

Participatio – Relecture einer liturgietheologischen Leitidee

Winfried Haunerland

Die tätige Teilnahme aller Glieder der Kirche an den liturgischen Feiern gehört zu den großen Prinzipien¹ des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) und seiner Liturgiekonstitution.² Die Konstitution *Sacrosanctum Concilium* (SC) selbst bezeichnet die *participatio actiuosa* als den obersten Grundsatz der liturgischen Erneuerung (vgl. SC 79); andere sprechen von Schlüsselbegriff³, Leitmotiv⁴ oder

¹ Das *magnum principium* (der wichtige Grundsatz bzw. das große Prinzip), das Papst Franziskus programmatisch am Beginn seines Motu proprio *Magnum principium* (vgl. Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben in Form eines „Motu Proprio“ „Magnum Principium“, durch das can. 838 des Kodex des kanonischen Rechts verändert wird, in: http://www.vatican.va/content/francesco/de/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20170903_magnum-principium.html [Zugriff: 11.11.2020]) aufgreift, dürfte nicht die Verständlichkeit der Sprache sein, sondern die tätige Teilnahme aller an der Liturgie. – Vgl. dazu W. Haunerland, Das Motu proprio *Magnum principium* als Impuls für die liturgische Erneuerung, in: AKathKR 187 (2020) [im Druck].

² Neben der im Folgenden genannten Literatur aus neuerer Zeit vgl. D. Güntner, Das Prinzip der Participatio und die Strukturen der Lebenswelt. Eine soziologisch-theologische Studie, in: ALW 38/39 (1996/97) 25–41; M. Stuflesser, *Actiuosa participatio* – zwischen hektischem Aktionismus und neuer Innerlichkeit. Überlegungen zur „tätigen Teilnahme“ am Gottesdienst der Kirche als Recht und Pflicht der Getauften, in: LJ 59 (2009) 147–186.

³ Vgl. S. Schmid-Keiser, Aktive Teilnahme. Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns. Zu den Elementen eines Schlüsselbegriffes in Geschichte und Gegenwart des 20. Jahrhunderts, 2 Teile (EHS.T 250), Bern – Frankfurt a. M. – New York 1985; R. Pacik, Aktive Teilnahme. Schlüsselbegriff der erneuerten Liturgie, in: M. Hobi (Hg.), Im Klangraum der Kirche. Aspekte – Positionen – Positionierungen in Kirchenmusik und Liturgie, Zürich 2007, 27–52.

⁴ Vgl. F. Kohlschein, Bewußte, tätige und fruchtbringende Teilnahme. Das Leitmotiv der Gottesdienstreform als bleibender Maßstab, in: T. Maas-Ewerd (Hg.), *Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform* [FS Bruno Kleinheyer], Freiburg i. Br. 1988, 38–62.

Programmwort⁵ der konziliaren Reform. Während im *mysterium paschale* die soteriologisch-heilsgeschichtliche Leitidee der Liturgiereform gesehen werden kann,⁶ ist die tätige Teilnahme ein zutiefst ekklesiologisches Prinzip.⁷ Denn „zu der vollen, bewußten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern [...] ist] das christliche Volk [...] kraft der Taufe berechtigt und verpflichtet“ (SC 14).

Damit liegt auf der Hand, dass der Begriff der *participatio* und die damit gemeinte Sache ekklesiologische Implikationen haben. Denn liturgische *participatio* gehört zu den Rechten und Pflichten aller Getauften. Dem gilt es im Folgenden nachzugehen. Dies geschieht allerdings im Bewusstsein, dass ekklesiologische Modelle und Vorentscheidungen der Gegenwart nicht einfach mit denen der Konzilszeit übereinstimmen und auch diese wiederum zeitbedingt waren und sich von anderen Zeiten unterschieden.

Zuvor soll jedoch daran erinnert werden, dass der Begriff *participatio* seit dem sechsten Jahrhundert in der römischen Liturgie an äußerst prominenter Stelle auftaucht und die mit dem Begriff angezielte „Sache“ auch in früheren Zeiten existierte – und dabei zumindest implizit auch mit spezifischen ekklesiologischen Programmen verbunden war.

1 *Ex hac altaris participatione* – eine Formel im *Canon Romanus*

Im Kanon-Abschnitt, der mit den Worten *Supplices te rogamus* beginnt, betet die Kirche seit Jahrhunderten:

⁵ Vgl. W. Haunerland, *Participatio actiosa*. Programmwort liturgischer Erneuerung, in: *IKaZ* 38 (2009) 585–595.

⁶ Vgl. dazu W. Haunerland, *Erneuerung aus dem Paschamysterium*. Zur heilsgeschichtlichen Leitidee der Liturgiekonstitution, in: *IKaZ* 41 (2012) 616–625; S. A. Schrott, *Pascha-Mysterium*. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 6), Regensburg 2014; dazu W. Haunerland, *Der liturgietheologische Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Anmerkungen zu einer wichtigen Studie über das Pascha-Mysterium, in: *LJ* 64 (2014) 263–271.

⁷ Vgl. W. Haunerland, *Gottesdienst in der Moderne*. Liturgische Bewegung und das Zweite Vatikanische Konzil, in: S. Wahle, H. Hoping, W. Haunerland (Hg.), *Römische Messe und Liturgie in der Moderne*, Freiburg i. Br. 2013, 15–39, hier: 28–31.

„Dein heiliger Engel trage diese Opfergabe auf deinen himmlischen Altar vor deine göttliche Herrlichkeit; und wenn wir durch unsere Teilnahme am Altar [*ex hac altaris participatione*] den heiligen Leib und das Blut deines Sohnes empfangen, erfülle uns mit aller Gnade und allem Segen des Himmels.“⁸

Nun könnte man versucht sein, in der *altaris participatio* eine Anteilhabe am himmlischen Altar des Vorsatzes zu sehen. In seiner Münchener Dissertation hat Albert Lupp (* 1929) bereits 1960 überzeugend herausgearbeitet, die Formel *ex hac altaris participatione* bezeichne „primär den sakramentalen Akt der *Teilnahme an den heiligen Gaben*, den Gabenempfang vom heiligen Altar“⁹. Die liturgische Teilnahme, die über Jahrhunderte bei jeder Messfeier beschworen wurde, war also die sakramentale Teilhabe an den eucharistischen Gaben.

Dass dies ekklesiologisch bedeutsam ist, ergibt sich schon aus der Bedeutung der Eucharistie für die kirchliche *communio*. Theologisch interessant dürfte in diesem Zusammenhang sein, dass das *Supplices te rogamus* im *Canon Romanus* genetisch die Funktion der Epiklese in den anderen Hochgebeten hat.¹⁰ Das *Supplices* und die entsprechenden Epiklesen zielen aber nicht allein auf die Wandlung der Gaben, sondern zuletzt und eigentlich auf die *communio* derer, die an den konsekrierten Gaben Anteil erhalten.¹¹

⁸ Erstes Hochgebet. Der Römische Messkanon, hier zit. nach: Die Feier der heiligen Messe. 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. ²1988, 475.

