



Pierre Casetti

## Die Kommunionfeier – wie eine Notlösung zur Chance wird

**Titelbild:** Maria von Ägypten empfängt vom Mönch Zosimus die Kommunion, Reiseikone Mitte 19.Jahrhundert (Quelle: Wikipedia *sub voce* Maria von Ägypten, vgl. auch unten 8.6.)

# Inhalt

Vorwort

Gebrauchsanweisung

- 1.0. Eine paradoxe Situation
- 2.0. Eine unbefriedigende Notlösung
- 3.0. Erste Vorfrage: was ist ein Ritus?
- 4.0. Zwischenbemerkung: vom Ritus zum didaktischen Event
- 5.0. Zweite Vorfrage: ist die Eucharistie nun ein Mahl oder ein Opfer?
- 6.0. Klarere Inszenierung der Eucharistie als Mahlfeier
- 7.0. Die Kommunionfeier als Gegengewicht
- 8.0. Die Kommunionfeier konkret
- 9.0. Zosimus-Liturgie

Nachwort: „Manche meinen, lechts und rinks...“

Zitierte Literatur

## Vorwort

Die katholische Liturgie hat mich seit meiner Geburt vor 67 Jahren imprägniert. Seit etwa 60 Jahren nehme ich sie auch bewusst wahr. In dieser langen Zeit bin ich ein einziges Mal nach diesen Wahrnehmungen gefragt worden – und das erst noch ziemlich indirekt...

Es war ganz zu Beginn der Liturgiereform Mitte der 60er Jahre, an einem Samstagnachmittag während einer Ministrantenprobe. Kurz vorher war ein schneeweisser „Volksaltar“ aus „Pavatex“-Hartfaserplatten mitten in den Chor unserer Pfarrkirche geliefert worden und der Pfarrer hatte nun Mühe, die elf Ministranten, die er wie immer für das Hochamt aufgeboten hatte, an diesem weissen Koloss vorbei zu lotsen. Etwas verwirrt fragte er in die Runde, wie wir denn das letztes Mal gemacht hätten. Obwohl ich damals noch nicht einmal Weihrauchschiffchenträger gewesen sein kann, geschweige denn Oberministrant, erlaubte ich mir die kecke Bemerkung, früher sei halt „diese Kiste da“ noch nicht im Weg gestanden. Der hochwürdige Herr schaute kurz mich, dann den „Pavatex“-Kasten böse an und schob dann letzteren krachend und laut fluchend in die Sakristei. Das Hochamt wurde dann noch ein letztes Mal tridentinisch zelebriert. Und ich wurde nie mehr etwas gefragt.

Das hat mich freilich nicht davon abgehalten, weiterhin - als Laie - regelmässig Gottesdienste zu besuchen und dabei Dinge wahrzunehmen: zuerst mit dem Blick eines Theologiestudenten, dann kurz auch mit dem eines Schauspielschülers, und schliesslich jahrzehntelang mit dem eines Neuheidenmissionars, der als Mittelschullehrer für Religion, Philosophie, Rhetorik und Theater nun seinerseits täglich die kecken Bemerkungen frecher Jugendlicher zu hören bekam. Dabei wurde mir eines immer deutlicher: mit der katholischen Liturgie stimmt etwas nicht mehr. Das Problem ist aber bedeutend komplexer als eine Sperrholzkiste und es lässt sich auch weniger leicht aus dem Weg räumen.

Davon handeln die folgenden Seiten.

Bognanco, im Mai 2019

## Gebrauchsanweisung

Der nachstehende Text sieht graphisch leider aus, wie eine hochwissenschaftliche Abhandlung. Das ist er aber ganz und gar nicht, im Gegenteil. Er ist bloss ein laienhafter Zwischenruf. Die Anmerkungen, die zugegebenermassen abschreckend wissenschaftlich aussehen, versuchen bloss, das Wesentliche vom Nebensächlichen zu trennen, um einer eventuellen Leserschaft Zeitverlust und Ärger ersparen. Sie sind aber für das Verständnis durchaus entbehrlich.

Diese Aufteilung des Textes ist natürlich etwas gewöhnungsbedürftig, aber sie hat einen grossen Vorteil:

- Die ganze Argumentation ist in den Haupttext gepackt. Dieser sollte aus sich heraus verständlich und in ca. 60 Minuten ohne allzu grosse Mühsal zu bewältigen sein.
- Wer sich darüber hinaus für Zusatzüberlegungen, Begründungen, Exkurse, Quellen und polemische Bosheiten interessiert, muss sich dann allerdings – auf eigene Gefahr – ins Gestrüpp der Anmerkungen begeben. Diese stellen eine Art nicht-elektronischer Links dar.

Man lese also das folgende wie einen Wikipedia-Artikel: zur allgemeinen Orientierung nur den Haupttext überfliegend, zur vertieften Auseinandersetzung mit dem Thema durch die nummerierten Links surfend.

## 1.0. Eine paradoxe Situation

1.1. Die auffälligste Wirkung der Liturgiereform, die durch das II. Vatikanische Konzil losgetreten wurde<sup>1</sup>, war zweifellos die Zentrierung der katholischen Liturgie auf die Eucharistie als „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“ (LG 11). Von einer plötzlichen eucharistischen Begeisterung gepackt, fixierte man sich bald einmal nur noch auf diesen Höhepunkt und so verschwanden in den Pfarreien sehr schnell alle andern bislang noch häufigen Formen von (Wort-)Gottesdiensten: das Stundengebet (das als Sonntagsvesper oder -komplet in vielen Pfarreien üblich war), die Eucharistische Anbetung, der Rosenkranz, die Maiandacht und alle möglichen Formen lokaler Bittgänge, Prozessionen, Segnungen und Andachten.

Zugleich wurde die Eucharistie theologisch – d.h. theoretisch - umgekrempelt: der Mahlcharakter wurde zulasten des Opferaspekts betont<sup>2</sup>, und parallel dazu übertönte die Vorstellung der Aktualpräsenz Christi während der Eucharistiefeier allmählich den Glauben an dessen bleibende Realpräsenz im Brot bzw. im Tabernakel. Zudem bekam die alte Idee der *participatio actuosa*, der tätigen Teilnahme der Gläubigen, Auftrieb<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Dass die Liturgiereform zwar 1963 zu Beginn des Konzils verfügt und auch schon in einigen Punkten „angedacht“ wurde, dass sie im Einzelnen aber erst in den folgenden Jahren durch verschiedene Gremien, die z.T. weit über die Vorstellungen der Konzilsväter hinausgingen, konzipiert wurde, wird in konservativen Kreisen bis heute immer wieder unterstrichen. Eine vergleichende Lektüre der Liturgiekonstitution von 1963 und der Einleitung zum *Missale Romanum* von 1970 zeigt, dass dem in der Tat so ist. Die reformierte Liturgie ist die Frucht einer Dynamik, die anfangs überhaupt nicht vorauszusehen war. Ich werde im Folgenden darlegen, wieso ich diese Dynamik schon nur aus religionsgeschichtlichen Gründen für bedauerlich halte.

<sup>2</sup> Die Opferidee ist natürlich bis heute in den meisten Messformularien weiterhin prominent vertreten und in der allgemeinen Einleitung zum *Missale Romanum* von 1970 wird sie auch inflationär beschworen. Aus beidem kann man aber nicht schließen, dass sie wirklich noch bedeutsam wäre, dazu ist sie letztlich zu unklar, wie unten (5.2.) darzulegen sein wird.

<sup>3</sup> Der erste, der schon vor Pius X. in neuerer Zeit die Idee mit Vehemenz vertrat, war der norditalienische Priester, Ordensgründer und Philosoph Antonio Rosmini (1797-1855). Er fand es beleidigend, „zu denken, dass derjenige, der den Ewigen Vater gebeten hatte, dass *alle seine Jünger eins seien, so wie er und der Vater eins waren* (Joh 17,11), zulassen würde, dass dann für immer zwischen dem Volk und dem Klerus

Sehr schnell wurden denn auch überall die Kirchen dieser neu ge-  
deuteten Eucharistie entsprechend umgebaut: der freistehende Volksal-  
tar, der eine Messfeier *versus populum* (zum Volk hin) ermöglichte, rückte  
ins Zentrum, der Tabernakel wurde peripher<sup>4</sup> und die Kommunion-  
bänke verschwanden.

1.2. Allerdings: Die Liturgiereform, so hoffnungsvoll sie auch meist auf-  
genommen wurde<sup>5</sup>, verfehlte Ziele, die sie sich gesetzt hatte und er-  
reichte dafür andere, die gar nicht beabsichtigt waren: Einerseits nahm  
die Zahl der Gläubigen, die die Riten nun hätten besser verstehen und

---

eine Trennmauer stehen bliebe und dass so alles, was in der Feier der göttlichen Ge-  
heimnisse gesagt und getan würde, zur blossen Fiktion verkäme – dass er also zulassen  
würde, dass das Volk, für welches das Licht des Wortes geboren worden war  
und welches selbst in der kultischen Verehrung dieses Wortes wiedergeboren wurde,  
nun plötzlich den wichtigsten Handlungen dieses Kultes sozusagen wie die Statuen  
und Säulen der Kirche beiwohnen müsste (...) und dass das Priestertum, vom Volk  
getrennt und entrückt in eine beleidigende, weil ehrsüchtige weil unerreichbare  
Höhe, zu einem Patriziat verkommen würde, zu einer geschlossenen Gesellschaft,  
die, von der Gesamtgesellschaft getrennt, ihre eigenen Interessen, ihre eigenen Ge-  
setze und ihre eigenen Vorrechte hätte.“ (Piaghe Nr. 21) Das Buch „über die fünf  
Wunden der heiligen Kirche“ in dem diese Idee 1848 formuliert war, wurde gleich  
indiziert und löste eine heftige Kontroverse aus. Es ist ja offensichtlich, dass Rosmini,  
der einer der scharfsinnigsten Protagonisten der italienischen Einheitsbewegung  
war, seiner adligen Abstammung zum Trotz die Idee der „tätigen Teilnahme des  
Volkes“ bei weitem nicht auf den Kult beschränkt dachte. Erst das II. Vaticanum hat  
seine Ideen – oft bis in die Einzelformulierung hinein – rezipiert.

<sup>4</sup> Die Verbannung der Tabernakel in Sakramentskapellen oder zumindest an die Peri-  
pherie der Kirchenräume war amtlich empfohlen und wurde theologisch begründet:  
man fürchtete, die Realpräsenz Christi in den bereits konsekrierten Hostien würde  
durch eine Art Interferenz die Konsekration während der Messe stören, wie in *Eucha-  
risticum Mysterium* Nr. 65 und in *De sacra communione* Nr. 6 nachzulesen ist... (vgl.  
auch unten Anm. 48). Mit dem Tabernakel wurde aber zwangsläufig auch die Vor-  
stellung der Realpräsenz Christi im Altarsakrament in die Peripherie gerückt...

<sup>5</sup> Jedenfalls im deutschen Sprachraum, wo die Gläubigen seit den 30er Jahren durch  
die „Liturgische Bewegung“ auf die Reform vorbereitet waren. In Frankreich hinge-  
gen wurde die Liturgiereform primär als gewaltige Kulturdemontage empfunden  
(was sie ja zweifellos auch war) – und zwar nicht nur im rechtskonservativen Flügel  
der Kirche (der sich dann unter M. Lefèbvre abspaltete), sondern weit über die Kir-  
chenmauer hinaus. Das belegt etwa die erstaunlich klarsichtige Analyse, die Georges  
Brassens (1921-1981), weiss Gott kein katholischer Autor, in seinem Text „Tempête  
dans un bénitier“ (aus dem Album „Trompe la mort“) von der Liturgiereform und  
ihren gesellschaftlichen Folgen 1976 gegeben hat: „Sans le latin, sans le latin / La  
messe nous emmerde“. (Vgl. auch nächste Anm.)

aktiver mitfeiern sollen, wider Erwarten dramatisch ab<sup>6</sup>. Zugleich hatte die Zentrierung auf die Eucharistie – theoretisch gewiss ungewollt, aber praktisch unausweichlich – eine massive Aufwertung des Weihepriestertums zur Folge<sup>7</sup>: nur geweihte Priester konnten nun ja der einzigen verbliebenen Gottesdienstform vorstehen. Doch ausgerechnet deren Zahl ging nun bald einmal – parallel zum Rückgang der Gläubigen – dramatisch zurück.

Und so entstand die paradoxe Situation, die bis heute anhält: die eucharistische Monokultur erzeugt genau jene Ernte, für die die Arbeiter zusehends fehlen...

---

<sup>6</sup> Selbstverständlich sind die Gründe dafür vielfältig und gewiss primär im gesamtgesellschaftlichen Umbruch der späten 60er Jahre zu suchen. Und doch: die nachkonziliäre Entzauberung der Liturgie war nicht unbedingt geeignet, wie von den Konzilsvätern erhofft „alle in den Schoss der Kirche zu rufen“ (SC 1), zu gross waren dabei die ästhetischen (zumal musikalischen) Verluste, die sie nach sich zog, zu schreiend auch die Trivialität, die die entzauberte Reformliturgie nunmehr über weite Strecken charakterisierte und die dank Volkssprache und Volksaltar nicht mehr zu verbergen war. So jedenfalls sah es der eben (vorherige Anm.) erwähnte Georges Brassens: „Sans le latin, sans le latin / Plus de mystère magique / Le rite qui nous envoûte / S'avère alors anodin / Sans le latin, sans le latin / Et les fidèl's s'en foutent“ ...

<sup>7</sup> Diese Aufwertung ist anlässlich nachkonziliärer Kirchenumbauten bisweilen sogar architektonisch massiv zementiert worden: dann nämlich, wenn durch die nicht seltsame Platzierung der Priestersitze frontal zu den Gläubigen vor den Hochaltar der Zelebrant plötzlich genau dort zu sitzen kam, wo früher aus der Sicht der Gläubigen der Tabernakel stand – und d.h. in vielen Kirchen: im Brennpunkt des ganzen Raumes. Damit gewährte man jedem Priester die Position, die die frühe Kirche dem Bischof zugestanden hatte und übersah zugleich in einer zeittypischen Verklärung der Ursprünge, wieviel urkirchlichen Klerikalismus man sich damit einhandelte. Auf ähnliche Weise rückt auch das *Missale Romanum* von 1970 den Priester, der dem Gottesdienst *in persona Christi* vorsteht, ins Zentrum (vgl. MR Nr. 4), während er in den Konzilstexten noch als bescheidener Diener eines Rituals erschien, das *ex opere operato* wirkte (vgl. PO 5 und zum Ganzen ebenfalls Ratzinger 69ff).



## 2.0. Eine unbefriedigende Notlösung

2.1. Als schnelle Auswege aus dieser Sackgasse scheinen im Moment sowohl die („progressive“) Änderung der Weihevoraussetzungen als auch die („regressive“) Reanimation vorkonziliärer Gottesdienstformen, denen auch Laien problemlos vorstehen könnten, nicht sehr realistisch<sup>8</sup>. So behilft man sich vorläufig und notgedrungen mit der räumlichen und zeitlichen Ausdünnung der Eucharistiefiern und stopft die nach wie vor verbleibenden Löcher mit „Kommunionfeiern“.

2.2. Hauptproblem dieser immer häufigeren Gottesdienstform ist m.E., dass sie durchs Band nur halbherzig und gewissermassen mit schlechtem Gewissen gefeiert wird. Das ganze sieht daher mancherorts aus wie ein rasch und verstohlen vorgenommener, kultischer Mundraub...

