

Erfahrungen nach dem Zweiten

Vatikanum

Herman Wegman

Bedeutende Wirkungen nach unbedeutenden Änderungen

Der Titel für diesen Beitrag wurde mir von der Redaktion angegeben; er ist interessant, trägt aber die Gefahr des Subjektivismus in sich. Wer will ausmachen, was bedeutsame Abweichungen sind. Wer will beurteilen, ob von *kleinen* Änderungen im Ritual die Rede ist? Ich möchte mir ein solches Urteil nicht anmaßen. Deshalb gebe ich von vornherein unumwunden zu, daß die folgenden Zeilen von persönlichen Einschätzungen bestimmt sind; ein anderer Autor hätte die Sache wahrscheinlich anders angefaßt. Ich bin bei meiner eigenen Erfahrung zu Rate gegangen und bei dem, was ich aus dieser Erfahrung in die Praxis umgesetzt habe. Meine Beschreibung bezieht sich auf heute und enthält keine historischen Einzelheiten. Ich habe vier Änderungen aus der sonntäglichen Feier der Eucharistie gewählt.

1. Der Gebrauch der Heiligen Schrift

Die römische Art der Liturgiefeier, die in den liturgischen Büchern der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu finden ist, ist durch eine große Aufmerksamkeit für die Verkündigung der biblischen Schriften an die Menschen dieser Zeit gekennzeichnet. Das bringt spezifische Auslegungsprobleme mit sich, über die jeder Prediger mitreden kann. Aber es ist erfreulich, daß die Heilige Schrift in die Mitte der liturgischen Feier gestellt wurde: Die römische Liturgie wurde dadurch gekräftigt, *und* dieser Änderung ist ein weltweiter ökumenischer Elan gefolgt. Der römische Ritus ist sich der einzigartigen Wichtigkeit der Lesung aus der Heiligen Schrift bewußt geworden; die Riten der anderen Kirchen werden gekennzeichnet durch ein wachsendes Interesse für das in Struktur gebrachte Lesen der Bibel nach der Jahresordnung. Das römische Sonntagslektionar hat deshalb neben Kritik viel Echo gefunden. Es ist in mehreren Lektionaren reformatorischer Kirchen wiederzufinden.

Hier geht eine kleine Veränderung vor sich mit nicht geringen Folgen. Ich beziehe mich hier auf das Buch, das im Gottesdienst benutzt wird, auf die Ausgabe, aus der vorgelesen wird. Im allgemeinen wird im römischen Ritus ein Lektionar benutzt, das eine Auswahl aus der Bibel mit jenen Perikopen ist, die für einen bestimmten Tag vorgesehen sind. In diesem Lektionar sind die Abschnitte auf die Vorlesung zugeschnitten. Man benutzt nicht mehr ein *missale plenum*, sondern ein Gebete-Buch (*sacramentarium* genannt) und ein Vorlesebuch. Aber – und das scheint mir erwähnenswert – es ist keine Ausnahme, daß an Stelle des sog. Perikopenbuchs von einer vollständigen Bibelausgabe Gebrauch gemacht wird.

Man hüte sich davor, diesen Gebrauch der Bibel vorschnell mit der Bemerkung abzutun, hier liege ein offenbar reformatorischer Einfluß vor. Das könnte so sein, aber es sagt noch nichts über Hintergrund und Entscheidung für diese Methode, die ganze Bibel in der Liturgie zu gebrauchen: Altes und Neues Testament in einer einzigen Ausgabe. Wenn wir schon einen geschichtlichen Begriff einbringen wollen, dann müßte man sagen, daß dieser Gebrauch nicht reformatorisch ist, sondern auf die älteste liturgische Überlieferung zurückgeht. Damals kannte man Perikopenlisten für den Gebrauch der Bibel, eine Methode, die ich im Augenblick selbst anwende: Lesen aus der Bibel anhand von Perikopenlisten, die für eine längere Zeit zusammengestellt wurden.

