

Gottesdienst im Leben der Christen

1 GOTTESDIENST IN GEMEINDE, GEMEINSCHAFTEN,
IM KLEINEN KREIS

von
Winfried Haunerland

INHALTSVERZEICHNIS

11	DER GOTTESDIENST DER KIRCHE UND DIE GOTTESDIENSTLICHE VERSAMMLUNG	32
12	GOTTESDIENSTLICHE FEIERN DER ORTSKIRCHE (TEILKIRCHE, DIÖZESE) .	37
13	GOTTESDIENSTLICHE FEIERN DER UNIVERSALKIRCHE	39
14	GOTTESDIENSTLICHE FEIERN DER (PFARR-)GEMEINDE	42
141	Gottesdienstliche Feiern der Gesamtgemeinde	44
	A. Sonntagseucharistie.	
	B. Einmalige und besondere Feiern im Kirchenjahr.	
	C. Andere Feiern.	
	D. Gottesdienst im Kontext des pastoralen Strukturwandels.	
142	Gottesdienstliche Feiern einzelner Gruppen	55
	A. Vereine und Spiritualitätsgruppen und ihre Gottesdienste.	
	B. Altersspezifische Gruppierungen als Träger der Gottesdienstfeier.	
	C. Frauengottesdienste („Feministische Liturgie“).	
	D. Feiergemeinden bei Kasualgottesdiensten.	
	E. „Präkatechumenale Feiern“ als „Niederschwellige Angebote“.	
	F. Träger von Familiengebet und Hausgottesdiensten.	
15	GOTTESDIENSTLICHE FEIERN GEISTLICHER GEMEINSCHAFTEN UND NICHTPFARRLICHER GRUPPIERUNGEN	70
151	Ordensgemeinschaften	70
152	Seminar- und Internatsgemeinschaften	72
153	Neue geistliche Bewegungen	73
154	Feiern nach den liturgischen Büchern von 1962	74
16	GOTTESDIENSTFEIER UND KIRCHLICHE EINHEIT	76
161	Ausdrucksformen des kirchlichen Charakters jedweden christlichen Gottesdienstes	76
162	Ökumenische Gottesdienste	78
163	Formen kirchlicher Existenz	80

11 DER GOTTESDIENST DER KIRCHE UND DIE GOTTESDIENSTLICHE VERSAMMLUNG

Literatur

- K. Rahner, Thesen über das Gebet „im Namen der Kirche“ [1961], in: ders., Schriften zur Theologie V. 1. Aufl. Einsiedeln 1962, 471–493; jetzt: K. Rahner, Sämtliche Werke 14. Freiburg/Br. 2006, 79–96. – Vgl. dazu „Ergänzungen“ von J. Pascher, in: LJ 12. 1962, 58–62.
- K. Rahner, Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde [1966], in: ders., Schriften zur Theologie VIII. Einsiedeln 1967, 395–408; jetzt: K. Rahner, Sämtliche Werke 18. Freiburg/Br. 2003, 392–401.
- K. Rahner, Das Gebet des einzelnen und die Liturgie der Kirche, in: Strukturen christlicher Existenz. Beiträge zur Erneuerung des geistlichen Lebens. [FS F. Wulf.]. Hg. von H. Schlier [u. a.] Würzburg 1968, 189–198; auch in: K. Rahner, Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge. Freiburg/Br. 1968, 101–112 (HerBü 322); jetzt: K. Rahner, Sämtliche Werke 23. Freiburg/Br. 2006, 103–113.
- Ph. Harnoncourt, Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie. Studien zum liturgischen Heiligenkalender und zum Gesang im Gottesdienst unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebiets. Freiburg/Br. 1974 (UPT 3).
- Liturgie de l’Eglise particulière et liturgie de l’Eglise universelle. Conférences Saint-Serge, XXII^e semaine d’études liturgiques, Paris, 30 juin – 3 juillet 1975. Presentazione A. M. Triacca. Roma 1976 (BELS 7).
- A. Thaler, Gemeinde und Eucharistie. Grundlegung einer eucharistischen Ekklesiologie. Freiburg/Schweiz 1988 (PTD 2).
- H. B. Meyer, Die feiernde Gemeinde und ihre Dienste, in: HfD 45. 1991, 20–29.
- F. Frühmorgen, Bischof und Bistum – Bischof und Presbyterium. Eine liturgiewissenschaftliche Studie zu den Artikeln 41 und 42 der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums. Regensburg 1994 (StPlI 9).
- K. Koch, Die Gemeinde und ihre gottesdienstliche Feier. Ekklesiologische Anmerkungen zum Subjekt der Liturgie, in: StZ 214. 1996, 75–89.
- Gelineau DVA 1998. – Besonders die Beiträge des 3. und 4. Teils.
- K. Richter, Das Verhältnis von Kirche und Liturgie. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hg. von A. Autiero. Altenberge 2000 (MThA 62) 117–130.
- A. Häußling, Wer feiert eigentlich Liturgie? Zum Subjekt gottesdienstlichen Handelns, in: FZPhTh 48. 2001, 5–23.
- D. Güntner, Wer reformiert Liturgie? Zu den Trägern der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Liturgiereformen (2002) 2, 798–814.
- Th. Stubenrauch, Wer ist Träger der Liturgie? Zur Rezeption des II. Vatikanischen Konzils im Codex Iuris Canonici von 1983. Trier 2002 (TThSt 68).
- W. Haunerland, „Du aber geh in deine Kammer!“ Das Gebet der Glaubenden und der Gottesdienst der Gemeinde, in: HfD 57. 2003, 8–22.
- QL 86. 2005, 89–266. – Das Doppelheft dokumentiert die Beiträge eines Kolloquiums „Rituals For Life“ im Blick auf bestimmte Ortskirchen und Lebenskontexte.
- W. Haunerland, Ist alles Liturgie? Theologische Unterscheidungen aus praktischem Interesse, in: MThZ 57. 2006, 253–270.
- Gottesdienst in Zeitgenossenschaft (2006). – Darin besonders:
P. Post, Das aktuelle Panorama rituell-liturgischer Inkulturation und Partizipation in den

Niederlanden, 221–261. – Von der Soziologie und den Ritual Studies geprägter Beitrag, der informativ die Vielfalt gottesdienstlicher „Orte“ und Feiergemeinden in den Niederlanden wahrnimmt.

F. Kunečka, „Projekt Aufbruch“? Liturgiereform und Gesellschaft in Tschechien, 263–274. – Informativer Beitrag im Blick auf unterschiedliche gottesdienstliche Feiergemeinschaften in Tschechien vor und nach der Wende von 1989.

Die Liturgie und den Gottesdienst gibt es nur als Abstraktum. Konkret und erlebbar sind immer nur einzelne gottesdienstliche Feiern. Sie sind dabei nicht nur durch jene unterschiedlichen Ordnungen (Riten, Formulare, Modelle) bestimmt, an denen sich die konkrete Gottesdienstfeier orientiert, sondern auch durch die Gemeinde, die sich zur gottesdienstlichen Feier versammelt. Das damit angesprochene und hier zu verhandelnde Phänomen der unterschiedlichen Trägergemeinschaften und der gottesdienstlichen Feiern, die von ihnen vollzogen werden, ist liturgiethologisch und ekklesiologisch zu bedenken. Denn die Frage nach den Feiergemeinden und nach den möglichen und angemessenen Gottesdienstformen ist nicht zu trennen vom Liturgie- und Kirchenverständnis. Deshalb ist sachgerecht näher zu bestimmen, was im folgenden als Gottesdienst angesprochen und über welche Gottesdienste des näheren handelt werden soll.

Mit dem Begriff „Gottesdienst“ werden zumeist Handlungen benannt, in denen sich Menschen bewußt in die Nähe Gottes stellen, auf ihn hören und ihm Antwort geben.¹ Gottesdienst ist also wesentlich als Gebetsgeschehen zu verstehen, wobei Gottesdienst im Unterschied zum Gebet des einzelnen grundsätzlich ein gemeinschaftlicher Akt ist. Damit ist deutlich, daß Gottesdienst als ein kirchliches Geschehen verstanden wird, also seinen Platz innerhalb der Kirche hat und von kirchlichen Subjekten (Teilen oder Gliedern der Kirche) gefeiert wird. Aus ekklesiologischen Gründen ist die Problematik für den Gottesdienst der unterschiedlichen Konfessionen eigenständig zu behandeln.² Deshalb geht es im folgenden allein um den christlichen Gottesdienst, wie er in der katholischen Kirche vollzogen wird (zum Thema „Liturgie und Ökumene“ s. u. 162 und GdK 2/1).

Der Begriff „Gottesdienst“ umfaßt mehr als der kirchenrechtlich eng bestimmte Begriff der Liturgie, der weithin auch die Liturgiekonstitution des Vaticanum II und die nachkonziliare Gesetzgebung prägte. Denn dort werden als Liturgie nur jene gottesdienstlichen Feiern verstanden, die durch den Apostolischen Stuhl und nach Maßgabe des Rechts durch die Bischöfe und Bischofsvereinigungen (Bischofskonferenzen) geordnet sind (vgl. SC 22) – eine Umschreibung, die sich vor allem auf die Liturgie des römischen Ritus bezieht. Das gottesdienstliche Leben der Kirche beschränkt sich allerdings nicht auf die römisch geordnete Liturgie (und die entsprechend geordneten Feiern anderer im Sinne von SC 4 rechtlich anerkannter Riten). Vielmehr weist SC 13 auch empfehlend auf die Andachtsübungen des christlichen Volkes („pia populi christiani

1 Vgl. A. Häußling, Gottesdienst. III. und IV., in: LThK³ 4. 1995, 891–903, hier 901.

2 Für den Bereich des Gottesdienstes der Kirchen der Reformation vgl. etwa die einschlägigen Beiträge im HbLiturgik 2003.

exercitia“) hin und erinnert an die besondere Würde der gottesdienstlichen Feiern der Teilkirchen („sacra Ecclesiarum particularium exercitia“), die allerdings nicht als Diözesanliturgie bezeichnet werden.

Diese konziliaren Unterscheidungen, die den Sprachgebrauch der französischen und italienischen Liturgiewissenschaft in der Nachkonzilszeit deutlich geprägt haben, wurden im deutschen Sprachgebiet weniger beachtet. Dort neigt man zu einem weiteren Liturgiebegriff, der auch Andachten und gottesdienstliche Feiern der Volksfrömmigkeit umfaßt. Ausgangspunkt ist dabei die ekklesiale Würde des ganzen Gottesvolkes, weshalb häufig auch nicht amtlich geordnete gottesdienstliche Feiern als „Gottesdienst der Kirche“ und damit als Liturgie bezeichnet werden. Ohne Zweifel ist eine reine Formalbestimmung für einen theologischen Begriff der Liturgie nicht hinreichend. Doch ist gerade aus theologischen Gründen zu fragen, ob nicht legitimerweise gottesdienstliche Feiern auch Ausdruck partikularer und subjektiver Frömmigkeit sein dürfen, dann aber nicht einfach als Gottesdienst der Kirche und Liturgie bezeichnet werden sollten. Nicht in allen Gottesdiensten spricht sich die Kirche als ganze aus, und nicht alle gottesdienstlichen Feiern können ernsthaft – wie es ein konziliarer Liturgiebegriff verlangt – als ausdrückliche Feier des Paschamysteriums bezeichnet werden (Hauerland, *Ist alles Liturgie?* 2006 [s. Lit. zu 11]). Dennoch ist mit Albert Gerhards festzuhalten: „Die inhaltliche Bestimmung und die terminologische Unterscheidung von Liturgie und Gottesdienst bleiben kontrovers.“³

Gottesdienstliche Feiern können also universalkirchlichen Ordnungen folgen, von diözesankirchlichen Traditionen oder Anordnungen bestimmt sein oder eine im Volk gewachsene oder neu entstehende Form haben. Es ist eine Definitionsfrage, ob solche Gottesdienste dann theologisch als Liturgie und als Gottesdienst der Kirche oder zurückhaltender als kirchliche Gottesdienste bezeichnet werden, solange diese als Feiern in der Gemeinschaft der Kirche verstanden und von kirchlichen Subjekten vollzogen werden.

Kirchlich sind aber alle gottesdienstlichen Versammlungen der Christen, weil schon das Gebet des einzelnen Christen niemals rein privat ist, sondern immer von ihm als einem Glied der Kirche vollzogen wird. Um so mehr ist deshalb das gemeinsame Gebet der Christen und damit jede gottesdienstliche Feier „ein Gebet der Getauften und mit dem Geist Gestärkten, der begnadeten Menschen, die in den mystischen Leib Christi eingegliedert sind“ (Rahner 1968, 193 bzw. 106; ders. 2006, 107 f. [beide Titel s. Lit. zu 11]). Der kirchliche Charakter jeder christlichen Gottesdienstfeier ist deshalb nicht abhängig von der Anwesenheit eines Ordinierten oder von der Ordnung der Feier durch die kirchliche Autorität, sondern von der kirchlichen Würde der versammelten Feiergemeinde (vgl. LG 11). Sofern diese aus Getauften besteht, sich als Teil der universalen Kirche versteht und die Getauften nicht in ihren kirchlichen Gliedschaftsrechten behindert sind, ist diese Feiergemeinde eine spezifische Weise, in der Kirche existiert – unabhängig davon, daß bestimmte liturgische Feiern an weitere Voraussetzungen gebunden sind.

Liturgiethologisch vorauszusetzen ist, daß das grundlegende Subjekt der Liturgie Jesus Christus selbst ist, denn zu Recht wird die Liturgie als Vollzug des

³ A. Gerhards, *Liturgie*, in: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. 3. Hg. von P. Eicher [1985]. Neuausgabe. München 2005, 7–22, hier 8.

Priesteramt Christi bezeichnet (vgl. SC 7). Sekundäres Subjekt aber ist die Kirche in Gemeinschaft mit Christus, ihrem Haupt (Koch 1996 [s. Lit. zu 11]). So kann das Konzil deshalb „jede liturgische Feier als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist“ (SC 7), bestimmen. Ausdrücklich betont das Konzil den grundlegenden gemeinschaftlichen Charakter der Liturgie und die Bedeutung des gemeinschaftlichen Vollzugs, bei dem alle bewußt und tätig an der Liturgie teilnehmen können, wie es ihr Wesen verlangt (vgl. SC 14. 26 f.; auch can. 836 CIC 1983). Die versammelte gottesdienstliche Feiergemeinde macht aber nicht nur die (Universal-)Kirche sichtbar und erfahrbar, sondern ist selbst Teil dieser Kirche und deren Verwirklichung vor Ort bzw. im liturgischen Vollzug. So ist jede gottesdienstliche Versammlung selbst eine Darstellung bzw. Realisierung des kirchlichen Subjekts des Gottesdienstes und damit selbst gemeinschaftlich und vor jeder Aufteilung in unterschiedliche Dienste und Ämter Trägerin und Subjekt der konkreten Feier (Meyer 1991; Stubenrauch 2002, 81–89 [beide Titel s. Lit. zu 11]).

Die Vielfalt gottesdienstlicher Feiern und die Unterschiedlichkeit der Anlässe verweisen auf die vielgestaltigen Feiergemeinden, die trotz aller Unterschiedenheit dennoch in ihrem grundlegenden ekklesialen Charakter übereinstimmen. Indem die soziologische Unterschiedlichkeit in den Blick genommen wird, soll zugleich auf theologische Weise die Variabilität wahrgenommen werden, in der die Kirche in ihren gottesdienstlichen Feiern handelt und erfahrbar wird. Dabei wird die theologische Frage nach dem Subjekt des realen gottesdienstlichen Handelns zugleich zu einer Frage nach den Existenzformen der Kirche, weil christlicher Gottesdienst immer kirchlicher Gottesdienst ist.

Der theologisch-ekklesiologische Blick ist dabei nicht zu trennen von der pastoralliturgischen Erkenntnis, daß nicht jede Feierform für jede Feiergemeinde und jeden Feieranlaß angemessen ist. Deshalb stehen die empirischen Beobachtungen und die systematische Theoriebildung im Dienst einer verantwortbaren Praxis der Gegenwart.

Die im dargelegten Sinn zugespitzte Fragestellung nach den ekklesialen Subjekten gottesdienstlicher Feier ist relativ neu. In Zeiten, als allein die Kleriker als Träger der Liturgie angesehen wurden, konnte sie so nicht formuliert werden. Solange nämlich primär nach dem Priester gefragt wird, der die Messe feiert oder die Sakramente spendet, oder nach den Klerikern und Ordensleuten, die zum *Officium* verpflichtet sind, bleibt die konkret versammelte Gemeinde für die liturgische Theoriebildung sekundär oder kommt erst gar nicht in den Blick. Es kann daher nicht verwundern, daß liturgiegeschichtlich wenige Vorarbeiten existieren. Deshalb kann eine Geschichte der kirchlichen Subjekte gottesdienstlicher Feiern wohl noch lange nicht geschrieben werden. Die geschichtlichen Beobachtungen sind insofern auch alles andere als vollständig und erschöpfend, können aber die Pluriformität und Variabilität der kirchlichen Subjekte belegen und damit Richtungen anzeigen, in denen weitere Forschungen sinnvoll erscheinen.

Stärker, als es im folgenden geschehen kann, müßten die unterschiedlichen soziologischen Voraussetzungen differenziert werden. Die konkrete Sozialgestalt einer Pfarrei wird nicht wenig davon bestimmt, ob sie von einer dörflichen Struktur geprägt ist, in der (für das deutsche Sprachgebiet wohl weitgehend bis in die Zeit vor dem *Vaticanum II*, in anderen Ländern aber durchaus auch bis in die Gegenwart) das territorial bestimmte Pfarrgebiet auch zugleich der Lebensraum der Menschen ist, oder ob sie im städtischen Kontext und

unter den Bedingungen zunehmender Mobilität für manche Menschen nicht mehr der dominante Raum ihrer sozialen Beziehungen sein muß. Unterschiedliche Beobachtungen sind auch bei volksgemeinschaftlich und konfessionell einheitlich geprägten Gemeinden einerseits und bei Diasporagemeinden andererseits zu erwarten. Auch eine konsequente Wahrnehmung des kirchlichen Lebens außerhalb des deutschen Sprachgebietes, vor allem auch in den Ländern der jungen Kirche, wäre wünschenswert, kann aber hier nicht geleistet werden.

In jeder Eucharistiefeier wird die Kirche Ereignis. Deshalb ist die Eucharistiefeier der Ortsgemeinde ein liturgietheologisch angemessener Ausgangspunkt der Frage nach den Subjekten gottesdienstlichen Handelns. An erster Stelle steht allerdings im folgenden die Ortskirche, die sich um ihren Bischof zum Gottesdienst versammelt, da sie das eigentliche Urbild liturgischer Feier ist (12). Daneben ist der Blick auf solche Feiern zu lenken, die universalkirchlich geprägt sind, ohne daß diesen liturgietheologisch ein Vorrang vor den Feiern der Ortskirche zukommt (13). Im Zentrum der Überlegungen steht die Frage nach dem gottesdienstlichen Handeln der Ortsgemeinde (Pfarrgemeinde) in ihrer inneren Differenzierung (14). Eigene Aufmerksamkeit verlangen die nicht pfarrlich gebildeten geistlichen Gemeinschaften, von denen die klassischen Ordensgemeinschaften die längste gottesdienstliche Tradition haben (15). Abschließend ist die Vielfalt gottesdienstlicher Feiern und ihrer Trägergemeinschaften noch einmal im Verhältnis zur kirchlichen Einheit unter liturgischen und ekklesiologischen Aspekten zu betrachten (16).

12 GOTTESDIENSTLICHE FEIERN DER ORTSKIRCHE (TEILKIRCHE, DIÖZESE)

Literatur

- M. Klöckener, Die Liturgie der Diözesansynode. Studien zur Geschichte und Theologie des „Ordo ad Synodum“ des „Pontificale Romanum“. Mit einer Darstellung der Geschichte des Pontifikales und einem Verzeichnis seiner Drucke. München 1986 (LQF 68).
- P. Maier, Die Feier der Missa chrismatis. Die Reform der Ölweihen des Pontificale Romanum vor dem Hintergrund der Ritusgeschichte. Regensburg 1990 (StPLi 7).
- M. Klöckener, Ordines de celebrando concilio. Zur Edition der früh- und hochmittelalterlichen Konzilsordines von Herbert Schneider, in: ALw 41. 1999, 323–335.
- A. Join-Lambert, Les liturgies des synodes diocésains français 1983–1999. Paris 2004 (Liturgie 15).
- Manifestatio Ecclesiae (2004). – Sammelband mit mehreren einschlägigen Beiträgen. Darin besonders:
- P. Maier, Die Weihe der Öle. Anmerkungen zu einigen Praenotanda des römischen Modellbuchs und zu deren Umsetzung im deutschen Sprachgebiet, 381–398.
- M. Probst, Die Bedeutung des Bischofs im Erwachsenenkatechumenat. Anmerkungen zur Situation in Deutschland, 475–489.
- A. Join-Lambert, Die Feier der Diözesansynode. Zwischen Kreativität und liturgischen Vorgaben des Caeremoniale Episcoporum, 573–588.

In jeder unter Leitung eines Bischofs stehenden Ortskirche verwirklicht sich die Kirche Jesu Christi. Die Einheit mit dem Bischof erscheint schon bei Ignatius von Antiochien als wesentliches Kriterium für die Einheit der Kirche und den rechtmäßigen Gottesdienst. Die bischöflich geleitete Ortskirche war in der Alten Kirche freilich in der Regel der überschaubare Lebensraum der Gemeinden, was heute eher für die Ortsgemeinde (Pfarrei) gilt. Doch gilt auch weiterhin die ortskirchliche Gottesdienstfeier mit dem Bischof als das Idealbild kirchlicher Liturgie, in der die Kirche in besonderer Weise sichtbar wird. Denn alle „sollen überzeugt sein, daß die Kirche auf eine vorzügliche Weise dann sichtbar wird, wenn das ganze heilige Gottesvolk voll und tätig an denselben liturgischen Feiern, besonders an derselben Eucharistiefeier, teilnimmt: in der Einheit des Gebets und an dem einen Altar und unter dem Vorsitz des Bischofs, der umgeben ist von seinem Presbyterium und den Dienern des Altars“ (SC 41).

