Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 43 (1996)

Heft: 3

Artikel: Freiheit und Ordnung im Gottesdienst : ein altes Problem mit neuer Brisanz

Autor: Klöckener, Martin

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761258

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

MARTIN KLÖCKENER

Freiheit und Ordnung im Gottesdienst – ein altes Problem mit neuer Brisanz[1]

«Freiheit im Gottesdienst» meint hier, je nach behandelter Ebene, sowohl die Möglichkeit zur spontanen, ad hoc in der liturgischen Versammlung realisierten Formulierung oder Gestaltung von Elementen als auch die gottesdienstliche Autonomie einer Gemeinde gegenüber der Diözese oder Teilkirche sowie einer Teilkirche gegenüber der Universalkirche. Unter «liturgischer Ordnung» werden alle Maßgaben, die den Ablauf der Liturgie, ihre rituelle und verbale Seite, ihre Struktur und Wortelemente, speziell die Gebetstexte, verstanden. Solche Ordnungen müssen nicht unbedingt schriftlich fixiert sein; hierzu zählen im weiteren Sinne auch allgemein akzeptierte, durch regelmäßige Praxis und mündliche Weitergabe tradierte gottesdienstliche Konventionen, die auf ihre Weise normativ werden können. Seitdem man sich – seit der Spätantike – in der Liturgie mehr und mehr auf schriftliche Dokumente stützte, bestehen solche Ordnungen aber überwiegend in vielfältigen Formen liturgischer Bücher und anderen autoritativen Anweisungen zum Gottesdienst. Für die Gegenwart haben wir über die Ausgaben für den liturgischen Gebrauch hinaus zum Beispiel Direktorien, Synodenbeschlüsse und andere Verlautbarungen auf welt-, partikular- oder ortskirchlicher Ebene hinzuzurechnen, die Rechtskraft besitzen und die liturgischen Bücher ergänzen.

I. Gegenwärtige Problemfelder

1. Liturgische Ordnungen – ein überholtes Modell?

Im deutschen Sprachgebiet läuft seit 1988 eines der größten Projekte zur Revision eines einzelnen liturgischen Buches, das es in der Liturgiegeschichte gegeben hat. Dieses Faktum mag erstaunen, hat doch nach dem 2. Vatikanischen Konzil erst vor zwei bis drei Jahrzehnten die universal

[1] Der Beitrag ist die für den Druck überarbeitete Antrittsvorlesung an der Universität Freiburg/Schweiz am 13.12.1995.

kirchlich tiefgreifendste und komplexeste Liturgiereform der Kirchengeschichte stattgefunden.[2] Bei dem laufenden Projekt bemühen sich bald hundert Fachleute aus Liturgiewissenschaft und Exegese, aus weiteren theologischen Disziplinen und der Philosophie, aus Sprach- und Musikwissenschaft, aus Journalistik und Volkskunde sowie aus der pastoralliturgischen Praxis um nichts anderes als um eine verbesserte Ausgabe des nachkonziliaren deutschsprachigen Meßbuchs.[3] Darin sollen einerseits die Erfahrungen mit seinen Texten und Riten seit dem Erscheinen im Jahre 1975 einfließen, andererseits der Geist und die Mentalitäten des deutschen Sprachgebietes noch stärker zum Tragen kommen, weitere Anpassungen an die gewandelte kirchliche und gesellschaftliche Situation, an die Veränderungen in Theologie, Spiritualität und Sprache und an eine neu gewachsene Sensibilität für Zeichen und Symbole vorgenommen werden.[4]

Ähnliche Bemühungen richten sich auf die liturgischen Bücher für die sakramentlichen Feiern, von denen einige bereits in verbesserter Auflage existieren («Die Feier der Trauung», 1992; «Die Feier der Kran-

[2] Vgl. besonders Annibale BUGNINI, La riforma liturgica. 1948–1975. Rom 1983 (BEL.S 30) (dazu ergänzend: Emil Josef LENGELING, Liturgiereform 1948–1975. Zu einem aufschlußreichen Rechenschaftsbericht, in: *ThRv* 80 [1984] 265–284); deutsche Übers.: Die Liturgiereform. 1948–1975. Zeugnis und Testament. Dt. Ausg. hrsg. von Johannes WAGNER unter Mitarb. von François RAAS. Freiburg i.Br. e.a. 1988; Johannes WAGNER, Mein Weg zur Liturgiereform 1936–1986. Erinnerungen. Freiburg i.Br. e.a. 1993; zur Bedeutung der Reform vor allem Angelus A. HÄUSSLING, Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft, in: *ALW* 31 (1989) 1–32.

[3] Bisherige Ausgabe: Meßbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, hrsg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen und Lüttich. 2 Bde. Einsiedeln e.a. 1975 (Die Feier der heiligen Messe). Von Bd. 2: Das Meßbuch deutsch für alle Tage des Jahres außer der Karwoche, erschien 1988 (Ndr. 1995) eine verbesserte Auflage. Dem Meßbuch zuzurechnen sind verschiedene Ergänzungsfaszikel, insbesondere: «Fünf Hochgebete» (zuerst 1980) und «Hochgebet für Messen für besondere Anliegen» (1994), dem für die Weltkirche neu herausgegebenen Schweizer Hochgebet «Gott führt die Kirche». Vgl. zusammenfassend Martin KLÖCKENER, Die liturgischen Bücher im deutschen Sprachgebiet. Verzeichnis für die pastoralliturgische Arbeit, die liturgische Bildung und das liturgiewissenschaftliche Studium (Stand 1.10.1995). Trier 1995 (Pastoralliturgische Hilfen 9).

[4] Vgl. Eduard NAGEL e.a. (Hgg.), Studien und Entwürfe zur Meßfeier. Freiburg i.Br. e.a. 1995 (Texte der Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet 1), darin bes. den einführenden Artikel: DERS. e.a., «Die Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch», 12–26; vgl. auch DERS., «Missale semper reformandum», in: Reinhard MESSNER e.a. (Hgg.), Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie (FS H.B. Meyer). Innsbruck 1995 (ITS 42) 15–28.

kensakramente», 1994; das «Pontifikale», 1994/95)[5], während die Re-vision anderer in Gang ist.[6]

In Rom kündigte Anfang 1991 die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentendisziplin eine Editio typica tertia, eine dritte authentische Ausgabe des lateinischen «Missale Romanum» an[7], die sich dadurch auszeichnen sollte, daß euchologische und rituelle Weiterentwicklungen und Besonderheiten muttersprachlicher Meßbücher auch in die in gewissem Sinne normative lateinische Ausgabe eingingen.[8] Das ehrgeizige römische Projekt, das einer gegenseitigen Bereicherung von Teilkirchen und Universalkirche dienen soll, ohne daß der Führungsanspruch Roms aufgegeben wird, scheint allerdings bis heute nicht wesentlich über das Planungsstadium hinausgekommen zu sein, wenngleich Papst Johannes Paul II. unlängst die Fortführung in Aussicht stellte.[9]

Im französischen Sprachgebiet gibt es ähnliche, wenn auch weniger aufwendige Initiativen. So wird seit 1991 im Auftrag der «Commission Internationale Francophone pour les traductions et la liturgie» (CIFTL) an einer Erneuerung des «Missel Romain» von 1974 gearbeitet. Weitere liturgische Bücher werden derzeit revidiert oder liegen schon in verbesserter Neuauflage vor.[10] Ein dem des deutschen Sprachgebietes ver-

[5] Vollständige bibliographische Angaben bei KLÖCKENER, Liturgische Bücher (s. Anm. 3). Von folgenden lateinischen Editiones typicae wurden bereits wesentlich revidierte 2. Auflagen (alle Città del Vaticano) herausgebracht: Graduale simplex in usum minorum ecclesiarum, ([1]1967) 1975; Ordo lectionum Missae, ([1]1969) 1981 (Missale Romanum); Ordo cantus Missae, ([1]1972) 1987 (Missale Romanum); De Ordinatione episcopi, presbyterorum et diaconorum, ([1]1968) 1990 (Pontificale Romanum); Ordo celebrandi matrimonium, ([1]1969) 1991.

[6] Z. B. «Die Feier der Kindertaufe» (zuerst 1971) und das «Benediktionale» (zuerst 1978).

[7] Die Editio typica erschien unter dem Titel: Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Città del Vaticano 1970, die ergänzte und korrigierte Ed. typ. altera im Jahre 1975. – Die Ankündigung der Ed. typ. tertia geschah auf der Vollversammlung der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentendisziplin am 24.1.1991; vgl. das Referat des Präfekten Kardinal Eduardo Martínez SOMALO, in: *Not.* 27 (1991) 38–43; deutsche Übers. in: NAGEL, Studien und Entwürfe (s. Anm. 4) 257–262; vgl. auch das Rundschreiben der Kongregation an die Vorsitzenden der Liturgiekommissionen, in: *Not.* 27 (1991) 127–129.

[8] Der Präfekt der Kongregation weist ausdrücklich die Vorstellung zurück, das lateinische Missale Romanum sei nur ein gesamtkirchliches Modellbuch; statt dessen bezeichnet er es als «maßgebendes Vorbild» für die muttersprachlichen Ausgaben; vgl. das Referat in: NAGEL, Studien und Entwürfe (s. Anm. 4) 260.

[9] Vgl. seine Ansprache an die Vollversammlung der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentendisziplin vom 3.5.1996 anläßlich ihrer Vollversammlung; ital. Originaltext: *Not.* 32 (1996) 377–381; deutsche Übers.: ebd. 401–406, und: Das Neue und das Alte, in: *Gottesdienst* 30 (1996) 89–91.

[10] Vgl. Ildebrando SCICOLONE, Livres liturgiques, in: Domenico SARTORE/Achille M. TRIACCA (Hgg.), Dictionnaire encyclopédique de la Liturgie. Adaptation française sous la

gleichbares Meßbuchreformprojekt läuft im englischen Sprachgebiet unter Federführung der «International Commission for English in the Liturgy» (ICEL).[11]

Diese Vorgänge gründen auf der Erkenntnis, daß Liturgie in den Muttersprachen und somit in den Ausdrucksformen lebendiger Kulturen einem rascheren Wandel unterliegt, als es für sie in lateinischer Sprache bis zum 2.Vatikanischen Konzil zutraf.[12] Im deutschen Sprachgebiet geht man derzeit, vor allem wegen der Veränderungen in der Sprache, von notwendigen Revisionen der liturgischen Bücher im Abstand von 25–30 Jahren aus.[13] Hinter dieser Bereitschaft zur kontinuierlichen Erneuerung verbirgt sich ein beachtlicher, in Konsequenz der Liturgiekonstitution des 2. Vatikanischen Konzils unabdingbarer Gesinnungswandel, wenn man die Zeitspannen vergleicht, für die liturgische Bücher vor dem letzten Konzil teilweise Gültigkeit besaßen.[14]

Trotz dieses enormen Engagements für zeitgemäße liturgische Bücher ist m. W. in den verantwortlichen Gremien kaum reflektiert worden, welche Bedeutung eigentlich liturgische Ordnungen in unserer Zeit haben. Die veränderten soziokulturellen Bedingungen kirchlichen und speziell liturgischen Lebens, die Fortschritte in der Ekklesiologie seit dem 2. Vatikanischen Konzil und die damit gewandelten kirchlichen Lebens-

direction d'Henri DELHOUGNE. Bd. 1. Turnhout 1992, 663–672; Jean-Louis ANGUÉ, Les livres liturgiques francophones après la réforme de Vatican II, in: *MD* 202 (1995) 93–116. Heft 202 von «La Maison-Dieu» behandelt die Thematik «La liturgie et ses livres».

[11] Vgl. International Commission on English in the Liturgy, Progress Report on the Revision of the Roman Missal. Washington D.C. 1988; DIES., Second Progress Report on the Revision of the Roman Missal. Ebd. 1990; DIES., Third Progress Report on the Revision of the Roman Missal. Ebd. 1992. Dazu legt die ICEL regelmäßig einzelne liturgische Texte oder Textgruppen in den sog. «Texts for consultation» vor. Vgl. auch Gilbert OSTDIEK, Symposium: Liturgical language II. Crafting English prayer texts: The ICEL revision of the Sacramentary, in: *StLi* 26 (1996) 128–139.

[12] Vgl. zu dieser Frage Hans Bernhard MEYER, «Liturgie in lebenden Sprachen. Das II. Vatikanum und die Folgen», in: Martin KLÖCKENER/Winfried GLADE (Hgg.), Die Feier der Sakramente in der Gemeinde (FS H. Rennings). Kevelaer 1986, 331–345.

[13] Vgl. NAGEL, Missale (s. Anm. 4) 25. Ähnliche Postulate bei MEYER, Liturgie in lebenden Sprachen (s. Anm. 12) 341; Winfried HAUNERLAND, Lingua vernacula. Zur Sprache der Liturgie nach dem II. Vatikanum, in: *LJ* 42 (1992) 219–238, hier 232f. – Eine ähnliche Zeitspanne hält Kard. Martínez SOMALO für die Revision der lateinischen liturgischen Bücher für sinnvoll; vgl. sein Referat (s. Anm. 7) 258.