Was ist nun bedeutungsvoll an dieser kleinen rituellen Anpassung, am Gebrauch der Vollbibel in der Liturgie? Ich glaube, daß dabei eine andere Sicht auf die Schrift in den Vordergrund tritt und ein damit gegebenes anderes Erlebnis der Liturgie. Die östlichen und westlich-römischen Liturgien kennen eine bevorzugt typologische Lesung der Heiligen Schrift, ein aufeinander abgestimmtes Lesen von Altem und Neuem Testament, wobei (und das ist die Essenz dieser Lesemethode) das Neue Testament als Erfüllung des Alten Testaments gesehen wird. Das Evangelium ist der Kern der Sache, und das Neue Testament ist die Basis der Liturgie, die eine Feier des Glaubens an Jesus, den Gesalbten Gottes, ist. Die Lesung aus dem Alten Testament beweist die Richtigkeit der Lesung aus dem Neuen Testament und verdeutlicht Gottes Heilshandeln in Jesus von Nazaret und wird gleichzeitig dadurch erfüllt. So ist das neue römische Lektionar aufge-

baut: Die Evangelien werden innerhalb von drei Jahren bei den sonntäglichen Zusammenkünften einigermaßen vollständig gelesen; aber die kurze Lesung aus dem Alten Testament ist so ausgewählt, daß Harmonie oder Kontrapunkt entsteht, aber immer so, daß das Alte Testament auf das Neue Testament ausgerichtet ist. Eigentlich muß man sagen, daß das Alte Testament nicht als solches zur Sprache kommt, sondern mehr als eine Art Prophetie auf das, was im Leben Jesu geschieht.

Das nun ist die eine, wenn auch überlieferte Sicht auf die Schrift und auf den Gottesdienst, aber nicht die einzig mögliche. Durch die bessere Kenntnis der Bibel, der jüdischen Überlieferung und Bibelauslegung ist eine andere Lesung des Alten Testaments möglich und vielleicht sogar näherliegend geworden, sicherlich wenn man es im Lichte der reformatorischen Tradition in bezug auf die Bibellesung betrachtet. Benutzt man die ganze Bibel in der Sonntagsliturgie, gibt man damit zu erkennen, einen anderen Weg im Vollzug und Verstehen des Gottesdienstes gehen zu wollen. Der kommt darauf hinaus, daß man dem Alten und dem Neuen Testament einen gleichwertigen und eigenständigen Platz einräumen will. Dies bedeutet, daß man die Lesung aus dem Alten Testament nicht verschnippelt bei der Lesung aus dem Evangelium vorklebt, sondern sie als Äußerung von Gottes Bund mit seinem Volk liest, und zwar in ihrer Eigenart.

Der Gebrauch der Bibel in der Liturgie, wie er hier gemeint ist, ist nach meiner Meinung eine hermeneutische, theologische Entscheidung, die alles zu tun hat mit dem Selbstverständnis und der Selbsterkenntnis des Christentums, die ihrerseits den Typus der Liturgie bestimmen. Ich will dieses Selbstverständnis kurz – negativ und positiv – beschreiben.

Es ist von einer anderen Art, als es der römischen Liturgie zugrunde liegt. Die römische Liturgie stützt sich auf das unanfechtbare christliche Selbstbewußtsein, in dem für das Alte Testament («Geschichte des jüdischen Volkes» genannt, des Volkes, das den Messias abwies) nur ein Platz als «Vorstufe» eingeräumt wird. Das Alte Testament kann da eigentlich nur vom Neuen Testament her begriffen werden, also durch die Christen, die in Jesus die einzige Wahrheit empfangen haben. Zu dieser Wahrheit muß man sich bekehren. In diesem christlichen Selbstbewußtsein kann auch an der Tatsache festgehalten werden, daß die Zukunft und das

Reich Gottes die volle Entfaltung sein werden von dem, was jetzt in der Kirche Jesu schon gegenwärtig ist, wenn auch gedämpft, verhüllt. In der Kirche sind immerhin die Züge des Reiches Gottes schon sichtbar. Von dieser selbstbewußten Identität her haben sich die christlichen Kirchen seit frühester Zeit von den Heiden und vor allem von den Juden abgesetzt. Um Heil zu finden, mußte man sich zur Frohbotschaft und zu dem Raum bekehren, in dem das Evangelium Jesu vorgelesen wurde: Bekehrung zur wahren Kirche des Gesalbten, zum einzigen Weg zum Heil.