Während in der Alten Kirche die Ortskirche und die Einheit mit dem Bischof mit großer Selbstverständlichkeit alltäglich liturgisch erfahren werden konnten, ist im heutigen Normalfall der weithin üblichen Großdiözesen eine gottesdienstliche Versammlung des ganzen Gottesvolkes eine Fiktion. Aber stimmt es wirklich, daß eine Diözese „als solche sich weder versammeln noch handeln, noch in Erscheinung treten“ (Harnoncourt 1974 [s. Lit. zu 11] 26) kann? Immerhin gibt es Feiern, in denen zumindest intentional die Ortskirche sich um ihren Bischof versammelt und so Kirche in ihrer Fülle sichtbar wird. An erster Stelle

sind hier die Weihe des Ortsbischofs oder die Feier der Besitzergreifung der Diözese durch den neuen Bischof, gottesdienstliche Feiern bei einer „Versetzung“ des Bischofs oder bei seinem Amtsverzicht und die Feier des Begräbnisses des Bischofs zu nennen (vgl. Zeremoniale 1998, 309–317). Sieht man von diesen besonderen Feiern, die mit der Person des Ortsbischofs zusammenhängen, ab, so sind es natürlich nur wenige Feiern, die in Regelmäßigkeit „auf eine vorzügliche Weise“ die Kirche sichtbar werden lassen, also eine „praecipua manifestatio Ecclesiae“ sind (vgl. SC 41; Manifestatio Ecclesiae 2004). Zu denken ist vor allem an die missa chrismatis (Messe zur Ölweihe am Gründonnerstag), die als einmalige Feier innerhalb der Diözese nicht nur „Ausdruck der Verbundenheit der Priester mit ihrem Bischof“ (Zeremoniale 1998, 274), sondern auch Ausdruck der Einheit des ganzen sakramentalen Lebens der Kirche und damit Ausdruck der Einheit der Diözese ist (Maier 1990. 2004 [beide Titel s. Lit. zu 12]). Darüber hinaus sind die Feier der Ordination von Priestern und Diakonen und die – seltener stattfindende – Feier der Diözesansynode zu nennen (Klößener 1986. 1999; Join-Lambert, Les liturgies des synodes 2004; ders., Diözesansynode 2004 [alle Titel s. Lit. zu 12]). Im Rahmen des Erwachsenenkatechumenats ist es in vielen Diözesen üblich geworden, daß der Bischof einer zentralen Feier der Zulassung zur Taufe am Beginn der Fastenzeit vorsteht, während die Bewerber die Initiations-sakramente weitgehend in der Osternacht der Pfarrgemeinde empfangen (Probst 2004 [s. Lit. zu 12]). Stationsgottesdienste in der Fastenzeit unter der Leitung des Bischofs sind ebenfalls ein Beitrag, „daß das Leben der Ortskirche deutlicher ins Licht gerückt und gefördert wird“ (Zeremoniale 1998, 260), freilich nur dann, wenn sie wirklich als ortskirchliche Feiern – ähnlich wie Diözesanwallfahrten – konzipiert und begangen werden.⁴

Unbeschadet der ekklesialen Bedeutung des Bischofs für seine Ortskirche sollte allerdings nicht jeder Gottesdienst des Ortsbischofs als Feier der Ortskirche verstanden werden. Zahlreiche bischöfliche Feiern in der Kathedrale stehen in gewisser Weise gleichwertig neben den entsprechenden Feiern in den Pfarrgemeinden. Bischofsgottesdienste bei Pastoralvisitationen oder ähnlichen Anlässen sind für die konkrete Ortsgemeinde von großer Bedeutung. Denn sie erinnern einerseits an ihre Eingebundenheit in die Diözese, sind aber andererseits eine vorzügliche Weise, in welcher der ekklesiale Charakter dieser Ortsgemeinde sichtbar wird.

⁴ Zeremoniale 1998, 260 mißverstehen den Charakter dieser Feiern, wenn es den Begriff „ecclesia localis“ einmal mit „Ortskirche“, dann aber mit „Ortsgemeinden“ übersetzt. Nicht die Ortsgemeinden sind Subjekt dieser Feiern, sondern die diözesane Ortskirche, die sich an verschiedenen Orten („wenigstens in den größeren Städten“) mit dem Bischof versammelt.

13 GOTTESDIENSTLICHE FEIERN DER UNIVERSALKIRCHE

Quellen

- De Funere Summi Pontificis (ex „Ordine Exsequiarum Summi Pontificis Vita Functi“). Typis Polyglottis Vaticanis 1978. – Teilausgabe anlässlich des Begräbnisses von Papst Paul VI.
- Ordo Sacrorum Rituum Conclavis. Typis Polyglottis Vaticanis 1978.
- Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Sonder-Teilausgabe für die Deutschlandreise Papst Johannes Paul II. vom 15. bis 19. November 1980. Freiburg/Br. 1980. – Exemplarisch für entsprechende Bücher bei den früheren Papstreisen.
- Officium de Liturgicis Celebrationibus Summi Pontificis, Ordo Exsequiarum Romani Pontificis. E Civitate Vaticana 2000. – Der Ritus wurde erst unmittelbar nach dem Tod von Papst Johannes Paul II. am 2. 4. 2005 veröffentlicht.
- Officium de Liturgicis Celebrationibus Summi Pontificis, Ordo Rituum Conclavis. E Civitate Vaticana 2000. – Der Ritus wurde ebenfalls erst am 2. 4. 2005 veröffentlicht.
- Officium de Liturgicis Celebrationibus Summi Pontificis, Ordo Rituum pro Ministerii Petri Initio Romae Episcopi. E Civitate Vaticana 2005.
- Apostolischer Besuch des Heiligen Vaters Benedikt XVI. in Köln. 18.–21. August 2005. Liturgische Feiern. Typis Vaticanis o. J. [2005]. – Vom Amt für die liturgischen Feiern des Papstes gedrucktes liturgisches Buch für die päpstlichen Gottesdienste beim Weltjugendtag 2005 in Köln. Exemplarisch für entsprechende Bücher bei den Papstreisen in neuerer Zeit.

Literatur

- J. Brinktrine, Die feierliche Papstmesse und die Zeremonien bei Selig- und Heiligsprechungen [Freiburg/Br. 1925]. 3., verb. Aufl. Roma 1950.
- J. A. Jungmann, Statio orbis Catholici – heute und morgen, in: Statio orbis. Eucharistischer Weltkongress 1960 in München. Hg. von R. Egenter – O. Pirner – H. Hofbauer. 1. München 1961, 81–89.
- J. I. Arrieta, El sínodo de los obispos. Pamplona 1987.
- M. C. Bravi, Il sinodo dei Vescovi. Istituzione, fini e natura. Indagine teologico-giuridica. Roma 1995 (Tesi Gregoriana. Serie Diritto Canonico 2).
- F. Dell’Oro, Beatificazione e canonizzazione. „Excursus“ storico-liturgico. Roma 1997 (BEL.S 89).
- Vatikanlexikon. Hg. von N. del Re. Dt. Bearb. E. Bordfeld. Augsburg 1998. – Enthält auch liturgisch relevante Lemmata.
- P. Marini, Il quarantesimo della Sacrosanctum Concilium. Memoria di una esperienza vissuta nelle celebrazioni liturgiche del Santo Padre. Città del Vaticano 2004.
- S. Meßner, Die Weltjugendtage. Mit Erlebnisberichten von jungen Teilnehmern. Jestetten 2004. – Enthält einen kurzen Überblick über die Geschichte der Weltjugendtage.
- L. F. Alvarez González, La liturgia papal tras el Concilio Vaticano II, in: Isidorianum 14. 2005, 363–386. – Zur Papstliturgie seit dem Vaticanum II, auch mit einem Kommentar zum „Ordo rituum pro ministerii Petri initio Romae episcopi“ (2005).
- Ufficio delle Celebrazioni Liturgiche del Sommo Pontifice, Sede Apostolica Vacante. Storia – Legislazione – Riti – Luoghi e cose. Città del Vaticano 2005.
- P. Marini, Liturgia e bellezza. Nobilis Pulchritudo. Memoria di una esperienza vissuta nelle celebrazioni liturgiche del Santo Padre. Roma 2005.

- G. Max – M. Max, *Nobilis Pulchritudo – Der päpstliche Zeremoniär zieht Bilanz*, in: *HiD* 59. 2005, 264–275.
- P. Jounel, *Au service de la liturgie papale*, in: *EL* 119. 2006, 115–124.
- M. Kollig, *Überall Wolke. Die Liturgie des XX. Weltjugendtages lebt weiter*. Münster 2006. – Greift Erfahrungen des Weltjugendtages 2005 in Köln auf und macht diese für (Jugend-) Liturgie fruchtbar.
- Ufficio delle Celebrazioni Liturgiche del Sommo Pontifice, *Inizio del Ministero Petriano del Vescovo di Roma Benedetto XVI*. Città del Vaticano 2006.
- C. Valenziano, *Per la „Editio typica“ dell’ „Ordo pro ministerii petrini initio Romani Episcopi“*, in: *EL* 121. 2007, 66–107.
- Ufficio delle Celebrazioni Liturgiche del Sommo Pontifice, *Sede Apostolica Vacante. Eventi e Celebrazioni*. Aprile 2005. Città del Vaticano 2007.

Vordergründig liegt es nahe, daß die Universal- oder Gesamtkirche kaum als Subjekt liturgischer Feiern in Erscheinung treten kann. So findet sich auch die Einschätzung, daß die Liturgie der Gesamtkirche „eine zwar reale, aber eine nicht realisierbare Gegebenheit“ (Harnoncourt 1974 [s. Lit. zu 11] 24) sei. Doch ist es nicht nur im Blick auf die Universalkirche illusorisch, von einer numerischen Vollständigkeit des ekklesialen Subjekts in der konkreten Feier auszugehen. Vielmehr ist zu fragen, wo sich intentional Universalkirche liturgisch vollzieht und wo insofern in der liturgischen Feier die Kirche als Universalkirche repräsentativ in Erscheinung tritt.

Vorzüglicher Ort universalkirchlicher Liturgie ist das Ökumenische Konzil, das – wie alle Synoden – „wesensmäßig als liturgisches Handeln der Kirche zu begreifen“ (Klößener 1999 [s. Lit. zu 12] 326) ist. Weil das Ökumenische Konzil zumindest intentional die katholischen Bischöfe des ganzen Erdkreises versammelt, feiert hier die Universalkirche durch die Repräsentanten jener Teilkirchen, aus denen und in denen die Universalkirche existiert. Analog gilt dies auch für die Bischofssynode, zu der der Papst in unregelmäßigen Abständen seit dem Vaticanum II einlädt.

Einen universalkirchlichen Anspruch erheben auch einzelne päpstliche Gottesdienste. Die verschiedenen Feiern zur Wahl und zum Amtsantritt des Papstes sind zwar ursprünglich ein Ereignis der römischen Ortskirche, haben aber nicht zuletzt durch die Beteiligung der Kardinäle aus der ganzen Welt sichtbar einen universalkirchlichen Anspruch. Dieser Anspruch wird in besonderer Weise beim Begräbnis des Papstes deutlich, weil der im Jahr 2000 erneuerte Ritus sich nicht auf Feierelemente der römischen Liturgie beschränkt.

Universalkirchlichen Charakter hat auch die Liturgie der Heiligsprechung, wird doch in diesen Feiern das vorbildliche Leben einzelner Christen verbindlich anerkannt und ihre kultische Verehrung in der ganzen Kirche erlaubt. Während unter den Päpsten Paul VI. und Johannes Paul II. auch die Seligsprechung zu einer päpstlichen Liturgie wurde, hat Papst Benedikt XVI. als eine der ersten Reformen nach seinem Amtsantritt sachgerecht den lokalkirchlichen Charakter dieser Feier wiederhergestellt, die regelmäßig in der jeweiligen Diözese und nicht mehr

unter dem Vorsitz des Papstes stattfindet.⁵ Der feierliche Segen „urbi et orbi“ versammelt intentional (und in Zeiten von Rundfunk und Fernsehen sogar in medialer Vermittlung) die Kirche des ganzen Erdkreises um den Bischof von Rom.⁶ Als intentional universalkirchliche Feiern sind auch die zentralen Gottesdienste bei Weltkongressen (z. B. Eucharistischer Weltkongreß als „Statio orbis“; vgl. Jungmann 1961 [s. Lit. zu 13]), bei den seit 1984 existierenden Weltjugendtagen oder bei den erstmals 1994 veranstalteten Welttreffen der Familien anzusehen.

Die päpstlichen Gottesdienste bei Pastoralbesuchen sind dagegen eher Feiern der Ortskirche, wobei der jeweiligen Ortskirche durch den Besuch des Papstes und die Teilnahme der Vertreter zahlreicher anderer Bistümer in besonderer Weise die Einbindung in die *communio ecclesiarum* und damit in die Weltkirche bewußt wird.⁷ Häufig sind auch päpstliche Feiern in Rom, obwohl Pilger aus der ganzen Welt daran teilnehmen, allein Gottesdienste der römischen Ortskirche oder – wie etwa am 28. Juni die Segnung der Pallien für die Metropoliten der lateinischen Kirche – Feiern, denen der Papst als Patriarch des Abendlandes vorsteht.⁸

5 Ein verbindlicher Ritus ist bisher (März 2008) weder für die Selig- noch für die Heiligsprechung veröffentlicht. Dem Vernehmen nach ist dieser jedoch in Vorbereitung.

6 Bedeutsam scheint auch die Würde des Ortes, von dem aus dieser Segen erteilt wird. Von der Besetzung des Kirchenstaates wurde nämlich der Segen „urbi et orbi“ nicht nur von der Loggia der Petersbasilika, sondern auch von der Segensloggia der Lateranbasilika und – seltener – von S. Maria Maggiore aus erteilt. Lateranbasilika und St. Peter sind aber je auf ihre Weise Ausdruck des universalen Anspruchs des Papstes. Vgl. [S. J.] Neher, *Urbi et Orbi*, in: WWKL 12. 1901, 452f.

7 Überörtlichen Charakter haben auch die Gottesdienste bei Katholikentagen, zu denen die Katholiken eines bestimmten Gebietes von einer bestimmten Ortskirche eingeladen werden. Vgl. dazu etwa als Dokumentation: Wahrhaftig, Gott ist bei euch! Wie feiern wir heute Liturgie? Hg. von A. Gerhards [u. a.]. Paderborn 1994. – Liturgiewissenschaftlich wenig reflektiert ist die Grundfrage nach Groß- oder Messengottesdiensten, die bei Katholikentagen und Papstbesuchen, aber auch bei anderen Anlässen stattfinden. Vgl. dazu H. Rennings, Papstgottesdienste – Studientagung im Vatikan, in: GD 25. 1991, 182; aus evangelischer Perspektive H. Lindner, Gottesdienst bei Großveranstaltungen, in: HbLiturgik 2003, 869–874. – Kritisch zu den Großgottesdiensten vor allem im Blick auf eine große Anzahl konzelebrierender Priester Benedikt XVI., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Sacramentum Caritatis*. 22. Februar 2007, Nr. 61: VApS 177, 82f.

8 Daß Papst Benedikt XVI. seit dem Jahr 2006 auf diesen Titel verzichtet, kann nicht bedeuten, daß alle Akte des Papstes universalkirchliche Akte sind; vgl. Haunerland, Ist alles Liturgie? 2006 (s. Lit. zu 11) 256f. Anm. 12a; zur „Unterscheidung zwischen dem Patriarchen des Abendlandes und dem Träger des Petrusamtes“ auch B. Ries, Amt und Vollmacht des Papstes. Eine theologisch-rechtliche Untersuchung zur Gestalt des Petrusamtes in der Kanonistik des 19. und 20. Jahrhunderts. Münster 2003 (Kirchenrechtl. Bibliothek 8) 417–419. Ries verweist auf J. Ratzinger (Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie [1969]. 2. Aufl. Düsseldorf 1970, 142), der seinerzeit für die Zukunft eine deutlichere Unterscheidung zwischen dem eigentlichen Petrusamt des Bischofs von Rom und seinen patriarchalen Aufgaben für die lateinische Christenheit einforderte.

14 GOTTESDIENSTLICHE FEIERN DER (PFARR-)GEMEINDE

141 Gottesdienstliche Feiern der Gesamtgemeinde. 142 Gottesdienstliche Feiern einzelner Gruppen.

Literatur

- M. V. Hopmann, Pastor Jakobs. Freiburg/Br. 1955. – Biographie eines liturgisch engagierten Seelsorgers.
- Th. Maas-Ewerd, Liturgie und Pfarrei. Einfluß der Liturgischen Erneuerung auf Leben und Verständnis der Pfarrei im deutschen Sprachgebiet. Paderborn 1969.
- J. Bärsch, Pastor Konrad Jakobs (1874–1931). Seelsorge aus dem Geist der Liturgie, in: Christen an der Ruhr. 1. Hg. von A. Pothmann – R. Haas. Bottrop – Essen 1998, 150–164. Gelineau DVA 1998, besonders Teil 3.
- R. Geier, „Seelsorge vom Altar aus“. Das pastoralliturgische Konzept von Bischof Simon Konrad Landersdorfer OSB. Winzer 1999 (Theologia actualis 3).
- W. Hahne, Gottes Volksversammlung. Die Liturgie als Ort lebendiger Erfahrung. Freiburg/Br. 1999.
- M. D. Klersy, „Gemeindebildung vom Altar her“. Georg Heinrich Hörle (1889–1942) als Pionier liturgisch orientierter Pfarrseelsorge. Regensburg 1999 (Theorie u. Forschung 609; Theologie 38).
- A. Poschmann, Das Leipziger Oratorium. Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde. Leipzig 2001 (EThSt 81).
- J. Bärsch, Wilhelm Knappmann (1900–1986). Kirchliche Erneuerung aus dem Geist der Liturgie, in: Christen an der Ruhr. 2. Hg. von A. Pothmann – R. Haas. Bottrop – Essen 2002, 142–158.
- Eucharistie, assemblée, dimanche. Nouvelles paroisses et assemblées liturgiques. Articuler Service public de religion et Communauté conviviale, in: MD 229. 2002. – Themenheft mit liturgietheologischen Beiträgen und Erfahrungsberichten aus unterschiedlichen Ortskirchen.
- W. Haunerland, „Seelsorge vom Altare her“. Liturgie in Zeiten der Seelsorgeräume, in: Aufmerksame Solidarität. [FS M. Aichern.] Hg. von P. Hofer. Regensburg 2002, 75–93.

Nicht die Universalkirche und die Ortskirche (Diözese) sind der primäre Erfahrungsraum von Kirche, sondern die einzelnen Gemeinden, die in der Regel als territoriale Pfarreien, seltener als Personalgemeinden organisiert sind. Das Gebiet der territorial bestimmten Pfarrei und der Lebensraum ihrer Pfarrangehörigen waren dabei im deutschen Sprachgebiet zumindest im ländlichen Raum bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts weitgehend identisch. Nicht zuletzt die gewachsene Mobilität und die übrigen Veränderungen im Alltagsleben lassen die Pfarrgemeinde zu einem von Erwerbsleben und Schule weitgehend getrennten Bereich werden und erlauben vielen auch eine vom Wohnsitz unabhängige Wahl ihrer Pfarrgemeinde.

Nach der Lehre des Vaticanum II sind die Einzelgemeinden einerseits eine notwendige Aufgliederung der Ortskirche, andererseits stellen gerade die Territorialgemeinden „auf eine gewisse Weise die über den ganzen Erdkreis hin verbreitete

sichtbare Kirche dar“ (SC 42). Ortsgemeinden repräsentieren aber nicht nur die sichtbare Kirche, sondern in ihnen ist die Kirche anwesend, was das Vaticanum II vor allem im Blick auf die zur Feier der Eucharistie versammelte Gemeinde zuspitzt (vgl. LG 26, dazu Thaler 1988 [s. Lit. zu 11] 204–216). Die theologische und ekklesiologische Grundlage der Pfarrei ist, daß „sie *eucharistische Gemeinschaft* ist. Dies bedeutet, daß sie als Gemeinschaft befähigt ist, Eucharistie zu feiern, in der sie die lebendigen Wurzeln ihres Wachstums sowie das sakramentale Band ihrer *communio* mit der gesamten Kirche findet. Diese Befähigung zur Feier der Eucharistie ist gegeben durch die Tatsache, daß die Pfarrei *Gemeinschaft des Glaubens* und *organische Gemeinschaft* ist – das heißt, zusammengesetzt von geweihten Amtsträgern und von anderen Christen –, in der der Pfarrer den Ortsbischof vertritt und das hierarchische Band mit der gesamten Teilkirche darstellt“ (Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Christi-fideles laici* über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt. 30. Dezember 1988, Nr. 26: VApS 87, 40f.).

Die Liturgie hat für das Leben der Kirche eine zentrierende und integrierende Rolle; sie ist „der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“ (SC 10). Diese Aussage wird ausdrücklich auch auf die Pfarrgemeinde als Lebenszelle der Kirche angewandt, und die Pfarrer werden an ihre Aufgabe erinnert, dafür zu „sorgen, daß die Feier des eucharistischen Opfers Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde ist“ (CD 30). Damit wird bereits deutlich, daß die Liturgie im allgemeinen und die Meßfeier im besonderen nicht losgelöst sein dürfen vom übrigen kirchlichen Leben. Sind die (Pfarr-)Gemeinden weiterhin der ordentliche Ort der Seelsorge, so dürfen ihre pastoralen Bemühungen nicht vom gottesdienstlichen Leben der Gemeinde getrennt sein. Ganz in diesem Sinn hat die erste Instruktion zur ordnungsgemäßen Ausführung der Liturgiekonstitution „*Inter Oecumenici*“ vom 26. 9. 1964 betont, „daß die verschiedenen Tätigkeiten der Seelsorge mit der heiligen Liturgie gebührend verbunden werden und andererseits das pastoral-liturgische Wirken nicht losgelöst und isoliert ist, sondern in engster Verbindung mit den übrigen pastoralen Aufgaben steht“ (DEL 1, 205). Damit wird aufgegriffen, was vor allem in der Liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts unter dem Stichwort einer „Seelsorge vom Altare her“ propagiert und gelebt wurde (Hauerland, Seelsorge 2002 [s. Lit. zu 14]). Der Gottesdienst der Gemeinde sollte einerseits der Ausgangspunkt aller gemeindlichen Aktivitäten sein, andererseits aber wurde die Liturgie auch als Ort der Sammlung und als Ziel aller pastoralen Bemühungen angesehen. Dabei ging es nicht nur um die Bedeutung der Liturgie für den Aufbau der Gemeinde, sondern auch um ihre zentrierende und stimulierende Funktion für alle Formen diakonischer Pastoral (Poschmann 2001 [s. Lit. zu 14]).

Das Grundanliegen der Liturgischen Bewegung und des Konzils hat nichts von seiner Berechtigung verloren. Ohne lebendige Gemeinden, die ihren Mittelpunkt in der Feier der Liturgie haben, werden auf Dauer keine Träger lebendiger Seelsorge existieren. Ob diese Gemeinden die Gestalt der traditionellen Pfarrgemein-

den haben oder sich in anderer Weise bilden, ist weniger eine theologische als eine pastoralsoziologische Frage. Sie ist freilich nicht losgelöst von der Frage nach den möglichen und sinnvollen liturgischen Feiergemeinden.

Grundsätzlich wird man davon ausgehen können, daß alle kirchlichen Gemeinschaften, die faktisch Träger kirchlichen Lebens und pastoralen Handelns sind, auch Träger gottesdienstlicher Feiern sein können und sollen. Dennoch muß nicht jede kirchliche Gemeinschaft eine Gemeinde sein, die durch relative Selbständigkeit und Dauer sowie die hierarchische Leitung durch den Priester als Vertreter des Bischofs ausgezeichnet ist. In der pastoralen Gegenwart erweisen sich vielmehr zahlreiche Gemeinschaften als Teile größerer Gemeinden. Solche Gemeinschaften können Vereine, Verbände oder bestimmte Zielgruppen wie z. B. die Senioren einer Gemeinde oder auch pastorale Projektgruppen wie die Teilnehmer der Kommunion- und Firmkatechese sein. Sie alle bleiben Teil der Gesamtgemeinde und sollen mit dieser Gottesdienst feiern. Sie erfahren sich aber ebenso in ihrer konkreten Gruppe als kirchliche Gemeinschaft, die auch als solche Gottesdienst feiert. Insofern gilt es, sowohl die Feiern der Gesamtgemeinde als auch gottesdienstliche Feiern einzelner Gruppen näher zu betrachten.

141 Gottesdienstliche Feiern der Gesamtgemeinde

A. Sonntageucharistie. B. Einmalige und besondere Feiern im Kirchenjahr. C. Andere Feiern. D. Gottesdienst im Kontext des pastoralen Strukturwandels.

Literatur

- A. Heinz, Die sonn- und feiertägliche Pfarrmesse im Landkapitel Bitburg-Kyllburg der alten Erzdiözese Trier von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts. Trier 1978 (TThSt 34).
- P. J. Cordes, „Actuosa participatio – tätige Teilnahme“. Pastorale Annäherung an die Eucharistiefeier in kleinen Gemeinschaften. Paderborn 1995 (Bonifatius/Kontur 8709).
- P. Weiß, Die Stellung der Gemeinde in der Meßfeier. Überlegungen zu AEM Nr. 62, in: Bewahren und Erneuern (1995) 336–350.
- A. Goossens, L'Assemblée liturgique aujourd'hui: Problèmes et chances, in: QL 85. 2004, 110–124. – Im selben Themenheft weitere Beiträge zur tätigen Teilnahme und zum Wesen der liturgischen Versammlung.
- Leib Christi sein – feiern – werden. Ort und Gestalt der Eucharistiefeier in der Pfarrei. Hg. von M. Klöckener – P. Spichtig unter Mitarb. von A. Krogmann. Freiburg/Schweiz 2006. – Darin besonders:
- M. Werlen, Anstößiges zu einer Zukunft der Pastoral in der Schweiz. Eine Provokation, 17–23.
- E.-M. Faber, Damit die Vielen leben können. Die eine Eucharistie – in vielen Ortsgemeinschaften – Nahrung auf je persönlichen Wegen, 94–108.