Das ist auch nicht erstaunlich: die Kommunion ausserhalb der Eucharistie und abgetrennt von ihr ist tatsächlich problematisch. Eigentlich gab es sie von Anfang an nur für Kranke und Sterbende: für sie hob man in ganz kleinen Mengen konsekriertes Brot auf, achtete aber ansonsten sehr darauf, dass nach der Eucharistie keine Reste übrigblieben<sup>9</sup>. In der Westkirche begann man zwar in karolingischer Zeit allmählich, den Gläubigen die Kommunion unmittelbar im Anschluss an die Messe zu spenden, aber das geschah aus rein praktischen Gründen, um die Feier nicht allzu sehr in die Länge zu ziehen. Nach dem Konzil von Trient wird diese Auslagerung der Kommunion der Gläubigen immer häufiger<sup>10</sup> und bildet ab 1800 gar die Regel, bleibt aber nach wie vor – ausser

---

<sup>8</sup> Zwar haben etwa die deutschschweizerischen Bischöfe 1997 (vgl. WGF S. 6) auf die oben erwähnte „Vielfalt der Gottesdienstformen“ hingewiesen und es den Seelsorgern als Aufgabe ans Herz gelegt, „die Vielfalt der Feiern zu pflegen“, doch die umständliche Formulierung ihrer Empfehlung zeigt, dass die Bischöfe selbst nicht recht an ihren frommen Wunsch glauben mögen. Richtig eingeschlagen hat er jedenfalls nicht...

<sup>9</sup> Dabei dürften die Bestimmungen zum Essen des Osterlammes in Ex 12,10 eine Rolle gespielt haben.

<sup>10</sup> Erstaunlich ist das nicht: im tridentinischen Formular ist die Kommunion der Gläubigen eigentlich ein eher störender Exkurs, der nach der Kommunion des Priesters die Purifizierung verzögert und bis 1962 auch Wiederholungen (*Confiteor, Ecce Agnus Dei*) erheischte. Das ist eine der klerikalistischen Entgleisungen dieses Formulars - die übrigens auch im heutigen Missale nicht überwunden ist: nach wie vor kommuniziert der Priester, bzw. das Presbyterium ohne jeden Grund vor den Gläu-

am Karfreitag, (vgl. unten 8.1) - eng mit der eben gefeierten Messe verknüpft. Von den 30er Jahren des letzten Jahrhunderts an wird schliesslich unter dem Einfluss der liturgischen Bewegung diese Praxis wieder zur seltenen Ausnahme (vgl. zum Ganzen Jungmann II 494-499). Vor diesem Hintergrund ist es also nicht erstaunlich, dass die „Kommunion aus dem Tabernakel“ in den letzten Jahrzehnten zwar als Notlösung offiziell zugelassen werden musste, zugleich aber dauernd im amtlichen Sperrfeuer stand<sup>11</sup>.

Die Folge dieser Ambivalenz bekommen die Gläubigen bis heute zu spüren: Kommunionfeiern sind trotz gegenteiliger Bestimmungen oftmals nicht viel mehr, als Eucharistiefiern, bei denen man den Kanon weglässt und höchstens behelfsmässig den Kommunionteil textlich etwas aufbläht<sup>12</sup>. Damit macht man im schlimmsten Fall allen Anwesenden primär eines klar: dass etwas fehlt, nämlich ein konsekrierender Priester...

Eigentlich ist die Situation einigermaßen erstaunlich: Einerseits müssen Kommunionfeiern in vielen Pfarreien so häufig als Eucharistie-Ersatz angeboten werden, dass sie zur wichtigsten Gottesdienstform

---

bigen! (Im Rahmen des „Messopfers“ liess sich dieser Vorrang vielleicht noch rechtfertigen, im Rahmen eines „eucharistischen Mahles“ wirkt er heutzutage nur noch als grobe Verletzung minimalster Tischsitten...).

<sup>11</sup> Etliche Beispiele dazu sind bei Adam, Liturgie 259ff nachzulesen.

<sup>12</sup> So hat die Römische Gottesdienstkongregation schon am 21. Juni 1973 in ihrem Dokument *De sacra communione et de cultu mysterii eucharistici extra missam* neben allgemeinen Richtlinien auch Gottesdienstformulare veröffentlicht, die durch die jeweiligen Bischofskonferenzen an die örtlichen Verhältnisse anzupassen waren. Doch der „Ritus mit erweitertem Wortgottesdienst“ des römischen Papiers (Nr. 26-41) ist erstaunlicherweise nichts anderes, als eine ziemlich unbeholfene und phantasielose Kurzfassung des Messformulars, bei dem einfach der Kanon weggeschnitten wurde. 25 Jahre später hat sich in der „Wortgottesfeier mit Kommunion“ der deutschschweizerischen Bischöfe (WGF S. 87-111) daran wenig geändert, ausser dass der enge Zusammenhang und zugleich die scharfe Unterscheidung von Kommunionfeier und Eucharistie auf umständliche Art erklügelt wird (vgl. auch nächste Anm.). Nochmals 10 Jahre später (FKG) ist nur eines neu: die Gläubigen werden ganz am Schluss der Feier durch ein „Feierliches Kommuniongebet“, das in Wahrheit eine dogmatische Staublawine ist, erschlagen. Aber immerhin, schon 1997 wagen die deutschschweizerischen Bischöfe einen kleinen Schritt hin zur Eigenständigkeit der Kommunionfeier und schlagen eine „Kommunion in Verbindung mit einer eucharistischen Anbetung“ (WGF S. 97-111) vor. Diese Anbetung besteht freilich nur aus einem wortreichen, dogmatisch überladenen „Lobgebet“.

werden, aber andererseits haben sie den Status eines halblegalen Provisoriums nach wie vor nicht ablegen können. Jedenfalls - zu einem klar umrissenen, durchdachten Ritus, der eigenständig neben der Eucharistie bestünde, auch wenn er mit ihr zusammenhinge, ist die Kommunionfeier bis heute nicht geworden. Damit bleibt ihr liturgischer Ablauf seltsam ziellos und schwammig. Entsprechend gering scheint denn auch allenthalben die Begeisterung für diese Gottesdienstform.

2.3. Diese Situation ist höchst unbefriedigend. Es ist nämlich unterdessen angesichts des fortschreitenden Rückgangs der geweihten Priester völlig klar, dass Kommunionfeiern nicht einfach provisorische Übergangslösungen sind, die man in absehbarer Zeit flächendeckend wieder durch Eucharistiefiern wird ersetzen können. Deshalb müsste man sich entscheiden:

- Entweder bleibt man bei der klassischen Position, die besagt, dass die Kommunion nur im Rahmen der Eucharistie sinnvoll und zulässig ist, verbietet infolgedessen ehrlicherweise Kommunionfeiern<sup>13</sup> und setzt stattdessen auf völlig eucharistiefreie „Wortgottesfeiern“, die dann wohl dem reformierten Predigtgottesdienst ähnlich sein müssten.
- Oder aber man konzipiert die Kommunionfeier ohne allzu schlechtes Gewissen als neuen, eigenständigen Ritus, der mehr ist als der

---

<sup>13</sup> Es fehlt freilich nicht an krampfhaften Versuchen, dieser Konsequenz auszuweichen. So schliessen etwa die deutschschweizerischen Bischöfe 1997 in ihren „Weisungen“ zur Wortgottesfeier zunächst Kommunionfeiern aus theologischen Gründen klar aus (WGF S. 7), stellen dann aber dennoch zwei Formulare für „Wortgottesfeiern mit Kommunion“ zur Auswahl (WGF S. 87-111), die freilich nur „in Ausnahmefällen“ gebraucht werden dürfen (WGF S. 89). Dieser Widerspruch zwischen starrer Sakramentendogmatik und pragmatischer Laxheit wird dann in den Formularen selbst mühsam überspielt, indem den Teilnehmenden an der Kommunionfeier jeweils eingeschärft werden müsste, „dass ein enger Zusammenhang sowohl zur Eucharistiefeyer, aus der die konsekrierten Hostien stammen, als auch zur zeitgleich Eucharistie feiernden Kirche besteht“ (FGW Nr.2, ähnlich schon in *De sacra communione* Nr.15). Konkret geschieht dies durch bürokratische Quellenangaben (*Dankbar nehmen heute auch wir diese Gabe aus der letzten Eucharistiefeyer unserer Pfarrei vom...entgegen*, FKW Nr. 11) oder durch telepathische Beschwörungen (*Heute feiert unser Priester Eucharistie in.... Auch unsere Pfarrgemeinde ist in diese Eucharistie hineingenommen....*, FGW Nr. 12). Beides wirkt in einem Gottesdienst ziemlich penibel, obwohl solchen eucharistischen Warendeclarationen aus theologischen Gründen allgemein grosse Bedeutung zugemessen wird. (Zum Ganzen vgl. den guten Überblick von Waltl, sowie die dazu gehörige Diskussion.)

blasse, etwas peinliche Nachhall einer jeweils früheren Eucharistiefeier. Allzu schwierig dürfte das nicht sein, denn schliesslich hat sich in der katholischen Tradition die eucharistische Frömmigkeit schon seit dem Tridentinum, besonders aber seit dem 17. Jhd. von der Eucharistie verselbstständigt, indem die bleibende Realpräsenz Christi im Brot zusehends grösseres Gewicht bekam (was auch im Kirchenbau durch Zentrierung auf den Tabernakel zementiert wurde). Kommunionfeiern liessen sich also durchaus in der Fortschreibung dieser Tradition entwickeln<sup>14</sup>.

Die erste Möglichkeit dürfte - allen gegenläufigen Beschwörungen der Liturgiekonstitution zum Trotz - ziemlich schnell zu einem dramatischen Bedeutungsverlust der Eucharistie als Sakrament führen, das zeigt die Geschichte des Abendmahls in der reformierten Kirche zur Genüge.

Schon deswegen ist die zweite Möglichkeit vorzuziehen. Angezeigt ist diese aber auch, weil sie in liturgischer Hinsicht ungeahnte Chancen eröffnet: Sie erlaubt nämlich nicht nur, eine neue Gottesdienstform zu etablieren und damit einen pastoralen Notstand zu beheben. Sie erlaubt auch, Einseitigkeiten auszugleichen, die sich während der Liturgiere-

---

<sup>14</sup> Mir ist schon klar, wie abwegig es auf den ersten Blick scheinen mag, eine neu zu entwickelnde Gottesdienstform ausgerechnet auf eine scheinbar überholte Andachtsform gründen zu wollen, die den meisten heutigen Theologen als Fehlentwicklung erscheint. Es ist ja unübersehbar, dass der Glaube an die Realpräsenz heute im allgemeinen als altmodisch, ja geradezu als peinlich taxiert wird, jedenfalls wenn er rituell ausgedrückt wird. Er setzt nämlich religionsgeschichtlich eine massive, primitive Sakralisierung eines materiellen Dings voraus. („Die Transsubstantiation ist ... zu bewerten als eine theoretisch begründete Rückkehr zum Primitivsten im Sakrament“ urteilt etwa Van der Leeuw [415].) Modern ist demgegenüber natürlich eine vergeistigte Frömmigkeit, die generell Ritualpraktiken möglichst auf Sparflamme setzt. Nur eben: diese „aufgeklärte“ Religiosität hat ganz offensichtlich die Kirchenflucht bislang nicht aufhalten können, dieweil in der spätkapitalistischen Konsumgesellschaft ein primitiver Warenfetischismus zum Religionsersatz mutiert. Offensichtlich ist also der moderne Mensch viel tiefer in primitiven Formen der Religion verwurzelt, als manchen TheologInnen lieb ist. Ich sehe von daher keinen Grund, „die stets in der katholischen Kirche geübte Weise, mit der die Christgläubigen das Allerheiligste verehren und anbeten, als eine dem wahren Gott gebührende Verehrung in Frage [zu] stellen. Die heilige Eucharistie ist nämlich keineswegs deshalb weniger anbetungswürdig, weil sie von Christus, dem Herrn, eingesetzt wurde, damit sie genossen werde.“ (*De sacra communione* Nr. 3 in Anlehnung an DS 1643).

form der letzten 50 Jahre ergeben haben (vgl. 4.0.). Und nicht zuletzt bietet sich dabei die Gelegenheit, grundlegende Widersprüche aufzulösen, die die christliche Liturgie fast von Anfang an belasteten (vgl. 5.0).

### 3.0. Erste Vorfrage: was ist ein Ritus?

3.1. Wenn man nun aber daran geht, die Kommunionfeier als eigenständigen Ritus zu konzipieren, dürfte es von Vorteil sein, sich vorgängig zunächst einmal klar zu machen, was ein Ritus überhaupt ist. In der katholischen Kirche ist dies in den letzten Jahrzehnten nämlich ziemlich in Vergessenheit geraten. Das merkt man, wenn man sich vergegenwärtigt, wie das II. Vatikanische Konzil die Liturgie zu reformieren gedachte und wie diese Vorgaben der Liturgiekonstitution dann konkret umgesetzt wurden.

3.2. Ganz generell und in religionsgeschichtlicher Hinsicht ist es für einen Ritus wesentlich, dass ein denkbarer Inhalt, d.h. also z.B. eine Idee („Lob“), ein Gefühl („Reue“) oder eine mythische Vorstellung („Christus ist in der konsekrierten Hostie gegenwärtig“), nicht bloss aufmerksam, „andächtig“ imaginiert, sowie – in welcher Textgattung auch immer – rhetorisch prägnant in die Sprache gehoben und verbalisiert wird („Halleluja!“, „Herr, erbarme dich!“, „Der Leib Christi!“). Wesentlich ist es insbesondere, dass dieser Inhalt auch motorisch zum Ausdruck kommt, also verkörpert, somatisiert wird und zwar durch eine Handlung, die in irgendeiner Weise dem vorausgesetzten imaginierten und verbalisierten Inhalt gemäss ist (was in Gesten, Körperhaltungen, Ortsveränderungen usw. zum Ausdruck kommt). Zusätzlich muss diese Handlung „heilig“ sein, d.h. sich als kultisches Geschehen vom Alltag deutlich abheben.

Ein Ritus gehört also durchaus in gewisser Weise zur dramatischen Gattung. Er ist freilich nicht einfach die dramatische Darstellung eines Mythos, wie dies in der Religionswissenschaft oft gesagt wird. Vielmehr wird in einem Ritus ein (gedanklicher, gefühlsmässiger oder eben auch mythischer) Inhalt zunächst einmal und vor allem einfach vorausgesetzt und die Beteiligten führen dieser Voraussetzung gemäss und *als ob* sie wahr wäre eine kultische Handlung (*actus*) durch, die zu diesem Inhalt passt und ihn auf diese Weise gegenwärtig, lebendig und glaubwürdig werden lässt, auch wenn sie ihn nicht einmal explizit nennt<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> In der Eucharistie ist z.B. die Konsekration selbst eine dramatisierte Erinnerung an die Einsetzungsworte Jesu und als solche nicht eigentlich rituell. Auch diese Einsetzungsworte sind nicht rituell, sondern sakramental, d.h. sie bewirken, was sie besagen. Rituell hingegen sind die Kniebeugungen, die der Zelebrant während dieser Dramatisierung macht, weil er damit voraussetzt, dass die blossen Worte das Brot

Solchermassen „ritualisiert“ bekommt der Inhalt nicht nur für den Einzelnen ein viel grösseres emotionales Gewicht und damit eine nachhaltigere psychische Wirksamkeit<sup>16</sup>.

---

performativ wirklich verwandelt haben. Durch den Vollzug dieser rituellen Handlung somatisiert der Zelebrant also seinen mythisch verfassten Glauben an die sakramentelle Wirksamkeit seiner Worte, die er innerhalb einer dramatisierten Vergegenwärtigung des letzten Abendmahles Jesu gesagt hat. - Wieviel Konfusion entstehen kann, wenn man Dramatisierung und Ritualisierung nicht unterscheidet, sieht man am Beispiel der Fusswaschung: Im Johannesevangelium (13,1-20) erscheint sie als prophetische Zeichenhandlung, die Jesus vor seinen Jüngern setzt, um ihnen auf eingängige Weise sein ethisches Testament zu übermitteln. Das ist alles völlig klar, verwirrend ist höchstens der Umstand, dass ein so wichtiger und einprägsam vermittelter Auftrag, der so echt jesuanisch scheint und daher historisch sein muss, nur gerade bei Johannes tradiert wird. Wenn man nun aber daran geht, diese jesuanische Zeichenhandlung in der Liturgie zu dramatisieren, d.h. nachzuspielen, und ihr so einen rituellen Anstrich gibt, wird auf einmal alles völlig unklar: eine Zeichenhandlung, die bloss eine ethische Botschaft einschärfen will, ist es nicht mehr, weil die Beteiligten nicht als blosser Schauspieler erscheinen, ein Sakrament ist es auch nicht, weil diese Waschung keine performativen Aussagen enthält, die etwas bewirken könnten (etwa die Vergebung lässlicher Sünden), und ein Ritus ist es erst recht nicht, weil einem ethische Imperativ keine rituelle, sondern nur eine ethische Handlung gemäss ist. Diese Konfusion wurde seit der Karwochen-Reform von 1955 immer grösser, weil die Fusswaschung immer konsequenter in die Eucharistiefeyer des Gründonnerstags integriert wurde und damit die Dramatisierung immer mehr wie ein Ritus aussah.

