuzes, des Grabes, der Auferstehung am dritten Tage, der Auffahrt in die Himmel, des Sitzens zur Rechten des Vaters, der zweiten und glorreichen Wiederkunft bringen wir Dir dar das Deine vom Deinigen [. . .].“¹⁶

Dazu schreibt Archimandrit Kiprian (Kern): „Im eucharistischen Gedächtnis werden die Grenzen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verwischt [. . .] Wir gedenken in unserer Liturgie auch der Zukunft.“¹⁷ Und wieder Bischof Ioannis von Pergamon:

„Es ist nicht die Erinnerung an ein Ereignis der Vergangenheit, die in der Eucharistie vollzogen wird. Die Eucharistie als Anamnese wurzelt nicht in der Vergangenheit – im Kreuz Christi –, sondern in der Zukunft, in der Auferstehung und im kommenden Reich. Bei diesem Eucharistieverständnis wird wiederum die Liturgie ausschlaggebend; und es ist offensichtlich, dass für die Orthodoxen die Liturgie so durchdrungen ist von Freude und mit der Erfahrung des Reichs, dass die Frage, ob nun eine Wiederholung eines vergangenen Ereignisses vorliegt oder nicht, einen ganz andern Sinn annimmt. In der Eucharistie setzt die Kirche den eschatologischen Rahmen, in dem der Heilstaten Gottes, mit vor allem dem Opfer Christi, von Gott ‚gedacht‘ wird.“¹⁸

Nach Ignatius von Antiochien ist auch die eucharistische Versammlung eschatologisch. Die um den Bischof bei der Eucharistie versammelte Ortskirche ist die ‚katholische‘ Kirche, die eschatologische Versammlung des Volkes Gottes.

¹² I. ZIZIOULAS, *Die Eucharistie*, 171; zit. nach FELMY (s. Anm. 9) 191.

¹³ Ebd. 174; zit. nach FELMY (s. Anm. 9) 192.

¹⁴ Vgl. FELMY (s. Anm. 9) 192.

¹⁵ ZIZIOULAS, *Die Eucharistie*, 175; zit. nach FELMY (s. Anm. 9) 192.

¹⁶ *Die Göttliche Liturgie*, 65; zit. nach FELMY (s. Anm. 9) 193.

¹⁷ KIPRIAN (Kern), *Evcharistija*, 231; zit. nach FELMY (s. Anm. 9) 193.

¹⁸ ZIZIOULAS, *Die Eucharistie*, 176; zit. nach FELMY (s. Anm. 9) 194.

Der Theophaniecharakter der Liturgie wird in den beiden Einzügen deutlich: Kleiner Einzug mit Evangeliar – Gott kommt im Wort zu uns; Großer Einzug mit den eucharistischen Gaben – Gott kommt, „um geschlachtet zu werden und sich den Gläubigen zur Speise zu geben“. Und Gott kommt zusammen mit Seinen Engeln – die Grenze zwischen Himmel und Erde wird aufgehoben. Die Kirche auf Erden zelebriert in Gemeinschaft mit der himmlischen Kirche. Diese Gemeinschaft wird an verschiedenen Stellen der Liturgie betont. Sie zeigt sich in der Ordnung der symbolischen Partikel bei der Proskomidie, wenn auf dem Diskos „die ganze Kirche versammelt“ ist, die „irdische und die himmlische“. Die Gemeinschaft der Engel kommt besonders im Cherubim-Hymnus zum Ausdruck: der König des Alls wird unsichtbar von den himmlischen Heerscharen im Triumph geleitet. Die Gaben der Schöpfung, Brot und Wein, sind schon vor der Wandlung „geheiligt“, weil sie ausgesondert sind für einen besonderen Gottes-Dienst, nämlich Brot des Lebens und Trank des Heiles zu sein (was ihr eigentlich ursprünglicher eschatologischer Zweck ist). Ihre Verwandlung bedeutet nicht, dass sie aufhören zu sein, was sie sind: Brot und Wein, sondern dass sie der Neuen Schöpfung zugeführt werden. So ist die Liturgie zugleich Annahme und Wandlung der Schöpfung. Hierin wird auch ein anderes Natur- und Weltverständnis deutlich: die Erde und die Produkte, die der Mensch aus ihr gewinnt sind „ein lebendiges Geschenk, das teilnimmt am liturgischen Mysterium“.

Zu erwähnen sind in diesem Zusammenhang noch die Fresken und Ikonen zur Göttlichen Liturgie, die das eben Gesagte darstellen, verdeutlichen und vertiefen.

Das Mysterium der Verwandlung

Die orthodoxe Theologie weist die Frage nach dem „Wie“ der Wandlung zurück. Den Vätern der Alten Kirche lag nur daran, hinzuweisen, dass hier eine reale Veränderung vorliegt, nicht aber daran zu erklären, wie sich diese Veränderung vollzieht. So findet sich schon bei Justin dem Märtyrer der Begriff „metabolé“, der wohl am besten mit ‚Veränderung‘ übersetzt wird. Das Eucharistiegebet der Chrysostomus-Liturgie gipfelt in der Bitte, Gott möge die Gaben durch den Heiligen Geist wandeln. In der Basilius-Liturgie bittet der Priester darum, dass die Gaben als Leib und Blut erwiesen werden sollen.

Der Begriff „Transsubstantiation“ („Wesensverwandlung“) fand ausschließlich in antiprotestantischer Front in der orthodoxen Theologie Eingang, und nicht aufgrund eines eigentlichen Interesses. Er begegnet uns in der Confessio Orthodoxa des Petr Mogila von 1640 bzw. 1642. Nach S. Bulgakov ist „das Wunder der Wandlung der heiligen Gaben“ „kein physisches, sondern ein metaphysisches“¹⁹. Es geht aber um keine Auflösung des Geschöpflichen, sondern um deren kosmisch-eschatologische Verklärung. Ziel der Wandlung ist die *communio*, auch bei den aufbewahrten Gaben! Wir verehren die heiligen Gaben, in denen Christus gegenwärtig ist, im Mysterium der Kommunion; Wandlung und Kommunion fallen nicht auseinander, sondern haben einen tiefe innere Verwiesenheit.

*Die Kommunion der heiligen Geheimnisse Christi*²⁰

„Mit Gottesfurcht, Glauben und Liebe tretet herzu“²¹, ruft der Diakon, wenn er mit den heiligen Gaben aus dem Altarraum heraustritt. Ursprünglich ein Ruf, der die Gläubigen im Kirchenschiff zur Kommunion auffordert. Es gab im Laufe der Geschichte Entwicklungen in der Orthodoxie, keine Kommunion an die Gläubigen auszuteilen und den Gottesdienst

¹⁹ S. BULGAKOV, *Evcharističeskij Dogmat* (Put' 20,3); zit. nach FELMY (s. Anm. 9) 202.

²⁰ Vgl. FELMY (s. Anm. 9) 213f.

²¹ Vgl. *Mysterium der Anbetung I* (s. Anm. 5) 444.

nach diesem Ruf einfach fortzusetzen. Die einseitig akzentuierte Scheu vor dem Heiligen und die Angst vor einem unwürdigen Kommunionempfang verstärkten die Tendenzen zu einer Auseinanderreißung von Liturgie und Kommunion. Durch die spirituelle Erneuerung der orthodoxen Kirchen zu Beginn des 19. Jahrhunderts – in Russland war es vor allem der bekannt gewordene Erzpriester Joann von Kronstadt – kam es zur Wiederentdeckung des innigen Zusammenhangs von Liturgie und Kommunion. Für Vater Joann war nicht die strenge Einhaltung der Fasten- und Gebetsregeln die wichtigste Voraussetzung für den Kommunionempfang, sondern außer der „Bereitschaft des Herzens für Gott“, der „inneren Besserung“ und dem „aufrichtigen Glauben“, vor allem dass die gläubigen Kommunikanten mit Christus „ein Fleisch und Blut“ und „ein Geist“ werden und dass daraus der feste Glaube an die Vergebung der Sünden im heiligen Mahl resultiert.²²

Zusammenfassend können wir festhalten: Bei unseren östlichen Brüdern und Schwestern finden wir meistens ein stärkeres inneres Gefühl für das Heilige und damit verbunden auch eine gewisse heilige Scheu als dies in unseren westlichen Kirchen in der Regel der Fall ist. Und gerade in dieser Scheu vor dem Heiligen drückt sich auch die Haltung des orthodoxen Christen aus: das Stehen vor Gott (es sind meistens nur wenige Sitzgelegenheiten vorhanden; das Überkreuzen der Beine beim Sitzen während des Gottesdienstes ist überhaupt verpönt); viele Verneigungen und Äußerungen der Ehrfurcht. Gleichsam wie ein Roter Faden zieht sich durch den Gottesdienst der Ruf „Herr, erbarme Dich!“ als Grundton und Grundhaltung.

Dieser Ruf wird v. a. bei den Ekenien deutlich. Eine Ekenie ist vergleichbar mit dem Fürbittgebet, wobei der Chor oder das Volk auf die einzelnen Bitten des Priesters oder Diakons immer mit „Herr, erbarme dich“ oder „Gewähre es, o Herr“ antwortet. Die Auswahl der Anliegen ist so angelegt, dass diese Bitten zeitlos und deshalb innerlich gut mitvollziehbar sind:

Um den Frieden von oben und das Heil unserer Seelen lasset zum Herrn uns beten: Kyrie eleison.

Um den Frieden der ganzen Welt, um den rechten Stand der heiligen Kirchen Gottes und um die Einheit aller lasset zum Herrn uns beten ...

Für dieses heilige Haus und für alle, die es mit Glauben, Frömmigkeit und Gottesfurcht betreten, lasset ...

Für unseren Patriarchen (Metropolit, Erzbischof; Abt od. Archimandriten), für die ehrwürdige Priesterschaft, den Diakonats in Christo, für den ganzen geistlichen Stand und für alle Gläubigen, lasset ...

Für diese Stadt (dieses Kloster, diese Gemeinde), für jede Stadt und jedes Land und für die im Glauben darin Lebenden, lasset ...

Um günstige Witterung, um gutes Gedeihen der Früchte der Erde und um friedliche Zeiten lasset ...

Für die Reisenden zu Lande, zu Wasser und in der Luft, für die Kranken, Leidenden und Gefangenen und um ihre Rettung, lasset ...

Dass Er uns erlöse von aller Trübsal, von Zorn, Not und Bedrängnis, lasset ...

Stehe bei, errette, erbarme Dich und wache über uns, o Gott, durch Deine Gnade.²³

3. Elemente der östlichen Eucharistiefeier – eine Bereicherung für uns

Aus den bereits mehrmals zitierten geistlichen Vorträgen des früheren Erzbischofs Lutfi Laham und heutigen melkitischen Patriarchen, Gregor III., sollen im letzten Abschnitt zusammenfassend einige Gedanken nochmals kurz herausgegriffen werden, die auch für unser westliches Eucharistieverständnis hilfreich sein können.

²² Vgl. FELMY (s. Anm. 9) 214f.

²³ Friedens-Ekenie, zit. nach Mysterium der Anbetung I (s. Anm. 5) 336.

Es geht um eine deutliche Betonung

- des Wirkens des Heiligen Geistes,
- des Ostercharakters einer jeden Eucharistiefeier und
- des tiefen Zusammenhangs von Liturgie (= Eucharistie) und Mystik.

Betonung des Wirkens des Heiligen Geistes

Die Ostkirche wirft uns „westlichen“ Christen oft pauschal eine gewisse „Geistvergesenheit“ vor. In der Chrysostomus-Liturgie wird der Heilige Geist rund zwanzigmal erwähnt, darüber hinaus wird er in den häufigen Doxologien erwähnt, die immer eine trinitarische Struktur haben. Viele Gebete der Liturgie sind ausgesprochen pneumatologisch. Im Folgenden soll auf einige Elemente in der östlichen Eucharistiefeier hingewiesen werden, in denen die Dimension des Hl. Geistes besonders deutlich zum Ausdruck kommt.²⁴

Schon zu Beginn der Göttlichen Liturgie richtet der Priester vor den heiligen Türen sein Gebet an den Heiligen Geist:

„Himmlicher König, Du Tröster und Geist der Wahrheit, der Du überall bist und alles erfüllst. Schatzkammer der Güter und Spender des Lebens: Komm und nimm Wohnung in uns! Mach uns rein von jedem Makel und rette, o Gütiger, unsere Seelen!“²⁵

Beim Gebet zum Segen des Weihrauchs spricht der Priester:

„Weihrauch bringen wir Dir dar, Christus unser Gott, als Duft und geistlichen Wohlgeruch. Nimm ihn gnädig an auf Deinem Himmlichen Altar und sende uns dafür herab die Gnade Deines allheiligen Geistes!“²⁶

Wie schon oben ausgeführt wird es besonders deutlich nach der Anamnese in der Epiklese, die den Höhepunkt des Wandlungsgeschehens darstellt.

„So bringen wir Dir diesen geistlichen und unblutigen Dienst der Anbetung dar und rufen und bitten und flehen zu dir: Sende herab Deinen Heiligen Geist auf uns und diese Gaben hier.“²⁷

Der ganze Verlauf der Göttlichen Liturgie ist getragen vom Wirken des Hl. Geistes, der wiederum nicht isoliert gesehen wird, sondern immer in Verbindung mit der göttlichen Dreieinigkeit. Bezeichnenderweise feiert die Orthodoxie am Pfingstsonntag das Fest der heiligen Dreieinigkeit, der Pfingstmontag ist dann der eigentliche Festtag des Heiligen Geistes.

Das gemeinsame Heilswerk von Vater, Sohn und Heiliger Geist wird in der Liturgie zu unserem großen Auftrag. Es geht darum, unseren Alltag immer tiefer von der Liturgie durchdringen zu lassen.

Der Ostercharakter einer jeden Eucharistiefeier

In seinem Buch „Ostkirche und Mystik“ schreibt Nikolaus von Arsienev im ersten Abschnitt vom Geist der morgenländischen Kirche und beginnt mit den Worten: „Die Freude der Auferstehung – das ist der Grundton, der die gesamte Weltanschauung der morgenländischen Kirche durchklingt“. Im Anschluss an diese Aussage zitiert er ein Osterlied der orthodoxen Kirche, um seine Aussage zu verdeutlichen:

„Es mögen frohlocken in geziemender Weise die Himmel, und es freue sich die Erde, es feiere die ganze Welt, sowohl die sichtbare wie die unsichtbare: Christus ist erstanden, ewiger Jubel! Alles ist nun von Licht erfüllt: der Himmel, die Erde und die Unterwelt, es feiere also die ganze Schöpfung

²⁴ LAHAM, Die Chrysostomus-Liturgie (s. Anm. 4) 41–45.

²⁵ Ebd. 41.

²⁶ Ebd. 42.

²⁷ Mysterium der Anbetung I (s. Anm. 5) 396.

die Auferstehung Christi, in der sie festgegründet ist! [. . .] Des Todes Tötung feiern wir, die Zerstörung des Hades, den Anbruch eines anderen Lebens, des Ewigen.“²⁸

Grundsätzlich wird bei jedem Sonntag-Morgengottesdienst, der nach russischer Tradition schon am Vorabend gemeinsam mit dem Abendgottesdienst gefeiert wird und als Vorbereitung auf die Eucharistiefeier gilt, am Ende des nächtlichen Psalmengesangs, vor den Oden ein Evangelium von der Auferstehung verkündet. Insgesamt gibt es 11 Auferstehungs-Evangelienabschnitte (1 nach Mt, 2 nach Mk, 3 nach Lk und 5 nach Joh), die abwechselnd im Morgengottesdienst am Sonntag verkündet werden. Dazu die jeweils entsprechenden Begleitgesänge und -gebete.

Darauf folgt an allen Sonntagen der Auferstehungshymnus, der in Russland vom Volk oder vom Chor gesungen wird:

„Die Auferstehung Christi haben wir geschaut, so lasset uns anbeten den heiligen Herrn Jesus, der allein ohne Sünde ist. Vor Deinem Kreuze fallen wir nieder, o Christus, und Deine heilige Auferstehung besingen und verherrlichen wir. Denn Du bist unser Gott, außer Dir kennen wir keinen anderen. Deinen Namen rufen wir an. Kommt, all ihr Gläubigen, lasset uns anbeten die heilige Auferstehung Christi. Denn siehe, durch das Kreuz ist Freude gekommen in die ganze Welt. Allezeit lob-singen wir dem Herrn und preisen Seine Auferstehung. Er hat die Kreuzigung erlitten und den Tod durch den Tod zertreten.“²⁹

Zusammenhang zwischen Liturgie und Mystik

Zum Schluss möchte ich noch auf den tiefen Zusammenhang zwischen dem Gottesdienst und der ganzen Spiritualität hinweisen. Gerade die hl. Liturgie kann uns helfen, um die mystische Welt der Orthodoxie verstehen zu lernen. Über diesen tiefen Zusammenhang von Gottesdienst und Mystik im christlichen Osten schreibt Michael Schneider in einer kleinen Broschüre über den heiligen Berg Athos:

„In der Orthodoxie sind Liturgie und Mystik aufs engste miteinander verbunden: Mystik enthält liturgische, insbesondere sakramentale Elemente, und die Liturgie selber ist mystisch ausgerichtet. Die Koinonia (Gemeinschaft) der Eucharistie zielt auf die Verschmelzung des Ich mit der Wirkkraft Gottes hin, nicht anders das mystische Erleben. Die Liturgie ist universal kosmisch und umfasst die ganze Welt. In diesem Sinne stellt die Feier der Liturgie eine durchaus notwendige Ergänzung bzw. Korrektur zum individuellen Heilsweg des Mystikers dar. Das Ziel ist erreicht, wenn die Feier der Liturgie zu einem mystischen Erleben wird.“³⁰

Durch diese eben zitierte Sicht des gottesdienstlichen Lebens, das neben der Eucharistiefeier auch den feierlichen Abend- und Morgengottesdienst umfasst, hat auch der einfache Gläubige immer wieder Zugang zur Mystik, von der die strengen Asketen und Einsiedler durchdrungen waren. Mit anderen Worten: Durch die enge Verbindung von Gottesdienst und Mystik waren und sind die geistigen „Höhenflüge“ stärker als in unserer Tradition eingebettet im Raum des kirchlichen Lebens. Die Mystik ist in der östlichen Kirche nie das Privileg der Mönche und Nonnen gewesen, die der Welt entflohen sind, vielmehr haben alle Anteil an den mystischen Erfahrungen erhalten durch die Mysterien-Liturgie. Die Gläubigen, die in und mit der Liturgie der Kirche leben, gehen in ihr beständig den dreifachen Heilspfad, der sie von der Reinigung über die Erleuchtung und Schau zur Einigung und Vergöttlichung (theosis) emporführt.

²⁸ N. v. ARSENEV, Ostkirche und Mystik. München 1943, 1.

²⁹ Mysterium der Anbetung I (s. Anm. 5) 96.

³⁰ M. SCHNEIDER, Athos. Der Heilige Berg. Köln 1997 (Edition Cardo; Bd. 47) 15.

Assaad E. Kattan, Beirut/Libanon

*Kennt die orthodoxe Eucharistie eine Messopfer-Theologie?**

Die zwischen Orthodoxen und Protestanten im Rahmen der ökumenischen Bewegung geführten Gespräche haben zu einem nicht zu unterschätzenden Konsens darüber geführt, wie das Herrenmahl theologisch zu verstehen und praktisch wahrzunehmen ist.¹ Daraus wird unter anderem ersichtlich, dass die Kritik, die Martin Luther seit 1520 gegen die römischen Missbräuche des Sakraments des Altars gerichtet hat, nämlich den Entzug des Laienkelchs, das Transsubstantiationsdogma und das Verständnis der Messe als Opfer², nicht ohne weiteres der orthodoxen Abendmahlslehre gelten kann.³ In der Tat wurde die orthodoxe Kirche niemals mit der Versuchung konfrontiert, bei der Laienkommunion auf den Kelch zu verzichten. Zudem entfaltete die Orthodoxie im Unterschied zur röm.-kath. Theologie keine auf aristotelischer Metaphysik basierende Transsubstantiationslehre⁴, obwohl der Text der

* Zuerst erschienen in: *Patristica et Oecumenica*. [FS W. A. Bienert]. Hg. P. Gemeinhardt – U. Kühnweg. Marburg 2004 (MThSt 85) 203–210.

¹ Vgl. dazu: Die Eucharistie. Das Sagorsker Gespräch über das heilige Abendmahl zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche. Hg. vom Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. Bielefeld 1974, 23–27; F. HAHN, Die Sakramente der Kirche in der Confessio Augustana auf dem Grund der apostolischen Tradition. In: Die Sakramente der Kirche in der Confessio Augustana und in den orthodoxen Lehrbekenntnissen des 16./17. Jahrhunderts. Hg. vom Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. Frankfurt am Main 1982 (ÖR.B 43) 27–36, bes. 41.

² Vgl. dazu B. LOHSE, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang. Göttingen 1995, 148–154; G. KRETSCHMAR, Die Eucharistie im liturgischen Vollzug und in der kirchlichen Lehre. In: Die Eucharistie. Das Sagorsker Gespräch (s. Anm. 1) 75–119, bes. 103–118; HAHN, ebd. 37–40; F.-J. NOCKE, Sakramententheologie. Ein Handbuch. Düsseldorf 1997, 165–167.

³ Hierbei ist der Ausdruck „Abendmahlslehre“ vorsichtig zu handhaben. Denn ein *Dogma* von der Eucharistie, vor allem eine offizielle Festlegung dessen, wie eucharistische Elemente auch Leib und Blut Christi sein können, kennt die Orthodoxie nicht. Als Hauptquelle zur Erschließung des orthodoxen Abendmahlsverständnisses dienen nach wie vor die Texte der byzantinischen Chrysostomos- und Basiliusliturgie, die in allen chalzedonensischen orthodoxen Kirchen der Eucharistiefeyer zugrundeliegen; vgl. dazu KRETSCHMAR, ebd. 75. Zum evangelischen Abendmahlsverständnis vgl. H. GEISSER, Das Abendmahl nach den lutherischen Bekenntnisschriften. In: Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl. Hg. Kirchliches Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. Frankfurt a. M. 1977 (ÖR.B 31) 119–147; H. H. ESSER, Die Sakramente der Kirche nach der Confessio Augustana in Lehre und Leben der Reformation. In: Die Sakramente der Kirche in der Confessio Augustana (s. Anm. 1) 60–69; W. SCHNEEMELCHER, Abendmahlslehre und Abendmahlspraxis der Evangelischen Kirche in Deutschland nach ihren biblischen Grundlagen. In: Die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Heiligen Eucharistie. Hg. H. J. Held – K. Schwarz. Frankfurt a. M. 1989 (ÖR.B 54) 46–70; W. A. BIENERT, Das Verhältnis von Wort und Sakrament in der Praxis der Evangelischen Kirche in Deutschland. In: Die Verkündigung des Evangeliums, ebd. 81–98; ferner P. MANNS, Amt und Eucharistie in der Theologie Martin Luthers. In: Amt und Eucharistie. Hg. P. Bläser. Paderborn 1973 (KKSMI 10) 68–173.

⁴ Vgl. die Erwägungen von E. SCHLINK und K. C. FELMY in: Die Eucharistie. Das Sagorsker Gespräch (s. Anm. 1) 230–232. Das Fehlen von verbindlichen dogmatischen Aussagen über die Eucharistie in der Ostkirche hat zuweilen orthodoxe Theologen zu Unrecht dazu veranlasst, in Auseinandersetzung mit dem Protestantismus auf die römisch-katholische Transsubstantiationslehre

Chrysostomosliturgie [Chrys.]⁵ den Begriff „wandeln“ (μεταβάλλω)⁶ bei der Herabrufung des Heiligen Geistes, der sogenannten Epiklese⁷, verwendet. Patristische Ansätze, die Eucharistie von der Zwei-Naturen-Lehre her zu verstehen, scheinen der reformatorischen Idee der Realpräsenz in vielerlei Hinsicht gerecht zu werden.⁸ Die auf Luther selbst zurückgehende Abendmahlspraxis vermittelt sogar den Eindruck, weitere Berührungspunkte mit dem heutigen orthodoxen Gebrauch aufgewiesen zu haben.⁹ Zudem hat die ökumenisch aus-

zurückzugreifen und sich mit ihr argumentierend zu identifizieren. So verteidigt etwa Ieromonach Iosif (Pustoutov) ein nahezu aristotelisches Deutungsmuster der Eucharistie, indem er zwischen Wesen und Eigenschaften unterscheidet; vgl. Die Eucharistie. Das Sagorsker Gespräch (s. Anm. 1) 232 u. 59–60. Auf's Ganze gesehen gewinnt man den Eindruck, dass Iosif den sinnbildlichen Charakter der Sprache Jesu in den Evangelien außer Acht lässt und sich durch hochgetriebene exegetische Versuche bemüht, im biblischen Text Antworten auf die westlichen Fragen des mittelalterlichen Abendmahlsstreites zu finden; vgl. I. IOSIF, Die Eucharistie nach dem Neuen Testament. In: Die Eucharistie. Das Sagorsker Gespräch (s. Anm. 1) 42–74.

⁵ Im Folgenden beziehe ich mich auf die *kirchlichen* Texte der Chrysostomos- und Basiliusliturgie. Eine kritische Ausgabe dieser Liturgien liegt meines Wissens nicht vor.

⁶ Vgl. A. KALLIS, Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche. Mainz [1989] 1997, 137. Ähnliche Ausdrücke scheinen Luther nicht fremd gewesen zu sein, denn er schreibt 1528: „Εὐχαριστία est panis et vinum verbo coniunctum, mutatum in corpus et sanguinem Christi. Usus eius est peccatorum remissio“; vgl. WA 30/1, 122; WA 38, 242: „wir thun nach seinem gebott, brod und wein zum wort Christi. Aber solch unser thun wandelts nicht. Sondern Christus wort und ordnung“; HAHN (s. Anm. 1) 38.

⁷ Zur Rolle des Heiligen Geistes beim Sprechen der Einsetzungsworte schreibt Luther 1526: „Denn so bald Christus spricht ‚Das ist mein leib‘, so ist sein leib da durchs wort und krafft des heyligen geists“; vgl. WA 19, 491. Vgl. ferner Kretschmars Urteil: „Sie [sc. die Eucharistie] ist auch Epiklese in dem Sinne, daß sie Segnung von Brot und Wein ist; Luther übersetzt Eucharistia geradezu mit ‚benedictio‘, allerdings redet er in diesem Zusammenhang ebenso wenig vom Heiligen Geist wie das ganze lateinische Mittelalter“ (KRETSCHMAR [s. Anm. 2] 109). Im Unterschied zu Luther arbeitet Calvin die Funktion des Heiligen Geistes im Abendmahl stark heraus; vgl. SCHNEEMELCHER (s. Anm. 3) 55–57.

⁸ Vgl. Die Eucharistie. Das Sagorsker Gespräch (s. Anm. 1) 230. Diese These lässt sich am Beispiel des Begriffs σύμβολον illustrieren, welcher in der griechischen Patristik unter anderem die Eucharistie bezeichnet und ein realsymbolisches Verständnis des Sakraments beinhaltet; vgl. dazu NOCKE (s. Anm. 2) 53f. 68–70; Bischof AUGUSTINOS, Die göttliche Eucharistie als Opfer und ihre Beziehung zum Priestertum in der orthodoxen Theologie und Praxis. In: Eucharistie und Priestertum. Hg. vom Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. Frankfurt am Main 1980 (ÖR.B 38) 102–108. Der Symbolbegriff wird vor allem von Maximus Confessor mit christologischem Gehalt gefüllt, indem er im Sinne der chalzedonensischen Adverbien mit Alphaprivativen aufgefasst wird; vgl. A. E. KATTAN, Verleiblichung und Synergie. Grundzüge der Bibelhermeneutik bei Maximus Confessor. Leiden 2003, 184–191; ferner dazu J. DRISCOLL, Theology at the Eucharistic Table. Master Themes in the Theological Tradition. Rom 2003 (StAns 138) 241: „in the patristic Church [...] symbolic presence – presence by means of a sacrament – was not a less real presence, but one appropriate to both the transcendent and concrete reality of Christ“. Auch wenn die lutherische Auffassung von der Realpräsenz und die orthodoxe Rede von der „Wandlung“ unterschiedliche theologische Prämissen und liturgische Erfahrungshorizonte voraussetzen – und daher nicht unbedingt deckungsgleich sind – dürfen sie nicht als kirchentrennend angesehen werden. Hier sei nur darauf aufmerksam gemacht, dass die byzantinischen Liturgien auch nach der *Wandlung* – der Begriff kommt in der Basiliusliturgie sowieso nicht vor – keine Scheu zeigen, die eucharistischen Elemente weiter als „Brot“ (ἄρτος) und „Kelch/Wein“ (ποτήριον) zu bezeichnen; vgl. KALLIS (s. Anm. 6) [Chrys.] 159; [Basil.] 225.

⁹ J. Diestelmanns Analyse nach sorgte Martin Luther dafür, dass die von der Kommunion verbliebenen Reste mit Ehrfurcht verzehrt, also nicht als bloßes Brot und bloßer Wein behandelt wurden. Als Ausnahme galt die Kommunion eines kranken Menschen, denn Luther „kannte noch nicht einmal irgendwelche Bedenken, daß etwa durch das Tragen des Sakramentes über die Straße etwas gegen die Einsetzung Jesu geschehe, selbst wenn darüber ein oder zwei Stunden vergingen“;

gerichtete Biblexegese begrifflicherweise den Kirchen dazu verholfen, die sich auf das Abendmahl beziehenden neutestamentlichen Texte in ihrer reichhaltigen Dynamik und Symbolik wahrzunehmen und infolgedessen sie nicht mehr als bloßes Beweismaterial für erstarrte dogmatische Positionen zu erachten, die den Streitigkeiten der Vergangenheit zu entsprechen versuchen.¹⁰

Die durch die obigen Beobachtungen gewonnene Einsicht, dass die ehemals angenommene Kluft zwischen dem orthodoxen und dem protestantischen Abendmahlsverständnis – v. a. in seiner *lutherischen* Version – in vielerlei Hinsicht nicht unüberbrückbar ist, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass bei etlichen Fragen noch Klärungsbedarf besteht. Eine dieser Fragen, vielleicht sogar die wichtigste, kann meiner Ansicht nach folgendermaßen formuliert werden: Inwieweit weist die orthodoxe eucharistische Liturgie ein Opfernverständnis auf, das als Werkgerechtigkeit interpretiert werden kann? Es ist nämlich bekannt, dass die Messopfer-Praxis einen der wesentlichen Themen darstellt, auf die sich der Abendmahlstreit zwischen römisch-katholischer und reformatorischer Theologie in der Vergangenheit konzentriert hat.¹¹ Denn obwohl zwischen den großen Reformatoren Meinungsunterschiede bestanden, in welchem Sinne Brot und Wein auch Leib und Blut Christi sind¹², waren sie sich alle darüber einig, die damalige Idee vom Messopfer zu verwerfen. Dass „außer der Tilgung der Erbsünde durch Christi Tod [. . .] konkrete Einzelsünden durch den Vollzug des Meßopfers gesühnt werden“¹³ konnten, besagte für die Reformatoren eine Verleugnung des einmaligen und unwiederholbaren Opfers Christi am Kreuz, das allein Vergebung schenken kann. Demnach wiesen sie mit aller Entschiedenheit die fragliche Praxis zurück.

Die Frage nach der Opfernvorstellung der orthodoxen Liturgie wurde hier und da erörtert.¹⁴ Man beschränkte sich aber meistens darauf, eine *apriorische* Lehre darzulegen und einige Stellen der göttlichen Liturgie zu zitieren. Doch eine eingehendere semantische Analyse der einschlägigen Texte wurde nicht unternommen. Es versteht sich von selbst, dass die Klärung dieser Frage dazu beitragen kann, sich die Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen orthodoxer und protestantischer Abendmahlstheologie genauer zu vergegenwärtigen, um somit einen weiteren Schritt auf dem langwierigen ökumenischen Weg der gegenseitigen

vgl. J. DIESTELMANN, Studien zu Luthers Konsekrationslehre. Braunschweig 1980, 36; ferner ebd. 31–36.44–51 zur Gesamtfrage und zu Luthers wesentlichem Unterschied zu Melanchthon an diesem Punkt. Dass sich die lutherische Tradition im Nachhinein von dieser Umgangsweise mit dem eucharistischen Brot und Wein distanzierte, lag daran, Missbräuchen wie z. B. der römisch-katholischen Praxis der Adoratio des Sakraments vorbeugen zu wollen. Es galt hervorzuheben, dass Kommunion mit der Abendmahlsfeier unauflöslich verbunden ist; vgl. KRETSCHMAR (s. Anm. 2) 113–114. Sofern die Krankenkommunion bei den Orthodoxen vorkommt, wird sie als eine *Ausdehnung* und *Folge* der Eucharistiefeier wahrgenommen. Eine Anbetung der eucharistischen Elemente ist in der orthodoxen Kirche theologisch wie praktisch völlig ausgeschlossen. Für eine jüngere Reinterpretation der katholischen Adoratio vgl. DRISCOLL (s. Anm. 8) 237–244. Hier ist die Bindung dieser Praxis an die eucharistische Zelebration stark akzentuiert.

¹⁰ Hierzu gehört vor allem das steigende Gespür für den eschatologischen Charakter des Abendmahles, indem es als Vorwegnahme des kommenden Messiasmahles aufgefasst wird, sowie für seine Natur als Bekräftigung des Bundes Gottes mit seiner Gemeinde. Auch ein Verständnis der Realpräsenz, das sich in deutlicher Weise vom mittelalterlichen Substanzbegriff absetzt und in dem sich der Akzent auf das Gegenwärtigwerden des verherrlichten Herrn verlagert, hat sich schrittweise angebahnt; vgl. dazu SCHNEEMELCHER (s. Anm. 3) 61–68.

¹¹ Neue liturgische Ansätze sowie ökumenische Anregungen im 20. Jh. haben allerdings dazu geführt, dass römisch-katholische und protestantische Theologie heutzutage beträchtliche Konvergenzpunkte im Blick auf die Abendmahlstheologie aufweisen; dazu NOCKE (s. Anm. 2) 168–170. Vgl. SCHNEEMELCHER (s. Anm. 3) 53–57.

¹² Vgl. SCHNEEMELCHER (s. Anm. 3) 53–57.

¹³ HAHN (s. Anm. 1) 39.

¹⁴ Vgl. AUGOSTINOS (s. Anm. 8).

Verständigung zu ermöglichen. Die folgenden Zeilen wollen einen Beitrag dazu leisten, indem sie die festgelegten Texte der byzantinischen Eucharistiezelebration, v. a. in der Form der am meisten benutzten Chrysostomos- und Basiliusliturgie [Basil.], auf dieses Problemfeld hin befragen. Die Texte von Belang werden synchron behandelt, d. h. die Frage nach ihrer Entstehungsgeschichte wird bewusst ausgeklammert. Dass solch eine methodologische Entscheidung berechtigt ist, beruht darauf, dass sich in der orthodoxen Eucharistiepraxis die Chrysostomos- und Basiliusliturgie als zwei literarische Einheiten darstellen und ihnen nur in dieser Form sinnvolle Aussagen über das Eucharistieverständnis entnommen werden können.

Zu Beginn muss darauf hingewiesen werden, dass die Untersuchung der byzantinischen Chrysostomos- und Basiliusliturgie auf die oben genannte Fragestellung hin dem Prozess ähnelt, in einem orientalischen Konzert für zwei Lauten danach zu suchen, inwieweit die Prinzipien der westlichen Harmonietheorie angewandt werden. Die fraglichen Liturgien sind nämlich zwei dramatische, sich allmählich immer mehr verdichtende Texte, die an Klärung von systematischen Fragen, wie sie sich sich im mittelalterlichen Westen und in der Reformationszeit entzündet haben, wenn überhaupt, wenig interessiert sind.¹⁵ Demnach mag es nicht überraschen, an vielen Stellen die wünschenswerte dogmatische Präzision zu vermissen, welche sonst die byzantinische Hymnographie im Allgemeinen zu kennzeichnen scheint.

Auf den ersten Blick kann man festmachen, dass die Bitte um die Herabsendung des Heiligen Geistes auf die Gaben (Epiklese) als Antwort der feiernden Gemeinde auf die im Alten und Neuen Testament – vor allem aber in der Person Jesu Christi – geschehenen heilsbringenden Taten Gottes betrachtet wird, die auf besondere Weise in der sogenannten Anamnese in Erinnerung gerufen werden.¹⁶ Nun aber werden die Texte nicht müde zu wiederholen, dass Gott diese Taten um der Menschen willen völlig unverdientermaßen vollzogen hat.¹⁷ Es legt sich also nahe, dass die in der Epiklese stattfindende Darbringung eines *Opfers*, das in der Form von Brot und Wein zum Ausdruck kommt, nicht als ein menschliches *Werk* wahrgenommen wird, das darauf zielt, Vergebung für Einzelsünden zu erlangen, sondern als eine *eucharistische* Handlung schlechthin erkannt wird, die Gott für seine völlig unabhängig vom menschlichen Verdienst vollbrachten Heilstaten Dank erweist.

Um diesen Leitfaden weiter zu verfolgen und dabei den dahinter steckenden Ansatz zu erhellen, empfiehlt sich der Versuch, tiefer zu analysieren, was es mit dem Opferbegriff auf sich hat. Beachtenswert in diesem Zusammenhang ist die Beobachtung Kretschmars, dass Luther im Blick auf das Abendmahl keinen anderen Opferbegriff gekannt hat als den römisch-katholischen, gegen den er polemisiert hat.¹⁸ Das ist um so auffälliger, als sich der Begriff „Opfer“ (θυσία) im Neuen Testament nicht nur auf das Todesopfer Christi am Kreuz bezieht (Hebr 5,26), sondern auch auf die Christen selbst, die dazu aufgefordert werden, ihre Leiber als „lebendiges, heiliges und Gott wohlgefälliges Opfer hinzugeben“ (Röm 12,1; vgl. auch 1 Petr 2,5). Luther scheint bedauerlicherweise diesen Aspekt des

¹⁵ Vgl. KRETSCHMAR (s. Anm. 2) 90.

¹⁶ Vgl. v. a. S. HEITZ, Der Orthodoxe Gottesdienst I. Göttliche Liturgie und Sakramente. Mainz 1965, 242–243: „Eingedenk also dieses erlösenden Gebotes und all dessen, was für uns geschehen ist: des Kreuzes, des Grabes, der Auferstehung am dritten Tage, der Auffahrt in die Himmel, des Sitzens zur Rechten und der zweiten, neuen Ankunft in Herrlichkeit [. . .] auch bringen wir Dir diesen geistlichen und unblutigen Opferdienst (θυσία) dar und rufen und bitten und flehen zu Dir: Sende herab Deinen Heiligen Geist auf uns und diese Gaben hier“; KALLIS (s. Anm. 6) [Chrys.] 124–137.

¹⁷ Dies bestätigt auch ein flüchtiges Lesen der Texte; vgl. z.B. KALLIS, ebd. [Chrys./Basil.] 183: „ὅτι πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δῶρημα τέλειον ἠνωθέν ἐστι καταβαῖνον ἐκ σοῦ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων“.

¹⁸ Vgl. KRETSCHMAR (s. Anm. 2) 109.

Opferbegriffs nicht mit dem Abendmahl verknüpft zu haben. Die neutestamentlichen Attribute, die dafür benutzt werden, dieses *persönliche* Opfer der Christen zu bezeichnen und somit von den heidnischen und jüdischen Opfern zu differenzieren, sind vor allem λογικός – auf λατρεία bezogen, die in Röm 12,1 das christliche Opfer beschreibt – und πνευματικός (1 Petr 2,5). Hinzu kommt, dass der Hebräerbrief, der die These der Unwiederholbarkeit und Endgültigkeit des Opfers Jesu entfaltet und verteidigt, kurz vor dem Ende die Christen dazu ermuntert, ein Lobopfer (θυσία αἰνέσεως) darzubringen, nämlich eine „Frucht der Lippen“, die den Namen Gottes bekennt (Hebr 13,15), was eine direkte Bezugnahme auf Hos 14,3 im Septuagintatext zu sein scheint.¹⁹ Die Bewusstmachung dieses anderen Aspekts des neutestamentlichen Opferbegriffs ist insofern bedeutungsvoll, als sich die zwei byzantinischen Liturgien, die Johannes Chrysostomos und Basilius dem Großen zugeschrieben werden, die erwähnten Ausdrücke zu eigen machen, um die Eucharistie zu beschreiben.

Sicher kann man für einige dieser Ausdrücke eine Reihe von religionsgeschichtlichen Bezügen finden.²⁰ Es ist hier aber kaum nützlich, sich auf eine Aufdeckung religionsgeschichtlicher Zusammenhänge einzulassen, weil die orthodoxen Liturgien, indem sie auf diese Ausdrücke rekurren, direkt von der biblischen Sprache abhängig gewesen sind. Viel sinnvoller ist die Frage, in welcher Form diese biblischen Termini in den liturgischen Texten vorkommen und welche Funktion sie erfüllen.

Zur Bezeichnung des eucharistischen Opfers tauchen unter anderem die folgenden Wortkombinationen auf: λογική λατρεία (logoshafter Gottesdienst)²¹, λογική θυσία (logoshaftes Opfer)²², θυσία αἰνέσεως (Lobopfer)²³ und πνευματική θυσία (geistliches Opfer)²⁴. Dass hier das liturgische eucharistische Opfer mit Ausdrücken beschrieben wird, die im Neuen Testament das Dasein der Christen mit dem Opfergedanken assoziieren (λογική λατρεία) bzw. den Gottesdienst ihrer Lippen als Opfer definieren (θυσία αἰνέσεως), führt zu dem Schluss, dass dieses eucharistische Opfer auf keinen Fall eine Wiederholung des Opfers Christi bilden kann. Diese Feststellung wird durch den Gebrauch eines zusätzlichen – doch nicht biblischen – Ausdrucks bestätigt, der auf die Eucharistie angewendet wird, nämlich ἀναιμάκτος θυσία (unblutiges Opfer).²⁵ Diese Anwendung kann dahingehend interpretiert werden, dass die liturgischen Texte eine deutliche Grenze nicht nur zwischen der Eucharistie und den heidnischen und jüdischen Opfern ziehen, sondern auch das Missverständnis ausräumen wollen, dass es sich bei der Eucharistie um eine Wiederholung des Opfers Christi handeln kann, das blutig war. Was also in der Eucharistiefeyer hinsichtlich des einmaligen und nicht zu wiederholenden Opfers Christi geschieht, kann nur eine durch die Anamnese erfolgende Vergegenwärtigung desselben sein, allerdings ohne dass die Auswirkungen dieses Opfers auf die Gegenwart der zelebrierenden Gemeinde dadurch abgeschwächt werden, dass es sich ursprünglich um etwas Vergangenes handelt.²⁶

¹⁹ Dieser Vers enthält interessanterweise auch eine Ermahnung an das Volk Gottes, zu Gott umzukehren und „Worte“ (λόγοι) mitzunehmen, was an die λογική λατρεία erinnert.

²⁰ Vgl. z. B. M.-J. LAGRANGE, *Épître aux romains*. Paris 1950, 292f; O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*. Göttingen [1955] ¹²1963, 292 (KEK 4); J. A. FITZMYER, *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York 1993, 640 (AB 33).

²¹ Vgl. KALLIS (s. Anm. 6) [Chrys.] 133; [Basil.] 207.

²² Vgl. ebd. [Basil.] 205.

²³ Vgl. ebd. [Chrys.] 113; [Basil.] 201.

²⁴ Vgl. ebd. [Chrys.] 113.

²⁵ Vgl. ebd. [Chrys.] 91. 99; [Basil.] 205.

²⁶ Vgl. ebd. [Chrys.] 131–135; [Basil.] 211–221.

Darüber hinaus scheint die Deutung der Eucharistie als ein Lobopfer (θυσία αἰνέσεως) und logoshafter Gottesdienst (λογικὴ λατρεία), die sich beide neutestamentlich auf die Gemeindemitglieder beziehen und ihnen gelten, auch in sonstiger Hinsicht relevant zu sein. Denn sie zeigt, dass „die Theologen der frühbyzantinischen Zeit anscheinend kein Problem darin sahen, das einmalige Opfer Christi, das Handeln des Liturgen als Werkzeug Christi und unser Lobopfer zusammenzuschauen“²⁷. Dass nämlich das eucharistische Opfer, durch Brot und Wein wahrnehmbar, mit dem Lobopfer der Gemeindemitglieder und deren Berufung, durch das Opfer der eigenen Leiber einen logoshaften Gottesdienst zu verrichten, zusammengedacht wird, ja beinahe mit ihnen zusammenfällt, besagt, dass die eigentliche Dimension der Eucharistie als in der liturgischen Zelebration *vollzogenes* – und nicht sich vergegenwärtigendes – Opfer darin besteht, dass die Gemeindemitglieder sich selbst vor Gott als wohlgefälliges Opfer darbringen. Auf diese Weise werden sie in die Lage versetzt, der heilschaffenden und am Kreuz geoffenbarten Liebe Gottes, die ihnen unverdientermaßen geschenkt wurde und die sich durch die Anamnese in der göttlichen Liturgie vergegenwärtigt, zu entsprechen.²⁸ Im Rahmen dieser Gesamtschau, die in der paulinischen Anwendung des Opfergedanken auf die Gemeinde (vgl. Röm 12, 1) wurzelt, symbolisieren die eucharistischen Elemente sowohl das menschliche Dasein als auch die restlichen, *niedrigeren* Geschöpfe, die sich mit dem Menschen danach *sehnen*, in die vom Heiligen Geist geschenkte „Wandlung“ hineingenommen zu werden. Insofern kann man nachvollziehen, weswegen die Ostkirche in der etwas unglücklichen Auseinandersetzung über das Abendmahl mit dem Abendland unter anderem darauf bestand, gesäuertes Brot zu nehmen; dieses Brot stellte die alltägliche Nahrung der Menschen im Morgenland dar und wies daher in konkreter Weise auf die menschliche Existenz hin, die in der Eucharistie Gott dargebracht werden soll. Dass dies der Fall ist, darf nicht zum vermeintlichen Schluss verleiten, dass der Mensch über die eigene Existenz verfügt. Entsprechend der fraglichen Texte kann der Mensch keinen größeren Fehler begehen als zu denken, dass es ihm zukommt, die Geschenke Gottes so zu handhaben, als wären sie sein Eigentum geworden. In jeder göttlichen Liturgie werden die Gemeindemitglieder daran erinnert, dass das Dargebrachte, nur deshalb dargebracht werden kann, weil es ein Geschenk Gottes ist: „Eingedenk also dieses erlösenden Gebotes [. . .] bringen wir Dir dar das Deine vom Deinigen, gemäß allem und für alles“.²⁹

Während es naheliegt, die Bezeichnung des Opfers als „geistlich“ (πνευματικός) auf die Wirkung des Heiligen Geistes zurückzuführen, der nicht nur die Gaben, sondern auch die feiernde Gemeinde „wandelt“³⁰, kann man über die Bedeutung des logoshaften (λογικός) Charakters dieses Opfers lange spekulieren. Religionsgeschichtlich orientierte Verstehensversuche der entsprechenden paulinischen Stelle (Röm 12,1) machen die Antithese zum Tieropfer in dem Sinne geltend, dass Gott keinen Wert auf Opfertiere legt, sondern von den Menschen ein wahrhaft menschliches, „vernünftiges“ Opfer erwartet, das seiner mit λόγος versehenen Natur entspreche.³¹ Es kann aber nicht exkludiert werden, dass es Paulus um ein wahrhaftiges Opfer in dem Sinne ging, das es dem christlichen Verkündigungswort

²⁷ KRETSCHMAR (s. Anm. 2) 90.

²⁸ Vgl. dazu A. SCHMEMANN, *L'eucharistie. Sacrement du royaume*. Paris 1985, 103–138.

²⁹ HEITZ (s. Anm. 16) [Chrys.] 243.

³⁰ Vgl. KALLIS (s. Anm. 6) [Chrys.] 133.

³¹ Vgl. FITZMYER (s. Anm. 20) 640; B. BYRNE, *Romans*. Collegeville (Minnesota) 1996, 363. Im TestLev wird der Gottesdienst der Engel als λογικός und ἀναίμακτος bezeichnet; vgl. MICHEL (s. Anm. 20) 292; „λογικός“: BAUER-ALAND, *Wörterbuch zum Neuen Testament*. Berlin⁶ 1988, Sp. 967.

(λόγος) entsprechen soll.³² Die byzantinischen Liturgien, die den paulinischen Ausdruck λογική λατρεία aufgreifen, verbinden das Attribut λογικός mit ἀναίμακτος, ohne eine weitere Auskunft über dessen Bedeutung zu geben. Dies weist in die Richtung, das menschliche Opfer der Eucharistie von den Tieropfern abgrenzen zu wollen. Diese Annahme scheint sich in einem Gebet der Basiliusliturgie zu bestätigen, wo der logoshafte Gottesdienst (λογική λατρεία) mit der Fähigkeit des Menschen assoziiert wird, die Wahrheit Gottes zu erkennen (ἐπίγνωσις), seine Macht auszusprechen (λαλέω) und seine Wunder zu erzählen (διηγέομαι).³³

Selbstverständlich sind die Chrysostomos- und Basiliusliturgie, um es noch einmal zu unterstreichen, keine Texte, die Antworten auf die Fragen, die in der Reformationszeit im Blick auf das Abendmahl aufgeworfen wurden, automatisch liefern. Diesen Liturgien können aber, wie die Analyse gezeigt hat, einige Indizien und Hinweise darauf entnommen werden, dass für sie eine Messopfer-Theologie, wie sie für jene Zeit gegolten hat, nicht in Frage kommt. Opfer wird die Eucharistie genannt zum einen als der liturgische Bereich, innerhalb dessen sich das einmalige Kreuzesopfer Christi aktualisiert und zum anderen als der Ort, an dem sich die Antwort der Gemeinde auf die Liebe Gottes artikuliert, die durch das Opfer Christi zutage getreten ist.³⁴ In Anlehnung an biblische, vor allem paulinische, Ansätze wird diese Antwort als Opfer in dem Sinne bezeichnet, dass die Gemeindemitglieder dazu aufgerufen sind, Gott ihre Existenz darzubringen und sie ihm anzuvertrauen.³⁵ Mir scheint, dass dieses Verständnis des Opferbegriffs nicht von Luthers Kritik getroffen wird. Eine Verständigung zwischen orthodoxer und protestantischer Theologie im Blick auf den behandelten Punkt ist demgemäß erwartungsvoll entgegnungsblickend.

³² Vgl. Z. B. C.E.B. CRANFIELD, Romans. A Shorter Commentary. Michigan [1985] 1987, 295.

³³ Vgl. KALLIS (s. Anm. 6) 207.

³⁴ Vgl. HAHN (s. Anm. 1) 40: „Daß die Vorstellung vom *Opfer* im Neuen Testament zwar auf Christi Tod, nicht aber auf das Abendmahl angewandt worden ist, wurde bereits gesagt. Das schließt nicht aus, daß gerade die Mahlfeier einen engen Bezug zum einmaligen Opfertod Christi hat und daß dieser hierbei im Zentrum steht. Insofern ist in der Anwendung von Opferkategorien, die auch für die Tradition der orthodoxen Kirche eine wichtige Rolle spielen, nicht in jedem Fall ein Bruch mit der neutestamentlichen Tradition zu sehen, sofern die Einmaligkeit des Heilsgeschehens dadurch nicht verdeckt wird“.

³⁵ Auf den ersten Blick scheinen zwei Stellen der Chrysostomos- und Basiliusliturgie die Vorstellung zu bestätigen, dass die feiernde Gemeinde ein gewisses Werk tut und dafür Gnade bzw. Vergabung erhält. Diese Auffassung, die für protestantisches Empfinden wohl als Werkgerechtigkeit bezeichnet werden kann, ist vor allem durch das Verb ἀντικαταπέμψω gegeben. Nach der Epiklese ruft der Diakon nämlich: „Daß unser menschenliebender Gott, der sie [sc. die dargebrachten Gaben] auf seinen heiligen überhimmlischen und geistigen Altar aufgenommen hat zum Duft geistlichen Wohlgeruchs, *dafür* auf uns die göttliche Gnade und die Gabe des Heiligen Geistes herniedersende (ἀντικαταπέμψω), lasset uns zum Herrn beten“ (Hervorhebung von mir); vgl. HEITZ (s. Anm. 16) 247; ferner KALLIS (s. Anm. 6) [Chrys.] 147; [Basil.] 205. Im Gesamtkontext beider Liturgien wird aber deutlich, dass „göttliche Gnade“ und „Gabe des Heiligen Geistes“ zwei Größen sind, die Gott dem Menschen völlig unabhängig von seinem Verdienst schenkt. In der Basiliusliturgie sind nicht nur der Geist, sondern auch die Worte, die der Liturg benutzt, um die Gnade des Heiligen Geistes auf die Gaben herabzurufen, ein Geschenk Gottes; vgl. KALLIS (s. Anm. 6) [Basil.] 203; ferner 201.223; [Chrys.] 59–61.133.137.151.157.183. Das Verb ἀντικαταπέμψω darf also nicht so verstanden werden, als gäbe Gott seine Gnade als Belohnung *für* die Gaben, welche die Gläubigen dargebracht haben, sondern in dem Sinne, dass sich die Gemeindemitglieder erhoffen, *anstelle* der dargebrachten materiellen Gaben spirituelle Gaben zu erhalten in der Überzeugung, dass sie in keinem vorstellbaren Verhältnis zueinander stehen.

Werner Horn, Wien

Eucharistische Frömmigkeit in den Abendmahlsliedern des Evangelischen Gesangbuches

1. Die liturgischen Abendmahlsgesänge

Zu den dem Ordinarium zuzurechnenden Abendmahlsgesängen zählen auch in den lutherischen Kirchen Sanctus und Agnus Dei. Das „Evangelische Gottesdienstbuch“ 2000¹ zählt sie ausdrücklich zu den fünf liturgischen Gesängen der Grundform I, jener Form, die bereits in der Reformationszeit an den Gottesdienst der Messe angeknüpft hat.

Das Sanctus wird dabei als von der Gemeinde gesungener Lobpreis zum Abschluss des Lobgebetes (Präfation) verstanden. „In diesem Gesang sind Himmel und Erde, Menschen und Engel und alles, was eine Stimme hat und tönen kann, zum universalen Gotteslob vereint.“² Dabei folgen die evangelischen Sanctusgesänge meist dem biblischen Wortlaut von Jes 6,3. Der Stammteil des Evangelischen Gesangbuches³ enthält unter den „Liturgischen Gesängen“ fünf Sanctusgesänge.⁴

Luthers Sanctuslied, das noch im Evangelischen Kirchengesangbuch (EKG) zu finden ist⁵, umgibt das Dreimalheilig mit dem biblischen Kontext aus Jes 6. Das Lied wurde jedoch nicht mehr in das Evangelische Gesangbuch 1994 (EG) aufgenommen.

Weiters enthalten die „Liturgischen Gesänge“ des EG drei Agnusgesänge.⁶ Luther hat das Agnus als Verwirklichung von 1 Kor 11,26 angesehen: „sooft [. . .] verkündigt ihr des Herrn Tod, bis er kommt“. Dazu sagt er:

„Sonderlich dienet das Agnus über allen Gesängen aus der Maßen wohl zum Sakrament. Denn es klärlich dabei singet und lobet Christum, dass er unsere Sünde getragen habe, und mit kurzen Worten das Gedächtnis Christi gewaltiglich und lieblich treibet.“⁷

2. Die Abendmahlslieder

Daneben spielen in den evangelischen Kirchen seit der Reformation Abendmahlslieder im Gottesdienst eine besondere Rolle. Sie werden zu Beginn und am Schluss der Abendmahlsliturgie, aber auch während der „Austeilung“ der Abendmahls Gaben, also der Kommunion, gesungen. Durch ihre unterschiedliche Entstehungszeit geben sie ein Bild über die Abendmahlstheologie der jeweiligen Zeit und die in dieser Zeit praktizierte „Eucharistische Frömmigkeit“. Sie machen dabei deutlich, dass es im Lauf der Jahrhunderte zu Akzentver-

¹ Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands. Berlin 2000. Das Evangelische Gottesdienstbuch wurde auch von der Synode der Evangelischen Kirche A.B. in Österreich als Gottesdienstbuch dieser Kirche beschlossen und angenommen.

² Evangelisches Gottesdienstbuch/Taschenausgabe, S. 30.

³ Dieser umfasst 535 Lieder und Gesänge, die allen EG-Ausgaben gemeinsam sind. Daneben enthalten die landeskirchlichen EG-Ausgaben noch sog. „Regionalteile“ unterschiedlichen Umfangs (in Österreich die Nummern 550–672).

⁴ Weitere sind in den Regionalteilen zu finden.

⁵ EKG Österreich Wien 1960, Nr. 135.

⁶ Auch hier sind weitere in den Regionalteilen zu finden.

⁷ WA 30II, 615.

schiebungen in Theologie und Frömmigkeit gekommen ist. Andererseits – und das bestätigen diese Lieder – hatte auch jede Zeit ihre je eigene Abendmahlsfrömmigkeit.

Das Evangelische Gesangbuch enthält im Stammteil 17 Abendmahlslieder.⁸ Darüber hinaus enthalten auch die landeskirchlichen Regionalteile noch weitere Abendmahlslieder.⁹ Von den 17 im Stammteil stehenden Abendmahlsliedern stammen 3 aus dem 16. Jh., 2 aus dem 17. Jh., 3 aus dem 18. Jh., 2 aus dem 19. Jh. und 7 aus dem 20. Jh. Damit wird auch im Bereich der Abendmahlslieder das Bemühen des EG deutlich, nicht nur historische Lieder, sondern auch Lieder der Gegenwart aufzunehmen. Weiters ist es gegenüber dem EKG zu einer Vermehrung der Abendmahlslieder gekommen.¹⁰ Das EG enthält 5 Abendmahlslieder mehr als das EKG. Diese Vermehrung ist wohl auch als Zeugnis für die zugenommene Abendmahlshäufigkeit in den evangelischen Kirchen während der letzten Jahrzehnte zu werten. Darüber hinaus enthalten auch Lieder in anderen Rubriken einzelne Strophen, die das Abendmahl benennen und Aussagen über dieses machen. Auf diese kann hier nicht näher eingegangen werden.

