

Hermeneutik der Reform. Eine päpstliche Mahnung und ihr liturgisches Potential

Winfried Haunerland

Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sei die Französische Revolution in die Kirche eingedrungen, denn: „Die Freiheit ist die [...] Religionsfreiheit, die dem Irrtum ein Recht einräumt. Die Gleichheit ist die Kollegialität, mit ihrer Zerstörung der persönlichen Autorität, der Autorität Gottes, des Papstes und der Bischöfe – das Gesetz der Zahl. Und schließlich die Brüderlichkeit: Das ist der Ökumenismus. Mit diesen drei Worten ist die revolutionäre Ideologie von 1789 ‚das Gesetz und die Propheten‘ geworden.“¹

So urteilt 1985 Erzbischof Marcel Lefebvre und gibt damit einem Grundgefühl mancher traditionalistischer Katholiken Ausdruck. Das Zweite Vatikanische Konzil habe keine Reform gebracht, sondern eine Revolution, deren Ergebnis zwar keine neue Republik, aber doch eine neue Kirche sei, was einen katholischen Weihbischof zu dem Buchtitel verleitet: „Die ‚alte‘ Kirche ist mir lieber.“² Gibt es also wirklich eine neue Kirche, weil das Konzil die alte verabschiedet hat?

In der Tat findet sich die revolutionäre Semantik nicht nur bei den Konservativen und Traditionalisten. Auch jene, die dankbar auf das Zweite Vatikanische Konzil und seine Folgen schauen, haben sich nicht gescheut, in den konziliaren Entscheidungen „eine ‚kopernikanische‘ Wende“ und zumindest das „Ende des Mittelalters in der Liturgie“ zu sehen.³ Muss man insofern nicht von fast revolutionären Beschlüssen sprechen?

Aber nicht alles, was als neu erlebt wird, ist revolutionär. Oder ist es wirklich – wie ein Bischof im Überschwang sagte – ein revolutionärer Akt, wenn Papst Benedikt XVI. seinen Rücktritt erklärt? Das Lexikon für Theologie und Kirche versteht jedenfalls Revolution als „einen unerwarteten und weitreichenden Bruch mit einem vorher herrschenden Gesellschafts- und Staatsverständnis“ und als „Umwälzung von [...] Rechtsverhältnissen, die durch eine gut organisierte Gruppe mittels Massenaktionen

1 M. Lefebvre, *Offener Brief an die ratlosen Katholiken*, hg. v. der Priesterbruderschaft St. Pius X., Wien 1986, 148.

2 M. Ziegelbauer, *Die „alte“ Kirche ist mir lieber. Ein Plädoyer für die Wiederentdeckung des Katholischen*, Buttenwiesen 2002.

3 E. J. Lengeling, *Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch*, hg. u. bearb. v. K. Richter, Freiburg–Basel–Wien 1981, 15.13.

von latenter oder offener Gewalt im Namen von programmatischen Ideen herbeigeführt wird“⁴. Demnach wird man mit der Revolutionsmetaphorik doch etwas vorsichtiger sein und sachgerecht von Reform und Erneuerung sprechen.

Ganz in diesem Sinn hat Papst Benedikt XVI. am 22. Dezember 2005 in seiner Weihnachtsansprache vor dem Kardinalskollegium davor gewarnt, das Zweite Vatikanische Konzil mit einer „Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches“ zu interpretieren. Der Hermeneutik der Diskontinuität stellte der Papst allerdings keine „Hermeneutik der Kontinuität“ entgegen, sondern eine „Hermeneutik der Reform“. In einem ersten Schritt soll versucht werden, die Legitimität und den Sinn dieses Anliegens nachzuzeichnen. Aufgezeigt werden soll sodann, inwiefern dieser Zugang für die Interpretation der Konstitution *Sacrosanctum Concilium* und ihre Einordnung in die Liturgie- und Theologiegeschichte sachgerecht ist. Darüber hinaus ist zu fragen, welches Potential in einer solchen Hermeneutik im Blick auf die unerledigten Impulse für die Liturgische Erneuerung und das gottesdienstliche Leben liegt.

1. Welche Hermeneutik ist sachgerecht?

1.1 „Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches“ oder „Hermeneutik der Reform“

Es dürfte nicht unnötig sein, die Ausführungen des Papstes selbst in Erinnerung zu rufen. Denn sehr schnell wurde ihm selbst von renommierten Theologen wie Peter Hünemann⁵ und Walter Kirchschräger⁶ unterstellt, er habe in seiner Weihnachtsansprache von einer „Hermeneutik der Kon-

4 K.-H. Nusser, Art. „Revolution“, in: LThK 8 (31999) 1144–1147, hier 1144. Die Abkürzungen im Original wurden im Text aufgelöst.

5 Vgl. P. Hünemann, *Excommunicatio – Communicatio. Versuch einer Schichtenanalyse der aktuellen Krise*, in: *HerKorr* 63 (2009) 119–125, hier 124.

6 Vgl. W. Kirchschräger, *Kirche im Aufbruch. Der Weg zum Konzil (KKB 1)*, Wien–Graz–Klagenfurt 2012, 115. – Ohne ausdrücklichen Bezug auf die Weihnachtsansprache wird allein dieser Begriff auch zitiert bei G. Greshake, *Das II. Vaticanum und seine Zukunft. Persönliche Erinnerungen und subjektive Randbemerkungen*, in: P. Thull (Hg.), *Ermutung zum Aufbruch. Eine kritische Bilanz des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Darmstadt 2013, 174–184, hier 182.

tinuität“ gesprochen.⁷ Leider – so muss man allerdings ergänzen – wurde der Papst auch in römischen Dokumenten so zitiert⁸ und hat in späteren Reden selbst den undifferenzierteren Begriff benutzt.⁹

In seiner Ansprache beim Weihnachtsempfang 2005 erwähnt der Papst gewisse Schwierigkeiten bei der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils und weist darauf hin, alles hänge ab „von einer korrekten Auslegung des Konzils oder – wie wir heute sagen würden – von einer korrekten Hermeneutik, von seiner korrekten Deutung und Umsetzung.“¹⁰ Benedikt XVI. führt dann weiter aus:

„Auf der einen Seite gibt es eine Auslegung, die ich ‚Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches‘ nennen möchte; sie hat sich nicht selten das Wohlwollen der Massenmedien und auch eines Teiles der modernen Theologie zunutze machen können. Auf der anderen Seite gibt es die ‚Hermeneutik der Reform‘, der Erneuerung des einen Subjekts Kirche, die der Herr uns geschenkt hat, unter Wahrung der Kontinuität; die Kirche ist ein Subjekt, das mit der Zeit wächst und sich weiterentwickelt, dabei aber immer sie selbst bleibt, das Gottesvolk als das eine Subjekt auf seinem Weg.“¹¹

7 Vgl. als einfühlsame Interpretation des päpstlichen Anliegens K. Koch, Das Zweite Vatikanische Konzil zwischen Innovation und Tradition. Die Hermeneutik der Reform zwischen der Hermeneutik bruchhafter Diskontinuität und der Hermeneutik ungeschichtlicher Kontinuität, in: Benedikt XVI. und sein Schülerkreis/Kurt Koch (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil. Die Hermeneutik der Reform, Augsburg 2012, 21–50; ebd. 27 auch die Kritik an der fehlerhaften Interpretation bei Peter Hünermann und Bernd Jochen Hilberath.