<sup>16</sup> Aus diesem Grund war schon Thomas von Aquin der Meinung, das Gebet dürfe nicht bloss mental bleiben, sondern müsse auch vokal artikuliert und körperlich ausgedrückt werden „ad excitandum interiorem devotionem, qua mens orantis elevetur in Deum. Quia per exteriora signa, sive vocum, sive etiam aliquorum factorum movetur mens hominis et secundum apprehensionem et per consequens secundum affectionem“ (S.Th. II-II 83, 12, ähnlich 84,2). Deswegen werden dramatische Methoden heute etwa in der Psychotherapie zur Verarbeitung von Träumen eingesetzt, dort freilich, indem der Traum selbst nachgespielt und inszeniert wird, vgl. dazu die lehrreiche Einführung von Schellenbaum (besonders 15-18 für die Grundidee und 95-128 für die einzelnen Methoden). Das „Tun des Wortes“ in Jak 1, 22-27 ist wohl ethisch gemeint, trotz der etwas überraschenden Erwähnung des Kultes in 1,26. Aber als Beschreibung der Wirkung von Riten wäre das witzige Bild vom Spiegel auch durchaus zutreffend, zumal die Ausdrucksweise dort sehr körperbetont ist: „Wenn jemand Hörer des Wortes ist und nicht Täter, dann gleicht dieser einem Mann, der das Gesicht, das er seit Geburt hat, in einem Spiegel bemerkt. Er bemerkt sich selbst und geht wieder weg und vergisst sogleich, wie er war. Wer sich aber in das vollkommene Gesetz der Freiheit und des Dabeibleibens hineinkniet (wörtlich: „hineinbückt“, eine wichtige rituelle Geste!), wer also nicht ein Hörer der Vergesslichkeit wird, sondern ein Täter der Handlung, der wird selig sein in seinem Tun.“

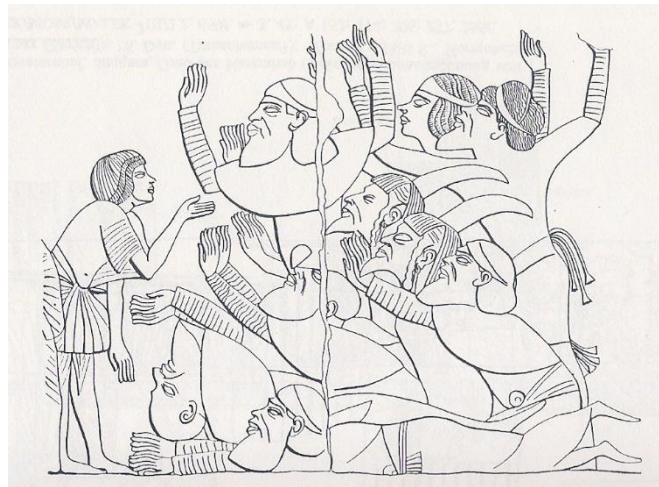
Er schafft oder stärkt auch das Gemeinschaftsgefühl und die kollektive Identität all derer, die zusammen an diesem Ritus teilnehmen und dessen Voraussetzung teilen<sup>17</sup>.

Was vor der Ritualisierung höchstens eine „Leidenschaft des Kopfes“ war, wird durch sie zum Kopf der Leidenschaft.

3.3. Ein besonders klares Beispiel für einen solchen Ritus ist z.B. das muslimische Pflichtgebet (das ich eh für einen Höhepunkt der gesamten Religionsgeschichte halte).

Der mythische Inhalt, der diesem Ritus zugrunde liegt, ist klar, auch wenn er heutzutage nicht unbedingt modern sein mag: der kleine, endliche und hilfsbedürftige Mensch tritt vor den grossen, unendlichen und allmächtigen Gott, anerkennt dessen Übermacht und zugleich seine eigene Schwäche, in der Hoffnung, sich so Barmherzigkeit zu erwirken.

Nun wird dieser Inhalt nicht nur in rhetorisch prägnanten Formeln verbalisiert („Gott ist grösser“, „Preis meinem Herrn, dem Gewaltigen“, „Mein Gott, verzeih mir“), er wird auch durch Unterwerfungsgesten ausgedrückt, die zudem in einen dramatisch zugespitzten und mehrfach wiederholten Ablauf gegossen werden: Der Beter nimmt nacheinander alle Körperhaltungen ein, die seit jeher zum Unterwerfungsgestus der „Proskynese“ gehören (vgl. Anm. 35 und zur Abbildung rechts S. 70), und zwar so, dass die Selbsterniedrigung immer ausgeprägter wird: vom vorsichtigen und ängstlich-starren Hinstehen über das flehende Erheben der Hände (Orantengestus) und



---

<sup>17</sup> Das wird auch der Grund sein, wieso im „Grossen Gebet der Eidgenossen“ (vgl. Guillet 17- 54), das vor der Schlacht gebetet wurde, um die Kämpfer zu einem kompakten Heer zu formen, die Ritualisierung so stark betont wird durch immer wieder von allen gemeinsam wiederholte, ausdrucksstarke Gesten (beten mit gefalteten Händen, mit erhobenen Händen, mit aufgehobenen Händen, mit über der Brust gekreuzten Armen, mit ausgestreckten Armen, mit tief gebeugtem Haupt, in tiefer Verbeugung, stehend, kniend, sitzend, auf der Erde liegend usw.).



die ehrfürchtige Verbeugung (Metanie) zum Endzustand der zwei-maligen Niederwerfung (Prostration) mit anschliessendem passivem, „hörigem“ Hinknien (Fersensitz).

Eingeleitet und zugleich sprachlich gedeutet wird jeder dieser Unterwerfungsgesten durch den Refrain „Gott ist grösser“ (*allahu akhbar*), der zugleich als Kommando die Bewegungen der - eigentlich je für sich agierenden - Einzelbeter koordiniert und so ein getaktetes, betendes Kollektivsubjekt herstellt.

Dieser Ritus ist so eingängig (weil sogar biologisch verwurzelt<sup>18</sup>), dass dank ihm nicht nur für den Betenden, sondern durch blosser Beobachtung auch für jeden Aussenstehenden bis heute innert Minuten klar wird, was Religion, jedenfalls im islamischen Verständnis, ist, nämlich die Unterwerfung unter den unfassbaren, je grösseren Gott aus einem Bewusstsein schlechthinniger Abhängigkeit.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Gesten der Selbsterniedrigung gehören zu jedem Säugetierprogramm. Die speziellen Körperhaltungen der Proskynese scheinen mir aber vornehmlich dem Hund als ältestem Haustier nachempfunden. Jedenfalls kann m.E. im Griechischen die Nähe von *κυνάω/κυνίζω* = „Hunde nachahmen“ und *κυνε(σ)ω* = „küssen“, kaum ein Zufall sein. Die Proskynese wäre von daher eine unterwürfige „Zu-hundung“.

<sup>19</sup> Im ganzen Mittelmeerraum pflegte man bis ins Mittelalter hinein im öffentlichen Kult zu stehen, das Knien hingegen war nur im Privatgebet üblich (vgl. unten Anm. 36). Vor diesem Hintergrund kann man ermessen, wie demütigend es damals erscheinen musste, wenn das öffentliche muslimische Pflichtgebet einen so raschen Übergang vom Stehen in Verneigungen und in verschiedene Haltungen des Kniens vorschrieb. Deshalb erstaunt es nicht, dass der Prophet bei der Unterwerfung der arabischen Halbinsel nach 622 immer wieder auf dieselbe Schwierigkeit stiess: die unterworfenen Stämme waren zwar bereit, den Islam anzunehmen, verweigerten aber die völlig unübliche öffentliche Selbstdemütigung des Pflichtgebets, das so sehr dem ritterlichen Ideal dieser stolzen Wüstenbewohner zuwiderlief (vgl. Bousquet 26). Noch heute käme bei Moscheenbesuchen kein Nichtmuslim auf die Idee, beim Pflichtgebet mitzubeten, und dies bestimmt nicht nur, weil er dabei durch das dreimalige Aussprechen des Glaubensbekenntnisses (wiederum ritualisiert durch das Heben des Zeigefingers!) zum Muslim würde... Umgekehrt ist bezeichnend, dass der blosser Anblick betender Muslime den damals noch geckenhaften und gottfreien Offizier Charles de Foucauld (1858-1916) so verstörte, dass er in der Folge sein Leben umkämpfte und wieder zu Gott fand: „La vue de cette foi, de ces hommes vivant dans la continuelle présence de Dieu, m’a fait *entrevoir* quelque chose de plus grand et de plus vrai que les occupations mondaines.“ (vgl. Six 21, Hervorhebung von mir)

## 4. Zwischenbemerkung: Vom Ritus zum didaktischen Event

4.1. Wenn man sich nun vor diesem religionsgeschichtlichen Hintergrund den Forderungen der Liturgiekonstitution und der Art, wie diese konkret umgesetzt wurden, zuwendet<sup>20</sup>, bemerkt man bald einmal einen bezeichnenden Widerspruch: Einerseits sollen „alle Gläubigen... zur vollen, bewussten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden“ als das eine, auserwählte und priesterliche Volk, das man nach 1 Petr 2,9 beschwört (SC 14) – das ist die Grundregel der gesamten Reform und sie läge auch ganz auf der Linie dessen, was ein Ritus, wie eben dargelegt, aus seinem Wesen heraus stets bewirkt.

Nur eben: kaum werden die Anweisungen konkreter, merkt man andererseits, dass an dieser vollen Teilnahme zwar die „Tätigkeit“ (*actus*) aller, d.h. die gemeinsame, verkörperte Handlung als wirkmächtiger Kern des Ritus, noch wacker postuliert wird (etwas in SC 30), dass aber die „Bewusstheit“ letztlich wohl doch viel wichtiger ist. Jedenfalls drängt aufs Ganze gesehen der „didaktische Charakter“ der Liturgie (SC 33) den rituellen doch ziemlich an den Rand - und durch diese didaktische Hintertüre schlägt dann auch die hierarchische Struktur der Liturgie und mit ihr der eingangs (Anm. 7) erwähnte Klerikalismus wieder voll durch.

Auf alle Fälle lassen sich schon im Konzilstext alle einschneidenden Neuerungen durch diese Pädagogisierung des Kultes erklären: die Vereinfachung der Riten, die – aus didaktischen Gründen - knapp und verständlich werden sollen, die Ausmerzung von „unnötigen Wiederholungen“<sup>21</sup> (SC 34, ähnlich SC 50 für die Eucharistie), die Vermehrung der

---

<sup>20</sup> Natürlich ist es angesichts des offensichtlichen „antirituellen Affekts“, den man beim historischen Jesus feststellen muss und der sich dann von ihm ausgehend durch die ganze Kirchengeschichte hindurch immer wieder bemerkbar macht, nicht unproblematisch, religionsgeschichtliche Kategorien so ohne weiteres auf den christlichen Kult anzuwenden. Wieso man es aber dennoch mit gutem Gewissen tun kann, hat Martin Mosebach m.E. überzeugend dargelegt (*Häresie der Formlosigkeit*, drittes Kapitel: „Braucht das Christentum eine Liturgie?“)

<sup>21</sup> Unnötig sind Wiederholungen, wenn Ritualtexte primär als deskriptive Sprechakte verstanden werden, die Sachverhalte beschreiben und an denen der Informationsgehalt massgeblich ist. Wenn aber Ritualtexte primär performative Sprechakte sind, die das bewirken, was sie evozieren, dienen Wiederholungen dazu, diese Wirkung zu steigern – aber natürlich ist das voraufklärerisch und magisch gedacht...

Schriftlesungen, die schliesslich zu einem dreijährigen Lesezyklus führen wird und so zur Vernichtung einer Rhythmisierung des Kirchenjahres (SC 35,1; 51), die Zulassung der Muttersprache, die sehr schnell das Latein verdrängen wird (SC 36; 54), die Aufwertung der Predigt als integrierender Bestandteil der Liturgie (SC 35,2; 52) und schliesslich, religionsgeschichtlich singulär und ganz besonders deplatziert, die „kurzen Hinweise“, die „in den Riten selbst“ den Gläubigen eine unmittelbare liturgische Belehrung einbläuen sollen (SC 35,3)<sup>22</sup>.

4.2. Auch wenn man wohlwollend annehmen will, dass die Mehrheit der Konzilsväter die Liturgie grundsätzlich als Ritus verstanden, in dem sie didaktische Exkurse gestatten wollten – sicher scheint, mir, dass sich dieses Verhältnis sehr schnell umkehrte, sobald man daran ging, die Vorgaben der Liturgiekonstitution konkret umzusetzen. Dies geschah schon in den vatikanischen Kommissionen, die das *Missale Romanum* von 1970 erarbeiteten, und dann erst recht in den Pfarreien, die nach dieser neuen Ordnung Gottesdienst feierten. Hier wurde der Gottesdienst endgültig zu einer Art Bildungsanlass, in dem man sich kürzere rituelle Eskapaden erlaubt.

4.2.1. Das zeigt sich schon in der Eröffnung der Eucharistiefeier, so wie sie das *Missale Romanum* von 1970 eingeführt hat. Ich halte diese Eröffnung für eine schiere Katastrophe und zwar aus folgendem – religionsgeschichtlichen – Grund: jede Religion schafft im Kult einen heiligen Bereich, der auf künstliche Weise räumlich und zeitlich von der alltäglichen Erfahrungswelt abgetrennt wird. Weil diese sakralisierten Enklaven willkürlich definiert sind<sup>23</sup>, können sie nur aufrechterhalten werden,

---

<sup>22</sup> «Etiam catechesis directius liturgica omnibus modis inculcetur et in ipsis ritibus, si necessariae sint, breves admonitiones, a sacerdote vel competenti ministro, opportunioribus tantum momentis, praescriptis vel similibus verbis, dicendae, praevideantur.» Dass der Priester während der Riten selbst den Sinn dieser Riten den Gläubigen «auf alle möglichen Arten einstampfen“ soll wird zumindest in der offiziellen deutschen Übersetzung sehr nobel verschleiert („Auch die Pflicht der Unterweisung, die sich unmittelbar mit der Liturgie befasst, ist in jeder Weise zu betonen.“) Womöglich war den Übersetzern bewusst, wie unangebracht es ist, einen Ritus im Ritus selbst zu erklären. Der Text hat aber trotzdem bis heute so gewirkt, wie es das lateinische Original forderte (vgl. dazu unten 4.2.2.)

<sup>23</sup> Dass Heiliges nicht absolut, sondern willkürlich konstruiert ist, stellt natürlich ein Problem dar. Seit jeher versuchen die Gründungslegenden von Heiligtümern (vgl. etwa in der Bibel Gen 28,10-22) diesen unangenehmen Umstand zu vertuschen. Dem

wenn die Übergänge vom Alltag her in sie hinein speziell markiert und auch dauernd wieder bewusst gemacht werden, räumlich durch die Gestaltung der Zugänge (Vorhöfe, Torbauten, Glasfenster u.ä.) und der Eintrittsrituale (Waschungen, Ablegen von Waffen oder Schuhen, Demutsgesten, Reinigungseide u.ä.), zeitlich durch die Gestaltung der Anfänge von Kulthandlungen.

Genau ein solches Eintrittsritual ist bzw. war das „Stufengebet“ der tridentinischen Messe: hier streifen alle (Gläubige und Priester!) das Alltägliche langsam ab und nähern sich schrittweise dem Heiligen und dabei wird ihnen immer klarer bewusst wird, wie unheilig sie in Wirklichkeit sind (ein klassischer Topos in dieser Situation, vgl. etwa Jes 6,5-7). Natürlich mag dieser Eingangsteil im tridentinischen Ritus etwas überladen und repetitiv geworden sein (die Schwellensituation schien eben zu Recht so bedeutsam, dass man sie exzessiv ausbaute)<sup>24</sup>. Hier wäre die vom Konzil (SC 50) allgemein gewünschte Vereinfachung vielleicht angebracht gewesen und hätte keiner didaktischen Begründung bedurft.