Anders, mehr positiv: Aufgrund des Zeugnisses des Neuen Testaments selbst, ist ein bescheidenes christliches Selbstbewußtsein am Platze. Ich kann das hier nicht weiter ausführen, sondern weise nur darauf hin, daß in Jesu Auffassung (wie sie von den ersten Gemeinden beschrieben worden ist) die Tora nicht ausgedient hatte. Jesus sagt, daß Er auf dem Weg der Tora stehe und daß Er die Tora auf eine für seine Zeitgenossen neue (aber an sich *nicht* neue) Art und Weise erlebe. Er erlebt die Tora nicht gesetzlich, sondern als Lebensweg, als Äußerung des Bundes zwischen Gott und Menschen und zwischen Menschen und Gott. Im Brief an die Römer ringt Paulus um die Identität der Botschaft von Jesus Christus, durch den wir in Frieden mit Gott leben (5,1). Wie steht es denn mit Gottes Treue zum Bund mit seinem Volk? Das ist ein tief einschneidendes theologisches Problem! Jedenfalls ist sicher, daß Israel nicht abgeschrieben ist; es ist und bleibt der Stamm, auf den die christliche Botschaft aufgepfropft wurde. Für Selbstüberschätzung der Christen gibt es keine Gründe (Röm 11,25–36). Deshalb ist das Neue Testament nicht *so* neu, daß das Alte abgeschrieben wäre. Es ist sogar die Frage, ob man wohl weiterhin von Altem und Neuem Testament sprechen darf ...

Von all dem her ist der Gebrauch der Bibel in der Liturgie (die Vorlesung der Tora, der Propheten, des Evangeliums und der Briefe als eigenständiger Zeugnisse über den Bund) ein eingreifendes «Manöver», ein Hilfsgerüst der Theologie über der christlichen Kirche und Liturgie, das zu verhältnismäßigeren Maßen führt. Mit Israel strebt die Gemeinde Jesu danach, in dieser Welt die Zeichen von Gottes Reich aufzurichten. Die Kirche ist Kirche mit den Kirchen, Gemeinde mit Israel, auf dem Weg nach dem kommenden und geahnten Reich Gottes.

2. Das Brotbrechen

Das Brechen des Brotes bei der Eucharistiefeier ist eine lange vernachlässigte Symbolgeste, die außerdem auf einen klerikalen Ritus reduziert ist, weil nur das Brot des Liturgievorstehers gebrochen wird, ein Stückchen Brot in den Wein gegeben wird, der allein von demselben Vorsteher getrunken wird. Das Brotbrechen stellt im heutigen Ritus nichts vor; nur der Gesang «Agnus Dei» sorgt noch für etwas Betonung. Und das, obwohl doch das Brotbrechen ein Kernritus der Eucharistiefeier genannt wird. In nicht wenigen Gemeinden hat man diese Anomalie entdeckt und als solche empfunden: mit der Folge, daß man im Ritus etwas änderte. Man ist abgekommen von den papierdünnen Hostien und gebraucht nun kräftige weizenfladenartige Hostien. Leider gibt es immer noch den Unterschied von kleinen und großen Hostien, also einen Unterschied zwischen der Hostie des Priesters, die bei der Konsekration gezeigt wird, und den Hostien der Gläubigen. In der Praxis, die ich kenne, ist dieser Unterschied beseitigt; es gibt da jetzt eine Schale mit Hostien gleicher Größe, die gebrochen und unter die Anwesenden ausgeteilt werden. Das Brotbrechen ist eine gemeinschaftsbestimmende Geste geworden: Das Brot wird angeboten oder weitergegeben, nachdem die Teilnehmer es miteinander und füreinander gebrochen haben. Eine kleine rituelle Änderung mit nicht geringen Folgen.

Das biblische Zeichen des Brotbrechens ist in Ehren wiederhergestellt, und dies umgreift, daß die Eucharistiefeier der Gemeinde unter das Bild dieses Zeichens gestellt wird, das auf Jesus zurückgeht, der uns zu tun auftrug, was er zuerst getan, und es zu tun zu seinem Gedächtnis. Die Eucharistiefeier wird durch diese kleine rituelle Änderung von den Teilnehmern wieder als Zeichen von Brechen und Miteinander-Teilen erlebt: als Unterstreichung der Weiheworte an Gott. Das Brotbrechen bedeutet die Brotvermehrung: In der Wüste wird das wenige Brot gebrochen und geteilt, und durch dieses Zeichen wird das Brot viel, zwölf Körbe voll. Ein Wunder von Teilung und Ernährung.

