

Von der Privatmesse zur Gemeinschaftsmesse

Herrenmahl und Gruppenidentität in der ,Liturgischen Bewegung‘ am Anfang des 20. Jahrhunderts

Benedikt Kranemann, Erfurt

Ein Forschungsprojekt, das nach Herrenmahl und Gruppenidentität fragt, eröffnet eine neue Sicht auch auf Vorgänge der Liturgiegeschichte. Gerade die Aufbrüche in der Liturgischen Bewegung des frühen 20. Jahrhunderts lassen sich in dieser Perspektive neu lesen. In einem in bestimmter Weise geprägten gesellschaftlich-kirchlichen Umfeld wird die Liturgie als rituelle Handlung, die zu einer Intensivierung der Glaubensidentität kirchlicher Gemeinschaft beiträgt, nicht nur wiederentdeckt, sondern die gottesdienstliche Praxis auf das Wesentliche konzentriert und im Grunde auch verändert. Die Neudefinition von Rollen, die ansatzhafte Neugestaltung von Räumen, die Verwendung muttersprachlicher Texte etc. muss zumindest im Rückblick als Wandel in der Liturgie wahrgenommen werden. Das ändert nichts an der Feststellung, dass das primäre Ziel nicht eine Reform war, sondern eine Erneuerung von Glauben und Kirche aus der Liturgie. Das aber führt ins Zentrum der Frage nach Liturgie und Gruppenidentität.

Das Forschungsfeld kann im Folgenden nur ansatzweise bestellt werden. Dafür ist zunächst ein Blick auf die Liturgische Bewegung, ihre Motive, Programme und Praxis zu werfen. Der Plural zeigt an, dass bei vielem Gemeinsamen die Liturgische Bewegung ein äußerst vielschichtiges Gebilde gewesen ist. In einem nächsten Schritt ist die Entwicklung zur „Gemeinschaftsmesse“ nachzuzeichnen. Das geschieht hier anhand ausgewählter Beispiele. Schließlich soll nach strukturellen wie theologischen Veränderungen gefragt werden, um zu verdeutlichen, wie sich programmatisch und formal die identifikatorische Qualität der Liturgie verändert hat.

1. Liturgische Bewegung – Motive, Programme, Praxis

Die Veränderungen von Theologie und Praxis der Eucharistie am Anfang des 20. Jahrhunderts sind nur im Kontext der Liturgischen Bewegung und damit eines höchst komplexen und sehr differenzierten Prozesses innerhalb der katholischen Kirche und im kulturellen und gesellschaftlichen Umfeld zu verstehen. An ihm sind ganz unterschiedliche Gruppen und Instanzen der katholischen Kirche beteiligt, hier können nichtamtliche und amtliche Initiativen unterschieden werden, ebenso ortskirchliche und gesamtkirchliche Akzeptanz, auch sind theologische Avantgarden und zunehmende Institutionalisierungen zu beobachten.¹ Das eigentliche Ziel ist nicht die Veränderung der Liturgie, sondern die Erneuerung der Kirche und ihrer Spiritualität aus der Liturgiefeier als Mitte kirchlichen Lebens heraus.²

Dieser Prozess einer Neubestimmung der kirchlichen Identität nimmt seinen Anfang noch im 19. Jahrhundert in ultramontanen Kreisen in Frankreich und damit in der Auseinandersetzung mit

¹ Vgl. aus der Fülle der Literatur: *Th. Maas-Ewerd*, Liturgie und Pfarrei. Einfluß der liturgischen Erneuerung auf Leben und Verständnis der Pfarrei im deutschen Sprachgebiet, Paderborn 1969; *ders.*, Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die „liturgische Frage“ in den Jahren 1939 bis 1944 (StPaLi 3), Regensburg 1981; *ders./K. Richter*, Die Liturgische Bewegung in Deutschland, in: Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes (FS A. A. Häußling), Bd. 2: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart (LQF 88), Münster 2002, 629–648; *N. Höslinger/Th. Maas-Ewerd* (Hrsg.), Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung (SPPI 4), Klosterneuburg 1979; *K. Richter/A. Schilson*, Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung, Mainz 1989; *B. Bürki/M. Klöckener* (Hrsg.), Liturgie in Bewegung. Liturgie en mouvement. Beiträge zum Kolloquium *Gottesdienstliche Erneuerung in den Schweizer Kirchen im 20. Jahrhundert*. 1.–3. März 1999 an der Universität Freiburg/Schweiz, Freiburg i. Ue. 2000; *A. Poschmann*, Das Leipziger Oratorium. Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde (EThSt 81), Leipzig 2001; *K. Richter/Th. Sternberg* (Hrsg.), Dem Konzil voraus. Liturgie im Bistum Münster auf dem Weg zum II. Vatikanum, Münster 2004; *P. Parsch*, Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang. Unveränd. Nachdr. d. 2. erw. Aufl. 1952 (Pius-Parsch-Studien 1), Würzburg 2004; *W. Bachler/R. Pacik/A. Redtenbacher* (Hrsg.), Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption. Klosterneuburger Symposium 2004 (Pius-Parsch-Studien 3), Würzburg 2005.

² *A. Haquin*, The Liturgical Movement and Catholic Ritual Revision, in: G. Wainwright/K. B. Westerfield Tucker (Hrsg.), The Oxford History of Christian Worship, Oxford 2006, 696–720, hier 696, skizziert die Intentionen der Liturgischen Bewegung so: „The Liturgical Movement refers essentially to pastoral initiatives and efforts undertaken by groups and individuals to rediscover the meaning of the Church and the liturgy, and the place of the liturgy in the Christian life, in order to encourage, the active participation of all baptized and improve the quality of the celebrations; for liturgy is neither the monopoly of the clergy nor a private matter but the celebration of the whole Church.“

Phänomenen wie Spätaufklärung, Gallikanismus und Säkularisation bzw. ihren Spätfolgen.³ Er wird weiter motiviert durch die gesellschaftlichen und weltanschaulichen Veränderungen und ihre mentalen Konsequenzen, die sich mit Jahrhundertwende, Erstem Weltkrieg und der Neuordnung der gesellschaftlichen Systeme, also der Ablösung der europäischen Monarchien durch Demokratien, verbinden. Dem Zusammen- bzw. Umbruch gesellschaftlicher Ordnungen, also der gesellschaftlichen Krisensituation, korrespondiert das Angebot einer spirituellen Orientierung aus und einer Verwurzelung in der Liturgie.⁴

Die Liturgische Bewegung ist in einem philosophiegeschichtlichen Umfeld zu sehen, das durch die einsetzende Lebensphilosophie und Phänomenologie geprägt wird. „An die Stelle des Primats des Subjekts“ tritt der „Primat des Objekts; nicht mehr das selbstbezogene, nur aus sich lebende Ich steht nun im Vordergrund, sondern die dem Ich gegenüberstehende Wirklichkeit und deren prägende Formkraft, was ebenso für die Welt überhaupt wie für die Gemeinschaft als objektive Größen gilt“, wie Arno Schilson formuliert hat.⁵ Theologiegeschichtlich ist der Anfang des 20. Jahrhunderts von Odo Casel formulierte Entwurf einer Mysterientheologie wichtig. Der Benediktiner versteht die „Liturgie als Mysterienfeier“, so ein Buchtitel,⁶ in der die Gläubigen in sakramentaler Form am göttlichen Heilswerk partizipieren. Das Heilshandeln Gottes ist in der Liturgie gegenwärtig und wird zur Mitte christlicher Existenz. Für das Verständnis der Liturgie, auch der liturgischen Feier, die als Feier in der Heilsgegenwart Christi verstanden wird, erringt Casels theologischer Entwurf in diesen Jahren überragende Bedeutung.⁷

³ Vgl. dazu u. a. J. D. Crichton, *Lights in darkness. Forerunners of the liturgical movement*, Dublin 1996; A. Parati, *Pionieri del movimento liturgico. Cenni storici*, Città del Vaticano 2004. Vgl. auch R. W. Franklin, *The nineteenth century liturgical movement*, in: *Worship* 53 (1979) 12–39; R. Le Gall OSB, *À l'unisson des Pères. L'influence durable de Dom Guéranger sur la réforme liturgique*, in: M. Klöckener/B. Krane-mann (Hrsg.), *Liturgiereformen* (s. Anm. 1) 563–591.

