

Ad paschale mysterium celebrandum (SC 6)

Liturgie als Ausdruck von Ekklesiologie und Christologie

Winfried Haunerland, München

Wer von der Liturgie spricht, spricht immer schon von der Kirche. Das gilt nicht nur, weil katholische Liturgie zu Recht als Gottesdienst der Kirche bezeichnet wird und damit das ekklesiale Subjekt liturgischen Handelns schon Teil einer klassischen Umschreibung ist. Liturgie ist zugleich auch eine Weise, in der Kirche sichtbar und erfahrbar wird. Die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils drückt die Überzeugung aus, „dass es sich bei der vollen und tätigen Teilnahme des ganzen heiligen Volkes Gottes an denselben liturgischen Feiern [...] um eine vorrangige Offenbarung der Kirche handelt“¹. Da Liturgie immer nur im konkreten Vollzug existiert, wird hier auch nicht die Liturgie an sich, sondern ihre Feier und zwar sachgerecht ihre gemeinschaftliche Feier als eine *praecipua manifestatio Ecclesiae*, als ein besonderes Sichtbarwerden von Kirche, bezeichnet.

Papst Johannes Paul II. hat mehrfach auf die enge Verbindung von Liturgie und Kirche aufmerksam gemacht. Er geht offensichtlich von einer wechselseitigen Verwiesenheit der Erneuerung von Liturgie und Kirche aus, wenn er 1980 in seinem Schreiben über das Geheimnis und die Verehrung der heiligen Eucharistie „Dominicae Cenae“ schreibt:

„Es besteht nämlich eine sehr enge und organische Verbindung *zwischen der Erneuerung der Liturgie und der Erneuerung des gesamten Lebens der Kirche*. [...] Daher bildet die liturgische Erneuerung, die im Geist des II. Vatikanischen Konzils auf rechte Weise durchgeführt wird, in gewissem Sinn das Maß und die Bedingung für die Verwirklichung der Lehre dieses II. Vatikanischen Konzils“².

¹ SC 41, dt. Text hier nach der wörtlicheren Übersetzung in HThK.Vat II. Vgl. dagegen in der Standardübersetzung: „daß die Kirche auf eine vorzügliche Weise dann sichtbar wird, wenn das ganze heilige Gottesvolk voll und tätig an denselben liturgischen Feiern [...] teilnimmt“.

² JOHANNES PAUL II., *Schreiben Dominicae Cenae vom 24. 2. 1980*, Nr. 13, in: EDIL/DEL 2, 3911–3953, hier 3950 [Hervorh. i. O.]; vgl. den ersten Satz zitiert auch bei

Theologische und praktische Akzentsetzungen in der Feier der Liturgie sind deshalb nicht folgenlos für das Kirchenbild, aber theologische und praktische Akzentsetzungen im Kirchenverständnis können ebenso Konsequenzen für das Verständnis und die Feier der Liturgie haben. Vor diesem Hintergrund soll im Folgenden die ekklesiologische Grundlage des erneuerten Liturgieverständnisses und der Liturgiereform in Erinnerung gerufen werden. Die Konzilsrezeption wäre allerdings einseitig, wenn nicht auch die heilsgeschichtliche und christologische Leitidee des II. Vatikanischen Konzils entsprechende Aufmerksamkeit findet.³ Dieser wird auch deshalb in einem zweiten Schritt nachgegangen, weil eine Ekklesiologie, die ihre christologische Grundierung verlöre, zu einer untheologischen Institutionentheorie verkümmern müsste. In einem dritten Schritt soll dann herausgearbeitet werden, ob und wie die Wesensbestimmung der Liturgie als *mysterium paschale* und damit der logische Vorrang der Christologie vor der Ekklesiologie im nachkonziliaren Reformwerk aufgegriffen wurde, bevor abschließend auf die Bedeutung des *mysterium paschale* für die liturgische Darstellung des Vorrangs Christi vor der Kirche hingewiesen wird.

1. Die *participatio actuosa* als *norma principalis* der liturgischen Erneuerung – erneuertes Kirchenverständnis und Liturgiereform

Pointiert haben Karl Rahner und Herbert Vorgrimler das II. Vatikanische Konzil als „ein Konzil der Kirche über die Kirche“⁴ bezeichnet. Was in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* breiter reflektiert und entfaltet wurde, war *in nuce* bereits in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum concilium* vorhanden: ein neues Bewusstsein, dass die Kirche

JOHANNES PAUL II., *Apostolisches Schreiben Vicesimus quintus annus vom 4. 12. 1988*, Nr. 4, in: EDIL/DEL 3, 6262–6285, hier 6266.

³ Zu Recht hat Helmut Hoping anlässlich der 50-Jahr-Feier des II. Vatikanischen Konzils daran erinnert; vgl. Helmut HOPING, *Die Mysterientheologie Odo Casels und die Liturgiereform*, in: Jan-Heiner TÜCK, *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg i. Br. 2012, 143–164.

⁴ Karl RAHNER – Herbert VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Allgemeine Einleitung – 16 spezielle Einführungen – ausführliches Sachregister*, Freiburg i. Br. 2008 (35. Aufl. des Gesamtwerkes), 24.

grundlegend und zuerst Gemeinschaft aller Getauften ist und deshalb allen Gliedern der Kirche auch Subjektcharakter zukommt. Diese ekklesiologische Wiederentdeckung hatte ihre erste und in mancher Hinsicht nachhaltigste Konsequenz im Bereich der Liturgie. Denn in mehrfacher Hinsicht stellte die Liturgiekonstitution heraus, dass die Feier der Liturgie Sache der ganzen Kirche und deshalb „ihre Feier in Gemeinschaft [...] der vom Einzelnen gleichsam privat vollzogenen vorzuziehen“ (SC 27) sei. Überwunden werden sollten offenbar eine Mentalität, die die Liturgie wesentlich als Sache allein des Klerus verstand, eine weitverbreitete Praxis, dass der einzelne Priester, wo keine pastorale Notwendigkeit zur Messfeier mit der Gemeinde bestand, nur mit einem Ministranten still gleichsam für sich feierte, und eine Vorstellung, nach der auch der individuelle Vollzug des Stundengebets durch die Priester Ideal oder gar Norm klerikaler Brevierpflicht ist.

Programmatisch fand diese Akzentverschiebung ihren Ausdruck im Prinzip der *participatio actiosa*, also in der Forderung, dass die „volle und tätige Teilnahme des ganzen Volkes [...] bei der Erneuerung und Förderung der heiligen Liturgie auf stärkste zu beachten“ (14) sei.⁵ Grundlage ist die Überzeugung, dass diese tätige Teilnahme aller vom Wesen der Liturgie selbst gefordert sei und dass das christliche Volk dazu „kraft der Taufe berechtigt und verpflichtet ist“ (SC 14). So kann die Liturgiekonstitution die bewusste, tätige und leicht zu vollziehende Teilnahme an der Liturgie auch als *norma principalis* (SC 79) für die Überarbeitung der liturgischen Ordnungen bezeichnen. Manches spricht dafür, dass jenes große Prinzip, von dem Papst Franziskus in seinem Motu proprio *Magnum principium* spricht, auch nichts anderes als die tätige Teilnahme ist.⁶

⁵ Vgl. statt vieler anderer Beiträge Winfried HAUNERLAND, *Participatio actiosa. Programmwort liturgischer Erneuerung*, in: IKaZ 38 (2009) 585–595 (Wiederabdruck in: DERS., *Liturgie und Kirche. Studien zu Geschichte, Theologie und Praxis des Gottesdienstes* (StPaLi 41), Regensburg 2016, 223–234); DERS., *Tätige Teilnahme aller. Liturgiereform und kirchliche Subjektwerdung*, in: StdZ 231 (2013) 381–392 (Wiederabdruck in: DERS., *Liturgie und Kirche*, 235–247); DERS., *Participatio – Relecture einer liturgietheologischen Leitidee*, in: Stefan KOPP – Benedikt KRANEMANN (Hg.), *Gottesdienst und Kirchenbilder. Theologische Neuakzentuierungen* (QD 313), Freiburg i. Br. 2021, 108–127.