8 Vgl. Benedikt XVI., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Sacramentum Caritatis*. 22.02.2007, Nr. 3 Anm. 6 (VApS 177, 12); die Gestaltung der Anmerkungen wird nicht unbedingt der Papst selbst übernommen haben. Der Begriff taucht auch auf in einer Einladung des Präfekten der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung an die Präsidenten der Bischofskonferenzen zur Teilnahme an einem Kongress zum 50-Jahr-Jubiläum der Liturgiekonstitution (Brief vom 02.10.2013).

9 Vgl. Benedikt XVI., Ansprache an die Teilnehmer an dem von der Kleruskongregation organisierten theologischen Kongress zum Priesterjahr. 12.03.2010 (hier zit. nach: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20100312_clero_ge.html; download am 07.01.2014). Ders., Ansprache an die Versammlung der italienischen Bischofskonferenz. 24.05.2012 (hier zit. nach: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20120524_cei_ge.html; download am 07.01.2014) spricht allerdings von einer „Hermeneutik der Kontinuität und Reform“.

10 Benedikt XVI., Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang. 22.12.2005 (VApS 172, 10f.).

11 Ebd. 11.

Das Problem der ersten Auslegung und ihrer Anwendung liegt auf der Hand:

„Die Hermeneutik der Diskontinuität birgt das Risiko eines Bruches zwischen vorkonziliarer und nachkonziliarer Kirche in sich.“¹²

Doch auch eine Kirche, die sich der Hermeneutik der Reform verpflichtet weiß, kann Diskontinuitäten und Brucherfahrungen nicht ausschließen. Der Papst erinnert an die Notwendigkeit, das Verhältnis von Glaube und neuzeitlichen Wissenschaften, von Kirche und modernem Staat, von christlichem Glauben und Weltreligionen, insbesondere von Kirche und Glaube Israels neu zu bestimmen. Für Benedikt

„ist klar, dass in all diesen Bereichen, die in ihrer Gesamtheit ein und dasselbe Problem darstellen, eine Art Diskontinuität entstehen konnte und dass in gewissem Sinne tatsächlich eine Diskontinuität aufgetreten war. Trotzdem stellte sich jedoch heraus, dass, nachdem man zwischen verschiedenen konkreten historischen Situationen und ihren Ansprüchen unterschieden hatte, in den Grundsätzen die Kontinuität nicht aufgegeben worden war – eine Tatsache, die auf den ersten Blick leicht übersehen wird.“¹³

Und Papst Benedikt stellt dann heraus:

„Genau in diesem Zusammenspiel von Kontinuität und Diskontinuität auf verschiedenen Ebenen liegt die Natur der wahren Reform.“¹⁴

Offensichtlich muss die Kirche zu jeder Zeit immer wieder fragen, was denn das „Bleibende im Wandel“¹⁵ ist, was gleichsam als Zeitbedingtes auch überholt sein kann und wie das bleibend Gültige in eine neue Zeit und eine neue Situation hinein zu übersetzen ist. Insofern geht es nicht einfach um undifferenzierte und ungeschichtliche Kontinuität, sondern um jene Form der Weiterentwicklung, in der das Wichtige und Verbindliche neu entdeckt, zum Leuchten gebracht und besser gelebt werden kann. Reform bedeutet von daher immer auch Diskontinuität oder – etwas weniger negativ formuliert – Innovation. Um ihrer Identität willen kann die Kirche nicht auf Erneuerung verzichten. Dieselbe Identität setzt aber auch eine grundlegende Kontinuität voraus, deren Substanz und Gesetze immer neu gesucht werden müssen. Das ist – so wird man im Anschluss an Papst Benedikt XVI. sagen können – das Wesen von Reform.

12 Ebd. 11.

13 Ebd. 16.

14 Ebd. 16.

15 Vgl. diesen Ausdruck im Buchtitel: R. Ahlers/P. Krämer (Hg.), Das Bleibende im Wandel. Theologische Beiträge zum Schisma von Marcel Lefebvre, Paderborn 1990.

Um der Identität der Kirche willen ist eine solche Reform zu jeder Zeit notwendig, weil formale Unveränderlichkeit zwar formale Kontinuität sichert, aber dennoch in der Substanz zur Auflösung der Kirche und ihres Auftrags führen kann. Oder mit einem Wort, das Henri de Lubac zugesprochen wird: „Nur die Feinde der Kirche wollen, dass sie bleibt, wie sie ist.“

1.2 „Hermeneutik der Reform“ oder „Hermeneutik der Evangelisation“

Nun haben Mariano Delgado und Michael Sievernich jüngst gewürdigt, dass Papst Benedikt mit seiner „Hermeneutik der Reform“ die unangemessene Alternative einer Hermeneutik des Bruches oder der Kontinuität überwunden hat. Sie selbst aber plädieren „dennoch für eine ‚Hermeneutik der Evangelisierung‘“¹⁶ und meinen, dass die Kirche „auch den Mut zu größeren Diskontinuitäten haben sollte, eben zu einem ‚Sprung nach vorn‘“¹⁷, wie sie im Anschluss an die Ansprache formulieren, die Papst Johannes XXIII. bei der Konzilseröffnung gehalten hat. Damit steht zumindest die Frage im Raum, ob nicht die unheilvolle Alternative einer Hermeneutik des Bruches oder der Kontinuität in einer ganz anders gearbeteten Hermeneutik aufgehoben werden müsste.

Tatsächlich liegt eine Hermeneutik der Evangelisierung auf einer anderen Ebene als die Hermeneutiken des Bruches, der Kontinuität oder der Reform. Denn die Frage nach der Identität der Kirche und – wie hier gleich konkretisiert werden soll – ihrer Liturgie wird bei einer Hermeneutik der Evangelisierung wesentlich von einer Idee und einem Auftrag her beantwortet. Die grundlegende Gestalt von Kirche und ihrer Liturgie wird dann nicht nur sekundär, sondern diese Gestalt steht zur Disposition, wenn dies von einer bestimmten theologischen Erkenntnis her notwendig erscheint. Es dürfte gerade die korrigierende Funktion einer Hermeneutik der Reform sein, dass sie die Kirche vor revolutionären Sprüngen bewahrt, die ihre geschichtliche und damit auch ihre theologische Identität in Frage stellt.

Damit wird nicht geleugnet, dass Evangelisierung ein hermeneutischer Schlüsselbegriff sein könnte, mit dem sachgerecht gefragt werden kann, auf welches Ziel hin eine Kirche sich entwickeln soll, die aus der

16 M. Delgado/M. Sievernich, Zur Rezeption und Interpretation des Konzils der Metaphern, in: Dies. (Hg.), Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute, Freiburg–Basel–Wien 2013, 15–32, hier 30.

17 Ebd. 31.

Kraft des Konzils lebt. Aber ein solcher hermeneutischer Schlüsselbegriff könnte im Anschluss an die programmatische Eröffnung der Liturgiekonstitution ebenso die „Vertiefung des christlichen Lebens“ (vgl. SC 1) sein oder im Anschluss an eine bemerkenswerte Konzilsinterpretation Hermann Josef Pottmeyers auch die „Subjektwerdung aller“¹⁸. Im Gegensatz bzw. in Ergänzung zu solchen inhaltlichen Hermeneutiken wird mit einer „Hermeneutik der Reform“ zu Recht eingefordert, dass es nicht um eine neue Kirche gehen darf, sondern dass die grundlegende Identität dieser Kirche nur fortbesteht, wenn ihr Fortschritt kein Bruch mit ihrer Geschichte als ganzer ist.