⁴ Vgl. dazu A. Schilson, *Die Liturgische Bewegung. Anstöße – Geschichte – Hintergründe*, in: K. Richter/A. Schilson, *Den Glauben feiern* (s. Anm. 1) 11–48, hier 24–27; Th. Maas-Ewerdt/K. Richter, *Die Liturgische Bewegung in Deutschland* (s. Anm. 1) 636–638.

⁵ A. Schilson, *Die Liturgische Bewegung* (s. Anm. 4) 28.

⁶ Vgl. O. Casel, *Die Liturgie als Mysterienfeier* (EcOra 9), Freiburg i. Br. 1922.

⁷ Eine Darstellung der theologischen Grundanliegen Casels und der Auseinandersetzung mit ihnen bietet jetzt A. Grillo, *Einführung in die liturgische Theologie. Zur Theorie des Gottesdienstes und der christlichen Sakramente*. Eingel. u. übers. v. M. Meyer-Blank (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 49), Göttingen 2006, 137–152. Vgl. aus einer Fülle von Literatur: O. Casel, *Mysterientheologie*.

Wichtige Impulse liefert ebenfalls die programmatische Schrift Romano Guardinis „Vom Geist der Liturgie“, 1918 erschienen, deren Kapitel „Liturgische Gemeinschaft“ mit dem Satz beginnt: „Die Liturgie sagt nicht ‚ich‘, sondern ‚wir‘“ und dann schon wenige Sätze weiter zur ekklesiologischen Dimension der Liturgie vorstößt: „Das Ich, welches die liturgische Gebetshandlung trägt, ist nicht die einfache Zusammenzählung aller gleichgläubigen einzelnen. Es ist deren Gesamtheit, aber insofern die Einheit als solche etwas ist, abgesehen von der Menge derer, die sie bilden: die Kirche.“⁸

Kirchengeschichtlich hat die kirchliche Jugendbewegung größten Einfluss. Das Leben in Gemeinschaft wird betont, es entspricht dem jugendbündischen Ideal, wird theologisch vom Corpus Christi mysticum her interpretiert⁹ und findet seinen Ausdruck auch in einer entsprechend gefeierten Liturgie.¹⁰

Und nicht übersehen werden darf natürlich das liturgiegeschichtliche Umfeld. Als Probleme wurden für die unterschiedlichen Gottesdienstformen die starke Klerikalisierung, der vornehmlich private, also durch Individualfrömmigkeit gekennzeichnete Vollzug seitens der Gläubigen, der weitgehende Ausfall der Liturgie als Fundament der Spiritualität, die mangelnde Partizipation der Laien und die fehlende liturgische Bildung ausgemacht.¹¹ Anders als in der Liturgiereform nach dem II. Vatikanum war das primäre Ziel der Liturgischen Erneuerung das christliche Leben aus der verständlich gefeierten, bedeutungsvollen Liturgie. Der schlesische Erzpriester

Ansatz und Gestalt, hrsg. v. Abt-Herwegen-Institut der Abtei Maria Laach, ausgew. u. eingel. v. A. Schilson, Regensburg 1986; mit Verweis auf frühere Bibliographien: A. A. Häußling, Bibliographie Odo Casel OSB 1967–1985. Mit einzelnen Nachträgen aus früheren Jahren, in: ALw 28 (1986) 26–42; ders., Odo Casel – noch von Aktualität? Eine Rückschau in eigener Sache aus Anlaß des hundertsten Geburtstages des ersten Herausgebers, in: ALw 28 (1986) 357–387.

⁸ R. Guardini, Vom Geist der Liturgie. 6. u. 7. verbesserte Aufl. (EcOra 1), Freiburg i. Br. 1921, 24.

⁹ Vgl. dazu die Bemerkung bei W. Zahner, Rudolf Schwarz – Baumeister der Neuen Gemeinde. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Liturgietheologie und Architektur in der Liturgischen Bewegung (MThA 15), Altenberge 1992, 72.

¹⁰ Vgl. A. Poschmann, Klosterneuburg und Leipzig – zwei Zentren der liturgischen Bewegung, in: HlD 58 (2004) 133–141, hier 135, der die Idee der Vita communis der Leipziger Oratorianer und die Jugendbünde zusammenbringt.

¹¹ Einen Eindruck von den Problemen, die ein liturgisch bewegter Seelsorger Anfang des 20. Jahrhunderts in der Liturgie sah, vermittelt St. Stephan, „Tuet dies“ oder „Macht was ihr wollt?“. Gedanken über die christliche Opferfeier, Marklissa 1925. Einen Einblick in die Situation in verschiedenen europäischen Ländern geben die Beiträge in Kap. V „Reformen der Liturgie von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils“ in: M. Klöckener/B. Kranemann (Hrsg.), Liturgiereformen (s. Anm. 1).

Stanislaus Stephan¹² hat für die Eucharistiefeier das Dilemma, in dem er sich als liturgisch Bewegter sah, folgendermaßen beschrieben: „Die Privatmesse, d. h. die Privatmesse der Form nach, ist uns so ins Fleisch und Blut übergegangen, daß wir die von der Kirche im Ordinarium missae uns vorgelegte Gemeinschaftsmesse kaum kennen, daß die meisten Priester vielleicht ihr ganzes Leben sich auf sie beschränken, daß die Gläubigen etwas anderes gar nicht mehr zu sehen und zu hören bekommen ... Der Priester kümmert sich um das Volk nicht, und das Volk kümmert sich um den Priester nicht. Was die Kirche an äußerer Mitarbeit den Teilnehmern zugedacht hat, das besorgt der Ministrant“.¹³ Der Verfasser sieht eine mehrfache Trennung des Volkes von der „Opferfeier“: „Das Volk hat sich äußerlich getrennt vom Priester; die Folge davon ist eine innere Trennung des Volkes von dem, was der Priester tut, d. h. ein Schwinden der Mittätigkeit mit demselben; und das ist gleichbedeutend mit dem Schwinden des Bewußtseins von Opfergedanken und vom sacrificium internum; und die weitere Folge ist die Trennung des Opfermahls von der eigentlichen Opferhandlung“.¹⁴

Dies zu überwinden und die „Gemeinschaftsmesse“ – der Begriff ist Programm – zu realisieren, ist Anliegen der Liturgischen Bewegung, das man zunächst durch Übersetzungen – beispielhaft Volksmessbücher wie der „Schott“ –,¹⁵ dann zunehmend auch durch muttersprachliche Anteile in der Liturgie zu verwirklichen sucht.¹⁶ Man verändert also die Partizipationsmöglichkeiten,¹⁷ damit auch die Rollen in der Liturgie, verändert die Performance

¹² Vgl. H. Ekert, Ks. Stanislaw Stephan (1867–1926). Jako pionier ruchu liturgicznego na Śląsku (Uniwersytet Opolski. Wydział Teologiczny 32), Opole 1999.

¹³ St. Stephan, „Tuet dies“ oder „Macht was ihr wollt?“ (s. Anm. 11) 200f.

¹⁴ St. Stephan, „Tuet dies“ oder „Macht was ihr wollt?“ (s. Anm. 11) 200.

¹⁵ Vgl. dazu den Katalog von A. A. Häußling, Das Missale deutsch. Materialien zur Rezeptionsgeschichte der lateinischen Meßliturgie im deutschen Sprachgebiet bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. 1. Bibliographie der Übersetzungen in Handschriften und Drucken (LQF 66), Münster 1984.

¹⁶ Zu den entsprechenden Diskussionen vgl. Th. Maas-Ewerdt, Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich (s. Anm. 1), vgl. im Register zu den Begriffen „Muttersprache“ u. „Sprache“.