⁶ Vgl. Winfried HAUNERLAND, *Le Motu proprio Magnum principium. Une impulsion en vue d'une nouvelle étape de la réforme liturgique*, in: *Du bon usage des normes en liturgie. Approche théologique et spirituelle après Vatican II*. Sous la direction de

Das veränderte Kirchen- und Liturgieverständnis hatte große Konsequenzen für die Feiergestalt der Liturgie. Das Konzil verlangte eine rollengerechte Feier der Liturgie (vgl. SC 28) und bezeichnete zahlreiche gottesdienstliche Aufgaben der Laien ausdrücklich als *ministerium liturgicum* (SC 29). Auch die Antworten des Volkes, ihre Gesänge, Handlungen und Gesten wurden jetzt als Teil des liturgischen Geschehens wahrgenommen. Und obwohl das Konzil programmatisch und grundsätzlich den Gebrauch der lateinischen Sprache in der Liturgie beibehalten wollte und den Gebrauch der Volkssprache eher zögerlich gestattete (SC 36),⁷ zeigte sich innerhalb weniger Jahre, dass die *participatio actuosa* im Normalfall eine Liturgie in der Volkssprache nahelegte oder gar verlangte.⁸ So hängen viele der weitgehend selbstverständlich gewordenen Veränderungen in der liturgischen Praxis eng mit der Überarbeitung der liturgischen Ordnungen „im Sinne des obersten Grundsatzes von der bewußten, tätigen und leicht zu vollziehenden Teilnahme der Gläubigen“ (SC 79) zusammen und gehen deshalb teilweise sogar über den Wortlaut der Liturgiekonstitution hinaus.

Das Reformprinzip sollte auch Einfluss auf die liturgischen Bücher haben. Während diese bisher fast ausschließlich Hinweise für das Handeln der Kleriker gaben, verlangte die Liturgiekonstitution nun konsequenterweise:

„Bei der Revision der liturgischen Bücher soll sorgfältig darauf geachtet werden, daß die Rubriken auch den Anteil der Gläubigen vorsehen.“ (SC 31)

Signifikant für die neue Sicht ist der schon mehrfach zitierte Vergleich der rubrikalen Hinweise zur Feier der Messe: Während der Ritus servandus des Missale Romanum von 1962 mit den Worten *Sacerdos Missam celebraturus* begann, sind die ersten beiden Wörter des Ordo Missae im Missale Romanum von 1970 *Populo congregato*.⁹ Weil die

Hélène BRICOUT (Lex orandi. Nouvelle série 9), Paris 2020, 71–93; DERS., *Das Motu proprio Magnum principium als Impuls für die liturgische Erneuerung*, in: AfkKR 187 (2020) 33–50.

⁷ Vgl. Monika SELLE, *Latein und Volkssprache im Gottesdienst. Die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Liturgiesprache*, München 2001.

⁸ Vgl. Winfried HAUNERLAND, *Lingua vernacula. Zur Sprache der Liturgie nach dem II. Vatikanum*, in: LJ 42 (1992) 219–238.

⁹ Vgl. etwa Martin STUFLESSER, *Eucharistie. Liturgische Feier und theologische Erschließung*, Regensburg 2013, 136.

Liturgie keinesfalls als Privathandlung der Kleriker, sondern als Feier der Kirche und damit aller Gläubigen verstanden wird, ist die Feier in Gemeinschaft weitgehend selbstverständlich geworden, so dass etwa eine Feier der Messe ohne Gemeinde eine begründungspflichtige Ausnahme ist, wenn ihr nicht gleich jede theologische Legitimität abgesprochen wird.¹⁰

Diese Beobachtungen zeigen mehr als deutlich: Die tätige Teilnahme aller Gläubigen hat sichtbare Folgen und ist insofern zu einem großen Teil organisierbar, sie kann rubrikal integriert und in gewisser Weise der kirchlichen Gemeinschaft und den Feiergemeinden verordnet werden. Dabei darf natürlich nicht übersehen werden, dass es dem Konzil nicht um Äußerlichkeiten ging, sondern um einen Mentalitätswechsel. Ausdrücklich verlangte das Konzil im Blick auf die Messfeier,

„daß die Christen diesem Geheimnis des Glaubens nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer beiwohnen; sie sollen vielmehr durch die Riten und Gebete dieses Mysterium wohl verstehen lernen und so die heilige Handlung bewußt, fromm und tätig mitfeiern, sich durch das Wort Gottes formen lassen, am Tisch des Herrenleibes Stärkung finden“ (SC 48).

Entsprechend war eine Konsequenz aus diesem Wunsch die eindringliche Mahnung in der *Institutio generalis* des *Missale Romanum*: „Der Priester hat also bei der Vorbereitung der Messe mehr auf das gemeinsame geistliche Wohl des Volkes Gottes als auf seine eigenen Vorlieben zu achten.“¹¹

Natürlich kann ein solches Reformprinzip auch missverstanden und zu problematischen Einseitigkeiten und Fehlentwicklungen führen. Gelegentlich wurde deshalb in der Vergangenheit vor Aktionismus in der Liturgie und vor dem Missverständnis gewarnt, tätige Teilnahme sei erst dann erreicht, wenn alle Mitfeiernden besondere Aufgaben übernehmen. Zu Recht wurde daran erinnert, dass tätige Teilnahme ja auch dort besteht, wo Menschen sich bewusst innerlich dem Handeln anderer anschließen, die verkündeten Worte zu verstehen suchen, sich die vorgetragenen Gebete zu eigen machen und mit dem *Amen* bekräftigen.

¹⁰ Vgl. in diesem Zusammenhang die entsprechenden Auseinandersetzungen während des gottesdienstlichen Lockdowns aufgrund der Corona-Pandemie.

¹¹ GORM 352; vgl. AEM 313. 2002 wurde der Ausdruck *ingenium* für die Wünsche bzw. Vorlieben des Priesters durch den Begriff *propensio* ersetzt.

Theologisch gefährlicher als ein geistloser Aktionismus wäre allerdings die Vorstellung, dass sich Liturgie im Tun der konkret versammelten Gemeinde erschöpft. Eine einseitige Konzentration auf die tätige Integration aller Anwesenden könnte dann zu einem Horizontalismus führen, erst recht, wenn Inhalt und Gestalt der Liturgie auf das reduziert werden, was von allen Anwesenden verstanden und bewusst akzeptiert werden kann.

Damit soll in keiner Weise das oberste Prinzip der tätigen Teilnahme zurückgenommen werden. Aber es ist doch offensichtlich, dass auch ein solches grundlegendes und ekklesiologisch gut begründetes Reform- und Gestaltungsprinzip als einziges Kriterium für den angemessenen Gottesdienst nicht hinreichend ist. Oder anders formuliert: Es besteht die Gefahr, dass eine verkürzte Ekklesiologie auch Konsequenzen für die Idee und Praxis der *participatio actuosa* hat. Dem soll in einem zweiten Schritt nachgegangen werden.

2. Das *mysterium paschale* als heilsgeschichtliche Leitidee des Konzils – vom Vorrang der Christologie vor der Ekklesiologie

Eine Ekklesiologie, die ihre christologische Verankerung aus dem Blick verliert, führt zu innerweltlicher Existenzsorge und ist ideologiefähig.¹² Entsprechend ist auch eine Liturgie, die primär auf die sachgerechte Darstellung der irdischen Kirche ausgerichtet ist, gefährdet. Insofern ist es von grundlegender Bedeutung, dass das II. Vatikanische Konzil neben das ekklesiologische Reformprinzip der *participatio actuosa* eine heilsgeschichtlich-soteriologische Leitidee setzt. Indem das *mysterium paschale* als das Zentrum der Heilsgeschichte und des Erlösungsgeschehens herausgestellt wird, erhalten die Liturgietheologie und die theologische Erneuerung insgesamt eine christologische Akzentuierung. Das Konzil formuliert, die Kirche habe „niemals aufgehört, sich zur Feier des Pascha-Mysteriums zu versammeln“ (*ad paschale mysterium celebrandum*; SC 6), und beschreibt damit, was in der Eucharistiefeyer und – wie sich aus anderen Äußerungen der Liturgiekonstitution er-

¹² Das Zerrbild einer solchen Ekklesiologie spiegelt sich in DOSTOJEWSKIS Erzählung *Der Großinquisitor*.

gibt¹³ – in der Liturgie insgesamt geschieht. Diese Sicht wird ausdrücklich auch im Katechismus der Katholischen Kirche von 1993 aufgegriffen und bestätigt, so dass Balthasar Fischer urteilen kann: „Liturgie ist für den Weltkatechismus gemäß bester konziliarer Liturgietheologie die sakramentale Feier des Pascha-Mysteriums“¹⁴. Dass die Liturgie Feier des *mysterium paschale* ist und Christi *mysterium paschale* gegenwärtig setzt, ist jedenfalls für die Liturgietheologie des II. Vatikanischen Konzils entscheidend und kann nicht genug in Erinnerung gerufen und gewürdigt werden.¹⁵

Sachgerecht hat Kardinal Ratzinger anlässlich des 40-jährigen Jubiläums der Liturgiekonstitution „Pascha“ als „die zentrale Kategorie der Liturgie-Theologie des Konzils“¹⁶ gewürdigt. Dabei äußerte er seine Einschätzung,

„dass die meisten Probleme in der konkreten Ausführung der Liturgiereform damit zusammenhängen, dass der Ansatz des Konzils beim Pascha nicht genügend gegenwärtig gehalten wurde; man hat sich allzu sehr ans bloß Praktische gehalten und geriet damit in Gefahr, die Mitte aus dem Blick zu verlieren“¹⁷.

