



Klemens Richter

Was die sakramentalen Zeichen bedeuten

**Zu Fragen aus der
Gemeinde von heute**

GEMEINDE IM GOTTESDIENST

Herder

Zweite Auflage
Freiburg im Breisgau 1988

Klemens Richter

Was die sakramentalen Zeichen bedeuten

Zu Fragen aus der Gemeinde von heute

Ein Wort zuvor

Das liturgische Handeln ist auf Zeichen angewiesen, weil menschliches Miteinander ohne die Begegnung im Wort (verbales Zeichen) sowie in Geste und Gebärde (nonverbale Zeichen) nicht möglich ist. Alle Erkenntnis beginnt mit den Sinnen. Und so ist auch die Begegnung mit Gott nur unter sinnhaften Zeichen denkbar. Das entscheidende Zeichen seiner Gegenwart ist Jesus Christus, das zentrale Sakrament seines Heilswillens, das Ursakrament. In ihm und seinem Tun ist uns ein Bild Gottes gegeben. Da Christus durch die Sendung des Heiligen Geistes in seiner Gemeinde fortlebt, da er weiterwirkt in der Kirche, ist die Kirche Grundzeichen dieses Heilswillens, Grundsakrament. Und so ist ihr Handeln unter den Grundaufgaben von Martyria - der Verkündigung des Glaubens, Liturgia - der Feier des Glaubens und Diakonia - dem Tun des Glaubens insgesamt ein sakramentales Handeln unter Zeichen, in denen sich das Kommen des Reiches Gottes verwirklicht. Von daher kann alles gottesdienstliche Handeln als sakramental bezeichnet werden, denn jedes liturgische Zeichen soll letztlich der Begegnung mit Gott dienen, die Liturgie als einen Dialog zwischen Gott und Mensch ermöglichen. „Sakramentale Zeichen“ beziehen sich somit nicht nur auf die Sakramente, sondern auf alle gottesdienstliche Feiern.

Die Begegnung mit Gott in der Liturgie drückt sich dabei nicht nur in Zeichen aus, sondern die gottesdienstliche Feier ist als Ganzes Zeichen, in dem das Gedächtnis der Heilstaten Gottes in der Vergangenheit durch das Handeln Christi im Heiligen Geist zum gegenwärtigen Heil für die Gemeinde wird. Von daher ist das Zeichen-Sein konstitutiv für Liturgie. Es darf also nicht nur darum gehen, einzelne Zeichen zu verstehen, sondern den Gottesdienst insgesamt als zeichenhaftes Handeln zu begreifen, als Zeichen der Nähe Gottes, die in der Liturgie nur so oder gar nicht zu erfahren ist.

Dieses Buch geht auf Anfragen zurück, die über mehrere Jahre in „Christ in der Gegenwart“ beantwortet wurden, beansprucht also keinerlei Vollständigkeit. Es handelt sich um immer wieder gestellte Fragen aus den Gemeinden zum Verständnis der Liturgie als Zeichenhandlung insgesamt und zum Vollzug der liturgischen Zeichen, deren Erneuerung ja dazu führen sollte, „dass sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen, und dass das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann“ (LK 21). Diesem Ziel der liturgischen Erneuerung möchte das Bändchen dienen.

Denen ich mich in diesem Anliegen vor allem verbunden weiß, meinen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern am Seminar für Liturgiewissenschaft in Münster, besonders Brigitte Mülder, sei an dieser Stelle ein Dank gesagt.

Klemens Richter

Inhalt

Ein Wort zuvor	1
<i>Liturgie als Ausdrucks- und Zeichenhandlung</i>	
1 „Zeichen“ oder „Symbol“?.....	5
2 Wie unterscheiden sich sakramentliche und sakramentale Zeichen?.....	6
3 Kein Verständnis für Zeichen?.....	7
4 Verlust der Zeichensprache durch die Liturgiereform?.....	8
5 Müssen Zeichen erlernt werden?.....	9
6 Zeichen - Mitte liturgischer Bildung?.....	10
7 Sinnlichkeit - konstitutiv für Liturgie?.....	11
8 Weshalb fehlt unseren Gottesdiensten die Sinnhaftigkeit?.....	13
9 Was ist wesentlich, was zweitrangig?.....	14
10 Gemeinde als grundlegendes Zeichen.....	16
11 Warum müssen sich die Zeichen wandeln?.....	16
12 Entwicklung neuer Zeichen?.....	17
13 Liturgiereform und Kirchenreform untrennbar.....	18
14 Zeichenhaftigkeit des ganzen Gottesdienstes.....	19
15 Werden sakramentale Zeichen nicht oft fehlgedeutet? Magie, Allegorie und Attrappe.....	20
16 Mystagogie - Einübung in die sakramentalen Zeichen.....	21
17 „Ausdruck“ statt „Zeichen“?.....	22
<i>Zur Zeichenhaftigkeit der Sakramente</i>	
18 Sakramentale Spendeformeln.....	26
19 Zur Form der Sakramentenliturgie.....	27
20 Zum Zeichencharakter der Taufe.....	28
21 „Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser“ - Hauptelement der Taufe.....	29
22 Zeichen lebendigen Wassers - der Taufbrunnen.....	30
23 Sonntägliches Taufgedächtnis.....	31
24 Taufsalbungen - ausgedeutete Zeichen.....	32
25 Erstkommunion und Taufkerze.....	33
26 Heilszeichen in der Krankheit.....	34
27 Ehesegen - Zeichen der Heilszusage Gottes.....	35
28 Das erhobene Brot, der erhobene Kelch.....	36
29 Kommunionsspendung als Zeichen: Das eucharistische Brot.....	37
30 Brotbrechen - Fehldeutung eines Zeichens.....	38
31 Das Zeichen des eucharistischen Kelches.....	39
32 Verdunklung der Zeichenhaftigkeit des Herrenmahles: Kommunion vom Tabernakel aus.....	40
33 Zeichen der Buße und Versöhnung.....	41
34 Ablass - noch zeitgemäß?.....	42

Feier des Heils in der Zeit: Die österlichen drei Tage

35	Zeit als Zeichen: Die Osternachtfeier.....	45
36	Feierablauf als Zeichen: Der Aufbau der Ostervigil.....	46
37	Die Bedeutung des Lichtes: Das große Osterlob.....	47
38	Öl - Zeichen des Heils.....	48
39	Die Fußwaschung - ein unverständliches Zeichen.....	49
40	Kreuzverehrung - Mitte der Karfreitagsliturgie.....	50

Ausdruckshandlungen des Körpers

41	Stehen, Sitzen, Knien.....	53
42	Das „kleine“ Kreuzzeichen.....	54
43	An die Brust schlagen.....	55
44	Der Friedensgruß.....	56
45	Der liturgische Kuss - ein befremdliches Zeichen?.....	57
46	Spiel und Tanz - leibhafte Zeichen des Glaubens.....	58

Orte gottesdienstlichen Handelns

47	Altar - Zeichen der Herrenmahlfeier.....	61
48	Der Ort der Verkündigung.....	63
49	Der Sitz des Vorstehers.....	65
50	Die Aufbewahrung der Eucharistie.....	66

Elementare Zeichen im Gottesdienst

51	Osterkerze - Sinnbild Christi.....	69
52	„Unechte“ Kerzen?.....	70
53	Weihrauch - Zeichen wofür?.....	71
54	Evangeliar - Symbol des Gotteswortes.....	73
55	Liturgische Bücher - Ausdruck des Liturgieverständnisses.....	74
56	Das Hungertuch - Wiederbelebung eines verlorengegangenen Zeichens.....	75
57	Liturgische Kleidung - ein sprechendes Zeichen?.....	76
58	Grün oder Weiß an Sonntagen?.....	77
59	„Bedenke, dass du Staub bist“ - das Zeichen der Asche.....	78
	Literaturhinweise.....	80
	Abkürzungen	80

Liturgie als Ausdrucks- und Zeichenhandlung

1 „Zeichen“ oder „Symbol“?

Immer wieder wird von Zeichen und Symbolen in einem Zuge gesprochen und geschrieben. Gibt es da einen Unterschied, oder ist dasselbe damit gemeint? Ist „Zeichen“ nur die deutsche Übersetzung für „Symbol“?

Im Sprachgebrauch sind die beiden Begriffe tatsächlich weithin austauschbar. Vor allem in den Naturwissenschaften werden sie gleichbedeutend gebraucht. Im täglichen Sprachgebrauch kann zudem der Begriff „Symbol“ sogar so verwendet werden, dass er etwas total Gegensätzliches aussagt: Eine Handlung von großer Bedeutung wird als „eine wahrhaft symbolische Geste“ bezeichnet, während etwas Bedeutungsloses als „nur symbolisch“ abgetan wird.

Nun werden „oft nur jene Zeichen Symbole genannt, deren Bedeutung besondere Werte einschließt. Es ist zwar jedes Symbol ein Zeichen, aber nicht jedes Zeichen ein Symbol. In der religiösen und theologischen Sprache wird nicht selten der Begriff Symbol als Zeichen des Glaubens vorbehalten, das heißt Zeichen, zu deren vordergründiger natürlicher Bedeutung eine zusätzliche übernatürliche Bedeutung, die nur dem Glauben zugänglich ist, hinzukommt“ (Ph. Harnoncourt). Für den antiken Menschen ist das Symbol nicht nur der sichtbare Teil eines Ganzen, sondern für ihn stellt sich im Symbol eben die Sichtbarkeit des Ganzen dar, das wiederum als Ganzes unsichtbar bleibt. Unter Symbol wird also die ganze Wirklichkeit verstanden, soweit sie sich in einem Symbol mitteilt.

Seit dem Mittelalter hat das westliche Christentum zu dieser Sichtweise kaum noch einen Zugang. Ob Christus unter den eucharistischen Gestalten real oder symbolisch gegenwärtig ist, ist eine Frage, die sich im Altertum nicht stellt, denn im Symbol scheint die ganze Realität auf. Das wirklich ursprüngliche Symbol steht also „nicht für etwas anderes, das es bedeutet. Es ist nicht Vertretungssymbol, sondern es ist wirklich das, was es darstellt und bedeutet; noch radikaler gesagt: es teilt sich mit und gewährt sich selber, indem es sich darstellt und zeigt“ (A. Wucherer-Huldenfeld). Erst als unter Symbol „nicht mehr eine in Erscheinung tretende, sondern eine abgeschwächte Wirklichkeit“ verstanden wird, „kann es mit dieser Fragestellung zum Abendmahlstreit kommen“ (A. Adam / R. Berger).

So kann von der Liturgie als Zeichen gesagt werden, dass es nicht wie jedes Zeichen nur auf etwas anderes verweist, sondern dass es eine Wirklichkeit gegenwärtig setzt. So „erhält der Begriff Symbol einen vertieften, ausgreifenden Sinn, weil er eine real zeichenhafte Vermittlungsweise zwischen Gott und Mensch anspricht und beschreiben will“ und damit „das unentschränkbare Ineinander und Miteinander eines menschlichen, innerweltlichen Aspekts und einer göttlichen Komponente“ meint (Th. Schneider).

Das wird besonders deutlich in Jesus Christus, der nach dem mehrfachen Zeugnis der Heiligen Schrift in seiner Menschheit Wort Gottes (Joh 1,1.14; 1 Joh 5,7; Offb 19,13) und Bild Gottes ist (2 Kor 4,4; Kol 1,15; vgl. schon Weish 7,26), Zeichen der Anwesenheit Gottes in der Welt. Der erste Johannesbrief beginnt mit dem Satz: „Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen sehen, was wir geschaut und was unsere Hände angefasst haben, das verkünden wir: das Wort des Lebens.“ Entscheidend für christliche Liturgie ist, dass Christus das Heil von Zeichen abhängig gemacht hat: „Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben“ (Joh 6,54); „Wenn jemand nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes kommen“ (Joh 3,5). Ein weiterer Grund dafür, dass Liturgie nur unter Zeichen - verbalen (wortgebundenen) wie nichtverbalen, denn auch das Wort ist Zeichen, weshalb die Rede von „Wort und Zeichen“ äußerst ungenau ist - möglich ist, liegt im Menschsein begründet: Kommunikation ist auch zwischen Menschen nur unter Zeichen möglich.

Entscheidend ist also nicht, ob der Begriff „Zeichen“ oder der Begriff „Symbol“ benutzt wird, sondern dass klar ist, was darunter in der Liturgie verstanden werden muss.

2 Wie unterscheiden sich sakramentliche und sakramentale Zeichen

Es wurde schon einleitend (S. 1) darauf aufmerksam gemacht, dass der Begriff „sakramentale Zeichen“ nicht nur auf die Sakramente, sondern auf alle gottesdienstlichen Feiern bezogen werden kann. Daher scheint eine Unterscheidung zwischen sakramentlichen Feiern, worunter die sieben Sakramente im engeren Sinne zu verstehen sind, und sakramentalen Feiern, die liturgische Vollzüge außerhalb der sieben Sakramente meinen - etwa die Begräbnisliturgie oder die Segnungen -, wenig glücklich. Sakramente wie Sakramentalien umfassen ja „eine sichtbare und eine unsichtbare Komponente; es geht dabei um eine vom Menschen wahrnehmbare und erfahrbare Wirklichkeit, die jedoch letztlich seinem Begreifen entzogen ist und Geheimnis bleibt. Das Sichtbare, Offenbare, Zugängliche ist Zeichen für das Unsichtbare, Verborgene, Geheimnisvolle“ (R. Kaczynski). Erst im Mittelalter wird aus Gründen einer theologischen Systematisierung zwischen Sakramenten und Sakramentalien unterschieden. Demgegenüber meint die frühe Kirche mit dem Wort „sacramentum“ das Heilshandeln Gottes insgesamt. Damit wird der neutestamentliche, aus dem Griechischen kommende Begriff *Mysterion* (= Geheimnis; vgl. Röm 16,25 f.) übersetzt, der den Heilsplan Gottes als Ganzes wie auch die einzelnen Phasen der Verwirklichung dieses Heilsplanes, in dessen Mitte Jesus Christus steht, bezeichnen kann. Christus ist das eigentliche Mysterium des Heilshandelns Gottes, woraus schon deutlich wird, dass die Übersetzung dieses Begriffes mit dem deutschen „Geheimnis“ den Inhalt des Begriffes *Mysterion* nicht in seiner Fülle wiederzugeben vermag.

Weil Christus das zentrale Sakrament des Heiles ist, weil er im Sakrament der Kirche fortwirkt, deshalb kann auch das gesamte gottesdienstliche Handeln der Kirche als sakramental bezeichnet werden. „Einige ihrer gottesdienstlichen Feiern wurden im besonderen Sinn als Sakramente bezeichnet, jene nämlich, in denen sie - im letzten freilich der in ihr fortlebende und fortwirkende Christus selbst - das Christusmysterium von Menschwerdung und Geburt bis zu Tod und Auferstehung vergegenwärtigt und feiert. Auch die kultischen Ausdrucksformen des Alten Testaments, denen zumeist im Hinblick auf Christus und die Kirche typologische (hinweisende) Bedeutung (vgl. Kap. 15) zuerkannt wird, wurden Sakramente genannt. Das Lehramt der Kirche hat, dem seit der Frühscholastik üblichen Sprachgebrauch folgend, jene gottesdienstlichen Zeichen und Zeichenhandlungen, die in ihrer Substanz auf Jesus zurückgehen und die ihnen eigentümlichen Wirkungen ‚immer und in allen, soweit es dabei auf Gott ankommt‘ (ex opere operato), hervorbringen und vermitteln, unter der Siebenzahl zusammengefasst und zu ihrer Bezeichnung den Begriff ‚Sakramente‘ als terminus technicus eingeführt. Dadurch wurde der altkirchliche Sakramentsbegriff auf wenige gottesdienstliche Handlungen eingeschränkt“ (R. Kaczynski).

Nun beschränkt sich die ganze Fülle des sakramentalen Lebens der Kirche eben nicht auf diese sieben Sakramente, denn das Christusgeheimnis wird auch unter anderen gottesdienstlichen Zeichen gefeiert. „Diese im Laufe der Geschichte gewachsenen ‚kraft des fürbittenden Eintretens der Kirche‘ (ex opere operantis Ecclesia) Heil vermittelnden gottesdienstlichen Zeichen und Zeichenhandlungen wurden unter den Namen Sakramentalien gefaßt“ (R. Kaczynski). Doch geht es in beiden Fällen um das eine Leben der Kirche, in beiden Fällen um ihr sakramentales Handeln, so dass die aus systematischen Rücksichten getroffene Unterscheidung der Theologen zwischen Sakramenten und Sakramentalien für den liturgischen Vollzug nicht unbedingt hilfreich ist. Denn Sakramente wie Sakramentalien sind sichtbare

Zeichen der unsichtbaren Gnade, die das durch Christus im Heiligen Geist vermittelte Heilshandeln des Vaters an der Gemeinde wirksam werden lassen.

Eine zu starke Fixierung auf die sieben Sakramente verengt den Blick gegenüber der Fülle des Heilshandelns Gottes. Als ein Beispiel dafür kann das Bußsakrament dienen. Sicher ver-dichtet sich in der sakramentalen Feier der Buße das versöhnende Handeln Gottes an sei-ner Gemeinde in besonderer Weise. Aber es ist nicht zu übersehen, dass die vielfältigen Möglichkeiten einer Versöhnung zwischen Gott und den Menschen in anderen liturgischen Vollzügen dadurch nicht selten aus dem Blick geraten sind (vgl. S. 41 f). Dabei war es doch immer Glaube der Kirche, dass z.B. durch Werke der Nächstenliebe, durch das gläubige Hören auf das Wort Gottes, durch das Schuldbekenntnis in nahezu allen liturgischen Feiern wie auch durch eigene Bußgottesdienste Sünden vergeben werden, sofern sie nicht ein sol-ches Gewicht haben, dass die Schwere der Schuld einen Ausschluss aus der Eucharistiege-meinschaft der Gemeinde bewirkt hat.

Von daher eben können alle liturgischen Zeichen in Übereinstimmung mit der Kirche der ersten Jahrhunderte als sakramentliche oder sakramentale Zeichen begriffen werden. Übri-gens hat der Entwurf der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums die begriffliche Unter-scheidung zwischen Sakramenten und Sakramentalien überwinden wollen, was damals aber noch an der aus dem Mittelalter überkommenen westlichen Theologie scheiterte. Demge-genüber hat die Kirche des Ostens am Begriff Mysterion festgehalten, eine Unterscheidung zwischen Sakramenten und Sakramentalien also nicht getroffen.

3 **Kein Verständnis für Zeichen?**

In Beiträgen über Liturgie und Liturgiereform ist immer wieder zu hören und zu lesen, der moderne, durch das naturwissenschaftliche Weltbild geprägte Mensch könne Zeichen und Symbole einfach nicht mehr verstehen. Und mit der Frage nach der Zeichenfähigkeit ist die Frage nach der Liturgiefähigkeit eng verbunden. Wo der Zugang zum Verständnis von Zei-chen fehlt, ist liturgische Feier nicht möglich.

Die Frage ist nicht neu. Vor einem Vierteljahrhundert - die Liturgiekonstitution war soeben, am 4. Dezember 1963, verabschiedet worden - stellte sie Romano Guardini in einem Schrei-ben vom 1. April 1964 anlässlich des Dritten Liturgischen Kongresses in Mainz in aller Schärfe: „Ist vielleicht der liturgische Aspekt, und mit ihm überhaupt das, was ‚Liturgie‘ heißt, so sehr historisch gebunden - antik, oder mittelalterlich, oder barock -, daß man sie der Ehrlichkeit wegen ganz aufgeben müsste? Sollte man sich nicht zu der Einsicht durchringen, der Mensch des industriellen Zeitalters, der Technik und der durch sie bedingten soziologi-schen Strukturen sei zum liturgischen Akt einfach nicht mehr fähig? Und sollte man, statt von Erneuerung zu reden, nicht lieber überlegen, in welcher Weise die heiligen Geheimnisse zu feiern seien, damit dieser heutige Mensch mit seiner Wahrheit in ihnen stehen könne?“ Völlig zu Recht meint Adolf Adam in seinem Buch „Grundriss der Liturgie“ dazu: „Aus dem Kon-text ergibt sich klar, dass Guardini nicht grundsätzlich die Liturgie als Mysterium der Heils-zuwendung und Gottverherrlichung in Frage stellen will. Es geht ihm wesentlich um den ‚li-turgischen Akt‘, den der Mensch in leiblich-zeichenhafter Weise vollziehen, den er ‚schauen‘ und in den er seine ganze Persönlichkeit einbringen muss.“

Die Frage nach der Zeichen- und Symbolfähigkeit des modernen Menschen führte schon da-mals zu einer breiten Diskussion, in deren Verlauf der Benediktiner Burkhard Neunheuser aus Maria Laach darauf verwies, dass dies nicht nur ein christliches Problem sei: „Ist der Mensch von heute fähig, ein Kunstwerk zu schauen, eine Symphonie zu hören, eine Landschaft zu bewundern, ein Fest zu feiern, und das alles nicht nur in bloß passivem Zuschauen, sondern in tätigem Mitvollzug und innerlicher Aneignung, in der Ergriffenheit seines Herzens, im Stille-

werden, in Erschütterung, in Erhebung und Begeisterung, im festlichen Mitschwingen, in der Kraft und Fähigkeit, für sein Bewegtsein den gemäßen Ausdruck hoher Festlichkeit, des Preisens und Rühmens, in der Gemeinschaft mit Gleichgesinnten zu finden?“

Es handelt sich hier also um kein erst durch die Liturgiereform aufgeworfenes Problem. Im selben Brief schreibt Guardini nämlich, dass schon der Mensch des 19. Jahrhunderts zum liturgischen Akt nicht mehr fähig gewesen sei: „Für ihn war religiöses Verhalten einfachhin das individuell-innerliche - was dann als ‚Liturgie‘ noch den Charakter offiziell-öffentlicher Feierlichkeit annahm. Damit war aber der Sinn der liturgischen Handlung verloren. Was der Gläubige vollzog, war gar kein eigentlich liturgischer, sondern ein von Zeremoniell umgebener privat-innerlicher Akt - nicht selten noch vom Gefühl begleitet, er werde durch jenes Zeremoniell gestört.“ Im Unterschied zum privat-religiösen Akt ist liturgisches Handeln ein gemeinschaftliches Tun. Daher gehört zur Liturgiefähigkeit nicht nur die Zeichen- und Symbolfähigkeit, sondern notwendig auch die Gemeinschaftsfähigkeit (vgl. Kap. 6).

Wenn es auch zutreffen mag, dass die Menschen unserer Zeit zeichenkarger als früher sind, so hat doch auch die Industriekultur eine Fülle von Symbolen ausgeprägt, werden Fahnen gehisst und heruntergerissen, Haare demonstrativ kurz oder lang getragen. Für die Schwierigkeiten in diesem Bereich mag es sprechen, dass selten so viele Bücher zu Zeichen und Symbolen - übrigens nicht zuletzt auch von evangelischer Seite - erschienen sind wie in den letzten Jahren. Seit den Anfängen der Liturgischen Bewegung und besonders seit Guardinis Buch „Von heiligen Zeichen“ 1922/23 sind die liturgischen Zeichen immer wieder Gegenstand pastoralliturgischer Überlegungen gewesen. Zudem ist heute in Soziologie, Psychologie und Psychoanalyse unumstritten, dass Riten und Zeichen notwendig zum Menschsein gehören. Wer sich den nichtverbalen Zeichen gegenüber sperrt, wird krank.

4

Verlust der Zeichensprache durch die Liturgiereform?

Immer wieder wird, wenn schon nicht behauptet, so doch die Frage gestellt, ob die Liturgiereform insgesamt nicht doch zu einer Verarmung der Zeichensprache geführt habe.

Balthasar Fischer, einer der weltweit bedeutendsten Mitarbeiter am Werk der Reform, ist der Überzeugung, dass „der Slogan von der Zeichenfeindlichkeit der jüngsten katholischen Liturgiereform ein oberflächliches und ungerechtfertigtes Pauschalurteil ist, das fälschlich der Reform anlastet, was manche Endverbraucher - leider - aus ihr gemacht haben. Wo die Reform so ausgeführt wird, wie sie gemeint ist, gewinnt der seit eh und je gerühmte Reichtum katholischer Liturgie an ‚non-verbal communication‘ neue Kraft.“ Er sieht einen erheblichen Gewinn im Bereich der liturgischen Zeichen durch Entlastung, durch Straffung und durch Wieder- und Neueinführung gegeben.

Für einen Gewinn durch Entlastung von nicht mehr verständlichen Zeichen nur ein Beispiel: Vor der Reform war es Brauch, bei der Schlussdoxologie des eucharistischen Hochgebets dreimal über dem Kelch und dann dreimal zwischen dem Kelch und dem Rand des Altars mit der Hostie ein Kreuzzeichen zu machen. Dieses sechs Kreuzzeichen waren nur allegorisch (vgl. Kap. 15) zu deuten, z.B. als die Wunden Christi oder auch als Hinweis darauf, dass der Gekreuzigte die Menschen aus allen Himmelsrichtungen an sich ziehen will. Im Mittelalter gab es deshalb mancherlei Auseinandersetzung über die Zahl der Kreuzzeichen. Das Entfallen dieser kaum verständlichen Zeichen ist sicher ein Gewinn.

Weiter wurden manche Zeichen durch Verminderung gestrafft. Hier ist die Vielzahl der Kniebeugen oder der Altarküsse während der Messfeier zu nennen. Bei den vor jeder Zuwendung zum Volk immer wiederholten Altarküssen konnte die ursprüngliche Funktion dieser Gebärde als Gruß des Altars und Verabschiedung vom Altar nicht mehr sichtbar werden. Daher gibt es nunmehr nur noch je einen Kuss zur Begrüßung und zur Verabschiedung vom Altar.

Eigentlich entscheidend ist aber, dass verkümmerte Zeichen wiederbelebt und neue Zeichen geschaffen wurden. Nehmen wir als Beispiel die Messfeier, bei der der Priester der Gemeinde gegenübersteht. Sicher war auch die alte Weise der Zelebration, bei der der Priester der Gemeinde den Rücken zuwandte, ein sinnvolles Zeichen: das Zeichen des gemeinsamen Zuges auf den einen Herrn. Zugleich hat diese Form aber dem Missverständnis Vorschub geleistet, die Messe sei eine Priesterhandlung, der die Laien „beiwohnen“, wie der alte Sprachgebrauch ja auch sagte. Wenn der Priester nunmehr der Gemeinde gegenübersteht, wird seine Funktion als Vorsteher und Hausvater der um den Altartisch versammelten Gemeinde wieder deutlich entsprechend der Handlung im Abendmahlssaal. Ähnlich verhält es sich mit dem Zeichen der Handauflegung. Bei Bußsakrament wie Krankensalbung war dieses Zeichen als Auflegung der Hände auf das Haupt des Beichtenden wie des Kranken kaum noch zu erkennen. Das Gitter des Beichtstuhls ließ nur noch eine Handausstreckung zu, die der Beichtende nicht wahrnehmen konnte. Heute ist hier, wenn das Gitter nicht weiter daran hindert, zumindest bei einem Beichtzimmer wieder die Handauflegung vorgesehen. Und auch bei der Krankensalbung wurde die wohl aus Prüderie früher entfallene Auflegung beider Hände vor der Salbung wieder verbindlich eingeführt. Dieses Zeichen kann selbstverständlich nur dann „sprechen“, wenn die Zeichensprache darin auch deutlich zum Ausdruck kommt: in einer schweigenden, spürbaren und nicht zu kurzen Handauflegung.

Eine Neuschöpfung stellt die Bezeichnung der Stirn des Täuflings mit dem Kreuzzeichen durch Eltern und Paten dar. Die „Erfindung“ dieses Zeichens ist ein Beispiel für ein unmittelbar verstandenes und keiner Erklärung bedürftiges Zeichen. Die Praxis zeigt, dass Eltern und Paten spüren, was dieses Kreuz besagt.

Erinnert werden soll auch an die Erneuerung eines Zeichens, das sich in der ganzen Kirche inzwischen durchgesetzt hat: das Zeichen des verständlichen Wortes. Sicher hatte auch die lateinische Liturgiesprache Zeichencharakter. Sie „war ein Zeichen für die Unnahbarkeit und Über-Alltäglichkeit des hier Gefeierten. Aber hier blieb der große Einwand, dass gerade das Wort dem Menschen nicht zum Verhüllen, sondern zum Enthüllen gegeben ist und dass gerade christliche Liturgie, aufs Ganze gesehen, von diesem Gesetz des Ausrufens einer Botschaft, des Hineinziehens in ein gemeinsam verstandenes Gebet beherrscht ist“ (B. Fischer).

Von einem Verlust der Zeichensprache kann also dort nicht gesprochen werden, wo die Grundsätze der Liturgiereform wirklich mit Leben erfüllt wurden. Es liegt an den Gemeinden, vor allem aber an den Priestern, wie sie mit der Fülle der Zeichen umgehen.

5

Müssen Zeichen erlernt werden?

Nicht wenige meinen heute, dass die Zeichen und Gesten der Liturgie oft nicht verstanden werden oder, anders gesagt: sie bringen nicht das zum Ausdruck, was sie bezeichnen sollen - den Glauben der versammelten Gemeinde.

Schwierigkeiten bereiten besonders jene Zeichen, denen die Teilnehmer am liturgischen Handeln nur in der Liturgie und sonst nirgends begegnen. Neben Zeichen, die aufgrund ihrer natürlichen Eignung unsere Existenz aufhellen können, werden auch solche verwendet, die ihre Bedeutung aus der geschichtlichen Überlieferung erhalten. Dass der Sinn derartiger Zeichen erlernt werden muss, ist nicht unbedingt ein Mangel, sondern kann ihren Wert ausmachen. Die Soziologen sagen uns, dass ein Neuling, der in eine Großgruppe hineinwächst, während des Sozialisationsprozesses auch lernt, welche Bedeutung die Symbole der Gruppe haben. Wer diese Zeichen nicht kennt oder sie zwar kennt, ihren Sinngehalt aber nicht akzeptiert und die davon ausgehenden Verhaltensansprüche nicht zu realisieren versucht, der ist damit als Nichtmitglied gekennzeichnet. Soziale Symbole und besonders religiöse Zeichen sind für die

Abgrenzung einer Gruppe unentbehrlich. Entfallen die Zeichen, dann verschimmt die Kontur der Gruppe, und sie geht ins Stadium der Auflösung über.

Auf Unverständnis und Ablehnung stößt heute meist die Häufung und auch die gleich bleibende Wiederholung bestimmter Zeichen in der Liturgie. Heinrich Rennings hat darauf aufmerksam gemacht, dass nach der Ordnung des bis 1970 gültigen Messbuchs der Zelebrant in einer 30 Minuten dauernden „Feier“ alle zwei Minuten eine Kniebeuge zu machen hatte, alle 35 Sekunden ein Kreuzzeichen, alle drei Minuten einen Altarkuss - also 16 Kniebeugen, 52 Kreuzzeichen, 10 Altarküsse. Man kann es niemanden verargen, wenn ihm diese Häufung von Zeichen als unnötig erscheint.

Im Streben nach Abwechslung werden darum manchmal nicht nur die als variabel geltenden liturgischen Elemente ausgetauscht, sondern alle Zeichen abgewandelt. Solche Veränderungen können allerdings den Wert der Zeichen für den gottesdienstlichen Kommunikationsprozess (vgl. Kap. 20) beeinträchtigen, denn die Bedeutung des Zeichens ergibt sich aus seiner Konstanz. Wie der stets gleiche Vorspann einer Fernsehsendung oder die unveränderte Aufmachung eines Markenartikels dienen rituelle Elemente der Wiedererkennung und haben eine Signalfunktion. Jenseits der bewussten Wahrnehmungen lösen sie Erwartungen, Einstellungen und Gefühle aus. Solche konstanten Elemente erleichtern die Mitfeier.

Wichtig ist auch die Bindung der Zeichen an den Glauben. Zeichen ohne Glauben sind unwirksam. Sie ersetzen den Glauben nicht. Was vom Zeichen sichtbar ist, offenbart nicht seinen letzten Gehalt.

So stehen die liturgischen Zeichen, steht die Liturgie insgesamt in engster Beziehung zum Glauben und zur Glaubenswissenschaft. In der Liturgie wird der Inhalt des Glaubens und der Theologie, das Mysterium des Heils, das die ganze Geschichte der Menschheit durchzieht, unter heiligen Zeichen immer wieder gegenwärtig und wirksam. Daher sind die liturgischen Handlungen ihrerseits wiederum Zeichen des Glaubens der Gemeinde. Aus diesem Verhältnis von Liturgie und Glauben sowie Theologie ergeben sich sowohl für die Theologie als auch für die Zeichen der Liturgie wichtige Folgerungen. Die Theologie hat vor jedem Versuch zu einer spekulativ-systematischen Durchdringung neben der Heiligen Schrift unter den Zeugen christlicher Überlieferung vor allem Texte und Handlungen der Liturgie, also die liturgischen Zeichen zu befragen und sich an ihnen zu orientieren. Und das gilt eben nicht nur für die Zeichen, die als wesentlich angesehen werden, sondern für das gesamte Gefüge einer liturgischen Feier (vgl. Kap. 9). Also auch weil die Liturgie eine wichtige Quelle für die Theologie ist, ist es notwendig, die Zeichensprache der Liturgie zu erlernen.

6 Zeichen - Mitte liturgischer Bildung?

Müssten die heute doch offensichtlich vorhandenen Schwierigkeiten im Umgang mit der Zeichensprache nicht dazu führen, das die Zeichen zum Mittelpunkt liturgischer Bildung werden? Eine grundsätzliche Offenheit zum Verständnis von Zeichen gehört schon zu allgemeinen menschlichen Bildung, geht der eigentlichen liturgischen Bildung voraus. Wer nicht verzeihen und um Verzeihung bitten, wer sich nicht beschenken lassen und selbst schenken, wer nicht danken, feiern und gemeinsam essen und trinken kann, kann auch keinen Zugang zur Zeichensprache der Liturgie finden.

Aber zweifellos gehören Verständnis und Vollzug der sakramentalen Zeichen zu den wesentlichen Elementen liturgischer Bildung. Auch hier kann auf Romano Guardini verwiesen werden, dem es von Anfang an um eine ganzheitliche Hinführung zur Liturgie geht, weniger um eine intellektuelle Vermittlung. Daher lauten seine grundsätzlichen Fragen: „Worin liegt das Wesen liturgischen Verhaltens? Wie muss der Mensch beschaffen sein, wie die Gemeinschaft, wenn sie wesensgerecht in der Liturgie stehen sollen?“ Seine Überlegungen beziehen sich in erster Linie auf die Erziehung zur Symbolfähigkeit und zur Gemeinschaftsfähigkeit.

Da das liturgische Tun den ganzen Menschen umfasst, muss der Leib als Symbol begriffen werden, in dem allein sich Geistiges Ausdruck verschaffen kann. Jede einseitige Spiritualisierung ist abzulehnen. Die Liturgie beansprucht den ganzen Menschen: „Wird sie vollkommen, so führt das nicht dazu, den betenden Menschen zu entkörperlichen, im Gegenteil, er wird... immer menschlicher. Will sagen, daß im liturgischen Akt eine Körperlichkeit sich immer tiefer verinnerlicht, vergeistigt; daß seine Seele sich immer voller ausdrückt, verleiht.“

Wenn aber der ganze Mensch in Haltung, Gebärde und Handlung in die Liturgie einbezogen ist, erhalten auch andere Zeichen innerhalb der Liturgie einen neuen Stellenwert: „Um die Fülle des Seelischen auszusprechen, genügen die Ausdrucksmöglichkeiten des Körpers mit seinen Organen und Bewegungen ... nicht. Der Mensch weitet sie aus, indem er die Dinge der Umwelt in den Körperbereich einbezieht.“ Die dinglichen, räumlichen und zeitlichen Ausdrucksmöglichkeiten werden also in das seelisch-leibliche Grundverhältnis mit einbezogen. Voraussetzung dafür ist ein Gespür, dass alles Äußere auch Symbol sein kann. „Ein Symbol entsteht, wenn etwas Innerliches, Geistiges seinen Ausdruck im Äußerlichen, Körperlichen findet ... Das Innerliche muß sich ... mit Wesensnotwendigkeit ins Äußerliche umsetzen ... Weiter aber gehört zum Symbol in vollem Sinn, daß es klar umschrieben sei, daß die Ausdrucksform nicht auch irgend etwas anderes ausdrücken könne.“

Dabei muss dieses Symbol wesensgemäß sein, d.h., einem Ding darf nicht Gewalt angetan werden, sondern es muss die Interpretation zwanglos zulassen: „Immer dann, wenn gesagt werden muß: das war einst so und so ... das bedeutet eigentlich das und das ... da hinein muß man dieses oder jenes denken - redet die Gestalt nicht mehr, und man verlangt vom Gläubigen, ihr künstlich Sprache zu verleihen.“ Ist der Gläubige aber erst einmal gezwungen, den Symbolen eine eigene Bedeutung zu geben, so ist ein gemeinsames Verständnis des liturgischen Geschehens nicht mehr möglich, da einerseits Fehler in der Übersetzung zu falschem Verständnis führen können und andererseits einer individualistischen und gefühlsmäßig-privatistischen Ausdeutung Tür und Tor geöffnet wird.

Damit ist auch die Gemeinschaftsfähigkeit angesprochen, denn es geht in der Liturgie eben nicht um eine persönliche Erhebung zu Gott, sondern um ein gemeinsames Tun der versammelten Gemeinde. So fordert die Liturgie die Bereitschaft, das Leben der anderen zu teilen, ihr Leid, ihr Anliegen als eigene anzunehmen.

Damit verbunden ist die Erziehung zum Objektiven, denn die Symbole der Liturgie sind objektiv, weil hier ein geistiger Inhalt, der nun von allen verstanden wird, in eine sinnliche Form gegossen ist. Objektiv ist die Liturgie auch insofern, als hier christliche Grundüberzeugungen zum Ausdruck kommen, hinter denen das subjektive Gefühl zurücktreten muss. Aufgabe liturgischer Bildung ist von daher Erziehung von subjektiver Enge zu objektiver Weite, zugleich aber auch Erziehung zum kirchlichen Denken. Für Guardini ist kirchliches Denken („sentire cum ecclesia“) erforderlich, weil Liturgie auch als konkrete Feier einer Gemeinde immer zugleich Liturgie der ganzen Kirche ist.

Der verständnisvolle Vollzug liturgischer Zeichen gehört daher sicher zu den wesentlichen Elementen liturgischer Bildung.

7 Sinnlichkeit - konstitutiv für Liturgie?

Wem die Verbindung der Begriffe Sinnlichkeit und Gottesdienst ungewöhnlich erscheint, der sei an einem der gewichtigsten Angriffe auf die Liturgiereform des II. Vatikanums überhaupt erinnert, an das Buch eines atheistischen Psychoanalytikers (A. Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter, Frankfurt 1981) mit dem Untertitel „Die Zerstörung der Sinnlichkeit“. Hat also die Erneuerung unserer Liturgie deren Sinnlichkeit oder - wem das weniger anstößig erscheint, obwohl es in die gleiche Richtung zielt - deren Leibhaftigkeit bzw. Sinnhaftigkeit zerstört? Es gibt Stimmen genug, die zumindest von einem Verlust an Zeichenhaftigkeit

sprechen, die meinen, dass nur noch das Wort regiere und zudem zu anspruchsvoll sei und daher nicht recht verstanden werden könne (vgl. Kap. 4).