¹⁷ Vgl. die sehr instruktive Darstellung bei P. De Clerck, La participation active: Perspectives historico-liturgiques, de Pie X à Vatican II, in: J. Lamberts (Hrsg.), The active participation revisited. La participation active 100 ans après Pie X et 40 ans après Vatican II (TEL – Studies in Liturgy XIX), Leuven 2004, 13–31. Mit Blick auf die Messe fasst De Clerck ebd. 17 zusammen: „Le projet, c’est la messe dialoguée. C’est le souhait que les fidèles n’assistent plus seulement à la messe du prêtre en méditant, en disant le chapelet ou en lisant un livre de prières à réciter durant la messe, mais qu’ils soient invités à „participer“ en dialoguant avec le prêtre les moments de la messe qui s’y prêtaient.“ Zu Minimum und Maximum des „projet“ vgl. ebd. Ausführungen zu französischen Quellen der Liturgischen Bewegung.

der Liturgie und damit letztlich ihre theologische Aussage, ohne dass man in den Textbestand stärker eingreift. So wird in den verschiedenen Liturgiefeiern kirchliche Identität neu konstituiert.

2. Das Ideal der gemeinschaftlich gefeierten Messe

Die Neuerungen in der Feier der Messe sind in der Liturgischen Bewegung als Absetzung von der tradierten „Privatmesse“ zu verstehen.¹⁸ Das neue Ideal war eine Messfeier, an der die ganze Gemeinde beteiligt sein sollte. Die Motive hierfür fallen unterschiedlich aus und hängen auch mit den Orten zusammen, an denen die „Gemeinschaftsmesse“ zunächst praktiziert worden ist. Neben einem neuen Kirchenbild – die Gläubigen, die Kirche bilden – und einer neuen Wahrnehmung von gemeinsamer Teilnahme der Getauften,¹⁹ also explizit theologischen Motiven, begegnen auch stärker pädagogische Interessen, etwa der Versuch, Jugendlichen die Messe zu vermitteln.²⁰ Kontexte bilden Klöster wie die Abtei Maria Laach, Zentren der Jugend wie Burg Rothenfels, aber auch

¹⁸ Der Begriff ist nur wenig aussagekräftig, denn eine Privatmesse im eigentlichen Sinne gab es nicht. Auch die allein vom Kleriker mit einem Ministranten gefeierte Messe wurde als Liturgie im Dienste der Kirche verstanden. Das Defizit mit Blick auf die Gemeindebeteiligung und die Liturgie als Gemeinschaftsgeschehen soll zum Ausdruck gebracht werden.

¹⁹ Vgl. zur Ekklesiologie A. Poschmann, Das Leipziger Oratorium (s. Anm. 1) 78–84, der von einer neuen Erfahrung von Kirche spricht und für zeitgenössische Autoren die „Bedeutung der Gemeinschaft für das Subjekt-Werden des einzelnen“ herausstellt. Der Einzelne komme „als Glied am mystischen Leib der Kirche“ zu sich. Die dabei entstehende Spannung von Individuum und Gemeinschaft sei zeitgenössisch diskutiert worden. „Das Personsein selbst, die personale Eigenständigkeit und Eigenart wird erst aus dem Gegenüber zur Gemeinschaft. Das eine ist für das andere unabdingbar.“ (ebd. 80); mit Blick auf das Werk Guardinis: A. Schilson, Perspektiven theologischer Erneuerung. Studien zum Werk Romano Guardinis, Düsseldorf 1986, 199–256; R. M. Schmitz, Aufbruch zum Geheimnis der Kirche Jesu Christi. Aspekte der katholischen Ekklesiologie des deutschen Sprachraums von 1918 bis 1943 (MThS.S 46), St. Ottilien 1991; zur Teilnahme der Getauften vgl. De Clerck, La participation active (s. Anm. 17) 20f. („Une chance manquée: le sacerdoce des fidèles“); umfassend St. Schmid-Keiser, Aktive Teilnahme. Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns. Zu den Elementen eines Schlüsselbegriffes in Geschichte und Gegenwart des 20. Jahrhunderts (EHS.T 250), Bern u. a. 1985.

²⁰ Vgl. St. K. Langenbahn, Jenseits und diesseits der Zentren der Liturgischen Bewegung. Materialien und Marginalien zur Frühgeschichte der „Gemeinschaftsmesse“ im deutschsprachigen Raum von 1912 bis 1920, in: ALw 46 (2004) 80–105, hier 94f; 101f. Vgl. auch H. J. Limburg MSC, Zur Meßfeier in einer „Erziehungsanstalt“. 1921–1931. Missa recitata und ein heimisches Meßbüchlein im Jugendheim „Johannesburg“, in: ALw 43/44 (2001/02) 72–96, hier 84–86, der sich allerdings eher zurückhaltend über den pädagogischen Einfluss auf die Einführung der *missa recitata* äußert.

einzelne Pfarrgemeinden wie die Liebfrauentempel in Leipzig.²¹ Wie man sich Formen der gemeinschaftlichen Messfeier vorzustellen hat, macht eine Kleinschrift aus der Abtei Grüssau²² deutlich, die 1928 erschienen ist. Eingangs wird hervorgehoben, die Päpste hätten letzthin wiederholt „den Wunsch geäußert, das katholische Volk möge aktiv, d. h. mittätig am Gottesdienst, namentlich an der gemeinsamen Meßfeier teilnehmen.“²³ Man müsse „die Aufmerksamkeit der Gläubigen vor allem auf jene Teile der Opferfeier ... lenken, die bei jeder Messe gleich sind und sozusagen den Grundstock oder das tragende Gerüst der Meßfeier bilden.“²⁴ Drei Formen werden beschrieben: „Die erste ist die deutsche Gemeinschaftsmesse. Man gewöhnt sich daran, die betreffenden Gebete und Gesänge in deutscher Übersetzung laut und schön mitzusprechen oder mitzusingen. Zu diesem Zwecke vertritt ein Vorbeter den Priester gegenüber der Gemeinde, er liest die für das Volk wichtigen Teile deutlich vor, während der Priester still die Messe

²¹ Vgl. u. a. zu Maria Laach: A. A. Häußling, Die betende Kirche. Maria Laach und die deutsche Liturgische Bewegung, in: W. Haunerland/A. Saberschinsky/H.-G. Wirtz (Hrsg.), Liturgie und Spiritualität, Trier 2004, 117–129 (zuerst 1992 erschienen); ders., Die Gabendarbringung. Laacher Liturgiegeschichte im Wandel der Beziehung: Liturgischer Ritus und soziologischer Paradigmenwechsel, in: Ders., Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche, hrsg. v. M. Klöckener/B. Kranemann/M. B. Merz (LQF 79), Münster 1997, 184–211 (zuerst 1993 erschienen) (Lit.); zum prägenden Laacher Abt in der Zeit der Liturgischen Bewegung: M. Klöckener, Ildefons Herwegen. Profil des Glaubens – Zeugnis für heute, in: Weg – Wahrheit – Leben. Drei große Gottesgelehrte. Romano Guardini, Karl Rahner, Ildefons Herwegen (Laacher Hefte 5), Maria Laach 1999, 39–77 (Literatur). Zu Burg Rothenfels: W. Zahner, Rudolf Schwarz – Baumeister der Neuen Gemeinde (s. Anm. 9) 56–187 mit einem Schwerpunkt auf den liturgischen Orten (Literatur); G. Ruppert, Quickborn katholisch und jugendbewegt. Ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte der katholischen Jugendbewegung (Uniwersytet Opolski. Wydział Teologiczny 17), Opole 1999. Zu Klosterneuburg: Pius Parsch. Pionier liturgischer Erneuerung: HfD 58 (2004); vgl. auch die Bände der neuen Reihe „Pius-Parsch-Studien“, Würzburg 2004ff. Zum Leipziger Oratorium: K. Richter, Soziales Handeln und liturgisches Tun. Das Beispiel des Leipziger Oratoriums, in: LJ 31 (1981) 65–78; ders., Liturgie und Seelsorge in der katholischen Kirche seit Beginn des 20. Jahrhunderts, in: K. Elm/H.-D. Looock (Hrsg.), Seelsorge und Diakonie in Berlin, Beiträge zum Verhältnis von Kirche und Großstadt im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert, Berlin/New York 1990, 585–608; A. Poschmann, Das Leipziger Oratorium (s. Anm. 1). Einen interessanten Vergleich zweier Zentren hat vorgelegt ders., Klosterneuburg und Leipzig (s. Anm. 10).