2.1 Die Abendmahlslieder des 16. Jahrhunderts

2.1.1 Gott sei gelobet und gebenedeiet (EG 214)

In der „Formula missae et communionis“ 1523 äußert sich Luther ausführlich über die Stellung dieses Liedes im Gang der Abendmahlsfeier:

„Auch wollt ich, dass wir viel deutscher Gesänge hätten, die das Volk unter der Messe sänge, entweder bei dem Gradual oder bei dem Sanctus oder bei dem Agnus Dei. Denn wer will daran zweifeln, dass es vorzeiten gewesen sind des ganzen Volkes Gesänge, was jetzt allein der Chor der Pfaffen und Schüler singt und antwortet, wenn der Bischof das Brot segnet oder Messe hält. Es möchten aber diese Gesänge also durch den Bischof geordnet werden, dass sie entweder auf eine Zeit miteinander eineswegs nach dem Lateinischen gesungen würden oder aber einen Tag um den andern, dass man heute lateinisch sänge, ein andermal deutsch, bis die ganze Messe vollkommen deutsch würde. Wir haben aber noch nicht deutsche Poeten und Dichter oder sie sind uns noch nicht bekannt worden, die uns andächtige und geistliche Gesänge, wie Paulus sie nennet, möchten setzen und anrichten, die da würdig wären, dass man sie in der Kirche in gemeinem Brauch haben sollte. Doch in der Weile, ehe wir sie bekommen, gefällt uns, dass gesungen werde nach der Wandlung ‚Gott sei gelobet und gebenedeiet, der uns selber hat gespeiset [. . .]‘ Doch soll man darin auslassen das Stücklein ‚und das heilig Sakramente an unserm letzten Ende aus des geweihten Priesters Hände‘.“¹¹

Luther legt in der ersten Strophe seines Liedes ein Fronleichnamslied der alten Kirche zugrunde, ändert hier allerdings die Worte „und das heilig Sakramente aus des geweihten Priesters Hände“ und ergänzt die erste Strophe durch zwei weitere von ihm verfasste Strophen.

Das Lied beginnt mit dem Lob dafür, dass Gott selbst seine Gläubigen speist. Weiters enthält es die Bitte, Christi Fleisch und Blut möchten „uns zugute“ gegeben sein, d. h. wir möchten sie im Glauben empfangen. Luther ging es immer darum, dass der Abendmahls Empfang nicht „automatisch“ vollzogen wird, sondern mit gläubigem Herzen geschieht. Im Klugschen und Babstschen Gesangbuch fügt Luther die Stelle aus 1 Kor 11,27 an: „Welcher unwürdig von diesem Brot isst oder von dem Kelch des Herrn trinkt, der ist schuldig an dem Leib und Blut des Herrn.“

⁸ EG 213–229.

⁹ EG Österreich 583–586.

¹⁰ Im EKG-Stammteil stehen lediglich 12 Abendmahlslieder.

¹¹ WA 12,218.

Solche „Speisung“ geschieht durch den „heiligen Leichnam“.¹² Mit dem Satz „Hilf uns, Herr, aus aller Not“ wird die Bedeutung des Abendmahls knapp formuliert: Der Empfang hilft und stärkt uns in der Not.

Luther war diese Formulierung aber offensichtlich zu knapp. Darum entfaltet er in der zweiten Strophe die angeschnittenen Aussagen über Leib und Blut. Nicht die magisch verstandenen Abendmahls Elemente, sondern der in den Tod gegebene Leib Christi ist die Ursache des Lebens für uns geworden. So handelt Gott in seiner Güte, deren wir im Abendmahl zu gedenken haben. Das Abendmahl geschieht zur Bezahlung unserer Schuld. Hier wird eine Dimension angesprochen, die auch andere Abendmahlslieder prägt und stellenweise fast als die einzige Dimension gesehen wurde: das Abendmahl als Sündenvergebung.

Auch die Aussagen der dritten Strophe wirkten bestimmend für spätere Abendmahlslieder. Sie enthält die Mahnung, nun auch die empfangene Liebe weiterzugeben in einem Leben brüderlicher (geschwisterlicher) Treue, in Frieden und Einigkeit. Freilich – ohne Segen, ohne die Kraft des Heiligen Geistes vermag kein Christ solcher Aufforderung zu folgen.

Das Lied besingt somit sehr prägnant Wesen und Wirkung des Abendmahls. Es ist besonders geeignet als Lied *sub communione* oder als Danklied.¹³ In Luthers „Deutsche Messe“ 1526 wird es als Gesang während der Austeilung empfohlen:

„Es dünkt mich aber, dass es dem Abendmahl gemäß sei, so man flugs auf die Konsekration des Brotes das Sakrament reiche und gebe, ehe man den Kelch segnet. Denn so reden beide, Lukas und Paulus: Desselbengleichen den Kelch, nachdem sie gegessen hatten usw. Und dieweil singe das deutsch Sanctus, oder das Lied: Gott sei gelobet, oder Johannes Hussens Lied: Jesus Christus, unser Heiland. Darnach segne man den Kelch und gebe denselbigen auch und singe, was übrig ist von den oben genannten Liedern oder das Agnus.“¹⁴

2.1.2 *Jesus Christus, unser Heiland (EG 215)*

Auch bei diesem Abendmahlslied knüpft Luther an eine Vorlage an. Er verwendet dabei teilweise den vor 1400 entstandenen Hymnus „Jesus Christus nostra salus“ des Meißener Bischofs und Prager Erzbischofs Johann von Jenstein (geb. 1347 oder 1348 auf Burg Jenstein/ Böhmen, gest. 1400 in Rom). Das achtstrophige Lied enthält eine gereimte Darstellung von Luthers Abendmahlstheologie.

Die erste Strophe beginnt mit dem Hinweis, dass mit der Sendung Christi der Zorn Gottes von uns abgewendet wurde und wir „aus der Höllepein“ befreit wurden. Damit wir das nicht vergessen, gab er uns das Geschenk des Abendmahls. Das Abendmahl wird hier also (auch) als Erinnerungsmahl verstanden. Nach dieser Aussage in der zweiten Strophe gibt die dritte Strophe in Anlehnung an 1 Kor 11,27–29 das Thema des Liedes an: In erster Linie geht es um den Dank für die Gabe, mit der Gott uns speist. Als diese Gabe wird aber – erstaunlicherweise – nicht das Sakrament, sondern das, was im Kreuz Jesu für uns („für deine Missetat“) geschehen ist, genannt. Das eigentliche Sakrament ist sozusagen das Kreuz Christi. Hier stoßen wir auf die von Luther immer wieder entfaltete *theologia crucis*. Im Dank für das am Kreuz für uns (*pro nobis*) Geschehene feiern wir das Mahl als Eucharistia, als Danksagung. Dass die im Abendmahl angebotene Speise gerade nicht für die von Haus aus „Würdigen“, die Gesunden und Starken bestimmt ist, sondern für die Angefochtenen, die „Mühseligen und Beladenen“, die sich selbst nicht helfen können, drücken die

¹² So Original und EKG. Das EG hat dies geändert in: „du nahmst menschlichen Leib an“.

¹³ Vor EKG 163 steht der Hinweis „Nach dem Abendmahl“.

¹⁴ WA 19,99.

Strophen vier und fünf aus. Luther verwendet hier zwei Bibelworte, die in den Strophen fünf bis acht immer wieder anklingen: Mt 9,12 (Die Starken bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken) und Mt 11,28 (Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid). Das Abendmahl gilt nicht – so Strophe sechs – für die, die sich nicht helfen lassen wollen: „Dieser Tisch auch dir nicht gilt, so du selber dir helfen willst.“

Strophe sieben spricht wieder die Frage der Würdigkeit beim Abendmahl an. Der ist „wohlgeschickt“, d. h. würdig, der „von Herzensgrunde“ glaubt. Das Abendmahl setzt Glauben voraus. Und auch hier besingt die letzte, achte Strophe die „Frucht“ des Abendmahls. Sie soll „nicht ausbleiben“. „Deinen Nächsten sollst du lieben, dass er dein genießen kann.“ Der Empfang des Mahles will Nächstenliebe in uns bewirken. Der Nächste soll uns „genießen“ können.

Bei diesem Lied Luthers handelt es sich um eines seiner fünf „Katechismuslieder“, die er als liedhaftes Pendant zu den Erläuterungen der fünf Hauptstücke des christlichen Glaubens in seinen Katechismen (10 Gebote, Glaubensbekenntnis, Vaterunser, Taufe, Abendmahl) gedichtet hat.

2.1.3 *Du hast uns Leib und Seel gespeist (EG 216)*

Dieses Lied ist kein genuines Abendmahlslied. Der Autor, Thomas Blarer (geb. 1439 in Konstanz, gest. 1567 auf Schloss Unter-Girsberg/Thurgau), Schüler Luthers und dessen Begleiter zum Reichstag nach Worms, hat mit der „Speise“ für „Leib und Seel“ zunächst die Predigt, also das Wort Gottes gemeint.

Dennoch hat es sich wegen seiner Kürze und Prägnanz (nur eine Strophe) bald als Schlusslied nach der Abendmahlsfeier eingeführt und es wurde die Speise für Leib und Seele somit auf die Abendmahlsgabe übertragen. Die actio Gottes im Abendmahl will zur reactio in unserem Leben und Handeln führen: „dass unser Glaub und Lieb dich preist“, „dass durch dein Treu die Sünd uns reu“. Wie in den Dankkollekten nach dem Abendmahlsempfang wird auch hier die „Frucht“ des Abendmahls besungen.

2.2 *Die Abendmahlslieder des 17. Jahrhunderts*

2.2.1 *Herr Jesu Christe, mein getreuer Hirte (EG 217)*

Mit dem 17. Jh. ändert sich die „eucharistische Frömmigkeit“. Der Dichter dieses Liedes ist Johann Heermann (geb. 1585 in Raudten/Schlesien, gest. 1647 in Lissa/Polen). Heimge-sucht von den Schrecken des 30jährigen Krieges und den Bedrängnissen der Gegenreform-ation, von familiärem Leid und körperlichen Leiden erreichte er mit seinen Liedersamm-lungen „Haus- und Herzmusik“ 1630 und „Sonn- und Festtagevangelia“ 1636 einen wei-ten Leserkreis und wurde so zum bedeutendsten Liederdichter zwischen Martin Luther und Paul Gerhardt.

Noch sieht er wie Luther das Abendmahl als Gabe der göttlichen Barmherzigkeit. Auch in der Verwendung der Melodie „Gott sei gelobet und gebenedeiet“ und in der Aufnahme des zweimaligen „Kyrieleison“ ist die Nähe zu Luther erkennbar. Aber Heermann formuliert nicht mehr so knapp wie Luther. Die Sprache wird barocker und damit wortreicher. Von den sieben Strophen des EKG hat das EG nur mehr vier übernommen. Über dem ganzen Lied liegt ein großer Bußernst: „Gib mir ein recht bußfertig Herze“ (dritte Strophe). Anregungen zu diesem Lied hat Heermann auch aus der zeitgenössischen Gebetsliteratur erhal-

ten, und zwar aus dem „Paradiesgärtlein“ Johann Arndts, dessen Einfluss auf das geistliche Lied, auch auf die Dichtungen Paul Gerhards sich an vielen Stellen nachweisen lässt.

Maßgebend für alle Strophen des Liedes sind die biblischen Aussagen vom „guten Hirten“ (Ps 23, Joh 10), der sein Schäflein zur Weide auf Israels Bergen und zum frischen Wasser führt, und das Wort vom Brot des Lebens aus Joh 6.

Das Abendmahl wird in dem Lied verstanden als Gabe des Heils und des Lebens. „Bei dir alleine find ich Heil und Leben, was mir fehlt, kannst du mir geben“ (erste Strophe). Das Abendmahl stillt Hunger und Durst des Lebens. Christus als der gute Hirte bewirtet mich, sein „arm Schäflein“ in ihm und gibt mir, was ich zum Leben brauche.

Die zweite Strophe will zum Ausdruck bringen, dass „all ander Speis und Trank ist ganz vergebens“, denn vor dem, der sich das Brot des Lebens nennt, kann kein anderes Speisen- und Getränkeangebot bestehen. „Den, der von dir isset, alles Jammers er vergisset.“ Das Abendmahl lässt den Jammer des Lebens vergessen. Die Sorgen des Herzens werden in Trost verwandelt. Es tut der Seele gut: „zu dir ich mein Herzküßlein stelle; lass mit Trost es fließen voll, so wird meiner Seele wohl.“

Im Unterschied zu den Abendmahlsliedern Luthers, die Wir-Lieder sind, ist das Lied Heermanns ein Ich-Lied. Es ist der einzelne Christ, der im Blickpunkt für die Gabe des Abendmahles steht. Bei Luther ist es noch die Gemeinde, hier der Einzelne, der die Gabe des Abendmahles für das Wohl seiner Seele empfängt. Die Individualisierung des Abendmahls vor allem im evangelischen Raum hat hier ihre Wurzeln. Die Predigt richtet sich an alle, im Abendmahl bin ich persönlich gemeint.

2.2.2 *Schmücke dich, o liebe Seele* (EG 218)

Bei diesem von Johann Franck (geb. 1618 in Guben/Niederlausitz, gest. 1677 in Guben), einem zu seiner Zeit hoch geachteten Dichter, stammenden Lied handelt es sich wohl um das am stärksten ich-bezogene Lied unter den Abendmahlsliedern des EG. Der heutige Zugang zu diesem Lied wird vor allem dadurch erschwert, dass es das Vokabular der Jesus-Mystik verwendet. Dieses Vokabular ist nicht mehr unsere Sprache, mit der wir unsere Glaubensbeziehung ausdrücken. Allerdings: Die ursprüngliche Überschrift benennt das Lied als „Vorbereitung zum hl. Abendmahl“. Es ist also eigentlich nicht für den Gebrauch sub communione gedacht. Aber auch, wenn man es als Vorbereitungslied versteht, ist zu fragen, ob wir noch so ungebrochen unserer „lieben Seele“ zureden können, sie solle sich „schmücken“ und ans „helle Licht“ treten aus der „dunklen Sündenhöhle“, sie solle „herrlich anfangen zu prangen“, um dem Herrn, „der den Himmel kann verwalten“, eine „Herberge“ zu bereiten.

Die ursprüngliche zweite, verständlicher Weise nicht in das EG aufgenommene Strophe lautet:

„Eile, wie Verlobte pflegen, deinem Bräutigam entgegen, der da mit dem Gnadenhammer klopft an deine Herzenskammer. Öffn ihm bald die Geistesporten, red ihn an mit schönen Worten: Komm, mein Liebster, lass dich küssen, lass mich deiner nicht mehr missen.“

Vielleicht ist unsere Zeit aber auch zu nüchtern geworden gegenüber solchen Überschwänglichkeiten. Generationen haben jedenfalls in den Dichtungen Johann Francks Trost und Hilfe erfahren.¹⁵

Das Abendmahl bedeutet nach diesem Lied die unio mystica, die Vereinigung mit Christus: „ach wie pfeget mich zu dürsten nach dem Trank des Lebensfürsten, dass in diesem

¹⁵ Vom gleichen Verfasser stammt auch das Lied „Jesu, meine Freude“ (EG 396).

Brot und Weine Christus sich mit mir vereine“ (zweite Strophe). „Heilige Freude“ überkommt den, der dieses Einswerden mit Christus im Abendmahl erfährt.

Dieses Abendmahl ist jedenfalls ein „Geheimnis“ (dritte Strophe), die Vereinigung Christi mit dem Glaubenden in Brot und Wein vollzieht sich auf „unerforschte Weise“. Auch der Verstand kann letztlich dieses Geheimnis nicht ergründen: „Nein, Vernunft, die muss hier weichen, kann das Wunder nicht erreichen [. . .] Gottes Geist nur kann uns leiten, dies Geheimnis recht zu deuten“ (vierte Strophe).

Die Strophen fünf und sechs bitten um einen „würdiglichen“ Empfang und um Bewahrung vor einem vergeblichen Gebrauch des Abendmahles.

2.3 Die Abendmahlslieder des 18. Jahrhunderts

2.3.1 Herr Jesu Christ, du höchstes Gut (EG 219)

Im Unterschied zur „Ich-Dichtung“ Johann Francks stellt dieses 1713 in Chemnitz erschienene Lied eines unbekannten Dichters den Gedanken der Gemeinschaft in die Mitte aller drei Strophen: „Wir kommen“ als die Eingeladenen, zu „deiner Liebe Herrlichkeit und unsrer Seelen Seligkeit“ zu essen und zu trinken“ (erste Strophe). Die Nähe zu Mt 22,1–14 (Das königliche Hochzeitsmahl) ist offensichtlich. Das „Ehrenkleid“ und die Würdigkeit, die Bereitung „zu diesem hohen Werke“ und die Bitte um die Stärke seines Geistes sind Gebetsanliegen in der zweiten Strophe des Liedes. Das johanneische „du in uns“ und „wir in dir“, das aber ebenso in der Jesumystik seine Heimat hat, beherrscht die dritte Strophe, deren Ausblick freilich nicht mehr auf das Kommen des Herrn (1 Kor 11,12), sondern auf unser eigenes Eingehen „zur Himmelsbürgerschaft“ und die ewige Seligkeit gerichtet ist.

Das Lied ist ein kurzes, schlichtes Gemeindegebet um das rechte Bereitsein beim Empfang des Abendmahles und um unzerstörbare Gemeinschaft mit Christus. Die Gemeinschaft mit ihm wird als das Hauptanliegen des Abendmahles verstanden.

2.3.2 Herr, du wollest uns bereiten (EG 220)

Bei diesem von Friedrich Gottlieb Klopstock (geb. 1724 in Quedlinburg, gest. 1803 in Hamburg) gedichteten und 1758 erschienenen Lied handelt es sich eindeutig um ein Vorbereitungslied auf das Abendmahl. In dem einstrophigen Gesang ist von den „Seligkeiten“ des Mahles die Rede und es wird um Gottes Gegenwart („sei mitten unter uns, o Gott!“) gebetet. Man kann sich dem Abendmahl nur mit „glaubensvollem Herzen nahen“. Das Abendmahl selbst ist Lossprechung „von Sünd und Tod“. Es führt zur „Anbetung“.

Bemerkenswert am Ende dieser Strophe ist der eschatologische Aspekt: „Einst feiern wir das große Abendmahl mit dir.“ Das Abendmahl ist ein Vorgeschmack des „großen“ Abendmahles in seinem Reich.

Aufgenommen wurde das Lied Klopstocks in einer 1837 veröffentlichten Bearbeitung von Albert Knapp (geb. 1798 in Tübingen, gest. 1864 in Stuttgart), der als Dichter von Erweckungs- und Missionsliedern, aber auch als Hymnologe und Herausgeber des „Evangelischen Liederschatzes“ 1837 mit 3590 Liedern bekannt geworden ist.

2.3.3 Das sollt ihr, Jesu Jünger, nie vergessen (EG 221)

Johann Andreas Cramer (geb. 1723 in Jöhstadt bei Annaberg/Erzgebirge, gest. 1788 in Kiel) ist der Dichter dieses 1780 in seinem Gesangbuch für das Herzogtum Schleswig-Holstein veröffentlichten Liedes, das bei 914 Liedern 244 eigene Dichtungen enthält. Von

dem Original ist nur ein Torso von drei Strophen in das EG und bereits in das EKG aufgenommen worden. Cramer war ein Kind der Aufklärung, deren Lieder den pädagogischen Zeigefinger erkennen lassen. So auch hier: „Das sollt ihr [. . .] nicht vergessen.“ Auch schwingt ein Hauch von Resignation mit in der zweiten Strophe: „Wenn wir in Frieden beieinander wohnten [. . .] dann [. . .].“ Aber leider, so könnte man den Dichter interpretieren, ist es nicht so; wir unterdrücken die Gebeugten und plagen die Schwachen. Damit handeln wir gegen den letzten Willen Christi: „Ein neues Gebot gebe ich euch [. . .]“ (Joh 13,34).

Neu ist die Betonung der Einheit derer, die zum Tisch des Herrn kommen: „Wir sind, die wir von einem Brote essen, aus einem Kelche trinken, Jesu Glieder, Schwestern und Brüder“ (im EKG noch: „alle Brüder und Jesu Glieder“). Die Einheit von Brot und Wein und die Einheit mit Christus sind Grundaussagen der Reformation. Sie werden hier erweitert durch den Aspekt der Einheit und Gemeinschaft untereinander. Damit taucht in den Abendmahlsliedern ein neuer theologischer Gedanke auf: das Abendmahl verbindet uns nicht nur mit Christus, sondern auch untereinander, macht uns zu „Schwestern und Brüdern“ (das EG hat das Original geändert und damit den Bedürfnissen einer inklusiven Sprache Rechnung getragen).

Der „eine Hirt“, der die „eine Herde sammelt“ (Joh 10,16) ist gerade und auch am Abendmahlstisch das Pfand und Ziel solcher Einheit und Geschwisterlichkeit. Auch Luther formuliert in seinem „Sermon am grünen Donnerstag“ vom 2. April 1523 diesen Gedanken der Einheit:

„Wir werden all ein Kuchen. Wenn man Brot macht, so zerreibt man und zermahlt man die Körner, so wird dann jeglich Korn des andern Korns Mehl, wird also untereinander gemengt, dass man ein einem Sack voll Mehl sieht, wie die Körner so ineinander gestoßen sind, dass jegliches des andern Mehl ist worden und behält keins seine Gestalt, sondern gibt je eins dem andern sein Mehl und verliert jegliches seinen Leib, also dass vieler Körnlein Leibe eines Brots Leib werden [. . .] Darum wenn ich dir in aller Not helfe und diene, so bin ich auch dein Brot. Wiederum bist du auch ein Christ, so tust du auch wieder also, dass du mit allem, was du hast, mir dienst, dass mir's alles zugute kommt und ich desselben genieße wie der Speise und des Trankes.“¹⁶

Die Teilnahme am Mahl Christi hat Konsequenzen: wir müssen auch wie Geschwister leben und uns der Schwachen annehmen. Nur dann erfüllen wir den Willen unseres Herrn. Die Diakonie ist eine Folge der Eucharistie. Die Gabe des gekreuzigten und auferstandenen Christus wird zum Dienst an den Armen und Schwachen.

2.4 Die Abendmahlslieder des 19. Jahrhunderts

2.4.1 Kommt her, ihr seid geladen (EG 213)

Das „Leitlied“ unter den Abendmahlsliedern im EG, das am Anfang steht, ist das von Ernst Moritz Arndt (geb. 1769 in Groß Schoritz auf Rügen, gest. 1860 in Bonn) 1819 veröffentlichte Lied „Kommt her, ihr seid geladen“. Arndt wurde seine 1819 erschienene Schrift „Von dem Wort und dem Kirchenliede“ zum Anreger einer Gesangbuchreform nach der Aufklärung.

Die ersten drei Strophen beschreiben das Abendmahl als Einladung; sie beginnen jeweils mit der Aufforderung: „Kommt her“. Selbstverständlich steht dahinter der biblische Bezug aus Mt 11,28: „Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch

¹⁶ WA 12,489.

erquicken.“ Diese Einladung, zu kommen, wird seit Luther (vgl. sein Abendmahlslied EG 215,5: „Kommt, ihr Armen“) in den Abendmahlsliedern immer wieder thematisiert.

Die erste Strophe nennt den Gastgeber. Es ist der „Heiland“, „der Erd und Himmel lenkt“, „der süße Herr der Gnaden an Huld und Liebe reich“. Worin die „Mühsal“ und Last der Geladenen besteht, wird in immer neuen Wendungen beschrieben: „Werft die *Ängste* weg“ (zweite Strophe), „betrübte Seelen, die *Not* und *Jammer* drückt“ (dritte Strophe), „der Sünde bange *Säumnis*“ (dritte Strophe) – gemeint ist das Versäumnis des göttlichen Willens – und „getröstet ist der *Gram*“ (vierte Strophe).

In hohen Worten wird das Abendmahl verstanden als „Gastmahl“ (erste Strophe), als „Himmelslust“ und „heilge Gottesspeise“ (zweite Strophe), als „selge Himmelspeise“ (sechste Strophe). Das Geheimnis der Gegenwart Christi versucht Arndt immer wieder neu zu umschreiben. Zuletzt bleibt ihm aber das Abendmahl ein Geheimnis der Liebe Christi. Der Herr, „an Huld und Liebe reich“ (erste Strophe) ruft den Gast auf den „Liebesweg“ (zweite Strophe), da die Herzen „gar durchflossen“ (vierte Strophe) werden vom „süßen Liebesgeist“ (vierte Strophe), gestillt am „Born der Liebe“ (fünfte Strophe).

Es gibt kaum ein zweites Abendmahlslied, das eine solche Fülle von verschiedenen Aspekten des Abendmahles nennt:

- Das Abendmahl als Einswerden mit Gott: „mit Gott euch zu vermählen“ (dritte Strophe)
- Das Abendmahl als Entängstigung: „werft die Ängste weg“ (zweite Strophe)
- Das Abendmahl als Erquickung: „erquicket jede Brust“ (zweite Strophe)
- Das Abendmahl als Entsündigung: „legt auf ewig ab der Sünde bange Säumnis“ (dritte Strophe)
- Das Abendmahl als Tröstung: „getröstet ist der Gram“ (vierte Strophe)
- Das Abendmahl bewirkt Jubel und Freude: „drum jauchze, meine Seele“ (fünfte und sechste Strophe)
- Das Geschenk des Abendmahles muss weitergesagt werden: „verkünde und erzähle“ (fünfte und sechste Strophe).

Vor allem der Aspekt des Jubels und der Freude begegnete uns in älteren Abendmahlsliedern nicht. Hier ist es nicht mehr ausschließlich die Sündenvergebung, die das Abendmahl bewirkt, sondern es bedeutet auch Befreiung von Angst, Stärkung, Trost. „Drum jauchze, meine Seele“: mit dieser Aufforderung beginnen die beiden letzten Strophen des Liedes: Die Teilnahme am Mahl Christi bedeutet Freude, ja Jubel.

2.4.2 *Im Frieden dein, o Herre mein* (ö EG 222/GL 473)

Dieses auch im „Gotteslob“ stehende Danklied nach der Kommunion stammt von Friedrich Spitta (geb. 1852 in Wittingen/Niedersachsen, gest. 1924 in Göttingen). Spitta war ein bedeutender Liturgiker und Hymnologe und Bearbeiter des elsässischen Gesangbuches 1899. Seine Strophen orientieren sich an einem Lied zum Lobgesang des Simeon (Lk 2,29–32) von Johann Englisch vor 1530. Das Original lautet:

„Im Frieden dein, o Herre mein, wollst mich nun ruhen lassen, als mir ward Bscheid von dir geseit (gesagt), so hast mich jetzt begossen, dass mein Gesicht, mit Freuden spricht, den Heiland habs gesehen.“

Von diesem Original hat Spitta jedoch kaum mehr als den Liedanfang und einzelne Worte übernommen.

Schon früh wurde der Lobgesang des Simeon, das „Nunc dimittis“ auch im Sinne einer Begegnung des Glaubenden mit dem erhöhten Christus in der Eucharistie verstanden.

Wer das Abendmahl empfangen hat, kann friedlich seine Straße ziehen, nachdem er den Heiland hat „schauen“ dürfen – so ernst wird hier die Gegenwart Christi genommen (erste Strophe). Die große Freude ergreift ihn, wenn er an seine irdische Existenz („armer Gast“) und an Christi reiche Gabe denkt (zweite Strophe). Aber er kann seine Freude und Dankbarkeit nicht für sich behalten. Er muss sie weitersagen und weiterwirken („mit Hand und Mund“) in unablässiger Liebe und Treue, bis das königliche Freudenmahl die Gäste am Tisch des Herrn versammelt.

Spitta hat mit diesem Lied beste reformatorische Tradition dadurch aufgenommen, dass er das ursprünglich sehr persönlich gehaltene Lied schon am Ende der zweiten Strophe in die Gemeinde hinein ausweitet („mit alln, die du geladen“) und vollends in der dritten Strophe das Abendmahl in seiner gemeinschaftsbildenden Kraft beschreibt, in der *alle* dazu aufgerufen sind, die Freundlichkeit des Herrn zu verkündigen (vgl. 1 Kor 11,26).

2.5 Die Abendmahlslieder des 20. Jahrhunderts

Von den sieben Abendmahlslieder des 20. Jh. sind zwei in der ersten Hälfte des Jahrhunderts und fünf nach 1950 entstanden.

2.5.1 Das Wort geht von dem Vater aus (EG 223)

Otto Riethmüller (geb. 1883 in Stuttgart-Bad Cannstatt, gest. 1938 in Berlin), einfühlsamer Übersetzer lateinischer Hymnen und Herausgeber der Jugendgesangbücher „Ein neues Lied“ und „Der helle Ton“ hat mit diesem Lied wie einst schon Luther ein altes Fronleichnamslied bearbeitet, und zwar den für den Morgengottesdienst dieses Festes bestimmten Hymnus „Verbum supernum prodiens“ des Thomas von Aquin.

Die erste Strophe erinnert an den Abend (Original: „des Lebens Abendzeit“ – *ad vitae vesperam*), „der Welten Abendzeit“ (Riethmüller). Der Dichter hat damit das Abendmahl in den großen eschatologischen Zusammenhang hineingestellt, den es im Neuen Testament (aber in kaum einem der Abendmahlslieder) hat. Riethmüller verweist auf die biblischen Worte vom Vergehen der Welt(geschichte). Das vom Vater ausgehende „Wort“ (Joh 1,1ff), der von Gott in der „Fülle der Zeiten“ gesandte Sohn (Gal 4,4,5) hat in göttlichem Auftrag ein Befreiungswerk zu vollbringen: „bezahlt im Tod das Lösegeld“ (Hebr 2,15) – vierte Strophe – und macht uns „des Himmels Tür“ auf (fünfte Strophe).

Im fortlaufenden Bericht von Jesu Leiden und Sieg heben sich besondere Gedanken heraus: In der zweiten Strophe wird das Abendmahl als Zeichen des „neuen Testaments“ (Mt 26,28) beschrieben. Die dritte Strophe singt von der Sättigung und Heilung des ganzen Menschen, von der universal rettenden Kraft des Mahles in der „zwiefachen“ Gabe von Brot und Wein. In der vierten Strophe ist Christus der Bruder, der sich für uns opfert und als „Siegheld“ (vgl. Oster- und Himmelfahrtslieder) die Weltherrschaft antritt – Gedanken, die uns vor allem im Hebräerbrief wiederholt begegnen. Dass Christi Kreuz und des Christen Kreuz zusammengehören und so auch Christi Sieg des Christen Sieg werden darf, weiss die fünfte Strophe zu sagen. Mit einer doxologischen sechsten Strophe – wie beim Hymnus üblich – schließt das Lied.

Der ganze Hymnus ist durchzogen von der Klarheit und Tiefe johanneischer Theologie und bringt eine neue Facette unter den Abendmahls gesängen.

2.5.2 *Du hast zu deinem Abendmahl (EG 224)*

Der Marinepfarrer Arno Pötzsch (geb. 1900 in Leipzig, gest. 1956 in Cuxhaven) hat in der Kriegs- und Nachkriegszeit zahlreiche geistliche Gedichte geschrieben, die in viele Andachts- und Gesangbücher aufgenommen wurden. Sein im EG stehendes dreistrophiges Abendmahlslied ist eines davon.

Die erste Strophe spricht davon, dass wir Eingeladene, Gäste sind. Auch hier wird damit auf die Worte Jesu „Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid“ angespielt. Wir kommen zum Mahl Christi mit den Belastungen unseres Lebens: Leid, Sorgen, Schuld, Schmerzen werden in dem Lied erwähnt. Aber der Gastgeber weiß um die „Not der Herzen“. Die Einladung gilt für Reich und Arm in gleicher Weise.

Eigentlich ist vor dem Gastgeber „keiner reich“ (zweite Strophe). Wir sind „allzumal“ Sünder. Aber im Abendmahl soll unser Hunger gestillt und sollen unsere leeren Hände gefüllt werden.

Die dritte Strophe enthält die Bitte um Segen für „Brot und Wein, deins Tisches edle Gaben“. Das Abendmahl bedeutet reale Präsenz Christi („Du selbst willst gegenwärtig sein“), es bedeutet „Labung“ und ist Gabe „zum Leben“.

2.5.3 *Komm, sag es allen weiter (EG 225)*

Mit diesem Text wechselt das EG über in die zweite Hälfte des 20. Jh. In den sechziger Jahren entstand in den Kirchen ein neuer „Liederfrühling“. Dabei nahmen die Melodien oft Anleihen bei Jazz, Spiritual und Schlager. Die Melodie sollte ins Ohr gehen. Die Texte sollten einfach und verständlich sein. Das versucht der Nürnberger Pfarrer und kirchliche Beauftragte für Hörfunk und Fernsehen Friedrich Walz (geb. 1932 in Schillingsfürst/Mittelfranken, gest. 1984 in Schillingsfürst) in seinem Text, den er mit einer Melodie nach dem Spiritual „Go, tell it on the mountains“ verbindet.

Das Lied will der oft traurigen Grundstimmung der Abendmahlsfeiern entgegenwirken. Das Abendmahl wird als Fest verstanden und der Text des Refrains erinnert an die Einladung aus dem Gleichnis Jesu vom „Großen Abendmahl“ (Mt 22,2ff).

Die erste und dritte Strophe konkretisieren die Einladung im Hinblick auf Gottesdienst und Abendmahl. Die Einladung gilt ohne Voraussetzung allen, die sie hören: „will alle zu sich führen“ (erste Strophe), „zu jedem will er kommen“ (dritte Strophe). Auch das erinnert an das neutestamentliche Gleichnis. Vor allem ist daran zu denken, dass Jesus selbst mit Zöllnern und Sündern Tischgemeinschaft hatte und gefeiert hat. Am Ende der dritten Strophe wird der Botenauftrag „Komm, sag es allen weiter“ aus dem Refrain aufgenommen: „und wer ihn aufgenommen, wird selber Bote sein“.

In diesem Abendmahlslied steht nicht mehr die Sündenvergebung, geschweige denn der Ernst der Buße im Vordergrund, sondern das Fest der Freude, das sich im Abendmahl ereignet.

2.5.4 *Seht, das Brot, das wir hier teilen (EG 226)*

Der Autor dieses Liedes, Lothar Zenetti (geb. 1926 in Frankfurt/Main) war Stadtjugendpfarrer in Frankfurt/Main, dann Gemeindepfarrer und Dekan, seit 1982 katholischer Beauftragter für den Hörfunk beim Hessischen Rundfunk. Er hat zahlreiche Bücher und Liedtexte verfasst. Sein 1972 veröffentlichtes Abendmahlslied, zu dem Rolf Schweizer 1983 die Melodie komponiert hat, hat mit seinen sechs Strophen einen klaren Aufbau. Die erste und

zweite Strophe sprechen vom Brot („es ist uns vom Herrn gegeben“) und bezeugen die Gegenwart Christi beim Abendmahl. Dieses Brot, das wir beim Abendmahl teilen, „ruft nach Brot, um zu ernähren“, will also Brot für die Welt sein.

In der dritten und vierten Strophe ist vom Kelch die Rede. Der Kelch ist ein Friedenszeichen und bezeugt den Friedensbund, den Christus mit seinem Sterben begründet hat (1 Kor 11,25). Er mahnt uns aber auch, „dass auch wir versöhnen“.

Die fünfte und sechste Strophe schließlich sprechen über den Vollzug des Abendmahles. In der Feier der Eucharistie bezeugen wir den Tod des Herrn. Sie will aber auch bewirken, „dass wir tun, was getan“.

Somit ergibt sich eine weitere Gliederung: die erste, dritte und fünfte Strophe enthalten biblische Aussagen über das Abendmahl, während die zweite, vierte und sechste Strophe diese Aussagen aktualisieren.

Das Lied betont die Gemeinschaft der Empfangenden im Gegensatz zu den Abendmahlsliedern, in denen der individuelle Heilsempfang im Vordergrund steht. Somit bringt es die neuen Perspektiven zur Sprache, die nicht nur das Zweite Vatikanische Konzil, sondern auch die Abendmahlstheologie in den evangelischen Kirchen aufgenommen hat. Das Abendmahl will nicht nur Speise für die einzelne Seele, sondern gemeinsames Mahl, Teilen, Zeichen für Frieden und Versöhnung, Verantwortung für die Not und den Hunger in der Welt sein. Die leiturgia in Gottesdienst und Abendmahlsfeier („was wir miteinander tun“) ist auch martyria, Zeugendienst für Christus („den Tod des Herrn bezeugen“) und öffnet uns zur diakonia, dem Dienst in und an der Welt („dass wir tun, was er getan“).

Das „Teilen“ wird so zum entscheidenden Wort in den ersten vier Strophen und macht deutlich, dass es in der Eucharistie auch um unsere Bereitschaft zum Teilen geht. Das Abendmahl als Gemeinschaftsmahl wird deutlich gemacht, indem das Lied ein durchgängiges „wir“ (11 mal, „uns“ 8 mal) durchzieht. Das sechsfache „Seht“ am Strophenbeginn verleiht dem Liedtext einerseits etwas Bildhaftes, andererseits auch etwas deklamatorisch-Predigthafte: Die Aufmerksamkeit der Hörenden und Singenden soll auf das Abendmahls-geschehen gelenkt werden.

2.5.5 Dank sei dir, Vater, für das ewge Leben (öEG 227, GL 634)

Auch dieses Lied stammt aus dem katholischen Raum und ist 1970 für das „Gotteslob“ entstanden. Maria Luise Thurmair (geb. 1912 in Bozen, gest. 2005 in München) hat es gedichtet. In diesem Lied kommt in besonderer Weise die Ökumene zum Klingen: eine katholische Autorin dichtet auf eine evangelische Melodie nach einem der ältesten christlichen Mahlgebete aus der Didache ein Lied von der Einheit der Kirche! Das Lied spricht zunächst vom Geheimnis des Christuslebens in uns und dann von den Aufgaben, die uns aus diesem Leben erwachsen.

Wie das alte Mahlgebet beginnt das Lied mit einer feierlichen Danksagung. Wir danken Gott für die grundlegende Gabe des neuen Lebens und des Glaubens. Als freies Geschenk seiner Güte hat er uns Anteil gegeben an seinem himmlischen Leben und uns den Glauben geschenkt. In Christus ist uns Gott offenbar geworden. Wir dürfen ihn erkennen und Vater nennen.

Die zweite Strophe spricht dann von der Nahrung, die dieses neue Leben stärkt und zum ewigen Leben trägt. Sie ist über alle irdische Speise erhaben, Brot vom Himmel, das allein das Herz des Menschen sättigen kann.

Das eucharistische Mahl ist das Band der Einheit. Es verbindet mit Christus und untereinander. Wir sind Glieder seines Leibes und untereinander Schwestern und Brüder (dritte Strophe).

Vierte Strophe: Die Gnade dieses Lebens und dieser Erkenntnis verpflichtet: so bitten wir nun, dass in unserem Christsein sich die Gaben entfalten. Zunächst ist es die Gabe der Einheit untereinander, vorgebildet in dem *einen* Brot aus vielen Körnern, in dem *einen* Wein aus vielen Trauben.

Die fünfte Strophe führt diesen Gedanken weiter: *ein* Glaube, *eine* Taufe, *ein* Gott und Vater aller. Die Einheit der Christen ist das Zeugnis, das allein die Welt überzeugen kann: Joh 17,21.

Die sechste Strophe bittet für die Kirche um Beistand im Kampf gegen das Böse und um Kraft, Zeuge der Liebe Gottes zu sein und als glaubwürdiger Zeuge zur Vollendung zu kommen.

Auch dieses Lied enthält so Gedanken, die sich in früheren Abendmahlsliedern nicht finden.

2.5.6 *Er ist das Brot, er ist der Wein* (EG 228)

1980 hat der Jugendreferent der Evangelischen Kirche im Rheinland und spätere Vorsitzende der AG „Musik in der evangelischen Jugend“ Eckart Bücken (geb. 1943 in Berlin) dieses Abendmahlslied gedichtet. Alle drei Strophen beginnen mit denselben Worten: „Er ist das Brot, er ist der Wein“. Sozusagen ohne Umschweife wird das Geschehen im Mahl gedeutet und als Zuspruch formuliert. Daran schließt sich eine Aufforderung mit einer kurzen Begründung an, die in der dritten Strophe zur Aussage wird. Den Abschluss bildet jeweils ein Segenswunsch, der tröstend zuspricht, was das Abendmahl schenkt: Befreiung von Angst, Verzeihung der Schuld, Überwindung der Einsamkeit.

Das Lied bringt einen weiteren Aspekt in der Deutung des Mahlgeschehens: das Abendmahl als Wegzehrung. Wie der Prophet Elia einst nach bitteren Enttäuschungen resigniert und lebensmüde in die Wüste ging und nur noch sterben wollte, dann aber auf wunderbare Weise Nahrung bekam und daraufhin neu und gestärkt seinen Auftrag erfüllen konnte („Steh auf und iss; denn du hast einen weiten Weg vor dir!“ 1 Kön 19,7), so will auch das Abendmahl Nahrung auf dem Weg sein, den wir zu gehen haben. Die dichten und knappen Aussagen machen das Lied einprägsam.

2.5.7 *Kommt mit Gaben und Lobgesang* (EG 229)

Den Abschluss unter den Abendmahlsliedern des Stammteils bildet dieses von Detlev Block (geb. 1934 in Hannover) 1988 nach dem englischen „Let us talents and tongues employ“ von Fred Kaan gedichtete Lied, das mit einer von Doreen Potter nach einer Volksliedmelodie aus Jamaica vertonten Melodie versehen wurde. Das Lied steht auch in englischer Sprache im EG und ist eines der schwungvollsten und fröhlichsten Abendmahlslieder.

Die erste Strophe beginnt mit der Aufforderung zum Kommen: „Kommt [. . .]“, hier aber nicht: mit Belastungen, Sorgen, Schuld, sondern mit „Gaben und Lobgesang. Jubelt laut und sagt fröhlich Dank.“ Worüber soll gejubelt werden? Darüber, dass „Er“ uns das Brot bricht (Einsetzungsworte!) und den Wein reicht und uns „fühlbar nahe sein will“.

Die zweite Strophe beschreibt das Abendmahl wiederum als Mahl der Einheit: „Christus eint uns“. Es schenkt uns Anteil am „Heil“, verleiht uns Gottes Ja („lehrt uns leben von Gott bejaht“).

Die dritte Strophe beschreibt das Abendmahl als Vergewisserung der Erwählung, aber nicht als Selbstzweck, sondern um „Frucht zu bringen, wo Zweifel quält“. „Gott gibt uns Wort und Brot für die Welt.“ Das Abendmahl ist Brot des Lebens für uns und unser Brot für die Welt. Beides hängt zusammen. So ruft denn auch der Kehrsvers den Aspekt des Teilens auf: „Er, der lebt, gebot: Teilt das Brot!“

Weitere Abendmahlslieder sind in den landeskirchlichen Teilen zu finden. Sie enthalten teils historische Lieder, die in den jeweiligen Kirchen in Gebrauch sind, vor allem aber weitere neuere Abendmahlslieder aus der zweiten Hälfte des 20. Jh.

3. Zusammenfassung

In den Liedkommentaren wurde versucht, deutlich zu machen, zu welchen Veränderungen es in der eucharistischen Frömmigkeit und Theologie in den Liedern von Luther bis zur Gegenwart gekommen ist. Wenn es zutrifft, dass Kirchenlieder immer auch ein Spiegelbild der jeweiligen theologischen Ausrichtung sind, so trifft dies für die Abendmahlslieder im Besonderen zu.

In den lutherischen Abendmahlsliedern der Reformationszeit ist eine enge Anlehnung an Luthers Katechismen und seine Abendmahlstheologie festzustellen. Als zentrale Gabe des Abendmahles wird die Sündenvergebung verstanden, die dem Kommunizierenden Leben und Seligkeit vermittelt.

Die Liederdichter der lutherischen Orthodoxie stellen vor allem die Realpräsenz Christi in den Vordergrund und sie tun dies lehrhaft, in der Spätphase tritt das Element der subjektiven Betrachtung und Frömmigkeit hinzu. Die eigene Sündhaftigkeit wird oft so stark herausgestellt, dass ein düsterer Grundcharakter viele dieser Lieder bestimmt, während andere Liederdichter das Abendmahl als Hochzeit Christi mit der gläubigen Seele besingen und dabei einen Freudenton anstimmen.

Speners „*Pia desideria*“ (1675) leiten auch auf hymnologischem Gebiet die pietistische Epoche ein. Der Kommunikant kommt als reuiger Sünder; er erfährt im Sakrament die Liebe Christi (zentraler Gedanke), die ihn zum Dank und zur Nächstenliebe (Heiligung) treibt.

Das Lied der Aufklärung betont den Stiftungscharakter des Abendmahls. Weil es Christi Gebot ist, geht man zum Abendmahl und dankt dem Stifter für seinen Tod, für sein Vorbild zu einem tugendhaften Leben. Die Ethik steht stark im Blickfeld dieser Liedepoche.

Die Liederdichter der Restauration knüpfen inhaltlich an die Abendmahlslieder vor 1750 an.

Das Abendmahlslied vor allem aus der zweiten Hälfte des 20. Jh. bringt neue Aspekte des Abendmahls zum Klingen: den Aspekt der Wegzehrung, der Stärkung, der Gemeinschaft und vor allem des Teilens. Wer Abendmahl feiert, kann nicht die Nöte der Welt vergessen, sondern muss sie in die Feier einbeziehen. Brot für uns muss zum Brot für andere werden.

Literatur:

A.-E. BUCHRUCKER, *Theologie der evangelischen Abendmahlslieder*. Erlangen 1987.

Handbuch zum Evangelischen Kirchengesangbuch. Bd. III,1 (Liederkunde). Göttingen 1970.

Handbuch zum Evangelischen Gesangbuch. Bd. 3 (Liederkunde – Ausgabe in Einzelheften). Göttingen 2000ff.

Hubert Lenz, Nenzing

*Die Eucharistie und der Mensch von heute*¹

Überlegungen in pastoral-liturgischer und liturgie-pastoraler Absicht

Vorbemerkungen

Erste Vorbemerkung: Im Jahr der Eucharistie wurde sowohl auf theologischer als auch auf kirchenamtlicher Ebene viel Gutes geschrieben. Ich erinnere u. a. an das Buch von Kardinal Schönborn, in dem seine Katechesen über die Eucharistie veröffentlicht wurden oder auch an die Enzyklika „Eucharistia de ecclesia“. Wenn ich aber die theologische und auch kirchenamtliche Literatur durchschaue, fehlt ein ganz wesentliches Thema: was der Mensch (von heute) mit der Eucharistie zu tun hat. Welche Rolle spielt der Mensch in der Eucharistie? Welche Bedeutung hat die Eucharistie für uns Menschen? Der praktische Hintergrund für diese Fragen sind die vielen Eucharistie feiernden Gemeinden in Stadt und Land, die von Jahr zu Jahr kleiner werden. Es gibt sicher verschiedene Gründe dafür. Früher wurden die Menschen unter Androhung einer schweren Sünde zum Messbesuch gezwungen. Das ist – Gott sei Dank – weggefallen. Der heutige Mensch will zudem wissen, was er da und warum er das feiert. Bei all den folgenden Gedanken habe ich den Menschen von heute vor Augen. Kann der moderne Mensch noch etwas mit der Messe anfangen – kann die Messe mit ihm noch etwas anfangen? Der moderne Mensch will sich aktiv beteiligen. Er will sich wiederfinden (seine Sprache, seine Welt/Milieu). Er will angesprochen sein. Das Angesprochensein beim Gottesdienst geht nur zum kleinen Teil über die verbale Ebene, großteils ist es eine Sache der nonverbalen Kommunikation.

Eine zweite Vorbemerkung: Ich habe ein theologisches Defizit bei den päpstlichen Dokumenten der neuesten Zeit gegenüber der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums festgestellt. In *Sacrosanctum Concilium* 48 heißt es: „Die Christen [. . .] sollen Gott dank-sagen und die unbefleckte Opfergabe darbringen nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm und dadurch sich selber darbringen lernen“. Der Priester bringt das eucharistische Opfer für und *zusammen mit der Gemeinde* dar. Jetzt heißt es in den kirchenamtlichen Dokumenten nur noch „für“ die Gemeinde. Was bedeutet es, dass der Priester das eucharistische Opfer zusammen mit der Gemeinde darbringt?

Hinter diesem „zusammen mit der Gemeinde“ steht die Rede vom „gemeinsamen Priestertum aller Getauften“ und davon abgeleitet ist die Forderung des Konzils von der „aktiven Teilnahme aller“. So heißt es in SC 14:

„Die Mutter Kirche wünscht sehr, alle Gläubigen möchten zu der vollen, bewussten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden, wie sie das Wesen der Liturgie selbst verlangt und zu der das christliche Volk, „das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, der heilige Stamm, das Eigentumsvolk“ (1 Petr 2,9; vgl. 2,4–5) kraft der Taufe berechtigt und verpflichtet ist“.

Der Konzilstext hat den Menschen von heute im Blick, wenn er verlangt: Volle und bewusste Teilnahme erfordert Einfachheit und Verständlichkeit der Zeichen (vgl. SC 34; 50).

¹ Überarbeitete Fassung des Vortrags am Studententag der Liturgiereferenten der Österreichischen Diözesen, gehalten am 7.11.2005 in der Erzabtei St. Peter in Salzburg.

Das Mitopfern der Gemeinde ist ein Thema, auf das vor allem Pius Parsch immer wieder hingewiesen und in seinen Schriften behandelt hat. Für mich stellt sich die Frage, warum das in den neueren kirchenamtlichen Dokumenten kein Thema mehr ist, bzw. ob es ganz bewusst verschwiegen oder sogar zurückgenommen wurde.

Es geht da um die „aktive Teilnahme aller Getauften“, wobei klar sein sollte, dass es nicht nur um äußere aktive Teilnahme geht, die in den letzten Jahrzehnten sicher manchmal zum Aktivismus ausgeartet ist, sondern dass es auch um eine innere aktive Teilnahme geht, eben in dem Sinne, das Opfer auch zusammen mit dem Priester darzubringen.

1. Es geht um die Feier des Paschamysteriums

Im Zentrum aller christlichen Liturgie steht die Feier des Paschamysteriums. Was aber ist das Paschamysterium? Der verstorbene Wiener Liturgiewissenschaftler Hansjörg Auf der Maur hat das in einem Beitrag in dieser Zeitschrift sehr gut dargestellt (HID 46 [1992] 3–21). Das Wort Paschamysterium besteht aus den beiden Wörtern Pascha und Mysterium.

Pascha

Es geht zuerst einmal um das Paschaereignis des Alten Testaments, um das große Rettungsereignis des alttestamentlichen Gottesvolkes: Gott hat sein Volk befreit aus der Sklaverei und Knechtschaft in Ägypten. Pascha ist der Auszug aus Ägypten, der Durchzug durch das Rote Meer – in die vorläufige Freiheit – der Durchzug durch die Wüste – der Einzug ins gelobte Land. Pascha ist etwas Dynamisches – der Übergang von der Knechtschaft in die Freiheit, von Tod zum neuen Leben. Es ist die fundamentale Gottes- und Heilserfahrung des Volkes Israel – das es zum Andenken jedes Jahr gefeiert hat: Dankende Antwort auf das Heilswirken Jahwes.

Das alttestamentliche/jüdische Pascha wurde vom frühen Christentum übernommen, jedoch auf Christus und das neutestamentliche Gottesvolk aktualisiert: das Osterereignis ist das neutestamentliche Pascha: Christus ist gestorben, wurde begraben und ist auferweckt worden. Christus ist durch Leiden und Tod hindurch zum neuen Leben gegangen. Christus hat uns Menschen mitgenommen, mit in den Tod hinein und wir wurden mit ihm auferweckt. Beide Pole sind wichtig: das Leiden und der Tod, und auch die Auferstehung. Pascha ist der Übergang vom Tod zur Auferstehung, vom Tod zum Leben. Ostern ist nicht nur Auferstehung, sondern der Übergang vom Leiden und Tod zur Auferstehung.

Mysterium

Beim Mysterium geht es nicht um etwas Mysteriöses, um etwas Geheimnisvolles – sondern im Gegenteil – es geht um die Offenbarung des großen Geheimnisses der Erlösung, der Hingabe Jesu an den Vater, und was das für uns bedeutet. Mysterium ist die Offenbarung des rettenden Heilswirkens Gottes an uns Menschen. Es geht darum, dass in Jesus Christus dieser Heilsplan Gottes für uns Menschen sichtbar und erfahrbar geworden ist. Das Mysterium Christi feiern heißt demnach, dass sich das Heilsereignis Christi nicht nur damals ereignet hat. Es heißt auch nicht, dass das damalige Geschehen einfach gegenwärtig wird, sondern dass sich das Heilsereignis Christi heute noch vollzieht und ereignet. Ostern ist also nicht nur vor 2000 Jahren geschehen, Ostern vollzieht sich jedes Jahr im Frühling, ja jeden Sonntag, wenn wir die sonntägliche Eucharistie feiern, ja täglich, wenn wir Tagzeitenliturgie oder Eucharistie feiern (Jahres-, Wochen- und Tagespascha). Pius Parsch würde sagen: „Mysterium im christlichen Sinne bedeutet die Vergegenwärtigung des Heilswerkes im geheimnisvollen Mantel des Sakramentes und des Symbols“.

2. *Durch die Taufe sind wir mithineingenommen in das Paschamysterium*

In der Osternachtfeier, der ursprünglichsten Tauffeier, wird als Epistel der Brief an die Römer, Kap. 6, verkündet. Hier kann man sehr schön den Zusammenhang zwischen Taufe und Ostern sehen. In Röm 6,3–11 heißt es:

„Wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, sind auf seinen Tod getauft worden. Wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod; und wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, so sollen auch wir als neue Menschen leben [. . .] Unser alter Mensch wurde mitgekreuzigt [. . .] Sind wir nun mit Christus gestorben, so glauben wir, dass wir auch mit ihm leben werden [. . .].“

Wir sind auf Christus getauft, wir sind auf seinen Tod und seine Auferstehung getauft. Die Taufe ist Mitsterben, Mitbegrabenwerden und Mitauferstehen mit Christus. Durch die Taufe wird der ganz konkrete Mensch mithineingenommen in das Paschamysterium, mithineingenommen in die Hingabe Jesu an den Vater, mithineingenommen in das Erlösungsgeschehen. Das Ganze kommt in der Liturgie zeichenhaft zum Ausdruck bzw. kam früher zum Ausdruck durch das Hinabsteigen in das Bad der Taufe, durch das Untertauchen, durch das Wiederauftauchen und Heraussteigen aus dem Wasser.

Wir werden durch die Taufe mit hineingenommen in die Lebenshingabe Christi. Da Christus durch seine Hingabe am Kreuz, durch seinen Tod und seine Auferstehung zum Mittler zwischen Gott und Mensch, zum Priester geworden ist, haben wir durch die Taufe – durch das Mithineingenommenwerden – Anteil an seinem Priestertum. Von da her kommt der Begriff vom „Gemeinsamen Priestertum aller Getauften“ – wir sind mithineingenommen und haben teil am priesterlichen Wirken Jesu. Durch die Taufe sind wir in diese Lebenshingabe mithineingenommen. Unser Beitrag ist das Einstimmen in diese Lebenshingabe Christi: Mit Christus zusammen sollen/wollen wir Gott unser Leben übergeben, uns unter den Willen Gottes stellen.

3. *Die Eucharistie – das (aktualisierende) Einstimmen in die Hingabe an den Vater*

Die Eucharistie ist die Aktualisierung des Taufgeschehens. Dazu zuerst ein Bibeltext und ein Abschnitt aus dem Konziltext: In Röm 12,1 heißt es:

„Angesichts des Erbarmens Gottes ermahne ich euch, meine Brüder (und Schwestern), euch selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt; das ist für euch der wahre und angemessene Gottesdienst“.

Der wahre und angemessene Gottesdienst ist also, sich selbst als Opfer darzubringen. In SC 48 heißt es:

„Sie [die Christen] sollen Gott danksagen und die unbefleckte Opfergabe darbringen nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm und dadurch sich selber darbringen lernen“.

Die Aufgabe der Christen ist danksagen, Opfergabe darbringen und sich selber darbringen. Hier wird das Wort „Opfer“ verwendet; ein Wort, das viele moderne Menschen nicht mögen – vielleicht auch nicht verstehen; ein Wort, das auch vor allem in der nachkonziliaren Zeit Anlass für innerkirchliche Grabenkämpfe war. Vor Jahren hat uns Rupert Berger – einer der wichtigen Liturgiewissenschaftler des süddeutschen Raumes – bei einer Priesterfortbildung gesagt, wir sollen besser statt „Opfer“ das Wort „Hingabe“ verwenden, weil es auch besser zum Ausdruck bringt, was gemeint ist. Beim letzten Abendmahl hat Jesus zwei Dinge gemacht: Er hat Brot und Wein genommen und sie mit seiner Hingabe gedeutet, die am darauf folgenden Tag stattgefunden hat: „Das ist mein Leib, der für euch hingegeben

wird!“ bzw. „Das ist mein Blut, das für euch vergossen wird!“ und er hat uns aufgetragen: Tut dies zu meinem Gedächtnis! Und so feiern wir immer wieder zu seinem Andenken seinen Tod und seine Auferstehung, seine Hingabe am Kreuz oder mit dem alten Ausdruck: sein Opfer. Und andersrum: Immer, wenn wir das, was er im Abendmahlssaal getan hat, zu seinem Andenken feiern, dann wird seine Hingabe gegenwärtig, dann „vollzieht sich an uns die Erlösung“, dann wird er gegenwärtig in der Gemeinde und in den Gestalten von Brot und Wein. Der Priester vergegenwärtigt im Auftrag Jesu seine Hingabe und die ganze Gemeinde stimmt ein in diese Hingabe Jesu an den Vater. Das, was in der Taufe mit uns geschehen ist, nämlich dass wir hineingenommen wurden in das Erlösungsgeschehen Christi, wiederholt sich, wird erneuert, aktualisiert sich. Und durch dieses Einstimmen in die Hingabe Christi an den Vater, durch unsere Hingabe an den Vater, durch das Übergeben unseres Lebens an den Vater werden wir gewandelt, werden wir neue Menschen. Zeichenhaft geschieht das in der Wandlung und in der anschließenden Kommunion des gewandelten Brotes und Weines.

Pascha ist etwas Dynamisches. Ebenso ist die Eucharistie, die neutestamentliche Paschafeier etwas Dynamisches. Der *Vollzug* der Eucharistie ist das Wesentliche. Eucharistie und Kommunion gehören zusammen. Darum sollte die Kommunion (außer bei Kranken) nur innerhalb der Eucharistie gespendet werden. Auch wenn am Sonntag „aus schwerwiegenden Gründen“ statt einer Eucharistie ein Wortgottesdienst gefeiert wird, soll im Normalfall keine Kommunion gespendet werden.

Ich möchte das noch verdeutlichen durch einen Hinweis auf die Geschichte: Im Mittelalter hat es in der Liturgie (und Theologie) eine Verschiebung gegeben: einerseits vom dynamischen zum statischen Verständnis, andererseits vom Vollzug zum Ding, z. B. bei der jährlichen Osterfeier: Nicht mehr der Übergang vom Tod zum Leben wurde gefeiert, sondern Karfreitag wurde gefeiert und Ostern wurde gefeiert. In der Osternacht, in der ursprünglich Tod und Auferstehung gefeiert wurden, wurden dann auf einmal die Dinge wichtig: Osterfeuer, Licht, Osterwasser, . . . Auch bei der sonntäglichen Osterfeier – der Eucharistiefeier – war nicht mehr der Vollzug wichtig, sondern das „Ding“, das erzeugt wurde: Der Leib (und das Blut) Christi. Die eucharistische Anbetung wurde wichtiger als der Vollzug der Eucharistie.