⁹ A. Lupp, Der Begriff „PARTICIPATIO“ im Sprachgebrauch der römischen Liturgie [Diss. masch.], München 1960, 163 [Hervorhebung im Original].

¹⁰ Vgl. H.-J. Schulz, Christusverkündigung und kirchliche Opfervollzug nach den Anamnesetexten der eucharistischen Hochgebete, in: P.-W. Scheele, G. Schneider (Hg.), Christuszeugnis der Kirche. Theologische Studien [FS Franz Hengsbach], Essen 1970, 91–128, hier: 113f.; R. Meßner, Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft (IThS 25), Innsbruck – Wien 1989, 90f.; ders., Einige Probleme des eucharistischen Hochgebets, in: R. Meßner, E. Nagel, R. Pacik (Hg.), Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie [FS Hans Bernhard Meyer] (IThS 42), Innsbruck – Wien 1995, 174–201.

¹¹ Ein ähnlicher Gedanke findet sich in einer *Super oblata* aus Ve 1047, die seit dem *Missale Romanum* von 1970 in der Weihnachtszeit vorgesehen ist: *ut [...] sacri participatione mysterii fideliter sensibus uniamur* (MRom 1970, 161 u. ö.).

Allerdings: Die Teilhabe der Getauften an den sakramentalen Gaben wird ab dem Hochmittelalter immer mehr zu einem Ideal, dessen Realisierung zumindest einmal im Jahr durch das Vierte Laterankonzil 1215 urgiert werden muss.¹² Aber selbst wenn die Kommunion empfangen wurde, wurde sie in der Regel nicht als Teilhabe an der konkreten Feier erfahren, weil sie einerseits häufig außerhalb der Messfeier ausgeteilt wurde, andererseits aber auch innerhalb der Messfeier – zumindest seit dem Ende des 16. Jahrhunderts – nicht die konsekrierten Hostien aus derselben Feier ausgeteilt wurden.¹³

Damit kann eine erste zweigeteilte These formuliert werden:

These 1: Für die liturgische participatio ist nach dem Canon Romanus die sakramentale Teilhabe an den eucharistischen Gaben zentral. Diese zentrale liturgische participatio war aber über Jahrhunderte ein Ideal, das nur selten realisiert wurde und zu dem die Gläubigen nur einmal im Jahr verpflichtet waren.

In Bezug auf den *Canon Romanus* wäre zu ergänzen, dass die Subjektivität aller noch an einer zweiten Stelle deutlich zum Ausdruck kommt. Beim Gedächtnis der Lebenden wird im Blick auf die mitfeiernden Getauften, die „Diener und Dienerinnen“ Gottes, gesagt:

„für sie bringen wir dieses Opfer des Lobes dar und sie selber weihen es dir für sich und für alle, die ihnen verbunden sind [...]. Vor dich, den ewigen, lebendigen und wahren Gott, bringen sie ihre Gebete und Gaben“¹⁴.

Ursprünglich wurden sogar nur die Gläubigen als das Subjekt genannt. Aber selbst als das amtpriesterliche Darbringen seit dem neunten Jahrhundert dem Tun der Gläubigen vorangestellt wurde,¹⁵ tätigt der Text noch eine Aussage zur Teilhabe der Laien am gottes-

¹² Vgl. Viertes Laterankonzil 1215, Konstitutionen, Kapitel 21 (COD 245).

¹³ Vgl. K.-G. Peusquens, „Ex hac altaris participatione“, in: PBIDA 37 (1985) 143–146.

¹⁴ Die Feier der heiligen Messe (s. Anm. 8), 463. – Vgl. *Missale Romanum*. Grundordnung des römischen Messbuches. Editio typica tertia, Vatikan 2002, 572: *pro quibus tibi offerimus: vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis, pro se suisque omnibus [...] tibi que reddunt vota sua aeterno deo, vivo et vero.*

¹⁵ Vgl. J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der Römischen Messe, 2 Bde., Freiburg i. Br. ⁵1962, Bd. 2, 209.

dienstlichen Handeln, die ebenso wie die sakramentale *participatio* faktisch über Jahrhunderte hinweg kaum mehr erlebt wurde oder auch nur im Bewusstsein war.

2 *Missa audienda est* – Teilnahmepflicht nach c. 1248f. CIC/1917

Die lateinische Liturgie am Beginn des 20. Jahrhunderts war im Blick auf eine bewusste Teilnahme und äußerlich erfahrbare kirchliche Mitträgerschaft aller eine hohe Hürde. Das kirchliche Recht verlangt, dass an den gebotenen Feiertagen die Messe zu hören sei:

Festis de praecepto diebus Missa audienda est. (c. 1248 CIC/1917)

Faktisch bedeutet das allerdings nicht, dass damit aktives Hören als die normale Form der *participatio* vorausgesetzt werden kann. Denn vielfach dürfte auch an Sonn- und Feiertagen die Normalform der Messfeier die sog. stille Messe gewesen sein, bei der viele Texte zwar „mit lauter und vernehmlicher Stimme“ zu sprechen waren, aber nur so, „daß es die näher Stehenden hören und verstehen können“¹⁶. Tatsächlich waren also Ministranten hörend und auch Antwort gebend an der Messfeier beteiligt. In größeren Kirchen dürften die meisten Anwesenden nichts gehört haben, sodass die Formulierung in c. 1249 – möglicherweise unfreiwillig – nicht nur im Blick auf die Vielfalt der katholischen Riten sachgerecht ist, wenn es dort heißt:

Legi de audiendo Sacro satisfacit qui Missae adest, quocumque catholico ritu celebretur. (c. 1249 CIC/1917)

Die Verpflichtung, die Messe zu *hören*, wird also allein durch Anwesenheit (*qui Missae adest*) erfüllt.

Für die *participatio* an der Messliturgie ergibt sich damit einerseits die Erkenntnis, dass einer wirklichen äußeren Teilnahme an der Messfeier und ihrer konkreten Gestalt enge Grenzen gesetzt waren. Die vom Priester und den Ministranten vollzogene Liturgie konstituierte für die Anwesenden eher einen heiligen Raum, in dem viele mit ihrer subjektiven Frömmigkeit individuell oder auch indi-

¹⁶ Wörtliche Zitate aus: [P.] Hartmann, Repertorium Rituum. Zusammenstellung der rituellen Vorschriften für die bischöflichen und priesterlichen Funktionen, besorgt von J. Kley, Paderborn ¹⁴1940, 399.

vidualistisch Platz fanden. Partizipierten sie auch nicht an der Liturgie im engeren Sinn, so partizipierten sie doch auf je eigene Art an der Gegenwart des Heiligen.