²² Vgl. A. Rose, Die Benediktinerabtei Grüssau als liturgisches Zentrum in Deutschland 1919–1945, in: ASKG 32 (1973) 212–222.

²³ Die Einführung wird mit diesem Hinweis eröffnet, den man als Autoritätsargument, aber auch als Absicherung einer nicht unumstrittenen Form der Messfeier lesen kann.

²⁴ Gemeinsame Meßfeier. Die Meßordnung deutsch-lateinisch. Nach Erzpriester Dr. Stephan. Neubearbeitet durch Mönche der Abtei Grüssau, Grüssau 1928, 3.

hält. Die Gläubigen antworten dem Vorbeter.²⁵ Für das Verständnis der inneren Struktur der hier beschriebenen Gemeinden darf die deutliche Trennung zwischen Priester und Gemeinde nicht übersehen werden; auch in dieser Ausprägung von Gemeinschaftsmesse steht der Priester der Gemeinde gegenüber. Klarer noch positioniert sich der Verfasser im folgenden Satz: „Die Auswahl der Gebete ist in diesem Heft so getroffen, daß das Mittun des Volkes“ – allein das Wort „Mittun“ ist aussagekräftig – „den Priester in seinem heiligen Dienst nicht aufhält.“²⁶ Als eine andere Form der gemeinschaftlichen Messe wird die lateinische Chormesse genannt. Der Vorbeter entfällt, die „feiernde Gemeinde“ antwortet dem Priester direkt in Latein. Das Heft enthält dafür die lateinischen Texte mit Akzenten und Zeichen für die gemeinsame Rezitation, gleichsam eine Hilfe, um eine neue Rolle qualifiziert ausfüllen zu können. Es gibt eine klare Rollenaufteilung zwischen Priester und Gemeinde, die Gemeinde schließt sich in Latein dem Priester an, ein hierarchisch-klerikales Kirchenbild dominiert.²⁷ Eine dritte Form ist das lateinische Hochamt; das „Ideal der christlichen Opferfeier“ wird so beschrieben: „Hat sich das Volk durch Mitsprechen an das Latein gewöhnt, so möge es angeleitet werden, im Choralton den gesungenen Anreden des Priesters ... zu antworten und später wird es auch für einzelne Gruppen, ja ganze Gemeinden eine Freude sein, die gleichbleibenden Meßgesänge in einer einfachen Chormelodie vorzutragen.“²⁸

Sofort ein weiteres Beispiel, die Krypta-Messe, die in Maria Laach gefeiert wurde.²⁹ Die folgenden Texte stammen aus Chronik und Annalen der Abtei des Jahres 1921. Die Krypta wird folgendermaßen beschrieben: „Die Wände sind mit altchristlichen Symbolen geschmückt, der erhöhte Teil durch Vorhänge, die von Balken, – die zwischen den Bogen befestigt sind, – herabhängen, von dem unteren Teile abgetrennt. Oben auf dem Balken stehen Leuchter, ein Kreuz hängt in einer goldenen Krone. Der Altar ist ein einfacher Tisch; an ihm kann man in der Weise zelebrieren, wie

²⁵ Gemeinsame Meßfeier (s. Anm. 24) 3f.

²⁶ Gemeinsame Meßfeier (s. Anm. 24) 4.

²⁷ Vgl. Gemeinsame Meßfeier (s. Anm. 24) 4f.

²⁸ Gemeinsame Meßfeier (s. Anm. 24) 5. Vgl. zu verschiedenen volksliturgischen Messformen R. Pacik, Aktive Teilnahme des Volkes an der Messe. Die von Pius Parsch entwickelten Modelle, in: *HID* 58 (2004) 122–132.

²⁹ Vgl. dazu M. Conrad, Die „Krypta-Messe“ in der Abtei Maria Laach. Neue Untersuchungen zu Anfang, Gestaltungsformen und Wirkungsgeschichte, in: *ALw* 41 (1999) 1–40; A. A. Häußling, Die Gabendarbringung (s. Anm. 21); B. Neunheuser, Die „Krypta-Messe“ in Maria Laach. Ein Beitrag zur Frühgeschichte der Gemeinschaftsmesse, in: *LuM* 1961, H. 28, 70–82.

es in St. Peter zu Rom und den alten Basiliken geschieht. Die eucharistische Opferfeier zeigt bei dieser Anordnung des Raumes ihren ganzen tiefen Inhalt, und wenn an Sonntagen mehrere junge Gärtner, in altrömische Dalmatiken gehüllt, ministrieren und alle Anwesenden beim Opfergange ihre Gaben zum Altar bringen, so ist das ein ergreifender Anblick, dem sich kein für die Schönheit des eucharistischen Dienstes empfängliches Herz verschließen kann.³⁰ Zweierlei fällt hier auf: die antikisierende Ausstattung des Raumes, die durch den Hinweis auf die alten Basiliken und die altrömischen Gewänder noch nachdrücklicher wird – der Bezug auf die altkirchliche Liturgie und die damit verbundene Identitätsstiftung wie Selbstdarstellung scheinen besonders wichtig zu sein. Außerdem: Alle nehmen am Opfergang teil, also an einem liturgietheologisch bedeutenden Ritus, der als „Mittun am eucharistischen Opfer“³¹ gedeutet wird. Gleichzeitig wird übrigens der Altar als Tisch beschrieben. Die religiösen Semantiken Opfer und Mahl sind gleichermaßen präsent. Für die Gruppenstruktur wie das Verständnis der Liturgie ist das sehr bedeutsam: am Kerngeschehen sollen alle partizipieren, das Gegenüber Priester – Gemeinde wird – hier im monastischen Kontext – aufgebrochen, gemeinschaftliche Messfeier realisiert. Zelebriert wird, „indem der Priester dem Volke das Gesicht zuwendet“.³² Das soll zeigen: Versammlung der anwesenden Gemeinde um den Altar, was im Sinne des skizzierten Gruppenverständnisses zu interpretieren ist; Gegenwart Christi inmitten der Gemeinde, die sich um den Altar als Symbol Christi versammelt hat.³³ Horizontale und Vertikale des gottesdienstlichen Geschehens sollen zum Ausdruck gebracht werden. Über die Zusammensetzung der Gemeinde erfährt man in den Annalen: „Anfangs waren es ... nur die Fratres, die mit ihrem Pater Magister gemeinsam in der Krypta die hl. Eucharistie feierten, indem sie (abgesehen vom Canon) die Antworten des Staffel-

³⁰ Zit. nach *M. Conrad*, Die „Krypta-Messe“ (s. Anm. 29) 3.

³¹ Zit. nach *M. Conrad*, Die „Krypta-Messe“ (s. Anm. 29) 18.

³² Zit. nach *M. Conrad*, Die „Krypta-Messe“ (s. Anm. 29) 3.