Was freilich dann das *Missale Romanum* von 1970 bei der Eröffnung der Eucharistie gemacht hat, ist ein richtiger Kahlschlag. Von der religionsgeschichtlich angezeigten Behutsamkeit im Übergang vom Profanen zum Sakralen ist nichts mehr spürbar: der Zelebrant schreitet forsch zum Altar und küsst diesen, ohne dass er sich dazu gross vorbereiten müsste, womit auch allen gleich *ad oculos* demonstriert wird, in welchem Ausmass ein Priester auf du und du mit Gott steht<sup>25</sup>. Mit derselben Selbstsi-

---

gleichen Zweck dient m.E. das neumodische Hantieren mit allerhand seltsamen Strahlenmessgeräten an sogenannten „Orten der Kraft“.

<sup>24</sup> Das *Introibo ad altare Dei* steht in Konkurrenz zum *Introitus* und an Sonntagen zum *Asperges me* bzw. zum *Vidi aquam*, das *Confiteor* zum *Kyrie eleison*. Ähnlich überladen ist im tridentinischen Messformular auch der Schluss, d.h. die Rückkehr aus dem heiligen in den profanen Bereich. Dort geht es nach der formellen Entlassung (*Ite missa est* und Segen) fröhlich weiter mit dem Schlussevangeliem, den leoninischen Gebeten und - für den Priester - dem *Benedicite* beim Auszug (vgl. dazu Jungmann II 542-563).

<sup>25</sup> Dies passt genau zur eingangs (1.2. und Anm. 7) erwähnten Aufwertung des Weihenpriestertums, die allen nachkonziliären Volk-Gottes-Beteuerungen zum Trotz auch einer Verstärkung des Klerikalismus entspricht. So wenig in der tridentinischen Messe klerikalistische Züge fehlten – zumindest zu Beginn trat der Zelebrant demütig, quasi als vorderster Sünder auf: als erster sprach er das Schuldbekenntnis und bat das Volk hinter ihm um dessen Fürsprache bei Gott. Den Altar als Symbol Christi wagte er erst nach Absolvierung des Stufengebets zu küssen. Im Formular von 1970

cherheit begrüsst sodann der Zelebrant als Herr des Hauses die Gläubigen und gibt ihnen eine knappe Einführung in die Feier (vgl. MR Nr.50), die häufig genug zu einer ersten Predigt gerät<sup>26</sup>.

An dieser Begrüssung sieht man den eben behaupteten Umschlag vom Ritus zum Bildungsanlass besonders deutlich: der Gottesdienst präsentiert sich von Anfang an genau gleich wie irgendeine der heute gängigen, profanen Zusammenkünfte - Aktionärsversammlungen, Sitzungen, Vorträge, Informationsveranstaltungen - wo man ja auch zu Beginn „abgeholt“, d.h. freundlich willkommen geheissen und in die Materie eingeführt wird. Umso befremdlicher wirkt es dann freilich, wenn in der Messe die Anwesenden gleich nach dieser jovialen Begrüssung mit einem ersten rituellen Element überfallen werden, indem sie unvermittelt mit Schuldzuweisungen eingedeckt und zu einem Schuldbekenntnis aufgefordert werden<sup>27</sup>.

4.2.2. Was durchschnittliche Pfarreigottesdienste über die verfehlte Eröffnung hinaus weiter wie Bildungsanlässe und nicht wie Riten aussehen lässt, ist zunächst der exzessive Gebrauch der vom Konzil neu erlaubten „kurzen Hinweise“, die an sich schon nicht in einen Ritus gehören, weil sie ihn jedes Mal unterbrechen: durch einen pädagogischen Furor angetrieben fühlen sich viele Zelebranten verpflichtet, jede denkbare und zu befürchtende Unklarheit vorweg mit belehrenden Kleinpredigten zu beseitigen und jede stille Minute redend zu überbrücken. So werden aus den sechs bis sieben „kurzen Hinweisen“, mit denen das Missale Romanum von 1970 immerhin schon rechnet (MR Nr. 31), häufig rauschende Kaskaden von zwölf und mehr Kurzpredigten.

4.3. Besonders verheerend aber ist „die Egalisierung aller liturgischen Sprachhandlungen *versus populum*, ob vom Ambo, Sedile oder Altar aus“

---

hingegen sieht die hemmungslose und forsche Art, mit der der Priester eintritt und stracks den Altar küsst eher aus, wie eine dramatisierte Version des Judaskusses...

<sup>26</sup> Damit wird in WGF Nr. 21 realistischere auch schon gerechnet, wenn eigens präzisiert wird: „[Der Vorbeter] oder ein anderer dazu Beauftragter kann eine knappe *Einführung* in die Feier geben. Wenn die Einführung ausnahmsweise länger sein muss, möge man die Gemeinde auffordern, sich zu setzen.“

<sup>27</sup> Diese plötzliche Schuldzuweisung klingt umso härter, als mit dem beschriebenen Kahlschlag im Eingangsrituals auch der Aspekt der rituellen Unreinheit ausgeblendet ist und somit die angesprochene Schuld nur mehr als persönliches, moralisches Versagen verstanden werden kann. Wie so oft hat auch hier die intendierte Pädagogisierung zu einer gewaltigen, wiewohl unspezifischen Moralisation geführt.

(Stock 113). Dadurch sind auch die Anwesenden gezwungen, sich dauernd auf den Zelebranten auszurichten, wie eine Schulklasse auf die Lehrperson im traditionellen Frontalunterricht (vgl. dazu Ratzinger 70-73). Dieses pädagogische Setting wird dadurch unterstrichen, dass die Priestersitze kaum mehr nach Art des Chorgestühls an die Seitenwand des Chores aufgestellt werden, sondern meist mehr oder weniger frontal zum Volk. Problematisch ist daran nicht primär das enorme Gewicht, das der Zelebrant dadurch erhält, sondern vor allem der Umstand, dass die rituelle Sprache so zusehends durch eine informativ-didaktische ersetzt wird.

Nun mag es selbstverständlich scheinen, dass die Lesungen *versus populum* zu erfolgen haben<sup>28</sup>. Aber ebenso selbstverständlich sollte es eigentlich sein, dass alle Gebete *versus Deum* zu sprechen sind, die Zelebrant/innen also, auch wenn sie vorne stehen, dieselbe Blickrichtung wie die Gläubigen einzunehmen haben, d.h. je nach den konkreten räumlichen Gegebenheiten nach Osten, oder zum Kreuz, oder zum Altar (oder notfalls zum Tabernakel)<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Diese Selbstverständlichkeit scheint mir aber durchaus fragwürdig. Sie setzt nämlich voraus, dass jede Lesung ein Akt der Kommunikation sein muss. Diese Voraussetzung ist nun aber – zumindest im Kult – durchaus nicht zwingend: im tridentinischen Ritus ist es z.B. selbstverständlich, Lesungen nicht in kommunikativer Absicht zum Volk hin vorzulesen, sondern in „präsentativer“ Absicht gegen Osten oder gegen Norden (gewissermassen als Schutzwall gegen die Mächte des Bösen) hin zu proklamieren. Das heisst: die Texte werden als eigenständige Kunstgegenstände in den Raum gestellt, wie Statuen oder Reliquiare, was ihnen eine sehr spezielle Aura und ein grosses Gewicht gibt. Und wenn die Gläubigen den Text in Volksmessbüchern nachlesen können (was seit über 100 Jahren der Fall ist), haben sie dabei keinerlei Nachteil. Wie wenig Lesungen auch im „ordentlichen Ritus“ einfach nur kommunikative Akte sind, sieht man dort, wo die Gläubigen alle vorgelesenen Texte als Flyer in Händen halten (wie üblicherweise etwa in Italien). Und schliesslich, was man zu leicht vergisst: Auch Dichterlesungen oder Symphoniekonzerte sind nicht eigentlich Kommunikationsakte *versus populum*, sondern „Kunstwerkauftellungen“ vor einem Publikum und dennoch käme es niemandem in den Sinn, dieses Publikum als passive „Aussenstehende und stumme Zuschauer“ (SC 48) zu bemitleiden, bzw. zu verunglimpfen.

<sup>29</sup> Es ist hier nicht der Ort, um die uferlose Diskussion um die Zelebrationsrichtung weiterzuführen (die etwa Diringer 45-50 knapp und klar zusammenfasst). Bedauerlich ist jedoch, dass diese Diskussion insofern durchwegs einseitig geführt wurde, als sie naturgemäss unter Liturgikern und Seelsorgern stattfand, d.h. unter Klerikern, die das Problem nur aus einer Altarraumoptik kannten und die daher kaum je die Gelegenheit gehabt hatten, zu prüfen, wie sie vom Kirchenschiff aus gesehen wirkten.

Dabei geht es nicht einfach nur um die Blickrichtung, sondern wirklich um die Sprechakte selbst. Heutzutage vertritt man ja mit einer erstaunlich ungeteilten Selbstverständlichkeit die Vorzüge einer Zelebration *versus populum*, die der „Volksaltar“ ermöglicht (und vielerorts auch erzwungen) hat, und die man als grosse liturgische Errungenschaft empfindet. Dabei ist bei Lichte besehen überhaupt nicht klar, was damit genau gemeint sein könnte und wer bei einer Zelebration *versus populum* eigentlich zelebriert wird, Gott oder das Volk (oder gar der Zelebrant).

Jedenfalls ist nicht leicht zu sagen, wieso in einem Gottesdienst ein Priester, wenn er am Altar steht, andauernd die Gemeinde anschauen sollte<sup>30</sup>. Und was er sodann in dieser (für manche augenfällig unangenehmen) Situation für einen Sprechakt setzt, wenn er „zum Volk hin“ zelebriert, d.h. also „zum Volk hin“ betet, vorbetet oder anbetet, ist ein sprachphilosophisches Mysterium: ein wirkliches, mit Absicht und Andacht gesprochenes Gebet kann es jedenfalls kaum sein, als solches dürfte es eben nicht *versus populum* gesprochen werden, ein erklärender Hinweis ebenso wenig, als solches dürfte es nicht in Gebetsform daherkommen. Am ehesten handelt es sich um ein pharisäisches Vorführgebet – also genau um jenes religionspädagogische Monstrum, das Jesus in Mt 23,5 verurteilt.

Wer „zum Volk hin zelebriert“ befindet sich in einer systematischen Kommunikationsfalle, aus der ich nur einen Ausweg sehe: die ZelebrantInnen müssten auch gestisch klar unterscheiden zwischen den Sprechhandlungen *versus Deum* und den Sprechhandlungen *versus populum*. Daraus folgt: wenn sie am Altar (vor)beten, sollten sie grundsätzlich auf derselben Seite des Altars stehen wie die Gläubigen<sup>31</sup>. Sie müssen

---

<sup>30</sup> Es könnte höchstens sein, dass die häufig zu hörende Bemerkung, früher habe der Priester dem Volk den Rücken zugekehrt, nicht einfach dummlich ist, wie es zunächst scheint (er schaute ja wie das Volk *versus Deum*), sondern geradezu entlarvend. Sie würde nämlich zeigen, dass „das Volk“ auch in der Kirche die Respektierung seiner demokratischen Volkssouveränität erwartet und deswegen kein Bisschen zerknirscht vor Gott tritt (obwohl es heute dazu gerade in ökologischer und ökonomischer Hinsicht jeden Grund hätte). Damit diese kleinbürgerliche Selbstgerechtigkeit auch gebührend zur Darstellung komme, wären die mündigen Christen auch bereit, dem Zelebranten die Möglichkeit zu einer recht ausgedehnten Selbstdarstellung zu gewähren, egal wieviel zusätzlichen Klerikalismus sie sich damit einhandeln (vgl. dazu auch Ratzinger, 69f).

<sup>31</sup> Religionsgeschichtlich ist dies bei Altären in allen Religionen der Normalfall (auch wenn es etwa in Reliefs nicht immer einfach darzustellen ist): den Gläubigen gegenüber steht üblicherweise nicht der Priester, sondern die Gottheit, welcher auf dem

sich dann natürlich bisweilen, wie weiland im tridentinischen Ritus, kurz zu den Gläubigen umdrehen, wenn sie diese ansprechen, sich dann aber gleich wieder „vor-betend“ vor diese stellen, um sich mit ihnen *versus Deum* auszurichten. Das mag dann „vorkonziliär“ wirken und heute auch kaum mehr durchsetzbar sein, es ist aber trotzdem genau das, was das *Missale Romanum* von 1970 ursprünglich voraussetzte und besonders: es ist die einzige Möglichkeit, zu verhindern, dass Gottesdienste dauernd wie Aktionärsversammlungen aussehen<sup>32</sup>...

4.4. Hier kommt nun die wohl wichtigste Konsequenz der didaktischen Umdeutung der Liturgie in den Blick: die gänzliche Vernachlässigung der physischen, motorischen Verkörperung der Sprechhandlungen, die (wie oben in 3.2. dargelegt) ja eigentlich den Kern jeder rituellen Handlung bilden, aber in Unterrichtssituationen eben sekundär sind. Zwar hat man nach dem Konzil den Gläubigen im Namen der *participatio actuosa*, der tätigen Teilnahme, ein bisschen mehr Text gegeben (nach SC 30: Akklamationen, Antworten, Psalmengesang, Antiphonen und Lieder), gleichzeitig aber die Ritualisierung dieser Texte, also den *actus*, die Tätigkeit selbst, völlig verkümmern lassen. Dass die „Handlungen, Gesten und Körperhaltungen“ gefördert und auch „das heilige Schweigen zu

---

Altar geopfert wird, die opfernden Priester schlagen sich auf die Seite der anwesenden Gläubigen, in deren Namen sie die Kulthandlung vornehmen. Vor diesem religionsgeschichtlichen Hintergrund ist das Aufkommen von Retabeln, die von der Romanik an hinter dem Altar aufgestellt werden und den göttlichen Bereich auf verschiedenste Weise vergegenwärtigen, durchaus nicht erstaunlich, auch wenn die neuere Theologie darüber die Nase rümpft (vgl. z.B. Adam, Kirchenbau 98f).

<sup>32</sup> So erstaunlich das eigentlich ist: Genau dieser „vorkonziliäre“ Wechsel zwischen Hinwendung *versus Deum* und Zuwendung *versus populum*, wird im durchaus nicht vorkonziliären *Missale Romanum* von 1970 ganz selbstverständlich vorausgesetzt. Das sieht man daran, dass eine Hinwendung *versus populum* in Situationen vorgeschrieben wird, wo sie nach heutiger Zelebrationspraxis eh schon gegeben wäre (vgl. etwa MR Nr. 146; 154; 157-158; 165) und auf (oder neben) dem Altar ein gut sichtbares Kruzifix stehen sollte (MR Nr. 308) und (zwar nur mässiger) Altarschmuck (MR Nr. 305). Rätselhaft scheint mir, wie die heutige, dubiose Zelebrationspraxis, die vor 50 Jahren höchstens als eine Möglichkeit eher nebenbei mitbedacht worden war (vgl. MR Nr. 299 und wohl auch MR Nr. 307), sich so rasant als die einzigartige und unübertreffbare Errungenschaft der Liturgiereform etablieren konnte und seit einigen Jahren sogar von Päpsten *unguibus et rostro*, wiewohl ohne wirkliche Argumentation verteidigt wird (vgl. dazu für die neuesten Entwicklungen den Wikipedia-Eintrag „Volksaltar“). Höchstens der generelle Voyeurismus in der modernen Fernsehgesellschaft könnte hier eine Erklärung sein...



seiner Zeit eingehalten“ würde (SC 30), das sind fromme Wünsche geblieben, von kann heute nicht mehr viel übrig geblieben ist.