Nach Romano Guardini (1885–1968) soll der liturgieaffine Papst Pius X. (1903–1914) einmal gemahnt haben:

„Ihr sollt nicht in der Messe beten, ihr sollt die Messe beten!“¹⁷

Damit kommt zumindest das Anliegen zum Ausdruck, dass die anwesenden Gläubigen sich innerlich dem liturgischen Geschehen anschließen. Es wäre ein lohnendes Unternehmen, eingehender zu untersuchen, welche Formen von liturgischer *participatio* im Laufe der Geschichte auch im Blick auf die lateinisch gefeierte römische Messliturgie gesucht, entwickelt und gepflegt wurden. Nicht erst die volkssprachigen Volksmessbücher wie der Schott und der Bomm, sondern auch die Messliedreihen und Messandachten sind hier zu nennen. Selbst das Rosenkranzgebet, in dem das Leben Jesu mit dessen Zentrum in Tod und Auferstehung betrachtet wird, kann eine Weise sein, sich mit dem sakramental vergegenwärtigten Christus- und Paschamysterium zu verbinden.

Diese Beobachtungen erlauben eine zweite These:

These 2: Das im 20. Jahrhundert mit dem Begriff der participatio zum Ausdruck gebrachte Anliegen wurde in früheren Zeiten nicht innerhalb der liturgischen Handlung, sondern liturgiebegleitend realisiert; als Teil der hörenden Kirche hatten die Laien keinen liturgischen Subjektstatus, denn sie galten als zu wahrhaft kirchlichem Handeln nicht fähig.

3 *La partecipazione attiva* bei Pius X.

Zu Recht verweisen begriffsgeschichtliche Anmerkungen zum Begriff der *participatio actuosa* regelmäßig auf Pius X. und sein Motuproprio *Tra le sollecitudini* vom 22. November 1903, in dem erstmals – zumindest im italienischen Original – der Begriff *la partecipazione attiva*¹⁸ auftaucht, der in seiner lateinischen Fassung *par-*

¹⁷ R. Guardini, Vom Geist der Liturgie. Nachwort von H. Maier (HerBü 1049), Freiburg i. Br. 1983, 19.

¹⁸ Papst Pius X., Motuproprio *Tra le sollecitudini* über die Restauration der Kir-

ticipatio actuosa 60 Jahre später zum „Kehrrim“¹⁹ der Liturgiekonstitution werden wird. Pius X. sieht in „der tätigen Teilnahme an den hochheiligen Mysterien und am öffentlichen feierlichen Gebet der Kirche“²⁰ die erste und unentbehrliche Quelle des wahrhaft christlichen Geistes. Seine Ausführungen beziehen sich allerdings nicht auf das Gesamt der Liturgie, sondern gelten allein der Kirchenmusik. Für den Papst ist die Hauptaufgabe der Kirchenmusik, „den liturgischen Text, der den Gläubigen vorgetragen wird, mit passenden Melodien auszuschmücken“²¹. Dabei hat er offensichtlich zuerst die polyphone Musik vor Augen, fordert aber ausdrücklich die Wiedereinführung des Gregorianischen Gesangs:

„Im besonderen Sorge man dafür, daß der gregorianische Gesang beim Volke wieder eingeführt werde, damit die Gläubigen am kirchlichen Gottesdienst wieder tätigeren Anteil nehmen, so wie es früher der Fall war.“²²

chenmusik vom 22. November 1903, in: ASS 36 (1903/04) 329–339, hier: 331; die lateinische Fassung in ASS 36 (1903/04) 387–395 spricht nur von *participatio* (388), während die authentische Fassung in EL 28 (1904) 132 formuliert: *ex actuosa [...] communicatione* (hier zit. nach: C. Braga, A. Bugnini, *Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia*, Rom 2000, 34).

¹⁹ J. A. Jungmann, Einleitung und Kommentar, in: LThK.E 1 (1966) 28. Jungmann verweist für den Begriff auf Hermann Schmidt. – Vgl. allerdings H. Schmidt, *Die Konstitution über die heilige Liturgie. Text – Vorgeschichte – Kommentar* (HerBü 218), Freiburg i. Br. 1965, 202: „[...] daß man glaubt, den Kehrrvers einer Litanei [...] vor sich zu haben“.

²⁰ Papst Pius X., *Motuproprio Tra le sollecitudini* (s. Anm. 18); deutscher Text zit. nach: H. B. Meyer, R. Pacik (Hg.), *Dokumente zur Kirchenmusik. Unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes*, Regensburg 1981, 25. – Vgl. zum Folgenden, besonders zu den Abschnitten 3 bis 5, mit kleinteiligeren Nachweisen W. Haunerland, *Tätige Teilnahme aller Gläubigen. Der oberste Grundsatz der Liturgiereform im Kontext deutscher Kirchenerfahrungen*, in: K. Unterburger, K. Krips, S. Mokry (Hg.), *Aufbruch in der Zeit* [FS Franz Xaver Bischof], Stuttgart 2020, 221–238.

²¹ Meyer, Pacik (Hg.), *Dokumente zur Kirchenmusik* (s. Anm. 20), 26.

²² Ebd., 27. – Vgl. ASS 36 (1903/04) 590: *Praesertim apud populum cantus gregorianus est instaurandus, quo vehementius Christicolae, more maiorum, sacrae liturgiae sint rursus participes.* – EL 28 (1904) 136: *Nominatim autem Gregorianus cantus in populi usum restituendus curetur, quo ad divinas laudes mysteriaque celebranda magis agentium partem antiquiorum more, fideles conferant.*

Auch hier heißt es im italienischen Original, die Gläubigen sollten *parte più attiva* am kirchlichen Offizium nehmen.²³ Diese aktivere Teilnahme soll sich im Mitsingen des Gregorianischen Gesangs konkretisieren. Dabei geht der Papst davon aus, dass dies in früheren Zeiten der Fall gewesen sei. Sieht man allerdings von den einfachen Chormessen ab, so war der gregorianische Gesang nie Sache des ganzen Volkes und kann dies auch niemals werden. Insofern konnte der konkrete Vorstoß des Papstes nur scheitern.²⁴ Aber dennoch wird man die Bedeutung des Motuproprios nicht leicht überschätzen können.