³³ Vgl. *W. Zahner*, Raumkonzepte der Liturgischen Bewegung, in: *A. Gerhards/Th. Sternberg/W. Zahner* (Hrsg.), *Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie* (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst 2), Regensburg 2003, 70–94, der ebd. 88f. allerdings indirekt vor vereinfachender Darstellung der zeitgenössischen Raumkonzepte warnt: Sie „zeigen zuerst einen Reflex auf die grundlegenden Diskussionen um das rechte Verständnis der Liturgie. Die daraus resultierende Frage nach der Aufstellung des Altars erhält letztlich keine eindeutige Antwort. Auch in Bezug auf Kanzel und Ambo gibt es wenig Klarheit. Nachdem keine kirchenamtlichen Festlegungen oder Restriktionen vorliegen, kann dieser Befund auch positiv als ein Stück Freiraum interpretiert werden“.

gebetes, die sämtlichen übrigen Responsorien, das Gloria und Credo gemeinschaftlich laut beteten.“ Es ist zunächst eine Gruppe innerhalb des Konvents, die beteiligt ist. Von ihr aus wird die ‚neue‘ Weise zu feiern populär. „Dem Eindruck, den diese Opferfeier machte, konnten die übrigen Bewohner des Hauses sich nicht verschließen. Bald kam es dazu, daß P. Albert jeden Sonntagmorgen für die jugendlichen Angestellten des Klosters die Missa recitata las, wobei sich stets eine große Zahl unserer guten Brüder miteinfand. Während 3–4 Jahren erklärte P. Albert bei dieser Gelegenheit ungefähr sämtliche Sonntags- und Festtagsmessen des Missale Romanum sowie das Ordinarium Missae.“ Das Neue spricht nicht unmittelbar aus sich, bedarf vielmehr der Erläuterung. „Zu den Brüdern und Angestellten gesellten sich schnell auch noch die Gäste des Klosters und viel junges ‚fahrendes Volk‘. Sie alle erzählten von dem in der Laacher Krypta Erlebten draußen weiter, und so fand die Missa recitata von Laach aus ... immer weitere Verbreitung in ganz Deutschland. Der offene oder geheime Widerstand mancher kurzsichtiger kirchlicher Behörden konnte daran nichts ändern.“³⁴ Aus einer klar umrissenen Gruppe heraus entsteht eine Bewegung, so jedenfalls die Selbstbeschreibung. Zu ergänzen ist, dass diese Liturgie in lateinischer Sprache gefeiert wurde.

Mit Blick auf die Fragestellung nach Herrenmahl und Gruppenidentität ist zunächst der Versammlungscharakter hervorzuheben, den diese Liturgie trägt; er wird im Raum, in der Anordnung der Gemeinde um den Altar, aber auch in zentralen liturgischen Vollzügen sichtbar. Das Liturgie- und Kirchenbild wird hier über eine nachdrückliche Zeichenhaftigkeit kommuniziert. Dazu trägt auch die Erklärung der Liturgie bei, die einerseits ein Gefälle zwischen Experten und Nichtexperten, damit auch die innere Struktur dieser Gruppe, deutlich macht, die andererseits als Chance begriffen wird, allen Beteiligten eine intensivere Partizipation am Gottesdienst zu ermöglichen. Versammlung wird also nicht nur programmatisch behauptet, es werden zugleich Medien eingesetzt, über welche Bildung von Gemeinschaft in der Liturgie erleichtert bzw. ermöglicht werden soll.³⁵ In der Eucharistiefeier entsteht Kirche

³⁴ Zit. nach M. Conrad, Die „Krypta-Messe“ (s. Anm. 29) 3f.

³⁵ Die Volksmessbücher oder vergleichbare Handreichungen (vgl. die in Anm. 15 genannte Bibliographie), deutscher Messgesang (vgl. Ph. Harmoncourt, Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie. Studien zum liturgischen Heiligenkalender und zum Gesang im Gottesdienst unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebiets [UPT 3], Freiburg i. Br. 1974, 358–366), Veränderungen in der Anordnung des liturgischen Raums (vgl. die Literatur in Anm. 48) u. a. sind zu nennen.

immer neu, wesentliche Merkmale wie das Versammeltsein um Christus oder die Partizipation am Paschamysterium werden genannt. Erwähnenswert ist die doppelte Entgrenzung: Die monastische Gemeinschaft bleibt nicht unter sich, sondern öffnet sich für Außenstehende. Sie rechnet zudem damit, dass die Kryptamesse Vorbildcharakter hat, die hier praktizierte Form von Liturgie und das ihr implizite Kirchenverständnis also multipliziert werden. Dabei ist eine eigenartige Diskrepanz zur elitären Inszenierung festzustellen, man beachte nur Raumschmuck und Gewänder. Letztere werden bald wieder aufgegeben.³⁶

Noch einmal anders fällt ein drittes Beispiel aus, das die Gemeinschaftsmesse wiederum variiert und das aus der Pfarrjugendarbeit des Leipziger Oratoriums stammt. Heinrich Kahlefeld hat die Rollenverteilung bei dieser Messfeier so beschrieben: „Einmal: die Gemeinde, geführt vom Sänger, trägt die allgemeinen Rufe und Gesänge des Volkes, wie Kyrie, Gloria, Sanctus, Agnus Dei, vor Gott. Sie spricht auch die Festtagslieder, welche die Prozessionen begleiten: Eingang, Stufengesang, Offertoriums- und Kommuniongesang.“ Achtet man auf die Wortwahl, dann handeln hier die Laien aktiv vor Gott, was eine entsprechende Wertung ihrer Rolle deutlich werden lässt. „Zum zweiten: der Leser ... verkündet uns vom Altare hergewandt und im Auftrag des Priesters das aufgeschriebene Wort Gottes.“ Wie immer man das Zusammenwirken der Rollen beurteilen möchte: Der Laie partizipiert am Verkündigungsgeschehen, Gemeinde und Priester wirken in der einen Liturgie zusammen. „Drittens: der Priester vollzieht den eigentlichen Dienst der Kirche vor Gott: die Orationen, das Eucharistische Hochgebet, beginnend mit der Präfation, und die eucharistischen Tätigkeiten: unser Brot zu empfangen und auf dem Altar niederzulegen, den Wein zuzubereiten, die ganze Opferhandlung zu vollziehen und schließlich uns das heilige Mahl zu reichen.“³⁷ Auch hier ist wieder auffällig, wie weit sich das Verständnis der Liturgie dem Gemeinschaftsgeschehen öffnet und dann doch wieder auf den Priester fokussiert.³⁸ Bemerkenswert ist der Raum, in dem man feierte, ein offensichtlich sehr nüchtern hergerichteter ehemaliger Schafstall außerhalb von Leipzig, der die Ge-

³⁶ Zu den Hintergründen vgl. *M. Conrad*, Die „Krypta-Messe“ (s. Anm. 29) 21.

³⁷ *H. Heinfeld* [d. i. Heinrich Kahlefeld], Gottesdienst, in: J. Maaßen (Hrsg.), *Von der Herrlichkeit christlichen Lebens*, Freiburg i. Br. 1937, 117–128, hier 121.

³⁸ Ein bis heute sichtbares Zeugnis der gemeinschaftlichen Liturgiefeyer in der Leipziger Gemeinde ist die von Rudolf Schwarz gebaute Werktagskapelle; vgl. *W. Zahner*, *Rudolf Schwarz – Baumeister der Neuen Gemeinde* (s. Anm. 9) 226–233; *A. Poschmann*, *Das Leipziger Oratorium* (s. Anm. 1) 213–222.

meinde u-förmig anordnete, in dessen Halbrund der Ambo stand, während der Altar sich außerhalb dieses Runds befand.³⁹ Vor der Bank, die sich an den Wänden entlangzog, stand „eine Reihe von schmalen Tischen ... die zur Eucharistiefeier mit einem Tischtuch bedeckt wurden“⁴⁰ und an denen die Kommunion empfangen wurde. Mahlcharakter der Eucharistie und Opfertheologie kommen zum Tragen. Die Wand hinter dem Altar sei frei geblieben, um das unsichtbare Erscheinen Christi auszudrücken, vermerkt Kahlefeld.⁴¹ Gemeinschaftliche Liturgie und neue Liturgietheologie kommen hier in Feier und Raum zum Ausdruck.

3. Beobachtungen zu strukturellen Fragen

3.1 Von der „Privatmesse“ zur Gemeinschaftsmesse

Die feiernde Gruppe verändert durch die Erneuerung der Liturgie ihre Struktur. Wie beschrieben, verläuft der Weg von der tradierten Privatmesse zur Gemeinschaftsmesse, von einem auf den Priester konzentrierten Geschehen zu einem Geschehen in Gemeinschaft. Auf dem Weg sind verschiedene Entwicklungsstufen und natürlich immer auch wieder Ungleichzeitigkeiten zu beobachten.⁴² Nachdem zunächst der Vorbeter gleichsam die Rolle eines Mediators⁴³ wahrgenommen hatte, wurde zunehmend die Rolle der jetzt selbständig agierenden Gemeinde im Gottesdienst wiederentdeckt. Das Mitbeten und -singen, das aktive Handeln im Gottesdienst, Körperhaltungen und Umgang mit den Zeichen sollen die Gemeinde als handelnde Gruppe im Gottesdienst ausweisen. Noch wenig systematisch aufgearbeitet ist die Frage, wer die eigentlichen Akteure dieses Prozesses der Neudefinition von Rollen waren – vor allem der Klerus oder auch Laien selbst?⁴⁴

³⁹ Vgl. H. Heinfeld, Gottesdienst (s. Anm. 37) 121 eine Skizze des Gottesdienstraumes.