Für die Entwicklung der Liturgie enthält eine verabsolutierte inhaltliche Hermeneutik darüber hinaus die große Gefahr, dass die Liturgie selbst nur noch in ihrer Funktion für die Evangelisierung (oder in ihrer Funktion für andere Ziele) betrachtet wird. Liturgie ist aber zuerst und wesentlich die Antwort auf den biblisch bezeugten Stifterwillen Jesu (vgl. Lk 22,19 und 1 Kor 11,24: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“) und damit ein zweckfreies Handeln der kirchlichen Gemeinschaft. Sie darf auch für noch so ehrenwerte Anliegen nicht instrumentalisiert werden.¹⁹ Mit einer Hermeneutik der Reform erinnert sich die Kirche daran, dass ihre Liturgie nie nur der Gottesdienst der hier und jetzt versammelten Gemeinde ist, sondern diese eingebunden bleibt in die Gemeinschaft der Kirche der Zeiten. Ein radikaler Bruch, der um eines theologischen Zieles willen gefordert wird und bei dem eine grundlegende Kontinuität nicht mehr wahrgenommen werden kann, führt unweigerlich zu einer neuen, nicht aber zu einer erneuerten Liturgie. Gäbe es einen solchen radikalen Bruch, wäre in der Tat die traditionalistische Kritik an der Liturgiereform berechtigt und die „nachkonziliare Kirche“ das Ergebnis einer Revolution oder einer neuen Reformation.²⁰ Gerade weil aber alle Innovationen und Ver-

18 Vgl. W. Haunerland, *Tätige Teilnahme aller. Liturgiereform und kirchliche Subjektwerdung*, in: *StdZ* 231 (2013) 381–392; dazu H. J. Pottmeyer, *Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums. Der Einfluß des I. Vatikanums auf die Ekklesiologie des II. Vatikanums und Neurezeption des I. Vatikanums im Lichte des II. Vatikanums*, in: G. Alberigo/Y. Congar/H. J. Pottmeyer (Hg.), *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1982, 89–110, hier 107.

19 Vgl. dazu W. Haunerland, *Instrumentalisierung des Gottesdienstes? Zum Umgang mit der Liturgie nach dem 2. Vatikanum*, in: *MThZ* 60 (2009) 222–233.

20 Vgl. hierzu insgesamt K. Koch, *Die Konstitution über die Heilige Liturgie und die nachkonziliare Liturgiereform. Innovation und Kontinuität im Licht der Hermeneutik der Reform*, in: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Die Hermeneutik der Reform* (wie Anm. 7) 69–98.

änderungen unter dem Gebot standen und stehen, das Wesen der Kirche und ihres Gottesdienstes für unsere Zeit besser zu verstehen und zu realisieren, muss man auf einer grundlegenden Kontinuität bestehen. Dies wird kleinere und größere Brucherfahrungen der Einzelnen nicht verhindern, darf aber nicht erkaufte werden mit „Abschaffungen und Unterbrechungen der heilsgeschichtlichen Kontinuität“²¹. Deshalb dürfte weiterhin die Hermeneutik der Reform hilfreich sein, um Kirche zu verstehen und auch auf Zukunft hin zu leben.

1.3 „Hermeneutik der Reform“ als „Hermeneutik der Erneuerung“ und „Hermeneutik der Wandlung“

Freilich bleibt der Begriff einer „Hermeneutik der Reform“ interpretationsbedürftig und löst nicht alle Fragen. Walter Kardinal Kasper hat 2011 in seinem ekklesiologischen Entwurf die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils herausgestellt und dabei auch nach der richtigen Konzilshermeneutik gefragt. Er greift Papst Benedikts Wort von der „Hermeneutik der Reform“ grundsätzlich zustimmend auf, sieht aber die Gefahr, dass Reform als die geradezu schematische Wiederherstellung älterer Formen und Traditionen missverstanden werden kann. Dem hält er entgegen:

„Reform bedeutet [...] nicht nur Rückführung auf den Ursprung oder auf eine frühere als authentisch angesehene Traditionsgestalt, sondern Erneuerung, damit das Alte, Ursprüngliche und bleibend Gültige nicht alt aussieht, sondern in seiner Neuheit neu zur Geltung und neu zum Leuchten kommt.“²²

21 M. Delgado/M. Sievernich, Zur Rezeption (wie Anm. 16), 31 stellen zwar hier – unter Verweis auf K. Rahner – nur die Frage, legen allerdings doch nahe, dass nach ihrer Auffassung eine solche Abschaffung oder Unterbrechung in Apg 15 bezeugt sei. Vgl. dazu K. Rahner, Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, in: ders., Schriften zur Theologie XIV, Zürich – Einsiedeln – Köln 1980, 287–302, hier 296 (226 bei Delgado/Sievernich ist zu korrigieren). Rahner bezieht sich hier auf die „für die Heidenchristen proklamierte Abschaffung der Beschneidung“ und die damit verbundenen Umbrüche, meint aber, dass „es für uns hier gleichgültig ist, ob sich diese Umbrüche schon auf Jesus oder ausdrücklich erst auf Paulus berufen können oder sich sonstwie und sonstwo im Apostolischen Zeitalter ereigneten“. Es dürfte doch kühn sein, die Umbrüche der normativen Anfänge in biblischer Zeit zur Legitimation von Umbrüchen der Gegenwart heranzuziehen.

22 W. Kasper, Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung, Freiburg–Basel–Wien 2011, 35.

Kasper plädiert deshalb dafür, man solle „die Hermeneutik der Reform als eine Hermeneutik der Erneuerung verstehen und [konsequenterweise auch] von einer Hermeneutik der Erneuerung sprechen“²³. In der Tat ist das Evangelium keine Botschaft, die nur von der Vergangenheit erzählt. Vielmehr enthält das Evangelium immer einen unverbrauchten und uneingelösten Überschuss, der ohne Bruch, aber mit „einer schöpferischen Kontinuität in der Erneuerung“²⁴ auch Neues und Unerwartetes möglich und wahrscheinlich macht. Mit Kaspers Worten: „Das Evangelium ist nie einfach das Altbekannte, sondern das ewige Neue.“²⁵

Hier knüpft Roman A. Siebenrock an und regt an, das Zweite Vatikanische Konzil mit einer „Hermeneutik der Wandlung“ zu verstehen und zu realisieren.²⁶ Siebenrock schreibt:

„Eine ‚Hermeneutik der Wandlung‘ ist in der Lage nicht nur Neues in der Geschichte zu würdigen, sondern Neues als Möglichkeit des biblischen Gottes zu erwarten (Offb 21,5). [...] In dieser Hermeneutik wird der Kirche eine doppelte Treue zugemutet: die Treue zur apostolischen Überlieferung, aber ebenso die aufmerksame Treue für jenen Christus, der auf uns zukommt und die ganze Geschichte zum Advent werden lässt. [...] Deshalb ist Reform und Erneuerung nicht nur nötig wegen Missstand und Defizit, sondern auch um die Fülle des Geheimnisses Christi erfahren zu können.“²⁷

Und Siebenrock kommt von daher zu dem nachvollziehbaren Schluss:

„Eine ‚Hermeneutik der Wandlung‘ sieht Erneuerung und Reform als Normalfall des christlichen Lebens an.“²⁸

In der Tat kann mit der „Hermeneutik der Reform“ ein Programm verbunden werden, das nur das, was es bisher schon in der Geschichte gegeben hat, als legitim anerkennt. Geht man aber davon aus, dass Reform sich nicht nur auf die Kirche bezieht, wie sie schon gewesen ist, sondern auch auf jene Kirche, wie sie sein soll, dann wird deutlich, dass die Kirche immer herausgefordert bleibt, mehr zu sich selbst zu kommen und sich immer neu zu dem zu wandeln, was ihr von ihrem Herrn aufgetragen ist.