Dabei ist die pastorale Motivation des Papstes offensichtlich. Wenn er in der tätigen Teilnahme – und offensichtlich nicht in der Liturgie selbst – die erste und unentbehrliche Quelle des christlichen Geistes sieht, geht es ihm um die Förderung der Frömmigkeit der Gläubigen und damit um die Spiritualität der Menschen. Liturgietheologisch und ekklesiologisch bleibt der Papst dagegen ganz im Denken seiner Zeit. Das wird besonders in den Ausführungen über die Sänger deutlich: Diese üben ein echtes liturgisches Amt aus, sind also im Idealfall Kleriker und können von männlichen Laien vertreten werden, niemals jedoch von Frauen, da diese zum liturgischen Amt nicht fähig sind.²⁵ Das führt zu einer dritten These:

These 3: Die tätige Teilnahme ist bei Pius X. nicht Ausfluss eines neuen Kirchenbewusstseins, sondern ein pastorales Programm, das für das geistliche Leben der Gläubigen nützlich zu sein scheint.

²³ Vgl. EL 28 (1904) 136, zit. nach: Braga, Bugnini, *Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia* (s. Anm. 18), 38.

²⁴ Einen größeren Realismus zeigte die Ritenkongregation, als sie 1958 in der vollkommenen Teilnahme aller Anwesenden auch am Gesang der Proprien eine Zielperspektive vor allem für religiöse Gemeinschaften und Seminarien sah. – Vgl. Ritenkongregation, *Instruktion über die Kirchenmusik und die heilige Liturgie im Geiste der Enzykliken Papst Pius' XII. Musicae sacrae disciplina und Mediator Dei* (3.9.1958), Nr. 25c, in: Braga, Bugnini, *Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia* (s. Anm. 18) 3160–3284, hier: 3190; deutscher Text zit. nach: Meyer, Pacik (Hg.), *Dokumente zur Kirchenmusik* (s. Anm. 20), 80–124, hier: 91.

²⁵ Vgl. Papst Pius X., *Motuproprio Tra le sollecitudini*, Nr. 12–14 [Kapitel *De cantoribus*], hier zit. nach: Braga, Bugnini, *Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia* (s. Anm. 18), 50–52; deutscher Text zit. nach: Meyer, Pacik (Hg.), *Dokumente zur Kirchenmusik* (s. Anm. 20), 30f.

Pius X. gibt zwar ein wichtiges Stichwort für das gerade begonnene 20. Jahrhundert, sein Anliegen aber unterscheidet sich deutlich von dem, was die Vertreter der sog. Liturgischen Bewegung umtreibt und was in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Ausdruck kommt. Doch prägt der Papst so einen Begriff, an dem andere anknüpfen können, wenn sie ihre Reformanliegen begründen.

4 Gemeinschaftsmesse und Kirchenverständnis der Liturgischen Bewegung

In der katholischen Liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts ging es nie nur um die Liturgie.²⁶ Jene ist nur richtig vor dem Hintergrund eines neuen Bewusstseins von Kirche zu verstehen. Es ist bezeichnend, dass Romano Guardini 1922 vom „Erwachen der Kirche in der Seele“²⁷ sprach und damit auf eine Neuentdeckung der Kirche als religiöser Gemeinschaft hinweisen wollte.²⁸ Die Kirche als lebendige Gemeinschaft findet für Guardini in dichtester Form ihren Ausdruck in der Liturgie, allerdings nur, wenn Liturgie nicht als abstrakte Größe verstanden wird, sondern als der konkrete Gottesdienst, der von konkreten Menschen miteinander vollzogen wird. Eine Liturgie, in der nur der Klerus als Subjekt angesehen wird und die Laien nur Objekte des amtspriesterlichen Handelns sind, entspricht nicht dem Wesen der kirchlichen Gemeinschaft, in die der Einzelne eingebunden ist, ohne in ein Kollektiv aufgehoben zu sein. Genau dieses Erkenntnis führt mit einer inneren Notwendigkeit zur Suche nach neuen Formen der Beteiligung der Gläubigen an der Liturgie.

Ergebnis dieser Suchbewegungen waren die verschiedenen Formen der sog. „Gemeinschaftsmesse“, die als *missa recitata* in lateinischer

²⁶ Zur Liturgischen Bewegung vgl. W. Haunerland, Liturgische Bewegung in der katholischen Kirche im 20. Jahrhundert, in: J. Bärsch, B. Kranemann (Hg. in Verbindung mit W. Haunerland, M. Klöckener), Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte, Bd. 2: Moderne und Gegenwart, Münster 2018, 165–205.

²⁷ R. Guardini, Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge, Mainz 1922, 1.

²⁸ Vgl. G. Rouwhorst, In Search of Vital Liturgical Communities: The Liturgical Movement Considered from a Social Anthropological Perspective, in: Worship 84 (2010) 137–153.

Sprache oder synchron zum lateinischen Vollzug der Priester und Ministranten durch Vorbeter und Gemeinde auf Deutsch vollzogen wurde.²⁹ Diese Praxis der Gemeinschaftsmesse, bei der Formen der *participatio* der ganzen Gemeinde erprobt wurden, wurde allerdings nicht von allen begrüßt, sondern zumindest von manchen als eine Störung der eigenen Andachtsübungen während der Messe erlebt.³⁰ Dabei stand die Sehnsucht nach einer neuen liturgischen Praxis offensichtlich in einer Wechselbeziehung zum jeweiligen Kirchenbild und dem Verständnis der kirchlichen Existenz des Einzelnen.

Es ist bezeichnend, dass dort, wo die Liturgische Bewegung mit ihrer neuen Praxis in den Pfarreien Heimat fand, auch ein neues Bild von Gemeinde und Christsein propagiert wurde, das in gewisser Weise Personalgemeinden förderte, die von einem eigenen Kirchenbild geprägt waren. Exemplarisch ist hier Pius Parsch (1884–1954) zu nennen, der durch das volksliturgische Apostolat das zuvor im monastischen, akademischen und jugendseelsorgerischen Bereich beheimatete Anliegen der Liturgischen Bewegung in breiteren Kreisen bekannt machen und verankern wollte. Bei Parsch wird deutlich, dass die engere Beteiligung an der Liturgie der Kirche mit einer größeren Identifikation mit der Kirche und ihrer Sendung in die Welt verbunden ist. Parsch schreibt 1940:

„Da steigt ein anderer Laientyp auf, die priesterlich-königliche Haltung des Laien. Er nimmt teil an der Verantwortung und dem Aufbau des Gottesreiches. Seelsorge ist nicht das Monopol

²⁹ Eine systematische Erhebung der verschiedenen Formen der Gemeinschaftsmesse ist noch ein Desiderat. – Vgl. allerdings die hilfreiche Übersicht bei: A. Poschmann, *Das Leipziger Oratorium. Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde* (ETHSt 81), Leipzig 2001, 109–171. – Die Bemühungen zur Revitalisierung des Opfergangs in der Messfeier sind auf der Handlungsebene Versuche, den Gemeinschaftscharakter der Liturgie und die aktive Rolle der Laien zu stärken. – Vgl. dazu T. Maasewerd [= T. Maas-Ewerd], *Praktisches zum Opfergang der Gläubigen*, in: LJ 8 (1958) 243–249.