⁴⁰ A. Poschmann, Das Leipziger Oratorium (s. Anm. 1) 135.

⁴¹ Vgl. A. Heinfeld, Gottesdienst (s. Anm. 37) 124.

⁴² Vgl. dazu die vergleichende Studie von A. Poschmann, Klosterneuburg und Leipzig (s. Anm. 10).

⁴³ A. Pacik, Aktive Teilnahme des Volkes an der Messe (s. Anm. 28) 122 spricht vom „Dolmetsch“.

⁴⁴ Zu den Trägern der Liturgischen Bewegung vgl. M. Klöckener, Die Dynamik von Liturgischer Bewegung und Liturgiereform. Theologisch-spirituelle Gemeinsamkeiten und Differenzen, in: Ders./B. Kranemann (Hrsg.), Gottesdienst in Zeitgenossenschaft. Positionsbestimmungen 40 Jahre nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg i. Ue. 2006, 21–48, hier 24–32; ders., Die katholische

Eine entscheidende Frage ist, ob zugleich die Rolle des Priesters neu definiert wurde oder ob bereits früh im 20. Jahrhundert ein Rollenkonflikt vorprogrammiert wurde, der sich erst später auswirken sollte. Wenn Josef Andreas Jungmann Christus als den Träger der Liturgie bezeichnet, an die zweite Stelle das Priestertum der ganzen Gemeinde setzt und an dritter Stelle „das sakramentale, dienende Priesteramt“ nennt,⁴⁵ ist das theologisch eine deutliche Aussage. Beispiele wie das oben zitierte aus der Abtei Grüssau legen eine andere Theologie nahe.

3.2 Ausprägungen tätiger Teilnahme

Verbinden sich heute mit „Teilnahme“ an der Liturgie recht klare Vorstellungen, so begegnen in der Liturgischen Bewegung ganz unterschiedliche Ausprägungen und Entwicklungen. Das Ziel ist die gemeinschaftliche Liturgiefeier, die Frage lautet, wie dieses realisiert werden kann. Aus den Messandachten entstanden Volksmessbücher oder auch Hefte für einzelne Gottesdienste, die neben dem lateinischen Text die deutsche Übersetzung bieten. Man sollte diese Publikationen, mit denen die Gläubigen die Liturgie verfolgen, verständigt mitvollziehen – was immer das heißt – und natürlich auch kontrollieren konnten, nicht unterschätzen. Wem zuvor weite Teile der Messe aufgrund der Sprachbarriere entzogen waren, konnte nun in einer ungewohnt neuen Weise eine für ihn bislang fremde Welt betreten und für sich still mitbeten.

Eine weitere Entwicklungsstufe markieren Formen der Mitfeier, in denen bis auf die Wandlung alle Texte im Wechsel von Vorbetor und Gemeinde gebetet werden. Der Priester sprach die Tex-

Liturgische Bewegung in Europa. 10 Thesen und Auswahlbibliographie, in: B. Bürki/M. Klöckener (Hrsg.), *Liturgie in Bewegung* (s. Anm. 1) 25–32, hat ebd. 26 als These formuliert, „die Liturgische Bewegung [sei] keine durchorganisierte Bewegung mit einer geordneten Leitung, klaren Strukturen und vereinbarten Programmen, sondern vielmehr, gerade in der Frühzeit, eine Aufbruchbewegung verschiedenster kirchlich gebundener Kräfte [gewesen], die eine Erneuerung der Gesellschaft aus christlichem Geist und ein neues Gesicht der Kirche erstrebten.“ Den Umbruch hin zu einer Institutionalisierung sieht M. Klöckener, *Die Dynamik von Liturgischer Bewegung und Liturgiereform* 31 mit dem Zweiten Weltkrieg gekommen, „als die Erkenntnis gewachsen war, daß die Liturgie selbst der Erneuerung bedürfe, und der Apostolische Stuhl sich intensiver mit grundlegenden Fragen einer Reform der Liturgie zu befassen begann.“ Einen anderen Akzent hat T. Berger, *Liturgie und Frauenseele. Die Liturgische Bewegung aus der Sicht der Frauenforschung* (PTh 10), Stuttgart u. a. 1993, gesetzt; sie hat nach der Rolle von Frauen in der Liturgischen Bewegung gefragt.

⁴⁵ Vgl. J. A. Jungmann, *Christus – Gemeinde – Priester*, in: K. Borgmann (Hrsg.), *Volksliturgie und Seelsorge. Ein Werkbuch zur Gestaltung des Gottesdienstes in der Pfarrgemeinde*, Kolmar o. J. [1942], 25–30.

te zugleich leise auf Latein. In der Genese hin zur Gemeindeliturgie ist das ein wichtiger Schritt, problematisch ist aber die fehlende Gewichtung der unterschiedlichen Teile der Messe, die mangelnde Rollendifferenzierung – der Vorbeter spricht auch alle Teile, die eigentlich dem Priester zukommen – und die Parallelität von eigentlicher Liturgie, die der Priester vollzieht, und Gebet der Gemeinde.

Die Befähigung aller Mitfeiernden, die lateinischen Texte zu sprechen bzw. zu singen, markiert eine Entwicklungsstufe, auf der im Rahmen der lateinisch gefeierten Messe allen eine Teilnahme durch Mitsprechen der Gebete ermöglicht wurde. Es gab nur noch eine einzige Gemeindeliturgie.

Ausdruck erweiterter Partizipationsmöglichkeiten waren die Körperhaltungen in der Liturgie, das Stehen, Sitzen und Knien.⁴⁶ Zentrale und unterschiedlich verbreitete Handlungsvollzüge wie die Gabendarbringung⁴⁷ oder auch die Kommunion konstituierten ebenfalls das Gemeinschaftsgeschehen. Zudem gehören die in einigen neuen Kirchenräumen ermöglichte Nähe zum Altar bzw. das Sich-Versammeln um den Altar ebenfalls in diesen Kontext.⁴⁸

Schließlich ist die liturgische Bildung zu nennen, die ebenfalls in sehr unterschiedlicher Form begegnet und die Gläubigen in den Stand versetzt, an der Liturgie teilzunehmen. Sie ist ein wesentlicher Beitrag zur Konstituierung der einen Gemeinde und zu ihrer Identitätsstiftung.

3.3 Neugewichtung gottesdienstlicher Vollzüge

Blickt man auf die Strukturen, so erkennt man, dass zahlreiche gottesdienstliche Vollzüge neu gewichtet werden, in denen das veränderte Liturgie- und damit auch Gemeinschaftsverständnis ausgedrückt wird. Stellvertretend seien der Opfergang und die Kommunion in der Messe genannt. Für zwei der drei oben genannten Beispiele ist der Opfergang gesichert. Für die Laacher Krypta-Messe hat Angelus Häußling von einer ‚lapidar einfachen‘ Form der Gabendarbringung gesprochen: „Die Mitfeiernden ‚legen‘ die Hostien für den Kommunionempfang im sog. Opfergang ‚auf‘, d. h. sie nehmen eine Hostie aus einem bereitgestellten Gefäß, rei-

⁴⁶ Einen guten Einblick in das dahinterliegende anthropologisch-theologische Verständnis gibt als zeitgenössische Quelle R. *Guardini*, Von heiligen Zeichen, Würzburg 1992. Das kleine Buch erschien zuerst 1922.

⁴⁷ Vgl. A. *Häußling*, Die Gabendarbringung (s. Anm. 21).