4. Einstimmen in die Hingabe Christi an den Vater – zuerst liturgisch praktisch

Ich möchte nochmals an Röm 12,1 erinnern: Angesichts des Erbarmens Gottes ermahne ich euch, meine Brüder (und Schwestern), euch selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt; und an SC 48: Sie [die Christen] sollen Gott dank sagen und die unbefleckte Opfergabe darbringen nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm und dadurch sich selber darbringen lernen. Es geht um das „Einstimmen in die Hingabe Jesu an den Vater“ und um das „Sich selber darbringen“. Das was hier zwischen Gott der Gemeinde und dann konkret auch zwischen Gott und dem Einzelnen abläuft, kommt zeichenhaft in der Liturgie zum Ausdruck. Leider sind manche liturgische Zeichen im Laufe der Jahrhunderte etwas verkümmert worden, und es wäre gut, wenn wir in Zukunft da wieder mehr Wert darauf legen würden.

Der Gabengang

Beim Gabengang bringen die Ministranten oder noch besser Menschen aus der Gemeinde stellvertretend für die anderen die Gaben zum Altar. Auch Brot und Wein sind stellvertretende Zeichen; Zeichen für unser Leben; für alles, was unser Leben ausmacht. Hier ist

schon ein erster Ort der zeichenhaften Hingabe: Wir bringen unser Leben vor Gott mit all dem, was uns freut und gelungen ist, mit all dem, was uns traurig macht und misslungen ist. Beide Dimensionen gehören dazu. Sehr schön kommt der ganze Vorgang in einem Gabenlied zum Ausdruck: „Alles, was ich hab, alles, was ich bin, alles, mein Gott, leg ich vor dich hin. Nimm mein Leben, nimm's in deine Hand; nimm's und führe mich, so wie du willst.“ Dieses Zeichen der Hingabe könnte noch verstärkt werden, wenn die ganze Gemeinde – wie in der Alten Kirche oder wie heute noch in St. Ruprecht in Wien – beim Gabengang oder zum Hochgebet zum Altar kommen, sich um den Altar versammelt. Der Priester sagt ja im 2. Hochgebet: „Wir danken dir, dass du uns berufen hast, vor dir zu stehen und dir zu dienen“.

Das Hochgebet

Der Priester spricht dann stellvertretend für die Gemeinde das eucharistische Dankgebet, das Hochgebet. Wichtig sind bzw. wären dabei auch die Akklamationen, die Zustimmungsrufe des Volkes, denn hier kommt zum Ausdruck, dass die Gemeinde zusammen mit dem Priester das eucharistische Opfer darbringt. Zu diesen Akklamationen gehören der Einleitungsdialog der Präfation, das Sanctus, das „Geheimnis des Glaubens“ und vor allem das Amen am Ende der Doxologie. Es gibt schon Vertonungen dieses „Amens“, durch die dieses „Amen“ der Gemeinde verstärkt werden kann. Sinnvoll und wünschenswert wäre auch, wenn es zwischen den einzelnen Abschnitten Akklamationen der Gemeinde gäbe, so, wie bei den Kinderhochgebeten. Auch beim Papstgottesdienst 1998 in Wien hat die anwesende Gemeinde nach den einzelnen Abschnitten des Hochgebetes Akklamationen gesungen.

Die Kommunion

Ein ganz wesentlicher Teil der Eucharistie ist die Kommunion, das Einswerden mit den gewandelten Gaben, Einswerden mit Christus, Einswerden mit dem Leib Christi (im doppelten Sinn: eucharistische Gaben und Kirche). Dadurch geschieht unsere Wandlung. Schön und wünschenswert wäre auch die Kelchkommunion. Wichtig ist auch, dass wir den Gemeinschaftszusammenhang sehen: Wir empfangen den Leib Christi, damit wir immer mehr zu dem werden, was wir sind: der Leib Christi.

5. Einstimmen in die Hingabe Christi an den Vater – spirituell bzw. im alltäglichen Leben

Wir haben bei unserem inzwischen leider verstorbenen Liturgieprofessor H. B. Meyer in Innsbruck gelernt: Liturgie ist verdichtetes Leben. Das heißt, das, was wir im Gottesdienst feiern, muss mit dem konkreten alltäglichen Leben in Beziehung stehen. Und so stelle ich nun die Frage: Was heißt im konkreten Leben „Einstimmen in die Hingabe Jesu an den Vater“? Was heißt Hingabe? Hingabe ist ein unmodernes Wort, ein unmoderner Wert. Und darum möchte ich im Folgenden versuchen, zu beschreiben, was Hingabe für mich bedeutet, was Hingabe auch für einen Menschen von heute bedeuten könnte.

Hingabe

Hingabe bedeutet für mich zuerst einmal „Leben mit Gott“; Leben unter den Augen Gottes, wie es der einstige Innsbrucker Pastoralprofessor Hermann Stenger auszudrücken pflegte. Gott soll in meinem alltäglichen Leben vorkommen. Vermutlich liegt hier die große Gefahr der modernen Gesellschaft: Der Großteil der heutigen Menschen ist nicht gegen Gott, aber Gott kommt nicht mehr vor im Alltag. Viele Menschen brauchen ihn nicht mehr. Ein Leben mit Gott heißt Beziehungspflege: Gebet (wie ich mit meinem Partner, meiner

Partnerin, mit einem guten Freund bzw. einer guten Freundin Beziehung pflege) und Sakramente (Sakramente als Orte der Gottesbegegnung). Hingabe bedeutet für mich auch „Leben aus Gott“. Auch hier könnte bzw. muss man nochmals Gebet und Sakramente nennen, aber auch die Hl. Schrift, die Gebote, usw.: Gott, die Kraftquelle für mein Leben.

Hingabe bedeutet für mich auch „Leben auf Gott zu“. Hier geht es um die Frage nach dem Willen Gottes oder wie Franziskus immer gefragt hat: Herr, was willst du, das ich tun soll? Das heißt für mich auch, sich unter die Gebote Gottes stellen. Ich habe das Leben von Gott bekommen und bin es auch ihm gegenüber verantwortlich. Auch das ist ein großes Problem der heutigen Zeit: Viele Zeitgenossen wissen ihr Leben nicht mehr Gott gegenüber verantwortlich. Hingabe bedeutet für mich weiters auch „Leben für Gott und für die Mitmenschen“ (Miteinstimmen in die Proexistenz Jesu). Interessant ist ja, dass dort, wo die Synoptiker von einem Mahl – vom letzten Abendmahl – berichten, Johannes eben nicht von einem Mahl berichtet, sondern von der Fußwaschung. Das Doppel- bzw. Dreifachgebot der Liebe will nicht sagen: Hier die Gottesliebe und dort die Nächstenliebe, sondern: die Gottesliebe verwirklicht sich in der Nächstenliebe und ich kann Gott und den Nächsten nur lieben, wenn ich mich selber liebe.

Ich möchte auf bekannte Hingabegebete von Heiligen bzw. heiligmäßigen Menschen hinweisen, die mir in diesem Zusammenhang wichtig geworden sind: „Mein Herr und mein Gott“ von Bruder Klaus von der Flüe (Gotteslob 5,1), „Mein Vater, ich überlasse mich dir“ vom Sel. Charles de Foucauld (Gotteslob 5,5), „Nimm hin, o Herr, meine ganze Freiheit“ vom Hl. Ignatius von Loyola (Gotteslob 5,6). Ebenso möchte ich auf den Tagesbeginn im kirchlichen Stundengebet hinweisen. Das Invitatorium, der Aufruf zur Anbetung, ist auch eine Art Hingabegebet, auch die Preces (die Bitten) der Laudes. In ihnen geht es um die Heiligung des Tages.

Danksagung

Eine besondere Form der Hingabe ist die Danksagung – Ausdruck der Antwort darauf, dass Gott uns das Leben und seine Liebe geschenkt hat und schenkt.

Die Eucharistie geht von ihrer Form her auf ein jüdisches Mahl zurück. Am Beginn der Mahlzeit steht eine Benediktion (Segnung/Lobpreis) über das Brot und das Brotbrechen. Mit der Segnung des Brotes und dem Brotbrechen verbindet Jesus beim letzten Abendmahl das Deutewort zum Brot. Am Ende des Mahles spricht Jesus über einem Becher Wein, dem Segensbecher, das Nachtischgebet, daran fügt Jesus das Deute- und Gabewort zum Wein. Eine ganz wichtige Wurzel der Eucharistie ist das jüdische Lob- und Dankgebet. Und so heißt es zum Beispiel bei Mk 14,22f: „Während des Mahls nahm er das Brot und *sprach den Lobpreis*; dann brach er das Brot, reichte es ihnen und sagte: Nehmt, das ist mein Leib. Dann nahm er den Kelch, *sprach das Dankgebet*, reichte ihn den Jüngern, und sie tranken alle daraus.“ Aus der geistigen Wurzel der jüdischen Danksagung kommt die Eucharistie. Das Zentrum der verschiedenen christlichen Gottesdienste sind Hochgebete, die in diesen jüdischen Dankgebeten ihre Wurzeln haben. Von daher bekommen diese Hochgebete gleich einen anderen Klang.

Im jüdischen Leben ist die Berakah nicht nur wichtig für den Gottesdienst in der Synagoge oder an den großen Festtagen, sondern sie gehört auch in den Alltag. Es gibt eine jüdische Tradition, wonach ein frommer Jude hundertmal am Tag Gott „bentschen“ (= beneiden, lobpreisen, danken) soll: Schon beim Aufwachen und Aufstehen gibt es Lobpreise. Da könnten wir etwas für eine christliche eucharistische Frömmigkeit abschauen: Auch unser alltägliches Leben könnte/sollte geprägt sein vom Lobpreis und vom Dank (viele

Menschen kennen das Gebet nur in Form von Bittgebet im Sinne von „Not lehrt beten“). Auf Hebräisch nennt man so ein Lob- und Dankgebet *berakah*, auf lateinisch würde man *benedicere* sagen. *Benedicere* in der doppelten Bedeutung: Wenn der Mensch Gott Gutes sagt, dann heißt das lobpreisen. Wenn Gott den Menschen Gutes sagt, dann heißt das segnen. Beides gehört zusammen. Aus dem Lobpreisen erwächst Segen. Es gehört zum jüdischen Dankgebet dazu, dass man den Grund für das Danken und Lobpreisen angibt. Man erinnert sich daran, was man bekommen hat und fügt dann eine Bitte an. Das ist auch die Grundstruktur jeder Oration und auch der Fürbitten. Um es nochmals auf den Punkt zu bringen: Ein „dankbarer Lebensstil“ verdichtet sich in der Eucharistie – oder mit anderen Worten, die man ja auch oft hören kann: Wir bekommen von Gott während der Woche soviel, dass wir ihm ruhig am Sonntag die eine Stunde Danksagung schenken können. Aber es stellt sich halt grundsätzlich die Frage: Nehmen wir im Leben alles selbstverständlich oder wissen wir unser Leben von Gott geschenkt. Wissen wir, dass wir ihm Dank schulden?

6. Ziele der Eucharistie

Wandlung / Heiligung

Wenn ich vor Menschen über die Eucharistie spreche, dann beginne ich meist mit der Frage: Was ist das Wichtigste in der Messe? Was ist das Ziel der Messe? Da kommt natürlich gleich die Antwort: die Wandlung. Das wird ja auch zelebriert: alle knien, Glockengeläut der Ministranten, Glockengeläut vom Kirchturm her, . . . also die Wandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Jesu. Aber stimmt das? Ist das Ziel nicht die Wandlung des Menschen? Also zuerst Wandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi, dann Kommunion und durch die Kommunion Wandlung des Menschen. Ich glaube, dass viele Menschen gar nicht wissen oder vielleicht auch gar nicht wollen, dass sie gewandelt werden, so wie das Lothar Zenetti einmal ganz treffend ausgedrückt hat: „Frag hundert Katholiken, was das Wichtigste ist in der Kirche. Sie werden antworten: die Messe. Frag hundert Katholiken, was das Wichtigste ist in der Messe. Sie werden antworten: die Wandlung. Sag hundert Katholiken, dass das Wichtigste in der Kirche die Wandlung ist. Sie werden empört sein: Nein, alles soll bleiben, wie es ist.“

Das Ziel ist die Wandlung, die Heiligung des Menschen. Die wichtige Frage ist: Bin ich offen für eine Wandlung? Paul Michael Zulehner würde sagen: Das, was Christen hier tun, ist gefährlich. Wer Eucharistie feiert, begibt sich in Gottesgefahr. Er/Sie setzt sich der Gefahr aus, dass er/sie gewandelt wird. „Es geschieht“, so sagt er, „gefährliche Wandlung. Wer sich einlässt, kann die Feiern nur anders verlassen, als er in sie eingetreten ist.“ Wandlung/Verwandlung ist Vorwegnahme der himmlischen Liturgie. Wir werden jetzt schon verwandelt, üben uns jetzt schon in die Auferstehung ein, blicken jetzt schon in den Himmel. Wandlung und Heiligung geschieht aber nicht erst durch die Kommunion des Leibes (und Blutes) Christi, sondern schon in der Begegnung mit dem Wort Gottes. Schon durch das verkündete, gehörte und gelebte Wort Gottes geschieht Wandlung.

Kleiner Exkurs: Gegenwart Christi in seinem Wort

Wie ist Christus in seinem Wort gegenwärtig? Es war für mich ein Aha-Erlebnis: Ich habe nachgedacht, wie denn Jesus bei der Verkündigung seines Wortes – etwa in einer Wortgottesfeier, aber auch wenn in der Messe das Evangelium verkündet wird – wie Jesus dann gegenwärtig ist. Bei der Kommunion tun wir uns leichter, da ist Jesus in der Hostie, in seinem Leib gegenwärtig (statische Gegenwart – der „seiende“ Jesus). Wenn in einem Gottesdienst Jesu Wort verkündet wird, dann heißt das, es ist nicht einfach ein Erinnern an

ferne Zeiten, an das, was damals vor 2000 Jahren geschehen ist. Verkündetes, gehörtes und gefeiertes Wort Gottes bedeutet: Das, was Gott in Jesus damals an den Menschen Gutes getan hat, das tut er heute auch an uns; Gott handelt heute an uns – Glauben wir das? – und in diesem Heilshandeln Gottes dürfen wir Jesu Gegenwart erfahren (dynamische Gegenwart – der „wirkende“ Jesus). Es ist vielleicht leichter daran zu glauben, dass Jesus im konsekrierten Brot, im Leib Christi, gegenwärtig ist. Das wurde und wird uns ja immer wieder gesagt: Das ist mein Leib. Gottes Gegenwart zu spüren, wenn er an uns handelt, setzt voraus, dass wir an uns handeln lassen, dass wir uns verwandeln lassen, dass wir Gott in unserem Leben wirken lassen.

Zusammenfassend kann man sagen: Das, was er den Menschen von damals gesagt hat, sagt er heute der versammelten Gemeinde. Das, was er an den Menschen von damals getan hat (z. B. Heilungen), das tut er an uns heute. Nicht (nur) er, sondern sein heilbringendes Wort und Wirken ist gegenwärtig. Dasselbe wäre ja auch von der Gegenwart Christi in den eucharistischen Gaben zu sagen: Nicht einfach nur Christus als Person, als Seiender, ist gegenwärtig (statische Gegenwart), sondern seine heilbringende Erlösungstat wird gegenwärtig – das Pascha – der Übergang vom Tod zum Leben (dynamische Gegenwart).

Communio mit Gott und den Mitmenschen

Das eigentliche Ziel ist die Kommunion, die Vereinigung mit Gott. Es geht um die Vergöttlichung des Menschen, um das Teilhaftigwerden am Göttlichen. Und es ist zugleich die Vereinigung mit den Mitmenschen: „Empfange den Leib Christi, damit du immer mehr zu dem wirst, was du bist, nämlich Leib Christi“. Der göttliche Funke, der in der Taufe in uns gelegt wurde, soll sich immer mehr entfalten. Das ist eine lebenslange Aufgabe. Oder mit anderen Worten: Es ist ein Einüben in die Auferstehung, ein Blick in den Himmel. Die Wandlung, die Heiligung meines Lebens, die Hl. Kommunion bewirkt natürlich, dass wir immer fähiger werden, ein gottgemäßes Leben zu führen, dass wir immer fähiger werden Gott, den Nächsten und sich selber zu lieben.

7. Eucharistie bewirkt Sündenvergebung

Auch wenn wir uns in der Hl. Kommunion mit Gott vereinen, auch wenn wir gewandelt werden, geheilt, geheiligt werden, wir sind und bleiben sündige Menschen, Menschen, die hinter dem zurückbleiben, was von uns gefordert wird. Auch wenn wir uns noch so bemühen, auf Erden schaffen wir die volle Heiligkeit nicht. Ich möchte nun etwas zum Thema Eucharistie und Sündenvergebung sagen und dazu muss ich ein wenig ausholen. Für mich war da der Blick in die Bußgeschichte sehr aufschlussreich:

Augustinus unterscheidet drei Formen von Buße: die Buße vor der Taufe, die tägliche Buße und die kanonische Buße.

- *Buße vor der Taufe:* Das eigentliche Sakrament der Versöhnung ist die Taufe. Auf sie hat man sich durch Umkehr und Buße vorbereitet. Man hat einen christlichen Lebensstil eingeübt. Man hat vor der Taufe zeigen müssen, dass man es mit dem Christwerden ernst meint.
- *Tägliche Buße:* Aber auch nach der Taufe sündigt der Mensch (die Beziehung zu Gott wird verdunkelt). Der Mensch muss umkehren. Dafür hat es seit der frühen Kirche bis heute die verschiedensten Formen der Sündenvergebung gegeben.
- *Kanonische Buße:* Nun kommt es auch vor, dass ein Mensch so schwer sündigt, dass die Beziehung zu Gott (und zur Kirche) ganz abgebrochen wird. Es braucht eine

Wiederversöhnung (Wiederaufnahme). Für diesen Umkehrweg und die Wiederversöhnung hat es eben die Kanonische Buße gegeben.

Leider ging die Entwicklung im Lauf der Zeit dahin, dass in der Praxis nicht mehr zwischen täglicher Buße mit ihren Formen der Sündenvergebung und der kanonischen Buße mit der Absolution als Form der Sündenvergebung unterschieden wurde. Ganz egal, ob kleine Sünde oder große Sünde, man musste beichten und brauchte die Absolution. Mit anderen Worten gesagt: Für das Morden und für das Naschen gab es dieselbe Form der Sündenvergebung: die Beichte mit der Absolution. Im Bewusstsein vieler Katholiken und auch nicht weniger Priester und Bischöfe gibt es bis heute nur die eine Form der Sündenvergebung, nämlich die Beichte, und wir würden gut daran tun, uns diese alte Unterscheidung des Augustinus wieder mehr zu eigen zu machen, was ja der Glaube der Kirche wäre, denn nach dem Konzil von Trient muss der Katholik ja nur die schweren Sünden beichten. Ich vermute, dass unsere Beichtkrise damit zu tun hat. Wenn Naschen und Mord in der sakramentalen Feier gleich behandelt werden, ist das einfach nicht stimmig, das merken die Menschen. Es ist Glaube und Lehre der Kirche, dass es für unsere „leichte“ Schuld viele verschiedene Formen der Sündenvergebung gibt.

Eine dieser Formen der Sündenvergebung ist die Eucharistie

Die Eucharistie wirkt Sündenvergebung. Die Frage ist, ob wir das glauben, ob wir das ernst nehmen, was wir bei der Messe sagen und bekennen. Die Vergebung der Sünden geschieht durch die Teilhabe an Christi Leib und Blut (durch die Kommunion und nicht einfach nur durch die Mitfeier). So heißt es in der Kommunionsspendeformel der byzantinischen Liturgie ganz ausdrücklich: „Der Diener/die Dienerin Gottes N. empfängt den ehrwürdigen und heiligen Leib und das Blut unseres Herrn und Gottes und Erlösers Jesus Christus zur Vergebung seiner Sünden und zum ewigen Leben.“ Im Laufe des Mittelalters ist das Bewusstsein, dass die Eucharistie das Mahl der Heiligen ist, die zugleich Sünder sind und in der Kommunion Vergebung ihrer Sünden empfangen, immer weiter zurückgetreten und erst allmählich wird die faktisch „vergessene Wahrheit“ von der Sünden vergibenden Wirkung der Eucharistie zunehmend wiederentdeckt.

Schauen wir auf den Ritus:

- Am Anfang gibt es ein Schuldbekenntnis mit Vergebungsbitte (die war früher sogar eine Absolution, eine Generalabsolution).
- Am Ende des Evangeliums sagt der Priester (leise): Herr, durch dein Evangelium nimm hinweg unsre Sünden.
- Im Deutewort über den Wein heißt es „Mein Blut, das für euch und für alle vergossen wird zur Vergebung der Sünden.“
- Im Vater unser beten wir: „vergib uns unsere Schuld“
- Bei der Brotbrechung beten/singen wir: „Lamm Gottes, du nimmst hinweg die Sünde der Welt, erbarme dich unser“ und nachher heißt es: „Seht das Lamm Gottes, das hinweg nimmt die Sünde der Welt“.
- Im Priesterstillgebet vor der Hl. Kommunion heißt es: Erlöse mich durch deinen Leib und dein Blut von allen Sünden und allem Bösen.
- Vor der Kommunion beten wir: Herr, ich bin nicht würdig, . . .

Nebenbei möchte ich darauf hinweisen, dass auch der eigenständige Wortgottesdienst Sünden vergibende Wirkung hat! Auch hier gilt: Herr, durch dein Evangelium nimm hinweg unsere Sünden! Auch bin ich überzeugt, dass die frühere Praxis, dass man vor der Kommunion beichten musste, Mitschuld am „Sterben der Beichte“ ist. Zudem war diese

Praxis paradox, denn wenn man bedenkt, dass die Kommunion Sünden vergebend ist, dann hat es keinen Sinn, vorher zu beichten. Etwas anderes ist es, wenn jemand schwere Schuld auf sich geladen hat und dadurch die Beziehung zu Gott und zum Leib Christi (zur Kirche) abgebrochen hat. Dann ist es natürlich notwendig, dass man zuerst durch die Beichte wieder versöhnt wird.

In diesem Zusammenhang möchte ich darauf hinweisen, dass in den Gabengebeten der Eucharistie (siehe z. B. die Gabengebete des 6., 9., 12., 14., 27., 28., 29. u. 31. Sonntags im Jahreskreis) als Ziele der Eucharistie Wandlung, Heiligung, Sündenvergebung sowie auch unsere Hingabe thematisiert werden. Das ist für mich eine Bestätigung meiner Ausführungen.

8. Zusammenfassung:

Aktive Teilnahme und Gemeinsames Priestertum aller Getauften

Es geht um das Thema der „Aktiven Teilnahme“ aller Getauften beim Gottesdienst. „Aktive Teilnahme“ heißt nach dem bisher Gehörten nicht nur, dass die „Gläubigen“ einfach nur aktiv dabei sind (aktiv im Gegensatz zu passiv), sondern dass sie an dem beteiligt sind, was da geschieht und vor sich geht, man könnte besser sagen: mithineingenommen. Natürlich ist auch die äußerliche aktive Teilnahme wichtig (s. weiter unten). Alle nehmen insofern auch teil, weil sie mit hineingenommen werden in das Geschehen der Eucharistie. Wir sind nicht bloße Mitfeiernde, sondern Mithandelnde. Da konkretisiert sich das darum so genannte „Gemeinsame Priestertum“ aller Getauften (*sacerdotium commune*).

Liturgie ist Aktualisierung des Priesterwirkens Christi

In der Auseinandersetzung mit dem bisher Gesagten ist mir wieder neu aufgegangen, was nach der Liturgiekonstitution des II. Vatikanum Liturgie ist:

SC 2: In der Liturgie, besonders im heiligen Opfer der Eucharistie, „vollzieht sich“ „das Werk unserer Erlösung“ . . .

SC 7: „Sie [die Kirche] ruft ihren Herrn an, und durch ihn huldigt sie dem ewigen Vater. Mit Recht gilt also die Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi; durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr die Heiligung des Menschen bezeichnet [. . .]“

Liturgie ist Vollzug des Priesteramtes Christi in beide (aufsteigende und absteigende) Richtungen:

- katabatisch (absteigend): Heiligung / Verwandlung / Sündenvergebung
- anabatisch (aufsteigend): Lobpreis / Danksagung (Eucharistie) / Hingabe

Weil wir alle durch die Taufe und Firmung teilhaben am Priestertum Christi sind wir mithineingenommen in diesen Vollzug des Priesteramtes und Priesterwirkens Christi.

9. Die Eucharistie und der Mensch von heute – Bemerkungen zur Praxis

Ich möchte nochmals auf das Thema meines Vortrages zurückkommen: „Die Eucharistie und der Mensch von heute“. Es geht also darum, was die Eucharistie und der Mensch (konkret natürlich – der Mensch von heute) miteinander zu tun haben. Wir haben im bisherigen gesehen, dass der Mensch an der Eucharistie aktiv teilnimmt, ja sogar aktiv mit hineingenommen wird. Für mich hat diese aktive Teilnahme zwei Seiten: Aktive Teilnahme bedeutet vor allem den „inneren Mitvollzug der liturgischen Handlungen“, das, was ich im ersten Teil dargelegt habe. Für diesen inneren Mitvollzug ist natürlich die liturgische Bildung notwendig. Der Mensch muss wissen, was da eigentlich geschieht. Da sind wir als Liturgiespezialisten/Liturgieverantwortliche angesprochen und da sind wir als Prediger angespro-

chen: Das muss den Menschen wieder mehr erklärt werden. Die Eucharistiekatechesen von Kardinal Schönborn waren sicher ein guter Ansatz und sind nachahmenswert. Wahrscheinlich braucht es in Zukunft wieder mehr, was Pius Parsch „Messerklärung“ genannt hat und zwar nicht nur die Erklärung des Ablaufs und einzelner Riten der Eucharistiefeier, sondern auch die theologischen/spirituellen Inhalte.

10. Die Liturgischen Dienste

Zur aktiven Teilnahme aller Getauften gehören die liturgischen Dienste im Gottesdienst, die verschiedenen Rollen. In SC 28 und 29 heißt es dazu:

„Bei den liturgischen Feiern soll jeder, sei er Liturge oder Gläubiger, in der Ausübung seiner Aufgabe nur das und all das tun, was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt. Auch die Ministranten, Lektoren, Kommentatoren und die Mitglieder der Kirchenchöre vollziehen einen wahrhaft liturgischen Dienst. Deswegen sollen sie ihre Aufgabe in aufrichtiger Frömmigkeit und in einer Ordnung erfüllen, wie sie einem solchen Dienst ziemt und wie sie das Volk Gottes mit Recht von ihnen verlangt.“

Das ist gegen das damals (noch) gültige Recht, denn im CIC von 1917 heißt es, dass nur, was der Priester macht, Liturgie ist. In einer erneuerten Liturgie gibt es eine Vielfalt von liturgischen Diensten: Viele liturgische Dienste sind schon eingeführt und trotzdem muss man sich immer wieder die Frage stellen, ob alles ausgeschöpft ist (die liturgischen Dienste und auch die entsprechenden Aufgaben).

Ein ganz wichtiger, bei den meisten Gottesdiensten unverzichtbarer Dienst ist der Dienst der Leitung, im Normalfall durch den Priester (bei der Eucharistie auf jeden Fall), sonst wäre auch Leitung durch den Diakon möglich. Neben dem Priester und Diakon kann es auch die Rolle des Laienleiters/der Laienleiterin geben.

Zu den verschiedenen anderen Diensten gehören Ministrant/-innen, Lektor/-innen und Vorleser/-innen, Kommunionhelfer/-innen, Kantor/-innen, aber auch Türhüter/Platzanweiser und Kommentatoren. Ebenso vollziehen Chöre, Instrumentalist/-innen und Organist/-innen einen liturgischen Dienst.

Jede Pfarrei und auch jede Gemeinschaft müsste sich fragen, ob diese liturgischen Dienste in ihren Gottesdiensten vorkommen. „Aktive Teilnahme – tätige Teilnahme“ heißt aber nicht, dass jede und jeder eine Spezialaufgabe bekommt. Auch wenn in unseren Gottesdiensten ruhig noch mehr gestaltet werden könnte – das möchte ich ausdrücklich sagen –, so sollte es andererseits doch nicht in Aktivismus ausarten. Der Gottesdienst ist ja eine Feier, aber keine Fernsehshow. Es ist eine Gratwanderung. Wir müssen den richtigen Ausgleich finden zwischen „actio“ und „contemplatio“.

11. Ernstnehmen der Menschlichkeit des Menschen

Der Glaube an die Inkarnation und das Ernstnehmen der Menschheit Jesu bedingen auch das Ernstnehmen unserer eigenen Menschheit/Menschlichkeit. Jesus ist Mensch geworden – das feiern wir jedes Jahr an Weihnachten. Wir dürfen aber nicht vergessen, dass nicht nur Jesus Mensch geworden ist, sondern dass wir alle auch Menschen sind. Dass wir Menschen sind, hat nämlich große Konsequenzen für die Liturgie: Nicht nur das Übernatürliche ist maßgebend, ist wichtig, sondern auch das Natürliche. Die Gnadentheologie sagt: Die Gnade setzt die Natur voraus. Das Äußerliche der Liturgie hilft den Menschen für eine Begegnung mit Gott, mit den Mitmenschen und mit sich selbst. Der „ganze“ Mensch muss im Gottesdienst Platz haben: Für diesen inneren Mitvollzug ist das Ernstnehmen der Mensch-

heit, der Menschlichkeit des Menschen notwendig. Gestalt und Gestaltung des Gottesdienstes sind ganz wichtige Elemente, ebenso die Sinne: hören und sehen, riechen und tasten; der Verstand und die Emotionen/Gefühle.

12. Gestaltung des Gottesdienstes

Ich habe noch das Wort eines maßgeblichen Vertreters der Kirche im Ohr: „Die äußerliche Gestaltung des Gottesdienstes ist nicht wichtig; bei diesem großartigen göttlichen Geschehen geht das menschliche Tun unter.“ Meiner Meinung nach ist so eine Aussage sogar eine Häresie (gegen Chalcedon). Es ist das Nichternstnehmen der Menschlichkeit des Menschen. Natürlich, es wird immer schwieriger, die Geschmäcker der verschiedenen Leute (verschiedene Altersstufen und Milieus) unter einen Hut zu bringen: Die einen mögen es lieber ruhiger, möchten lieber passiver sein, „ja kein Theater“. Die anderen – vor allem Jüngere – mögen lieber mehr „action“, mehr Gestaltung. Es ist sicher eine Gratwanderung. Jedenfalls ist Gestaltung sicher notwendig und jegliche Langeweile zu vermeiden. Das Konzil sagt dazu in SC 34:

„Die Riten mögen den Glanz edler Einfachheit an sich tragen und knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen sein. Sie seien der Fassungskraft der Gläubigen angepasst und sollen im Allgemeinen nicht vieler Erklärungen bedürfen.“

Ich glaube, diese Regel gilt auch nach einer Liturgiereform und erlaubt auch Anpassungen an die Situation der Menschen. Ich bin überzeugt, dass schon sehr viel geschehen ist, wenn man einige grundsätzliche Dinge in Sachen verbaler und nonverbaler Kommunikation beachtet. Was ich darunter verstehe, davon möchte ich im Folgenden reden.

13. Verbale Kommunikation im Gottesdienst

Die Sprache ist im Gottesdienst etwas Wichtiges. Vor bald 40 Jahren hat man die Liturgiesprache geändert – vom Latein in die Muttersprache. Das war am Anfang (bis jetzt) gar nicht so einfach. Man hat die lateinische Messe einfach übersetzt. Wir reden zuviel – unsere Liturgie ist zu wortlastig. Nebenbei erwähnt, wenn wir ausrechnen würden, wie viel in der Messe der Priester redet, dann sieht man, dass wir im Grunde genommen noch fast eine Klerusliturgie haben. Der Priester redet zuviel.

Außerdem muss in der Liturgie beachtet werden, was man wie redet/spricht. Es ist ein Unterschied, ob ich eine Einführung in den Gottesdienst spreche, das Evangelium verkünde oder eine Oration bete. Ich bin überzeugt, dass man schon aufgrund der Wortwahl eine Messe lebendig machen kann. Es gibt Texte, die in einer oft rituellen Sprache vorformuliert sind. Das verträgt es, wenn nicht der ganze Gottesdienst aus Ritus besteht. Es braucht in der Liturgie auch Stellen, wo ich als Leiter die Menschen (in ihrer Sprache) anspreche, dass ich versuche sie dort abzuholen, wo sie sind und sie hineinführe in die Feier. Das geschieht sicher am Anfang in der Einführung, die aber noch keine Predigt sein soll. Das geschieht in der Predigt; das kann aber auch in verschiedenen Überleitungen geschehen, die aber im Normalfall keine Erklärungen sein sollen.

Zur verbalen Kommunikation gehört vor allem auch der Gesang. Hier kann sich die Gemeinde gut aktiv beteiligen. So heißt es in SC 30:

„Um die tätige Teilnahme zu fördern, soll man den Akklamationen des Volkes, den Antworten, dem Psalmengesang, den Antiphonen, den Liedern sowie den Handlungen und Gesten und den Körperhaltungen Sorge zuwenden. Auch das heilige Schweigen soll zu seiner Zeit eingehalten werden.“

Ich glaube, dass in Zukunft die Akklamationen des Volkes immer wichtiger werden, weil sich dort die meisten Menschen einbringen können (man braucht kein Buch). Leider gibt es nicht überall Psalmengesang – auch das müsste vermehrt werden.

Die Predigt ist sicher ein ganz wichtiger Teil der Eucharistiefeier, auch wenn 80% des Angesprochenenseins über die nonverbale Kommunikation läuft. Ich möchte alle Prediger ermutigen, viel Zeit, viel Engagement und auch viel Kreativität in die Predigtvorbereitung und Predigt zu investieren. An die Diözesanverantwortlichen hätte ich die Bitte, die Predigtaus- und fortbildung zu forcieren.

14. Nonverbale Kommunikation im Gottesdienst

Den Menschen in seiner Menschlichkeit ernst nehmen heißt auch, auf seine Sinne zu achten. Ich möchte nun zu den einzelnen Sinnen etwas sagen.

Hören

Über Sprache und Gesang habe ich vorher schon einiges gesagt. Das Hören ist im Gottesdienst sehr gut ausgebaut: es gibt viel zu hören, manchmal zu viel. Das Hören entspricht der jüdischen Gottesvorstellung: „Höre Israel!“ Neben dem Gesang gibt es auch die Musik im Gottesdienst, die eine große Bedeutung hat. Ich denke mir, dass wir hier in Zukunft viel großzügiger sein dürfen, dass das alltägliche Leben mit seinen verschiedenen Geschmacksrichtungen vorkommen darf. Neben der Orgel darf es also auch andere Instrumente geben. Für das Hören wurde ja in der Geschichte einiges gemacht, wenn ich an die wunderbaren klassischen Messen und Gesänge denke. Im Psalm 150 loben auch verschiedene Instrumente Gott. Mit den Hörnern und Pauken ist angedeutet, dass es ruhig auch lautere Musik sein darf, z. B. wenn sich Jugendliche einbringen. Da muss man als Pfarrer/Liturgieverantwortlicher nur ein Gespür entwickeln, ob die Musik zur Ehre der Musiker oder zur Ehre Gottes ist.

Sehen

Steht in der jüdischen Religion das Hören im Vordergrund, so ist bei den Griechen das Sehen im Vordergrund. So vermute ich, dass das Wort Theologie und Theater miteinander verwandt sind: „thea“ heißt anschauen und nicht umsonst ist das Ziel unserer Religion, in die in den ersten paar Jahrhunderten sehr viel an griechischer Philosophie geflossen ist, die „glücklich machende Anschauung Gottes im Himmel“.

In der Kirche, in der normalerweise die Gottesdienste gefeiert werden, gibt es viel zu sehen. Der Kirchenraum ist für das Wohlfühlen beim Gottesdienst (und das heißt ja bessere Ermöglichung der Gottesbegegnung) mitverantwortlich. Auch für das Sehen wurde in der Geschichte vieles gemacht, wenn ich an verschiedene wunderbare Kirchen denke. Da gibt es viel zu sehen an oft wunderbarer Architektur, an Bildern, Statuen, Fahnen, Kerzen, an „liturgischen Geräten“ und (Blumen)Schmuck. Auch die liturgische Kleidung ist für das Auge gedacht. Manchmal gibt es aber zu viel zu sehen, das ablenkt vom Wesentlichen.

Aber auch bei den verschiedenen Riten gibt es etwas zu sehen: die Dramaturgie, aber auch die sakramentalen Zeichen und Symbole wie Brot und Wein, Wasser, Öl, Feuer und Licht, Weihrauch, Asche oder gegebenenfalls auch andere Meditationsgegenstände. Um dem heutigen Menschen gerecht zu werden, könnten wir mehr visuelle Medien einsetzen.

Tastsinn

In der Bibel wird oft vom Berühren gesprochen. Da gibt es das Weihwasserbecken beim Betreten der Kirche. Da gibt es das Kreuzzeichen (bei dem man sich selber berührt) und

den Friedensgruß (bei dem man anderen die Hand gibt). Auch gibt es Berührungen bei einigen Riten. Auch das Halten von Kerzen kann hier erwähnt werden.

Geruchssinn

Es gibt ungefähr 200 000 Gerüche; auch beim Gottesdienst gibt es verschiedene Gerüche. Da wäre zuerst einmal der allgemeine Duft in einer Kirche zu erwähnen: ist gut gelüftet oder „mieft“ es, wie man bei uns sagt? Da gibt es Kerzenduft, Blumenduft, Tannenduft, Speisesegnung an Ostern. Hier muss auch der Weihrauch erwähnt werden. Ja, ich möchte sogar ermutigen, den Weihrauch öfters einzusetzen. Auch das Chrisamöl sollte duften.

Geschmacksinn

Normalerweise gibt es bei der Messe nur Brot und Wein zu essen und zu trinken, aber verschiedene Ess- und Trinkwaren gibt es bei verschiedenen Segnungen (z. B. Erntedank – die Segnung der Erstlingsfrüchte gibt es ja seit ca. 1800 Jahren in der Eucharistiefeier).

15. Bewegung

Als eigenes Kapitel möchte ich die Bewegung im Gottesdienst erwähnen: Dazu gehören Handlungen, Gesten, Körperhaltungen und Prozessionen. Bewegung gibt es bei den sakramentalen Riten wie z. B. das Auflegen der Hände oder das Übergießen mit Wasser. Zu den Körperhaltungen gehören die verschiedenen Händehaltungen, das Stehen (Ausdruck des erlösten Menschen), das Sitzen (Haltung des Zuhörens und der Autorität), das Knien (Ausdruck der Kleinheit des Menschen) und auch das Liegen (z. B. bei einer Weihe).

Das „Gehen“, der „Weg“ sind biblische Motive (vgl. die Emmausjünger). Bei der Eucharistiefeier ist das Gehen ein wichtiges Element. Das beginnt schon beim Zusammenkommen, beim Versammeln (ekklesia = die Zusammengerufenen des Herrn) – Einzug der Liturgen – ev. Umschreiten des Altares beim Inzensieren – Evangelienprozession – Gabengang (Herbeibringen der Gaben) – Kommuniongang – Auszug der Liturgen und das Verlassen der Kirche. Auch bei speziellen Gottesdiensten gibt es Prozessionen: Geleit der Brautleute bei der Trauung, der Empfang des Täuflings im Eingangsbereich bei der Taufe, Prozessionsgeleit am Ende des Lebens, Lichterprozession an Darstellung des Herrn, Einzug mit den Palmen am Palmsonntag, Kreuzverehrung am Karfreitag, Einzug mit der Osterkerze in der Osternacht. Hier kann man aber auch Prozessionen wie die Bittprozession oder die Fronleichnamsprozession, den Kreuzweg und Wallfahrten sowie Pilgerfahrten erwähnen.

Eine ganz biblische Form der Bewegung ist der Tanz (vgl. Psalm 150). Der Tanz war lange in der Liturgie verpönt, obwohl er biblisch begründet ist (vgl. auch: David und seine Leute tanzen um die Bundeslade). Die Prozessionen und der Tanz sind miteinander verwandt (vgl. die afrikanische Tradition: Gabengang, ...).

16. Schlussbemerkung

Das Thema ist damit noch nicht erschöpft, ich erhebe nicht den Anspruch, dass ich alles gesagt habe. Es ist sogar das Anliegen dieses Beitrags, dass diese Gedanken weitergedacht, vertieft und ergänzt werden.

Ein Patentrezept, wie man wieder mehr Leute, vor allem unsere Jugend wieder in die Kirche bringt, habe ich nicht. Die menschnahe und menschengerechte Gestaltung des Gottesdienstes ist die eine Seite, der Glaube der Menschen ist die andere Seite. Ich bin aber überzeugt, dass wir mit einer dem Menschen entsprechenden Gestaltung doch einiges tun können. Ich möchte allen danken, die sich um eine menschengerechte Liturgie bemühen.

Rudolf Pacik, Salzburg

Wer darf wann die Kommunion unter beiden Gestalten empfangen?

*Die römischen Regelungen vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis heute**

I. Blick in die Geschichte¹

1. Vom Kelchverzicht zum Dekret des Konstanzer Konzils (1415)

Das Denken über die Kommunion unter beiden Gestalten ist in der Westkirche bis heute von der früheren restriktiven Gesetzgebung geprägt (die genau genommen nicht nur die Laien betraf, sondern ebenso die Priester, die der Messe nicht vorstehen, und die Assistenten). Dass allein der Zelebrant die Kelchkommunion nahm, beruhte ursprünglich nicht auf Gesetzen, sondern auf der Praxis: Seit dem 12. Jahrhundert kam im Westen die Ausspendung des eucharistischen Weins an die Gemeinde allmählich ab; dafür gibt es verschiedene Gründe: Angst vor Verunehrung, seltene Kommunion der Laien, auf die Hostie konzentrierte Schaufrömmigkeit, mangelnder Sinn für das sakramentale Zeichen.

Dieser Kelchverzicht wurde später festgeschrieben. Gegen Jacobellus von Mies, der in Prag die Heilsnotwendigkeit der Kommunion unter beiden Gestalten predigte und für seine Idee auch Jan Hus samt dessen Anhängern gewann, verfügte das Konzil von Konstanz in der 13. Sitzung (15.6.1415): Die Kommunion an Laien nur unter einer Gestalt auszuteilen müsse „als Gesetz gelten, das man nicht verwerfen oder ohne die Autorität der Kirche nach Belieben ändern darf“. Neben der Tradition zog das Konzil die – wohl aufgrund der Kommunionpraxis entstandene – Konkommunanzlehre heran: „daß Christi Leib und Blut ganz sowohl unter der Gestalt des Brotes als auch unter der Gestalt des Weines wahrhaft enthalten sind“². Dies zu bekennen war die Bedingung dafür, dass für Böhmen 1436 der Laienkelch gestattet wurde.³ Das Dekret des Konstanzer Konzils bedeutete also kein absolutes Verbot des Laienkelches, wurde aber weithin so gehandhabt.

* Erstveröffentlichung in: Recht – Bürge der Freiheit. Festschrift für Joh. Mühlsteiger SJ zum 80. Geburtstag. Hg. K. Breitsching – W. Rees. Berlin: Duncker & Humblot 2006 (Kanunistische Studien und Texte 51) 827–844.

¹ Zur Geschichte vgl. B. FISCHER, Die Kelchkommunion im Abendland. Eine historische Skizze. In: LJ 17 (1967) 18–32; J. A. JUNGSMANN, Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. Freiburg/Br. 1962. Bd. 2, 474–479; H. B. MEYER, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von I. PAHL. Regensburg 1989 (GDK Teil 4) 498–500.

² „[. . .] integrum Christi corpus et sanguinem tam sub specie panis, quam sub specie vini veraciter contineri.“ „[. . .] habenda est pro lege, quam non licet reprobare, aut sine ecclesiae auctoritate pro libito innovare.“ Deutsche Übersetzung: Dekrete der Ökumenischen Konzilien. Bd. 2: Konzilien des Mittelalters. Vom Ersten Laterankonzil (1123) bis zum fünften Laterankonzil (1512–1517). Im Auftrag der Görres-Gesellschaft ins Deutsche übertragen und herausgegeben unter Mitarbeit von G. Sunnus und J. Uphus von J. Wohlmuth. Paderborn 2000, 418–419, hier 419.

³ Diese Übereinkunft des böhmischen Landtags mit dem Basler Konzil (Prager Kompaktaten) erfolgte allerdings ohne Zustimmung von Papst Eugen IV.; Pius II. widerrief die Erlaubnis 1462. Vgl. W. EBERHARD, Prager Kompaktaten. In: LThK³ 8, 498.

2. Konzil von Trient (21. und 22. Sitzung, 1562)

Das Konzil von Trient bekräftigte die Aussagen von Konstanz im Dekret über die Kommunion unter beiderlei Gestalten und die Kinderkommunion (21. Sitzung, 16.7.1562, cap. 1–3 und can. 1–3).⁴ Am Ende von cap. 2 wird sinngemäß der Konstanzer Text zitiert: „et pro lege habendam decrevit, quam reprobare aut sine ipsius Ecclesiae auctoritate pro libito mutare non licet“ und ihm – wohl das „sine ecclesiae auctoritate“ erläuternd – ein Argument vorangestellt, das später eine wichtige Rolle spielen sollte:

„Außerdem erklärt die Synode, in der Kirche habe es immer die Vollmacht gegeben, bei der Verwaltung der Sakramente – wenn nur ihre Substanz unangetastet blieb – das festzulegen oder zu verändern, was nach ihrem Urteil dem Nutzen der Empfangenden oder der Verehrung der Sakramente je nach Veränderung der Dinge, Zeiten und Orte zuträglicher ist.“⁵

(Man hat den Eindruck, dass später die Unterwerfung unter die kirchliche Autorität – durch Annehmen des faktischen Kelchverbots – wichtiger wurde als der Gehorsam gegenüber der Stiftung Jesu.)

In der 22. Sitzung (vom 17.9.1562) verabschiedeten die Väter das Dekret über die Bitte um Gewährung des Kelches⁶: Den Laienkelch zu gestatten bleibt „unserem heiligsten Herrn“ (also dem Papst) vorbehalten. Tatsächlich gab es in der Folge Indulte für rheinische Diözesen, für Bayern und für Österreich-Ungarn; sie wurden aber bald wieder zurückgezogen, u. a. wohl wegen heftiger Reaktionen der Kelchgegner, welche die Kommunion unter beiden Gestalten als Protestantismus-Symbol betrachteten.

3. Motive

Die offiziellen Aussagen des 15. und 16. Jahrhunderts – welche auch die zur Zeit des II. Vaticanums neu entstandene Diskussion prägten – lassen sich so zusammenfassen:

- 1) Die Kelchkommunion ist nicht notwendig. Denn Christus wird sowohl im Brot wie im Wein ganz empfangen; bei der Kommunion unter einer Gestalt erhält man nicht weniger Gnaden als bei der Kommunion sub utraque specie.
- 2) Die kirchliche Autorität hat die Vollmacht, über die Spendung der Sakramente zu verfügen – sofern deren Wesen unangetastet bleibt.
- 3) Die Kelchkommunion kann von der kirchlichen Autorität gewährt / erlaubt werden.

II. Zweites Vatikanisches Konzil: vorsichtige Öffnung

1. Aussagen im dritten Schema (11.–13.1.1962) und im Konzils-Schema der Liturgiekonstitution

Dass die Schemata der Liturgiekonstitution (10.8.1961, 15.11.1961, 11.–13.1.1962) die Kommunion unter beiden Gestalten behandelten, verwundert nicht. Denn unter den Antworten an die *Commissio Antepreparatoria* waren etliche Forderungen, die Kommunion

⁴ DH 1725–1729, 1731–1733; COD S. 726–728.

⁵ DH 1728; COD S. 726. Deutsche Übersetzung: Dekrete der Ökumenischen Konzilien. Bd. 3: Konzilien der Neuzeit. Konzil von Trient (1545–1563). Erstes Vatikanisches Konzil (1869/70). Zweites Vatikanisches Konzil (1962–1965). Indices. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft ins Deutsche übertragen und herausgegeben unter Mitarbeit von G. Sunnus und J. Uphus von J. Wohlmuth. Paderborn 2002, 726.

⁶ DH 1760; COD S. 741.

unter beiden Gestalten wieder zuzulassen.⁷ – Im dritten Liturgie-Schema lautet der betreffende Artikel:

„42. [Kommunion unter beiden Gestalten] Die Kommunion unter beiden Gestalten kann, nachdem die Gefahr für den Glauben beseitigt ist, für bestimmte und genau umschriebene Fälle nach dem Ermessen der Bischöfe sowohl Klerikern und Ordensleuten wie auch Laien gewährt werden <concedi potest>.

[ERLÄUTERUNG] Da in unserer Zeit die Gefahr für den Glauben eher fern zu sein scheint, bezüglich welcher das heilige Konzil von Trient, Sess. 21, can. 1–3, auf sehr gute Weise Vorkehrungen getroffen hatte, wünschten mehrere Bischöfe, dass die Kommunion unter beiden Gestalten gewährt werde, gewiss nicht unterschiedslos und allen – denn es gibt große praktische Nachteile, und die Anpassung von Frömmigkeit und Denken der Gläubigen wird schwierig sein –, doch „für bestimmte und genau zu umschreibende Fälle“, zum Beispiel: den konzelebrierenden Priestern; der Assistenz im Hochamt; bei der Erteilung der heiligen Weihen; beim Ordensgelübde; bei der Taufe eines Erwachsenen und der Aufnahme eines Konvertiten; bei der Feier der Trauung und ähnlichem. Durch diese Erneuerung, auch wenn sie selten zugelassen wird, würde sich die Liebe der Kirche gegenüber den getrennten Brüdern und die Einheit der östlichen mit den westlichen Riten zeigen; die christliche Andacht zum kostbaren Blut Christi würde gefördert; die Gläubigen verstünden besser, dass die Eucharistie Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers und Ankündigung jenes ewigen Reiches ist, in dem die neue Frucht des Weinstocks getrunken werden wird. Handelt es sich aber um die Kommunion der in der Messe konzelebrierenden Priester, so würde deutlicher aufscheinen, dass diese mit dem Hauptzebranten zusammen wahrhaft konsekrieren und opfern.

Was die Vorsichtsmaßnahmen betrifft, halte man die Rubriken im *Caeremoniale sanctae Romanae Ecclesiae* über die Kommunion des Blutes [Christi] bei der Papstmesse ein.“⁸

Dieses dritte Schema ist nicht die Fassung, die den Konzilsvätern vorlag. Denn die Zentrale Subkommission für Verbesserungen hatte den Entwurf der Vorbereitenden Liturgiekommission geändert. Vor allem fehlten die Erläuterungen (und damit wertvolle Informationen für die Konzilsväter). Der Artikel 42 hat nun folgenden Text:

„Die Kommunion unter beiden Gestalten kann, nachdem die Gefahr für den Glauben beseitigt ist, für bestimmte, vom Hl. Stuhl genau umschriebene Fälle, wie z. B. in der Messe anlässlich der heiligen Weihe, nach dem Ermessen der Bischöfe sowohl Klerikern und Ordensleuten wie auch Laien gewährt werden.“⁹

Sachlich ist alles gleich geblieben. Dazu kommen zwei Präzisierungen: 1) die Anlässe für die Kommunion unter beiden Gestalten sind vom Hl. Stuhl festzulegen; 2) ein Beispiel wurde (wohl als Ersatz für die weggefallene Erläuterung) eingefügt: die Messe der Priesterweihe.

2. Debatte in der Konzilsaula (29.10. bis 6.11.1962) / Neuer Artikel 55,2

Auf dem Konzil diskutierte man über Kapitel II „De sacrosancto Eucharistiae mysterio“ des Schemas in den Generalkongregationen 9 bis 13 (zwischen 29.10. und 6.11.1962). Die Ansichten zu Artikel 42 waren geteilt: Von den 66 Rednern und Verfassern schriftlicher

⁷ Vgl. R. KACZYNSKI, Die Wiedereinführung der Kelchkommunion im römischen Ritus. In: „... und trinket alle daraus“. Zur Kelchkommunion in unseren Gemeinden. Hg. H. Spaemann. Freiburg/Br. 1986 (Gemeinde im Gottesdienst) 74–97, hier 74–76.

⁸ ADCOV Ser. 2, Vol. 3,2. Vatikanstadt 1969, 7–68, hier 32f. – Der Originaltext des Artikels lautet: „Communio sub utraque specie, sublato fidei periculo, pro certis et bene determinatis casibus, iudicio Episcoporum, tum clericis et religiosis, tum laicis concedi potest.“

⁹ „Communio sub utraque specie, sublato fidei periculo, pro certis casibus a Sancta Sede bene determinatis, uti, v. g., in Missa sacrae Ordinationis, iudicio Episcoporum, tum clericis et religiosis, tum laicis concedi potest.“ ASCOV Vol. 1,1. Vatikanstadt 1970, 280.

Eingaben lehnten 16 jede Änderung der bestehenden Disziplin ab, z. T. ohne Argumente, z. T. wegen praktischer und/oder hygienischer Schwierigkeiten, z. T. unter Hinweis auf die Aussagen des Konstanzer und des Trienter Konzils, einmal sogar mit Berufung auf die neutestamentlichen Abendmahlsberichte, denen zufolge Jesus nur den zuvor Ordinierten den Kelch gereicht habe (!)¹⁰; viele andere traten dafür ein, die Kelchkommunion prinzipiell zu ermöglichen, wollten sie jedoch auf bestimmte Anlässe und/oder Personengruppen beschränken; nur ganz wenige Väter forderten eine komplette Freigabe. Entscheidend wurden die Reden, die stichhaltige Argumente – biblisch, historisch, gesamtkirchlich, ökumenisch, pastoral – zugunsten einer (vorsichtigen) Öffnung enthielten.¹¹

Der durch die Konzils-Liturgiekommission erstellte neue Text – nun der zweite Absatz von Art. 55 – brachte wenige, aber wichtige Verbesserungen:

„Unbeschadet der durch das Konzil von Trient festgelegten dogmatischen Prinzipien kann in Fällen, die vom Apostolischen Stuhl zu umschreiben sind, nach Ermessen der Bischöfe sowohl Klerikern und Ordensleuten wie auch Laien die Kommunion unter beiden Gestalten gewährt werden, so etwa den Neugeweihten in der Messe ihrer heiligen Weihe, den Ordensleuten in der Messe bei ihrer Ordensprofess und den Neugetauften in der Messe, die auf die Taufe folgt.“¹²

- 1) Der – u. a. die Ostkirchen beleidigende – Passus „Nachdem die Gefahr für den Unglauben beseitigt ist“ wurde durch den Verweis auf die Lehren des Trienter Konzils ersetzt.
- 2) Statt „für bestimmte, vom Hl. Stuhl genau umschriebene Fälle“ heißt es nun offener: „in Fällen, die vom Apostolischen Stuhl zu umschreiben sind“. Ob sie angewendet werden, darüber entscheiden die Bischöfe.
- 3) Drei Anlässe der Kelchkommunion sind erwähnt, je einer für Kleriker, Ordensleute und Laien, und zwar durch das Wort „veluti“ als Beispiele gekennzeichnet; dadurch wurden spätere Erweiterungen möglich.¹³

III. Nachkonziliare Gesetzgebung bis 1970: Vermehrung der Anlässe

Die Gesetzgebung nach dem II. Vaticanum bezüglich der Kommunion unter beiden Gestalten beschränkte sich zunächst darauf, mehr Anlässe und Personengruppen zu nennen.

1. Ritus für Konzelebration und Kommunion unter beiden Gestalten (7.3.1965)

Im „Ritus servandus in concelebratione Missae et ritus Communione sub utraque specie“ von 1965¹⁴ wendet der Hl. Stuhl nun Art. 55 der Liturgiekonstitution an und zählt (taxativ)

¹⁰ R. Iglesias Navarri (Urgell, Spanien): ASCOV Vol. 1,2. Vatikanstadt 1970, 62.

¹¹ Vgl. KACZYNSKI, Wiedereinführung (s. Anm. 7) 79–82.

¹² „Communio sub utraque specie, firmis principiis dogmaticis a Concilio Tridentino statutis, in casibus ab Apostolica Sede definiendis, tum clericis et religiosis, tum laicis concedi potest, de iudicio Episcoporum, veluti ordinatis in Missa sacrae suae ordinationis, professis in Missa religiosae suae professionis, neophytis in Missa quae Baptismus subsequitur.“

¹³ Vgl. dazu J. A. JUNGSMANN, Einleitung und Kommentar zur Liturgiekonstitution. In: LThK² E Bd. 1. Freiburg/Br. 1966, 9–109, hier 57–59; H. B. MEYER, Wann ist Kelchkommunion möglich? Die kirchlichen Dokumente und ihre Interpretation. In: HfD 44 (1990) Nr. 3, 27–35, hier 29f; R. KACZYNSKI, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium. In: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Hg. P. Hünemann – B. J. Hilberath. Bd. 2. Freiburg/Br. 2004, 1–227, hier 133f.

elf Anlässe bzw. Personengruppen auf, für welche die Kommunion – nach Entscheidung des Bischofs – gewährt werden kann. Der Passus der Liturgiekonstitution „unbeschadet der durch das Konzil von Trient festgelegten dogmatischen Prinzipien“ wird anschließend – unter dem Titel „Die vorbereitende Unterweisung“ – durch wörtliche und sinngemäße Zitate aus dem Trienter Dekret der 21. Sitzung erläutert, d. h. die Konkomitanzlehre (cap. 3) und die Vollmacht der Kirche, über die Sakramente zu verfügen (cap. 2). Dieser Abschnitt schließt mit dem Satz (der auch ganz knapp den Sinn der Kelchkommunion erwähnt): „Gleichzeitig soll man die Gläubigen auffordern, das heilige Geschehen, in welchem das Zeichen des eucharistischen Mahles deutlicher sichtbar wird, mit größerer Anteilnahme mitzufeiern.“ Die Hinweise zu den benötigten Geräten zeigen, dass – neben dem Trinken aus dem Kelch – weitere drei Arten der Kommunion vorgesehen sind: durch Eintauchen, mit Röhren und mit Löffel.

2. Instruktion „*Eucharisticum mysterium*“ (25.5.1967)

Die Instruktion der Ritenkongregation „*Eucharisticum mysterium*“¹⁵ bleibt in Nr. 32 auf der Linie des Ritus servandus von 1965 und beruft sich auf ihn. D. h. es werden wieder nur Fälle benannt, aus denen die Bischöfe wählen können, nun allerdings 18 – die in 13 Punkten zusammengezogen sind.