In einem ersten Schritt geht es um jene Feiern, in denen sich die Gemeinde als ganze liturgisch erfährt. Dabei kann auch hier nicht eine numerische Vollständigkeit der Gemeindemitglieder entscheidend sein. Vielmehr ist auf unter-

schiedliche Feierformen zu schauen, die prinzipiell offen sind für die ganze Gemeinde und in denen sich die konkret versammelte Feiergemeinde (auch) als Vertreterin der Gesamtgemeinde versteht. Grundsätzlich ist jede Meßfeier das sakramentale Geschehen, aus dem heraus die Pfarrgemeinde ihre ekklesiale Würde empfängt und als Kirche Ereignis wird. Doch gilt dies in besonderer Weise von der sonntäglichen Eucharistiefeyer und von Meßfeiern an herausgehobenen Festtagen sowie bei Bischofsbesuchen. Denn solche zentralen Gottesdienste zielen auf die Versammlung der (ganzen) Gemeinde. Werktägliche Meßfeiern sind in der Regel faktisch Gruppengottesdienste, haben von daher einen anderen Charakter und erscheinen gelegentlich auch stärker als Ausdruck persönlicher Frömmigkeit der Mitfeiernden. Doch bleibt natürlich bei allen Gottesdiensten, die von einer Teilgruppe der Gemeinde gefeiert werden, daß diese immer auch in Stellvertretung für die Gemeinde gefeiert werden.

A. Sonntagseucharistie

Schon in neutestamentlicher Zeit hat der Sonntag für die christliche Gemeinde besondere Bedeutung und war offensichtlich bevorzugter Termin für gottesdienstliche Versammlungen (vgl. GdK 5, 39–43). Den Sonntag als Eucharistietag bezeugen sicher die Didache (um 100) und Justin (um 152). Aus theologischen Gründen hat sich die Kirche am Herrentag um ihren Herrn versammelt und feiert so (zumindest) im wöchentlichen Rhythmus das Paschamysterium in der Eucharistie. War die Eucharistie ursprünglich eine Feier der ganzen Ortskirche, so wurde diese nach der Aufteilung der Bistümer in einzelne Ortsgemeinden zu deren Mittelpunkt.

Diese zentrale Bedeutung der gemeinsamen Sonntagsmesse für die Pfarrgemeinde wird auch vom Vaticanum II und vom nachkonziliaren Lehramt immer wieder herausgestellt.⁹ Nach dem Willen des Konzils „ist darauf hinzuwirken, daß der Sinn für die Pfarrgemeinschaft vor allem in der gemeinsamen Feier der Sonntagsmesse wachse“ (SC 42).

Angesichts einer weit verbreiteten Mentalität und Praxis, nach der ein möglichst großes „Meßangebot“ den Gläubigen die Teilnahme an der Sonntagsmesse erleichtern soll, erscheint der sonntägliche Pfarrgottesdienst, der die gesamte Pfarrgemeinde sammelt, leicht als realitätsfernes Ideal. Dieses Ideal war im Mittelalter unter Androhung einer Todsünde urgiert worden, wurde erst 1517 durch Leo X. mit der Konstitution „Intelleximus“ aufgehoben, prägte aber, wie A. Heinz für Teile des Erzbistums Trier im 18. und 19. Jahrhundert gezeigt hat, noch stark das Denken der Pfarrer und die liturgische Praxis. Selbst wo Gläubige nicht an der Sonntagsmesse der Pfarrgemeinde teilnehmen konnten, war wegen des Ver-

⁹ Vgl. neben SC 42 vor allem Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Dies Domini* an die Bischöfe, den Klerus, die Ordensleute und an die Gläubigen über die Heiligung des Sonntags. 31. Mai 1998, Drittes Kapitel („Dies Ecclesiae. Die eucharistische Versammlung ist das Herz des Sonntags“): VApS 133, 28–47; Kaczynski und DEL 4, 8602–8688.

bots der Bination eine zweite Messe des Pfarrers in einer Filialkirche nicht möglich und eine Zelebration durch einen anderen Priester nicht immer erwünscht. Auch die Teilnahme der Pfarrangehörigen an den Sonntagsmessen der Klöster oder anderer Pfarreien wurde gerügt. „Die Versammlung der ganzen Pfarrgemeinde in der heimischen Mutterkirche wurde durch das Fehlen der ‚ausgelaufenen‘ Gläubigen in ihrer Vollgestalt geschmälert; die Herde war nicht vollzählig um den Hirten versammelt“ (Heinz 1978 [s. Lit. zu 141] 49).

Auch wenn der mittelalterliche Pfarrzwang (Pfarrbann) nicht nur ekklesiale, sondern auch pastorale und ökonomische Gründe hatte, so stärkte er doch das Bewußtsein, daß die Pfarrei eine kirchliche Gliedzelle ist, der nach der Diözese der größte Rang zukommt. Diesen ekklesialen Charakter stellt auch das Vaticanum II in der Liturgiekonstitution heraus: „Da der Bischof nicht immer und nicht überall in eigener Person den Vorsitz über das gesamte Volk seiner Kirche führen kann, so muß er diese notwendig in Einzelgemeinden aufgliedern. Unter ihnen ragen die Pfarreien hervor, die räumlich verfaßt sind unter einem Seelsorger, der den Bischof vertritt; denn sie stellen auf eine gewisse Weise die über den ganzen Erdkreis hin verbreitete sichtbare Kirche dar“ (SC 42). Unbeschadet also des Vorrangs der Ortskirche sind doch die lokal verfaßten (oder ihnen vom Recht her gleichgestellten personal umschriebenen) Pfarreien Darstellung der Kirche. Daß die Ortsgemeinde als Kirche sich am Sonntag zur gemeinsamen Eucharistiefeyer versammelt, ist von daher aus ekklesiologischen Gründen ein prinzipiell nicht überholtes Ziel.¹⁰

Diese ekklesiologisch und pastoralliturgisch plausible Zielperspektive trifft allerdings trotzdem auf Widerspruch sowie auf pastorale und theologische Anfragen. Die wachsende Mobilität vieler Menschen erschwert die Bindung an eine einzelne Pfarrei. Das Gebot der Mitfeier der sonntäglichen Meßfeier wird längst individualistisch verstanden (vgl. can. 1247f. CIC 1983; dagegen erfüllte man noch nach can. 1249 CIC 1917 das Gebot nicht durch den Besuch der Meßfeier in einer Privatkapelle), so daß die sammelnde Funktion der sonntäglichen Meßfeier nicht mehr auf die erfahrbare Größe der Pfarrgemeinde bezogen, sondern eine eher abstrakte theologische Idee wird. Auch wo das Prinzip der Territorialpfarre nicht aufgehoben oder zumindest in Frage gestellt wird, sind die Pfarreigrenzen immer durchlässiger geworden und wählen gerade engagierte Christen

10 Vgl. etwa Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Novo millennio ineunte* an die Bischöfe, den Klerus, die Ordensleute und an die Gläubigen zum Abschluss des Großen Jubiläums des Jahres 2000. 6. Januar 2001, Nr. 35f.: VApS 150, 33f. Der Hildesheimer Bischof Josef Homeyer legte in seinem Hirtenwort zur Österlichen Bußzeit 2000 „Eucharistiegemeinde am Sonntag“ (dokumentiert auch in: GD 34. 2000, 73–78) sogar fest, daß nach einer dreijährigen Vorbereitungszeit in jeder Pfarrkirche nur noch eine einzige Sonntagsmesse gefeiert werden soll. Entsprechend sieht der Einsiedler Abt Martin Werlen in einer zentralen Eucharistiefeyer sogar den Mittelpunkt einer zukünftigen (Groß-)Pfarrei, in der bisher selbständige Pfarreien unter einem Pfarrer zusammengeführt werden (Werlen 2006 [s. Lit. zu 141]). Kritisch zu den Großpfarreien Faber 2006 (s. Lit. zu 141), die allerdings ebenfalls an der zentralen Bedeutung der Sonntageeucharistie für die Pfarrei festhält.

nicht selten selbst jene Pfarrei aus, mit der sie leben wollen. So scheint es auch aus amtlicher Perspektive heute notwendig zu sein, „dass sich die Pfarre nicht in sich selbst verschließt, sondern es versteht, Gläubige aus anderen Pfarren willkommen zu heißen, die sie besuchen, aber auch vermeidet, mit Misstrauen zu verfolgen, dass manche Pfarrangehörige am Leben anderer Pfarren, Rektoratskirchen oder Seelsorgsstellen teilnehmen“ (Kongregation für den Klerus, Instruktion *Der Priester, Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde*. 4. August 2002, Nr. 22: VApS 157, 39; DEL 4, 9989). Je weniger sich allerdings hier eine Bindung an eine konkrete Pfarrei vollzieht, um so mehr wird die sonntägliche Eucharistiefeier zu einem ständig variierenden Sammelbecken unterschiedlicher Christen. Das ekklesiale Subjekt der liturgischen Feier existiert dann tatsächlich immer mehr *nur* in der liturgischen Feier.

Theologisch tiefer geht die Anfrage, ob denn tatsächlich Pfarrei und Gemeinde gleichgesetzt werden können. Dürfen die herkömmlichen Pfarreien als gleichsam „ideale“ Eucharistiegemeinden angesprochen werden? Verschiedentlich wird als Obergrenze für eine Eucharistiegemeinde 50 oder 70 bis 100 Personen angesetzt (Cordes 1995, 165; Weiß 1995 [beide Titel s. Lit. zu 141]); denn eine wirkliche Gemeinde müsse das Leben miteinander teilen. Demgemäß wären solche Stammgemeinden, die auch Eucharistiegemeinden sind, in der Regel nicht mit der Pfarrgemeinde identisch. „Die Pfarren sollten vielmehr der Rahmen sein, innerhalb dessen sich möglichst viele solcher Basisgemeinden bilden, die als Träger und Leitbild des kirchlichen Lebens und Feierns für die Fern- und Außenstehenden wirken und ihren Gemeindegottesdienst feiern, der dann viel mehr mit dem Leben verbunden sein kann“ (Weiß 1995, 347). Eine solche Konzeption verlangt allerdings eine andere Sozialgestalt von Kirche, als sie unter den volk-kirchlichen Strukturen bis in die Gegenwart weithin gepflegt wird. Wer sich für das ekklesiale Modell von Paul Weiß entscheidet, macht sich nicht nur für eine Vielzahl von Meßfeiern stark, sondern fordert eine intensivere Weise christlichen Gemeinschafts- und Gemeindelebens. Nur vor dem Hintergrund solcher Formen der Gemeindebildung als Normalform kirchlicher Existenz bekommt auch die Ausdifferenzierung in eine Vielzahl sonntäglicher Gottesdienstgemeinden ihre Plausibilität. Umgekehrt wird man sagen müssen: Wenn Pfarrgemeinden nicht nur organisatorische Größen, sondern als territorial oder personal bestimmte Gemeinschaften von Gläubigen Erfahrungsorte von Kirche vor Ort sein sollen, dann müssen sie auch liturgiefähige Größen sein. Je größer eine Pfarrgemeinde ist, um so mehr wird sich freilich die Frage stellen, ob es nicht faktisch doch mehr Gemeinden gibt, die durch unterschiedliche lokale Kristallisationspunkte (Gottesdienstorte, Filialgemeinden) zusammengehalten werden.

B. Einmalige und besondere Feiern im Kirchenjahr

Wenn schon die wöchentliche Osterfeier in der sonntäglichen Messe idealtypisch die gesamte Gemeinde sammeln soll, dann gilt das noch mehr für jene Feiern, die nur einmal jährlich (oder nur aufgrund seltener Anlässe) gefeiert werden und für

den Aufbau der Gemeinde von besonderer Bedeutung sind. Zu denken ist dabei vor allem an das Österliche Triduum mit seinem Höhepunkt in der Osternacht, deren Feier der eigentliche Initiationsgottesdienst des Jahres ist. Aus theologischen Gründen müßte freilich jede Feier der Taufe (Initiation) wirklich Gottesdienst der ganzen Gemeinde sein. Entsprechende Anregungen und pastorale Perspektiven (Fischer, Taufgottesdienst 1986 [s. Lit. zu 142 D]) werden offensichtlich nur selten mit Erfolg aufgegriffen. Um so mehr sollten die gemeinschaftlich gefeierten Initiationssakramente der Firmung und der Erstkommunion als Gottesdienste gefeiert werden, die nicht nur die Firmbewerber bzw. Erstkommunikanten mit ihren Familien versammeln, sondern wirklich Gottesdienste der ganzen Gemeinde sind.

Zentrierende und sammelnde Bedeutung kommt dem Kirchweihfest der eigenen Kirche sowie dem Patrozinium zu. Besondere Dignität für die Pfarrgemeinde haben alle bischöflichen Gottesdienste mit dieser Pfarrgemeinde, erleben die Gemeindemitglieder doch in dieser Feier den Leiter der Ortskirche, der durch den Pfarrer und die übrigen Priester im Alltag vertreten wird (SC 42). Die Pfarrgemeinde ist durch die Anwesenheit des Bischofs nicht in einem größeren Maße Kirche, aber sie erlebt ihre ekklesiale Eingebundenheit sinnenfälliger und personal konkreter.

Weniger unter theologischem Gesichtspunkt als unter feier- und pastoralpsychologischem Aspekt sind noch andere besondere Gottesdienste zu nennen, die für die Frömmigkeit und das Erleben der Gemeindemitglieder und der Gesamtgemeinde von großer Bedeutung sind und die Erfahrung der gemeinschaftlichen ekklesialen Existenz als Kirche vertiefen können. Das Fronleichnamfest mit seiner Prozession, andere durch das Brauchtum im Volk besonders verwurzelte Feste mit ihren Sonderriten, aber auch manche Wallfahrten sind oder enthalten gottesdienstliche Feiern, die nicht nur von einzelnen Gläubigen oder besonderen Gruppen getragen werden, sondern als Gottesdienste der ganzen Gemeinde gefeiert werden (sollen).

C. Andere Feiern

Literatur

- Th. Schnitzler, Messopferfeier und Nachmittagsandacht, in: Die Messe in der Glaubensverkündigung. Kerygmatische Fragen. [FS J. A. Jungmann SJ.] Hg. von F. X. Arnold – Balth. Fischer. Freiburg/Br. 1950, 354–363.
- Th. Schnitzler, Stundengebet und Volksandacht, in: Brevierstudien. Referate aus der Studientagung von Assisi 14.–17. September 1956. Hg. von J. A. Jungmann. Trier 1958, 71–84.
- J. A. Jungmann, Bischof und „Sacra Exercitia“, in: Conc(D) 1. 1965, 95–98.
- F. Popp, Die deutsche Vesper im Zeitalter der Aufklärung unter besonderer Berücksichtigung des Bistums Konstanz, in: FDA 87. 1967, 87–495.
- G. Winkler, Über die Cathedralvesper in den verschiedenen Riten des Ostens und Westens, in: ALw 16. 1974, 53–102.
- F. Kohlschein, Den täglichen Gottesdienst der Gemeinden retten. Plädoyer für die Tagzeitenliturgie in den Pfarrkirchen, in: LJ 34. 1984, 195–234.

- K. Küppers, Marienfrömmigkeit zwischen Barock und Industriezeitalter. Untersuchungen zur Geschichte und Feier der Maiandacht in Deutschland und im deutschen Sprachgebiet. St. Ottilien 1987 [MThS.H 27].
- K. Küppers, Verarmt unser gottesdienstliches Leben? Zur Vorgeschichte und Wirkung des Artikels 13 der Liturgiekonstitution, in: FS Kleinheyer (1988) 248–264.
- K. Küppers, Zur Teilnahme der Gemeinde am Tagzeitengebet im deutschen Sprachgebiet während des 19. und 20. Jahrhunderts, in: Lebendiges Stundengebet (1989) 34–47.
- E. Hegel, Die Komplet als Gemeindegottesdienst. Zu einer Besonderheit der Gottesdienstordnung im Erzbistum Köln, in: ALw 34. 1992, 199–202.
- P. Ringseisen, Morgen- und Abendlob mit der Gemeinde. Geistliche Erschließung, Erfahrungen und Modelle. Mit einem Beitrag von M. Klöckener [1994]. Neuausgabe. Freiburg/Br. 2002.
- H. Weyers, Stundengebet als Gemeindeliturgie. Das Zeugnis der Diözesangesangbücher und des „Gotteslob“. Trier 1994 (TThSt 55).
- Tagzeitenliturgie (2004). – Thematischer Sammelband, darin auch zwei Beiträge zum Andachtswesen:
- J.-A. Willa, Die Entwicklung der Andachten und Gebetsgottesdienste in den Pfarreien Brig, Glis, Naters (Oberwallis) seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 267–273.
- P. Dondelinger, Volkstümliche Formen von Tagzeitenliturgie im Wandel der Zeit, 275–302.

Auch wenn die sonn- und feiertägliche Messe im Zentrum des Lebens einer Pfarrgemeinde steht, so reduziert sich doch in der Regel das gottesdienstliche Leben, das ideell von der ganzen Gemeinde getragen wird oder eine Einladung an die ganze Gemeinde ist, nicht darauf.

In der Alten Kirche waren bestimmte Gebetsgottesdienste regelmäßig Gemeindegottesdienste, wie z. B. die Sonntagsvigil, von der Egeria im 4. Jahrhundert aus Jerusalem berichtet (Itinerarium Egeriae 24,8–12: FC 20, 230–235). Je länger je mehr war es freilich nur noch die Vesper, die zwar einen wichtigen Platz im gottesdienstlichen Leben der Gemeinden einnahm, am Ende des Mittelalters allerdings ihre Volkstümlichkeit weitgehend verloren hatte (Jungmann 1965 [s. Lit. zu 141 C] 96f.). Doch wurde diese lateinische Vesper im Mittelalter und in der Neuzeit in vielen Pfarrkirchen zumindest noch am Sonntag gepflegt. Wenn in den Pfarreien nicht die Kleriker die Vesper als Chorgebet verrichten konnten, war die Vesper entweder Sache des Chores oder Aufgabe der Schulkinder, die Latein lernten. „Eine lateinische Vesper, die vom ganzen Volk in allen Teilen gesungen werden sollte, hat offensichtlich kein Bischof als realisierbar angesehen“ (Popp 1967 [s. Lit. zu 141 C] 114). Dennoch kann man diese Vesper als einen Pfarrgottesdienst verstehen, da hier prinzipiell die ganze Gemeinde eingeladen war und der Vesper beiwohnen konnte.

Zu einer wirklichen Feier der Gemeinde, an der diese auch tätig teilnahm, konnte die Vesper allerdings erst als volkssprachiger Gottesdienst werden. Nach dem nachtridentinischen Liturgiebegriff waren die deutschen Vespere freilich nicht amtliches Officium, sondern wurden als volkstümliche Vesperandachten gewertet. Einflußreich war die Initiative des Konstanzer Generalvikars Ignaz Heinrich von Wessenberg, deutsche Vespere in das Konstanzer Diözesangesangbuch von 1812 aufzunehmen. Deutsche Vespere finden sich danach in zahlreichen Diözesangesangbüchern und werden auch vielfach empfohlen, seit der Mitte des 19. Jahrhunderts aber als Produkt der überwundenen Aufklärung verstärkt zugunsten der lateinischen Vespere zurückgedrängt (Popp 1967). Die Diözesangesangbücher des 19. und 20. Jahrhunderts enthalten allerdings auch andere Horen, die damit zumindest potentiell Gemeindegottesdienst gewesen sein konnten (Weyers 1994 [s. Lit. zu 141 C]). So hatte offensichtlich in Köln die Komplet eine lange Tradition als Gemeindefeier (Hegel 1992 [s. Lit. zu 141 C]).

Auch wenn das Vaticanum II die Stundenliturgie weitgehend als *Officium* der Kleriker und Ordensleute versteht und verhandelt, knüpft es doch auch an der erwähnten langen Tradition der gemeindlichen Sonntagsvesper an, wenn es die Seelsorger ermahnt, „darum bemüht [zu] sein, daß die Haupthoren, besonders die Vesper an Sonntagen und höheren Festen, in der Kirche gemeinsam gefeiert werden“ (SC 100). Ganz in diesem Sinn werden die Pfarreien in der Allgemeinen Einführung in das Stundenbuch besonders hervorgehoben, wenn dort Gruppen von Gläubigen die gemeinsame Feier der Stundenliturgie in der Kirche empfohlen wird (AES 21). Auch Papst Johannes Paul II. ermutigt die christlichen Gemeinden zu einem Tagesplan, in dem pastorale Tätigkeiten und Zeugnis „mit der Feier der Eucharistie [s. dazu unten] und womöglich mit den Laudes und der Vesper“ verbunden sind (Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Novo millennio ineunte*, Nr. 34: VApS 159, 33).

Lange bevor der Vollzug einzelner Horen durch die Gemeinde auch als Liturgie im vollen Sinn interpretiert wurde, waren der eigentliche volksfromme Ersatz für die Stundenliturgie die Andachten in ihren unterschiedlichen Formen.¹¹ Auch vom Vaticanum II nicht als Liturgie bezeichnet, sondern unter die „*sacra exercitia*“ oder „*pia exercitia*“ gerechnet (SC 13), wurden sie unter Leitung entweder der Priester oder eines Vorbeters gefeiert.

Mannigfaltige Wurzeln haben diese Volksandachten: Sie entwickelten sich aus der Ausgestaltung der die Vesper beschließenden Marianischen Antiphon „*Salve Regina*“ (Salveandachten, französisch „*salut*“) oder aus einem Sakramentalen Segen nach der Vesper (Segensandachten); ihre Formen entstanden häufig aber auch in Bruderschaften oder aus der persönlichen Frömmigkeit der einzelnen Beter (Rosenkranz, Kreuzweg) (Jungmann 1965 [s. Lit. zu 141 C] 97). Doch obwohl sie teilweise auf partikulare und individuelle Ausdrucksformen der Spiritualität zurückgehen, sind viele Andachten in das normale Pfarrleben hineingewachsen und gehörten vor allem als Sonntagsandacht, Maiandacht, Rosenkranzandacht im Oktober oder Kreuzwegandacht in der Fastenzeit häufig zum üblichen Gottesdienstprogramm, zu dem die ganze Gemeinde eingeladen war.

So hat Papst Pius XII. in seiner Enzyklika „*Mediator Dei*“ zwar dringend gewünscht, daß die Gläubigen „betend oder singend tätigen Anteil nehmen an dem Stundengebet, wo es am Abend von Feiertagen in den Pfarreien gehalten wird“. Er ermahnte auch zur Wiederbelebung dieses Brauches, dachte aber wohl kaum nur an die strenge Vesper, wenn er eine Feiargestalt der Vesperandacht (*vespertinae laudes*) forderte, die „in mannigfacher Weise auf den frommen Sinn der Gläubigen anziehend wirkt“. Alle sollen jedenfalls am Nachmittag des Sonntags „in die Kirche gehen, um dort die Wahrheiten des katholischen Glaubens sich anzueignen, um Gottes Lob zu singen, um den Eucharistischen Segen durch den Priester zu empfangen und gegen alles Unglück dieses Lebens mit himmlischer Kraft gestärkt zu werden. Alle sollten nach Kräften die Texte erlernen, die bei den abendlichen Andachten gemeinsam gesungen werden, und sich mit ihrer Bedeutung innerlich vertraut machen“.¹²

11 Immer noch gilt weitgehend die Aussage von Schnitzler 1950 (s. Lit. zu 141 C) 356: „Allerdings fehlt uns noch eine systematische und ins Einzelne gehende Darstellung der Geschichte der Andacht; sie würde ein bemerkenswerter Ausschnitt aus der Geschichte der Frömmigkeit sein.“ Vgl. exemplarisch mittlerweile Küppers 1987; Willa 2004; Dondelinger 2004 (alle Titel s. Lit. zu 141 C). Siehe auch in diesem Band den Beitrag von Ph. Gahn.