⁴⁸ Vgl. W. *Zahner*, Raumkonzepte der Liturgischen Bewegung (s. Anm. 33); weiterhin: *Ders.*, Rudolf Schwarz – Baumeister der Neuen Gemeinde (s. Anm. 9).

hen sich in die Prozession ein, die ... um den freistehenden Altar herum zieht, und legen die Hostie in eine Patene oder Schale ein, die ein Assistent hält, der sie dann dem Priester überreicht.“⁴⁹

In der Messfeier mit den Leipziger Jugendlichen werden Brot und Wein von der Kredenz durch den Kirchenraum und damit durch die Gemeinde zum Altar gebracht. Durch das eigene Handeln bzw. die räumliche Einbeziehung wird Teilnahme der Gemeinde am eucharistischen Geschehen in einem mehrfachen Sinne deutlich: Die Gläubigen sind Mithandelnde in der liturgischen Actio – auch soziologisch gesehen ändert sich ihre Rolle.⁵⁰ Theologisch wird man das mit ihrem Status als Getaufte begründen. Sie sind aber auch in anderer Hinsicht theologisch Beteiligte: Der Ritus bringt zum Ausdruck, dass sie selbst sich in dieses Opfermahl hineinbringen und sich mit ihrem Leben dem Christusgeschehen anschließen.

Das wiederholt sich im Kommunionritus: Die Kommunion wurde für gewöhnlich außerhalb der Messe ausgeteilt, wobei die Kommunionfrequenz sehr niedrig war.⁵¹ Auch das ändert sich nun: Kommuniziert wird in der Messfeier, übrigens die Hostien, die auch in der Feier konsekriert worden sind,⁵² was für die Erfahrung

⁴⁹ A. A. Häußling, Die Gabendarbringung (s. Anm. 21) 193.

⁵⁰ Unter „Rolle“ versteht V. Krech, Religionssoziologie, Bielefeld 1999, 42, „die Summe aller Erwartungen ... die dem Rollenträger in bezug auf sein Verhalten in bestimmten Situationen entgegengebracht werden und zur Ausprägung eines Verhaltensmusters des Rollenträgers in denjenigen Situationen führen, auf die sich die Erwartungen beziehen. Eine religiöse Rolle meint diejenige Rolle, innerhalb derer die Erwartungen von religiösen Vorstellungen geleitet sind und deren ausgebildete Verhaltensmuster sich auf besondere Handlungen in einem primär religiösen Kontext beziehen.“ Für die Liturgie sind die Charakteristika einer religiösen Rolle zweifellos gegeben; die Veränderungen bezüglich Erwartungen und Verhaltensmuster markieren den Rollenwandel.

⁵¹ Zur Entwicklung der Kommunionfrequenz bis ins frühe 20. Jahrhundert vgl. J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*. Bd. II, Wien ³1962, 446–455. St. Stephan, „Tuet dies“ oder „Macht was ihr wollt?“ (s. Anm. 11) 203, beklagt, „daß man das hl. Opfermahl ohne jeden Grund, aus Gewohnheit oder aus Bequemlichkeit außerhalb der hl. Opferfeier empfängt, am liebsten vor derselben, um alsdann Zeit zu haben zur sogenannten Danksagung.“ Stephan schreibt weiter, so bleibe „das hl. Opfermahl eine Andacht für sich, von der hl. Opferfeier äußerlich, wenigstens innerlich losgelöst.“ Fast zwei Jahrzehnte später muss J. Gülden, Grundsätze und Grundformen der Gemeinschaftsmesse in der Pfarrgemeinde, in: K. Borgmann (Hrsg.), *Volksliturgie und Seelsorge* (s. Anm. 45) 98–122, hier 98, immer noch fordern: „Gleichzeitig mache man den Gläubigen durch eine tiefgehende eucharistische Erziehung zum innersten Besitz, daß die eigentliche und volle Anteilnahme am heiligen Opfer im Empfang der Opferspeise, der heiligen Kommunion besteht. Wie providentiell war es für die ganze liturgische Erneuerungsarbeit der letzten Jahrzehnte, daß sie mit den Kommuniondekreten Pius X. ihren Anfang nahm!“

⁵² A. Poschmann, *Das Leipziger Oratorium* (s. Anm. 1) 95, referiert die Hintergründe, die zur Austeilung nur in der aktuellen Feier konsekrierter Hostien geführt ha-

der Christuspräsenz in der Eucharistiefeier von Bedeutung ist. Für das Gemeinschaftsgeschehen wie die Auferbauung von Kirche handelt es sich ebenso um ein zentrales Zeichen wie für das Verständnis der Eucharistie auch als Mahl.

Zugleich kann man auch Institutionalisierungsprozesse erkennen, die die Liturgie unmittelbar betreffen wie im Fall der Hochamtsregel.⁵³ Dabei handelt es sich um eine Richtlinie oder Norm für die Feier der Gemeinschaftsmesse, die von verantwortlichen Theologen entworfen worden ist. Sie sollte eine theologisch und pastoral sinnvolle Gestaltung dieser Liturgie sichern, war aber auch äußerem Druck geschuldet („Krise der liturgischen Bewegung“).⁵⁴ Sie entstand in einem längeren Diskussionsprozess. Die neue Weise der Liturgiefeier wird durch die Hochamtsregel aus dem Status des Experiments in den Status einer gefestigten Institution überführt.

4. Beobachtungen zu theologischen Fragen

Aus einer Fülle möglicher Fragen sollen drei herausgegriffen werden:

4.1 Opfer und Mahl

Generell wird man für den hier relevanten Zeitraum sagen können, dass der Opfercharakter der Eucharistie nicht in Frage gestellt, also die entsprechende Tradition fortgeschrieben wird, aber eine wesentliche Ergänzung durch die Betonung des Mahlaspektes hinzukommt. Ein kurzer Text von Heinrich Kahlefeld über den Altar ist hier aufschlussreich, denn er lässt insgesamt doch eine neue theologische Wahrnehmung der Eucharistie erkennen: „Wenn nach dem Wortgottesdienst das ‚Herrenmahl‘ ... beginnt, wird Brot und Wein herbeigebracht und auf dem Tisch niedergelegt; darauf geschieht die Danksagung über Brot und Wein und dann die Speisung der Feiernden vom gemeinsamen Tische“, liest

ben; u. a. die Relativierung der einseitigen Betonung der Realpräsenz in den eucharistischen Gaben; die Förderung der tätigen Teilnahme; die stärkere Einbindung der Kommunion in die gesamte Eucharistie. Vgl. auch A. A. Häußling, Die Gabendarbringung (s. Anm. 21) 199–201.

⁵³ Einen guten Überblick zur Genese der Hochamtsregel bietet A. Poschmann, Das Leipziger Oratorium (s. Anm. 1) 154–160.

⁵⁴ Vgl. Th. Maas-Ewerdt, Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich (s. Anm. 1).

man in der 1942 erschienenen Veröffentlichung. Eine sehr einfache rituelle Grundstruktur wird sichtbar: Darbringung – Danksagung – Speisung. Die Bezeichnung „Herrenmahl“ ist Programm, auch für das im Hintergrund stehende Kirchenbild. Kahlefeld fährt fort: „Unter diesen Handlungen gewährt der Herr seiner Kirche die Gegenwärtigkeit seiner Todeshingabe an Gott, seinen Vater, daß sie darin eingehe und daraus das Leben habe. Und so ist der Tisch, der Brot und Wein trägt, ‚der Tisch des Herrn‘ ... und der ‚Altar‘ des Opfers Christi.“⁵⁵ Die Deutung als Opferstätte bewertet Kahlefeld als sekundär. In der Eucharistie partizipiert die Kirche, wie Kahlefeld später schreibt, am sakramental gegenwärtigen Opfer Christi. Diese Gegenwart ereignet sich unter den Zeichen von Brot und Wein. Über sie wird Dank gesagt, mit ihnen wird das Mahl gehalten; dem wiederum entspricht die Gestalt des Tisches.⁵⁶ Im thematischen Zusammenhang ist interessant, dass Kahlefeld den Tisch, die ihn umgebende Gemeinde und die Versammlung zueinander in Beziehung setzt.⁵⁷ Über den Ritus und seinen Ort wird Theologie zum Ausdruck gebracht. Für die Umdeutung der Eucharistie ist eine andere Passage bemerkenswert. Kahlefeld konstatiert, dass in vielen Kirchen der tradierte „Altar“ und der neue „Mahlstisch“ in einem Raum nebeneinander existieren werden. Er hält eine einfache, aber klare Aussage bereit: „Dann würde die eine Altargestalt die andere interpretieren, und die Unterweisung über das Herrenmahl, über sein Zeichen und seine Wirklichkeit täte sich leicht: das Volk kann ja schauen.“⁵⁸