Ganz ähnlich wie Guardini bemerkt der evangelische Theologe Wilhelm Stählin: „Was nicht leibhaftig Gestalt wird, ist nicht wirklich auf dieser Erde; der Leib ist der Ort der Verwirklichung.“ Und weiter: „In dieser Wirklichkeit ‚Leib‘ vollzieht sich unser eigenes Schicksal, nichts geschieht an uns, das nicht zugleich an unserem Leibe geschähe, und was uns wirklich und ernsthaft widerfährt, das erfahren wir ‚an unserem Leibe‘.“ Dass dies auch für die Liturgie gelten muss, ist eine bare Selbstverständlichkeit; denn das Mysterium Gottes, sein Heilshandeln, begegnet den Menschen in leibhafter Gestalt durch Jesus Christus, so dass es sichtbar, hörbar und berührbar wird. Nur durch Zeichen, die das zum Ausdruck bringen, können Menschen mit dem Heil in Berührung kommen, können sie es ergreifen und sich aneignen. „Die Natur des Menschen und das Wesen der Offenbarung rufen nach dem Sinnhaften“, weil ansonsten die Gefahr besteht, „sich in mystischen Seelenzuständen, kalten Ideologien oder ethischen Anliegen zu verlieren. Daß der Schwund an Zeichen und die Dürftigkeit leibhaften Geschehens tatsächlich zu Verbalismus und Moralisererei führen, veranschaulicht aufs Beste der gegenwärtige Zustand katholischer Gottesdienste“, schreibt der Liturgiewissenschaftler Jakob Baumgartner.

Die Zeichenhaftigkeit der Liturgie betrifft also alle Sinne. Allerdings ist in der Kirche des Westens schon sehr früh, so bei Augustinus (verst. 430), eine Engführung auf die beiden Sinne Gehör und Gesicht festzustellen. Doch sollen eben alle Sinne beteiligt sein, wo etwa der Geruchssinn beim Weihrauch, der Geschmackssinn beim Genuss der Gaben von Brot und Wein, der Tastsinn beim Spüren des Wassers bei der Taufe, des Chrisams bei der Firmung, des Öls und der Handauflegung bei der Krankensalbung, der Umarmung oder des Händedrucks beim Friedensgruß.

Weil im Gottesdienst alle Sinne angesprochen werden sollen, spricht die konziliare Beschreibung der Liturgie von „signa sensibilia“, was die deutsche Übersetzung mit „sinnenfälligen Zeichen“ wiedergibt (LK 7) - eigentlich eine Tautologie, eine Verdoppelung, denn Zeichen sind immer sinnenfällig.

Obwohl heute viele Anstrengungen unternommen werden, den Leib in unseren Lebensstil zu integrieren - auf dem Gebiet des Glaubens verhalten wir uns weiterhin noch als Puritaner. Symptomatisch dafür ist die Tatsache, dass auch neueste Hinführungen zur Eucharistiefeier das leibliche Engagement kaum berühren, hingegen aber eine Menge über das Wort zu sagen wissen. Dabei lautet der Auftrag, den Jesus seinen Jüngern erteilte, für die zentrale liturgische Feier der christlichen Gemeinde, die Eucharistiefeier: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ (Lk 22,15; 1 Kor 11,23), „also nicht: erwäget, preiset, verkündet, sprecht, was geschehen ist, vielmehr: ‚Tut!‘ Liturgie ist demnach wesentlich Poesie, Tun, Handeln, Verrichten; gewiß auch Tun im Wort, aber eben nicht nur. Liturgie als menschengemäßes Handeln berücksichtigt alle Seiten unseres Wesens: die Weltlichkeit und Leiblichkeit, die Zeitlichkeit und Gemeinsamkeit. Sie bejaht die ‚Poesie‘ der Dinge und des Leibes, des Raumes und der Zeit, kurz: die Poesie des Menschen in seiner Totalität“ (J. Baumgartner).

Wie es aber mit unserem Verständnis ganzheitlichen menschlichen Handelns bei der Eucharistie bestellt ist, zeigt sich, wenn selbst Theologiestudenten auf die Frage was deren wesentliches Zeichen sei, antworten: Brot und Wein. Dabei geht es um die Feier eines Mahles, denn das Messopfer hat eben Mahlgestalt. Aber wo wird nun in unseren heutigen Messfeiern sichtbar und deutlich erkennbar, dass es sich um ein gemeinsames Mahl handelt? Die weithin übliche Kommunionsteilung an die in Zweierreihen vortretenden Gläubigen kann den Gedanken an ein Mahl wohl nicht aufkommen lassen; eine Hostie, die weder wie Brot aussieht noch danach schmeckt, wohl auch nicht; und das Trinken aus dem Kelch findet wohl vor allem aus „praktischen“ Gründen gar nicht erst statt.

Dieter Emeis bemerkt zu diesem notwendigen Lernprozess, dass eine Diskrepanz bestehe „zwischen der in fast allen Anthropologien vertretenen Leib-Seele-Einheit des Menschen ei-

nerseits und einer kaum entwickelten Aufmerksamkeit für den Leib als sichtbaren und greifbaren Ausdruck innerer Haltungen, Einstellungen, Bewegungen und Erwartungen andererseits“. Als Defizite der jüngeren Tradition nennt er, dass die Sakramente vornehmlich als Gnadenmittel betrachtet und unter der Frage von Gültigkeit seitens der Spender und Empfänger gesehen wurden. Noch zu wenig sei uns bewusst, dass der menschliche Leib selber ein Symbol, ja sogar das eigentliche Symbol ist, durch das sich Gott den Menschen in der Liturgie zuwendet. Nur „wenn wir unser normales Essen (und Trinken) als Symbol erfahren haben, können wir auch das eucharistische Essen (und Trinken) als symbolische Handlung vollziehen: als eine Aufnahme von Nahrung und Kraft aus der Todeshingabe Jesu Christi, die uns gegeben wird, damit wir davon leben. Zur andächtigen Kommunion gehört dann nicht nur eine geistliche Andacht, der geistlichen Andacht dient auch die leibhaftige Andacht, in der das Essen-(und Trinken-)Dürfen als Geschenk für unser Leben erfahren wird. Leibbeserziehung meint hier: Erziehung zum wenigstens gelegentlich andächtigen Essen (und Trinken) als leibhaftiger Grunderfahrung des Menschen.“

Die Liturgiereform hat versucht, die wesentlichen Zeichen in ihrer Sinnlichkeit und Leiblichkeit neu hervortreten zu lassen. Dass dies nicht nur Theorie ist, zeigen Gottesdienste vor allem in der Dritten Welt, die vor Sinnhaftigkeit buchstäblich bersten. In der Praxis unserer Gemeinden steht die Umsetzung dieses Anspruchs an die Liturgie oft noch aus. Vielfach nehmen die Gottesdienstteilnehmer ihre Leiblichkeit nicht genügend zur Kenntnis. Es scheint so etwas wie eine Scham zu geben, sich als leibhaftes Wesen in der Liturgie zu verstehen. Oft wird noch als Ideal die reine Innerlichkeit angezielt. Gerade „frommen“ Menschen muss oft erst noch klargemacht werden, dass leibhaftes Beten nicht im Gegensatz zur persönlichen Andacht stehen muss. Liturgie fängt eben damit an, dass man auch wirklich ganz da ist, mit Leib und Seele. Das ist aber dort nicht der Fall, wo der abstrakte Verstand und das zweckhafte Wollen alles überwuchern. Wenn Liturgie etwas mit Fest und Freude zu tun hat, dann müssen auch alle Sinne beteiligt sein: Hören, Schauen, Riechen, Schmecken und Fühlen.



Weshalb fehlt unseren Gottesdiensten die Sinnhaftigkeit?

Einer Verleiblichung des Gottesdienstes stehen mancherlei Hürden entgegen, die sich z.T. schon vor Jahrhunderten, andere aber auch erst in unserer Zeit aufgetürmt haben. Einiges sei hier genannt.

Das Wort, in sich selbst ein Zeichen, hat für die Liturgie grundlegende Bedeutung. Doch ist es schon früh im Westen zu Überbewertungen gekommen, im Gegensatz zu den Kirchen des Ostens, die für das Bildhafte grundsätzlich aufgeschlossener blieben. Bezeichnend dafür ist das Verständnis der Offenbarung Gottes als rein worthaftes Geschehen, während der Begriff Offenbarung ja gerade dem Bereich des Visuellen entstammt entsprechend dem Wort Jesu, das selig preist, die sehen und hören (Mt 13,16; vgl. 11,4). Demgegenüber hat das II. Vatikanum mehrfach betont, dass die Offenbarung nicht nur in Worten besteht, sondern auch in Taten Gottes und Christi. Ebenso ist „Evangelisierung“ nicht nur Verkündigung des Wortes, sondern auch die Feier der Liturgie und die Bewährung im Leben. Obwohl die Katholiken gegenüber der Reformation gerade die Zeichenhaftigkeit betonten, verhinderte dies nicht, dass auch sie vor allem das Wort beachteten, wie es der Wortlaut des früheren Kirchengebotes, die Messe zu hören, deutlich verrät.

„Die dringend erforderliche Aufwertung des Wortes und seiner sakramentalen Wirksamkeit, in der katholischen Theologie in Reaktion auf die Reformatoren fast vergessen, wurde im Konzil prinzipiell und durch die Liturgiereform praktisch vollzogen. Sie hat aber in der konkreten Verwirklichung vielfach zu einer Wortinflation, zu penetranter Information, wenn nicht Indoktrination, und zu aufdringlicher Motivation und zu plattem Moralismus in oft sehr

subjektiver Auswahl geführt: Einer der Gründe für fanatischen Widerstand traditionalistischer Gruppen und für ein ziemliches Unbehagen anderer“ (E.J. Lengeling).

Seit dem Mittelalter verengte sich das Interesse vor allem der systematischen Theologie auf die Wirksamkeit der Zeichen und damit allein auf all das, was im Notfall die Gültigkeit der Sakramente garantierte. Das führte notwendig zu einer Verarmung, zu einer Entsinnlichung, da es ja vornehmlich darum ging, die Gültigkeit durch einen korrekt vollzogenen Ritus zu garantieren. Der objektive Vollzug stand im Vordergrund, nicht selten die Grenze des magischen Verständnisses streifend, während die liturgische Feier nicht mehr als ein Prozess, in dem sich der Glauben des ganzen Menschen artikuliert und verleiblicht, verstanden wurde.

Der Intellektualismus der westlichen Theologie ist zudem bis heute kein Boden, auf dem das Verständnis einer leibhaften Liturgie gut gedeihen kann. Es geht ja nicht nur darum, mit dem Kopf zu begreifen, sondern auch darum, mit dem Herzen zu ergreifen. So wird bis heute in den meisten Entwürfen „zur Sakramentenkatechese sehr viel mehr darüber gesprochen, was die jeweiligen Sakramente sind, als wie sie gefeiert werden... Daß in vielen katechetischen Handlungsentwürfen nicht entschieden symbolisches Wahrnehmen und Handeln gefördert wird, hat seinen Grund nicht nur in einer Orientierung am Wesen statt an der Feier der Sakramente. Es ist in der Voraussetzungsanalyse offenbar auch noch nicht uneingeschränkt genug zugelassen, daß wir Menschen von einer der modernen Wissenschaften und der Technik geprägten Lebenswelt behindert sind, Symbole zu schauen und in Symbolen zu kommunizieren“, schreibt jüngst der Pastoraltheologe und Religionspädagoge Dieter Emeis. Er fordert daher auch emotionale und psychomotorische Lernprozesse, denn nicht zuletzt müsse sich eine christliche Gemeinde von ihrer Umwelt durch eine Kultur der Symbole, die den ganzen Menschen einbeziehen, unterscheiden lernen.

Auch der neuzeitliche Individualismus gefährdet einen ganzheitlichen Vollzug der Liturgie. Nur wer bereit ist, sich auf andere einzulassen und nicht nur „seinen“ Gottesdienst feiern zu wollen, ist eigentlich liturgiefähig. „In unserem westlichen Lebensstil dominieren eindeutig Leistung, zielstrebiges Wirken, Denken und Wollen, Ratio und Kalkül, wohingegen andere Schichten unseres Wesens unterentwickelt bleiben. Daraus entsteht das Gefühl der Frustration, des Unbehagens und der Enttäuschung. Auch die Liturgiereform, vorwiegend von Intellektuellen bewerkstelligt, trägt die Spuren solcher Verarmung. Damit der Gottesdienst erneut Ausdrucksgewalt erhält, muß er seinen Charakter als Geschehen, als Handlung in Gesten und Symbolen, kurz: als vollmenschlicher Akt zurückgewinnen. Ekstase des Glaubens - trauen wir das unseren Liturgien noch zu?“ (J. Baumgartner).

Damit sind nur einige Hürden aufgezeigt, die einer Verleiblichung, einer stärkeren Sinnhaftigkeit unserer Gottesdienste im Weg stehen. Man kann aber nicht der Liturgie anlasten, was ganz woanders begründet ist. Die Liturgie kann nur das in Zeichen zum Ausdruck bringen, was die versammelte Gemeinde tatsächlich bewegt, was wirklicher Ausdruck ihres Glaubens ist. Es liegt also an jeder Gemeinde selbst, ob ihre Gottesdienste sinnenfroh oder rational langweilig gestaltet sind.

9) Was ist wesentlich, was zweitrangig?

Das entscheidende primäre und daher grundlegende Zeichen der Feier des Glaubens ist die Versammlung der Gemeinde selbst. Sie ist ja die deutlichste Erscheinung der Kirche. Somit ist sie wirksames Zeichen, Mysterium, das Grundsakrament (vgl. Kap. 2). Zu diesem wesentlichen Zeichen der liturgischen Versammlung treten die wesentlichen liturgischen Handlungen als Hauptzeichen hinzu, die Sakramente. In ihnen werden Lebensknotenpunkte, menschliche Grundsituationen wie Geburt und Mahlgemeinschaft, Ehebund und Amtsantritt durch Christus neu qualifiziert. Was da geschieht, wird in Handlungen dargestellt, die dem Alltag entstammen, also Bad, Mahl, Treueversprechungen, Handauflegung. „Diese Zeichen

sind nicht etwa nur Bild im pädagogischen oder poetischen Sinn, wobei ein unsichtbares Geschehen durch Symbole und Bilder verdeutlicht wird. Vielmehr wird ein unsichtbarer und unhörbarer gnadenhafter Vorgang durch Zeichen in sich selbst spezifiziert. Die Sakramente bewirken das, was sie bezeichnen, weil sie es bezeichnen“ (E.J. Lengeling).

Sofern die sakramentalen Zeichen von Christus oder der Urkirche bestimmt sind, sollten sie wohl nicht verändert werden. Aber es muss versucht werden - und das ist Aufgabe der Liturgiereform (vgl. LK 33; 59) -, die Deutlichkeit dieser unverzichtbaren Zeichen wiederzugewinnen, damit sie dem Glauben besser dienen können. Diese Zeichen waren und sind teilweise immer noch verkümmert, etwa das Brot der Eucharistie zu einer kleinen weißen Scheibe, die eher wie Plastik anmutet denn als Grundnahrung; oder das Übergießen des Täuflings mit Wasser als Zeichen, dass Gott ihn von aller Schuld abwäscht, zu einigen Tropfen Wasser.

Die Grenzlinie zwischen primären, also wesentlichen, und sekundären, also eher zweitrangigen, Zeichen ist nicht immer leicht zu ziehen. Was bisher genannt wurde - liturgische Versammlung und das Gesamt von liturgischen Zeichen -, ist aber von den anderen Zeichen abzuheben, unter denen wiederum bedeutendere und weniger bedeutende zu unterscheiden sind. So kann der Raum der liturgischen Versammlung, die Kirche, sicher zu den bedeutenden Zeichen gezählt werden, wenn auch die grundlegende Wirklichkeit, die der gottesdienstliche Bau im Christentum abbildet, die Gemeinde selber ist. Weil die Gemeinde und ihre Eucharistiefeier das Gebäude heiligen, hat die Christenheit lange Zeit keine Weihe von Kirchen gekannt.

Auch die Zeit ist ein bedeutendes Zeichen, denn es ist nicht beliebig, wann was gefeiert wird. Sie ist durch den Lauf der Sonne, die schon frühzeitig als Abbild Christi gesehen wird, in Abschnitte des Tages gegliedert, an denen die Stundenliturgie verrichtet wird, und in Abschnitte der Woche, in der der Tag des Herrn als Tag der Eucharistiefeier der ganzen Gemeinde herausgehoben ist. Und sicher ist es nicht ohne Bedeutung, dass im Laufe des liturgischen Jahres Weihnachten zur Zeit der Wintersonnenwende und Ostern zum Frühlingsanfang begangen werden; so jedenfalls im Mittelmeerraum, aus dem heraus sich das Christentum entwickelt hat, und auf der nördlichen Halbkugel der Erde, während sich hier zweifellos ein Problem für die südliche Hemisphäre ergibt.

Eindeutig sekundär sind demgegenüber Handlungen, die erst spät in die Liturgie übernommen werden und dann verschiedenste Deutungen erhalten, so etwa Kerzen, Weihrauch, Paramente oder der Farbkanon der liturgischen Gewänder. Es gibt auch Zeichen wie etwa die Handauflegung, die für bestimmte liturgische Feiern - für die Ordination von Bischöfen, Priestern und Diakonen - wesentlich ist, während sie bei anderen liturgischen Vollzügen - etwa bei den einleitenden Riten der Taufe - nicht unentbehrlich ist.

„Während die Hauptzeichen vielfach verkümmerten, sind die sekundären Zeichen häufig so vermehrt worden, dass ihre Ausdruckskraft darunter leiden musste... Vielfach vermehrte man die Zeichen aus Spielfreude auf Kosten der eigentlichen Zeichenfunktion. Das echte liturgische Zeichen soll ausdrücken und bewirken, was für das Auge des Glaubens jetzt wirklich geschieht. Wenn aber z.B. (vor der liturgischen Erneuerung) der Zelebrant das Taufwasser bei der Weihe mit der Hand teilte und in vier Himmelsrichtungen spritzte, so wurde durch diese nachahmenden Gesten nur dramatisiert, was der zugehörige Text sagte: Trennung des Wassers von der Erde und Bildung von vier Flüssen des Paradieses bei der Schöpfung. Davon aber geschieht in Wirklichkeit nichts“ (E.J. Lengeling).

Es bedarf wohl keiner Begründung, dass sekundäre Zeichen, die keine Funktion mehr besitzen oder die nur allegorisch gedeutet werden können (vgl. Kap. 15), ihren Sinn verloren haben. Die Reform der liturgischen Zeichen will dabei nichts anderes, als was schon Augustinus von der christlichen Liturgie gegenüber anderen Kulturen rühmend hervorgehoben hat: ihre Einfachheit, Durchsichtigkeit und Verständlichkeit. Und das heißt gerade in unserer Zeit, dass sowohl die Hauptzeichen wie auch die sekundären Zeichen als

solche erkennbar und verständlich sein müssen (so auch LK 34; 50). Es war erklärtes Ziel der Liturgiereform, die liturgischen Zeichen wieder in ihrer eigentlichen Gestalt aufscheinen zu lassen, damit sie auch das zum Ausdruck bringen können, was sie bezeichnen. Inwiefern diese Absicht aber tatsächlich überall verwirklicht wurde, ist nach wie vor eine umstrittene Frage.

10 Gemeinde als grundlegendes Zeichen

Es war schon die Rede davon, dass die Versammlung der Gemeinde selbst das grundlegende sakramentale Zeichen ist (vgl. Kap. 9). Sie ist als Ganzes Subjekt und Trägerin des liturgischen Handelns, denn „die liturgischen Handlungen sind nicht privater Natur, sondern Feiern der Kirche, die das ‚Sakrament der Einheit‘ ist; sie ist nämlich das heilige Volk, geeint und geordnet unter den Bischöfen“ (LK 26). Sie ist es vor allem deshalb, weil sie in der Abfolge der Gegenwartsweisen Jesu Christi innerhalb der liturgischen Feier gemäß dem Wort Jesu „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20) die erste Gegenwartsweise des Herrn darstellt. Entsprechend heißt es nach der Allgemeinen Einführung in das Messbuch zunächst: „Christus ist wirklich gegenwärtig in der Gemeinde, die sich in seinem Namen versammelt, in der Person des Amtsträgers, in seinem Wort sowie wesenhaft und fortdauernd unter den eucharistischen Gestalten“ (AEM 7). Hier wird nicht eine Gegenwartsweise des Herrn gegen eine andere ausgespielt, sondern die Liturgie als ein dynamisches Geschehen, als ein Prozess verstanden, an dessen Anfang das Zusammenkommen der von Gott Gerufenen steht. In ihnen ist Christus selbst gegenwärtig.

Das widerspricht keineswegs der hierarchischen Gliederung. Jede Gemeinde braucht einen Leiter. Und wie im weltlichen Bereich auch üblich, werden die entscheidenden Handlungen der Gemeinschaft zeichenhaft und stellvertretend vom Leiter dieser Gemeinschaft vollzogen. Wenn die Eucharistiefeier eine der zentralsten Darstellungen der Gemeinde ist, muss der Vorsitzende der Gemeinde auch der Vorsteher dieser Feier sein. Hinzu kommt, dass er „in persona Christi“ handelt, Christus durch ihn der Feier vorsteht. Aber er ist in seiner besonderen Funktion auch Teil dieser Versammlung. So kommt dem Bischof oder Priester in der Regel die Leitung aller liturgischen Versammlungen zu. Je nach deren Bedeutung kann auch ein anderes Gemeindeglied diese Vorsteherfunktion übernehmen.

Allerdings sind in der Vergangenheit auch andere Dienste nach kirchlichem, also wandelbarem Recht Klerikern vorbehalten worden. Wenn das frühere Kirchenrecht behauptete, dass alle Akte des Gottesdienstes nur „von den legitim damit beauftragten Personen ausgeführt werden“ können, so wurde dabei völlig übersehen, dass die Laien „das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, der heilige Stamm, das Eigentumsvolk‘ (1 Petr 2,9; vgl. 2, 4-5)“ sind, das zur Liturgie „kraft der Taufe berechtigt und verpflichtet ist“ (LK 14). Von daher ist es konsequent, wenn das Konzil sagt, die Gläubigen sollen „Gott danksagen und die unbefleckte Opfergabe darbringen nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm“ (LK 48).

Die Getauften und Gefirmten nehmen so am Priestertum Christi teil zum Heil der Menschen und zur Verherrlichung Gottes (vgl. Offb 1,6; Apg 2,24.47; Röm 12,1; Hebr 13,15). Priestertlich ist hier sacerdotal zu verstehen im Unterschied zu presbyteral, was den Ältesten meint, den Leiter einer Gemeinde, den Presbyter, also Priester. So sind nicht nur Christen, die besondere Dienste leisten, sondern alle Versammelten Träger der Liturgie. Auch das berechtigt dazu, die liturgische Versammlung der Gemeinde als das grundlegende Zeichen zu sehen, in deren liturgischen Handlungen durch Christus als den Mittler zwischen Gott und Mensch sich die anderen sakramentalen Zeichen entfalten.

11 Warum müssen sich die Zeichen wandeln?

Es war erklärtes Ziel der Liturgiereform, vor allem den wesentlichen Symbolen wieder ihre Zeichenkraft zurückzugeben: „Texte und Riten sollen so geordnet werden, dass sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen, und so, dass das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann“ (LK 21).

Die Symbole der liturgischen Feier stehen wie der Glaube selbst in einer Tradition, die um der Einheit mit den glaubenden Generationen willen von Anfang an ein wesentliches Prinzip der Liturgie ist. Wenn sich aber Gott mit dem Menschen einlässt, so ist diese Gemeinschaft an die von Gott bejahte geschöpfliche Ordnung gebunden mit ihren raum-zeitlichen Gegebenheiten, damit aber an die Geschichte. Hier liegt der Grund für einen legitimen Wandel der Liturgie und damit auch der Symbole. Ist die Liturgie an die Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk gebunden, dann muss sie sich wandeln! Dabei gibt es eine Spannung zwischen der unaufgebaren Tradition einerseits und dem erforderlichen Wandel andererseits. Das gilt auch für die Zeichen. Was aber ist unwandelbar, was wandelbar? Absolut unwandelbar ist zunächst sicherlich nur die Notwendigkeit, dass die Kirche ihr Leben in den sakramentalen Zeichen vollzieht. Was uns mit früheren Generationen der Glaubenden verbindet, ist nicht in erster Linie die Fortführung bestimmter einzelner Zeichen, sondern die Erfüllung des Auftrages Jesu Christi, seinen Tod und seine Auferstehung zu verkünden und seine Liebe zu bezeugen. Das in je verständlichen Zeichen zu tun, heißt die Tradition wirklich wahren. Wenn überkommene Zeichen nicht verstanden werden, dann können sie nicht das zum Ausdruck bringen, was sie bezeichnen sollen - den Glauben der versammelten Gemeinde. Wer die Kirche veranlassen wollte, sich für immer unlösbar an geschichtlich bedingte Zeichen zu binden, würde ihr einen schlechten Dienst erweisen. Er müsste sich die Frage stellen, ob er damit letztlich die Kirche nicht zur Untreue gegenüber ihrer Sendung verführt.

Das II. Vatikanum drückt das so aus: „Da sich aber im Laufe der Zeiten einiges in die Riten der Sakramente und Sakramentalien eingeschlichen hat, wodurch ihre Natur und ihr Ziel uns heute weniger einsichtig erscheinen, und da es mithin notwendig ist, einiges an ihnen den Erfordernissen unserer Zeit anzupassen ...“ (LK 62). Das Konzil nennt auch die Prinzipien, nach denen das geschehen soll: Die Riten mögen den Glanz edler Einfachheit an sich tragen und knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen sein. Sie seien der Fassungskraft der Gläubigen angepasst und sollen im allgemeinen nicht vieler Erklärungen bedürfen“ (LK 34).

Dabei ist es besonders die „Fassungskraft der Gläubigen“, der mehr als bisher Beachtung geschenkt werden muss. In diesem Zusammenhang wird heute von der Inkulturation der Liturgie gesprochen, die zunächst einmal über die jeweilige Muttersprache, dann aber auch über die in den einzelnen Völkern und Kulturen verständlichen Zeichen erfolgen muss. Aber es geht auch darum, die Fassungskraft der jeweils konkreten Gemeinde zu berücksichtigen. Es ist zu beachten, welche Zeichen jeweils wie verstanden werden. So können sich auch hierzulande von Gemeinde zu Gemeinde unterschiedliche Zeichen entwickeln. Ein Beispiel dafür ist der Friedensgruß (vgl. Kap. 44). Eine Gemeinde, in der ein eher individualistisches Liturgieverständnis vorherrscht oder in der die Teilnehmer an der Liturgie einander nicht kennen, wird es schwerer mit dem Vollzug des Friedensgrußes haben als eine Gemeinschaft, die auch über die Liturgie hinaus enger miteinander verbunden ist. Im ersteren Fall wäre der Friedensgruß vielleicht der Fassungskraft dieser Gemeinde nicht angemessen. Allerdings wird dann gefragt werden müssen, ob diese Gemeinde voll und ganz liturgiefähig ist, denn die Gemeinschaft, die *Communio* untereinander ist auch eine Voraussetzung für die Kommunion, die Mahlgemeinschaft.

12 Entwicklung neuer Zeichen?

Zeichen können nicht einfach nur vorgeschrieben werden, wenn sie der jeweiligen religiösen Erfahrung und Frömmigkeit entsprechen und wahrhaftig sein sollen. Dabei ist Voraussetzung für die Wahrhaftigkeit aller Gesten, dass die Strukturgesetze der Liturgie verstanden werden. Erst dann kann eine Gemeinde überlegen, was für sie bei den einzelnen Handlungen angemessen und sinnvoll ist. Und da stehen wir in der Tat vor Problemen, die frühere Zeiten so wohl nicht kannten. Wie in der Gesellschaft insgesamt konnten sich Haltungen und Riten früher über Jahrhunderte hinweg entwickeln, und das in Räumen und Gemeinschaften, die mehr oder weniger unter den gleichen Bedingungen lebten. Heute ist das keineswegs mehr so. Die Riten und Zeichenhandlungen anlässlich einer Beerdigung können von Gemeinde zu Gemeinde völlig verschieden sein, da etwa in einer dörflichen Gemeinde das Begräbnis noch von der Kirche aus erfolgen kann, während in einer Stadtgemeinde möglicherweise die Beerdigung weit außerhalb der Gemeinde, vielleicht erst viele Tage nach Eintritt des Todes erfolgt. Hier sind die einzelnen Gemeinden aufgefordert, die für ihre Situation sinnvollen Zeichen herauszufinden, ja vielleicht sogar überhaupt erst neu zu entwickeln. Der unreflektierte Rückgriff auf Überkommenes kann das Zeichen entleeren und gar in sein Gegenteil verkehren.

So scheint es keineswegs bedenklich, dass sich Gebetshaltungen, Gesten und andere Ausdrucksformen heute unterschiedlich entwickeln. Es wird nicht möglich sein, gewissermaßen von einem übergeordneten objektiven Standpunkt aus zu sagen, was in einem bestimmten Fall allein richtig ist. Unsere Gemeinden haben zumindest zwei wichtige Aufgaben in diesem Bereich zu lösen: Einmal müssen sie mehr und mehr die Bedeutung der Zeichenhaftigkeit gottesdienstlicher Vollzüge erkennen, zum anderen sind sie aufgerufen, die für sie und die jeweilige liturgische Handlung sachgerechten Zeichen zu gestalten, vielleicht manchmal sogar erst zu schaffen. Das darf nicht in subjektiver Willkür geschehen, denn niemand darf „nach eigenem Gutdünken in der Liturgie etwas hinzufügen, wegnehmen oder ändern“ (LK 22). Als grundsätzliches Prinzip gilt, dass - so LK 23 - „die gesunde Überlieferung gewahrt“ bleibt „und dennoch einem berechtigten Fortschritt die Tür aufgetan“ wird und so „die neuen Formen aus den schon bestehenden gewissermaßen organisch herauswachsen“.

Kein Zweifel also, die liturgische Frömmigkeit und ihre Ausdrucksformen sind einem steten Wandel unterworfen. Und das ist nicht vom Bösen, sondern eine immerwährende Aufgabe, in der sich eine Gemeinde und ihre verschiedenen Gruppen über ihre Frömmigkeit immer neu klar werden müssen. Wer hier nach Ruhe ruft, könnte leicht die Ruhe provozieren, die zum Gegenteil einer lebendigen Liturgie und Frömmigkeit führt.

13 Liturgiereform und Kirchenreform untrennbar

Es hat auch mit der Zeichenhaftigkeit zu tun, dass eine Liturgiereform, die die Gemeinde als Trägerin des liturgischen Handelns versteht, ohne eine ihr entsprechende Kirchenreform nicht zu denken ist. So stellt sich die Frage, ob nicht die Ablehnung manches eigentlich berechtigt erscheinenden Wunsches „von oben“ - so etwa die Ablehnung eines jugendgemäßen Hochgebets oder der Verzicht auf das Schweizer Hochgebet zum Thema „Gott führt die Kirche“ im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz - damit zusammenhängt, dass erst langsam erkannt wird, welche Folgerungen die erneuerte Liturgie für das Kirchenbild nach sich zieht? Auch auf die Gefahr von möglichen Missverständnissen hin soll hier folgende Überlegung stehen: Das nachkonziliare Liturgieverständnis geht davon aus, dass dort, wo Gemeinde zusammenkommt, Liturgie gefeiert wird. Zuvor bestand die Überzeugung, dort wo ein geweihter Amtsträger zur Verfügung steht, ist Liturgie allein möglich. (Dass ein Priester unter bestimmten Umständen auch allein Eucharistie feiern kann, steht nicht in Frage; dass dabei aber das wesentliche Zeichen der Gemeinschaft verdunkelt wird, ist ebenso wenig in Abrede zu stellen.)

Eine so gewichtige Veränderung des Liturgieverständnisses kann selbstverständlich nicht ohne Folgen für das gesamte Gemeindeverständnis sein.

Die gesamte Liturgiegeschichte macht deutlich, dass ein verändertes Glaubensverständnis auch eine Veränderung der Feier dieses Glaubens mit sich bringt. Man muss da gar nicht erst auf die Reformation verweisen. Als aus mannigfachen Gründen im Frühmittelalter der Presbyter mehr und mehr in Anlehnung an den alttestamentlichen Opferkult als Opferpriester verstanden wird, führt das (und nicht nur wegen der beibehaltenen lateinischen Liturgiesprache) dazu, dass die Gemeinde von der Liturgie ausgeschlossen wird. Sie sucht sich daraufhin einen Ausweg in mannigfachen Formen der Volksfrömmigkeit, die von der Feier des Pascha-Mysteriums oft weit entfernt sind. Da sie die Eucharistiefeier nicht mehr selbst mitvollziehen kann und kaum noch Zugang zur Kommunion hat, ist die anbetende Verehrung des Allerheiligsten fast zwangsläufige Folge. Wenn sie nun wieder Träger der Liturgie ist und am Herrenmahl teilnimmt, ist es nahezu selbstverständlich, dass Formen der überlieferten Eucharistieverehrung eher zurücktreten.

Auch ein verändertes Kirchenverständnis hat Auswirkungen auf die Liturgie. Wird Kirche vornehmlich als Leib Christi gesehen wie in den Jahrzehnten vor dem Konzil, dann sind Reformen eher erschwert, denn jede Kritik an der Kirche kann als eine Kritik an ihrem Haupt verstanden werden; wird eine Sicht der Kirche als Volk Gottes favorisiert wie im Konzil, dann sind Veränderungen viel eher vorstellbar, denn eine Communio, die sich auf dem Weg befindet, kann auch einmal in die Irre gehen; und sollte sich zukünftig ein vom Heiligen Geist her bestimmtes Kirchenbild durchsetzen, wird da möglicherweise zu einem spontaneren Liturgieverständnis führen, in dem Ordnungs- und Rechtsfragen vielleicht weniger dominieren. Zwei Umbrüche werden nicht ohne Auswirkungen auf das Gemeindeverständnis und die Feier des Glaubens bleiben: der zunehmende Priestermangel und die kleiner werdenden Gemeinden, die zu einer innigeren Verbindung von Lebens- und Liturgiegemeinschaft führen können. Wenn zunehmend Sonntagsgottesdienste ohne Priester stattfinden müssen, werden sich die Laien auch in der Liturgie verstärkt einsetzen. Ein Blick auf das Judentum mag hier hilfreich sein: Seit 2000 Jahren kommt man da ohne Opferpriester aus; der Synagogengottesdienst ist eine reine Laienliturgie; und der Glaube wird weitgehend in den Familien tradiert, ohne verbindliches Lehramt, aber durch Elemente einer Familienliturgie; Lebens- und Liturgiegemeinschaft sind hier eng verbunden. Unter dem Postulat von einer versorgten zu einer sich selbst versorgenden Gemeinde werden sich dabei auch Fragen an unsere Liturgie stellen müssen.

14 **Zeichenhaftigkeit des ganzen Gottesdienstes**

Es war ein erklärtes Ziel der liturgischen Erneuerung, die Mahlgestalt des Herrenmahls für die Gemeinde zurückzugewinnen. So wie eine Familie sich in all ihren Vollzügen zeichenhaft wohl am ehesten darstellt im gemeinsamen Mahl anlässlich einer Familienfeier, so müsste auch in die Eucharistiefeier der Gemeinde alles mit einbezogen werden, was diese Gemeinde prägt. Es müsste aus der vergangenen Woche erzählt werden zu Beginn der Feier, damit die Gemeinde weiß, wofür sie dankt, für wen sie bitten soll, welcher Grund Anlass zur Klage vor Gott gibt. Je lebendiger diese Verbindung zwischen Alltag und sonntäglicher Versammlung sich gestaltet, um so mehr werden beide Formen des christlichen Lebens zum Gottesdienst werden. Die lebendige Gemeinde erlebt ja Geschichte mit Gott, und diese Geschichte ist auch Inhalt der sonntäglichen Feier.

So kommt es wohl weniger auf einzelne Zeichen an, die - selbst wenn ihr Sinn klar ist- ganz steril und bedeutungslos wirken können, sondern darauf, dass der Gottesdienst durch seine ganze Gestaltung vom Wesentlichen des Christseins heute erfüllt ist. Ist diese Grundhaltung vorhanden, gewinnen auch die einzelnen Zeichen ihren Sinn, ja es wird gar nicht mehr viel über diese diskutiert werden müssen. Der Vergleich zum Profanen: Wer vom Sinn einer

Olympiade überzeugt ist, sich darauf freut, der wird die Eröffnungsfeier mit all ihren Zeichen gut finden, selbst wenn er das eine oder andere gern geändert sehen würde.

So muss in der Eucharistiefeier von Anfang bis Ende aufscheinen, dass diese gemeinsame Handlung ein Festmahl ist, das in dankbarer Freude eingenommen wird. Gelingt das nicht, bleiben alle einzelnen Zeichen isoliert und abstrakt, vollzieht sich vielleicht anbetender Kult, aber nicht christliche Liturgie in ihrem Vollsinn als Dialog zwischen Gott und Mensch. Gesten und Körperhaltung zeigen durchaus, was diejenigen, die sie vollziehen, damit meinen. Aber es ist eben immer zu fragen, inwieweit das dem von den liturgischen Strukturgesetzen her Gebotenen entspricht. So ist etwa zu fragen, ob dem eucharistischen Hochgebet als der Verkündigung der entscheidenden Heilstat Gottes nicht besser das Stehen (so AEM 21; vgl. Kap. 41) als das Knien entspricht. Auch wenn es „Sache der Bischofskonferenz ist, die in der römischen Messordnung beschriebenen Gesten und Körperhaltungen dem Empfinden des jeweiligen Volkes anzupassen“ (AEM 21), bleibt es doch Aufgabe der einzelnen Gemeinde, sich darüber zu vergewissern, welche Bedeutung den einzelnen Zeichen jeweils zukommt, damit der ganze Gottesdienst an seiner Gemeinde und zum Zeichen des Dankens und Preisens der Gemeinde gegenüber Gott wird.

15 **Werden sakramentale Zeichen nicht oft fehlgedeutet?**

Magie, Allegorie, Attrappe

Das liturgische Zeichen braucht zur Wirksamkeit für den Glaubenden die Einsichtigkeit. „Solange den Gläubigen der Zugang zum Verständnis der Symbole erschwert oder verbaut ist, weil die Zeichen verundeutlicht, nur mehr historisch zu verstehen sind, nicht unmittelbar darstellen, solange ist es müßig, über Symbolunwilligkeit eines technisierten Zeitalters zu klagen“ (A. Wucherer-Huldenfeld). So gehört zur Durchsichtigkeit und zum Verständnis eines Sakramentes, dass die Gläubigen die deutenden Worte hören können. Ist dies nicht der Fall, besteht die Gefahr eines magischen Missverständnisses der Sakramente. Ein Beispiel dafür sind die lateinisch gesprochenen Deuteworte über die eucharistischen Gestalten: Das „Hoc est enim corpus meum“ wurde verballhornt zu dem Ausdruck Hokuspokus. Damit wurden die Deuteworte zur Eucharistie als eine Zauberformel missverstanden. Es entstand der Eindruck, wer diese Zauberformel sprechen könne und dürfe, der könne so etwas wie Wunder wirken. Es verwundert dann auch nicht, wenn in der Folge eines solchen Missverständnisses konsekrierte Hostien missbraucht wurden, etwa um durch Auflegen auf Wunden Heilung zu bewirken oder um durch Beimischung zum Viehfutter Krankheiten zu verhindern.