[14] Diese Aussage gilt mit der Einschränkung, daß teilkirchliche liturgische Bücher wie die Ritualien oder die – aus heutiger Perspektive ebenfalls hierzu zu rechnenden – Gesangbücher schon immer meistens nach wenigen Dekaden überarbeitet wurden; vgl. Balthasar FISCHER, Das Rituale Romanum (1614–1964). Das Schicksal eines liturgischen Buches, in: *TThZ* 73 (1964) 257–271; Manfred PROBST, Bibliographie der katholischen Ritualiendrucke des deutschen Sprachbereichs. Diözesane und private Ausgaben. Münster 1993 (LWQF 74); Kurt KÜPPERS, Diözesan-Gesang- und Gebetbücher des deutschen Sprachgebietes im 19. und 20. Jahrhundert. Geschichte, Bibliographie. Münster 1987 (LWQF 69).

formen werden zwar zur Kenntnis genommen, doch wird scheinbar stillschweigend vorausgesetzt, daß dies nichts Prinzipielles am Selbstverständnis liturgischer Ordnungen geändert hat. Unverändert wird vorausgesetzt, daß die liturgischen Bücher die allein verbindlichen Fassungen der Liturgie der römischen Kirche und ihre muttersprachlichen Versionen beinhalten; unverändert geht man davon aus, daß Funktion und Akzeptanz liturgischer Ordnungen nicht in Frage stehen und daß sie, wenn sie erst einmal erschienen sind, selbstverständlich auch gebraucht werden.[15]

Trifft das heute aber zu, dreißig Jahre nach Konzilsende, in einer – mindestens im nordatlantischen Raum – durch und durch pluralistischen Gesellschaft, in der selbst der Konsens über die Grundwerte in Frage steht? In einer Kirche, die sich nach außen und nach innen geöffnet hat, auch mit der Folge, daß lehramtliche Verlautbarungen und disziplinäre Verfügungen nicht mehr von vornherein mit allgemeiner Akzeptanz und Rezeption rechnen können? In einer Kirche, die – trotz momentan mancher gegenläufiger Tendenzen – bei allem Festhalten an der unaufgebbaren Einheit getreu dem Konzil die Pluralität unter den Ortskirchen anerkennt und in der die Inkulturation, vor allem in der Liturgie, eine theologische Qualität bekommen hat?[16]

Im folgenden soll das Spannungsfeld aus einem anderen Blickwinkel betrachtet werden, nämlich wie man im Gottesdienst unseres Kulturkreises, wenn auch von Land zu Land, von Sprache zu Sprache und oft von Gemeinde zu Gemeinde mit Differenzen, gegenwärtig mit liturgischen Ordnungen umgeht.

2. Beobachtungen zum gegenwärtigen Umgang mit Freiheit und Ordnung im Gottesdienst

Eine Reihe von Gemeinden, Priestern und anderen Verantwortungsträgern für die Liturgie gebraucht ungefragt die vorgegebenen liturgischen Ordnungen. Mancherorts hat man allerdings den Eindruck, daß hier nur das vorkonziliare mit dem nachkonziliaren Liturgiebuch ausgetauscht, im übrigen aber wenig von dem verstanden wurde, was die Liturgiereform wollte: nämlich einen lebendigen, freudigen, das Leben berührenden Gottesdienst mit innerer und äußerer tätiger Teilnahme der ganzen Gemeinde, eine Liturgie, die das menschliche und christliche Leben prägt und zum Höhepunkt und zur Quelle des ganzen Lebens wird (vgl. vor allem

[15] Symptomatisch dafür sind die Akten der Plenaria der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentendisziplin vom 30.4.–4.5.1996 in den Abschnitten, die sich auf die Editio typica tertia des Missale Romanum beziehen: *Not.* 32 (1996) 373–507, hier 412f., 431f., 469–474.

[16] Vgl. besonders die – allerdings nicht unumstrittene – theologische Begründung der Inkulturation in der Instruktion der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentendisziplin «Varietates legitimae» vom 25.1.1994; deutsch in: VApS 114. Bonn 1994.

SC 10).[17] Anderswo wird mit mehr kommunikativer, spiritueller und liturgischer Kompetenz gefeiert; hier gelingt der nötige Überstieg vom Buch zur Feier. Unter Verwendung der bestehenden Ordnungen werden die Freiräume sachgerecht genutzt, und es kommt zu einem ansprechend gestalteten und die Feiergemeinschaft mit ihren unterschiedlichen Voraussetzungen einbeziehenden, theologisch adäquaten und geistlich vertieften Gottesdienst. Wieder anderswo konzentriert man sich bei der gottesdienstlichen Vorbereitung und Gestaltung eher auf freie Elemente. Die liturgischen Ordnungen werden aus privaten Quellen ergänzt oder ganz durch sie ersetzt. Diese Tendenz zeigt sich vor allem dort, wo gemäß dem Wunsch des Konzils und im Sinne der «tätigen Teilnahme» als dem Leitmotiv der Liturgiereform liturgische Sachausschüsse, Arbeitskreise und Vorbereitungsgruppen mit unterschiedlichem Verantwortungsgrad mitwirken.[18] Viele dieser Gruppen sehen ihre Aufgabe nicht darin, die bestehenden Gottesdienstordnungen selber mit ihren Freiräumen, Anpassungs- und Auswahlmöglichkeiten in die liturgische Praxis umzusetzen, sondern Alternativen dazu zu entwickeln. Dabei werden häufig Gestaltungskriterien und -formen ausgebildet, die wenig oder keine Rücksicht auf herkömmliche liturgische Grundstrukturen, Einzelelemente und ihre Funktion nehmen. Der Buchmarkt unterstützt diesen Trend mit kreativen Materialsammlungen, die in nicht wenigen Pfarreien die authentischen liturgischen Bücher mehr oder weniger ablösen. Das betrifft die Eucharistiefeier genauso wie andere sakramentliche Feiern, die Tagzeitenliturgie oder sonstige Gottesdienstarten. Mitunter wachsen daraus neue gottesdienstliche Formen, seien es solche, die nur für die betreffende Gemeinde oder eine ihrer Gruppen Bedeutung haben, seien es andere, die breiter rezipiert werden.[19] Schließlich sind die liturgischen Vorsteher und Vorste-

[17] Vgl. zu dieser Sicht des Gottesdienstes vor allem Heinrich RENNINGS, Gottesdienst im Geist des Konzils. Pastoralliturgische Beiträge zur Liturgiereform. In Verb. mit dem Deutschen Liturgischen Institut hrsg. von Martin KLÖCKENER. Freiburg i.Br. e.a. 1995 (Pastoralliturgische Reihe in Verb. mit der Zs *Gottesdienst*); zum Begriff der «participatio» auch Franz KOHLSCHEIN, Bewußte, tätige und fruchtbringende Teilnahme. Das Leitmotiv der Gottesdienstreform als bleibender Maßstab, in: Theodor MAAS-EWERD (Hg.), Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform (FS B. Kleinheyer). Freiburg i.Br. e.a. 1988, 38–62; Bernd Jochen HILBERATH, «Participatio actuosa». Zum ekklesiologischen Kontext eines pastoralliturgischen Programms, in: Hansjakob BECKER e.a. (Hgg.), Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform. St. Ottilien 1991, 319–338 (PiLi 5).

[18] Vgl. die Arbeitshilfe von Eduard NAGEL, Der Sachausschuß Liturgie – seine Aufgaben, hrsg. vom Deutschen Liturgischen Institut. Trier [5]1993 (Pastoralliturgische Hilfen 3).

[19] So z. B. im evangelischen Raum das von einem Kirchentag ausgehende, inzwischen an vielen Orten verwurzelte «Feierabendmahl»; vgl. Herbert LINDNER, «Feierabendmahl», in: Hans-Christoph SCHMIDT-LAUBER/Karl-Heinrich BIERITZ (Hgg.), Hand-

herinnen zu nennen, die im Laufe der Zeit eine Gottesdienstordnung ad personam schaffen. Sie deklarieren sie oft als notwendige Anpassung an die spezielle Situation und liturgische Spiritualität ihrer Gemeinde, doch erweist sie sich bei kritischem Hinterfragen in nicht wenigen Fällen als nichts anderes denn als gottesdienstliche Realisierung persönlicher Schwerpunkte und Vorlieben, an die sich die Gemeinde nach einiger Zeit gewöhnt hat.

Diese pauschale Skizze kann nur einige Phänomene einfangen, wie gegenwärtig mit der Spannung von Freiheit und Ordnung im Gottesdienst der katholischen Kirche umgegangen wird. Es gibt zwar weiterhin die römisch-lateinische Liturgie mit ihren in der nachkonziliaren Liturgiereform entstandenen muttersprachlichen Fassungen, niedergelegt vor allem in den approbierten liturgischen Büchern und ergänzenden Dokumenten, doch geht die liturgische Praxis weit darüber hinaus. Hat man in der liturgiegeschichtlichen und -vergleichenden Forschung oft die Besonderheiten und Unterschiede zwischen den Liturgiefamilien des Okzidents untersucht[20], so erweisen sich solche Differenzen teilweise als gering im Vergleich zu den Varianten, die von Gemeinde zu Gemeinde innerhalb des römisch-lateinischen Ritus heute begegnen können.

3. Die Eigendynamik der Liturgiereform

Diese Entwicklung zur Pluralität hat bald nach Verabschiedung der Liturgiekonstitution als erstem Konzilsdokument am 4. Dezember 1963 eingesetzt. Die bis zum II. Vaticanum im allgemeinen gewahrte liturgische Einheit, die über Landes- und Sprachgrenzen hinweg weithin Identität in Texten und Riten, damit allerdings auch unangemessene Engführung bedeutete, begann in dem Moment zu zerbrechen, da die Reform der Liturgie beschlossen war. Zweifellos hat sich der größere Teil des Klerus, dem die Umsetzung der Liturgiereform anfangs überwiegend allein zukam[21], an die kirchlichen Vorgaben gehalten. Doch wuchs schon in diesen Jahren die Zahl derer, die nicht mehr allein die römische Zentralbehörde mit ihrem liturgischen Ordnungsrecht anerkannten und geduldig abzuwarten bereit waren, bis von dort neue Anweisungen kamen, sondern die die eigenen Erwartungen und die mancher Kreise in den Gemeinden schnel-

buch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche. Leipzig/Göttingen 1995, 874–884.

[20] Beispielsweise die mailändische oder altspanische Liturgie, der Ritus von Braga oder Lyon.

[21] Vgl. zu diesem ekklesiologisch nicht unproblematischen, faktisch damals aber kaum anders zu lösenden Sachverhalt Karl BOPP, Prinzipielle Defizite in der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils? Eine pastoraltheologische Kritik, in: *ALW* 35/36 (1993/94) 121–134; dazu die Entgegnung von Angelus A. HÄUSSLING, in: *ALW* 38/39 (1996/97) H. 1 (im Druck).

ler verwirklicht sehen wollten.[22] Zum Teil lehnten sie das römische Ordnungsrecht in liturgischen Belangen grundsätzlich ab und stützten ihre kreative Vorgehensweise auf die Berechtigung des charismatischen Elements im Gottesdienst.[23] Die häufigen Mahnungen der römischen und ortskirchlichen Instanzen, allen voran des insgesamt umsichtig vorgehenden «Rates zur Ausführung der Liturgiekonstitution» («Consilium»), legen beredtes Zeugnis davon ab. Immer wieder wurde darauf hingewiesen, daß niemand vorschnell und ohne Befugnis aus eigenen Ideen und eigenem Antrieb heraus in die gültigen liturgischen Ordnungen eingreifen dürfe, auch wenn mit ihrer baldigen Ablösung zu rechnen war, sondern daß man bis zur Herausgabe der definitiv erneuerten Ausgaben warten möge.[24]

Doch angesichts der Eigendynamik des liturgischen Reformprozesses, der eben nicht nur von den kirchlichen Autoritäten erarbeitet und be-

[22] Mit dieser Aussage soll kein Gegenüber von «Basis» und «Amtskirche» geschaffen werden, in dem die Basis als die progressive, die Amtskirche als die retardierende Seite erscheint. Gerade in der nachkonziliaren Liturgiereform gibt es bis in die Gegenwart zahlreiche Beispiele, die die Schwerfälligkeit und mangelnde Erneuerungsbereitschaft der «Basis» zeigen. Vgl. auch die Bemerkungen von Emil-Josef LENGELING, «Liturgie in der Spannung zwischen Autorität und Freiheit, Einheit und Vielfalt, Ordnung und Kreativität», in: Wilhelm WEBER (Hg.), Macht – Dienst – Herrschaft in Kirche und Gesellschaft. Freiburg i.Br. 1974, 123–142, hier 126f. Zur theologischen Fragwürdigkeit vieler liturgischer Impulse der Basis vgl. die höchst aufschlußreichen Ausführungen ebd. 131–134.

[23] Vgl. Emil-Josef LENGELING, «Ordnung und Freiheit in der Liturgie der frühen Kirche», in: Wilhelm ERNST/Konrad FEIEREIS (Hgg.), Einheit in Vielfalt (FS H. Aufderbeck). Leipzig 1974, 52–74, hier 52–54 (EThSt 32); gekürzte Fassung in DERS., Liturgie: Dialog zwischen Gott und Mensch, hrsg. von Klemens RICHTER. Altenberge 1988 (Ndr.), 74–83; DERS., Liturgie in der Spannung (s. Anm. 22) 127ff.; Klemens RICHTER, Spontaneität, Kreativität und liturgische Ordnung nach dem neuen Missale, in: *BiLi* 44 (1970) 7–14.

[24] Vgl. aus der frühen Phase der Liturgiereform etwa das Schreiben des «Consilium» an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen vom 30.6.1965, in: Heinrich RENNINGS/Martin KLÖCKENER, Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Bd. 1: Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973. Kevelaer 1983, Nr. 406–417, bes. 411f.; die Erklärung «über unzulässige liturgische Experimente» vom 29.12.1966 (ebd. 691–693); das Schreiben des «Consilium» an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen vom 21.6.1967 (ebd. 974–982, bes. 977f.); die Ansprachen Papst Pauls VI. an das «Consilium» vom 19.4.1967 (ebd. 802–807, bes. 805) und vom 14.10.1968 (ebd. 1187–1197, bes. 1192); später auch die Dritte Instruktion «Liturgicae instaurationes» zur Durchführung der Liturgiekonstitution vom 5.9.1970 (ebd. 2171–2186). Solche Mahnungen klingen darüber hinaus in zahlreichen Dokumenten bis in die Gegenwart an. Es sei darauf hingewiesen, daß das «Consilium» schon stets von einer liturgischen Einheit in der Kirche ausging, die durchaus Verschiedenheit zuließ. Vgl. das o.g. Schreiben vom 30.6.1965, Nr. 2 (ebd. 410). Die Konsequenzen, die diese Bejahung von Pluralität für die Erneuerung des Hochgebetes hatte, stellen dar: Otto NUSSBAUM, «Einheit, Variabilität und Pluralität der Hochgebete», in: DERS., Geschichte und Reform des Gottesdienstes. Liturgiewissenschaftliche Untersuchungen, hrsg. von Albert GERHARDS/Heinzgerd BRAKMANN. Paderborn 1996, 87–97 (zuerst 1980); Reiner KACZYNSKI, «Eucharistiegebete der Teilkirchen des römischen Ritus», in: Erich RENHART/Andreas SCHNIDER (Hgg.), Sursum corda. Variationen zu einem liturgischen Motiv (FS Ph. Harnoncourt). Graz 1990, 130–139.

schlossen, sondern vom ganzen Volk Gottes mitgestaltet wurde, verhallten viele dieser Aufrufe ungehört. Nachdem die Konzilsväter mit der Liturgiekonstitution die Notwendigkeit einer tiefgreifenden liturgischen Reform anerkannt und ihre Durchführung angewiesen hatten, war ein Stein ins Rollen gekommen, der selbst die innerkirchlich reformwilligen Kreise und Verantwortlichen in mancher Hinsicht überrollte. Die Vorgänge in der holländischen Kirche seit Mitte der 60er Jahre, in der aus einem verhältnismäßig konservativen in kurzer Zeit ein liberaler Katholizismus entstand, der seinesgleichen suchte, belegen eindrücklich die vollzogenen Wandlungen, die dann auch erhebliche Konsequenzen für die Liturgie als dem Zentrum des kirchlichen Lebens und Glaubens hatten.[25] Der Konsens in liturgisch-disziplinären Fragen war nicht mehr aufrechtzuerhalten und konnte seitdem in weiten kirchlichen Kreisen nicht wiederhergestellt werden.