Das sieht man schon daran, dass es mancherorts anscheinend evident ist, dass ein mündiger Christ in Gottesdiensten heute nur noch sitzen oder stehen sollte<sup>33</sup>. Natürlich – das Stehen im Gottesdienst mag in der Tat in frühchristlicher Zeit die übliche, aus der Umwelt übernommene kultische Haltung gewesen sein. Zudem war sie an Sonn- und Festtagen auch die einzig zugelassene, womöglich weil sie eine Ritualisierung der Auferstehungshoffnung gewesen ist, wie einem allenthalben eingeschärft wird<sup>34</sup>. Nur eben, was viele Reformer in ihrer historistischen Begeisterung für die Ursprünge gerne vergessen: auch Zeichen (oder zumindest deren konventionelle Deutung) haben ihre Geschichte. Deswegen wird das Stehen im Gottesdienst heutzutage schwerlich noch als ungemein emotionsgeladene Ritualisierung des Auferstehungsglaubens empfunden werden. Wenn es etwas spezifisch Religiöses ausdrücken sollte, dann vielleicht höchstens eine partnerschaftliche Begegnung mit Gott auf Augenhöhe (was dann ziemlich vermessen wäre), doch vermutlich drückt das Stehen kaum etwas aus, dazu ist es nun einmal zu banal. Weniger banal und damit zur Ritualisierung von Gefühlen oder Grundhaltungen geeigneter, wären dagegen weniger alltäglichen Gesten: Ver-

---

<sup>33</sup> Das *Missale Romanum* von 1970 hat diesen Ausdruck kleinbürgerlicher Reserviertheit zur Norm erhoben (vgl. MR Nr.43), der gegenüber ggf. nur Ausnahmen möglich sind. Auch wenn man die Dutzenden an vorgeschriebenen Kreuzzeichen (vgl. dazu Jungmann II 174ff) und die unzähligen, im Minutentakt anfallenden Kniebeugen des tridentinischen Messformulars etwas gar üppig fand, wird man sich wohl über die drei Kniebeugen wundern, die das *Missale Romanum* von 1970 noch erlaubt (MR Nr. 274). Und man wird sich vielleicht auch fragen, wo diese seltsame Rationierung der Gesten ihren Ursprung hatte: in der kopflastigen Theologie der Reformverantwortlichen, in ihrer religionsgeschichtlichen Ahnungslosigkeit, in ihrem unterentwickelten Körpergefühl oder ganz einfach in der altersbedingten Steifheit ihrer eigenen Gelenke...

<sup>34</sup> So etwa von Schützeichel 47f, vgl. Jungmann I 301ff. Es sei dahingestellt, ob das tatsächlich durch die Gläubigen so empfunden wurde, oder ob nicht schon damals Theologen eine unreflektierte Anpassung an die Umwelt nachträglich mit tieferem Sinn befrachteten. Doch mit dem heutigen gelegentlichen Aufstehen in gutbürgerlichen Kirchenbänken hat die damalige Situation ohnehin nicht viel gemein: wer in völlig unmöblierten Kirchen stundenlange Gottesdienste „durchstehen“ muss (wie das heute noch in den Ostkirchen üblich ist), empfindet womöglich diese Körperhaltung tatsächlich als Ausdruck eines religiösen Gefühls, sei es der Ehrfurcht (wie in der Bibel üblich), sei es der Auferstehungshoffnung.

neigung (Metanie), Knien, Fersensitz, Fussfall (Prostration), Niederwerfung (Prostration)<sup>35</sup>, sich an die Brust schlagen, küssen usw. Doch die meisten dieser Gesten – so sehr sie das religiöse Erleben intensivieren könnten – sind in einem heutigen mitteleuropäischen Pfarreigottesdienst kaum (mehr) vorstellbar, ganz abgesehen davon dass sie durch die Möblierung vieler Kirchenräume verunmöglicht würden<sup>36</sup>.

4.5. Überhaupt: die Kirchenräume, jedenfalls die, die in den letzten 50 Jahren „liturgiekonform“ umgebaut wurden (das sind die meisten), sind

---

<sup>35</sup> Anders als das Knien, wie es im Katholizismus üblich ist, ist der Fersensitz keine Kombination von Knien und Stehen (das sich erst in der Romanik eingebürgert hat, vgl. Verdun 217), sondern eine Kombination von Knien und Sitzen. Heute ist diese Haltung besonders vom muslimischen Pflichtgebet und von der japanischen Teezeremonie her bekannt. Religionsgeschichtlich ist es die verbreitetste Art des demütigen und aufmerksamen Sitzens vor einer Gottheit oder einem Machthaber, und damit z.B. die übliche Körperhaltung der altägyptischen Schreiber vor dem Pharao. Im heutigen Christentum ist er erst durch die Mönchsgemeinschaft von Taizé wieder heimisch geworden und hat seither in neueren religiösen Gemeinschaften und zumal unter Jugendlichen eine gewisse Verbreitung gefunden. Wo der Fersensitz in Verehrung übergeht, wird er zum Fussfall, einer Kombination von Knien und Verneigung, bei der entweder nur die Hände (so in der Ostkirche) oder aber auch das Gesicht die Erde berühren (so vom Alten Orient über viele christliche Mönchsorden bis heute im muslimischen Pflichtgebet). Die Prostration, bei der man sich seiner ganzen Länge nach auf den Bauch legt, ist schon im alten Orient der krasseste Unterwerfungsgestus. Im öffentlichen katholischen Kult hat er sich bis heute am Karfreitag und bei Weihen erhalten. Alle diese Gebetsgesten waren offensichtlich noch dem hl. Dominikus geläufig, jedenfalls für sein privates Gebet, wie seine überlieferten „neun Gebetsweisen“ zeigen (vgl. dazu etwa die kommentierte Darstellung bei Lohrum 111-115 und die Position des Dominikaners Thomas von Aquin oben Anm. 16). Einen guten Überblick über die Problematik findet sich bei Staubli.

<sup>36</sup> Schon nur das einfache Knien wird vielerorts durch das Fehlen von Kniebänken und durch die vielen Stühle, die in enger Konzertbestuhlung aufgestellt werden (obwohl dann doch die meisten leer bleiben) von vornherein behindert. Natürlich erscheint das Knien in der ganzen Religionsgeschichte eigentlich nur als Körperhaltung des privaten Gebets und wurde in der katholischen Messe erst im Mittelalter heimisch, als sich im Gefolge der Klerikalisierung der Kulthandlung die Gläubigen ins Privatgebet als Parallelaktion zurückzogen. Als Ritualisierung der Verehrung lässt sich das Knien aber auch ohne grosse historische Legitimation im öffentlichen Kult rechtfertigen (vgl. dazu Schützeichel 49), das zeigt jedenfalls schon das eben (in Anm. 35) erwähnte Beispiel von Taizé. Deswegen ist es eigentlich eine klerikalistische Gängelung mündiger Laien, wenn in vielen modernen Kirchen Kniebänke nur noch in Sakramentskapellen oder in andern für das Privatgebet vorgesehenen Bereichen anzutreffen sind.

paradoxerweise die besten Belege für die gänzliche Unbedarftheit im Umgang mit den rituellen, d.h. physischen Aspekten der Liturgie.

4.5.1. Das zeigt sich schon im Umgang mit dem Altar<sup>37</sup>: Dass man diesen von der Ostwand der Kirche trennen und näher an die Gläubigen heranrücken wollte (vgl. MR Nr. 262), ist durchaus nachvollziehbar, schliesslich wurde damit nur klar gemacht, dass die ganze Versammlung Subjekt der Eucharistie ist und nicht nur einige weit vorne mysteriös für sich hantierende Kleriker, dieweil die Gläubigen in individuellen, davon völlig losgelösten Parallelaktionen, ihre privaten Gebete verrichten (vgl. oben Anm. 36). Dass der Altar also in diesem Sinn ein „Volksaltar“ sein muss, scheint mir schwer zu bestreiten. Freilich wurde dieser Volksaltar von Anfang an auch immer gleich mit der „Zeilebration zum Volk hin“ verknüpft, ohne dass man dieses Schlagwort je wirklich sauber zu Ende gedacht hätte. Wenn man dies tut, sehe ich nur zwei Möglichkeiten: Entweder optiert man konsequent für den Mahlcharakter der Eucharistie, dann muss man den Volksaltar wieder als Tisch deuten, und das Volk muss dann wirklich um diesen Tisch herum stehen (dürfen). Oder aber man will lediglich zum Volk hin zelebrieren, damit das Volk gut sieht, was der Zelebrant macht (viel zu sehen gibt es seit 1970 freilich nicht mehr) – und dann wird dieses Volk genau wieder zu dem, was die Liturgiekonstitution gerade rückgängig machen wollte: Leute, die dem Geschehen „wie Aussenstehende und stumme Zuschauer beiwohnen“ (SC 48), auch wenn sie neuerdings nach der Konsekration einen vorgeschriebenen Satz beisteuern dürfen. Wie man weiss hat sich der zweite Teil der Alternative heute allgemein und wohl auch irreversibel durchgesetzt – was mich freilich nicht hindern wird, hier (6.1) für den ersten Teil der Alternative eine Lanze zu brechen.

4.5.2. Rituell ebenso unbedarft war die – kunstgeschichtlich häufig sehr problematische – Entfernung der Kommunionbänke<sup>38</sup>. Natürlich hingen diese – wie die ostkirchliche Ikonostase und der mittelalterliche Lettner – unter anderem auch mit den Chorschranken zusammen, die schon früh die Laien vom Altar fernhalten sollten und natürlich wirkten sie dementsprechend als – zumindest symbolische – Trennung zwischen dem Schiff, wo die Laien waren und Altarraum, der den Klerikern vorbehalten blieb.

---

<sup>37</sup> Vgl. dazu die klare und übersichtliche Zusammenfassung der Problematik bei Adam, Kirchenbau 94-107, auf die ich mich im Folgenden stütze.

<sup>38</sup> Vgl. dazu Adam, Kirchenbau 107f.

Insofern hätte ihre Entfernung durchaus eine Aufhebung jener „Trennung von Volk und Klerus im öffentlich Kult“ einleiten können, die schon Antonio Rosmini 1848 als erste und wichtigste der „fünf Wunden der heiligen Kirche“ beklagt hatte (vgl. oben Anm. 3). Doch lässt sich heute schwer übersehen, dass in dieser Hinsicht der Abriss der Kommunionbänke gar nichts bewirkt hat, die klerikalistischen Chorschranken in den Köpfen waren offensichtlich stärker<sup>39</sup>.

Weniger augenfällig, aber umso bedenklicher ist hingegen etwas anderes: mit den Kommunionbänken verschwand das einzige, was im tridentinischen Ritus entfernt noch an ein Mahl erinnert hatte, denn immerhin empfing man dort die Hostie Schulter an Schulter an einer Art Tischchen, das durch ein kleines Altartuch als Filiale des Altars gekennzeichnet wurde und das historisch auch tatsächlich aus wirklichen Tischen entstanden war. Deswegen könnte man sich fragen, ob der Abriss dieser Tische nicht primär als kaum zu konterndes Argument gegen die Mundkommunion gedacht war. Auf jeden Fall ist die seither übliche Art des Kommunionempfangs rituell gesehen in höchstem Masse peinlich: Man steht Schlange wie am Kebab-Stand (was allerdings im Anschluss an MR Nr. 160 meist als „Prozession“ bezeichnet wird), nimmt die Hostie und steckt sie sich dann *in currendo* beim Weggehen schnell und verschämt in den Mund. Das mag zwar wie der „Coffee to go“ modern aussehen, aber schon mit halbwegs kultivierten Tischsitten hat es nicht mehr das Geringste zu tun – von religiöser Ehrfurcht ganz zu schweigen. Vor jedem Bancomat lässt sich heutzutage mehr Ruhe, mehr Konzentration – kurz: mehr Andacht finden...<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Das zeigt sich etwa daran, dass das *Missale Romanum* eine Aufhebung der Trennung von Klerus und Volk offensichtlich als so bedrohlich empfindet, dass es dem Priester explizit vorschreibt, beim Friedensgruss im Altarraum zu bleiben, „damit die Feier nicht gestört wird“ (MR Nr. 154) und auch für die KommunionhelferInnen den Zutritt zum Altar strengstens normiert (MR Nr. 162)!

<sup>40</sup> Befördert wurde diese „fast-food“-Frömmigkeit auch durch die Bestimmung von MR Nr. 161 („Sobald der Kommunizierende die heilige Hostie empfangen hat, verzehrt er sie vollständig.“), bei der die Ehrfurcht vor der konsekrierten Hostie der uralten Angst vor ihrem Missbrauch geopfert wird. - Seinerzeit schien sich die ganze Diskussion um die Handkommunion über weite Strecken auf die skurrile Frage einzuschießen, welcher Körperteil würdiger sei, Gott zu berühren, die Hand oder die Zunge (wobei jeder Ethiker klar gegen letztere hätte votieren müssen). Deswegen hat man damals wohl zu wenig bedacht, dass der Kommunionempfang an sich rituell eine echte Knacknuss ist, sobald man die Realpräsenz Christi im Brot voraussetzt (was für Katholiken nicht verhandelbar ist). Deswegen sollte man heute, nachdem

4.6. Die Antwort auf die Frage, was ein Ritus eigentlich sei, gibt also nicht nur wie erwartet Hinweise darauf, wie Kommunionfeiern als Riten zu gestalten wären. M.E. zeigt sie wider Erwarten leider auch, dass die heutige Eucharistiefeyer über weite Strecken kein Ritus mehr ist, sondern eine mässig überzeugende religionsdidaktische Bildungsveranstaltung, die fast nur noch Bildungsbürger reiferen Alters anzusprechen vermag.<sup>41</sup>

Deswegen sollte man nicht nur versuchen, die Kommunionfeiern als ritualfreundlicheres Gegengewicht zur nachkonziliären Eucharistiefeyer zu konzipieren. Man könnte auch versuchen, diese selbst etwas ritualbewusster zu gestalten, natürlich nur im Rahmen der verbindlichen, amtlichen Bestimmungen und der räumlichen Gegebenheiten in den nunmehr umgebauten Kirchen. Soll letzteres geschehen, muss man aber leider eine zweite Vorfrage klären, der man bei einer solchen „Re-Ritualisierung“ der Eucharistie nicht mehr ausweichen kann, nämlich die Frage nach dem Verhältnis von Mahl und Opfer<sup>42</sup>.

---

sich der Schlachtenlärm gelegt hat, sowohl die Mund- als auch die Handkommunion abermals diskutieren, und zwar etwas distanzierter. Der erschreckenden Gegenwart Christi gegenüber kann sich nämlich ein endlicher Mensch sowohl als hilfloser Bettler verstehen, der seine Hand hält, als auch als hilfloses Baby, das nur gerade den Mund öffnet (vgl. Ps 81,11), die Frage ist nur, wie sich diese Vorstellungen ritualisieren lassen. Mir scheint, die tridentinische Mundkommunion war eine gute Ritualisierung, weil sie die Hilflosigkeit erlebbar machte, die heutige Handkommunion hingegen ist es (noch) nicht, weil sie es (vorläufig) nicht tut.

<sup>41</sup> Dies entspricht genau der These von Beate Hofman (37): „Wenn Gottesdienstbesucher den Gottesdienst primär als Ort symbolischer Kommunikation mit Gott wahrnehmen, werden sie ihn milieuübergreifend besuchen. Tritt dagegen das Bildungs- oder das Unterhaltungsparadigma in den Vordergrund, werden Menschen den Gottesdienst wählen, der ihren ästhetischen Mustern entspricht.“ Bestätigt wird diese These durch den erstaunlichen Umstand, dass vermeintlich „altmodische“ Gottesdienste im tridentinischen d.h. „ausserordentlichen Ritus“ augenfällig viel mehr Jugendliche anziehen als „ordentliche“ Pfarreigottesdienste, vgl. unten Anm. 62.

<sup>42</sup> Im Folgenden stütze ich mich besonders auf Adam, Liturgie 32-38, Jungmann I 11-37 und Fendt 11-28.

## 5.0. Zweite Vorfrage: Ist die Eucharistie nun ein Mahl oder ein Opfer?

5.1. Egal, ob das letzte Abendmahl Jesu historisch ein Pässachmahl war oder nicht, sicher ist, dass es in seiner Anlage dem jüdischen Pässachmahl zumindest ähnlich gewesen sein muss, d.h. eine familiäre Feier war, in kleinem Kreis und an irgend einer Art Tisch<sup>43</sup>.