So kann das Unverständnis eines Symbols und Zeichens zu einer Fehldeutung führen, in diesem Fall zur Möglichkeit eines magischen Missverständnisses. Magie ist der Versuch, durch dämonische Kräfte Wirkungen zum Nutzen oder Schaden zu erzielen. Um ein magisches Missverständnis auszuschließen, gehört in der Liturgie zum zeichenhaften Handeln und zum Bild immer auch das deutende Wort hinzu. Daher trägt jede Ikone in den Kirchen des Ostens grundsätzlich ein Wort eingeschrieben. Beides zusammen, Bild und deutendes Wort, lassen durch das Abgebildete hindurch das wirklich gegenwärtig werden, was damit gemeint ist. Von daher wird verständlich, dass die alte Kirche in einem ganz spezifischen Sinn unter Symbolum das Credo, die grundlegenden Glaubensbekenntnisse und Bekenntnisschriften gewissermaßen als Erkennungszeichen der eigenen Gemeinschaft versteht.

Eine weitere Abgrenzung ist für die Bildzeichen in der christlichen Kunst des Abendlandes zu treffen, die kein eigentliches Symbol darstellen, sondern aufgrund einer Absprache religiöse Wirklichkeiten in Bildern zum Ausdruck bringen. So können Hirt, Lamm und Fisch für Christus stehen, die Taube für die Seele des Verstorbenen, Krone und Palme als Kennzeichen des Blutzugens. Sakramentale Zeichen im eigentlichen Sinne sind dies selbstverständlich nicht.

Wenn die Deutung eines Zeichens nicht mehr sachgerecht ist, sondern von etwas ganz anderem redet, als es das Zeichen tatsächlich meint, dann wird das liturgische Symbol durch eine allegorische Ausdeutung überlagert. Besonders im Mittelalter wurde die Allegorese weithin zum Deutungsprinzip für alle liturgischen Vollzüge, die dadurch gerade ihrer echten Zeichenhaftigkeit beraubt wurden. Die Allegorese ist ein Erklärungsprinzip, das einen Text oder Vorgang etwas anderes sagen lässt als seinen unmittelbaren Sinn. Die Allegorie stand dabei im Zusammenhang mit einer zunehmenden Entfremdung des Volkes von der Liturgie. So wurden etwa die Abläufe und Inhalte der Eucharistiefeier umgedeutet. Dafür gab es mehrere Möglichkeiten. So konnten mit dem Zeichen sittliche Mahnungen verbunden werden, so wenn das Messgewand als Zeichen der alles umschließenden Liebe Christi gedeutet wurde (moralische Allegorese). Oder es wurden Elemente der Eucharistiefeier als Erfüllung alttestamentlicher Vorbilder gedeutet, so galt der Psalmgesang zur Gabenprozession als Wiederaufnahme des Posaunenblasens der Leviten bei den Opfern im Tempel (typologische Allegorese). Zumeist aber wurden die Abläufe der Messfeier als Erinnerungen an das Leben Jesu verstanden. So wurde z.B. in der Händewaschung nach der Gabenbereitung, die ursprünglich wegen der Annahme natürlicher Gaben eine notwendige Reinigung der Hände darstellte, die Unschuldsbeteuerung des Pilatus gesehen: Ich wasche meine Hände in Unschuld; damit wurde zugleich ein problematisches Messopferverständnis bekundet, denn so wie einst Pilatus opferte nun der Priester den Leib Christi. Ein anderes Beispiel: Die fünf Kreuzzeichen zum Schluss des Hochgebetes stellten die fünf Wundmale Christi dar.

Hier handelt es sich zweifellos um unsachgemäße Deutungen. Wenn die Handwaschung aber, so heute, als Zeichen der Reinheit des Herzens gedeutet wird, so ist das eine möglich sachgerechte Umdeutung einer früher aus ganz anderen Gründen notwendigen Handlung. Ein weiteres Beispiel: Sachgemäß ist bei der Lesung der Heiligen Schrift die Wendung des Vortragenden zur Gemeinde. Bis zur Reform musste jedoch der Vorleser oder Vorsänger dem Volk den Rücken zuwenden und das Evangelium (bei geosteten Kirchen) nach Nordosten hin verkünden. Die allegorische Begründung war: Das Evangelium wird den Heiden verkündet, die in der Finsternis leben, deren Bild der Norden ist.

Eine noch weitergehende Entwertung und Entwürdigung eines Zeichens oder einer Handlung, die einmal Sinn gehabt hat, ist die Attrappe. Attrappen sind irreführend, verderben die Zeichenfähigkeit und verbiegen den Liturgiebegriff. Unter Attrappe wird die Nachbildung eines Gegenstandes verstanden, etwa für Werbezwecke in Schaufenstern. Leider hat es das auch in der Liturgie gegeben. Eine Attrappe ist die Tumba als Zeichen für die Gegenwart des Toten (heute nicht mehr erlaubt), wo doch nur der Sarg selbst stehen dürfte. Aber ein schwarzes Tuch anstelle der Tumba auszubreiten, ist die Attrappe einer Attrappe. Daher sollte zur Austeilung des eucharistischen Brotes auch kein Kelch verwendet werden, der ja als Zeichen für Trinken steht, nicht aber für Essen. „Man kann wohl alles das Attrappe nenne, was, ohne eine echte Funktion im Gottesdienst zu haben, bloß getan wird, damit es „gilt“ (A. Wucherer-Huldenfeld). Selbstverständlich gibt es nach der liturgischen Erneuerung keinen Raum mehr für Attrappen im Gottesdienst.

Um zukünftig derartige Fehldeutungen auszuschließen, muss in einer Gemeinde immer neu überlegt werden, ob es in ihren liturgischen Feiern liturgiefremde Symbole gibt.

16 **Mystagogie - Einübung in die sakramentalen Zeichen**

Es ist sicher kaum möglich, griechische Begriffe in die deutsche Sprache einzuführen, um damit wichtige Aspekte des Gottesdienstes zu bezeichnen. Mit dem Wort Eucharistiefeier scheint das zwar einigermaßen gelungen, aber ein Begriff wie Mysterium wird sich kaum eindeutschend lassen, obwohl er eine ganz andere Bedeutungsfülle hat als die lateinische Über-

setzung Sacramentum oder gar das deutsche Wort Geheimnis (vgl. Kap. 2) Ähnliches gilt wohl auch für den Begriff der Mystagogie.

Ursprünglich geht es bei der Mystagogie darum, den Mysten, den Eingeweihten, in das Erlebnis der Mysterienfeiern weiter einzuführen. In der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts wird der Begriff dann zunehmend auch auf die Neophyten, die Neugetauften, angewendet, die durch Taufe, Firmung und erste Eucharistie in die Gemeinde eingegliedert sind, aber anschließend noch weiter in das Christsein eingeführt werden. Da die Taufe zumeist in der Osternacht stattfindet, geschieht dies vornehmlich durch eigene liturgische Feiern in der Osterwoche. Diese Belehrung erfolgt durch mystagogische Katechesen und Homilien (Predigten).

In der Liturgischen Bewegung dieses Jahrhunderts wird der Begriff wieder eingeführt und darunter vor allem die liturgische Bildung verstanden. In den nachkonziliaren Dokumenten kommt der Begriff nur selten vor. In dem liturgischen Buch „Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche“ wird unter Mystagogie eine Zeit der Einübung und Vertiefung verstanden, die die ganze Osterzeit umfassen soll. Es geht dabei um „eine vollständige und herzliche Aufnahme in die Gemeinschaft“ der Gläubigen, die alle Bereiche, also nicht nur die Liturgie, umfassen soll. In einer römischen Instruktion über die liturgische Ausbildung der Priesteramtskandidaten von 1979 heißt es: „Eine echte Hinführung oder Mystagogie muss hauptsächlich die Fundamente darlegen, auf die sich das ganze liturgische Leben aufbaut: die Geschichte des Heils, das österliche Christusmysterium, die wahre Natur der Kirche, die Gegenwart Christi in den liturgischen Handlungen, das Hören des Wortes Gottes, den Geist des Gebetes, der Anbetung und der Danksagung, die Erwartung der Wiederkunft des Herrn“.

Es geht dabei eigentlich um mehr als um Belehrung, es geht um das rechte liturgische Feiern selber. Wenn der Begriff heute auch weithin unterschiedlich gebraucht wird, so wird doch häufig die Messpredigt darunter verstanden, die sich mit den Texten und Handlungen der Messfeier selbst befasst und die durchaus öfter einmal an die Stelle der Schriftpredigt treten dürfte (so AEM 41). Und das gilt selbstverständlich auch für andere liturgische Feiern wie etwa Taufe oder Trauung. Aber es wird auch von einer „mystagogischen Liturgie“ gesprochen, die liturgische Bildung durch eine recht gefeierte Liturgie vermittelt. Dahinter steht der richtige Gedanke, dass aus der persönlichen Erfahrung mit Gottesdiensten, die den Glauben überzeugend zum Ausdruck bringen und ihn stärken, die eine gelungene Verbindung von Gottesdienst der Gemeinde und christlichem Leben vermitteln, eine Hinführung zur Liturgie und ihrem Verständnis erfolgt. Das bedeutet allerdings, dass alles das, was die Liturgie meint, auch voll verwirklicht wird.

Nur einige Beispiele dafür: Die Gegenwart des auferstandenen Herrn muss dann tatsächlich erfahren werden, der Gottesdienst zu einer Auferstehungs-Erfahrung werden; aus dieser Erfahrung muss Freude erwachsen und in der Liturgie auch sichtbar werden; die Feier muss eine Feier sein und nicht ein liebloses Aneinanderreihen von Texten und Riten; der ganze Mensch muss davon leibhaftig erfasst werden; der Gottesdienst muss in sich glaubwürdig sein, das Geschehen dem Leben der Gemeinde entsprechen.

Wer eine solche Erfahrung in und mit der Liturgie gemacht hat, weiß um eine mystagogische Liturgie. Das Bemühen darum sollte eigentlich selbstverständlich sein. Bei manchen Katholikentagsgottesdiensten oder auch in Taizé wird das nahezu mit Händen greifbar. Und es ist sicher nicht zuviel gesagt: Auf Dauer wird nur eine solche mystagogische Liturgie den einzelnen und die Gemeinde durchtragen können. Bei allem Bemühen um liturgische Bildung - und sicher bedarf es auch immer wieder der Erklärung - „lernt“ man Liturgie nicht durch Studium, sondern durch die Mitfeier würdiger Gottesdienste.

17 „Ausdruck“ statt „Zeichen“?

In neueren liturgietheologischen Überlegungen wird selbstverständlich liturgisches Handeln als ganzheitlich-ganzmenschliches Tun verstanden. Schon Romano Guardini sieht das so in seinem Büchlein „Von heiligen Zeichen“: „Tun ist etwas Elementares, in dem der ganze Mensch stehen muss, mit seinen schaffenden Kräften; ein lebendiges Vollziehen muss es sein; ein lebendiges Erfahren, Auffassen, Schauen.“ Dabei geht es immer um zwei Grundfragen: Was kommt zum Ausdruck, und wie kommt es zum Ausdruck? Es geht also einmal um den Inhalt der Liturgie und des Glaubens und zum anderen um die Ausdrucksdimension des Menschen.

Im neuen Handbuch der Liturgiewissenschaft (Gottesdienst der Kirche 3, Regensburg 1987) wird deshalb weniger von sakramentalen Zeichen gesprochen als vielmehr vom Gottesdienst als menschlicher Ausdruckshandlung. Tatsächlich ist die ganze menschliche Existenz Ausdruck, und wenn der Mensch sich ausdrückt, kommt er zu sich selbst. Daher kann A. Ronald Sequeira schreiben: „Um den symbolischen Charakter des liturgischen Ausdrucks richtig zu verstehen, ist zu beachten, dass menschlicher Ausdruck immer auf einen anderen gerichtet ist. Wenn z.B. zwei Liebende sich umarmen, dann erleben sie ihre Liebe gerade darin, dass jeder auf den anderen ausgerichtet ist. Die Umarmung ist dafür nur ein unvollkommenes Zeichen; dennoch ist sie Symbol der Liebe und bringt zum Ausdruck, dass es den Liebenden nicht um die eigene Person, sondern um den anderen geht. In diesem Sinne ist echter Ausdruck immer zweckfrei. Der Liebende will nichts erreichen, er will nicht besitzen, er will sich hingeben, d.h. er drückt sich als Liebender aus. So kann man auch sagen, dass der gläubige Christ in der Liturgie seine liebende Hingabe ausdrückt. Auch dieser gottesdienstliche Ausdruck wird immer inadäquat sein; dennoch ist er Symbol des Glaubensvollzugs, der nicht vom menschlichen Selbstvollzug zu trennen ist. Denn insofern der Mensch das auf Gott gerichtete Seiende ist, ist die Feier der Liturgie eine symbolische Ausdrucksgestalt seines Selbstvollzugs: in der Liturgie kommt der Mensch zu sich selbst; er findet sein eigenes Wesen.“

Daher kann gesagt werden, dass die Liturgie in zweifacher Hinsicht ein Ausdruckshandeln ist, denn in ihr kommt einmal Gottes Heilszuwendung zu den Menschen, dann aber auch die lobpreisende, verehrende und bittende Antwort der Menschen an Gott zum Ausdruck. Es geht dabei auch um einen Selbstvollzug des Menschen im gottesdienstlichen Tun, aber in erster Linie um ein Handeln Gottes durch Christus im Heiligen Geist an den Menschen. Die Liturgie ist für beide Aspekte heilswirksamer symbolischer Ausdruck.

Dieser liturgische Ausdruck ist abhängig vom Menschenbild, vom Weltbild der jeweiligen Gesellschaft oder Kultur und vom Gottesbild. Sequeira führt drei Ausdrucksformen als Grunddimensionen sowohl des allgemein menschlichen als auch des religiös-gottesdienstlichen Handelns an. Dazu unterscheidet er zwischen verbalen Ausdrucksformen („Sie reichen von einfachen Worten und Sätzen bis zu kunstvollen poetischen Texten, vom Gebetswort des einzelnen bis zum breit entfalteteten Gemeindegebet...“), klanglichen Ausdrucksformen („Besonders das Singen, das den verbalen und klanglichen, aber auch den bewegungsmäßigen Ausdruck in sich schließt, gehört zu den elementaren Formen religiösen Ausdrucks“) und bewegungsmäßigen Ausdrucksformen („Denn jeglicher Kult ist Handlung, tritt naturgemäß in körperlicher Bewegung in Erscheinung, verleiht sich in der Mimik, in Gesten und Gebärden, im Schreiten, in Prozessionen, im Tanz und in den verschiedensten, oft sehr komplexen Handlungsabläufen, wie Waschen und Salben, Mahlhalten usw.“).

Liturgisches Handeln ist dabei immer Ausdruck der kirchlichen Gemeinschaft und steht damit in dem Spannungsfeld von gesamtkirchlicher Einheit und teilkirchlicher Vielfalt. Um eine Inkulturation des Glaubens und der Liturgie zu ermöglichen, wird schon durch die Liturgiekonstitution eine „starre Einheitlichkeit“ abgelehnt (LK 37). Die liturgischen Bücher sehen deshalb Auswahl- und Anpassungsmöglichkeiten für eine situationsgerechte Feier vor. Von daher können die verbalen, klanglichen und bewegungsmäßigen Ausdrucksformen eine sehr vielfältige Gestalt annehmen, die nicht im Widerspruch zur grundlegenden Einheit der Kirche

im Wesentlichen steht (vgl. LK 38), denn sie bringt die Katholizität der Kirche zum Ausdruck, die Einheit in der Vielfalt bedeutet.

So kann es durchaus sinnvoll sein, statt von „Zeichen“ von „Ausdruck“ zu sprechen. Das schon genannte neue Handbuch der Liturgiewissenschaft unterscheidet daher zwischen sprachlichen und nichtsprachlichen Ausdrucksformen, spricht von räumlichen und sinnhaften Dimensionen des liturgischen Ausdrucks sowie von der Bewegung als liturgischer Ausdrucksdimension.

*Zur Zeichenhaftigkeit
der Sakramente*

18 Sakramentale Spendeformel

In den ersten Jahrhunderten wurde die Liturgie der Sakramente als Feier verstanden, in der die Gemeinde Gott für sein Heilshandeln dankt und lobt, um dann darum zu bitten, dass Gott auch in dieser Feier sein Heil der Gemeinde erneut zuwendet. Dabei war sich die Gemeinde im Glauben sicher, dass Gott an ihr wirklich Heil wirkt. Dazu bedurfte es keiner Spendenformeln, sondern etwa bei der Taufe des Glaubensbekenntnisse des Täuflings zum dreifaltigen Gott und des Übergießens mit Wasser oder etwa bei der Weihe des dankenden und bittenden Weihegebetes unter Handauflegung.

Schon im Frühmittelalter beginnt dann das Interesse an der Frage in den Vordergrund zu treten, wann und wodurch genau das Sakrament bewirkt wird. Dass es der Handlung und des deutenden Wortes im Gebet oder Bekenntnis bedarf, war immer klar. Augustinus sagt im Hinblick auf die Weihe des Taufwassers: „Das Wort tritt zum Element, und es entsteht das Heilszeichen (sacramentum).“ Nun aber rückt immer mehr der rechtliche Aspekt in den Mittelpunkt. Mit dieser Verrechtlichung ist notwendig eine Verengung des Blickwinkels verbunden. Nicht mehr die Feier als Ganzes interessiert, sondern zunehmend das, was die Scholastik mit Materie und Form bezeichnet: Die Materie im eigentlichen Sinne (*materia proxima*) ist die zentrale Handlung, die Materie im entfernteren Sinne (*materia remota*) das Element. Genauer: *materia proxima* der Taufe ist das Übergießen, *materia remota* das Wasser; bei der Eucharistie ist ersteres das Mahl, das Essen, letzteres Brot und Wein. Die Form ist das wirksame Wort, was das dingliche Element zum heiligen Zeichen macht: nunmehr aber nicht mehr das dankend-bittende Gebet, sondern eine Spendeformel. Bei der Taufe: Es reicht nicht mehr das Bekenntnis von Täufling und Gemeinde, sondern es wird indikativisch durch den Priester ausgedrückt: „Ich taufe dich ...“

War das Sakrament anfangs also neben der Handlung von einem Gott um seine Zuwendung bittenden, eben deprekativen Gebet bestimmt, so kommt es jetzt zu einer indikativischen Spendeformel. So bei der Taufe und beim Bußsakrament. Bei der Eucharistie wird ebenfalls eine Formel festgelegt, nämlich ein Teil des eucharistischen Hochgebetes, der nur exegetisch, nicht liturgisch zutreffend Einsetzungsbericht genannt wird, denn diese durch Relativsatz angeschlossenen Worte sind keine Lesung oder gar Formel, sondern zentraler Teil des dankenden und bittenden Eucharistiegebetes. Hier wurde also keine indikativische Formel gewählt, denn dann hätte der Priester sprechen müssen: „Ich sage dir, Brot, werde Leib Christi.“ Und hierbei wurde im Unterschied zu den anderen Sakramenten immer daran festgehalten, dass diese Worte allein nicht zur Konsekration genügen, sondern das ganze Hochgebet gesprochen werden muss.

Im Vollzug der Sakramente war man aber vor allem darauf bedacht, das am Ritus, was von der mittelalterlichen Theologie als wesentlich für das Zustandekommen der Wirkung angesehen wurde - z.B. die Wandlungsworte, die Taufformel usw. -, peinlich exakt zu vollziehen, während man die übrigen „Zeremonien“ oft eilfertig „persolvierte“, eben nur vollzog, da sie zwar vorgeschrieben waren, aber für die Wirkung des Sakraments als unwesentlich betrachtet wurden. Dabei war man blind für die entfaltende, didaktische und pädagogische Funktion der liturgischen Zeichen und für ihren Einfluss auf die unerlässliche Mitwirkung des Empfängers, dessen Glauben ja für das Zustandekommen mit entscheidend ist.

Bei einem so verkümmerten Verstehen der Sakramente und einer einseitigen Wertung ihrer objektiven Wirksamkeit war die Verständlichkeit der Zeichen unerheblich: Oft wurden für die Zeichen Attrappen verwendet (vgl. Kap. 15) und auf die Verständlichkeit des Wortes kein Wert gelegt. Demgegenüber sagt das Konzil unmissverständlich: Die Sakramente „setzen den Glauben nicht nur voraus, sondern durch Wort und Ding nähren sie ihn auch, stärken ihn und zeigen ihn an; deshalb heißen sie Sakramente des Glaubens“ (LK 59).

19 Zur Form der Sakramentenliturgie

Bei der Neuordnung der Liturgie der Sakramente hat man sich bemüht, alle Zeichen, die das jeweilige Geschehen verdeutlichen, herauszustellen, und aufzuwerten. Im Unterschied zu einem vorkonziliaren Denken, dem das Minimum für die Gültigkeit eines Sakramentes genüge, nämlich Materie und Form, also ein Zeichen und die dazugehörige Spendeformel, werden nun bei den Sakramenten „Hauptelemente“ benannt, die bei der Feier deutlich hervortreten sollen. Nur im Notfall genügt es zukünftig also noch, etwa bei der Taufe lediglich den Täufling mit Wasser zu übergießen und dazu zu sprechen „Ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“ Das also, was bislang Materie und Form genannt wurde, ist für die normale Feier der Sakramentenliturgie nur ein Teil der Hauptelemente. So werden für die Trauung folgende Hauptelemente aufgeführt: der Wortgottesdienst mit der Verkündigung des Wortes Gottes, die Trauung mit dem feierlichen Segensgebet über Braut und Bräutigam (vgl. Kap. 27), die Eucharistiefeier mit dem Empfang der eucharistischen Gaben und als „Höhepunkt“ die „Eheerklärung der Brautleute“.

Bei den einzelnen Sakramenten wurde dabei in unterschiedlicher Weise versucht, das, was rechtlich als Spendeformel gilt, enger mit den anderen wesentlichen Zeichen der liturgischen Feier zu verbinden. Im Zentrum steht dabei jeweils das anamnetisch-epikletische Element, also das dankende, lobpreisende und um das Heilshandeln Gottes im Heiligen Geist bittende Gebet. In diesem Gebet, das zu jeder sakramentalen Feier gehört, wird im Zeichen des Wortes entfaltet, worum die Gemeinde in dieser konkreten Feier Gott bittet.

Welche Bedeutungsveränderung sich bei den Zeichen hier ergeben hat, lässt sich besonders gut am Beispiel der Priesterweihe aufzeigen. Jahrhundertlang wurde in der Übergabe von Patene und Kelch das wesentliche Zeichen und in den dazu gesprochenen Worten die Formel gesehen, die heute lautet: „Nimm hin die Gaben des Volkes für die Feier des Opfers. Bedenke, was du tust, ahme nach, was du vollziehst, und stelle dein Leben unter das Geheimnis des Kreuzes.“ Dieses Wort, das früher als entscheidend für den Empfang des Weihesakramentes angesehen wurde, gehört heute nur noch zu den ausdeutenden Riten. Der Kern der Weihehandlung wird in der Handauflegung durch den Bischof und in dem von ihm dazu gesprochenen Weihegebet gesehen, das eben ein anamnetisch-epikletisches Gebet ist. In diesem Gebets-text stehen dann die Sätze, denen innerhalb des Weihegebetes zwar eine besondere Bedeutung zukommt, die aber nicht mehr mit dem technischen Begriff „Formel“ bezeichnet werden können: „Gib deinen Knechten die priesterliche Würde. Erneuere in ihnen den Geist der Heiligkeit. Gib, o Gott, dass sie festhalten an dem Amt, das sie aus deiner Hand empfangen; ihr Leben sei für alle Ansporn und Richtschnur.“

Bei der Taufe blieb die bisherige indikativische Form „Ich taufe dich...“ erhalten, doch gehört nun zentral zur Tauffeier „Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser“, also das anamnetisch-epikletische Weihegebet, in dem theologisch entfaltet wird, was in der Taufe geschieht (vgl. Kap. 21). Und das dreifache Glaubensbekenntnis an Vater, Sohn und Heiligen Geist gehört ebenfalls zu den wichtigen Elementen.

Die Krankensalbung hat als Weihegebet das Gebet zur Ölweihe (vgl. Kap. 26). Wird schon durch den Bischof geweihtes Öl verwendet, dann ist ein Dankgebet vorgesehen, das den anamnetisch-epikletischen Charakter bewahrt. Auch hier wird die Salbung auf Stirn und Händen von Deuteworten begleitet, die aber im Zusammenhang mit den anderen Zeichen der Feier stehen.

Bei der Feier der Buße wurde zwar wie bei der Taufe die indikativische Formel „So spreche ich dich los...“ beibehalten, doch zugleich wurde sie im Anschluss an Schriftlesung, Bekenntnis und Genugtuung sowie Gebet des Gläubigen - diese Elemente sollen verdeutlichen, dass es sich auch bei der Buße um eine liturgische Feier handelt - in folgendes anamnetisch-epikletisches Gebet eingebunden, das unter Handauflegung vom Priester gesprochen werden soll: „Gott, der barmherzige Vater, hat durch den Tod und die Auferstehung seines Sohnes die

Welt mit sich versöhnt und den Heiligen Geist gesandt zur Vergebung der Sünden. Durch den Dienst der Kirche schenke er dir Verzeihung und Frieden. So spreche ich dich los von deinen Sünden im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.“ Hier wird die Gebetsstruktur deutlich: Aussage über das versöhnende Heilshandeln Gottes durch Christus im Heiligen Geist an der Welt und Bitte um dieses Geschenk Gottes auch für diesen Büsser hier und jetzt.

Bei der Firmung spricht der Bischof, während er das Chrisam in Kreuzform auf die Stirn des Firmlings zeichnet: „Sei besiegelt durch die Gabe Gottes, den Heiligen Geist.“ Unmittelbar zuvor aber spricht er mit ausgebreiteten Händen das anamnetisch-epikletische Gebet, in dem er an Gott-Vater gerichtet, bekennt, dass diese Christen schon die Taufe empfangen haben. In diesem Gebet bittet er sodann um die Sendung des Heiligen Geistes.

Immer ist also das, was früher mit dem eher technischen Begriff Spendeformel bezeichnet wurde, in irgendeiner Form einem dankend-bittenden Gebet zugeordnet oder gar in dieses eingebunden. Dieses Gebet erläutert im Zeichen des Wortes, was die dazugehörige zeichenhafte Handlung meint. So sind zwar den einzelnen Sakramenten Deuteworte erhalten geblieben, aber sie sind jeweils durch das deprakative Element, durch die Bitte an Gott um sein Heil, erweitert worden.

20 **Zum Zeichencharakter der Taufe**

Die Taufe ist wie alle Liturgie ein Geschehen unter Zeichen, die aus ihrer Natur verstanden und bewusst mitvollzogen werden wollen. Auch hier sind die Zeichen in der Vergangenheit vielfach verkümmert und zu Chiffren oder Attrappen geworden (so etwa, wenn anstelle des Taufkleides früher ein Handtuch über den Täufling gelegt wurde!). Daher sind auch bei der Taufe die liturgischen Texte und Handlungen so gestaltet worden, dass die hör- und sichtbaren Zeichen leichter verstanden werden können.

Dabei ist zu beachten, dass die Zeichen nur aus dem Kontext der kommunikativen Handlung heraus verstanden werden können, in der sie jeweils gebraucht werden. Kommunikative Handlungen sind die für eine Gruppe - also auch für die christliche Gemeinde - typischen Veranstaltungen, in denen sie sich selbst wesentlich ausdrückt und findet. Es ist ja ein Gewinn der neueren Sakramententheologie gerade für den liturgischen Vollzug und sein Verständnis, dass die sakramentlichen Feiern als kommunikative Handlungsgefüge verstanden werden. Von daher reicht es beispielsweise nicht aus, zum Verständnis der Verwendung von Wasser bei der Taufe lediglich auf seine Bedeutung im profanen Bereich zu verweisen, so wichtig dies auch als Voraussetzung sein mag. „Das Wasser hat nicht aus und in sich einen bestimmten symbolischen Verweischarakter. Es kann zum Symbol werden. Es besitzt eine fundamentale Eignung dazu, weil es und insofern es in menschlichen Kommunikationsgefügen vorkommt und dort seinen Platz hat: als lebensbedrohendes und lockendes Element, als erfrischender Trunk und belebendes, reinigendes Bad ... Die Sakramente sind nicht im Ausgang von einer elementaren oder ‚natürlichen‘ Symbolik zu erschließen. Diese ‚natürliche‘ Symbolik entspricht weitgehend einem früheren Lebenskontext, in welchem Wasser auf diese Weise sprechend wurde. In der technischen Lebensverfassung hat sich dieser Kontext verändert, und mit ihm das, was ‚Wasser‘ dem Menschen im Alltag ‚sagt‘. Wird hingegen Taufe von der Sacher her erläutert, um die es geht, steht diese Sache im Mittelpunkt der Taufgespräche und der Feier selbst, dann wird der Gebrauch des Wassers von alleine zu sprechen beginnen“ (P. Hünermann).

Das wird besonders deutlich sichtbar in der Osternachtfeier: Die Lesungen vor der Taufwasserweihe rufen die Urtafe der Schöpfung ins Gedächtnis, das Chaos am Anfang, den rettenden Zug durch das Meer; damit wird das neue Leben auf wahrhaft elementare Weise ausge-

sagt, in dessen Kontext dann der Gebrauch des Taufwassers zum Zeichen für das Wirken Gottes wird.

So kann bei einer Erschließung der Liturgie der Taufe heute nicht mehr einfach auf das Übergießen des Täuflings und eine dazu zu sprechende Taufformel verwiesen werden. Das wäre ja lediglich eine dogmatisch-juridische Redeweise, die sich auf das beschränkt, was früher in einer Verengung des Liturgieverständnisses als Materie und Form verstanden wurde. Nicht zufällig gebrauchen die liturgischen Bücher diese Begriffe nicht mehr, sondern sprechen von Haupt- oder Wesenselementen der liturgischen Feier (vgl. Kap. 18), wozu eben auch die Schriftlesungen des Wortgottesdienstes gehören, vornehmlich aber das zentrale anamnestic-epikletische Gebet (vgl. Kap. 19), im Falle der Taufe also die Taufwasserweihe, die vor allem die Bedeutung des Wassers als Zeichen für die Taufe erschließt (vgl. Kap. 21).

Ein wesentliches Anliegen der Erneuerung ist es, die Sakramente wieder zu Zeichen der Gemeinschaft der Christen mit ihrem Herrn Jesus Christus und untereinander zu machen. In ihnen und somit auch in der Feier der Taufe vollzieht sich das Tun der ganzen Kirche als Aktualisierung des Priesterwirkens Christi in seinem Doppelaspekt: Heilszuwendung und Gottesverehrung. Die dialogische Struktur allen liturgischen Handelns, von Gott her zum Menschen hin und vom Menschen her zu Gott hin, verwirklicht sich in seinem heilhaft-absteigenden Aspekt wie in seinem aufsteigenden Aspekt in der ganzen liturgischen Feier. Die frühere Unterscheidung zwischen Gottesdienst (= Kult) und Sakrament (= Heilszuwendung) ist durch die Neuordnung endgültig überwunden. Die liturgische Feier der Taufe ist daher in allen ihren Feierelementen heilsbezeugend und gottverehrend, sie ist ein kommunikatives Handlungsgefüge, in dem zwar zwischen wichtigeren Teilen und eher ausdeutenden Riten unterschieden werden kann, in dem aber nicht ohne Not auf wichtige Zeichen, zu denen auch das Wort gehört, verzichtet werden darf.

21 „Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser“ - Hauptelement der Taufe

Das Wasser für die Tauffeier wird nicht mehr wie früher nur in der Osternacht geweiht, sondern mit Ausnahme der fünfzigstägigen Osterzeit bei jeder Taufe. Welche Bedeutung hat dieses Zeichen, da das Wasser ja nicht wie die eucharistischen Gestalten konsekriert, also nicht verwandelt wird?

In den Vorbemerkungen zur „Feier der Kindertaufe“ heißt es: „Das sakramentale Geschehen wird durch die folgenden vorbereitenden Akte eingeleitet: das feierliche Gebet des Zelebranten, der Gott anruft, seine Heilstaten preist und so das Taufwasser weiht ...“ (Nr. 14). „Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser“ gehören also unmittelbar vor Absage und Glaubensbekenntnis und der eigentlichen Taufspendung zu den zentralen Elementen jeder Taufe. In der „Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche“ wird die theologische Bedeutung dieses Weihegebetes so beschrieben: „Darin werden die Heilstaten Gottes von Anbeginn der Welt und der Erschaffung des Menschen als Geheimnisse der Liebe Gottes ins Gedächtnis gerufen. Darauf wird durch die Anrufung des Heiligen Geistes und die Botschaft von Tod und Auferstehung Christi das Neue der Wiedergeburt in der Taufe betont, das uns an Tod und Auferstehung des Herrn wie an seiner göttlichen Heiligkeit teilhaben lässt“ (Nr. 210).

Damit wird die Bedeutung dieses Gebetes für die ganze Tauffeier deutlich angesagt. Die Struktur dieses Gebetes, für das vier verschiedene Formulare zur Auswahl stehen, entspricht der aller Segens- und Weihegebete (vgl. Kap. 19). Es ist bestimmt durch die Elemente von Anamnese (Gedächtnis der Heilstaten Gottes) und Epiklese (Bitte um den Geist Gottes zur Fortsetzung seines Heilswerkes an seiner Gemeinde). Das erste Formular hat folgenden Gedankengang: Gott wird für sein Heilwirken unter dem Zeichen des Wassers gepriesen. Dafür werden sein Handeln in der Schöpfung, in der Sintflut und beim Durchzug Israels durch das

Rote Meer genannt sowie die Taufe Jesu, die Öffnung seiner Seite, aus der Blut und Wasser strömen, und der Taufauftrag an die Jünger. Das alles bildet den anamnnetischen Teil. Darauf folgt die Epiklese, die Bitte an den Vater, den Heiligen Geist zu senden, damit die auf Jesus Christus Getauften mit ihm das ewige Leben erlangen. „Weil Gott sich immer schon als der heilsschaffende, der rettende Gott geoffenbart hat, endgültig im Pascha des Messias, darum ruft die Kirche zu ihm und bittet, er möge sich auch jetzt als der im Zeichen des Wassers das Heil wirkende Gott machtvoll an diesen Täuflingen erweisen. Das epikletische Wort wird durch einen epikletischen Gestus unterstrichen, durch das Einsenken der Osterkerze, durch die Berührung des Wassers oder durch das Kreuzzeichen über dem Wasser“ (B. Kleinheyer).

Dieser Ritus zielt also nicht auf eine Heiligung des Wassers, sondern er weist auf die Anwendung des Wassers hin, auf die Taufe selbst. Dieses zentrale Zeichen schafft eine Verbindung zwischen Taufspender und Empfänger sowie allen Mitfeiernden. Es erläutert zeichenhaft, was jetzt am Taufbewerber geschieht. Wir sind im Glauben, den unser Gebet bezeugt, sicher, dass Gott durch dieses unser Tun für den Täufling sein Heilswirken in Vergangenheit und Zukunft zur Heilsgegenwart werden lässt. Die den Lobpreis einleitende Gebetseinladung macht das nachdrücklich deutlich, wenn sie alle dazu auffordert: „Laßt uns beten zu Gott, dem allmächtigen Vater, daß er diesen Kindern aus dem Wasser und dem Heiligen Geist neues Leben schenke.“ Dieses Element wird für so wichtig erachtet, dass es auch bei einer Taufe in Lebensgefahr (Nottaufe) als Gebet am Schluss der Fürbitten vorkommen soll.

Wenn es für die Osterzeit heißt, dass bis Pfingsten das in der Osternacht geweihte Wasser benutzt werden soll, „um den engen Zusammenhang zwischen Taufe und Paschamysterium besser zum Ausdruck zu bringen“, so kann das nicht recht überzeugen. Auch dann gibt es zwar ein Lobgebet, das allerdings ohne Segensbitte formuliert ist. Sicher ist es theologisch richtig, den Zusammenhang der einen Osterfeier über die ganze Osterzeit hin zu bezeugen. Doch ist nicht einzusehen, weshalb die Weihe des Wassers dann nicht erfolgen soll, in der ja eben auf die Beziehung zwischen Taufe und Paschamysterium hingewiesen wird.

22 Zeichen lebendigen Wassers - der Taufbrunnen

Wenn bei jeder Taufe außerhalb der Osterzeit das Taufwasser geweiht werden soll, dann steht der Taufbrunnen zumeist ohne Wasser da. Wozu soll ein Taufbrunnen dienen, wenn er nach der erneuerten Tauf liturgie anscheinend nicht benötigt wird? Die Vorbemerkungen zur Kindertaufe haben diese Frage wohl vorausgesehen und daher bestimmt: „In jedem Fall sollen die Pfarrer dafür sorgen, dass in den Kirchen der Taufstein erhalten bleibt. Er soll die Stätte der Taufe sein und nach Möglichkeit bei der Weihe des Taufwassers als Behälter dienen. Auch in den Zeiten, in denen kein Taufwasser in ihm aufbewahrt wird, erinnert er die Gläubigen an die eigene Taufe.“ (Nr. 51).

Schon immer galten für die Gestaltung des Taufbrunnens folgende Kriterien: er sollte eine besondere Gestaltung im Kirchenraum erfahren; sein Platz sollte für den Vollzug der Taufe geeignet sein; er sollte wirklicher Ort der Taufe sein.

All diese Kriterien gelten auch für den Taufbrunnen innerhalb der erneuerten Liturgie. Wenn wir von dieser ausgehen, ergeben sich weitere Hinweise für seine Gestaltung. Die vom Wesen der Taufe geforderte gemeinschaftliche Feier, möglichst auch noch in Verbindung mit einer Eucharistiefeyer in der Gemeinde am Sonntag, erfordert einen Ort für die Taufspendung, der im Blickfeld der Gemeinde liegt. So kommen also kaum mehr eigene Taufkapellen oder Taufsteine am Kircheneingang in Frage, wohl eher ein Ort in der Nähe des Altars, wobei allerdings eine Häufung der Funktionsorte im Altarraum vermieden werden sollte. In jedem Fall muss es zumindest möglich sein, dass sich eine Taufgemeinde am Taufbrunnen versammelt.

Da das in der Osternacht geweihte Taufwasser nur noch bis zum Pfingstsonntag im Taufbrunnen aufbewahrt wird, um in dieser österlichen Zeit den engen Zusammenhang zwischen Taufe

und Paschamysterium zu verdeutlichen, wird sich die Gestalt des Taufbrunnens im Laufe der Zeit verändern. Er muss einmal die Möglichkeit zur Aufbewahrung des Wassers bieten, zum anderen muss er für die Wasserweihe geeignet sein und die Taufe selbst ermöglichen. So bietet sich eine Aufgliederung an in ein kleineres oberes Auffangbecken, in dem langsam fließendes Wasser unmittelbar vor jeder Taufe geweiht wird, und in ein größeres unteres Becken, über dem getauft wird und aus dem Wasser fließen kann. Dafür gibt es schon beachtliche praktische Verwirklichungen, etwa die Pfarrkirche St. Marien in Rheine. Dort steht der Taufbrunnen am Rande des Presbyteriums. Ähnlich wie bei Dorfbrunnen im Gebirge fließt Wasser aus einer Säule die zugleich die Osterkerze trägt, in ein erstes kleines und vor dort in ein größeres Becken, von wo aus das Wasser über ein Rohr ins Erdreich zum Versickern abgeleitet wird. Die Taufe wird mit dem abgeschöpften Wasser über dem größeren Becken vollzogen. Da es ständig erneuert wird und abfließt, zudem erwärmt werden kann, ist auch die Taufe durch Eintauchen möglich. „Es kann kein Zweifel bestehen, dass die Rückkehr zum lange bestehenden apostolischen Brauch, im lebendigen, d.h. fließenden Wasser zu taufen, die Symbolkraft dieses wesentlichen sakramentalen Zeichens erheblich stärken würde. Die Taufe durch Eintauchen aber ist fraglos besser geeignet, die Teilnahme am Tod und an der Auferstehung Christi auszudrücken“ (E. J. Lengeling).