Das Brotbrechen macht aus der Eucharistie ein kritisches Geschehen; es ist nicht länger die unverbindliche Teilnahme an einem von Gott gegebenen Sakrament. Man gibt zu erkennen, daß man nicht teilnehmen kann und will, außer wenn man die Gaben, die wir aus Gottes Händen

empfangen, geteilt und verteilt hat. Und das wieder als Zeichen der Mentalität der Teilnehmer: Sie wollen leben im Geist von dem, was rituell in der Eucharistie getan wird. Brechen und Teilen des Brotes sind Zeichen von dem, was alle verwirklichen wollen: eine gerechte Welt, in der ausgeteilt wird, was allen zukommt. In der Wüste der Welt (eine Wüste hauptsächlich von westlichen Händen gemacht: Hände, die an sich reißen) ist das Brotbrechen ein Zeichen der Umkehr, der Änderung des «normalen» menschlichen Verhaltens. Man nimmt Brot und ißt erst in dem Augenblick, wenn man weiß, daß alle Menschen genügend zu essen haben. Die Brotbrechung hindert uns daran, einfach so Eucharistie zu feiern und dieses Sakrament auf ein rein persönliches und innerliches Gnadengeschehen zu reduzieren. Das Sakrament wird ein Zeichen der Unglaubwürdigkeit, wenn es nicht mit Brotbrechen verbunden ist, wenn es nicht eine Bekehrung bedeutet. Deshalb meine ich, daß die Wiederherstellung dieses Ritus – klein in seiner Art – große Folgen hat für die Belebung und Erfahrung des Herrenmahles.

3. Die Art zu kommunizieren

Wie und wo es genau begonnen wurde, dem ist schwierig nachzugehen; es wäre ein interessantes Stück zeitgeschichtlicher Geschichtsschreibung. Sicher ist allerdings, daß in den Niederlanden seit dem Gipfel der Liturgieerneuerung in den späten sechziger Jahren plötzlich die Gewohnheit aufkam, den Gläubigen die Hostie nicht mehr auf die Zunge, sondern auf die Hand zu legen. Es gab hier und da zwar beunruhigende Reaktionen wegen «Entheiligung eines heiligen Geschehens», über «Verunreinigung geheiligter Gaben», aber trotzdem gewann die neue Praxis in kurzer Zeit den Prozeß. Hygienische Gründe wurden angeführt, aber vor allem – und das bedeutete den endgültigen Durchbruch des neuen Ritus – menschliche Gründe. Der Ritus spricht die Menschen als Menschen mehr an. Man fühlte sich nicht mehr mit heiligen und unberührbaren Gaben von den heiligen Händen einer geweihten und herausgehobenen Person gefüttert, man wußte sich durch die neue Art zu kommunizieren als vollwertige handlungsfähige Person menschlich angesprochen. Die Änderung im Ritus – die an sich nicht so eingreifend war – bedeutete unmittelbar, daß eine bis dahin ziem-

lich verfremdende Liturgie den Menschen näher kam. Kommunizieren wurde ein menschlicher Akt, und diese Geste trug dazu bei, daß eine Teilnahme als näher empfunden wurde. Ich weiß noch gut aus eigener Erfahrung, wie diese sich wandelnde Kommunionpraxis niederländische Pfarren eroberte. Niederländische Urlauber mußten im Ausland oft mit Verwunderung erfahren, daß man anderswo diesen Ritus noch nicht praktizierte. So konnte das Hinreichen der Hand, um die Kommunion zu empfangen, eine fast herausfordernde Gebärde werden, eine Art Hollanditis in der römisch-katholischen Kirche. Inzwischen ist der Ritus im römischen Ritus zum Gemeingut geworden und gleichzeitig auch schon wieder ritualisiert; das Neue ist ab, und das Zeichen hat sich schon wieder verflüchtigt. Rituale werden leicht ritualistisch ausgeführt. Die Schnelligkeit des Brotausteilens erreicht manchmal schon wieder vorkonziliare Rekorde.