Welche Konsequenzen hat das Phänomen einer zunehmend kritischen Haltung gegenüber autoritativen liturgischen Ordnungen, ja oftmals ihre völlige Ablehnung bei gleichzeitigem Anspruch einer weithin freien liturgischen Gestaltung für das Verhältnis von Freiheit und Ordnung und für das Anforderungsprofil einer zukünftig tragfähigen liturgischen Ordnung? Oder – grundsätzlicher gefragt –: Kann es nach diesen Entwicklungen überhaupt noch verbindliche Ordnungen in Form der liturgischen Bücher, den sogenannten «authentischen Ausgaben für den liturgischen Gebrauch», oder in anderen liturgischen Dokumenten geben? Spricht nicht schon die gesamtgesellschaftliche Situation in Westeuropa mit ihrem Pluralismus und Individualismus, der mit seiner religiösen «Bastelmentalität»[26] genauso in die Kirchen hineinwirkt, dagegen? Ist in der derzeitigen innerkirchlichen Situation, die man unlängst damit charakterisiert hat, daß – zumindest in der Schweiz, aber doch wohl auch in anderen Ländern unseres Kulturbereichs – jeder ein «Sonderfall» ist[27], überhaupt noch mit der Akzeptanz kirchenamtlicher Vorgaben, die liturgischen Ordnungen eingeschlossen, zu rechnen? Zielen dann nicht solche qualitativ hochstehenden, pastoralliturgisch verantworteten und wissenschaftlich seriösen Unternehmungen wie die laufenden Meßbuchrevisio-

[25] Die Auswirkungen auf die Liturgie zeigten sich etwa in den auch in deutscher Sprache erschienenen, nicht autorisierten holländischen Hochgebeten; vgl. die Ausgabe von Alfred SCHILLING, Fürbitten und Kanongebete der holländischen Kirche. Materialien zur Diskussion um zeitgemäße liturgische Texte. Essen 1968, [11]1971. Nähere Informationen und weitere Literatur zu dieser Kontroverse bei Heinrich RENNINGS, Zur Diskussion über neue Hochgebete. Aus der Arbeit einer Studiengruppe im deutschen Sprachgebiet, in: *LJ* 23 (1973) 3–20, Anm. 14 = DERS., Gottesdienst im Geist des Konzils (s. Anm. 17) 152–169, hier 154f. Anm. 14.

[26] So Heiner BARZ, Meine Religion mach ich mir selbst!, in: *Psychologie heute*, Juli 1995, 20–27, hier 25.

[27] Vgl. die Studie Alfred DUBACH/Roland J. CAMPICHE (Hgg.), Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung. Zürich 1993.

nen im deutschen, französischen und englischen Sprachgebiet von vornherein ins Leere, obwohl sie ungeahnte Chancen in sich bergen? Sind sie nicht im Grunde anachronistisch, weil man die Frage nach ihrer zu erwartenden Akzeptanz zu stellen vergaß – oder aus Furcht vor einem Negativergebnis sie nicht zu stellen wagte? Oder ist, wie es früher schon anerkannte Diözesan- und Ordensliturgien gegeben hat, heute im Blick auf die auch im liturgischen Bereich anerkannten Prinzipien der Inkulturation[28], die freilich nach römischem Willen nur auf der Ebene der Teilkirchen und nicht für Westeuropa gelten, jeder Gemeinde oder sogar jedem für die Liturgie Verantwortlichen eine «Eigenliturgie» zuzubilligen?

Die Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Ordnung im Gottesdienst, von Institution und Ereignis, von Ritus und Kreativität, ja in gewissem Sinn auch von Amt und Charisma ist kein typisch neuzeitliches Problem, sondern beinahe so alt wie der christliche Gottesdienst selber. Nur hat diese Frage im Gefolge der jüngsten Liturgiereform und durch das gewandelte Umfeld des Gottesdienstes von neuem höchste Brisanz bekommen.

II. Historische Zugänge

Das aktuelle Problem soll im folgenden in größere geschichtliche Zusammenhänge eingeordnet werden, was eine andere Bewertung erlaubt. Zugleich lassen sich daraus Entscheidungskriterien für die Gegenwart gewinnen, wenn auch wegen des jeweils verschiedenen kirchlichen und soziokulturellen Kontextes die historischen Modelle nicht einfach auf die heutige Situation übertragen werden können. Dennoch stellt ein solcher historischer Zugang in Rechnung, daß der Gottesdienst ein durch die Überlieferung geprägtes Handeln ist, in dem die Modelle der Tradition vielfach Vorbildcharakter für spätere Zeiten haben.[29]

[28] Vgl. Liturgiekonstitution «Sacrosanctum Concilium», Art. 37–40; dazu die sich als Ausführungsbestimmungen zu SC 37–40 verstehende Instruktion «Varietates legitimae» von 1994 (s. Anm. 16).

[29] Allerdings kann in Epochen der Reform der Rückgriff auf die vermeintlich reine Tradition vor der «letzten Verderbnis» auch zu einer unkritischen Vergangenheitsidealisierung führen und als ideologisches Argument mißbraucht werden. Vgl. am Beispiel der Tridentinischen Liturgiereform HÄUSSLING, Liturgiereform (s. Anm. 2) 8–12. Vgl. zu diesem historischen Kapitel Achille M. TRIACCA, «Improvvisazione» o «fissimo» eucologico? Asterisco ad un periodico episodio di pastorale liturgica, in: *Salesianum* 32 (1970) 149–164; Eligius DEKKERS, Créativité et orthodoxie dans la ‹lex orandi›, in: *MD* 111 (1972) 20–30; Burkhard NEUNHEUSER, Pluralismo e uniformità nella liturgia della chiesa locale, in: *RivLi* 59 (1972) 71–92; ähnlich DERS., Lebendige Liturgiefeier und schöpferische Freiheit des einzelnen Liturgen, in: *El* 89 (1975) 40–53; LENGELING, Ordnung (s. Anm. 23) passim; Paul DE CLERCK, Improvisation et livres liturgiques: leçons d'une histoire, in: *ComLi* 60 (1978) 109–126, hier 110–119; Allan BOULEY, From freedom to formula. The evolution of the Eucharistic Prayer from oral improvisation to written texts.

1. Freiheit in Ordnung: die Frühzeit der Kirche

Die Frühzeit der Kirche kennt eine verhältnismäßig große Offenheit im Gottesdienst. Bestimmte Bräuche übernehmen die Christen aus dem Judentum, anderes gelegentlich aus dem Hellenismus. Darüber hinaus werden christliche Spezifika gottesdienstlichen Handelns entwickelt, die – mehr als das Erbe aus der zeitgenössischen Umwelt – das Gesicht des Gottesdienstes prägen. Abgesehen von einem auf das Handeln Jesu selber zurückzuführenden Kern ist für die ersten nachösterlichen Jahrzehnte eine liturgische Einheit zwischen den Ortskirchen in den unterschiedlichen Kulturen des Mittelmeerraums auszuschließen.[30]

a) Der 1. Korintherbrief

In dieser Situation spielt die Frage nach Freiheit und Ordnung nur auf Gemeindeebene eine Rolle. Paulus befaßt sich im 1. Korintherbrief, einem der ältesten Zeugnisse christlichen Gottesdienstes, mehrfach mit dieser Thematik. Mißstände in der Gemeindeversammlung, in die die Feier des Herrenmahls eingebettet ist, veranlassen ihn zu einer «Notordnung» des Gottesdienstes, bis er bei seiner Ankunft weitere Regelungen treffen will (vgl. 1Kor 11, hier 11,34). Ähnlich ordnend greift er ein, wenn es um die Integration der verschiedenen Charismen in den Gottesdienst geht (vgl. 1Kor 14,26–33a), speziell um das Zungenreden und seine Deutung und um das prophetische Reden. Offenbar herrscht in Korinth ein reiches und von Spontaneität geprägtes, aber zugleich durch

Washington D.C. 1981 (SCA 21) (grundlegende Studie für die Zeit der Alten Kirche); Aimé Georges MARTIMORT, «De l'assemblée locale à l'Église universelle. Diversité et unité dans la liturgie», in: DERS., L'Église en prière 1: Principes de la liturgie. Ed. nouvelle. Paris 1984, 122–138. Mehrere (für unsere Zwecke allerdings weniger nützliche) Fallbeispiele für die Gestaltung des Verhältnisses von Teilkirche und Universalkirche werden in dem Sammelband geboten: Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle. Conférences Saint-Serge, XXIIe Semaine d'études liturgiques, Paris, 30 juin – 3 juillet 1975. Rom 1976 (BEL.S 7). Aus evangelischer Perspektive vgl. Frieder SCHULZ, Das freie Gebet im Gottesdienst, in: *MPTh* 50 (1961) 262–272 = DERS., Mit Singen und mit Beten. Forschungen zur christlichen Gebetsliteratur und zum Kirchengesang. Gesammelte Aufsätze mit Nachträgen 1994, hrsg. von Alexander VÖLKER. Hannover 1996, 149–162. Weitere grundsätzliche Arbeiten evangelischer Theologen: Oskar SÖHNGEN, «Über das Ius liturgicum», in: DERS., Wandel und Beharrung. Vorträge und Abhandlungen über Kirchenmusik und Liturgie. Berlin 1965, 195–213; Karl Ferdinand MÜLLER, Theologische und liturgische Aspekte zu den Gottesdiensten in neuer Gestalt, in: *JLH* 13 (1968) 54–77; E. SCHMIDT, «Neue gottesdienstliche Feiern – Recht und Grenze», in: Walter BLANKENBURG e.a. (Hgg.), Kirchenmusik im Spannungsfeld der Gegenwart. Kassel e.a. 1968, 51–61; Karl-Heinrich BIERITZ, «Struktur. Überlegungen zu den Implikationen eines Begriffs im Blick auf künftige Funktionen liturgischer Bücher», in: DERS., Zeichen setzen. Beiträge zu Gottesdienst und Predigt. Stuttgart e.a. 1995, 61–81, bes. 80f. (PTHe 22).

[30] Vgl. Marcel METZGER, Histoire de la liturgie. Les grandes étapes. Paris 1994, 29–49; Herman A.J. WEGMAN, Liturgie in der Geschichte des Christentums. Regensburg 1994, 48–98.

Unordnung gefährdetes gottesdienstliches Leben, wodurch es zu Benachteiligungen schwächerer Gemeindemitglieder und Spaltungen kommt. Paulus geht es bei seinem Grundsatz: «Alles geschehe so, daß es aufbaut» (V. 26), nicht um starre Regelungen[31], sondern um die Einbindung der freien Elemente und die Unterordnung der einzelnen unter die Gemeinde und in das Gesamt des gottesdienstlichen Handelns, damit Friede herrscht; denn nur dieser entspricht Gott selber, dem Gott des Friedens und nicht der Unordnung, wie Paulus ihn bezeichnet (V. 33).[32] Außerdem – damit liefert Paulus ein theologisches Argument – sieht er nicht mehr gewährleistet, daß der Gottesdienst der Stiftung Jesu entspricht. Deswegen gibt der Apostel als Norm des gottesdienstlichen Handelns das weiter, was er selber vom Herrn empfangen hat (vgl. 1Kor 11,23).[33]

Der Hintergrund dieser Vorgänge ist eine weithin mündliche Kultur ohne schriftlich fixierte liturgische Strukturen und Elemente, besonders Texte. Das freie, ad hoc in der liturgischen Feier formulierte Gebet nimmt einen bedeutenden Platz ein. Nicht zu übersehen ist allerdings auch, daß schon in neutestamentlicher Zeit ein Repertoire vorwiegend von Hymnen und bekenntnishaften Kurzformeln existiert, deren Sitz im Leben die gottesdienstliche Versammlung war.[34] Ebenfalls entwickeln sich trotz der anfänglichen Kultkritik[35] frühzeitig Konventionen, rituelles Verhalten und Feierstrukturen. Freiheit und Offenheit der Gestaltung bedeuten also nicht Beliebigkeit, sondern daß jede Gemeinde innerhalb eines Rahmens mit einigen festen Elementen und Strukturen ihren der

[31] Solches würde auch einer Äußerung wie Eph 5,18b–19 widersprechen: «Laßt euch vom Geist erfüllen! Laßt in eurer Mitte Psalmen, Hymnen und Lieder erklingen, wie der Geist sie eingibt. Singt und jubelt aus vollem Herzen zum Lob des Herrn! Sagt Gott, dem Vater, jederzeit Dank für alles im Namen Jesu Christi, unseres Herrn!» Vgl. Kol 3,16f. Zur Sache auch 1Kor 14,16f.; 14,40.

[32] Vgl. Ferdinand HAHN, Der urchristliche Gottesdienst. Stuttgart 1970, 56–62 (SBS 41); speziell zur Auslegung dieser Stelle etwa Franz Josef ORTKEMPER, 1. Korintherbrief. Stuttgart 1993, 137–139 (SKK.NT 7); Jorg Christian SALZMANN, Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen 1994, 50–77 (WUNT 2, 59).