Auch wer die Kritik des späteren Papstes an einzelnen Reformschritten nicht teilt, kann nicht übersehen, dass auch in der liturgiewissenschaftlichen Literatur dem ekklesiologischen Prinzip der *participatio actiosa* lange Zeit eine weit größere Aufmerksamkeit geschenkt wurde als der heilsgeschichtlichen Leitidee des *mysterium paschale*. Es dürfte bezeichnend sein, dass zwar gut 20 Jahre nach der Verabschiedung der Liturgiekonstitution eine deutschsprachige Dissertation über die aktive Teilnahme als „Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns“ vor-

¹³ Vgl. vor allem SC 61; aber auch SC 6 stellt im ersten Abschnitt bereits heraus, dass „die Menschen durch die Taufe in das Pascha-Mysterium Christi eingefügt“ (*per Baptismum homines paschali Christi mysterio inseruntur*) werden.

¹⁴ Balthasar FISCHER, *Eine Stichprobe. Die „grundlegende Katechese über die Liturgie der Sakramente“ in den Nrn. 1135–1199 des Weltkatechismus*, in: gd 27 (1993) 105–107, hier 106.

¹⁵ Vgl. Simon A. SCHROTT, *Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils* (Theologie der Liturgie 6), Regensburg 2014, 316–336.

¹⁶ Joseph Kardinal RATZINGER, *40 Jahre Konstitution über die Heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick*, in: LJ 53 (2003) 209–221, hier zitiert nach: JRGS 11 (2008) 695–711, hier 699.

¹⁷ RATZINGER, *40 Jahre* (s. Anm. 16), 701.

gelegt wurde,¹⁸ auf eine monografische Bearbeitung zum Paschamysterium und damit zum „liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils“ aber mehr als 50 Jahre gewartet werden musste.¹⁹ Dennoch dürfte es zu kurz greifen, die faktische Priorisierung des Prinzips der *participatio actiosa* vor allem in einem theologischen Defizit der Verantwortlichen in Kirchenleitung, Theologie und Praxis begründet zu sehen. „Liturgie [...] als Feier des Paschamysteriums ihrem Wesen nach beschrieben“, das sei, so meinte Irmgard Pahl vor 25 Jahren, „in der durch das II. Vatikanum geprägten katholischen Theologie, die so gut wie allgemein herrschende Sicht – axiomatisch fast schon, so daß das darin Ausgedrückte kaum noch einer Begründung bedarf“²⁰. Vor allem im Blick auf die Wurzeln in der Mysterientheologie Odo Casels hat Helmut Hoving die liturgietheologische Leistung dieser Leitidee herausgearbeitet und traditionalistische Kritik an der Orthodoxie dieses Gedankens als „unhaltbar“ zurückgewiesen.²¹

Nicht also, dass der Ansatz beim *mysterium paschale* unbekannt gewesen oder gar abgelehnt worden sei, dürfte die tiefere Ursache für die unterschiedliche Prägekraft der beiden Prinzipien sein. Diese dürfte vielmehr wesentlich darin liegen, dass – wie oben ausgeführt wurde – aus dem ekklesiologischen Formalprinzip sich relativ leicht konkrete Konsequenzen für die äußere Gestalt der gottesdienstlichen Feiern ergeben. Festzustellen, dass die christologische Leitidee „in der Vergangenheit weit weniger Aufmerksamkeit gefunden“²² hat als das ekklesiologische Reformprinzip, sollte keine Kritik eines Nachgeborenen an den

¹⁸ Vgl. Stephan SCHMID-KEISER, *Aktive Teilnahme. Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns. Zu den Elementen eines Schlüsselbegriffes in Geschichte und Gegenwart des 20. Jahrhunderts*. 2 Teile (EHS 23/250), Bern 1985.

¹⁹ Vgl. SCHROTT, *Pascha-Mysterium* (s. Anm. 15); dazu Winfried HAUNERLAND, *Der liturgietheologische Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils. Anmerkungen zu einer wichtigen Studie über das Pascha-Mysterium*, in: LJ 64 (2014) 263–271.

²⁰ Irmgard PAHL, *Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie*, in: LJ 46 (1996) 71–93, hier 72.

²¹ Vgl. HOPING, *Die Mysterientheologie* (s. Anm. 3), 152.

²² Winfried HAUNERLAND, *Gottesdienst in katholischer Weite – Perspektiven der Vielfalt in der Einheit*, in: *Eucharistischer Kongress, Köln 2013. Katechesen – Predigten – Vorträge*, hg. v. Erzbischof Köln, Köln 2014, 248–253, hier 251; zuvor veröffentlicht in: *Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Hildesheim, Köln und Osnabrück* 65 (2013) 359–364, hier 361.

Vorgängern sein,²³ sondern Ausgangspunkt werden, noch unausgeschöpftes Potential der Erneuerung zu identifizieren.

Ob und wie auch die liturgische Leitidee des *mysterium paschale* sich in der Feiargestalt und den liturgischen Ordnungen widerspiegeln kann, ist nicht leicht zu beantworten. Entsprechend ist Martin Stuflessers Einschätzung sicher richtig, dass der sperrige Begriff „Paschamysterium“ sich auch „liturgiepastoral [...] nur schwer operationalisieren lässt“²⁴.

Nun wurde die Frage nach dem Verhältnis von Gehalt und Gestalt schon einmal im Blick auf die Eucharistie diskutiert, und zwar in der Zeit der Liturgischen Bewegung. Die schematische Trennung von Mahlgestalt und Opfergehalt stieß seinerzeit auf Widerspruch. Josef Ratzinger hat diese Diskussion 1977 aufgegriffen und dabei die Wiederentdeckung der Gestalt als einer theologischen Größe gewürdigt, daraus aber dann gefolgert:

„Gerade wenn die Gestalt nicht bloß zufällige zeremoniöse Form, sondern wesensgemäße und in ihrem Kern unvertauschbare Manifestation des Gehalts selber ist, kann die beziehungslose Trennung beider nichts klären.“²⁵

Auch wenn über die Wesensbestimmung der Messe als Eucharistia oder Eulogie eine dritte Kategorie gefunden wurde, die wesentlich beide Aspekte zusammenzudenken und zu integrieren erlaubt, bleibt die Frage strittig, ob denn der Opfercharakter der Messe rituell zum Ausdruck kommt und kommen muss. Nach Hoping ist die Eucharistie von „ihrem Sinngehalt her [...] das rituelle Gedächtnis des Kreuzesopfers Christi, Opfer in der Gestalt des Mahles“²⁶ und von ihrem Wesen her ein geisti-

²³ Gegen meine Absicht wurde die Aussage allerdings verstanden als Kritik an einer „zu starke[n] Konzentration auf die äußerliche Umsetzung der Liturgiereform, die sich im Schlagwort von dem Wunsch nach ‚tätiger Teilnahme‘ aller Getauften an der Liturgie der Kirche bündeln lässt“; so Martin STUFLESSER, *Der Wunsch nach Partizipation der Gemeinde am Gottesdienst der Kirche. Die liturgietheologischen Implikationen der Ergebnisse eines empirischen Forschungsprojektes unter Hauptamtlichen*, in: Jürgen BÄRSCH – Stefan KOPP – Christian RENTSCH (Hg.), *Ecclesia de Liturgie. Zur Bedeutung des Gottesdienstes für Kirche und Gesellschaft* (FS Winfried Haunerland), unter Mitarbeit von Martin Fischer, Regensburg 2021, 47–60, hier 48.