Wenn auch der Brunnen die meiste Zeit des Jahres kein Wasser enthält, erinnert er doch die Gemeinde an eine ihrer wichtigsten Aufgaben - die Eingliederung neuer Glieder in den Leib Christi und damit in das Volk Gottes. Wenn das Wasser ständig langsam fließen würde, könnte zudem das in ihm enthaltene Zeichen des Lebens zum Ausdruck gebracht werden.

23 **Sonntägliches Taufgedächtnis**

Der Glaube braucht Zeichen der Erinnerung und Vertiefung. Für die Tauferinnerung ist ein solches Zeichen das sonntägliche Taufgedächtnis. Im neuen Messbuch heißt es: „An Sonntagen kann an die Stelle des Allgemeinen Schuldbekenntnisses das sonntägliche Taufgedächtnis (Besprengung mit Weihwasser) treten.“ Es handelt sich dabei um einen Brauch, der weit in das erste Jahrtausend zurückreicht. Zuerst wurden in Klöstern am Sonntagmorgen im Rahmen einer Prozession Klosterräume und Kirche mit Weihwasser besprengt, später dann auch die Gläubigen. Seit dem Hochmittelalter gilt das als Tauferinnerung: Die Gemeinde gesteht ihr Versagen vor Gott ein, bittet um sein Erbarmen und besprengt sich mit geweihtem Wasser. Dies bedeutet Bußgesinnung, Einstimmung auf die Eucharistiefeyer und Tauferinnerung; denn so wie die Taufe alle Schuld tilgt, so soll auch diese Besprengung das Versagen der vergangenen Woche erinnern und Zeichen der Umkehr sein.

Es ist erfreulich, dass diese alte Asperges-Prozession, die Segnung des Wassers und seine Aussprengung, als Gedächtnis der eigenen Taufe wiederbelebt werden kann, denn die Taufe ist ja das Umdenken (metanoia) schlechthin. Wo dies geschieht, muss selbstverständlich der normale Bußakt zur Eröffnung der Messfeier entfallen, denn dies wäre eine Doppelung. Durch das Zeichen der Besprengung kommt zudem ein Moment des Feierns und mehr Lebendigkeit in den Eröffnungsritus, der sich vielfach als allzu steif und worthaft erweist. Dieses Zeichen kann in allen Sonntagsmessen vollzogen werden einschließlich der Vorabendmesse. An bestimmten Festtagen, wie Taufe des Herrn oder Pfingsten, könnte es eine eigene Prägung erfahren. Die Segnung des Wassers sollte dabei im Angesicht der Gemeinde erfolgen. Besonders geeignet ist der Taufort, wenn er der Gemeinde sichtbar ist (vgl. Kap. 22). Die Osterkerze müsste Beachtung finden. Dabei sollten der Gang zum Taufort und die Besprengung mit Wasser dem heutigen Empfinden angepasst sein, im wahrsten Sinne zum Zeichen werden, Tauferinnerung und Tauferneuerung.

Nach Gebetseinladung und kurzer Stille wird ein Segensgebet über das Wasser gesprochen, eine Erinnerung an das Heilshandeln Gottes durch das Wasser an seinem Volk und eine Bitte

um Zuwendung seines Heilshandelns auch hier und heute. Die Besprengung kann vom Altar aus oder bei einem Gang durch die Kirche erfolgen, während die Gemeinde ein passendes Lied singt, das leicht aus dem „Gotteslob“ gesucht werden kann, z.B. zur Tauferinnerung, zum Gedächtnis der Auferstehung, zu Umkehr und Buße. Das Messbuch wie auch der „Schott“ sehen im Anhang Antiphonen und Hymnus in der Muttersprache vor, die leider nicht vertont sind und auch nicht im „Gotteslob“ stehen. Es ist aber nicht unbedingt ein Nachteil, wenn passende Lieder oder Kehrverse gesucht werden müssen. Nur sollten bestimmte Gesänge an dieser Stelle immer wieder verwendet werden, damit ein entsprechender Signaleffekt bei der Gemeinde eintreten kann. Nach dem Gesang und der Rückkehr des Priesters zum Altarraum schließt er mit dem Gebet: „Der allmächtige Gott reinige uns von Sünden und mache uns durch da heilige Opfer, das wir nun feiern, würdig, am Tisch seines Reiches teilzunehmen.“ Zwischen Wasserweihe und Gemeindegang kann auch noch eine Salzsegnung erfolgen, wenn das Salz dem Wasser beigegeben werden soll. Salz gilt als Zeichen der Kraft. Daher heißt es in dieser Segnung, „daß, wo dieses vom Salz durchwirkte Wasser ausgesprengt wird, dein Heiliger Geist zugegen sei, alle Anfechtungen des Bösen abwende und uns durch seine Kraft behüte“.

Jeder Sonntag ist ein kleines Osterfest, ist die Feier des Wochen-Pascha. Was könnte sinnvoller sein, als hin und wieder bei dieser österlichen Feier an den Zusammenhang von Eucharistie und Taufe zu erinnern: „Gib, daß die Wasser des Lebens allezeit für uns fließen und uns Rettung bringen“ (aus dem Segensgebet über das Wasser).

24 Taufsalbungen - ausdeutende Zeichen

Bei jeder Taufe sind an sich zwei Salbungen vorgesehen: eine mit Katechumenenöl im Anschluss an Fürbitten und Exorzismus-Gebet unmittelbar vor der Taufwasserweihe und damit vor dem Kern der Taufriten, eine zweite mit Chrisam (Mischung aus Öl und Duftstoffen, vor allem Balsam) unmittelbar nach der Taufe (vgl. zu den Ölen Kap. 38). Dabei kommt der Chrisam-Salbung besondere Bedeutung zu, denn sie weist hin auf das königliche Priestertum der Getauften und ihre Zugehörigkeit zu dem Gesalbten, Christus. Sie ist zugleich ein Verweis auf die Firmung, in der der Getaufte erneut mit Chrisam gesalbt wird. Daher entfällt diese Salbung nach der Taufe, wenn in der gleichen Feier dem Täufling auch die Firmung gespendet wird, was bei jeder Erwachsenentaufe auch durch einen Priester (vor allem in der Osternacht) möglich ist. Wird nur die Taufe gespendet, so kann (mit Ausnahme der Taufe in Lebensgefahr) auf die Chrisam-Salbung nicht verzichtet werden. Sie gehört zwar zu den ausdeutenden Riten wie die Salbung mit Katechumenenöl vor der Mitte der Tauffeier, doch hebt sie ganz wichtige Glaubensaussagen ins Zeichen. Christus ist der mit Chrisam Gesalbte, der Messias; diese Salbung ist so Zeichen für die kostbarste Gabe Gottes, den Heiligen Geist, denn der Täufling gehört nun - so der Text des Begleitgebets - „für immer Christus an, der gesalbt ist zum Priester, König und Propheten der Ewigkeit“. Die Chrisam-Salbung macht also aufmerksam auf die Eingliederung in die kirchliche Gemeinschaft in ihrer Vollgestalt: Christ wird der Glaubende durch das Bad der Taufe, durch die Salbung bei der Firmung und durch die Teilnahme am Festmahl der Eucharistie. Drei Schritte also: Waschung, Salbung und Mahl, ganz so, wie es auch im profanen Bereich der Antike selbstverständlich war.

Demgegenüber ist die Salbung mit Katechumenenöl freigestellt und entfällt wohl meistens. Das hat wenigstens zwei Gründe: Einmal ist ohne ausreichende Katechese wohl kaum verständlich, weshalb zwei Salbungen erfolgen, zum anderen führt diese Salbung inhaltlich nicht über das vorangegangene Exorzismus-Gebet hinaus, in dem um den Schutz des Täuflings vor dem Bösen gebetet wird, wie der zur Salbung gehörende Gebetstext zeigt: „Es stärke dich die Kraft Christi, des Erlösers. Zum Zeichen dafür salben wir dich mit dem Öl des Heils in Christus, unserem Herrn, der lebt und herrscht in alle Ewigkeit.“ Die Salbung mit Katechumenenöl

will also die Kraft des Herrn herabrufen, während die Salbung mit Chrisam anzeigt, dass der Getaufte Anteil erhält am königlichen und prophetischen Priestertum des Herrn.

25

Erstkommunion und Taufkerze

Wie wenig Verständnis für zeichenhafte Ausdrucksformen manchmal selbst bei den für die Gottesdienstgestaltung Verantwortlichen vorhanden ist, zeigt der Brief einer Mutter: „Als ich 1960 zur Erstkommunion ging, waren die Erneuerung des Taufversprechens und das Zeichen der Taufkerze wichtige Elemente der Feier. Als in diesem Jahr mein Sohn zur Erstkommunion kam, wurde erklärt, das Taufgelöbnis sei nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil abgeschafft worden und daher eine Taufkerze als Kommunionkerze nicht mehr sinnvoll. Ich bedaure das sehr, weil es doch sicher sinnvoll ist, den Bezug von Taufe und Eucharistie gerade in der Feier der Erstkommunion deutlich zu machen.“

In dem Brief dieser Mutter wird weiter gefragt, ob es sich bei dieser „Neuordnung“ nicht doch vielleicht nur um eine Kann-Bestimmung handele. Sie mag einfach nicht glauben, dass ihr sinnvoll erscheinende Zeichen „abgeschafft“ wurden. Und recht hat sie! Wenn so mit der Zeichenhaftigkeit der Liturgie umgegangen wird, und dann noch unter Berufung auf die Liturgiereform, wie mag der Gottesdienst dieser Gemeinde insgesamt aussehen?

Sicher, feste Vorschriften zur Gestaltung der Erstkommunionfeiern gibt es nicht und hat es auch früher nicht gegeben. So kann also auch nichts „abgeschafft“ worden sein. Es handelt sich hier auch nicht um eine „Kindermesse“, sondern um den Gottesdienst der Pfarrgemeinde, in dem Kinder zum ersten Mal voll an der Eucharistie teilnehmen dürfen, einen weiteren Schritt tun in der Eingliederung in die Gemeinde und das christliche Leben. Völlig richtig beschreibt dies das „Werkbuch zum Gotteslob“ (Bd. VII) so: „Der erste Empfang der heiligen Kommunion ist Fortsetzung des in der Taufe begonnenen Weges, ist Krönung der christlichen Initiation. Die Verbindung der Feier mit der heiligen Taufe wird sichtbar gemacht im weißen Kleid und in der brennenden Kerze, die ja eigentlich die Taufkerze ist; die Kinder ziehen dadurch sozusagen sichtbar vom Taufbrunnen zum Altar.“

Eine für alle Gemeinden einheitliche Gestaltung kann es selbstverständlich nicht geben, weil die Voraussetzungen viel zu unterschiedlich sind, so das Alter der Kinder und die Form ihrer Hinführung - klassenweise oder in eigenen Kommuniongruppen; auch der Zeitpunkt spielt eine Rolle, denn nicht überall wird der Weiße Sonntag gewählt. Oder man denke an die mögliche Verbindung von Taufe und Erstkommunion sowie Firmung in einer Feier, wie sie nach dem liturgischen Buch „Die Eingliederung von Kindern im Schulalter in die Kirche“ möglich ist.

Selbstverständlich sollte aber die Taufkerze eine besondere Rolle spielen. Aus praktischen Gründen behalten sie die Kinder meist nicht mehr in den Händen, sondern stecken sie um den Altar herum auf. Sinnvoll ist, die Kerzen - auch außerhalb der Osterzeit - festlich an der Osterkerze zu entzünden. In einer Gemeinde werden die Kerzen nach der Kommunion unter folgenden Worten den Kindern am Altar wieder überreicht: „An der Osterkerze wurde damals eure Taufkerze entzündet, an der Osterkerze wurde nun auch eure Kommunionkerze angesteckt. So ist sie Zeichen dafür, dass Christus nicht nur im Brot unter uns ist. Er ist lebendig unter uns, wenn wir gut zueinander sind und anderen Licht und Freude bringen. So nehmt die Kerze. Tragt das Licht Christi in eure Familien, in unsere Gemeinde zu allen Menschen, denen ihr begegnet.“

Der Brief dieser Mutter zeigt, dass ihr im Zeichen der Taufkerze der Zusammenhang der Sakramente der Eingliederung in die Kirche, die Verbindung also von Taufe und Eucharistie, gegenwärtig war. Ein solches Zeichen bleibt vermutlich viel deutlicher in der Erinnerung als noch so gut durchgeführte Vorbereitungsstunden auf die Erstkommunion, wenn in diesen nur

erkenntnismäßiges Wissen vermittelt wird. Was Zeichen für den Glaubenden bedeuten, das wird hier geradezu schlaglichtartig erkennbar.

26

Heilszeichen in der Krankheit

Dass bei der Feier der Sakramente nicht nur einzelne Zeichen herausgegriffen und für sich gedeutet werden dürfen, sondern dass der Ablauf der Feier insgesamt die verschiedensten einzelnen Zeichen so miteinander verbindet, dass gewissermaßen ein Gesamtzeichen entsteht (vgl. Kap. 14), lässt sich auch an der Neuordnung der Krankensalbung erkennen. Kaum ein anderes Sakrament ist infolge einseitiger geschichtlicher Entwicklung in seiner Praxis so sehr vorbelastet. Daran hat auch die Umbenennung von „Letzte Ölung“ in Krankensalbung immerhin schon im Einheits-Katechismus von 1955 offensichtlich wenig ändern können. Zu tief saß die alte Gewohnheit, den Priester erst zu rufen, wenn nichts mehr für das irdische Leben zu erhoffen war. Inzwischen gibt es seit 1975 für das deutsche Sprachgebiet „Die Feier der Krankensakramente. Die Krankensalbung und die Ordnung der Krankenpastoral“, wie das entsprechende liturgische Buch heißt. Darin wird der Akzent wieder deutlich dort angesetzt, wo er in den ersten Jahrhunderten lag: auf der Hilfe zum Heil für den Kranken und nicht vorrangig für den eindeutig Sterbenden. Die deutschsprachigen Bischöfe haben damals schon gesehen, dass es sich hierbei um einen Wandel im Bewusstsein handelt, der erheblicher Anstrengungen bedarf, soll das gewünschte Ziel erreicht werden. So erwarten sie in ihrem Einführungswort, dass „durch einen erneuerte Verkündigung und durch die Einsatzfreudigkeit der Seelsorger ein entscheidender Wandel in der sakramentalen Praxis“ eintritt, vergleichbar dem Wandel vom seltenen zum häufigeren Empfang der Kommunion, so dass „mit der gleichen Selbstverständlichkeit aus der bisherigen - oft gefürchteten - ‚Letzten Ölung‘ künftig die oft tröstende ‚Feier der Krankensalbung‘ wird und den Kranken als ihr eigentliches Sakrament willkommen sein wird, das zum normalen Alltag einer christlichen Gemeinde, eines Krankenhauses, eines Altenheimes gehört“. Ja die Bischöfe rufen sogar „zu einem neuen Glaubensbewusstsein und einer neuen öffentlichen Meinung in der Kirche“ auf.

Ein Ziel der Krankenpastoral muss es sein, die Krankensalbung in unseren Gemeinden wieder zum Sakrament der Kranken werden zu lassen. Ihr Ansatzpunkt im Leben ist nicht das herannahende Ende; daher darf sie nicht lediglich als Vorbote des Todes erscheinen. Es geht in ihr um die Begegnung mit Christus, der den Kranken in seiner bedrückenden Lebenssituation aufrichten will, entsprechend dem Wort des Jakobusbriefes 5,14 f.: „Ist einer von euch krank? Dann rufe er die Ältesten der Gemeinde zu sich; sie sollen Gebete über ihn sprechen und ihn im Namen des Herrn mit Öl salben. Das gläubige Gebet wird den Kranken retten, und der Herr wird ihn aufrichten; wenn er Sünden begangen hat, werden sie ihm vergeben.“ Vom Sterben und Tod finden wir in diesem Zusammenhang in der Heiligen Schrift kein Wort! Bei sorgsamer Exegese der griechischen Wörter für „retten“ und „aufrichten“ wird deutlich, dass die körperliche und geistige Gesundung gemeint ist. So wie sich Jesus als Gegner und Überwinder der Krankheit gezeigt hat (Mt 4,24: „Man brachte Kranke mit den verschiedensten Gebrechen und Leiden zu ihm ... und er heilte sie alle“), muss auch die Gemeinde seinem Auftrag folgen (Mt 10,8: „Heilt die Kranken“). Die Heilige Schrift sieht in den Heilungen ein Zeichen dafür, dass in Jesus Christus Gott seine Herrschaft angetreten hat und sein Reich gekommen ist. In den Krankenheilungen offenbart sich Gott als das Heil aller Menschen. Und so muss es auch tiefste Sorge der christlichen Gemeinde sein, Kranke nicht allein zu lassen, sondern ihnen beizustehen, damit sie wieder gesund werden können und ihre Krankheit aus ihrem Glauben tragen lernen. Das Heilszeichen der Krankensalbung ist gewissermaßen die dichteste Form dieser Heilssorge für die Kranken. Das Sakrament der Sterbenden ist daher nicht in erster Linie die Krankensalbung, sondern die Wegzehrung, der Empfang der Eucha-

ristie nach dem Wort des Herrn: „Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am letzten Tag“ (Joh 6,54).

Für die Aufrichtung des Kranken gibt es eine dreifache Stufung: den Krankenbesuch, die Krankenkommunion und die Kranksalbung. Das Sakrament ist also in den gesamten Dienst gegenüber dem Kranken einbezogen. Erst dann folgen in dem liturgischen Buch Kapitel, die, da Krankheit und Tod die gleiche Wurzel haben, auch an den eindeutig Todkranken denken. Die Salbung ist dabei nicht einfach Trost und Heilzusage an einen einzelnen, sondern gottesdienstliches Geschehen in einer den ganzen Menschen betreffenden Unheilssituation, die von der Gemeinde mitgetragen wird. So vollzieht sich in ihr das Tun der ganzen Kirche als Aktualisierung des priesterlichen Wirkens Christi in seinem Doppelaspekt: Heilszuwendung und Gottesverehrung. Von diesen beiden Aspekten wird der heilhaft-absteigende vor allem in Sakrament und Schriftverkündigung verwirklicht, der zu Gott aufsteigende in Gebet, Lob und Dank. Beides ist auch in der Krankensalbung miteinander eng verbunden. So ist ein Wortgottesdienst vorangestellt, in dem die Heilzusage Gottes im Vordergrund steht. In Fürbitten, Weihe des Öls und Gebet des Glaubens nach der Salbung kommt der von uns zu Gott aufsteigende Gesichtspunkt zum Ausdruck. In den neuen Begleitworten zur Salbung wird das rettende und aufrichtende Wirken des Herrn durch den Heiligen Geist hervorgehoben. Die Sündenvergebung wird dem biblischen Befund gemäß als sekundäre Folge, als Begleiterscheinung eingeordnet. Diese Worte haben die gleiche Richtung wie Handauflegung und Salbung, nämlich auf den kranken Menschen hin.

Zu den wesentlichen Zeichen gehört die schweigende Handauflegung, die vor den Fürbitten des Wortgottesdienstes zur Salbung überleitet. Besonders Schwerkranke werden diese Form ganzheitlicher Zuwendung als Ausdruck der Anteilnahme und der Ermutigung erfahren. Das Element der Ölweihe oder, wenn das Öl schon durch den Bischof am Gründonnerstag geweiht ist (vgl. Kap. 38), des Dankgebetes über das Öl gibt eine theologische Deutung des Geschehens durch das Gedenken des Heilshandelns Gottes durch Christus an den Kranken sowie die Bitte um die erneuerte Zuwendung dieses Heils auch an diesen Kranken. Das Gebet nach der Salbung bringt nochmals Bitte, Vertrauen und Glaube an Gottes helfendes Wirken zum Ausdruck. Die Ölsalbung - jedes pflanzliche Öl ist möglich - erfolgt nicht mehr an den fünf Sinnen, die früher als Einfallstore und Werkzeuge der Sünde betrachtet wurden, sondern auf Stirn und Händen. Dieses Zeichen, richtig ausgeführt, müsste auch heute noch verstanden werden können.

Der Vollzug der Krankensalbung ist also wie alle Liturgie ein Geschehen und Tun unter heiligen Zeichen, die aus ihrer Natur verstanden und bewusst und tätig mitvollzogen werden wollen. Es wird sicher unterschiedliche Meinungen über die Zeichenhaftigkeit der bei der Salbung verwendeten Zeichen geben. Doch war es Sinn der Neuordnung, die apostolische Praxis wieder klarer aufscheinen zu lassen und in den Zeichen selbst den Gehalt des Sakramentes zum Ausdruck zu bringen. Dazu gehört vor allem auch die Weise des Vollzugs der Zeichen. Eile und Kürze dürfen keinesfalls tonangebend sein und damit etwa den Eindruck einer routinemäßigen Angelegenheit erwecken.

27 Ehesegen - Zeichen der Heilzusage Gottes

Zu den Hauptelementen der liturgischen Feier der Trauung gehört - so das Buch „Die Feier der Trauung“ - das „feierliche Segensgebet über Braut und Bräutigam“, in dem „Gottes Segen auf den Ehebund herabgerufen“ wird. Es ist daher auch „für jede Eheschließung, ob innerhalb oder außerhalb der Messfeier, vorgeschrieben“.

Die unterschiedlichen Bezeichnungen - einmal „Brautsegen“, dann „Segnung der Neuvermählten“ - weisen schon auf mancherlei Unklarheit hin. Das hängt vor allem mit der bis heute nicht ganz geklärten Entwicklung dieses Segens zusammen. Die Christen der ersten Jahrhun-

derte kennen keine verbindliche liturgische Form für die Eheschließung, sondern übernehmen die jeweiligen Bräuche ihres Kulturkreises, selbstverständlich unter Ausschluss eindeutig heidnischer Handlungen. Dabei haben die Judenchristen sicherlich das Element der Hochzeits-Beraka beibehalten, eines Gebetes, das nach der rechtlich geschlossenen Ehe Gott preist und lobt für seine Schöpfung und ihn um Beistand für dieses Paar bittet. Dies ist ja die Grundstruktur jüdisch-christlichen Betens: Gott Dank zu sagen für sein Heilshandeln bisher (Anamnese) und ihn um sein Heil auch für die Zukunft zu bitten (Epiklese).

In den Liturgien des Ostens wurde dieses Segensgebet immer über beide Partner gesprochen und gilt als unabdingbar notwendig für das Zustandekommen des Sakraments. Die römische Liturgie hat sich anders entwickelt. Zwar hat auch hier am Anfang möglicherweise ein Segen über das Paar gestanden. Doch zu Beginn des Mittelalters schon sind Segnungen und Übergabe des Brautschleiers miteinander verbunden, ist eine Angleichung zwischen Jungfrauenweihe und Brautsegen erfolgt. Gleich der Jungfrau, die ihrem Bräutigam Christus angetraut wird, erhält die Braut einen Schleier und einen eigenen Segen. Es wäre eine eigene Frage, inwieweit diese Entwicklung mit der Stellung der Frau im Mittelalter zu erklären ist. Sie wurde ja durch einen Ring an den Mann gebunden, dem Zeichen ihrer Treue. Jedenfalls erhält sich im Westen ein Segen allein über die Braut, wobei dieser für den Eheabschluss, der ja durch den Konsens, das gegenseitige Jawort, erfolgt, ohne Bedeutung ist. Erst mit der konziliaren Liturgiereform wurde wie in den Liturgien des Ostens ein „Großes Segensgebet“ - im deutschen Sprachraum unmittelbar im Anschluss an Jawort, Ringübergabe und Bestätigung der Vermählung durch den Vorsteher der Feier - über beide Partner verpflichtend. Allerdings ist es für das Zustandekommen des Sakraments auch weiterhin rechtlich ohne Bedeutung.

Hier erhebt sich aber zunehmend die Frage, welchen Stellenwert die Liturgie gegenüber dem Rechtsakt hat. Bei anderen Sakramenten hat das feierliche Segens- oder Weihegebet oft konstitutive Bedeutung, so die Weihegebete bei Diakonats-, Priester- und Bischofsweihe. Würde von der Vorstellung abgerückt, dass jede Verbindung zwischen Getauften automatisch ein Sakrament ist (wobei die Frage des Glaubens als notwendige Voraussetzung jedes Sakraments nicht genügend berücksichtigt wird), dann könnte wie im Osten das Jawort die notwendige Voraussetzung des sich im Trauungssegen erst konstituierenden Ehesakraments sein.

Doch auch ohne eine solche Entwicklung besteht kein Zweifel, dass im Zeichen des Segensgebetes das Wesentliche des Glaubens zum Ausdruck gebracht wird. Von einem Brautsegen dürfte daher nicht mehr gesprochen werden, weil es sich bei diesem Segensgebet um einen feierlichen Trausegen handelt.

Auch die Liturgie der Eheschließung verbindet ein Geflecht von einzelnen Zeichen miteinander zu dem einen großen Zeichen der Heilzusage Gottes, die in diesem Sakrament gefeiert und von Gott erbeten wird. Das Segensgebet unter Handauflegung durch den Vorsteher ist nach dem Jawort der Brautleute das wichtigste Zeichen dieser liturgischen Feier.

20

Das erhobene Brot, der erhobene Kelch

Eigentlich gibt es zwei verschiedene Erhebungen, eine „kleine“ und eine „große“. Zu den Worten des Einsetzungsberichtes von der Stelle an „Er nahm das Brot und sagte Dank...“ nimmt der Priester das Brot und erhebt es ein wenig über dem Altar. Wenn er dann die Einsetzungsworte zum Kelch spricht, nimmt er ebenso den Kelch und erhebt ihn ein wenig. Das Bewusstsein von der Bedeutung dieses Zeichens ist seit langem verlorengegangen, zumal es früher bei der Zelebration mit dem Rücken zur Gemeinde dieser unsichtbar blieb. Diese uralte „kleine“ Erhebung von Brot und Kelch geht zurück auf den bei den Juden bis heute üblichen Ritus des Paschamahles, bei dem der Hausvater - und so wohl auch Jesus beim Letzten Abendmahl - Brot und Becher ein wenig erhebt, wenn er die Deuteworte spricht. Es scheint

erwiesen, dass diese Erhebung ein Opfergestus ist, da ja auch das Paschamahl zugleich Opfermahl war.

Um etwas anderes handelt es sich bei der „großen“ Erhebung. Im Messbuch heißt es dazu: „Er (der Priester) zeigt der Gemeinde die konsekrierte Hostie; dann legt er sie in die Hostienschale und macht eine Kniebeuge.“ Eine ähnliche Formulierung bezieht sich auf den Kelch. Diese Erhebung (Elevation) kommt erst im Mittelalter auf und hängt mit der damals gestellten Frage zusammen, wann genau innerhalb des Hochgebetes die Verwandlung der Gestalten von Brot und Wein in Leib und Blut Christi eintritt. Um 1200 setzt sich die Annahme durch, dass die Wandlung des Brotes unmittelbar nach den entsprechenden Einsetzungsworten erfolgt, also noch vor denen über den Kelch. So kommt es dann bald zu dem Brauch, dass der Priester sofort nach den Einsetzungsworten über das Brot das Knie anbetend beugt, ebenso nach denen über den Kelch. Durch die Zelebration mit dem Rücken zum Volk wird diesem aber der Blick auf die Gestalten verdeckt, so dass die sich nun einbürgernde Erhebung eine Aufforderung an die Gläubigen darstellt, ebenfalls anbetend die Hostie zu schauen. Anstatt sich zum Volk umzudrehen und die Hostie zu zeigen, erhebt der Priester sie weit über seinen Kopf.

Übrigens setzt sich ein derartiger Zeigeritus für den Kelch erst im 16. Jahrhundert durch - ein deutliches Zeichen dafür, dass es sich hier um kein wesentliches Geschehen handeln kann. Die Erhebung des eucharistischen Brotes kommt der allgemeinen Schaufreude dieser Zeit entgegen. Da aus übergroßer Ehrfurcht der Kommunionempfang äußerst selten ist, bis zur Auffassung einer Kommunion durch die Augen“, eines heilswirksamen Kontaktes mit Christus durch diese heilige Schau. So musste der Priester die Hostie möglichst lange emporheben, oft so lange, dass Assistenten seine Arme stützten, damit er nicht ermüdete. In großen Kirchen ging man dazu über, die Messen an den einzelnen Altären so miteinander zu verbinden, dass die Gläubigen in Prozession von einer Elevation zur anderen, von Altar zu Altar gehen konnten, um so in einen reicheren Genuss der Messopferfrüchte zu gelangen. Diese - quantitative - Gnadenauffassung war allerdings niemals kirchliche Lehre, aber doch fest im Volksglauben verankert.

Hieraus auch ist zu verstehen, dass es zum Fronleichnamfest kommt, das diese Wandlungserhebung gewissermaßen fortsetzt. Die heilige Schau in den Monstranzen ist eine Verlängerung dessen, was in der Messe auf die Wandlung beschränkt ist: die Aussetzung des Leibes Christi zur Anbetung. Für manchen heute - so der Wiener Liturgiker Johannes H. Emminghaus - mag diese mittelalterliche Frömmigkeit eine „ungute Mischung eines volksskirchlichen religiösen Kerns mit volkstümlichen Spektakulum“ sein. Sicher aber hat durch die erneuerte Kommunionfrömmigkeit „die heilige Schau“ nach der Wandlung ihre Bedeutung verloren. Von daher ist auch der Brauch der Glockenzeichen vor der Wandlung und zur Erhebung von Brot und Kelch zwar von der Messbuch-Einführung noch als Möglichkeit aufgeführt (AEM 109), aber bei einem richtigen Verständnis des ganzen Hochgebetes eigentlich überflüssig. Im Unterschied zur lateinischen Messe früher weiß die Gemeinde ja bei dem in der Muttersprache laut gesprochenen Hochgebet genau, wann der Einsetzungsbericht kommt. Für die „große“ Erhebung reicht es, wenn der Priester Brot und Kelch in Brusthöhe hebt, damit ungute Erinnerungen an mittelalterliches Fehlverständnis gar nicht erst möglich sind.

29

Kommunionsspendung als Zeichen: Das eucharistische Brot

Die Entwicklung der Kommunionausteilung zeigt, dass die Form dieses Zeichens nicht beliebig ist, sondern darin auch die jeweilige eucharistische Frömmigkeit zum Ausdruck kommt.

In der frühchristlichen Gemeinde werden die eucharistischen Gestalten sicher in der Haltung entgegengenommen, die beim Mahl üblich ist: im hellenistischen Raum also zu Tische liegend, wobei der Oberkörper, auf den linken Armgestützt, leicht aufgerichtet wird. Bildliche Darstellungen um 500 zeigen den zeitgenössischen Ritus, bei dem die Gestalten und die ste-

henden Empfänger ausgeteilt werden. Erst das Evangeliar Bernwards von Hildesheim (⊥ 1022) bezeugt einen knienden Kommunionempfang, der sich im Abendland allerdings erst zwischen dem 11. und 16. Jahrhundert langsam fortschreitend durchsetzt.

In der byzantinischen Liturgie empfangen die Gläubigen bis heute stehend die Kommunion. Der Ort des Empfangs ändert sich im Laufe der Zeit. Noch zu Beginn des Mittelalters bringt in Rom der Priester die Kommunion zu den Gläubigen, während in Gallien die Gläubigen an den Altar herantreten. In Nordafrika stehen sie vor den Schranken zum Altarraum, die oft Brusthöhe erreichen.

Dabei ist ursprünglich die Handkommunion selbstverständlich. Cyrill von Jerusalem (⊥ 387) beschreibt das so: Wenn du hingehst, ... mache die linke Hand zu einem Thron für die rechte, die den König empfangen soll, und dann mache die flache Hand hohl und nimm den Leib Christi in Empfang und sage das Amen dazu.“ Vor dem Empfang sollen noch die Augen mit dem Leib Christi berührt werden. Anschließend wird der Kelch gereicht. Die beiden geöffneten Hände werden auch nach anderen Zeugnissen in Kreuzesform übereinandergelegt, sodann die Sinne mit den eucharistischen Gestalten gesegnet. Dazu müssen die Laien vor dem Empfang die Hände waschen, wozu es in den Basiliken einen eigenen Brunnen gibt. Vielfach wird von der Entgegennahme der Eucharistie die Hand des Spenders geküsst. Die steigende Ehrfurcht und die Besorgnis vor einem Missbrauch der heiligen Gestalten - etwa die Mitnahme der Kommunion zu magischen Zwecken im Mittelalter; in den ersten Jahrhunderten ist es hingegen selbstverständlich, dass die Gläubigen die Eucharistie für die Hauskommunion mit nach Hause nehmen und dort auch aufbewahren - führen dazu, die Hostie in den Mund zu reichen. Das geschieht zunehmend allerdings erst seit dem 9. Jahrhundert. Der Übergang von der Hand- zur Mundkommunion fällt zusammen mit dem Übergang von gesäuertem zu ungesäuertem Brot. Seit dem 13. Jahrhundert wird es hier und da üblich, vor den nun am Altare knienden Kommunikanten ein Tuch auszubreiten. Und im 16. Jahrhundert wird dieses Tuch über eine Bank gelegt, die zwischen Kirchenschiff und Altarraum aufgestellt wird. Seit dem 17. Jahrhundert wird diese zur Kommunionbank, die nun überall den Lettner (vgl. Kap. 48) ersetzt.

Bis in das 4. Jahrhundert kommunizieren normalerweise die Gläubigen in jeder Eucharistiefeier. Sie kommunizieren sogar häufiger, da die Messfeier der Gemeinde im allgemeinen auf den Sonntag beschränkt ist. Die Mitnahme der Eucharistie ermöglicht aber die Hauskommunion, die oft sogar täglich vor jeder anderen Speise üblich ist. Der Kommunionempfang geht dann allerdings überraschend schnell zurück, wohl vor allem durch die Sündenvorstellungen bedingt. Darüber klagen im Osten etwa Johannes Chrysostomus (⊥ 407) und im Westen Ambrosius (⊥ 397). Seit dem 9. Jahrhundert scheint es dann üblich zu werden, nur noch einmal jährlich die Kommunion zu empfangen, so wie es dann das Laterankonzil von 1215 als neues Minimum vorschreibt: die Kommunion an Ostern.

Das sind wohl die wesentlichsten Stationen einer Entwicklung, die zu zeigen vermögen, dass die mit dem II. Vatikanum einsetzenden Änderungen, die die Handkommunion wieder ermöglichen, die ursprüngliche Tradition der ersten christlichen Jahrhunderte zum Teil wieder aufzunehmen versuchen.

30 Brotbrechen - Fehldeutung eines Zeichens

Gelegentlich (vielleicht sogar zunehmend?) ist zu beobachten, dass Priester zu den Worten des Hochgebetes „nahm der beim Mahl das Brot und sagte Dank, brach das Brot, reichte es seinen Jüngern...“ die Priesterhostie in mehrere Teile brechen. Die Messordnung sieht das aus sehr guten Gründen erst nach dem Friedensgruß unter dem Gesang des „Agnus Dei“ vor. So einsichtig das Brechen zu den Deuteworten auf den ersten Blick sein mag, so sehr verdunkelt es doch, was mit der Brotbrechung eigentlich gemeint ist. Von Anbeginn ist das Brotbrechen

die wichtigste vorbereitende Handlung für die Austeilung der Eucharistie. Wesentlich ist dabei die bereits im Judentum vorhandene Symbolik: Durch das Essen von dem einen Brot, das, in Teile gebrochen wird, allen gereicht wird, wird die Mahlgemeinschaft verwirklicht (vgl. 1 Kor 10,16 f). Es ist so Teilhabe am Leibe Christi (vgl. 1 Kor 5,7).

Von daher ist zu wünschen, „dass der Priester bei einer Gemeindemesse das Brot wirklich in mehrere Teile brechen kann, die er wenigstens einigen Gläubigen reicht“ (AEM 283). Und wer einmal miterlebt hat, wie für eine Eucharistiegemeinschaft mehrere große Hostien für alle Mahlteilnehmer gebrochen werden, wird dies sicherlich als sehr viel eindrucksvoller empfinden als das Brotbrechen einer Hostie zu den entsprechenden Worten des Hochgebetes. Es wird dann klar, weshalb in der frühen Kirche die ganze Feier Brotbrechen genannt wurde. Und genau diese Zeichenhaftigkeit sollen wir wiedergewinnen!

Weiteres kommt hinzu: Wenn alles das, was im Hochgebet in Worten des Gebetes ausgesprochen wird, sofort in das Zeichen umgesetzt würde, müsste die Austeilung direkt nach den Einsetzungsworten erfolgen, sowohl das Essen des Brotes als auch das Trinken des Kelches. So ist es sinngemäßer, bei der Abfolge zu bleiben: Nehmen von Brot und Wein, Dank- und Preisgebet, Vaterunser als Tischgebet, Brechen und Austeilen.

31 **Das Zeichen des eucharistischen Kelches**

Für nahezu das ganze erste Jahrtausend ist es eine Selbstverständlichkeit, die Kommunion auch unter der Gestalt des Weines zu empfangen. Papst Gelasius I. († 496) lehnt das Verhalten von Gläubigen, die den Kelch nicht empfangen, schärfstens ab: „Sie sollen entweder die Sakramente ganz empfangen oder von ihnen ganz ferngehalten werden, weil eine Teilung des einen und selben Mysteriums ohne schweres Sakrileg nicht geschehen kann.“ Nur in Notfällen durfte auf den Kelch verzichtet werden, obwohl er selbst bei der Säuglings-, Kranken- oder Reisekommunion üblich war.

Die Sorge vor der Gefahr eines Verschüttens führt allerdings in Ost und West schon früh zu einer Gestaltveränderung der Kelchkommunion. Ein Weg wird darin gesehen, in dem für die Ausspendung bestimmten Kelch nur einige Tropfen des konsekrierten Weines mit nichtkonsekriertem Wein zu vermischen, um so gewissermaßen auch die Gefahr der Verunehrung herabzumindern. Eine andere Lösung besteht darin, den unkonsekrierten Wein durch Eintauchen der Hostie zu heiligen. Im frühmittelalterlichen Rom lässt man dann die Gläubigen nicht mehr unmittelbar aus dem Kelch trinken, sondern benutzt Saugröhrchen. Außerhalb Roms - so bis heute im byzantinischen Ritus - wird die Gefahr des Verschüttens dadurch vermieden, dass die Hostie in den konsekrierten Wein eingetaucht und dann dem Empfänger gereicht wird. Dies wird im Abendland vor allem mit der Begründung abgelehnt, dies sei kein Trinken mehr. Diese die Ursprungsgestalt der Kelchkommunion berücksichtigende Ablehnung führt dann aber auch mit dazu, dass anders als im Osten eine Teilnahme der Gläubigen am Kelch gänzlich aufgegeben wird. Die Entwicklung dazu vollzieht sich vor allem im 12. und 13. Jahrhundert. Hygienische Bedenken spielen übrigens nachweislich keine Rolle dabei. Es ist wohl in erster Linie eine sich steigernde Ehrfurcht, die schon seit dem 9. Jahrhundert vom gesäuerten zum ungesäuerten Brot und von der Hand- zur Mundkommunion geführt hat. Auch das Schauerlangen, das sich im Emporheben der eucharistischen Gestalten nach den Einsetzungsworten und später in eucharistischen Prozessionen artikuliert, lässt den Kelch wegen der Unsichtbarkeit seines Inhaltes auffällig zurücktreten. Die dogmengeschichtliche Klärung, dass der Leib des Herrn auch unter einer Gestalt ganz gegenwärtig ist, trägt ebenfalls zu der neuen Entwicklung bei.