Es gibt eine Variante in dieser Art des Kommunizierens, eine Alternative zu dem sog. «Kommunizieren auf der Hand». Man empfängt das Brot nicht auf die Hand, sondern nimmt es aus der Schale, die vom Vorsteher angereicht wird und/oder die man aneinander weitergibt. Ein Zeichen des Nehmens, nicht des Empfangens. Manchmal ist diese Geste verbunden mit der Brotbrechung, wie sie oben beschrieben wurde. Man bricht das Brot füreinander und gibt es aneinander weiter. Die Folgen dieser kleinen Alternativen sind nicht gering. Zunächst muß auffallen, daß die Bewegung des Brotnehmens parallel verläuft mit dem Nehmen des Bechers: eine Bewegung, die aus praktischen Gründen, aber eigentlich unverantwortbar, leider in der römischen Liturgie sehr vernachlässigt wird (manchmal mit Berufung auf eine veraltete theologische Lehre vom «Christus totus» im Brot). Die Riten des Nehmens von Brot und Becher stimmen überein mit den Mahlriten, die in den Evangelien beschrieben werden und die die Basisformen der Eucharistie, zumal in der Einsetzungserzählung sind. «Er nahm das Brot ... gab es ... und sagte: Nehmt und esset». Jesus praktizierte den jüdischen Mahlritus als Selbstverständlichkeit; dieser umfaßt außer dem Gebet auch das Brotbrechen und das Weitergeben des gebrochenen und geteilten Brotes an die Mahlgenossen. Einer geht voran in Gebet und Geste, aber er geht voran bei einem gemeinsamen Mahl, an dem alle als Gleichwertige teilnehmen. Die Riten bestimmen die Zusammengehörigkeit der

Teilnehmer an dem Mahl und zugleich ihre Selbständigkeit. Das Zeichen setzt keine Massen voraus, sondern geht dagegen an. Jeder wird eingeladen «zuzugreifen», das Brot und den Becher zu nehmen. Das Nehmen des Brotes ist die Zusage, die Bejahung, daß man teilnehmen will. Dieses Kommunizieren ist eine eigene Geste, man tut selbst etwas: man nimmt vom Brot auf der Schale und gibt diese weiter. Man empfängt nicht als kleiner Mensch die heilige Gabe des Heiligen, sondern man weiß sich zur Teilnahme eingeladen. Um in diesem Zusammenhang ein vielgebrauchtes Wort zu benutzen: Die Geste ist demokratisch. Bei den reformatorischen Riten wird diese Geste schon länger gebraucht, wenn sie vielleicht auch aus Reaktion entstanden ist. Die Wirkung dieser kleinen Änderung ist mehrfach. Zuerst wird die Eucharistie aus einer heiligen Feier zur Feier eines gemeinsamen Mahles, zu dem jeder vom Herrn eingeladen wird. Das Nehmen des Brotes ist ein persönlicher Akt der Teilnahme und Annahme der Einladung. Außerdem ist die Geste, verbunden mit dem Weitergeben des Brotes, ein Zeichen der Zusammengehörigkeit. Und schließlich bedeutet diese Variante in der Art des Kommunizierens eine Relativierung der Rolle des Vorstehers. Er gibt die Schale aus den Händen, um sie durch die anderen Teilnehmer weitergeben zu lassen. Er läßt jeden teilnehmen an seiner Rolle des Miteinanderteilens. Er selbst nimmt als letzter das Brot von der Schale, die ihm von einem der Teilnehmer gereicht wird. Die Erfahrung lehrt, daß diese Art und Weise des Kommunizierens, kombiniert mit dem Zeichen des Brotbrechens, das «image» der Eucharistie und das Erlebnis dieses Sakramentes wandelt.

4. Vereinfachung

Es geht hier nicht um eine ins einzelne gehende Beschreibung der Gottesdienstordnung, sondern um Aufmerksamkeit für die kleinen rituellen Einzelheiten, die unter die Überschrift Vereinfachung fallen und deren Ausführung unentbehrlich ist.