²⁴ Vgl. STUFLESSER, *Der Wunsch* (s. Anm. 23), 60.

²⁵ Joseph RATZINGER, *Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier*, in: *IKaZ* 6 (1977) 488–497, hier zit. nach: *JRGS* 11 (2008) 359–382, hier 361.

²⁶ HOPING, *Die Mysterientheologie* (s. Anm. 3), 162.

ges Opfer. Dennoch vollzieht sich dies auch „in einer sichtbaren Darbringung“:

„Kern dieser Darbringung ist die *oratio oblationis* über Brot und Wein im Eucharistischen Hochgebet, vorbereitet durch das *Offertorium*. Bei der dank sagenden Darbringung, die einen Bogen spannt von den Begleitgebeten zur Darbringung der Opfergaben beim *Offertorium* bis zur postkonsekраторischen Darbringung von Leib und Blut Christi, sind geistiger und ritueller Vollzug zu unterscheiden, aber nicht zu trennen.“²⁷

Mit dieser Zusammenfassung gelingt es Hoping, die gegenwärtige Gestalt der Messliturgie positiv zu interpretieren. Er nimmt die Texte und Riten ernst und zeigt ihren symbolischen Mehrwert. Zugleich erinnert er sachgerecht daran, dass es zum Wesen der Liturgie gehört, dass in ihr die äußere Gestalt und der innere Gehalt nicht zu trennen sind. Bei seinen folgenden Ausführungen distanziert er sich auch klar von jenen Messopfertheorien, die eine Zerstörung der Opfergabe als wesentlich ansehen und diese im Ritus der Messe zu identifizieren suchen.

Nicht gelöst ist mit Hopings Synthese allerdings die Frage, ob die faktische rituelle und textliche Gestalt der Messe den Opfercharakter der Messe in optimaler Weise aussagt oder ob nicht auch in ihnen „eine gewisse Missverständlichkeit“ liegt, wie dies Joseph Ratzinger 1962 für die Offertoriumsgebete im seinerzeitigen Missale Romanum konstatiert hatte.²⁸ Bald nachdem 1968 die neuen Hochgebetstexte veröffentlicht wurden, setzte jedenfalls die Diskussion ein, ob nicht auch bei der – in dieser Form erst im 4. Hochgebetstext des Missale Romanum von 1970 zu findenden – Rede von der Darbringung des Leibes und Blutes Christi in der Messe die Ebenen von symbolisch-rituellem Handeln und den bezeichneten Wirklichkeiten vermischt werden.²⁹

²⁷ Helmut HOPING, *Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Freiburg i. Br. 2011, 440.

²⁸ Vgl. Joseph RATZINGER, *Eucharistie – Mitte der Kirche. Vier Predigten*, München 1978, hier zit. nach: JRGS 11 (2008) 305–358, hier 337; der Hinweis darauf bei Helmut HOPING, *Offerimus tibi, Domine. Die alten und neuen Offertoriumsgebete des römischen Messritus*, in: Stephan WAHLE – Helmut HOPING – Winfried HAUNERLAND (Hg.), *Römische Messe und Liturgie in der Moderne*, Freiburg i. Br. 2013, 378–395, hier 380.

²⁹ Vgl. z. B. Hans-Joachim SCHULZ, *Christusverkündigung und kirchlicher Opfervollzug nach den Anamnesetexten der eucharistischen Hochgebete*, in: Paul-Werner SCHEELE – Gerhard SCHNEIDER (Hg.), *Christuszeugnis der Kirche. Theologische Studien* (FS Franz Hengsbach), Essen 1970, 91–128; DERS., *Ökumenische Aspekte der*

Für die hier anstehende Frage muss nicht näher untersucht werden, ob es um einen Dissens auf der Ebene der Gestalt geht oder um einen Dissens auf der Ebene des Gehalts. Denn mit den Anfragen an die konkrete Gestalt der Liturgie verbindet sich die Erwartung, dass der theologische Mehrwert des liturgischen Handelns im Ritus selbst zum Ausdruck kommt. Im Blick auf das ungeklärte Verhältnis von Gestalt und Gehalt hatte Ratzinger 1977 geurteilt:

„Die Unklarheit, die hier auch noch während des Konzils zwischen dogmatischer und liturgischer Ebene geblieben ist, muss man wohl als das zentrale Problem der liturgischen Reform bezeichnen; von dieser Hypothek her erklärt sich ein Großteil der Einzelprobleme, mit denen wir seither zu tun haben.“³⁰

Mehr als 25 Jahre später hatte Ratzinger die schon zitierte Vermutung geäußert, „dass die meisten Probleme in der konkreten Ausführung der Liturgiereform damit zusammenhängen, dass der Ansatz des Konzils beim Pascha nicht genügend gegenwärtig gehalten wurde“³¹. Hängt dies möglicherweise doch nicht nur – wie Ratzinger 2003 formulierte – daran, dass man „sich allzu sehr ans bloß Praktische gehalten [hat] und [...] damit in Gefahr [geriet], die Mitte aus dem Blick zu verlieren“³²? Ratzingers Einschätzung von 1977 wirft zumindest die Frage auf, ob nicht auch im Blick auf die liturgietheologische Leitidee des *mysterium paschale* das Verhältnis von dogmatischer und liturgischer Ebene eine Herausforderung war. Dabei sei dahingestellt, ob diese Unklarheit einfach überwunden werden kann oder möglicherweise auch darin begründet ist, dass keine der beiden Ebenen vollständig in der jeweils anderen aufgehoben ist, beide also ihre je eigene Funktion haben.

Darbringungsaussagen in der erneuerten römischen und in der byzantinischen Liturgie, in: ALW 19 (1978) 7–28. Mehrfach hat sich auch Hans-Christian Seraphim dazu geäußert; vgl. Hans-Christian SERAPHIM, *Vom Darbringen im Eucharistiegebet*, in: LJ 56 (2006) 237–249. Kritisch ebenfalls Reinhard MESSNER, *Einige Probleme des eucharistischen Hochgebets*, in: Reinhard MESSNER – Eduard NAGEL – Rudolf PACIK (Hg.), *Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie* (FS Hans Bernhard Meyer [ITS 42]), Innsbruck – Wien 1995, 174–201, hier 197–199.

³⁰ RATZINGER, *Gestalt und Gehalt* (s. Anm. 25), 361.

³¹ RATZINGER, *40 Jahre* (s. Anm. 16), 701.

³² RATZINGER, *40 Jahre* (s. Anm. 16), 701.

3. Das mysterium paschale als Herausforderung für die Fei ergestalt – vom Vorrang der Christusbegegnung vor der kirchlichen Selbstdarstellung

Vor einem Vierteljahrhundert hat Irmgard Pahl von der zentralen Bedeutung des Paschamysteriums „für die Gestalt christlicher Liturgie“ gesprochen und dabei die These aufgestellt:

„Das Paschamysterium von Tod und Auferstehung Jesu Christi bildet die innere Wesensgestalt der christlichen Liturgie und bestimmt als solche deren Fei ergestalt.“³³

Das, was Pahl hier Wesensgestalt nennt, meint offensichtlich den theologischen Gehalt der christlichen Liturgie.³⁴ So bleibt die Frage, wieweit der liturgietheologische Gehalt auch an der Fei ergestalt abgelesen werden kann.

Helmut Hoping hat etwa auf die zentrierende Bedeutung des Paschamysteriums für die Feier des Herrenjahres und seiner Feste hingewiesen, musste aber zugleich feststellen: „Gleichwohl wird das Paschamysterium nicht immer deutlich genug als Kern der christlichen Liturgie und des Kirchenjahres wahrgenommen.“³⁵ Auch Irmgard Pahl ging bei ihren Überlegungen auf das Liturgische Jahr ein und streifte die Tagzeitenliturgie, konzentrierte sich jedoch auf die Feier der Eucharistie und der Taufe.³⁶ Ihr Versuch, das Paschamysterium als Wesensgestalt oder Wesensgehalt für die Feier der Liturgie zu bestimmen, war – anlassbezogen³⁷ – stark ökumenisch bestimmt und versuchte, Anstöße für eine bessere Praxis zu geben. Nun soll hier nicht diskutiert werden, ob das Paschamysterium für alle ihre Praxispostulate überzeugendes Argu-

³³ PAHL, Das Paschamysterium (s. Anm. 20), 82.