Dass die Aufgabe und letztlich gar das Verbot der Kelchkommunion für die Laien bald zu erheblichen Auseinandersetzungen führen mit ihrem Höhepunkt in der Reformation, kann kaum verwundern. Und dass sich in der Folge die eucharistische Frömmigkeit durch den

Wegfall der Kelchkommunion - ganz unbeschadet der theologisch richtigen Erkenntnis von der Gegenwart des Herrn auch unter einer Gestalt - erheblich verändert, ist ebenfalls bedeutsam. Dafür nur einige Gesichtspunkte: so tritt der Gemeinschaftscharakter der Eucharistie zurück, der im gemeinsamen Kelch und dem damit gegebenen Bundesmotiv zeichenhaften Ausdruck fand; nicht zufällig wird die Gemeinschaftssymbolik des Brotbrechens zugunsten vorgeteilter kleiner Hostien aufgegeben - beides geht in Richtung einer Individualisierung der Kommunionfrömmigkeit. Der Verzicht auf den Kelch ermöglicht die Trennung von Kommunion und Eucharistiefeier, da die aufbewahrten Hostien nun mit der Begründung größerer Andacht zunehmend außerhalb der Messfeier empfangen werden. Dieses Auswandern der Kommunion aus der Messe ist ein weiterer Schritt zur Individualisierung und Privatisierung der Eucharistiefrömmigkeit. Beides ist in unseren Gemeinden trotz der konziliaren Neuansätze noch längst nicht überwunden, wie u.a. die Kommunionsspendung aus dem Tabernakel und die immer noch äußerst seltene Kommunion unter der Gestalt des eucharistischen Weines zur Genüge belegen. Auch die frühere Isolierung und Vorrechtsstellung des zelebrierenden Priesters sind mit eine Folge des Kelchverbotes für Laien.

Das alles mag verständlich machen, weshalb das Anknüpfen an der uralten christlichen Praxis der Kommunion unter beiden Gestalten heute so bedeutsam und nicht etwa eine Marotte von Liturgiewissenschaftlern ist (vgl. dazu H. Spaemann [Hg.], „... und trinket alle daraus.“ Zur Kelchkommunion in unseren Gemeinden, Freiburg 1986).

32 Verdunkelung der Zeichenhaftigkeit des Herrenmahles: Kommunion vom Tabernakel aus

Bei der Eucharistiefeier in einer Kathedralkirche war zu erleben, dass zur Kommunion nicht die Hostien von der Feier selbst ausgeteilt wurden, sondern dass die Hostien vom Tabernakel geholt wurden; dazu wurden schon vor dem Vaterunser am allen sichtbaren Tabernakelaltar Kerzen angezündet und das Ziborium in feierlicher Weise zum Zelebrationsaltar getragen. Auch in anderen Kirchen ist häufig zu sehen, dass die Austeilung vom Tabernakel aus erfolgt (vgl. Kap. 50).

Eigentlich sollte ein solcher Vorgang in einer Bischofskirche nicht mehr möglich sein. Schließlich sollen doch „alle das liturgische Leben des Bistums, in dessen Mittelpunkt der Bischof steht, besonders in der Kathedralkirche, aufs höchste wertschätzen“ (LK 41). Tatsächlich hat schon das Konzil diese Frage behandelt: „Mit Nachdruck wird jene vollkommenere Teilnahme an der Messe empfohlen, bei der die Gläubigen nach der Kommunion des Priesters aus derselben Opferfeier den Herrenleib entgegennehmen“ (LK 55). Übrigens geht dies schon auf Bestimmungen der Päpste Benedikt XIV. und Pius XII. zurück. Die Praxis in der römischen Liturgie, die Kommunion mit früher konsekrierten Hostien zu spenden, ist in den Liturgien des Ostens wie in den evangelischen Kirchen unbekannt und war es auch im Westen im allgemeinen noch bis in das 17. Jahrhundert hinein. Der Liturgiewissenschaftler Emil J. Lengeling schreibt dazu schon 1965: „Nur eine Zeit, die ohne Gespür für die Echtheit des Zeichenhaften zu einseitig auf das im Sinn der Dogmatik Essentielle (Wesentliche) bedacht war, konnte dazu verführt werden, den bequemeren Weg vor dem besseren und sinnvollen zu bevorzugen.“ Und er fügt hinzu, was sich leider längst noch nicht überall erfüllt hat: „Was nichtkatholischen Christen anstößig ist und heute auch schon manche Katholiken befremdet, wird, so darf man wohl nach diesem nachdrücklichen Aufruf des Konzils zum Sinnvollen hoffen, mehr und mehr Vergangenheit werden.“

Auch nachkonziliare Dokumente rufen das immer wieder ins Gedächtnis. Die Eucharistie-Instruktion von 1967 verlangt: „Es ist dafür zu sorgen“, und sagt zur Begründung: „damit auch zeichenhaft die Kommunion besser als Teilnahme an dem Opfer erscheint, das jetzt gefeiert wird“ (Art. 31). Und die Messbuch-Einführung bezeichnet es als wünschenswert, „dass

für die Kommunion der Gläubigen die Hostien möglichst in jeder Messe konsekriert werden“ (AEM 56 h).

Diese deutsche Übersetzung ist bezeichnenderweise eher eine Abschwächung des lateinischen Textes, der besser mit „es ist sehr zu wünschen“ wiedergegeben wird. Und folgerichtig bestimmt daher die Einführung des liturgischen Buches zur „Kommunionsspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe“ von 1976 (Nr. 13): „Die sakramentale Kommunion innerhalb der Messe stellt die volle Teilnahme an der heiligen Eucharistie dar. Vom Zeichen her wird diese um so deutlicher, wenn die Gläubigen nach der Kommunion des Priesters aus derselben Opferfeier den Herrenleib entgegennehmen. Darum soll frisch vorbereitetes Brot gewöhnlich in jeder eucharistischen Feier für die Gläubigen konsekriert werden.“

Der Tabernakel ist also eindeutig nur im Ausnahmefall für die Kommunionsspendung innerhalb der Messfeier zu benutzen, denn im Tabernakel werden „die eucharistischen Gestalten nach der Messe vor allem deshalb aufbewahrt, damit die Gläubigen, die der Messe nicht beiwohnen können, besonders die Kranken und die Betagten, durch die sakramentale Kommunion mit Christus und seinem Opfer, das in der Messe dargebracht wird, vereinigt werden“ (Dekret der Kongregation für den Gottesdienst vom 21.6.1973).

Sicher ist es immer derselbe Leib des Herrn, der empfangen wird. Aber die Zeichenhaftigkeit der Herrenmahlfeier, die Christus uns im Abendmahl übergeben hat mit dem Auftrag „Tut dies zu meinem Gedächtnis“, wird verdunkelt, wenn das eucharistische Brot nicht der Feier entstammt, an der die Kommunizierenden teilgenommen haben. Niemand darf sich über einen Verlust an der Zeichenhaftigkeit der katholischen Liturgie beklagen, wenn derart mit den uns vom Herrn selbst übergebenen Zeichen umgegangen wird.

33 Zeichen der Buße und Versöhnung

Weil zum Menschen auch der körperlich-sichtbare Bereich gehört, muss sich die Buße auch in sichtbaren Zeichen und Handlungen ausdrücken, die sowohl die Abkehr von der Sünde als auch die Wiedereingliederung in die Nachfolge Christi und damit in Glaube, Hoffnung und Liebe verdeutlichen. Neben den schon im Alten Testament bekannten Bußwerken Gebet, Fasten und Almosen, die den Begriffen Frömmigkeit, Selbstüberwindung und dienender Liebe entsprechen und die in der christlichen Gemeinde immer hochgeschätzt wurden, ist heute auch an moderne Formen des Konsumverzichts, der Hilfsbereitschaft (im Mittelalter die sieben Werke der Barmherzigkeit), an das Hören des Gotteswortes, an Meditation und Bußgottesdienste zu denken. Dabei muss das Missverständnis der Werkgerechtigkeit ausgeschlossen sein, da bei allem menschlichen Tun in der Buße die Gnade des liebenden Gottes dem Menschen immer schon zuvorkommt und ihn so erst zur Buße befähigt.

Aus Sorge um die Umkehr des Sünders entwickelten sich in der Kirche in den verschiedenen Epochen und Regionen verschiedenartige Bußverfahren mit unterschiedlicher Strenge. Schon die Urgemeinde kannte die Exkommunikation, den Ausschluss des Sünders für eine bestimmte Zeit, um ihn zur Umkehr zu bewegen (vgl. 1 Kor 5,1-3). Für die Vergebung alltäglicher Verfehlungen galten Gebet, Fasten und Almosen sowie andere gute Werke als ausreichend. Die sogenannten Kapitalsünden (vor allem Glaubensabfall, Mord, Ehebruch) wurden bald einem öffentlichen Bußverfahren unterworfen, das im wesentlichen aus folgenden Schritten bestand: geheimes Bekenntnis vor dem Bischof, Aufnahme in den Büsserstand mit Festsetzung der Bußverpflichtung, Ausschluss von Eucharistiefeier und Kommunionempfang. Die Bußzeit konnte Jahre dauern, mancherorts bis zum Sterbebett. Die Wiederaufnahme in die Gemeinde, die Rekonziliation, erfolgte durch Handauflegung des Bischofs. Vom 6. Jahrhundert an kam es unter Einfluss der irisch-schottischen Wandermönche zur sogenannten Tarifbuße: man bekannte seine Sünden einem Priester, der eine entsprechende Buße auferlegte; nach deren Ableistung, später auch sofort, erhielt man die Lossprechung. Daraus entwickelte

sich die Privatbeichte, bei der der ekklesiale Aspekt kaum noch eine Rolle spielte. In der Neuzeit kam es dann zur Andachtsbeichte mit dem Bekenntnis nur lässlicher Sünden besonders als Vorbereitung auf den Kommunionempfang. Seit dem 16. Jahrhundert wurde die Spendung des Bußsakraments vom Altarraum weg in den Beichtstuhl verlegt. Schon zuvor hatte die Form der Bitte um die Vergebung der Sünden durch den Priester dem Richterspruch („Ich spreche dich los ...“) Platz machen müssen.

Die Liturgie der frühen Kirche gab den Gläubigen, die um die bleibende Gefährdung ihres Heils wussten (1 Kor 10,12; 2 Kor 4,7; Phil 2,12), Hilfestellungen für Haltung und Handlungen der Buße: die vierzig tägige österliche Bußzeit zur Vorbereitung auf Ostern, das Aschekreuz am Aschermittwoch, den Bußakt der Messfeier, Bußgottesdienste sowie Mahnungen zur Versöhnung und Gebete für die Büßer. Der Freitag ist als Todestag Christi ein Tag der Buße, an dem früher der Verzicht auf Fleischspeisen als Bußwerk geboten war. Heute sollen persönliche Bußwerke an diesem Tag gesucht werden.

Die nachkonziliare Neuordnung der Bußliturgie wollte das Sakrament so erneuern, dass Zeichen und Texte die Natur und die Wirkung dieses Sakramentes deutlicher ausdrücken. Seit 1975 gibt es eine Studienausgabe „Die Feier der Buße“. Sie enthält die Feier der Versöhnung für einzelne im Beichtstuhl mit den Elementen Begrüßung, Lesung aus der Schrift, Bekenntnis und Beichtgespräch, Auferlegung eines Bußwerkes, Reuegebet, Lossprechung, Lobpreis Gottes und Entlassung. Eine andere Form ist die gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Lossprechung des einzelnen, wobei Bekenntnis und Lossprechung in einen Wortgottesdienst eingebunden werden, der den liturgisch-ekklesialen Charakter der Buße verdeutlicht. Bei der gemeinschaftlichen Feier der Versöhnung mit allgemeinem Bekenntnis und Generalabsolution, die allerdings in deutschen Diözesen nicht gestattet ist, wird das Einzelbekenntnis durch ein allgemeines ersetzt und die Lossprechung allen gemeinsam erteilt. Die Lossprechung erfolgt jeweils unter Ausbreitung der Hände und Kreuzzeichen, um den Zusammenhang zwischen dem Kreuzestod Jesu und der Versöhnung anzuzeigen.

Bußgottesdienste ohne Spendung des Sakramentes bringen Aspekte der Versöhnung zu Bewusstsein, die in der herkömmlichen Spendung des Bußsakramentes eher verkümmert waren. Sie sollen das Gewissen schärfen durch eine intensive Begegnung mit dem Gotteswort und durch die gemeinsame Besinnung. Sie sind nach dem Aufbau von Wortgottesdiensten gegliedert in Verkündigung, Besinnung und Gebet.

Die Neuordnung der Liturgie der Buße und Versöhnung macht durch die Entfaltung der Zeichenhaftigkeit vor allem zwei Aspekte deutlich. Zum einen soll ins Bewusstsein gerufen werden, dass es sich bei Umkehr und Versöhnung nicht lediglich um einen Akt zwischen Gott und dem einzelnen Sünder handelt, der dann noch vermittelt wird durch den Priester, sondern um ein Geschehen, das die ganze christliche Gemeinde betrifft. Weiter wird herausgestellt, dass es vielfältige Formen und Zeichenhandlungen der Versöhnung neben dem eigentlichen Bußsakrament gibt, die entweder das Sakrament ergänzen oder aber zu ihm hinführen.

34 **Abläss - noch zeitgemäß?**

Nicht wenige Katholiken fragen heute, ob der Ablass noch ein zeitgemäßes Zeichen für Buße und Versöhnung sein kann. Wenn man zwischen Sakramenten und Sakramentalien unterscheiden will (vgl. Kap. 2), dann gehört der Ablass selbstverständlich nicht zu den zentralen liturgischen Feiern der Sakramente, und auch unter den Sakramentalien spielt er zumindest keine besonders herausragende Rolle. Ja, es ist zu fragen, was überhaupt noch positiv über Sinn und Zweck des Ablasses gesagt werden kann.

Am bekanntesten ist wohl der sogenannte Portiunkula-Ablass, der am 2. August oder am Sonntag davor oder am Sonntag danach in der Zeit vom Mittag des Vortages bis zum Abend des Tages einmal gewonnen werden kann. Als Bedingungen dafür werden aufgeführt: Besuch

der Kirche mit Gebet von Vaterunser und Glaubensbekenntnis; Empfang des Bußsakramentes und der Kommunion sowie Gebet nach der Meinung des Papstes, worunter ein Gebet nach freier Wahl oder ein Vaterunser und ein Ave-Maria zu verstehen sind.

Der Ablass ist eigentlich ein Überbleibsel aus der frühen Bußpraxis. Erst seit dem Mittelalter gibt es ja die Einzelbeichte, zuvor nur die öffentliche Buße: Wer schwere Schuld auf sich geladen hatte, wurde von der Eucharistie ausgeschlossen; er erhielt eine Frist, z.B. 20 oder 40 Tage, in der er sich durch Fasten und Gebet auf die Wiedereingliederung in die Eucharistiegemeinschaft vorbereiten konnte. Als dann die Einzelbeichte eingeführt wurde, erfolgte die Lossprechung sofort, während die Bußwerke nachträglich geleistet werden mussten und nun die öffentliche Bußzeit ablösen. Mit Ablass ist also der Erlass dieser zeitlichen kirchlichen Strafe für Sünden gemeint, deren Schuld schon getilgt ist. Der Ablass vergibt also aus sich heraus keine Sünden, er ist auch kein Ersatz für die Reue, sondern eine Form der Buße. Dieser Erlass der Strafe wird von der kirchlichen Autorität aus dem „Gnadenschatz der Kirche“ gewährt: für die Lebenden in der Weise der Lossprechung, für die Toten in der Weise einer Fürbitte. Vorausgehen muss also immer die persönliche, aufrichtige Umkehr und die Wiederherstellung der geschädigten Ordnung durch den Sünder, soweit das möglich ist.

Papst Paul VI. hat das Ablasswesen 1967 mit der Apostolischen Konstitution „Indulgentiarum doctrina“ neu geregelt: Das Wesen des Ablasses besteht in dem besonderen Gebet der Kirche, das sie für ihre Glieder in ihrem liturgischen Handeln und im Gebet der Gläubigen immer um die volle Entsühnung der Gläubigen verrichtet und dann in einem Ablass feierlich und in besonderer Weise denen zuwendet, die die entsprechenden Voraussetzungen erfüllen. Ähnlich wie bei anderen Formen der Tilgung von Schuld bittet die Kirche als der Leib Christi in Solidarität mit ihrem Haupt und mit Berufung auf dessen Erlösungstat. Darin eben besteht - sicher kein glückliches Wort - der „Gnadenschatz der Kirche“, also die von Jesus Christus gewirkte Gnade, die von der Kirche in Anspruch genommen werden kann. Es ist also nichts anderes als der Heilswille Gottes zur vollen Liebe des einzelnen Menschen, die auch die Sühnung und Überwindung der Sündenstrafen einschließt. Ein rechtes Verständnis des Ablasses ist also weit entfernt von jedem magischen Missverständnis, wie es die Praxis zur Zeit Luthers nahelegen mochte.

Soll das Ganze einen Sinn behalten, so müssten Formen und Zeichen geschaffen werden, die wirklich erfahren lassen - so Karl Rahner -, „dass die Kirche als Leib Christi und Gemeinschaft der Heilsuchenden immer fürbittend eintritt für die einzelnen Glieder in ihrer Heilsgefährdetheit und Heilsbemühung“. Das könnte durch Fürbittgebete und Bußandachten erfahrbar werden. In der Verkündigung müsste zudem deutlich werden, dass die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen, von der Heiligenverehrung, von den Sündenstrafen, von der Notwendigkeit persönlicher Buße und Umkehr und daher auch vom Ablass in einem Zusammenhang des ganzen christlichen Lebensvollzuges steht. Um das zu verdeutlichen, hat Paul VI. zwanzig detaillierte Normen für die Lehre und Praxis des Ablasswesens gegeben. Es muss allerdings bezweifelt werden, dass diese den Gemeinden wirklich bekannt sind - vielleicht, weil der Ablass heute eben keine so große Bedeutung in der katholischen Frömmigkeit mehr hat.

*Feier des Heils in der Zeit:
Die österlichen drei Tage*

In vielen Gemeinden wird die Liturgie der Osternacht schon am frühen Karsamstagabend begonnen. Vor allem angesichts der Sommerzeit ist es noch heller Tag. In der Grundordnung des Kirchenjahres heißt es aber, dass die ganze Vigil als nächtliche Feier gehalten werden, also doch wohl erst nach Einbruch der Dunkelheit begonnen werden soll. Was also ist der geeignete Termin?

Die rechte Wahl des Zeitpunkts einer Feier ist schon in sich ein Zeichen für das, was gefeiert werden soll. Wenn die angebliche Zeichenkargheit unserer Liturgie beklagt wird, so gehört das Unverständnis für die Zeit als grundlegende Kategorie christlichen Gottesdienstes unbedingt dazu (vgl. Kap. 9). Die Osternacht ist nach ältester Überlieferung eine Nacht der Wache für den Herrn (Ex 12,42), in der die Gemeinde „die Auferstehung des Herrn erwartet und sie in heiligen Zeichen feiert“ (Generalkalender). Diese „Mutter aller Vigilien“ (Augustinus) - gewissermaßen die Feier aller Feiern im Kirchenjahr - nimmt in den ersten Jahrhunderten noch die ganze Nacht in Anspruch und endet mit der gemeinsamen Mahlfeier erst, wenn im Morgengrauen der Ostertag heraufbricht und die „Nacht erhellt ist durch die Auferstehung unseres Herrn“ (Schlusssegen). Und die Frauen kommen entsprechend dem Evangelium der Osternacht „nach dem Sabbat, in der Morgendämmerung des ersten Tages der Woche“, zum Grabe (Mt 28,1). Daher soll auch heute die Gemeinde erst, „wenn der Gedächtnistag der Auferstehung naht ... an den Tische, den der Herr seinem Volk durch seinen Tod und seine Auferstehung bereitet hat“ (Messbuch) herantreten. Für die Liturgische Bewegung war es noch klar, dass es „vom Geschehen und Sinn der Feier her keine passendere und schönere Zeit für den Anfang der Osterfeier gibt als die vor Beginn der Dämmerung, also etwa um 5.00 Uhr“ (K. Tilmann). Tatsächlich hat sich aber im letzten Jahrzehnt eine Tendenz zur Vorverlegung verstärkt, so dass vielfach der Eindruck einer Vorabendmesse entsteht. Diese Tendenz wurden noch mit dem Hinweis untermauert, der moderne Mensch sei ein Abendmensch, am Abend stärker gemeinschaftsfähig und aufgeschlossen.

Das mag richtig sein. Doch die Feier der Ostervigil ist eben keine Abendfeier, sondern eine Feier in der Nacht. Und gerade für den „modernen Abendmenschen“ beginnt die Nacht eben nicht mit dem Sonnenuntergang, sondern Stunden später. Und dieser Gottesdienst ist ein Nachtgottesdienst. Wenn Christus das in der Auferstehung aufstrahlende Licht ist, der im Osterlobpreis besungene Morgenstern, wenn die Gemeinde mit ihm aus der Knechtschaft in die Freiheit, vom Tod ins Leben, von der Nacht in den Tag und von der Finsternis ins Licht geht, dann ist der optimale Zeitpunkt der Feier wohl nur gegen Ende der Nacht anzusetzen.

So hat die Entscheidung über den Zeitpunkt theologische Dimensionen; die Wahl des Beginns der Osternachtfeier ist eine katechetische Aussage, die keineswegs nur von der Frage bestimmt sein darf, wann die meisten wohl kommen. Dem Aufbau der Feier - Lichtfeier, Wortgottesdienst, Tauf- und Eucharistiefeier - würde die Liturgie am frühen Morgen, von der Dunkelheit gegen 5.00 Uhr bis zum vollen Tag gegen 7.00 Uhr, gut entsprechen. Im Anschluss daran könnte die Gemeinde auf dem Kirchplatz zusammenbleiben, um Oster- und Frühlingslieder zu singen. Auch ein gemeinsamer Kaffee im Gemeindehaus sollte das Besondere dieses Tages zum Ausdruck bringen. Das Osteramt am Vormittag darf keinesfalls als Argument gegen den Morgentermin angeführt werden. Es wäre fatal, würde diese Messe die Osternacht an Festlichkeit übertreffen. Sollen die Älteren und Kinder dabei sein, kommt der späte Abend kaum in Frage. Für diese Gruppe ist der Morgen zweifellos günstiger. Und das Opfer des ungewöhnlichen Frühaufstehens kann in einer Zeit, da Jugendliche für „Frühschichten“ zu begeistern sind, kein Problem sein. Auch der Vergleich mit Weihnachten führt zum Morgentermin für Ostern: Das weihnachtliche Brauchtum trägt den Akzent auf dem Heiligen Abend (Bescherung), während Ostern der Akzent auf dem Ostermorgen liegt (Ostereiersuche, Osterspaziergang).

Kein Zweifel, es lohnt den Versuch, die Osternachtfeier am frühen Morgen zu wagen - gegen alle Bequemlichkeit und noch so praktisch erscheinende Gründe. Dieser Zeitanatz unterstreicht besser als jeder andere das sich im Gottesdienst dieser Nacht zeichenhaft vollziehende Geschehen.

36 **Feierablauf als Zeichen: Der Aufbau der Ostervigil**

Der Aufbau der Osternachtfeier enthält vier Blöcke: Am Beginn der Nachtwache entzündet die Gemeinde die Lichter (Lichtfeier), in deren Schein sie die Heilstaten Gottes in den Lesungen hört und sich in Gesang und Gebet zu eigen macht (Wortgottesdienst). Sie gliedert sich sodann neue Mitglieder ein und bekennt sich zur ihrer Taufe (Tauffeier), die einmündet in die Mitte des Pascha-Mysteriums im Herrenmahl (Eucharistiefeier). Es ist nur zu verständlich, dass für diese bedeutendste liturgische Feier des ganzen Jahres immer wieder neu überlegt wird, wie sie am angemessensten begangen werden kann. Auch der Aufbau einer Feier hat ja Zeichencharakter.

Und so kann die Frage gestellt werden, ob nicht besser mit dem Wortgottesdienst begonnen werden sollte. Vielfach bleibt der Ritus am Osterfeuer Klerusliturgie, weil die Gemeinde schon im Kirchenraum ist, oder der Einzug in die dunkle Kirche ist problematisch, wenn sich zuvor alle am Osterfeuer versammelt haben. Ein anderes Modell wäre daher, mit dem Wortgottesdienst zu beginnen. Es dürfte nur so viel Licht sein, dass die Lektoren die Lesungen vortragen können. Die Gruppe des Zelebranten zieht vorher schweigend ein, die Liturgie wird mit Gruß und Einführungswort eröffnet. Die Zahl der Lesungen ist zweitrangig, wichtig aber ist, dass ihre Auswahl das ganze Pascha verkündet. Sinnvoll scheint dabei, auf die letzte alttestamentliche Lesung nicht das Gloria folgen zu lassen und auch auf das Halleluja nach der neutestamentlichen Lesung zu verzichten. So wird das Heilshandeln Gottes von Anbeginn deutlich, das sich in der Verkündigung von Tod und Auferstehung seines Messias im Evangelium erfüllt. Die Freude darüber wird in der Lichtfeier entfaltet. Nun sollte die Osterkerze vielleicht mit dem Kreuz des Karfreitags in Prozession zum Altarraum getragen werden, wodurch die Einheit des ganzen Mysteriums von Tod und Auferstehung zeichenhaft deutlich würde. Wenn die Auferstehung des Herrn im Evangelium verkündet ist, wird die Osterkerze entzündet und das Wort des Evangeliums ins Zeichen gehoben. Während der Prozession folgt das dreimalige Lumen Christi, das solange wiederholt werden kann, bis die Kerzen aller Mitfeiernden entzündet sind. Daran schließt sich nahtlos der Osterlobpreis, das Exsultet, an. Die Zustimmung der Gemeinde dazu soll im Halleluja-Ruf erklingen. Wenn dazu die Orgel und die Glocken einstimmen, hat die Antwort auf die Verkündigung ihren Höhepunkt erreicht. Nun können die Tauf- und Eucharistiefeier anschließen.

Dieses Alternativmodell wurde schon vor Jahren vom Regensburger Liturgiker Bruno Kleinhoyer vorgestellt. Es will den Sinn dieser Vigil, der Wache-Nacht, im Durchgang vom Dunkel zum Licht, deutlicher aufscheinen lassen, indem es die vom Messbuch vorgesehene Abfolge verändert und der Lichtfeier den Wortgottesdienst voranstellt. Beim Vergleich dieser Alternative mit der traditionellen Form zeigt sich, dass kein wesentliches Element fehlt. Manches jetzt aber bestehende Problem wird gelöst. So erweist es sich als nicht sinnvoll, dass die Gläubigen ihre Kerzen nach der anfänglichen Lichtfeier für die Zeit des Wortgottesdienstes wieder löschen, um sie dann bei der Tauffeier erneut zu entzünden. Bei dem Alternativmodell können sie während Licht- und Tauffeier brennen bleiben. Alle sich neu ergebenden Fragen sind aber leicht zu lösen. Das Gloria müsste wohl entfallen, wenn man es nicht als Dankhymnus zu Kommunion singen will; die Homilie sollte nicht nach dem Evangelium stehen, da dann die Zeichenhaftigkeit der Osterkerze und der Prozession verdunkelt würde, sie könnte bei der Einleitung zur Tauferneuerung gehalten werden.

Es geht hier nicht darum, eine Gemeinde zu veranlassen, statt des bisherigen Aufbaus ihrer Osternachtfeier dieses Alternativmodell zu wählen. Aber an diesem Beispiel zeigt sich die Notwendigkeit für jede Gemeinde, sich mit all den Zeichen näher zu befassen, die sie in ihrer Liturgie verwendet. Wo die Ostervigil schon vor Einbruch der Dunkelheit am Karsamstag vollzogen wird, sind die Zeichen einer Liturgie, die vom Dunklen ins Licht führt, nicht mehr stimmig. Eine Feier aber, deren Zeichen nicht stimmig sind, ist bestenfalls Vollzug eines vorgegebenen Ritus und kann nicht das zeichenhaft zum Ausdruck bringen, was der Inhalt der Feier meint. Form und Inhalt, Zeichen und der von ihnen bezeichnete Glaube müssen übereinstimmen. Das gilt selbstverständlich nicht nur für die Osternacht.

37 Die Bedeutung des Lichtes: Das große Osterlob

Die Osternachtfeier wird gewissermaßen mit drei verschiedenen Licht- oder Luzernarriten eröffnet, die ineinander verschachtelt sind. Die Lichtfeier an sich ist kein österliches Charakteristikum, sondern selbstverständlicher Eröffnungsvorgang jeder Abendfeier in der Antike. Wo Licht in das Dunkel kommt, wird die Nähe Gottes spürbar und daher Gott gedankt. Noch heute hat daher die byzantinische Vesper einen ausgeprägten Luzernarritus mit dem Phosphilaron-Hymnus „Heiteres Licht vom heiligen Glanz des unsterblichen himmlischen Vaters“, in dem Vater, Sohn und Heiliger Geist gepriesen werden. Christus ist die neue Sonne der Gerechtigkeit, das ewige Licht. Wenn unsere Osterliturgie einen solchen Ritus an den Beginn setzt, kann das nicht unmittelbares Zeichen für die Auferstehung sein, denn Ostern wird nicht dadurch, dass eine Kerze entzündet wird, sondern Ostern, Übergang vom Tod zum Leben, wird in dem Augenblick, da der Diakon das Evangelienbuch öffnet und aller Welt verkündet: „Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten? Er ist nicht hier, sondern er ist auferstanden“ (Lk 24,5 f).

Der erste Lichtritus ist das Entzünden des Feuers, das wohl einem heidnischen Brauch des Frühlingsfeuers entstammt. Das Segensgebet bringt die Sehnsucht nach Gott, dem unvergänglichen Licht, zum Ausdruck. Dazu gehört dann das Entzünden der Osterkerze (vgl. Kap. 51). Ein zweiter Lichtritus ist dann die Lumen-Christi-Prozession, das Hineintragen der brennenden Osterkerze zum Gesang „Christus, das Licht“. Dies und das Weitergeben des Lichtes an die Gemeinde mag an das Jesus-Wort erinnern: „Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, ... wird das Licht des Lebens haben“ (Joh 8,12). Der dritte Lichtritus besteht dann in der Begrüßung des Lichtes mit einem feierlichen Hymnus, dem Exsultet, dem großen Osterlobpreis. Der heutige Text geht wohl bis in das 4. Jahrhundert zurück. Zwar ist die Urheberschaft des Ambrosius von Mailand († 397) nicht gesichert, doch kommt diese Lichtsegnung aus dieser Zeit und Gegend, also Norditalien oder Südgallien.

Dieses Exsultet beginnt mit einer Einleitung, die den Jubel im Himmel und auf Erden wie in der Kirche besingt, aber auch eine Mahnung an den Sänger enthält. Darauf folgt das eigentliche Segensgebet, das wie jedes Weihe- oder Hochgebet mit einem Dialog beginnt, eine Danksagung enthält für das Handeln Gottes in Christus, um dann das Osternachtlob mit „Dies ist die Nacht“ anzuschließen. Für das hohe Alter sprechen die verschiedenen Einschübe, so die Vierergruppe von O-Rufen. Weitere Elemente sind die Darbringung des Lichtopfers. („In dieser gesegneten Nacht ... nimm an das Abendopfer unseres Lobes“), das Lob der Kerze und der Biene. Zum Schluss mündet das Lob in eine Epiklese („Darum bitten wir dich ... Sie leuchtet, bis der Morgenstern erscheint, jener wahre Morgenstern, der in Ewigkeit nicht untergeht: dein Sohn, unser Herr Jesus Christus, der von den Toten erstand“) und endet mit einer Doxologie.

Zu unterscheiden sind also Elemente einer Lichteucharistie: Dank und Begrüßung durch das Gedächtnis (Anamnese) der Heilstat Gottes mit dem Thema der österlichen Erlösung; es gibt

kein materielles Opfer etwa der Kerze, sondern ein geistliches Opfer des Dankens und Lobens; es findet sich ein Lob der Kerze; eine Bitte um heilsame Wirkung des Kerzensymbols (Epiklese) und ein Schlusslobpreis (Doxologie). In diese Lichteucharistie ist das Osternachtlob als weiteres Element eingefügt, das auch gut im eucharistischen Hochgebet stehen könnte. Das Grundthema des Exsultet ist Dank und Lobpreis für das Licht und das Geschehen der Osternacht in der Erlösung durch das Pascha-Mysterium. Alle anderen Elemente sind sekundär.

So schön dieser Gesang auch ist, wäre vielleicht eine Überarbeitung des Textes sinnvoll, so dass die Lichtdanksagung für die im Osterlicht symbolisierte Auferstehung Christi und für die durch das Pascha erwirkte Erlösung mehr ins Zentrum rücken. Doch auch so wird erkennbar, welche Bedeutung die Elemente der Schöpfung als Zeichen für das Handeln Gottes in der Liturgie besitzen.

30 Öl - Zeichen des Heils

Am 11. Sonntag im Lesejahr C steht im Mittelpunkt der Schriftverkündigung die Begegnung Jesu mit einer Sünderin, die seine Füße mit Öl salbt (Lk 7,36-50). Im Alten Orient war es ein Zeichen der Gastfreundschaft, für die Gäste Wasser und Salböl bereitzustellen. Dass dies Jesus im Hause des Pharisäers Simon nicht gewährt wird, zeigt eine fast feindselige Behandlung. Sich mit duftendem Öl zu salben, das ist für uns so selbstverständlich, wie es das für die Zeit Jesu war: Wir nehmen Öl nach einem erfrischenden Bad, vor einem Sonnen-, „Bad“, benutzen duftende Sprays oder eine Creme (= Chrisam, was Salböl bedeutet), ehe wir zu einer Festlichkeit gehen. In der Liturgie gibt es Salbungen bei den Feiern der Taufe, der Firmung, der Weihe und selbstverständlich bei der Krankensalbung.

Das für diese verschiedenen Salbungen gebrauchte Öl wird in einer eigenen Eucharistiefeier, der Chrisam-Messe unter Leitung des Bischofs in der Kathedrale des Bistums, am Morgen des Gründonnerstags geweiht. Das war nicht immer so, denn bis zur Reform der Heiligen Woche 1956 - einem ersten großen Schritt der Liturgiereform noch unter Papst Pius XII. - wurden die Öle in der Abendmesse geweiht. Allerdings fand diese schon am Morgen des Gründonnerstags statt. Mit der Erneuerung der „Drei österlichen Tage vom Leiden, vom Tod und von der Auferstehung des Herrn“ wurde die Feier des Letzten Abendmahls mit der Fußwaschung auf den Abend dieses Tages verlegt, so dass das Triduum sacrum (die heiligen drei Tage) nunmehr vom Abend des Gründonnerstags bis zur Vesper des Ostersonntags gezählt wird. Wohl aus zwei Gründen wurde zugleich eine Missa Chrismatis am Morgen eingerichtet: Einmal sollte die Abendmahlsfeier von den Ölweihen entlastet werden, zum anderen sollten an der Chrisam-Messe die Priester des Bistums teilnehmen können, um so die Einheit des Presbyteriums mit dem Bischof zum Ausdruck zu bringen. Eine solche Praxis gab es auch schon im Frühmittelalter. Da aber auch dieser Termin für die Priester angesichts der bevorstehenden liturgischen Feiern in den Gemeinden nicht leicht wahrzunehmen ist, „kann die Weihe auf einen anderen Tag vorverlegt werden, der noch nahe beim Osterfest liegt“. So heißt es sinnvollerweise in der Pastoralen Einführung des liturgischen Buches „Die Feier der Ölweihen“ (PE 10).

Die Chrisam-Messe zeigt in besonderer Weise, dass der Bischof der Hohepriester seiner Herde“ ist, „von dem das Leben seiner Gläubigen in Christus gewissermaßen ausgeht und abhängt“ (PE 1; LK 41). Jede liturgische Feier ist nur in Verbindung und Übereinstimmung mit dem Bischof möglich. „Denn mit dem vom Bischof geweihten Chrisam werden die Neugebauten gesalbt und in der Firmung besiegelt. Mit dem Katechumenenöl werden die Taufbewerber auf den Empfang der Taufe vorbereitet; durch die Salbung mit Krankenöl werden die Kranken in ihren Gebrechen aufgerichtet“ (PE 1). In der Chrisamsalbung erhalten die Gläubigen Anteil am königlichen und prophetischen Priesteramt Christi: Durch die Taufe werden sie

dem Paschamysterium eingegliedert, während die Firmsalbung zeigt, dass sie mit dem Heiligen Geist besiegelt werden. Die Salbung mit Katechumenenöl soll die Taufbewerber für den Kampf gegen die Sünde stärken. Und die Salbung mit Krankenöl (vgl. Jak 5,14) ist ein Heilmittel für Seele und Leib. Als Materie dient Olivenöl oder ein anderes Pflanzenöl. Während die Weihe des Chrisams allein dem Bischof zusteht, kann das Katechumenenöl im Falle einer Erwachsenentaufe auch vom Priester geweiht werden. Auch beim Krankenöl ist das in einer Notsituation gestattet.

Das Krankenöl kann unmittelbar vor dem Abschluss des eucharistischen Hochgebetes, die anderen Öle können nach der Kommunion geweiht werden. Ein sinnvollerer Ort ist aber der Abschluss des Wortgottesdienstes, denn die Verkündigung weist auf die anschließende Weihe hin (PE 12). Die anwesenden Priester, die mit dem Bischof konzelebrieren, erscheinen als seine Mitarbeiter in ihrer Handausstreckung zur Chrisamweihe. Was der Bischof und sie in heiligen Zeichen bei Taufe, Firmung und Krankensalbung tun, dafür erbitten sie die Kraft Gottes.

Eine Aufwertung der Bedeutung des Zeichens der heiligen Öle in den Gemeinden wäre sicher wünschenswert. Diese Öle könnten z.B. bei der Einzugsprozession am Gründonnerstag mitgetragen werden und bei der Abendmahlfeier einen besonderen Platz erhalten. Denkbar wäre auch, dass sie in den Kirchen in einer Art Tabernakel sichtbar aufbewahrt werden. Zwei Kölner Theologiestudenten schreiben dazu im Anschluss an eine Anregung von Theodor Schnitzler: „Das wäre doch ein sehr schöner und aussagekräftiger Brauch, der der Ehrfurcht vor den Sakramenten, deren Spendung mit einer Salbung verbunden ist, sehr entgegenkäme. Es ist doch in allen Kirchen möglich, so auch der Verbindung dieser Sakramente mit der Eucharistie, dem Zentrum aller Liturgie, noch mehr Ausdruck zu verschaffen.“ Damit könnte die Bedeutung des Öles als Heilszeichen in unseren Gemeinden deutlicher herausgestellt werden.

39 Die Fußwaschung - ein unverständliches Zeichen?

Der Abend des Gründonnerstages wird von der Feier der Liebe des Herrn bestimmt, wofür das Evangelium (Joh 13,1-5) das Grundmotiv angibt: „Da er die Seinen, die in der Welt waren, liebte, erwies er ihnen seine Liebe bis zu Vollendung.“ Die Zeichen der liturgischen Feier für diese Liebe Christi am Beginn der drei österlichen Tage sind Kreuz, Abendmahl und Fußwaschung. Dadurch wird deutlich, dass dieser Abend schon den Karfreitag einleitet. Während die erste Lesung die Paschafeier Israels beschreibt (Ex 12) und die zweite Lesung die Einsetzung des Herrenmahles nach Paulus verkündet (1 Kor 11), beschreibt das Evangelium mit der Fußwaschung Jesu an seinen Jüngern (Joh 13,1-15), was das Leben der Gemeinde bestimmen muss, wenn sie im Mahl mit Leib und Blut des Herrn verbunden sein will: der gegenseitige Dienst aneinander! So kommt in der Liturgie dieses Abends in besonders überzeugender Weise zum Ausdruck, dass Martyria (den Glauben verkünden), Liturgia (den Glauben feiern) und Diakonia (den Glauben tun) untrennbar miteinander verbunden sein müssen. Der Ritus der Fußwaschung will dabei im Anschluss an diese Verkündigung in der Art eines Kurzdramas ins Zeichen setzen, was verkündet wird. Aber spricht dieses Zeichen? Bringt es auch heute das zum Ausdruck, was es eigentlich meint? Bei der Neuordnung waren sich die Verantwortlichen wohl selbst nicht ganz sicher, denn im Messbuch heißt es: „Wo die seelsorglichen Verhältnisse es anraten, folgt (nach der Homilie) die Fußwaschung.“ Die meisten Pfarrer scheinen der Meinung zu sein, dass ihre Verhältnisse die Fußwaschung nicht „anraten“, und sie lassen sie wegfallen. Dabei handelt es sich vom Ursprung her um ein Zeichen, dem eigentlich die Merkmale eines Sakramentes zukommen; jedenfalls geht es wie nur wenige andere direkt auf ein Handeln Jesu zurück.