Die Einfachheit hat Beziehung zur liturgischen Kleidung, die einfacher geworden ist und von weniger Personen getragen wird. Es gibt keine direkt liturgischen Assistenten; der Vorsteher geht voran im Gebet und in der Predigt, und beim übrigen wird ihm von Menschen aus der Gemeinde geholfen. Zum Vorlesen aus der Bibel

kommt einer nach vorn; an einem geeigneten Platz im Kirchenraum läßt man vorbeten; man bringt die Gaben nach vorn; man hält eine Kollekte (eine Geste, welche die Brotbrechung glaubwürdig macht). Es gibt keine Ränge; die Liturgie wird nicht von einem hierarchischen Prinzip bestimmt. Rituelle Gesten werden bis aufs Äußerste zurückgenommen, damit die eigentlichen Riten so gut wie möglich zu ihrem Recht kommen. Das Streben ist nicht, ein genau vorgeschriebenes Ritual so genau wie möglich auszuführen; die Regie-Anweisungen sind nur Mittel, kein Ziel.

Um den Sinn der Vereinfachung deutlich zu machen, muß ich eine kurze historische Bemerkung machen. Beim Studium des Meßrituals im Missale von 1970 macht man die Entdeckung, daß die Rubriken noch immer ein Ritual mit «Kathedralallüren» im Auge haben. Der Ritus ist zwar durchsichtiger geworden, die Teilnahme der Gläubigen wirklich vorgesehen, aber das Aussehen des Ritus ist erhaben. Der Vorsteher darf dann Priester sein, aber die Art und Weise, wie er nach den Rubriken auftreten darf, macht ihn sozusagen zum Bischof. Der Priester ist der unbestrittene Leiter des Dienstes, um den sich alle scharen müssen. Letztlich geht dieses Ritual zurück auf die römische Bischofsliturgie, die für den Gebrauch in den Pfarren vereinfacht ist. Aber die hierarchische Allüre ist noch da, sogar mit «imperialen» Zügen.

Hinzu kommt noch, daß das römische Ritual deutlich sakrale Züge zeigt. Die Handwaschung, der Nachdruck auf dem Feierstil, die Gebrauchsobjekte, die Regeln, an die die Teilnehmer gebunden sind, und die Ausschließung bestimmter Teilnehmer (der Frauen): all diese Einzelheiten heben den Ritus über Zeit und Raum hinaus in

höhere Sphären, in eine sakrale Umgebung, in die nur ein Geweihter eintreten kann.

Dieses Bild des römischen Ritus, hier mit dem Willen zur Deutlichkeit etwas angriffslustig beschrieben, wird bei der Vereinfachung bewußt «angepackt» und verändert. Eine Gemeindeliturgie ist keine Kathedralliturgie, das Kirchenhaus ist keine Kathedrale, der Vorsteher ist kein Bischof. Die sakrale Sphäre zeigt sich für die kirchliche Emanzipation und Selbstwerdung der Menschen nicht gerade förderlich. Dies bedeutet nicht, daß es keinen Stil mehr gibt (sollten wir, wenn wir keine Bischöfe sind, nicht stilvoll handeln können?); aber es bedeutet wohl, daß der Stil an die Lage, an unsere Zeit und unseren Raum und an die Menschen von hier und heute angepaßt ist. Solch eine vereinfachte Liturgie ist außerdem für viele einfühlbar und steht also für viele Suchende offen. Solch eine Liturgie lädt ein und legt keine sakrale Schwelle.

Kleine Veränderungen können vielsagend sein; vielleicht konnte ich das mit einigen Beispielen verdeutlichen.

Aus dem Niederländ. übersetzt v. Dr. Heinrich A. Mertens

HERMAN WEGMAN

1930 geboren, zur Zeit Professor für Liturgie- und Dogmengeschichte an der Katholischen Theologischen Hochschule in Utrecht, Niederlande. Er studierte in Rom und Paris (1955–1960); Promotion im Jahr 1960 mit der Studie «Pâques du premier jour au huitième». Veröffentlichte u. a. «Geschiedenis van de christelijke eredienst in het Westen en in het Oosten» (1976); englische Ausgabe 1982. Augenblicklich arbeitet er an der Vorbereitung einer größeren Arbeit: «Heortologie comparée» (Vergleichende Festtagslehre). Anschrift: St. Hubertuslaan 108, NL-3972 WP Driebergen-Rijsenburg, Niederlande.