Der einleitende Absatz erläutert die Bedeutung der Kommunion unter beiden Gestalten ausführlicher als der Ritus servandus von 1965 und weist auf das Trienter Konzil hin:

„Die heilige Kommunion wird zu einem deutlicheren Zeichen, wenn sie unter beiden Gestalten empfangen wird. Denn in dieser Form ist das Zeichen des eucharistischen Mahles leichter erkennbar; es kommen klarer zum Ausdruck: die Absicht, daß der neue und ewige Bund im Blute des Herrn geschlossen werden sollte und die Beziehung zwischen dem eucharistischen Mahl und dem endzeitlichen Mahl im Reiche des Vaters (Mt 26,27–29). (Dabei bleiben die vom Konzil von Trient festgelegten Prinzipien bestehen, nach denen der ganze und ungeteilte Christus und das wahre Sakrament unter jeder der beiden Gestalten empfangen wird.)“

3. *Ordo Missae* (6.4.1969) und *Missale Romanum* (26.3.1970)

In der Zeit, da das erneuerte Missale Romanum vorbereitet wurde, konnte man sich in der Kurie auf eine großzügigere Regelung nicht einigen. Zwar hatte die Ritenkongregation schon im Juni 1968 den Entwurf für ein Dekret vorbereitet, das die Möglichkeiten für die Kommunion unter beiden Gestalten ausweiten sollte. Doch sonst geschah zunächst nichts.¹⁶

Die erste Fassung der *Institutio generalis Missalis Romani* (= IGMR) vom 6.4.1969, die zusammen mit dem neuen *Ordo Missae* (also noch ohne *Missale*) veröffentlicht wurde, enthielt in Nr. 242 die Liste von „*Eucharisticum mysterium*“, wobei im Vorspann eine entsprechende Belehrung verlangt wird („et debita catechesi praemissa“). Dazu kommt ein weiterer Anlass, den nur Nr. 76 erwähnt: die als Konzelebration gefeierte Konventmesse.

¹⁴ Ritus servandus in concelebratione Missae et ritus Communionis sub utraque specie. Vatikanstadt 1965; deutsch: DEL Bd. 1, Nr. 392a–392t, hier Nr. 392r–t. Dekret: AAS 57 (1965) 410–412; deutsch: DEL Bd. 1, Nr. 387–392.

¹⁵ RITENKONGREGATION / RAT ZUR DURCHFÜHRUNG DER LITURGIEKONSTITUTION, Instruktion über Feier und Verehrung des Geheimnisses der Eucharistie „*Eucharisticum mysterium*“ (25.5.1967). In: AAS 59 (1967) 539–573; Notitiae 3 (1967) 225–260; deutsch: DEL Bd. 1, Nr. 899–965; Art. 32: DEL Bd. 1, Nr. 930.

¹⁶ Zu den Vorgängen vgl. A. BUGNINI, *La riforma liturgica* (1948–1975). Nuova edizione riveduta e arricchita di note e di supplementi per una lettura analitica. Rom 1997 (BEL.S 30) 612–614.

Alle Mitglieder der Gemeinschaft, auch nicht konzelebrierende Priester und Laien, dürfen da die Kommunion unter beiden Gestalten empfangen, und zwar offenbar ohne eigene Genehmigung durch den Diözesanbischof.¹⁷

Das komplette Missale Romanum vom 26.3.1970 hat den in IGMR Nr. 242 aufgeführten Anlässen einen 14. Punkt hinzugefügt: die – vorher lediglich in Nr. 76 genannte – Konvent- und (nun auch:) Kommunitätsmesse. Sonst blieb der Artikel, wie er war. Hier der Text¹⁸:

„Gemäß dem Urteil des Bischofs und nach entsprechender Unterweisung wird die Kelchkommunion in folgenden Fällen gestattet:

1. Erwachsenen in der Messe, die auf ihre Taufe folgt; Erwachsenen in der Messe ihrer Firmung; Getauften, die in die volle Gemeinschaft der Kirche aufgenommen werden;
2. Brautleuten in der Brautmesse;
3. Diakonen in der Weihemesse;
4. der Äbtissin in der Messe ihrer Weihe; Jungfrauen in der Messe der Jungfrauenweihe; Ordensleuten mit ihren Eltern, Verwandten, Bekannten¹⁹ und Mitbrüdern in der Messe der ersten oder erneuerten oder ewigen Profess, sofern die Gelübde innerhalb der Messe abgelegt oder erneuert werden;
5. allen, die eine Beauftragung empfangen, in der Messe, bei der sie beauftragt werden: Laienmissionshelfern in der Messe, in der sie öffentlich ihre Sendung erhalten; desgleichen anderen, die innerhalb einer Messe eine kirchliche Sendung erhalten;
6. Kranken und allen Anwesenden bei der Spendung der Wegzehrung, wenn die Messe im Haus des Kranken gefeiert wird;
7. Diakonen und Dienstträgern, die in der Messe ihren Dienst versehen;
8. bei Konzelebrationen:
 - a) allen, die ein wirklich liturgisches Amt ausüben, sowie allen Seminaristen;
 - b) allen Mitgliedern von Ordensgemeinschaften und anderen Vereinigungen mit Gelübden, Weihen oder Versprechen in ihren Kirchen oder Kapellen; ferner allen, die in Häusern der genannten Gemeinschaften und Vereinigungen wohnen;
9. Priestern, die an großen Feierlichkeiten teilnehmen und selbst nicht zelebrieren oder konzelebrieren können;
10. allen, die an Exerzitien teilnehmen, in der Messe, die für sie als Gemeinschaftsmesse gehalten wird; ebenso allen, die an einer Tagung mit pastoraler Thematik teilnehmen, in der Messe, die sie in Gemeinschaft feiern;
11. den unter Nr. 2 und 4 genannten Personen in ihrer Jubiläumsmesse;
12. Paten, Eltern, Ehegatten und Laienkatecheten von getauften Erwachsenen in deren Taufmesse;
13. Eltern, Verwandten (familiaribus) sowie Wohltätern eines Neupriesters in der Primizmesse;
14. Mitgliedern von Gemeinschaften in der Konvents- bzw. Kommunitätsmesse entsprechend Nr. 76 der Allgemeinen Einführung.“

In den übrigen Artikeln zur Kommunion unter beiden Gestalten wird der Sinn der Kelchkommunion erläutert (Nr. 240; fast wörtlich der Nr. 32 von „Eucharisticum mysterium“ entnommen), die Unterweisung der Gläubigen über die Aussagen des Trienter Konzils (Konkomitanz, Vollmacht der Kirche) eingeschärft (Nr. 241; aus dem Ritus servandus von 1965), die vier Formen der Spendung (Trinken aus dem Kelch, Eintauchen, Röhrchen, Löffel) beschrieben (Nr. 243–252).

¹⁷ Darauf weist BUGNINI ebd. 611 hin.

¹⁸ Missale Romanum ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli pp. VI promulgatum. Editio typica. Vatikanstadt 1970, 69f. – Statt des deutschen Messbuchs verwende ich hier z. T. eine eigene Übersetzung.

¹⁹ Das lateinische „propinqui“ wird allgemein, auch in den offiziellen deutschen Fassungen, mit „Verwandte und Bekannte“ wiedergegeben.

4. *Instruktion über Gruppenmessen „Actio pastoralis“ (15.5.1969); deutsche und österreichische Richtlinien für Gruppenmessen (24.9.1970/1.7.1971)*

Schon früher, mit Datum vom 15.5.1969, war die Instruktion der Gottesdienstkongregation über Messfeiern mit besonderen Gruppen „Actio pastoralis“²⁰ erschienen. Für die Kommunion unter beiden Gestalten verweist das Dokument auf das Messbuch (IGMR Nr. 240–243). Merkwürdigerweise wird sie in Hausmessen verboten, ausgenommen die Wegzehrung.

Die deutschen und die österreichischen Bischöfe dagegen empfahlen in ihren Richtlinien für Gruppenmessen²¹ die Kelchkommunion:

„Die Kommunion unter beiden Gestalten ist gerade in einer Messfeier im kleinen Kreis angezeigt. Dabei sollen alle aus dem einen Kelch trinken, soweit das praktisch möglich ist.“

IV. *Nachkonziliare Gesetzgebung seit 1970:*

Mehr Anlässe, aber auch Dezentralisierung und grundsätzliche Regelung

1. *Instruktion „Sacramentali communione“ (29.6.1970)*

Nach längeren Auseinandersetzungen unter den Kongregationen und persönlichem Eingreifen von Papst Paul VI.²² erschien mit Datum vom 29.6.1970 die Instruktion „Sacramentali Communione“ über die Erweiterung der Vollmacht, die heilige Kommunion unter beiden Gestalten zu spenden.²³

Diese Instruktion geht erstmals über das kasuistische Aufzählen von Anlässen hinaus. Zwar enthält ein Anhang die 14-gliedrige Liste der IGMR Nr. 242 nach der Ausgabe von 1970. Doch der Haupttext bietet in sechs Punkten grundsätzliche Richtlinien:

„1. Die Kommunion unter beiden Gestalten kann, nach dem Urteil des Ordinarius, in den vom Apostolischen Stuhl festgelegten Fällen entsprechend der beiliegenden Aufstellung gereicht werden.

2. Außerdem können die Bischofskonferenzen bestimmen, in welchem Ausmaß, aus welchen Gründen und unter welchen Bedingungen die Ordinarien die Kommunion unter beiden Gestalten in anderen Fällen genehmigen können, die für das geistliche Leben einer Gemeinschaft oder einer Gruppe von Gläubigen von großer Bedeutung sind.

3. Innerhalb dieser Grenzen können die Ordinarien besondere Fälle benennen, jedoch unter der Bedingung, daß die Vollmacht nicht unterschiedslos gegeben, sondern die Feiern genau bestimmt und die zu berücksichtigenden Umstände genannt werden. Außerdem sollen Anlässe ausgespart werden, bei denen viele Gläubige zur Kommunion gehen. Die Gruppen, denen diese Vollmacht gewährt wird, sollen genau umschrieben, geordnet und homogen sein.

4. Der Ortsordinarius kann diese Vollmachten für alle Kirchen und Oratorien innerhalb seines Gebietes gewähren, der Ordensordinarius für die von ihm abhängigen Häuser. Beide haben aber dafür

²⁰ GOTTESDIENSTKONGREGATION, Instruktion über die Messfeiern mit besonderen Gruppen „Actio pastoralis“ (15.5.1969). In: AAS 61 (1969) 806–811; Notitiae 6 (1970) 50–55; deutsch: DEL Bd. 1, Nr. 1843–1857.

²¹ Richtlinien für Messfeiern kleiner Gemeinschaften (Gruppenmessen). Approbiert von der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 24.9.1970, veröffentlicht in den Amtsblättern der Diözesen; von der Österreichischen Bischofskonferenz approbiert am 1.7.1971, veröffentlicht in: Texte der Liturgischen Kommission für Österreich. Heft 1. Salzburg 1974, 45–53, hier 52; ³1992, 61–73, hier 72. Internet: <http://www.liturgie.de/richtliniengruppenmessen.html>.

²² Vgl. BUGNINI, Riforma (s. Anm. 16) 612–614.

²³ GOTTESDIENSTKONGREGATION, Instruktion über die Erweiterung der Vollmacht, die heilige Kommunion unter beiden Gestalten zu spenden „Sacramentali Communione“ (29.6.1970). In: AAS 62 (1970) 664–666; Notitiae 6 (1970) 322–324; deutsch: DEL Bd. 1, Nr. 2144–2153.

zu sorgen, daß die vom Apostolischen Stuhl oder von der Bischofskonferenz erlassenen Normen eingehalten werden. Bevor sie die Vollmacht gewähren, müssen sie sich vergewissern, daß alles wirklich so vollzogen werden kann, daß die Heiligkeit des Sakramentes sicher gewahrt bleibt.

5. Bevor die Gläubigen zur Kommunion unter beiden Gestalten zugelassen werden, soll immer eine entsprechende Unterweisung vorausgehen, in der ihnen die Bedeutung dieses Ritus umfassend dargelegt wird.

6. Damit die Kommunion unter beiden Gestalten würdig gereicht wird, ist sorgfältig darauf zu achten, daß alles mit gebührender Ehrfurcht geschieht und der in Nr. 244–251 der Allgemeinen Einführung in das Römische Meßbuch beschriebene Ritus eingehalten wird.

Man wähle die Art und Weise, in der aller Voraussicht nach die Kommunion würdig, ehrfurchtsvoll und geziemend gereicht werden kann und die Gefahr der Ehrfurchtslosigkeit vermieden wird. Man achte dabei auf die Eigenart jeder liturgischen Versammlung sowie auf das Alter, die Voraussetzungen und die Vorbereitung der Empfänger.

Unter den von der Allgemeinen Einführung in das Römische Meßbuch vorgesehenen Formen nimmt die Kommunion aus dem Kelch selbst den ersten Platz ein. Jedoch ist auch diese nur dann zu wählen, wenn alles in geziemender Ordnung und ohne jede Gefahr der Ehrfurchtslosigkeit gegen das Blut Christi verlaufen kann. Daher sollen – falls anwesend – andere Priester oder Diakone oder Akolythen den Kelch reichen. Nicht zu billigen erscheint das Weiterreichen des Kelches von einem zum anderen oder das unmittelbare Herantreten der Kommunizierenden zum Kelch, um das Blut zu nehmen.

Sooft die oben genannten Kommunionsspender nicht zur Verfügung stehen, soll – bei einer geringen Zahl von Kommunikanten und wenn die Kommunion unter beiden Gestalten durch unmittelbares Trinken aus dem Kelch geschieht – der Priester selbst die Kommunion austeilen, zuerst unter der Gestalt des Brotes, dann unter der des Weines.

Andernfalls gebe man der Kommunion unter beiden Gestalten in der Form des Eintauchens den Vorzug, damit so besser den praktischen Schwierigkeiten begegnet und die dem Sakrament schuldi-ge Ehrfurcht passender bewahrt werden kann. Diese Art erleichtert und sichert den Gläubigen jeden Alters und jeden Standes den Zugang zur Kommunion unter beiden Gestalten. Gleichzeitig wird die Echtheit des volleren Zeichens gewahrt.“

In der Einleitung, die auch auf die Vorgeschichte seit dem II. Vatikanischen Konzil eingeht, wird der Sinn der erweiterten Erlaubnis gemäß IGMR Nr. 240 so erklärt: Den Gläubigen soll „die Fülle des Zeichens im eucharistischen Mahl klarer vor Augen gestellt“ werden.

Die neuen Richtlinien bringen eine Dezentralisierung mit sich, was die Gesetzgeber betrifft. Nun liegt die Zuständigkeit bei den Bischofskonferenzen und bei den (Orts- und Ordens-)Ordinarien. Die Bischofskonferenzen können Beschlüsse fassen und die römische Liste um weitere Fälle erweitern – über die dann für ihren Bereich wieder die Ordinarien entscheiden; doch außerdem dürfen die einzelnen Ordinarien besondere, genau umgrenzte Fälle benennen. (Allerdings: Wenn die Bischofskonferenzen keinen Beschluss fassen, dann gilt weiterhin nur die Liste von IGMR Nr. 242.²⁴)

2. Durchführungserlässe der deutschsprachigen Bischofskonferenzen

Die Bischofskonferenzen des deutschsprachigen Raumes erließen 1971 bzw. 1972 Durchführungsbestimmungen zur Instruktion.²⁵ Die Kommunion unter beiden Gestalten wird

²⁴ So die offiziellen Erläuterungen: Notitiae 6 (1970) 326–328, hier 326. (Diese „Notulae“ stehen nur in Notitiae, nicht aber in AAS.)

²⁵ Richtlinien der deutschen Bischofskonferenz zur Kommunionsspendung. Ausführungsbestimmungen zur römischen Instruktion vom 29.6.1970 über die Kommunion unter beiden Gestalten. In: NKD Heft 31, Trier 1972, 74–76; Kommunionsspendung unter beiden Gestalten. Richtlinien der Österreichischen Bischofskonferenz. A. Ausführungsbestimmungen zur Römischen Instruktion vom 29. Juni 1970 über die Kommunion unter beiden Gestalten. In: Diözesanblatt Wien 109

darin ermöglicht: (1) für alle Anlässe, welche die Nr. 242 der *Institutio Generalis Missalis Romani* und die Instruktion vom 29.6.1970 aufzählen; (2) darüber hinaus

„können die Ordinarien gemäß der Instruktion vom 29.6.1970 und nach Beschluss der Bischofskonferenz die Kelchkommunion in folgenden Fällen gestatten:

a) Bei Meßfeiern kleiner Gemeinschaften, wenn die volle Zeichenhaftigkeit des Mahls für das christliche Leben der Teilnehmer besonderen Wert hat;

b) Bei Meßfeiern an hervorgehobenen Festtagen, wenn die Zahl der Teilnehmer nicht zu groß ist.

Die zur Deutschen Bischofskonferenz gehörenden Ordinarien geben diese Erlaubnis für alle Kirchen und Oratorien. Im Einzelfall steht das Urteil dem zelebrierenden Priester, in Pfarrkirchen dem Pfarrer, zu.“

Weiters wird auf die Ehrfurcht hingewiesen, mögliche Themen der Unterweisung (entsprechend dem Anhang der Instruktion) angegeben sowie die Formen der Kommunionsspendung beschrieben.

„6. Die Prüfung eventueller anderer Formen und in der Allgemeinen Einführung nicht vorgesehener liturgischer Geräte für die Kommunion unter beiden Gestalten behält sich die Bischofskonferenz vor.“

Die deutschsprachigen Bischofskonferenzen haben die Anlässe der Kommunion unter beiden Gestalten also auf zweifache Weise erweitert, wobei kleine Gemeinschaften schon in den Richtlinien für Gruppenmessen von 1970/1971 berücksichtigt sind.²⁶

Die Liturgiewissenschaftler Reiner Kaczynski und Hans Bernhard Meyer legten die neuen Regelungen – römische Instruktion und deutschsprachige Richtlinien – weit aus: Letztlich sei nun in jeder Messe mit Gemeinde die Kelchkommunion (oder eine andere Form der Kommunion unter beiden Gestalten) möglich. Die Argumente dafür:

- Werktagsmessen sind normalerweise Messfeiern kleiner Gemeinschaften, und das volle Zeichen des Sakraments hat für die Teilnehmenden großen Wert.
- Sonn- und Feiertagsmessen fallen eindeutig unter die Kategorie „hervorgehobene Festtage“, zumal doch der Sonntag in der Liturgiekonstitution (Art. 106) als Ur-Feiertag (*primordialis dies festus*) bezeichnet wird.²⁷

3. *Missale Romanum – Editio typica 2^a* (27.3.1975)

In der zweiten *Editio typica* des *Missale Romanum* von 27.3.1975 sind bei Nr. 242 der IGMR Teile der neuen Instruktion, nämlich die Nummern 2. und 3., an die Aufzählung der Fälle angefügt. Die aufgrund des CIC 1983 bearbeitete Fassung der *Institutio generalis* (Messbuch deutsch: 1988) ist in Nr. 242 nur unwesentlich verändert.

4. *Andere Ritusbücher*

Ich bringe hier Beispiele für weitere Ordnungen, welche die Kelchkommunion zwar nicht für alle, aber für bestimmte Personen anführen²⁸:

(1971) 144f. – Von den Bischofskonferenzen Deutschlands (1.–4.3.1971), Österreichs (1.7.1971), der Schweiz (5.–7.7.1971), von der Berliner Ordinarienkonferenz (15.–16.6.1971) und vom Bischof von Luxemburg (17.10.1972) inhaltlich übereinstimmend beschlossen. Vgl. *Der Gottesdienst im deutschen Sprachgebiet. Liturgische Dokumente, Bücher und Behelfe*. Unter Mitarbeit von J. Schermann hg. und eingeleitet von H. B. Meyer. Regensburg 1982 (StPaLi 5) 307.

²⁶ In den Erläuterungen (s. Anm. 24) 327 wird wegen der zu großen Kommunikantenzahl die Kommunion unter beiden Gestalten für die Osternacht und die Weihnachtssmette verboten!

²⁷ KACZYNSKI, Wiedereinführung (s. Anm. 7) 91; MEYER, Wann ist Kelchkommunion möglich? (s. Anm. 13) 32–35 (Abschnitt „Zur Interpretation der kirchlichen Dokumente“).

Im Ritus der *Erwachseneninitiation* von 1972²⁹ wird unter Nr. 234 gesagt: „Es empfiehlt sich, dass die Neugetauften die hl. Kommunion unter beiden Gestalten empfangen, zusammen mit den Paten, Patinnen, Eltern und Ehepartnern sowie den Laienkatecheten.“

Der Ritus der *Ordensprofess*, ebenfalls aus 1972³⁰, gibt in Nr. 75 die Anweisung:

„Nachdem der Zelebrant Leib und Blut Christi empfangen hat, gehen die Neuprofessen zum Altar, um die Kommunion zu empfangen, die ihnen unter beiden Gestalten gespendet werden kann. Nach ihnen können Eltern, Verwandte, Bekannte, Mitbrüder [und Mitschwester] auf dieselbe Weise die Eucharistie empfangen.“

Besonders viele Anlässe für die Kommunion unter beiden Gestalten führt das *Caeremoniale Episcoporum* von 1984³¹ an. Sie sind in dessen Register aufgelistet:

1. Nicht konzelebrierende Priester in der Missa Chrismatis;
2. Nicht konzelebrierende Mitglieder von Konzilien und Synoden;
3. Neugeweihte Diakone in der Weihemesse;
4. *Eltern, Verwandte und Bekannte von Diakon, Priester, Bischof in der Weihemesse;*
5. Neugetaufte und ihre Paten, Eltern, Ehepartner und Katecheten bei der Messe, die auf die Taufe folgt;
6. *Neugetaufte in der Messe mit dem Bischof während der Zeit der Mystagogie und beim Jahrestag der Taufe;*
7. *Eltern, Paten sowie Verwandte und Bekannte in der Messe anlässlich der Taufe von Säuglingen;*
8. Neugefirmte, Paten, Eltern, Verwandte, Bekannte und Katecheten in der Firmungsmesse;
9. Brautleute, Eltern, Zeugen, Verwandte und Bekannte in der Brautmesse;
10. *Kranke und alle Anwesenden bei der Messe anlässlich der Salbung mehrerer Kranker;*
11. *Eltern, Verwandte, Bekannte, Mitglieder des Klosters* bei der Abts- und Äbtissinnenweihe;
12. Neugeweihte Jungfrauen, Mitschwester, Eltern, Verwandte, Bekannte bei der Messe anlässlich der Jungfrauenweihe;
13. Ordensleute, Mitbrüder/-schwester, Eltern, Verwandte, Bekannte in der Messe der ewigen Profess;

²⁸ Der Einfachheit halber zitiere ich hier nur römische Editiones typicae, nicht die Ordnungen des deutschen Sprachgebietes. Die Übersetzungen stammen von mir.

²⁹ Ordo Initiationis Christianae adultorum. Editio typica. Vatikanstadt 1972 (Rituale Romanum ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli pp. VI promulgatum) 97; die Praenotanda Nr. 36 (ebd. S. 23) rechnen mit der Kelchkommunion der Neugetauften als Normalfall.

³⁰ Ordo Professionis religiosae. Editio typica. Vatikanstadt 1972 (Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli pp. VI promulgatum) 35; bei der Erneuerung der Gelübde (Nr. 90, S. 39) werden nur die betreffenden Ordensleute genannt, nicht die Angehörigen etc.

³¹ Caeremoniale Episcoporum. Ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli pp. II promulgatum. Editio typica. Vatikanstadt 1984, 315. Die deutsche Bearbeitung nennt noch mehr Fälle: Zeremoniale für die Bischöfe. In den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg. Freiburg/Br. [u. a.] 1998; vgl. dort das Sachregister, 359, s. v. Kommunion unter beiden Gestalten.

14. Lektoren und Akolythen sowie ihre Eltern, Verwandten und Bekannten bei der Messe ihrer Beauftragung.

(Die Nummerierung stammt von mir, ebenso die Auszeichnungen. Diese bedeuten:

- Nr. 1–2: Präzisierungen in IGMR Nr. 242 genannter Möglichkeiten;
- Normalschrift in Nr. 3–14: bereits in der IGMR Nr. 242 erwähnt;
- kursiv: neu.)

V. Das Missale Romanum – Editio typica 3^a (20.4.2000 / März 2002)

Eine weitere Öffnung, etwas einfachere Regeln und neuerlich eine Änderung der Zuständigkeit brachte die dritte Ausgabe des Missale Romanum von 2002.³² Dies betonte auch der Präfekt der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Kardinal Jorge Arturo Medina Estévez, bei der Vorstellung des neuen Missales am 18. März 2002.³³ Zwar zählt Nr. 283 (die Nr. 242 der früheren *Institutio generalis* ersetzt) in drei Punkten sechs – schon bisher geltende – Fälle auf und verweist auf zusätzliche Regelungen in den Ritusbüchern. Doch wichtiger sind die der kleinen Liste angefügten allgemeinen Bestimmungen.

„283. Die Kommunion unter beiden Gestalten ist außer in den in den liturgischen Büchern beschriebenen Fällen erlaubt:

- a) Priestern, die die Messe nicht zelebrieren oder konzelebrieren können; [= IGMR² Nr. 242, Pt. 9]
- b) dem Diakon und den anderen, die bei der Messe irgendeine Aufgabe ausüben; [= IGMR² Nr. 242, Pt. 7]
- c) den Mitgliedern von Gemeinschaften in der Konventmesse oder in der so genannten „Kommunitätsmesse“; den Alumnen in den Seminaren; allen, die Exerzitien machen oder an einer geistlichen oder pastoralen Zusammenkunft teilnehmen. [= IGMR², Nr. 242, Pt. 14 + 8a + 10]

Der Diözesanbischof kann bezüglich der Kommunion unter beiden Gestalten für seine Diözese Normen festlegen, die auch in den Kirchen von Ordensgemeinschaften und in kleinen Gemeinschaften einzuhalten sind. Ebenso wird dem Bischof die Vollmacht gegeben, die Kommunion unter beiden Gestalten zu erlauben, sooft dies dem Priester, dem als zuständigem Hirten die Gemeinschaft anvertraut ist, angebracht erscheint. Voraussetzung ist, dass die Gläubigen gut unterrichtet sind und jede Gefahr ausgeschlossen ist, dass das Sakrament verunehrt wird oder dass der Ritus wegen der Menge der Teilnehmenden oder aus einem anderen Grund sich schwieriger gestaltet.

Bezüglich der Art und Weise, die heilige Kommunion unter beiden Gestalten an die Gläubigen auszuteilen, und bezüglich der Ausweitung der Erlaubnis können die Bischofskonferenzen Normen in Kraft setzen, die zuvor vom Apostolischen Stuhl rekognosziert worden sind.“³⁴

Dafür, die Kommunion unter beiden Gestalten zu regeln, ist nun – darauf macht der offiziöse Kommentar in „Notitiae“³⁵ aufmerksam – in erster Linie nicht die Bischofskonferenz

³² Missale Romanum ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli pp. VI. promulgatum Ioannis Pauli pp. II cura recognitum. Editio typica tertia. Vatikanstadt 2002. Die IGMR ist auch im Internet abrufbar: <http://www.liturgie.de/liturgie/index.php?bereich=publikationen&datei=pub/oP/dok/InstGenMissRomani2002>, eine provisorische Übersetzung: http://www.sbg.ac.at/pt/links-tipps/past_ein/home.htm. – Das Dekret trägt das Datum: 20.4.2000; doch das Missale erschien erst im März 2002 und wurde am 18.3.2002 offiziell präsentiert.

³³ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020327_card-medina-estevez_it.html.

³⁴ Übersetzung nach: Missale Romanum. Editio typica tertia 2002. Grundordnung des römischen Messbuchs. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage). [12. Juni 2007]. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2007 (Arbeitshilfen 215).

³⁵ CONGREGATIO DE CULTO DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, La comunione sotto le due specie. In: Notitiae 37 (2001) 256–258. Kardinal Medina Estévez fasste bei der Vorstellung des Missale Romanum 2002 die Rechtslage so zusammen (z. T. im fast selben Wortlaut wie der No-

zuständig, sondern der Diözesanbischof (entsprechend CIC can 381 § 1, can. 391, can. 455 & 1 und 4), und zwar für alle Kirchen und Kommunitäten seines Gebietes – bis dahin, dass er die Entscheidung über die Kelchkommunion den einzelnen Priestern anheim stellt. Das Gesetzgebungs-Recht der Bischofskonferenzen (etwa bezüglich der Formen der Kommunionsspendung oder bestimmter Anlässe) ist sekundär. Eine Pflicht, Normen zu erlassen, besteht weder für die einzelnen Bischöfe noch für die Bischofskonferenzen. Sollte also ein Bischof hier nicht aktiv werden, gelten offenbar (nur) die Fälle a bis c, diejenigen, die in anderen liturgischen Büchern genannt sind, sowie bisher promulgierte Normen. – Allerdings empfiehlt es sich m. E. um der Information und der Rechtssicherheit willen – viele Priester kennen ja nicht einmal die Bestimmungen des Messbuchs von 1975, geschweige denn neuere –, dass jeder Diözesanbischof auf die Normen für die Kommunion unter beiden Gestalten hinweist und ihre Handhabung regelt – nach der Absicht des Gesetzgebers eher großzügig.³⁶

Die anderen Artikel: Nr. 281 (= IGMR² Nr. 240) behandelt die Bedeutung der Kelchkommunion, Nr. 282 (= IGMR² Nr. 241) die Belehrung über die Aussagen des Tridentinums, Nr. 284–287 den Ritus der Spendung, doch nur mehr zwei Formen: Trinken aus dem Kelch und Eintauchen der Hostie. Röhrchen und Löffel werden lediglich bei der Konzelebration erwähnt (Nr. 245), deren Anwendung jedoch nicht beschrieben.

Gewiss hebt IGMR³ Nr. 283 Beschränkungen auf und vereinfacht die alte (ohnehin nicht vollständige) Casus-Liste. Dennoch stellen sich zwei Fragen:

- 1) Warum werden überhaupt noch Anlässe genannt?
- 2) Warum braucht es den Bischof als Zwischen-Instanz?

Offenbar schlägt immer noch die alte Vorstellung durch, die Kelchkommunion müsse von der zuständigen Autorität gewährt und kontrolliert werden. Ein Wort darüber, dass die Kommunion unter beiden Gestalten der Stiftung Jesu entspricht³⁷ und deshalb die (zumindest ideale) Norm ist, vermisst man – hier und in den anderen Paragraphen zur Kelchkommunion.

Es bleibt zu hoffen, dass bald eine vierte Editio typica des Missale Romanum erscheint. Deren Institutio generalis sollte endlich feststellen: Entsprechend der Stiftung durch Jesus ist die Kelchkommunion der ganzen Gemeinde die Regel, die Kommunion unter einer Gestalt die Ausnahme – etwa bei sehr vielen Teilnehmenden. (Allerdings: Soll von einer bestimmten Größe der Gottesdienstgemeinde an überhaupt die Kommunion ausgeteilt, das heißt eine Messe gefeiert werden?)

titiae-Kommentar): „Die neue Regelung bildet eine beträchtliche Erweiterung des bisher Festgelegten, denn es ist [nun] die Zuständigkeit des Diözesanbischofs, für seine Diözese Normen für die Spendung der Kommunion unter beiden Gestalten zu erlassen. Diese Zuständigkeit des Bischofs ist primär, entsprechend dem vom Recht Festgelegten (CIC can. 381 § 1); deshalb unterliegt sie nicht einer vorhergehenden Autorisierung durch die Bischofskonferenz. Außerdem kann der Diözesanbischof jedem Priester, in dessen Eigenschaft als Hirte einer bestimmten Gemeinschaft, das Urteil darüber anheim stellen, ob die Kommunion unter beiden Gestalten angebracht sei, ausgenommen die genannten Fälle, in denen von ihr abgeraten wird.“

³⁶ „Offenbar kann man hier einen allgemeinen Grundsatz anwenden, den das II. Vatikanische Konzil – wenn auch zu einem anderen Thema – ausgesprochen hat: ‚Die Freiheit darf nur eingeschränkt werden, wenn und soweit es notwendig ist.‘ (Dignitatis humanae, Art. 7.)“ So lautet der Schluss des Kommentars in Notitiae (s. Anm. 35).

³⁷ Davon sprechen, soweit ich sehe, nur die Erläuterungen zur Instruktion „Sacramentali Communion“ (s. Anm. 24) 326–328, hier 327; der Kommentar zu Nr. 5 der Instruktion nennt mögliche Themen der Katechese, darunter – nach den Lehren des Tridentinums an zweiter (!) Stelle – Jesu Handeln und Worte beim Letzten Abendmahl und Joh 6,55f.

Berichte und Notizen *aus Liturgie und Liturgiewissenschaft*

František Kunetka, Olmütz

Liturgiewissenschaft als Universitätsdisziplin in Tschechien

Die katholische Kirche in der Tschechischen Republik befindet sich zur Zeit in einer komplizierten kirchenpolitischen Situation, die man als Patt-Situation charakterisieren könnte. Die Verhandlungen über die gesellschaftliche Stellung der Kirche und über ihre finanzielle Sicherung sind mit der schwierigen Frage der Restitution des Kirchenbesitzes verbunden, der nach dem Jahre 1948 vom kommunistischen Regime konfisziert worden war. Dieser Verhandlungsprozess verläuft seit 1989 praktisch ohne Ergebnisse.

Auf diesem Hintergrund stellt die Anwesenheit theologischer Fakultäten an staatlichen Universitäten ein Beispiel für recht gut funktionierende Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche dar. Zur Zeit existieren in Tschechien drei katholische theologische Fakultäten: die katholisch-theologische Fakultät der Karls-Universität in Prag; die theologische Fakultät der Heiligen Cyrill und Methodius an der Palacky-Universität in Olmütz (Olomouc) und die theologische Fakultät der südböhmischen Universität in Budweis (České Budějovice). Die Fakultäten in Prag und Olmütz, die zu den ältesten Universitätsinstitutionen in Mitteleuropa gehören (gegründet 1348 bzw. 1573), sind auch kirchlich-kanonisch als Fakultäten anerkannt.

Die Prager Fakultät besitzt keinen selbstständigen Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft. Diese Disziplin ist dort in den Lehrstuhl der Pastoraltheologie eingegliedert und wird von Dr. Tomáš Mrňávek vertreten. Ähnlich wird auch dieses Fach an der theologischen Fakultät in Budweis in Rahmen des Lehrstuhls für Praktische Theologie verwaltet (von Mag. Ing. Zdeněk Demel und Lic. Theol. Michaela Vlčková).

Den einzigen selbstständigen Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft besitzt die Theologische Fakultät in Olmütz in Mähren. Im Jahre 1990 wurde diese Fakultät, die im Jahre 1950 von Kommunisten aufgehoben worden war, wieder neu errichtet und in die Universität integriert.¹ Der Lehrstuhl (bezeichnet als „Katedra liturgické teologie“ = „Lehrstuhl für liturgische Theologie“) ist durch die Teilung eines ursprünglich gemeinsamen Lehrstuhls für Liturgik und Pastoraltheologie im Jahre 2002 entstanden. Zur Zeit ist er in drei Abteilungen gegliedert (Abteilung der systematischen Liturgik, der komparativen Liturgik und der Kirchenmusik) und wird von Doz. Dr. František Kunetka verwaltet. Mit ihm arbeiten und dozieren vier Assistenten mit Spezialisierung für Liturgie der Ostkirchen, Ökumenismus, sakrale Kunst, liturgischen Gesang und Geschichte der Kirchenmusik. Vier Aufbaustudenten arbeiten zur Zeit an einer Dissertation zur Erlangung des Doktorats im Fach Liturgiewissenschaft.

Im Zusammenhang mit dem Olmützer Lehrstuhl kann man auf historische Verbindungen zur Liturgischen Bewegung und auf früheres wissenschaftliches Interesse für Liturgie hin-

¹ Als zur Zeit der Habsburger Monarchie im Jahre 1860 die Universität Olmütz aufgelöst wurde, blieb die Kontinuität bis zur Erneuerung der Universität im Jahre 1946 nur durch die Theologische Fakultät, die auch alle diese Jahre das Promotionsrecht behielt, erhalten.

weisen. Pius Parsch, der in Olmütz geboren wurde², hat mit dem Werk seines Liturgieapostolats auch in Mähren viele Priester angeregt, die dann so genannte „liturgische Gemeinden“ bildeten. Zu diesen Geistlichen gehörte auch ein hochgeschätzter Priester der Diözese Brunn (Brno) Dr. Josef Bradáč (1920–1986), der in den Jahren 1969–1971 an den von Prof. Balthasar Fischer geleiteten Liturgiekursen in Trier teilnehmen konnte. Die neuen Erkenntnisse und auch die nachkonziliare Begeisterung für Liturgie konnte er dann weitergeben, u. a. auch an den Verfasser dieses Berichtes, der Anfang der 1970er Jahre bei ihm studieren konnte.³ Dessen Schüler, zur Zeit wissenschaftlicher Assistent (SL Lic. Ing. Pavel Kopeček), verteidigt in diesen Monaten am römischen Instituto Pontificio di S. Anselmo seine Doktorarbeit im Bereich der Kirchenarchitektur. Trotz aller Schwierigkeiten geht die Entwicklung also weiter.

Wir können noch den Stand der Liturgiewissenschaft an den zwei nichtkatholischen Theologischen Fakultäten erwähnen. An der evangelischen theologischen Fakultät der Prager Karlsuniversität ist die Liturgiewissenschaft in den Lehrstuhl der Praktischen Theologie eingegliedert (Prof. Dr. Pavel Filipi), an der Hussitischen theologischen Fakultät derselben Universität doziert man diese Disziplin im Rahmen des Lehrstuhls für Praktische Theologie, Ökumenismus und wissenschaftliche Kommunikation (Prof. Dr. Dr. David Holeton).

Zum Schluss kann man sagen, dass der jetzige Stand und die weitere Entwicklung der Liturgiewissenschaft als Universitätsdisziplin in Tschechien mit der allgemeinen Situation der theologischen Fakultäten zusammenhängt. Der Zahl der Interessenten für das Theologiestudium ist niedrig, und die theologischen Fakultäten müssen verschiedene soziale und humanistische Studienprogramme anbieten.⁴ Auch die Zahl der Priesteramtskandidaten weist eine fallende Tendenz auf; in Olmütz stellt sie nur ein Zehntel aller Studierenden der theologischen Fakultät dar.

Trotzdem kann man die Entwicklung in Bereich der Liturgiewissenschaft optimistisch ansehen. Während der vierzig Jahre des kommunistischen Regimes wurde die klassische Forschungsarbeit auf diesem Gebiet verhindert. Man kann aber konstatieren, dass es gelungen ist, diese Epoche zu überbrücken, nicht nur durch die opferbereiten Bestrebungen vieler engagierter Menschen, sondern auch durch großzügige Hilfe aus (v. a. deutschsprachigen) Nachbarländern, nicht zuletzt aus der ehemaligen DDR. Die neuen Möglichkeiten, die sich jetzt auch in Tschechien den jungen Theologiestudierenden öffnen, lassen erhoffen, dass sich nach einer gewissen Zeit auch die tschechische Liturgiewissenschaft dem europäischen Standard annähern wird.

² In der Pfarrkirche in Olmütz-Neustift, in der er getauft wurde, erinnert dank einer Stiftung von Dr. Norbert Höslinger ein Gedenktafel an ihn.

³ In den Jahren 1968–1974 existierte – in Auswirkung des „Prager Frühlings“ – in Olmütz eine selbstständige Theologische Fakultät. Der Verf. dieses Berichts konnte danach ein (aus politischen Gründen geheimes) Lizenziatstudium in den Jahren 1981–1989 in Erfurt bei Doz. Franz Schneider absolvieren. Die Professoren des damaligen Philosophisch-Theologischen Studiums in Erfurt engagierten sich an einem entsprechenden Studiumsprojekt. Vgl. dazu: L. ULRICH, Dankbare Erinnerung. In: Die ganz alltägliche Freiheit. Hg. C.-P. März. Leipzig 1993, 129–146, hier 138.

⁴ An der Olmützer Fakultät ist im vorigen Jahr ein neuer Lehrstuhl für christliche Sozialarbeit entstanden, der von Prof. Heinrich Pompey (Freiburg) wahrgenommen wird.

BUCHBESPRECHUNGEN

P. PARSCH, Messerklärung im Geist der liturgischen Erneuerung. Neu eingeleitet von A. Heinz. Würzburg 2006 (PPSt 4).

Die Messerklärung Pius Parschs ist in ihrer 1. Auflage, die aus einer Aufsatzreihe in der Zeitschrift „Bibel und Liturgie“ entstanden ist, 1930 veröffentlicht worden (²1937, ³1950) und bietet damit die Erklärung einer Messe, die seitdem (v. a. 1962 und 1969) grundlegende Erneuerungen erfahren hat. Dennoch ist sie von der Struktur her *die* Messe, die seit dem Motu proprio Summorum pontificum Benedikts XVI. vom 7.7.2007 als außerordentliche Form des einen Messritus bezeichnet wird, sodass schon allein deshalb eine zusätzliche und ganz unerwartete Aktualität dieser Publikation vorhanden ist.

Eingeleitet wird die Neuauflage der 3. Auflage von 1950 auf 16 Seiten (7–22) vom emeritierten Trierer Liturgiewissenschaftler Prof. Dr. Andreas Heinz. Er beginnt mit einer Frage, die sich nicht nur auf den Inhalt, sondern auch auf die literarische Gattung des vorliegenden Buches bezieht: „Braucht es noch Messerklärungen?“ (7). Nachdem die Erklärung der Messe als Teil einer umfassenden liturgischen Bildung nach wie vor eine notwendige Angelegenheit ist und nachdem sich bei aller Vereinfachung, klarerer Strukturierung, Muttersprache etc. die Messe eben noch immer nicht von selbst erklärt (vgl. 7), kann diese Eingangsfrage zweifellos mit Ja beantwortet werden und es ist Andreas Heinz zuzustimmen, wenn er zusammenfasst: „Messerklärung im Sinn einer geistlichen Erschließung ist das Gebot der Stunde“ (16) bzw. an anderer Stelle „[. . .] dann heißt die Devise der Stunde: Initiation und Mystagogie“ (21).

Nach der prinzipiellen Frage *Braucht es noch Messerklärungen?* (7–8) beschreibt Heinz *den langen Weg zur tätigen Teilnahme* (8–11), in dessen Kontext er dann auch die Bemühungen Parschs stellt, bevor er die *Messerklärung als eine aus dem Werden des Text- und Ritegefüges der Messe* charakterisiert (11–13). Nachdem Heinz *die Messe* als den *noch immer „verborgenen Schatz“* diagnostiziert (13–15), sieht er konsequenterweise nicht nur *die Notwendigkeit einer mystagogischen Messerklärung* (15–16), sondern auch *Pius Parschs Messerklärung wieder aktuell* (17–20) und darin eine Chance für eine *geistliche Erneuerung aus den Quellen des Heils* (20–22).

Parsch selber nennt als Ziel seines Buches: „Priester und gebildete Laien sollen das Herrengedächtnis verstehen und lebendig feiern lernen. Dabei suche ich die erstarrte heutige Form der Messe mit Leben zu erfüllen“ (23). Ein Anliegen, das an Aktualität ebenfalls bis heute nicht verloren hat. Es geht Parsch darum, die Liturgie als Feier des Glaubens/der Glaubenden (vgl. SC 2) erlebbar zu machen und sie zu diesem Zweck in eine Form zu bringen, die ihren Inhalt offenbart. Deshalb sieht er es als seine Aufgabe an, die Stimme zu erheben und v. a. dort anzusetzen, wo die Liturgie auch gefeiert wird, nämlich in den Gemeinden, heute würde man sagen: an der Basis. „Wir Liturgiker, die um die wesensgemäße Schönheit und den Geist der Liturgie besorgt sein müssen, dürfen wohl nachdrücklich die Stimme erheben gegen diesen jüngsten Wildwuchs unserer Messe“ (368). Parsch tut dies in oft erzählender Art und Weise ohne Vernachlässigung der Wissenschaftlichkeit. Er nennt ausdrücklich im Vorwort „das neue Werk Jungmanns, *Missarum sollemnia*“ (24), das ihn zu vielen

Verbesserungen veranlasst hat. Im Kapitel XXIX: Die Stile der heutigen Messe beschreibt er aber auch sein *persönliches* „Restaurierungsprojekt“ (378f) und schließt einigermaßen realistisch, aber keineswegs resigniert: „Ich weiß ja, es ist eine Utopie; aber den Nutzen hat es, dass wir aus dieser Analyse das Wesentliche von dem minder Wesentlichen in der Messe herausgeschält haben“.

Wenn die einzelnen Kapitel sich logischerweise auch am Aufbau und der Begrifflichkeit der seinerzeitigen Messe orientieren (Messe und Hl. Schrift; Vom Wesen der Eucharistie; Geschichtliches Werden; Grundriss und Aufbau; Menschliches in der Eucharistiefeier; Der Wortgottesdienst im Wandel der Zeiten; Das Staffelgebet; Der Eingang [Introitus]; Das Kyrie und Gloria; Die Kollekte; Die Lesungen; Der Zwischengesang; Abschluss der Wortfeier; Die Opferbereitung; Das heutige Offertorium; Das eucharistische Gebet; Die Präfation; Kanongebete vor der Wandlung; Konsekration und Gebete nach der Wandlung; Zusammenfassung und Ertrag; Das heilige Mahl; Das Vaterunser [biblisch-exegetisch]; Mahlbereitung; Die Kommunion; Nach dem Heiligen Mahle; Abschluss; Der Johannes Prolog; Die Stile der heutigen Messe; Bereitung zur Messe; Zur Geschichte des Kanons), so weist doch bereits manche Formulierung auf die heute vorliegende erneuerte Liturgie hin.

Auch die (genetischen bzw. dramatischen) Überlegungen zur „Bereitung der Messe“ wären durchaus auch unseren heutigen pfarrlichen Liturgiekreisen sehr zur Lektüre zu empfehlen.

Besonders hinweisen möchte ich auf das Kapitel XXI, in dem prägnant und übersichtlich die Geschichte des Kanons (384–387) behandelt wird, aber auch auf die eher meditativen und gerade deshalb auch im 21. Jahrhundert zeitgemäßen Texte aus dem Kapitel XXIII: Das Vaterunser (321–326) und aus dem Kapitel XXVIII: Der

Der Johannes-Prolog (369–374). Außerdem ist das von Anne C. Jungbluth erstellte, detaillierte Literaturverzeichnis (399–403), das Bibelstellenregister (404–406), das Personenregister (407–409) und das sehr ausführliche Sachregister (410–446) hervorzuheben, wodurch eine weitere Beschäftigung mit diesem Werk nun beste Voraussetzungen findet.

Pius Parsch schreibt im Vorwort der ersten Auflage, es ginge ihm darum, „die Messe als Brennpunkt und Zentrale [!] unseres Kultes lebensvoll“ darzustellen – ein Anliegen, das erst aus einer guten Kenntnis der Geschichte, also der Entwicklung derselben verwirklicht werden kann. Diesem Anspruch ist Parsch in seiner Messerklärung, vor allem auch wegen seiner leicht verständlichen Sprache, gerecht geworden. Vieles unserer heutigen Mess- und Liturgie-Diskussion wird demjenigen verständlicher, der die Messerklärung von Pius Parsch gemeinsam mit der Einführung von Andreas Heinz liest.

Frank Walz, Salzburg

E. DAIGELER, Liturgische Bildung als Weg zur tätigen Teilnahme bei Pius Parsch. Die Seele ist von Natur aus liturgisch. Würzburg 2006 (PPSt 5).

Das vorliegende Buch ist die überarbeitete Fassung einer Diplomarbeit, die Eugen Daigeler 2003 an der Kath.-Theol. Fakultät der Julius-Maximilians-Universität Würzburg, begleitet von Univ.-Prof. Dr. Winfried Haunerland, geschrieben hat.

In drei Teilen beschreibt er den Stellenwert der liturgischen Bildung bei Pius Parsch. Der erste Teil: *Die Liturgische Erneuerungsbewegung* (19–45) handelt vom Zustand der Pfarrseelsorge und der liturgischen Bildung, von der Liturgischen Bewegung und der Situation der Gesellschaft zu Parschs Zeit, Pius Parsch im Kontext der Liturgischen Bewegung und schließlich

Linien der Liturgischen Bewegung. Der ausführlichste zweite Teil: *Liturgische Bildung der Pfarrgemeinde am Beispiel Pius Parsch* (49–129) fasst zunächst die Tätigkeit von Pius Parsch zusammen, um dann die Zielsetzung seiner Arbeit zu skizzieren. Der dritte Teil: *Liturgie, liturgische Bildung und Liturgische Bewegung in der Gegenwart* (131–166) beginnt mit der Beschreibung eines liturgischen Bildungsbegriffes, um dann nach einem Blick auf die wichtigsten Artikel der Liturgiekonstitution (v. a. SC 14–20) und amtlicher Aussagen nach dem Konzil zu den beiden Fragen nach den veränderten Rahmenbedingungen (Liturgiefähigkeit, Liturgieverständnis) und den Chancen der liturgischen Bildung zu kommen.

Nach Resümee und Stellungnahme folgen Literaturverzeichnis, Register der wesentlicheren Sachen und Namen und mehrerer Anhänge mit den Lebensdaten von Pius Parsch, einer vergleichenden Darstellung von Formen der Messfeier bei Parsch, dem Programm der beiden volksliturgischen Tagungen in Klosterneuburg 1927 und 1928 und abschließend einer vergleichenden Darstellung einzelner Schritte in

den Homilien von Parsch zum Hochfest Erscheinung des Herrn.

Die besondere Stärke der Arbeit liegt zum einen in ihrem klaren und logischen Aufbau, zum anderen in der guten Verständlichkeit, sodass sie auch von Nicht-Fachleuten mit Gewinn gelesen werden kann (wenngleich einige Formulierungen diskussionswürdig sind, wie beispielsweise die Beschreibung der Liturgiepastoral als Seelsorge, „welche die Feier der Eucharistie und der anderen Sakramente in ihr Zentrum stellt [. . .]“ [16] oder die Bezeichnung der Kirche als „Spenderin der Sakramente“ (139), heißt es doch beispielsweise und pars pro toto zum Sakrament der Taufe, „dass, wenn immer einer tauft, Christus selber tauft“ [SC 7]).

Es versteht sich von selbst, dass der beschriebene Inhalt auf beschränkten 166 Seiten in vielen Bereichen nur angerissen werden kann. Dennoch gibt das Beispiel Pius Parschs, wie es hier sehr kompakt vorgestellt wird, Mut und Anregung zur *liturgischen Bildung als Weg zur tätigen Teilnahme* auch für die Gegenwart – nicht zuletzt dafür ist dem Autor zu danken.

Frank Walz, Salzburg

Wort zu diesem Heft

Die Feier der Liturgie setzt nicht nur den Glauben voraus und nährt ihn, sie ist in ihrem Vollzug auch auf Personen angewiesen, die dafür einen besonderen Dienst erfüllen. Allerdings bleiben diese Dienste auf die Auferbauung der gesamten Gemeinde hingeordnet, wie Melvin E. Michalski, Assistant Professor am Saint Francis Seminary der Erzdiözese von Milwaukee, Wisconsin (USA), ausführt. Dementsprechend sieht Michalski den Sinn des Amtspriestertums darin, das priesterliche Leben der Gläubigen zu wecken. Nur in diesem Kontext des Dienstes an der Gemeinde sei der vom II. Vatikanischen Konzil in LG 10 markierte Unterschied des ordinierten vom allgemeinen Priestertum – nämlich dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach – angemessen interpretierbar.

Der Dienst als theologische Grundkategorie begründet nicht nur das Amtspriestertum, sondern kennzeichnet insbesondere – wie schon der Name sagt – auch den Diakonat. Die Entstehung dieser Weihestufe kann als Arbeitsteilung bzw. soziologisch als „funktionale Differenzierung“ beschrieben werden, da die „diakonoi“ als eine eigene Gruppe für die Erfüllung bestimmter Funktionen berufen wurden. Diese Aussonderung für eine besondere Dienstfunktion hatte ursprünglich noch keine Unterordnung gegenüber dem Priester bedeutet, wie Frank Walz, Ass.-Prof. am Fachbereich Praktische Theologie der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Salzburg und Redaktionsmitglied unserer Zeitschrift, in seinem Beitrag über den Diakon in der Liturgie aufzeigt. Andererseits erleichtert die spezifische Zuweisung der Dienstfunktion an den Diakonat das Missverständnis, dass die für das kirchliche Amt und auch für das christliche Leben insgesamt maßgebliche Begründungskategorie des Dienstes an den untersten Weihegrad in ausschließlicher Form „delegiert“ werde. Hier liegt aber auch die Chance zur theologischen Verortung des Diakonats: Nicht so sehr als Vermittler zwischen Kirche und Welt bzw. Liturgie und Leben – dies ist auch ureigene Aufgabe der Laien –, sondern durch ihren Dienstcharakter für Amtsträger und Laien beispielgebend zu sein.

Eine mögliche Verdunkelung des Dienstcharakters des Priesteramtes sieht Gisbert Greshake, emeritierter Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg, in der „Selbstverständlichkeit“ heutiger Konzelebrationspraxis. Greshake kritisiert nicht nur das dahinter stehende quantifizierende Messverständnis, er weist auch darauf hin, dass durch die Konzelebration von Priestern, die zugleich „in persona Christi“ handeln, die Zeichenhaftigkeit des einen, Christus repräsentierenden Priesters verundeutlicht werde, da auf der Zeichenebene die vielen Priester nicht den einen Herrn „repräsentieren“ können.

In ökumenischer Perspektive untersucht Augustinus Sander – er ist Benediktiner der Abtei Maria Laach und habilitiert sich zur Zeit mit dem Forschungsschwerpunkt Ökumene – das Ordinationsverständnis im Luthertum. Darin ortet er neben aktuellen Forderungen von Lutheranern nach einer rein funktionalen Sicht des Amtes und einer deutlichen Distanzierung vom sakramentalen Verständnis der Katholiken auch klassische Dokumente des Luthertums, die für eine konsensuale, ökumenische Sicht fruchtbar gemacht werden könnten.

Abschließend sei noch auf einen Symposionsbericht zum Thema „Priestertum und Priesteramt“ von Andreas Vonach, Professor am Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theologie der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Innsbruck, hingewiesen. Dieses Symposium fand im Rahmen des Forschungsschwerpunktes „Synagoge und Kirchen – Grundlagen und Fragen zu einheitsstiftenden Faktoren in Judentum und Christentum“ statt.

Die Schriftleitung

Melvin E. Michalski, Milwaukee (USA)

Das priesterliche Volk Gottes

Der Kontext des ordinierten Priestertums

Das Amtspriestertum hat zum Ziel, das priesterliche Leben der Gläubigen zu wecken. Ordiniertes Priestertum spricht grundsätzlich eine Beziehung an. Sein Kontext ist die Gemeinschaft der Gläubigen, und es existiert um der anderen willen. Die Worte von „*Lumen gentium*“ (Nr. 10) – „*essentia et non gradu tantum*“ (*dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach*) – unterstreichen die wesentlich dienende Rolle des ordinierten Priestertums.

Die Weihe „konsekriert“ jemanden für ein Leben zum offiziellen Dienst *in persona Christi* und verbindet ihn seinsmäßig mit Christus. Aufgrund eines eigenen Rechtstitels nehmen Ordinierte am Priestertum Christi teil. Diese ontologische Präzisierung von Ordinierten kann jedoch keinen metaphysischen Klerikalismus rechtfertigen.¹ Das „Priestertum“ der Ordinierten unterscheidet sich vom „Priestertum“ der Gläubigen *essentia et non gradu tantum*. Der ontologische (sakramentale) Unterschied zwischen der Weihe durch die Taufe und der Weihe durch die Ordination ist ein theologischer. Eine theologisch-relationale Ontologie, nicht eine Metaphysik der Substanz² ist die Voraussetzung für eine sachgerechte Interpretation des Ausdrucks „*essentia*“. Ordinierte sind zwar von den übrigen Gläubigen ausgesondert, aber das ordinierte Priestertum steht nicht in Konkurrenz zum gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen.

Während ein christologischer Ansatz klar die ontologisch-sakramentale Verbindung zwischen dem ordinierten Priester und Christus hervorhebt, betont ein pneumatologischer Ansatz die wesentliche Einheit des ordinierten Priesters mit den übrigen Gläubigen, für die er ordiniert ist. Der wesentliche Zusammenhang zwischen ordiniertem und gemeinsamem Priestertum wurde in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils unterstrichen. Das Konzil bekräftigte die Bedeutung des königlichen Priestertums aller Gläubigen. Der Wiener Pastoraltheologe Ferdinand Klostermann (1907–1982) kommentierte Kapitel 4 von „*Lumen gentium*“ mit den Worten: „Tatsächlich wurde der Laie in dieser ersten Fassung unseres Kapitels weithin nur in Beziehung zur Hierarchie gesehen, das allgemeine Priestertum der Christen wurde mehr oder minder als uneigentliches Priestertum hingestellt [. . .]“³. Die Endfassung behält diese Sicht jedoch nicht bei. Vielmehr wird dort das allgemeine Priestertum nicht als etwas angesehen, das sich vom ordinierten Priestertum, sondern vom Priestertum Christi selbst ableitet, an dem es Anteil hat. LG 31 sagt: „Unter der Bezeichnung Laien sind hier alle Christgläubigen verstanden mit Ausnahme der Glieder des Weihstandes und des in der Kirche anerkannten Ordensstandes, das heißt die Christgläubigen, die, durch die Taufe Christus einverleibt, zum Volk Gottes gemacht und des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi auf ihre Weise teilhaftig, zu ihrem Teil der Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt ausüben.“ LG 32 ergänzt: „Gemeinsam ist die Würde der Glieder aus ihrer Wiedergeburt in Christus, gemeinsam die Gnade der Kindschaft, gemeinsam die Berufung zur Vollkommenheit [. . .]“.

¹ Vgl. P. FRANSEN, Weihen, Heilige. In: SM 4, Sp. 1249–1293.

² Vgl. Ph. ROSATO, Priesthood of the Baptized and Priesthood of the Ordained. In: *Gregorianum* 68 (1987) 215–266, bes. 219–230.

³ F. KLOSTERMANN, Kommentar zum vierten Kapitel. In: LThK.E 1, 260–283, hier 260.

Im Wesentlichen brachte das Zweite Vatikanum eine Neuausrichtung der katholischen Lehre über Identität und Bedeutung der Laien. Die Wiederentdeckung des *ganzen Volkes Gottes* als Kirche und konsequenterweise eine positiv-schöpferische Sicht der Laien hat sich auf das gegenwärtige Denken über den geweihten Dienst nachhaltig ausgewirkt. LG 32 betont: „Der Unterschied, den der Herr zwischen den ordinierten Amtsträgern und dem übrigen Gottesvolk gesetzt hat, schließt eine Verbundenheit ein, da ja die Hirten und die anderen Gläubigen in enger Beziehung miteinander verbunden sind.“ Der Text unterstreicht die Einheit des Volkes Gottes. LG 37 ergänzt, dass Laien „die Möglichkeit, bisweilen auch die Pflicht [haben], ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, zu erklären.“

So wie sie in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche präsentiert wird, macht die Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen deutlich, dass das ordinierte Priestertum der christlichen Gemeinschaft wegen besteht; ordinierte Amtsträger sollen Gläubige ermutigen, ihr eigenes Priestertum auszuüben. Man muss hier daran erinnern, dass das ordinierte Priestertum ausschließlich Dienstcharakter hat, d. h. zum Wohl der Gemeinde da ist. Diese Einheit kommt am deutlichsten in der Eucharistie zum Ausdruck.

Ordiniertes Priestertum: Trient und Zweites Vatikanum

Im Mittelalter wurde der Ausdruck „Priestertum“ fundamental für das Verständnis des geweihten Dienstes. Die Trennung von Weihe und Jurisdiktion verschob die Aufmerksamkeit von der pastoralen Verantwortung zur sakramentalen Gewalt. Dies führte zu einem weit verbreiteten Verlust des Gespürs für die zentrale Bedeutung der Verkündigung.