³⁰ Theodor Maas-Ewerd (1935–2002) zitiert einen Bericht aus dem Jahr 1933: „Die frommen Frauen kamen und beklagten sich bitter: Ich müßte die Gemeinschaftsmesse abschaffen. Die Jungs störten sie im Rosenkranzgebet.“ (T. Maas-Ewerd, *Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die „liturgische Frage“ in den Jahren 1939 bis 1944* [StPaLi 3], Regensburg 1981, 81)

des Priesters, auf Grund der Firmung nimmt der Gläubige an dem Messiasamte Christi teil und so ist er ebenfalls Seelsorger.“³¹

Der Subjektstatus des Laien kann also keinesfalls auf die Liturgie beschränkt werden, sondern gilt von der Sache her in allen Bereichen. Die „Erkenntnis des Subjektseins der Gemeinde“³² war nach Andreas Poschmann (* 1964) auch die Grundlage der „Gemeintheologie der Ellipse“³³, die für das Leipziger Oratorium zu einer liturgisch bewegten Seelsorge führte; die soziale Gemeinschaft der Glaubenden und ihre Versammlung um den Altar bildeten dabei die beiden Brennpunkte der Pfarrei.

These 4: Die in der Liturgischen Bewegung erprobten Formen der liturgischen participatio stehen in Beziehung zu einem neuen Verständnis von Kirche und zur Suche nach lebendigen Formen von kirchlicher Vergemeinschaftung.

5 *Ad plenam illiam, consciam atque actuosam liturgicarum celebrationum participationem* – die Zielperspektive des Zweiten Vatikanischen Konzils

Zu Recht wird die tätige Teilnahme aller Gläubigen als zentrales Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils bestimmt. Programmatisch formuliert Artikel 14 der Liturgiekonstitution:

„[A]lle Gläubigen möchten zu der vollen, bewußten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden, wie sie das Wesen der Liturgie selbst verlangt und zu der das christliche Volk, ‚das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, der heilige Stamm, das Eigentumsvolk‘ (1 Petr 2,9; vgl. 2,4–5) kraft der Taufe berechtigt und verpflichtet ist.“ (SC 14)

³¹ P. Parsch, Erziehung zur Messopfereteiligung, in: BiLi 14 (1939/40) 121–125, hier: 122. – Vgl. dazu B. Krawczyk, „Der neue Laintyp“ – christologische und ekklesiologische Grundlagen der aktiven Teilnahme der Laien an der Liturgie nach Pius Parsch, in: W. Bachler, R. Pacik, A. Redtenbacher (Hg.), Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption. Klosterneuburger Symposium 2004 (PPSt 3), Würzburg 2005, 140–167, hier: 141 [allerdings fehlerhaft zitiert].

³² Poschmann, Das Leipziger Oratorium (s. Anm. 29), 85f.

³³ Ebd., 84.

In diesem Satz wird deutlich, dass die Förderung der *participatio actuosa* kein pastorales Programm ist, sondern als ekklesiologische Notwendigkeit verstanden wird. Denn zur tätigen Teilnahme an der Liturgie ist jeder Getaufte berechtigt und verpflichtet (*ius habet et officium*).

Bereits 1988 hat Bernd Jochen Hilberath (* 1948) den Zusammenhang zwischen dem Prinzip der *participatio actuosa* und der ekklesialen Leitidee der *communio* herausgearbeitet.³⁴ Mit der *communio*-Theologie ist das Bekenntnis zur grundlegend gleichen Würde aller Glieder der Kirche verbunden sowie die Erkenntnis, dass allen auch ein Subjektstatus in der Kirche zukommt.³⁵ Genau dieser Subjektstatus aller begründet aber die liturgische Trägerschaft der ganzen Kirche und aller ihrer Glieder.³⁶

Subjekthaftigkeit ist allerdings nicht nur ein Zustand, sondern enthält zugleich einen Anspruch. Die Vollform liturgischer *participatio*, die das Konzil anstrebt, besteht gerade nicht nur in einer passiven Anwesenheit, sondern schließt Aktivität und waches Bewusstsein ein. Sie ist ein verständiger Akt des religiösen Subjekts. Dabei geht es aber nicht um autarkes Handeln Einzelner. Denn das Ideal dieser *participatio* ist nach SC 21 und SC 27 gemeinschaftlich und vollzieht sich in gemeinschaftlicher Feier. Insofern basiert das liturgische Konzept, das mit der *participatio actuosa* aller Gläubigen verbunden ist, auf einem Bild der Kirche, die eine Gemeinschaft von überzeugten und engagierten Christen ist.

Damit steht das Prinzip der *participatio actuosa* allerdings in Spannung zur Wirklichkeit einer Volkskirche, die möglichst viele er-

³⁴ Vgl. B. J. Hilberath, „Participatio actuosa“. Zum ekklesiologischen Kontext eines pastoralliturgischen Programms, in: H. Becker, B. J. Hilberath, U. Willers (Hg.), Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform (PiLi 5), St. Ottilien 1991, 319–338. – Der Beitrag geht auf einen Vortrag im Jahr 1988 zurück.

³⁵ Vgl. etwa W. Kasper, Kirche als *communio*. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils, in: ders., Theologie und Kirche, Mainz 1987, 272–289, hier: 286: „Die *communio*-Ekklesiologie meint ja, daß es in der Kirche keine aktiven neben passiven Gliedern geben darf; *communio*-Ekklesiologie macht Schluß mit dem Modell einer Betreuungs- und Versorgungspastoral. Sie tendiert auf die Subjektivität [! – gemeint ist wohl: Subjekthaftigkeit] der Kirche und aller in der Kirche.“

³⁶ Vgl. W. Hauerland, Tätige Teilnahme aller. Liturgiereform und kirchliche Subjektwerdung, in: StZ 231 (2013) 381–392.

reichen will und faktisch unterschiedliche Grade von Bindung erträgt. Im Blick auf sein großes Anliegen, „das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen“ (SC 1), formuliert das Konzil also ein Ideal. Das führt dazu, dass die Fragen nach der Legitimität unterschiedlicher Partizipationsmöglichkeiten nicht in den Blick kommen. Zwar will das Konzil, dass „alle (!) Gläubigen [...] zu der vollen, bewußten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden“ (SC 14), faktisch aber ist das Prinzip der *participatio actuosa* Teil des Modells einer Gemeinde- oder Entscheidungskirche.³⁷ Es ist evident, dass die Sozialgestalt der Kirche während des Konzils diesem Modell nicht entsprach und dass sich dieses Modell der Kirche auch in den Jahrzehnten nach dem Konzil zumindest in Europa im Allgemeinen und in Deutschland im Besonderen nicht durchgesetzt hat.