Nach dem Tod Jesu haben seine Schüler und Schülerinnen, die ja fromme Juden waren, offensichtlich weiterhin den Tempel (Apg 2,46a; 3,1; 5,12; 5,42; 22,17) oder die Synagogen (Joh 16,2) frequentiert, daneben aber auch im Andenken an ihren Meister jenes eindrückliche letzte Abendmahl in ihren Privathäusern wiederholt (Apg 2,46.b; 5,42). Klar ist von vornherein, dass diese urchristliche Liturgie in ihrer doppelten Form (häusliches Brotbrechen einerseits, Gebet in Tempel oder Synagoge andererseits) nur solange bestehen konnte, als der Jüngerkreis überschaubar blieb und in Jerusalem wohnte, bzw. eine Synagoge besuchen konnte.

Wo diese Bedingungen nicht mehr bestanden, musste man wohl oder übel Neues erfinden und dass das nicht ganz einfach war, machen etliche Ermahnungen in den paulinischen Briefen klar<sup>44</sup>. Zwar zeigt der

---

<sup>43</sup> Es mag durchaus sein, dass das letzte Abendmahl Jesu am Donnerstagabend, d.h. zu Beginn des 14. Nisan, ein Pässachmahl war, wie es die Synoptiker insinuierten. Wahrscheinlicher scheint mir aber, dass Jesus für sich und seinen engeren JüngerInnenkreis in Jerusalem einen Raum für mehrere Tage reserviert hatte und dort jeden Abend mit ihnen ass, bevor er jeweils über den Ölberg nach Bethanien ging (vgl. Joh 8,1; 12,1.12), wo er und drei seiner Jünger – nach Mk 14,33 par Petrus, Jakobus und Johannes – ein Nachtlager gefunden hatten. In diesem Raum hätte er erst an jenem Freitag, d.h. zu Beginn des 15. Nisan, das Pässachmahl gefeiert, wäre er nicht am Abend vorher unterwegs nach Bethanien diskret verhaftet worden. So jedenfalls stellt es das Johannesevangelium dar. In unserem Zusammenhang ist diese historische Problematik aber nicht von Belang.

<sup>44</sup> 1 Kor 14,26-40 lässt erahnen, wie chaotisch die frühen liturgischen Kreationen gewesen sein müssen. 1 Kor 11,17-34 offenbart die Probleme eines Abendmahls, an dem zu viele Leute teilnehmen (noch dramatischer Apg 20,7-12!). Aus 1 Kor 10,16-21 scheint hervorzugehen, dass gewisse korinthische Christen allen Ernstes den Jerusalemer Tempel durch irgendeinen griechischen Tempel ersetzen wollten oder gar ersetzt hatten. Eine differenzierte Darstellung der Situation findet sich in der anregenden Monographie von St. Heid, die eben erschienen ist.

berühmte Brief von Plinius d.J. an Trajan, dass noch 112 n.Chr. in Bithynien der christliche Gottesdienst seine doppelte Form behalten hatte: privates Brotbrechen am Abend und am Morgen vor Sonnenaufgang wohl ein Wortgottesdienst (womöglich in Anlehnung an den römischen Sonnenkult, der gerade unter Trajan ins Kraut schoss). Doch diese Doppelung war damals schon ein Auslaufmodell<sup>45</sup>. Die zeitgleichen Ignatiusbriefe zeigen nämlich einen andern Trend, der sich schliesslich durchsetzte: Aufgabe des Brotbrechens in Privathäusern (dies wohl auch, um aufkommende Irrlehren leichter kontrollieren und damit die Einheit der Gemeinden besser wahren zu können) und Durchsetzung eines Einheitskultes mit arg reduziertem Mahlcharakter, so wie er dann 150 n.Chr. bei Justin (Apol. I 67) beschrieben wird.

5.2. Dabei wurde eine folgeschwere Neuerung eingeführt: die Konzeption der Eucharistie als Opfer.

Das war zwar aus mehreren Gründen naheliegend: alle Kulte der griechisch-römischen Umwelt waren vornehmlich Opferkulte, der Gekreuzigte war schon früh als neues Osterlamm gedeutet worden (bzw. hatte sich selbst so verstanden, vgl. unten Anm. 50) und auch der Tisch, an dem man bislang das Brot gebrochen hatte, liess sich sehr einfach als Altar umdeuten<sup>46</sup>. Zudem liess sich mit der Opfervorstellung die Bedeutung von etwas so Banalem wie Brot und Wein auch ausserhalb eines intimen Mahles rituell besser betonen.

Aber eben, was man nicht übersehen sollte: so erhellend und einleuchtend es gewesen war (und nach wie vor ist), den Kreuzestod Jesu theologisch als Opfer (im spezifischen Sinn des jüdischen Pässach) zu deuten, so verwirrend und konfus wurde es, sobald man daran ging, sein letztes Abendmahl nicht mehr bloss theologisch, sondern rituell als Opfer (und zwar in einem allgemeinen religionsgeschichtlichen Sinn) zu

---

<sup>45</sup> Vielleicht hatte man damit tatsächlich eine petrinische Tradition konserviert (1 Petr 1,1) und mit dem „Sonnengesang“ eine petrinische Anweisung (1 Petr 2,13f) etwas gar eifrig befolgt...

<sup>46</sup> Vgl. dazu unter Anm. 55. Ob auch der Mithraskult, dessen Mahlfeiern einen Opfermythos voraussetzten und die zudem vor einem Altar stattfanden, diese Umdeutung gefördert hat, ist schwer zu sagen, da man nicht weiss, wie bekannt und wie bedrohlich diese spätere Konkurrenz für das Christentum um 100 n. Chr. bereits war. Denkbar ist es aber.

rekonstruieren<sup>47</sup>. Wie kurzschlüssig und unüberlegt hier der Übergang von der *lex credendi* zu einer neuen *lex orandi* vollzogen worden war – das zeigte sich erst, als diese verquere neue *lex orandi* wieder auf die *lex credendi* zurückwirkte und dort jede Menge Messopfertheorien mit aberwitzigen argumentativen Verrenkungen zeitigte<sup>48</sup>...

---

<sup>47</sup> Im allgemeinen religionsgeschichtlichen Sinn besteht ein Opfer darin, dass der Mensch auf etwas verzichtet, und es der Gottheit schenkt, um z.B. deren Zorn oder Strafe abzuwenden und eine Schuld auszugleichen (Sühnopfer), deren Wohlwollen und Freigebigkeit zu erwirken (Bittopfer), ihr gegenüber seine Dankbarkeit oder Verehrung zu zeigen (Dankopfer) u.ä. Damit das, worauf man verzichtet, die Gottheit auch wirklich erreicht, muss es in irgendeiner Weise vernichtet oder unbrauchbar gemacht werden, was oft durch Verbrennen passiert, weil dann die Gabe augenfällig als Rauch zur Gottheit „aufsteigt“. Beim jüdischen Pässachopfer wird dieser allgemeine Sinn spezifiziert: zwar wird, wie bei jeder Schlachtung eines Tiers, das Schuldgefühl, das sich dabei einstellt, ausgeglichen, indem man auf einen (nicht allzu kömmlichen!) Teil dieses Tieres verzichtet, etwa auf dessen Blut (das man Gott überlässt, indem man es z.B. an den Altar sprengt) oder auf dessen Fett (das man in klassischer Weise verbrennt). Aber beim Pässachopfer wird das Blut des Lammes mit einem zusätzlichen Sinn belegt, und auf den kommt es hier an: an die Tür- oder den Zeltpfosten gespritzt, schützt es die, die das getötete Lamm essen, vor dem Tod (Ex 12,7). Im NT wird der Tod Jesu ausschliesslich in diesem letzten, spezifischen Sinn gedeutet (und zwar m.E. schon durch Jesus selbst, vgl. unten Anm. 50). Sobald man über diesen spezifischen Sinn hinausgeht, gerät man in grosse Schwierigkeiten. So etwa, wenn man den allgemeinen religionsgeschichtlichen Opferbegriff auf Brot und Wein des Abendmahls anwendet und dann fragen muss, worin deren „Vernichtung“ besteht (das ist das Geschäft der „Messopfertheorien“), so aber auch, wenn man den allgemeineren Opferbegriff auf den Kreuzestod Jesu anwendet: dann kommt man nämlich in die höchst problematischen Gefilde der späteren Satisfaktionstheorien.

<sup>48</sup> Nachzulesen ist dies in jedem älteren Handbuch der Dogmatik. Die jüngeren weichen der Frage wohlweislich aus. - Die Verwirrung, die die Opfervorstellung gestiftet hat, ist eindrücklich. Sie geht so weit, dass sogar im tridentinischen Kanon die Konsekration, die neben der Kommunion der eigentliche Brennpunkt der ganzen Feier ist, rituell zunächst gänzlich folgenlos bleibt: vorher wie nachher wird gewissermassen auf Teufel komm raus stur geopfert, wie wenn die Einsetzungsworte gar nichts bewirkt hätten (wobei auch der Umstand eine Rolle gespielt haben mag, dass die Realpräsenz insofern schon vor der Konsekration gegeben war, als diese unmittelbar vor dem Tabernakel stattfand, vgl. oben Anm. 4). Die Realpräsenz Christi in den konsekrierten Gestalten wird, so erstaunlich das eigentlich ist, erst nach dem *Agnus Dei* in den Kommuniongebeten rituell wahrgenommen und auch aufgegriffen (mit der Christus-Anrede im Friedensgebet)! Das ist m.E. eine rituelle Fehlkonstruktion, die weder die rhetorische Vollkommenheit der Einzelgebete noch die Eleganz ihrer redaktionellen Anordnung auszugleichen vermögen. (Die Opferformeln *Quam oblationem* und *Unde et memores, Hanc igitur* und *Supra quae*, [*Communicantes* und *Nobis quoque peccatoribus, Memento Domine* und *Memento etiam*,] *Te igitur* und *Supplices te*



5.3. Nun gäbe freilich durchaus einen nicht allzu problematischen Ausweg aus dieser Messopferfalle. Er kommt im *Missale Romanum* von 1970 kurz in den Blick (wird dann aber sogleich wieder unter klassischen Opferfloskeln begraben). Dort werden ganz zu Beginn der Opfervorbereitung Brot und Wein als „Frucht ... der menschlichen Arbeit“ präsentiert. Daraus lässt sich die etwas umständliche, aber immerhin nachvollziehbare und tröstliche Vorstellung ableiten, dass Brot als Vergegenwärtigung von Leiden, Endlichkeit und entfremdeter Arbeit (so schon in Gen 3,17-19) und dass Wein als Vergegenwärtigung einer schon immer absturzgefährdeten Freizeit und Kreativität (vgl. etwa Gen 9,20-27), dass also die gesamte menschliche Existenz vor Gott gebracht wird, um, einmal geopfert und „losgelassen“, in göttliches Leben verwandelt zu werden und darin auch geborgen zu bleiben (ähnlich auch andeutungsweise in SC 48).

Mit dieser Idee der Selbstaufopferung würde das Messopfer weder mit dem Pässachopfer verknüpft noch mit einem Sühnopfer, sondern mit dem in atl. Zeit äusserst populären „Mahlopfer“ bei dem die Gläubigen die „Frucht ihrer Arbeit“ in den Tempel brachten, um sie vor Gott und zusammen mit ihm (gewissermassen in einem „Aktualpräsenz-Picknick“) dankbar und fröhlich zu verzehren und so zu Hausgenossen Gottes zu werden (vgl. z.B. Dt 26). Allerdings müsste man dann ein solches, auf Freude und Dankbarkeit fokussiertes Mahlopfer mit dem ganz anders gestimmten letzten Abendmahl Jesu und mit seinem Kreuzestod verknüpfen, und dieses nicht einfache Problem könnte man leider wiederum nur mit einer neuen, logisch vertrackten Messopfertheorie lösen.

5.4. Kurz - mir scheint, die Vorstellung des Opfers sei mit der Eucharistie nicht wirklich kompatibel, sofern man diese so feiern will, wie sie anfänglich gedacht war: als Vergegenwärtigung des letzten Mahls Jesu, am Abend vor seiner Tötung.

Dieses letzte Mahl hat Jesus nämlich, wie die zahlreichen, für ihn so charakteristischen Gastmähler, an denen er während seiner öffentli-

---

*rogamus* sind streng symmetrisch um die Einsetzungsworte herum gruppiert.). Wenn Zwingli (19) als feinfühleriger Humanist im tridentinischen Kanon „nichts anderes als eine Anhäufung etlicher Gebettlein“ sah, so erklärt sich dieses offensichtliche Fehlurteil wohl nur durch seinen berechtigten theologischen Unmut über die Opferidee...

chen Wirksamkeit mit seinen JüngerInnen teilgenommen hatte, als Realisierung des kommenden und schon gegenwärtigen Gottesreiches gefeiert, gewiss. Aber er hat es eben auch im Angesicht seines nahen Todes gefeiert, weswegen er Brot und Wein nicht als allgemeine Symbole der menschlichen Arbeit und des menschlichen Lebens deutete, sondern als bleibende Vergegenwärtigung seines Leidens und Sterbens, durch welches das Leiden und Sterben jedes Menschen als Weg zu Gott konstituiert und geoffenbart geworden ist.

Deswegen sollte man m.E. den gordischen Knoten des Messopfers durchschlagen, d.h. die Opferidee fallen lassen, und zwar um die Eucharistie wieder konsequent als Vergegenwärtigung des letzten Abendmahls Jesu feiern zu können<sup>49</sup>. Und an diesem Abendmahl sind nun m.E. zwei Dinge zentral: der Mahlcharakter und die Realpräsenz des Gekreuzigten und Auferstandenen in Brot und Wein<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> Mir ist klar, dass ich damit Ulrich Zwingli (und Martin Luther) folge, der als erster 1523 in seiner Schrift „De canone missae epicheiresis“ („Versuch über den Kanon der Messe“) diesen gordischen Knoten der Messopferidee mit der ihm eigenen kecken Fröhlichkeit durchschlug und wenig später ein Doppelsystem aus Predigtgottesdienst und Abendmahl einführte. In ökumenischen Zeiten wird es aber wohl erlaubt sein, einem brillanten, wiewohl akatholischen Theologen Recht zu geben, wo er womöglich Recht hatte...

<sup>50</sup> Natürlich ist es ziemlich kühn, diesen zweiten Punkt jetzt einfach als Behauptung hinzustellen, ohne gleich an der jahrhundertealten Titanenschlacht rund um das Abendmahl teilzunehmen. Wenn ich es dennoch wage, dann aus folgendem, womöglich etwas simplem Grund: Dass Jesus beim letzten Abendmahl (das wohl kein Pässachmahl war, vgl. oben Anm. 43) für Brot und Wein nicht nur gedankt hat, wie das zu Beginn und am Ende eines jüdischen Mahles üblich war, sondern beides auf seinen bevorstehenden Tod hin gedeutet hat, ist unbestritten. Entscheidend scheint mir nun, dass er diese Deutung sicher nicht so formuliert hat, wie man es im damaligen Zusammenhang hätte erwarten können: Beim Brot hätte man in Anlehnung an Stellen wie Ps 80,6; 127,2; Hi 3,24; Dtn 16,3 (das dann im **הָא לַחֲמַא עֲנִיא** des unmittelbar bevorstehenden Pässachmahls aufgenommen würde) ein Wort wie „Das ist das Brot meiner Schmerzen, meiner Demütigung, meiner Tränen“ erwarten können und beim Wein in Anlehnung an Konstruktionen wie in Ez 23,33; Ps 75,9; Jes 51,17.22 eine Formulierung der Art „Das ist der Kelch meines Leidens, meiner Todesangst“ (eine Formulierung, die ja durch Mk 14,26par auch prompt verwendet wird, wenn er versucht, sich Jesu Gebet in Gethsemani vorzustellen). So wäre klar gewesen, dass Brot und Wein nur ganz allgemein und irgendwie metaphorisch als Symbole des kommenden Leidens zu verstehen gewesen wären. Dass sich Jesus so hätte ausdrücken können, es aber (beim Brotwort sicher, beim Kelchwort sehr wahrscheinlich)

5.5. Allerdings wäre es nun hinwiederum naiv zu glauben, dass diese beiden Aspekte, die Erinnerung an das vergangene Mahl Jesu und seine bleibende Gegenwart in Brot und Wein, so ohne weiteres zusammenpassen, und zwar sowohl theologisch wie rituell. Schon die Reformation hat sich darob gespalten und auch bei den heutigen Flügelkämpfen innerhalb der katholischen Kirche geht es letztlich um diese Frage.