Während der Reformation bestand Luther auf der Priorität der Verkündigung. Aber das Konzil von Trient machte in Kanon 1 über das Sakrament der Weihe geltend: „Wer sagt, es gebe im Neuen Testament kein sichtbares und äußeres Priestertum, oder es gebe keine Vollmacht, den wahren Leib und das Blut des Herrn zu konsekrieren und darzubringen sowie die Sünden zu vergeben und zu behalten, sondern nur das Amt und den bloßen Dienst, das Evangelium zu verkünden, oder diejenigen, die nicht predigen, seien überhaupt keine Priester: der sei mit dem Anathema belegt.“⁴

Dagegen definierte das Zweite Vatikanum das Priestertum nicht allein von der sakramentalen Gewalt her, sondern in Bezug auf den pastoralen Dienst. Im Blick auf „die priesterlichen Ämter“ betont das Dekret über Dienst und Leben der Priester „Presbyterorum ordinis“: „[. . .] die erste Aufgabe der Priester als Mitarbeiter der Bischöfe [ist], allen die frohe Botschaft Gottes zu verkünden“ (PO 4). Nr. 5 fährt fort: „Darum werden die Priester von Gott durch den Dienst des Bischofs geweiht, um in besonderer Teilhabe am Priestertum Christi die heiligen Geheimnisse als Diener dessen zu feiern, der sein priesterliches Amt durch seinen Geist allezeit für uns in der Liturgie ausübt.“ Nr. 6 fügt hinzu: „Die Priester üben entsprechend ihrem Anteil an der Vollmacht das Amt Christi, des Hauptes und Hirten, aus.“

Während das Konzil von Trient – sieht man von Einsprüchen gegen die Reformatoren ab – nichts über den Dienst des Wortes und des Predigens sagte, betonte das Zweite Vatikanum im Gegensatz dazu, dass die Verkündigung des Evangeliums vorrangige Verantwortung der Ordinierten sei. Überdies charakterisiert es das ordinierte Priestertum als einen Dienst, der *in persona Christi* ausgeübt wird.

⁴ DH 1771.

LG 10 sagt: „Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen aber und das Priestertum des Dienstes, das heißt das hierarchische Priestertum, unterscheiden sich zwar dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach. Dennoch sind sie einander zugeordnet: das eine wie das andere nämlich nimmt je auf besondere Weise am Priestertum Christi teil. Der Amtspriester nämlich bildet kraft seiner heiligen Gewalt, die er innehat, das priesterliche Volk heran und leitet es; er vollzieht in der Person Christi das eucharistische Opfer und bringt es im Namen des ganzen Volkes Gott dar; die Gläubigen hingegen wirken kraft ihres königlichen Priestertums an der eucharistischen Darbringung mit und üben ihr Priestertum aus im Empfang der Sakramente, im Gebet, in der Danksagung, im Zeugnis eines heiligen Lebens, durch Selbstverleugnung und tätige Liebe.“⁵

Der ordinierte Priester ist ein getaufter Gläubiger: ein Christ, der bereits durch die Taufe und die Firmung vor der Priesterweihe geweiht wurde. Geweihte müssen sich immer vor Augen halten, dass sie als Christen zutiefst eins mit den anderen christlichen Gläubigen sind. Der heilige Augustinus war sich dessen bewusst. Er schrieb: „Seit auf meinen Schultern die Last des Bischofsamtes liegt, mit dem eine so schwere Verantwortung verbunden ist, erfüllt mich ständig bange Sorge wegen meiner Ehrenstellung. Was mich an meinem Amt erschreckt, ist dies: ich könnte vielleicht mehr Freude an dem haben, was an dieser Stellung gefährlich ist, als an dem, was daran Frucht für euer Heil verspricht. Schreckt mich, was ich für euch bin, so tröstet mich, was ich mit euch bin. Für euch bin ich Bischof, mit euch Christ. Das eine ist der Name des Amtes, das ich übernahm, das andere der Name der Gnade, die ich empfang; das eine bedeutet Gefahr, das andere Heil.“

Augustinus fährt fort: „So freut es mich denn mehr, dass ich mit euch erlöst, als dass ich über euch gesetzt bin. Dann bin ich in reicherm Maße euer Knecht im Sinn des Herrn und nicht undankbar angesichts des Preises, durch den ich euer Mitknecht sein darf.“⁶

Nach Augustinus trägt der geweihte Priester eine zweifache Verantwortung. Einerseits muss er die Verantwortung des kirchlichen Dienstes übernehmen; als solcher handelt er „ex officio“. Von Amtes wegen in und für eine Gemeinschaft bestellt, unterscheiden sich Priester von den Gläubigen. Andererseits haben Geweihte dieselbe Verantwortung wie alle Getauften kraft ihrer persönlichen Charismen.

Magnificate Dominum

In seiner Ansprache an das Kardinalskollegium „Magnificate Dominum“ (2. November 1954)⁷ benutzte Papst Pius XII. die Formulierung „essentia, non gradu tantum“, um den Unterschied zwischen dem „gemeinsamen Priestertum der Gläubigen“ („commune [. . .] christifidelium ‚sacerdotium‘“) und dem „ausdrücklichen Priestertum“ („sacerdotium ‚proprie vereque dicto‘“) zu kennzeichnen.

LG unterscheidet demgegenüber nicht zwischen uneigentlichem und wirklichem Priestertum, sondern zwischen dem gemeinsamen Priestertum der Gläubigen („sacerdotium commune fidelium“) und dem „Priestertum des Dienstes oder hierarchischen Priestertum“ („sa-

⁵ Vgl. Acta Synodalia, Bd. 3, 6, 95–96, die den Grund angeben, warum die Worte „in persona Christi“ zum Text von LG 10 hinzugefügt wurden: „Addatur: sacrificium eucharisticum in persona Christi conficit, illudque nomine totius populi Deo offert“ bzw. „Admittitur. Ita clarius patet diversitas utriusque sacerdotii.“

⁶ AUGUSTINUS, Sermo („In die ordinationis suae“) 340, 1, in: PL 38, 1483f.

⁷ Text in: AAS 46 (1954) 666–677; deutsche Fassung: Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII. Hg. A.-F. Utz – J.-F. Groner. Freiburg/Schweiz 1961, 2457–2466.

cerdotium ministeriale seu hierarchicum“). Beide Wirklichkeiten – die eine gemeinde-, die andere hierarchiebezogen – werden Priestertum genannt. Aber nur das hierarchische Priestertum handelt „in persona Christi“.

In „Presbyterorum ordinis“ verdeutlichte das Zweite Vatikanische Konzil den Sinn von „in persona Christi“ weiterführend so, dass der geweihte Priester „in persona Christi capitis“ handelt. Die Bedeutung von „in persona Christi“ erläuternd, erklärt Peter Fink, dass Getaufte als Glieder des Leibes Christi „in persona Christi“ handeln, wohingegen der geweihte Priester als Vertreter Christi, des Hauptes, „in persona Christi“ handelt.

Mit Blick auf den Unterschied zwischen dem Amtspriestertum und dem allgemeinen Priestertum der Getauften stellt Peter Fink fest: „Gerade in diesem Sinn kann das geweihte Priestertum sehr passend als Dienstant gesehen werden, das sich der Sache nach vom Priestertum der Gläubigen unterscheidet. Das Priestertum der Gläubigen ist darin begründet, dass sie *Glieder* der Kirche sind; das Priestertum der Geweihten, dass sie *Sakrament* der Kirche sind. Es unterscheidet sich der Sache und dem Grad nach, nicht in einem Sinn von höher oder wichtiger. Geweihte verkörpern in einem Sakrament das noch unerfüllte Schicksal der gesamten Kirche.“⁸

Die zwei Erscheinungsformen des Priestertums Christi werden oft im Gegensatz zueinander gesehen, als könnte man das eine nur erhöhen, indem man das andere klein macht. Für Fink steigen und fallen beide gemeinsam. Er erklärt, dass die Gläubigen nie wissen werden, worin ihr eigenes Priestertum besteht, wenn sie es nicht als etwas sehen, das für sie konkrete Gestalt angenommen hat. Umgekehrt werden Geweihte ihr eigenes ordiniertes Priestertum nie richtig verstehen, geschweige denn vollziehen, wenn sie nicht erkennen, dass es auf jenes Priestertum des priesterlichen Volkes hingeordnet ist, in das hinein die Kirche ausgestaltet wird.

„In persona Christi“

Nach Peter Fink müssen zwei Interpretationen von „in persona Christi“ als unzulässig zurückgewiesen werden: Die erste sieht die eigene Menschlichkeit des Priesters ersetzt, an dessen Stelle die Person Christi tritt.⁹ Eine solche Interpretation macht den Priester zu einem Double Christi und beschreibt ihn als einen, der in einem absoluten Sinn der Kirche gegenüber steht. Sie tendiert dazu, den Priester mit einer Autorität und einer Würde zu versehen, die die Rechte der Weihe und die Begrenztheit menschlichen Lebens bei weitem übersteigt. Auf diese Weise übertreibt diese Interpretation die durch die Weihe bewirkte Veränderung.

Die andere Fehlinterpretation vertritt das entgegengesetzte Extrem, indem sie das Amtspriestertum auf eine bloße Funktion reduziert. Sie verleugnet jegliche Veränderung jenseits der in der Taufe erfolgten. Nach dieser zweiten Interpretation verkörpert der geweihte Priester die liebende Realität und das rettende Mysterium Jesu Christi gerade nicht in irgendeiner einzigartigen und unverwechselbaren Hinsicht. In Wirklichkeit ist gemäß dieser Einstellung der liturgische Vorsitz eine Aufgabe oder eine Funktion, die keine Weihe erfordert.

Peter Fink argumentiert, dass eine sachgemäße Interpretation von „in persona Christi“ beide Extreme vermeidet. Die Formel „in persona Christi“ meint eine tief in der Person verwurzelte Wirklichkeit, wenn sie sich auf den ordinierten Priester bezieht. Sie ist eine

⁸ P. FINK, The Sacrament of Orders: Some Liturgical Reflections. In: *Worship* 56 (1982) 482–502.
⁹ Ebd. 498.

Aussage sowohl über eine Tatsache wie über eine Sendung. Die Tatsache hat die Zusicherung des Glaubens der Kirche, die durch die Anrufung des Heiligen Geistes und durch Handauflegung zum Ausdruck kommt; die Sendung verlangt, dass der Priester in Übereinstimmung mit dem Glauben lebt und handelt.¹⁰ Die „tief verwurzelte Wirklichkeit“ im ordinierten Priester, dieses „Etwas menschlicher Tiefe“ ist das, was Christus selbst verkörpert. Gerade weil dieses „Etwas menschlicher Tiefe“ durch Christus selbst umfasst wird, kann der geweihte Priester seinen Dienst ausüben, zu dem ihn die Kirche beauftragt. Was genau dieses „Etwas menschlicher Tiefe“ ausmacht, ist schwer zu bestimmen, weil die metaphysischen Kategorien der Scholastik sich nicht einfach auf die phänomenologische Gedankenwelt übertragen lassen.¹¹ Nichtsdestoweniger kann man sagen, dass beim Dienst Christi im liturgischen Handeln – wie Fink festhält – zwei wesentliche Wirklichkeiten tief im ordinierten Priester verwurzelt sind, nämlich die Liebe und die Treue des Priesters. Fink erklärt, dass die Kirche diejenigen, die sie für den Dienst „in persona Christi“ beauftragt, darum bittet, ihre menschlichen Gefühle für Christus und seine Kirche einzusetzen, weil sie genau damit die Herzen der Menschen berühren. Der Priester sollte gegenüber Gott und den Menschen unverfälschte Liebe zeigen, weil der in der Kirche fortlebende Christus in Liebe mit Gott und dem Volk Gottes verbunden ist.

Treue zu Gott ist auch für den ordinierten Priester wesentlich. Die Treue Jesu zu Gott ist jene Treue, zu der jeder Mensch berufen ist.¹² Alle Menschen sind aufgefordert, ihrem einmaligen Weg treu zu bleiben. Fink erläutert, dass unter den liturgischen Handlungen, die heute den Ordinierten vorbehalten sind, auch die Verkündigung von Gottes getreuer Liebe ist. Deswegen, um ein Beispiel zu nennen, sind Bußsakrament und Krankensalbung Zeichen dafür, dass Gott beim Volk Gottes bleibt und es liebt.

Peter Fink zufolge kann der geweihte Priester angemessen als Diener des Mysteriums Christi beschrieben werden. Vorrangige Manifestation dieses Mysteriums ist die Kirche, besonders die im liturgischen Gebet versammelte Kirche. Aus diesem Grund bekräftigt er: „Das Priestertum der Ordinierten muss immer im Kontext des Priestertums der Kirche gesehen werden, da das Amtspriestertum eingesetzt wurde, um jenes Priestertum zu aktivieren und zu veranschaulichen, das allen zukommt. Es ist ein Sakrament.“¹³ Das Ziel besteht darin, dass sich das Priestertum der Gläubigen im Gottesdienst und im Dienst an der Welt fortwährend verwirklicht.¹⁴

Die Berufung des ordinierten Priesters besteht darin, das Geheimnis Christi zu verkörpern, indem er „in persona Christi“, des Hirten und Hauptes, handelt.

Repräsentation Christi und der Kirche

Edward Kilmartin ist ein weiterer Theologe, der sich über die Bedeutung von „in persona Christi“ Gedanken gemacht hat.¹⁵ Priesterlicher Dienst als wesentlicher Aspekt der sakra-

¹⁰ Ebd. 499.

¹¹ Ebd. 500.

¹² Ebd. 501.

¹³ Ebd. 502. Zum Ausdruck „Priestertum der Kirche“ vgl. auch D. COFFEY, *The Common and the Ordained Priesthood*. In: *Theological Studies* 58 (1997) 209–236, bes. 223–225.

¹⁴ FINK (s. Anm. 8) 502.

¹⁵ Vgl. E. KILMARTIN, *Sacrificium Laudis. Content and Function of Early Eucharistic Prayers*. In: *Theological Studies* 35 (1974) 268–287; DERS., *Apostolic Office. Sacrament of Christ*. In: *Theological Studies* 36 (1975) 243–264; DERS., *Church, Eucharist and Priesthood. A Theological Commentary on „The Mystery and Worship of the Most Holy Eucharist“*. New York 1981; DERS., *The*

mentalener Wirklichkeit der Kirche repräsentiere, so behauptet Kilmartin, gewiss Christus. Doch aufgrund der Taufe repräsentieren die Gläubigen Christus ebenso.¹⁶ Das Zweite Vatikanum bekräftigte, dass alle Getauften an der Sendung Christi teilhaben.¹⁷ Die repräsentierenden Funktionen der Ordinierten wie der Getauften entspringen beide dem sakramentalen Wesen der Kirche. Deswegen, so Kilmartin, könne man die Einzigartigkeit des ordinierten Priestertums nicht in einem allgemeinen Begriff der Christusrepräsentation ansiedeln. Man könne nur danach fragen, wie diese Funktion von ordinierten Priestern in einer sich unterscheidenden Weise ausgeübt wird. Kilmartin versteht diese Frage dahingehend, dass das theologische „und“, das im Zusammenhang mit der Repräsentation Christi und der Kirche durch den geweihten Priester zum Ausdruck kommt, keine Trennung zwischen ihnen bezeichnet. Folglich repräsentiert der Priester Christus nur insofern, als er die Kirche repräsentiert, und die Kirche nur insofern, als er Christus repräsentiert.¹⁸ Das ist nur möglich, weil der Priester die Kirche auf besondere Weise repräsentiert: Insofern als die Sendung Christi durch den offiziellen Amtsträger der übrigen Gemeinde gegenübertritt, repräsentiert dieser Christus. In diesem Sinn handelt der geweihte Priester gegenüber den anderen Kirchengliedern als Repräsentant Christi. Insofern jedoch der geweihte Dienst nicht von der Kirche abgesondert werden kann, ist das pastorale Amt immer auf das sakramentale Leben der Kirche ausgerichtet.

Kilmartin hebt hervor, dass das Problem der Beziehung zwischen den zwei repräsentierenden Funktionen des pastoralen Dienstes hinsichtlich Christus und der Kirche in Wirklichkeit Teil einer größeren Frage ist, die während des Zweiten Vatikanums zum Vorschein kam: die Frage nach der theologischen Ordnung der Gegenwartsweisen Christi in der Kirche.¹⁹ Man kann dies auch durch die Frage ausdrücken, wie die Gegenwart Christi im Glauben mit derjenigen in den Sakramenten zusammengesehen werden kann. Kilmartin behauptet, dass ohne Glaubensakt keine sakramentale Gegenwart Christi möglich ist. Von dieser Überlegung ausgehend, folgert er, dass der pastorale Dienst den Glauben der Kirche direkt repräsentiert; nur so kann er Christus repräsentieren.

Es bleibt eine Frage, die es zu bedenken gilt: Welche Beziehung besteht zwischen dem apostolischen Glauben und jenen Institutionen, die die Struktur der Kirche bilden? Wird die persönliche Gegenwart Christi auf der einen Seite durch gehorsamen Glauben und auf der anderen Seite auf völlig andere Weise durch kirchliche Institutionen vermittelt? Die angemessene Methode, diese Frage anzugehen, besteht nach Kilmartin darin, den theologischen Inhalt des apostolischen Amtes zu bedenken. Die „ausgewählten Zeugen“ der Auferstehung verkündigten ihren Glauben an Christus und damit auch die Gegenwart Christi.²⁰ Das apostolische Amt ist daher eine spezielle Weise des Glaubens der Kirche. In der Weihe wird dieser Glaube durch den Geist gestärkt.²¹ Vor dem Hintergrund dieser Perspektive werden die symbolischen Repräsentationen der Gegenwart Christi durch den Glauben begründet.

Active Role of Christ and the Spirit in the Sanctification of the Eucharistic Elements. In: Theological Studies 37 (1984) 225–253.

¹⁶ KILMARTIN, Apostolic Office (s. Anm. 15) 250.

¹⁷ LG 10; AA 2–8; zit. nach: KILMARTIN, Apostolic Office (s. Anm. 15) Anm. 38.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd. 253: „Das ursprüngliche Schema über die Liturgie versuchte bis zu einem gewissen Grad, die Gegenwart Christi in der Kirche theologisch in eine Ordnung zu bringen. Es ging von seiner ständigen Gegenwart in der liturgischen Gemeinde aus und kam von daher zu seinem Tun in Wort, Gebet, Sakramenten und Meßopfer.“

²⁰ Ebd. 257.

²¹ Ebd.

Daher, so Kilmartin, leitet sich die sakramentale Gegenwart Christi von dem ab, was die Gemeinde zusammen mit ihrer Führung tut, um ihren Glauben auszudrücken.²² Die Gegenwart Christi ist deshalb nicht unabhängig von der Glaubenspraxis an bestimmte Institutionen oder Handlungen gebunden, sondern wird durch den Glauben der Kirche vermittelt. Insbesondere das Zweite Vatikanum betrachtet das pastorale Amt als Dienstamt und begreift Weihe als Verleihen eines Auftrags, den Glauben der Kirche zu stärken.²³

Um die verschiedenen Bedeutungsebenen des ordinierten Priestertums genauer zu bestimmen, gebraucht Kilmartin die scholastischen Begriffe „*sacramentum*“, „*res et sacramentum*“ und „*res tantum*“. Er bemerkt, dass das pastorale Amt Sakrament der Kirche ist. Die Kirche – in Glaube und Liebe verbunden – ist *res* und auch *sacramentum* Christi und des Geistes. Die *res tantum* ist Christus. So gesehen, ist das pastorale Amt in erster Linie auf die Kirche, das Sakrament Christi, hingeordnet und in weiterer Folge auf Christus, das Sakrament Gottes.²⁴

Um das Wesen der zweifachen Repräsentation des ordinierten Priestertums zu verdeutlichen, führt Kilmartin eine Unterscheidung ein: das Handeln der Hierarchie bezeichnet Aspekte des Glaubenslebens der Gemeinde direkt („*denotes*“); zugleich bezeichnet es indirekt auch die aktive Gegenwart Christi („*connotes*“).²⁵ Allerdings muss man einige Vorsicht walten lassen beim Bezug auf den Status des Priesters als „*in persona Ecclesiae*“ Handelnder, denn „dies würde den Priester zu einem bloßen Vertreter der Gemeinde machen“.²⁶ David Coffey distanziert sich von dem durch Kilmartin eingeführten Ausdruck „*connote*“, weil er seiner Ansicht nach zu schwach sei, um die Fülle der damit verbundenen Repräsentation Christi auszudrücken. In seinem Beitrag „The Common and the Ordained Priesthood“²⁷ zitiert Coffey den Artikel „Das Gemeinsame Priestertum aller Gläubigen und das besondere Priestertum des Dienstes in der ökumenischen Diskussion“²⁸ von Georg Hintzen. In Coffeys Augen erfasst Hintzen die zweifache Repräsentation geschickt, wenn dieser schreibt: „Das Konzil sagt, dass der Amtspriester bei der Feier der Eucharistie *in persona Christi et ecclesiae* handelt. Der Ausdruck *in persona ecclesiae* fällt zwar nicht, ist aber der Sache nach in dem ‚im Namen des ganzen Volkes‘ enthalten. Das *in persona Christi et ecclesiae* zeigt, dass wir den Dienst des Priesters ‚sakramental‘, d. h. *in genere signi* zu verstehen haben: Der Priester ist sakramentales Realsymbol sowohl für den Hohenpriester Christus als auch für das priesterliche Gottesvolk der Kirche. Er stellt auf der Ebene des sakramentalen Ritus im Zeichen dar, was in einer äußeren Zeichenwirklichkeit innerlich geschieht (bzw. geschehen soll): die ‚communio‘ von Haupt und Gliedern in ihrer gemeinsamen Hingabe an den Vater; Hingabe des Hohenpriesters, die den Menschen den Weg zum Vater wieder eröffnet hat, und die antwortende Hingabe der Menschen, die Chris-

²² Ebd. 258.

²³ Vgl. bes. das Dekret über Dienst und Leben der Priester „*Presbyterorum ordinis*“.

²⁴ KILMARTIN, Apostolic Office (s. Anm. 15) 260.

²⁵ E. KILMARTIN, Lay Participation in the Apostolate of the Hierarchy. In: Official Ministry. Canon Law Society of America. Hg. J. H. Provost. Washington 1981, 89–116, hier 105.

²⁶ D. COFFEY, Priestly Representation and Women's Ordination. In: Priesthood. The Hard Questions. Hg. Gerald Gleeson. Newtown 1993, 80; zit. nach: P. PHILIBERT, Issues for a Theology of Priesthood. A Status Report. In: The Theology of Priesthood. Hg. D. J. Goergen – A. Garrdio. Collegeville 2000, 30.

²⁷ In: Theological Studies 58 (1997) 209–236, hier 233.

²⁸ In: Catholica 45 (1991) 44–77.

tus auf seinem Weg zum Vater nachfolgen. In der einen Person des Priesters finden zugleich die Einheit des totus Christus, caput et membra, ihren symbolischen Ausdruck.“²⁹

Was beim Priester dazukommt, leitet sich deswegen nach Coffey nicht von der Gruppe der Gläubigen her, sondern von Christus.³⁰ Diese eher ekklesiologische Sicht des Priesters, der „in persona ecclesiae“ handelt, gewinnt unter katholischen Theologen zunehmend Aufmerksamkeit.³¹ Diese Perspektive führt zu dem Schluss, dass die Kirche im ganzen das Sakrament Christi ist – eine Sicht, die „Lumen gentium“ ähnlich ausdrückte³².

Kilmartin betont die Notwendigkeit, dass die Theologie des ordinierten Priestertums mehr Gewicht auf den Heiligen Geist legen müsse. Bis zu einem bestimmten Grad erkannte das Konzil das Wirken des Geistes im ordinierten Dienst, etwa wenn LG 21 feststellt, dass durch das Wirken des Heiligen Geistes der geweihte Priester der sakramentale Repräsentant Christi, des Hohenpriesters, wird³³. Um jedoch jegliche Anklänge an eine einseitige Sicht des ordinierten Priestertums zu vermeiden, hält es Kilmartin für genauer, zu sagen, dass Geweihte an der Kraft des Geistes Christi teilhaben, dessen Sendung für die Kirche dem priesterlichen Tun Christi entspringt und auf die Fortsetzung des priesterlichen Wirkens Christi ausgerichtet ist³⁴.

Der nachreformatorischen Polemik gegenüber dem ordinierten Dienst lässt sich nach Kilmartin dadurch abhelfen, dass man eine geistorientierte Communio-Ekklesiologie entwickelt. Wenn Kirche in erster Linie als Communio gesehen wird, werden die Unterschiede innerhalb des Leibes der Kirche sekundär. So erklärt Kilmartin die Aussage in LG 10, das gemeinsame und das hierarchische Priestertum unterschieden sich nicht nur dem Grade, sondern dem Wesen nach. Er nimmt dabei den unmittelbaren Kontext von LG 10 wahr und verweist darauf, der Ausdruck *essentia et non gradu tantum* besage, dass Ordinierte einen einzigartigen Dienst ausüben. Der Unterschied zwischen dem gemeinsamem Priestertum aller Gläubigen und dem Amtspriestertum der Ordinierten sei ein sakramental-liturgischer. Kilmartin erklärt ferner, dass es falsch sei, das geweihte Priestertum abstrakt zu betrachten: Weder könne man vom persönlichen Glauben des Ordinierten noch vom Geist absehen, der den ordinierten Priester dazu befähigt, Gott und dem Volk Gottes zu dienen.

²⁹ Ebd. 60f.

³⁰ COFFEY (s. Anm. 13) 234.

³¹ B. COOKE, „Fullness of Orders“. Theological Reflections. In: Official Ministry (s. Anm. 25) 151–167, hier 162, bes. Anm. 34 u. 35. Vgl. auch H. M. LEGRAND, Die Entwicklung der Kirchen als verantwortliche Subjekte. Eine Anfrage an das Vatikanum. Theologische Grundlagen und Gedanken zu Fragen der Institution. In: Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum. Hg. G. Alberigo – Y. Congar – H.-J. Pottmeyer. Düsseldorf 1982, 141–174: „Das trinitarische Modell [. . .] zeigt, dass es in der Kirche keine unmittelbare Repräsentation Christi gibt. Die Weigerung der II. Vatikanums, den Titel *alter Christus* für die Priester in Erwägung zu ziehen, ist in diesem Zusammenhang bezeichnend.“

³² Vgl. LG 7–8, 38–39.

³³ Vgl. KILMARTIN (s. Anm. 25) 106.

³⁴ Ebd. – Vgl. auch J. M. R. TILLARD, „Ministère“ ordonné et „Sacerdoce“ du Christ. In: Irénikon 49 (1976) 147–166. Die Zusammenfassung (ebd. 272) bringt es auf den Punkt: „In dieser Studie erklärt der Autor, worin die spezielle Teilhabe des ordinierten Priesters am Priestertum Christi besteht, nämlich in seiner Weihe und Sendung. Die Schwierigkeit liegt im Wort Teilhabe. Das Priestertum des Priesters kann nicht jenes Priestertum in Frage stellen, das einst Jesus für alle ausübte. Es besteht in der Teilhabe an dem Geist, in dem Jesus sein Priestertum lebte. So erfüllt der Priester die Aufgaben, die sein Dienst erfordert. Diese Teilhabe wird von einer sakramentalen Perspektive her als Vermittlung der Heilsverdienste verstanden.“

Schlussbemerkungen

Das Zweite Vatikanum verwendete den Ausdruck „in persona Christi“, um die einzigartige, sakramentale Funktion des ordinierten Priesters zu charakterisieren. Der Priester handelt „in persona Christi“ – aber nicht (wie in früheren Zeiten gedeutet) unabhängig von oder anstelle von Christus, sondern als Sakrament Christi inmitten der Gemeinde, des priesterlichen Volkes. Das Evangelium zu verkünden bedeutet, an Jesus, den Herrn, zu erinnern. Dieses sakramentale Gedächtnis wandelt die Gemeinschaft der Glaubenden. Der geweihte Priester wiederholt, was Jesus gesagt und getan hat, aber er tut es nicht von neuem. David Power verdeutlicht: Wieder-holung („re-peat-ition“) meint nicht einfach bloße Repetition („repetition“). Wieder-holung versteht sich nicht als neues Tun, sondern als Wieder-Tun, Wieder-gegenwärtig-Setzen, Wieder-Herbeirufen, Wieder-Darstellen, was Christus sagte und tat. In diesem sakramentalen Gedächtnis ist der auferstandene Christus gegenwärtig und handelt hier und jetzt.³⁵ Wenn die Heilige Schrift ausgelegt wird, kann das menschliche Herz auf die Gegenwart Christi antworten. Wenn Brot gebrochen und geteilt wird, können Gläubige den auferstandenen Herrn in ihrer Mitte erkennen.

Man darf nicht übersehen, dass die Ausführungen über das gemeinsame Priestertum in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche „*Lumen gentium*“ im Kontext des zweiten Kapitels „Das Volk Gottes“ stehen. Dies ermöglicht, das gemeinsame Priestertum zuallererst vom Priestertum Christi her zu sehen und erst in zweiter Linie vom hierarchischen Priestertum her. Das Wesen des Priestertums der Gläubigen als *gemeinsames* – im genauen Sinn dieses Ausdrucks – sowie das Wesen des Priestertums des Dienstes als eines Charismas besonderer Art wird implizit behauptet. In den Artikeln 10 bis 12 versucht das Konzil zu zeigen, dass die christliche Existenz des Volkes Gottes auf dem Fundament der Taufe beruht.³⁶

Herbert Vorgrimler hat darauf hingewiesen, dass Karl Rahner ein sehr bescheidener, ja demütiger Theologe des ordinierten Priestertums war. Priester sind für ihn „Knechte Christi“ – so der Titel seiner 1967 erschienenen „Meditationen zum Priestertum“. „Dadurch“, so Vorgrimler, „kommt das, was das Konzil mit dem Dienen der Kirche und dem Dienstcharakter der Hierarchie gewollt hat, viel besser zum Ausdruck – obwohl man bei der typischen Kompromißsprache des Konzils dann wieder Ausdrücke wie ‚in persona Christi‘ findet.“³⁷

Die ganze theologische Fülle des ordinierten Priestertums kann sachgerecht nur von ihrer existentiellen, ontologischen Beziehung zum Priestertum Jesu Christi her verstanden werden und von ihrer dienenden Dimension: Dienst an den Gläubigen.

(Übertragung aus dem Amerikanischen: Andreas R. Batlogg SJ, München)

³⁵ Vgl. D. POWER, Theological Foundations of Ministry. Mini-course (28.9.1988), Regional Convention of the National Pastoral Life Center, Milwaukee, Wisconsin.

³⁶ Vgl. M. MICHALSKI, The Relationship between the Universal Priesthood of the Baptized and the Ministerial Priesthood of the Ordained in Vatican II and in Subsequent Theology. Understanding ‚*Essentia et non Gradus Tantum*‘ *Lumen Gentium* No 10. Lewiston 1996; P. J. DRILLING, Common and Ministerial Priesthood. *Lumen Gentium*, Article Ten. In: Irish Theological Quarterly 53 (1987) 81–99.

³⁷ H. VORGRIMLER, Theologie für Intellekt und Herz. In: Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten erinnern sich. Hg. A. R. Batlogg – M. E. Michalski. Freiburg 2006, 149–176, hier 157.

Frank Walz, Salzburg

Amt und Liturgie: Der Diakon in der Liturgie

u *Am Beispiel der Messe*

Vorbemerkungen

„Zum gemeinsamen Dienst berufen“³⁸ – so lautet die von den deutschen Bischöfen 1999 veröffentlichte „Rahmenordnung für die Zusammenarbeit von Priestern, Diakonen und Laien im Bereich der Liturgie“ – dies ist die Grunddevise jeglichen liturgischen Feierns, bei dem alle, seien es Liturgen oder Gläubige, in der Ausübung ihrer Aufgaben nur das und all das tun sollen, was ihnen „aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt“³⁹, damit alle Gläubigen zur „vollen, bewussten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden, wie sie das Wesen der Liturgie selbst verlangt und zu der das christliche Volk [. . .] kraft der Taufe berechtigt und verpflichtet ist“⁴⁰.

Wenn es in dieser Ausgabe des „Heiligen Dienstes“ um Amt und Liturgie geht und der nachfolgende Beitrag den liturgischen Dienst des Diakons in den Blick nimmt⁴¹, dann soll keineswegs der Eindruck erweckt werden, als ob Liturgie eine exklusive Angelegenheit des Amtes wäre. Im Gegenteil: Amtsträger und Laien sind *beide* zur „vollen, bewussten und tätigen Teilnahme“ (SC 14) berufen, „je nach der Verschiedenheit der Stände, Aufgaben und der tatsächlichen Teilnahme“⁴²; die AEM/GRM unterscheidet zwischen den Ämtern des Weihestandes, den Aufgaben des Volkes Gottes und den besonderen Diensten.

1. Der Diakon

In Phil 1,1 und in den Pastoralbriefen werden die *diakonoi* als eigene Gruppe von Amtsträgern neben den *episcopoi* genannt. Jürgen Roloff folgert aus seinen Untersuchungen, „dass die diakonoi in den paulinischen und nachpaulinischen Gemeinden Träger einer streng auf das eucharistische Mahl bezogenen Funktion gewesen sein müssen“⁴³. Wie immer diese Funktion nun im Detail ausgesehen haben mag: „Auf alle Fälle war das Empfinden dafür, dass sich im Dienst der Diakone die von Jesus gesetzte Norm des Dienens in besonders sinnfälliger Weise spiegelte, noch auf lange Zeit vorhanden.“⁴⁴

³⁸ Zum gemeinsamen Dienst berufen. Die Leitung gottesdienstlicher Feiern – Rahmenordnung für die Zusammenarbeit von Priestern, Diakonen und Laien im Bereich der Liturgie. 8. Januar 1999. Hg. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz. Bonn (Die deutschen Bischöfe 62).

³⁹ II. VATICANUM, SC 28.

⁴⁰ Ebd. 14.

⁴¹ In diesem Beitrag wurden teilweise Passagen aus meinem früheren Beitrag: Von der Diakonie der Liturgie oder: Wozu dient die Liturgie? In: Geist und Feuer. [FS Erzbischof A. Kothgasser]. Hg. R. Egger-Wenzel. Innsbruck 2007, 457–488, übernommen.

⁴² Missale Romanum. Editio typica tertia 2002. Grundordnung des römischen Messbuchs. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage). Hg. von der DBK am 12. Juni 2007 [= GRM] Art. 91.

⁴³ J. ROLOFF, Zur diakonischen Dimension und Bedeutung von Gottesdienst und Herrenmahl. In: Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch zur theologischen Verständigung über den diakonischen Auftrag. Hg. G. K. Schäfer – Th. Strohm. Heidelberg ³1998, 186–201, hier 201.

⁴⁴ Ebd.

Die Einsetzung der Diakone geschieht im Kontext des Wachstums der christlichen Gemeinde bzw. des Hinzukommens neuer gesellschaftlicher Gruppen (in diesem Fall der Hellenisten). Infolgedessen spaltet sich der griechischsprachige Gemeindeteil ab, womit die Entwicklung eigener gottesdienstlicher und organisatorischer Strukturen verbunden war. Dies löst wiederum Konflikte bezüglich der Versorgung aus, die ja innerhalb der Gemeindeversammlung organisiert wurde. Man kann also pointiert zusammenfassen: Eine der ersten inneren Krisen der Kirche war die „Folge eines Versagens der diakonischen Komponente des christlichen Gottesdienstes“⁴⁵. Gottfried Schille spricht bezüglich der Einsetzung der Diakone in Apg 6 diesen Gedanken fortsetzend von einem Modell der Konfliktbewältigung, weil anlässlich eines Konfliktfalles eine Arbeitsteilung vorgenommen wird: Verkündigungsdienst auf der einen und der Witwendienst auf der anderen Seite. „Beides ist und bleibt die eine Diakonie [. . .]“⁴⁶. Die Dienste bestehen in einer lockeren Zu- und keineswegs in einer Unterordnung zueinander. „Nach Lukas ist die Diakonie nicht eine der Verkündigung nachgestellte, zweite Aufgabe der Gemeinde Jesu Christi, sondern eine Aufgabe von gleichem Rang wie die Verkündigung, nämlich selbst Verkündigungsdienst“⁴⁷ und auch im Hebräerbrieff wird der Kult (die Liturgie) als Dienst (Diakonie) beschrieben: „Sind sie nicht alle nur *Kultdienst leistende* Geister, zum *Dienst* gesandt für die künftigen Erben der Rettung?“⁴⁸

Der Ökumenische Rat der Kirchen formuliert in der Limaerklärung von 1982: „*Diakone* stellen der Kirche ihre Berufung als Diener in der Welt vor Augen. [. . .] [Sie] verdeutlichen [. . .] die wechselseitige Abhängigkeit von Gottesdienst und Dienst im Leben der Kirche. Sie üben Verantwortung im Gottesdienst der Gemeinde aus: z. B. indem sie die Schrift lesen, predigen und die Gemeinde im Gebet leiten. Sie helfen bei der Unterweisung der Gemeinde. Sie üben einen Dienst der Liebe innerhalb der Gemeinschaft aus.“⁴⁹ Im Tun des Diakons soll das Wesen der Diakonie deutlich werden. „Eine im Gottesdienst und am Tisch des Herrn beheimatete Diakonie wird sich immer wieder dankbar erinnern, dass Gottes diakonische Aktivitäten allen unseren diakonischen Initiativen vorausgehen. Nur eine empfangende Diakonie kann eine austeilende Diakonie sein.“⁵⁰ Die Orthodoxie greift diesen Gedanken mit der Bezeichnung der Diakonie als „Liturgie nach der Liturgie“⁵¹ auf.

⁴⁵ ROLOFF (s. Anm. 6) 195.

⁴⁶ G. SCHILLE, Konfliktlösung durch Zuordnung. Der Tischdienst der Sieben nach Apostelgeschichte 6. In: *Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen* (s. Anm. 6) 243–259, hier 257.

⁴⁷ Ebd. 259.

⁴⁸ Hebr 1,14.

⁴⁹ Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen („Lima-Dokument“) 1982. In: *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Bd. 1: 1931–1982*. Hg. H. Meyer [u. a.]. Paderborn – Frankfurt a. M. 1991, 545–585, hier 577 [= Abschnitt: Amt, Nr. 31]. Im gleichen Dokument an anderer Stelle: „Solidarität in der eucharistischen Gemeinschaft des Leibes Christi und verantwortliche Sorge der Christen füreinander und für die Welt finden in den Liturgien spezifischen Ausdruck: in der gegenseitigen Vergebung der Sünden; dem Friedensgruß; der Fürbitte für alle; dem gemeinsamen Essen und Trinken; dem Bringen der Elemente zu den Kranken und Gefangenen oder der Feier der Eucharistie mit ihnen. Alle diese Äußerungen der Liebe in der Eucharistie sind direkt auf das Selbstzeugnis Christi als Diener bezogen, an dessen Dienen die Christen selbst teilhaben.“ (Ebd. 563 [= Abschnitt: Eucharistie, Nr. 21]).

⁵⁰ K. H. NEUKAMM, Einleitende Überlegungen. Herausfordernde Diakonie. In: *Theologie der Diakonie. Lernprozesse im Spannungsfeld von lutherischer Überlieferung und gesellschaftlich-*

2. Das Amt des Diakons⁵²

„Unter denen, die einen besonderen liturgischen Dienst ausüben, nehmen die Diakone den ersten Platz ein. Ihr Ordo stand in der Kirche von Anfang an in hohem Ansehen. Die Diakone, Männer von gutem Ruf und voll Weisheit, müssen mit Gottes Hilfe so handeln, dass sie wahrhaft als seine Jünger erkannt werden, der nicht gekommen ist, sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen, und der unter seinen Jüngern war als einer, der dient.“⁵³

Ohne nun eine detaillierte Amtstheologie des Diakonates entwerfen zu wollen, soll zumindest die aktuell diskutierte theologische Problematik angedeutet werden, die, zugespitzt formuliert, darin besteht, dass es im Unterschied zum Priester (Wandlung, Buße) keine spezielle Amtsgewalt des Diakons gibt, die ihn von den Laien unterscheidet, sodass sich aus dieser Perspektive tatsächlich die Frage stellt: „Wie kann diese Sakramentalität angenommen werden, wenn sie keinerlei spezifische ‚potestas‘ verleiht [...]“⁵⁴ Letzlich geht es in dieser Diskussion um die Unterscheidung von ‚potestas ordinis‘ und ‚potestas iurisdictionis‘. Trotz dieser grundsätzlich nicht aufzulösenden Problematik, hält zumindest die Internationale Theologische Kommission nach Abwägen der verschiedenen Positionen fest, dass „die sicherste und mit der kirchlichen Praxis kohärenteste Lehre die Auffassung [bildet], die im Diakonatsamt eine sakramentale Wirklichkeit sieht“⁵⁵. Das Selbstverständnis der Sakramentalität des Diakonates bildet also den Ausgangspunkt der Diskussion, seine Zugehörigkeit zum Weihesakrament „ist sichere Lehre“⁵⁶.

Zu den offenen Fragen, die dennoch bleiben, gehört beispielsweise auch jene bzgl. des sakramentalen Prägemaßes: „Wie ist die Anwendung der Unterscheidung ‚essentia, non gradu tantum‘, die LG 10 zwischen dem allgemeinen und dem Amtspriestertum feststellt, auf den Diakon zu verstehen? Wie ist ferner, innerhalb der Einheit des Sakraments, die Besonderheit des diakonalen Prägemaßes im Unterscheid zum presbyteralen oder episcopalen Prägemaß genauer zu bestimmen? Wie kann in jedem dieser Fälle die besondere Gleichgestaltung mit Christus symbolisch unterschiedlich zum Ausdruck kommen?“⁵⁷ Nachdem beispielsweise in der Schlussredaktion des Artikels 875 des KKK⁵⁸ der Ausdruck ‚in persona Christi Capitis‘ nicht auf die diakonale Funktion des Dienstes angewandt wird, bietet sich als Beschreibung der besonderen Christuspräsenz im Diakon ‚in persona Christi Servi‘ an. In derselben Schlussredaktion des KKK wird auch „deutlich zwischen einer Stufe der

politischen Umbrüchen. Ein europäischer Forschungsaustausch. Hg. P. Philippi – Th. Strohm. Heidelberg 1989, 13–20, hier 15.

⁵¹ Vgl. A. PAPADEROS, Eucharistie und Diakonie in orthodoxer Sicht. In: *Diak.* 26 (1995) 176–182.

⁵² Vgl. Der Diakonatsamt – Entwicklung und Perspektiven. Studien der Internationalen Theologischen Kommission zum sakramentalen Diakonatsamt. Hg. G. L. Müller. Würzburg 2004, v. a. 76–104. Ebenso: G. L. MÜLLER, Priestertum und Diakonatsamt. Der Empfänger des Weihesakramentes in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive. Einsiedeln 2000; Vgl. auch H. J. WEBER, Zur theologischen Ortsbestimmung des Diakonats im einen Weihesakrament. In: *Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes*. Hg. J. G. Plöger – H. J. Weber. Freiburg 1980, 104–121.

⁵³ Zeremoniale für die Bischöfe in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Hg. im Auftr. der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg. Freiburg 2003, 23.

⁵⁴ Der Diakonatsamt (s. Anm. 15) 81.

⁵⁵ Ebd. 77.

⁵⁶ Ebd. 87.

⁵⁷ Ebd. 78.

⁵⁸ Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche. München [1993] 2003 [= KKK].

priesterlichen Teilhabe (Episkopat und Presbyterat) und einer Stufe des Dienstes (Diakone) unterschieden⁵⁹. Dennoch wird festgehalten, dass sich im Handeln des Diakons „eine besondere Gegenwart Christi des Hauptes und Dieners [verwirklicht], die der Sakramentsgnade eigen ist, der Gleichgestaltung mit ihm und der gemeinschaftlichen und öffentlichen Dimensionen der Aufgaben, die im Namen der Kirche ausgeübt werden“⁶⁰. Der CIC (1983) zählt die Diakone in den *Canones* 1008f allerdings eindeutig zu den ‚*sacri ministri*‘, die ihren Dienst ‚in persona christi capitis‘ ausüben.⁶¹

In früheren Ordinationsriten wird der Diakon ausdrücklich ‚ad ministerium episcopi‘ geweiht, wobei das Verhältnis Diakon – Priester als symmetrisch verstanden wird. Dem Diakon werden die Hände aufgelegt ‚non ad sacerdotium sed ad ministerium‘⁶², eine Formulierung, die auf die *Traditio apostolica* zurückgeht, wo allerdings das ministerium noch etwas präziser als ‚in ministerio episcopi‘⁶³ formuliert ist. *Sacerdotium* ist verbunden mit der ‚*conficiendi eucharistiam*‘, meint also die enge Verbindung zwischen Priester und Eucharistie.⁶⁴

Anders stellt es sich dar, wenn man die Beziehung zwischen Amtspriestertum und Eucharistie in den Kontext der „Ekklesiologie der *Communio*“⁶⁵ stellt, wie es auf dem II. Vatikanum geschehen ist. Nach diesem Verständnis geht jede Amtstheologie von der ‚*plenitudo sacramenti ordinis*‘ des Bischofs aus, sodass das II. Vatikanum von „verschiedenen Ordnungen [spricht], darunter dem Diakonat, in denen das kirchliche Amt ausgeübt wird“⁶⁶. Diakonie kommt dem ganzen Volk Gottes zu und dennoch gibt es den sakramentalen Diakonat. Die genannten ‚*munera*‘ beziehen sich in LG 29 auf die Liturgie, das Wort und den Liebesdienst, in AG 16 auf das Wort, die Leitung und die Liebestätigkeit; in *Sacrum diaconatus ordinem*⁶⁷ beziehen sich 8 der 11 dort genannten Aufgaben auf die Liturgie; die *Ratio fundamentalis* (Grundordnung)⁶⁸ spricht in Art. 9 von den, dem geweihten Dienstamt eigenen, *munera* (*munus docendi*, *munus sanctificandi*, *munus regendi*), die vom Diakon in der spezifischen Perspektive der *diaconia* ausgeübt werden sollen. Die Diakonie des Wortes (*munus docendi*) wird dabei als erste genannt und damit gewissermaßen als hauptsächliche Aufgabe des Diakons akzentuiert. In der Liturgie der Diakonenweihe wird dies bei der Überreichung des Evangeliums mit den, diesen Ritus begleitenden, Worten zum Ausdruck gebracht: „Empfange das Evangelium Christi: Zu seiner Verkündigung bist du bestellt. Was

⁵⁹ Der Diakonats (s. Anm. 15) 84. Vgl. dazu KKK 1569–1571.

⁶⁰ Der Diakonats (s. Anm. 15) 91.

⁶¹ Vgl. dazu auch J. WEIER, *Der Ständige Diakon im Recht der lateinischen Kirche. Unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in der Bundesrepublik Deutschland*. Essen 1989.

⁶² LG 29.

⁶³ Vgl. Der Diakonats (s. Anm. 15) 83.

⁶⁴ Vgl. R. KACZYNSKI, „... non ad sacerdotium, sed ad ministerium“. Überlegungen zum Diakonats. In: *Die diakonale Dimension der Liturgie*. Hg. B. Kranemann – Th. Sternberg – W. Zahner. Freiburg 2006 (QD 218) 220–235.

⁶⁵ Vgl. Der Diakonats (s. Anm. 15) 88ff.

⁶⁶ Der Diakonats (s. Anm. 15) 82.

⁶⁷ Vgl. PAUL VI., *Apostolisches Schreiben Motu proprio „Sacrum diaconatus ordinem“* vom 18. Juni 1967. In: *AAS* 59 (1967) 697–704.

⁶⁸ Vgl. KONGREGATION FÜR DAS KATHOLISCHE BILDUNGSWESEN – KONGREGATION FÜR DEN KLERUS, *Grundnormen [= Ratio fundamentalis] für die Ausbildung der Ständigen Diakone. Direktorium für den Dienst und das Leben der Ständigen Diakone*. 22. Februar 1998. Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn (VApS 132).

du liest, ergreife im Glauben; was du glaubst, das verkünde, und was du verkündest, erfülle im Leben.“⁶⁹

Diese nur angedeutete Diskussion macht bereits die Spannung deutlich, die sich daraus ergibt, dass man den Diakonatsamt entweder aus den sazerdotalen Kategorien heraus- oder aber ihn in sie hineinnehmen will. Auf der einen Seite will man die Einheit des Weihesakramentes (v. a. im Unterschied zum gemeinsamen Priestertum) bewahren, auf der anderen Seite meint man streng zwischen sacerdotium und ministerium unterscheiden zu müssen. Wie theologisch sinnvoll diese Unterscheidung auch sein mag, sie könnte in positiver Weise auch einen Beitrag zur generellen Überwindung der „Sazerdotalisierung“ des Weihesakraments⁷⁰ leisten und damit indirekt die Identität des Diakons fördern, „denn als sakramentale Wirklichkeit kann der Diakonatsamt nicht mit den Aufgaben, Diensten und Ämtern, die in der Taufe verwurzelt sind, identifiziert werden“⁷¹.

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass die drei genannten munera/Aufgaben in ein Ganzes integriert werden müssen, was wiederum in der konkreten Gestalt des diakonalen Dienstamtes verschiedene Akzentuierungen zulässt. Die ordinatio diaconorum ist somit in mehrfacher Hinsicht (in der Rolle der Vermittlung Klerus – Laien, Kirche – Welt, Kult – Leben, Caritas – Eucharistie, Zentrum – Peripherie . . .) mit allen theologischen Schwierigkeiten aber auch Chancen als ‚medius-ordo‘⁷² interpretierbar und ganz sicher nicht, wie gelegentlich unterstellt, als Amt zweiter Klasse⁷³. Vielleicht könnte ja eine ökumenische Ämterdiskussion auch in dieser Frage weiterhelfen.⁷⁴

3. Der liturgische Dienst des Diakons in der Messfeier⁷⁵

Der liturgische Dienst des Diakons will vor allem den Zusammenhang von Liturgie und Diakonie⁷⁶ aufzeigen, er versteht sich als Anstiftung zum Handeln⁷⁷, das aus der Liturgie hervorgeht: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ und in die Liturgie zurückführt. Was im Folgenden am Beispiel der Gemeinde-Messe („Die Messe mit Diakon“) aufgezeigt wird, gilt, nachdem es sich ja bei jeder liturgischen Feier um die eine Feier des Paschmysteriums handelt, analog auch für alle andere Formen der Liturgie.

Exemplarische Orte der Diakonie in der Messfeier sind neben der Fußwaschung in der Gründonnerstagsmesse vor allem die diakonale Verkündigung⁷⁸, das Fürbittgebet, die Kollekte, der Kommunionhelferdienst (v. a. auch an den Kranken), die Verlautbarungen und der Segen bzw. die Sendung (am Schluss der Messe) in die Diakonie als, wie bereits er-

⁶⁹ Pontifikale. Die Weihe des Bischofs, der Priester und der Diakone. Trier 1994, 148. Ausführlich dazu O. NUSSBAUM, Theologie und Ritus der Diakonenweihe. In: Der Diakon (s. Anm. 15) 122–146.

⁷⁰ Der Diakonatsamt (s. Anm. 15) 85.

⁷¹ Der Diakonatsamt (s. Anm. 15) 86.

⁷² Vgl. PAUL VI., Ad pascendum. In: AAS 54 (1972) 536.

⁷³ Vgl. B. LUNGLMAYR, Der Diakonatsamt. Kirchliches Amt zweiter Klasse? Innsbruck 2002.

⁷⁴ Vgl. Das Amt im ökumenischen Kontext. Eine Studienarbeit des ökumenischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. Hg. J. Baur. Stuttgart 1980.

⁷⁵ Vgl. Zum gemeinsamen Dienst berufen (s. Anm. 1).

⁷⁶ Vgl. Die diakonale Dimension der Liturgie (s. Anm. 27).

⁷⁷ Vgl. B. KRANEMANN, Liturgie als Anstiftung zum Handeln. Die diakonale Dimension des christlichen Wortgottesdienstes. In: Ebd. 194–206.

⁷⁸ Vgl. U. BABINSKY, Den Armen die Frohe Botschaft verkünden. Zur diakonischen Dimension der Predigt. Würzburg 1997 (STPS 22); vgl. auch: Diakonisch predigen. Predigten aus dem Erfahrungsfeld der Diakonie. Hg. J. Gohde. Stuttgart 2004.

wähnt, „Liturgie nach der Liturgie“. Die die Liturgie überhaupt erst ermöglichende Versammlung der Gläubigen kann als der Liturgie vorausgehen müssende Diakonie der Sammlung⁷⁹ mit dem Ziel der Koinonia⁸⁰ beschrieben werden. „Versammlung, genauer gesagt das Sich-Versammeln von Christen im Namen Jesu ist selbst ein fundamentaler liturgischer Ritus, der Heil erkennen lässt.“⁸¹

Im liturgischen Dienst des Diakons in der Gemeindemesse geht es weniger um die Person des Diakons, als um den durch diesen Dienst zum Ausdruck gebrachten Appell an das diakonale Tun der gesamten Gemeinde, also um die Frage, welche diakonalen Aspekte der Eucharistiefeier im liturgischen Dienst des Diakons zum Ausdruck gebracht werden und zur Nachahmung durch die Gemeinde einladen.

In der Grundordnung des römischen Messbuchs (GRM)⁸² wird der Diakon ca. 100 mal erwähnt. Innerhalb des Kirchenraumes wird ihm ein eigener Platz eingeräumt⁸³ und er erhält ein eigenes Gewand⁸⁴. Das hierarchisch gegliederte Volk Gottes⁸⁵ wird bestehend aus Priester, Diakon und Gemeinde beschrieben. Nachdem das (pfarr-)liturgische Vorbild die Bischofsliturgie ist, wird dort konsequent die liturgische Mitwirkung der Diakone gefordert.⁸⁶ Damit der Gemeinde die diakonale Dimension der Kirche quasi immer wieder vor Augen geführt wird, heißt es: „Wenn ein Diakon anwesend ist, soll er in jeder Messfeier seinen Dienst ausüben.“⁸⁷ Der liturgische Dienst des Diakons wird als eigener Dienst immer explizit erwähnt und nicht womöglich unter die *besonderen* Dienste eingereiht.⁸⁸

⁷⁹ Vgl. M. PROBST, Liturgie als Ort der Sammlung. In: Lebendiges Zeugnis 49 (1994) 37–48.

⁸⁰ Vgl. A. GERHARDS, Koinonia (Communio) und die Gestalt einer Liturgie im Werden. In: LJ 46 (1996) 110–118.

⁸¹ Ph. HARNONCOURT, Die versammelte Gemeinde feiert Liturgie. In: HLD 52 (1998) 41–50, hier 45.

⁸² Ich beziehe mich hier auf die Vorabpublikation (s. Anm. 5).

⁸³ „Der Altarraum ist der Ort, wo der Altar steht, wo das Wort Gottes verkündet wird und wo der Priester, der Diakon und die anderen liturgischen Dienste ihre Aufgabe ausüben.“ (GRM 295)

„Der Sitz des Diakons hat nahe bei dem des Zelebranten zu stehen. Für die anderen liturgischen Dienste sind die Sitze so anzuordnen, dass sie deutlich von den Sitzen des Klerus zu unterscheiden sind und dass die liturgischen Dienste die ihnen anvertraute Aufgabe leicht erfüllen können.“ (GRM 310)

⁸⁴ „Das dem Diakon eigene Gewand ist die Dalmatik, die über Albe und Stola zu tragen ist; die Dalmatik kann jedoch notfalls oder wegen eines geringeren Grades an Festlichkeit weggelassen werden.“ (GRM 338)

⁸⁵ Die Gliederung des Kapitels III fasst die hierarchische Ordnung zusammen: I. Die Ämter des Weihestandes (92–94), II. Die Aufgaben des Volkes Gottes (95–97), III. Die besonderen Dienste (98–107).

⁸⁶ „In der Ortskirche ist durchaus der erste Platz – wegen ihrer Bedeutung – jener Messe beizumessen, der der Bischof, umgeben von seinem Presbyterium, den Diakonen und den Laien, die einen liturgischen Dienst ausüben, vorsteht und an der das heilige Volk Gottes voll und tätig teilnimmt. Denn hier geschieht in vorzüglicher Weise die Darstellung der Kirche. In der Messe, die der Bischof feiert oder der er vorsteht, ohne dass er die Eucharistie feiert, sind die im Caeremoniale Episcoporum zu findenden Normen einzuhalten.“ (GRM 112)

⁸⁷ „In jeder Messe, in der ein Diakon anwesend ist, hat dieser auch sein Amt auszuüben. Es empfiehlt sich, dass dem zelebrierenden Priester in der Regel ein Akolyth, ein Lektor und ein Kantor zur Seite stehen. Der unten beschriebene Ritus sieht jedoch die Möglichkeit auch einer größeren Zahl von liturgischen Diensten vor.“ (GRM 116)

„Wenn ein Diakon bei der Eucharistiefeier anwesend ist, hat er, bekleidet mit liturgischen Gewändern, seinen Dienst auszuüben. Er

a) assistiert dem Priester und geht an seiner Seite;

b) dient am Altar, sei es beim Kelch, sei es am Buch;

Bereits in der Prozessionsordnung zum Einzug in die Kirche wird seine Position deutlich. Als Träger des erhobenen Evangeliars, stellt er sich ganz in den Dienst des in seinem Wort gegenwärtigen Christus und geht somit (vor) mit dem Priester diesem Wort hinterher, ansonsten (wenn beispielsweise das Evangelium bereits an seinem Platz liegt) geht der Diakon neben dem Priester, denn *beide* übernehmen in der liturgischen Feier ihre Aufgabe aufgrund des Weihesakramentes.⁸⁹ Priester und Diakon verehren gemeinsam in gleicher Weise zu Beginn (und am Ende) der Messe den Altar, dann beginnt bereits die Assistenz, das Dienen des Diakons, indem er beim Inzensieren und/oder wo es eben sonst notwendig ist, hilft.⁹⁰

Im Wortgottesdienst hat der Diakon die Aufgabe, das Evangelium zu verkünden⁹¹, ihm kann⁹² auch die Homilie übertragen werden. Auch in diesem liturgischen Abschnitt übernimmt der Diakon einige ‚Hilfs-Dienste‘.⁹³ Vor der Verkündigung des Evangeliums erbittet er den Segen.⁹⁴ Diese Segensbitte ist lediglich bei der Verkündigung des Evangeliums durch den Diakon vorgesehen, nicht etwa bei einem konzelebrierenden Priester⁹⁵, wodurch

c) verkündet das Evangelium und kann im Auftrag des zelebrierenden Priesters die Homilie halten (vgl. Nr. 66);

d) leitet das gläubige Volk durch geeignete Hinweise und trägt die Anliegen des Allgemeinen Gebets vor;

e) hilft dem zelebrierenden Priester bei der Austeilung der Kommunion, purifiziert die sakralen Gefäße und stellt sie zusammen;

f) übernimmt, wenn nötig, die Aufgaben anderer liturgischer Dienste, wenn sonst niemand da ist, der sie ausübt.“ (GRM 171)

⁸⁸ Z. B. GRM 42, 44, 47. „Nach dem Priester nimmt kraft des Empfangs der heiligen Weihe der Diakon den ersten Rang ein unter denen, die in der Eucharistiefeier einen Dienst versehen. Denn der Weihestand des Diakonats ist schon seit früher apostolischer Zeit in der Kirche hoch in Ehren gehalten worden. Bei der Messe hat der Diakon eigene Aufgaben: die Verkündigung des Evangeliums, bisweilen die Predigt des Wortes Gottes, der Vortrag der Anliegen des Allgemeinen Gebets, die Assistenz des Priesters, die Bereitung des Altars und der Dienst bei der Feier des Opfers, die Kommunionsspendung an die Gläubigen, besonders unter der Gestalt des Weines, bisweilen auch Hinweise, wodurch er das Volk zu Gebärden und Körperhaltungen auffordert.“ (GRM 94)

⁸⁹ „Der Diakon geht auf dem Weg zum Altar, das Evangelium ein wenig erhoben tragend, dem Priester voraus, andernfalls geht er an seiner Seite.“ (GRM 172)

⁹⁰ „Beim Altar angekommen, tritt er, wenn er das Evangelium trägt, ohne ein Zeichen der Verehrung zu machen, an den Altar. Wenn er dann das Evangelium, wie es angemessen ist, auf dem Altar niedergelegt hat, verehrt er zusammen mit dem Priester den Altar durch einen Kuss. Wenn er das Evangelium nicht trägt, macht er in der üblichen Weise mit dem Priester vor dem Altar eine tiefe Verneigung und verehrt mit ihm den Altar durch einen Kuss. Schließlich, wenn Weihrauch verwendet wird, assistiert er dem Priester beim Einlegen des Weihrauchs und beim Inzensieren des Kreuzes und des Altars.“ (GRM 173)

„Nachdem der Altar inzensiert worden ist, geht er gemeinsam mit dem Priester zum Sitz, steht dort an der Seite des Priesters und assistiert ihm, wo es nötig ist.“ (GRM 174)

⁹¹ GRM 59.