³⁴ Pahl modifiziert hier offensichtlich die Unterscheidung von Sinn gestalt und Fei ergestalt bei Hans Bernhard Meyer. Dieser bestimmt Sinn gestalt als „die formale Dynamik (Vollzugsform), die der Feier ihren Sinn gibt und durch die deren Einzelaspekte ihre theologische Bedeutung erhalten, untereinander verbunden und in das Ganze integriert sind“ (Hans Bernhard MEYER, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral*, mit einem Beitrag von Irmgard PAHL (GdK 4), Regensburg 1989, 441–460, hier 445). Doch ist das Paschamysterium keine Vollzugsform, sondern der innere Wesensgehalt, dessen Anhalt in der Fei ergestalt und dessen Konsequenzen für diese zu klären sind.

³⁵ HOPING, Die Mysterientheologie (s. Anm. 3), 158.

³⁶ Vgl. PAHL, Das Paschamysterium (s. Anm. 20), 82–86 (Eucharistie), 86–88 (Taufe), 89–93 (Tagzeitenliturgie und Liturgisches Jahr).

³⁷ Der Beitrag dokumentiert ihren Eröffnungsvortrag auf dem 15. Kongress der *Societas liturgica* 1995 in Dublin.

ment ist und eine paschatheologische Spiritualität in gleicher Dichte durch die Umsetzung der Anregung gefördert würde.

Im Folgenden soll ein wenig bescheidener gefragt werden, ob die konziliare Leitidee sich in konkreten Reformentscheidungen widerspiegelt. Dabei soll zuerst ein durchgehendes Anliegen der liturgischen Erneuerung näher in den Blick genommen werden, bevor am Beispiel der Feier der Sakramente die Frage nach den Spuren des Paschamysteriums im Reformwerk gestellt wird.

Die biblische Prägung der Liturgiereform

Zu Recht wird immer wieder herausgestellt, dass die Liturgiekonstitution erfolgreich den Grund dafür gelegt hat, dass die nachkonziliare Liturgiereform in vielfacher Weise der Heiligen Schrift eine weit größere Aufmerksamkeit geschenkt und in den gottesdienstlichen Feiern einen wesentlich breiteren Raum eröffnet hat. Programmatisch heißt es in SC 24: „Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift.“ SC 24 verbleibt aber dann bei der eher spirituell klingenden Forderung, zu fördern sei das „innige und lebendige Ergriffensein von der Heiligen Schrift“, und sieht darin eine Voraussetzung für „Erneuerung, Fortschritt und Anpassung der heiligen Liturgie“.³⁸ Allerdings kommt hier bereits ein „Grundanliegen des Konzils“ (Martin Klöckener) zum Ausdruck, das später in der Offenbarungskonstitution *Dei verbum* aufgegriffen wird, wenn es dort heißt:

„Die Kirche hat die Heiligen Schriften immer verehrt wie den Herrenleib selbst, weil sie, vor allem in der heiligen Liturgie, vom Tisch des Wortes Gottes wie des Leibes Christi ohne Unterlaß das Brot des Lebens nimmt und den Gläubigen reicht.“³⁹

³⁸ Vgl. zu SC 24 Jürgen BÄRSCH, „Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift“ (SC 24). Zur Bedeutung der Bibel im Kontext des Gottesdienstes, in: LJ 53 (2003) 222–241; Martin KLÖCKENER, „Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift“ (SC 24). Kritische Bestandsaufnahme zu einem Grundanliegen des Konzils, in: Alexander ZERFASS – Ansgar FRANZ (Hg.), *Wort des lebendigen Gottes. Liturgie und Bibel* (FS Hansjakob Becker [PiLi 16]), Tübingen 2016, 21–48.

³⁹ DV 21; den engen Zusammenhang von DV 21 mit der Liturgiekonstitution stellt auch heraus Helmut HOPING, *Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konsti-*

Das konziliare Grundanliegen wird aber schon innerhalb der Liturgiekonstitution konkretisiert in der Forderung: „Bei den heiligen Feiern soll die Schriftlesung reicher, mannigfaltiger und passender ausgestaltet werden.“⁴⁰ Im Einzelnen werden dann für die Messfeier und die Tagzeitenliturgie jeweils neue Leseordnungen gefordert.⁴¹

Das Anliegen geht allerdings weiter. Während für die Feier der Firmung außerhalb der Messe nur unspezifisch Texte verlangt werden, „die als Einleitung zu verwenden sind“ (SC 71), wird für die Trauung ohne Messe bereits sehr konkret angeordnet, dass „zu Beginn des Ritus Epistel und Evangelium der Brautmesse vorgetragen werden“ (SC 78). Damit zeichnet sich hier bereits eine Entwicklung ab, die innerhalb der nachkonziliaren Liturgiereform dazu führte, dass im Prinzip in jeder katholischen Liturgiefeier eine Schriftlesung vorgesehen ist.⁴² Es ist nicht übertrieben, wenn Martin Klöckener im Blick das Reformwerk sagt: „So ist die Bibel wieder zum vorrangigen und – auch das gilt es festzuhalten – zum allein unverzichtbaren liturgischen Buch geworden.“⁴³

Man kann natürlich dieses biblische Grundanliegen als eigenständiges Reformprinzip ansprechen und neben die mehrfach herausgearbeiteten zentralen Prinzipien der Liturgiekonstitution stellen, nach denen die *participatio actuosa* aller Getauften zu fördern und jeder Gottesdienst der Kirche Feier des *mysterium paschale* ist. Unter systematischem Gesichtspunkt kann aber auch gezeigt werden, dass die Umsetzung dieses Grundanliegens in der Feiergestalt der erneuerten Litur-

tion über die göttliche Offenbarung Dei Verbum, in: HThK.Vat II, 695–831, hier 795.

⁴⁰ SC 35; vgl. Winfried HAUNERLAND, *Reicher, mannigfaltiger und passender* (SC 35). *Theologische Motive zur Entwicklung einer neuen Leseordnung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: Hans Jürgen FEULNER – Andreas BIERINGER – Benjamin LEVEN (Hg.), *Erbe und Erneuerung. Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Folgen* (Österreichische Studien zur Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie 7), Wien 2015, 183–198.

⁴¹ Vgl. SC 51, 89 d und 92 a.

⁴² Selbst die Ordnung für „Die Feier der Versöhnung für Einzelne“ (sog. Einzelbeichte) enthält eine „Lesung des Wortes Gottes“, stellt diese allerdings in das Ermessen des Priesters; vgl. *Die Feier der Buße nach dem neuen Rituale Romanum. Studienausgabe*, hg. v. den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich. Einsiedeln u. a. 1974, 31 (Nr. 43).

⁴³ KLÖCKENER, *Von größtem Gewicht* (s. Anm. 38), 44.

gie im Dienst der liturgietheologischen Verortung dieser Liturgie im *mysterium paschale* steht. Anders formuliert: Der Wunsch, dass der paschatheologische Gehalt des Gottesdienstes in der Feiargestalt erkennbar wird, hat eine erste Konsequenz darin, dass katholische Liturgie seit dem II. Vatikanischen Konzil immer mit der Verkündigung des Wortes Gottes verbunden ist.

Den besonderen Charakter der Schriftlesung im Gottesdienst hat die Pastorale Einführung in das Messlektionar gut herausgearbeitet, wenn es dort heißt:

„Durch das Wort Gottes wird das Heilswerk unaufhörlich gegenwärtiggesetzt und fortgeführt und findet im gottesdienstlichen Tun sogar erst seinen vollen Ausdruck. So wird der Gottesdienst zur dauernden, vollen und wirksamen Verkündigung des Wortes Gottes.“ (PEM 4)

Und wenige Sätze später heißt es:

„Je gründlicher man den Gottesdienst erfaßt, um so höher wird man die Bedeutung des Wortes Gottes schätzen. Was vom Gottesdienst gilt, kann auch vom Wort Gottes gesagt werden. In beiden wird das Mysterium Christi vergegenwärtigt und in je eigener Weise ständig weitergeführt.“ (PEM 5)