Betont man (wie der „linke“, progressive Flügel) in der Eucharistie den Mahlcharakter, so muss man erzählend an das letzte Abendmahl Jesu erinnern, an seine Mahlgemeinschaft und an die ethischen Forderungen, sich daraus ergeben. Damit lässt sich das Ganze kaum mehr ritualisieren und besonders: es fällt dann schwer, in Brot und Wein mehr als eine symbolische oder höchstens eine Aktualpräsenz glaubhaft zu machen<sup>51</sup>.

Betont man in der Eucharistie dagegen (wie der „rechte“, konservative Flügel) die Realpräsenz Christi in Brot und Wein, hat man die

---

nicht getan hat, zeigt umso klarer, wie erschreckend originell und unerträglich konkret und handfest die Formulierungen „Das ist mein Leib – das ist mein Blut, bzw. der Kelch des neuen Bundes in meinem Blut“ in Wirklichkeit sind: durch sie deutet sich Jesus als reales, neues Osterlamm und macht so sein letztes Abendmahl zu einer Überbietung des Osternachtmahles aus Ex 12. Das allein berechtigt natürlich noch nicht zwingend zur Annahme, dass Jesus diese Sätze wörtlich meinte, vielleicht wollte er auch nur mit seiner bekannten Vorliebe für Hyperbeln eine rein symbolische Neudeutung von Brot und Wein rhetorisch besonders einprägsam vermitteln. Nur eben: mir scheint, die Drastik der Brotrede in Joh 6,22-40, die den skandalösen Kannibalismus der Vorstellung direkt thematisiert, und besonders die Reaktion, die diese auslöst (Joh 6, 41-69), lassen einem keine Wahl: dort, wo sie bestritten wurde, hat die Urkirche eine wörtliche Deutung des Brot- und des Kelchwortes vertreten und zwar im vollen Bewusstsein für die Schwierigkeit dieser Position. Sieht man im NT mehr als ein historisches Dokument, muss man diese Position zwingend übernehmen und zwar ohne sie nach der üblichen Theologenart gelehrt oder spirituell zu verwedeln – es sei denn, man wolle mit Bernhard Lang (114-119) das gesamt Problem mit einer hochoriginellen, aber doch leicht skurrilen neuen Messopfertheorie wegsprengen, bzw. wegzaubern...

<sup>51</sup> Das zeigt sich etwa bei Eigenmann: so eindrücklich und wortgewaltig die da vorgeschlagenen Hochgebete die „Eucharistie als subversive Symbolhandlung“ (7) auszeichnen, indem sie heilsgeschichtlich die „vergegenwärtigende Erinnerung von Leben, Tod und Auferstehung Jesu“ sicherstellen, ekklesiologisch die Versammelten in seine Nachfolge rufen und eschatologisch auf die „als Tat Gottes verheissene Vollendung des Reiches Gottes“ hinweisen (9) – „die mittelalterlichen Eucharistiethologien bis hin zur Transsubstantiationslehre des Viertes Laterankonzils von 1215“ (ebd.) blenden sie als reine „Engführung“ und Entgleisung völlig aus.

komplementären Probleme: man kann zwar nun problemlos einen (Anbetungs-)Ritus gestalten, aber in diesen lässt sich jetzt die erzählende Erinnerung an das letzte Abendmahl Jesu und an seine Reich-Gottes-Mahlgemeinschaften nur mehr mit Mühe einbinden und der Mahlcharakter des Ganzen ist kaum mehr zu retten<sup>52</sup>.

Ganz offensichtlich sind beide Aspekte nur schwer in ein einziges, halbwegs konsistentes Gottesdienstformular zu packen. Und doch sind beide unverzichtbar: Setzt man die Realpräsenz auf Sparflamme, so missachtet man nicht nur einen wesentlichen Teil der kirchlichen Dogmenentwicklung, sondern auch einen der originellsten und auch anstößigsten Elemente der Botschaft Jesu<sup>53</sup>. Setzt man den Mahlcharakter auf Sparflamme, übergeht man einen wesentlichen und ebenso originellen Teil seines Lebens und verdrängt die eine Hälfte des doppelgestaltigen, urchristlichen Kultes. Deswegen wäre es viel einfacher, wenn man die beiden Aspekte auf zwei Gottesdienstformen aufteilen könnte.

5.6. Genau diese Chance bietet sich heute dank der eingangs geschilderten desolaten Situation. In der Tat: die sinkende Zahl der Gläubigen erlaubt es meistens, in den Eucharistiefeiern den Mahlcharakter viel klarer zum Ausdruck zu bringen, als dies noch vor 50 Jahren möglich war, und die sinkende Zahl der Priester erzwingt eine Aufwertung der Kommunionfeiern, die man so konzipieren kann, dass in ihnen die Realpräsenz Christi in der konsekrierten Hostie stärker zum Tragen kommt. Im selben Zug kann so auch die Doppelgestalt des urchristlichen Gottesdienstes wiederhergestellt werden - und im Vorübergehen werden sich auch gleich etliche der oben (4.2 - 4.5.) monierten nachkonziliären Einseitigkeiten in der Kommunionfeier korrigieren lassen.

---

<sup>52</sup> Das zeigt sich etwa im Tridentinischen Ritus und ebenso in der Chrysostomus-Liturgie.

<sup>53</sup> Nochmals: Ich halte, wie (oben Anm. 50) gesagt, die brutal konkreten Formulierungen „Das ist mein Leib – das ist mein Blut“ für historische Jesusworte, und zwar gerade wegen der verstörenden Kühnheit, die ihnen eigen ist: Sich selbst angesichts eines nahen Todes als Osterlamm in Brot- bzw. Mazzenform seinen eigenen SchülerInnen zu essen geben (und damit auch gleich den Hirten- und den Bauernaspekt des jüdischen Osterfestes kurzschliessen) und anschliessend den Inhalt des Kiddusch-Bechers als eigenes Blut definieren, das wie in Ex 12, 7 vor dem Tod schützt – keine urkirchliche Gemeinde hätte es je gewagt, eine solch kannibalische Vorstellung zu vertreten und dann erst noch dem Herrn in den Mund zu legen, wenn diese nicht *ipsisima vox* Jesu gewesen wäre.

## 6.0. Klarere Inszenierung der Eucharistie als Mahlfeier

6.1. In den meisten Pfarreien hält sich die Anzahl Gläubige heutzutage auch an Sonntagen in einem durch und durch überschaubaren Rahmen. Deswegen wäre meist ohne weiteres möglich, der Eucharistie das unpassende Aussehen einer Aktionärsversammlung zu nehmen und zugleich ihren Mahlcharakter, der in Gefolge des II. Vaticanums allenthalben theoretisch proklamiert wurde, nunmehr auch konkret viel klarer und augenfälliger zu realisieren. Bewerkstelligen lässt sich beides auf einfachste Art und Weise, d.h. in vollem Einklang mit den approbierten Messformularen und mit den räumlichen Verhältnissen in den umgebauten Kirchen.

Dafür reicht es nämlich, dass die Gläubigen nach dem Glaubensbekenntnis, bzw. den Fürbitten ihre Bänke oder Stuhlreihen verlassen<sup>54</sup> und sich bis zur Kommunion (natürlich in mehreren Reihen) rund um den Altar herum aufstellen, und zwar wirklich in dichter Kreisform, so dass jedes räumliche Gegenüber von Zelebrant(en) und Volk verschwindet und so „die Trennung von Volk und Klerus im öffentlichen Kult“ (Rosmini, vgl. oben 4.5.2.) zumindest für diesen zweiten Teil der Eucharistie in räumlicher Hinsicht (aber natürlich ohne Verwischung der verschiedenen Funktionen) aufgehoben wird<sup>55</sup>.

Damit wird der Altar automatisch wieder zu dem, was er in der christlichen Liturgie ursprünglich einmal war: ein einfacher Tisch<sup>56</sup> - jedenfalls bis zur Kommunion. Ausgerechnet in diesem Moment wird es

---

<sup>54</sup> Solche Dislokationen sind in den letzten Jahrzehnten fast vollständig aus der Liturgie verschwunden und wurden z.T. durch entsprechende Vorgänge im Chorraum ersetzt, etwa bei der Fusswaschung am Gründonnerstag oder bei der Taufwasserweihe in der Osternacht. Die *participatio actuosa* wurde also theoretisch angepriesen, praktisch förderte man aber, was man ablehnte: die stillsitzenden Zuschauer, die als unbewegtes Publikum zum Guckkasten-Chor emporschauen...

<sup>55</sup> Freilich steht dies im Widerspruch - nicht direkt zum Buchstaben, aber doch klar zum Geist der oben (Anm. 39) erwähnten Bestimmung des *Missale Romanum*.

<sup>56</sup> Als im 1. Jhd. mit dem Wachstum der Gemeinden die häuslichen Tischgemeinschaften immer grösser wurden (was man etwa schon in Apg 20,7-12 kommen sieht), verschwanden allmählich die Tische aus den Versammlungsräumen - bis auf einen, auf den der Vorsteher Brot und Wein legte. Dieser Tisch konnte dann im Handkehrum zum Altar umgedeutet werden, auf dem das Messopfer dargebracht wurde (vgl. Jungmann I 23). - Wenn alle nun in dichtem Kreis diesen zum Tisch zurückverwandelten Altar umstehen, heisst das in diesem Fall eben nicht, dass sie Gott nicht mehr im Blick haben, weil sie sich gegenseitig anschauen (vgl. Ratzinger 70), sondern dass sich alle auf das göttliche Geschehen in ihrer Mitte „konzentrieren“!

dann freilich unmöglich, diesen Tisch weiterhin normal als Tisch zu verwenden, ohne die einschlägigen Bestimmungen des *Missale Romanum* (MR Nr. 160, 284-287) zu verletzen...

Wichtig scheint mir aber, dass dieses Stehen um den Altar auch deutlich macht, was mit dem Mahlcharakter der Eucharistie nicht gemeint ist: es geht nicht darum, das Abendmahl Jesu (bei dem gewiss gegessen oder gelegen wurde) historisch-kritisch nachzustellen oder zu wiederholen, wie wenn dieses Mahl die erste Eucharistie gewesen wäre. Es geht vielmehr darum, an dieses Mahl zu erinnern und es in seiner religiösen Bedeutung zu vergegenwärtigen. Und das gelingt besonders gut, wenn durch das an sich seltsame Umstehen eines Tisches das ebenso seltsame Osternachtmahl aus Ex 12,11 evoziert wird, das ja den Schlüssel zur Deutung der erst recht seltsamen Einsetzungsworte Jesu darstellt (vgl. oben Anm. 50)!

In dieser Anlage drängen sich natürlich kleinere rituelle Anpassungen auf. Die wichtigste ist sicher die Notwendigkeit, allen Anwesenden die Kommunion unter beiden Gestalten zu geben. Dabei wird man am einfachsten die Kelchkommunion durch Eintauchen vorsehen und so vorgehen, wie es in MR Nr. 287 beschrieben wird<sup>57</sup>, wobei Priester und Kommunionhelfer/in am Altar stehen und als letzte kommunizieren, nachdem alle Anwesenden kommuniziert haben und alle der Reihe nach wieder zu ihren ursprünglichen Plätzen im Kirchenschiff zurückgekehrt sind. Ich halte es zudem für angezeigt, dass die Kommunizierenden einzeln vor oder während des Empfangs des Sakraments wie in MR Nr. 160 vorgesehen „eine gebührende Ehrfurchtsgebärde“, z.B. eine Kniebeugung, machen – dies allein schon, um den allgemeinen Eindruck eines Gedränges wie bei der Verteilung von Gratismustern auszuschliessen.

---

<sup>57</sup> „Wenn die Kelchkommunion durch Eintauchen geschieht, tritt der Kommunikant zum Priester, wobei er die Kommunionpatene unter den Mund hält; der Priester hält das Gefäß mit den heiligen Hostien; an seiner Seite steht der Diener, der den Kelch hält. Der Priester nimmt eine Hostie, taucht einen Teil von ihr in den Kelch, zeigt sie und spricht dabei: *Der Leib und das Blut Christi (Corpus et Sanguis Christi)*; der Kommunikant antwortet: *Amen*, empfängt vom Priester das Sakrament mit dem Mund und entfernt sich darauf.“ Mir schiene es allerdings naheliegender, wenn der Priester den Kelch hielte und der Kommunionhelfer das Ziborium (das man dann einfach auf dem Altar stehen lassen könnte, wenn kein Kommunionhelfer da ist).

Überhaupt wird man sich überlegen müssen, welche Körperhaltungen am Altar angesichts der Raumverhältnisse möglich und angesichts der örtlichen bzw. kulturellen Ausdrucksformen angebracht sind. Und natürlich: will man der Opfervorstellung ausweichen, ist von den vier offiziellen Hochgebeten nur noch das zweite brauchbar, weil es als einziges nirgends von Opfer redet...

6.2. Nun ist es meistens so, dass parallel zum Rückgang der Gottesdienstbesucher auch die Kirchen zu gross werden. Üblicherweise wird dieser Umstand primär als Problem empfunden, das man so lange es nur geht zu verdrängen sucht. Erstaunlicherweise übersieht man aber meist, dass damit auch ein Platzgewinn gegeben ist, der durchaus Vorteile hätte, wenn man denn diese in den Gottesdiensten auch auszunützen wüsste.

Für die Eucharistiefeyer könnte das z.B. folgendes heissen: Die Gläubigen, die am Anfang des Gottesdienstes vereinzelt oder in kleinen Gruppen über den ganzen Raum verstreut Platz nehmen (und zwar erfahrungsgemäss eher hinten), könnte man nach dem Tagesgebet auf die Sitze direkt vor den Ambo bitten. So würde auch äusserlich sichtbar, dass die Gläubigen spätestens mit dem Gloria und dem Tagesgebet (der alten „Kollekte“) die Vereinzelung und Zerstreutheit ihres Alltags verlassen haben und nun durch das göttliche Wort zu jener Einheit zusammengeführt werden, in der sie dann als kollektives Subjekt „die heilige Handlung bewusst, fromm und tätig mitfeiern“ (SC 48). Wo die Anwesenden dafür trotz allem zu zahlreich sind, könnten sie wenigstens für die Verlesung des Evangeliums, die meist im Chor durch eine Prozession eingeleitet wird, ihrerseits alle unter den Ambo treten, wodurch wiederum der alte Rangunterschied zwischen dem Evangelium und den andern Schriftlesungen zusätzlich betont würde.

Indem sich also die Gläubigen erst um den Ambo und dann um den Altar scharen, würde der seit dem Konzil theologisch wichtige Parallelismus zwischen „Tisch des Wortes“ und „Tisch des Brotes“ augenfällig. Architektonisch wird er in heutigen Kirchen meist klar betont, nun würde er durch zwei Dislokationen auch rituell unterstrichen<sup>58</sup>. Wenn

---

<sup>58</sup> Fraglich ist, ob damit den Predigern auch bewusst würde, dass der Ambo nicht einfach ein Rednerpult oder eine Kanzel ist, sondern (ähnlich dem *Bema* in den Synagogen) der erhöhte Ort, von dem aus das Wort Gottes ergeht, und dazu gehören die

dann nach der Kommunion die Gläubigen wieder an ihre ursprünglichen Plätze im Kirchenschiff zurückkehren und damit in die Privatheit ihrer Gottesbeziehung und in die Zerstreuung ihres Alltags, wird wiederum die Auflösung der Mahlgemeinschaft sichtbar eingeleitet und zum Schluss auch vollzogen.