These 5: Das Ideal der tätigen Teilnahme aller Gläubigen an der Liturgie hat seine volle Plausibilität im Kontext einer Ekklesiologie, deren Ideal die Gemeinde- oder Entscheidungskirche ist; weder entsprach die Sozialgestalt der Kirche zur Konzilszeit diesem Ideal noch hat sich die Kirche – zumindest in Deutschland – für dieses Kirchenmodell und ein entsprechendes Pastoralprogramm entschieden.

6 Partielle Identifikation mit der Kirche und Vielfalt liturgischer *participatio*

Nüchtern ist davon auszugehen, dass die Totalidentifikation mit der Kirche und allen ihren Lehren nicht nur in der Gegenwart, sondern auch in der Vergangenheit weitgehend eine Fiktion ist. Zwar dürfte in der Vergangenheit häufiger ein Grundvertrauen in die Kirche erlaubt haben, im Sinne der *fides implicita* den Glauben der Kirche zu glauben. Das aber konnte kaum eine bewusste Zustimmung zu allen ihren Lehrinhalten bedeuten.³⁸ Heinz Schlette (* 1931) hat schon kurz nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil „partielle Identifika-

³⁷ Vgl. dazu P. Weß, *Gemeindekirche*, in: LThK³ 4 (1995) 426; N. Mette, *Volkskirche. I. Katholisches Verständnis*, in: LThK³ 10 (2001) 862f.

³⁸ Vgl. P. Neuner, *Was muß der Christ glauben? Die Lehre von der Fides implicita zwischen amtlicher Dogmatik und partieller Identifikation*, in: StZ 212 (1994) 219–231.

tion als Bedingung der Möglichkeit wahrer Identifikation³⁹ bezeichnet. Mehr noch: Allein weil es immer Formen der partiellen Identifikation mit der real existierenden Kirche gibt, muss diese nicht erstarren, sondern bleibt der notwendigen Erneuerung fähig.

Wenn von daher partielle Identifikation nicht nur als defizitärer Zustand, sondern als legitimer Ausdruck erneuerungsbereiter Kirchlichkeit anzusehen ist, kann es nicht verwundern, dass auch die Identifikation mit dem real existierenden Gottesdienst der Kirche oftmals nur in gebrochener Weise möglich ist. Die *plena participatio* wird auch unter diesem Gesichtspunkt keine reale Möglichkeit, sondern nur eine Zielperspektive. Dies gilt noch mehr, wenn nicht nur an inhaltliche Vorbehalte gedacht wird, sondern auch an die konkreten Kirchenerfahrungen, die eine Identifikation mit der konkreten Gottesdienstgemeinde und damit eine vorbehaltlose *participatio* erschweren. Darüber hinaus ist jeder konkrete Gottesdienst immer auch von einer spezifischen Ästhetik bestimmt, die für manche auch ausgrenzend sein kann. Denn die unterschiedlichen ästhetischen Präferenzen, die Menschen haben, sind Kennzeichen und Differenzmarker unterschiedlicher Milieus. Insofern muss man damit rechnen, dass das jeweils gewählte Feier-Design der Liturgie nicht alle Milieus in gleicher Weise ansprechen kann.⁴⁰ Ebenso können konkrete Ausdrucksformen der *participatio* im Blick auf bestimmte Mitfeiernde oder ganze Gruppen ausgrenzend wirken und ihnen von daher nur eine partielle *participatio* ermöglichen.

Wenn eine Vielfalt kirchlicher Prägungen grundsätzlich als notwendig und legitim angesehen wird, muss dies Konsequenzen für das Konzept der liturgischen *participatio* haben. Denn weil die Liturgie der Kirche grundsätzlich Feier der ganzen Kirche sein und eine Vielfalt der Getauften integrieren soll, kann die Entwicklung unterschiedlicher Gottesdienstformate und Feierstile – so hilfreich und notwendig dies auch im Einzelnen sein kann⁴¹ – nicht das ekklesiale

³⁹ H. Schlette, Die sogenannte „partielle Identifikation“ mit der Kirche, in: Conc(D) 7 (1971) 399–406, hier: 402.

⁴⁰ Vgl. B. Hillebrand, Milieusensibel Gott verehren! Eine Krieteriologie für gelingende Gottesdienste, in: O. Fuchs, M. Uder (Hg.), Liturgie und Pastoral. Impulse für die Seelsorge aus den gottesdienstlichen Feiern, Trier 2017, 105–119.

⁴¹ Vgl. W. Haunerland, Gottesdienste des zweiten Programms. Warum Liturgiereformen heute nicht reichen, in: S. Kopp (Hg.), Kirche im Wandel. Ekklesiale Identität und Reform (QD 306), Freiburg i. Br. 2020, 359–375.

Allheilmittel sein. Vielmehr muss es im Blick auf dieselben Gottesdienste eine legitime Vielfalt von Partizipationsmöglichkeiten und -formen geben, um den unterschiedlichen Voraussetzungen der Mitfeiernden gerecht zu werden. Daraus folgt als sechste These:

These 6: Der Unterschiedlichkeit der konkreten gelebten Kirchlichkeit der Getauften kann die Kirche nicht allein durch eine Vielzahl unterschiedlicher Gottesdienstformen und -stile gerecht werden; die Unterschiedlichkeit der potenziell Mitfeiernden erlaubt und verlangt unterschiedliche Ausdrucksformen der liturgischen participatio.

7 Liturgische Partizipation im Kirchenmodell der konzentrischen Kreise

Schon bald nach dem Konzil setzte eine Kritik an der Liturgiereform ein, die ihr unter anderem den Vorwurf machte, sie sei eine Reform gegen die Frömmigkeit gewesen. In Auseinandersetzung mit solchen Anfragen hat Manfred Probst (* 1939) 1986 im Blick auf die Liturgiekonstitution von einem „Frömmigkeitsmodell der konzentrischen Kreise“⁴² gesprochen. Dieses Modell lässt prinzipiell alle katholischen Frömmigkeitsformen gelten, bestimmt allerdings ihren Rang nach ihrem Bezug zur amtlichen Liturgie mit ihrem Mittelpunkt in der Feier der Eucharistie.