12 Pius XII., Enzyklika *Mediator Dei* vom 20. 11. 1947, Nr. 148, dt. Text zit. nach der von L. Koep bearbeiteten Ausgabe (s. AbkV, s. v. MedDei).

Die nachmittäglichen Gottesdienste (konkret: Christenlehre und Sonntagsandacht mit Sakramentalem Segen) waren in diesem Konzept Feiern der ganzen Gemeinde.

Möglicherweise hat die Wurzel der Andachten im Bruderschaftswesen allerdings die Akzeptanz der Andachten als Gemeindegottesdienst länger und in manchen Gegenden auch auf Dauer verhindert. So wurde in der Eifel beobachtet, daß eine Vesper von Männern und Frauen in der Sonntagskleidung besucht und als Gemeindefeier angesehen wurde, zu Andachten aber kaum Männer und die Frauen „ohne Kopfbedeckung“ kamen, weil die Andacht „keine Angelegenheit der Gemeinde [war], sondern eines frommen Zirkels, eben der Bruderschaft, zu deren Versammlung es nicht der offiziellen Kleidung bedurfte“ (Schnitzler 1950 [s. Lit. zu 141 C] 359).

Mehr als die Stundenliturgie und die Andachten ist spätestens seit dem Vaticanum II faktisch die Meßfeier zum täglichen Gottesdienst der Gemeinde geworden (vgl. GdK 4, 742). Denn die Erleichterungen im Blick auf die eucharistische Nüchternheit, die hohe Wertschätzung der Eucharistie und der sakramentalen Kommunion, aber auch ein wachsendes Gespür für die Zeitbedingtheit mancher Andachtsformen hat zu einer Verdrängung traditioneller Gebetszeiten durch die Abendmesse oder zu ihrem ersatzlosen Verlust geführt. Erst die geringer werdende Zahl der Priester und die dadurch erschwerten Rahmenbedingungen für die tägliche Meßfeier in jeder Gemeinde sind für viele Anlaß, über andere Formen des täglichen Gottesdienstes wieder nachzudenken, um dessen drohenden (in vielen Gemeinden allerdings auch schon eingetretenen) Verlust zu vermeiden (bzw. zu überwinden).

Der dringlichen Empfehlung an die Priester zur täglichen Zelebration der Messe notfalls auch ohne Gemeinde (vgl. z. B. can. 904 CIC 1983) entspricht ein individualistisches Verständnis mancher Mitfeiernder, die im Gottesdienst allein einen Akt der persönlichen Frömmigkeit sehen. Für die konkrete Gemeinde freilich dürfte es wichtig sein, daß wenigstens ein Teil der Gemeinde stellvertretend für die Gesamtgemeinde täglich zum gemeinsamen Gebet und damit zum Gottesdienst zusammenkommt (Kohlschein 1984 [s. Lit. zu 141 C]; Hauerland, Seelsorge 2002 [s. Lit. zu 14]). Sekundär ist dabei die Form, in der die kirchliche Gemeinschaft wenigstens durch einige ihrer Glieder eine Grundfunktion kirchlicher Existenz vollzieht und so als Kirche sichtbar und erfahrbar wird. So bleibt die Gemeinde als ganze, wenn auch nur durch einige Vertreter, im Alltag betende und Gottesdienst feiernde Kirche, auch wenn die tägliche Eucharistiefeyer nicht möglich ist oder wenn auf die Meßfeier der Gemeinde zugunsten kleinerer Gruppen oder einzelner (s. u.) verzichtet wird.

D. Gottesdienst im Kontext des pastoralen Strukturwandels

Quellen

Kongregation für den Gottesdienst, Direktorium „Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester“. 2. Juni 1988 (VApS 94). – Auch in: Kaczynski und DEL 3, 6163–6212.

Literatur

- A. Heinz, Ersatzgottesdienste für die Sonntagsmesse. Beispiele aus der Geschichte zu einer aktuellen Problematik, in: TThZ 86. 1977, 11–24.
- M. Klöckener, Sonntagsgottesdienste unter der Leitung von Laien. Zur Praxis und Diskussion in Frankreich, in: ThGl 68. 1978, 77–89. – Zum frühen Diskussionsstand über diese Gottesdienstform in Frankreich.
- B. Kirchgessner, Kein Herrenmahl am Herrentag? Eine pastoralliturgische Studie zur Problematik der sonntäglichen Wort-Gottes-Feier. Regensburg 1996 (StPLi 11).
- H. J. Brandt – K. Hengst, Geschichte des Erzbistums Paderborn. 3. Das Bistum Paderborn im Industriezeitalter 1821–1930. Paderborn 1997 (Veröff. z. Gesch. d. Mitteldeutschen Kirchenprovinz 14) 397–400 („Laiengottesdienst“).
- A. Ziegenaus, Die eucharistische Vollgestalt als Maßstab zur Beurteilung priesterloser Gottesdienste, in: Die heilige Liturgie. Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 1997“ des Linzer Priesterkreises in Aigen/M. Hg. von F. Breid. Steyr 1997, 252–286.
- G. B. Sala, Können Laien Pfarrer sein? Zur Frage der Teilhabe Nichtgeweihter an der pfarrlichen Leitungsvollmacht in der Kirche. Dogmatisch-pastoraltheologische Erwägungen, in: FKTh 14. 1998, 189–212.
- B. Kirchgessner, Eucharistiegemeinde contra Pfarrgemeinde?, in: HlD 53. 1999, 255–264.
- B. Jeggle-Merz, Gottesdienstliches Leben angesichts von Priestermangel und „Seelsorgeeinheiten“. Oder: Auf der Suche nach einer neuen Identität, in: Arbeitsstelle Gottesdienst 39/2001, 21–40.
- Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie. Sous la direction de M. Brouard. Paris 2002. – Darin besonders:
- K. Hughes, Assemblées dominicales en l'absence de prêtre. Justification théologique et pastorale, 533–535.
- A. Heinz, Célébrations dominicales en l'absence de prêtre dans les régions de langue allemande, 537–539.
- Berichte über diese Gottesdienstform aus weiteren Ländern ebd. 541–548.
- W. Hauerland, „Seelsorge vom Altare her“. 2002 (s. Lit. zu 14).
- M. Werlen, Anstößiges. 2004 (s. Lit. zu 141).
- B. Kranemann, Gemeindeliturgie vor den Herausforderungen der „Seelsorgeeinheit“, in: Priester und Liturgie (2005) 371–391.
- W. Hauerland, Heimatverlust in der Kirche. Gottesdienstliche Feiern bei Pfarreiauflösung und Kirchenprofanierung, in: Pastoralblatt 58. 2006, 108–115.
- Gottesdienst in ‚Pastoralen Räumen‘ und ‚Seelsorgeeinheiten‘, in: BiLi 80. 2007, 129–185. – Themenheft mit Beiträgen von W. Hauerland, S. Böntert, S. Winter, D. Eissing, H. Zünd und Ch. Freiling. Siehe besonders:
- W. Hauerland, Liturgie als Quelle und Höhepunkt: Gottesdienst in Zeiten der Seelsorgeräume, 131–142.
- S. Böntert, Liturgie in sich verändernden Seelsorgestrukturen. Kontinuität im Wandel oder völliges Umdenken?, 142–151.

Die Situation der Kirche im deutschen Sprachgebiet, aber auch über dieses hinaus in anderen Ländern Europas (vgl. etwa Frankreich; dazu Klöckener 1978;

Eucharistia 2002) führt am Wechsel vom 20. zum 21. Jahrhundert zu pastoralen Veränderungen, die auch das gottesdienstlich in Erscheinung tretende kirchliche Subjekt betreffen. Zu bedenken sind einerseits die ekklesiologischen Implikationen des Umgangs mit der Unmöglichkeit, jede Pfarrgemeinde am Sonntag zumindest zu einer Eucharistiefeier zu versammeln, andererseits die liturgischen Herausforderungen, die sich aus den Neustrukturierungen der Territorialeseelsorge und der Pfarreien ergeben.

a) Die im deutschen Sprachgebiet relativ junge Entwicklung, daß kanonische Pfarreien nicht mehr an jedem Sonntag zur Eucharistiefeier zusammenkommen können,¹³ hat in den vergangenen Jahrzehnten zu Notlösungen mit weitreichenden pastoralen, liturgischen und ekklesiologischen Implikationen geführt. Während in den überwiegenden Fällen an der sonntäglichen Versammlung der faktisch existierenden Gemeinden festgehalten wird, einer Versammlung, die ohne Priester zwangsläufig nicht mit der Eucharistiefeier verbunden werden kann, wird neuerdings die Forderung erhoben, als Ausgangspunkt nicht die tatsächlich existierenden Pfarrgemeinden zu nehmen, sondern Gemeinden neu zu sammeln um jene Orte, an denen am Sonntag Eucharistie gefeiert werden kann. Hinter dieser Auseinandersetzung verbirgt sich die Frage, ob allein die Eucharistie einer bestimmten Gemeinschaft von Gläubigen („*certa communitas christifidelium*“; vgl. can. 515 CIC 1983) ekklesiale Würde verleiht oder ob nicht Gemeinschaften auch ein ekklesiales Eigengewicht haben, das auf liturgische Konkretion zielt, selbst wenn keine Eucharistie gefeiert werden kann.

Pastoral droht die Versteppung der Dörfer, aber auch die Auflösung der Kirchenbindung der Gläubigen, wenn faktisch ganze Gemeinden sich nicht mehr am Sonntag zum Gottesdienst versammeln. Demgegenüber wird kirchenrechtlich auf die individuelle Verpflichtung zur sonntäglichen Mitfeier der Messe verwiesen, die in Zeiten größerer Mobilität in der Regel den Weg zur Nachbargemeinde zumutbar erscheinen läßt. Sakramenten- und liturgietheologisch ist an die unersetzbare Funktion der Eucharistie für die Kirche zu erinnern, denn: „Die Kirche lebt von der Eucharistie“ (Johannes Paul II., Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die geweihten Personen und an alle Christgläubigen über die Eucharistie in ihrer Beziehung zur Kirche. 17. April 2003, Nr. 1: VApS 159, 5; DEL 4, 10046).

Orientierung wird in dieser Spannung tatsächlich am ehesten aus ekklesiologischer Perspektive zu gewinnen sein. Wo eine Pfarrgemeinde auch langfristig lebensfähig erscheint und dies derzeit nur durch den Verlust des eigenen Pfarrers gefährdet ist (grundsätzlich aber alle Grundvollzüge kirchlichen Lebens vor Ort Zukunft haben), substituiert eine sonntägliche Wort-Gottes-Feier oder ein anderer Gottesdienst die eigentlich notwendige Eucharistiefeier, „solange die

¹³ Das Phänomen ist allerdings nicht völlig neu; vgl. zum Umgang mit analogen Situationen in früheren Zeiten Heinz 1977; Kirchgessner 1996, 126–132; Brandt – Hengst 1997 (alle Titel s. Lit. zu 141 D).

Gemeinde auf einen Priester wartet“.¹⁴ Nur wenn Bischof und Pfarrei tatsächlich davon ausgehen, daß (kurz-, mittel- oder zumindest langfristig) diese Pfarrgemeinde wieder unter der Leitung eines Pfarrers stehen wird, ist eine solche Formulierung nicht ideologisch. Denn dann muß die Gemeinde weiterhin einen gottesdienstlichen Mittelpunkt haben, damit die Aufgabe der sonntäglichen Versammlung nicht ein weiteres Element ist, das die nicht gewünschte Auflösung der vom Bischof errichteten Pfarrei vorantreibt. Wo allerdings eine Gemeinde aufgrund ihrer Größe und inneren Lebenskraft langfristig (auch mit einem eigenen Priester) nicht mehr lebensfähig ist, „wartet“ sie im Grunde nicht mehr auf den Pfarrer und ist deshalb in eine neue Gemeinde zu überführen, deren Mitte und Quelle wieder die (sonntägliche) Eucharistiefeyer sein kann und sein muß (Werlen 2006 [s. Lit. zu 141]). Pastorale Lösungen werden natürlich die individuellen Möglichkeiten der einzelnen Gläubigen zu berücksichtigen suchen. Doch verlangen sachgerechte Entscheidungen, daß sich alle Entscheidungsträger über den faktischen und gewünschten ekklesialen Status einer konkreten Gemeinde Rechenschaft geben.

b) Eng mit der vorhergehenden Fragestellung verbunden ist auch die in den Diözesen des deutschen Sprachgebietes weit verbreitete Neustrukturierung der Seelsorge durch die Kooperation mehrerer Pfarreien in Pfarrverbänden oder -verbünden, Seelsorgeräumen oder Kooperationseinheiten. Sind diese allein dadurch motiviert, daß derzeit nicht genügend Priester für jede Pfarrei zur Verfügung stehen, wird man diese Kooperationseinheiten lediglich als Verwaltungs- und Organisationsgrößen ansehen, die in Zeiten eines Mangels diesen abfedern können, soweit wie möglich aber die Selbständigkeit und damit auch das ekklesiale Gewicht der alten Pfarreien nicht mindern sollen. Wenn aber die Seelsorgeräume als eine kirchliche Größe verstanden werden, müssen sie Gebiete sein, in denen und für die die kirchlichen Grundfunktionen bedeutungsvoll sind. Dann aber muß die Gemeinschaft der Gläubigen des Seelsorgeraumes auch Subjekt gottesdienstlichen Feiern sein. Anzustreben ist in dieser Hinsicht nicht eine möglichst große Autarkie der einzelnen Gottesdienstorte, sondern eine liturgische „Landschaft“, die in vielfältiger Weise aufeinander bezogen ist, im Rahmen des Möglichen aber auch gemeinsame und insofern zentrale Gottesdienste braucht, die die Kirche des Seelsorgeraumes in Erscheinung treten läßt. Ob dies im Ein-

14 Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia*, Nr. 32 (VApS 159, 30f.; DEL 4, 10077): „Die Pfarrei ist nämlich eine Gemeinschaft von Getauften, die ihre Identität vor allem durch die Feier des eucharistischen Opfers ausdrücken und geltend machen ... Wenn einer Gemeinde der Priester fehlt, sucht man mit Recht nach einer gewissen Abhilfe, damit die sonntäglichen Gottesdienste weiterhin stattfinden ... Derartige Lösungen müssen aber als bloß vorläufig betrachtet werden, solange die Gemeinde auf einen Priester wartet.“ – In Frankreich werden die priesterlosen Wortgottesdienste am Sonntag als „ADAP“ bezeichnet, wobei die Abkürzung doppelt interpretiert wird: „Assemblée dominicale en absence du prêtre“ (in Abwesenheit des Priesters) und „Assemblée dominicale en attente du prêtre“ (in Erwartung des Priesters).

zufall die gemeinsame Sonntagsmesse sein kann oder solche Gottesdienste des Seelsorgeraumes nur an besonderen Höhepunkten im Jahreslauf gefeiert werden, ist von den örtlichen Gegebenheiten, aber auch von den pastoralen Zielen des Bischofs abhängig. Je mehr dieser langfristig aus dem Seelsorgeraum eine neue Gemeinde entstehen lassen will, um so mehr ist auch eine Konzentration des gottesdienstlichen Lebens anzustreben.

In gewisser Weise vollzieht sich hier die Umkehrung dessen, was bei der klassischen Neugründung zahlreicher (Tochter-)Pfarreien immer wieder, zuletzt in Deutschland vor allem in Ballungsräumen nach dem Zweiten Weltkrieg bis in die 1970er Jahre, erlebt wurde: Auf die Einrichtung einer eigenen Gottesdienststation mit regelmäßiger Sonntagseucharistie folgt die Entstehung einer Pfarrei, die zwar durch die kanonische Errichtung durch den Bischof ins Leben tritt, ihre ekklesiologische Mitte aber in der Feier der Sonntagseucharistie hat. Wo die Sonntagseucharistie nicht mehr gefeiert werden kann, weil die Gemeinschaft der Gläubigen zu klein wird, müssen die Gemeinschaften so neu definiert werden, daß die Feier der Eucharistie wieder die selbstverständliche Mitte des Lebens der Gemeinde werden kann.

So erweist sich gerade in Zeiten des pastoralen Umbruchs, daß Veränderungen im gottesdienstlichen Leben und in der kirchlichen Struktur notwendigerweise in einem Wechselverhältnis stehen. Diese Interdependenz ist insofern von einem ekklesiologischen Gewicht, das nur zum Schaden des Kirchen- und Eucharistieverständnisses der Gläubigen ignoriert werden kann.

142 Gottesdienstliche Feiern einzelner Gruppen

A. Vereine und Spiritualitätsgruppen und ihre Gottesdienste. B. Altersspezifische Gruppierungen als Träger der Gottesdienstfeier. C. Frauengottesdienste („Feministische Liturgie“). D. Feiergemeinden bei Kasualgottesdiensten. E. „Präkatechumenale Feiern“ als „Niederschwellige Angebote“. F. Träger von Familiengebete und Hausgottesdiensten.

Literatur

Allgemein

- J. Wagner, Altchristliche Eucharistiefiern im kleinen Kreis. Diss. Bonn 1949. Unveränderte Neuausgabe, hg. vom Deutschen Liturgischen Institut. Mit einer Einführung von A. Häußling OSB. Als Manuskript gedruckt. Trier 1993.
- J. Meisner, Nachreformatorsche katholische Frömmigkeitsformen in Erfurt. Leipzig 1971 (EThSt 26).
- B. Schneider, Bruderschaften im Trierer Land. Ihre Geschichte und ihr Gottesdienst zwischen Tridentinum und Säkularisation. Trier 1989 (TThSt 48).
- J. Roloff, Der Gottesdienst im Urchristentum, in: HbLiturgik 2003, 45–71.

Zu den kirchlichen Basisgemeinden

- R. J. Kleiner, Basisgemeinden in der Kirche. Was sie arbeiten – wie sie wirken. Graz 1976, 218 f.
- Das Evangelium der Bauern von Solentiname. Gespräche über das Leben Jesu in Lateinamerika. Aufgezeichnet von E. Cardenal. 1. Mit einem Vorwort von D. J. Schlingensiepen [1976]. 3. Aufl. Wuppertal 1977. – 2. Bis zu Tod und Auferstehung. Wuppertal 1978.
- Kirche der Armen. Basisgemeinden und Befreiung. Neue Ausgabe. Hg. von P. G. Schoenborn. Mit einem Vorwort von J. B. Metz. Wuppertal 1989 (Peter Hammer Taschenbuch 57) 72–122. – Dokumentation exemplarischer gottesdienstlicher Texte.

- K. S. Mukoma, Basisgemeinden in Afrika. Die negro-afrikanische Ekklesiologie am Beispiel Zaire. Frankfurt/M. [u. a.] 1994 (ErTh 24).
- P. Osuchukwu, The Spirit of Umunna and the Development of Small Christian Communities in Igboland. Frankfurt/M. [u. a.] 1995 (EHS.T 544).
- M. de C. Azevedo, Kirchliche Basisgemeinden, in: *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Hg. von I. Ellacuria – J. Sobrino. 2. Luzern 1996, 879–899.
- H. J. Ingenlath, Bausteine für eine Theologie der Basisgemeinden. Theologische Akzente christlicher Basisgemeinschaften auf den Philippinen. Frankfurt/M. [u. a.] 1996 (EHS.T 567).
- F. Weber, Gewagte Inkulturation. Basisgemeinden in Brasilien: eine pastoralgeschichtliche Zwischenbilanz. Mit einem Vorwort von Bischof E. Kräutler. Mainz 1996, v. a. 298–334 („Laien als Träger der Evangelisierung“).

Neben den Gottesdiensten, die prinzipiell für die gesamte Gemeinde offen sind und deren Trägerin zumindest ideell die Gesamtgemeinde ist, hat es offensichtlich seit frühester Zeit gottesdienstliche Versammlungen kleinerer Gruppen innerhalb der Gemeinde gegeben. Gemeinschaftliches Gebet war in apostolischer Zeit auch spontan außerhalb der Gemeindeversammlung denkbar (Apg 16,25; 21,5). Ähnlich wie das zeitgenössische Judentum kannten die judenchristlichen Gemeinden tägliche Gebetszeiten, die nicht immer von allen gemeinsam vollzogen wurden. Daneben oder damit verbunden gab es wohl schon zu neutestamentlicher Zeit (gottesdienstliche) Versammlungen, die der Unterweisung etwa der Taufbewerber dienten (Roloff 2003 [s. Lit. zu 142] 62).

Für die neutestamentliche Kirche wird man jedoch beachten müssen, daß diese sich weniger in Ortsgemeinden als vielmehr in Hausgemeinden konstituierte. Ob diese Hausgemeinden sich als Substruktur einer Gesamt- oder Ortsgemeinde verstanden, ist zumindest strittig.¹⁵ Insofern bekommt die Frage nach dem Gottesdienst einzelner Gruppen erst mit dem Entstehen größerer Gemeinden ihre eigentliche Berechtigung. Immerhin hat es in der Alten Kirche Eucharistiefiern im kleinen Kreis gegeben, die neben der (sonntäglichen) Gemeindefeier aus unterschiedlichen Anlässen ihren Platz finden konnten (Wagner 1949/1993 [s. Lit. zu 142]).

Seit dem Mittelalter sind es vor allem die Bruderschaften, die sich meistens in den Städten bildeten und – häufig neben anderen gesellschaftlichen, kulturellen und sozial-karitativen Aufgaben – eigene, die Liturgie der Gesamtgemeinde ergänzende Gottesdienste feierten. Je nach Mentalität und Spiritualität gab es neben besonderen Messen eigen geprägte Vespere, Vigilien, Prozessionen, Wallfahrten und Andachten. Diese häufig volkstümlicheren Gottesdienstformen ermöglichten den Gläubigen aktivere Weisen der Teilnahme am gottesdienstlichen Leben und förderten so eine Spiritualität der Laien.