⁹² „In der Regel hat der zelebrierende Priester selbst die Homilie zu halten, oder sie ist von ihm einem konzelebrierenden Priester zu übertragen, manchmal gegebenenfalls auch einem Diakon, niemals jedoch einem Laien.“ (GRM 66)

⁹³ „Während das Halleluja oder der andere Gesang vorgetragen wird, hilft er, falls Weihrauch verwendet wird, dem Priester beim Einlegen des Weihrauchs.“ (GRM 175)

⁹⁴ Vgl. GRM 175.

⁹⁵ Ob diese Unterscheidung, die wohl mit dem Verständnis des diakonalen Dienstes als in persona christi servi und des priesterlichen Dienstes als in persona christi capitis zusammenhängt, sinnvoll ist, muss an anderer Stelle diskutiert werden. Zumindest könnte man sich auch für den konze-

wiederum die spezifisch diakonale Dimension dieses Tuns betont wird. Der Diakon übernimmt einen Dienst im Auftrag eines anderen, der letztlich in ‚persona christi capitis‘ der Feier vorsteht. In der Bischofsliturgie wird dies zusätzlich betont, indem der Diakon nach der Verkündigung des Evangeliums das Buch zum Bischof bringt, damit dieser es küsst, oder er küsst es selbst und spricht dabei leise *Per evangelica dicta*.⁹⁶ Bezüglich der anderen Lesungen, für die es in der Regel einen eigenen Dienst des Lektors geben soll, heißt es: „Wenn ein anderer geeigneter Lektor fehlt, hat der Diakon auch die übrigen Lesungen vorzutragen.“⁹⁷ Auch hier wird deutlich: Der Diakon definiert sich in erster Linie dadurch, dass er tut „was hier gebraucht wird“⁹⁸ und nicht dadurch, dass er tun darf, was anderen verboten ist, so dass „es weniger auf das einzelne liturgische Element ankommt als auf die Frage, was die Liturgie selbst für das soziale Tun der Christen bedeutet. Der Zusammenhang von Leiturgia und Diakonia erschließt sich aus dem Wesen der Leiturgia, so dass deutlich wird, dass das soziale Engagement von Christen eine Konsequenz der Feier des Glaubens ist.“⁹⁹ Das soll (nicht nur aber besonders) im liturgischen Tun des Diakons zeichenhaft zum Ausdruck kommen. Indem die Bitten des Allgemeinen Gebetes, der oratio universalis bzw. der oratio fidelium vom Diakon vorgetragen werden¹⁰⁰, *hilft* er der Gemeinde beim Beten, er leitet sie an, indem er die ihm sichtbar gewordenen Anliegen beim Namen nennt.

Zur Gabenbereitung nimmt der (Priester oder der) Diakon die eucharistischen Gaben entgegen. Brot und Wein trägt er zum Altar, allfällige andere Gaben werden anderswo platziert.¹⁰¹ Auch hier hilft also der Diakon, damit ein gemeinsames Mahl möglich wird, er sorgt für die Rahmenbedingungen, indem er die als Dankopfer dargebrachten Gaben der Gläubigen entgegennimmt¹⁰² und ‚umverteilt‘. Leider ist die altkirchliche Darbringung der

lebrierenden Priester einen solchen Segen vorstellen, womit sein diakonaler Dienst, der ja ebenfalls im Auftrag eines anderen ausgeübt wird, zum Ausdruck gebracht würde.

⁹⁶ Vgl. GRM 175. Randbemerkung: Der Artikel ermutigt im abschließenden Satz: „In festlicheren Feiern erteilt der Bischof gegebenenfalls mit dem Evangeliar dem Volk den Segen“ – eine leider sehr selten geübte Praxis.

⁹⁷ GRM 176.

⁹⁸ Apg 6,3 (Fridolin Stier).

⁹⁹ B. KRANEMANN, *Feier des Glaubens und soziales Handeln. Überlegungen zu einer vernachlässigten Dimension christlicher Liturgie*. In: LJ 48 (1998) 203–221, hier 211.

¹⁰⁰ „[. . .] Sie werden vom Ambo oder einem anderen geeigneten Ort aus von einem Diakon, einem Kantor, einem Lektor oder einem gläubigen Laien vorgetragen“ (GRM 71) bzw. GRM 177: „Die Anliegen des Allgemeinen Gebets spricht der Diakon, nach der Einleitung des Priesters, in der Regel vom Ambo aus.“

Nachdem dieses Gebet in erster Linie Gebet für andere ist (in der klassischen Form: für die Kirche, für die Welt, für Einzelne), wäre (nach dem Vorbild der ostkirchlichen Ektenie, des Diakonischen Gebets oder den Fürbitten der westlichen Karfreitagsliturgie) folgende Praxis am sinnvollsten: der Priester leitet das Gebet ein, der Diakon nennt die Gebetsanliegen, die Gemeinde nimmt diese im schweigenden Gebet bzw. einer Akklamation auf und der Priester fasst die einzelnen Abschnitte mit der Collecta zusammen. So könnte die Rolle des Diakons als Dienst am Wachstum der Diakonie in der Gemeinde deutlich werden. (Nebenbei bemerkt: nachdem der Ambo doch eher der Verkündigung des Wort Gottes vorbehalten sein sollte, wäre *ein anderer geeigneter Ort* für das Fürbittgebet/Allgemeine Gebet vorzuziehen.)

¹⁰¹ Vgl. GRM 73.

¹⁰² „Nach dem Allgemeinen Gebet bleibt der Priester am Sitz. Der Diakon bereitet den Altar unter Mithilfe des Akolythen, jedoch ist es Aufgabe des Diakons, sich um die sakralen Gefäße zu kümmern. Er assistiert dem Priester auch beim Entgegennehmen der Gaben des Volkes. Dann reicht er dem Priester die Patene beziehungsweise Hostienschale mit dem zu konsekrierenden

Gaben durch die Gläubigen in der liturgischen Praxis zu einer Geldkollekte geschrumpft, bei der eher der Almosen-Aspekt als der Aspekt des Dankopfers erlebt wird¹⁰³, obwohl die Rubriken sowohl im Missale Romanum als auch in der Feier der Gemeindemesse empfehlen, „dass die Gläubigen ihre Teilnahme durch eine Gabe bekunden. Sie können durch Vertreter Brot und Wein für die Eucharistie oder selber andere Gaben herbeibringen, die für die Bedürfnisse der Kirche und der Armen bestimmt sind [. . .]“¹⁰⁴. Am Gründonnerstag heißt es (noch konkreter): „Zu Beginn der Eucharistiefeier können die Gläubigen einen Opfergang mit Gaben für die Armen halten.“¹⁰⁵ Dieser Opfergang ist (wo er löblicherweise stattfindet) ein sprechendes Zeichen dafür, dass die Gemeindemitglieder zunächst Gott geben, was für den Mitmenschen bestimmt ist¹⁰⁶, wobei sich die Gaben nicht auf Brot und Wein oder die Geldkollekte beschränken müssen¹⁰⁷. Gaben, die über den konkreten Anlass der Eucharistie hinaus womöglich zur Linderung einer konkreten Not in der Gemeinde/Diözese/Kirche/ Welt vorgesehen sind, würden die christliche Solidarität gut zum Ausdruck bringen. Die durch den Diakon (oder einen Konzelebranten) vorgenommene Unterstützung des Priesters beim Brechen des Brotes¹⁰⁸ bzw. während¹⁰⁹ und am Ende¹¹⁰ des eucharistischen Hochgebetes führt dieses Anliegen fort. Auch die Einladung zum Friedensgruß¹¹¹ und die Kommunionsspendung¹¹² ist wieder Aufgabe des Diakons, weil Ver-

Brot, gießt Wein und etwas Wasser in den Kelch, wobei er still spricht: Durch das Mysterium dieses Wassers und Weines (*Per huius aquae*), und reicht den Kelch dann dem Priester. Diese Bereitung des Kelchs kann er am Kredentisch vornehmen. Wird Weihrauch verwendet, hilft der Diakon dem Priester beim Inzensieren der Opfergaben, des Kreuzes und des Altares; danach inzensiert er selbst oder der Akolyth den Priester und das Volk.“ (GRM 178)

¹⁰³ Vgl. H.-Ch. SCHMIDT-LAUBER, *Liturgie und Diakonie*. In: BiLi 69 (1996) 60–75, hier 67.

¹⁰⁴ Feier der Gemeindemesse 343; Vgl. MR ³2002, 303: „[. . .] dona pro pauperibus.“

¹⁰⁵ Feier der Gemeindemesse [24], Rubrik 9.

¹⁰⁶ Vgl. SCHMIDT-LAUBER (s. Anm. 56) 71.

¹⁰⁷ In den Rubriken der 3. Auflage des MR wird (im Unterschied zur 2. Auflage) mit der Extra-Erwähnung von Brot und Wein (für die Eucharistie) der Opfergang mit den Gaben für die Armen deutlich(er) in den Kontext der Gabenbereitung gestellt.

¹⁰⁸ „Dieser Ritus ist dem Priester und dem Diakon vorbehalten.“ (GRM 83)

¹⁰⁹ „Während des Eucharistischen Hochgebetes steht der Diakon nahe beim Priester, jedoch etwas hinter ihm, damit er, wenn es nötig ist, bei Kelch und Messbuch helfen kann. Von der Epiklese bis zur Erhebung des Kelches kniet der Diakon in der Regel. Sind mehrere Diakone da, kann einer von ihnen zur Konsekration Weihrauch ins Rauchfass einlegen und bei der Erhebung der Hostie und des Kelches inzensieren.“ (GRM 179)

¹¹⁰ „Bei der Schlussdoxologie des Eucharistischen Hochgebets hält der Diakon, an der Seite des Priesters stehend, den Kelch, während der Priester die Patene beziehungsweise Hostienschale mit der Hostie erhebt, bis das Volk den Ruf Amen gesprochen hat.“ (GRM 180)

¹¹¹ „Nachdem der Priester das Friedensgebet gesprochen, Der Friede des Herrn sei allezeit mit euch (*Pax Domini sit semper vobiscum*) gesagt hat und das Volk geantwortet hat: Und mit deinem Geiste (*Et cum spiritu tuo*), läßt der Diakon gegebenenfalls zum Friedensgruß ein, indem er mit gefalteten Händen und dem Volk zugewandt spricht: Gebt euch ein Zeichen des Friedens (*Offerte vobis pacem*). Er selbst empfängt vom Priester den Friedensgruß und kann ihn denen, die näher bei ihm stehen und einen liturgischen Dienst ausüben, geben.“ (GRM 181)

¹¹² „Nach der Kommunion des Priesters empfängt der Diakon die Kommunion unter beiden Gestalten vom Priester und hilft ihm dann bei der Austeilung der Kommunion an das Volk. Geschieht die Kommunion unter beiden Gestalten, reicht er selbst den Kommunizierenden den Kelch. Unmittelbar nach der Austeilung trinkt er alles, was vom Blut Christi übrig geblieben ist, ehrfürchtig am Altar, wobei ihm gegebenenfalls andere Diakone und Priester helfen.“ (GRM 182) In diesem Zusammenhang ist auch bezüglich der Bestimmungen zur Mess-Vorbereitungen GRM 118c) zu beachten: c) auf dem Kredentisch: der Kelch, das Korporale, das Kelchtuch und gegebenenfalls

söhnung, Friedensstiftung und Gemeinschaftsbildung zu den *Hauptdiensten* eines Lebens in der Nachfolge Jesu gehören. Wenn der Diakon für die Austeilung des Kelches zuständig ist und damit mit der Spendung des Blutes Christi dessen Lebenshingabe darstellt, wird die radikal dienende Dimension seines Amtes „in persona christi servi“¹¹³ unterstrichen.

Zum Abschluss sieht die GRM vor, dass der Diakon die Mitteilungen an die Gemeinde¹¹⁴ übernimmt, weil Kommunikation und Informationsweitergabe tatsächlich diakonale Aufgaben sind, die aus der Anonymität herausführen und konkrete Anliegen der Gemeinde bewusst machen wollen. Vor dem Segensgebet gibt der Diakon einen Hinweis zum Niederknien, nach dem Segen entlässt er die Gemeinde.¹¹⁵

Zusammenfassend kann also bzgl. des Verhältnisses Liturgie und Diakonie, das durch den liturgischen Dienst des Diakons zum Ausdruck gebracht werden soll, festgehalten werden:

- Liturgie versammelt in diakonaler Weise Menschen zum Volk Gottes.
- Die Diakonie hat in der Liturgie ihren festen Platz.
- Diakonie steht unter dem Wort Gottes.
- Diakonie hat gegenüber der Liturgie keine untergeordnete Funktion.
- Diakonie ist Assistenz-Dienst.
- Diakonie ist beauftragte Verkündigung.
- Diakonie ist Tun dessen, was gebraucht wird.
- Diakonie nennt die Sorgen und Nöte beim Namen.
- Diakonie sorgt dafür, dass das gemeinsame Mahl möglich wird.
- Diakonie sucht Wege der Versöhnung und der Gemeinschaft.
- Diakonie informiert und kommuniziert.¹¹⁶

Die Betonung der Mitwirkung des Diakons im Gottesdienst will also vor allem eines deutlich machen: „Die Diakonie darf nicht aus dem Gottesdienst auswandern, weil sie in ihm begründet ist, von ihm lebt, immer neu ihren Ausgang nimmt und zu ihm hinführt.“¹¹⁷

4. Sonstige Aufgaben aus dem Bereich der Liturgie¹¹⁸

Selbstverständlich beschränkt sich der liturgische Dienst des Diakons nicht auf die Messe, er bezieht sich auf die Liturgie in all ihren Formen. Stellvertretend und zusammenfassend für viele Rahmenordnungen bringt es die Ordnung für den Ständigen Diakonat der Erzdiözese Freiburg auf den Punkt: „Im liturgischen Dienst verdeutlicht der Ständige Diakon die innere Einheit von Diakonie und Liturgie im christlichen Gemeindeleben und die Mitverantwortung des kirchlichen Amtes für diese Einheit. Er nimmt seinen liturgischen Dienst

die Palla; die Patene beziehungsweise Hostienschale und, wenn nötig, Ziborien; das Brot für die Kommunion des Priesters, der vorsteht, des Diakons, der liturgischen Dienste und des Volkes; ...

¹¹³ Vgl. Lk 22,27.

¹¹⁴ „Nach dem Gebet nach der Kommunion trägt der Diakon dem Volk gegebenenfalls kurze Vermeldungen vor, sofern dies der Priester nicht selbst tun will.“ (GRM 184)

¹¹⁵ „Wird das Gebet über das Volk oder eine feierliche Segensformel verwendet, spricht der Diakon: Verneigt euch zum Segen (Inclinate vos ad benedictionem). Wurde der Segen vom Priester erteilt, entlässt der Diakon das Volk, indem er mit gefalteten Händen, dem Volk zugewandt, spricht: Gehet hin in Frieden (Ite, missa est).“ (GRM 185)

¹¹⁶ Statt ‚Diakonie‘ könnte man freilich in dieser Liste auch den Begriff ‚Diakon‘ setzen, denn in ihm soll sich dieses Anliegen ja ausdrücken.

¹¹⁷ SCHMIDT-LAUBER (s. Anm. 56) 64.

¹¹⁸ Vgl. H. BRAKMANN, Zum Dienst des Diakons in der liturgischen Versammlung. In: Der Diakon (s. Anm. 15) 147–163; Vgl. E. J. LENGELING, Der Diakon in den liturgischen Büchern. – Verwirklichtes und Versäumtes. In: Ebd. 164–193.

aus seiner Verantwortung als Ständiger Diakon wahr und sorgt dafür, dass der Gemeinde die innere Einheit von Diakonie und Liturgie bewusst ist. Neben der Mitwirkung in der gottesdienstlichen Verkündigung erstreckt sich der liturgische Dienst des Ständigen Diakons auf folgende Aufgaben, innerhalb derer Schwerpunkte gesetzt werden können: Dienst in der Eucharistiefeier (*missa cum diacono*); Feier der Kommunion mit Kranken und Sterbenden zusammen mit den Angehörigen und ggfls. mit Mitgliedern des Krankenbesuchsdienstes; Leitung der Tauf-, Trauungs- und Begräbnisliturgie; Mitarbeit im Kreis der Gottesdiensthelferinnen und -helfer; Übernahme von Wortgottesdiensten und Segnungsfeiern (Sakramentalien); Feier des Stundengebetes; Mitarbeit im Liturgieausschuss des Pfarrgemeinderates und bei der Vorbereitung von Gottesdiensten; Mitwirkung bei der Ausbildung und Begleitung von Gläubigen, die Verantwortung für liturgische Feiern übernehmen.“¹¹⁹ Besonders aktuell und der Mittler-Rolle des Diakons (*medius ordo*) sehr entsprechend, erscheint zudem auch sein Engagement für Liturgien mit Fernstehenden¹²⁰, Liturgien an besonderen Orten¹²¹ und zu besonderen Zeiten¹²² ...

Wenn Michael Kunzler¹²³, mit Blick auf das östliche Christentum, im liturgischen Dienst des Diakons den Dienst der Engel repräsentiert sieht, „die an Gottes Thron ebenso Dienst tun, wie sie unsichtbar mit Christus in der liturgischen Handlung gegenwärtig sind“¹²⁴, dann ist dies ein weiterer Versuch, die Mittlerrolle des Diakons ins Bild zu rücken. Und wenn der Diakon tatsächlich (einer) der *gute(n) Engel* einer Gemeinde ist und dies auch in seinem liturgischen Tun zum Ausdruck kommt, dann wird in der Gestaltung des liturgischen Dienstes des Diakons auch etwas von der dahinter liegenden Gestalt der Liturgie sichtbar: Gottesdienst als Gottes Dienst an den Menschen.

¹¹⁹ Ordnung für den Ständigen Diakonat in der Erzdiözese Freiburg. In: http://www.ordinariat-freiburg.de/fileadmin/gemeinsam/pastoraledienste/pdf/Diakone_Ordnung.pdf

¹²⁰ Vgl. M. LÄTZEL, Den Fernen nahe sein. Religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten. Regensburg 2004.

¹²¹ Vgl. Gottesdienst-Orte. Handbuch Liturgische Topologie. Hg. G. Fermor [u. a.], Leipzig 2007 (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 17).

¹²² Vgl. P. M. ZULEHNER, Ritendiakonie. In: Die diakonale Dimension der Liturgie (s. Anm. 27) 271–283.

¹²³ Vgl. M. KUNZLER, Liturge sein. Entwurf einer *Ars celebrandi*. Paderborn 2007, 63–73. Bezeichnend schon die Kapitelüberschrift: Unsere Diakone – Vorsteher zweiter Klasse, schwimmend zwischen Priestertum und Laienstand?

¹²⁴ Ebd. 72.

Gisbert Greshake, Freiburg

Frag-würdige Konzelebration

Wie so viele andere vom letzten Konzil initiierte liturgische Erneuerungen wurde auch die (erweiterte) Möglichkeit zur Konzelebration nicht nur begeistert akzeptiert, sie ist heute auch für nicht wenige Priester zur Selbstverständlichkeit geworden, z. B. in Konventen und Priesterkollegien oder bei Priesterversammlungen, -exerzitien und -jubiläen. Eben diese „Selbstverständlichkeit“ möchte der vorliegende Beitrag in Frage stellen.¹²⁵

1. Der problematische Ansatz des II. Vaticanums

Die vom II. Vaticanum neu eröffnete Möglichkeit zur sog. Konzelebration stand von Anfang an unter der Frage: Wie kann unter Vermeidung der bis zum Konzil üblichen neben- oder hintereinander ablaufenden, voneinander isolierten Massen-Privatzelebrationen dennoch die tägliche Zelebration des Priesters und damit der „Wert der Privatmesse“ erhalten bleiben? So äußerte z. B. bei der Diskussion in der Konzilsaula der – wie man ihn nannte – „amerikanische Papst“, nämlich Kardinal Spellman von New York, die Sorge, es könne womöglich durch die Konzelebration von 100 Priestern die Kirche um 99 Messen ärmer werden. So stand die Frage nach der Konzelebration dezidiert im Problemhorizont der *Quantifizierung* von Messen. So heißt es auch in PO 13: „Im Mysterium des eucharistischen Opfers [. . .] wird beständig das Werk unserer Erlösung vollzogen; darum wird seine tägliche Feier dringend empfohlen; sie ist auch dann, wenn keine Gläubigen dabei sein können, ein Akt Christi und der Kirche.“ Eine äußerst fragwürdige Formulierung, die aus dem Missale Romanum stammt (Gabengebet vom 9. Sonntag nach Pfingsten). Hier liegt nämlich der mittelalterliche Übertragungsfehler eines Wortes von Papst Leo I. zugrunde; das ursprünglich lautet: „Sooft das Gedächtnis des Dir wohlgefalligen Opfers gefeiert wird, wird das Werk unserer Erlösung (sakramental) bezeichnet = vergegenwärtigt (exeritur)“. Aus diesem „exeritur“ machten mittelalterliche Kopisten „exercetur“, was zum *veränderten* Sinn führt: „[. . .] wird das Werk unserer Erlösung *vollzogen*.“ So wird aus der ursprünglichen Idee, wonach in der Eucharistie die sakramentale *Vergegenwärtigung* des einen Kreuzesopfers geschieht, die neue Idee einer ständigen, in jeder Messe geschehenden *Erneuerung* dieses Opfers. Damit wird natürlich das Problem einer möglichst großen Quantifizie-

¹²⁵ Die folgenden Darlegungen sind eine Kurzfassung meines theologiegeschichtlich reich dokumentierten und mit bibliographischen Angaben versehenen Beitrags „Konzelebration der Priester. Kritische Analyse und Vorschläge zu einer problematischen Erneuerung des II. Vatikanischen Konzils“, in: Glaube im Prozess. [FS K. Rahner]. Hg. E. Klinger – K. Wittstadt. Freiburg i. Br. 1984, 258–288. Wer sich weiter mit der Thematik befassen oder gegen die hier vorgelegte Skizze kritische Einwände hat, sei auf diesen Beitrag nachdrücklich verwiesen, weil darin die *hier* nur kurz dargelegten verschiedenen Argumentationsgänge eingehender entfaltet und erläutert sind. Weitere und andersgeartete, z. T. aber mit dem vorliegenden Artikel sich überschneidende Zusammenfassungen dieses Beitrags sind: G. GRESHAKE, Wider die derzeitige Konzelebrationspraxis der Priester. Ein Plädoyer. In: LS 41 (1990) 367–375; DERS., Klerikalistische Konzelebration. In: DERS., Priestersein in dieser Zeit. [Neuherausgabe der 3. Aufl.] Würzburg 2005, 345–353.

rung der Messen virulent¹²⁶, und es wird die Aussage von PO 13 verständlich, warum Priester möglichst täglich zelebrieren sollen, auch wenn kein Volk anwesend ist: Diese Empfehlung zur täglichen Messfeier stand aber – so auch der jüngst erschienene 4. Band der „Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils“ – „offenkundig im Gegensatz zur Liturgiekonstitution, die in den Artikeln 26 und 27 vielmehr die grundlegende Bedeutung der gemeinsamen Feier mit den Gläubigen unterstrich. Es ist kaum denkbar, dass man sich in der [zuständigen] Kommission nicht dieses Gegensatzes bewusst gewesen wäre, aber offensichtlich war man nicht fähig, auf einen wesentlichen Aspekt des traditionellen Priesterbildes zu verzichten, das seine Spiritualität mit dem eucharistischen Dienst verband und das den Priester von seinem Vorrecht her, die heiligen Geheimnisse zu feiern, beschrieb.“¹²⁷ Bezüglich der Frage, ob die Quantifizierung von Messen überhaupt in sich sinnvoll ist und ob der Priester möglichst oft von seiner eucharistischen „Vollmacht“ Gebrauch machen sollte, wurde mehr oder minder stillschweigend die durch Pius XII. gegebene Entscheidung vorausgesetzt: „Die These, wonach die Feier einer Messe, an welcher hundert Priester mit religiöser Hingabe teilnehmen, soviel wert sei wie hundert Messen von hundert Priestern gefeiert, ist als irrige Meinung (*error opinionis*) zu verwerfen.“

Diese Äußerung war die letzte Frucht jener schon erwähnten jahrhundertelangen westkirchlichen Entwicklung, wonach in der Messe nicht so sehr die in der gemeinsamen liturgischen Feier sich ereignende sakramentale Gegenwart des Heilsmysteriums gesehen wurde als vielmehr die sachhafte (und damit quantifizierbare) Frucht des eucharistischen Opfers. Entsprechend erblickte man im Amtspriestertum vor allem die Vollmacht zur „*confectio sacramenti*“, zur bereits „in sich“ werthaften konsekratorischen Darbringung des Messopfers. Gegen diese theologische Sicht, nach welcher eine möglichst hohe Zahl von Messen und eine möglichst häufige Zelebration der Priester einen Wert in sich darstellt, hatte sich schon vor dem Konzil Karl Rahner gewandt, der ausdrücklich darauf hinwies: „Unter der Voraussetzung, dass er [der Priester] als bloß assistierender Teilnehmer faktisch dieselbe innere Anteilnahme leistet (oder leisten würde) wie beim eigenen Zelebrieren, ist die Wirkung der bloß ‚gehörten‘ Messe für ihn dieselbe wie die der von ihm selbst zelebrierten.“¹²⁸

Wenn das aber zutrifft – und davon gehe ich hier aus –, so ist die Frage nach der Konzelebration eben nicht im Horizont des Interesses anzugehen, die vielen Privatmessen durch eine Feier abzulösen, in der – zwar auf andere, nicht gemeinschaftsschädigende Art, aber doch – auf ähnliche Weise die konzelebrierenden Priester das tun, was sie auch sonst bei der einzeln gefeierten Messe tun: nämlich als (konsekrierende) Priester das Opfer Christi „darbringen“ und damit für sich selbst und für die Kirche Früchte des Opfers Christi erlangen, die sie in der Mitfeier als Laien nicht erlangen würden. Nein, wenn eine Konzelebration der Priester überhaupt einen Sinn haben soll, so kann dieser nur auf der Ebene des Zeichens liegen. Dies deutet das Konzil auch mit der Aussage an, dass durch die Konzelebration „die Einheit des Priestertums passend in Erscheinung tritt“ (SC 57). Doch diese vom

¹²⁶ Siehe zum Ganzen: E. SCHILLEBEECKX, *Christliche Identität und kirchliches Amt*. Düsseldorf 1985, 194; A. GERKEN, *Theologie der Eucharistie*. Münster 1973, 97–125; A. ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt 1997, 488ff.

¹²⁷ R. BURIJANA – G. TURBANTI, *Zwischen den Sitzungsperioden*. In: *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Bd. IV. Hg. G. Alberigo – G. Wassilowski. Mainz – Leuven 2006, 675. – Deswegen wird zum Text von PO 13 auch zunächst auf die Enzyklika PAULS VI., *Mysterium fidei* verwiesen und erst dann auf SC.

¹²⁸ K. RAHNER, *Die vielen Messen und das eine Opfer*. Freiburg i. Br. 1966, 98f.

Konzil sehr wohl gesehene grundsätzliche Zeichenstruktur der Konzelebration wurde leider gleichzeitig (1) verlagert und (2) zutiefst gestört.

(1) Sie wurde verlagert: Denn der ursprüngliche Vorschlag, man solle formulieren, in der Konzelebration trete „die *Einheit der Kirche* passend in Erscheinung“, wurde abgelehnt und durch die Formulierung „die *Einheit des Priestertums* [. . .]“ ersetzt. Das bedeutet: das Problem der Konzelebration wurde auf dem Konzil trotz gegenlautender Einwände aus der Konzilsaula vom konzelebrierenden *Priester*, nicht von der konzelebrierenden *Kirche* her angegangen.

Die Zeichenstruktur wurde (2) zutiefst gestört: Denn der nachkonziliare Ritus knüpft weder an die liturgische Praxis der Frühen Kirche noch an die bis heute geübte ostkirchliche Konzelebration an, sondern an die erst seit dem Hochmittelalter in der Westkirche übliche (Weihe-)Konzelebration, die in ihrer liturgischen Form eine synchronistische Kon-Konsekration vieler gleichgeordneter Priester ist. Dadurch aber werden wesentliche Momente des Zeichencharakters der Eucharistie pervertiert, d. h. im wahrsten Sinn dieses Wortes verkehrt, und dies führt zur erheblichen Verdunkelung des Wesens der Eucharistiefeyer.

2. Probleme des gegenwärtigen Konzelebrationsritus

Verdunkelung der sakramental-kultischen Ausdrucksgestalt

Ursprünglich, vom Altertum bis zum 10. Jh., ja noch bis hin zu Innozenz III., wird der Ausdruck „celebrare missam“ nicht nur für den Priester, sondern für alle Gläubigen gebraucht. Die Feier der Eucharistie ist Sache des ganzen Volkes Gottes. Erst die verengte Sicht der darauffolgenden Theologie sowie die durch die Krise der Reformation ausgelöste gegenreformatorische Schlagrichtung führten dazu, das „Zelebrieren“ dem Priester allein vorzubehalten. Die in Wirklichkeit also von allen Gläubigen zelebrierte und damit in einem richtigen Sinn *konzelebrierte* Eucharistiefeyer ist aber innerlich strukturiert, und zwar so, dass darin zeichenhaft das Wesen der Kirche überhaupt aufleuchtet. Denn auch wenn die Kirche sich als „Leib Christi“ verstehen darf, als Ort, Zeichen und Werkzeug (Sakrament) Seiner Gegenwart, so ist und bleibt Er doch ihr ständiges Voraus, ihr Herr, Erlöser und „Bräutigam“, und die Kirche bleibt Geschöpf, „creatura Verbi“, bedürftige „Braut“. Diese Differenz zwischen Christus und seiner Kirche, die nicht der Einheit beider widerstreitet, sondern den bleibenden Geschenkcharakter der Kirche betont, ist für das kirchliche Selbstverständnis fundamental. Darum bringt sie sich auch in all ihren Lebensvollzügen zur Geltung. Und eben dies: das bleibende Voraus Christi gegenüber seiner Kirche zu bezeugen und in den zentralen kirchlichen Vollzügen zur Geltung zu bringen, ist Aufgabe des *Amtes*. In ihm tritt sakramental-zeichenhaft jene Grunddifferenz in Erscheinung, in welcher die Kirche existiert und in welcher auch erst die Feier der Eucharistie möglich ist: Durch das amtliche Tun des Priesters „in persona Christi“ wird das „Voraus“ des Opfers Christi für die Kirche Gegenwart. Dies bedeutet, dass der Priester beim eucharistischen Geschehen nicht einfach der gottesdienstlichen Feier in einem allgemeinen Sinn „vorsteht“, sondern dass er Christus im sakramentalen Zeichen „repräsentiert“.¹²⁹

Das aber hat zur Folge: eine Konzelebration von Priestern, worin gleichzeitig viele „in persona Christi“ handeln, verundeutlicht, ja stört die Zeichenhaftigkeit dieses doch gerade zeichenhaften Geschehens. Dass bei der Eucharistiefeyer Christus sein Opfer Gegenwart werden lässt, auf dass seine Jüngerschaft sich darin einbeziehen lässt, dass Christus es ist,

¹²⁹ Zum missverständlichen spezifischen Begriff sakramental-amtlicher Repräsentation vgl. GRESHAKE, Priestersein (s. Anm. 1) 101ff.

der die Vielen zur Gemeinschaft versammelt, dass er es ist, der zum Mahl ruft: all das wird zeichenhaft im sakramentalen „Gegenüber“ des einen, aufgrund der Weihe Christus repräsentierenden Priesters und der übrigen Gemeinde dargestellt.

Gegen diese Überlegung kommt der Einwand nicht an, die konzelebrierenden Priester seien eine „moralische Einheit“, ihre Vielzahl sei durch die Teilhabe an dem einen Priestertum Christi (und durch ihr Einssein im Presbyterium) in die Einheit aufgehoben und als solche Einheit stellten sie den einen Herrn dar. Dieser Einwand trifft nicht zu. Wenn man nämlich das Verhältnis von Einheit und Vielheit auf seine Ausdrucksgestalt hin befragt (und darum geht es ja: die vielen Priester sollen gemäß diesem Einwand mitsammen den einen Herrn darstellen), so gibt es hier eine unumkehrbare Struktur: Die Vielen können zwar im Einen in Erscheinung treten, nicht aber sind die Vielen (als solche) Ausdrucksgestalt des Einen. So werden z. B. die vielen Bürger eines Staates repräsentiert durch den einen Bundespräsidenten (o. dgl.), nicht aber wird der Eine durch die Vielen repräsentiert. Eine Vielheit kann nur durch Einen zeichenhaft dargestellt werden. Und deshalb wird Christus auch jeweils durch *eine* Person amtlich-sakramental repräsentiert.

Eben dieses Prinzip wendet Thomas v. Aquin an, um die Spendung des Taufsakramentes durch eine Mehrzahl von taufenden Priestern (also eine „konzelebrierte Taufe“) zurückzuweisen. „Der Mensch tauft nur als minister Christi und als dessen Repräsentant (vicem eius gerens). Daher darf es auch, weil Christus Einer ist, nur *ein* minister sein, der Christus repräsentiert“ (STh III, 67,6). Ausdrücklich entkräftet Thomas den Einwand, was Einer zu tun vermöchte, könnten doch auch viele „effizient“ tun. Mit dieser Nennung der Perspektive des effektiven Tuns weist er die Auffassung zurück, dass man in der sakramentalen Dimension das Verhältnis von Einheit und Vielheit auf der Ebene der causa efficiens betrachten dürfe, die ja an sich zulässt, dass viele (in unserem Fall: Priester) miteinander als Ursache in ein und demselben Tun (hier: im Zelebrieren) zusammenwirken. Die effiziente Ursächlichkeit gilt nach Thomas nur von Tätigkeiten, die „virtute propria“ geschehen. Da die Taufe aber „virtute Christi“ gespendet werde und – so ist dieser Gedanke zu ergänzen – dies sakramental in Erscheinung zu treten hat, „wirkt der Eine (Herr) sein Werk durch den einen minister“ (ebd. ad primum).¹³⁰ Kurz: Auf der Ebene des Zeichens können die vielen Priester nicht den einen Herrn „repräsentieren“.¹³¹

¹³⁰ Wenn Thomas dann doch in einem (von ihm deutlich gespürten) Widerspruch zur obigen Argumentationsweise, die Konzelebration *bei der Priesterweihe* rechtfertigt, so geht es ihm darum, den faktisch vorgefundenen (übrigens damals noch gar nicht sehr alten) „ritus ecclesiae“ zu wahren. Näheres dazu in meinem Anm. 1 genannten Beitrag S. 269f.

¹³¹ Was die gelegentlich geäußerte Meinung angeht, in der Konzelebration werde deutlich, dass der einzelne Priester „nur (!) aus seiner Anteilnahme an diesem Hohenpriestertum Jesu Christi und als Glied des ganzen priesterlichen Ordo seine persönliche Weihevollmacht in persona Christi ausübt“ (so z. B. O. NUSSBAUM, Liturgiereform und Konzelebration. Köln 1966, 26f), so ist die darin vorausgesetzte These schlicht falsch. Zwar fügt die Priesterweihe eo ipso ins Presbyterium ein, so dass man tatsächlich nicht Priester sein kann, ohne gleichzeitig dessen Glied zu sein, aber deshalb empfängt der Geweihte seine besondere Sendung und Beauftragung nicht via Presbyterium, sondern vom Bischof her, der in der Weihehandlung den berufenden Herrn repräsentiert. Deshalb ist es falsch zu sagen, dass der Priester nur *als* Glied des Presbyteriums sein Priesteramt vollziehen kann. –

Gelegentlich hört man auch den Einwand, es gäbe doch faktisch eine „kollektive Repräsentanz“ Christi z. B. der Bischöfe auf dem Allgemeinen Konzil. Die hier angepeilte Sachlage ist jedoch sehr komplex und kann in diesem Zusammenhang auch nur ansatzweise behandelt werden: Abgesehen davon, dass das konziliare Handeln kein sakramentales Handeln im engeren Sinn ist, verstand sich ursprünglich ein Konzil auch *nicht* als Christusrepräsentation, sondern als Repräsen-

Somit bedeutet die durch das II. Vaticanum inaugurierte Erneuerung der Konzelebration, die in Ritus und Sinnggebung an die bei der Priesterweihe geübte Weihe-Konzelebration anknüpft (wo eine Mehrzahl von Priestern „nebeneinander“, sozusagen auf gleicher Ebene handelnd, Eucharistie feiert), eine Verdunkelung und Nivellierung der sakramentalen Ausdrucksgestalt der Eucharistie.¹³² Denn zur Ausdrucksgestalt der Eucharistie gehört wesentlich, dass zwar die ganze Gemeinde Eucharistie feiert, also „konzelebriert“, doch so, dass darin das Gegenüber von Christus und seiner Kirche kultisch-anamnetische Darstellung findet.¹³³ Die *eine* Person des im eigentlichen Sinn Christus repräsentierenden Zelebranten gehört wesentlich zum sakramentalen Zeichen der Eucharistie.

Trennung des sakramentalen vom „kerygmatischen“ Wort

Das gleiche – aber nochmals verschärft – zeigt sich noch an einem anderen Element des nachkonziliaren Konzelebrationsritus: Die Priester treten hier nicht nur nebeneinander als Zelebranten auf, sie haben auch die Konsekrationsworte gemeinsam zu sprechen. Der theologiegeschichtliche Hintergrund ist die spezifisch westliche Sakramenten- und Messopfertheologie, wonach das Wesen der Messe in der durch Konsekration (forma) von Brot und Wein (materia) geschehenden Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Christi gegeben ist und der Priester mithin nur dann Messe feiert („sacramentum conficit“), wenn er die Konsekrationsworte spricht.

In die Kirchen des Ostens haben diese liturgische Praxis und die ihr zugrundeliegende Theologie niemals Eingang gefunden.¹³⁴ In einer größeren Treue zur altkirchlichen Über-

tation der hörenden und glaubenden Kirche, weswegen die ältesten Konzilsbeschlüsse auch als Glaubensbekenntnisse formuliert wurden. Auch wenn daraus später „Lehrentscheidungen“ werden, so gründen diese doch in ursprünglicheren gemeinsamen Glaubenserfahrungen der hörenden Kirche, die *dann erst* kraft der besonderen Amtsauctorität der Konzilsväter autoritativ der ganzen Kirche vorgelegt werden. Und auch dies geschieht bis einschließlich Trient nicht schon durch das Konzil selbst, sondern durch die Promulgation der Konzilstexte in der einzelnen Diözese durch den jeweiligen Bischof, der als solcher einzelner (!) der Christus repräsentierende Lehrer seiner Diözese ist.

¹³² So bemerkt schon J. PASCHER, *Eucharistia. Gestalt und Vollzug*. Münster – Freiburg ²1953, 158: „Man muss gestehen, dass eine eigentliche Konzelebration weniger gut ‚das Abendmahl darstellt‘ und so weniger klar dem ‚Tut dieses‘ des Auftrages gerecht.“

¹³³ Deshalb ist es auch *völlig* abwegig, wenn Priester miteinander ohne jede Gemeinde konzelebrieren oder auch wenn die konzelebrierenden Priester im Kreis den Altar so umschließen, dass überhaupt kein Gegenüber von Christus und seiner Gemeinde mehr dargestellt wird, sondern diese nur äußerer Anhang der konzelebrierenden Priester ist.

¹³⁴ Die einzige Ausnahme bildet hier die russisch-orthodoxe Kirche. Es lässt sich aber eindeutig zeigen, dass die Praxis des gemeinsamen Sprechens der Konsekrationsworte durch westkirchliche Beeinflussung in diese Kirche eingedrungen ist. Das gleiche gilt auch von der liturgischen Praxis der unierten Kirchen, denen allen seit Ende des 18. Jh. von Rom die synchronistische Konzelebration aufgezwungen wurde, und zwar – bezeichnenderweise! – als Vorbedingung dafür, ein Messstipendium annehmen zu dürfen. Dabei ist gerade dieser Gesichtspunkt – Gott sei es geklagt! – bei der ganzen Frage der Konzelebration nicht zu unterschätzen. Denn bei nicht wenigen Priestern – nicht zuletzt in einer Reihe von Konventen –, dürfte das Messstipendium für die Konzelebration eine wichtige Rolle spielen, da dieses nach geltendem Kirchenrecht nur dem tatsächlich zelebrierenden = konsekrierenden Priester zusteht und welches demnach (etwa in Konventen) in stattlicher Höhe entfallen würde, wenn statt der früheren nicht selten großen Zahl der Privatmessen nur noch ein zelebrierender = konsekrierender Priester der gemeinsamen Eucharistiefeyer vorsteht. Dieser Hinweis auf das Messstipendium klingt prosaisch, sollte aber – leider! – für diesen Fragenkomplex nicht unterschätzt werden. Dies wurde mir nachhaltig bestätigt durch eine Reihe von Zuschriften, die ich auf meinen ursprünglichen Beitrag erhielt; es waren viele Zuschriften aus Or-

lieferung ist in der orthodoxen Konzelebration die Stellung des Christus repräsentierenden Priesters eindeutig markiert, insofern die „konzelebrierenden“ Priester zwar kultische Funktionen ausüben (Übernahme bestimmter Gebete, Spendung von Weihrauch, Austeilen der Kommunion u.dgl.), niemals aber *nebeneinander* (gewissermaßen „multipliziert“) der Eucharistie vorstehen: Allein der Hauptzelebrant spricht die Konsekrationsworte. Nur diese Form ist der altkirchlich-liturgischen Tradition gemäß. Nach orthodoxem Verständnis bis heute würde das gemeinsame Sprechen der Konsekrationsworte sogar die Einheit des eucharistischen Geschehens zerstören. Indem aber der nachkonziliare westliche Konzelebrationsritus eben dieses gemeinsame Sprechen verlangt, zeigt er noch einmal in aller Deutlichkeit, dass er de facto einem Ensemble von synchronisierten Einzelmessen sehr nahe kommt und unter dem schon erwähnten Interesse steht, jedem teilnehmenden Priester „die eigene Messe“ zu ermöglichen.

Das gemeinsame Proklamieren der Konsekrationsworte unterliegt nun aber einer ähnlichen Kritik, wie sie schon vorher geäußert wurde: es verdunkelt das Zeichen, dass Christus selbst es ist, der in diesen Worten vor der Gemeinde seine Selbsthingabe für uns anamnetisch proklamiert; es verdunkelt, dass der Priester sakramental „in persona Christi“ spricht.

Es kommt aber noch ein weiteres hinzu: das synchronisierte Sprechen reißt in letzter Konsequenz Wort und Sakrament auseinander oder genauer: es trennt das sakramentale Wort (im engeren Sinn) vom Wort Gottes, das in der Verkündigung der Kirche überhaupt lebendig ist. Das Wort Gottes insgesamt ist ja nicht einfach nur Belehrung über Göttliches, sondern personale Selbstzusage und Selbstmitteilung Gottes und deshalb wirksames Gnadenhandeln am Menschen. So gesehen sind Wort und Sakrament zutiefst einander zugeordnet: Das jedes Sakrament mitkonstituierende Wort ist nicht etwas grundsätzlich anderes als das in der übrigen kirchlichen Verkündigung den Menschen heilvoll zugesagte Wort Gottes, sondern dieses selbst in seiner höchsten Zuspitzung, Dichte und Intensität. Das gilt auch bezüglich der Eucharistie. Sie ist und wird (mit)konstituiert durch das Wort, das gerade hier „exhibitiven Charakter“ hat, d.h. auf der höchsten Stufe seiner Heilsmächtigkeit erscheint.

Nun wird - ganz allgemein - das Wort in der Kirche faktisch (und sinnvoll) verkündigt durch den Zeugen, der für das Wort Gottes eintritt. Verlesung der Heiligen Schrift und Predigt geschehen durch den einzelnen, der im Auftrag Christi und der Kirche das Wort proklamiert. Niemandem würde es einfallen, das Evangelium zu zweit oder zu dritt oder gar zu fünfzigst vorzulesen.¹³⁵ Indem nun aber in der konzelebrierten Eucharistiefeier beim Sprechen der Konsekrationsworte ein meist nicht sehr wohlklingender „Bardenchor“ mehr oder minder synchroner Stimmen einsetzt, wird die Einheit des Wortes Gottes und seiner Verkündigung aufs Spiel gesetzt: Das konsekratorische Wort, gemeinsam vorgetragen, erscheint als eine Größe, die aus der Einheit des vielgestuften kirchlichen Wortgeschehens herausfällt und gleichsam eigenen Gesetzen gehorcht. Der gemeinsam gesprochene Einsetzungsbericht stellt sich nicht mehr als verkündetes Evangelium (das ja sonst immer nur einer verkündet) dar, sondern als eine quasimagische Beschwörungsformel.¹³⁶ Dieser durch

denkonventen, die meine zunächst sehr vorsichtigen diesbezüglichen Bemerkungen rügten und zum Ausdruck brachten, dass die Rolle des Stipendiums ungleich höher einzuschätzen sei.

¹³⁵ Es sei denn, es handle sich – wie bei der Passionsgeschichte – um eine dramatisierte Rollenaufteilung.

¹³⁶ Die Un-Stimmigkeit, die durch das gemeinsame Sprechen entsteht, war auch der Grund, dass die meisten großen scholastischen Theologen – unter ihnen z. B. der hl. Albertus Magnus und Durandus – die Konzelebration radikal abgelehnt haben. Siehe dazu mein in Anm. 1 genannter Beitrag.

das gemeinsame Sprechen entstehenden Verdunkelung des Wortzeichens entgeht man keineswegs, sondern bestätigt sie nur noch, wenn man dem Hauptzelebranten den lauten Vortrag der Wandlungsworte, den übrigen aber ein Sprechen „*submissa voce*“ empfiehlt. Denn ein leises Murmeln oder Flüstern der Zelebranten ist noch einmal mehr (!) ein Hinweis darauf, dass es hier nicht um die Verkündigung des Wortes, um die öffentliche Proklamation der Selbsthingabe Jesus geht, sondern dass hier ein rituelles Tun geschieht, das dem einzelnen Priester die Selbstbestätigung gibt, als Priester „*in persona Christi*“ Eucharistie zu feiern. So wird nicht nur die sakramentale Zeichenhaftigkeit der Christusrepräsentanz verdunkelt, sondern auch die – zwar vielstufige, aber doch – grundsätzliche Einheit des Wortgeschehens in Frage gestellt.

3. Ein Blick in die Geschichte

Man mag gegen die bisher geäußerten Bedenken zur nachkonziliaren Konzelebration einwenden, dass sie im Grunde nicht prinzipieller Art seien, da es ja verhältnismäßig leicht wäre, sowohl den „ideologischen Kontext“ der Konzelebration (ihre Sicht als eine synchron begangene, den Privatmessen „gleichwertige“ Feier) als auch den daraus resultierenden Ritus so zu ändern, dass klar und eindeutig der Hauptzelebrant als der „*in persona Christi*“ sakramental Handelnde erscheint. Wären also allein durch eine Änderung von Kontext und Ritus alle Bedenken gegen die Konzelebration beseitigt? Ich glaube nicht! Auch eine solche Änderung vorausgesetzt (!), ist nicht einfach jede Konzelebration sinnvoll und legitim; sie unterliegt noch weiteren Bedingungen, die in der folgenden kleinen historischen Skizze erläutert werden sollen.

Die älteste Form der Konzelebration besteht darin, dass auf der einen Seite der Bischof, umgeben von seinem Presbyterium und assistiert von den Diakonen, und auf der andern Seite das übrige Volk Gottes miteinander Eucharistie feiern und in dieser Ordnung sowohl die Einheit der – nicht durch eine Vielzahl von Messen zerspaltenen – Gemeinde als auch deren innere Struktur – das Christus repräsentierende Amt steht im „sakramentalen Gegenüber“ zur übrigen Gemeinde – in Erscheinung treten. An dieser einen Eucharistiefeier nimmt jeder an der Stelle, in der Funktion und in der zeichenhaften Ausprägung teil, die seiner Stellung im Gesamt des kirchlichen Lebens entspricht: der Bischof vertritt kultisch-anamnetisch Christus, d.h. er allein handelt „*in persona Christi*“ und spricht als einziger das eucharistische Hochgebet mit den Konsekrationsworten. Das Presbyterium tritt als das dem Bischof zur Seite stehende und ihn unterstützende Kollegium auf; sie bestätigen das Tun des Bischofs durch Handausstreckung. Die Diakone haben die Gaben der Gläubigen (aus denen auch die Armenfürsorge bestritten wurde) zum Altar zu bringen und bei der Feier Dienste zu leisten. Alle übrigen schließlich nehmen als das zum Gotteslob versammelte und zur Sendung in die Welt bereite Volk Gottes an der Eucharistiefeier teil. Sie bestätigen die sakramentale Anamnese durch ihr „Amen“.

Kurz: jeder „konzelebriert“ = feiert mit den übrigen Eucharistie „mit“ an der sichtbaren Stelle und in der spezifischen Ausprägung, die ihm auch sonst in der Kirche zukommen. So gesehen, ist die Konzelebration die Darstellung der Kirche als *Communio*, nämlich ihrer Einheit in und aus der Vielfalt ihrer Ämter und Funktionen. Der entscheidende Ansatz zum Verständnis der Konzelebration ist also in der Frühen Kirche nicht die Frage nach dem Priester, ob und was er bei einer solchen Feier Spezifisches tut, ob z. B. der „Wert“ seines individuellen priesterlichen Handelns erhalten bleibt oder inwiefern sich bei der Konzelebration das Presbyterium in besonderer Weise darstellt – auf diese Fragen hat leider das

II. Vaticanum sein Augenmerk gerichtet –, sondern es geht darum, dass in der konzelebrierten Eucharistiefeier die eine Gemeinde, in der Vielfalt ihrer Charismen und Dienste um den einen Altar geschart, die eine Eucharistie feiert, um sich darin von Christus her zur Einheit formen lassen. Es geht also bei der Konzelebration nicht um ein „mehr“ oder „weniger“ an Gnaden, das da durch Zelebration erlangt wird, sondern um ein „mehr“ oder „weniger“ an Ausdrücklichkeit dessen, was Kirche ist.

Das bedeutet aber, dass man die Konzelebration nicht rechtfertigen kann, wenn man sie aus diesem Kontext herausbricht sei es, dass Priester ohne „Volk“ konzelebrieren (bzw. dass die Partizipation der Gläubigen in keinem Verhältnis zur Zahl der Priester steht) oder dass Priester ohne den Bischof oder eine andere „Bezugsperson“, in welcher der Bischof als einheitgebende Mitte des Presbyteriums vertreten wird bzw. in welcher sich in analoger Weise das Verhältnis von Bischof und Presbyterium wiederholt, konzelebrieren.¹³⁷ Nur dort, wo sich wirklich eine Ortskirche in der Eucharistiefeier als solche in voller hierarchischer Zeichenhaftigkeit darstellt, ist eine Konzelebration der Priester – nach geändertem Ritus! – sinnvoll und legitim. Diese Situation dürfte aber der Ausnahmefall sein, zumal eine solche Konzelebration eine gewisse Aufwendigkeit, Feierlichkeit und zeremonielle Imposanz erfordert und mit sich bringt. Und warum sollte sich Kirche auch immer in *voller* hierarchischer Zeichenhaftigkeit (die ohnehin nur mit dem anwesenden Bischof gegeben ist) darstellen?

4. Amtstheologische Hinweise

Dazu ist auch folgender Faktor zu bedenken, der gegen eine allzu häufige Praxis der Konzelebration spricht: In der konzelebrierten Eucharistiefeier stellen sich alle kirchlichen Amtsträger im „sakramentalen Gegenüber“ zur Gemeinde dar. Die Konzelebration stellt – wie das auch nahezu alle Autoren unumwunden zugeben – die hierarchische Struktur der Kirche pointiert heraus. Dieser Gesichtspunkt ist zunächst einmal durchaus legitim, insofern das Weiheamt ja das heilende und heiligende Gegenüber Christi zur Kirche sakramental repräsentiert. Und doch ist dies nur *eine*, wenn auch unabdingbar wesentliche Sicht des Amtes. Denn der Amtsträger steht nicht nur „in persona Christi“ im Gegenüber zur übrigen Gemeinde, sondern – gerade auch nach der Auffassung des II. Vatikanischen Konzils – mit mindestens gleichem Gewicht in der Gemeinde als Gleicher neben Gleichen. Amt ist (auch) ein Charisma unter vielen und neben vielen anderen Charismen. Der Geweihte ist nicht einer, der – wie man gelegentlich scherzhaft, aber nicht ohne Hintersinn sagt – „durch die Weihe das Charisma des Laien“ verloren hat, vielmehr bleibt er aufgrund von Taufe und Firmung immer auch „Laie“ im vollen Sinn des Wortes, nämlich Glied des „laos theou“, des Gottesvolkes, Bruder unter Brüdern und Schwestern, angewiesen wie sie auf das erlösende Handeln Christi.¹³⁸

¹³⁷ Letzteres ist etwa Fall in einem Ordenskonvent im Hinblick auf den entsprechenden Oberen, in einer Pfarrei hinsichtlich des Verhältnisses Pfarrer – Kapläne (bzw. sonstige mithelfende Priester) oder überall dort, wo sich der Bischof vertreten lässt durch Visitatoren, Dechanten u. dgl.

¹³⁸ So weist z. B. auch die Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zu den sog. Lineamenta für die Bischofssynode 1987 mit Hinweis auf entsprechende Konzilsdiskussionen unter Nr. 1.2 darauf hin, dass „auch jedem Amtsträger und jedem Ordensmitglied der Ehrenname des Laien zu[kommt]“, wenn Laie in seiner Grundbedeutung genommen wird, nämlich als Christgläubiger, der durch die Taufe Christus einverleibt ist.

Augustinus hat diese „Dialektik“ des Amtes in die bekannte Formel gekleidet: „Mit euch bin ich Christ, für euch bin ich Bischof.“¹³⁹ Von da aus waren bei Augustinus und noch bis ins hohe Mittelalter hinein Amtsträger und Laie nicht so separiert, wie es sich dann später entwickelte. Aufgrund ihrer bescheidenen Lebensführung und Erscheinungsweise, nicht selten auch auf Grund ihrer den eigenen Lebensunterhalt verdienenden Arbeit waren die Amtsträger mit den übrigen Christen verbunden und – bei aller Herausstellung der besonderen Würde und Verantwortung des priesterlichen Standes – noch in hohem Maß in das christliche Volk integriert. Das kirchliche Amt wird nicht als persönliche Auszeichnung, als ontologische (Höher-)Qualifikation der Person, sondern als Dienst an den und für die Mitchristen bestimmt. Deshalb ist auch die priesterliche Spiritualität wesentlich durch das „Mit euch“ bestimmt, während das „Für euch“ ein besonderes Bemühen um Heiligkeit und selbstlosen Einsatz für die anderen erfordert.

All dies hat beträchtliche Folgen nicht nur für eine Theologie des Amtes, sondern auch für die Praxis der Konzelebration. Denn warum soll ein Priester selbst zelebrieren, wenn sein Dienst nicht benötigt wird? „Ich will meine [!] Messe haben!“, sagten mir schon viele Priester. Wieso ‚meine‘ Messe? Oder sie formulierten: „Wenn ich nicht schon ‚meine‘ Messe haben kann, dann wenigstens eine Konzelebration, wo ich wenigstens ‚als Priester‘ tätig bin!“ Warum eigentlich „als Priester“? Wieso ‚muss‘ ich mich (ja darf ich mich) von meinen Mitchristen abheben und mich ‚als Priester‘ präsentieren, wenn mein Dienst nicht erforderlich ist? Auf all diese Fragen habe ich noch nie eine sinnvolle Antwort gehört. Vermutlich gibt es sie auch nicht. Was es aber offensichtlich gibt, ist jene subtile Form des Klerikalismus, der in der Spannung von Gegenüber-Sein und Mit-Sein, in der das Amt steht, dezidiert das Gegenüber-Sein wählt. „Ich bin schließlich Priester und will als solcher tätig sein, mich als solcher darstellen!“¹⁴⁰

Gegen diese Haltung muss aber eindringlich gefragt werden: Wo und wie findet die Tatsache ihre sakramentale Darstellung, dass der Amtsträger in der Gemeinde steht, dass er sich mit allen anderen zusammen die Heilsgaben Christi vermitteln lassen muss, dass also seine besondere amtliche Stellung nur Dienst für die anderen ist – ein Dienst, der eben dann zum Tragen kommt, wenn er gebraucht wird, und den man nicht zur eigenen Befriedigung oder priesterlichen Selbstbestätigung einsetzt? Die Weihe macht einen Menschen nicht zu einem „alter Christus“ in dem Sinn, dass er nun auf der ganzen Breite seiner Existenz und in allen Lebensbereichen amtlich-sakramental Christus repräsentiert (und darin im Gegenüber zur übrigen Gemeinde steht). Vielmehr ist seine amtliche Sendung handlungsbezogen, genauer: auf bestimmte Handlungen bezogen. Schon auf dem II. Vaticanum erhoben sich

¹³⁹ Sermo 340,1 (=PL 38,1483). Siehe auch En. in Ps.126,3 (=CC 40, 1859).