Im Blick auf die Getauften mit ihren unterschiedlichen kirchlichen Bindungen und ihrer differenzierten ekklesialen Identifikation liegt es nahe, auch von einem Kirchenmodell der konzentrischen Kreise auszugehen, denen konzentrische Kreise liturgischer Partizipation entsprechen. Ein solches Modell gestufter Kirchenmitgliedschaft oder konzentrischer Kreise nimmt ernst, dass es unterschiedliche Formen von kirchlicher Bindung gibt, lässt aber zugleich erkennen, dass die Kirche nicht ohne ihre Mitte, die Liturgie im Allgemeinen und die Eucharistie im Besonderen, leben kann.

Das Modell einer Ekklesiologie der konzentrischen Kreise funktioniert allerdings nur so lange, wie die Liturgie als der einzige Bezugspunkt definiert wird. Doch der entscheidende Bezugspunkt ist

⁴² M. Probst, Die Liturgiereform des II. Vatikanums – eine Reform gegen die Frömmigkeit? In memoriam Emil Josef Lengeling, in: LJ 36 (1986) 222–237, hier: 229f.

nicht die Liturgie, sondern Christus und – wie später noch herauszustellen ist – sein Paschamysterium. Auch wenn die Liturgie ein wichtiges Medium dieser Beziehung zu Christus und dem Paschamysterium ist, ist diese Beziehung dennoch nicht mit der Teilhabe an der Liturgie identisch. Wenn ernst genommen wird, dass Kirche-Sein sich nicht nur in der Liturgie, sondern auch in Glaubenszeugnis und Nächstenliebe realisiert und realisieren muss, ist offensichtlich, dass im Blick auf diese Grundvollzüge auch konzentrische Kreise um andere Mittelpunkte denkbar sind, die für andere Formen kirchlicher Partizipation stehen. Eine Ekklesiologie, die sich allein auf die Intensität der liturgischen Partizipation bezieht, wird insofern mit Sicherheit der realen Kirchengliedschaft vieler Getaufter nicht gerecht. Sie dürfte allerdings auch im Blick auf den Ruf zur Nachfolge Jesu, auf das Evangelium und auf die Sendung der Kirche nicht sachgerecht sein. Insofern suggeriert das Modell einer Kirche in konzentrischen Kreisen eine Klarheit, die es so einfach nicht gibt.

These 7: Ein Kirchenmodell der konzentrischen Kreise, das allein von den unterschiedlichen liturgischen Partizipationsformen der Getauften her entwickelt wird, wird der Pluriformität der Kirchenbindungen nicht gerecht, weil die liturgische Partizipation nicht das einzige Kriterium der Kirchlichkeit ist.

8 Ekklesiologie pluraler Kirchenbindungen

In ihren ekklesiologischen Überlegungen zur *participatio actuosa* spricht auch Julia Knop (* 1977) von einer gestuften Kirchengliedschaft, die einer gestuften liturgischen Teilhabe entspreche.⁴³ Die gestufte Kirchengliedschaft wird dabei nicht konfessionell gedacht, sondern kann auch biografisch indiziert sein:

„Die Zugehörigkeit zum mystischen Leib Christi hat nicht nur rechtliche, sondern auch religions- und entwicklungspsychologi-

⁴³ Vgl. J. Knop, *Participatio actuosa: Liturgie feiern – Kirche sein*, in: B. Jeggle-Merz, B. Kranemann (Hg.), *Liturgie und Konfession. Grundfragen der Liturgiewissenschaft im interkonfessionellen Gespräch*, Freiburg i. Br. 2013, 240–254, hier: 251.

sche Dimensionen. Sie will verstanden, erfahren, erlernt, geübt und existentiell angeeignet werden. Die Teilhabe eines Erstkommunionkinde oder jugendlichen Firmlings am Gottesdienst der Kirche wird sich anders gestalten als die eines liturgiegeübten älteren Menschen. Die Teilhabe eines Vorschulkinde an der Liturgie nimmt andere Formen an als die eines erwachsenen Katechumenen. Gestufte Teilhabe eines anderskonfessionellen Christen am katholischen Gottesdienst ist wiederum anders zu beschreiben als die eines voll initiierten, aber der Liturgie entfremdeten Gemeindemitglieds.⁴⁴

Gerade der letzte Satz gibt einen Hinweis, dass die gestufte Teilhabe nach Julia Knop offensichtlich nicht einfach im Sinne einer kontinuierlich aufsteigenden Treppe und damit im Sinne der eben zitierten konzentrischen Kreise gedacht werden soll. Denn wenn die Teilhabe eines anderskonfessionellen Christen „anders“ als die eines voll initiierten, aber der Liturgie entfremdeten Kirchenmitglieds zu beschreiben ist, dann wird man kaum sagen können, wer denn jetzt auf einer höheren oder niedrigeren Stufe steht. Das dürfte im Blick auf die anderen Differenzierungen ähnlich zu sehen sein.

Vielleicht ist im Blick auf die Liturgie und die Frage liturgischer Partizipation eine Ekklesiologie hilfreicher, die vorsichtiger von pluralen Kirchenbeziehungen und Kirchenbindungen ausgeht und diese primär positiv in ihrem je eigenen Wert zu würdigen sucht. Eine solche Ekklesiologie pluraler Kirchenbindungen verzichtet zumindest a priori auf eine Wertung, sondern geht vielmehr davon aus, dass es unterschiedliche Formen gibt, in denen die Menschen ein grundsätzlich positiv bejahendes Verhältnis zur Kirche haben und leben. Soweit dies in ekklesiologischer Perspektive wertschätzend und nicht nur defizitorientiert beschrieben werden kann, muss es dann möglich sein, die Vielfalt von gottesdienstlichen Partizipationsformen positiv zu beschreiben und anzuerkennen.

These 8: Eine grundsätzlich wertschätzende Ekklesiologie pluraler Kirchenbindungen erlaubt und verlangt die Wertschätzung unterschiedlicher liturgischer Partizipationsformen.

⁴⁴ Ebd.

9 Gesicherte Trägerschaft als Bedingung vielfältiger Partizipationsformen

Für die Kirche als Ganze ist es überlebenswichtig, dass ihre Liturgie regelmäßig und gesichert gefeiert wird. Denn auch wenn die Kirche nicht nur in der Liturgie lebt, so lebt sie doch wesentlich von und aus der Liturgie und wird in ihr immer wieder sakramental Ereignis. Mögen im Blick auf das *bonum privatum* möglicherweise der zeitweise Verzicht auf die Liturgie und partielle Formen der liturgischen *participatio* legitim sein, so verlangt doch das *bonum commune*, dass die Kirche diese Aufgabe verlässlich sicherstellt.