Diese positive Leistung der Bruderschaften und ihrer Gottesdienste wurde freilich nicht selten in Spannung zur normalen Pfarrseelsorge erreicht. Solange der Pfarrer bzw. die Pfarrseelsorger auch die Seelsorger der Bruderschaften waren, dürfte das Problem gering gewesen sein (Schneider 1989 [s. Lit. zu 142] 188–190). Doch schon im Spätmittelalter hatten die Bruderschaften häufiger auch eine Anbindung an die Kirchen der Mendikantenorden, in der Neuzeit wurden sie vielfach von den Jesuiten gefördert und gerieten mit ihren ansprechen-

15 Vgl. M. Gielen, Hausgemeinde, in: LThK³ 4. 1995, 1216. – Literatur. Vgl. auch den Beitrag von K.-H. Bieritz in diesem Band.

den Sondergottesdiensten in Konkurrenz zu den regulären Gottesdiensten der Pfarrgemeinde.¹⁶

Größe und zunehmende Anonymität vieler Pfarrgemeinden, aber auch differierende Spiritualitäten und Mentalitäten sowie die unterschiedliche Intensität der Verbindung von Glauben und Leben führen in der Gegenwart zu Gruppenbildungen innerhalb der Gemeinden, die sich im Idealfall nicht gegen die Großgemeinde wenden, sondern sich als ihre Lebenszellen (und Gemeinde als Gemeinschaft von Gemeinschaften) verstehen. Positiv hat Paul VI. 1975 in seinem Apostolischen Schreiben „*Evangelii nuntiandi*“ über die Evangelisierung in der Welt von heute (Nr. 58: VApS 2, 43–46) von den sogenannten „kirchlichen Basisgemeinden“ gesprochen, „die sich innerhalb der Kirche bilden, um in der Einheit der Kirche zu stehen und zum Wachstum der Kirche beizutragen“. Sie entstehen „aus dem Bedürfnis heraus, das Leben der Kirche noch intensiver zu leben, oder aus dem Wunsch und dem Suchen nach einer persönlicheren Atmosphäre, die die großen Gemeinden nur schwer bieten können, zumal in den heutigen Großstädten mit ihrer steigenden Tendenz zu einem anonymen Leben in der Masse. Ansetzend bei einer kleinen soziologischen Gemeinschaft, einem Dorf oder etwas anderem, können sie je nach ihrer Art ganz einfach weiterbauen auf der geistigen und religiösen Ebene – Liturgie, Vertiefung des Glaubens, brüderliche Liebe, Gebet, Verbindung mit den Seelsorgern. Oder sie wollen, um das Wort Gottes zu hören und zu meditieren, die Sakramente zu empfangen oder die Agape zu feiern, Gruppen versammeln, die nach Alter, Bildung, Stand oder sozialer Lage in sich einheitlich sind, etwa Ehepaare, Jugendliche, bestimmte Berufsgruppen usw., oder Menschen, die im Leben ohnehin schon einander verbunden sind im Kampf für die Gerechtigkeit, in der brüderlichen Hilfe für die Armen, in der Förderung des Menschen. Oder sie versammeln die Gläubigen dort, wo der Mangel an Priestern ein normales Gemeindeleben nicht zuläßt. Alles dies gilt für die kleinen Gemeinschaften innerhalb der Kirche, vor allem der Ortskirchen und Pfarreien.“ Wo solche kleineren kirchlichen Gemeinschaften nicht in einem Gegensatz zur größeren Gemeinde und zur Ortskirche stehen, müssen auch ihre gottesdienstlichen Feiern nicht als Konkurrenz zur Feier der Gemeinde, sondern können als deren fruchtbare Ergänzung erlebt werden. Paul VI. sieht in ihnen „eine Hoffnung für die universale Kirche [unter anderem] in dem Maße, als sie ... sich niemals für die einzigen Adressaten oder Träger der Evangelisierung oder gar für den einzigen Hüter des Evangeliums halten, sondern im Wissen darum, daß die Kirche sehr viel weiter und vielfältig ist, innerlich annehmen, daß Kirche auch anders als durch sie Wirklichkeit wird“. Gerade dieses Kriterium dürfte für die Beurteilung ihres gottesdienstlichen Lebens entscheidend sein.¹⁷

16 Vgl. K. S. Frank, *Bruderschaft. II. Kirchengeschichtlich*, in: LThK³ 2. 1994, 718f.; B. Schneider, *Bruderschaft. IV. Liturgisch*, ebd. 720. Vgl. auch den Beitrag von Ph. Gahn in diesem Band.

17 Weil die kirchlichen Basisgemeinden in den verschiedenen Regionen unterschiedliche Traditionen haben, sind allgemeine Aussagen über deren gottesdienstliches Leben schwierig, zumal die Literatur zu den Basisgemeinden den gottesdienstlichen Feiern nicht immer hinreichende Aufmerksamkeit schenkt. Einen (auch für damals bereits vermutlich harmonisierenden) Überblick über „Gottesdienst, Sakramente, Gebet“ in den Basisgemeinden gibt Kleiner 1976 (dieser und alle folgenden Titel s. Lit. zu 142) 218 f. Gottesdienstliche Texte sind exemplarisch dokumentiert in: *Kirche der Armen*. 1989, 72–122; gottesdienstliche Schriftgespräche in: *Das Evangelium von Solentiname 1977/1978*. Zu den Basisgemeinden in Lateinamerika vgl. insgesamt etwa Azevedo 1996. Auf die Bedeutung der Laien für die Existenz, das gottesdienstliche Handeln und für gottesdienstliche Versammlungen der Kirche Brasiliens lange vor dem Entstehen der neuen Basisgemeinden weist hin Weber 1996, v. a. 298–334 („Laien als Träger der Evangelisierung“). Weber macht aber auch darauf aufmerksam, daß sich in den Basisgemeinden „durch den Mangel an geweihten Priestern meist notgedrungen eine volksnahe, auf dem Wort Gottes und auf alten und neuen Formen der Volksfrömmigkeit

In der nachkonziliaren Gesetzgebung haben vor allem Meßfeiern mit solchen kleinen Gruppen Aufmerksamkeit gefunden. So hat die Gottesdienstkongregation bereits 1969 eine eigene Instruktion „über die Meßfeiern mit besonderen Gruppen“ veröffentlicht (Kaczynski und DEL 1, 1843–1857), die Deutsche Bischofskonferenz hat 1970 Richtlinien für Meßfeiern kleiner Gemeinschaften (Gruppenmessen) herausgegeben (Arbeitshilfen 77, 163–172), ebenso 1971 die Österreichische Bischofskonferenz (Texte der Liturgischen Kommission für Österreich 1, 61–73). Gemeinsam ist den genannten Ordnungen, daß zuerst geprüft werden soll, „ob nicht eine andere Form des Gottesdienstes eher anzuraten ist“ (Instruktion, Nr. 1: DEL 1, 1846). Die Bischofskonferenzen halten es für notwendig, „eine den Teilnehmern und der Situation entsprechende Art des Gottesdienstes zu finden. Nicht immer wird die Meßfeier die am meisten geeignete Ausdrucksform religiösen Lebens sein. Oft dürften in einer kleinen Gruppe z. B. ein einfaches Bibelgespräch mit Gebet, das Stundengebet der Kirche oder ein Wortgottesdienst angebrachter sein. Solche und ähnliche Arten des Gottesdienstes sind daher vor allem in Erwägung zu ziehen und zu fördern.“¹⁸ Grundlegendes Anliegen ist auch, daß die sonntägliche Eucharistiefeier der Gemeinde ihren zentralen Platz behält, weshalb die Gruppenmessen in der Regel nur an Wochentagen stattfinden sollen; zugleich können sie den Betroffenen helfen, in den Gottesdienst der größeren Gemeinde tiefer hineinzuwachsen (vgl. zur Sache Benedikt XVI., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Sacramentum Caritatis*. 22. Februar 2007, Nr. 63: VApS 177, 84).

Offensichtlich können nicht nur die Pfarrgemeinde, sondern auch kleinere Gruppen innerhalb der Pfarrgemeinde sichtbares Subjekt einer gottesdienstlichen Feier sein. Damit sind auch solche Gruppen kirchliches Subjekt oder eine Form, in der Kirche gottesdienstlich handelt. Vor allem im Blick auf das deutsche Sprachgebiet sind einige Formen solcher Gruppengottesdienste näher zu umschreiben.

A. Vereine und Spiritualitätsgruppen und ihre Gottesdienste

Die schon oben zitierten Bruderschaften und andere Vereine, Verbände und Spiritualitätsgruppen, die ihren Ort innerhalb einer Pfarrgemeinde haben, sollen

aufbauende Liturgie entwickelt [hat], die eine aktive und lebendige Mitfeier der Gemeindemitglieder fördert“ (366). – Zu den afrikanischen Basisgemeinden vgl. etwa Mukoma 1994, 134–136: Dort gehört das regelmäßige Bibelgespräch zu den zentralen Lebenselementen. Abwechselnd sind die einzelnen Basisgemeinden verantwortlich für die Sonntagsmesse der ganzen Pfarrgemeinde, die alle Basisgemeinden vereinigt. „Die Sonntagsmesse in der Pfarrkirche schließt jedoch die Eucharistiefeier in der Basisgemeinde nicht aus“ (136). Zur Bedeutung des Gottesdienstes für kirchliche Basisgemeinden im afrikanischen Kontext vgl. auch Osuchukwu 1995, 242–246. – Auch bei philippinischen Basisgemeinden ist das Bibelteilen „der Same der Basisgemeinden“ (Ingenlath 1996, 142–155, hier 142). Doch wird der Sonntagsgottesdienst dort zur priesterlosen Feier der einzelnen Gemeinschaft („trockene Messe“).

18 Richtlinien DBK, Nr. 11: Arbeitshilfen 77, 165; wortgleich Richtlinien ÖBK: Texte der Liturgischen Kommission für Österreich 1, 47 f. – Inhaltlich Ähnliches empfiehlt auch ergänzend zu den entsprechenden Weisungen der SBK die Handreichung der Liturgischen Kommission der Schweiz Nr. 19, in: Messfeier für bestimmte Personenkreise und in Gruppen. Kommunionsspendung. Hg. vom Liturgischen Institut. Zürich 1971, 10; italienisch entsprechend auch in: Norme e sussidi per la celebrazione dell'Eucarestia per categorie e gruppi di persone. Direttive per la distribuzione della Communion. A cura del Centro di Liturgia. Lugano 1972, 16.

natürlich an der gemeinsamen sonntäglichen Eucharistiefeyer der ganzen Gemeinde teilnehmen und sich nicht von der Gesamtgemeinde faktisch trennen.¹⁹ Dennoch ist es legitim und wünschenswert, daß sie gottesdienstliche Feiern haben, in denen ihre eigene Spiritualität gepflegt und genährt wird. Dies gilt auch für kirchliche Gruppen, deren Identität primär durch bestimmte Formen der pastoralen Aktivität oder des sozialen Einsatzes bestimmt ist. Auch hier ist es sinnvoll, daß das jeweilige Engagement zumindest von Zeit zu Zeit in das gemeinschaftliche Gebet einfließt.

Gelegentlich werden die Übergänge zwischen den Sonderfeiern einzelner Gruppen und den prinzipiell offenen Gottesdiensten, die faktisch von einer relativ stabilen Gruppe getragen werden, fließend sein. Dennoch wäre es verhängnisvoll, nur jene gottesdienstlichen Feiern für akzeptabel zu halten, die prinzipiell auf die Feier der ganzen Gemeinde ausgerichtet sind. Wie es innerhalb der Universalkirche legitimerweise unterschiedliche Ordensgemeinschaften mit ihren je eigenen Traditionen und Akzenten gibt, so soll auch in einer Pfarrgemeinde Raum sein, daß sich Menschen mit ihren unterschiedlichen Lebenssituationen, Mentalitäten und Ausdrucksmöglichkeiten zusammenschließen und „im Namen Jesu“ auch zum Gebet versammeln können.

B. Altersspezifische Gruppierungen als Träger der Gottesdienstfeier

Literatur

Zu Kinder- und Jugendgottesdiensten

- M.-R. Bottermann, Die Beteiligung des Kindes an der Liturgie von den Anfängen der Kirche bis heute. Frankfurt/M. [u. a.] 1982 (EHS.T 175). – Frühe und deshalb begrenzte Studie zu einem wichtigen Thema; vgl. dazu Rez. von A. Häußling, in: ALw 26. 1984, 212 f.
- Th. Maas-Ewerd, Zur Bedeutung der Komplet in der Jugendseelsorge der dreißiger Jahre, in: Klerusblatt 68. 1988, 317–321.
- M. Klöckener, Die entfremdete Beziehung zwischen Jugendlichen und Liturgie, in: LJ 39. 1989, 228–252. – Französisch in: MD 179. 1989, 111–144; englisch in: StLi 20. 1990, 137–161; spanisch in: Actualidad Litúrgica (Mexico) 101. 1991, 6–19.
- E. Nagel, Neue, jugendgemäße Formen von Stundengebet, in: Lebendiges Stundengebet (1989) 506–524.
- M. Klöckener, Auch morgen mit Jugendlichen Liturgie feiern. Orientierungspunkte für den Gottesdienst mit jungen Menschen, in: TThZ 99. 1990, 296–313.
- A. Heinz, Die Komplet der Jugend in den vierziger Jahren. Ein Bericht aus Trier, in: Sursum corda (1991) 185–194.
- J. Hermans, Eucharistie feiern mit Kindern. Eine liturgiewissenschaftliche Studie über die Teilnahme des Kindes an der Eucharistiefeyer in Vergangenheit und Gegenwart. Kevelaer – Brügge 1991.
- J. Bärsch, Jugendliche und Eucharistiegebet: Pole unversöhnlicher Kontraste?, in: Gratias agamus (1992) 11–21.
- F. Kohlschein, „Schulmesse“ und „Kindermesse“ seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts. Joseph Willibald Strasser (1744–1817) als Vorläufer einer Liturgie für und mit Kindern, in: ALw 35/36. 1993/94, 43–81.

¹⁹ Mit Schreiben vom 1. 12. 2005 (Prot. 2520/03/L) hat die CCDDs die Gruppen des Neokatechumenats aufgefordert, wenigstens einmal im Monat die Sonntagsmesse gemeinsam mit der Pfarrgemeinde zu feiern.

- J. Bärsch, Der parallele Wortgottesdienst mit Kindern und Erwachsenen in der sonntäglichen Eucharistiefeyer der Gemeinde. Pastorale Relevanz und liturgische Kriterien, in: LJ 44. 1994, 89–106.
- B. Jeggle-Merz – R. Sauer – A. Schwenzer, Gottesdienst feiern mit Kindern. Werkbuch. Freiburg/Br. 1994.
- B. Jeggle-Merz, Gemeinsam feiern: Leitlinien für eine gottesdienstliche Praxis (nicht nur für eine Feier mit Kindern), in: ThPQ 147. 1999, 282–288.
- Getauft – und dann? Gottesdienste mit Kindern und Jugendlichen auf ihrem Glaubensweg. Werkbuch. Hg. von den Liturgischen Instituten Luzern – Salzburg – Trier. Freiburg/Br. 2002.
- E. Hofhansl, Kindergottesdienst (einschließlich Krabbelgottesdienst), in: HbLiturgik 2003, 807–819.
- W. Ratzmann, Familiengottesdienst, ebd. 820–831.
- R. Kirste, Jugend- und Schulgottesdienst, ebd. 832–845.

Zu Seniorengottesdiensten

- B. Kraus – A. Wittrahm, Meine Hoffnung von Jugend auf. Werkbuch Seniorengottesdienste. Freiburg/Br. 1993.
- A. Auer, Altern vor Gott zur Sprache bringen. Eine theologische Vorüberlegung, in: Befehl dem Herrn deinen Weg. Gottesdienste mit Senioren. Hg. von H. Feifel. Ostfildern 1995, 11–17.
- A. Wittrahm, Unsere Tage zu zählen lehre uns. Das neue Alter – eine Herausforderung aus dem Glauben, in: Und deine Jahre enden nie. Gottesdienste mit Älteren. Hg. von A. Seeburger. Ostfildern 2001, 13–21.
- H. Sauter, Senioren bringen sich im Gottesdienst ein. Einleitung, in: ders., Du bist vertraut mit all meinen Wegen. Seniorengottesdienste. Regensburg 2003, 9–22.

Andere Sondergruppen

- W. Devestel, Messe pour et avec les personnes handicapées, in: Eucharistia. 2002 (s. Lit. zu 141 D) 601–605. – Zu Messen mit Behinderten.
- G. Pasini, Célébration eucharistique avec les personnes immigrées ou étrangères dans une paroisse, ebd. 607–611.

Sieht man von besonderen Kinderpredigten ab, die gelegentlich auch durch Gebet und Gesang einen gottesdienstlichen Rahmen bekamen, scheinen eigene Kinder- und Jugendgottesdienste als Gemeindegottesdienste außerhalb der Schulen und Internate erst im 19. Jahrhundert aufgekommen zu sein.²⁰ Freilich ging es dabei allein um die Gestaltung der Gebete und Gesänge, die die Kinder parallel zur lateinischen Meßfeier des Priesters vollzogen (Kohlschein 1993/94 [s. Lit. zu 142 B]).²¹ Erst nachdem im Anschluß an das Vaticanum II die Messe in der Volkssprache gefeiert werden konnte, wurde überlegt, wieweit der Meßritus mit seinen Texten für einzelne Feiergemeinden und näherhin für die Kinder adaptiert werden darf. Mit dem Kindermeßdirektorium vom 1. 11. 1973 (Kaczynski und DEL 1, 3115–3169) hat die Gottesdienstkongregation sich dieser Frage gestellt und dabei sachgerecht unterschieden zwischen Meßfeiern für Erwachsene mit

²⁰ Zur Entwicklung in den evangelischen Kirchen vgl. Hofhansl 2003 (s. Lit. zu 142 B) 809–814. – Literatur.

²¹ Einschlägige Untersuchungen zu nichtmissalen Gottesdiensten liegen nicht vor. Seit wann gibt es etwa eigene Kinderkreuzwegandachten? Ebenfalls wäre nach dem liturgischen Ort bestimmter Kindersegnungen zu fragen.

Teilnahme von Kindern und Meßfeiern für Kinder mit Teilnahme weniger Erwachsener. Um die Mitfeier der Messe durch die Kinder zu fördern, haben die Gottesdienstkongregation am 1. 11. 1974 drei eigene Hochgebetstexte für die Meßfeiern mit Kindern (Kaczynski und DEL 2, 3318–3347)²² und etwas später die Liturgischen Institute des deutschen Sprachgebietes ein zweibändiges „Lektionar für Gottesdienste mit Kindern“ (Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Einsiedeln 1981 und 1985) veröffentlicht. Erklärtes Ziel all dieser Bemühungen ist die Hinführung der Kinder zur Meßfeier der Gemeinde. Freilich darf dabei nicht vergessen werden, daß die Kinder selbst auch Glieder der Gemeinde und – bei der Meßfeier unter dem Vorsitz des Priesters – ekklesiales Subjekt der gottesdienstlichen Feier sind. Da freilich immer weniger von einer selbstverständlichen, durch das Vorbild der Eltern und der gesamten (volkskirchlich geprägten) Umwelt vermittelten Beheimatung der Kinder in der Kirche und in ihrem gottesdienstlichen Leben ausgegangen werden kann, dürfte die Meßfeier als liturgische Höchstform mit ihrem formalen und inhaltlichen Anspruch für viele Kinder nicht mehr (oder noch nicht) die angemessene Gottesdienstform sein.

Bereits das Kindermeßdirektorium von 1973 hatte darauf hingewiesen, daß es neben der Messe auch nichteucharistische Gottesdienste speziell für Kinder geben solle, die eine stärker katechetische Ausrichtung haben und eigenständige Wortgottesdienste (Wort-Gottes-Feiern) sein können. So erweisen sich Formen des gemeinsamen Gebetes und elementare Feiern nicht nur als liturgische Propädeutik, sondern als adäquater Ausdruck für Kinder im Vorschulalter und häufig auch in der Zeit der Vorbereitung auf die Erstkommunion. Erkenntnisse der Entwicklungspsychologie, die schon bei der Erarbeitung des Kindermeßdirektoriums aufgegriffen wurden, sollten beachtet werden. Kinder sind in ihren speziellen religiösen Möglichkeiten ernst zu nehmen. Sie haben ein Recht darauf, daß für ihre Glaubenssituation angemessene Feierformen entwickelt werden, in denen ihnen eine tätige Teilnahme leicht möglich ist. Sie sollen aber zugleich die Chance haben, hineinzuwachsen in den Gottesdienst der ganzen Gemeinde. Wie in vielen anderen Bereichen des Lebens wird hier immer eine angemessene Balance zwischen dem Handeln *für* die Kinder und einem eigenständigen Handeln *der* Kinder gesucht werden müssen.

Eigene Kindergottesdienste sind heute vor allem die Schul- bzw. Schülergottesdienste, die bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts an manchen Orten täglich, später wöchentlich und mittlerweile meist nur noch anlaßbezogen (Schuljahresanfang und -ende, vor den Weihnachts- und Osterferien) gefeiert werden. In den geprägten Zeiten gibt es gelegentlich die Einladung zu eigenen Kinderkreuzwegandachten oder Bußgottesdiensten für Kinder sowie Gottesdienste für die Kinder, die sich auf die Erstkommunion vorbereiten. Besondere Segensfeiern für Kinder haben Tradition (z. B. am 28. Dezember, dem Fest der Unschuldigen Kinder) und

22 Die Erlaubnis zur Verwendung dieser Hochgebetstexte wurde am 10. 12. 1977 (Kaczynski und DEL 2, 3641–3646) sowie am 15. 12. 1980 (Kaczynski und DEL 2, 4054) verlängert. Die Hochgebetstexte stehen jetzt auch in lateinischer Sprache als Appendix VI im MRom 2002, 1271–1288.

werden vielfach gefordert (Getauft – und dann? 2002 [s. Lit. zu 142 B] 17–79). Gelegentlich gibt es auch spezielle Feiern mit Kleinkindern („Krabbelgottesdienste“). Nicht selten werden mit den Kindern, die noch nicht zur Kommunion gegangen sind, parallel zur Sonntagsmesse der Gemeinde eigene Kindergottesdienste gefeiert. Hilfreich für eine wachsende Integration in die Gemeindemesse kann es sein, wenn die Kinder nur ihren eigenen Wortgottesdienst parallel zum Wortgottesdienst der Erwachsenen feiern, zur Eucharistiefeyer aber sich mit diesen vereinen (Bärsch 1994 [s. Lit. zu 142 B]).²³ Aus demselben Grund, im Blick auf die tatsächliche Zusammensetzung der Feiergemeinde und wegen der zentrierenden Aufgabe der Sonntagsmesse wird diese in der Regel nicht (mehr) als Kindermesse, sondern als Familienmesse gefeiert.

Nicht einfach identisch mit der Situation der Kinder ist die Situation Jugendlicher und junger Erwachsener in der Kirche. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts waren es vielfach Jugendliche, die zuerst von ihren Seelsorgern für die Anliegen der Liturgischen Bewegung begeistert wurden; nicht selten trugen die Jugendlichen die neuen Feierformen in das gottesdienstliche Leben der Pfarrgemeinden hinein, wenn etwa zuerst eigene Jugendmessen als Gemeinschaftsmessen gefeiert wurden. Zur gleichen Zeit entwickelte sich auch die gemeinsame Feier der Komplet in gewisser Weise zu einem eigenständigen Jugendgottesdienst (Maas-Ewerd 1988; Heinz 1991 [beide Titel s. Lit. zu 142 B]). Offensichtlich existierte also auch damals der Wunsch der Jugendlichen, nicht nur Gottesdienste mit der ganzen Gemeinde, sondern auch eigene Gottesdienste mit Gleichaltrigen zu feiern. Wenn der Eindruck nicht täuscht, waren diese Gottesdienste in der Regel nicht getrennt von anderen Bereichen des kirchlichen Lebens, so daß die jungen Menschen sich nicht nur als gottesdienstliche Feiergemeinde, sondern auch als Gemeinschaft in Freizeit und Jugendarbeit erlebten. Eine solche Integration von gottesdienstlichem und Alltagsleben dürfte nach der weitgehenden Auflösung volkkirchlicher Strukturen und aufgrund eines geänderten Freizeitverhaltens der Jugendlichen in den Jahrzehnten nach dem Vaticanum II zunehmend die Ausnahme geworden sein.