[33] Vgl. Jürgen ROLOFF, «Der Gottesdienst im Urchristentum», in: SCHMIDT-LAUBER/BIERITZ, Handbuch der Liturgik (s. Anm. 19) 43–71, hier 49f.: «Immerhin gibt uns die paulinische Herrenmahlsparadosis I Kor 11,23–25 Aufschluß über jene Momente, die *gesamtkirchlich verbindlich* waren» (Hervorhebung vom Vf. dieses Artikels). Vgl. zu dieser Stelle auch LENGELING, Ordnung (s. Anm. 23) 56f., im folgenden zu weiteren Hinweisen aus den Apostolischen Vätern, die für das Eucharistiegebet bestätigen, daß es schon in der Frühzeit «zugleich frei formuliert und traditionsgebunden war» (58).

[34] Vgl. z. B. Paul BRADSHAW, La liturgie chrétienne en ses origines. Sources et méthodes. Paris 1995, 58–61 (Liturgie 5).

[35] Vgl. HÄUSSLING, Liturgiereform (s. Anm. 2) 21–23.

Stiftung Jesu und dem christlichen Gebot der Nächstenliebe entsprechenden Gottesdienst gestaltet.[36]

b) Das Zeugnis der Didache

Präzisere Informationen bieten die Kirchenordnungen, unter ihnen die Didache als die älteste.[37] Das ausgeprägte Ordnungsbedürfnis, das die Liturgie mitumfaßt, dient der Integrität der Gemeinde und der Rechtgläubigkeit ihrer Glieder. Die eucharistischen Gebete in Kap. 9 und 10 werden eingeleitet mit dem Satz: «Peri de tes eucharistías, hoútos eucharistésate» («Was aber die Eucharistie betrifft, sagt folgendermaßen Dank»).[38] Sie sind nicht als verbindliche liturgische Gebetsformulare zu verstehen, sondern als Modelltexte zur Orientierung der Vorsteher der Eucharistie.[39] Propheten hingegen, die eine Sonderstellung in der Gemeinde haben, wird eingeräumt, beim Vorsitz der Eucharistie vollständig frei entsprechende Gebete zu formulieren: «Den Propheten aber gestattet Dank zu sagen, soviel sie wollen.»[40] Damit kennt die Didache beide Elemente, zum einen ein ordnendes, aber nicht im Detail festlegendes durch Vorgabe von Modelltexten für die gottesdienstliche Normalsituation, und zum anderen die freie Gestaltung der eucharistischen Gebete, beschränkt auf den Personenkreis der Propheten.

c) Justins 1. Apologie (ca. 153)

Noch deutlicher sind diese beiden Elemente der Didache, gottesdienstliche Strukturen mit einer klaren Rollenverteilung und die Möglichkeit der freien Textgestaltung, in Justins 1. Apologie aus der Mitte des 2. Jahrhunderts vertreten. Die Eucharistiefeier hat eine feste, sogar nach verschiedenen Situationen (mit und ohne Taufe) differenzierte Ordnung. Zur freien Formulierung der Gebetstexte, speziell des Eucharistischen Hoch-

[36] In dieselbe Richtung zielen andere frühe Quellen, z. B. der Pliniusbrief (110/113) mit seiner kontrovers interpretierten Beschreibung der christlichen Gemeindeversammlungen. Trotz seiner Unschärfen läßt er erkennen, daß der Gottesdienst der Christen einer Ordnung folgte. Vgl. Frans Jozef VAN BEECK, The worship of christians in Pliny's letter, in: *StLi* 18 (1988) 121–131; SALZMANN, Lehren und Ermahnen (s. Anm. 32) 133–148.

[37] Zur Charakterisierung und Datierung dieser wichtigen gottesdienstlichen Quelle vgl. zuletzt G. SCHÖLLGEN, in: Didache. Zwölf-Apostel-Lehre, übers. und eingel. von Georg SCHÖLLGEN. Traditio apostolica. Apostolische Überlieferung, übers. und eingel. von Wilhelm GEERLINGS. Freiburg i.Br. e.a. 1991 (FC 1).

[38] Text nach SCHÖLLGEN 120f.

[39] Vgl. LENGELING, Ordnung (s. Anm. 23) 59f.; BOULEY (s. Anm. 29) 90–99; Hans Bernhard MEYER, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Regensburg 1989, 91–94 (GDK 4); Kurt NIEDERWIMMER, Die Didache. Göttingen 1989 (KAV 1) 181 Anm. 1. Wir vertreten diese Auffassung gegen SCHÖLLGEN (s. Anm. 37) 50f., der Bouleys überzeugende Argumentation nicht kennt.

[40] Didache 10,7; Text nach SCHÖLLGEN 126f. Zur Rolle der Propheten vgl. ebd. 61–64.

gebets, heißt es: «Der Vorsteher sendet Gebete ebenso wie auch Danksagungen empor nach seinem Vermögen, und das Volk stimmt zu, indem es das Amen spricht» (apol. 67,5). Mit dieser Freiheit der Formulierung gibt Justin gleichzeitig «Themen», typische Motive eines solchen Gebetes vor. Harnack charakterisiert dies: «Der Vorsteher betete nicht, was er wollte, sondern was er sollte, doch nur so, wie er es vermochte».[41]

d) Die Traditio Apostolica

In der Traditio Apostolica (TrAp) vom Anfang des 3. Jahrhunderts (um 215) ist der Sachverhalt ähnlich. Diese vermutlich aus Rom stammende Kirchen-, Gemeinde- und Lebensordnung der Christen[42] regelt den Aufbau und die Elemente zahlreicher liturgischer Feiern. Wenngleich wir nicht von einer rigiden Festlegung sprechen können, erlauben die Quelle bzw. einzelne darin verarbeitete Schichten es nicht mehr, die Freiheit in der liturgischen Gestaltung als zu weitgehend zu betrachten. Denn gerade nach Struktur und Ritus wird sich über die Weisungen der TrAp hinaus durch Wiederholung eine ziemlich stabile gottesdienstliche Handlung durchgesetzt haben, wenn auch der freie Vortrag der Gebete ohne Bindung an vorgegebene Formulare erhalten bleibt. Zwar überliefert die TrAp ein vollständiges Eucharistiegebet[43], doch wird es ausdrücklich als Mustertext bezeichnet: «Der Bischof sage Dank, so wie wir es oben gesagt haben. Es ist keineswegs nötig, daß er bei der Danksagung dieselben Worte verwendet, die wir gebraucht haben, so als hätte er sie auswendig gelernt. Vielmehr soll ein jeder seinen Fähigkeiten entsprechend beten. Wenn jemand in der Lage ist, ein großes und feierliches Gebet zu sprechen (orare cum sufficientia et oratione solemni), dann ist es gut. Trägt aber jemand ein kurzes Gebet (oratio in mensura) vor, verbietet es ihm nicht. Er soll jedoch ein Gebet sprechen, das der Rechtgläubigkeit ent-

[41] Zitiert bei Joseph BERAN, Quo sensu intellegenda sint verba S. Justini Martyris, in: *DT* 39 (1936) 46–55, hier 48 Anm. 18. Vgl. zu Justin auch LENGELING, Ordnung (s. Anm. 23) 60f., zusätzlich unter Beiziehung des Dialogs mit dem Juden Tryphon; BOULEY (s. Anm. 29) 109–117; Charles MUNIER, L'Apologie de saint Justin philosophe et martyr. Fribourg/Suisse 1994 (Par. 38) 136f. Dieselbe Freiheit auf Seiten aller Mitfeiernden ist für das Allgemeine Gebet anzunehmen; zur Oratio fidelium bei Justin vgl. Paul DE CLERCK, La «prière universelle» dans les liturgies latines anciennes. Témoignages patristiques et textes liturgiques. Münster 1977, 9–11 (LWQF 62).

[42] Vgl. Bernard BOTTE, La Tradition Apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution. 5., verb. Aufl., hrsg. von Albert GERHARDS/Sabine FELBECKER. Münster 1989 (LWQF 39). Neuerdings hat Marcel Metzger die TrAp in Syrien oder Alexandrien lokalisiert; diese Hypothese bedarf einer weiteren Klärung; vgl. M. METZGER, Nouvelles perspectives pour la prétendue ‹Tradition Apostolique›, in: *EO* 5 (1988) 241–259; DERS., Histoire (s. Anm. 30) 54–56.

[43] Deutsche Übers. bei MEYER, Eucharistie (s. Anm. 39) 104f.; GEERLINGS (s. Anm. 37) 223–227; zur Sache MEYER, Eucharistie 104–107. Bekanntlich diente das Eucharistiegebet der TrAp als Grundlage für das nachkonziliar neugeschaffene Zweite Hochgebet des Missale Romanum.

spricht» (TrAp 9).[44] Die TrAp rechnet demnach nicht mit dem Gebrauch schriftlicher Vorlagen, sondern mit der euchologischen Vielfalt, sowohl was den Inhalt als eventuell auch die Struktur der Gebete (großes – kleines Gebet) betrifft. Der Vortragende gestaltet sie in der Feier nach seinen Fähigkeiten. Als einzige Anforderung ist die Orthodoxie des Betens genannt.

Gleichwohl hat die TrAp mit der Aufzeichnung eines Hochgebetes zu einer Entwicklung beigetragen, die mehr als 150 Jahre später durchschlägt, nämlich zur Ablösung der freien Formulierung in der liturgischen Versammlung durch feste Formulare. Eine nach dem 6. Jahrhundert eingefügte Textvariante im arabischen und äthiopischen Text der TrAp zeigt die zwischenzeitliche Entwicklung an, wenn es dort heißt: « ... es ziemt sich, daß er (der Leiter) das Vorgenannte wörtlich auswendig vorträgt».[45]

e) Der Übergang zu schriftlich fixierten Gebetstexten in Nordafrika

Die Festlegung auf vorgegebene Texte beginnt, zumindest im Westen, gegen Ende des 4. Jahrhunderts in einer Epoche, in der die Kirche ihre neue Rolle im Römischen Reich gefunden hat, die aber auch vom Ringen um den rechten Glauben geprägt ist. Besonders auf den nordafrikanischen Reformkonzilien unter Aurelius von Karthago (391–427/30) seit 393[46] und im Werk Augustins[47] läßt sich ablesen, wie man innerhalb weniger Jahre die Anforderungen an liturgische Texte erhöht und zu kirchlich approbierten euchologischen Texten, vor allem Eucharistiegebeten, gelangt. Die eindeutig von Augustinus formulierten Motive sind die Sicherung der Orthodoxie im liturgischen Beten, ein Postulat, das schon in der Didache begegnete und das gerade in der von Häresien und Schismen gezeichneten nordafrikanischen Kirche verständlich ist, die schlechte Bildung vieler Kleriker, die teilweise nicht in der Lage sind, ein übernommenes liturgisches Gebet richtig auszusprechen, geschweige denn es frei zu for-

[44] «Episcopus autem gratias agat secundum quod praediximus. Nullo modo necessarium est ut proferat eadem verba quae praediximus, quasi studens ex memoria, gratias agens deo; sed secundum suam potestatem unusquisque oret. Si quidem aliquis habet potestatem orandi cum sufficientia et oratione solemni, bonum est. Si autem aliquis, dum orat, profert orationem in mensura, ne impediatis eum. Tantum oret quod sanum est in orthodoxia» (lat. Text nach BOTTE [s. Anm. 42] 28f.; Übers. nach GEERLINGS [s. Anm. 37] 239).

[45] « ... et convenit ut memoremur quod praediximus ut proferat expresse ex memoria» (ed. GEERLINGS 238f.).

[46] Vgl. Anne-Marie LA BONNARDIÈRE, Aurelius episcopus, in: Augustinus-Lexikon 1 (1986–94) 550–566; Charles MUNIER, Concilium (concilia) I, ebd. 1085–1099.

[47] Vgl. zuletzt Martin KLÖCKENER, «Das eucharistische Hochgebet bei Augustinus. Zu Stand und Aufgaben der Forschung», in: Adolar ZUMKELLER (Hg.), Signum pietatis (FS C.P. Mayer). Würzburg 1989, 461–495, hier 465–478 (Cassiciacum 40); dort weitere Literatur.

mulieren, und das bei Augustinus belegte Bemühen um eine angemessene literarische Qualität der gottesdienstlichen Texte.[48]

Betreffs der rituellen Seite des Gottesdienstes herrscht in den Kernbereichen ein Konsens zwischen den Ortskirchen, während sie sekundäre Fragen selber regeln. Das bezeugt in Mailand Ambrosius, der in zentralen Punkten, vor allem beim Eucharistiegebet, das Vorbild Roms anerkennt.[49] Für andere Fragen formuliert er hingegen den Grundsatz: «Sed tamen et nos hominis sensum habemus» – «Auch wir sind Menschen mit Sinn und Verstand.»[50] Augustinus stellt in seinen Briefen 54 und 55 an Ianuarius gar einen Kriterienkatalog zu Einheit und Vielfalt in der Liturgie auf. Darin gilt die Heilige Schrift als höchste liturgische Norm; ihr nachgeordnet ist die weltweite Tradition der Kirche, insofern sie auf die Apostel oder allgemeine Konzilien zurückgeht. Was in der Liturgie durch diese beiden geordnet ist, entzieht sich der Verfügung einer Ortskirche oder eines einzelnen. Weitere liturgische Fragen kann hingegen jede Ortskirche für sich regeln; hier kann es berechtigte Vielfalt geben, wenn sie nicht dem Glauben oder den guten Sitten widerspricht, nicht eigennützigen Ideen eines einzelnen entspringt, sondern zu einem moralisch besseren Leben beiträgt und Rücksicht auf die schwachen Glieder der Gemeinde nimmt.[51]

Die Ordnungsverfügungen der nordafrikanischen Kirche leiten das Ende des freien Vorstehergebetes im Gottesdienst ein. Gleichzeitig ist mit dem Vorrang einzelner Bischofskirchen in liturgischen Angelegenheiten zu rechnen, denen sich die umliegenden Gemeinden anschließen. Spätestens in dieser Epoche wird die gottesdienstliche Freiheit der einzelnen Vorsteher und Gemeinden stark eingeschränkt. Bestehen bleibt die liturgische Autonomie der großen Bischofskirchen, woraus die liturgischen Familien hervorwachsen. Auch gibt es noch keinen liturgischen Vorrang einer einzelnen Kirche. Der Brief Innozenz' I. an Decentius von Gubbio (vom 19.3.416) mit dem Versuch der Festlegung dieses Bistums auf die römische Liturgie ist für diese Zeit singulär.[52]

[48] Nachweise und Diskussion der Stellen bei KLÖCKENER, Eucharistisches Hochgebet (s. Anm. 47) 465–478.