Doch schon am Anfang der siebziger Jahre hat die Konferenz der Liturgiker und Kirchenmusiker der Schweiz festgestellt, „daß die Fußwaschung nicht mehr zu empfehlen ist, stellt sie

doch eine reine Ritualisierung des Dienstauftrages Christi dar, die in sich problematisch ist und heute auf immer weniger Verständnis stößt“. Man solle dafür „ein anders zeitgerechtes Zeichen der Liebe setzen“. Eine Umfrage ergab, dass nur dreizehn Prozent der deutschen Gemeinden diesen Ritus vollziehen.

Ist dieses Zeichen aber tatsächlich so unverständlich? Oder liegt es vielleicht nur an einem sinn gerechten Vollzug? Gilt das nicht ebenso für das Wasser der Taufe wie für Brot und Wein oder für das Krankenöl? Hier liegen ganz grundsätzliche Fragen: Selbstgesetzte Zeichen verweisen oft auf Sekundäres anstatt auf das Zentrum der Feier, Christus, während die vorgegebenen Symbole oft nur schwer verstanden werden, aber gerade darum Gegenfragen wecken. Hier soll nicht auf Vorschläge für neue Zeichen eingegangen werden, die hier und da mit mehr oder weniger Erfolg versucht werden. Dass auch die Fußwaschung, entsprechend gestaltet, noch zu „sprechen“ vermag, darauf weist ein Pfarrer aus Bruchsal in der Zeitschrift „Gottesdienst“ hin. In seiner Gemeinde wird das Zeichen an Vätern der Erstkommunikanten vollzogen. Dies wird durch Elternabend, Hausbesuche und Erstkommunionunterricht sorgfältig vorbereitet. Und „damit sichtbar wird, dass der Pfarrer in der Nachfolge des Herrn einer sein soll, der allen dient, erfolgt die ganze Fußwaschung im Knien als Zeichen des Sich-Beugens vor den Menschen seiner Gemeinde.“ In der Tat: Dieses Zeichen spricht zuerst zum Priester und unterstreicht den Dienstcharakter seines Amtes. In dieser Gemeinde habe sich gezeigt, „dass dieses Bekenntnis zum Apostolat in den Familien nachhaltige positive Wirkungen hervorgebracht“ habe.

Die Fußwaschung will das Testament des Herrn deuten und bewusst machen: „Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebt einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben“ (Joh 13,34; Antiphon zum Ritus). Jede Gemeinde sollte überlegen, ob - entsprechend gestaltet und durch andere Gesten ergänzt (z.B. würde sich die Misereor-Kollekte an diesem Abend empfehlen) - die Fußwaschung nicht doch eine anschauliche Deutung des Heilswerkes Christi zu sein vermag, der „nicht gekommen ist, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen“ (Mt 20,28).

40

Kreuzverehrung - Mitte der Karfreitagsliturgie

Die Karfreitagsliturgie gliedert sich heute in drei Teile: den aus Lesungen und Fürbitten bestehenden Wortgottesdienst, die Kreuzverehrung und die Kommunionfeier. Dabei ist der erste Teil die älteste, etwa auf das 4. Jahrhundert zurückgehende Form, zu der dann die Kreuzverehrung - eine Übernahme aus Jerusalem, wo man verständlicherweise bemüht war, das Christusereignis ortsgerecht nachzugestalten - hinzutritt und noch später die Kommunionfeier. Der Wortgottesdienst ist klar aufgebaut mit dem Schwerpunkt auf der Johannes-Passion, die schon auf die Osternacht verweist: Der Gekreuzigte erscheint als König und Sieger, der für uns den Übergang vom Leben zum Tod vollzieht (Joh 18,1-19,42). Von hier aus gesehen, verstehen sich dann die folgenden Teile der Kreuzverehrung und Kommunion: Die Verehrung des Kreuzes ist nicht nur stille Leidensbetrachtung, sondern eindringliche Königshuldigung, die Kommunion dann Anteil an Tod und Auferstehung.

Der Wortteil stellt am Karfreitag einen großen Block am Anfang dar, vor allem wenn die Gemeinde nicht genügend einbezogen wird, etwa bei Lesung oder gar Gesang der Leidensgeschichte. An letzterer könnte die Gemeinde durchaus beteiligt werden: durch Meditationspausen mit vorher ausgeteilten Texten oder Lichtbildern, durch Gemeindegesang nach Abschnitten der Passion, etwa „Gotteslob“ Nr. 499. Die dann folgenden zehn Fürbitten müssen nicht alle genommen werden, zudem sind sicher Aktualisierung angesichts der Situation einer Gemeinde denkbar, so dass sich die Aufmerksamkeit stärkt. Wenn die Gebetseinladung und Intentionsangabe so auf das Interesse der Gläubigen stößt, ist die stille Gebetspause zwischen Kniebeugen und Erheben - sie muss lange genug bemessen sein - auch sinnvoll zu füllen.

Eine Umstellung des Ablaufschemas könnte ebenfalls zur Belebung beitragen: Die Verkündigung in der Schriftlesung zielt ja auf die Kreuzverehrung. Da wir nun Sakramentenspendung und auch Sakramentalien nach der Neuordnung jeweils im Anschluss an das Evangelium begehen, könnte an die Passion auch direkt die Verehrung des Kreuzes anschließen, während die Fürbitten dann erst angesichts des Kreuzes folgen. Das scheint eine überzeugende Einbeziehung der Verehrung in die Gesamtliturgie zu sein, und die Gemeinde würde eher aktiv. Im Anschluss an Passion und Predigt böte der Kreuzritus eine optische und meditative, ja durch Gesänge (Kantor und Gemeinde) auch hymnische Entfaltung und Vergegenwärtigung des Gehörten, was in den Fürbitten schließlich mit der ihnen eigenen weltweiten Sicht den Abschluss fände.

Aber auch der Kreuzritus selber könnte belebt werden. Dabei sind zwei Dinge entscheidend: alle, die gesamte Gemeinde also, müssen teilnehmen können; und eine unterschiedliche Form zwischen Klerus (und Altardienst) einerseits und den übrigen andererseits sollte es nicht geben. Zur Form sagt das Messbuch: Alle „ziehen am Kreuz vorüber und verehren es durch eine Kniebeuge oder ein anderes Zeichen der Verehrung“. Und hier ist wiederum entscheidend, dass es jedem einzelnen ermöglicht werden muss, innerlich - ausgedrückt durch das äußere Zeichen - dem Gekreuzigten ganz nahe zu kommen. Ein möglichst eiliges „Vorbeirennen“ mit knapper Kniebeuge kann das nicht sein! Und hier kann sich eine Gemeinde einiges einfallen lassen: Mancherorts werden an das (z.B. mit Stacheldraht umwundene Kreuz die Fürbitten der einzelnen angeheftet (und Ostern auszugsweise in den Fürbitten genannt); anderswo werden Blumen vor dem Kreuz niedergelegt (mit denen Ostern der Prozessionsweg bestreut wird); oder es wird bei der Kniebeuge mit der Rechten die Fußwunde berührt, und man bekreuzigt sich dann. In einer Paderborner Gemeinde gibt es zuvor eine knappe schriftliche Hinführung zur Liturgie, in der es u.a. heißt: „In den Großen Fürbitten spannen wir den Bogen unseres Gebetes über Kirche und Welt, über Christen und Nichtchristen; Jesus Christus ist gestorben für alle; er will die ganze Schöpfung zum Vater heimführen. In den fünf Stationen der Kreuzverehrung sind wir mit den Gedanken in allen fünf Erdteilen. Auch heute ist das Kreuz sichtbar und spürbar unter uns Menschen aufgerichtet.“ In ein ausgelegtes Buch könnten in der Zeit der Grabesruhe eigene „Kreuze“ eingetragen werden.

Gerade an der Kreuzverehrung lässt sich deutlich machen, dass die Rubriken der liturgischen Bücher ein Minimum an Anweisung geben, damit die liturgischen Zeichen sachgerecht vollzogen werden können. Aber damit muss es noch nicht getan sein. Es bleibt der Gemeinde noch genügend Spielraum, diese Zeichen so zu gestalten, dass sie das, was sie bezeichnen wollen, besonders deutlich und klar in der jeweiligen Gemeindesituation zum Ausdruck bringen können.

Ausruckshandlungen des Körpers

41 Stehen, Sitzen Knien

Für die Körperhaltung der Gemeinde gibt es im Messbuch außerordentlich wenige Regeln. Und das ist verständlich, wenn bedacht wird, dass das Messbuch ja für die Gemeinden in der ganzen Welt entworfen wurde. Die Messbuch-Einführung widmet dieser Frage nur einige Zeilen (AEM 20-22), die vor allem deutlich machen, dass die „einheitliche Körperhaltung aller Versammelten ein Zeichen ihrer Gemeinschaft und Einheit“ ist und dadurch die „geistige Haltung und Einstellung der Teilnehmer“ ausgedrückt und gefördert wird. Es bleibt daher Aufgabe der einzelnen Länder, diese Grundregeln „dem Empfinden des jeweiligen Volkes anzupassen, jedoch so, dass sie dem Sinn und der Bedeutung der einzelnen Teile der Feier entsprechen.“

Im Stehen kommt die Ehrfurcht, aber auch die Freude zum Ausdruck, die Bereitschaft zum Hören und zum Aufbrechen. Es ist die Haltung der Wachhaltenden. So ist dies für die junge Christenheit die normale Haltung bei Gebet und Gottesdienst (Lk 18,11; 22,46). Zugleich wird in diesem Stehen die verheißene Zukunft gegenwärtig ergriffen (Offb 7,9). So ist das Knien für den Sonntag, für die 50 österlichen Tage bis Pfingsten und für die Eucharistie geradezu verboten. Das Stehen ist die typisch österliche Haltung, denn die Befreiung von Sünde und Tod durch das Pascha-Mysterium Christi hat die Glaubenden von der Sklaverei befreit, so dass sie keine unterwürfige Haltung mehr einnehmen müssen. Das Stehen ist auch die Haltung derer, die die Wiederkunft Christi erwarten, denn im Angesicht des Menschensohnes werden nur jene aufrecht stehen, die seine Gerechtigkeit nicht zu fürchten haben (Mal 3,2). Und stehend bringen schließlich die Auserwählten im Himmel ihren Dank zum Ausdruck (Offb 7,9; 15,2).

In den Liturgien des Ostens fordert der Diakon vor entscheidenden Punkten des Gottesdienstes die Gemeinde auch heute noch zum gemeinsamen ehrfürchtigen Stehen auf. Erst mit dem Wandel des Verständnisses im Westen hin zu einer Klerikerliturgie, an der die Gläubigen nicht mehr aktiv teilnehmen, wird das Stehen zunehmend auf den Altardienst eingeschränkt. Die Gläubigen, die ja auch während der Messe seit dem Mittelalter auf das Privatgebet angewiesen sind, bevorzugten dabei das Knien. Stehen blieb nur als Ehrfurchtshaltung erhalten bei Ein- und Auszug der Kleriker und bei der Verkündigung des Evangeliums.

Das neue Messbuch wünscht daher auch, dass das Stehen in der Eucharistiefeyer wieder an Bedeutung gewinnt. Es ist vorgesehen vom Eröffnungsgesang bis zum Tagesgebet, beim Halleluja vor dem Evangelium, bei der Verkündigung des Evangeliums, beim Glaubensbekenntnis und beim Fürbittgebet, dann vom Gabengebet an bis zum Ende der Messe. Das zweite eucharistische Hochgebet betet ganz ausdrücklich: „Wir danken dir, dass du uns gerufen hast, vor dir zu stehen.“

Das Sitzen ist die Haltung der Meditation und der Hörbereitschaft, was für die Predigthörer schon früh bezeugt wird (Apg 20,9). Es ist auch die Haltung des Lehrers und des „Vorsitzenden“. Daher leitet der Bischof die Liturgie von seiner Kathedra aus, der Priester von seinem Sitz den Wortgottesdienst und den Schlussteil der Messfeier. Der Name „Predigtstuhl“ besagt wohl, dass es so lange nicht her sein kann, dass auch der normale Prediger saß. Das neue Messbuch ordnet das Sitzen den Lesungen vor dem Evangelium, dem Antwortpsalm, der Predigt und der Gabenbereitung zu, auch der Stille nach der Kommunion.

Für das Knien heißt es hingegen lediglich: „Wenn die Platzverhältnisse oder eine große Teilnehmerzahl oder andere vernünftige Gründe nicht daran hindern, soll man zum Einsetzungsbericht knien“ (AEM 21). Das aus germanischem Brauch in die römische Liturgie übernommene Knien drückt Demut, Buße und Anbetung aus. Kniend zu beten ist allgemein menschlicher Brauch, der auch von Jesus bezeugt ist (Mk 14,35; Lk 22,41). Im Knien oder im Niederwerfen wird die Niedrigkeit vor Gott ausgedrückt. Es ist Huldigung vor dem Herrscher wie am Karfreitag zur Kreuzverehrung. Es erwächst aber vor allem aus dem Bewusstsein der eigenen Sünde und kennzeichnet dann das Buß- wie das eindringliche Bittgebet. So ist es im

gemeindlichen Gottesdienst eher die Ausnahme, während es für das Privatgebet des einzelnen wohl die am meisten verbreitete Körperhaltung darstellt. Emil J. Lengeling sagt sogar: „Das bei uns übliche Knien während der Worte ‚Deinen Tod ...‘ nach der Wandlung und darauf bis nach der Schlussdoxologie passt nicht recht zum Charakter der Akklamation und der priesterlichen Würde der Gemeinde, die in Gedächtnis, Darbringung und Lobpreis zum Ausdruck kommt.“ Der Brauch im Abendland, zur eucharistischen Anbetung, während der Einsetzungsworte und beim Empfang der Kommunion zu knien, ist jedenfalls relativ neuen Ursprungs. Da die Prozession zur Kommunion und die Handkommunion eine kniende Haltung kaum zulassen, ist hier in unseren Gemeinden das Stehen wieder selbstverständlich geworden. Ob dies nicht auch für die Körperhaltung während des Hochgebetes überlegt werden sollte? Sitzen und Knien sind nicht beliebig, sondern zeichenhafter Ausdruck des Körpers jeweils für das, was glaubend vollzogen wird.

42

Das „kleine“ Kreuzzeichen

Die früheste Erwähnung eines Kreuzzeichens findet sich in der Mitte des 2. Jahrhunderts im Zusammenhang mit dem Empfang der Eucharistie. Nur wenig später versichert Tertullian (⊥ nach 220), das Kreuzzeichen beruhe auf apostolischer Überlieferung. Er sagt: „Bei jedem Schritt und Tritt, beim Aus- und Eingehen, beim Anlegen der Kleider und der Schuhe, beim Waschen, beim Lichtanzünden, beim Schlafengehen, Niedersitzen und bei jeder Tätigkeit drücken wir auf unsere Stirn das Zeichen des Kreuzes.“ Bei Augustinus (⊥ 430) gilt die Selbstbezeichnung mit dem Kreuz als äußeres Bekenntnis des Christentums. Der ursprüngliche Sinn ist ein Besitzzeichen: In der Taufe hat Christus kraft dieses Siegeszeichens seine Hand auf den Täufling gelegt, der daher das Kreuz auf die Stirn gezeichnet bekommt, so wie in der Antike dem Sklaven das Besitzzeichen in die Stirn eingebrannt wurde. Das Kreuz wird dabei in den ersten christlichen Jahrhunderten nur mit einem Finger der rechten Hand auf die Stirn gezeichnet. Ebenso signiert man mindestens seit dem 4. Jahrhundert vielfach Stirn und Augen mit den eucharistischen Gestalten, vor allem mit dem konsekrierten Wein. Seit dem 8. Jahrhundert ist durch Alkuin die Bezeichnung der Lippen erwähnt.

Das Sich-Bekreuzigen der Gläubigen im Zusammenhang mit der Ankündigung des Evangeliums ist eine der ältesten Volksgebärden während der Eucharistiefeier. Das Verlangen, das Wort Gottes zu ergreifen und seinen Segen festzuhalten, findet einen dauernden Ausdruck in der Bekreuzigung. Im 9. Jahrhundert erfahren wir erstmals, dass die Gläubigen nach dem Gruß des Diakons ein Kreuz auf die Stirn zeichnen. Dann hören wir ein Jahrhundert später davon, dass der Diakon und alle Anwesenden nach den Worten „Jesus sprach“ - also dort, wo die Stimme des Herrn gegenwärtig wird - ein Kreuz auf Stirn und Brust drücken. Im 11. Jahrhundert werden dann Stirn, Mund und Brust genannt, das sogenannte kleine Kreuzzeichen, das dann seit dem 12. Jahrhundert allgemeine Übung ist. Johannes Beleh, Liturgiker dieser Zeit, gibt dafür die bündige Erklärung: „Ich schäme mich nicht des Evangeliums (Stirn = Sitz der Scham), sondern bekenne es mit Mund und Herz.“ Der ursprüngliche Sinn der Selbstbekreuzigung bei der Schriftlesung wird wohl sein: Schutz und Hilfe zur rechten Begegnung mit dem heiligen Wort. Seit derselben Zeit wird auch die Bezeichnung des Evangelienbuches mit dem Kreuz erwähnt. Und auch nach dem Ende der Verkündigung des Evangeliums pflegen sich die Anwesenden nochmals zu bekreuzigen. Für dieses Kreuz am Schluss der Lesung wird von mittelalterlichen Erklärern die Schriftstelle vom bösen Feind herangezogen, der den Samen des Wortes Gottes aus dem Herzen der Hörer rauben möchte (Lk 8,12). Das Kreuzzeichen vor Beginn des Evangeliums, das sich ja allein durchgesetzt hat bis heute, wird zuerst in ähnlicher Weise gedeutet und stellt so eine Art Selbst-Segnung dar. In der Folge wird es zunehmend mit der Bereitwilligkeit zum freimütigen Bekenntnis im Sinne des Pauluswortes erklärt: „Denn ich schäme mich des Evangeliums nicht“ (Röm 1,16).

„In diesem Sinne wohl ist aus der Bekreuzung der Stirn das dreifache Kreuzzeichen und überdies die Bekreuzung des Buches entstanden: Wir wollen für das Wort, das uns Christus gebracht hat und das in diesem Buche niedergelegt ist, mit offener Stirne eintreten, es mit dem Munde bekennen, vor allem aber es treu im Herzen bewahren“ (J.A. Jungmann). Was der Geist aufnimmt, sollen die Lippen bekennen, der innere Mensch aber beherzigen. So handelt es sich bei dem kleinen Kreuzzeichen um eine ehrwürdige, tief in der Frömmigkeitstradition eines Jahrtausends verankerte Gebärde. Daher auch hat sie das neue Messbuch übernommen: Wenn Diakon oder Priester mit der Gemeinde den Gruß: „Der Herr sei mit euch. Und mit deinem Geiste“ getauscht und darauf angekündigt haben „Aus dem Evangelium nach ...“, „bezeichnet er das Buch und sich selbst (auf Stirn, Mund und Brust) mit dem Kreuzzeichen“ - so steht es im Messbuch.

Das große oder lateinische Kreuz, bei welchem die Kreuzesbalken von der Stirn gegen den unteren Teil der Brust und von der linken zur rechten Schulter geführt werden, kommt erst verhältnismäßig spät in den allgemeinen liturgischen Gebrauch, ist aber gelegentlich schon im 6. und 11. Jahrhundert erwähnt.

43 An die Brust schlagen

Das Zeichen des Sich-an-die-Brust-Schlagens ist sicher auch in unserer Liturgie schon sehr alt. Sein Fundament hat es in der Schrift, vor allem im Beispiel vom Pharisäer und Zöllner im Tempel. Ersterer brüstet sich vor Gott, tut also das genaue Gegenteil vom Sich-an-die-Brust-Schlagen. „Der Zöllner aber blieb ganz hinten stehen und wagte nicht einmal, seine Augen zum Himmel zu erheben, sondern schlug sich an die Brust und betete: Gott, sei mir Sünder gnädig“ (Lk 18,13; vgl. auch 23,48). Dieses Zeichen ist also eine Form der Selbsterniedrigung, der Demut, in der frühen Kirche schon Äußerung der Bußgesinnung. Da das Herz als Quelle und Sitz der Sünde gilt, kann dieses Zeichen nach biblischem Vorbild als sinnenfälliger Ausdruck aufrichtigen Sündenbewusstseins verstanden werden.

Die vorkonziliare Ordnung der Messe schrieb vor, dass sich der Priester zum Schuldbekennnis dreimal an die Brust schlug. Da diese Ordnung im Unterschied zu unserem heutigen Messbuch nur Anweisungen für den Priester enthielt, die Gemeinde überhaupt nicht vorkam, gab es keine Anweisung für das Verhalten der Gemeinde. Sie war ja seit Jahrhunderten nur zum Zuschauen verurteilt. Doch lag die Entwicklung nahe, dass sich zuerst auch die Ministranten, die ja die Gemeinde vertraten, an die Brust schlugen wie der Priester. Und erst in neuerer Zeit, da es den Gläubigen möglich wurde, etwa durch das Schott-Messbuch die Messe zu verfolgen, schlugen auch sie sich an die Brust. Weitere Orte in der Messe für das An-die-Brust-Schlagen durch den Priester waren: die vorletzte Strophe des ersten Hochgebetes, des Römischen Kanons, bei den Worten „Auch uns, deinen sündigen Dienern ...“; dreimal beim Agnus Dei; dreimal zum „Herr, ich bin nicht würdig“. Anweisungen für die Gemeinde gab es auch hier nicht, doch wird jeder aus der Vergangenheit wissen, dass er an diesen Stellen dem Priester folgte. Darüber hinaus gab es Gläubige, die dieses Zeichen bei der Kniebeuge vor dem Hinein- und nach dem Heraustreten aus der Bank sowie auch dreimal nach dem Sprechen der Einsetzungsworte vollzogen.

Doch wie ist es nun heute? Für das Schuldbekennnis gilt, dass zu den Worten „Ich habe gesündigt in Gedanken, Worten und Werken durch meine Schuld, durch meine Schuld, durch meine große Schuld“ sich alle an die Brust schlagen. Das gilt also erstmals auch für die Gemeinde, obwohl sie es früher ohne Anweisung getan hat. Gedacht ist wohl an ein nur einmaliges Zeichen. Der Text legt durch seine Wiederholung zwar nahe, dass man sich dreimal an die Brust klopft, doch gilt sicher auch hier, dass weniger mehr sein kann.

Beim ersten Hochgebet ist nur gesagt, dass der Priester einmal mit der rechten Hand an seine Brust schlägt. Da er dieses Gebet für die Gemeinde verrichtet, sollte es auch dabei bleiben.

Nach der nunmehr geltenden Ordnung schlagen allerdings weder der Zelebrant noch die Gemeinde sich zum Agnus Dei an die Brust. Hier wird man wohl die frühere Praxis als nicht sonderlich sinnvoll bezeichnen müssen. Das „Lamm Gottes“ ist ja Begleitgesang zur Brechung des Brotes. Und wenn der Priester wirklich das Brot brechen würde für die Gemeinde und nicht nur seine eigene größere Priesterhostie, so könnte er nicht zugleich das Zeichen des An-die-Brust-Klopfens vollziehen. Nun könnte das dann sicherlich die Gemeinde. Doch auch dagegen ist zu sagen, dass ein Gestus zu jedem Ruf dieses Gesanges nicht recht praktikabel erscheint. So ist wohl festzuhalten, dass das An-die-Brust-Schlage beim Agnus Dei kaum einen Sinn hat und deshalb ganz zu Recht weggefallen ist.

So bleibt das Schuldbekentnis, bei dem sich Priester und Gemeinde in Wort und Zeichen solidarisch vor Gott und voreinander schuldig bekennen. „Ich bin ein Sünder“, sagt Augustinus in einer Predigt: „Mit euch schlage ich an die Brust, mit euch erbitte ich Verzeihung, mit euch erhoffe ich, Gott wird mir gnädig sein.“ „Wer in der Gesinnung des Zöllners sich an die Brust schlägt und seine Schuld eingesteht, der darf dann im Kreis der Jünger Jesu das Wort Gottes hören und die heiligen Geheimnisse feiern“ (B. Kleinheyer).



Der Friedensgruß

„Der Friede sei mit euch!“, das ist der Gruß, den der nachösterliche Herr nach Johannes am Abend des Auferstehungstages seinen „aus Furcht vor den Juden hinter verschlossenen Türen“ versammelten Jüngern zuspricht. Das in diesem Friedensgruß zugesagte Heil ist es, das die Gemeinde von Furcht zu befreien vermag und ihre Sendung in die Welt ermöglicht: „Friede sei mit euch. Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“ (Joh 20,21). So heißt Christsein, mit dem Frieden Gottes beschenkt zu sein, sein Heil zu erlangen und gerufen zu sein, diesen Frieden in der Welt zu verkünden.

Daher ist es nahezu selbstverständlich, dass die Vergegenwärtigung dieser Friedenszusage in der sonntäglichen Gemeindeversammlung der Christen von Anbeginn einen Schwerpunkt, ja einen Höhepunkt darstellt. Ursprünglich wurde der Friedensgruß vor dem Hochgebet getauscht, wo er heute noch in den Kirchen des Ostens seinen Platz hat. Wenn die Fürbittgebete beendet waren, „begrüßte man einander mit dem heiligen Kuss“ (Justin, um 150); dann wurden die Gaben für die Eucharistie herbeigetragen. Von Nordafrika ausgehend, rückte er im Abendland des 4./5. Jahrhunderts vor die Kommunion. Die Verbindung des Friedensgrußes mit der Kommunion war später mancherorts so stark, dass er bei nachlassender Kommunionempfang sogar als Ersatz für die Kommunion verstanden wurde.

Die durch die Neuordnung der Messfeier wieder deutlicher herausgehobene Stellung des Friedensgestus zielt darauf ab, dass die Kommunion nicht nur als Vereinigung mit Christus, dem Haupt, sondern auch mit seinem Leib, den Schwestern und Brüdern in Christus, zu verstehen ist. Der Gruß ist somit auch eine Verdeutlichung der horizontalen Dimension des Herrenmahles. Es geht dabei ja nicht nur um das eigene Heil, sondern um das Heil der ganzen Gemeinde, letztlich aller Menschen.

Das Geschehen hat nunmehr drei Teile: Der Priester erbittet den Frieden im Namen der Gemeinde von Jesus Christus, spricht ihn dann der Gemeinde zu, die sich diesen Wunsch im Zeichen des Grußes vergegenwärtigt. Schon in der Fortführung des Vaterunsers bittet der Priester: „Gib Frieden in unseren Tagen.“ Mit möglichst situationsbezogenen Worten leitet er darauf den Gruß ein, in der Osterzeit z.B.: „Am Ostertag trat Jesus in die Mitte seiner Jünger und sprach: Friede sei mit euch. Deshalb bitten wir...“ Sodann wendet er sich mit ausgebreiteten Händen der Gemeinde zu: „Der Friede des Herrn sei allezeit mit euch“; er fordert sie auf, ihre Bereitschaft zur Versöhnung durch ein Zeichen zu bekunden.

Es ist erfreulich, dass in immer mehr Gemeinden bei diesem Friedensgruß die oft bestehende Isolation des einzelnen aufgebrochen wird - und sei es auch nur durch einen Händedruck mit

den Nachbarn zur Seite, nach vorn und nach hinten. Wem man so in die Augen geschaut hat, den wird man auch außerhalb der Kirche grüßen und sich für ihn interessieren. Manche Gemeinden tun (zumindest hin und wieder) ein übriges: Blumen werden überreicht und getauscht (oder gemeinsam damit ein großer Strauß geflochten); zwei Minuten lang soll sich jeder mit seinem Nachbarn unterhalten; Adressenzettel, zur Gabenbereitung eingesammelt, werden jetzt verteilt, und nach der Messe trifft man sich mit dem „Zugelosten“ zum gemeinsamen Gespräch im Pfarrheim. Denn niemand kann sich selber den Frieden zusprechen. In diesem Gruß weiß sich jeder in der Gemeinschaft derer, die gesandt sind, Frieden zu bringen und die Not des anderen zu teilen.

Es kann nicht erstaunen, dass sich viele damit schwer tun, beim Friedensgruß anderen Menschen noch dazu oft persönlich Unbekannten, die Hand zu reichen. Mit dem Körper kann ja nur ausgedrückt werden, was die innere Haltung besagt. Gläubige aber, die die Teilnahme an der Eucharistiefeier - und so wurde ja vorkonziliar erzogen - als ein Geschehen zwischen Gott und dem einzelnen Teilnehmer betrachten, sind innerlich ja gar nicht darauf vorbereitet, sich den anderen im Gottesdienst wirklich zuzuwenden. Je mehr die Liturgie als ein Gemeinschaftshandeln verstanden wird, desto einfacher wird es sein, nicht nur innerlich, sondern auch äußerlich den anderen den Frieden Gottes zu wünschen. Jüngere Menschen, die schon im Geiste des Konzils erzogen worden sind, haben damit kaum Probleme.

45 **Der liturgische Kuss - ein befremdliches Zeichen?**

Würde die Behauptung von Alfred Lorenzer (vgl. Kap. 7) zutreffen, dass das Konzil die Sinnlichkeit des Gottesdienstes (wohl besser: Sinnhaftigkeit) zerstört und an die Stelle der Zeichen das Wort sowie unaufhörliche Belehrung gesetzt habe, dann dürfte der Kuss keinen Platz mehr in der Liturgie haben. Tatsächlich gehört ja kaum ein Element so in den Bereich der Sinnhaftigkeit wie der Kuss von Personen und auch Sachen. Demgegenüber ist nun festzustellen: Die Tradition des liturgischen Kusses wurde beibehalten, ja wurde sogar neu belebt. Dabei mag es nicht unproblematisch sein, den Kuss von Gegenständen in unserer Zeit zu propagieren. Es gab durchaus Stimmen genug, die ihn abschaffen wollten. Und sicher tun sich manche Priester recht schwer damit. Aber tatsächlich ist der Altarkuss zu Beginn der Eucharistiefeier (AEM 27; 232) wie nach dem Schlussegen (AEM 125) bindend vorgeschrieben. Gleiches gilt für den Kuss des Evangeliars nach der Evangelienlesung (AEM 95; 232). Allerdings könnte eine Bischofskonferenz, wenn dies vor Ort nicht dem Empfinden oder der Tradition entspricht, ein anderes Zeichen der Verehrung festlegen (AEM 232). Es soll hier nicht erörtert werden, wie es darum in unserem Empfinden steht, ob das Küssen von Gegenständen - auch wenn es sich um Altar oder Evangeliar handelt - vielleicht doch etwas befremdlich anmutet. Dass ein solcher Vorgang, wenn er recht vollzogen wird, ein sinnhaftes Zeichen ist, kann kaum bestritten werden.

Bedeutsamer ist sicher der Kuss von Personen, so der Friedenskuss, der vorkonziliar nur noch außerordentlich ritualisiert und spiritualisiert zwischen den Klerikern getauscht wurde, während die übrigen Gläubigen zumindest nach den Rubriken des Messbuchs von 1570 eine vor der Kommunion rundgereichte Kusstafel hätte küssen sollen. Zwar ist im erneuerten Messbuch nicht von einem Kuss, sondern vom Friedensgruß die Rede. Doch ist das Zeichen, in dem sich Frieden untereinander und Bruderliebe ausdrücken sollen, nicht festgelegt worden (AEM 112). Wir wissen aber von anderen Ländern und auch von manchen Gottesdiensten bei uns, dass hier Leiblichkeit in hohem Maße ins Spiel kommt, auch in der Form des Küssens, so „daß man nicht mehr zum Aufgreifen der Anregung ermutigen, sondern eher den Überschwang der Emotionalität, der an dieser Stelle der nachkonziliaren Messe aufbricht, dämpfen muss“ (B. Fischer).

Wieder eingeführt wurde die alte Tradition des Aufnahmekusses, den am Ende der Bischofs-, Priester- und Diakonenweihe die Inhaber des entsprechenden Weihegrades dem Neugeweihten erweisen. Was könnte deutlicher und sinnhafter die Eingliederung in den neuen Stand zum Ausdruck bringen? Das gilt übrigens auch für die Ordensprofess.

Doch nochmals zurück zum Kuss von Sachen. Um dem Altarkuss seine Bedeutung als Begrüßung und Verabschiedung, als Zeichen der Ehrerbietung zurückzugeben, „mussten alle im Laufe der Jahrhunderte hinzugekommenen Altarküsse bei der Messe (z.B. der Altarkuss vor jeder Umwendung zum Volk) wegfallen ... Andere liturgische Küsse mussten fallen, weil der heutige Mensch sie als unerträglich umständlich oder als Ausdruck übermäßiger Devotion empfindet“ (B. Fischer). Das gilt etwa für die Stola bei deren Anlegen in der Sakristei, den Kuss des Bischofsringes vor dem Empfang der Kommunion, den Kuss liturgischer Geräte vor deren Überreichung an den Zelebranten. Weggefallen ist auch der Fußkuss im Papstzeremoniell.

Sicherlich handelt es sich beim liturgischen Kuss nicht um ein besonders wesentliches Zeichen der Gebärdensprache im Gottesdienst. Doch kann an diesem kleinen Ausschnitt liturgischen Handelns gezeigt werden, dass von einem Verlust der Sinnhaftigkeit und Leibhaftigkeit im Gottesdienst zumindest vom Wortlaut der liturgischen Bücher her keine Rede sein kann.

46 **Spiel und Tanz - leibhafte Zeichen des Glaubens**

Wenn die Feier der Liturgie den ganzen Menschen ansprechen soll, dann gehören auch körperliche Ausdrucksformen dazu. Das ist uns für Gesten wie Stehen, Sitzen, Knien, Schreiten auch ganz selbstverständlich. In unserem Raum können wir uns allerdings wohl noch kaum vorstellen, dass im Gemeindegottesdienst auch Spiel und Tanz einen Platz erhalten könnten. Und doch war das in der frühen Kirche weit verbreitet. Vor allem wegen der Verbindung von heidnischem Kult und Tanz wandte sich dann die alte Kirche zunehmend gegen den liturgischen Tanz. Da aber Tanz Ausdruck der Freude ist, zum Feiern von Festen einfach dazugehört, hat er sich trotz ausdrücklicher Verbote in mancherlei Formen bis zum Ende des Mittelalters erhalten. Reste finden sich heute noch, so etwa die Echternacher Springprozession oder der Tanz in der Kathedrale von Sevilla vor dem Allerheiligsten. Da Tanz als stilisierte, rhythmisch geordnete Bewegung umschrieben werden kann, sind feierliche Prozessionen auch heute noch dazu zu zählen. Und von der Freude bestimmte Gottesdienste, wie sie bei Katholikentagen zu erleben sind, enden oft in spontanen Tänzen. Die erneuerte Liturgie zum Beispiel in Afrika versucht ganz bewusst, einheimische Tanzformen einzubeziehen. Hierzulande ist das noch weithin dem Kinder- und Jugendgottesdienst vorbehalten, da allerdings offiziell empfohlen, wie es die „Richtlinien für den Gottesdienst mit Kindern“ tun. Beliebte ist dies als Antwort auf die Lesungen oder auch zur Gabenbereitung, wobei sich Spiel und Tanz oft miteinander mischen.

Spiel und Tanz können als Elemente der Veranschaulichung und Aktivierung dienen. Sie können die Verkündigung vorbereiten, verdeutlichen und auch in den Alltag verlängern. Für das Spiel ist das zumindest für Kindergottesdienste längst anerkannt, die Literatur dazu schon beinahe unübersehbar. Grundlage für eine Wiederbelebung von Tanzformen im christlichen Gottesdienst ist die Liturgiekonstitution, die die Möglichkeit eröffnet, das „Brauchtum der Völker“, das nicht „unlöslich mit Aberglauben und Irrtum verflochten ist“, in die Liturgie zu integrieren (LK 37). Zu unterscheiden sind dabei verschiedene Formen. Es gibt den darstellenden Tanz, nicht als Showdarbietung, sondern als Darstellung von Handlungen oder Gefühlen, wobei die Gemeinde innerlich mittanz. Mögliche Orte dafür sind der Bußakt und die Verkündigung. Es gibt den Tanz als Gebetsgebärde, etwa als Antwort der Gemeinde auf das Wort Gottes oder zu Gebeten und Liedern, z.B. zum Vaterunser. Möglich ist auch der Ge-

meinschaftstanz, für den es bei uns wohl keine Traditionen in der Liturgie gibt. Er wird zu-
meist spontan sein, wie es vor allem Jugendgottesdienste zeigen. Hierfür eignen sich der
Friedensgruß, die Zeit nach der Kommunion wie nach der Entlassung. Die Prozession ist als
Abschluss eines darstellenden Tanzes denkbar, so zur Überleitung vom Wort- zum Mahlgot-
tesdienst. Es gibt auch den meditativen Tanz, der vor allem bei kleinen Gruppen geeignet er-
scheint.

Sicher kann es nicht darum gehen, jetzt mit Macht auch in den normalen Sonntagsgottesdienst
Tanz- und Spielformen aufzunehmen. Doch Gedanken sollte sich eine Gottesdienstgemeinde
schon darum machen, wie sie die Liturgie auch mit körperlichen Ausdrucksformen zum Fest
machen kann.

**Orte
gottesdienstlichen Handelns**

In der Messbuch-Einführung (AEM 259) wird die Bedeutung des Altares so umschrieben: „Der Altar, auf dem das Kreuzesopfer unter sakramentalen Zeichen gegenwärtig wird, ist auch der Tisch des Herrn, an dem das Volk Gottes in der gemeinsamen Messfeier Anteil hat. Er ist zugleich Mittelpunkt der Danksagung, die in der Eucharistiefeier zur Vollendung kommt.“

Damit ist eine Fülle theologischer Aussagen getroffen, deren wichtigste darin besteht, dass der christliche Altar nichts mit den Opferaltären anderer Kulte zu tun hat. Das sakramentale Zeichen der Messe ist nicht ein Opferritus, sondern die Danksagung, also die Eucharistie über Brot und Wein, die Mahlelemente, „die in sich den geopfertem hingebenden Herrn darstellen, die auf dem Altar stehen, den wir aber besser - um religionsgeschichtliche Missverständnisse zu vermeiden - und mit größerem Recht als Mensa Domini, Tisch des Herrn, bezeichnen“ (J.H. Emminghaus).