23 Ebd. 36.

24 Ebd. 35.

25 Ebd. 36.

26 Vgl. R. A. Siebenrock, „Siehe, ich mache alles neu!“ – „Hermeneutik der Wandlung“. Von der rechten Weise, das Zweite Vatikanische Konzil zu realisieren, in: C. Böttigheimer (Hg.), Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision (QD 261), Freiburg–Basel–Wien 2014, 101–139.

27 Ebd. 136 f.

28 Ebd. 137.

Mit dieser Voraussetzung ist es eine Frage der Argumentation und Debattenstrategie, ob man die „Hermeneutik der Wandlung“ als eine „Hermeneutik der Reform“ verstehen will und dabei immer beachten muss, dass auch Wandlung eine grundlegende Kontinuität voraussetzt, oder ob man die „Hermeneutik der Reform“ als eine „Hermeneutik der Wandlung“ versteht und dabei beachtet, dass Reform nicht nur rückwärtsgerichtet, sondern auf die größeren Möglichkeiten Gottes gerichtet sein muss.

Im Folgenden soll davon ausgegangen werden, dass die drei genannten Hermeneutiken der Reform, der Erneuerung und der Wandlung in ihrem Grundanliegen übereinstimmen, sich dabei aber gegenseitig interpretieren können. In diesem Sinn dürfte es sinnvoll sein, den in dieser Debatte genetisch ersten Begriff der „Hermeneutik der Reform“ beizubehalten und so deutlicher erkennen zu lassen, dass der entscheidende Anstoß von Papst Benedikt gekommen ist und die weitere Diskussion und die folgenden Überlegungen der Versuch sind, sein Anliegen weiterzuführen und zu vertiefen.

2. Wie erweist sich die Hermeneutik der Reform bei der Interpretation der Liturgiekonstitution?

2.1 *Participatio actuosa*

Zu den beliebten Gegenüberstellungen gehört, dass die Liturgie vor dem Konzil Klerusliturgie gewesen sei, während sie nun als Feier der Gemeinde verstanden würde.²⁹ Wer dem entgegenhält, die Liturgie gehöre weder dem Klerus noch der Gemeinde, sondern sei doch immer zuerst ein Handeln Christi, sagt zwar etwas theologisch unangreifbar Richtiges, trifft aber nicht den Kern dessen, was mit dieser Gegenüberstellung gemeint ist. Denn in der Tat gab es in der Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Vorstellung, nur der Klerus sei zu liturgischem Handeln befähigt, so dass etwa noch am Vorabend des Konzils nach der Instruktion über die Kirchenmusik und die heilige Liturgie von 1958 in Sängerkirchen nur die Kleriker einen „ihnen zukommenden, unmittelbaren amtlichen Dienst“ ausüben, Laien männlichen Geschlechtes aber nur einen „unmit-

²⁹ Vgl. W. Haunerland, Vom „Gottesdienst“ zur „Gemeindefeier“? Prinzipien und Herausforderungen nachkonziliarer Liturgiereform. H. Hollerweger zum 75. Geburtstag, in: ThPQ 153 (2005) 67–81.

telbaren, *jedoch* übertragenen amtlichen Dienst³⁰ wahrnehmen können. Frauen dagegen seien – wie es auch Pius X. 1903 in seinem *Motu proprio Tra le sollecitudini* in Erinnerung gerufen hat – zu einem echten liturgischen Amt nicht fähig.³¹ Ist es dann nicht wirklich ein Bruch, wenn das Konzil lehrt, die *participatio actuosa* aller Gläubigen sei vom Wesen der Liturgie her gefordert, und wenn insofern die Liturgie als Feier der gesamten Versammlung angesehen wird und damit alle getauften Laien auch ohne besondere Beauftragung als Träger der Liturgie verstanden werden?³²

Nun sieht man nicht erst seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil Liturgie als Gottesdienst der Kirche. Im Gegensatz zu anderen Frömmigkeitsübungen, deren Pflege weitgehend der Verantwortung der einzelnen Gläubigen überlassen bleibt, ist die Liturgie Glaubensausdruck, d. h. Glaubenszeugnis und Glaubensvollzug der ganzen Kirche und damit für die Kirche unersetzlich. Im Blick auf diese ekklesiale Dimension des Gottesdienstes schien es lange Zeit angemessen, dass die Liturgie allein von denen vollzogen wird, die zum amtlichen Handeln für die Kirche berechtigt sind, den Klerikern. Im 20. Jahrhundert wuchs nun das Bewusstsein, dass nicht nur die Kleriker für die Kirche handeln, sondern dass alle Glieder der Kirche an der Sendung der Kirche teilhaben und deshalb kirchlich und damit auch für die Kirche handeln.³³ Dieses neue ekklesiale Bewusstsein musste Konsequenzen für die Liturgie haben. Sie war gerade nicht deshalb den Klerikern zugeordnet worden, weil sie deren Privileg gewesen wäre, sondern weil diese die Kirchlichkeit des gottesdienstlichen Handelns zum Ausdruck brachten. Wenn aber die kirchliche Würde aller Getauften wieder deutlicher wahrgenommen wird, dann wird auch verständlich, warum alle Getauften zur Trägerschaft im Gottesdienst vom Wesen der Liturgie her berufen sind.

30 Ritenkongregation, Instruktion über die Kirchenmusik und die heilige Liturgie im Geiste der Enzykliken Papst Pius' XII. *Musicae sacrae disciplina* und *Mediator Dei*. 03.09.1958, Nr. 93 (Dokumente zur Kirchenmusik 113 f.).

31 Vgl. Pius X., *Motu proprio Tra le sollecitudini*. 22.11.1903, Nr. 13 (Dokumente zur Kirchenmusik 31).

32 Vgl. zum Prinzip der *participatio actuosa* statt anderer B. Jeggle-Merz, *Tätige Teilnahme in Sacrosanctum Concilium. Stolperstein oder Impulsgeber für gottesdienstliches Feiern heute?*, in: *LJ* 63 (2013) 153–166; dort 153 f. Anm. 1 ausführliche Bibliographie früherer Beiträge.

33 Vgl. W. Hauerland, *Sensus ecclesialis und rollengerechte Liturgiefeier. Zur Geschichte und Bedeutung des Artikels 28 der Liturgiekonstitution*, in: H. J. F. Reinhardt (Hg.), *Theologia et Jus Canonikum* (FS Heribert Heinemann), Essen 1995, 85–98.