Zu Recht wird für die sonntägliche Meßfeier in der Regel angezielt, daß Jugendliche und junge Erwachsene mit der gesamten Gemeinde feiern. Damit aber ergibt sich die Notwendigkeit, auf die besonderen Möglichkeiten und Voraussetzungen der jungen Generation einzugehen und diese – auch wenn sie nur einen kleinen Teil der Gemeinde ausmacht – bewußt wahrzunehmen. Gelegentlich übernehmen Jugendliche die Gestaltung des sonntäglichen Gemeindegottes-

²³ Solche getrennten Wortgottesdienste bei einer gemeinsamen Eucharistiefeyer hat es offensichtlich in der Geschichte der Kirche auch schon aus anderen Gründen gegeben. Vgl. O. Nußbaum, Die Messe als Einheit von Wortgottesdienst und Eucharistiefeyer, in: LJ 27. 1977, 136–171, hier zit. nach ders., Geschichte und Reform des Gottesdienstes. Liturgiewissenschaftliche Untersuchungen. Hg. von A. Gerhards – H. Brakmann. Paderborn 1996, 19–49, hier 37: „In den Klöstern Palästinas, in denen die Mönche nicht alle die gleiche Muttersprache sprechen, begeht man im frühen 6. Jahrhundert zur gleichen Zeit in den einzelnen Oratorien eines Klosters für jede Sprachgruppe einen eigenen Wortgottesdienst und versammelt sich anschließend in der Basilika des Klosters zur gemeinsamen Eucharistiefeyer, die dann offensichtlich in der offiziellen liturgischen Sprache (griechisch) gehalten wird.“ Vgl. auch Jungmann MS 1, 342.

dienstes. Trotzdem bleibt es sinnvoll, daß Jugendliche, die sich als Träger kirchlicher Jugendarbeit verstehen, auch zu eigenen Jugendgottesdiensten zusammenkommen.²⁴ Wie bei anderen Gruppengottesdiensten soll dies in der Regel nicht am Sonntag geschehen, sondern an den Werktagen. Nicht selten erhoffen sich freilich diese Jugendlichen von solchen besonders gestalteten Gottesdiensten eine Ausstrahlung über den Kreis der kirchlich bereits aktiven Jugendlichen hinaus und wollen damit junge Menschen ansprechen.²⁵

Sowohl aus der eigenen Glaubenssituation heraus als auch im Blick auf solche jungen Menschen, die ansonsten keinen Zugang zu Gottesdienst und kirchlichem Leben haben, ist dabei die Feier der Messe nicht selbstverständlich. Vielmehr werden einfachere und elementare Gottesdienstformen gewählt, in denen die Jugendlichen mit ihrer Lebenswelt, ihren Fragen und nicht zuletzt ihren musikalischen Ausdrucksformen vorkommen können. Nicht selten hilft dabei eine lockere Orientierung an der Tradition der Stundenliturgie (Nagel 1989 [s. Lit. zu 142 B]). Häufig ist es auch der Zeitanatz (Frühschicht, Liturgische Nacht, Nachtwallfahrt), der offensichtlich einen Gottesdienst als außeralltäglich erleben läßt. Diese Suche nach eigenen Formen, die unter anderem durch die entwicklungsbedingte Abgrenzung von der Gemeinde der „Alten“ mit motiviert sein kann, hat ihre innere Berechtigung im ekklesialen Status der Jugendlichen. Mit ihrer Ungeduld und ihrer immer nur vorläufigen Positionierung sind sie zwar nicht die ganze Kirche, aber dennoch auch ganz Kirche.

Neben den gottesdienstlichen Feiern mit Kindern und Jugendlichen ist unter altersspezifischem Aspekt noch auf besondere Seniorengottesdienste aufmerksam zu machen. Häufig sind diese eng verbunden mit besonderen Angeboten der Altenpastoral (regelmäßiges Treffen im Pfarrheim), die meist an einem Wochentag stattfinden und bei denen Gottesdienst und außerliturgisches Zusammensein für viele in einem natürlichen Zusammenhang stehen. Sie bieten eine gute Chance, die besondere Situation alter Menschen aufzugreifen und dabei auch emotionale Bedürfnisse ernst zu nehmen, die vielleicht im sonntäglichen Gottesdienst der Gesamtgemeinde zu kurz kommen.

24 Entsprechende Bemühungen werden ermutigend und regulierend auch durch Bistumsleitungen begleitet. Vgl. dazu paradigmatisch: Jugend im Gottesdienst. Leitlinien zur Gestaltung lebendiger und jugendgerechter Meßfeiern in der Gemeinde. Hg. vom Seelsorgeamt der Diözese Innsbruck. Innsbruck 1996; Jugend im Gottesdienst. Leitlinien zur Gestaltung jugendgerechter und lebendiger Gottesdienste. Hg. vom Seelsorgeamt der Diözese Bozen-Brixen. Bozen 1998. – Von einem in den Jahren 1986–1989 zwar fertiggestellten, aber nicht veröffentlichten römischen „Direktorium für Gottesdienste mit Jugendlichen“ (analog zum „Direktorium für Kindermessen“) berichtet M. Klöckner in: DEL 3, Dokument 294A, 5952a–5952j, wo ein im Zuge der Vorbereitung an die Bischofskonferenzen versandter Fragebogen dokumentiert ist.

25 In mehreren katholischen Diözesen (und evangelischen Landeskirchen) des deutschen Sprachgebietes entstanden seit dem Jahr 2000 sog. Jugendkirchen, in denen nach unterschiedlichen Konzepten junge Menschen auch neue jugendgemäße Formen des Gottesdienstes erleben sollen. Eine eingehende Bestandsaufnahme der liturgischen Konzepte dieser Jugendkirchen und ihrer ekklesiologischen Implikationen ist ein Desiderat.

C. Frauengottesdienste („Feministische Liturgie“)

Bibliographien

- T. Berger, Women and Worship: A Bibliography, in: StLi 19. 1989, 96–110.
 T. Berger, Women and Worship: A Bibliography Continued, in: StLi 25. 1995, 103–117.
 S. von Dobbeler, Feministische Liturgien. Eine Bibliographie, in: ALw 37. 1995, 1–24.

Literatur

- T. Berger, Kult, in: Frauenlexikon. Traditionen, Fakten, Perspektiven. Hg. von A. Lissner – R. Süßmuth – K. Walter. Freiburg/Br. 1988, 597–601.
 R. Radford Ruether, Unsere Wunden heilen, unsere Befreiung feiern. Rituale in der Frauenkirche. Stuttgart 1988.
 Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht. Hg. von T. Berger – A. Gerhards. St. Ottilien 1990 (PiLi 7).
 Meine Seele sieht das Land der Freiheit. Feministische Liturgien – Modelle für die Praxis. Hg. von Ch. Hojenski [u. a.]. Münster 1990.
 R. Radford Ruether, Frauenkirche: Feministische liturgische Gemeinschaften. Theologie und Praxis, in: BiLi 63. 1990, 223–229.
 F. Kohlschein, Eine „Liturgische Bewegung“ der Frauen? Zu Erfahrungen und Liturgiemodellen der Frauenbewegung, in: StZ 209. 1991, 66–70.
 T. Berger, Sei gesegnet, meine Schwester. Frauen feiern Liturgie. Geschichtliche Rückfragen, praktische Impulse, theologische Vergewisserungen. Würzburg 1999.
 H. Hiller, Ökumene der Frauen. Anfänge und frühe Geschichte der Weltgebetstagsbewegung in den USA, weltweit und in Deutschland. Düsseldorf 1999 (Schriftenreihe zum Weltgebetstag 4).
 Ch. Voß-Goldstein, Frauen und Liturgie, in: Heute Gott feiern (1999) 174–177.
 K. Süß, Wenn Frauen im Gottesdienst zur Sprache kommen. Frauensegen als Beispiel liturgischen Betens von Frauen heute, in: Beten: Sprache des Glaubens – Seele des Gottesdienstes. Fundamentaltheologische und liturgiewissenschaftliche Aspekte. Hg. von U. Willers. Tübingen – Basel 2000 (PiLi 15) 195–215.
 G. Müller – S.-A. Spendel – B. Hintersberger – A. Esser, Frauenmachtgebet, ebd. 217–232.
 C. D. Müller, Einige Hinweise zur liturgischen Relevanz von Frauengottesdiensten, in: Liturgie in Bewegung (2000) 338–353.
 B. Jeggel-Merz, „Liturgie und Frauenfrage“. Frauen-Liturgien als zeitgenössischer Beitrag zur Vielfalt gottesdienstlichen Lebens der Kirche, ebd. 354–370.
 B. Enzner-Probst, Spiritualität und Liturgie von Frauen, in: HbLiturgik 2003, 622–633. – Informative Zusammenschau aus feministischer Perspektive.
 B. Enzner-Probst, Gottesdienst von Frauen, in: Liturgisches Kompendium. Hg. von Ch. Grethlein – G. Ruddat. Göttingen 2003, 194–212.
 D. Couture, Célébrations et liturgies féministes, in: La liturgie, mise en scène ou entracte? Ed. J.-G. Nadeau. Montréal 2005, 85–102.
 Der Weltgebetstag der Frauen. Situation und Zukunft der Ökumene. Münster 2006 (Tübinger ökum. Reden 2).
 E. Parmentier, Quelle parole proclamer dans la liturgie? Exigences féministes, in: Présence et rôle de la Bible dans la liturgie (2006) 367–383.

Im Kontext neuzeitlicher Standesseelsorge gab es auch schon in früheren Zeiten besondere Gottesdienste für Männer und Frauen. Solche Gottesdienste dürften heute noch am ehesten in einzelnen Gemeinden als eigene Gebetsstunden, Andachten oder auch Meßfeiern der Frauen gepflegt werden. Ein neues Phänomen ist allerdings, daß Frauen bewußt aus ihrer Perspektive, mit ihren Erfahrungen

und in ihrer Sprache eigene Gottesdienste feiern wollen, die sich teilweise als offen für die gesamte Gemeinde verstehen, teilweise allerdings auch als Feiern nur für Frauen konzipiert werden.²⁶ Die Entstehung einer spezifischen Frauenliturgie steht in engem Zusammenhang mit dem ökumenisch getragenen Weltgebetstag der Frauen (Hiller 1999 [s. Lit. zu 142 C]).

Während besondere Gottesdienste für Kinder, Jugendliche oder Senioren kaum als problematisch angesehen werden, stoßen solche besonderen Frauengottesdienste häufig auf Skepsis bis Ablehnung, nicht zuletzt bei den Kirchenleitungen. „Besonders in den USA entstehen gerade deshalb feministische Basisgemeinden, die auch ein relativ autonomes liturgisches Leben entwickeln“ (Berger 1988 [s. Lit. zu 142 C] 600).

Bei der Beurteilung von eigenen Frauengottesdiensten innerhalb der katholischen Kirche wird nicht selten eine prinzipielle Offenheit aller katholischen Liturgie eingeklagt. Auf ablehnende Kritik trifft dann häufig das Bemühen von Frauen, eine einseitig männergeprägte, weil wesentlich von Klerikern geformte katholische Liturgietradition durch gottesdienstliche Feiern und Formen, in denen Frauen dezidiert als Frauen Subjekte gottesdienstlichen Handelns sein wollen, zu ergänzen.

Solche Frauengottesdienste orientieren sich in der Regel nicht an den liturgischen Büchern und sind damit schon von ihrem Charakter her nicht Liturgie im strikten Sinn, sondern eher neue Formen, die aus dem Volk heraus erwachsen und deshalb im Sinn des Vaticanum II zu den *pia exercitia* zu zählen sind. Wo solche gottesdienstlichen Feiern nicht zu gottesdienstfremden Zwecken mißbraucht werden und eine männerfeindliche Sinnspitze bekommen, sondern eine Weise sind, in der Frauen gemeinsam auf Gottes Wort hören, aus ihren eigenen Erfahrungen heraus zu Gott beten und ihren Glauben zum Ausdruck bringen wollen, können Frauengottesdienste eine authentische Weise sein, in der Frauen ihr Kirchesein gottesdienstlich erfahren. Dies gilt auch dort, wo solche Frauengottesdienste ökumenisch konzipiert sind (z. B. Weltgebetstag der Frauen).

Davon zu unterscheiden sind jene Bereiche, in denen durch sog. feministische Liturgien faktisch oder auch bewußt eine eigene Frauenkirche gesucht wird (Radford Ruether 1988 [s. Lit. zu 142 C]), in denen neue Rituale in Konkurrenz zu den sakramentalen Riten treten oder eine heterodoxe Theologie zum Ausdruck kommt. Doch können solche Entwicklungen nicht als Argument gegen die grundsätzliche Legitimität gottesdienstlicher Feiern von Frauen auch innerhalb der katholischen Kirche benutzt werden. Denn auch hier gilt es festzuhalten: Obwohl katholische Frauen nicht die ganze Kirche sind, so sind sie doch ganz Kirche und als solche fähig zum gottesdienstlichen Handeln (vgl. LG 11).

²⁶ Obwohl es auch früher bereits reine Frauenliturgie (z. B. in Frauenklöstern) gegeben hat (vgl. dazu Muschiol 1994 [s. Lit. zu 151]), so ist doch eine umfassende theologische Aufarbeitung der bisherigen Erfahrungen, der unterschiedlichen Selbstverständnisse und der praktizierten Modelle ein Desiderat; „eine entsprechende wissenschaftlich-theologische Monographie dazu fehlt bislang“ (Miller [u. a.] 2000 [s. Lit. zu 142 C] 217). Sie müßte ohne Zweifel sowohl lokale als auch konfessionelle Unterschiede beachten.

D. Feiergemeinden bei Kasualgottesdiensten

Literatur

- Feier der Sakramente (1986). – Neben weiteren Beiträgen zur Thematik vgl. besonders:
 Balth. Fischer, Taufgottesdienst als Gemeindegottesdienst. Eine Utopie?, 163–168. Nachdr. in: ders., *Redemptionis mysterium. Studien zur Osterfeier und zur christlichen Initiation*. Hg. von A. Gerhards – A. Heinz. Paderborn 1992, 235–240.
 R. Trottmann, Die Feier der Firmung in der Gemeinde, 209–219.
 M. Probst, Die Feier der Trauung im Gemeindegottesdienst, 300–306.
 W. Haunerland, Träger und Gäste. Zu unterschiedlichen Rollen von unterschiedlichen Mitfeiernden, in: GD 34. 2000, 185–187.
 Die Feier der Erstkommunion, in: *Getauft – und dann? 2002* (s. Lit. zu 142 B) 179–211.
 J. Bärsch, Der Bischof und die Firmliturgie, in: *Manifestatio Ecclesiae* (2004) 491–520.

Gerade im Blick auf die Initiationssakramente, deren Ziel die Eingliederung in die Kirche ist, aber auch für die Trauung und das Begräbnis wäre es höchst angemessen, daß ihre Feier ein Gemeindegottesdienst ist. Faktisch jedoch werden von vielen die Feier der Taufe, der Trauung und auch des Begräbnisses als Familienfeste verstanden, die möglichst individuell und im (relativ geschlossenen) Kreis der Freunde und Verwandten begangen werden. Verstärkt wird dieser Zug zumindest in der städtischen Kultur durch die Größe und wachsende Anonymität der Pfarreien.

Damit konstituieren sich anlässlich der Sakramentenfeiern Feiergemeinschaften, deren ekklesialer Status nicht leicht (und nicht einheitlich) zu bestimmen ist. Neben solchen Familien, die sich als gläubige Zellen der Gemeinde und als „Hauskirche“ (LG 11) verstehen und durch den Gottesdienstleiter (Priester, Diakon, beauftragter Laie) an ihre Einbindung in die größere Gemeinschaft noch einmal erinnert werden, ist immer mehr mit Feiernden zu rechnen, die sich nicht selbst als Kirche und damit als (Mit-)Träger dieser Gottesdienste sehen, sondern einen Dienst der Kirche erbitten und allein in dem Gottesdienstleiter einen kirchlich Handelnden erkennen. Viele wollen nicht Kirche sein, erwarten aber etwas von der Kirche.

Die liturgischen Ordnungen gehen in der Regel von der gläubigen Gemeinde aus, die tätig und bewußt an den Gottesdiensten teilnimmt. In den einzelnen Feiern ist jedoch die Freiheit eines jeden Anwesenden zu achten, selbst das Maß seiner tätigen inneren und äußeren Teilnahme zu bestimmen. Daraus ergibt sich, daß die kirchlich Verantwortlichen für die Integrität und die Kirchlichkeit des gottesdienstlichen Vollzuges stehen müssen. Auch wenn eine theologische Klassifikation der einzelnen nicht notwendig und in der Regel auch nicht eindeutig möglich ist, ist es problematisch, alle Anwesenden grundsätzlich als kirchliche Träger der gottesdienstlichen Feiern zu verstehen und damit zu vereinnahmen. Zwar ist jeder Mensch potentiell Glied der Kirche und damit berufen, vor Gott zu stehen und ihm zu dienen; doch kann aus der Potentialität für die konkrete Feier in Raum und Zeit nicht einfach grundsätzlich eine implizite Trägerschaft und damit eine implizite Teilhabe am Subjekt- und Trägersein des liturgischen Geschehens folgert werden. Deshalb ist immer auch davon auszugehen, daß

die jeweiligen Feiergemeinschaften nur teilweise Subjekt der Feier (und damit liturgische Feiergemeinde im theologischen Sinn) sind, teilweise aber an dieser eher als Konsumenten, Besucher oder Gäste teilnehmen (Hauerland 2000 [s. Lit. zu 142 D]). Daß es dennoch auch jenseits einer verbalen Distanzierung von der Kirche implizit eine (zumindest partielle) Teilhabe an dieser Kirche geben kann, darf allerdings dabei nicht vergessen werden.

E. „Präkatechumenale Feiern“ als „Niederschwellige Angebote“

Literatur

- R. Hauke, Feier zur Lebenswende – eine christliche Hilfe zur Sinnfindung für Ungetaufte, in: *Liturgia semper reformanda*. [FS K. Schlemmer.] Hg. von A. Bilgri – B. Kirchgessner. Freiburg/Br. 1997, 86–103.
- Die missionarische Dimension der Liturgie. Hg. von B. Kranemann – K. Richter – F.-P. Tebartz-van Elst. 1. Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. 2. Zeitgemäße Gottesdienstformen. Stuttgart 1998/1999 (Gottes Volk S/98 und S/99).
- R. Hauke, Das „Nächtliche Weihnachtslob“ im Erfurter Dom, in: *Heute Gott feiern* (1999) 214–218.
- W. Hauerland, Die Sehnsucht nach Ritualen und der Anspruch der Liturgie, in: *LS 50*. 1999, 282–287.
- W. Hauerland, Abschied vom Objektiven? Zur Pluriformität und Identität katholischer Liturgie, in: *Pastoralblatt 52*. 2000, 323–333.
- R. Hauke, Der Trauer einen Ort geben. Monatliches Totengedenken im Erfurter Dom, in: *GD 36*. 2002, 68.
- Jenseits der Agenda. Reflexionen und Dokumentation alternativer Gottesdienste. Hg. von I. Mildenerger – W. Ratzmann. Leipzig 2003 (Beiträge zu Liturgie u. Spiritualität 10).
- K. Müller – Ch. Grethlein, Auf der Suche nach neuen Formen, in: *HbLiturgik 2003*, 882–899.
- G. Brüske, „Offene Tore in Herz Jesu“. Spirituelle Impulse eines niederschweligen Gottesdienstes. Ein Werkstattbericht, in: *Liturgie und Spiritualität*. Hg. von W. Hauerland – A. Saberschinsky – H.-G. Wirtz. Trier 2004, 131–138.
- M. Lätzel, Den Fernen nahe sein. Religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten. Regensburg 2004.
- R. Hauke, Segensbitte für die Gemeinschaft von Mann und Frau in ökumenischer Feier, in: *Sakramente ökumenisch feiern. Vorüberlegungen für die Erfüllung einer Hoffnung*. [FS Th. Schneider.] Hg. von D. Sattler – G. Wenz. Mainz 2005, 432–441.

Unter volkskirchlichen Bedingungen, aber auch in einer nur konfessionell bedingten Diasporasituation waren katholische Gottesdienste prinzipiell Feiern der Gemeinde oder bestimmter Gruppen von Gläubigen. Immer stärker nehmen die Kirchen und ihre Gemeinden allerdings wahr, daß viele Menschen bisher keinen Kontakt mit der Kirche hatten oder – auch wenn sie getauft sind – faktisch nie eine Heimat in der Kirche und in ihrem Gottesdienst gefunden haben. Die Feier der Messe, aber auch andere sakramentale Gottesdienste setzen von ihrer Feiergestalt wie von ihrem Glaubensgehalt her immer schon den glaubenden und in die Gemeinschaft der Kirche initiierten Christen voraus. Vor diesem Hintergrund entwickeln sich neue Formen gottesdienstlichen Handelns, die bewußt eine Einladung für solche Menschen einschließen, die sich nicht als Kirche verstehen und die auch nicht durch die Feier kirchlich vereinnahmt werden sollen. Von den Ver-

antwortlichen werden solche Gottesdienste als präkatechumenale Feiern verstanden und häufig auch „niederschwellige Angebote“ genannt.

Besonders bekannt sind die Erfurter Versuche eines mitternächtlichen Weihnachtslobes, einer an die Stelle der Jugendweihe tretenden Feier zur Lebenswende, einer Segnung für Liebende oder eines nicht konfessionell geprägten Totengedenkens (Hauke 1997. 1999. 2002 [alle Titel s. Lit. zu 142 E]). Aber auch kleine Feierstunden, die durch Musik und von wenigen Texten bestimmt sind, verstehen sich zu Recht als einfache, gleichsam auf elementare Vollzüge reduzierte Gottesdienste, in denen das Wort Gottes verkündet und gebetet wird, die Anwesenden aber selbst das Maß der Identifikation und Nähe bestimmen können (vgl. z. B. Brüske 2004 [s. Lit. zu 142 E]). Das gilt auch für kleine Andachten oder Besinnungszeiten, die vor allem in einzelnen Innenstadtkirchen größerer Städte am Mittag oder zur Zeit des Feierabends stattfinden. Anders als bei dem evangelischen Modell der Thomas-Messe,²⁷ zu der fast ausnahmslos die Feier des Abendmahls gehört, sind katholische Versuche keine Sakramentsfeiern, die letztlich immer schon Glauben, Bekenntnis und kirchliche Bindung voraussetzen.

Solche Feiern brauchen ein kirchliches Subjekt, brauchen also getaufte Glieder der Kirche, die den Gottesdienst als christlichen Gottesdienst tragen und verantworten. Weil diese die kirchliche Trägerschaft sicherstellen, können alle übrigen als Besucher und Gäste kommen und selbst entscheiden, inwieweit sie sich als Glieder dieser Gemeinde verstehen und damit zum Subjekt gottesdienstlichen Handelns werden. Daß solche Gottesdienste nicht den sonntäglichen und alltäglichen Gottesdienst der Gemeinde ersetzen können, ist offensichtlich. Sie können diesen aber sinnvoll ergänzen, weil sie das gottesdienstliche Leben damit mehr öffnen, als es vielfach durch die Hochformen der Gemeindeliturgie möglich ist. Sie werfen zugleich die Frage nach unterschiedlichen Formen der Zugehörigkeit zur Kirche auf (s. u. 163).

F. Träger von Familiengebete und Hausgottesdiensten

Literatur

- G. Fuchs, Mahlkultur. Tischgebet und Tischritual. Regensburg 1998 (Liturgie und Alltag).
G. Fuchs, Heiligabend. Riten – Räume – Requisiten. Regensburg 2002 (Liturgie und Alltag).

Auch wenn die neuzeitliche bürgerliche Kleinfamilie nicht mit der altkirchlichen Hauskirche gleichgesetzt werden darf,²⁸ so bleibt doch die Familie Grundzelle der Gesellschaft und die durch die Taufe geeinte Familie eine Grundzelle der Kirche. Mit der Klassifizierung der christlichen Familie als „einer Art Hauskirche“ (velut Ecclesia domestica; LG 11) wird deshalb zu Recht ihr ekklesialer

27 Vgl. dazu Th. Degenhardt – H. Flügger, Die Thomas-Messe im Bremer St. Petri-Dom. Ein Praxisbericht, in: JfLH 37. 1998, 80–86; K. Kasch, Thomas-Messe, in: Heute Gott feiern (1999) 207–213; M. Ruokanen, Die Thomasmesse in Helsinki, in: ZMR 83. 1999, 177–180; T. Haberer, Die Thomasmesse – ein Gottesdienst für Ungläubige, Zweifler und andere gute Christen. München 2000; Müller – Grethlein 2003 (s. Lit. zu 142 E) 889–891.

28 Vgl. E. Garhammer, Hauskirche. III. Praktisch-theologisch, in: LThK³ 4. 1995, 1218 f.

Status anerkannt, der ebenso schon der sakramentalen Ehe zugesprochen wird. Deshalb ist das Gebet in der Familie ein kirchliches Geschehen.