[49] Vgl. LENGELING, Liturgie in der Spannung (s. Anm. 22) 129.

[50] De sacramentis 3,5 (ed. B. BOTTE, in: SChr 25bis, 94); Übers. nach LENGELING, Liturgie in der Spannung (s. Anm. 22) 129. Ähnlich übersetzt J. Schmitz: « ... jedoch besitzen auch wir gesunden Menschenverstand» (Ambrosius, De sacramentis, Über die Sakramente. De mysteriis, Über die Mysterien. Übers. und eingel. von Josef SCHMITZ. Freiburg i.Br. e.a. 1990, 123 [FC 3]).

[51] Vgl. Martin KLÖCKENER, Augustins Kriterien zu Einheit und Vielfalt in der Liturgie nach seinen Briefen 54 und 55, in: *LJ* 41 (1991) 24–39. S. auch Kenneth SMITS, Augustine and liturgical pluriformity, in: *Worship* 44 (1970) 386–398.

[52] Vgl. Robert CABIÉ, La lettre du pape Innocent Ier à Décentius de Gubbio (19 mars 416). Texte critique, traduction et commentaire. Louvain 1973, bes. 35f. (BRHE 58). Ähnliches geschieht mehr als ein Jahrhundert später, im Jahre 536, in einem Schreiben

f) Ordnende Initiativen am Übergang von Spätantike zum Mittelalter

Ordnende Initiativen lassen sich von da an in fast allen Teilen der Kirche, besonders auf Konzilien, feststellen.[53] Ebenso kommen im 5./6. Jahrhundert Textsammlungen für den gottesdienstlichen Gebrauch (z. B. bei Caesarius von Arles), die ersten Perikopenordnungen und Ritusbeschreibungen auf.[54] In dieselbe Zeit reicht die älteste komplexere Sammlung von Orationen für die Eucharistiefeier, das sogenannte «Sacramentarium Veronense», zurück, das als Hilfe für den Priester in der Messe diente.[55] Die weiteren Ausarbeitungen solcher Codices zeigen primär das Interesse an der Sicherung des tradierten Bestandes liturgischer Texte und Riten und an seiner Weiterverwendung. Sie dokumentieren aber ebenso die Konstituierung des kirchlichen Lebens. Allein die Existenz solcher für ihre Zeit guten und hilfreichen liturgischen Quellen führt, auch ohne amtskirchliche Vorschriften, zu einer zunehmenden Festlegung auf sie. Die verschiedenen Bemühungen regionaler Konzilien (z. B. in Gallien und Spanien) zur Herstellung liturgischer Einheit in ihrem Bereich bleiben hingegen ohne durchschlagenden Erfolg. Zwar verfestigen sich Ordnung und Texte des Gottesdienstes innerhalb einer Region, doch besteht großflächig vorerst die liturgische Vielfalt fort.

2. Von wandelbaren Ordnungen zur Uniformität: Mittelalter und Neuzeit

a) Die Karolingerzeit und das Hochmittelalter

Deutlich stärker wird das flächendeckende Ordnungsbestreben in der Karolingerzeit, wofür neben religiösen auch politische und bildungsmäßige

Vigilius' I. an Profuturus von Braga; vgl. Joaquim O. BRAGANÇA, A carta do Papa Vigílio ao Arcebispo Profuturo de Braga, in: *Bracara Augusta* 21 (1959/62) 5–31; vgl. LENGELING, Ordnung (s. Anm. 23) 69f. In beiden Fällen ging bezeichnenderweise die Initiative von den Ortskirchen aus.

[53] Vgl. z. B. die konziliaren Aktivitäten der westgotischen und der gallischen Kirche, für Gallien dokumentiert in den von Carlo DE CLERCQ und Charles MUNIER besorgten Ausgaben der Concilia Galliae. Turnhout 1963 (CChr.SL 148–148A), für Spanien bei José VIVES, Concilios visigóticos e hispano-romanos. Barcelona/Madrid 1963 (Esp Crist.T 1). Liturgische Themen, speziell die Aspekte von Einheit und Ordnung im Gottesdienst, nehmen darin durchweg breiten Raum ein. – In dieser Epoche der Ausprägung und Differenzierung kirchlicher Lebensformen werden ebenfalls die großen Mönchsregeln, im Westen die Regula Magistri und die Regula Benedicti, abgefaßt.

[54] Vgl. die Überblicke bei Cyrille VOGEL, Medieval liturgy. An introduction to the sources. Rev. and transl. by William G. STOREY/Niels Krogh RASMUSSEN. Washington 1986, 135ff., 291ff. (NPM Studies in Church Music and Liturgy); Aimé-Georges MARTIMORT, Les lectures liturgiques et leurs livres. Turnhout e.a. 1992 (TSMÂO 64); Eric PALAZZO, Histoire des livres liturgiques. Le Moyen Age des origines au XIIIe siècle. Paris 1993.

[55] Vgl. Sacramentarium Veronense. Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV (80), in Verb. mit Leo EIZENHÖFER und Petrus SIFFRIN hrsg. von Leo Cunibert MOHLBERG. Rom ^{3}1978 (RED.F 1).

Gründe anzuführen sind. Im Zuge seiner Reform maß Karl der Große der Liturgie eine entscheidende Bedeutung zur Verwirklichung der Reichseinheit bei. Dazu erbat er aus Rom liturgische Gebrauchsbücher, die ihm angesichts der unkontrollierbaren liturgischen Vielfalt in den geeinten Reichsgebieten als sichere Grundlage dienen sollten. Nach einer gründlichen fränkischen Überarbeitung werden die römisch-fränkischen Liturgiebücher soweit wie möglich verbreitet und vorgeschrieben, ohne daß man allerdings mit einem allzu großen Erfolg rechnen darf.[56]

Im weiteren Verlauf des Mittelalters werden liturgische Texte und Ordnungen in komplexen Ausgaben gesammelt, wie sie etwa im ‹Pontificale romano-germanicum› aus der Mitte des 10. Jahrhunderts oder in Codices mit euchologischem Gut vorliegen; seit dem Hochmittelalter wird auch die rituelle Gestalt des Gottesdienstes präzisiert und zunehmend fester umschrieben.[57]

b) Die nachtridentinische Liturgiereform

Hinsichtlich unserer Frage geschieht ein Neuansatz erst wieder im Zuge der nachtridentinischen Liturgiereform, die nach Abschluß des Konzils von der römischen Kurie bewerkstelligt wird.[58] In der Einführungsbulle

[56] Karl d. Gr. bediente sich im Rahmen seiner Bildungsreform dazu auch anderer Mittel, wie z. B. verschiedener Formen von Rechtstexten (Kapitularien, Admonitio synodalis). Vgl. zu diesen Vorgängen insgesamt Theodor KLAUSER, «Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkisch-deutschen Kirche vom achten bis zum elften Jahrhundert», in: DERS., Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie, hrsg. von Ernst DASSMANN. Münster 1974, 139–154 (JAC.E 3; zuerst 1933); Cyrille VOGEL, «Les échanges liturgiques entre Rome et les pays francs jusqu'à l'époque de Charlemagne», in: Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800, Bd. 1. Spoleto 1960, 185–295 (SSAM 7); DERS., Medieval liturgy (s. Anm. 54) passim; Arnold ANGENENDT, Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900. Stuttgart e.a. 1990, 327–348.

[57] Vgl. Cyrille VOGEL, Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle. En collab. avec Reinhard ELZE. 3 Bde. Città del Vaticano 1963–1972 (StT 226. 227. 269); dazu Martin KLÖCKENER, Die Liturgie der Diözesansynode. Studien zur Geschichte und Theologie des «Ordo ad Synodum» des «Pontificale Romanum». Mit einer Darstellung der Geschichte des Pontifikales und einem Verzeichnis seiner Drucke. Münster 1986, 29f. (LWQF 68); DERS., Pontifikale, in: *LMA* 7 (1994) 96. Zu den Zeremonialbüchern ab dem 13. Jahrhundert vgl. den Überblick: DERS., Caeremoniale, in: LThK^3 2 (1994) 875f. (Literatur).

[58] Zur desolaten liturgischen Situation vor der Reformation vgl. bes. Josef Andreas JUNGMANN, Der Stand des liturgischen Lebens am Vorabend der Reformation, in: DERS., Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Innsbruck e.a. 1960, 87–107 (zuerst 1958). Zur nachtridentinischen Liturgiereform vgl. Hubert JEDIN, Das Konzil von Trient und die Reform des Römischen Meßbuches, in: *LiLe* 6 (1939) 30–66; DERS., Das Konzil von Trient und die Reform der liturgischen Bücher, in: *EL* 59 (1945) 5–38 = DERS., Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte. Bd. 2. Freiburg i.Br. 1966, 499–523; Josef Andreas JUNGMANN,«Das Konzil von Trient und die Erneuerung der Liturgie», in: Georg SCHREIBER (Hg.), Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken. Bd. 1. Freiburg

zum Missale Romanum «Quo primum» von 1570 schreibt Pius V.: « ... weil es sich aufs höchste geziemt, daß nur eine Art des Psalmgesangs (Stundengebets), nur ein Ritus, die Messe zu feiern, besteht ..., beschliessen wir und setzen fest, daß diesem unserem ... Missale niemals etwas hinzugefügt, etwas daraus entfernt oder daran verändert werde ... (Alle) sollen die Messe nach dem Ritus, der Art und Weise und der Ordnung, die durch dieses Meßbuch jetzt von Uns dargeboten wird, singen und lesen; und sie sollen es nicht wagen, bei der Feier der Messe andere Zeremonien oder Gebete hinzuzufügen oder zu sprechen außer denen, die in diesem Meßbuch enthalten sind.»[59] Damit geschieht für die Eucharistiefeier[60] eine weltweite Festlegung auf eine einzige liturgische Text- und Ritusgestalt, für deren Durchsetzung erst der Buchdruck die Voraussetzungen bot. Ein solcher Grad an Festlegung ist allein als «Notstandsmaßnahme»[61] gegen die kirchlich und liturgisch desolaten Zustände und als Abwehrreaktion gegen die Reformation verständlich; die Liturgiegeschichte kannte ihn bis dahin nicht. Mit dieser päpstlichen Verfügung wurde – mit Ausnahme der mindestens zweihundertjährigen Diözesan- und Ordensliturgien – jegliche Freiheit in der Liturgie unterbunden, sowohl innerhalb einer Gemeinde und für den einzelnen Priester als auch im Verhältnis der einzelnen Gemeinden, der Diözesen und Orden zur Universalkirche. Mit der Gründung der Ritenkongregation im Jahre 1588[62] wird eine Instanz geschaffen, die diese zentralistische Liturgieordnung für bald 400 Jahre sicherstellt.

3. Ertrag der Geschichte

Liturgische Ordnungen haben sich in diesen wenigen, ergänzbaren Beispielen als ein Kontinuum der Liturgiegeschichte, ja als Notwendigkeit erwiesen. Es hat nie christlichen Gottesdienst ohne Ordnung gegeben,

i.Br. 1951, 325–336; Pierre-Marie GY, La réforme liturgique de Trente et celle de Vatican II, in: *MD* 128 (1976) 61–75; Giuseppe ALBERIGO, Dalla uniformità liturgica del Concilio di Trento al pluralismo del Vaticano II, in: *RivLi* 69 (1982) 604–619. Aus anderer Perspektive auch HÄUSSLING, Liturgiereform (s. Anm. 2) 8–12.

[59] Pius V., Bulle «Quo primum» (1570): « ... cum unum in Ecclesia Dei psallendi modum, unum Missae celebrandae ritum esse maxime deceat ... huic Missali nostro nuper edito, nihil umquam addendum, detrahendum, aut immutandum esse decernendo ... statuimus et ordinamus ... Missam juxta ritum, modum, ac normam, quae per Missale hoc a Nobis nunc traditur, decantent ac legant; neque in Missae celebratione alias caeremonias, vel preces, quam quae hoc Missali continentur, addere vel recitare praesumant.»

[60] Ebenso wie kurz zuvor im Jahre 1568 mit dem Breviarium Romanum.

[61] Vgl. diesen Begriff bei RENNINGS, Gottesdienst (s. Anm. 17) 75–78.

[62] Vgl. Frederic R. MACMANUS, The Congregation of Sacred Rites. Washington 1954 (CLSt 352); Amato Pietro FRUTAZ, La Sezione storica della Sacra Congregazione dei Riti. Origini e metodo di lavoro. Città del Vaticano ²1964 (Documenti e studi sulle cause dei santi 1); Lucas BRINKHOFF, «Ritencongregatie», in: DERS. e.a. (Hgg.), Liturgisch Woordenboek. Bd. 2. Roermond 1965–68, 2409f.

auch nicht in den Gemeinden des Neuen Testaments, die die Fesseln des Gesetzes hinter sich gelassen haben und sich mit Paulus auf die Freiheit des Evangeliums berufen. Evangeliumsgemäße Freiheit und eine gewisse Strukturierung der Kernbereiche des christlichen Lebens und Glaubens schließen sich demnach nicht aus.

Allgemein läßt sich dabei eine Tendenz von der Vielfalt zur Einheit beobachten (und nicht umgekehrt)[63], von der freieren Gestaltung der Liturgie hin zur Festlegung von Ritus und Text. Die Instanzen, die die Freiheit im Gottesdienst begrenzten, waren überwiegend einzelne Bischöfe, teilkirchliche Konzilien und politische Gestalten. Erst im 16. Jahrhundert erhebt der Apostolische Stuhl den Anspruch, alleinige Ordnungsinstanz für den Gottesdienst in der römisch-katholischen Kirche zu sein.

Der Grad an Festlegung und die betroffenen Ebenen wechselten. Einige Motive kehrten in unterschiedlichen Epochen wieder, andere kamen neu hinzu. Meistens dienten sie der Rechtgläubigkeit, der kirchlichen Einheit, waren aber auch pastoral begründet oder wegen unzureichender theologischer Bildung des Klerus notwendig geworden.

Wie läßt sich dieser Ertrag der Geschichte für die Frage nach Bedeutung und Stellenwert liturgischer Ordnungen heute fruchtbar machen?