Mit dem ekklesiologischen Prinzip der tätigen Teilnahme der ganzen Gemeinde an der Liturgie als dem obersten Prinzip der liturgischen Erneuerung bricht das Konzil also nicht mit der kirchlichen Überzeugung, dass Liturgie wesentlich der Gottesdienst der Kirche ist, sondern weitet diese Sicht im Blick auf ein vertieftes Verständnis der Kirche von sich selbst.³⁴ Was als Bruch mit einem klerikalistischen Verständnis empfunden werden kann, verdeutlicht vielmehr in seiner Substanz, warum in der Vergangenheit dem Klerus dieser wesentliche Vollzug der Kirche übertragen war. Die grundlegende Kontinuität erlaubt nicht nur diese Akzentverschiebung, sondern verlangt sie, damit das eigentliche Anliegen der klerikalen Verantwortung für den Gottesdienst wieder deutlicher wahrgenommen und zeitgemäß realisiert werden kann. Natürlich korrigiert das Konzil damit eine weitverbreitete Vorstellung, greift dabei aber ältere Sichtweisen wieder auf und steht so in einer grundlegenden Kontinuität: Das ist Reform.

2.2 *Mysterium paschale*

In ähnlicher Weise schien auch das zweite Reformprinzip, die liturgietheologische Ausrichtung auf das Paschamysterium, manchen ein Bruch mit der Tradition zu sein. Sakramententheologisch setzten viele eher bei der Menschwerdung Gottes an und sahen von daher in der Liturgie die Fortsetzung der Inkarnation. Im Blick auf die Messfeier war dagegen der Opfergedanke leitend und die Soteriologie war wesentlich auf den Tod Jesu bezogen. War es da nicht eine unerhörte Neuerung, wenn jetzt das Ostergeheimnis zum Schlüssel der Liturgietheologie erklärt wird?

Diese Fragestellung gab es schon bei der Vorbereitung des Konzils und in den Konzilsverhandlungen selbst.³⁵ Aber man konnte sich doch für die-

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

35 Vgl. Ders., *Erneuerung aus dem Paschamysterium*. Zur heilsgeschichtlichen Leitidee der Liturgiekonstitution, in: *IKaZ* 41 (2012) 616–625, hier 619 f.; ders., *Mysterium paschale*. Schlüsselbegriff liturgietheologischer Erneuerung, in: G. Augustin/K. Koch (Hg.), *Liturgie als Mitte des christlichen Lebens* (Theologie im Dialog 7), Freiburg–Basel–Wien 2012, 189–209, hier 195–197; jetzt auch S. A. Schrott, *Pascha-Mysterium*. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 6), Regensburg 2014; dazu auch W. Haunerland, *Der liturgietheologische Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Anmerkungen zu einer wichtigen Studie über das Pascha-Mysterium, in: *LJ* 64 (2014) [im Druck].

sen Ansatz entscheiden, weil er aus der größeren Tradition legitimiert war. Dabei ist natürlich klar, dass das Paschamysterium nicht nur auf die Auferstehung bezogen ist, sondern auch – wie das Konzil sagt – „sein seliges Leiden“ (SC 5) umfasst. Das aber heißt zuerst: Wo vom Paschamysterium gesprochen wird, ist vom Kreuzestod Jesu die Rede, aber sein Tod ist dabei nicht von seiner Auferstehung getrennt. Die sakramentale Vergegenwärtigung des Opfertodes Jesu in der Eucharistie kann gerade deshalb höchst passend in der Theologie der Liturgiekonstitution mit *mysterium paschale* bezeichnet werden, weil es dort mit den Worten Johannes Pauls II. um die „sakramentale Vergegenwärtigung des durch die Auferstehung vollendeten Opfers Christi“³⁶ geht.

Mehr noch: Wo vom Paschamysterium gesprochen wird, geht es um das Christusmysterium als Ganzes, das dabei von seiner entscheidenden Zuspitzung und Erfüllung in Tod und Auferstehung betrachtet wird. Bekanntlich steht im Hintergrund dieses Ansatzes die Mysterientheologie Odo Casels, die Joseph Ratzinger einst als die „vielleicht fruchtbarste theologische Idee“³⁷ des 20. Jahrhunderts bezeichnet hat. Benedikt Krane-mann kann zu Recht herausstellen:

„Pascha-Mysterium‘ ist eine theologische Kurzformel, die eine Zersplitterung des Christusgeschehens überwinden und das Heilsgeheimnis wieder als Einheit sehen wollte und will. Dafür musste Casel die Konzentration von Theologie und Spiritualität auf Inkarnation und Kreuzestod überschreiten“³⁸.

Gemeinsam ist also den liturgietheologischen Ansätzen bei Inkarnation und Kreuzestod ebenso wie dem liturgietheologischen Ansatz beim Paschamysterium, dass die Liturgie wesentlich von ihrem Christusbezug und näher hin vom Christusereignis her verstanden wird. Indem das Konzil ältere Ansätze neu aufnimmt und die anderen Perspektiven integriert, kann es Christusereignis, Gottesdienstfeier und christliche Existenz neu in den Blick nehmen. Nicht das staunende und dankbare Verweilen vor dem

36 Johannes Paul II., Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia*. 17.04.2003, Nr. 15 (3. Aufl.: VApS 159, 15).

37 J. Ratzinger, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Meitingen-Freising 1966, hier zit. nach: ders., *Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz* (JRGS 11), Freiburg-Basel-Wien 2008, 197–214, hier 197.

38 B. Kranemann, *Die Theologie des Pascha-Mysteriums im Widerspruch. Bemerkungen zur traditionalistischen Kritik katholischer Liturgietheologie*, in: P. Hünermann (Hg.), *Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder* (QD 236), Freiburg-Basel-Wien 2009, 123–151, hier 145.

Geheimnis der Menschwerdung und der Realpräsenz in den eucharistischen Gestalten, sondern die Hineinnahme des Christen in die Selbsthingabe Christi und damit die Prägung des christlichen Lebens durch das Christusereignis werden so wieder deutlicher bewusst. Es ist also offensichtlich, dass es eine grundlegende Kontinuität gibt, die aber dennoch mit einer Innovation aus der Tradition nicht einfach nur fortgeführt, sondern neu fruchtbar gemacht wird.

3. Enthält die Hermeneutik der Reform auch ein auf die Zukunft gerichtetes Potential?

Von der Begriffsbildung her geht es der Hermeneutik zuerst und grundlegend um das Verstehen. Aber das Verstehen der Vergangenheit hat auch Konsequenzen für das Gestalten der Zukunft. Ganz in diesem Sinn hat Roman Siebenrock daran erinnert, dass Hermeneutik nicht nur eine akademische Frage ist, sondern eine existentielle Seite hat.

„Es kann nicht erstes Anliegen theologischer Hermeneutik sein, das Konzil historisch oder systematisch einzuordnen. Es geht vielmehr darum, es zu leben.“³⁹

Unter diesem Gesichtspunkt ist also nicht nur zu fragen, wie die Entwicklungen in der Vergangenheit angemessen interpretiert und eingeordnet werden, sondern auch, welche Konsequenzen sich aus einer „Hermeneutik der Reform“ im Blick auf gegenwärtige und zukünftige Herausforderungen der Kirche ergeben können.