Das gemeinsame Morgen-, Abend- und Tischgebet kann man als die Grundform des häuslichen Gottesdienstes verstehen. Mit der zunehmenden Individualisierung und der damit verbundenen Auflösung gemeinsamer Rhythmen, aber auch durch die Privatisierung religiösen Handelns scheinen die klassischen Ausdrucksformen des gemeinsamen Gebetes immer mehr zu verschwinden.²⁹ Anregungen für das gemeinsame Familiengebet und für besondere Hausgottesdienste geben verschiedene Bistümer des deutschen Sprachgebietes vor allem für den Advent und die Österliche Bußzeit. Gebet- und Gesangbücher werden häufig nicht nur als Rollenbuch der Gemeinde für den Gottesdienst in der Kirche konzipiert, sondern auch als Hausbuch, das dem Gebet der einzelnen wie der häuslichen Gemeinschaft dienen soll.

Erlaubt und möglich ist es, bei einem entsprechenden Anlaß eine Messe als Hausgottesdienst (Hauseucharistie) zu feiern. Ausdrücklich wird auf diese Möglichkeit bei der Feier der Krankensalbung (vgl. F.Krankensakramente 1994, 98 [Nr. 34]), bei der Segnung alter Menschen zu Hause (vgl. De Benedictionibus 1984, 100 [Nr. 260]) und bei der Haussegnung (vgl. Benediktionale 1978, 265) hingewiesen, wobei solche Hausgottesdienste nicht auf eine konkrete Familie beschränkt sein müssen. Motivation einer solchen Hausmesse kann der Wunsch sein, denen, die an das Haus gebunden sind, gelegentlich die Mitfeier der Messe zu ermöglichen. Je stärker jedoch eine Familie oder Hausgemeinschaft sich als lebendiger Teil der Kirche versteht, um so mehr wird es für sie (wie für andere Gruppen in der Gemeinde) sinnvoll sein, auch bei entsprechendem Anlaß (z. B. Hauseinweihung) miteinander Eucharistie im kleinen Kreis zu feiern.

²⁹ Das gemeinsame Rosenkranzgebet, das aus der bäuerlichen Kultur bekannt ist, setzt nicht nur ein volkskirchliches katholisches Milieu voraus, sondern auch eine Hausgemeinschaft, zu der mehrere Generationen und das Gesinde gehörten.

15 GOTTESDIENSTLICHE FEIERN GEISTLICHER GEMEINSCHAFTEN UND NICHTPFARRLICHER GRUPPIERUNGEN

151 Ordensgemeinschaften. 152 Seminar- und Internatsgemeinschaften. 153 Neue geistliche Bewegungen. 154 Feiern nach den liturgischen Büchern von 1962.

Auch wenn das Territorialprinzip das ekklesial vorherrschende Ordnungsschema ist, so hat es doch immer Gruppierungen quer zu den oder jenseits der pfarrlichen und teilkirchlichen Strukturen gegeben. Sieht man von jenen Verbänden ab, deren kleinste Einheit vor allem aufgrund ihrer geringen Größe überpfarrlich (häufig auf Stadt-, Region- oder Bistumsebene) gebildet werden muß, so sind es vor allem die Ordensgemeinschaften (151), die ein eigenständiges liturgisches Leben haben (s. auch GdK 8 Abschn. 3). Selbständige Gottesdienstgemeinden bilden auf Zeit auch Seminar- und Internatsgemeinschaften (152). Obwohl die neueren geistlichen Gemeinschaften ihre Mitglieder nicht von den Pfarreien entfremden wollen, stehen ihre Gottesdienste nicht selten in Spannung zu den allgemeinen Gottesdiensten der Pfarrgemeinden und Diözesen (153). Dies gilt in verstärktem Maß für die gottesdienstlichen Feiern jener Gruppen, die ihre Liturgie nach den vorkonziliaren Ordnungen feiern (154).

151 Ordensgemeinschaften

Literatur

- A. Häußling, *Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Meßhäufigkeit.* Münster 1973 (LQF 58).
- E. v. Severus, *Feiern geistlicher Gemeinschaften*, in: GdK 8. 1984, 157–189.
- G. Muschiol, *Famula dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern.* Münster 1994 (BGAM 41).

Geistliche Gemeinschaften, die ein gemeinsames Leben führen, haben in der Regel gemeinsame gottesdienstliche Feiern, an denen in unterschiedlicher Weise auch Nichtmitglieder teilnehmen können. Handelt es sich um kleinere Gemeinschaften, die einen pastoralen Dienst innerhalb einer Pfarrgemeinde ausüben, so nehmen sie zumeist an den Gottesdiensten der Pfarrgemeinde teil oder feiern ihre Gottesdienste gemeinsam mit der Pfarrgemeinde. Sie verstehen und erfahren sich als eine spirituelle Gruppe innerhalb der Pfarrgemeinde und insofern als Teil dieser Gemeinde.

Anders hingegen ist es bei monastischen und ähnlichen Gemeinschaften, die gerade nicht auf die konkrete Pfarrgemeinde ausgerichtet sind, sondern sich nicht zuletzt durch das eigene gottesdienstliche Leben als eigenständige Kirche verstehen und erfahren.

Die monastische Gemeinschaft nach der Benediktsregel ist wesentlich durch die gemeinsame Feier des Gottesdienstes bestimmt und erweist sich als selbständige Gottesdienstgemeinde, die freilich im Blick auf die Feier der Eucharistie vom Bischof die Weihe eines Priesters erbitten muß. Angelus A. Häußling hat gezeigt, wie das frühmittelalterliche Mönchskloster gerade um der „Feier einer vollgültigen Liturgie“ willen nach der Gestalt einer autonomen Kirche strebte. „Die Abtei konnte mit Recht autonome, volle Liturgie feiern, weil sie sich als Nachbild einer Bischofsstadt, ja Roms selbst zeigte. Sie hatte sich die Bedingungen zur gleichen liturgischen Autonomie geschaffen wie die Stadt. Ihre Liturgiefeier war nicht mehr derjenigen der (weitab liegenden) Bischofsstadt zugehörig, sondern in sich selbst abgeschlossen“ (Häußling 1973 [s. Lit. zu 151] 306). Die Vielzahl der Gottesdienste und nicht zuletzt das Messensystem der frühmittelalterlichen Abtei werden dabei als eine ideell einzige Liturgie gesehen, die sich gerade nicht als Teil der diözesanen (Stadt-) Liturgie versteht, sondern als eigenständiger Vollzug eines selbständigen liturgischen Subjekts, der Klostergemeinschaft. Wenn monastische Gemeinschaften auch in jüngerer Vergangenheit neben der Vielzahl der Privatmessen der einzelnen Priestermonche besondere Gottesdienste der nichtordinierten Brüder, der Novizen oder anderer Untergruppierungen kannten, bildet sich auch darin in analoger Weise das Verhältnis von gemeinschaftlichem Gottesdienst der Gesamtgemeinde und differenzierten Gottesdiensten unterschiedlicher Gruppierungen in der Territorialgemeinde ab.

Auch wenn zahlreiche monastische Klöster ihre Gottesdienste für Touristen und andere Gäste geöffnet haben, so erweist sich bis in die Gegenwart ihr Gottesdienst als ein in sich relativ geschlossenes Liturgiesystem, das vor allem von der Tagzeitenliturgie und der Konventmesse bestimmt ist und von der klösterlichen Gemeinschaft als Subjekt getragen wird. Je mehr freilich Ordensgemeinschaften Anteil an der diözesanen Seelsorge haben, um so weniger werden sie ihr gottesdienstliches Leben als unabhängige Feier einer autonomen kirchlichen Gemeinschaft verstehen und verstehen dürfen. Dabei lassen die eigenen Gottesdienste der Gemeinschaft (in der Regel besonders die Tagzeitenliturgie) erkennen, daß die Ordensgemeinschaft selbst Kirche ist und – vor allem bei den apostolisch tätigen nichtmonastischen Orden – daß die einzelne Niederlassung sich als Teil der größeren Ordensgemeinschaft versteht. Jene Gottesdienste allerdings, die mit der Orts- oder Personalgemeinde gefeiert werden, lassen diese als Kirche präsent werden und sind stärker in die Gemeinschaft der Ortskirche eingebunden. Hier erweisen sich die Ordensgemeinschaften mit ihrem gottesdienstlichen Leben weniger als Alternative zur Liturgie der Ortskirche denn als deren Ergänzung und Anreicherung. Im Kontext der konkreten Gemeinde zeigen sich Ordensgemeinschaften insofern als spirituelle Gruppen, die prinzipiell offen sind für den Gottesdienst der Gemeinde (der möglicherweise nicht wenig von ihnen lebt), aber daneben auch ihre eigenen gottesdienstlichen Feiern haben.

Daß die Ordensgemeinschaften mit ihrem gottesdienstlichen Leben nicht in einen Gegensatz zur Liturgie der Ortskirche geraten, wird offensichtlich auch vom Vaticanum II gewünscht, wenn dieses formuliert: „Alle Ordensleute, die exemten und die nichtexemten, unterstehen der Gewalt der Ortsobherzten in den Dingen, die den öffentlichen Vollzug des Gottesdienstes betreffen, jedoch unter Wahrung der Verschiedenheit der Riten“ (CD 35,4). Wie deutlich zu erkennen ist, wendet sich die Anweisung nicht gegen die Eigentradition und Eigenliturgie der Orden, hält aber an dem grundlegenden liturgischen und damit ekkle-

siologischen Einheitsdienst des Bischofs zumindest für den öffentlichen Gottesdienst in seiner ganzen Diözese fest.

152 Seminar- und Internatsgemeinschaften

Von den Ordensgemeinschaften, deren Mitgliedschaft auf Dauer angelegt ist, sind christliche Gemeinschaften zu unterscheiden, die nur für eine überschaubare Zeit miteinander verbunden sind. Katholische Internate, in denen Schüler gemeinsam leben und sich auch als christliche Gemeinschaft erfahren sollen, sind deshalb auch von gemeinsamen Gottesdiensten geprägt. Von besonderer Bedeutung sind allerdings innerhalb der katholischen Kirche die sogenannten Großen Seminare, in denen jene Männer leben, die sich auf das Priesteramt vorbereiten.³⁰ Beispielhaft zeigen die amtlichen Überlegungen zum gottesdienstlichen Leben in den im deutschen Sprachgebiet Theologenkonvikt bzw. Priesterseminar genannten Großen Seminaren, daß die Feier der Liturgie den gemeinschaftlichen und damit auch ekklesialen Charakter der konkreten Lebens- und Feiergemeinschaft zum Ausdruck bringen und stärken soll, daß diese Lebens- und Feiergemeinschaft aber auch auf andere kirchliche Lebensorte und Feiergemeinden hin offen sein muß.

Nach der Instruktion der Kongregation für das katholische Bildungswesen über die liturgische Ausbildung der Priesteramtskandidaten vom 3. Juni 1979 soll die liturgische Feier „die Seminargemeinschaft zu einer Einheit zusammenschließen und in den Alumnus den Gemeinschaftsgeist ausbilden“. Nicht zuletzt im Blick auf die angezielte Teilhabe am Priestertum und damit am Gemeinschaftsgeist des Presbyteriums „soll die liturgische Feier im Seminar so gestaltet werden, daß ihre gemeinschaftsbildende übernatürliche Natur zur Geltung kommt und sie tatsächlich zur Quelle und zum Band jenes Gemeinschaftslebens wird, das im Seminar herrschen soll“ (Nr. 12: DEL 2, 3734). Unter der Voraussetzung, daß die Einheit der Seminargemeinschaft nicht Schaden nimmt, können auch liturgische Feiern in einem kleineren Kreis sinnvoll sein, so daß sich Gliederungen innerhalb der Seminargemeinschaft liturgisch erfahren. Theologisch bedeutsam ist die Erinnerung, daß die Seminargemeinschaft selbst ein Teil der Kirche ist und in der liturgischen Versammlung „die Kirche selber zum Ausdruck bringen“ muß. Gleichzeitig aber wird auch gefordert, daß sich die Seminargemeinschaft „der weiteren kirchlichen Gemeinschaft öffnen“ muß: „Aus diesem Grunde soll sie sich manchmal, vor allem bei besonderen Gelegenheiten, mit den pfarrlichen liturgischen Feiern vereinigen und besonders mit der voll entfalteten liturgischen Feier in Gegenwart des Bischofs“ (Nr. 15: DEL 2, 3737).

Auch die kirchliche Lebensgemeinschaft auf Zeit erweist sich so als eine Art Personalgemeinde, die ihr eigenes gottesdienstliches Leben haben kann und haben muß, hier auch selbst Kirche darstellt und in vollgültiger Weise Kirche aktuali-

³⁰ Zu den Strukturen der Priesterseminare in Geschichte und Gegenwart vgl. M. Brunner, *Statuta Seminariorum Clericorum. Die Organisationsformen der Bayerischen Priesterseminare in ihrer rechtsgeschichtlichen Entwicklung*. St. Ottilien 2005 (MThS.K 60); M. J. Bitterli, *Das Priesterseminar. Eine Bildungseinrichtung im Wandel?* Essen 2006 (MKCIC Beiheft 44). Beide Studien widmen dem gottesdienstlichen Leben im Priesterseminar aber nur wenig Aufmerksamkeit.

sirt und Ereignis werden läßt. Gleichzeitig aber braucht diese Gottesdienstgemeinde die Erfahrung, daß sie nicht die ganze Kirche ist und insofern eingebunden bleibt in die Gottesdienste der Pfarrgemeinden und der Ortskirche.

153 Neue geistliche Bewegungen

Literatur

- Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche [1980]. A cura di A. Favale. 2. ed. riveduta e ampliata. Roma 1982.
- Lebendige Kirche. Neue geistliche Bewegungen. Hg. von F. Valentin – A. Schmitt. Mainz 1988 (Topos-Taschenbücher 185).
- P. J. Cordes, „Actuosa participatio – tätige Teilnahme“ 1995 (s. Lit. zu 141).
- M. Tigges – H. Gasper – J. Halkenhäuser, Geistliche Gemeinschaften u. Bewegungen, in: LThK³ 4. 1995, 386–390.
- H. Mühlen, Kirche wächst von innen. Weg zu einer glaubensgeschichtlich neuen Gestalt der Kirche. Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft. Paderborn 1996.
- Diözesanes Neokatechumenales Zentrum e.V., Der Neokatechumenale Weg. Statut. Kevelaer 2003.
- Die geistlichen Gemeinschaften der katholischen Kirche. Kompendium. [Hg. vom Päpstlichen Laienrat]. Leipzig o. J. [2006].
- B. S. Anuth, Der Neokatechumenale Weg. Geschichte – Erscheinungsbild – Rechtscharakter. Würzburg 2006 (FKRW 36).

Eigene gottesdienstliche Feiern haben eine große Bedeutung auch für die neueren geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen, deren Wurzeln vielfach schon in die Zeit vor dem Vaticanum II zurückreichen. In ihnen bemühen sich mehrheitlich Laien gemeinschaftlich um ein intensives religiöses Leben. Meist überörtlich organisiert, verstehen sie sich als Kirche, die in eigenen, häufig spezifisch geprägten Gottesdiensten ihren dichtesten Ausdruck findet.

Große Bedeutung haben etwa wöchentliche Feiern des Wortes (Wort-Gottes-Feiern) bei den Gemeinschaften des Neokatechumenalen Weges, aber auch die Feier der Eucharistie und die gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Lossprechung der einzelnen in der kleinen neokatechumenalen Gemeinschaft (vgl. Statut des Neokatechumenalen Weges vom 29. Juni 2002, Art. 11–14). Während die Sonntagseucharistie nach dem Statut auch für andere Gläubige offenstehen soll, bleibt dort unklar, ob die Ostervigil auch von der neokatechumenalen Gemeinschaft ohne eine Pfarrgemeinde gefeiert werden kann. Grundsätzlich sollen allerdings alle Bemühungen ein Beitrag dazu sein, „allmählich eine pfarrliche Versammlung zu formen, die die Ostervigil in der heiligen Nacht vorbereitet und mit dem ganzen Reichtum der liturgischen und sakramentalen Elemente und Zeichen feiert, so wie die Kirche es will“ (Art. 12).

Schwierigkeiten erwachsen vor allem dort, wo die Rückbindung an die Weltkirche gegen die Gegebenheiten der Ortskirche (Teilkirche) ausgespielt wird oder wo das an sich sinnvolle Bemühen einer fruchtbaren Koexistenz von geistlicher Bewegung und Pfarrgemeinde zu einer Marginalisierung der Gesamtgemeinde führt. Wo die geistlichen Gemeinschaften sich als Teil der Pfarrgemeinden verstehen, müssen für sie grundsätzlich auch die Bedingungen anderer Spiritualitätsgruppen gelten. Einzufordern ist insofern der Vorrang der sonntäglichen Eucharistiefeier der Gesamtgemeinde. Ebenso aber muß es den geistlichen Ge-

meinschaften möglich sein, sich in den Gottesdienst der Gesamtgemeinde einzubringen und eigene Gottesdienste innerhalb der Gemeinschaft zu feiern. Selbstverständlich kann das an den Werktagen auch bedeuten, daß zugunsten einer Meßfeier im kleinen Kreis der geistlichen Gemeinschaft eine für die Gesamtgemeinde offene Meßfeier nicht stattfinden kann. Die einheitsstiftende und sammelnde Funktion der Eucharistie sollte es allerdings verbieten, daß in derselben Kirche mehrere Eucharistiefiern gleichzeitig gefeiert werden. Gegen das gerade im Blick auf die Erfahrungen und geistlichen Notwendigkeiten der neueren geistlichen Gemeinschaften erhobene Plädoyer für Eucharistiefiern in kleinen Gemeinschaften (Cordes 1995 [s. Lit. zu 141]) erheben sich deshalb keine prinzipiellen Bedenken. Wohl aber sind die Rahmenbedingungen genauer zu fassen, so daß die sinnvolle Meßfeier durch einzelne kleine Gemeinschaften nicht die sonntägliche Eucharistiefier der ganzen Gemeinde verletzt und damit die eucharistische Grundstruktur auch der Pfarrei verdunkelt. Es ist insofern noch zurückhaltend, wenn die Gruppen des Neokatechumenats seit 2005 gehalten sind, wenigstens einmal im Monat die Sonntagsmesse gemeinsam mit der Pfarrgemeinde zu feiern (s.o. Anm. 19).

154 Feiern nach den liturgischen Büchern von 1962

Literatur

- J. Lenssen, Der Tradition und der Erneuerung der Meßfeier verpflichtet. Die bedingte Wiedezulassung des vorkonziliaren Meßritus vom 3. Oktober 1984 als pastorales Entgegenkommen im Zuge des Ausgleichs zwischen Traditionswahrung und Reformgesetzgebung bei der Erneuerung der Meßliturgie. Würzburg 1988.
- W. Haunerland, Die Messe aller Zeiten. Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zum Fall Lefebvre, in: *Das Bleibende im Wandel. Theologische Beiträge zum Schisma von Marcel Lefebvre*. Hg. von R. Ahlers – P. Krämer. Paderborn 1990, 51–85.
- F. Nikolasch, Überlegungen zur Rechtsproblematik der Verwendung vorkonziliarer liturgischer Bücher, in: *HfLD* 45. 1991, 89–94.
- P. Krämer, Nichtpfarrliche Gemeinschaften – ein Gegensatz zur Pfarrstruktur? Zur Interpretation von c. 516 § 2 CIC, in: *AKathKR* 163. 1994, 351–364.
- W. von Arx, Zur Wiedezulassung der Tridentinischen Messe, in: *SKZ* 175. 2007, 517–519.
- A. Gerhards, „Die Sorge der Päpste“. Das Motu Proprio Benedikts XVI. zur Wiedezulassung der alten Liturgie, in: *HerKorr* 61. 2007, 398–403.
- A. Grillo, Riflessioni e domande. Il motu proprio di Benedetto XVI „Summorum pontificum“ e la sua recezione, in: *Il Regno* 14. 2007, 434–439. – Dt. Übers.: Ende der Liturgiereform? Das Motuproprio „Summorum pontificum“, in: *StdZ* Bd. 225, Jg. 132. 2007, 730–740.
- A. Heinz, Aus Sorge um die Einheit. Das Motu Proprio „Summorum Pontificum“ – eine Einladung zu innerkirchlicher Toleranz, in: *Klerusblatt* 87. 2007, 193–196.
- B. J. Hilberath, Es geht um mehr als nur um das Messbuch. Ökumenische Bemerkungen zum Motu Proprio „Summorum Pontificum“, in: *US* 62. 2007, 231–240.
- K. Koch, Zwei Formen des einen römischen Messritus. Liturgietheologische Hinführung zum Motu Proprio von Papst Benedikt XVI., in: *SKZ* 175. 2007, 481–485; wiederabgedruckt in: *IKaZ* 36. 2007, 422–430. – Franz. Übers.: Deux formes, un seul rite romain de la messe, in: *Kephas* 23. 2007, 29–39.
- M. Kunzler, Die „Tridentinische“ Messe. Aufbruch oder Rückschritt? Paderborn 2008.
- Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie. Hg. von A. Gerhards. Freiburg/Br. 2008.

Ekklesiologisch und pastoral sind von den Ordensgemeinschaften und den neuen geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen jene Gruppen zu unterscheiden, die ihre besondere Identität aus der Pflege jener Riten gewinnen, die bis zum Vaticanum II für den gesamten römischen Ritus verpflichtend waren, durch die nachkonziliar erneuerten liturgischen Ordnungen jedoch ersetzt worden sind.

Schon das Indult, mit dem Papst Johannes Paul II. 1984 den Bischöfen die Vollmacht gegeben hatte, einzelnen, genau zu umschreibenden Gruppen die Meßfeier nach dem *Missale Romanum* von 1962 zu erlauben (Kaczynski und DEL 3, 5685–5686), hatte Feiergemeinschaften zugelassen, die in der Regel unabhängig von konkreten Pfarreien waren – als Gottesdiensträume sollten keine Pfarrkirchen dienen – und auch häufig nicht durch die Bischöfe gefördert wurden, sondern entweder aus einem Geist des Widerstandes gegen die derzeitige Hierarchie oder in einer besonderen Anlehnung an den Papst ihre kirchliche Identität lebten. Das Indult hatte freilich festgelegt, daß nur jenen die Erlaubnis erteilt werden konnte, die die Legitimität und Rechtgläubigkeit des von Papst Paul VI. veröffentlichten Meßbuches anerkannten, und die Erlaubnis an die auch ins einzelne gehenden Bestimmungen des Bischofs gebunden. „Diese Regelungen wollen verhindern, daß sich die jeweiligen Gruppen, denen das Indult gewährt wird, nicht (!) im Gegensatz zur Ortskirche entwickeln. Als nicht- oder überpfarrliche Gemeinschaften können sie sich nicht auf die alleinige Zuständigkeit des Apostolischen Stuhls berufen, um in Pfarreien und Diözesen eine Eigendynamik zu entfalten, durch die die Einheit der vom Bischof und von seinem Presbyterium geleiteten Ortskirche gefährdet oder zerstört wird“ (Krämer 1994 [s. Lit. zu 154] 360). Aus der Mentalität dieser Gruppen und ihrer häufig mangelnden Integration in die Ortskirche insgesamt ergibt sich freilich bereits das Problem, daß hier kirchliche Subjekte der Liturgie existieren, die in vermeintlich besonderer Kirchentreue in Spannung zur größeren kirchlichen Gemeinschaft leben.

Nach dem von Erzbischof Lefebvre vollzogenen Schisma entstand auf der Grundlage des Apostolischen Schreibens „*Ecclesia Dei*“ vom 2. 7. 1988 (Kaczynski und DEL 3, 6249–6253) die Petrusbruderschaft, eine Priestergemeinschaft, der nicht nur die Benutzung des *Missale Romanum* von 1962 gestattet ist, sondern der Gebrauch aller liturgischen Bücher, die 1962 in Geltung waren. Ihre Sonderstellung ergibt sich schon daraus, daß die Petrusbruderschaft nicht der Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und für die Gemeinschaften des apostolischen Lebens zugeordnet ist, sondern der Päpstlichen Kommission „*Ecclesia Dei*“. Ihre Identität gewinnen ihre Mitglieder (und Sympathisanten) also wesentlich durch die gottesdienstlichen Feiern nach Ordnungen, die nach dem Willen des Vaticanum II reformiert und durch die erneuerten Ordnungen ersetzt wurden. Als Träger gottesdienstlicher Feiern stehen die Petrusbruderschaft und ihre Anhänger damit in einer grundlegenden Spannung nicht nur zum Konzil, sondern auch zu den jeweiligen Ortskirchen.