III. Allgemeine Begründungen liturgischer Ordnung[64]

1. Gottesdienst als Versammlung

Eine erste, bisher nicht explizit thematisierte Begründung liturgischer Ordnungen besteht in einer in allen Lebensbereichen begegnenden sozialpsychologischen Tatsache: Insofern Liturgie Versammlung ist, bedarf sie, wie alle Arten von Zusammenkünften, einer Struktur, eines Verlaufsprogramms, vor allem dann, wenn sie mit einer gewissen Regelmäßigkeit stattfindet.[65] Das Programm ergibt sich aus der Art der Gruppe, aus dem Anlaß und Ziel ihrer Treffen. Eine Ritualisierung des Verlaufs stellt sich

[63] Vgl. Anton BAUMSTARK, Vom geschichtlichen Werden der Liturgie. Freiburg i.Br. 1923 (Ndr. Darmstadt 1971), 29–36 (EcOra 10); NEUNHEUSER, Pluralismo (s. Anm. 29) 71–73; LENGELING, Ordnung (s. Anm. 22) 72f.; BRADSHAW, Liturgie (s. Anm. 34) 76f.

[64] Vgl. zu diesem Abschnitt auch Philipp HARNONCOURT, Liturgie zwischen Gesetz und freier Gestaltung, in: *MusAl* 21 (1969) 153–171, hier 163–167; DERS., Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie. Studien zum liturgischen Heiligenkalender und zum Gesang im Gottesdienst unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes. Freiburg i.Br. e.a. 1974, 50–59 (UPT 3).

[65] Vgl. Heinrich RENNINGS, in: DERS./Helmut HUCKE, «Die gottesdienstlichen Versammlungen der Gemeinde». Mainz 1973, 24–44, bes. 24–26 (Pastorale 2); Gaston SAVORNIN, «L'assemblée des chrétiens», in: Joseph GELINEAU (Hg.), Dans vos assemblées. Sens et pratique de la célébration liturgique. Bd. 2. Paris 1989, 316–327, bes. 324–326; Karl-Heinrich BIERITZ, «Anthropologische Grundlegung» [von Gottesdienst], in: SCHMIDT-LAUBER/BIERITZ, Handbuch der Liturgik (s. Anm. 19) 96–127.

meistens schon nach wenigen Zusammenkünften einer gleichbleibenden Gemeinschaft ein. Sie schließt sowohl den Verlauf und die Aufgabenverteilung als auch die Wortelemente ein.[66]

2. *Gottesdienst als stiftungsgemäßes Handeln*

Neben diesem sozialpsychologischen Aspekt lieferte schon Paulus in 1Kor 11,23[67], indirekt auch Augustinus in seiner Stellungnahme zu Einheit und Vielfalt im Gottesdienst ein theologisches Argument. Vor allem Paulus rekurrierte darauf, daß die gottesdienstliche Versammlung der Christen eine Zusammenkunft «im Namen des Herrn» ist, wie es sich auch in Mt 18,20 im Wort Jesu findet: «Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.»[68] Die versammelte Gemeinde, die sich in ihrem Handeln auf den erhöhten Christus beruft, hat sich seiner Stiftung gemäß zu verhalten. Sie ist nicht in jeder Hinsicht frei, wie sie im Gottesdienst agiert, was sie dort feiert und vollzieht. Über die Eucharistiefeier hinaus, für die durch das Abendmahl als Stiftungshandlung dieses Kriterium vorrangig gilt, ist es genauso für andere Feierformen unerläßlich, weil Liturgie als ganze anamnetisch angelegt ist, das heißt vergegenwärtigende Gedächtnisfeier des Pascha-Mysteriums, des Heilsgeschehens in Christus ist. Diese Stiftungsgemäßheit stellt den theologischen Rahmen dar, innerhalb dessen sich gottesdienstliches Handeln zu bewegen hat. Es ist je neu Aufgabe der Kirche und der Gottesdienst feiernden Gemeinden, diesen Rahmen für ihre Zeit, ihre Kultur, ihren Glauben und ihre Spiritualität zu füllen.

3. *Gottesdienst als Ausdruck des Glaubens*

Eine weitere, in der Geschichte oft begegnende Begründung gottesdienstlicher Ordnung ist die Orthodoxie des Wortes, insbesondere der Vorstehergebete. Das Eucharistiegebet stand dabei von jeher im Mittelpunkt; doch schon in Augustins Zeit, ebenso bei den mittelalterlichen Reformen und in den nach dem Konzil von Trient erneuerten liturgischen Büchern

[66] Zum Anforderungskriterium an liturgische Ordnungen «Eigung für gruppenüberschreitende Kommunikation und Partizipation» vgl. den semiotischen Ansatz von BIERITZ, Struktur (s. Anm. 29), bes. 80f.

[67] Ergänzt werden könnte u. a. der Brief an die Korinther des Clemens von Rom 40,1f.: « ... müssen wir alles ordnungsgemäß tun, was der Herr für festgesetzte Zeiten geboten hat: den Vollzug der Opfer und Gottesdienste. Er hat ja nicht geboten, sie sollten ohne Überlegung oder Ordnung stattfinden ... »; zitiert nach: Clemens von Rom, Epistola ad Corinthios. Brief an die Korinther, übers. und eingel. von Gerhard SCHNEIDER. Freiburg i.Br. e.a. 1994, 163 (FC 15).

[68] Zur Bedeutung dieses Wortes für das liturgische Handeln vgl. Horacio E. LONA, «In meinem Namen versammelt». Mt 18,20 und liturgisches Handeln, in: *ALW* 27 (1985) 373–404; Angelus A. HÄUSSLING, Mt 18,20 in der Texttradition der lateinischen Liturgie, ebd. 405–407.

wurden auch andere Vorstehergebete dieser Anforderung unterstellt. Das Kriterium der Orthodoxie war besonders vonnöten in Zeiten und Regionen, in denen um den rechten Glauben auf Konzilien, in theologischen Streitschriften und Disputationen gerungen wurde. Die nordafrikanische Kirche um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert bot dafür ein Musterbeispiel.

Unabhängig von solchen zeitgeschichtlichen Situationen verbindet sich damit das theologische Konzept, daß Liturgie höchste Form der Aktualisierung der ekklesia – die Liturgiekonstitution spricht vom «Höhepunkt» und der «Quelle» des ganzen kirchlichen und individuellen christlichen Lebens und Glaubens (vgl. SC 10) – und Feier und Ausdruck ihres Glaubens ist. Prosper von Aquitanien († nach 455) hat das Axiom der «lex orandi – lex credendi» formuliert.[69] Demzufolge hat das, was im Namen der Kirche im Gottesdienst als ihrer primären Selbstverwirklichung gebetet wird, mit dem Glauben dieser Kirche übereinzustimmen. Ebenfalls ist das, was die im Namen des Herrn versammelten Gemeinden in Übereinstimmung mit dem Glauben beten, wiederum Quelle dieses Glaubens, und nicht etwa nur konziliare und lehramtliche Aussagen. Vor allem durch den Grundsatz der «Lex orandi – lex credendi» hat der Aspekt der Orthodoxie des Betens bleibende Aktualität.

Dieses Motiv hat gegenwärtig vor allem dort seine Bedeutung, wo zusätzliche Texte aus unterschiedlichen Hilfsmitteln benutzt werden. Eine kritische Durchsicht frei gestalteter Materialien zeigt nicht selten, daß die Frage nicht nur ein historisches Phänomen ist. Auch stellt sie sich nicht nur für die Vorstehergebete, sondern gilt ebenso für andere gottesdienstliche Textbausteine und das Liedgut alter und neuer Provenienz. Vorgegebene liturgische Ordnungen dürften hingegen dieser Anforderung annähernd entsprechen.

4. Die ekklesiale Einbindung des Gottesdienstes

Liturgische Ordnungen bekommen weiterhin ihre Bedeutung dadurch, daß sie das gottesdienstliche Handeln einer Gemeinde oder Gruppe in die größere kirchliche Gemeinschaft einbinden und die Einheit der Kirche dokumentieren. Dies geschieht sowohl synchron, örtlich und räumlich übergreifend als auch diachron, also zeitübergreifend, was den Traditionszusammenhang gewährleistet. Zwar ist die Anpassung liturgischer Ordnungen an die konkrete Feiergemeinschaft, die menschliche, kulturelle und religiöse Situation unerläßlich, doch kann es kein gottesdienst-

[69] Vgl. Karl FEDERER, Liturgie und Glaube. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung. Fribourg 1950 (Par. 4); Paul DE CLERCK, «Lex orandi, lex credendi». Sens originel et avatars historiques d'un adage équivoque, in: *QL* 54 (1978) 193–212; Irénée Henri DALMAIS, «Théologie de la célébration liturgique», in: MARTIMORT, L'église en prière 1, hier 282–289.

liches Handeln im Namen des Herrn geben, das gleichsam privat vollzogen wird und die Einbindung in die kirchliche Gemeinschaft ausschließt. Jede liturgische Feier ist über die jeweilige Situation und Gemeinschaft hinaus immer auch Feier im Kontext der Gesamtkirche (vgl. besonders SC 26).

Dieser ekklesiologische Anspruch kommt z. B. in den Fürbitten[70] und vor allem im Eucharistischen Hochgebet zum Tragen, wenn in den Interzessionen für die Gemeinschaft der Kirche gebetet wird; diese sind nicht abermalige Fürbitte[71], sondern unterstreichen die Einbindung der vor Ort Eucharistie feiernden Gemeinschaft in die Kirche aller Zeiten und Orte.[72]

5. Hilfe für die besonderen Dienste und Orientierungsmuster für die Gemeinde

Eine wesentliche Funktion liturgischer Ordnungen besteht darin, daß sie für die Verantwortlichen des Gottesdienstes eine Entlastung und Hilfe bedeuten. Nicht jedesmal ist das gottesdienstliche Handeln als ganzes neu zu entwerfen. Vielmehr kann man bei der Vorbereitung und Gestaltung auf Vorgaben aufbauen. Das gilt sowohl für die Makrostrukturen liturgischer Feiern, für die Struktur kleinerer Handlungseinheiten (z. B. das Grundmuster Schriftlesung – Antwort der Gemeinde – Gebet), für die Funktion und Bedeutung einzelner Elemente als auch für das Wortgeschehen. Je häufiger eine Gemeinde Gottesdienst feiert, umso bedeutender wird dieses Argument. Nichts wäre schlimmer, als wenn ein Priester für die tägliche Gemeindemesse stets neu einen Aufbau zu konzipieren und die Orationen zu formulieren hätte. Die Überforderung der meisten

[70] Diese sind nicht Selbstdarstellung der Vortragenden oder Handlungsappelle an Gott oder die Mitmenschen, sondern in ihnen realisiert die Gemeinde fürbittend die feierübergreifende, solidarische Gemeinschaft der Christen untereinander und mit der ganzen Menschheitsfamilie. Vgl. zur Pathologie des Allgemeinen Gebetes Michael B. MERZ, Gebetsformen der Liturgie, in: Rupert BERGER e.a., Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen. Regensburg ²1990, 126–129 (GDK 3).

[71] Diesem gängigen Mißverständnis leisten die Texte einiger Hochgebete allerdings selber Vorschub.

[72] Vgl. Theodor MAAS-EWERD, «Nominari debent. Zur Nennung des Papstes, des Ortsbischofs und des Kollegiums der Bischöfe im Eucharistischen Hochgebet», in: Andreas HEINZ/Heinrich RENNINGS (Hgg.), Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet (FS B. Fischer). Freiburg i.Br. e.a. 1992, 269–281 (Pastoralliturgische Reihe in Verb. mit der Zs *Gottesdienst*); zu einem Beispiel aus der Alten Kirche vgl. Martin KLÖCKENER, Die «recitatio nominum» im Hochgebet nach Augustins Schriften, ebd. 183–210. In bezug auf Gruppengottesdienste erörtert dieses Problem Paul DE CLERCK, «Liturgie des petits groupes et catholicité», in: Liturgie de l'Église particulière (s. Anm. 29) 73–88.

Betroffenen und das schnell zu erwartende, neue stereotype liturgische Beten sind leicht vorstellbar.[73]

Zugleich wird besonders den schwächeren Gliedern der Gemeinde, aber doch auch den anderen, weil sie der Vergewisserung durch gute und beständige Ordnungen bedürfen, ein gleichbleibendes Orientierungsmuster geboten. Schon Paulus und die Didache, aber auch Augustinus sahen darin ein pastorales Anliegen.

6. Sicherung des gottesdienstlichen Niveaus

Damit berühren wir den Aspekt der Qualität liturgischer Feiern. Ganz abgesehen von der Tatsache, daß Liturgie als rituelles Verhalten mehr der Konstanz als der ständigen Innovation bedarf, worauf in letzter Zeit statt der Theologen mehr Psychologen und Soziologen und die wiederauflebende Ritualforschung hinweisen, bringt regelmäßiges gottesdienstliches Handeln notwendigerweise die Wiederholung von Wort- und Handlungselementen mit sich. Da schriftlich fixierte liturgische Ordnungen prinzipiell für längere Zeit Bestand haben, können in sie nur solche Elemente eingehen, die sich für die wiederholte Verwendung eignen. Auf eine bestimmte Gruppe oder Situation zugeschnittene oder stark subjektiv gefärbte Texte und Handlungen mögen im Einzelfall ihre Berechtigung haben, doch können sie kaum Platz in einer überzeitlichen, situationsunabhängigen Ordnung finden, eben weil ihnen die Wiederholbarkeit andernorts und in anderen nicht homogenen, verschiedene Alters-, Sozial- und Bildungsschichten umgreifenden Gemeinden fehlt.

Man könnte diesen Sachverhalt auch derart formulieren, daß eine liturgische Ordnung gewissermaßen das theologische und gestalterische Mindestniveau zu beschreiben hat, unter das der Gottesdienst, will er eine Feier der Kirche gemäß der Stiftung Jesu und im Traditionszusammenhang bleiben, nicht absinken darf.[74]

Diese Begründungen liturgischer Ordnungen sagen noch nichts darüber aus, wie weit der Grad der Festlegung reichen muß und in welchem Maß Gestaltungsfreiheit bleibt. Diese Maßgaben verlangen keineswegs Uniformität, sondern lassen erheblichen Spielraum zu. So sollen im folgenden Kapitel Perspektiven für ein zukünftiges Verhältnis von Freiheit und Ordnung im Gottesdienst entworfen werden.