3.1 Reform der Reform

Nachdem Papst Benedikt XVI. im Jahr 2007 mit dem Motu proprio *Summorum pontificum* die liturgischen Bücher von 1962 als außerordentliche Form des römischen Ritus zugelassen hat,⁴⁰ ist es ein wenig stiller gewor-

39 R. Siebenrock, „Siehe, ich mache alles neu“ (wie Anm. 26) 111.

40 Vgl. Benedikt XVI., Apostolisches Schreiben Motu proprio *Summorum Pontificum*. 07.07.2007 (VApS 178, 4–19); dazu W. Haunerland, Ein Ritus in zwei Ausdrucksformen? Hintergründe und Perspektiven zur Liturgiefeyer nach dem Motu proprio „*Summorum Pontificum*“, in: LJ 58 (2008) 179–203; M. Klöckener, Wie Liturgie verstehen? Anfragen an das Motu proprio „*Summorum Pontificum*“ Papst Benedikts XVI., in: ALw 50 (2008) 268–305.

den um die Forderung nach einer Reform der Liturgiereform. Verschiedentlich hatte man sich zuvor auf Joseph Kardinal Ratzinger berufen. Dabei konnte der Eindruck entstehen, der Begriff „Reform der Reform“ reagiere auf die Einschätzung, die jetzige Reform der Liturgie entspräche nicht dem Willen des Konzils, so dass man noch einmal auf dem Stand von 1962 oder vielleicht auch noch 1965 anzusetzen habe. In einem Brief aus dem Jahr 2003 führt der Kardinal aus, dass der Römische Ritus der Zukunft „vollständig in der Tradition des überlieferten Ritus“ stehen müsse;

„er könnte einige neue Elemente aufnehmen, die sich bewährt haben, wie neue Feste, einige neue Präfationen in der Messe, eine erweiterte Leseordnung – mehr Auswahl als früher, aber nicht zuviel – eine ‚Oratio fidelium‘, d. h. eine festgelegte Fürbitt-Litanei nach dem Oremus vor der Opferung, wo sie früher ihren Platz hatte.“⁴¹

Diese Äußerung konnte so verstanden werden, dass nach Ratzingers Auffassung die wahre Reform des Messbuches von 1962 noch aussteht, wenn diese auch die Erfahrungen mit dem Missale von 1970 nutzen soll.

Allerdings hatte Joseph Ratzinger, als er im Jahr 2001 von einer „Reform der Reform“ sprach, unmissverständlich deutlich gemacht, dass die Reform der Reform sich auf das reformierte Messbuch beziehen müsste.⁴² In der Tat verdiente eine „Reform der Reform“ nur dann ihren Namen, wenn sie eine Weiterführung der Reform Pauls VI. wäre, diese gegebenenfalls auch korrigierte, das Messbuch von 1970 aber nicht nur zu einem Steinbruch machte, aus dem man für einen zweiten Versuch das eine oder andere Element herauszuberechnen sucht.

Die Zulassung der außerordentlichen Form des römischen Ritus steht hierzu jedoch in einer gewissen Spannung. Bleibt die Kirche auf dem von Papst Benedikt XVI. gewählten Weg und integriert sie in die liturgischen Bücher von 1962 „neue Heilige und einige der neuen Präfationen“⁴³, geht

41 Joseph Ratzinger, Brief an Heinz Lothar Barth vom 23. Juni 2003, hier zit. nach: M. Schneider, Zur Beurteilung der Liturgiereform und der Tridentinischen Messe im theologischen Werk Joseph Ratzingers (Edition Cardo 152), Köln 2007, 60. – Schneiders Buch blendet leider vollständig die Frage aus, ob es bei Ratzingers Überlegungen zur Liturgie und bei seinen Beurteilungen der Liturgiereform Entwicklungen gibt.

42 Vgl. J. Ratzinger, Bilanz und Perspektiven, in: Theologie der Liturgie (wie Anm. 37) 657–682, hier 673. Allerdings hat Ratzinger ebd. 681 bereits auch ausgeführt: „Aber in der Zukunft wird man meines Erachtens daran denken müssen, das Missale von 1962 zu bereichern, in dem [!] man neue Heilige einführt [...] Man könnte auch an die Präfationen denken, die gleichfalls aus dem Schatz der Väter der Kirche kommen“.

43 Benedikt XVI., Brief an die Bischöfe anlässlich der Publikation des Apostolischen Schreibens *Motu proprio Summorum pontificum* über die römische Liturgie in ihrer Gestalt vor der 1970 durchgeführten Reform. 07.07.2007 (VApS 178, 21–27, hier 24).

es gerade nicht um eine „Reform der Reform“, sondern bestenfalls um „eine alternative Umsetzung“ der konziliaren Reformbestimmungen.⁴⁴ Die Instruktion *Universae Ecclesiae*, die von der Päpstlichen Kommission *Ecclesia Dei* am 30. April 2011 veröffentlicht wurde, hat diesen nicht unproblematischen Weg für die außerordentliche Form zwar ausdrücklich bestätigt, aber offensichtlich noch nicht wirklich vollzogen.⁴⁵

Eine konsequente Weiterentwicklung der Liturgiereform, also eine „Reform der Reform“, die diesen Namen verdient, kann allerdings nicht auf der Basis des Missale von 1962 geschehen. Man wird sogar die Frage stellen müssen, ob die Wiederzulassung der liturgischen Bücher von 1962 im Gegensatz zur päpstlichen Absicht gerade den Eindruck verstärkt hat, dass die erneuerten *Editiones typicae* neue liturgische Bücher seien, bei denen die Diskontinuität größer als die Kontinuität gewesen ist. Indem der Papst allerdings darauf besteht, dass es „keinen Widerspruch zwischen der einen und der anderen Ausgabe des Missale Romanum“⁴⁶ gibt, geht er davon aus, dass die eine *lex credendi* in unterschiedlichen Formen der *lex orandi* zum Ausdruck kommen kann. Das Verhältnis der beiden liturgischen Ordnungen ist also gerade nicht von ihren real existierenden Spannungen her zu definieren, sondern von ihrer Übereinstimmung im Grundsätzlichen zu bestimmen. Die „Hermeneutik der Reform“, die im Blick auf die Interpretation des Konzils gefordert wird, ist offensichtlich auch eine geeignete Hermeneutik zur Interpretation verschiedener liturgischer Rezeptionsstufen des römischen Ritus.

3.2 Kontinuität und synchrone Einheit

Die Wiederzulassung der liturgischen Bücher von 1962 und ihre Juxtaposition neben die auf Weisung des Zweiten Vatikanischen Konzils erneuerten liturgischen Bücher werfen nicht nur inhaltliche Fragen auf, sondern auch die formale Frage nach der Allgemeinverbindlichkeit einer vom Konzil angeordneten Liturgiereform. Papst Benedikt, der keinen Zweifel an der Verbindlichkeit des Zweiten Vatikanischen Konzils selbst

44 Vgl. das Projekt einer alternativen Umsetzung bei B. W. Harrison, Die nachkonziliare Liturgie: Zur Vorbereitung einer „Reform der Reform“, in: F. Breid (Hg.), Die heilige Liturgie. Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 1997“ des Linzer Priesterkreises in Aigen/M., Steyr 1997, 329–368, hier 362.

45 Vgl. Pontificia Commissio Ecclesia Dei, Instructio Universae Ecclesiae. 30.04.2011, Nr. 25, zit. nach: Notitiae 48 (2011) 271–279, hier 277.

46 Benedikt XVI., Brief an die Bischöfe (wie Anm. 43) (VAPs 178, 25).

aufkommen lässt, unterscheidet – durchaus mit Recht – das Konzil und seine Beschlüsse von der faktischen Liturgiereform. Offen bleibt allerdings bisher, wie denn die verbindlichen Reformimpulse des Konzils auch in jener Gestalt der Liturgie umgesetzt werden können und sollen, die 1962 in Kraft war und jetzt als außerordentliche Form des römischen Ritus in einer Kirche, die sich insgesamt dem Zweiten Vatikanischen Konzil verpflichtet weiß, wieder in Geltung ist.