Die Kirche liest im Gottesdienst aus der Heiligen Schrift, weil sie darin Gottes Wort erkennt. Wie schon die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils herausstellt, ist die Heilige Schrift nicht einfach mit dem Wort Gottes identisch. Vielmehr glaubt die Kirche, dass die biblischen Schriften, „von Gott eingegeben und ein für alle Mal niedergeschrieben, das Wort Gottes vermitteln und in den Worten der Propheten und der Apostel die Stimme des Heiligen Geistes vernehmen lassen“ (DV 21). Im Licht dieser bleibenden Differenz von biblischem Text und Wort Gottes sind natürlich auch die Aussagen der Pastoralen Einführung ins Messlektionar zu lesen. Das Wort Gottes wird in gewisser Weise nur Ereignis, wo es verkündet und gefeiert wird, so dass das Wort Gottes eigentlich nicht dem Gottesdienst als ein gänzlich anderes gegenübersteht. Die Aussage bleibt jedenfalls richtig, wenn sie gelesen wird als Analogie der (gottesdienstlichen) Verkündigung des Wortes Gottes und der Feier der Eucharistie oder auch der sakramentlichen Feiern der Kirche insgesamt. Dann aber gilt: Was von der Feier der Sakramente gesagt wird, das kann auch von der Feier des Wortes Gottes gesagt werden: „In beiden wird das Mysterium Christi vergegenwärtigt und in je eigener Weise ständig weitergeführt.“ (PEM 5)

Nun hat die Liturgiekonstitution eigenständige Wort-Gottes-Feiern empfohlen,⁴⁴ deren theologische, pastorale und spirituelle Wertschätzung sicher darunter gelitten hat, dass solche Gottesdienste häufig nur gefeiert werden, wenn die Feier der Messe nicht möglich ist. An dieser Entwicklung ist das Konzil nicht ganz unschuldig, weil es solche Wort-Gottes-Feiern besonders dort fördern wollte, „wo kein Priester zur Verfügung steht“ (SC 35,4). Kirchenamtlich ist dieser Ersatz-Charakter aber spätestens 1984 überwunden, als im nachkonziliar erneuerten *Caeremoniale Episcoporum* dem Bischof selbst solche Wort-Gottes-Feiern empfohlen wurden.⁴⁵

Wolfgang Meurer hat überzeugend nachgewiesen, dass diese Wort-Gottes-Feiern auch nach dem Sprachgebrauch der Liturgiekonstitution als *sacra liturgia* zu bezeichnen sind.⁴⁶ Damit sind sie nach der Liturgie-theologie des Konzils auch eine Form, in der das Paschamysterium gefeiert wird. Feier des Paschamysteriums werden Wort-Gottes-Feiern aber gerade nicht durch irgendwelche sakramentalen Handlungen, sondern allein dadurch, dass in ihnen die Heilige Schrift verlesen und ausgelegt, verkündet und gefeiert wird. So ist die gottesdienstliche Verkündigung des Wortes Gottes immer schon ein Ausdruck der Überzeugung der Kirche, dass in der Liturgie das Christusmysterium mit seinem Höhepunkt im Paschamysterium gefeiert und gegenwärtig gesetzt wird. In Anlehnung an die Formulierungen von SC 6 heißt das, dass die Kirche sich nicht erst dann *zur Feier des Pascha-Mysteriums versammelt*, wenn sie *Eucharistie feiert*, sondern auch immer dann, wenn sie zusammenkommt, um „zu lesen, ‚was in allen Schriften von ihm geschrieben steht‘ (Lk 24,27)“ (SC 6).

Stimmt die These, dass innerhalb der Feiergestalt jeder Liturgie die Schriftlesung wesentlich Ausdruck des paschatheologischen Gehalts der Liturgie ist, dann hat ein mangelndes Verständnis für die unersetzliche Bedeutung der Heiligen Schrift auch Konsequenzen für das Verständnis

⁴⁴ Vgl. SC 35,4; dazu Wolfgang MEURER, *Die Wort-Gottes-Feier als sacra celebratio. Ein nicht ausgeführter Beschluss des Konzils* (Praktische Theologie heute 167), Stuttgart 2019; dazu meine Rezension in: MThZ 71 (2020) 94 f.

⁴⁵ Vgl. *Caeremoniale Episcoporum. Editio typica*, Libreria Editrice Vaticana 1984 [zit. Ausgabe: Reimpressio 1995], Nr. 221–226 (Caput VII. De celebrationibus Verbi Dei); dieser wichtige Beleg für die Wort-Gottes-Feier in der nachkonziliaren Reform fehlt bei MEURER, *Die Wort-Gottes-Feier* (s. Anm. 46).

⁴⁶ Vgl. MEURER, *Die Wort-Gottes-Feier* (s. Anm. 46), 177–182.

der Liturgie und vor allem für den Zugang zu ihrem Wesen als Feier des Paschamysteriums. Wo „Janosch statt Jona“⁴⁷ gelesen wird und der theologische Unterschied dieser Texte in der Inszenierung der Liturgie nicht mehr zum Ausdruck kommt und von den Mitfeiernden erlebt werden kann, besteht die strukturelle Gefahr, dass menschliche Lebensregeln und Impulse für gelingendes Leben an die Stelle der Verkündigung der Offenbarung und des Christusereignisses treten.⁴⁸

Die Feier der Sakramente

An drei Beispielen kann im Folgenden gezeigt werden, dass in der erneuerten Feiargestalt der Sakramente die paschatheologische Leitidee zum Ausdruck kommt und dass diese auch neue Anhaltspunkte enthält, an denen Bemühungen zur Vertiefung einer paschatheologischen Liturgie- und Sakramentenspiritualität anknüpfen können.

Nicht nur lebensgeschichtlich ist an erster Stelle die Taufe zu nennen, von der es in der Liturgiekonstitution heißt:

„So werden die Menschen durch die Taufe in das Pascha-Mysterium Christi eingefügt. Mit Christus gestorben, werden sie mit ihm begraben und mit ihm auf-erweckt.“ (SC 6)

Irmgard Pahl hat darauf aufmerksam gemacht, dass die nachkonzilia- ren Taufordnungen die Taufe durch Untertauchen an erster Stelle nen- nen und in ihr die Teilnahme an Tod und Auferstehung Christi besser ausgedrückt sehen.⁴⁹ Während die *Collectio Rituum* von 1950 diese Möglichkeit – vermutlich weil seinerzeit ohne jede praktische Be-

⁴⁷ Dieses schöne Wortspiel bietet Guido FUCHS (Hg.), *sinnenfällig. Eucharistie erleben*, Regensburg 2003, 53.

⁴⁸ Zur Bedeutung der Bibel im Gottesdienst und zu ihrer Beziehung zum Pascha- mysterium vgl. freilich mit anderem Erkenntnisinteresse die beiden wichtigen Studien Alexander ZERFASS, *Auf dem Weg nach Emmaus. Die Hermeneutik der Schriftlesung im Wortgottesdienst der Messe* (PiLi.St 24), Tübingen 2016, v. a. 116–150; Marco BENINI, *Liturgische Bibelhermeneutik. Die Heilige Schrift im Horizont des Gottes- dienstes* (LQF 109), Münster 2020, v. a. 329–425.

⁴⁹ Vgl. PAHL, *Das Paschamysterium* (s. Anm. 20), 87 f.

deutung – nicht einmal erwähnt,⁵⁰ beschrieb das *Rituale Romanum* im Anschluss an die Taufformel zur Übergießung den Ritus „Ubi autem est consuetudo baptizandi per immersionem“⁵¹. Was freilich damals zumindest im deutschen Sprachgebrauch nur eine theoretische Möglichkeit gewesen sein dürfte, kann mittlerweile an einzelnen Orten praktiziert werden, weil es dort jetzt begehbare Taufbrunnen gibt.⁵²

Paschatheologisch begründet ist natürlich auch Pahls Anliegen, dass Kinder und Erwachsene möglichst in der Osternacht getauft werden.⁵³ Wenn der Eindruck nicht täuscht, ist mittlerweile die sakramentale Initiation von erwachsenen Taufbewerbern in der Osternacht in vielen deutschen Diözesen keine seltene Ausnahme mehr. Erwachsene Taufbewerber in der Oster- oder Pfingstvigil zu taufen hatte allerdings auch schon das vorkonziliare *Rituale Romanum* gemäß ältestem Brauch der Kirche zumindest für die Bischofskirchen empfohlen.⁵⁴

Um den österlichen Charakter der Taufe hervorzuheben empfiehlt der *Ordo baptismi parvulorum* von 1969 für die Feier dieses Sakraments auch die Osternacht oder – und das ist neu – den Sonntag.⁵⁵ Das Anliegen, den paschatheologischen Gehalt der Taufe in der Feiargestalt zum Ausdruck bringen, wird in der Liturgiereform also nicht nur durch textliche und rituelle Ausgestaltung aufgegriffen, sondern auch durch einen Hinweis auf den Sonntag, das wöchentliche Osterfest, als angemessenen Tauftermin.