Die Grundgestalt des christlichen Altares ist also kein mächtiger Opferaltar, sondern ein Tisch. In der Frühzeit wurde er jeweils zur Liturgiefeier hereingetragen. Obwohl sich noch bis ins 8. Jahrhundert Holztische nachweisen lassen, nehmen feste Steinaltäre seit dem 4. Jahrhundert zu, nicht zuletzt wegen der symbolischen Gleichsetzung mit Christus, dem Fels (1 Kor 10,4), dem Eck- und Schlussstein (1 Petr 2,7; Eph 2,20), dem lebendigen Stein (1 Petr 2,4). Die Altarplatte ist bis ins 7. Jahrhundert meist nur einen Quadratmeter groß, da ja nur Brot und Wein, die Schrift und der liturgische Text darauf lagen. Erst im 7./8. Jahrhundert tritt die Tischform zugunsten der Block- oder Kubusform zurück, auch weil nunmehr Reliquien im Altar beigesetzt wurden. Von hier ist der Weg nicht mehr weit zur Vorstellung vom Altar als Reliquiengrab, „die die Renaissance zur Altarform eines Sarkophages inspirierte, eine höchst fragwürdige Erfindung, wenn man an die ursprüngliche Form des heiligen Tisches denkt“ (A. Adam). Nunmehr finden auch Reliquiare und Behälter für die Krankenkommunion auf dem Altar Platz, seit dem 11. Jahrhundert auch da Kreuz, dazu zwei Leuchter - ein Brauch, der mit dem Messbuch von 1570 zur Vorschrift wird. Seit dem 16. Jahrhundert wird zunehmend der Hochaltar mit dem Tabernakel verbunden. Seit dem frühen Mittelalter wird zudem der Altar näher an die Rückwand der Apsis gebaut und der dadurch entstehende Altarraum durch Schranken von der Gemeinde abgetrennt. So kann sich der Retabelaltar entwickeln mit einer Bildtafel auf dem rückwärtigen Teil des Altars, was dann zu einem Altaraufbau führt. Die Gotik baut dies zum Flügelaltar aus, und der Barock schafft ganze Bühnenaufbauten. „Erst neuzeitliche und moderne Entwicklung ist es, dass die Altarform sich an pagane Opfersteine anlehnte. Gewiss ist die Eucharistiefeier auch Repräsentation des Opfers Christi, das die Kirche sich zu eigen machen darf und in das sie eingehen soll. Aber die Feier ist Opferfeier in einem anderen Sinn als jüdische und heidnische Opfer - so sehr, dass die frühchristlichen Schriftsteller betonten: „Wir Christen haben keine Altäre (= Opfersteine) und keine Opfer ... Von daher ist klar, dass alle die Tischform verlassenden Formen und ihre Symbolik nur sekundär sein können und nie das christlich Unterscheidende der Eucharistiefeier verdunkeln dürfen“ (E.J. Lengeling). So ergeben sich aus der Geschichte Maßstäbe, die zu beachten sind. Oft haben zweitrangige Elemente die Gestaltung bestimmt, worunter die vorrangige Zeichenhaftigkeit leiden musste.

„Der christliche Altar ist seinem Wesen nach Opferstätte besonderer Art und Tisch des österlichen Mahles“, heißt es in der erneuerten „Feier der Altarweihe“ (Studienausgabe 1981). Er ist „Tisch des Herrn“ (AEM 259), so dass „die Tischgestalt also die einzig legitime“ ist (J.H. Emminghaus). Er ist „Mittelpunkt der Danksagung“, auf den die übrigen gottesdienstlichen Feiern gewissermaßen hingeeordnet sind. Daher sollte er frei im Zentrum des Kirchenraumes stehen. Die Umschreitbarkeit wird vorausgesetzt: „Für gewöhnlich soll eine Kirche einen feststehenden, geweihten Altar haben, der frei steht, damit man ihn ohne Schwierigkeiten um-

schreiten und an ihm, der Gemeinde zugewandt, die Messe feiern kann. Er soll so aufgestellt sein, dass er wirklich den Mittelpunkt des Raumes bildet“ (AEM 262).

Entspricht die Gestaltung des Altars in unseren Gemeinden all dem? Der Wiener Stadtpfarrer J.E. Mayer klagt zu Recht: „Was alles hat sich in den vergangenen Jahren auf ihm angesammelt! Er ist fast wieder zum Postament geworden. Und was auf ihm steht, wird noch deutlicher sichtbar als früher, da es in der Perspektive des Altaraufbaues fast verschwand. Man hat Angst vor der Leere des modernen Kirchenraumes, Angst auch vor der Leere des schweigenden Opferaltares. Und so wird er bestückt und geschmückt. Sechs hohe und dicke Kerzen auf massigen Kandelabern und ein Kreuz in einer Linie richten auf dem Altar einen neuen Lettner auf, wie eine Trennwand schirmen sie den Zelebranten und die Gaben vom Volk ab. Man sieht nicht mehr recht, was auf dem Altar steht und was das Wichtigste davon ist. Die Produkte der Ikebana-Künste verdienstvoller Mitarbeiterinnen überwuchern den Altar. Dazu kommen noch ein Mikrophon und das große Messbuch auf einem massiven schiefen Holzpult. Ja richtig, ein Kelch und eine Hostienschale stehen auch noch auf dem Altar! Ist das so in Ordnung? Hat die Liturgiereform diesen Zustand gewollt?“

Tatsächlich gehören auf den Altartisch vor allem die Gaben, die unauffällig sind und keinesfalls durch unwichtiges Beiwerk optisch völlig bedeutungslos werden dürfen. Es geht ja um eine Rangfolge der Zeichen! Und Mayer schlägt daher vor: „Das Messbuch liegt in der Mitte des Altars, knapp vor dem Priester (ein Pult ist überflüssig), davor zum Volke hin stehen auf dem Korporale der Kelch und eine nicht zu niedrige Hostienschale (eine Patene eignet sich nicht, sie bleibt für die Gläubigen unsichtbar). Seitwärts vom Buch steht ein unauffälliges Mikrophon. Die Kerzen stehen als Tragleuchten neben dem Altar. Blumen werden in der Nähe des Altars auf die Erde gestellt, aber nicht unmittelbar vor dem Altar. Sollen Kerzen und Blumen auf den Altar gestellt werden, dann müssen sie als Tischschmuck verstanden werden, das heißt in Ausmaß und Arrangement bescheiden gehalten sein. Das Kreuz findet am besten als Vortragekreuz neben dem Altar seinen Platz. Außerhalb der Mahlzeiten, wie der Opferaltar vor und nach dem Opfer. Er wartet auf das heilige Geschehen. Eine aufgeschlagene Heilige Schrift gehört nicht auf den Altar, sondern auf den Ambo, der ja der ‚Wortaltar‘ ist.“

Hier wird präzise und praxisnah zusammengefasst, was sich aus der Theologie der Eucharistiefeier für die Altargestaltung ergibt. Funktionsgemäßheit und Würde des einen Altares entsprechen einander: „In neuen Kirchen soll man nur einen einzigen Altar errichten, so dass in der einen Versammlung der Gläubigen der eine Altar auf unseren einzigen Erlöser Jesus Christus und die eine Eucharistie der Kirche hinweist“ (Feier der Altarweihe PE 7). Er besteht aus Tischplatte und festem Unterbau (AEM 263), wobei das Material „würdig, passend und haltbar“ sein muss. Empfohlen ist also ein feststehender Altar, doch ist ein tragbarer grundsätzlich möglich (AEM 260). Das gilt für Gottesdienstträume, während außerhalb „die Messe an einem passenden Tisch gefeiert werden“ kann.

Entscheidend ist also, dass bei der Gestaltung des Altares eine primäre Zeichenhaftigkeit zum Ausdruck kommt - als „Tisch des Herrn“ und „Mittelpunkt der Danksagung“ (AEM 259). Er soll zudem auch „so aufgestellt sein, dass er wirklich den Mittelpunkt des Raumes bildet, dem sich die Aufmerksamkeit der ganzen Gemeinde von selbst zuwendet“ (AEM 262).

Nun sind viele unserer herkömmlichen Kirchen als Weg-Kirchen angelegt, die den Priester an der Spitze des wandernden Gottesvolkes sehen mit dem Blick nach Osten zum mit einer Retabel hoch herausgestellten Mysterium im Tabernakel. Nachdem wir nun aber erkannt haben, dass der Altar der Ort ist, „um“ den man sich versammelt, muss er mehr zur Gemeinde hin gelegt werden, etwa in die Vierung. Dadurch entsteht mancherorts hinter dem Altar eine Art „Loch“, weil das frühere Chor funktionslos erscheint. „Es scheint sich verstärkt wieder das Bestreben durchzusetzen, dieses optische Loch durch eine Retabel im Chor zu schließen. Prinzipiell ist gegen eine solche Lösung nichts einzuwenden, wenn der Zelebrationsaltar dadurch nicht aus seiner die Gemeinde versammelnden Funktion hinausgedrängt wird. Man muss von Fall zu Fall überlegen, wie man sich in diesem Dilemma verhält. Man kann das

Problem auch durch ein größeres Hängekreuz im früheren Chorraum oder ähnliches lösen. Hier soll nur darauf hingewiesen werden, dass beide Gesichtspunkte gesehen werden und die Mittenhaftigkeit des Altares der man durch das Vorziehen entsprochen hat, nicht optisch wieder zurückgedrängt wird“ (H.J. Spital).

Immer wieder wird auch gefragt, ob dem Altar wie früher noch Reliquien einzufügen sind. Diesen Brauch - so AEM 266 - „möge man beibehalten. Die Echtheit der Reliquien muss jedoch gesichert sein.“ Wir haben es hier mit einer Neuerung zu tun: Die Beigabe von Reliquien ist keine Vorschrift mehr, wenn aber Reliquien „von Märtyrern oder anderen Heiligen“ eingefügt werden, sollen sie echt sein, denn „es ist besser, einen Altar ohne Reliquien zu weihen, als zweifelhafte Reliquien darunter beizusetzen“ - so „Die Feier der Altarweihe“ (PE 11). Hier wird auch deutlich erklärt, dass es sich dabei um ein zweitrangiges Zeichen handelt: „Die Würde des Altares liegt vor allem darin, dass er Tisch des Herrn ist. Nicht die Leiber der Märtyrer ehren also den Altar, sondern die Gräber der Märtyrer werden vielmehr durch den Altar geehrt“ (PE 5). Wird der Brauch beibehalten, so sollte dieser Aufbewahrungsort gestalterisch sichtbar gemacht werden. „Eine gute Lösung ist es sicher, wenn man etwa bei einem in Form eines Tisches gestalteten Altar sie unter dem Tisch beisetzt, so dass man etwa beim Fest der betreffenden Heiligen diesen Ort mit einem Blumengebinde schmücken kann. Gelegentlich findet sich auch in der Stipes (Altarsockel) der Ort für die Aufbewahrung der Reliquien. Hier sind also keine engeren Grenzen gesetzt“ (H.J. Spital).

Feststehende Altäre werden geweiht (AEM 265). Doch wird „der Altar vor allem durch die Feier der Eucharistie geheiligt“, so dass „die Eucharistiefeier die wichtigste und allein notwendige Handlung bei der Weihe eines Altares ist. Dennoch wird nach der gemeinsamen Überlieferung der Kirche des Ostens und des Westens auch ein besonderes Weihegebet gesprochen. Es bringt zum Ausdruck, dass der Altar für immer dem Herrn geweiht wird, und es bittet um den Segen Gottes“ (Feier der Altarweihe PE 21). Dabei wird der Altar seinem Wesen nach allein Gott geweiht; daher sollen „in neuen Kirchen keine Statuen oder Bilder von Heiligen auf dem Altar aufgestellt werden. Ebenso sollen Reliquien von Heiligen nie auf den Altartisch gestellt werden, wenn man sie dem Volk zur Verehrung darbieten will“ (PE 10).

40 Der Ort der Verkündigung

„Die Würde des Wortes Gottes erfordert für seine Verkündigung einen besonderen Ort in der Kirche, dem sich im Wortgottesdienst die Aufmerksamkeit der Gläubigen wie von selbst zuwendet. In der Regel soll dies ein feststehender Ambo“ sein (AEM 272). Und da es sich bei Wortgottesdienst und Eucharistiefeier um zwei Teile einer Feier handelt, die „so eng miteinander verbunden sind, dass sie eine einzige Gottesdienstfeier bilden“ (AEM 8), heißt es in der Pastoralen Einführung in das Messlektionar Nr. 32: „Daher soll für jede Kirche eine Lösung gesucht werden, bei der Ambo und Altar einander entsprechen und in richtiger Beziehung zueinander stehen.“

Doch was heißt „richtige Beziehung?“ Da Christus nicht allein in den eucharistischen Gestalten gegenwärtig ist, sondern auch in der Gemeinde, vor allem aber in seinem Wort, ist es Konsequenz dieser Erkenntnis, dass sich der Wortgottesdienst am Ambo vollzieht, so wie die Eucharistie am Altar. Ambo und Altar sind deutlich zu differenzieren, denn jedes Zeichen für sich allein wirkt im allgemeinen deutlicher als in einer Mischung. Allerdings gibt es keinen Hinweis darauf, wo er denn genau zu stehen habe. „Man wird stets vom vorgegebenen Raum ausgehen müssen und das Beste aus ihm machen, falls man nicht die Chance eines Neubaus hat. Die Geschichte gibt uns aber eine derartige Variationsbreite von Möglichkeiten, dass sie geradezu erschöpfend ist. Sie bietet für unsere Überlegungen ein willkommenes Paradigma“ (J.H. Emminghaus).

Für die Frühzeit christlichen Gottesdienstes ist der Sitz des Vorstehers wohl der selbstverständliche Ort der Verkündigung. In der Antike war es Brauch, dass der Lehrer auf einem Stuhl saß, während seine Schüler ihn umstanden. In den Hauskirchen war der Sprecher von seinem Platz aus zu verstehen. In der Kirche von Dura-Europos am Euftrat findet sich an der Ostseite des Gemeinderaumes eine Estrade, auf der vermutlich der Stuhl für den Wortgottesdienst stand, an dessen Stelle während der Eucharistie ein beweglicher Holzaltar trat. Erst beim Wachsen der Gottesdiensträume nach der Konstantinischen Wende kann der Bischof fünfzig Meter und mehr vom letzten Zuhörer entfernt sein, so dass er, um verstanden zu werden, an die Brüstung des Altarraumes vortreten muss. So muss ab dem 4. Jahrhundert für die Lektoren wie den Prediger eine Vorlesetribüne geschaffen werden, zu der man hinaufsteigt, eben der Ambo (griech. anabainein = hinaufsteigen). Eine Sonderform entwickelt sich in Syrien in Anlehnung an den Synagogenbau: der Bema (= Tribüne), der oft genau inmitten der Kirche steht, zwischen den Versammelten, und sich als Mittelpunkt des Wortgottesdienstes gleichgewichtig neben dem Altarbezirk behauptet. Hier ist der Ehrenplatz für die Schrift; eine Parallelisierung gegenüber dem Altar wird in diesem „Tisch des Wortes“ deutlich, der mit dem „Tisch der eucharistischen Gaben“ korrespondiert. „Die zwei Pole der Messfeier waren, sinnlich wahrnehmbar, eindrucksvoll im Symbol hervorgekehrt, entsprachen dazu in hervorragender Weise einer christlichen gottesdienstlichen Versammlung ... Ob man nicht heute auch an dieser Grundkonzeption bei Neubauten wie adaptierten historischen Kirchen und langen axialen Schiffen könnte man hier Anleihen in der Konzeption machen und die Achse zwischen Ambo und Altar spannen“ (J.H. Emminghaus).

Die Entwicklung im Westen verlief allerdings anders. Die Verfeierlichung des Ritus führt dazu, dass der Klerus erhöht in der Apsis sitzt, während der Sängerchor seinen Platz an den „gradus“, den Stufen des Ambos (daher wird der Gesang zwischen den Lesungen Graduale genannt), erhält. Doch ist der Ort der Verkündigung zu keiner Zeit zwingend vorgeschrieben, sondern richtet sich immer nach der Zweckmäßigkeit. Das gilt letztlich auch für die Herausbildung von Lettnern und Kanzeln.

Der Ort der Verkündigung hat im Laufe der Geschichte gewechselt, immer aber war dafür seine Funktion ausschlaggebend: Das Wort Gottes sollte von den Versammelten verstanden werden können. So ist es folgerichtig, wenn Kloster- und Bischofskirchen, wo eine große Zahl von Klerikern das Stundengebet verrichtete, im Mittelalter einen Lettner erhalten. Hier geht es nicht wie im Osten um die Errichtung einer Ikonostase oder Verhüllung des Altars, sondern um einen eigenen Altar für das Volk getrennt vom Klerikerchor. In der Nähe dieses „Kreuzaltars“ (Kreuz mit den flankierenden Figuren Marias und Johannes') war auch der günstigste Ort für die Verkündigung, das „lectorium“ (= Vorleseort), der Lettner. Anders die Entwicklung in den Gemeindekirchen: Mit der zunehmenden Predigtstätigkeit im Mittelalter, die zudem weithin getrennt von der Eucharistiefeyer erfolgt, wird der Ambo von den Altarschranken weg weiter in das Kirchenschiff verlegt. Zuerst sind es hölzerne Predigtstühle inmitten der Gemeinde; da sie dort z.B. Prozessionen behindern, werden sie an Säulen angelehnt: Die Kanzeln entstehen.

Was für diese Entwicklung galt, ist auch heute für den Ort des Ambos entscheidend: Der Vorleser muss gesehen und gehört werden können. Bei der Vielfalt der Kirchengrundrisse ist es nun unmöglich, die Plazierung des Ambos zwingend vorzuschreiben; daher der Hinweis in der Einführung in das Messlektionar Nr. 32: „Für die Verkündigung des Wortes Gottes muss es im Kirchenraum einen Ort geben, der der Bedeutung des Wortes Gottes angemessen ist ... Dieser Ort muss erhöht, feststehend und würdig sein ... Insbesondere muss er der Gemeinde das aufmerksame Hören im Wortgottesdienst leicht machen.“ Eine eigene Lösung für jede Kirche ist also erforderlich. Über die Gestaltung im einzelnen ist nichts in den Dokumenten ausgesagt. So gilt lediglich die allgemeine Forderung der Messbuch-Einführung (AEM 287; 312) nach künstlerischer Qualität und edler Schlichtheit, wobei alle Materialien möglich sind, „sofern sie nach heutigem Empfinden als edel gelten, haltbar und für den Gottesdienst geeig-

net sind“ (AEM 288). Dabei ist auch „Neues als Ausdruck seiner Zeit zu fördern“ (AEM 254).

Sinnvoll ist es wohl, wenn Altar und Ambo von gleichem Material sind. „Der sparsame Schmuck der Ambonen bleibt am besten im Rahmen der geläufigen Ikonographie: Symbole (etwa der Evangelisten, Paradiesströme) sind möglicherweise abbildlich-figuralen menschlichen Gestalten (Kirchenväter, Sämänn etc.) vorzuziehen. Man sollte aber darauf achten, dass man im Kreis der Wortsymbolik bleibt und nicht eucharistische Element verwendet (Lamm, Pelikan etc.)“ (J.H. Emminghaus).

49 Der Sitz des Vorstehers

Nach der Messbuch-Einführung hat der Sitz des Priesters „dessen Dienst als Vorsteher der Gemeinde und dessen Aufgabe, das Gebet zu leiten, gut erkennbar zu machen. Besonders geeignet ist der Platz im Scheitelpunkt des Altarraumes, der Gemeinde zugewandt ...“ (AEM 271).

Hinter diesen Ausführungen steht eine klare Grunddisposition der liturgischen Versammlung und ihrer Aufgaben. Der Vorsteher hat seinen Platz gegenüber den anderen im Presbyterium, von wo aus er die Feier leitet. An die beiden Kristallisationspunkte von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier, Ambo und Altar, tritt jeweils derjenige, der dort Aufgaben wahrzunehmen hat. Für den Priester heißt dies: Am Ambo steht er beim Evangelium, wenn kein Diakon diese Aufgabe übernimmt, und bei der Predigt, gegebenenfalls auch noch bei den Fürbitten; am Altar steht er bei der Eucharistie. Und das ist im wesentlichen die Ordnung des ersten Jahrtausends, die in dem Moment unterbrochen wird, als die Privatmesse die eigentliche Gemeinemesse ablöst, „in der der Zelebrant von Anfang bis Ende der Messe nur mehr am Altar stand und dort allein fungierte, vom eventuellen Gang zur Kanzel abgesehen“ (J.H. Emminghaus).

Ursprünglich ist der Sitz als Amtsattribut zu sehen: Erhöht sitzt, wer verstanden werden will, während die Zuhörer um ihn stehen oder hocken. So heißt es auch von Jesus: „Er setzte sich, und seine Jünger traten zu ihm. Dann begann er zu reden und lehrte sie“ (Mt 5,1 f.). So saß auch der christliche Bischof vor seiner Gemeinde auf seiner Kathedra, seinem Lehrstuhl (= Kathedralkirche). Dieser anfangs schlichte Stuhl an der Rückwand der Apsis wird zum Thron, als die Bischöfe im 4. Jahrhundert zu Staatswürdenträgern im Range von Senatoren werden. Erst seit Bischof und Priester bei der Messe den Gläubigen den Rücken zukehren, wird der Altar an die Apsiswand verschoben und die Kathedra an die Evangelienseite gerückt. Mit dem Aufkommen der Privatmesse um die Jahrtausendwende erübrigt sich ein Priestersitz. Die Sedilien im Chor sind keine Vorstehersitze, denn hier nahmen Priester und Assistenz nur Platz, wenn der Chorgesang etwa polyphoner Messen länger währte. „An Gestalt und Aufstellungs-ort dieser Sedilien kann der nunmehr wieder vorgesehene Vorstehersitz keineswegs anknüpfen: An dieser Stelle saß der Zelebrant nämlich gerade dann, wenn er funktionslos war und von der Bildfläche verschwand! Der erneuerte Präsidialsitz soll dagegen seine Stellung während der Messe deutlich hervorkehren“ (J.H. Emminghaus).

Konsequent ist mit der Neuordnung nun wieder der „Scheitelpunkt des Altarraumes“ als der rechte Platz dafür angegeben, „sofern nicht die Gestalt des Raumes oder andere Gründe dagegen sprechen (wenn etwa der Kontakt zwischen Vorsteher und Gemeinde wegen zu großer Entfernung erschwert ist)“ (AEM 271). Diese Situation ist vor allem bei alten Kirchen mit langen schlauchförmigen Chören oft gegeben. Grundsätzlich aber ist es sicher sinnvoll, wenn der Vorsteher der Gemeinde gegenüber sitzt und fungiert, wie es auch in profanen Versammlungen selbstverständlich ist. Neubauten in Gestalt eines Rechtecks, Rhombus, Trapezes oder eines variierten Kreissegments bieten aber die Möglichkeit, dass der Vorstehersitz den von der AEM vorgesehenen Platz einnimmt, und zwar ohne dass der Oberkörper des Priesters wie abgeschnitten über den Altar hinweg sichtbar ist. Dass der Sitz heute „nicht mehr die Form

eines Thrones haben“ darf, ist wohl selbstverständlich (ebd.). Während dieser Präsidialsitz wohl einen festen Ort haben sollte, sollen sich „die Plätze der Teilnehmer, die einen besonderen Dienst ausüben, an passender Stelle im Altarraum befinden“ (ebd.), können also dem Bedarf gemäß aufgestellt werden. Der Ort dafür wäre wohl den Funktionen entsprechend zu wählen.

Mit Emminghaus ist jedenfalls festzuhalten: „Der Vorstehersitz ist im heutigen Bewusstsein eine Neuerung, deren Sinn man noch nicht allgemein begriffen hat. Ein angemessener gestalteter und funktionsgerecht aufgestellter Sitz könnte leicht zu einem besseren Verständnis beitragen und ihn so zu einer liturgischen Selbstverständlichkeit machen.“

50 Die Aufbewahrung der Eucharistie

Es gehört zum erneuerten Eucharistieverständnis, dass der Tabernakel an sich nicht für die Kommunionsspendung in einer Messfeier verwendet werden soll (vgl. Kap. 32). Denn „der erste und ursprüngliche Zweck der Aufbewahrung der Eucharistie ... ist die Spendung der Wegzehrung; die Aufbewahrung dient in zweiter Linie der Kommunionsspendung außerhalb der Messe und der Anbetung unseres Herrn Jesus Christus“ (Einführung in „Kommunionsspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe“, Nr. 5). Die Verehrung ist also erst die Folge der notwendigen Aufbewahrung für Sterbende und Kranke, denn diese „führte zu dem löblichen Brauch, die himmlische, in den Kirchen aufbewahrte Speise zu verehren“ (ebd.). Von daher sollen die konkretisierten Hostien nur „in der Anzahl, die für die Kommunion der Kranken und anderer Gläubigen außerhalb der Messe ausreicht, aufbewahrt werden. Sie sollen häufig erneuert“ werden (ebd. 7). Wenn sich eine Gemeinde an diese Anweisung hält, dürften für die Kommunianausteilung innerhalb einer Messe im Tabernakel also gar nicht genügend Hostien zur Verfügung stehen.

Wie aber soll nun der Ort der Aufbewahrung der Eucharistie beschaffen sein? Dazu die Messbuch-Einführung (AEM 276): „Es wird sehr empfohlen, die Eucharistie in einer vom Kirchenraum getrennten Kapelle aufzubewahren, die für das private Gebet der Gläubigen und für die Verehrung geeignet ist.“ Nur wenn das angesichts der baulichen Verhältnisse „nicht möglich ist, soll das Sakrament - entsprechend den Gegebenheiten des Raumes und den rechtmäßigen Bräuchen - auf einem Altar oder einer anderen ehrenvollen und würdig hergerichteten Stelle des Kirchenraums aufbewahrt werden“. Und auch die Einführung in die Eucharistieverehrung „empfiehlt dringend“ einen Ort, der „für die private Anbetung und das private Gebet“ geeignet ist. „Das wird um so leichter möglich sein, wenn eine vom Hauptraum getrennte Kapelle eingerichtet wird“ (Nr. 9).

Der Ort des Tabernakels ist also nicht in das freie Belieben gestellt, sondern soll dort, wo das möglich ist, in einer vom Hauptraum getrennten Sakramentskapelle stehen. Dabei ist interessanterweise nicht von einem Altar als Stelle der Aufbewahrung die Rede. Erst im zweiten Satz wird gestattet, dass im Kirchenraum der Tabernakel auch auf einem Altar - nicht dem Hauptaltar - aufgestellt werden kann, wenn die Aufbewahrung in einem eigenen Raum nicht möglich ist. Dabei ist sicher an alte Kirchenbauten gedacht, die einen kunsthistorisch wertvollen Altar an der Rückwand der Kirche haben, der dann den Tabernakel aufnimmt, während die Messfeier an einem eigenen, frei stehenden Altar gefeiert wird.

Dass eine Sakramentskapelle der normal übliche Ort für die Aufbewahrung sein soll, zeigt auch die neue Liturgie der „Feier der Kirchweihe und Altarweihe“. Dort findet sich ein eigener Ritus der „Ingebrauchnahme der Sakramentskapelle“ (Nr. 79-82), der nach dem Schlussgebet der Weihmesse unter Übertragung der Eucharistie erfolgt. Eine eigene Weihe des Tabernakels gibt es dabei übrigens nicht. Vielleicht sollten wir uns vor Augen führen, dass die Gewohnheit, dem Gehäuse zur Aufbewahrung der Eucharistie einen festen Platz auf dem Altar anzuweisen, sich erst am Ende des Mittelalters unter dem Einfluss von Karl Borromäus

(† 1584) herausbildet. Seither erst werden die Hostien nicht mehr wie im Mittelalter im Chorraum - über dem Altar hängend, auf ihm in Kästchen lose stehend, im Wandtabernakel oder im Sakramentsturm - aufbewahrt. Von Bedeutung ist auch die Bestimmung, dass „jede Kirche in der Regel nur einen Tabernakel haben“ soll (AEM 277).

All diese Bestimmungen machen deutlich, dass der Tabernakel keineswegs dazu gedacht ist, die Eucharistie für die Kommunion innerhalb einer Messfeier aufzubewahren. Alle Gemeinden sind also dazu aufgerufen, sich Gedanken zu machen, wie die Kommunionsspendung durch die in derselben Eucharistiefeyer konsekrierten eucharistischen Gestalten erfolgen kann. Bequemlichkeit sollte für die Mitte der Feier unseres Glaubens kein Argument sein.

*Elementare
Zeichen im Gottesdienst*

51 Osterkerze - Sinnbild Christi

Im Eröffnungsgebet des 3. Ostersonntags bittet die Gemeinde: „Allmächtiger Gott, lass die österliche Freude in uns fortdauern.“ Ein sichtbares Zeichen dieser Freude ist die während der ganzen Osterzeit neben dem Ambo, von dem das Evangelium, das Licht der Welt, verkündet wird, aufgestellte und bei allen Gottesdiensten brennende Osterkerze. In der Lichtfeier der Osternacht wird sie am Feuer entzündet. Das Feuer ist Sinnbild der Liebe und der Kraft des Geistes, wie es das „Veni, Creator“ ausspricht: „Komm, Heiliger Geist, erfülle die Herzen deiner Gläubigen und entzünde in ihnen das Feuer deiner Liebe.“ Jesus ist „gekommen, um Feuer auf die Erde zu werfen. Wie froh wäre ich, es würde schon brennen!“ (Lk 12,49). Dieses Feuer erfasste die junge Kirche, es ist Sinnbild Christi und in den Feuerzungen Sinnbild seines Heiligen Geistes. So wird es in der Osternacht gesegnet, damit es „in uns die Sehnsucht nach dir, dem unvergänglichen Licht“, entflamme.

Im Mittelalter ist es Brauch, alle Herdfeuer und Lichter zu löschen, um mit dem Osterfeuer in den Häusern gleichsam ein neues Leben zu beginnen. In die Osterkerze werden ein Kreuz, die Jahreszahl sowie A und Σ eingeritzt. Die Deuteworte dazu lauten: „Christus, gestern und heute (senkrechter Balken), Anfang und Ende (Querbalken), Alpha und Omega. Sein ist die Zeit (erste Ziffer) und die Ewigkeit (zweite Ziffer). Sein ist die Macht und die Herrlichkeit (dritte Ziffer) in alle Ewigkeit (vierte Ziffer). Amen“. Fünf Weihrauchkörner können die Wundmale Jesu bezeichnen. Das Entzünden der Kerze am Feuer wird mit den Worten gedeutet: „Christus ist glorreich auferstanden vom Tod. Sein Licht vertreibe das Dunkel der Herzen.“

In der sonst noch dunklen Kirche wird die Osterkerze der Prozession vorangetragen mit dem dreimaligen Ruf „Lumen Christi“ oder „Christus, das Licht“, worauf die Gemeinde singend antwortet: „Dank sei Gott.“ Nach und nach entzünden die Mitfeiernden ihre Kerzen am Osterlicht. Das große Osterlob ist ein Preisgesang auf das Licht, das Gott seiner Gemeinde schenkt (vgl. Kap. 37): „Siehe, geschwunden ist allerorten das Dunkel“, denn „dies ist die Nacht, von der geschrieben steht: ‚Die Nacht wir hell wie der Tag, wie strahlendes Licht.‘“ Sie „vertreibt den Hass, sie einigt die Herzen und beugt die Gewalten. Vater, nimm an das Opfer unseres Lobes, nimm diese Kerze entgegen als unsere festliche Gabe.“ Zur Weihe des Taufwassers kann sie in das Taufbecken getaucht werden, was bei den großen Baptisterien früher notwendig war, um sehen zu können: „Durch deinen geliebten Sohn steige herab in dieses Wasser die Kraft des Heiligen Geistes.“ Die Kerze ist so Sinnbild Christi, das „wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet“ (Joh 1,9). Dieses Licht bleibt bei uns. Daher wird es auch nicht mehr wie früher am Himmelfahrtstage gelöscht. Erst nach dem Pfingstsonntag wird die Kerze vom Ambo zum Taufbrunnen (vgl. Kap. 22), gebracht, wo sie sinnvoll auch während der Gottesdienste brennen sollte.

Nun ist es vom Ort der Taufstätte einer Kirche abhängig, in welcher Weise die Osterkerze außerhalb der österlichen Zeit in die Liturgie eingebunden werden kann. Dafür gibt es in den liturgischen Büchern nur zwei Hinweise außer dem Messbuch, nämlich in der Liturgie der Kindertaufe, wonach „sie bei der Taufe brennen kann und die Kerzen der Täuflinge sich leicht an ihr entzünden lassen“ sollen, und in der „Kirchlichen Begräbnisfeier“, wonach „die brennende Osterkerze bei jeder Begräbnismesse an einem hervorgehobenen Platz, gegebenenfalls beim Sarg“, stehen soll. Will man beide Aspekte miteinander verbinden, müsste der Taufbrunnen im Anblick der Gemeinde im Altarraum oder doch in seiner Nähe stehen, so dass die Osterkerze, zwar weggerückt vom Ambo, doch ebenfalls der Gemeinde sichtbar bleibt. Unter Umständen müsste sie von der Taufstätte zum Ort der Beerdigungsmesse gebracht werden. Auf jeden Fall soll sie „an einem gut sichtbaren Platz aufgestellt werden, um so den Zusammenhang zwischen Taufe, Sterben und Auferstehen der Gläubigen mit der Auferstehung Christi sichtbar zu machen“, wie es in Nr. 32 der Pastoralen Einführung in die Begräbnisfeier begründet wird.

Da es genau um diesen Zusammenhang geht, der durch die Osterkerze in besonderer Weise ins Zeichen gesetzt wird, könnte dies auch bei anderen liturgischen Feiern zum Ausdruck gebracht werden, etwa durch das Anzünden der Kerzen an der am Altarraum stehenden Osterkerze bei der Kerzenweihe und -prozession am Fest der Darstellung des Herrn am 2. Februar oder bei Übertragen des Lichts an Allerheiligen bzw. Allerseelen auf die Gräber, oder auch beim Entzünden des Adventskranzes und der Weihnachtslichter. Sehr viel bedeutsamer ist aber die Einbeziehung der Osterkerze bei der Erstkommunionfeier (vgl. Kap. 25), beim Entzünden der Braut- oder Primizkerze und sicher auch beim Totengebet der Gemeinde oder Nachbarschaft zwischen Eintritt des Todes und Begräbnis. Und auch am Sonntag könnte der Zusammenhang zwischen dem Jahres-Pascha an Ostern und dem Wochen-Pascha der Sonntagseucharistie verdeutlicht werden, etwa durch das Entzünden der beiden zur Evangelienprozession gebrauchten Kerzen an dieser Osterkerze.

Alle diese Fragen nach der Zeichenhaftigkeit der Osterkerze in den liturgischen Feiern sind sicher nur aus der Gemeindesituation zu beantworten. Wichtig ist allerdings der Hinweis auf die Fastenzeit. Hier könnte entsprechend dem Verstummen des Halleluja am Aschermittwoch parallel zum „Fasten der Ohren“ auch das „Fasten der Augen“ dadurch verstärkt werden, dass die Osterkerze in der Quadragesima nicht brennt (vgl. das Verhüllen von Bildern und Kreuz am 5. Fastensonntag). Allerdings sind hier auch die Sonntage letztlich Osterfeiern. Eine Patentlösung scheint nicht möglich, doch wäre dies immerhin ein gangbarer Weg.

Sinnvoll wäre sicher auch eine Gestaltung der Übertragung der Osterkerze am Pfingstsonntag. Hermann Reifenberg plädiert für eine Prozession vom Ambo zum Taufbrunnen vor dem Feierlichen Segen und hält auch einen Wortgottesdienst (vielleicht in Verbindung mit der Pfingstvesper?) für denkbar.

52 „Unechte“ Kerzen?

Es gibt hier und da Kirchen, die statt „echter“ Altarkerzen eine Kerzen-Imitation verwenden: der Schaft aus festem Material, obenauf dann kleine Teelichter, die eingesetzt werden. Es finden sich auch elektrische Opferkerzen: 50 Pfennige, ein Knopfdruck - und schon „brennt“ die Glühbirne eine bestimmte Zeit. Was ist von einer solchen „Zeichenhaftigkeit“ zu halten?

Im Vorwort zum Segensgebet über Kerzen im „Benediktionale“ heißt es: „Auch für uns Menschen des technischen Zeitalters sind brennende Kerzen Zeichen der Freude und Hoffnung, des Gebetes und des Opfers; wir sehen uns selbst in ihnen dargestellt. Sie erinnern uns zugleich daran, dass Christus sich selbst das Licht der Welt genannt hat und uns mahnt, als Kinder des Lichtes zu leben.“ Die Kerze ist als Symbol Christi und erinnert auch an die brennenden Lichter in den Händen der wachenden Jungfrauen (Mt 25,1-12). Daher brennende Kerzen zur Evangeliumsprozession, zum Einzug der Neugetauften und Erstkommunikanten, daher wohl auch Leuchter um den Altar (übrigens erst seit dem 14. Jahrhundert auch überall auf dem Altar).

Heute sollen „auf dem Altar oder in seiner Nähe das Kreuz und zwei oder vier oder sechs oder, wenn der Ortsbischof die Messe feiert, sieben“ - wohl in Anlehnung an Offb 1,12 - „Leuchter mit brennenden Kerzen aufgestellt werden“ (AEM 79). Es sind „Zeichen der Verehrung“, die „den festlichen Charakter der verschiedenen liturgischen Feiern betonen“ (AEM 269). Nun sollen „die Gottesdiensträume und alles, was dazu gehört, in jeder Hinsicht würdig sein, Zeichen und Symbol überirdischer Wirklichkeit“ (AEM 253). Daher „sei man in der Auswahl des Materials für den Schmuck auf Echtheit bedacht: alles soll zur Formung der Gläubigen und zur Würde des liturgischen Raumes beitragen“ (AEM 279).

Schon diese Auszüge aus dem Messbuch geben eine Antwort auf die Frage und die merkwürdige Praxis, die sich hier und da einzuschleichen scheint, vor allem in anderen Ländern. In einer Interpretation dieser Ausführungen stellte die Gottesdienstkongregation schon 1974 fest,

dass es zwar nur für das sogenannte Ewige Licht am Tabernakel klare Bestimmungen gebe, nach denen hier das Licht mit Öl oder Wachs brennen solle und dass für alle anderen Kerzen die Bischofskonferenz wie für alles liturgische Gerät geeignetes Material aussuchen könnten. Weiter heißt es aber: „Kerzen, die für den liturgischen Gebrauch bestimmt sind, sollen aus einem Material gefertigt sein, das ein gutes Brennen der Flamme sichert und nicht etwa Rauch oder Gestank verursacht und auch die Tücher und Teppiche nicht verschmutzt. Damit Echtheit in der Sache und eine deutlichere Bezeichnung des Lichtes erreicht werden, sollen zudem keine elektrischen Kerzen verwendet werden.“ Anfang 1986 haben es die katholischen Bischöfe von England und Wales als nicht hinnehmbar bezeichnet, dass elektrische „Kerzen“ Verwendung finden. Auch mit Öl gefüllte Kerzenimitationen werden abgelehnt, denn - so die Bischöfe, - „liturgische Feiern sollten von Wahrheit und Authentizität geprägt sein“. Auch die Liturgiekommission der Bischofskonferenz der USA hat vor einigen Jahren eine ähnliche Erklärung abgegeben. Danach wird der Gebrauch eines anderen Materials als Wachs für die Herstellung von Kerzen nicht erlaubt. Und wörtlich: „Bei der Feier der Messe und bei anderen liturgischen Feiern müssen aus Wachs hergestellte Kerzen verwendet werden. Ferner sollten Imitationen von Kerzen wegen ihrer Eigenart in der Liturgie nicht verwendet werden, zum Beispiel als Dauer-Osterkerze. Noch sollen elektrische Glühbirnen verwendet werden. Im Interesse der Echtheit in der Sache und des Symbolgehalts ist es ebenfalls höchst unangebracht, dass sogenannte elektrische Opferkerzen für Zwecke der Verehrung verwendet werden.“

Dem ist wohl nichts hinzuzufügen. Es bleibt zu hoffen, dass eine ähnliche Erklärung im deutschsprachigen Bereich gar nicht erst notwendig wird. Wie können wir auf der einen Seite Klage führen über einen angeblichen Abbau von Zeichen in unserer erneuerten Liturgie, wenn wir andererseits die Zeichen durch Attrappen ersetzen (vgl. Kap. 15)? Da ist auch der Verweis auf unser technisches Zeitalter kein Argument, denn nie zuvor sind wohl im privaten Bereich so viele Kerzen verwendet worden wie heute.