Allerdings hat der Papst mit seiner innovativen Entscheidung auf eindrucksvolle Weise unterstrichen, dass die Einheit der Kirche nicht von der Einheitlichkeit ihrer Liturgie abhängt und dass dies nicht nur für die großen eigenständigen Riten gilt, sondern dass auch innerhalb des römischen Ritus eine gewisse Pluriformität möglich ist. Ja, der Papst selbst war sogar der Überzeugung, dass der größeren kirchlichen Einheit mit einer größeren liturgischen Vielfalt gedient ist. Kurt Kardinal Koch hält allerdings *Summorum Pontificum* nur für einen ersten Schritt eines Weges und geht davon aus, „dass es in Zukunft wieder einen gemeinsamen Ritus geben wird“⁴⁷. Aber ist dies eine Sehnsucht, die mit der Hermeneutik der Reform zu vereinbaren ist?

In der Sache wird man nämlich überlegen müssen, ob die grundsätzliche Einschätzung, dass eine gewisse Pluriformität innerhalb des römischen Ritus der Einheit dient, nur im Blick auf jene Gläubigen, die der Liturgie in ihrer Gestalt von 1962 verpflichtet sind, richtig ist oder ob diese Einsicht nicht auch für andere Gläubige und ihre kulturellen und spirituellen Voraussetzungen fruchtbar werden müsste.

Anders gesagt: Die Einheitlichkeit, die Papst Paul VI. bei der Herausgabe der erneuerten liturgischen Bücher eingefordert hat, ist nach Einschätzung von Papst Benedikt XVI. zum Hindernis für die Einheit der Kirche geworden. Weil Einheitlichkeit nur ein Mittel, nicht aber ein Wert an sich und damit kein eigentliches Ziel ist, steht diese Einheitlichkeit zur Disposition, insofern sie zum Hindernis für die Einheit wird. Einheit erlaubt also nicht nur Vielfalt, sondern verlangt sie offensichtlich auch nach Einschätzung des letzten Papstes. Für den Papst war deshalb sogar die partielle Rücknahme oder Suspension einer Reform legitim, weil sie die Kontinuität im Wesentlichen nicht betrifft.

Damit ist die Frage der Inkulturation, aber auch die Frage der Anpassung der römischen Liturgie an unterschiedliche Kulturen und Sprachen, Mentalitäten und kirchliche Teilgruppen wieder auf der Tagesordnung.

47 K. Koch, Die Konstitution über die Heilige Liturgie (wie Anm. 20), 87.

Mit einer liturgischen Strategie der Einheitlichkeit, die offensichtlich hinter den Instruktionen *Varietates legitimae*⁴⁸ und *Liturgiam authenticam*⁴⁹ steht, ist das *Motu proprio Summorum pontificum* nicht zu vereinbaren. Mit einer solchen Strategie wird aber auch nicht ernst genommen, dass die Kirche heute mehr als in der Vergangenheit eine Weltkirche ist und dass unsere Gesellschaften vieles von ihrer Geschlossenheit verloren haben und durch zunehmende Ungleichzeitigkeiten bestimmt werden.

Natürlich darf die Kirche die Zerrissenheit und Unübersichtlichkeit der Welt nicht einfach widerspiegeln und verdoppeln. Aber sie muss sich doch fragen, ob sie nicht auf unterschiedliche Situationen unterschiedlich reagieren muss, so wie sie im Laufe der Zeit ihr eines Wesen und die ihr grundlegend eingestiftete und anvertraute Liturgie im Sinne der Hermeneutik der Reform immer wieder erneuern musste, indem sie immer neu und immer mehr das zu realisieren suchte, was in den konkreten Realisationen anderer Zeiten auf andere Weise verwirklicht wurde.

Wenn nun Kontinuität diachron die Einheit sichert,⁵⁰ dann wird auch eine synchrone Einheit nicht größere Übereinstimmung brauchen, als jene Übereinstimmung, die die Kontinuität diachron sichert. Der Wunsch nach Einheitlichkeit und Uniformität in der Liturgie korrespondiert mit der Ideologie ihrer weitgehenden Unveränderlichkeit in der Geschichte. Aber auch umgekehrt gilt: Wer um die Variabilität der römischen Liturgie in ihrer Geschichte weiß, muss damit rechnen und dafür offen sein, dass es auch in der Gegenwart eine Vielfalt gibt, geben darf und geben muss, die – unbeschadet einer grundlegenden Einheit der Kirche und ihrer Liturgie – den Ungleichzeitigkeiten ihrer Teilkirchen und Fei ergemeinschaften geschuldet ist. Stimmt das, dann folgt aus der Hermeneutik der Reform, dass sich die katholische Kirche als Weltkirche um ihrer Einheit willen nicht von der Sehnsucht nach Einheitlichkeit und Uniformität leiten lassen darf.

48 Vgl. Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Instruktion *Varietates legitimae*. 25.01.1994 (VApS 114).

49 Vgl. Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Instruktion *Liturgiam authenticam*. 28.03.2001 (VApS 154).

50 Vgl. in diesem Sinn Benedikt XVI., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Sacramentum Caritatis*, Nr. 3 (VApS 177, 11 f.): „Konkret geht es darum, die vom Konzil beabsichtigten Änderungen innerhalb der Einheit zu verstehen, die die geschichtliche Entwicklung des Ritus selbst kennzeichnet, ohne unnatürliche Brüche einzuführen.“ Im Blick auf diese Einheit verweist Benedikt dann in Anm. 6 „auf die Notwendigkeit einer Hermeneutik der Kontinuität“ (wie Anm. 8).

3.3 Inkulturation und Vielfalt

Programmatisch hatte bereits das Zweite Vatikanische Konzil erklärt:

„In den Dingen, die den Glauben und das Allgemeinwohl nicht betreffen, wünscht die Kirche nicht eine starre Einheitlichkeit der Form zur Pflicht zu machen, nicht einmal in ihrem Gottesdienst“ (SC 37).⁵¹

Auf kluge Weise hat dasselbe Konzil eine sehr konkrete Anweisung gegeben, wie liturgische Reformen ansetzen und umgesetzt werden sollten. Es verlangte nämlich nicht nur „gründliche theologische, historische und pastorale Untersuchungen“, die Beachtung allgemeiner Galtsgesetze der Liturgie und die Auswertung jener „Erfahrungen, die aus der jüngsten Liturgiereform und den weithin schon gewährten Indulgenzen gewonnen wurden“. Nach dem erklärten Willen des Konzils sollten auch

„keine Neuerungen eingeführt werden, es sei denn, ein wirklicher und sicher zu erhoffender Nutzen der Kirche verlange es. Dabei ist Sorge zu tragen, daß die neuen Formen aus den schon bestehenden gewissermaßen organisch herauswachsen.“ (SC 23)

Das Konzil rechnet also durchaus mit Neuerungen und weiß, dass diese mit Brucherefahrungen verbunden sein können. Um aber die grundlegende Kontinuität erlebbar und erfahrbar zu machen, sollen die neuen Ausdruckselemente, die mit diesen Neuerungen verbunden sind, nicht aus einem Gegensatz heraus kreiert werden, sondern eine Weiterentwicklung früherer Formen sein.