⁵⁰ *Collectio Rituum ad instar appendicis Ritualis Romani pro omnibus Germaniae dioecesisibus a Sancta Sede approbata*, Ratisbonae 1950, 14 u. ö.

⁵¹ *Rituale Romanum ... Editio typica* 1952, 25 (Nr. 20). – Benutzt wurde die Ausgabe: *Edizione anastatica e Introduzione* a cura di Manlio SODI – Alessandro TONIOLO (MLP 2), Città del Vaticano 2008.

⁵² Vgl. Winfried HAUNERLAND, *Aus Wasser und Geist geboren (Joh 3,5). Die Taufe – Leben in neuen Beziehungen*, in: Jahrbuch des Vereins für christliche Kunst in München 27 (2016) 10–23, hier 18–20 und Anm. 11 mit Verweis auf entsprechende Taufbrunnen in den Kirchen St. Maria Magdalena (Bochum-Höntrop), St. Vitus (Klosterneuburg-Kritzendorf in Österreich) und St. Christophorus (Westerland auf Sylt).

⁵³ Vgl. PAHL, *Das Paschamysterium* (s. Anm. 20), 88.

⁵⁴ *Rituale Romanum* 1952 (s. Anm. 51), 13: „41. Etiam solemnibus Baptismus qualibet die administrari potest; decet tamen adultorum Baptismus, secundum antiquissimum Ecclesiae ritum, conferri, si fieri commode queat, in pervigilio Paschatis et Pentecostes, praecipue in metropolitanis aut cathedralibus ecclesiis.“

⁵⁵ *Ordo baptismi parvulorum. Editio typica altera*, Typis Polyglottis Vaticanis 1983, 17 (Praenotanda Nr. 9).

Es ist offensichtlich Rücksicht auf die normale Gottesdienstgemeinde, wenn die Praenotanda des liturgischen Buchs zwar die theologisch sinnvolle Möglichkeit erwähnen, innerhalb der Sonntagsmesse der Gemeinde zu taufen, aber zugleich davor warnen, dies zu häufig zu tun. Es wäre allerdings eine empirische Erhebung wert, aus welchen Gründen in der kirchlichen Praxis heute andere Taufstage gewählt werden. Denn es hat Auswirkungen auf die Feiergealt der Taufe und ihre paschatheologische Prägung, wenn etwa aufgrund Überlastung der Priester durch Messverpflichtungen, Rücksicht auf Arbeitszeiten der Mesner oder mangelnder Disponibilität der Verwandtschaft der Täuflinge der Sonntag als der zeichenhaft sinnvolle Tauftermin nicht erste Priorität hat.

Die Wesensbestimmung der Eucharistie als Feier des Paschamysteriums hat schon immer im Canon Romanus ihren Ausdruck in der Formel im *Unde et memores* gefunden, der sogenannten (speziellen) Anamnese, von der die *Institutio generalis* sagt:

„Durch sie begeht die Kirche das Gedächtnis Christi selbst, indem sie das Gebot erfüllt, das sie von Christus, dem Herrn, durch die Apostel empfangen hat. Sie gedenkt dabei vor allem seines heiligen Leidens, seiner glorreichen Auferstehung und seiner Himmelfahrt.“ (GORM 79 e)

Theologisch genauer wird man sagen müssen: In dieser Anamnese bringt die Kirche zum Ausdruck, dass sie das Gedächtnis Christi begeht. Dieser Gedanke geht auch in den anderen Hochgebetstexten nicht verloren, weil in diesen eine entsprechende Formel mit leichten Variationen dasselbe zum Ausdruck bringt.⁵⁶

Eine wirkliche Innovation in der nachkonziliaren Messreform ist allerdings die Akklamation nach den Einsetzungsworten. Die Worte „Mysterium fidei“, die bisher Teil des Kelchwortes waren, wurden umgestaltet zu einem Ruf, auf den die Gemeinde mit einer Akklamation antwortet:

„Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit.“⁵⁷

⁵⁶ Der Nachweis muss hier nicht geführt werden. Für die hier anstehende Fragestellung ist auch das logische Verhältnis von Gedächtnis und Darbringung sekundär.

⁵⁷ *Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Das Meßbuch deutsch für alle Tage des Jahres.* Einsiedeln u. a. 1988, 473 u. ö.

Ebenso paschatheologisch konnotiert sind auch die Akklamationen, die als Alternative im Anhang des Messbuchs verzeichnet sind, sich aber zumindest im deutschen Sprachgebiet nicht durchgesetzt haben:

„Heiland der Welt, schenke uns dein Heil; denn durch Tod und Auferstehung hast du uns erlöst.“⁵⁸

„Sooft wir dieses Brot essen und aus diesem Kelch trinken, verkünden wir deinen Tod, o Herr, bis du kommst in Herrlichkeit.“⁵⁹

Motivisch sind diese Akklamationen natürlich eine gewisse Doppelung zur unmittelbar folgenden Anamnese. Da der Text der Akklamation aber nicht nur gehört, sondern vom Volk selbst gesprochen wird, hat er noch einmal für den Mitvollzug eine zusätzliche Qualität. Für eine Vertiefung des paschatheologischen Verständnisses der Eucharistie bietet dieser Text also einen sehr geeigneten und vielen durch regelmäßige Praxis im Wortlaut bekannten Anhaltspunkt.

Einen paschatheologischen Akzent hat auch die Form der Lossprechung beim Sakrament der Buße gefunden. Im *Rituale Romanum* von 1952 gab es lediglich in der Gebetsbitte nach der Lossprechung einen Verweis auf das Leiden Christi.⁶⁰ Dabei wurde das Leiden Jesu geradezu relativiert durch eine aufzählende Verbindung mit den Verdiensten der Heiligen und dem, was der Pönitent selbst Gutes getan und Böses erduldet hat.

Ganz anders dagegen im Absolutionswort des erneuerten *Ordo paenitentiae* von 1974. Dort heißt es:

„Deus, Pater misericordiarum, qui per mortem et resurrectionem Filii sui mundum sibi reconciliavit et Spiritum Sanctum effudit in remissionem peccatorum, per ministerium Ecclesiae indulgentiam tibi tribuat et pacem. ET EGO TE ABSOLVO A PECCATIS TUIS IN NOMINE PATRIS, ET FILII, ET SPIRITUS SANCTI.“⁶¹

Durch den Tod und die Auferstehung Jesu, also durch das Paschamysterium, hat Gott die Welt mit sich versöhnt.

⁵⁸ Ebd., 1226.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Vgl. *Rituale Romanum* 1952 (s. Anm. 51) 127: „Passio Domini nostri Jesu Christi, merita beatae Mariae Virginis, et omnium Sanctorum, quidquid boni feceris, et mali sustinueris, sint tibi in remissionem peccatorum, augmentum gratiae, et praemium vitae aeternae. Amen.“

⁶¹ *Ordo paenitentiae. Editio typica*, Typis Polyglottis Vaticanis 1974, 27 (Nr. 46).

Auch die Aussendung des Heiligen Geistes zur Vergebung der Sünden gehört zum österlichen Geschehen: Nach Joh 20,22 f. ist der Heilige Geist Gabe des Auferstandenen am Ostersonntag und mit der Vollmacht zur Sündenvergebung verbunden. Die innere Einheit der fünfzig-tägigen Osterzeit ist auch ein Zeichen dafür, dass Auferstehung, Himmelfahrt und Geistsendung Aspekte der endgültigen Überwindung des Todes und des neuen Lebens Christi sind.⁶² An zentraler Stelle verweist damit der *Ordo paenitentiae* darauf, dass die Liturgie, hier konkret die Bußliturgie, ihren heilsgeschichtlichen Grund im *mysterium paschale* hat.

Schon die wenigen Beispiele zeigen, dass die Elemente, in denen das *mysterium paschale* in der Feiargestalt zum Ausdruck kommt, nicht alle erst das Ergebnis der Liturgiereform im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil waren. Dies kann insofern nicht verwundern, als das Konzil ja keine neue Theologie „erfinden“ wollte, sondern eine in der Tradition im Allgemeinen und in der Liturgie im Besonderen bezeugte theologische Überzeugung herausgearbeitet hat. Das innovative Element innerhalb einer grundlegenden Kontinuität war die Entscheidung des Konzils für das *mysterium paschale* als theologische und liturgie-theologische Leitidee.⁶³ In der Liturgiereform wurde dann offensichtlich an einzelnen Stellen die Möglichkeit genutzt, diese theologische Wesensbestimmung auch in der Feiargestalt aufzugreifen und zu stärken.