4.2 Die Verbindung von Liturgie und Ethik

Das Leipziger Oratorium hat in die Liturgische Bewegung insofern eine ganz eigene Prägung eingebracht, als es Liturgie und Diakonie eng miteinander verbunden hat.⁵⁹ In dieser theologisch-ethisch motivierten Verbindung spielt auch die gesellschaftliche Realität, in der diese Gemeinde in einer Leipziger Arbeitervorstadt lebte, eine Rolle. Dass man Leib Christi in der Liturgie wird, sollte sich im Alltag bewähren. Aus der Liturgie entwickelt sich

⁵⁵ H. Kahlefeld, Der Altar, in: K. Borgmann (Hrsg.), *Volksliturgie und Seelsorge* (s. Anm. 45) 181–185, hier 181.

⁵⁶ Vgl. H. Kahlefeld, Der Altar (s. Anm. 55) 183.

⁵⁷ Vgl. H. Kahlefeld, Der Altar (s. Anm. 55) 184.

⁵⁸ H. Kahlefeld, Der Altar (s. Anm. 55) 184.

⁵⁹ Vgl. zuletzt A. Poschmann, Liturgie und Diakonie. Das Beispiel des Leipziger Oratoriums, in: B. Kranemann/Th. Sternberg/W. Zahner (Hrsg.), *Die diakonale Dimension der Liturgie* (QD 218), Freiburg i. Br. 2006, 145–160.

eine sozial-politische Praxis der Gemeinde. Der Hinwendung zu Gott sollte die Hinwendung zum Menschen entsprechen.⁶⁰ In ganz unterschiedlichen Formen hat man dieses realisiert: durch die Wiederentdeckung des Fürbittgebets, also des Allgemeinen Gebets, durch die Kollekte und die mit der Liturgie in Verbindung stehende Lebensmittelsammlung. „Seelsorge vom Altare aus“ war das zentrale Anliegen der Oratorianer.⁶¹ Es wird kein Zufall sein, dass ein solches Seelsorgeprogramm von Gemeindeseelsorgern entwickelt wurde, die in einem Stadtteil mit erheblichen sozialen Problemen arbeiteten. Das gesellschaftliche Umfeld der Gemeinde hat für das Feiargeschehen Konsequenzen. Während hier liturgisch eine klar konturierte und abgegrenzte Gemeinde im Blick ist, schafft die Liturgie selbst den Anlass zu sozialem Handeln und öffnet sich den Anforderungen der Gesellschaft.

4.3 Liturgie der betenden Kirche

Der Gemeinschaftscharakter der Liturgie wird betont.⁶² Auch das prägt Theologie und Praxis der Liturgie dieser Zeit, ob gelungen oder nicht: Die Eucharistie soll wieder als gemeinschaftliche Feier begangen werden. Die unterschiedlichen Möglichkeiten der Partizipation sind bereits genannt worden. Die betende Kirche oder auch Gemeinde wird neu entdeckt, und von hierher werden dann auch die Rollen im Gottesdienst definiert, wobei man von Ungleichzeitigkeiten ausgehen muss. Dass die Liturgie in Richtung Gemeindeliturgie profiliert wird, verändert die theologische Deutung, aber auch die praktische Gestaltung. Wäre sie nicht Handeln der Gemeinde, müsste über Opfergang bzw. Gabendarbringung, Allgemeines Gebet, gemeinsames Beten etc. nicht diskutiert werden. Aber auch die Rolle des Priesters etwa könnte anders definiert werden. So schreibt Josef Andreas Jungmann 1942: „Der ze-

⁶⁰ Vgl. A. Poschmann, Das Leipziger Oratorium (s. Anm. 1) 90.

⁶¹ Darauf hat wiederholt Klemens Richter aufmerksam gemacht, vgl. K. Richter, Seelsorge vom Altare aus. Von der Gemeintheologie des Leipziger Oratoriums, in: Gottesdienst 19 (1985) 57–60.

⁶² Eine genauere Untersuchung verdient das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft, aber auch das Verständnis von Gemeinschaft in der Liturgischen Bewegung. Der Begriff „Volk“ taucht häufig auf, sogar in Tautologien wie Volksliturgie. Hans Limburg hat darauf hingewiesen, dass seltener von „Christen“ oder „Teilnehmern“ gesprochen werde, und hat dann mit Blick auf ein kleineres Volksmessbuch angefügt: „Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß die Benutzer des Büchleins den vorherrschenden Volk-Begriff der Einführung weniger biblisch oder ekklesiologisch aufgefaßt haben als vielmehr in der völkischen Klangfärbung der politischen Publizistik im frühen 20. Jahrhundert.“ (H. Limburg, Zur Meßfeier in einer „Erziehungsanstalt“ [s. Anm. 20] 89).

lebrierende Priester ergreift das Wort zum Gebet und auch zum eucharistischen Hochgebet nur als Sprecher der Gemeinde, die er vorher angeredet und zum Beten aufgerufen hat, und die dann mit dem Amen sein Beten besiegelt.“ Jungmann spricht sogar von der „Gemeinde als Träger des Gottesdienstes der Kirche“⁶³ und schaut dieses zusammen mit dem „Bewußtsein von unserer Zusammengehörigkeit mit dem verklärten Erlöser.“⁶⁴ Aus beidem entsteht ein Bild von Kirche, die aus der Liturgie erwächst. Die Gläubigen, die sich um den sakramentalen Leib versammeln, werden in den mystischen Leib Christi hineingenommen. „Aus der sacra communio sollte die communio sanctorum, die Gemeinschaft der Heiligen werden, als deren verklärtes Haupt er im Himmel ‚lebt und herrscht‘.“⁶⁵

5. Das Ziel: Kirchlich-gläubige Identität aus der Liturgie

Fragt man nach den mit dem eucharistischen Mahl verbundenen Strategien zur Konstituierung und Stärkung von Gruppenidentität, stößt man in der Liturgischen Bewegung auf interessantes Material. Über die Liturgie und in diesem Fall die Messe möchte man kirchlich-gläubige Identität fördern und fundieren. Es werden zugleich sehr unterschiedliche Mechanismen und implizite, durchaus widersprüchliche Theologien deutlich, die damit einhergehen. Die neuen Rollenprofile werden erst langsam herausgearbeitet, die leitenden Akteure dieses Prozesses sind noch zu erforschen. Auch das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft wäre weiter zu untersuchen. Die Veränderungen im Rollengefüge und im theologischen Verständnis der Liturgie stehen im größeren gesellschaftlichen und kirchlichen Kontext. Von der Bedeutung der Liturgie für die katholische Kirche wie von der Ritualtheorie her erklärt sich die rasch einsetzende Institutionalisierung der beschriebenen Aufbrüche, die zum Teil durch die Akteure intendiert ist, zum Teil als Instrument der Reglementierung eingesetzt wird, letztlich aber zur Verstetigung dessen geführt hat, was in der Liturgischen Bewegung als Erneuerungsprozess innerhalb der katholischen Kirche begonnen hat.

⁶³ J. A. Jungmann, Christus – Gemeinde – Priester (s. Anm. 45) 28.

⁶⁴ J. A. Jungmann, Christus – Gemeinde – Priester (s. Anm. 45) 29.

⁶⁵ J. A. Jungmann, Christus – Gemeinde – Priester (s. Anm. 45) 26.