¹⁴⁰ Es ist zu beklagen, dass neuere kirchenamtliche Texte dieser klerikalistischen Haltung, etwas „Besonderes“ sein zu wollen, Vorschub leisten und den „dialektischen Gegenpol“ des II. Vaticanums völlig übersehen. So wenn es heißt, „dass die Priester, die an der Eucharistiefeier teilnehmen und nicht aus einem gerechten Grund entschuldigt sind, gewöhnlich die ihrem Weihegrad entsprechende Aufgabe wahrnehmen und folglich, mit sakralen Gewändern gekleidet, als Konzelebranten teilnehmen. Andernfalls sollen sie die eigene Chorkleidung oder den Chorrock über dem Talar tragen“: „Redemptionis sacramentum“, nr. 128. Siehe auch Missale Romanum, nr. 346g. Hier wird m. E. die Aussage von SC 28 überinterpretiert. Diese richtete sich wenigstens *in intentione directa* gegen den vorkonziliaren abus, dass Priester in der gemeinsamen Liturgie Funktionen ausübten, die ihnen gar nicht zustanden (etwa die „Presbyterialisierung“ des Lektorenamtes, die in der levitierten Messe übliche Übernahme von Subdiakons- und Diakonsfunktionen). Nicht aber bedeutet diese Konzilsaussage, dass Priester sich immer *als* Priester, d. h. in aktueller presbyteraler Funktion darzustellen haben.

sehr kritische Stimmen gegen ein mögliches „wesensontologisches“ Missverständnis der durch den Priester geschehenden Christusrepräsentation. Die im Priesterdekret gewählten Formulierungen, wonach (z. B.) der Priester die Fähigkeit hat, „in der Person des Hauptes Christus *handeln* zu können“ (PO 2), sollen bewusst „das Handlungsbezogene der sakramentalen Christusvergegenwärtigung herausstellen“¹⁴¹. Gewiss gründet das priesterliche Handeln-Können im „Sein“. Aber dieses Sein ist – wie Thomas von Aquin formuliert – eine „*potentia*“ bzw. ein „*habitus*“, eine – wie O. H. Pesch übersetzt – „Tätigkeitsvorprägung“, die dann erst in bestimmten (sakramentalen) Handlungen, in denen tatsächlich der Priester in das sakramentale Gegenüber zur Gemeinde tritt, aktualisiert wird. Wo es nicht um einen solchen Christus repräsentierenden Dienst geht, steht der Priester ganz in der Gemeinde, er ist und bleibt „*Laie*“ im theologischen Vollsinn des Wortes. Gerade in einer solchen Amtskonzeption, die mindestens in der Fluchtlinie mancher Äußerung des II. Vaticanums liegt, wird der Dienstcharakter des Amtes, der auf diesem Konzil in solch klarer Weise herausgestellt wird, deutlich.

5. Folgerungen

Der Blick in die Geschichte und in die Amtstheologie hat Konsequenzen für das Problem der Konzelebration. Wenn es auch – wie gezeigt wurde – notwendig ist, dass sich beim „Vorsitz“ der Eucharistiefeier das Amt als Amt im Gegenüber zur Gemeinde darstellt, so muss ebenso eindringlich gefragt werden: Wo und wie findet denn sakramentale Darstellung die Tatsache, dass der Amtsträger in der Gemeinde steht, dass er sich mit allen anderen zusammen die Heilsgaben Christi vermitteln lassen muss, dass also seine besondere amtliche Stellung nur Dienst für die anderen ist – ein Dienst, der eben dann zum Tragen kommt, wenn er gebraucht wird, und den man nicht zur eigenen Befriedigung einsetzt? Das „Mitsein“ des Amtes mit den übrigen Christen zur „Darstellung“ zu bringen, ist aber heute besonders dringlich. Denn anders als in früheren Zeiten ist für viele die amtliche Sonderstellung eines Menschen in der Kirche (also das „hierarchische Moment“) das eigentlich Problematische und wird nur dort ertragen, wo zugleich ganz deutlich wird, dass diese „Sonderstellung“ eindeutigen Dienstcharakter hat und der Amtsträger in einem viel fundamentalen Sinn Bruder im Gottesvolk ist.

Das bedeutet, dass eine Konzelebration (auch nach geändertem Ritus!) noch einmal in Balance zu bringen ist mit jener Art der „Konzelebration“, wo der oder die Priester ganz bewusst mit und unter dem Gottesvolk ihren Platz einnehmen und dadurch gleichfalls ein Zeichen setzen, dass sie nämlich erstens die Weihe strikt als Dienst verstehen und sich als Amtsträger nur dort „darstellen“ wollen, wo dieser ihr Dienst von ihnen tatsächlich gefordert ist, und dass sie zweitens – obgleich geweihte Amtsträger – (immer auch) Laien, Glieder des Volkes Gottes unter den anderen Gliedern bleiben, angewiesen auf die Heilsgabe Christi, die ihnen jetzt in der eucharistischen Feier durch den sakramentalen Christudienst eines anderen vermittelt wird.

Ein Blick in die Spiritualitätsgeschichte der Kirche untermauert diese Sicht nachdrücklich. Es war eben nicht nur der hl. Ignatius v. Loyola, der nach seiner Priesterweihe noch Monate verstreichen ließ, bis er schließlich „selbst“ zelebrierte. Auch der hl. Franz v. Assisi hatte ein deutliches Gespür für eine missbräuchliche Einzelzelebration. Er schrieb an das

¹⁴¹ Die diesbezüglichen Diskussionen auf dem II. Vaticanum sind ausführlich dargestellt bei P. J. CORDES, Sendung zum Dienst. Frankfurt 1972, 176–208; siehe auch DERS., „Sacerdos alter Christus“? Der Repräsentationsgedanke in der Amtstheologie. In: Cath. 26 (1972) 38–49.

Generalkapitel von 1224, dem er wegen Krankheit nicht beiwohnen konnte, Folgendes: „Ich spreche im Namen des Herrn noch den Wunsch und die Bitte aus, dass die Brüder in ihren Niederlassungen nur *eine* Messe am Tag feiern, wie es in der hl. Kirche Brauch ist. Sind aber mehrere Priester zu Hause, so gebe sich der eine um der Liebe Gottes willen [!] damit zufrieden, dass er der Feier des anderen beiwohnt. Der Herr Jesus Christus weiß sowohl die, die anwesend sind, als die, die nicht zugegen sein können, mit Gnaden zu erfüllen, wie sie es verdienen.“ Hinter dieser Ermahnung steht die Betonung der brüderlichen Einheit, die sich dagegen wehrt, die Gemeinschaft aufzuspalten in solche, die zelebrieren, und solche, die „nur“ beiwohnen.

Der Einspruch des Poverello hat auch gegenwärtig nichts an Aktualität verloren. Es ist wohl nicht von ungefähr, dass sich heute manche „Laien bei einer Konzelebration ‚ausgesperrt‘ fühlen. Die Konzelebration kommt ihnen wie die Neuauflage einer Klerusliturgie vor, wo allein der Klerus unter sich etwas ausmacht und die staunenden Laien zuschauen dürfen“¹⁴². Gilt nicht tatsächlich der von A. Kassing veröffentlichte Satz eines Laien: „Die Konzelebration stellt zwar die Einheit des Priestertums deutlicher dar, aber auf Kosten der Einheit der Gemeinde.“¹⁴³ So steht die zu häufige Konzelebrationspraxis (auch nach notwendiger Änderung des Ritus) in der Gefahr des Klerikalismus¹⁴⁴, d. h. jener Haltung, worin der Priester sich vornehmlich im Gegenüber zur Gemeinde versteht und nicht als Laie und Mitchrist ganz in der Gemeinde verwoben ist. In Bezug auf die Konzelebration stellt sich mit Nachdruck die Frage, ob der Priester sein Amt als Dienst oder als Berechtigung begreift, ob er – anders gesagt – mit der Haltung ernst macht: Ob ich der Priester bin, der das Konsekrationsgebet spricht, oder ob das ein anderer Priester tut, ist nicht entscheidend; es handelt sich hier um einen Dienst, nicht um ein Vorrecht.

Aus all diesen Gründen kann die Konzelebration – nochmals: unter der absoluten Vorbedingung einer grundlegenden Korrektur des Ritus (ohne eine solche Korrektur bleibt sie im wahrsten theologischen Sinn eine Ver-Kehrung der sakramentalen Struktur von Wort und Sakrament) – nur eine festliche „Ausnahme“ bei Gelegenheiten sein, wo Kirche sich in besonderer Ausdrücklichkeit in ihrer Einheit und in der Vielheit ihrer Ämter und Dienste darstellt.

¹⁴² A. HÄUSSLING, Die Konzelebration. In: StZ 179 (1967) 341.

¹⁴³ A. KASSING, Konzelebration und eucharistische Gemeinde. In: WuW 20 (1965) 235.

¹⁴⁴ P. Hermann Schmidt SJ, mein römischer Lehrer im Fach Liturgie, hat schon 1963 auf einer Studententagung in Trier auf das merkwürdige Paradox hingewiesen, in einer Zeit, die die Liturgie entklerikalisieren möchte, sie durch die Konzelebration erneut zu klerikalisieren. Vgl. dazu HlD 17 (1963) 64–68.

Augustinus Sander OSB, Paderborn

Die Ordination im Luthertum

Bedenkenswertes und Bedenkliches

1. Das Luthertum zwischen Ordinationsgedächtnis und Ordinationsvergessenheit

„Diß stueck ist keiner andern vrsachen halben / mit in die Agenda verleibet / denn das es alle vnd jede Pfarherren vnd Prediger jederzeit bey der hand haben / oft durchlesen / darbey sich jres Ampts / vnd mit was massen jn dieselbe vertrauet / auch wes sie sich fuer Gott vnd seiner Christlichen Gemeine verpflichtet / erinnern koennen.“¹

Mit dieser bezeichnenden Erklärung eröffnet die Mansfelder Agenda von 1580 den Abschnitt „Von der Ordination der Kirchendiener“. Während hier den reformatorischen Amtsträgern eine Hilfe zur persönlichen Ordinationsanamnese gegeben wird, die Ordination also als bleibende amts theologische Wirklichkeit gleichsam einer drohenden Vergessenheit entrissen werden soll, plädiert Stefan Scholz in einem im „Deutschen Pfarrerberblatt“ veröffentlichten Beitrag für die Abschaffung der Ordination:

„Die evangelische Ordinationspraxis leidet unter einer mangelnden theologischen Bestimmung des Ordinationsbegriffs. Diese Verunsicherung führt gegenwärtig zu einer erkennbaren Sakralisierung der Ordination, welche als Inszenierung eines qualitativ-ontologischen Statuswechsels missverstanden werden kann: In der bayerischen Landeskirche vollziehen beispielsweise (Regional-)Bischöfe die Ordination, ordinierte PfarrerInnen ziehen auch ohne liturgische Beteiligung im Talar bei den Ordinationsgottesdiensten mit ein, es ist die Rede von der Gemeinschaft der Ordinierten, und besondere disziplinarische Regelungen, z. B. die Normativität von Ehe und Familie im Pfarrhaus, werden mit den Pflichten der Ordination verknüpft. Von einer nüchternen Berufung in das Amt der Verkündigung kann hier m. E. keine Rede mehr sein. Vielmehr wird das ordinierte Amt immer mehr durch eine neopriesterliche Ausrichtung überformt. [. . .] Die Abschaffung der Ordination stellt sich solchen missverständlichen Entwicklungen entgegen und ermöglicht eine konturierte Beschreibung des evangelischen Amtsverständnisses unter funktionalen Aspekten.“²

Zwischen diesen beiden Voten liegen Jahrhunderte, mehr noch: theologische Welten. Man kann Stefan Scholz nur dankbar sein, dass er mit seiner zugespitzten These an den Nerv der gegenwärtigen Amts- und Ordinationsdebatte im deutschen Luthertum rührt. So radikal seine Forderungen auch sein mögen, sie entbehren nicht einer gewissen theologischen Stringenz und Konsequenz. Scholz geht nämlich von dem in weiten Teilen des Luthertums verbreiteten Grundsatz aus, dass die Ordination ein *Adiaphoron* sei.³ Sie zähle zu den Mitteldingen, d. h. Kirchengebräuchen, „welche in Gottes Wort weder geboten noch verboten, sondern von guter Ordnung und Wohlstandes willen in die Kirche eingeführet“⁴ sind. Solche *Adiaphora* seien prinzipiell veränderbar, „wie es der Gemeinen Gottes am

¹ KirchenAgenda / Darinnen Tauff / einsegn / vnd Trawbuechlein / Communion / sampt den teglichen Collecten / welche in der Kirchen gebraucht werden. Fuer die Prediger in der Graff / vnd Herrschafft Mansfeld. Itzunder auff's neue vbersehen. Eisleben 1580, fol. 119v.

² S. SCHOLZ, Viele sind berufen, aber nur wenige auserwählt? Ein Vorschlag zur Abschaffung der Ordination. In: DtPfrBl 106 (2006) 246–248, hier 246.

³ C. F. W. WALTHER, Die Stimme unserer Kirche in der Frage von Kirche und Amt. [3., verm. Aufl.], Erlangen 1875, 305; vgl. auch D. SCAER, Ordination. Human rite or divine ordinance [masch.], Fort Wayne, Indiana [o. J.], der freilich selbst die Ordination nicht als *Adiaphoron* betrachtet.

⁴ SCHOLZ (s. Anm. 2) unter Bezug auf Epit. X der Konkordienformel (BSLK 813f.).

nützlichsten und erbaulichsten sein mag“⁵. Angesichts einer zunehmenden evangelischen Klerikalisierung des Pfarrberufs sowie einer, wie Scholz urteilt, „naiven Konsensökumene“⁶ solle die von ihm favorisierte Abschaffung der Ordination „verdeutlichen, dass Lutheraner ihre Vorstellung von Kirche, Gnadenzuteilung und Amt *völlig anders* konstruieren als röm. Katholiken“⁷.

2. Das Luthertum als konfessorisches, konfessionelles und protestantisches Phänomen

„Völlig anders“ – damit gilt die Grunddifferenz zwischen Lutheranern und Katholiken als ausgemacht. „Völlig anders“ als Scholz weiß sich freilich die *Confessio Augustana*, immerhin das grundlegende Bekenntnisdokument des Luthertums, nun gerade einem katholischen Grundkonsens verpflichtet. Die Wittenberger Reformbewegung will den bisherigen „*magnus consensus*“ nicht einfach ersetzen; gerade im Ringen um die, wie man reformatorischerseits meint, durch kirchliche Missbräuche gefährdete Katholizität setzt sie ihn vielmehr voraus: „*Haec fere summa est doctrinae apud nos, in qua cerni potest nihil inesse, quod discrepet a scripturis vel ab ecclesia catholica vel ab ecclesia Romana, quatenus ex scriptoribus nobis nota est.*“⁸ Dass das Luthertum faktisch zu einer von Rom getrennten lutherischen Konfessionskirche wurde, widerspricht der ihm eigenen Intention innerkatholischer Erneuerung, geht es reformatorischerseits doch um konfessorische Katholizität, nicht aber um konfessionelle Partikularkirchlichkeit.⁹

Was ist lutherisch? Diese so einfache Frage lässt sich alles andere als einfach beantworten. Das Anliegen der Wittenberger Reformbewegung ist nämlich sowohl im 16. Jahrhundert als auch in der Folgezeit auf ganz unterschiedliche Weise rezipiert worden. Bereits die nach Luthers Tod offen ausgetragenen Lehrauseinandersetzungen und die durchaus heterogenen Vorstellungen, wer denn nun als treuer Schüler Luthers anzusehen sei und wer nicht, zeigen dies überdeutlich¹⁰, ganz abgesehen von dem weiteren historisch-theologischen Transformationsprozess, in dem das Luthertum sowohl eine Konfessionalisierung als auch eine Protestantisierung erfährt.¹¹ Im Prozess der Konfessionsbildung¹² wird das ursprünglich innerkatholisch verortete Bekenntnis zur Gründungsurkunde einer eigenständigen lu-

⁵ BSLK 814.

⁶ SCHOLZ (s. Anm. 2) 246.

⁷ Ebd. (Hervorhebung von AS).

⁸ Beschluss des ersten Teils der CA, 1 (BSLK 83c, 7–11). – Vgl. dazu auch V. PFNÜR, *Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535*. Wiesbaden 1970 (VIEG 60) 15–19.

⁹ Auf die nicht-theologischen Faktoren, die zur Ausbildung eigenständiger lutherischer Kirchen führten, kann hier nicht näher eingegangen werden. Immerhin ist erst von 1586 an der Terminus „lutherische Kirche“ in Württemberg und Kursachsen üblich (A. BIRMELE, *Art. Luthertum*. In: LThK³ 6, 1143–1149, hier 1143). Vgl. auch A. SANDER, *Ordinatio Apostolica. Studien zur Ordinationstheologie im Luthertum des 16. Jahrhunderts*. Bd 1: Georg III. von Anhalt (1507–1553). Innsbruck 2004 (IThS 65) 19–21.

¹⁰ R. KELLER, *Art. Gnesiolutheraner*. In: TRE 13, 512–519.

¹¹ Die genannte Transformation ist nicht einfach als Abfolge einander ablösender rezeptionsgeschichtlicher Perioden aufzufassen, vielmehr wird man die faktische Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Rezeptionsweisen festhalten müssen sowie u. U. die Bildung gemeinsamer inhaltlicher „Schnittmengen“ trotz verschiedener theologischer Ansätze.

¹² H. SCHILLING, „Konfessionsbildung“ und „Konfessionalisierung“ (Literaturbericht). In: GWU 42 (1991) 447–463, 779–794; *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*. Hg. H.-Ch. Rublack. Gütersloh 1992 (SVRG 197).

therischen Kirche, anders formuliert: Dem Bekenntnis, allen voran der *Confessio Augustana*, wächst eine neue Bedeutung zu; es ist nicht mehr länger Zeugnis für die konfessorische Katholizität der Wittenberger Reformbewegung, sondern wird zum Dokument konfessionalkirchlicher Identität und Partikularität. Von diesem konfessionalisierten Luthertum, das trotz aller Frontstellung gegenüber Rom weiterhin durchaus „katholische“ Züge tragen konnte, sie im Blick auf das Reformiertentum mitunter auch kultivierte¹³, ist das „protestantisierende“ zu unterscheiden. Wurde im konfessionellen Luthertum das Bekenntnis in seiner kirchlichen Katholizität zwar auf gewisse Weise eingeschränkt, so wird es im „kritischen Protestantismus“ nun selbst zum Gegenstand der Kritik.¹⁴ Unter Luthertum versteht man dann nur mehr eine „Richtung“ innerhalb eines profiliert antikatholischen Protestantismus. Reformiert-lutherische Lehrunterschiede verlieren als Schulmeinungen ihren kirchentrennenden Charakter, wobei die dem protestantischen Prinzip widersprechenden Inkonssequenzen Luthers, etwa in der Sakramentologie, gerne als biographisch bedingte, nicht überwundene katholische „Restbestände“ eingeordnet werden.¹⁵

Ein so gefasster Protestantismus kann Theologen und Theologien ganz unterschiedlicher Provenienz zu einer innerevangelischen Ökumene vereinen, hat aber auch gerade darin seine unüberwindbare Grenze.

3. Aktuelle Beobachtungen zur Ordination im Luthertum

a) lexikalischer Befund

Sowenig es ein einheitliches Luthertum gibt, sowenig gibt es ein einheitliches Ordinationsverständnis im Luthertum. Schon ein Blick in gängige Lexika und Handbücher offenbart den ordinationstheologischen Dissens. Reinhard Brandt äußert sich in seinem dogmatischen Ordinationsbeitrag für die neueste Auflage der „*Religion in Geschichte und Gegenwart*“ folgendermaßen: „Vorstellungen, als würde mit der Handauflegung ein Amtsscharisma, eine bes[ondere] Ordinationsgabe o. ä. übermittelt, sind mit Luthers Verständnis nicht vereinbar. [. . . Es ist] von ev. Seite festzuhalten, daß das röm.-kath. Verständnis des Amtes und des Weihesakraments einer bibl. Begründung entbehrt. [. . .] Angesichts dieser Unterschiede trägt es nicht zur sys[tematischen] Klarheit bei, wenn ev. Amtsträger die Stola, das Zeichen (iugum) des Weihepriestertums, tragen, insbes[ondere] dann nicht, wenn sie kein hochkirchl., der röm.-kath. Auffassung angenähertes Amtsverständnis vertreten.“¹⁶ Im Gegensatz zu Reinhard Brandt lesen wir in Ulrich Kühns Ausführungen zum „*Handbuch der Liturgik*“: „Die Ordination erfolgt mit Gebet um den Heiligen Geist und durch Handauflegung. Dabei bezeugt das Zeichen der Handauflegung die Gewissheit, dass Gott das Gebet um die Gabe des Heiligen Geistes erhört. In diesem Sinne ist sie ein sakramentales Geschehen.“¹⁷ Ebenso vertritt Kühn in seinem Artikel für das neue „*Lexikon für Theologie*

¹³ B. MEISNER, Collegium adiaphoricum, in quo controversiae circa adiaphora inter nos & Calvinianos agitat[a]e, perspicue tractantur, veritasque orthodoxa defenditur, editio altera emandator. Wittenbergae 1664; B. NISCHAN, Lutherans and Calvinists in the age of confessionalism. Aldershot 1999.

¹⁴ Zum Folgenden vgl. V. PFNÜR, Reformationstheorien und konfessionelle Identität: <http://ivv7srv15.uni-muenster.de/mnkg/pfnuer>.

¹⁵ So etwa A. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte III. [1. und 2. Aufl.] Freiburg i. Br. 1890, 733–759.

¹⁶ R. BRANDT, Art. Ordination. IV. Dogmatisch. In: RGG⁴ 6, 622–625, hier 623 und 625.

¹⁷ U. KÜHN, Die Ordination. In: Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche. Hg. H.-Ch. Schmidt-Lauber – M. Meyer-Blanck – K.-H. Bieritz. [3., vollständ. neu bearb. und erg. Aufl.] Göttingen 2003, 335–354, hier 351.

und Kirche“ ein effektives Ordinationsverständnis: „[Die Ordination] erfolgt unter Gebet u[nd] Handauflegung, wobei die in der O[r]dination[erbetene u[nd] vermittelte Geistesgabe keine zusätzl. persönl. Heiligkeit des Ordinierten bewirkt, sondern als Zurüstung u[nd] Beistand für die Ausübung des übertragenen Dienstes gilt.“¹⁸ In der „Theologischen Realenzyklopädie“ postuliert Hans Martin Müller zunächst ein „evangelisches Grundverständnis der Ordination“, demgemäß „dem Ordinanden der Dienst der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung auf Lebenszeit und für die ganze Kirche anbefohlen [wird].“¹⁹ Er führt sodann weiter aus: „Nachdem die Frauenordination sich in der evangelischen Kirche weithin durchgesetzt hat, sind nur wenige Fragen zur praktischen Bedeutung der Ordination offen geblieben.“²⁰ Freilich endet diese eher optimistische Einschätzung dann überraschenderweise mit der Aufzählung eines ganzen Bündels noch offener Fragen:

„Dazu gehören u. a. die Hinzuziehung von Nichtordinierten als Assistenten, die Verbindung von Ordination und Amtsübertragung, das Verhältnis der Ordination der Pfarrer zur Einsegnung der kirchlichen Mitarbeiter, die Trennung des Rechtes der öffentlichen Wortverkündigung von der Sakramentsverwaltung, die Beschränkung der Ordination auf einen bestimmten Zeitraum und eine bestimmte Gemeinde (*ordinatio pro tempore et loco*) und schließlich die sog. Reordination von aus anderen Konfessionskirchen übergetretenen Geistlichen. Diese Probleme können nicht pragmatisch gelöst werden, sondern nur auf der Grundlage eines eindeutigen Ordinationsverständnisses. Wenn in der heutigen Diskussion, besonders in ökumenischen Gesprächen, dabei die Methode der Dissimulation vorherrscht, so wird dadurch ein liturgisches Grundgesetz, das der Deutlichkeit und Eindeutigkeit, verletzt.“²¹

Zweierlei ist hier bemerkenswert: Zum einen lässt gerade die erwähnte „*ordinatio pro tempore et loco*“ das zuvor definierte „evangelische Grundverständnis der Ordination“ durchaus fragwürdig erscheinen, zum andern verbindet sich, wie schon bei Reinhard Brandt, mit der (prinzipiell berechtigten) Einforderung ordinationstheologischer Eindeutigkeit eine offenkundige anti-ökumenische Gereiztheit. Dass eine eindeutig lutherische Ordinationstheologie ein eindeutig katholisches Profil haben könnte, wird von vornherein als theologische Unmöglichkeit betrachtet.

b) Das VELKD-Dokument „Ordnungsgemäß berufen“ (2006)

Dieselbe eindeutig protestantische Option bestimmt auch die Empfehlung „Ordnungsgemäß berufen“, die die Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) im Jahr 2006 veröffentlichte.²² Eine jahrelange Debatte um das Ordinationsverständnis im deutschen landeskirchlichen Luthertum, an der aber auch Theologen unierter bzw. reformierter Prägung beteiligt waren, hat damit ihr – vorläufiges – Ende gefunden.²³ Unter Ausblendung der gesamtkirchlichen Tradition wurde ein „protestanti-

¹⁸ DERS., Art. Ordination. II. Kirchen der Reformation. In: LThK³ 7, 1111f [Hervorhebung von AS].

¹⁹ H. M. MÜLLER, Art. Ordination. VI. Praktische Theologie. In: TRE 25, 365–367, hier 366.

²⁰ Ebd. 367.

²¹ Ebd.

²² Bischofskonferenz der VELKD, „Ordnungsgemäß berufen.“ Eine Empfehlung der Bischofskonferenz der VELKD zur Berufung zu Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung nach evangelischem Verständnis. [Hannover] 2006 (TVELKD 136/2006).

²³ Zur Vorgeschichte der jetzigen Empfehlung siehe M. SCHUCK, Ordnungsgemäß berufen. Ein Rückblick auf die Debatte zum Ordinationsverständnis. In: DtPfrBl 107 (2007) 190f; K. GRÜNWALDT, Ordnungsgemäß berufen. Die neue Studie der VELKD zur Berufung zu Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung nach evangelischem Verständnis. In: Ordinationsverständnis und Ordinationsliturgien. Ökumenische Einblicke. Hg. I. Mildenerger. Leipzig 2007 (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 18) 69–89.

scher Sonderweg“²⁴ beschritten: CA XIV²⁵ wird nun nicht mehr länger exklusiv im Sinne der Ordination zum Amt der Kirche verstanden, vielmehr soll „Berufung nach CA XIV“ von jetzt an sowohl die klassische, zeitlich nicht befristete Ordination (normalerweise) akademisch ausgebildeter Theologen als auch die Beauftragung entsprechend qualifizierter Prädikanten umfassen. Offen bleibt bislang, nach welcher liturgischen Ordnung diese Beauftragung vollzogen wird und ob sie (im Unterschied zur Ordination) wiederholt werden kann oder nicht.²⁶

Diese Unklarheit lässt darum Zweifel an der von Dorothea Wendebourg eingenommenen Position aufkommen, die in dem VELKD-Dokument vorgenommene Unterscheidung zwischen Ordination und Beauftragung sei „rein *terminologischer* Art“.²⁷ Zudem scheint ja gerade der Leitende Bischof der VELKD, Dr. Johannes Friedrich, von einer (tolerablen) theologischen Differenz auszugehen, wenn er im Vorwort des Dokumentes ausdrücklich darauf hinweist, er halte es „für selbstverständlich und aus ökumenischen Gründen für unabdingbar, dass in ökumenischen Gottesdiensten mit uns in Kirchengemeinschaft verbundenen Kirchen *ordinierte* Amtsträger und Amtsträgerinnen das Heilige Abendmahl verwalten.“²⁸ Der Kommentar von Dorothea Wendebourg hierzu lässt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig, zeigt aber überdeutlich, dass sich hinter der unterschiedlichen Terminologie durchaus eine unterschiedliche Theologie verbirgt:

„Abgesehen davon, dass ein solcher Satz den nicht selten geäußerten Verdacht erhärtet, die evangelischen Kirchen sprächen und handelten an der ökumenischen Front anders als in ihrem eigenen Leben, *widerspricht* er auch gerade dem, was die Errungenschaft des vorliegenden Papiers ist: dass in der ‚ordnungsgemäßen Berufung‘ das eine Amt übertragen wird, in welcher Form der oder die Berufene es dann auch wahrnehmen soll. Hier scheint man den Konsequenzen der eigenen Einsichten selbst noch nicht recht zu trauen.“²⁹

Angesichts dieses theologisch-terminologischen Dilemmas wird man fragen dürfen: Wenn die Beauftragung sich in streng theologischer Hinsicht nicht von der Ordination unterscheidet, warum wird sie dann nicht auch so genannt? Oder wird das Konzept einer sachlichen Übereinstimmung von Ordination und Beauftragung etwa deshalb vertreten, weil sich auf diese Weise eben auch die Ordination lediglich als Sonderfall einer Beauftragung klassifizieren lässt? Ist nämlich die Ordination nur eine Beauftragung, bleibt ein effektiv-sakramentales Verständnis von CA XIV von vornherein ausgeschlossen. Bezeichnenderweise heißt es daher auch im VELKD-Dokument: „Jede Deutung der Übertragung des

²⁴ SCHUCK, ebd. 191, in Aufnahme einer (kritisch gemeinten) Formulierung Kardinal Walter Kaspers.

²⁵ „De ordine ecclesiastico docent, quod nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare nisi rite vocatus.“ (BSLK 69, 2–5); vgl. auch die ausführlichere Fassung des 14. Artikels in der Confessio Augustana Variata von 1540: „De Ordine Ecclesiastico docent, quod nemo debeat in Ecclesia publice docere aut Sacramenta administrare nisi rite vocatus, sicut et Paulus praecipit Tito, ut in civitatibus presbyteros constituat“ (Melancthons Werke VI. Hg. R. Stuppereich. Gütersloh 1955, 21).

²⁶ „Der mit der Übertragung des Amtes verbundene konkrete Auftrag, wie er z. B. in den Prädikantenordnungen geregelt ist, beinhaltet in der Regel allein die Leitung von Gottesdiensten. Dieser Auftrag wird üblicherweise befristet wahrgenommen; seine Wahrnehmung kann verlängert werden, ohne dass dafür eine erneute gottesdienstliche Beauftragung erforderlich ist.“ (Bischofskonferenz der VELKD, „Ordnungsgemäß berufen.“ [s. Anm. 22] 18). Dazu D. WENDEBOURG, Probe aufs Exempel. „Ordnungsgemäß berufen“. Zum neuen Amtspapier der lutherischen Bischöfe. In: Zeitzeichen, H. 3 (2007) 50–52, hier 51f.

²⁷ Ebd. 51.

²⁸ Bischofskonferenz der VELKD, „Ordnungsgemäß berufen.“ (s. Anm. 22) III, Anm. 2 [Hervorhebung von AS].

²⁹ WENDEBOURG (s. Anm. 26) [Hervorhebung von AS].

Amtes im Sinne einer Weihe [ist] abzulehnen.“³⁰ Martin Schuck bringt es auf den Punkt, wenn er in der Empfehlung „Ordnungsgemäß berufen“ „ein klares Bekenntnis zu einem funktionalen Ordinationsverständnis“³¹ erkennt und dann folgendes Resümee zieht:

„Die Deutung des ‚rite vocatus‘ aus CA 14 als die *eine* ordnungsgemäße Berufung zu Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung, die, je nach den spezifischen persönlichen Voraussetzungen, entweder als unbefristete Ordination oder als zeitlich und räumlich begrenzte Beauftragung erfolgen kann, [. . .] ist kompatibel mit dem Amtsverständnis anderer evangelischer Konfessionskirchen und schützt vor ökumenischen Illusionen bezüglich angeblich erreichbarer Konsense in der Ämterfrage mit der römisch-katholischen Kirche.“³²

c) „*Bishop, Priest and Deacon in the Church of Sweden. A letter from the bishops concerning the ministry of the Church*“ (1990)

Während sich die VELKD derzeit mehrheitlich einer antikatholisch-protestantischen Rezeption des Luthertums verpflichtet weiß und von daher auf das innerevangelische Einheitsmodell der Leuenberger Konkordie setzt, geht die Kirche von Schweden einen anderen Weg. In einem bedeutsamen Rundschreiben³³ haben die schwedischen lutherischen Bischöfe die Grundlagen einer Amts- und Ordinationstheologie entfaltet, die katholische Kontinuität und reformatorische Erneuerung nicht als Gegensätze auffasst, sondern auf überzeugende Weise verbindet und damit eine einseitig protestantische Ökumene überschreitet.³⁴ Eine ausführliche Würdigung des schwedischen Dokuments ist hier nicht möglich; nur einige wenige ordinationstheologisch relevante Aspekte seien nachfolgend exemplarisch aufgeführt.

- Die Kirche, die als Priesterschaft der Getauften und Glaubenden mit einem allgemeinen Dienst am Evangelium betraut ist, empfängt zugleich das besondere Amt als Geschenk und Gabe Gottes und überträgt es durch Gebet und Auflegung der Hände in der Ordination.³⁵
- Das besondere Amt hat seinen Ursprung im Apostolat und bildet einen Teil der Grundstruktur der Kirche. Innerhalb des besonderen Amtes haben sich in den ersten Jahrhunderten drei Verantwortungsbereiche herauskristallisiert, die die Einheit des Amtes als dreifach gegliederte bestimmen.³⁶

³⁰ Bischofskonferenz der VELKD, „Ordnungsgemäß berufen.“ (s. Anm. 22) 17.

³¹ SCHUCK (s. Anm. 23) 190.

³² Ebd. 191.

³³ <http://www.svenskakyrkan.se/biskopsmoten/beng901/amb3eng6.htm>. Das (nicht paginierte) Dokument wird nachfolgend in dieser englischen Fassung zitiert.

³⁴ Vgl. auch S.-E. BRODD, Eucharistische Theologien im Luthertum. Ekklesiologische und sakramententheologische Perspektiven. In: IKZ 93 (2003) 249–265, bes. 250f. – Auf die schwedische Debatte zur Frage der Ordination von Frauen wäre unter ökumenischen Gesichtspunkten freilich noch gesondert einzugehen. Zur allgemeinen Information über die in den skandinavischen Ländern vertretenen Ordinationsauffassungen vgl. Rites of ordination and commitment in the churches of the Nordic countries. Theology and terminology. Hg. H. R. Iversen. Copenhagen 2006.

³⁵ „The whole people of God is called to incarnate and proclaim the gospel of Jesus Christ as saviour and liberator for all human beings. [. . .] The common ministry for the gospel, to which every Christian is called, is described in the New Testament as a sacrificial ministry. [. . .] This sacrificial ministry is performed by the Christians in the priesthood of the baptised and believing.“ [Abschnitt „A Serving Church. The common ministry in the Church“]. „The particular ministry in the Church is a gift from God and, at the same time, a commission which the church assigns through prayer and laying on of hands in ordination to the ministry of the Church.“ [Abschnitt „A Serving Church. The particular ministry in the Church“].

³⁶ „In the apostolate the origin of the ministry of the Church is to be found. [. . .] As a part of the basic structure of the Church [the ministry of the Church] will ensure that service for the gospel is

- Die Reformation versteht das besondere Amt nicht priesterlich-sacerdotal, sondern nach Ausweis von CA V als „ministerium docendi evangelium et porrigendi sacramenta“; dieses besondere gottgestiftete Amt ist soteriologisch ausgerichtet und als solches notwendiger Bestandteil der Kirche.³⁷
- Die Kirche von Schweden betrachtet nach Ausweise der reformatorischen Kirchenordnung von 1571 das Bischofsamt als Gabe des Hl. Geistes; es ist als unverzichtbares, auf Dauer angelegtes Amt zugleich ein ökumenisch-ekklesiales Bindeglied.³⁸
- Die Ordination ist ein kirchliches Gebetshandeln, in dem die göttliche lebenslange Berufung zum Amt ihren Ausdruck und ihre Bestätigung findet. Die innere Verbindung zwischen dem episkopalen, presbyteralen und diakonalen Amtsauftrag zeigt sich in der Wiederholung derselben liturgischen Grund-Elemente bei der jeweils entsprechenden Ordinationshandlung: Gelübde zur Übernahme des jeweiligen Auftrages im Amt der Kirche; Bekenntnis als Teilhabe am apostolischen Glauben; Auflegen der Hände und Gebet als Aussonderung zum Amtsauftrag und Begabung mit dem Hl. Geist.³⁹
- Der lebenslange Auftrag im Amt der Kirche ist unverlierbar. Ein im Ruhestand befindlicher Bischof, Presbyter oder Diakon behält sein Amt auch unabhängig von ei-

executed. [. . .] During the first centuries, in connection with the needs of the Church and the congregations, three areas of responsibility were developed within the ministry of the Church. It is therefore customary to speak about the tripartite ministry. The term threefold ministry is used here as it expresses more clearly than tripartite that we are dealing with only one ministry.“ [Abschnitt „A Serving Church. The threefold ministry“].

³⁷ „According to views held during the Reformation, the ministry is not a sacerdotium, a sacrificial ministry, but a ministerium, a serving ministry, which is to serve the congregation with the word of God and the sacraments. In the Augsburg Confession, Article 5, the ministry is therefore called ministerium docendi evangelium et porrigendi sacramenta, [. . .] which was instituted by God in order that people may receive justifying faith. [. . .] In article 7 of the same Confession it is stated that where the gospel is taught purely and the sacraments are ministered rightly, the Church, which is the communion of saints, is to be found. The ministry is thus a necessary part of the Church.“ [Abschnitt „One ministry – three commissions“].

³⁸ „The reformed Church of Sweden considered the commission of the bishop as an indispensable gift to the Church. This can be seen, for example, in the Church Ordinance of 1571 where Laurentius Petri describes the ministry of the bishop as a gift, without doubt emanating from God the Holy Spirit (as the giver of all good gifts), which must be preserved as long as the world remains. [. . .] The ministry of the bishop is a sign of the relation of our Church to the Church throughout the ages, the Church of the apostles, the Church of the Middle Ages and the Church of the time of the Reformation.“ [Abschnitt „One ministry – three commissions. The responsibility of the bishop“].

³⁹ „Ordination to the different commissions within the threefold ministry of the Church is an act of prayer by the Church. [. . .] The acts of ordination of the Church express that Christ, by the Spirit among God's people, for the sake of the Gospel, calls persons to longlife service. This call is confirmed by the ordination of the Church. [. . .] There is a natural inner connection between the three acts of ordination, shown by the repetition of the same components, in each case adapted to suit the respective commission. At all the ordinations vows are made by which those ordained declare that they are willing, with God's help, to carry out their commission within the ministry of the Church. By confessing the Creed they testify their participation in and affirmation of the apostolic faith. By the laying on of hands and prayer they are set apart for their commissions, since the Holy Spirit, without which this ministry cannot be well executed, is customarily given by such means, as it is stated in the Church Ordinance of 1571. Through the ordination they are incorporated in the ministerial fellowship and receive authorisation to exercise their ministry with its privileges and obligations in accordance with the order of the Church of Sweden.“ [Abschnitt „Call and Ordination. Ordination to the ministry in the Church“]

ner besonderen kirchlichen Anstellung und ist im Normalfall frei, es auszuüben. Die Kirche kann einem Amtsträger u.U. die Vollmacht zur *Ausübung* des Amtes entziehen, nicht aber das prinzipiell unverlierbare Amt. Eine einseitig funktionale Sicht des Amtes ist damit zurückgewiesen.⁴⁰

4. Historisch-theologische Hinweise zur Ordination im Luthertum

Die Empfehlung der Bischöfe der VELKD einerseits und das Rundschreiben der schwedischen Bischöfe andererseits markieren die Grenzpunkte, zwischen denen sich das derzeitige Spektrum lutherischer Ordinationstheologie bewegt.⁴¹ Leider ist die „Geschichte und Theologie der Ordination im Luthertum“ noch nicht geschrieben. Abgesehen von den Untersuchungen, die sich zumeist auf Luther bzw. das Neuluthertum des 19. Jahrhunderts beschränken, fehlen gründliche Detailstudien für die übrigen Jahrhunderte des Luthertums, ganz zu schweigen von einer darauf basierenden historisch-theologischen Gesamtschau.⁴²

Doch gerade das derzeitige innerlutherische wie ökumenische Ringen um das genuine lutherische Ordinationsverständnis bedarf der historisch-theologischen Vergewisserung.⁴³ Einige wenige Hinweise zu besonders strittigen Einzelthemen sollen die Richtung angeben,

⁴⁰ „The lifelong commission within in the ministry of the Church can never be lost. [...] The important distinction between ministry and appointment (in the sense of position) means that the possession of the ministry is a precondition for the employment. The employment, however, is not a precondition for holding the ministry. A bishop, priest or deacon who has retired after service retains his ministry and is free to exercise it even if this is not done within the context of an appointment in the Church. [...] The Church of Sweden shares a tradition which does not only have a functional view of the ministry of the Church. The Church can withdraw the authority to exercise the ministry, but being part of the ministry as a longlife commission has been given through ordination and cannot therefore be lost.“ [Abschnitt „Call and Ordination. Suspension from the exercise of the ministry“].

⁴¹ Im Blick auf das heterogene Ordinationsverständnis des amerikanischen Luthertums vgl. C. E. BRAATEN, The special ministry of the ordained. In: Marks of the body of Christ. Hg. C. E. Braaten – R. W. Jenson. Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U.K. 1999, 123–136; J. R. STEPHENSON, Who is the rightful celebrant of Holy Communion? In: Lutheran Theological Review 2 (1989/90) 25–32.

⁴² Georg Kretschmar hat den ursprünglich geplanten, der Ordination gewidmeten Band für das Handbuch des evangelischen Gottesdienstes „Leiturgia“ bedauerlicherweise nicht ausführen können (vgl. G. KRETSCHMAR, Das bischöfliche Amt. Kirchengeschichtliche und ökumenische Studien zur Frage des kirchlichen Amtes. Hg. D. Wendebourg. Göttingen 1999, 346). – Es sei zur ersten Orientierung auf folgende *Teil*-Untersuchungen zur Ordination im Luthertum hingewiesen: J. HEUBACH, Die Ordination zum Amt der Kirche. Berlin 1956 (AGTL 2); H. LIEBERG, Amt und Ordination bei Luther und Melancthon. Berlin 1962; F. SCHULZ, Evangelische Ordination. Zur Reform der liturgischen Ordnungen. In: JLH 17 (1972) 1–54; DERS., Die Ordination als Gemeindegottesdienst. Neue Untersuchungen zur evangelischen Ordination. In: JLH 23 (1979) 1–31 [= DERS., Synaxis. Beiträge zur Liturgik. Hg. G. Schwinge. Göttingen 1997, 321–356]; DERS., Luthers liturgische Reformen. Kontinuität und Innovation. In: ALW 25 (1983) 249–275 [= DERS., Synaxis, ebd. 37–69]; O. MITTERMEIER, Evangelische Ordination im 16. Jahrhundert. Eine liturgiehistorische und liturgietheologische Untersuchung zu Ordination und kirchlichem Amt. St. Ottilien 1994 (MThS.S 50); R. F. SMITH, Luther, ministry, and ordination rites in the early reformation church. New York 1996 (Renaissance and Baroque 15); J. F. PUGLISI, The process of admission to ordained ministry. [Übersetzung aus dem Französischen]. I–III [IV in Vorbereitung]. Collegeville, Minnesota 1996–2001, hier II, The first Lutheran, Reformed, Anglican, and Wesleyan rites, und III, Contemporary rites and general conclusions; M. KRARUP, Ordination in Wittenberg. Tübingen 2007 (BHTh 141); SANDER (s. Anm. 9).

⁴³ Dazu ausführlicher ebd. 11–13.

in der eine Erweiterung des historischen Gedächtnisses wie des theologischen Urteils von Bedeutung sein könnte.

a) das Verständnis von CA V

So wurde etwa von Martin Schuck im Blick auf die Debatte um das VELKD-Dokument behauptet, die Stiftungs-Theorie (!), also die Vorstellung eines von Gott gestifteten Amtes, „das der Gemeinde gegenübergestellt ist und [. . .] ämtertheologisch den Anschluß an das geweihte Priesteramt wenigstens offen gehalten [hätte]“, sei „im Neuluthertum des 19. Jahrhunderts entstanden“⁴⁴. Die im fünften Artikel der Confessio Augustana bezeugte Institution des „ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta“ habe also nicht ein spezielles ordinationsgebundenes Amt im Blick, sondern den jedem einzelnen Christen und der Kirche im ganzen zukommenden allgemeinen Dienst am Evangelium und den Sakramenten (Priestertum aller Getauften).⁴⁵

Nun wird aber, wie David Chytraeus in seiner „Historia der Augspurgischen Confession“ berichtet, die amtstheologische Bedeutung des Priestertums aller Getauften in der CA gerade nicht thematisiert, eine diesbezügliche Erweiterung der Confessio in den Beratungen nach der öffentlichen Verlesung des Augspurgischen Bekenntnisses sogar ausdrücklich zurückgewiesen.⁴⁶ Die Fragen, „ob die Christen alle Priester sind“ oder „ob ein Ley das Sacrament consecriren koenne“, seien „hessige / vnd vnnoetige artickel / dauon man in den Schulen zu disputieren pfl eget“. Derartiges habe seinen Platz in der offenen akademischen Diskussion, nicht in einem verbindlichen kirchlichen Bekenntnis.⁴⁷

Dass das in der Confessio Augustana bekannte ministerium ecclesiasticum nicht auf einer Theorie des 19. Jahrhunderts basiert, sondern eine theologische Stiftungs-Wirklichkeit darstellt, bezeugen die klassischen Bekenntnis-Kommentare der lutherischen Theologen Balthasar Mentzer⁴⁸, Johann Benedikt Carpzov⁴⁹ und Abraham Calov⁵⁰ zu CA V ganz

⁴⁴ SCHUCK (s. Anm. 23) 190.

⁴⁵ Diesem Verständnis von CA V weiß sich auch das Positionspapier der Kirchenleitung der VELKD „Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis“. [Hannover] 2004 (TVELKD 123/2004) 8, Anm. 2, verpflichtet: „Das Amt, von dem in diesem Artikel die Rede ist, ist das allen Christenmenschen einzeln und der christlichen Kirche im ganzen aufgetragene Amt der Verkündigung und Sakramentsdarreichung, das die notwendige Bedingung für die Konstitution des Glaubens und der Kirche ist. Würde dies vom ordinationsgebundenen Amt gesagt, so würde damit irriger Weise behauptet, Glaube könne nur durch die Verkündigung und Sakramentsdarreichung ordinierter Amtsträger zustande kommen.“

⁴⁶ D. CHYTRAEUS, Historia der Augspurgischen Confession, erstlich zusammen geordnet / vnd newlich vermehret. Rostock 1577, bes. fol. 96v–97v.

⁴⁷ Ebd. fol. 97r.

⁴⁸ B. MENTZER (sen.), Exegesis Augustana Confessionis. In: DERS., Opera latina . . . in unum corpus congesta. Hg. B. Mentzer (jun.). Francofurti 1669, 1–306, hier 81f und 83: „Ante omnia tenendum, ministerium Evangelii institutum esse ab ipso Christo, unde ejus autoritas & dignitas aestimanda est. [. . .] Hinc Apostoli, & omnes fideles doctores appellantur, servi Christi, qui pro Christo funguntur legatione, 2. Cor. 5. v. 20. Dei cooperarii, 1. Cor. 3. v. 9. [. . .] Ex his quae diximus agnoscitur immensa Dei sapientia & bonitas, per praedicationem Evangelii, & dispensationem Sacramentorum a se institutorum, vocantis nos ad divinae gratiae communionem ministerio hominum ad istud officium ordinatorum.“

⁴⁹ J. B. CARPZOV, Isagoge in libros ecclesiarum Lutheranarum symbolicos. Hg. J. B. Carpzov (jun.). [Editio secunda auctior & correctior.] Lipsiae 1675, 245: „Est, inquit Aug. Conf. Ministerium Ordo ac Status divinitus institutus ad docendum Evangelium, & administrandum Sacramenta, ut homines inde Fidem accipiant & salventur.“

unmissverständlich. Martin Chemnitz lässt die Pfarrer und Prediger des Fürstentums Wolfenbüttel bei den jährlichen Visitationen auf die Frage des Spezialsuperintendenten „Was ist das Predigamt fuer ein Ampt?“ folgendermaßen antworten: „[. . .] es ist ein Geistlich Ampt / zum dienste der Kirchen von Gott gestiftet vnd verordnet / 2. Corin. 14 [=4]. Also / das Prediger sind / vnd sein sollen / Gottes Diener im Reiche Christi / vnd Haushalter der geheimnis Gottes/ i. Cor 4. Colloss 1.“⁵¹

b) Weihe oder Ordination?

„Die Ordination ist nach evangelischem Verständnis nie als ‚Weihe‘ verstanden worden.“⁵² Diese Äußerung des ehemaligen Leitenden Bischofs der VELKD Hans Christian Knuth stellt ein typisches Beispiel für einen konfessionell verengten Sprachgebrauch dar. Das an sich unspezifische Wort „Weihe“⁵³ wird terminologisch und inhaltlich als unevangelisch charakterisiert und erscheint dann als Gegensatz zu einem vermeintlich reformatorischen Ordinationsmodell. Nun ist schlicht festzuhalten, dass Luther und das frühe Lutherum sowohl die Bezeichnung „Weihe“ als auch „Ordination“ wechselweise verwenden, ohne ihr jeweils einen konfessionalisierenden Bedeutungsunterschied beizulegen.⁵⁴ Beide Bezeichnungen sind zudem in der *katholischen* Sprachtradition beheimatet; denn die landläufig Priesterweihe genannte Handlung heißt theologisch präzise „ordinatio presbyterorum“. Die eingangs erwähnte Feststellung Knuths ist also nichts anderes als eine Tautologie.

Gleichwohl birgt sie ein in ökumenischer Hinsicht beachtliches Trennungspotential, wenn etwa mit großem Nachdruck ein vermeintlich unreformatorischer „Weihestatus“⁵⁵ der Amtsträger abgelehnt wird und noch jüngst Klaus Grünwaldt in Auseinandersetzung mit dem katholischen Ökumeniker Heinz Schütte konstatiert: „Wenn Heinz Schütte meint, Lutheraner hätten jemals die Ordination im Sinne einer Weihe verstanden, so ist das lutherische Verständnis der Ordination in lutherisch/römisch-katholischen Dialogen von den

⁵⁰ A. CALOV, Exegema Augustanae Confessionis. [Editio altera.] Wittebergae 1665, Sig. Iii 3r: „Ministerium est status sacer, a Deo institutum, ut vera divini verbi doctrina & legitima Sacramentorum dispensatione homines peccatores fidem consequantur, & per fidem aeternam salutem.“

⁵¹ M. CHEMNITZ, Handtbuechlein Der Fuernemsten Heuptstueck der Christlichen Lehre. [Jetzund von newem vberlesen vnd gebessert.] Heinrichstadt 1574, 1f.

⁵² H. Ch. KNUTH, Weihestatus abgelehnt. In: Zeitzeichen, H. 12. (2005) 37–39, hier 39.

⁵³ Umgangssprachlich wird der Begriff in den verschiedensten (nicht ausschließlich katholischen) Kontexten verwendet: Fahnenweihe, Speisenweihe, Orgelweihe, Glockenweihe, Kirchweihe, Jungfrauenweihe etc. Die Bezeichnung „Priesterweihe“ oder „Bischofsweihe“ ist bis heute auch im skandinavischen Luthertum üblich.

⁵⁴ „Zum fuennfften kennet man die Kirche eusserlich da bey, das sie Kirchen diener weihet oder berufft oder empter hat, die sie bestellen sol [. . .].“ (Von den Konziliis und Kirchen, 1539. In: WA 50, 632). Vgl. auch M. LUTHER, Exempel, einen rechten christlichen Bischof zu weihen. Geschehen zu Naumburg Anno 1542, 20. Januar. In: WA 53, (217–230), 231–260. – In einem Brief vom 3. August 1545 teilt der neuordinierte Bischof Georg von Anhalt Herzog Moritz von Sachsen mit, dass er am Tag zuvor von Luther und anderen Superintendenten „die *weihe* durch vorleihe gotlicher gnaden nach Christlichem vnd Apostolischen brauch Im Stifte empfangen [habe]“ (Sächsisches Hauptstaatsarchiv Dresden, Sekundogeniturherzogtum Sachsen-Merseburg, Loc. 9026/5, Des Stifts Merseburg Religionsveränderung, 1540–1545, Bl. 95–96, hier Bl. 95 [Hervorhebung von AS]). Den von ihm selbst konzipierten Gottesdienstablauf bezeichnet Georg als „Ampt sampt der *ordination*“ (Landeshauptarchiv Sachsen-Anhalt, Abteilung Dessau GAR Neue Sachordnung Nr. 1048, fol. 261 VS [Hervorhebung von AS]). – Siehe auch Anm. 59.

⁵⁵ KNUTH (s. Anm. 52) 37.

dortigen lutherischen Delegierten bislang nicht in wünschenswerter Klarheit zur Sprache gebracht worden.“⁵⁶

Gewiss betonen Luther und das Luthertum im Protest gegen die mittelalterliche *Scheidung* von Klerus und Laien im Sinne zweier unabhängiger Stände unterschiedlichen geistlichen Ranges⁵⁷ die grundsätzlich vorgegebene Einheit des Gottesvolkes aufgrund der einen Taufe. Dennoch leugnen sie weder die theologische Wirklichkeit des der Kirche eingestifteten personalen Amtes noch eine von daher gegebene innerekklesiale Unterscheidung von Ordinierten und Nichtordinierten. Die Ordination kann daher in der liturgischen Tradition des Luthertums als „altera sanctificatio“ bezeichnet werden. In einer der verschiedenen handschriftlichen Überlieferungen des Luther'schen Ordinationsformulars werden die Kandidaten mit folgenden Worten ermahnt: „Vos autem cum sitis non solum creatura bona, sanctificati per verbum et sacramentum baptismi, sed iam altera sanctificatione vocemini ad sanctum et divinum ministerium, quo per vos multi alii sanctificentur et domino lucrifiant verbo et opere vestro.“⁵⁸

Wie anders als H. Ch. Knuth fasst der Lutherbiograph Johannes Mathesius (1504–1565) die Bedeutung der Ordination bzw. Weihe, wenn er – gut lutherisch und gut katholisch – sagt: „Solche ordination vnd aufflegung der hende so sie ordentlich / mit vorgehendem Examen / auff gute zeugnuß vnnd kundschaft / vnnd mit glaubigem gebete / vnd Christlicher vermanung geschicht / die will Gott krefftig halten vnd der Son Gottes ist selber bey solcher weyhe vnnd geust die genade des heiligen Geistes auß ueber Christliche ordinanden.“⁵⁹

c) „*gratia ordinationis*“

Die von Mathesius ganz selbstverständlich bezeugte Wirklichkeit der Ordinations- bzw. Amtsgnade⁶⁰ rührt an den wohl umstrittensten Punkt der derzeitigen innerlutherischen wie ökumenischen Ordinationsdebatte. So resümiert Klaus Grünwaldt im Blick auf die Studie der VELKD „Ordnungsgemäß berufen“: „Jedenfalls kann sich auch die aktuelle Version des Textes nicht durchringen, von einer besonderen – gleichsam habituellen – ‚Amtsgnade‘ zu sprechen.“⁶¹ Dass sie damit sowohl einen wichtigen Teil der ordinationstheologischen Tradition der Pastoralbriefe als auch der des klassischen Luthertums ausblendet, wird von Grünwaldt nicht weiter problematisiert.⁶² Immerhin wären neben Johannes Mathesius hier

⁵⁶ GRÜNWALDT (s. Anm. 23) 83.

⁵⁷ „Sunt duo genera christianorum“ lautet die in ekklesiologischer Hinsicht hochproblematische Formulierung des Decretum Gratiani (C.129 q.1 c.7). Vgl. dazu R. AHLERS, Die rechtliche Grundstellung der Christgläubigen. In: HKKR², 220–232.

⁵⁸ WA 38, 424f. (Spalte H).

⁵⁹ J. MATHESIUS, Der Ander tail von der Historien vnsers Herrn Jesu Christi. Nuernberg 1585, fol. CVIir.

⁶⁰ Vgl. auch dessen „Etliche fürneme Hauptartickel vnsers allgemeinen Christlichen Glaubens / kurz verfasst / vnd mit gutem grund der heiligen Goettlichen schrifft bewert“. Nuernberg 1567, Sig. S 7r und 8r (Hervorhebung von AS): „Wenn ein tuechtig Mann / der ein gut zeugnuß hat / vnd geschickt zu leren ist / also verhoeret vnd ordiniert wird / so bekommet er die gabe des heiligen Geistes / 2. Timot. am 1. vnd 1. Timoth. am 4. Vnnd krieget auß krafft der Kirchenschluessel / gewalt zu predigen / vnnd Sacrament zu reichen / nach Christi befelch vnd einsetzung. [. . .] Vnser salbung aber / wie sie Johannes 1. Johan. am 2. nennet / ist das rechte freudenoe / Psalm 45. damit alle Christen inn der heiligen Tauffe gesalbet / vnnd alle ordentliche kirchendiener in jrer ordination bezeichnet worden. Denn niemand kan Jesum Christum einen HERren nennen / predigen / bekennen / one den heiligen Geist / 1. Corinth. am 12. Capitel.“

⁶¹ GRÜNWALDT (s. Anm. 23) 84.

⁶² Seine Auseinandersetzung mit Heinz Schütte, der unter Berufung auf 2 Tim 1,6 und 1 Tim 4,14 darauf hingewiesen hatte, dass es „bei der Ordination nicht nur um eine ‚gute Ordnung‘ rechtl-

Namen wie Georg von Anhalt⁶³, Nikolaus Selnecker⁶⁴, Martin Chemnitz⁶⁵, Philipp Nicolai⁶⁶ oder Valentin Ernst Löscher⁶⁷ zu nennen.

Ein lutherischer Katechismus des 16. Jahrhunderts, der sich wohlgerne nicht an Fachtheologen, sondern Schüler der oberen Klassen wendet, thematisiert sogar die innerlutherische Möglichkeit, die Ordination ein Sakrament zu nennen – unterschieden von Taufe und Herrenmahl und doch als *göttliches* Handeln qualifiziert:

„Est ne Ritus Ordinationis ad Ministerium Sacramentum? Non est eo modo Sacramentum, sicut Baptismus et Coena Domini, Quia non est additus promissioni Gratiae [sic], vt fidem in vtentibus confirmet, Nec est sigillum iusticiae apud Deum. Quia vero habet additam Promissionem de donando Spiritu sancto ad Ministerium Euangelij, et quod Deus per illud et per rite vocatos velit in cordibus esse efficax ad salutem, ideo quidam Ritus Ordinationis inter Sacramenta numerant.“⁶⁸

cher Art, sondern um gnadenhaftes Handeln Christi und der Kirche [geht], das in einem ‚Ordinationspapier‘ auch angemessen bezeugt werden muss“ (Gnadenhaftes Handeln Gottes und der Kirche. In: KNA.ÖKI Nr. 34, 22. August 2006, 1–6, hier 2), ist bezeichnend. Schütte sah im Verschweigen der Amtsgnade ein „Nicht-Beachten der ganzen Schrift, eine ‚Auswahl‘ unter Auslassen von deren klaren Aussagen“ (ebd.). Diesem Vorwurf der „Auswahl“ (Häresie) begegnet Grünwaldt mit einem Verweis auf einen vermeintlichen Konsens der Exegeten, „dass das Zeugnis der Bibel aufgrund des Charakters der Bibel als Sammelwerk nur gewaltsam zu vereinheitlichen ist, [. . .] also auch eine Gewichtung notwendig und sachgemäß [ist]. Damit aber wäre auch Häresie in der von Schütte beschriebenen Weise notwendig und der Vorwurf letztlich sinnlos. Dann aber hätte man ihn gleich lassen können.“ (GRÜNWALDT [s. Anm. 23] 84, Anm. 26). Grünwaldts Position ist insofern besonders bemerkenswert, als ein Druck des Wittenberger Ordinationszeugnisses von 1543/44 gerade mit dem von H. Schütte angeführten biblischen Votum aus 1 Tim 4, 14 schließt: „Halt an mit lesen / mit ermahnen / mit leren / Las nicht aus der acht die gabe / die dir gegeben ist / durch die Weissagung mit hand aufflegung der Eltesten.“ (Bayerische Staatsbibliothek München Clm 10355, fol. 105r + v [Einblattdruck], vgl. SANDER [s. Anm. 9] 300.306–309).