53 Wehrauch - Zeichen wofür?

In festlichen Gottesdiensten wird wieder mehr Wehrauch verwendet als noch vor wenigen Jahren. Doch scheint keineswegs immer klar zu sein, ob es dafür Regeln gibt, was oder wer inzensiert werden soll und welche Bedeutung die Verwendung von Wehrauch heute überhaupt noch haben kann.

Man muss nur in einer alten Rubrizistik blättern, um zu ersehen, nach welchem kompliziertem Regelwerk früher wer oder was mit einem, zwei oder auch drei „Zügen“ und „Kreisen“ bewehraucht (inzensiert) wurde. Demgegenüber heißt es nun schlicht: „Wehrauch kann bei jeder Form der Messfeier verwendet werden“ (AEM 235). Als Gelegenheiten innerhalb der Liturgie werden genannt: zum Einzug; am Anfang der Messe zum Inzensieren des Altars; zur Prozession und Verkündigung des Evangeliums; zur Gabenbereitung, um Gaben, Altar, Priester und Gemeinde zu inzensieren; zum Zeigen von Hostie und Kelch nach der Konsekration. Es gibt also keine bindende Vorschrift, immer an allen genannten Stellen Wehrauch zu verwenden. Die Bedeutung von Wehrauch beschreibt das „Benediktionale“ so: Er „ist vor allem ein Ausdruck festlicher Freude und des feierlichen Gebetes.“ Und bei einer Altarweihe, zu der Wehrauchkörner auf dem Altar entzündet werden, spricht der Bischof: „Herr, wie Wehrauch steige mein Gebet zu dir empor. Und wie dieses Haus mit wohlriechendem Duft sich füllt, so erfülle der Wohlgeruch Christi deine Kirche.“ Da Wehrauch im spätantiken Herrscherkult als Zeichen göttlicher Verehrung des Kaisers und damit des Abfalls vom christlichen Glauben galt, wurde es von Christen zwar bei der Totenbestattung (zur Vertreibung des Verwesungsgeruchs) und zur Erfrischung verwendet, in der abendländischen Liturgie aber erst seit der Karolingerzeit, vor allem unter dem Einfluss alttestamentlicher Motive (z.B. Ex 13,21: „Der

Herr zog vor ihnen her, bei Tag in einer Wolkensäule ...“; Ps 141,2: „Wie ein Rauchopfer steige mein Gebet vor dir auf“).

Seine älteste liturgische Verwendung ist bei der Evangelienlesung bezeugt, zunächst als Ehrung des Herrschers Christus, sodann als Sinnbild des Duftes seiner Lehre. Altar, Evangelienbuch und Eucharistie - immer sind es die „Zeichen des in der Feier der Eucharistie gegenwärtigen Herrn, der durch den duftenden Weihrauch als Kyrios verehrt wird“ (B. Kleinheyer).

Die Inzensation zur Gabenbereitung scheint da nicht hineinzupassen, weshalb die Messbuch-Einführung (AEM 51) eigens begründet: „Dadurch soll angedeutet werden, dass die Gabe der Kirche und ihr Gebet wie Weihrauch vor das Angesicht Gottes emporsteigen. Anschließend kann der Diakon oder ein anderer Altardiener den Priester und das Volk inzensieren.“ Es geht dabei weder um eine Ehrung der Gaben noch um eine von Personen, sonder um ein Zeichen der Teilhabe am Opfer, zu dem sich die Gemeinde bereitet. „Wir selbst sind vor Gott die Gabe; der Weihrauch, der emporsteigt, ist Sinnbild unserer eigenen Hingabe. Daher wäre es gegen den Sinn, bliebe die Gemeinde zur Inzensation sitzen. Sie soll ja ohnehin zum Gabengebet stehen. Wenn die Gemeinde zur Inzensation steht, dann deutet sich auch darin an: Wir richten uns empor; denn wir haben unser Herz nach oben gerichtet - wie der Weihrauch, der zum Himmel steigt“ (B. Keinheyer). Früher sagte der Zelebrant, wenn er das Rauchfass aus der Hand gab: „Der Herr entzünde in uns das Feuer der Hingabe, die Flamme immerwährender Liebe.“ Unser Leben soll vor Gottes Angesicht gebracht werden, soll Lobpreis für ihn sein. Dieses Deutewort ist entfallen, weil es während des Gesangs ohnedies für die Gemeinde nicht hörbar wäre. Der Sinn muss also der Gemeinde hin und wieder erschlossen werden. Romano Guardini hat den aufsteigenden Wohlgeruch so gedeutet: „Ohne allen Zweck, rein wie ein Lied. Schönes Vergeuden von Kostbarkeiten. Schenkende, alles hingebende Liebe ... Und das ist auch im Weihrauch: Ein Geheimnis der Schönheit, die von keinem Zweck weiß, sondern frei aufsteigt. Der Liebe, die brennt und verbrennt, und durch den Tod geht.“ Für Balthasar Fischer ist er „ein Symbol jener Gebetsatmosphäre, die der uralte Vorsteherruf an der Schwelle des Innenraums der Eucharistiefeyer meint: *Sursum corda* - erhebet die Herzen ... Kein Zeichen kann die Bewegung nach oben so schlicht und so gültig ausdrücken wie der Weihrauch.“

Wenn Personen zur Gabenbereitung inzensiert werden, dann stehen sie nicht an erster Stelle, sondern kommen erst nach der Inzensation von Gaben und Altar an die Reihe. Dabei geht es keinesfalls um eine Ehrung von Personen, denn der Weihrauch ist immer Zeichen der Verehrung des in der Feier der Eucharistie gegenwärtigen Herrn, vor allem in Altar, Evangeliar und eucharistischen Gaben. Wenn bei der Gabenbereitung nach Gaben und Altar auch Zelebrant und Gemeinde inzensiert werden können, weil es an vergangene Zeiten erinnert, in denen man die Inzensation tatsächlich als Ehrung von Personen verstand, „als im Chorraum jeder Kleriker einzeln inzensiert wurde, wer dreimal, wer zweimal, wer nur einmal Inzens bekam“ (B. Kleinheyer).

Unklar scheint mancherorts auch zu sein, wie mit dem Weihrauchfass umgegangen werden soll. Die römisch Gottesdienstkongregation hat auf eine entsprechende Anfrage schon 1976 geantwortet, weil Genaueres dazu in der Messbuch-Einführung nicht ausgeführt wird. Es wird dabei von „drei Zügen“ bei jeder Inzensation gesprochen. Die früher üblichen kreisförmigen Bewegungen werden nicht mehr erwähnt. Gebete sind nicht mehr vorgesehen, weder beim Einlegen des Weihrauchs in das Rauchfass noch bei der Inzensation selbst. Übrigens soll bei der Inzensation des Altares dieser umschritten werden. Wenn der Altar nicht von der Wand getrennt ist, dann wird zuerst die rechte, anschließend die linke Seite inzensiert. Ist das Kreuz auf dem Altar oder in dessen Nähe, wird es zuerst inzensiert; befindet sich das Kreuz hinter dem Altar, wird es vom Priester dann inzensiert, wenn er vorbeigeht.

Nicht unwichtig scheint, dass die Ministranten ansonsten das Rauchfass ruhig halten. Wenn es ständig geschwungen wird, also immer der Weihrauch aufsteigt, sagt das Zeichen nicht mehr das aus, was es bezeichnen soll. Dass es zu alledem nicht mehr bis ins einzelne gehende An-

ordnungen gibt, entspricht einem geänderten Liturgieverständnis, das allerdings auch in diesen Fragen Nachdenken erfordert: Was ist angemessen, um das zu verdeutlichen, was mit einem bestimmten Zeichen ausgesagt werden soll?

Zweifellos gibt es auch andere Möglichkeiten, dieses Zeichen deutlicher „sprechen“ zu lassen. Auch Jugendliche haben sofort einen Zugang dazu, wenn - das ist allerdings am besten in einem kleineren Kreis möglich - so verfahren wird: Das Weihrauchfass wird nicht geschwenkt, sondern vor dem Altar aufgestellt; dann besteht für alle Teilnehmer die Gelegenheit, Weihrauch auf die glühende Kohle aufzulegen; dies wird in großer Ruhe vollzogen, wobei in Verbindung mit dieser meditativen Stille zur Weihrauchspende der „Weihrauchpsalm“ 141 gesungen werden kann: „Wie Weihrauch steige mein Gebet vor dir auf, mein Herr und mein Gott.“ Das bietet sich am ehesten zum Stundengebet an, etwa vor dem Magnificat der Vesper.

Es lohnt sich also, über die heutige Sprache altüberkommener Zeichen in der Liturgie nachzudenken. Dass der Geruchssinn nicht durch wenig ansprechende Duftmischungen „beleidigt“ werden darf, sollte sich von selbst verstehen. Nur ein angenehmer Duft kann die angestrebte Zeichenhaftigkeit zum Ausdruck bringen.

54 **Evangeliar - Symbol des Gotteswortes**

Seit geraumer Zeit gibt es auch im deutschen Sprachraum ein Evangeliar für die Verkündigung der Evangelienlesung. In der Einführung ins Messlektionar (Art. 36) heißt es dazu: „Da die Verkündigung des Evangeliums immer der Höhepunkt des Wortgottesdienstes gewesen ist, haben die Liturgien des Ostens und des Westens übereinstimmend zwischen den Büchern für die verschiedenen Lesungen einen Unterschied gemacht. Das Buch mit den Evangelien wurde mit noch größerer Sorgfalt hergestellt und geschmückt und noch höher verehrt als jedes andere Buch mit biblischen Lesungen.“

Allerdings hat die römische Liturgie im Unterschied zum Osten schon seit dem hohen Mittelalter auf dieses besondere Symbol der Gegenwart des Herrn in seinem Wort verzichtet, weil der Priester alle Rollen im Gottesdienst allein übernahm und daher das Vollmissale üblich wurde. Erst die Wiedereinsetzung der Gemeinde in ihr liturgisches Amt hat in den letzten Jahren zu liturgischen Büchern für die verschiedenen Dienste geführt, wobei das Lektionar mit allen Lesungen und Evangelien für Lektor, Diakon und Priester geschaffen wurde. Nunmehr soll wie immer schon in der byzantinischen Liturgie im Zeichen des Evangelinars noch deutlicher werden, dass der Herr selbst in die Mitte seiner Gemeinde einzieht. Im Evangeliar wird der Herr selbst geehrt und das Geheimnis seiner Gegenwart symbolisch verdeutlicht.

„Mit dem Druck des deutschen Evangelinars haben die Gemeinden die Chance, das verkümmerte Ritual neu zu entfalten und das Element Evangelium mit dem Symbol Evangeliar als Höhepunkt des Wortgottesdienstes verbal und nonverbal erfahrbar zu machen“ (F. Kohlschein). Es sollte schon bei der Eingangsprozession mitgetragen und auf den Altar gelegt werden (der dann nicht ein Abstellplatz für alle möglichen Dinge sein und auch noch nicht das Messbuch oder gar den Kelch tragen dürfte). Vor der Verkündigung des Evangeliums wird dieses Buch dann vom Diakon oder Priester feierlich (Kerzen, Weihrauch) zum Ambo getragen. Hier wäre durchaus auch eine größere Prozession denkbar, denn dazu sollte immer der Ruf vor dem Evangelium von der Gemeinde gesungen werden. Die Bedeutung des Evangeliums könnte auch dadurch verstärkt werden, dass es, wie in den Ostkirchen, gesungen wird. Die Bedeutung dieses Zeichens muss dann auch der weitere Umgang mit dem Evangeliar entsprechen: Es kann auf dem Ambo liegen bleiben oder wie im Osten wieder auf dem Altar niedergelegt werden; wenn es keinen festen Platz dafür im Altarraum gibt, muss es beim Auszug wieder mitgeführt werden. Das bisherige Lektionar wird weiter für die übrigen Le-

sungen gebraucht. Es könnte auf dem Kredenz Tisch liegen, von wo es der Lektor holt und wohin er es wieder zurückbringt.

Die Bedeutung des Evangeliars ist im Zeichen ähnlich der Bedeutung der eucharistischen Gestalten. „In den Kirchen, in denen ein Tabernakel im Chorraum die Würde der eucharistischen Gaben betont, könnte das sichtbare Symbol des Wortes eine wichtige Ergänzung sein. Das Bewusstsein von der Würde des Wortes Gottes ist heute pastoral vordringlich und bedarf der Erweckung aus dem jahrhundertelangen Versunkensein im Untergrund ... Alles symbolische Handeln in der Liturgie soll das Klima bereiten, in dem das Wort Gottes den Herzen zur Wirkung kommen und die Antwort des Handelns hervorrufen kann. Nicht auf magischen Vorstellungen, sondern auf der Überzeugung vom offenbarenden Walten Gottes in Christus ruht die liturgische Verehrung des Evangeliars. Im guten symbolischen Umgang mit dem Evangeliar kann eine Gemeinde eingestimmt und wachgemacht werden für das österliche Heilsgeschehen im verkündigten Wort des erhöhten Herrn“ (F. Kohlschein).

Die Aufbewahrung des Evangeliars im Altarraum ist von einer Bibel zu unterscheiden, die den Kirchenbesuchern zur Schriftlesung zugänglich sein soll und bei der es daher nicht auf die symbolische Bedeutung ankommt.

55 Liturgische Bücher - Ausdruck des Liturgieverständnisses

Wenn davon gesprochen wird, dass sich die Kirche ständig reformieren müsse (*ecclesia semper reformanda*), so muss sich auch die Liturgie, die den Glauben dieser Kirche feiert, ständig reformieren (*liturgia semper reformanda*). Damit sind die jeweiligen liturgischen Bücher Ausdruck des Liturgieverständnisses.

Ein Blick in die Kirchengeschichte zeigt, dass es in der Liturgie nie einen tatsächlichen Stillstand gab. Ein verändertes Glaubensbewusstsein hat jeweils einen veränderten Ausdruck der Feier dieses Glaubens mit sich gebracht, also Änderungen in der Liturgie. Und selbst das *Missale Romanum* von 1570, das als Ganzes durch das *Messbuch Paulus VI.* 1970 abgelöst wurde, ist in diesen vierhundert Jahren - einer „Periode der ehernen Einheitsliturgie und der Rubrizistik“ (Th. Klauser) - nicht ganz ohne Veränderungen ausgekommen. Das gilt erst recht für die anderen liturgischen Feiern, etwa der Sakramente, die bis in dieses Jahrhundert oft von Diözese zu Diözese unterschiedlich gefeiert wurden.

Solange Latein einzige Liturgiesprache war, waren zumindest Anpassungen auf dem Gebiet der Sprache kaum erforderlich, da diese sich ja nicht änderte. Aber an der Entwicklung der Übersetzungen der Bibel ist abzulesen, dass in gewissen Abständen Anpassungen erforderlich sind. Und schon das hat selbstverständlich Auswirkungen auf die Liturgie: So gibt es seit Einführung der deutschsprachigen Liturgie schon das zweite Messlektionar, da inzwischen die Einheitsübersetzung maßgeblich geworden ist. Auch das müsste Änderungen der liturgischen Bücher nach sich ziehen, da viele liturgische Texte auf Schriftworten fußen.

Oder ein anderes Moment: Das neue Kirchenrecht von 1983 hat auch für manche liturgische Feiern veränderte Bestimmungen mit sich gebracht, die für unser Sprachgebiet zusammengefaßt wurden in den „*Variationes. Änderungen in den liturgischen Büchern*“ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 58, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz). Nun wurden die römischen Modellbücher für unseren Sprachbereich meist ohne größere Anpassungen an unsere Verhältnisse, die ja vom Konzil durchaus gewünscht waren, übersetzt. Im Gebrauch des letzten Jahrzehnts haben sich dabei in der Praxis mancherlei berechtigte Wünsche ergeben, die eine Überarbeitung als sinnvoll erscheinen lassen. Aber auch römischerseits gibt es für manche Feiern inzwischen Neubearbeitungen, nicht zuletzt auch aufgrund weiterführender theologischer Studien. Darüber hinaus sind einige liturgische Bücher bislang auch zwei Jahrzehnte nach dem Konzil gar nicht erstellt worden, zumeist wegen noch ausstehender gründlicher Studien - das gilt z.B. für den sogenannten „Großen Exorzismus“, eine „Liturgie zur Be-

freierung vom Bösen“, für die auch Fragen medizinischer und psychotherapeutischer Art abzuklären sind. Manche Bücher sind hierzulande bisher nur als Studienausgaben erschienen, weil eine Zeit der Erprobung vor ihrer endgültigen Einführung als notwendig erachtet wurde, so z.B. die „Feier der Buße“ oder die „Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche“. Zum Messbuch gibt es seit 1975 eine Menge von Ergänzungen und Änderungen auf Weltebene, die einer Einarbeitung bedürfen. Und „Die Feier der Trauung“ genügt längst nicht mehr den heutigen Anforderungen, ja, sie berücksichtigt nicht einmal die Trauung konfessionsverschiedener Partner. Auch für die „Feier der Krankensakramente“ wurden vor allem von den Praktikern Wünsche vorgetragen, die derzeit eingearbeitet werden. Ähnliches gilt für das deutschsprachige „Benediktionale“, eine Studienausgabe von 1977; inzwischen gibt es aber auch eine weltweite römische Ausgabe, die zu Änderungen des deutschen liturgischen Buches führen wird. So wird es längerfristig immer wieder zumindest kleinere Veränderungen in der Liturgie geben, die Ausdruck des sich wandelnden Glaubens- und Liturgieverständnisses sind.

Aber auch die Form der liturgischen Bücher ist ein Zeichen für eine veränderte Sicht der Liturgie. In einer Zeit, da nur der Kleriker als liturgiefähig galt, bedurfte es keiner liturgischen Bücher für die Gemeinde, ja nicht einmal für andere liturgische Dienste, denn gültig vollzogen galt ein Liturgie nur dann, wenn alles vom Anfang bis zum Ende vom Priester selbst gesprochen wurde. So ist das Missale Romanum von 1570 ein sogenanntes Vollmissale, das alle Texte enthält, die in einer Messfeier vorkommen, da sie ja alle vom zelebrierten Priester zu sprechen sind. Demgegenüber enthält das nachkonziliare Messbuch von 1970 nur noch die Texte, die vom Vorsteher der Eucharistiefeier zu sprechen sind, also vor allem die Orationen und Hochgebete. Die Schriftlesungen finden sich nunmehr im Lektionar, dem Rollenbuch des Lektors. Für den Kantor gibt es ein Kantorenbuch. Und das Rollenbuch der Gemeinde ist das „Gotteslob“. So haben die Rollenbücher das Vollmissale abgelöst. Damit wird zum Ausdruck gebracht, dass die ganze Gemeinde und alle ihre Dienste Träger der Liturgie sind und nicht nur der Priester.

56 Das Hungertuch - Wiederbelebung eines verlorengegangenen Zeichens

Schon im Frühmittelalter begann man in manchen Kirchen, die Altäre mit ihren Plastiken und Bildern, die Kreuze, Bilder und Reliquienschreine mit Tüchern zu verhüllen, um diese Kostbarkeiten während der Bußzeit in den Hintergrund treten zu lassen. Parallel dazu ging die Vereinfachung des Kirchenschmucks insgesamt. Grund dafür war möglicherweise die Verbundenheit der Gläubigen mit den öffentlichen Büßern, die zu Beginn der Fastenzeit aus der Kirche verwiesen wurden. Weil sich aber alle mit den Büßern als Sünder verbunden wussten, sollte auch die Gemeinde den Anblick des Altare entbehren. So sprach man von einem Fasten der Augen. Als Ersatz für die verhüllten Bilder erhielten die Verhüllungstücher im Laufe der Zeit mancherorts bildliche Darstellungen, die sich vor allem auf die Passion Christi bezogen. Dieser Verhüllungsbrauch wurde im Messbuch von 1570 zu liturgischem Recht: „Vor der Vesper des ersten Passionssonntages werden die Kreuze und Bilder verhüllt.“ Während die Neuordnung der römischen Liturgie diesen Brauch nun freistellt und den Bischofskonferenzen, also den örtlichen Traditionen überlässt, bestimmt das neue deutsche Messbuch für den 5. Fastensonntag, der an die Stelle des Passionssonntages getreten ist: „Der Brauch, die Kreuze und Bilder in den Kirchen zu verhüllen, soll beibehalten werden. In diesem Fall bleiben die Kreuze verhüllt bis zum Ende der Karfreitagsliturgie, die Bilder jedoch bis zum Beginn der Osternachtfeier.“ Eine Verpflichtung besteht also auch hierzulande nicht mehr. Wo es aber geschieht, ist es wohl sinnvoll, nur die Bilder und Kreuze zu verhüllen, die den in Herrlichkeit thronenden Herrn darstellen, nicht aber jene, die ihn in seiner Erniedrigung zeigen.

Das sogenannte Hungertuch, das gleichzeitig mit der Verhüllung entstanden zu sein scheint und spätestens um das Jahr 1000 bezeugt ist, verhüllt demgegenüber den ganzen Altarraum. Es wurde zunächst in Kloster- und Kathedralkirchen verwendet, um den Altar- vom Chorraum abzutrennen, später dann auch in Pfarrkirchen, um den Altarraum vom Kirchenschiff zu trennen. So wurde das Hungertuch zu einem kirchlichen Fastenkennzeichen, das auch Fastenlaken oder Schmachtlappen genannt wurde. Die Redensart „am Hungertuch nagen“ kommt wohl daher. Seit dem 15. Jahrhundert gerät es zunehmend in Vergessenheit, weil es durch volkstümliche Schaubilder der Passion, Fastenkrippen und Ölberge sowie vor allem die Kreuzwege verdrängt wird.

Die Misereor-Aktion zur Hilfe für die Dritte Welt, die von den Katholiken in der Fastenzeit gehalten wird, führte Mitte der siebziger Jahre zur Suche nach Möglichkeiten der Verbildlichung dieser Fastenaktion. Dafür wurde der vergessene Brauch des Hungertuches wieder aufgegriffen, und zwar mit Darstellungen aus den für die Kirchen des Westens zu erschließenden Kirchen und Kulturen der Dritten Welt. So wurde ein alter liturgischer Brauch für die heutige Weltsituation neu entdeckt. Als erster erhielt ein indischer, als zweiter ein äthiopischer Künstler den Auftrag zur Gestaltung eines Hungertuches, das folgende Aussagen berücksichtigen sollte: der Mensch als Geschöpf Gottes in einer Welt mit ungleich verteilten Gütern, in der das Heil aller nur erreichbar ist, wenn die Reichen teilen und den Armen abgeben. Der Erfolg war erstaunlich, denn schon bald konnten zwei Drittel aller Pfarreien damit erreicht werden. Dabei wurde es schon im ersten Jahr auch von zahlreichen evangelischen Gemeinden bestellt. Inzwischen gibt es jeweils auch eine kleinere Version für die Verwendung in den Familien.

Damit ist es zu einer ungeahnten und in ihren Folgen für das kirchliche Leben noch kaum abzusehenden Wiederbelebung des Brauches der Fastentücher in den deutschsprachigen Ländern gekommen - ein auch die Liturgie befruchtendes Brauchtum und ein Beleg dafür, dass auch in unserer Zeit neue Zeichen geschaffen oder verschüttete wiederbelebt werden können. Voraussetzung dafür ist allerdings, dass sie einen Sitz im Leben der christlichen Gemeinde heute haben.

57 Liturgische Kleidung - ein sprechendes Zeichen?

Die liturgische Kleidung (Paramente) entwickelt sich aus dem Wunsch, für den liturgischen Dienst eine festliche Kleidung anzulegen. Ursprünglich unterscheidet sie sich nicht von der üblichen Kleidung. Erst als unter Kaiser Konstantin die Kleriker den Rang von Staatsbeamten bekommen, erhalten sie das Recht, bestimmte Amtsinsignien und höheren Ständen vorbehaltenen Kleidungsstücke zu tragen. Nach der Völkerwanderung entsteht eine von der Alltagskleidung unterschiedene Gewandung. Der Klerus behält für den Alltag wie für den Gottesdienst die alte römische Kleidung bei: langes Untergewand (Tunika) und Übergewand (Toga, Dalmatik), woraus sich Albe und Messgewand entwickeln. Im Mittelalter erhalten diese Gewänder unter dem Einfluss alttestamentlicher Vorbilder einen hierarchischen Charakter: Die einzelnen Stücke werden gesegnet, allegorisch gedeutet und unter Gebeten angelegt. Besonders der Bischof wird feierlich bekleidet.

Dass jede größere festliche Gemeindeversammlung für die Amtsträger um ihres Dienstes willen eine besondere Kleidung benötigt, wird auch heute grundsätzlich wohl kaum bestritten. Selbst die Reformation, die alle nach mittelalterlichem Verständnis priesterlichen Kleidungsstücke abschafft, behält zumindest einen langfallenden Talar bei. Die liturgische Kleidung soll den Dienstuenden kennzeichnen, der Vorsteher soll als Vorsteher erkennbar sein, die einzelne Person hinter dem zu leistenden Dienst zurücktreten. Dazu bedarf es sicher in erster Linie keiner prunkvollen Gewänder.

Auch die Messbuch-Einführung geht davon aus, dass die Vielfalt der Dienste durch eine unterschiedliche Gewandung zum Ausdruck kommt (AEM 297-310). Der Priester trägt dabei

zur Messfeier über Albe und Stola das Messgewand (Kasel). Diese Kasel, ursprünglich ein Überwurf zum Wetterschutz, dann im 4. Jahrhundert festliches Kleidungsstück, wurde vom Klerus als Amtstracht übernommen und im Westen seit der Jahrtausendwende nur noch für die Messfeier verwendet. Früher wurden diese Gewänder zweifellos prunkvoll ausgestattet, hier und da mögen sie auch noch verwendet werden. Doch „Schönheit und Würde der liturgischen Kleidung soll nicht durch eine Anhäufung von Schmuck und Verzierung erreicht werden, sondern durch die Auswahl des Stoffes und seine Form“ (AEM 306). Zudem können „die Bischofskonferenzen geeignete Änderungen vornehmen, die den Erfordernissen und Bräuchen der einzelnen Völker Rechnung tragen“ (AEM 308). Die österreichischen Bischöfe haben dies schon Anfang der siebziger Jahre getan und neben Albe, Stola und Kasel ein Gewand zugelassen, bei dem die Verdoppelung von liturgischem Unter- und Obergewand (Albe und Kasel) entfällt und das als einziges liturgisches Gewand mit Stola über der Zivilkleidung getragen werden kann. Auch andernorts wird ein Gewand benutzt, das Ärmel besitzt, den Körper umschließt, eine Albe als Unterkleidung überflüssig macht, zumeist hell gehalten ist und keine Farbwechsel mehr kennt bzw. diesen durch die darübergetragene Stola anzeigt - ein mantelartiges Gewand also. Da dieses Gewand auch von Bischöfen und Diakonen getragen werden kann, erfüllt es sicherlich den Wunsch nach einem „schlichten Maß“.

Ob es eines solchen Zeichens bedarf, hängt sicher auch von der jeweiligen Größe der Gemeindeversammlung ab. Je kleiner die zur Liturgie versammelte Gruppe, desto eher kann darauf wohl verzichtet werden. Entsprechend heißt es in den „Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz für Messfeiern kleiner Gemeinschaften (Gruppenmessen)“ vom 24. September 1970, dass „Kleidung, Haltung und Gesten der Teilnehmer der Würde des Gottesdienstes entsprechen“ müssen. Dabei hat die „Kleidung des Priesters den Sinn, den Dienst des Priesters, der Christus inmitten der Gemeinde repräsentiert und der Feier vorsteht, zu verdeutlichen. Es geht daher auch bei Messfeiern kleiner Gemeinschaften nicht an, auf eine dem gottesdienstlichen Geschehen angemessene Kleidung und auf liturgische Kennzeichen zu verzichten ... In außergewöhnlichen Fällen kann die Kennzeichnung des Priesters, wie sie bei der Spendung anderer Sakramente vorgeschrieben ist, noch als ausreichend angesehen werden, wobei selbstverständlich die Stola niemals fehlen darf.“

Manches spricht auch dafür, dass andere liturgische Dienste eine entsprechende Kleidung tragen. So heißt es in dem liturgischen Buch „Kommunionsspendung und Eucharistieverehrung“ bezüglich der Kleidung für Kommunionshelfer: „Die Kommunionsspenden tragen die ortsübliche liturgische Kleidung oder ein Gewand, das der Bedeutung ihres Dienstes entspricht“ (Nr. 20). Dafür sprechen auch durchaus praktische Gründe, denn ein leichtes Sommerkleid mag für diesen Dienst z.B. nicht geeignet erscheinen, und im Winter braucht man nicht im Wintermantel den Dienst zu tun.

Zweifellos handelt es sich bei der liturgischen Kleidung um eine ausgesprochen sekundäre Zeichenhaftigkeit. Hier wird jede einzelne Gemeinde ihren Weg suchen müssen.

50 Grün oder Weiß an Sonntagen?

Auch die liturgischen Farben können nur eine ausgesprochen sekundäre Zeichenhaftigkeit für sich beanspruchen. So kann beispielsweise gefragt werden, weshalb Grün die liturgische Farbe der Sonntage im Jahreskreis ist. Die Eucharistiefeyer des Sonntags steht ja in einer besonderen Beziehung zum Ostertag, ist das wöchentliche Ostergedächtnis der Gemeinde, so dass gefragt werden könnte, ob dem österlichen Charakter dieses Tages nicht die weiße Farbe entspricht. Welche Überlegungen haben dann aber bei der Neuordnung doch zu Grün geführt?

Vermutlich gab es gar keine besonders gründlichen Überlegungen, denn die Messbuch-Einführung sagt: „Für die Farben der liturgischen Kleidung soll die bisher übliche Ordnung gelten“ (AEM 308). Und das heißt eben: Grün für die Zeit im Jahreskreis, während Weiß für

die Oster- und Weihnachtszeit sowie für bestimmte Festtage vorbehalten bleibt. Diese „übliche Ordnung“ gilt aber als Festlegung erst seit 1570. Geschichtlich gesehen, begann man in der Karolingerzeit (mancherorts) bestimmten Festen eine passend erscheinende Farbe der liturgischen Oberbekleidung zuzuordnen. Erst zu Beginn des 13. Jahrhunderts wird dann ein noch nicht verpflichtender Farbkanon durch Innozenz III. überliefert.

Zu einem solchen Farbton kann es erst kommen, als man die Feier allegorisch, eben gleichnishaft zu deuten beginnt (vgl. Kap. 15). Da liegt es dann nahe, den Farben eine Bedeutung beizumessen: Rot als Farbe des Blutes für die Märtyrer, Violett als Farbe der Buße, Schwarz als Farbe der Trauer. Ursprünglich wird die Oberbekleidung je nach Stand, Vermögen und Festlichkeit gefärbt. Diese Färbung geschieht durch Kochen des Stoffes im verdünnten Sekret der Purpurschnecke. Je nach Menge des außerordentlich kostbaren Farbsekrets ergeben sich Tönungen von Rosa über Rot und Grün zu Violett bis zum besonders teuren Schwarz. Altchristliche Mosaiken zeigen daher Bischöfe in dunklen Purpurtönen, Diakone dagegen eher in Weiß. Wer es sich leisten kann, trägt also zu Festtagen Schwarz, bis heute die männliche Festtagskleidung. Auch als Trauerfarbe ist Schwarz eigentlich Festtagskleidung. Mit dem Untergang der antiken Kultur gehen Technik und Kenntnis der Purpurfärbung verloren. Die Färbung mit Pflanzstoffen führt dann im Mittelalter zu einer neuen Symbolik. Rot und Gold gelten als Farbe der Sonne und werden Gott Vater sowie dem König zugeordnet; Blau als Farbe des Himmels gilt nur Christus und Maria; Grün als Farbe der Wiese, des Waldes und der Schöpfung wird dem Heiligen Geist, aber auch den Aposteln als Geistträgern sowie den Bischöfen zugeordnet. So tragen die Bischöfe, die nicht die Herzogswürde besitzen, noch bis zum Jahr 1803 Grün.

Von daher ist wohl jede heutige Farbordnung für die Liturgie im besten Sinne des Wortes fragwürdig. Würden die Sonntage im Jahreskreis wie die der Oster- und Weihnachtszeit durch Weiß ausgezeichnet, weshalb dann nicht auch die Sonntage der österlichen Bußzeit? Auch diese sind ja Gedächtnistage der Auferstehung des Herrn und haben eindeutig österlichen Charakter. Und in der Tat ist diese Anregung durchaus bedenkenswert. Wird der österliche Charakter dieser Sonntage ernst genommen, dann könnte durchaus Weiß die Farbe aller Sonntage sein.

Immerhin bietet die Messbuch-Einführung schon eine Öffnung, denn „zu festlichen Anlässen können wertvollere Paramente verwendet werden, auch wenn sie nicht der Tagesfarbe entsprechen“ (AEM 309); zudem können die Bischofskonferenzen „geeignete Änderungen vornehmen, die den Erfordernissen und Bräuchen der einzelnen Völker Rechnung tragen“ (AEM 308). Dass es sich hierbei um keine zentrale Frage handelt, zeigt schon der Brauch der Ostkirche, die bis heute keinen festen liturgischen Farbkanon kennt. Andererseits haben Farben für die Menschen eine starke Aussagekraft, so dass sich ein Nachdenken darüber lohnt. Aber von einem wesentlichen Zeichen kann bei den liturgischen Farben keinesfalls gesprochen werden.

59 „Bedenke, dass du Staub bist“ - das Zeichen der Asche

Der Mittwoch vor dem ersten Sonntag der österlichen Bußzeit, der Aschermittwoch also, ist schon zu Beginn des Mittelalters Tag des Beginns der Büsserliturgie. Sie erhielten das Bußgewand und wurden bald auch mit Asche bestreut. Beides gilt schon im Alten Testament und in der Antike als Ausdruck der Trauer und Bußgesinnung. Und Jesus spricht in seinen Weherufen über Chorazin und Betsaida ebenfalls davon: „Wenn einst in Tyrus und Sidon die Wunder geschehen wären, die bei euch geschehen sind - man hätte dort in Sack und Asche Buße getan“ (Mt 11,21). Seitdem die öffentliche Kirchbuße (vgl. Kap. 33) nicht mehr geübt wird, wird die Austeilung der Asche im Zusammenhang mit einer Bußliturgie für alle Gläubigen üblich, erstmals gegen Ende des 11. Jahrhunderts. Was im Kontext der Bußliturgie einen Sinn gehabt hat, wird zum Ende des Mittelalters problematisch, als die Aschensegnung davon

abgetrennt und die geweihte Asche als eine heilige Sache verstanden wird. Diese wurde nun als Schutzmittel gegen Kopfleiden oder für Garten und Feld verwendet: Die erneuerte Liturgie hält an der Austeilung fest, bindet sie aber deutlich in das Bußverständnis ein, wozu ja auch gehört, dass der Aschermittwoch als Fasttag zu halten ist.

Die Segnung der Asche erfolgt nach Evangelium und Predigt. Zwei Gebete stehen dafür zur Wahl, jeweils mit der Bitte, „die vierzig Tage der Buße in rechter Gesinnung zu begehen“. In beiden Orationen wird dabei das Ziel genannt: „damit wir da heilige Osterfest mit geläutertem Herzen feiern“; „erneuere uns nach dem Bild deines Sohnes und schenke uns durch seine Auferstehung das unvergängliche Leben“. Nur in einer heißt es, dass wir uns mit der Asche bezeichnen lassen, „weil wir wissen, dass wir Staub sind und zum Staub zurückkehren“. Dass dieser Hinweis, der an die Austreibung aus dem Paradies erinnert (vgl. Gen 3,19), nicht von allen für die Liturgie Verantwortlichen als sinnentsprechend für diesen Tag empfunden wurde, zeigt ein als Alternative zu gebrauchendes anderes Begleitwort: „Bekehrt euch und glaubt an das Evangelium“ - so der Aufruf Jesu bei seinem ersten Auftreten in Galiläa nach Mk 1,15. Und während der Austeilung des Aschenkreuzes sind Gesänge vorgesehen, die allein von der Umkehr sprechen, nicht aber von der Vergänglichkeit.

Dass die Bitte um Rettung am Beginn der österlichen Bußzeit deutlich zum Ausdruck kommt, ist sicherlich angemessen, so etwa mit dem Bußpsalm 51: „Tilge, Herr, meine Frevel nach deinem reichen Erbarmen!“ Auch die Schrifttexte sprechen nicht von der Vergänglichkeit, sondern von Umkehr und Versöhnung, das Evangelium aus der Bergpredigt von Almosen, Beten und Fasten, die aber in rechter Gesinnung erfolgen müssen (Joel 2,12-18; 2 Kor 5,20-6,2; Mt 6,1-6.16-18): Sicherlich sollte das Auflegen der Asche der Gemeinde in der Predigt erschlossen werden. Die Asche ist ja nicht nur Zeichen der Vergänglichkeit, sondern auch der Reinigung. So wurde einst aus Asche Seife bereitet. Und wenn das Begleitwort „Bedenke, dass du Staub bist“ als Zeichen der Buße gedeutet wird, als ein Hinweis auf die Vergänglichkeit, wenn wir uns nicht bekehren und eben dadurch vorbereitet die Osterfeier begehen können, kann es durchaus sinnvoll benutzt werden, entsprechend dem für die Austeilung vorgesehenen Gesang: „Wir wollen Buße tun für das, was wir gefehlt haben, und uns bessern, damit wir nicht, plötzlich vom Tod überrascht, nach einer Gnadenfrist suchen, die uns niemand geben kann.“

Das Zeichen der Asche steht so nicht im Gegensatz zur Vorbereitung auf Ostern, sondern ist mit seinem Hinweis auf die Vergänglichkeit wie auf die Reinigung gerade ein Zeichen für diese Vorbereitung.

Literaturhinweise

A. Adam, Grundriss Liturgie, Freiburg-Basel-Wien ⁷1998.

Nach der Einführung in Grundfragen der Liturgie (Wesen und Bedeutung, Geschichte etc.) eine Darlegung der erneuerten liturgischen Feiern.

R. Berger, Neues Pastoralliturgisches Handlexikon, Freiburg-Basel-Wien 1999.

Wichtiges Nachschlagewerk für alle liturgischen Begriffe.

G. Bienemann / U. Zurkuhlen, Mich selbst und Gott erfahren in Symbolen, Freiburg 1990.

R. Berger / u.a., Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 3), Regensburg 1987.

Stellt den gegenwärtigen Stand der Liturgiewissenschaft zum Thema dar; alle wichtige Literatur verzeichnet.

K. Richter, Die Sakramente feiern - ein kommunikatives Handeln, in: Vergegenwärtigung. Sakramentale Dimensionen des Lebens, hrsg. von J. Herten u.a., Würzburg 1997, 149-169.

Abkürzungen:

AEM- Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch, in: Die Messfeier - Dokumentensammlung, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1990.

PE - Pastorale Einführung; vgl. bes.: Pastorale Einführung in das Messlektionar, in: Die Messfeier - Dokumentensammlung (Arbeitshilfen 77), hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1990, S. 195-245.

LK - Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ des II. Vatikanischen Konzils.