4. Vorrang der Christologie vor der Ekklesiologie

Angangspunkt der vorgetragenen Überlegungen war die These, dass eine nur ekklesiologische Verortung der Liturgie und Liturgietheologie gefährlich ist, natürlich vor allem dann, wenn die Ekklesiologie selbst

⁶² Vgl. Winfried HAUNERLAND, *Auferstanden von den Toten. Das Osterbekenntnis im Licht der österlichen Hochfeste*, in: *Deus lo vult. Jahrbuch 2020/2021*. NF 85, 44–47.

⁶³ Zur Leitidee des *mysterium paschale* als Beispiel für die Hermeneutik der Reform vgl. Winfried HAUNERLAND, *Hermeneutik der Reform. Eine päpstliche Mahnung und ihr liturgisches Potential*, in: Andreas REDTENBACHER (Hg.), *Liturgie lernen und leben – zwischen Tradition und Innovation. Pius Pasch Symposium 2014* (Pius-Parsch-Studien 12), Freiburg i.Br. 2015, 60–80, hier zit. nach DERS., *Liturgie und Kirche* (s. Anm. 5), 267–286, hier 277 f.

ihre christologische Grundierung verliert. Der deshalb geforderte Vorrang der Christologie vor der Ekklesiologie hat allerdings in der Feier der Messe seinen dichtesten Ausdruck darin, dass die gottesdienstliche Versammlung ohne einen geweihten Priester nicht Eucharistie feiern kann. Er agiert nicht in eigener Autorität, sondern handelt – wie das II. Vatikanische Konzil sagt – *in persona Christi Capitis*.⁶⁴ Befähigt durch das Ordo-Sakrament ist der Priester das wirkmächtige Symbol, dass die Kirche nicht ohne ihr Haupt, Christus, handeln kann und Kirche ist. Dass diese konziliare Lehre auch innerhalb der Kirche nicht mehr akzeptiert wird, dürfte auch mit konkreten Kirchenerfahrungen zu tun haben. Zu nennen ist die Tatsache, dass nicht nur in der klassischen Diaspora oder in sogenannten Missionsgebieten, sondern auch in traditionell christlichen Ländern durch die geringere Zahl von Priestern selbst am Sonntag nicht mehr überall, wo es bisher üblich war, die Messe gefeiert werden kann. In breiten Kreisen wird der Ausschluss von Frauen und Verheirateten vom Priesteramt nicht mehr verstanden und als Gerechtigkeitsfrage thematisiert. Der Missbrauchsskandal hat darüber hinaus als Brandbeschleuniger für eine unabhängig davon existierende Tendenz gewirkt, jegliche Form von Machtausübung in der Kirche für problematisch und evangeliumswidrig zu halten.

Das Kind darf aber nicht mit dem Bade ausgeschüttet werden und berechnete Reformanliegen dürfen nicht die sakramentale Grundlage der Kirche und das für ihr Kirchesein notwendige Weiheamt beschädigen.⁶⁵ Dem würde helfen, wenn die liturgische Praxis deutlicher erkennen ließe, dass der Priester Maß nimmt an jenem Christus, der „nicht gekommen [ist], um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben“ (Mk 10,45; Mt 20,28). Man könnte auch sagen: Das *mysterium paschale* muss Konsequenzen für das Priesteramt und dessen Ausübung auch, aber sicher nicht nur in der Liturgie haben. Weil die Liturgie notwendigerweise symbolische Darstellung von Kirche, kirchlichen Bezügen und kirchlichen Machtverhältnissen ist, reicht nicht der Verweis auf die sakramententheologische Notwendigkeit von

⁶⁴ PO 2; vgl. SC 33, LG 10 u. 28.

⁶⁵ In dieser Hinsicht erfreulich klar und hilfreich ist Markus KNAPP, *Gemeinsames Priestertum und kirchliches Leitungsamt: ein unausgeschöpftes Potential des II. Vatikanums?*, in: Benedikt JÜRGENS – Matthias SELLMANN (Hg.), *Wer entscheidet, wer was entscheidet? Zum Reformbedarf kirchlicher Führungspraxis* (QD 312), Freiburg i. Br. 2020, 175–197.

Vollmachtsträgern in der Kirche. Vielmehr muss die Form der Macht- und Vollmachtausübung dem entsprechen, wie Christus selbst in Erscheinung getreten ist. Paschatheologisch muss zum Ausdruck kommen, dass der Priester den sich hingebenden Herrn repräsentiert und den Auferstandenen immer nur auch als den Gekreuzigten.

Die Vollmacht Jesu in seiner Sendung vom Vater ist bei ihm gekoppelt mit der Ohnmacht, die auf innerweltliche Machtspiele und Zwangsmittel verzichtet. Dass damit zutiefst eine Frage nach der Haltung und damit priesterlicher Spiritualität verbunden ist, kann hier nicht weiter entfaltet werden.⁶⁶ Es gehört zum Wesen der Liturgie, dass bei ihr Inneres und Äußeres zwar zu unterscheiden, aber nicht zu trennen sind. Insofern muss die Spannung zwischen Vollmacht und Ohnmacht Konsequenzen für den liturgischen Vorsteherdienst des Priesters haben. Weil „Überhöhungen“ schon vom Wort her ein negatives Urteil einschließen, ist es evident, dass Überhöhungen abzulehnen, zu bekämpfen und abzubauen sind.⁶⁷ Aber nicht jede liturgische Differenzierung ist bereits eine in sich illegitime Überhöhung. Problematische Sakralisierungen und Klerikalisierungen werden nicht allein durch Eliminierung überwunden, wenn nicht zugleich positiv Ausdrucksformen für die unersetzbare sakramentale Aufgabe des Priesters gestärkt werden, den Vorrang Christi vor seiner Kirche in Erinnerung zu halten.

Wenn Papst Johannes Paul II. schon 1980 die „sehr enge und organische Verbindung *zwischen der Erneuerung der Liturgie und der Erneuerung des gesamten Lebens der Kirche*“⁶⁸ herausstellt, dann gilt das auch für die christologische Grundierung von Ekklesiologie und Liturgie.⁶⁹ Der Erneuerung der Ekklesiologie und der Strukturen der Kirche

⁶⁶ Vgl. Winfried HAUNERLAND, „Und stelle dein Leben unter das Geheimnis des Kreuzes.“ *Das Pascha-Mysterium als Mitte priesterlicher Existenz*, in: Klerusblatt 93 (2013) 108–111.

⁶⁷ Vgl. dazu programmatisch Gregor Maria HOFF – Julia KNOP – Benedikt KRANEMANN (Hg.), *Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg* (QD 308), Freiburg i. Br. 2020, kritisch dazu: Winfried HAUNERLAND, *Heiliges Spiel und heilige Herrschaft. Zur Symbolik des Unterschieds in der Liturgie*, in: Stefan BÖNTERT et al. (Hg.), *Gottesdienst und Macht. Klerikalismus in der Liturgie*, Regensburg 2021, 99–116.

⁶⁸ Siehe Anm. 2.

⁶⁹ Vgl. als eindrucksvollen systematisch-theologischen Beitrag zur christologischen Grundierung der Theologie insgesamt Helmut HOPING, *Jesus aus Galiläa – Messias und Sohn Gottes*, Freiburg i. Br. 2019. Ihm, der auch in diesem Jesus-Buch den Zu-

entspricht eine gottesdienstliche Gestalt, die genau dieser Ekklesiologie und dem angemessenen Miteinander in der Kirche entsprechen muss. Aber dem inneren Wesen der Kirche, Leib Christi und Gemeinschaft der Getauften mit ihrem Herrn zu sein, und ihrem Auftrag, missionarisch Christus zu bezeugen und mit seiner Liebe den Menschen zu dienen, korreliert der innere Gehalt der Liturgie, das Erlösungswerk Christi so zu vergegenwärtigen, dass die Feiernden in das Geheimnis seines Lebens hineingenommen und vom *mysterium paschale* geprägt und umgestaltet werden. Das aber bleibt aufgegeben, auch wenn es gerade nicht einfach operationalisiert und insofern *gemacht* werden kann.

sammenhang der Liturgie mit der Christologie immer wieder thematisiert, ist dieser Beitrag anlässlich der Vollendung seines 65. Lebensjahres gewidmet.