⁶³ Dazu ausführlich ebd. 126–140.

⁶⁴ „Quid nominas gratiam Ordinationis? Spiritus Sancti praesentiam & efficaciam in ministerio, & in omnibus ministerij partibus, cum sana doctrina, & verus intellectus & vsu Sacramentorum retinentur, etiamsi Ministri mali sunt.“ (N. SELNECKER, *Forma explicationis examinis ordinandorum*, olim scripti a D. Philippo Melanthon; instituta et accomodata ad veram confessionem coelestis doctrinae. = DERS., *Opera latina* I. [2. Aufl.] Lipsiae 1593, 45 [= 54]).

⁶⁵ „Ut igitur in ordinatione ministrorum, considerata muneris illius utilitate et difficultate, propositis etiam impedimentis Satanae, mundi et carnis, significaretur quam necessaria sit peculiaris gratia et benedictio divina, atque ita oratio Ecclesiae accenderetur, et juxta Jacobum redderetur actiosa seu operosa: ideo exhibitus fuit externus ritus impositionis manuum. Additum etiam fuit jejunium orationi, Act. 13. Et haec seria oratio in ordinatione, qui nititur mandato et promissione divina, non est irrita. Hoc vero est, quod Paulus dicit: Donum, quod est in te, per impositionem manuum. [. . .] Multi etiam, ut Judas, accipiunt quidem et habent gratiam ordinationis, non autem habent gratiam reconciliationis, seu remissionis peccatorum. Est igitur discrimen inter promissiones, quae additae sunt ordinationi, et quae Baptismo et Coenae Dominicae additae sunt.“ (M. CHEMNITZ, *Examen Concilii Tridentini* [1578/1707]. Hg. Preuss. Berolini 1861, 479f).

⁶⁶ Zur gegenüber dem Calvinisten Urban Pierius festgehaltenen *theophoren* Instrumentalität des Amtes vgl. Ph. NICOLAI, *Examen examinis Pieriani*. In: DERS., *Alle Teutschen Schrifft IV*. Hamburgk 1617, 188 [= 190]–379, bes. 193a–204b und 236b–241b, sowie den knappen Aufriss bei J. BAUR, *Das kirchliche Amt im Protestantismus. Skizzen und Reflexionen*. In: *Das Amt im ökumenischen Kontext*. Hg. ders. Stuttgart 1980, 103–138, hier 122–126.

⁶⁷ Die Bedeutung der Amtsgnade entfaltet V. E. Löscher in Auseinandersetzung mit dem Halleschen Theologen Joachim Lange: *Vollstaendiger Timotheus Verinus I*. Wittenberg 1718, 280–341.

⁶⁸ *Catechesis doctrinae christianae in usum scholarum Pomeraniae. Gryphiswaldiae* 1582. In: *Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichts in der evangelischen Kirche Deutschlands zwischen 1530 und 1600*. Teil I, Band III/2, I. Hg. J. M. Reu. Gütersloh 1916, 248–288, hier 273.

5. Ausblick

Die Ordination im Luthertum bleibt ein Forschungsdesiderat, näherhin ein ökumenisches. Denn wie das Luthertum nicht nur ein konfessionelles und protestantisches Phänomen darstellt, sondern auch ein konfessorisches⁶⁹, so gilt dies in vergleichbarer Weise für die Ordination im Luthertum.

Eine Nachzeichnung der Rezeptionsvielfalt im Gang durch die Jahrhunderte (Vergleichbares gilt für die katholische Ordo-Theologie) könnte aktuelle Fixierungen und Profilierungen aufbrechen. Mit der Erweiterung des historischen Gedächtnisses, also dem Blick auf das, was war, nicht identisch, wohl aber aufs Engste verbunden, wäre die Erweiterung des theologischen Urteils, also die Entscheidung über das, was wahr ist und bleibt.

Die letzten theologischen Entscheidungen fallen im Gottesdienst der Kirche. In der Gegenwart des lebendigen Gottes muss unser Reden und Tun wahr sein. Diesem Anspruch haben alle kirchlichen Liturgien zu entsprechen, auch die Ordinationsformulare des Luthertums.⁷⁰ Die liturgischen Ausschüsse von VELKD und UEK (Union Evangelischer Kirchen) arbeiten derzeit an einer neuen Ordinationsagende. Es bleibt zu hoffen, dass Luthers Ordinationsgebet, das in der derzeitigen VELKD-Agende IV⁷¹ leider keinen Ort mehr gefunden hat, in seiner genuin theologischen Begründung und Zielsetzung neu entdeckt wird.

Worum es in der Ordination zum Amt der Kirche geht, findet hier seinen gültigen konfessorisch-doxologischen Ausdruck: „Barmhertziger Gott, Himmlischer Vater, Dü hast durch den mund deines lieben Sons vnsers Herrn Jhesu Christi zu vns gesagt, Die Ernte ist gros, Aber wenig sind der Erbeiter, Bittet den HERNN der Ernte, das er Erbeiter in seine Ernte sende. *Aüff solch deinen Göttlichen Befelh, bitten wir von hertzen*, [dū] woltest diesen deinen Dienern, sampt vns, vnd allen die zū deinem wort berüffen sind, deinen heiligen Geist reichlich geben, das wir mit grossen haüffen deine Eüangelisten seien, trew vnd fest bleiben, wider den Teüfel welt vnd fleisch. Damit dein Name geheiliget, Dein Reich gemehret, dein Wille volbracht werde.[. . .].“⁷²

Auf diese theologische Wirklichkeit bezieht sich die persönliche Ordinationsanamnese, zu der die Amtsträger in der eingangs erwähnten Mansfelder Agende von 1580 ermahnt werden. Georg von Anhalt (1507–1553), der lutherische Bischof von Merseburg, redet darum als Ordinator die Weihelikandidaten seiner Diözese nach der Verlesung von Apg 20, 28–31 mit folgenden Worten an: „Wir wissen, das vnser ampt Gottes des Heiligen geistes ambt ist, Vnd er vns in solch ambt setzet [. . .].“⁷³

⁶⁹ Siehe Abschnitt 2.

⁷⁰ Die ausstehende „Geschichte und Theologie der Ordination im Luthertum“ müsste eine genaue Zusammenstellung und Auswertung der unterschiedlichen Ordinationsformulare, die in den lutherischen (Landes-)Kirchen (u. U. auch gleichzeitig) in Gebrauch waren und sind, beinhalten. Die bisherigen Einzeluntersuchungen, etwa von Frieder Schulz oder James F. Puglisi (s. Anm. 42) bieten jeweils nur eine Auswahl, die aber keineswegs immer repräsentativ ist.

⁷¹ Agende für Evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden IV. [Neu bearb. Aufl.] Hannover 1987. Ordination ministrorum verbi [Wittenberger Handagende 1539]. In: G. RIETSCHEL, Luther und die Ordination. [2., verb. U. verm. Aufl.] Wittenberg 1889, 12–16, hier 14f [Hervorhebung von AS].

⁷³ Ritus ordinationis ministrorum Euangelij Iesu Christj in Ecclesia Mersburgensj a principe Georgio in Anhalt [etc.] usurpatj (Landeshauptarchiv Sachsen-Anhalt, Abteilung Dessau GAR Neue Sachordnung Nr. 1053, fol. 132 VS, 137 VS – 147 RS, hier fol. 140 VS; vgl. SANDER [s. Anm. 9] 254 und 161–180).

Andreas Vonach, Innsbruck

„Priestertum und Priesteramt“

Symposion der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck am 17./18. November 2006

Im Rahmen der Schwerpunktbildung in der Forschung an der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck hat sich an der dortigen Katholisch-Theologischen Fakultät seit Sommer 2003 eine Forschungsgruppe aus den Bereichen Bibelwissenschaft, Liturgiewissenschaft, Kirchenrecht, Kirchengeschichte und Ökumenische Theologie zur verstärkten Zusammenarbeit entschlossen und unter dem Titel „Synagoge und Kirchen – Grundlagen und Fragen zu einheitsstiftenden Faktoren in Judentum und Christentum“ einen Forschungsschwerpunkt gegründet, innerhalb dem zum einen verstärkt gemeinsam geforscht und diskutiert wird, zum anderen aber auch die Einzelforschungen der Mitglieder kanalisiert und gebündelt werden sollen. Das gemeinsame Interesse gilt dabei der Schnittstelle von Judentum und Christentum bzw. präziser der Schnittstelle der kultischen Institutionen Tempel, Synagoge und Kirche und der Frage der divergierenden Entwicklungen auf der Basis eines gemeinsamen Erbes.

Am 17./18. November 2006 fand als eine größere Frucht dieser neuen Zusammenarbeit in den Räumen der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck ein Symposium zum Thema „Priestertum und Priesteramt“ statt, bei dem neben dem Forschungsschwerpunkt zugehörigen Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen der Fakultät auch dem Schwerpunkt inhaltlich wie persönlich nahestehende auswärtige Forscher referiert und mitdiskutiert haben. Thematischer Ausgangspunkt für die Fragestellung des Symposions war die sich in der einschlägigen Forschung immer mehr abzeichnende Erkenntnis, dass sowohl der frühchristliche als auch der synagogale Gottesdienst nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels 70 n. Chr. sich neu, also parallel und nicht der eine strikt unter dem Einfluss des anderen, entwickelt haben. Dies bedeutet unter anderem, dass auch bei der frühkirchlichen Liturgie mit mehr Einflüssen aus dem Tempelkult zu rechnen ist, als bislang allgemein angenommen wurde. Dies gilt dann natürlich respektive für das Amtsverständnis im Allgemeinen und das Priesterbild im Besonderen. Größere Klarheit über die konkreten Vorgänge und Entwicklungen an dieser markanten Schnittstelle (das Judentum gibt den Opferkult völlig auf und wird zur alleinigen Gebetsreligion) hat unweigerlich Konsequenzen für das Verständnis der in der Folge sich entwickelnden Auseinandersetzungen zwischen Judentum und Christentum einerseits und zwischen den einzelnen jüdischen Traditionen und christlichen Konfessionen andererseits, bildet aber wohl auch einen nicht zu unterschätzenden neuen Ansatzpunkt für ein vertieftes und versöhntes, neu verstandenes Miteinander in der Zukunft. Die Amtsfrage spielt dabei eine zentrale Rolle, hängt doch von ihr Autoritäts-, Kult- und Organisationsstruktur der jeweiligen Gemeinschaften ab. Nicht zuletzt ist das eine Gesellschaft dominierende Priesterbild auch mit ausschlaggebend für das Selbstverständnis der ihr angehörenden Menschen in nationaler, sozialer und kultureller Hinsicht.

Entsprechend dieser Ausgangslage umfasste die Palette der Symposiumsvorträge sowohl Grundsatzreferate zum Amtsverständnis als auch die historischen Quellen der besagten Schnittstelle auswertende und die ökumenische Komponente beleuchtende Beiträge.

Schon die mehr systematischen Beiträge zum Amt konnten die Komplexität der Zugänge aber auch der Entwicklungen und Veränderungen des christlichen – genauer des röm.-kath. – Priesterverständnisses deutlich aufzeigen.

In seinen Ausführungen zur Rechtsstellung des Priesters im Kanonischen Recht wies etwa der Kirchenrechtler Konrad Breitsching darauf hin, dass nach geltendem CIC 1983 die Bischöfe und Priester kraft der heiligen Prägung durch die Weihe mit „*sacra potestas*“ ausgestattet sind und in klarer Gegenüberstellung zur gläubigen Gemeinde an Christi Stelle handeln und diesen auch repräsentieren.

Ganz in diesem Sinne argumentierte auch der Grazer Pastoraltheologe Bernhard Körner in seinem Referat über Sinn und Notwendigkeit der Priesterweihe in der Katholischen Kirche und trat für die unbedingte Beibehaltung der Ordination als Sakrament ein, wobei er allerdings unmissverständlich darauf verwies, dass die Priesterweihe kein individuelles, sondern ein kirchliches Ereignis darstelle und daher der Geweihte zwar in besonderer Weise auf Christus verweise, allerdings immer als Glied der gesamten Kirchengemeinschaft. Körner betonte in diesem Zusammenhang auch die Notwendigkeit der Integration der christologischen Dimension des Amtes in die gesamtritarische Dimension, die die grundsätzliche Gleichheit aller Getauften unabdingbar festschreibt und voraussetzt.

Der Dogmatiker Lothar Lies legte den theologischen Unterschied zwischen „*in persona Christi agere*“ und „*Repraesentatio Christi*“ dar und betonte die Stoßrichtung des Zweiten Vatikanischen Konzils, wonach der Priester mehr die Gemeinschaft mit Christus denn Christus als Person repräsentiere; genau daher repräsentiere der Priester gemäß dem Konzil in gleicher Weise die Gemeinde, stelle also gleichsam das Bindeglied zwischen Christus und der christlichen Gemeinschaft dar.

Mira Stare konstatierte aus neutestamentlicher Sicht eine Unschärfe innerhalb der katholischen Ordo-Theologie, dergemäß ja die *sacra potestas* zwar den Bischöfen und Presbytern, nicht jedoch den Diakonen zukommt. Vor allem unter Rückgriff auf die Evangelien, die Apostelgeschichte und die Paulinischen Schriften (v. a. den 2. Korintherbrief) versuchte sie aufzuzeigen, dass *diakonia* ein Wesensmerkmal des Lebens und des Selbstverständnisses Jesu darstellte und eine entsprechende Haltung dieses Dienens schon früh zu dem Erkennungsmerkmal christlicher Gemeinden wurde. Aufgrund dieses Befundes plädierte sie dafür, dass *Diakonia* als Fundament jeder Art der Nachfolge Jesu auch Fundament jeglichen kirchlichen Amtes sein müsse. Gerade darin würde sich *Repraesentatio Christi* in besonders authentischer Weise verwirklichen.

Dass in diesem Sinne gerade die Ostkirchen mitunter noch einen Schritt näher beim neutestamentlichen Zeugnis stünden, indem die Leitungsfunktion stärker bei den Bischöfen, die Pastoral wesentlich in den Händen von Diakonen ruht, vermochte der ansprechende Beitrag des Münchner Ostkirchenkundlers Theodor Nikolaou zu vermitteln. Gleichzeitig wies Nikolaou aber auch darauf hin, dass das Bischofs- und Priesteramt in der Ostkirche mindestens ebenso stark christologisch – im Sinne des Handelns an Christi statt – definiert sei wie in der lateinischen Tradition.

Die Ökumenikerin Silvia Hell verwies darauf, dass die Frage der Christusrepräsentanz des Priesters auch eine der heikelsten im Dialog der katholischen mit der evangelischen Kirche darstelle und in diesem Punkt dringender Klärungsbedarf bestehe.

Die Diskussionen und Auseinandersetzungen im Kontext jener Symposionsbeiträge, die sich mit den Wurzeln und Anfängen von frühchristlichen Ämtern – und speziell der Rolle und Definition des Priestertums – beschäftigten, kreisten vor allem um die Frage, wie sehr diese sich aus dem israelitischen Tempelkult ableiten, wie sehr sie von der hellenistischen

Umwelt beeinflusst sind und wie hoch der theologische Eigenanteil im Sinne einer neuen, spezifisch christlichen, Ausrichtung des Priestertums und anderer Funktionen in den neu entstandenen Christengemeinden veranschlagt werden kann. Eine Hauptschwierigkeit in der Beurteilung dieser Frage besteht in der vergleichsweise dürftigen Quellenlage, mit der man sich unweigerlich konfrontiert sieht. Daher bildeten meist die wenigen einschlägigen Bibeltexte selbst die Grundressource.

Der Alttestamentler Josef M. Oesch arbeitete als soziologische Grundlage das Erscheinungsbild des jüdischen Hohepriestertums in hellenistisch-römischer Zeit heraus und konnte schlüssig zeigen, dass im damaligen Denken in der Gestalt des Hohepriesters der Gott Israels auf der Welt präsent war. Er hatte somit heilsgeschichtliche Funktion und war in erwählungstheologischer Hinsicht der, durch den allein der Zugang zu Gott möglich war. Damit scheint eine gewisse Brücke zum Hebräerbrief gegeben zu sein, wenngleich das Hohepriestertum Jesu dort wohl eher nicht metaphorisch zu deuten sein wird.

An genau diese Frage schloss sich sodann das Referat von Andreas Vonach an, das die Aufnahme von Jer 31,31–34 in Hebr 8f. untersuchte. Vonach zeigte auf, dass die messianisch gedeutete Vollendung des Neuen Bundes im Hebräerbrief untrennbar sowohl mit dem Hohepriestertitel als auch mit der Gottessohnschaft Jesu zusammenhängt. Das Sitzen Jesu zur Rechten des Vaters im Himmel und sein dortiges Sein und Wirken sind das Handeln und der Dienst des wahren und einzigen Hohepriesters des Neuen Bundes. Als solcher vollzieht er den eigentlichen Gottesdienst, während jegliches irdische Priestertum und jedweder irdische Gottesdienst nur Abbilder des eigentlichen Vollzuges Christi im himmlischen Heiligtum sein können. Offen blieb dabei allerdings die Frage, wie nun konkret dieser himmlische Vollzug zu denken ist und was der Abbildcharakter des irdischen Kultes ontologisch für das Priesterverständnis bedeutet. Heftig diskutiert wurde zudem, inwiefern diese Hohepriesterchristologie des Hebräerbriefes faktischen Einfluss auf die entstehende Amtstheologie der frühen Kirche ausgeübt hat oder auch nicht.

Martin Hasitschka entwickelte jedenfalls in seinem Beitrag die These, dass das kultische Priesterverständnis sich in der frühen Kirche eher sekundär mit der zunehmenden Charakterisierung der Eucharistie als Opfermahl entwickelt habe, während beim ursprünglichen Herrenmahl eher die Mahlgemeinschaft der Christuszugläubigen im Vordergrund gestanden habe.

Der Liturgiewissenschaftler Reinhard Meßner versuchte demgegenüber anhand einiger antiker Bischofsweihegebete zu zeigen, dass das Bischofs- und Priesteramt ursprünglich viel weniger christologisch als vielmehr in Anlehnung an alttestamentliche Tempeltheologie begründet gewesen wäre und daher das Verständnis eines Kultpriesters verbunden mit Opfertheologie schon am Anfang dominiert hätte. Hier stellte sich in der Debatte sodann die massive Frage nach impliziter Christologie in diesen Gebeten.

Bei der Diskussion all dieser Hypothesen und Ansätze kristallisierte sich jedenfalls zunehmend die dünne Quellenlage als wirkliches Problem heraus. Der Wiener Judaist Günter Stemberger konstatierte schließlich für das Judentum auch eher eine Tempel- und Opfertheologie, die trotz der Wende nach 70 n. Chr. von einer Opfer- zu einer Gebets- und Buchreligion immer lebendig geblieben sei. So wäre die Mischna – obwohl erst ab dem 2. Jh. n. Chr. entstanden – voll von priesterlichen Interessen und letztlich auch von einer latenten Hoffnung, dass der dritte Tempel doch noch aufgebaut werde. Auch hätten die Priester gemäß levitischem Stammbaum – obwohl es faktisch heute nur noch um Rechte ohne Pflichten geht – gewisse angestammte Privilegien und auch ein entsprechendes Standesbewusstsein; nicht wenige von ihnen würden zudem jüdische Gemeinden leiten, in der Syn-

agogenliturgie entsprechende Ämter ausüben und teils auch ins Rabbinat drängen. In eine ähnliche Kerbe schlug schließlich auch der emeritierte Kölner Judaist Johann Maier, der aufzuzeigen versuchte, dass die priesterlich und kultisch geprägten Texte von Qumran ihren ursprünglichen Sitz im Leben durchaus am Jerusalemer Tempel gehabt haben und dass die bisher prolongierte These der besonderen Distanz der Qumrantexte zum Jerusalemer Priestertum eher ad acta gelegt werden sollte.

Insgesamt wurden im Rahmen dieses Symposions auf hohem wissenschaftlichem Niveau wirklich drängende und komplexe Fragen gestellt und erörtert. Als Ergebnis kann zumindest festgehalten werden, dass die Frage der christologischen Begründung und auch Ausübung vor allem des Priesteramtes dringend von den Wurzeln her neu diskutiert und bestimmt werden muss, dass die Frage der Entstehung und Entwicklung des Weiheamtes nochmals kritisch mit dem Priesterbild des Zweiten Vatikanischen Konzils ins Gespräch gebracht werden muss und dass die Parallelentwicklung von Kirche und Synagoge weiterer Forschungsanstrengungen bedarf. An diesen Punkten wird die weitere wissenschaftliche Debatte anzusetzen haben. Die Beiträge dieses Symposions, die im Frühjahr 2008 in einem von Silvia Hell und Andreas Vonach herausgegebenen Sammelband der Reihe „Synagoge und Kirchen“ im LIT-Verlag gedruckt vorliegen werden, können nur eine erste Gesprächsgrundlage bilden. Dass die Fragen allerdings drängend sind, und zwar nicht nur unter ökumenischer Rücksicht, sondern auch im Blick auf das Selbstverständnis der Priester und christlichen Gemeinden des 21. Jahrhunderts, steht außer Zweifel.

Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg

Berichte und Notizen

aus Liturgie und Liturgiewissenschaft

Gottesdienst im Widerstreit

Das Thema Liturgie erfreut sich derzeit einer vormals nicht gekannten Aktualität in vielen Medien. Das hat nicht nur, aber doch auch stark seinen Grund in der Reaktion auf das von Papst Benedikt XVI. im Juli 2007 erlassenen Motu proprio „*Summorum Pontificum*“ über die erweiterte Zulassung des vorkonziliaren Messritus als „außerordentlichen Usus“ der Messfeier. Heft 1 des Jahrgangs 65 (2008) der Herderkorrespondenz beispielsweise widmet der aktuellen Frage gleich ihren dreiseitigen Leitartikel (von Alexander Foitzik), um die gegenwärtige Situation zu analysieren und zu kommentieren. Dabei stellt der Autor klare Fragen an die gegenwärtige Situation der liturgischen Feiern: „Das immer gleiche Problem, variiert in verschiedenen Fragen: Wie offen sind unsere Gottesdienste, im Pastoraljargon: wie niederschwellig? Hat unsere Art, Gottesdienst zu feiern noch eine missionarische Dimension? Wie geht man um mit denen, die liturgisch-ungebildet, gelegentlich auch unverbildet in unsere Gottesdienste kommen? Wie begegnet man dieser oft eklatanten Unvertrautheit mit gottesdienstlichen Ritualen?“ und er schließt mit dem Lehmann-Zitat: „Eine einfache Rückkehr zum Alten ist auch für den Papst keine Lösung.“ Immerhin hat das Motu proprio eine neue Nachdenklichkeit über den rechten Vollzug der Liturgie ausgelöst und vielleicht ist das Ergebnis dieser Nachdenklichkeit am Ende ja die Neubefassung, die vertiefte Kenntnis und Akzeptanz dessen, was schon die Liturgische Bewegung, dann die Liturgiekonstitution des Konzils und die nachkonziliare Liturgiereform beabsichtigt hatten.

Lehrstuhlbesetzungen

Schon längere Zeit haben wir an dieser Stelle nicht mehr über erfolgte Lehrstuhlbesetzungen im Fach Liturgiewissenschaft aus dem deutschen Sprachraum berichten können, weil sich einige Berufungsverfahren hinausgezögert hatten. Nun haben sich die bestehenden „Leer-Stellen“ nahezu alle wieder in „Lehr-Stellen“ umgewandelt; im Einzelnen:

In Würzburg nahm PD Dr. Martin Stuflesser (Nachfolge Professor Haunerland) die Lehrstuhlberufung für Liturgiewissenschaft an. In die Nachfolge von Professorin Dr. Gabriele Winkler an der Kath. Theol. Fakultät der Universität Tübingen wurde Prof. Dr. Andreas Odenthal (bisher Professor in Fulda) berufen. Das Berufungsverfahren auf den dadurch freigewordenen liturgiewissenschaftlichen Lehrstuhl an der Theologischen Fakultät Fulda wurde durch den zuständigen Diözesanbischof Algermissen im entscheidenden Moment sistiert – dort wird das Fach derzeit durch Lehraufträge seitens des Regens des Priesterseminars wahrgenommen. An der Universität Bochum ist seit längerer Zeit immer noch alles offen. In Trier übernahm der bisherige Assistent Dr. Klaus Peter Dannecker den Lehrstuhl an der Fakultät und die Leitung der wissenschaftlichen Abteilung des Deutschen Liturgischen Instituts aus den Händen seines seit einem Jahr emeritierten Vorgängers Professor Dr. Andreas Heinz. In Augsburg doziert nun Liturgiewissenschaft Professor Dr. Josip Grègur SDB von der Phil.-Theol. Hochschule Benediktbeuern in Personalunion – momentan auf Basis eines Lehrauftrages.

Philosophisch-Theologische Hochschule Heiligenkreuz

Vor geraumer Zeit wurde die langjährig bestehende Lehranstalt des Cistercienserordens am Stift Heiligenkreuz bei Wien, nach staatlichem Recht bisher als von der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien abhängige Phil.-Theol. Hochschule, umgewandelt in eine Päpstliche Hochschule und trägt nun die Bezeichnung: „Päpstliche Philosophisch-Theologische Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz“. Sie ist nun mit eigenem Graduierungsrecht für den Grad „Magister der Theologie“ ausgestattet, der aufgrund des Konkordats als päpstlicher Grad auch staatlich anerkannt und dem Titel der staatlichen Universitäten gleichgestellt ist. Nach weiteren 5 Jahren soll das Graduierungsrecht auf das Doktorat ausgedehnt werden. Bis dahin arbeitet die Hochschule am Ausbau fachspezifischer Institute. Das Fach Liturgiewissenschaft nimmt wahr: O. Prof. Dr. Bernhard Vosicky OCist, sowie als weiterer Lehrbeauftragter der Prior des Stiftes Lilienfeld, Prof. Dr. Pius Maurer OCist, der zugleich als Professor an der Hochschule St. Pölten wirkt. Sein Forschungsschwerpunkt soll die Eigenliturgie des Cistercienserordens werden. In jüngster Zeit war Heiligenkreuz durch eine starke Aufwärtsentwicklung seiner Hörerzahlen bekannt geworden.

Der Papstbesuch in Heiligenkreuz

Im Rahmen seines Österreichbesuches stattete Papst Benedikt XVI. auch dem Stift und der Hochschule einen viel beachteten Besuch ab – von einigen Medien als „geheimer Höhepunkt“ der Papstreise apostrophiert. In seiner Ansprache ging der Papst – ausgehend vom Wort der Benedictusregel, dem Gottesdienst sei nichts vorzuziehen – besonders auf die Bedeutung des Gebetes, der Tagzeitenliturgie und ganz generell auf die Qualitätskriterien jedes Gottesdienstes ein: „Bei allem Bemühen um die Liturgie muss der Blick auf Gott maßgebend sein. Wir stehen vor Gott – er spricht mit uns, wir mit ihm. Wo immer man bei liturgischen Besinnungen *nur* darüber nachdenkt, wie man Liturgie attraktiv, interessant, schön machen kann, ist Liturgie schon verfallen. Entweder sie ist opus Dei mit Gott als eigentlichem Subjekt oder sie ist nicht. Ich bitte an dieser Stelle: Gestaltet die heilige Liturgie aus dem Hinschauen auf Gott in der Gemeinschaft der Heiligen, der lebendigen Kirche aller Orte und Zeiten so, dass sie zu einem Ausdruck der Schönheit und Erhabenheit des Mensch gewordenen Gottes wird!“

4. Jahrestagung der „Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft“ in Klosterneuburg

Bereits zum vierten Mal fand am 17. Jänner 2008 in Klosterneuburg die Jahrestagung der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft statt, die in den letzten Jahren auf eine Mitgliederzahl von 130 angewachsen ist. In deren Rahmen wurde der Band 6 der „Pius-Parsch-Studien“ präsentiert: Boleslaw J. Krawczyk, *Der Laie in Liturgie und Theologie bei Pius Parsch*, Würzburg 2007. In diesem Zusammenhang referierte Dekan Univ. Prof. Dr. Rudolf Pacik über „Die Würde des Laien“; das Hauptreferat der Jahrestagung befasste sich mit dem Thema „Liturgische Bildung – wozu? Über die Voraussetzungen der aktiven Teilnahme für den Gottesdienst“ von Ass.-Prof. Dr. Frank Walz, Liturgiewissenschaftler in Salzburg. Auf derselben Tagung, an der auch Bischof Dr. Paul Iby (Eisenstadt) teilnahm, wurde der Propst des Stiftes Klosterneuburg, Generalabt Bernhard Backovsky CanReg auf Anregung des Österr. Liturgiebischofs Erzbischof Kothgasser zum kirchlichen „Protector“ bestellt. Nähere Informationen über die Liturgiewissenschaftliche Gesellschaft: www.liturgiewissenschaftliche-gesellschaft.net.

Heinrich Riehm

Europäische Konferenz für Evangelische Kirchenmusik ECPCM (EKEK/CEMEP) tagte in Strasbourg

Unter dem Thema „Musik im Gottesdienst – Gottesdienst in der Musik“ fanden vom 20. bis 23. September 2007 die 12. „Straßburger Gespräche“ statt, zu denen sich 63 Delegierte aus 16 Ländern Europas eingefunden hatten. Die ECPCM, zu der heute rund 50 kirchenmusikalische Organisationen aus 19 europäischen Ländern gehören, führt alle zwei Jahre Ländertagungen und in den Zwischenjahren jeweils die „Straßburger Gespräche“ durch.

Das Konferenzthema wurde in vier Referaten entfaltet (für die Ev.-luth. Kirche durch Dr. Jochen Arnold, Hildesheim, für die Reformierte Kirche durch Hans-Jürg Stefan, Schweiz, für die Freikirchen durch Gerhard Michael, Düsseldorf, und für die Orthodoxe Kirche durch Archimandrit Irenäus Totzke, Niederaltaich), was nicht nur die Vielfalt, sondern auch die unterschiedlichen Akzentsetzungen der Kirchen deutlich machte. Breiten Raum nahmen dabei jeweils die liturgischen Gesänge ein. Gesprächsgruppen und eine Podiumsdiskussion vertieften das Thema.

Vorbildlich waren die Morgen- und Abendgebete durch die niederländische Teilnehmergruppe, die auch eine Orgelvesper in der Reformierten Kirche (Bouclier) einschloss. Dort wurde auch ein Orgelworkshop angeboten, der sowohl die neue Orgel mit ihren vielseitigen Registrierungsmöglichkeiten vorstellte als auch einen Einblick in unterschiedliche Liedbegleitungen des Gemeindegesangs gab.

Informationen aus der kirchenmusikalischen Arbeit in Europa brachte die Delegiertenversammlung, die diesmal auch wieder die Neuwahl des Präsidiums für vier Jahre beinhaltete. Gewählt wurden der bisherige Präsident, der niederländische Kirchenmusiker Reinoud G. Egberts, sowie fünf weitere Mitglieder aus Dänemark, Deutschland, Frankreich, Lettland und der Schweiz. Als neue Sekretärin wurde Birgit Garbe, Michaelskloster Hildesheim, bestellt. (Weitere Angaben über die ECPCM sind zu finden unter www.ecpcm.eu).

Dass die Tagung einen so gelungenen Verlauf genommen hat, ist neben dem bisherigen Präsidium und Sekretariat vor allem auch Pasteur Antoine Pfeiffer, Strasbourg, zu verdanken.

BUCHBESPRECHUNGEN

Identität und offener Horizont. [FS Egon Kapellari]. Hg. F. Lackner – W. Mantl. Graz 2006.

Identität im gelebten Glauben und offener Horizont für die Zukunft und die Umwelt, – das ist es, was der Christ heute haben muss. Bischof Egon Kapellari von Graz-Seckau, dem diese Festschrift zur Vollendung seines 70. Lebensjahres gewidmet ist, setzte sich immer mit großer Intensität für die Verwirklichung dieser Ziele ein. Wie weit seine Interessen gespannt sind, davon legen nicht weniger als 100 Autoren und Autorinnen Zeugnis ab. Es ist unmöglich, ihre Beiträge einzeln zu würdigen. Daher sollen nur die einzelnen Themengruppen und einige besonders bemerkenswerten Arbeiten hervorgehoben werden.

Unter der „Begegnungen unterwegs“ betitelten Gruppe berührt vor allem der Beitrag von Annemarie Fenzl, die Parallelen zwischen Bischof Kapellari und Kardinal König zieht. Die Gruppe „Kirche und Theologie“ behandelt durchwegs aktuelle Themen aus der Feder kompetenter Autoren und Autorinnen. In der Abteilung „Kunst und Glaube“, die dem Jubilar besonders am Herzen liegt, kommen sowohl Theoretiker als auch Künstler und Literaten zu Wort. In der großen Gruppe „Gesellschaft, Politik und Medien“ treffen besonders Alois Brandstetter (Zeitgeist) und Heinz Nußbaumer (Multikulti) wesentliche Punkte und Probleme. In der Gruppe „Wissenschaft und Universität“ findet man grundsätzliche und kritische Beiträge, worunter die Autoren Jan Krucina, Norbert Leser und Manfred Prisching besondere Beachtung verdienen. Manchen mag wundern, dass es auch eine Abteilung „Gesundheit und Medizin“ gibt, was aber nur

für die weitgespannten Interessengebiete des Jubilars zeugt. Und die Gruppe „Projekt Europa“ befasst sich mit höchst aktuellen Themen. Daran schließt sich eine Kurzbiographie und Bibliographie des Jubilars. Angesichts der doch recht zahlreichen Publikationen Kapellaris über Themen der Liturgie wundert es ein wenig, dass dieses Gebiet in dem umfangreichen Band nicht stärker zur Sprache kommt.

Wen die gewaltige Anzahl von 1212 Seiten nicht abschreckt, der kann aus dieser Festschrift reichen Gewinn schöpfen. Angesichts der großen Vielfalt von Themen und kompetenten Autoren und Autorinnen wird wohl jeder Leser wichtige und zeitgemäße Anregungen für sein Interessengebiet finden. Dieser schwergewichtige Band ist durchaus geeignet, christliche Identität zu stärken und für einen offenen Horizont zu werben.

Floridus Röhrig, Klosterneuburg

Priester und Liturgie. [FS Manfred Probst]. Hg. G. Augustin – A. Knoll – M. Kunzler – K. Richter. Paderborn: Bonifatius 2005.

Der ansehnliche Sammelband mit seinen annähernd 570 Seiten macht in der Tat dem Geehrten selbst, aber auch den Herausgebern „alle Ehre“ und entspricht in Vielem und auf weite Strecken dem eigenen Profil von Manfred Probst. Der bei Balthasar Fischer in Trier habilitierte Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Pallottiner in Vallendar gilt als einer der hervorragenden Vertreter seines Faches und als klarer Promotor einer von Zweiten Vatikanum inspirierten Liturgiewissenschaft. Obwohl ihm – gerade auch als Pallottiner mit dem den Pallottinern entsprechenden Ordens-

spezifikum – die starke Förderung der Laien auch in der Liturgie stets ein genuines Anliegen war, blendete er in seiner eigenen Spiritualität und in seinem wissenschaftlichen Arbeiten nie jene gemeinsamen kirchlichen Grundlagen aus, von denen eine auch das ordinierte Amt ist. Er ist – kurz gesagt – immer ein Vertreter einer modernen, aber zugleich kirchlichen Liturgiewissenschaft geblieben. Dafür ist der Titel der hier zu rezensierenden Festschrift ein durchaus sprechendes Signal – dargeboten durch die Feder zahlreicher Fachkollegen und Freunde, unter denen nur ganz wenige prominente Namen fehlen. Die Unzahl der Beiträge und der Umfang des gesamten Buches machen es unmöglich, hier jedem einzelnen auch nur einige wenige Zeilen zu widmen. Kurz sei jedoch auf den inhaltlichen Gesamtbogen verwiesen, der durch insgesamt vier Brennpunkte markiert wird:

In der „Theologischen Verhältnisbestimmung“ (11–126) geht es um die großen theologischen Grundfragen der Liturgie und auch der Liturgiespiritualität, die um Eucharistie, Ekklesiologie und Amtstheologie kreisen und von den Autoren K. Koch, K. Richter, A. Gerhards, G. Augustin, M. Schneider, G. L. Müller behandelt werden.

„Historische Perspektiven“ (127–226) zeigen sodann anhand von Einzelfragen und von Schwerpunktthemen aus geschichtlicher Perspektive auf, wie bewegt und letztlich auch entwicklungsfähig die Liturgiegestalt, aber auch das Liturgieverständnis sein können; darüber handeln mit recht unterschiedlichen Themenstellungen und zum Teil deutlichen pastoralen Konnotationen M. Schulze, M. Gruber, P. Rheinbay, A. Heinz, J. Schmiedl und R. Kaczinski.

Der dritte Teil bringt „Liturgische Brennpunkte“ (227–367) zum Leuchten und tritt ganz unmittelbar in die Debatte gegenwärtig bewegender liturgiewissen-

schaftlicher Diskurse ein. Auch hierbei geht es natürlich um Kernfragen der Liturgie, die aber in ihrer Reflexion unmittelbar beim liturgischen Vollzug selbst ansetzen und somit zum Kerngeschäft der eigentlichen Liturgiewissenschaft gehören. Behandelt werden sie in den Beiträgen von: M. Kunzler, M. Stuflesser, G. Brüske, J. Bärsch, H. Hamm, K. Koziol, A. Knoll und W. Haunerland.

Die „Pastorale Verwirklichung“ (369–534) als vierter und letzter Teil zieht konkrete Konsequenzen aus liturgiewissenschaftlichen Einsichten für handfest pastorale und kirchenstrukturelle (Liturgie in Seelsorgeeinheiten) Fragen, die sich – mit nur einer Ausnahme (Die Gebetsweisen des Dominikus) – alle gegenwärtig und/oder in absehbarer Zukunft für den konkreten Vollzug der Liturgie stellen. Mit den Namen: B. Kranemann, O. Fuchs, H. Merkelbach, E. Jaschinski, J. Danko, P. Dyckhof, H. Niederschlag, J. Harner und M. Koschar ist auch hier die nötige Kompetenz weitgehend gewährleistet. Der letzte Beitrag aus der Feder von P. Klasvagt spannt den Bogen zurück zum Ausgang und gleichermaßen zum Gesamttitel des Buches: „Hoffe auf den Herrn und sei stark! (Ps 27,14) – Was für Priester braucht das Land?“

Ein Anhang auf den Seiten 535–565 bringt das vollständige Verzeichnis einer beachtlichen Anzahl von Veröffentlichungen von Manfred Probst aus den Jahren 1969–2004; das Autorenverzeichnis rundet den Anhang ab.

Ein letztlich mutiges Buch zu dem noch mutigeren Gesamtthema „Priester und Liturgie“. Es zeigt im Modus und nach den Möglichkeiten einer Festschrift zahlreiche liturgische Konnotationen des Priesterthemas in einer erstaunlich umfassenden Breite auf. Aber genau so entspricht es auch der Geistigkeit des Geehrten: keine Engführung, aber auch kein Ausfall entscheiden der Grunddeterminanten in den Fragen des Gottesdienstes, der Ekklesiologie und des

amtspriesterlichen Dienstes im Kontext beider. Darum ist das Buch verdienstreich und empfehlenswert – nicht nur für jene, die mit dem konkreten Erscheinungsbild des Priesters heute in Bezug zur Liturgie offene Fragen haben.

Andreas Redtenbacher

O. RICHTER, *Anamnesis – Mimesis – Epiklesis*. Der Gottesdienst als Ort religiöser Bildung (APrTh 28). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005.

„Am Gottesdienst entscheidet sich die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft, denn er ist Quelle und Mitte kirchlichen Handelns. Dies zeigt nicht zuletzt die Geschäftigkeit, mit der auf seine Krisen reagiert wird.“ Der Auftakt des Vorworts zur Dissertation des evangelischen Verfassers Olaf Richter könnten ohne Abstriche auch aus dem Munde eines durchaus sehr katholischen Bischofs stammen. Vieles im Liturgieverständnis, im Eucharistieverständnis, bereits auch etliches im Amtsverständnis ist in den evangelisch-katholischen Konvergenzdebatten der letzten Jahrzehnte derart gemeinsam, vor allem zusammen gewachsen, dass ein solcher Satz den theologisch Informierten nicht mehr überrascht. Hier hinkt nur noch die Kirchenpraxis nach. Dieser positiv ökumenische Geist prägt die vorliegende Dissertation durch und durch, obgleich sie zugleich auch durch und durch genuin evangelisch ist. Das macht ihre Lektüre über die konkreten wissenschaftlichen Einzelfragen hinaus überaus spannend und faszinierend. Sie wurde im Sommersemester 2004 von der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig angenommen und von Professor Wolfgang Ratzmann betreut und geht der Frage nach, was es für das Gottesdienstverständnis und die liturgische Bildung bedeutet, dass er „nach wie vor und immer wieder neu ein wichtiger (wenn nicht der

zentrale) Ort religiöser Bildung ist. Dies gerät selten vordergründig in den Blick, weil sich auch die religiöse Bildung am Gottesdienst nicht vordergründig, sondern *in, mit und unter* der Feier ereignet“ (7). Was aber ist es um dieses hintergründige Phänomen: „Wie lässt sich die Bildungswirkung des Gottesdienstes begründen? Welche liturgietheoretischen und liturgietheologischen Kategorien sind dafür entscheidend? [...] Lässt sich religiöse Bildung am Gottesdienst stärker zur Geltung bringen oder gar zu intensivieren?“ (ebd.) – diese Fragen sucht die Studie zu klären. Die Klärung erfolgt streng methodisch und ist gegliedert in vier grundlegende Kapitel.

Kapitel I, Grundlegung (15–72), fragt – nach wissenschaftstheoretischen und methodischen Vorüberlegungen – vor allem nach dem Begriff der religiösen und liturgischen Bildung und greift schon hier auf die römisch – katholische Begrifflichkeit und ihre Geschichte zurück.

Kapitel II bietet eine „Theologiegeschichtliche und liturgietheoretische Vertiefung“ (73–144) anhand des Begriffs „Liturgische Bildung“ bei Romano Guardini und Wilhelm Stählin. Guardini wird als der „Vordenker liturgischer Bildung im 20. Jahrhundert“ (bes. ab 89) gewürdigt, Stählin als Förderer der liturgischen Bildung in der Evangelischen Kirche (ab 106). Kapitel II schließt mit einem eigenen Abschnitt über den bildungstheoretischen Ertrag und Impulse zur Weiterarbeit (139).

Mit Kapitel III ist der Verfasser beim Kern seiner Sache angelangt: „Anamnesis – Mimesis – Epiklesis: Grundkategorien einer Bildungstheorie des Gottesdienstes“ (145–280). In einer erstaunlich klaren Weise bietet er hier unter anderem im Unterabschnitt „Anamnesis: Vergegenwärtigung des Heilsgedächtnisses“ eine unseres Erachtens treffsichere evangelische Relecture Odo Casels. Im folgenden Abschnitt bezeichnet er „Mimesis“ als „Mitahmung des Heilsgedächtnisses“ (ab 216) und „Epikle-

sis“ wird definiert als „Spirituelle Zueignung des Heilsgedächtnisses“ (ab 256). Vor allem in diesen Schritten wird nach der Meinung des Rezensenten das große Verdienst der Studie Olaf Richters deutlich sichtbar: dass „Liturgische Bildung“, „Mystagogie“ im Letzten auch „Liturgiewissenschaft“, nur dort wirklich sie selbst ist, wo sie sich als „Disclosure“ des liturgischen Vollzugs in und aus der konkreten Erfahrung eben dieses Vollzugs zeigt, also selbst ganz *aus* dem liturgischen Akt herauswächst und lebt. Das rein bildungsmäßige, vermittelte Faktenwissen „über“ Liturgie wäre nicht wirklich „Liturgische Bildung“, die den Menschen in seiner Glaubensganzheit trifft. Aus Gründen der offensichtlichen Paradigmatik fügt der Rezensent hier an: genau das war das Spezifikum liturgietheologischen Handelns (als Liturgische Bildung und Liturgiewissenschaft) beim Österreicher Pius Parsch.

Kapitel IV „Die Förderung der religiösen Bildung am Gottesdienst: praktisch-theologische Konsequenzen“ (281–350) zieht die Erkenntnisse von oben in vier Desideraten weiter aus und fordert jeweils eine stärkere Erschließung und Intensivierung: (1.) des anamnetisch-mimetisch-epikletischen Charakters der Liturgie; (2.) des bildhaften Charakters von Gottesdienst und Kirchenraum; (3.) des spielerisch-dramatischen Charakters der Liturgie; (4.) des Schweigens als mimetischer Rezeption (Meditation).

Der Band enthält am Ende das von einer Dissertationsschrift erwartete und hier sehr umfangreiche Literaturverzeichnis (351–370) sowie ein Abkürzungsverzeichnis. Die vorgelegte Studie kann kaum hoch genug eingeschätzt werden. Ihr Vorzug liegt zunächst in der methodischen und wissenschaftlichen Präzision; inhaltlich aber in der umfassenden und liturgietheologisch stimmig verorteten Grundlegung des Begriffs der „Liturgischen Bildung“ mit ihrer ganzen Tiefe und Weite. Beson-

ders hervorzuheben ist vor allem die sympathische und vorurteilslose Umsetzung einer echten und fruchtbaren ökumenischen Liturgiewissenschaft. Auch die katholische Liturgiewissenschaft wird gut daran tun, das hier Erarbeitete eins zu eins zu rezipieren. Indem der Rezensent dem Buch eine möglichst große Leserschaft wünscht, kann er nicht umhin, hier an Olaf Richter eine persönlichen Dank zu adressieren: zum einen für die Mitarbeit und die wissenschaftlichen Dispute, die uns in früheren Jahren auf AKL-Junior-Tagungen zusammengeführt hatten: auch damals schon waren sie von demselben ökumenischen Geist geprägt, der nun aus dem Buch spricht; zum anderen für die so schöne ökumenische Freundschaftsgeste, die Taufpiscine von St. Vitus in Klosterneuburg-Kritzendorf in diesem Werk ausführlich ausgewertet und wissenschaftlich gewürdigt zu haben (310–314).

Andreas Redtenbacher

A. REDTENBACHER, *Zukunft aus dem Erbe. Charisma und Spiritualität der Augustinerchorherren*. Innsbruck 2007.

Wer im deutschsprachigen Raum in der Vielfalt der Ordenslandschaft ein Buch über die Spiritualität und die Eigenart der Chorherrenorden sucht, wird lange suchen müssen. Das hat sicher damit zu tun, dass die Form des Ordenslebens als Regularkanoniker – zumindest in der Bundesrepublik Deutschland durch die Säkularisation – weitgehend verloren gegangen ist. In Österreich ist hier sicher noch mehr erhalten geblieben, aber die Veränderungen im Josephinismus haben auch dort die Ordenslandschaft verändert bzw. „vereinheitlicht“. Haben die Prämonstratenser-Chorherren 1984 nach einer Studientagung in der Abtei Windberg ein Buch mit dem Titel „Gesandt wie ER“ herausgegeben, das in verschiedenen Aufsätzen aus der Feder deutsch und

niederländisch-sprechender Prämonstratenser-Chorherren das Selbstverständnis ihres Ordens untersucht, so ist das vorliegende Buch von A. Redtenbacher – auch wenn es schon eine überarbeitete und erweiterte Auflage seiner Promotionsarbeit ist – das einzige Buch, das auf 423 Seiten in drei Kapiteln mit anschließendem Resümee, einem kurzen Nachwort und einer abschließenden ausführlichen Dokumentation derzeit die Spiritualität kanonikalen Lebens, insbesondere der Augustiner-Chorherren zu beschreiben versucht.

Im ersten Kapitel untersucht der Autor den biblischen Begriff des „Charismas“. Ausgehend von der paulinischen Bedeutung über die Begriffsbestimmung im II. Vatikanischen Konzil bis hin zu derzeitigen ordens theologischen Aspekten schließt er den Begriff „Charisma“ ausführlich auf. Dieser Begriff, der im Anschluss an Röm 12,5–8 und 1 Kor 12,4 verwendet wird, ist erst in neuerer Zeit in die Ordens theologie eingeflossen (vor allem das nachsynodale Schreiben „Vita Consecrata“ verwendet häufiger den Charisma-Begriff). Bei den Charismen geht es um die geistgeschenkten Gaben für die Kirche zur Ausübung ihrer Sendung in den Ordensgemeinschaften mit einer apostolischen Ausrichtung. Dabei wird vor allem im Konzilsdokument *Perfectae Caritatis* auch das gemeinsame Charisma der einzelnen Institute geweihten Lebens hervorgehoben (vgl. PC 2). Da es im Augustinerchorherrenorden keine eigentliche Gründungsgestalt gibt, an der sich ein „Ursprungscharisma“ ablesen ließe, untersucht der Autor im besonderen die geschichtliche Entwicklung seines Ordens – vor allem in Österreich.

„In der Geschichte ereignet sich also die Identität eines Ordens“ (85). Daher beschreibt der Autor im zweiten Kapitel prägnant und umfassend die Geschichte der Chorherrenorden. Der biblische Bezug zur Apostelgeschichte von der Jerusalemer Urgemeinde bildet hierbei die Basis, eben-

so der biblische Befund, dass die Ämter in der frühen Kirche eine kollegiale Struktur hatten. Eine große Bedeutung nimmt danach die Zeit von Augustins Priester Gemeinschaft in Hippo bis zur Aachener Regel des Chrodegang von Metz ein. Hier bildet sich schon eine kanonikale Lebensweise heraus, eine „*vita communis clericorum*“. Der erste Versuch, eine gültige und tragfähige Lebensform für den Seelsorgeklerus zu finden gelingt nur bedingt. Vor allem in der Frage des persönlichen Besitzes gab es noch Klärungsbedarf. Aber insgesamt kann gesagt werden, dass man in den Kommunitäten, die nach der Aachener Regel lebten, bereits das vorfindet, was man als Kanonikerinstitut bezeichnet. Durch die äußere Situation und die kirchliche und politische Lage des frühen Mittelalters ergaben sich viele Missstände, die durch die Kirchenreform von Papst Gregor VII. behoben werden sollten. Schon auf der Lateransynode 1059 wird die Forderung erhoben, der Klerus möge ein Gemeinschaftsleben und ein apostolisches Leben führen. Nur eine solche Lebensform konnte den Klerus damals schützen vor dem Zugriff fürstlicher oder privater Interessen. Und nur so konnte der Klerus aus der Mitte priesterlichen Selbstverständnisses und Dienstes heraus sein Leben und Wirken gestalten. So war die Erneuerung des kanonikalen Lebens ein wichtiges Instrument in der Zeit der Gregorianischen Reform. In dieser Zeit ergaben sich dann spirituelle Differenzierungen und Ausprägungen im *Ordo antiquus* und *Ordo novus*. Da hinein gehört dann auch die Ausbildung neuer Reformzentren wie etwa Prémontré oder Rolduc/Klosterrath. Grundsätzlich ist aber bei dieser Entwicklung festzuhalten, dass die Augustinusregel nicht angenommen wurde, um die spirituelle Identität der Gemeinschaften zu stützen, sondern um der priesterlichen Existenz willen wird eine Programmschrift übernommen, die den optimalen und gemeinschaftlichen Rahmen

für diesen Dienst spirituell abstützen soll. Ausgehend davon führt der Autor dann die weitere geschichtliche Entwicklung der Chorherren aus, wie es sich in den Reformbewegungen der Neuzeit darstellt, in der Windesheimer, Lateranenser und Raudnitzer Reform. Den Abschluss dieses Kapitels bildet die geschichtliche Entwicklung der österreichischen Augustiner-Chorherren von der Aufklärung bis hin zum II. Vatikanischen Konzil. Interessant sind dabei die Kongregations- und Konföderationsbildung am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Für einen Prämonstratenser ist die Tatsache ganz aufschlussreich, dass der Prämonstratenserorden es abgelehnt hat, einer solchen Konföderation beizutreten (vgl. 189). Neben dem äußeren Zusammenschluss der österreichischen Stifte bildet dann die Auseinandersetzung mit der Geistigkeit der Gemeinschaften einen weiteren Schwerpunkt. Hier führt der Autor zwei große Gestalten an, die das österreichische Chorherrenleben im 20. Jahrhundert stark geprägt haben: Bischof Friedrich Kardinal Piffl und Dr. Pius Parsch.

Das dritte Kapitel, das in der Rezension von Floridus Röhrig die „ureigene Leistung“ (271) des Autors darstellt, gibt nun einen ausführlichen Überblick über die Spiritualität der Augustiner-Chorherren im Licht des II. Vatikanischen Konzils. So verstehen sich die Chorherren nach den Grundsätzen des Chorherrenkongresses von 1965 „als Priester im Dienst der Seelsorge, die in kollegialer Gemeinschaft vereint sind. Ihre Liturgie und ihr Offizium stehen, wie beim Weltpriester auch, im Dienste der kirchlichen Gemeinde“ (208). Dies führt der Autor dann noch weiter aus, wenn er zum theologischen Ort der Liturgie im Chorherrenorden feststellt, dass die Spiritualität der Chorherren in der Liturgie die erste und vorzügliche Quelle hat. Liturgie ist aber nicht Selbstzweck, sondern immer „Volkswerk“: also nicht „im Namen

und im Auftrag der Kirche“ wird die Liturgie gefeiert, sondern von der Kirche, vom Volk samt seinem Presbyterium (vgl. 218). Zum ekklesiologischen und pastoralen Ort der österreichischen Kanonien schreibt der Autor, dass die einzelnen Gemeinschaften eingebunden in das Presbyterium vor Ort einen Dienst zum Aufbau der Kirche leisten. Die Erfordernisse der heutigen Pastoral, die in Seelsorgsverbänden immer mehr nach einer kooperativen Pastoral ausgerichtet ist, zeigen zwei Richtungen an: ein zentrales Seelsorgeteam, das umliegende Gemeinden arbeitsteilig betreut und in einer „Vita communis“ zusammenlebt – oder die Konzentration der Priester im Stift mit dem Auftrag, die umliegende Pfarreien vom Stift aus zu betreuen. Hier wird zu prüfen sein, welche Form geeigneter sein kann. Jedenfalls kann die kollegiale Zusammenarbeit die Effizienz des Dienstes der Gemeinschaft erhöhen. Dem Thema „Kollegialität“ widmet sich der Autor, nachdem er die Communio-Theologie und die Theologie der Ortskirche kurz umrissen hat, ausführlicher, weil sich die Augustiner-Chorherren als „Kollegium“ von Priestern im Dienst an den Gemeinden verstehen. Auch wenn man die kollegiale Dimension des kirchlichen Amtes hier nicht verwechseln darf mit einem soziologischen Demokratiebegriff, so ist dennoch festzuhalten, dass das Amt, weil es von seinem Wesen her auf Versammlung hin angelegt ist, einen Gemeinschaftsbezug hat. D. h. das Amt „ist nicht dem einzelnen als einzelne gegeben, sondern auf Gemeinschaft hin. Es kann nur gemeinschaftlich, als Einfügung in ein Kollegium innegehabt werden“ (J. Ratzinger, vgl. 241). Das dritte Kapitel schließt ab mit einem kurzen Hinweis auf die augustinische Geistigkeit und Priestergemeinschaft, die den spirituellen Hintergrund bilden. Allerdings fügt der Autor an, dass „eine gediegene und grundlegende theologische Arbeit die den Zusammenhang der ekklesialen Communio und der

Lehre vom Presbyterium genau vom Ansatz der Ekklesiologie bei Augustinus und dessen Verständnis des klösterlichen Lebens aufweist und für den Chorherrenorden fruchtbar macht“ (253, Anm. 1346), eine eigene Studie wert wäre. Dem kann man sich nach dem Lesen dieses Buches ohne weiteres anschließen.

Hilfreich und eine gute Ergänzung in diesem vorliegenden Buch sind die Dokumentationen. Hervorheben möchte ich den Vortrag von Pius Parsch „Die Mission unseres Hauses“, den er am 29. April 1948 gehalten hat und den ich für bemerkenswert und wegweisend halte. Die Konstitutionen von 1993 und die Augustinusregel nach der Übersetzung von U. Leinsle runden diesen Teil ab.

Insgesamt bietet das Buch von A. Redtenbacher einen guten Einblick in die Sendung und das Selbstverständnis der Augustiner-Chorherren und kann so manchen Anstoß zum Weiterdenken sein.

*Abt Hermann Josef Kugler OPraem
Abtei Windberg*

M. ROOS, Motive für die Erstkommunion. Bastelideen, Predigten und Geschichten. Paderborn 2006.

Ein interessantes Werkbuch: 12 sehr brauchbare Motive, die von der Vorstellung der Erstkommunionkinder bis zum Festgottesdienst sich für das ganze Jahr

verwenden lassen. Ich greife nur zwei heraus: „Ein Lied für Gott“ – Dieses Motiv lässt sich gut mit einer speziellen Orgelführung für Kinder in einer Kirche verbinden. „Strahlenmonstranz: Jesus in unserer Mitte!“ – Monstranz ist für Kinder sicher ein eigenartiges „Gebilde“, aber damit lässt sich auch sehr gut mit Kindern arbeiten. Das Buch hat einen sehr klaren Aufbau: Motiv, Basteltipps, Predigt zur Vorstellung und für die Feier der Erstkommunion, Geschichten, Bibelstellen und Lieder (bei diesen Hinweisen hätte man wohl auch noch die Noten dazugeben können!).

P. Franz Lauterbacher OSB, Salzburg

Kein Sonnenstrahl lässt sich umklammern. Gedenken, erinnern, trauern. Hg. U. Schaub. (Feiern im Jahreskreis: Ideen, Materialien, Inspirationen, Bd. 8). Ostfildern 2006.

Da ich als Seelsorger ca. 100 Mal in einem Jahr mit Angehörigen Abschiednehmen und -Feiern vorbereite, bin ich für Bücher wie dieses sehr dankbar, weil es gut und leicht umsetzbare Vorschläge für Gemeinde, Gruppen und Einzelpersonen bietet. Die Begleitung trauernder Menschen ist eine Herausforderung und braucht auch eine gewisse Professionalität.

P. Franz Lauterbacher OSB, Salzburg