[73] Karl Rahner hat in diesem Sinne einmal die theologische Dürftigkeit der selbst formulierten Orationen mancher Kapläne beklagt; der Beleg ist mir gegenwärtig nicht greifbar.

[74] Diesen Gedanken hat verschiedentlich Angelus A. HÄUSSLING geäußert; vgl. etwa, bezogen auf das nachkonziliar erneuerte Missale Romanum: «Es ist ein Zeugnis, wie nachweislich sachgemäß Liturgie gefeiert wurde und wie sie heute noch gefeiert werden kann und unter welches vorgegebene Niveau die Feier der Eucharistie nicht absinken darf» (Das Missale Romanum Pauls VI. Ein Zeugnis sucht Bezeugende, in: *LJ* 23 [1973] 145–158, hier 156).

IV. Perspektiven für ein neues Verhältnis von Freiheit und Ordnung im Gottesdienst

1. Freiräume für teilnehmer- und situationsgerechte Anpassungen

Die Liturgiereform des 2. Vatikanischen Konzils hat das Verhältnis von Freiheit und Ordnung neu beschrieben. Belastet von der 400jährigen Verpflichtung auf eine weltweit einheitliche römisch-katholische Liturgie wurde, anders als bei den meisten Liturgiereformen früherer Epochen, nicht liturgische Vielfalt zur Einheit geführt und alle darauf verpflichtet, vielmehr sollte auf einer gemeinsamen Basis eine gesunde Vielfalt wachsen. Unter den hauptsächlichen Errungenschaften, die heute weniger denn je zur Disposition stehen und Ausgangspunkt für zukünftige Schritte sind, ist zuerst die mit dem Konzil endlich eingeführte[75] Muttersprache in der Liturgie zu nennen, deren Wert kaum überschätzt werden kann.[76]

Die nachkonziliaren Ordnungen berücksichtigen mit ihrer pastoralen Ausrichtung außerdem im allgemeinen gut, daß Liturgie kein von Zeit und Raum losgelöstes Geschehen ist, sondern mit Menschen je unterschiedlicher Erfahrungen, Verstehenshorizonte, Glaubensvoraussetzungen und sonstigen Individualitäten gefeiert wird; sie sehen entsprechend Freiräume für notwendige Anpassungen vor. Als programmatisch ist in dieser Hinsicht das unverändert wertvolle römische Kindermeßdirektorium von 1973 mit seinem liturgiepädagogischen Ansatz zu betrachten.[77] Dort wird z. B. verlangt, der Priester müsse «zur rechten Disposition der Kinder beitragen: durch seine persönliche Vorbereitung und durch die kommunikative Art und Weise seines Handelns und Sprechens» (Nr. 23).

[75] Die Einführung der Muttersprache in die Liturgie war bereits eines der Ziele der Aufklärung gewesen; vgl. Franz KOHLSCHEIN, Die liturgischen Reformanliegen des deutschen Aufklärungskatholizismus (1780–1830), in: *LJ* 39 (1989) 168–177.

[76] Vgl. Balthasar FISCHER, «Die Grundaussagen der Liturgie-Konstitution und ihre Rezeption in fünfundzwanzig Jahren», in: BECKER, Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft (s. Anm. 17) 417–428, bes. 423–425; HAUNERLAND, Lingua vernacula (s. Anm. 13) passim.

[77] Text in: RENNINGS/KLÖCKENER, Dokumente (s. Anm. 24) 1, 3115–3169 (dort auch Literatur bis 1981); Die Meßfeier. Dokumentensammlung für die Praxis. Bonn [5]1995 (Arbeitshilfen 77); Gottesdienst mit Kindern. Direktorium für Kindermessen. Überlegungen und Anregungen für die Meßfeier, bearb. von Heinrich RENNINGS e.a., hrsg. vom Deutschen Katecheten-Verein e.V. und vom Deutschen Liturgischen Institut. Korr. Neuaufl. München 1993, 7–27. Wichtige Kommentare: Heinrich RENNINGS, Zur Vorgeschichte und zum Echo des «Direktoriums für Meßfeiern mit Kindern» vom 1.11. 1973, in: Pierre JOUNEL e.a. (Hgg.), Liturgia opera divina e umana. Studi sulla riforma liturgica (FS A. Bugnini). Rom 1982, 353–361 (BEL.S 26) = DERS., Gottesdienst im Geist des Konzils (s. Anm. 17) 101–109; Jo HERMANS, Mit Kindern Eucharistie feiern. Nach dem «Direktorium für Kindermessen», in: *IKaZ* 14 (1985) 124–131; DERS., Eucharistie feiern mit Kindern. Eine liturgiewissenschaftliche Studie über die Teilnahme des Kindes an der Eucharistiefeier in Vergangenheit und Gegenwart. Kevelaer 1991; Gottesdienst mit Kindern (s.o.) 29–62.

Gemäß Nr. 25 soll «als Ort der Kindermesse» möglichst ein Teil der Kirche ausgewählt werden, «welcher der Zahl der Mitfeiernden entspricht und in dem die Kinder sich gemäß den Erfordernissen einer altersgemäß lebendigen Liturgie frei bewegen können.» Bemerkenswert ist auch die Nr. 35, die verlangt, daß die «Liturgie ... nie als ein trockener und nur begrifflicher Vorgang erscheinen» darf.[78] Andere Beispiele aus den erneuerten liturgischen Ordnungen der letzten dreißig Jahre lassen sich anführen, die diese pastorale Sichtweise bestätigen.[79]

Es ist bedauerlich, wie wenig in der liturgischen Praxis die beachtliche Flexibilität der nachkonziliaren Feierordnungen durch ihre Anpassungs- und Auswahlmöglichkeiten ausgeschöpft wird, nach den Erfahrungen aus der liturgischen Bildungsarbeit vorwiegend aus Unkenntnis und aus der Unfähigkeit heraus, liturgischer Routine entgegenzuwirken und kritisch das eigene Handeln zu hinterfragen.[80]

Die positiven Fortentwicklungen haben aber nichts an der anfangs beschriebenen Tatsache geändert, daß liturgische Ordnungen derzeit einen schweren Stand haben und das «Freiheitsbedürfnis» darüber hinausreicht. Vielleicht steckt bei manchen, die sie ablehnen, auch nach dreißig Jahren Liturgiereform und regelmäßigem Umgang mit der erneuerten, fast schon wieder gealterten Liturgie noch zu viel an vorkonziliaren, heute nicht mehr zutreffenden Konnotationen dahinter, daß Ordnungen nicht variabel seien und keine Freiheit zuließen. Ebenfalls schlägt sich darin die allgemeine Kritik an kirchlichen Lebensformen und Wertsystemen sowie die Aversion gegen autoritative Vorgaben nieder, vor allem wenn sie Alleinverbindlichkeit beanspruchen, was den aus außerkirchlichen Lebensbereichen gewohnten demokratischen Gesellschaftsstrukturen und Gepflogenheiten widerspricht. Darüber hinaus fällt es gerade der jüngeren Generation schwer, sich in tradierte Handlungsmodelle einzufügen, die sie nicht selber mitentwickelt hat.[81] Schließlich ist dieses Mißtrauen oft in der vorhin angesprochenen mangelnden Vertrautheit mit den Ordnungen selber und ihren Freiräumen und mit dem Gottesdienst der Kirche überhaupt begründet; denn nur wer sich in dem Gesamtgefüge

[78] Vgl. ähnliche Bemerkungen in der Allgemeinen Einführung in das Stundengebet, Nr. 273, wenn von der «gestuften Feierlichkeit» gehandelt wird.

[79] Überlegungen hinsichtlich der Neugestaltung und Vortragsweise der Orationen bei Martin KLÖCKENER, «Zeitgemäßes Beten. Meßorationen als Zeugnisse einer sich wandelnden Kultur und Spiritualität», in: MESSNER, Bewahren und Erneuern (s. Anm. 4) 114–142, bes. 138–142.

[80] Neben den Feierordnungen selber verdienen die Pastoralen Einführungen in die liturgischen Bücher vermehrte Beachtung. Gerade sie stellen die liturgischen Feiern in den liturgietheologischen und pastoralliturgischen Zusammenhang des ganzen kirchlichen und gemeindlichen Lebens und geben Verstehenshilfen für Struktur, Elemente, Dienste und andere Gestaltungskriterien einschließlich der Erläuterung der vorgesehenen Freiräume.

[81] Vgl. Martin KLÖCKENER, Die entfremdete Beziehung zwischen Jugendlichen und Liturgie, in: *LJ* 39 (1989) 228–252, hier 235–237. 240f.

der Liturgie einigermaßen auskennt, ihre Grundprinzipien verstanden hat und sie sachgerecht in die konkrete Situation umzusetzen weiß, wird auch in der Lage sein, in der Spannung von Freiheit und Ordnung aus dem gedruckten Buch eine lebendige liturgische Feier werden zu lassen.

Um das zu ermöglichen – und darauf hat die Gemeinde der Getauften Anspruch –, bedarf es einer intensiven, flächendeckenden liturgischen Aus- und Weiterbildung all derer, die für den Gottesdienst Verantwortung übernehmen. Ich halte es für eines der größten Versäumnisse der verschiedenen kirchlichen Ebenen, daß in dieser Hinsicht so wenig und mancherorts nichts investiert wird. Das in nicht wenigen Gemeinden anzutreffende gottesdienstliche Niveau spricht Bände davon. Wo entsprechende Initiativen bestehen, sind sie meistens nicht miteinander koordiniert, in ihrer Zielsetzung zu wenig geklärt und bedienen sich oft überholter Methoden. Ein großes Defizit besteht überdies darin, daß sie zu wenig zur Reflexion des eigenen gottesdienstlichen Handelns anleiten.[82]

2. *Sachgerechtes Handeln vor Normengehorsam*

Auch noch so gute und flexible liturgische Ordnungen werden nie alle Fälle, die sich in der pastoralliturgischen Praxis ergeben, berücksichtigen können. Um bei Interessenkonflikten angemessenen Handlungsspielraum zu haben, sind zukünftig verstärkt Rahmenbedingungen zu formulieren, innerhalb derer für die Liturgieverantwortlichen Gestaltungsfreiheit besteht. Darüber hinaus ist definitiv Abschied zu nehmen von kleinlicher und restriktiver liturgischer Gesinnung, die berechtigte Freiheiten bestreitet, statt dessen den Normengehorsam in den Mittelpunkt stellt und auf eine exakte Erfüllung der Einzelvorschriften pocht, Abschied auch von jeder rubrizistischen Sicht und Beurteilung gottesdienstlichen Handelns. Der rituelle, zeremonielle Aspekt ist keineswegs unwichtig, und die «ars celebrandi» bedarf vermehrter Pflege.[83] Doch hat sich diese dem Kriterium der ekklesiologisch und pastoral begründeten «tätigen, vollen und bewußten Teilnahme» aller Glieder des Gottesvolkes an der Liturgie zu unterwerfen. Dementsprechend werden liturgische Ordnungen durch sachgerechte Offenheit ihre Bedeutung und Berechtigung erweisen müs-

[82] Vgl. aus der reichen Literatur zur Problematik zuletzt den nützlichen Erfahrungsbericht von Norbert SCHMEISER, Liturgische Bildung in der Praxis. Liturgieseminare im Bistum Münster, in: *LJ* 46 (1996) 119–129.

[83] Vgl. Ghislain PINCKERS, Vorstehen in der Eucharistie und in anderen gottesdienstlichen Feiern. Überlegungen zum liturgischen Leitungsdienst, in: *Hld* 46 (1992) 158–173; aus anderer Perspektive auch Franz KOHLSCHEIN, «Vorstehen in der liturgischen Versammlung. Zur Problematik des Leitungsstils im Gottesdienst», in: KLÖKKENER/GLADE, Feier der Sakramente in der Gemeinde (s. Anm. 12) 359–383.

sen, nicht durch möglichst detaillierte Einzelregelungen und rechtliche Absicherungen.[84]

3. Erweiterung teilkirchlicher Ordnungsrechte

Trotz der konziliaren Stärkung der Teilkirchen und der Neuakzentuierung des Kollegialitätsprinzips liegen die Rechte zur Ordnung der Liturgie, auch in den Partikularkirchen, immer noch weithin beim Apostolischen Stuhl. Zwar hat gemäß CIC 1983, can. 838 § 1 neben dem Apostolischen Stuhl in bestimmten Fällen auch der Diözesanbischof ein liturgisches Ordnungsrecht und kommt es gemäß can. 838 § 3 den Bischofskonferenzen zu, «die Übersetzungen der liturgischen Bücher in die Volkssprachen zu besorgen und sie dabei innerhalb der in diesen liturgischen Büchern festgelegten Grenzen in angemessener Weise ihren Verhältnissen anzupassen.» Doch hat der CIC durch seine Interpretation des römischen Konfirmierungsrechts im Sinne einer inhaltlichen und in der Praxis gelegentlich auch formalen Überprüfung muttersprachlicher liturgischer Bücher vor ihrer Veröffentlichung durch die Bischofskonferenzen im Vergleich zu den ersten Nachkonzilsjahren das zentralistische Element verstärkt. Die Konfirmierung ist nicht mehr nur das vinculum unitatis zwischen den Teilkirchen und dem Apostolischen Stuhl, sondern bedeutet in ihrer gegenwärtigen Durchführung eine erhebliche Beschränkung des teilkirchlichen liturgischen Ordnungsrechts.[85]

Das gegenwärtig geltende liturgische Recht ist nur eine, und zwar eine nicht unabdingbare unter verschiedenen denkbaren und in der Liturgiegeschichte begegnenden Formen.[86] Wenn liturgische Freiheit nur im Rahmen von Ordnungen realisiert werden kann und liturgische Ordnungen grundsätzlich notwendig erscheinen, heißt das nicht auch schon, daß

[84] Besonders akzentuiert bei HARNONCOURT, «Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie» (s. Anm. 64) 52–55. Wenn ein gewisses rubrizistisches und legalistisches Denken trotz der Entwicklungen der letzten drei Jahrzehnte auf allen kirchlichen Ebenen weiterhin latent vorhanden ist, dürfte das u. a. seine Ursache darin haben, daß eine Reform, die nicht nur äußere Formen, sondern die Mentalität der Menschen erfaßt, zwei bis drei Generationen dauert. Die Kirche befindet sich gegenwärtig also noch mitten im Prozeß des liturgischen Mentalitätswandels. Ebenfalls ist zu bedenken, daß ein solcher Prozeß nicht geradlinig verläuft, sondern Schwankungen, Phasen schnelleren Fortschritts, aber auch der Retardierung bis hin zur neuerlichen Infragestellung kennt, was sich leicht an kirchlichen Stellungnahmen zum Gottesdienst, aber auch im pastoralliturgischen Leben in den Gemeinden nachweisen läßt.