Diese Notwendigkeit sieht auch die „Allgemeine Einführung in das Stundengebet“ (AES), wenn es dort heißt:

„Den zum heiligen Dienst Berufenen ist das Stundengebet in besonderer Weise anvertraut. Jeder einzelne von ihnen muß es auch in Abwesenheit des Volkes mit den dann nötigen Änderungen verrichten. Die Kirche beauftragt sie mit dem Stundengebet, damit diese Aufgabe der ganzen Gemeinschaft wenigstens durch sie sicher und beständig erfüllt wird und damit so das Gebet Christi in der Kirche unablässig fort dauert.“ (AES 28)⁴⁵

Bischöfe, Priester und Diakone werden also zur Tagzeitenliturgie verpflichtet, damit diese Aufgabe, die der ganzen Kirche zukommt, wenigstens von einigen „sicher und beständig erfüllt wird“. Das mag als Motivation für den Klerus hilfreich sein. Es wäre allerdings ein Rückschritt, wenn am Ende allein die Kleriker – vielleicht noch ergänzt durch hauptberufliche Kirchenangestellte – dafür die Verantwortung tragen würden, dass die Liturgie sicher und beständig gefeiert wird. Denn nur, wenn auch andere Getaufte sich diese Aufgabe mit Selbstverständlichkeit zu eigen machen, wird die Rede von der kirchlichen Würde aller Getauften und von ihrer liturgischen Subjekthaftigkeit mehr als ein Postulat für kirchliche Festreden sein.⁴⁶

⁴⁵ Vgl. ebd., Anm. 107 – mit Verweis auf das Dekret *Presbyterorum ordinis* (PO) über den Dienst und das Leben der Priester, wo u. a. steht: „Beim Breviergebet leihen sie [= die Priester] ihren Mund der Kirche“ (PO 13).

⁴⁶ Auf die hohe Bedeutung derer, die mit Selbstverständlichkeit Liturgie feiern und so erst die Vielfalt der Partizipationsformen ermöglichen, habe ich mehrfach hingewiesen. – Vgl. zuletzt W. Haunerland, Liturgie und Pastoral, in: HerKorr.Sp (II/2019: Letzter Aufruf. Pastoral unter neuen Bedingungen) 27–29.

Deshalb gilt bei aller grundsätzlichen Anerkennung der Legitimität unterschiedlicher Formen der Partizipation am christlichen Gottesdienst weiterhin die These:

These 9: Weil die Kirche (auch) aus dem Gottesdienst lebt, bleibt es für die Zukunft des Gottesdienstes wie für die Zukunft einer Kirche notwendig, dass es Getaufte gibt, die das Ideal einer vollen und bewussten, inneren und äußeren, tätigen und gemeinschaftlichen Teilnahme regelmäßig zu realisieren versuchen.

10 *Participatio* als Teilhabe am Paschamysterium

Während des Eucharistischen Kongresses 2013 in Köln sprach Friedrich Kardinal Wetter (* 1928) in einer Predigt von der *participatio actuosa* als „der tätigen Teilnahme am Pascha-Mysterium, die uns das Konzil so sehr ans Herz gelegt hat“⁴⁷. Der Satz kann im ersten Moment irritieren. Wo hat das Konzil gesagt, dass die *participatio actuosa* auf das *mysterium paschale* bezogen ist? Es ist nicht möglich, in den Konzilstexten dafür einen wörtlichen Beleg zu finden. Und doch ist damit das tiefste Ziel der liturgischen Erneuerung treffend auf den Punkt gebracht. Schon die erste Instruktion zur Ausführung der Liturgiekonstitution aus dem Jahr 1964 hatte dies erkannt und formuliert:

„Der eigentliche Sinn dieser Seelsorge, welche die Liturgie zur Mitte hat, besteht darin, daß das Leben geprägt wird vom Pascha-Mysterium“⁴⁸.

Mit dem Begriff *mysterium paschale* hat das Zweite Vatikanische Konzil nämlich nicht nur eine liturgietheologische Leitidee formuliert, sondern – wie Angelus Häußling (1932–2017) einmal formu-

⁴⁷ Erzbischof em. Friedrich Kardinal Wetter, Katechesen und Predigten. Freitag, 7. Juni, Erzbischöfliches Priesterseminar, in: Erzbistum Köln (Hg.), Eucharistischer Kongress, Köln 2013. Katechesen – Predigten – Vorträge, Köln 2014, 173–175, hier: 174.

⁴⁸ Ritenkongregation, Rat zur Durchführung der Konstitution über die heilige Liturgie, Instruktion *Inter oecumenici* „zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konstitution über die heilige Liturgie“ vom 26. September 1964, Nr. 6, in: EDIL/DEL 1, 199–297, hier: 204.

liert hat – „so etwas wie eine ‚Kurzformel‘ der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte des Heils [...] geprägt“⁴⁹. An einer der „zentralen und grundlegenden Fundstellen konziliarer Anthropologie“⁵⁰, in Artikel 22 der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (GS) über die Kirche in der Welt von heute, erinnert das Konzil daran, dass der Christ, „dem österlichen Geheimnis verbunden [*consociatus*] und dem Tod Christi gleichgestaltet, [...] durch Hoffnung gestärkt, der Auferstehung entgegen“ (GS 22) geht. Dann aber bekennt das Zweite Vatikanische Konzil in einer beachtenswerten Deutlichkeit:

„Das gilt nicht nur für die Christgläubigen, sondern für alle Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt. Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein [*ut, modo Deo cognito, huic paschali mysterio consocientur*].“ (GS 22)

Nun spricht *Gaudium et spes* nicht von *participatio* oder *participare*. *Consociare* ist jedoch zwar personaler konnotiert, drückt aber in der Substanz das aus, was *participare* eher sachlich beschreibt: Auch die Ungetauften können Anteil haben am Paschamysterium, zwar nicht durch die Liturgie der Kirche, aber – für ihr Heil genauso real – auf eine Gott bekannte Weise. Das begründet eine zehnte und letzte These:

These 10: Das eigentliche Ziel aller ekklesialen und liturgischen participatio ist die Teilhabe am Paschamysterium und damit an Christus und seinem Geschick; dabei sind liturgische und ekklesiale participatio nach Überzeugung des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht die einzigen Wege solcher Teilhabe.

⁴⁹ A. A. Häußling, „Pascha-Mysterium“. Kritisches zu einem Beitrag in der dritten Auflage des *Lexikon für Theologie und Kirche*, in: ALW 41 (1999) 157–165, hier: 164.

⁵⁰ C. Hennecke, Die Wirklichkeit der Welt erhellen. Ein ökumenisches Gespräch mit Dietrich Bonhoeffer über die ekklesiologischen Perspektiven der Moralverkündigung (KKTS 66), Paderborn 1997, 127; zu GS 22 insgesamt vgl. ebd., 127–130.