Unter diesem Gesichtspunkt ist daran zu erinnern, dass das Konzil nicht nur allen seinerzeit geltenden Riten, sondern ausdrücklich „allen rechtlich anerkannten Riten gleiches Recht und gleiche Ehre zuerkennt“ (SC 4).⁵² Damit sollte zumindest die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, dass sich neben dem römischen, dem Mailänder und dem altspanischen Ritus weitere eigenständige Riten entwickeln könnten. In der Instruktion *Varietates legitimae* hat die Kongregation allerdings ausdrücklich herausgestellt:

„Das Bemühen um Inkulturation strebt nicht die Schaffung neuer Ritus-Familien an; wenn den Bedürfnissen einer bestimmten Kultur ent-

51 Vgl. zur Interpretation auch W. Hauerland, Gottesdienst in katholischer Weite – Perspektiven der Vielfalt in der Einheit, in: Pastoralblatt 65 (2013) 359–364.

52 Vgl. zum Folgenden R. Kaczynski, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, in: HThK Vat.II 2 (2009) 1–227, hier 58–60.

sprochen werden soll, geht es um Anpassungen im Rahmen des römischen Ritus.“⁵³

Ganz auf dieser Linie hält auch die Instruktion *Liturgiam authenticam* den römischen Ritus für ein hinreichendes „Instrument wahrer Inkulturation“ und folgert daraus:

„Das Werk der Inkulturation, von dem die Übersetzung in die Volkssprachen einen Teil ausmacht, soll daher nicht gleichsam für einen Weg gehalten werden, um neue Arten oder Familien von Riten einzuführen. Im Gegenteil ist zu beachten, dass alle Anpassungen, die eingeführt wurden, um den kulturellen und pastoralen Erfordernissen entgegen zu kommen, Teile des römischen Ritus und darum ihm harmonisch einzufügen sind.“⁵⁴

Nun kann man in diesen Bestimmungen durchaus einen Gegensatz zum Willen der Konzilsväter sehen. Allerdings ist es in der Tat nicht leicht zu sagen, wie ein gänzlich neuer Ritus zu schaffen und einzuführen wäre. Liturgiegeschichtlich hat sich ja nicht ein einziger christlicher Ritus in unterschiedliche Riten aufgeteilt, sondern man wird wohl eher sagen müssen, dass die Vielzahl der liturgischen Traditionen sich in den größeren Familien konsolidiert und so eher einen gewissen Zug zu wachsender Einheitlichkeit gezeigt hat. Soll ein neuer Ritus keine Kopfgeburt oder Schreibtischarbeit sein, muss er sich aus bereits bestehenden Formen entwickeln. Ein gänzlich neuer Ritus, wie er etwa in den Kirchen der Reformation für die Feier des Abendmahles entwickelt wurde, war faktisch auch ein Zeichen eines Bruches, nämlich der Kirchenspaltung, die neben die „alte“ Kirche eine „neue“ gesetzt hat.

Die von Papst Benedikt eingeforderte Hermeneutik der Reform könnte im Blick auf neue Riten zu Recht daran erinnern, dass diese in einer grundlegenden Kontinuität mit bereits bestehenden katholischen Riten stehen müssen. Ob dann die neuen Riten als Ausprägungen des römischen Ritus bezeichnet oder ihnen langfristig eine größere Eigenständigkeit zugesprochen wird, ist von daher primär eine Definitionsfrage.

In seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* hat Papst Franziskus deutlich gemacht, dass „nicht direkt mit dem Kern des Evangeliums verbundene, zum Teil tief in der Geschichte verwurzelte Bräuche“⁵⁵ grundsätzlich zur Disposition stehen müssen, wenn sie der Weitergabe

53 Instruktion *Varietates legitimae*, Nr. 36 (VApS 114, 20).

54 Instruktion *Liturgiam authenticam*, Nr. 5 (VApS 154, 13).

55 Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium*. 24.11.2013, Nr. 43 (VApS 194, 37).

des Evangeliums im Wege stehen. Dies wird man wohl auch für die Liturgie und ihre Ausfaltungen in den unterschiedlichen Kulturen sagen müssen. Die „Hermeneutik der Reform“ verlangt um der Identität und Fruchtbarkeit der Liturgie willen auch den Abschied von liturgischen Bräuchen, wenn diese das, was sie einst und an bestimmten Orten bezeichnet haben, heute und in anderen Kontexten nicht mehr zum Ausdruck bringen. Sie erinnert aber zugleich daran, dass das Neue nicht im souveränen Rückgriff auf andere Traditionen oder eigene Ideen erfunden werden kann, sondern in einer erkennbaren Kontinuität mit dem stehen muss, was vorher war. Insofern war schon auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil der Vorschlag des Missionsbischofs Wilhelm Duschak utopisch, einen neuen Ritus der Messe, eine „Missa oecumenica“ oder „Missa orbis“, allein im Rückgriff auf das biblisch bezeugte Stiftungshandeln Jesu im Abendmahlssaal zu entwickeln.⁵⁶

In der Tat wäre es wünschenswert, wenn auch im Bereich der Liturgie etwas von der heilsamen „Dezentralisierung“ realisiert wird, deren Notwendigkeit Papst Franziskus verspürt, wenn er sagt:

„Es ist nicht angebracht, dass der Papst die örtlichen Bischöfe in der Bewertung aller Problemkreise ersetzt, die in ihren Gebieten auftauchen.“⁵⁷

Ohne Zweifel jedenfalls läge es auf der Linie der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, wenn auch die liturgischen Kompetenzen der Bischofskonferenzen gestärkt und ernster genommen würden und diese ihren Beitrag für die Inkulturation der Liturgie besser leisten. Realistisch formuliert Papst Franziskus:

„Aber dieser Wunsch [des Konzils] hat sich nicht völlig erfüllt, denn es ist noch nicht deutlich genug eine Satzung der Bischofskonferenzen formuliert worden, die sie als Subjekte mit konkreten Kompetenzbereichen versteht, auch einschließlich einer gewissen authentischen Lehrautorität. Eine übertriebene Zentralisierung kompliziert das Leben der Kirche und ihre missionarische Dynamik, anstatt ihr zu helfen.“⁵⁸

56 Vgl. seine Konzilsrede vom 5. November 1962 in: Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen I: Periodus Prima. Pars II: Congregationes Generales X–XVIII. Typis Polyglottis Vaticanis 1970, 109–112. – Auf diesen Vorschlag verweist schon E. J. Lengeling, Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Allgemeine Einführung in das römische Meßbuch. Endgültiger lateinischer und deutscher Text. Einleitung und Kommentar (Lebendiger Gottesdienst 17/18), Münster 1971, 228.

57 Franziskus, Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium Nr. 16 (VApS 194, 19).

58 Ebd. Nr. 32 (VApS 194, 30).

Freilich: Den Bischöfen und Bischofskonferenzen müssten keine kleinteiligen Einzelschriften gemacht werden, wenn sie sich tatsächlich einer Hermeneutik der Reform verpflichtet wissen, die bei aller notwendigen Innovation die grundlegende Kontinuität im Blick behält. Denn eine Kirche, die ihrem Anfang und damit ihrem Stifter treu bleibt, braucht zwar ständig Umkehr und Erneuerung, aber muss wissen, dass es sie nur gibt, wenn sie das Glaubenszeugnis und die Glaubenspraxis ihrer Vorfahren aufnimmt und in aktualisierter Weise weiterträgt.