[85] Vgl. Franz NIKOLASCH, «Liturgische Rechtszuständigkeit von der Liturgiekonstitution bis zum neuen Kirchenrecht», in: RENHART/SCHNIDER, Sursum corda (s. Anm. 24) 80–94; DERS., Das liturgische Recht zwischen Liturgiekonstitution und neuem Kodex, in: *LJ* 43 (1993) 141–159, bes. 149ff. Vgl. neuerdings auch die Problematik der «doppelten Praenotanden» in den revidierten liturgischen Büchern des deutschen und anderer Sprachgebiete; dazu KLÖCKENER, Zeitgemäßes Beten (s. Anm. 79) 138 Anm. 66; DERS., Liturgische Bücher (s. Anm. 3) 12.

[86] Vgl. auch LENGELING, Liturgie in der Spannung (s. Anm. 22) 141.

diese in der katholischen Kirche im derzeitigen Umfang vom Apostolischen Stuhl abhängen müssen. Hier wäre, vor allem im Blick auf das Desiderat einer weitergehenden liturgischen Inkulturation, eine Stärkung des teilkirchlichen Elements erforderlich, ohne daß dadurch die Einheit der Kirche Schaden nehmen müßte. Denn kirchliche und liturgische Einheit heißt nicht Uniformität und schließt vielgestaltige gottesdienstliche Formen nicht aus, wenn sie den Rahmenbedingungen entsprechen. Die von Augustinus in seinem Brief an Ianuarius aufgestellten Kriterien, wie Einheit in Vielfalt verwirklicht werden kann, könnte eine Grundlage solcher Überlegungen sein. Das verlangt allerdings ein größeres Vertrauen des Apostolischen Stuhls in die Teilkirchen und die Bereitschaft, neue Entwicklungen außerhalb der lateinischen liturgischen Bücher zuzulassen.[87] Der 1971 in Rom verfaßte Satz aus der Allgemeinen Einführung in das Stundengebet Nr. 273 (hier bezogen auf den Gesang in der Tagzeitenliturgie) scheint beherzigenswert: «Die Hoffnung ist nicht gering, daß auch für unsere Zeit neue Wege und neue Formen dafür gefunden werden, wie es im Leben der Kirche immer geschehen ist.»

4. Offenheit durch periodische Revisionen

Papst Johannes Paul II. hat in seinem Rundschreiben «Vicesimus quintus annus» vom 4. Dezember 1988 zum 25. Jahrestag der Verabschiedung der Liturgiekonstitution betont, daß die Bischofskonferenzen jetzt die noch bestehenden Provisorien liturgischer Bücher aufzugeben und in definitive Fassungen, die «als bleibend angesehen» werden können, zu überführen hätten.[88] Nachkonziliar nicht mehr akzeptabel wäre es, wenn diese definitiven Fassungen nicht nur für wenige Jahrzehnte, sondern auf unbefristete Dauer Bestand haben sollten. Sicher möchte auch der Apostolische Stuhl nicht wieder nachtridentinische Zustände und zeigt am Beispiel der Editio typica tertia des Missale Romanum eine weitergehende Erneuerungsbereitschaft; aber muß man im Sinne des mit der Liturgiekonstitution neu fundierten Liturgieverständnisses nicht sogar periodische Revisionen der liturgischen Ordnungen einfordern? Schon der Übergang zur Liturgie in lebenden Sprachen und Kulturen verbietet eine Festlegung auf zu lange Fristen. Liturgie wird zukünftig in Bewegung bleiben; Liturgiereform ist nicht ein auf zwei oder drei Jahrzehnte be-

[87] Beinahe skurril wirken die kleinlichen Regelungen in der Inkulturationsinstruktion «Varietates legitimae», Nr. 65–69; vgl. auch die Kritiken von Hans Bernhard MEYER, Die Instruktion «Varietates legitimae» über die römische Liturgie und Inkulturation, in: *HlD* 48 (1994) 186–192, hier 190f.; Ludwig BERTSCH, Römische Liturgie und Inkulturation. Überlegungen, Anstöße und Anregungen anläßlich der IV. Instructio der Kongregation für den Gottesdienst, in: *Jahrbuch für kontextuelle Theologien* 3 (1995) 165–184, hier 173ff.

[88] Vgl. Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. zum XXV. Jahrestag der Konzilskonstitution Sacrosanctum Concilium über die heilige Liturgie. Bonn ^{2}1989, Nr. 20 (VApS 89).

schränkter Vorgang, sondern ist seit dem 2. Vatikanischen Konzil als ein kontinuierlicher und auf Zukunft hin offener Prozeß zu betrachten. Liturgie muß, weil sie vornehmstes Handeln der Kirche ist, in steter Entwicklung bleiben, denn die Kirche selber ist eine «ecclesia semper reformanda».[89]

Diese Sicht verbietet nicht die Existenz ordnungsgemäß approbierter und konfirmierter liturgischer Ordnungen, ja verlangt vielleicht umso mehr danach. Sie setzt aber voraus, daß diese «definitiven Fassungen» gewissermaßen Provisorien bleiben und daß sie regelmäßig – etwa im Abstand einer Generation – revidiert werden. Nur so können sie neue Entwicklungen aufgreifen und dennoch ihre bleibenden Grundlagen in veränderter Situation zur Geltung bringen. Dabei kann es nicht um «billige» Aktualität gehen, sondern um die stets neue, den jeweiligen Menschen in ihrem Lebenskontext am besten entsprechende Selbstverwirklichung von Kirche, damit sie im Gottesdienst in den heilshaften Dialog von Gott und Mensch eintreten kann.

5. Freiräume für die prophetische Dimension im Gottesdienst

Unter Beibehaltung der Grundstrukturen und Kernelemente sollten solche Ordnungen größere Freiräume für die kreative und prophetische Dimension im Gottesdienst bieten. Die augenblicklich zu beobachtende, häufig mißverstandene Gestaltung des Eröffnungsteils der Gemeindemesse etwa, die besonders die Bußelemente übermäßig ausweitet, oder die oft Charakter und Funktion dieser Gebetssorte verfehlende Gestaltung der Fürbitten[90] oder in Gruppengottesdiensten das Verlangen nach weiteren persönlichen Ausdrucksmöglichkeiten sind Indizien dafür, daß größerer Bedarf nach geistlichem Austausch, biblischer Vertiefung und freiem Beten besteht. Dabei ist nach Gemeinde und Situation zu differenzieren. Gottesdienste in kleineren und in homogenen Gruppen gestatten mehr Freiräume und Spontaneität als die Eucharistiefeier der Gemeinde am Sonntag. Doch warum sollte in den liturgischen Ordnungen nicht dafür ein fester Platz, etwa nach der Predigt oder am Ende des Wortgottesdienstes, vorgesehen werden? Die im römischen Kindermeßdirektorium genannte Möglichkeit, vor dem Einleitungsdialog zum Hochgebet freie Dankmotive zu nennen (Nr. 22), könnte auch in anderen Messen Platz finden. Der Schlußteil der meisten Gottesdienste böte Gelegenheit, um den Übergang von der Liturgie zum normalen Leben mit freieren Elementen zu gestalten. Daneben bleiben andere Realisierungen denkbar. Solche frei gestalteten Elemente haben dem Gemeindeaufbau durch den Gottesdienst zu

[89] Vgl. dezidiert HÄUSSLING, Liturgiereform passim (s. Anm. 2); Heinrich RENNINGS, «Liturgiereform – Enttäuschung oder Hoffnung», in: DERS., Gottesdienst im Geist des Konzils 75–100, hier 98ff. (s. Anm. 17).

[90] Vgl. oben Anm. 70.

dienen, Rücksicht auf die schwächeren Glieder der Gemeinde zu nehmen, dürfen nicht zu Verärgerung und Spaltung führen und haben sich sachgerecht in die Strukturen und Zusammenhänge der Feier einzufügen.[91] Doch könnte mit ihnen – im Rahmen der liturgischen Ordnungen – dem wünschenswerten Freiraum in der Liturgie gut entsprochen werden.[92]

6. Liturgische Ordnungen als Herausforderung

Schließlich ist es unerläßlich, daß alle für die Liturgie Verantwortlichen, Pfarrer, Laien im pastoralen Dienst und Gemeindemitglieder mit besonderen Diensten, sich ernsthaft mit den liturgischen Ordnungen auseinandersetzen. Es dient auf längere Sicht nicht dem liturgischen und ganzen gemeindlichen Leben, wenn die liturgischen Bücher erst gar nicht zur Hand genommen oder nur wie ein Steinbruch und gleichrangig mit anderen Materialien behandelt werden, ohne Rücksicht auf das Gesamtgefüge der Liturgie zu nehmen. Meistens werden durch solche Maßnahmen keine wesentlichen Verbesserungen erkennbar; in sich sinnvolle größere liturgische Zusammenhänge und Strukturen werden aber leicht beeinträchtigt oder ganz zerstört. Ein solches Vorgehen ist vor allem dann nicht akzeptabel, wenn die heilsgeschichtliche Ausrichtung der Liturgie, die Feier des Pascha-Mysteriums in den verschiedenen Gottesdienstformen und in den Zeitstrukturen des Kirchenjahres mit den charakteristischen liturgischen Texten und Handlungselementen mißachtet wird oder andere wichtige zuvor genannte Begründungen übergangen werden.

Herausforderung durch liturgische Ordnungen bedeutet auch Rücksichtnahme aufeinander, einerseits in der Kommunikation unter denen, die in der Regel in den Bänken sitzen, und andererseits und vor allem in der Kommunikation zwischen Vorsteher und anderen besonderen Diensten und der versammelten Gemeinde. Schon Paulus forderte dies unmißverständlich. Unter den derzeitigen Gegebenheiten verlangt es primär vom Leiter oder der Leiterin, aber auch von manchen Liturgiegruppen und anderen Mitverantwortlichen, die Bereitschaft und Fähigkeit, sich und ihre persönlichen Anliegen zugunsten der Gemeinde und zugunsten der Grundanliegen von Liturgie überhaupt zurückzunehmen. Nicht daß sie ihre Individualität, ihre menschlichen, theologischen und spirituellen Überzeugungen nicht einbringen dürften, aber eine beispielsweise allzu persönlich gefärbte Form des Vorstehens, die die Leitungsrolle ausnutzt und sich leicht mit Indoktrination verbindet, dazu eine übermäßige Betonung freier Elemente und der Ersatz liturgischer Ordnungen durch Texte und Elemente, die einseitig nach persönlichen Neigungen ausgewählt

[91] Dieses pastorale Argument war im übrigen für Martin Luther von besonderer Bedeutung; vgl. SCHULZ, Freies Gebet (s. Anm. 29) 264 (Neuausgabe 151).

[92] Vgl. auch die Überlegungen zum freien Gebet im Gottesdienst von SCHULZ ebd. 269–271 (Neuausgabe 156–159).

sind, sind nicht akzeptabel. In solchen Zusammenhängen ist zu fragen, inwiefern die mitfeiernde Gemeinde als Volk Gottes wirklich ernstgenommen wird, da eine zu weitreichende Subjektivität und Eigenwilligkeiten in Leitung und Mitgestaltung eher ausgrenzen als integrieren. Wie in anderen Lebensbereichen, in denen nach sinngemäßer Verwirklichung von Freiheit gefragt wird, ist auch im Gottesdienst Freiheit nur innerhalb eines geordneten Ganzen möglich und sinnvoll.

V. Schlußbemerkung

Die neue Beschreibung des Verhältnisses von Freiheit und Ordnung ist der katholischen Kirche noch aufgegeben. Die bisher in der konziliaren Liturgiereform beschrittenen Wege können als Grundlage dienen, bedürfen aber der Ergänzung und fortwährenden Anpassung an die sich wandelnde kirchliche Situation. Auch wenn liturgische Ordnungen sich derzeit in einer «Krise» befinden, werden sie zukünftig benötigt werden, weil der Gottesdienst der Kirche, von Menschen gefeiert, die in den Dialog mit Gott treten, einer Ordnung bedarf, und zwar einer menschengerechten, gestalterisch guten, theologisch tragfähigen und Freiheit gewährenden. Insofern haben die laufenden Revisionen des Meßbuchs und anderer liturgischer Quellen ihren Sinn und ihre Berechtigung.

Es reicht aber nicht hin, ständig neue Ordnungen in immer kürzeren Zeitabständen zu entwickeln, noch flexiblere, noch besser anpaßbare, mit immer mehr Auswahlelementen, sondern dazu gehört auch, daß das in ihnen Enthaltene in adäquater Weise vermittelt und vertieft wird. Sonst werden auch die besten liturgischen Ordnungen nichts an dem defizitären liturgischen Leben in nicht wenigen Gemeinden unseres mitteleuropäischen Raumes, die Bischofskirchen eingeschlossen, zu ändern vermögen. Und die wünschenswerte Freiheit im Gottesdienst geriete mehr und mehr in Gefahr, durch neue amtskirchliche Verfügungen und abermals restriktivere Ordnungen beschränkt zu werden, wie die Geschichte es gezeigt hat.

Im Vertrauen auf die wirksame Präsenz des Geistes und im gegenseitigen Vertrauen zwischen Universalkirche, Teil- und Ortskirchen sind als Folge des Konzils Ordnungen nötig, die Freiraum geben und Perspektiven aufzeigen statt enge Grenzen zu ziehen, die auf diese Weise die Gemeinde aufbauen, das ganze christliche Leben inspirieren und vertiefen. Wo Freiheit besteht, muß damit gerechnet werden, daß nicht jeder damit umzugehen versteht. Doch ist dieser Preis auch im Gottesdienst heute zu zahlen.