Mit dem *Motu Proprio* „*Summorum Pontificum*“ vom 7. Juli 2007 (VApS 178) hat Papst Benedikt XVI. die von seinem Vorgänger erlassenen Regeln zur Verwendung des *Missale Romanum* von 1962 und anderer liturgischer Bücher, die 1962 in Geltung waren, erweitert. Der von Papst Paul VI. erneuerte Meßordo wird als „*expressio*“ bzw. „*forma ordinaria*“ bezeichnet, die Meßliturgie nach dem Meßbuch Johannes' XXIII. als „*expressio*“ bzw. „*forma extraordinaria*“. Benedikt XVI., der seine Initiative als einen Beitrag zur Versöhnung in der Kirche verstanden wissen will, erlaubt die Feier nach der „*forma extraordinaria*“ nicht nur allen Priestern bei der Meßfeier ohne Volk sowie geistlichen Gemeinschaften, sondern auch beständig existierenden Gruppen in den Pfarreien, wobei der Pfarrer darauf zu achten hat, „dass das Wohl dieser Gläubigen harmonisch in Einklang gebracht wird mit der ordentlichen Hirtensorge für die Pfarrei“ (Art. 5 § 1). Jeder Bischof kann für die Gläubigen, die der früheren Gestalt der Liturgie anhängen, Personalpfarreien nach can. 518 gründen. Es wird sich zeigen müssen, ob diese Gruppen und Gemeinschaften, die durch eine Form der Liturgie geprägt werden, die nach dem Willen des Vaticanum II reformiert werden sollte, ohne Zwietracht und in wechselseitiger Wertschätzung mit den Pfarrgemeinden und Diözesen leben können.

16 GOTTESDIENSTFEIER UND KIRCHLICHE EINHEIT

161 Ausdrucksformen des kirchlichen Charakters jedweden christlichen Gottesdienstes.
162 Ökumenische Gottesdienste. 163 Formen kirchlicher Existenz.

161 Ausdrucksformen des kirchlichen Charakters jedweden christlichen Gottesdienstes

Literatur

- H. Hucke – H. Rennings, Die gottesdienstlichen Versammlungen der Gemeinde. Mainz 1973 (Pastorale 2).
- A. Häußling, Das Missale Romanum Pauls VI. Ein Zeugnis sucht Bezeugende, in: LJ 23. 1973, 145–158.
- P. De Clerck, Liturgies des petits groupes et catholicité, in: Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle. Roma 1976 (BEL.S 7) 73–88.
- R. Kaczynski, Die Interzessionen im Hochgebet, in: Gemeinde im Herrenmahl (1976) 303–313.
- M. Klöckener, Die *recitatio nominum* im Hochgebet nach Augustins Schriften, in: Gratias agamus (1992) 183–210; leicht modifiziert und erweitert auch ders., Das Eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie der christlichen Spätantike, in: Prex eucharistica III/1. Hg. von A. Gerhards – H. Brakmann – M. Klöckener. Fribourg 2005 (SpicFri 42) 43–128, hier 94–109.
- Th. Maas-Ewerd, Nominari debent. Zur Nennung des Papstes, des Ortsbischofs und des Kollegiums der Bischöfe im Eucharistischen Hochgebet, in: Gratias agamus (1992) 269–281.
- M. Klöckener, Freiheit und Ordnung im Gottesdienst – ein altes Problem mit neuer Brisanz, in: FZPhTh 43. 1996, 388–419.
- A. Häußling, Gemeinschaft aus Identität der Erfahrung. Über eine notwendige Voraussetzung des Gebetes in der Liturgie, in: Erfahrung als Weg. Hg. von H. E. Lona – O. Wahl. Donauwörth 1981, 145–157; wiederabgedruckt in: Häußling CI (1997) 334–344.
- W. Haunerland, „Lebendig ist das Wort Gottes“ (Hebr 4,12). Die Liturgie als *Sitz im Leben* der Schrift, in: ThPQ 149. 2001, 114–124.
- Gottes Volk feiert ... Anspruch und Wirklichkeit gegenwärtiger Liturgie. Hg. von M. Klöckener – E. Nagel – H.-G. Wirtz. Trier 2002. – Darin besonders:
- M. Klöckener, Die Vision einer lebendigen Liturgie, 9–36.
- M. Klöckener, Braucht die Liturgie einen neuen Geist? Richtungsbestimmungen. I. Die Liturgie als etwas Vorgegebenes, 64–79. – Ist auf den folgenden Beitrag bezogen und insofern kontextbedingt einseitig.
- F.-J. Ortkemper, Braucht die Liturgie einen neuen Geist? Richtungsbestimmungen. II. Zwischen Tradition und Spontaneität, 80–91.
- W. Haunerland, Authentische Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche zwischen Universalität und Individualität, in: LJ 52. 2002, 135–157.
- Wie das Wort Gottes feiern? Der Wortgottesdienst als theologische Herausforderung. Hg. von B. Kranemann – Th. Sternberg. Freiburg/Br. 2002 [QD 194].
- J. Bärsch, „Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift“ (SC 24). Zur Bedeutung der Bibel im Kontext des Gottesdienstes, in: LJ 53. 2003, 222–241.
- [G. Fuchs,] Janosch statt Jona? Nichtbiblische Lesungen im Wortgottesdienst, in: Sinnenfällig. Eucharistie erleben. Hg. von G. Fuchs. Regensburg 2003, 53–57.

W. F. Rothe, Die Kommemoration von Papst und Bischof im Eucharistischen Hochgebet, in: LJ 54. 2004, 141–160.

Présence et rôle de la Bible dans la liturgie (2006). – Sammelband, u. a. mit Beiträgen zur kirchlich gebundenen Verkündigung der Hl. Schrift im Gottesdienst.

Daß jeder christliche Gottesdienst einen grundlegenden ekklesialen Charakter hat, muß in der konkreten Feier erfahrbar und mit den Sinnen wahrnehmbar sein. Weil in der Liturgie innerer Gehalt und äußere Gestalt nicht einfach zu trennen sind, brauchen theologisch bedeutsame Wirklichkeiten auch erfahrbare Ausdrucksformen.

Erstes und wesentliches Symbol für den kirchlichen Charakter des Gottesdienstes ist die versammelte Gemeinde (Hucke – Rennings 1973 [s. Lit. zu 161]). Christus ist bei denen, die in seinem Namen versammelt sind (vgl. Mt 18,20; SC 7). So sind also die Getauften, die sich in Christi Namen zum Gottesdienst versammeln, mit Christus, dem Haupt der Kirche, verbunden und so immer schon als Kirche erfahrbar.

Grundlegendes Kennzeichen jeden christlichen Gottesdienstes ist die Verkündigung des Wortes Gottes. Der Rückgriff auf die Bibel gehört zu dem, was christlichen Gottesdienst als solchen erkennbar werden läßt (Bärsch 2003 [s. Lit. zu 161]). Der unterschiedlose Gebrauch der Schriften des Alten und Neuen Testaments einerseits und von nichtchristlichen Texten (heilige Schriften anderer Religionen, säkulare Weisheitsliteratur, Märchen, Lehrerzählungen) andererseits beschädigt den christlichen Gottesdienst in seinem Kern (Fuchs 2003 [s. Lit. zu 161]). Mit der Anerkennung des unersetzlichen Charakters der Heiligen Schrift verbindet sich ein Bekenntnis zur Gemeinschaft derer, die an die in der Bibel bezeugte Selbstoffenbarung Gottes glauben. Zugleich wird damit die Autorität der Kirche anerkannt, die nicht zuletzt durch ihre liturgische Praxis den Kanon der Schrift entwickelt und schließlich normiert hat (Haunerland 2001 [s. Lit. zu 161]). So ist auch der Rückgriff auf die Bibel und damit auf die kanonischen Schriften ein Ausdruck kirchlicher Identität.

Bewußt oder unbewußt ist jedes Sprechen Nachsprechen und insofern auch jedes Beten eine Übernahme dessen, was andere zuvor bereits gebetet haben (Häußling 1981/1997 [s. Lit. zu 161]). Je bewußter der Gebetsakt vollzogen wird, um so stärker ist jede Übernahme auch von Brechungen und Akzentverschiebungen begleitet. Dennoch stellen sich jene, die als Christen beten, und ihre betenden Feiergemeinschaften immer in die Tradition der anderen, die vor ihnen und neben ihnen beten und von deren Glauben sie mitgetragen werden. Dies gilt nicht nur für das Herrengebet und andere biblische Gebets- oder Meditations-texte (Psalmen, Magnificat, Benedictus, Nunc dimittis). Im Blick auf die kirchliche Glaubensgemeinschaft konkretisiert sich dies vielmehr noch einmal, wenn der Feier liturgische Bücher zugrundegelegt werden, die der gesamten lateinischen Kirche des römischen Ritus oder auch nur einer Teilkirche vorgegeben sind. Selbst wo sie nicht einfach wörtlich reproduziert werden, markieren die amtlichen liturgischen Ordnungen jenes Niveau, das ein katholischer Gottesdienst nicht mehr unterschreiten darf (Häußling 1973 [s. Lit. zu 161]).

Unterschiedlich ist bei den verschiedenen Gottesdienstformen die Frage nach dem richtigen Verhältnis von Ordnung und Freiheit zu beantworten. Je mehr ein Gottesdienst dem Aufbau der Gemeinde durch die Sakramente dient, um so mehr wird er nicht allein den Erkenntnissen und Wünschen der versammelten Gemeinde (und ihrer liturgisch Verantwortlichen) folgen dürfen. So wird die Eucharistie auch in ihrer Feiergestalt stärker dem Zugriff der einzelnen Feiergemeinde entzogen sein als eine Gebetsversammlung im Laufe des Tages, die sich zwar nach der Ordnung der Tagzeitenliturgie richten kann, aber nicht muß. Der Rückgriff auf die liturgischen Ordnungen ist allerdings immer eine Weise, in der die konkrete Feiergemeinde sich noch einmal überschreitet und sich einfügt in die größere Gemeinschaft der Kirche (vgl. SC 26; auch Klöckener 1996, 409 f.; Haunerland 2002 [beide Titel s. Lit. zu 161]).

Die ekklesiale Einbindung der einzelnen Feier und ihrer konkreten Feiergemeinde kommt nicht selten dem ordinierten Vorsteher zu. Die Eucharistiefeier und bestimmte andere sakramentale Feiern sind an das Mithandeln des Priesters gebunden. Freilich erinnert er nicht nur die konkrete Gemeinde an ihren ekklesialen Bezug, sondern die ganze Kirche an ihre Verwiesenheit auf Christus, ohne den die versammelte Gemeinde wie die ganze Christenheit nicht wirklich Kirche wäre.

Klassischer Ausdruck für die ekklesiale Einbindung der Feiergemeinde, d. h. für die *communio*, in der diese Feiergemeinde steht, ist bei der Eucharistiefeier die ausdrückliche Nennung des Papstes und des Ortsbischofs im Hochgebet (Maas-Ewerd 1992; Rothe 2004 [beide Titel s. Lit. zu 161]). So wird schon in jeder Meßfeier deutlich, daß auch Ordensgemeinschaften oder andere geistliche Gemeinschaften, die sich einer relativen Selbständigkeit erfreuen, nicht nur die Einheit mit der Universalkirche pflegen müssen, sondern ebenso die Einheit mit der jeweiligen Ortskirche.

Ausdruck kirchlicher Einheit ist weiterhin die Erwähnung der Heiligen und der in der kirchlichen Gemeinschaft Verstorbenen im Eucharistischen Hochgebet (Kaczynski 1976; Klöckener 1992/2005 [beide Titel s. Lit. zu 161]). Wenn bei anderen Feiern (z. B. bei der Taufe) die Heiligen angerufen werden, wird darin deutlich, daß die versammelte Gemeinde eingebunden ist in die Kirche der Zeiten und daß sie sich ihrer Verbundenheit mit der Kirche des Himmels bewußt ist.

162 Ökumenische Gottesdienste

Literatur

- S. dazu auch in diesem Band Abschn. 66 sowie GdK 2/1.
 Th. Bergholz, Ökumenische Gottesdienste, in: Heute Gott feiern (1999) 196–206.
 A. Ehrensperger, Was ist ein ökumenischer Gottesdienst?, in: HfD 54. 2000, 269–286.
 Burgh. Fischer, Ökumenische Gottesdienste als gemeinsame Eucharistiefeiern? Zur Entwicklung ökumenischer Gottesdienste in der Schweiz, in: Liturgie in Bewegung (2000) 371–391.

- A. Ehrensperger, Ökumene im Geist und in der Wahrheit. Möglichkeiten und Grenzen ökumenischer Gottesdienste, in: *HfD* 56. 2002, 25–38.
- H. Kornemann, Ökumenischer Gottesdienst, in: *HbLiturgik* 2003, 910–922.
- B. Kranemann, Gottesdienst als ökumenisches Projekt, in: *Liturgisches Kompendium*. Hg. von Ch. Grethlein – G. Ruddat. Göttingen 2003, 77–100.
- Ökumenische Gottesdienste. Anlässe, Modelle und Hinweise für die Praxis. Hg. vom Deutschen Liturgischen Institut, Trier, und vom Gottesdienst-Institut der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Bayern, Nürnberg. Erarb. von E. Amon [u. a.]. Freiburg/Br. 2003 (PLR-GD).
- A. Ehrensperger, Motive, Beispiele und Perspektiven für die Feier von ökumenischen Tagzeitenliturgien aus der Sicht der evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz, in: *Tagzeitenliturgie* (2004) 103–122.
- M. Stuflesser, Liturgisches Gedächtnis der einen Taufe. Überlegungen im ökumenischen Kontext. Freiburg/Br. 2004.
- Sakramente ökumenisch feiern. Vorüberlegungen für die Erfüllung einer Hoffnung. [FS Th. Schneider.] Hg. von D. Sattler – G. Wenz. Mainz 2005.

Die Frage nach der grundlegenden Einheit der kirchlichen Subjekte gottesdienstlichen Handelns spitzt sich zu im Blick auf Gottesdienste anderer Konfessionen, weil deren Gottesdienste nicht innerhalb der vollen kirchlichen Gemeinschaft gefeiert werden. Sie konkretisiert sich aber noch einmal im Blick auf jene gottesdienstlichen Feiern, die von Christen unterschiedlicher Konfessionen gemeinsam gefeiert werden und die – vor allem wenn sie bewußt in der Verantwortung der (offiziellen) Vertreter mehrerer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften stehen – als ökumenische Gottesdienste bezeichnet werden.

Sehr verhalten hatte das Vaticanum II erklärt, bei besonderen Anlässen sei „es erlaubt und auch erwünscht, daß sich die Katholiken mit den getrennten Brüdern im Gebet zusammenfinden“ (UR 8). Aber auch eine echte *communicatio in sacris* (Gottesdienstgemeinschaft) ist nicht grundsätzlich ausgeschlossen: „Die Bezeugung der Einheit [der Kirche] verbietet in den meisten Fällen die Gottesdienstgemeinschaft, die Sorge um die Gnade empfiehlt sie indessen in manchen Fällen“ (UR 8). Ganz auf dieser Linie ermöglicht die nachkonziliare Gesetzgebung sowohl ökumenische Feiern als auch bei bestimmten Anlässen die wechselseitige Teilnahme an den liturgischen Gottesdiensten der anderen Kirchen.³¹

³¹ Vgl. dazu v. a. das Ökumenische Direktorium von 1967, Nr. 25–63 (Kaczynski und DEL 1, 859–897) sowie das Ökumenische Direktorium von 1993, Nr. 102–142 (Kaczynski und DEL 3, 6797–6837). Auch wenn eine gemeinsame Feier der Eucharistie durch getrennte Kirchen nicht möglich ist, so gibt es doch zumindest im Kontext der Eheschließung Formen sakramentaler *communicatio in sacris*. Dies betrifft nach der Ordnung für die „Gemeinsame Feier der kirchlichen Trauung. Ordnung der kirchlichen Trauung konfessionsverschiedener Paare unter Beteiligung der zur Trauung Berechtigten beider Kirchen“ (hg. von der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland. Leipzig [u. a.] 1995) nicht nur die konfessionsverschiedenen Brautleute, sondern auch die Geistlichen, die gemeinsam Sorge tragen für die Verkündigung des Wortes Gottes und bei der Trauung in einer katholischen Kirche sogar den Feierlichen Trauungssegen (das „Hochgebet“ der Trauungsliturgie) strophewise im Wechsel sprechen (vgl. ebd. 44–56). Vgl. ähnlich auch Ökumenische Feier der Trauung. Hg. von Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, der

Wer ist nun das Subjekt solcher gemeinsamen gottesdienstlichen Feiern? Verweist die partielle Gottesdienstgemeinschaft zwischen getrennten Kirchen doch auf eine ekklesiale Wirklichkeit, die die sichtbare Einheit der katholischen Kirche überschreitet?

Nun hat die Kongregation für die Glaubenslehre ausdrücklich erklärt: „Die kirchliche Gemeinschaft ist zugleich unsichtbar und sichtbar“ (Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio*, 28. Mai 1992, Nr. 4: VApS 107, 7). Die unsichtbare Seite der kirchlichen Gemeinschaft leuchtet gleichsam auf, wenn Christen unterschiedlicher Konfessionen zum gemeinsamen Gebet zusammenkommen und ökumenische Gottesdienste feiern. Denn auch wenn die sichtbare Gemeinschaft „in der Lehre der Apostel, in den Sakramenten und in der hierarchischen Ordnung“ noch nicht gegeben ist, so existiert doch jene unsichtbare Wirklichkeit einer „Gemeinschaft jedes Menschen mit dem Vater durch Christus im Heiligen Geist sowie mit den anderen Menschen in der gemeinsamen Teilnahme an der göttlichen Natur, am Leiden Christi, an demselben Glauben, an demselben Geist“. Zu Recht erinnert die Kongregation also daran, „daß die Kirche nicht in sich selbst geschlossen, sondern fortwährend für die missionarische und ökumenische Dynamik offen ist, da sie ja in die Welt gesandt ist, um das Geheimnis der Gemeinschaft, das sie konstituiert, zu verkünden und zu bezeugen, zu vergegenwärtigen und zu verbreiten: alle und alles in Christus zu vereinen, allen ‚untrennbares Sakrament der Einheit‘ zu sein“. Insofern verweist die Kirche immer über die bestehende kirchliche Gemeinschaft hinaus und antizipiert insofern durch die partielle Gottesdienstgemeinschaft mit getrennten Christen auch gottesdienstlich die größere kirchliche Gemeinschaft, deren sichtbare Verwirklichung und Vollendung noch aussteht.

163 Formen kirchlicher Existenz

Die Frage nach der Vielfalt gottesdienstlicher Feiern und der damit gegebenen Vielfalt gottesdienstlicher Trägergemeinden und Subjekte ist von der Sache her verbunden mit der Frage nach der legitimen Vielfalt und inneren Differenzierung

Schweizer Bischofskonferenz sowie von Bischof und Synodalrat der Christkatholischen Kirche der Schweiz, aufgrund der Vorarbeit der Ökumenischen Arbeitsgemeinschaft für Mischehenseelsorge in der deutschsprachigen Schweiz [1993]. 2. korr. Aufl. Freiburg/Schweiz – Zürich 2001 (vgl. zum abwechselnd gesprochenen Ehesegen die Rubrik ebd. 46). Bei der katholischen Trauung unter Mitwirkung eines evangelischen Pfarrers für Österreich von 1974 kann der Trauungssegen sogar vollständig vom „Pfarrer der anderen Kirche“ gesprochen werden; vgl. Ordnung der kirchlichen Trauung konfessionsverschiedener Paare unter Mitwirkung der Pfarrer beider Kirchen. Salzburg 1979 (Texte der Liturg. Komm. für Österreich 4) 19 (Nr. 17); ähnlich auch in der revidierten Ausgabe: Die Trauung katholisch-evangelischer Paare unter Mitwirkung der Bevollmächtigten beider Kirchen. O. O. o. J. [Wien 1998] 21: „Der katholische oder der evangelische Liturg spricht über die Brautleute den Feierlichen Trauungssegen.“

der Kirche als des *einen* Subjektes jeden christlichen Gottesdienstes. Alle Ausprägungen, in denen Kirche existiert, sind prinzipiell auch fähig zum gottesdienstlichen Handeln. Und überall, wo legitimerweise behauptet werden kann, daß hier gottesdienstlich in der Gemeinschaft der katholischen Kirche gehandelt wird, existiert auch die Kirche, weil sie liturgisch Ereignis wird.

Dabei ist es selbstverständlich, daß dies nicht in allen Formen auf gleiche Weise und in gleicher Dichte geschieht. Dennoch aber verweisen die unterschiedlichen gottesdienstlichen Feiern immer auf die Kirche als das sie tragende Subjekt. Schließlich stehen die gottesdienstlichen Feiern nicht unverbunden nebeneinander, sondern haben in der Eucharistie ein inneres Zentrum. Entsprechend sind auch alle Trägergemeinschaften des Gottesdienstes zumindest potentiell auf die volle *communio* mit der Kirche ausgerichtet.

Gewisse Differenzierungen kirchlicher Gliedschaft kennt auch die Ordnung der Kirche. Obwohl etwa die Katechumenen noch nicht durch die Sakramente der Initiation in die Kirche eingegliedert sind, sind sie doch schon so mit der Kirche verbunden, daß ihnen Vorrechte gewährt werden (can. 788 § 3 CIC 1983) und daß sie hinsichtlich des Begräbnisses den Gläubigen gleichgestellt sind (can. 1183 § 1 CIC 1983). So stehen also Katechumenen, obgleich nicht vollberechtigte Glieder der Kirche, doch nicht einfach außerhalb der Kirche. Ebenso gehören nicht wenige Getaufte zur Kirche, die nicht gefirmt, also nur unvollständig initiiert sind. Was auf der eher objektiven Ebene beschreibbar ist, vollzieht sich aber in mannigfacher Weise auf der existentiellen oder subjektiven Ebene. Faktisch verstehen auch die Getauften ihr Christsein und ihr Kirchesein auf ganz unterschiedliche Weise.

Ohne daß eine klare und von außen objektiv beurteilbare Kategorienbildung immer möglich ist und möglich sein muß, bilden sich bei den präkatechumenalen („niederschwellig“) Gottesdiensten faktisch Trägergemeinden, in denen auch Nichtgetaufte sich nicht unbedingt nur als Gäste und Besucher, sondern auch als Träger der Feier verstehen können. Werden hier nicht die Grenzen der sichtbaren Kirche im gottesdienstlichen Vollzug relativiert, ohne aufgehoben zu werden? Daß dies für ökumenische Gottesdienste in besonderer Weise gilt, konnte bereits gezeigt werden.

Es ist offensichtlich, daß es unterschiedliche Formen der Trägergemeinschaften gottesdienstlichen Handelns gibt. Die Vielfalt der gottesdienstlichen Feiern und ihrer Trägergemeinschaften auch innerhalb einer Pfarrgemeinde wirft die Frage auf, ob es legitim unterschiedliche Weisen der Identifikation mit dem kirchlichen Subjekt des Gottesdienstes gibt. Die Pluriformität des gottesdienstlichen Lebens ist jedenfalls ein Hinweis auf die Pluriformität kirchlicher Existenz. Das gilt für die Gemeinschaften, das gilt möglicherweise auch für die einzelnen, die sich in differenzierter Intensität als Glied des kirchlichen Subjektes verstehen. Die faktische und pastoral offensichtlich immer notwendigere Vieltätigkeit legitimer kirchlicher Gottesdienstfeier macht jedenfalls die Frage drängend, ob und wie die Kirche mit unterschiedlichen Formen kirchlicher Bindung leben kann.