---

Lesungen, die Zwischengesänge und das Evangelium, nicht aber Predigten, Begrüßungen, Erläuterungen, Anweisungen oder Mitteilungen. Auch wenn die Predigt seit dem II. Vaticanum nicht mehr in eine rituelle Pause fällt, sondern als Teil des Gottesdienstes verstanden wird (SC 35; 52), so bleibt sie doch ein persönlicher Kommentar des Predigers (und nicht eine Art rhetorisches Sakrament, wie im Protestantismus). Dass man das Wort Gottes von dessen Kommentar unterscheiden sollte, müsste heutzutage eigentlich selbstverständlich sein. Daher gehört ein Prediger nicht auf, sondern - frei stehend (und natürlich frei redend!!) - vor oder neben den Ambo, was übrigens auch rhetorisch angezeigt ist: jede Schranke zwischen Redner und Zuhörerschaft stört die Kommunikation und schwächt damit die Rede. So seltsam es tönt: Als sich die Prediger noch auf die Kanzeln wagten, wirkten sie, obwohl sie „von oben herab“ sprachen, viel bescheidener (weil sie den heiligen Bezirk des Presbyteriums verlassen hatten und sich seitlich im Laienschiff befanden). Sie waren auch rhetorisch effizienter (weil sie auf ihren luftigen Kleinbühnen viel exponierter waren und sich nicht an Manuskripten festhielten).



## 7.0. Die Kommunionfeier als Gegengewicht

7.1. Der Rückgang der Gläubigen lässt sich also recht einfach zum Vorteil der Eucharistiefiern nutzen, er ermöglicht eine adäquatere „Inszenierung“ des bestehenden Formulars, die den Mahlcharakter klarer hervortreten lässt. Schwieriger wird es, wenn nun Kommunionfeiern konzipiert werden sollen, die durch den Rückgang der verfügbaren Priester erzwungen werden. Hier fehlt nämlich nicht nur ein zufriedenstellendes Formular, sondern überhaupt ein rituelles Konzept<sup>59</sup>. Beides kann aber auch als Chance betrachtet werden und als Einladung zu liturgischer Kreativität.

7.2. Diese Kreativität sollte jedoch m.E. von vornherein durch zwei Bedingungen gezähmt werden:

7.2.1. Der Kommunionfeier als Ritus im oben (3.2) umschriebenen Sinn sollte eine spezifische mythische Vorstellung zugrunde liegen, die komplex genug ist, um als zielgerichtete Handlung in einen dramatischen Ablauf gegossen zu werden und an der alle Anwesenden auf ihre Weise „bewusst, fromm und aktiv“ (SC 48) teilhaben können.

In diesem ersten Punkt scheint mir besonders der Aspekt der „zielgerichteten Handlung“ wichtig zu sein, denn er wird allzu häufig vernachlässigt. Zwar sind Riten, wie gesagt, nicht einfach dramatisierte Mythen, aber trotzdem sollten sie wenn immer möglich ein gewisses dramatisches Gefälle aufweisen, ansonsten verlieren sie bald einmal ihre spezifische Wirkung<sup>60</sup>. Jede Liturgie ist nämlich immer auch ein „Schauspiel“. Deswegen sollte sie nicht einfach nur inhaltlich orthodox sein, sie sollte auch rhetorisch berühren und im formalen Aufbau die wichtigsten Regeln der Dramaturgie beachten. Hier liegt m.E. der Schwachpunkt vie-

---

<sup>59</sup> Die oben (Anm. 12) erwähnten Formulare finde ich deswegen nicht zufriedenstellend, weil sie der Eucharistiefier gegenüber keinerlei Eigenständigkeit haben und auch, weil sie eigentlich gar keine Riten sind, sondern dogmatische Geröllhalden. Ein Ritus ist wie gesagt mehr als eine bloße Abfolge erklärender, belehrender oder befehlender Texte, mögen diese theologisch noch so tiefsinnig sein.

<sup>60</sup> „Liturgik ist die Kunst, Gottesdienst als Kunstwerk dramaturgisch zu inszenieren. Sie öffnet assoziative Räume der Reflexion und Feier, in denen die Teilnehmenden rezeptiv ihre eigenen Gedanken als Menschen vor Gott entwickeln können.“ (Hofman 36f)

ler Kommunionfeiern: sie kranken an Formlosigkeit und werden deswegen – nicht unbedingt häretisch, wie Martin Mosebach wohl sagen würde, durchaus aber, und das ist womöglich noch schlimmer, konfus und langweilig...

7.2.2. Die Kommunionfeier sollte sich eindeutig von der Eucharistiefeier unterscheiden, und zwar nicht nur, weil einschlägige Bestimmungen das verlangen<sup>61</sup>, sondern auch, weil sich damit eine willkommene Möglichkeit eröffnet, Einseitigkeiten auszugleichen, die sich unausweichlich ergeben – gerade wenn man die Eucharistie konsequenter als bisher als Mahlfeier konzipiert.

Was diesen zweiten Punkt betrifft sollte man nämlich eines nicht übersehen: Mahlfeiern wie die oben skizzierte, setzen – wie das urchristliche „Brotbrechen“, das in Privathäusern gefeiert wurde – eine räumliche Nähe voraus. Diese aber ist keineswegs unproblematisch:

Einerseits besagt diese Nähe eine gewisse Intimität, in der die persönliche Betroffenheit der Gläubigen durchaus wachsen kann, durch die der *cultus publicus* aber auch eine bedenkliche Ähnlichkeit mit den seit jeher umstrittenen Privatmessen bekommt (vgl. Jungmann I 269-294). Und wenn sich dann von da her über die ganze Pfarrei eine Atmosphäre familiärer Gemütlichkeit ausbreitet (was mir heute mancherorts der Fall scheint), so mag das in Zeiten zunehmender Individualisierung, Anonymisierung und Distanzierung von der Kirche zwar antizyklisch sein, aber gefährlich ist es trotzdem. Allzu leicht droht nämlich so die an sich schon kleine Herde zur noch kleineren Herde zu schrumpfen, die nur noch aus einer exklusiven Kernpfarrei besteht, die zwar hochengagiert sein mag, die aber trotzdem gesellschaftlich in die gänzliche Bedeu-

---

<sup>61</sup> Vgl. etwa WGF 3: „Es wäre falsch, bei der Wortgottesfeier Gebetsvorlagen zu benutzen, die ein eucharistisches Hochgebet vortäuschen, um den Unterschied zu einer Messfeier zu verwischen.“ Ähnlich FKG 2 und 4. Ein abschreckendes Beispiel für eine – sicher ungewollt – vorgetäuschte Konsekration fand sich erstaunlicherweise ausgerechnet in der tridentinischen *Missa Praesantificatorum*, auf die gleich einzugehen ist (vgl. unten 7.1.): dort hielt der Priester, kurz bevor er kommunizierte, ohne jeden Anlass die (am Vortag konsekrierte) Hostie hoch, genau wie bei der Konsekration während der Messe. Daraus konnte man vom Schiff aus nur schliessen, eben müsse eine Konsekration stattgefunden haben (die im tridentinischen Ritus ja in tiefstem Schweigen stattfindet).

tungslosigkeit abdriftet. Hier müsste die Kommunionfeier als Gegengewicht zur Eucharistiefeier so gestaltet sein, dass sie auch distanzierte Beobachter anspricht, die sich mit dem Geschehen nicht voll identifizieren wollen oder können<sup>62</sup>.

Andererseits bewirkt die räumliche Nähe auch eine Entzauberung und Banalisierung des eucharistischen Geheimnisses, d.h. des Glaubens an die Real- und an die Aktualpräsenz Christi in Brot und Wein (denn Essen ist nun mal etwas Alltägliches, vgl. 1 Kor 11,29!). Wenn nun also, wie oben (2.3.) vorgeschlagen, die Kommunionfeier auf den Glauben an die Realpräsenz gegründet wird, so vermag sie auch in dieser Hinsicht ein Gegengewicht darzustellen.

7.3. Nun ist mir durchaus bewusst, wie kurios mein Vorgehen ist: nach einer „rechtslastigen“ Kritik am „linkslastigen“ Messritus von 1970, den Benedikt XVI. m.E. nicht ganz zu Unrecht als gemachten Ritus ansah, im Gegensatz zum gewachsenen tridentinischen Ritus, ist mir bislang nichts Besseres eingefallen, als diesen kritisierten Ritus durch Verstärkung seines Mahlaspekts noch mehr nach „links“ zu verschieben. Und nun gehe ich daran, ihm als angebliches Gegengewicht einen noch gemachteren Ritus an die Seite zu stellen. Soll da nicht der Teufel mit dem Beelzebub ausgetrieben werden? Gewissermassen schon, und ich glaube, dass das für einmal sogar funktionieren könnte!

Einerseits bin ich nicht sicher, dass es immer klug ist, bei allen Problemen zu warten, bis irgendwoher eine Lösung „wächst“. Andererseits sehe ich das Hauptproblem der nachkonziliären Liturgiereform nicht primär darin, dass sie nicht organisch gewachsen, sondern konstruiert war. Ihr Hauptproblem ist, dass sie den tridentinischen Ritus pädagogisiert und dadurch ziemlich vollständig ruiniert hat. Deshalb habe ich wenig Bedenken, hier einen neuen Ritus zu konstruieren, solange er auf jegliche Pädagogisierung verzichtet. Egal wie gemacht er ist könnte

---

<sup>62</sup> Der erstaunliche Umstand, dass Messfeiern im „ausserordentlichen Ritus“ augenfällig mehr junge Leute, zumal auch junge Männer, anziehen, als durchschnittliche Pfarreigottesdienste, könnte hier seine Erklärung finden: die tridentinische Messe ist ein Ritus, der Distanz ermöglicht, weil er *ex opere operato* still für sich abläuft, ohne die Gläubigen je zu vereinnahmen, wortreich zu gängeln oder zur *participatio actuosa* zu nötigen. Zudem garantiert er dank Latein und Gregorianik eine ästhetisch durchaus einnehmende Exotik, die gewiss nicht alltäglich und deshalb heutzutage für viele Jugendliche attraktiv ist! (Vgl. auch oben Anm. 41.)

ein solcher Ritus nämlich wieder spürbar machen, was überhaupt ein Ritus ist. Und damit würde wohl auch verständlich, wieso der „ausserordentliche“ tridentinische Ritus neben dem „ordentlichen“ von 1970 nicht nur eine knappe Daseinsberechtigung hat, sondern eben auch - ausserordentliche Vorzüge, die man vermehrt auch würdigen sollte. Kurz und überspitzt gesagt: der hier vorgeschlagene, in sich didaktikfreie Ritus hat als Ganzer mitunter auch eine ritendidaktische Funktion, indem er den Teilnehmenden wieder erfahrbar machen könnte, was ein Ritus ist!

## 8.0. Kommunionfeier konkret

8.1. Was heute weitgehend vergessen scheint: eine Kommunionfeier, die von der Eucharistie unabhängig war - und deshalb auch einen schweren Stand hatte - gab es in der katholischen Tradition bereits bis 1970: die *Missa praesanctificationum* als Teil der tridentinischen Karfreitagsliturgie. Sie war das römische Pendant zur ostkirchlichen „Liturgie der vorgeweihten Gaben“, die jeweils mittwochs und freitags während der Fastenzeit gefeiert wird. Auch wenn in der tridentinischen Fassung die mythische Grundidee dieser Liturgie nicht mehr ganz so klar war, wie im östlichen Original<sup>63</sup>, so ist sie hier dennoch von höchstem Interesse.

Es handelt sich nämlich um eine rituelle Theophanie, bei der Gott, der in Brotgestalt im Tabernakel wohnt, hervortritt und in einer Prozession zu den Gläubigen kommt, um bei der Kommunion in ihnen „Wohnung zu nehmen“.

Eine ganz ähnliche rituelle Theophanie kennt übrigens auch das Judentum im Sabbatgottesdienst bei der „Aushebung der Thora“. Hier bricht Gott, der in Textgestalt im Thoraschrein weilt, auf und wird -

---

<sup>63</sup> Die ostkirchliche „Liturgie der vorgeweihten Gaben“ ist eine Vesper, die um einen Kommunionteil erweitert wird. Dabei wird die Übertragung der vorgeweihten Gaben vom Rüsttisch auf den Altar als „grosser Einzug“ vollzogen. Dieser wird durch eine abgewandelte Version des Cherubim-Hymnus lediglich angekündigt („Jetzt dienen die himmlischen Mächte unsichtbar mit uns; denn siehe, der König der Herrlichkeit tritt ein; siehe, das vollendete Mysterium des Opfers wird über Speeren [der Engelsheere] einher getragen“), findet dann aber auf sehr eindrückliche Weise in völligem („heiligem“) Schweigen statt. In der Westkirche hingegen war die *Missa praesanctificationum* stets eine halbe Sache: Gegen Ende des 1. Jts. auf Druck des Kirchenvolkes zögerlich und widerwillig eingeführt, konnte sie sich nur kurz im 12. Jhd. in Rom als Kommunionfeier halten und wurde schon im 13. Jhd. wieder zurecht gestutzt, indem nur noch der Zelebrant kommunizierte, das Volk aber nicht mehr. Im *Missale Romanum* von 1570 wird dann zwar das Ziborium feierlich in einer Art kleiner Fronleichnamsprozession mit Prozessionskreuz und Weihrauch zum Gesang des *Vexilla Regis prodeunt* unter einem Baldachin auf den Altar übertragen, aber das Ganze ist geprägt von der düsteren Stimmung des Karfreitags und auch hier geht das Volk leer aus. Erst die Reform der Karwoche 1955 ermöglichte am Karfreitag eine Kommunion der Gläubigen, dafür wurde die Prozession ohne ersichtlichen Grund reduziert (wie so manches in dieser Reform) und verschwand schliesslich im Missale von 1970 vollständig (vgl. dazu Jungmann, Karfreitag).

symbolisiert durch die königlich eingekleidete Thorarolle - in einer Prozession zum *Bema*, der Lesebühne geleitet, wo er während der Lesungen, wie einst vom Berg Sinai herunter, zum Volk spricht.

In Anlehnung an diese zwei Vorlagen liesse sich eine Kommunionfeier entwickeln, die den obigen Bedingungen gerecht wird: die Kommunionfeier als rituelle Theophanie. Ein Modell, das mir gangbar scheint, findet sich nachstehend im letzten Kapitel (9.0) und soll im Folgenden kurz erläutert werden.

8.2. Zunächst einmal wird man, wie es alle schon vorgeschlagenen Formulare tun (*De Communione* Nr 27-29; WGF 13, 100, 102, 110), aus der Eucharistiefeyer den ganzen ersten Teil bis zum Credo übernehmen und dadurch den Zusammenhang zwischen Eucharistie und Kommunionfeier herstellen. Zu diesem Zweck scheint es mir jedoch - entgegen der bisherigen Gepflogenheit - durchaus angebracht, das *Ordinarium* der Eucharistiefeyer vollständig in die Kommunionfeier hinüberzuretten - schon nur, um dieser so den Zugriff auf die unzähligen Messvertönungen eröffnen. Dass nämlich „das Sanctus und das Agnus Dei für die Eucharistie typisch“ sein sollen und daher nicht in einen Wortgottesdienst gehörten (WGF Nr. 3), scheint mir eine ziemlich willkürliche Einschränkung, die wohl primär in der Absicht begründet ist, Eucharistie und Kommunionfeier besonders im zweiten Teil des Gottesdienstes, also nach dem Credo, klar zu unterscheiden<sup>64</sup>. Dazu gibt es aber m.E. probatere Mittel.

---

<sup>64</sup> Rein für sich genommen haben weder *Sanctus* noch *Agnus Dei* einen speziell engen Bezug zum eucharistischen Hochgebet, bzw. zur Konsekration, d.h. zu den Teilen, denen in einer Kommunionfeier in der Tat nichts ähneln sollte. Das *Agnus Dei* war im Gegenteil von allem Anfang an auf die Kommunion ausgerichtet (vgl. Jungmann II 403-413), wäre also, wenn überhaupt, dann für eine Kommunionfeier typisch. Es lässt sich folglich hier nicht gut ausschliessen. Und beim *Sanctus* könnte höchstens dessen Einleitung, die Präfation, über das Stichwort des Dankes eine ausschliessliche Bindung an die Eucharistie nahelegen - gäbe es da in der römischen Liturgie nicht Gegenbeispiele während der Karwoche, wo gleich drei Präfationen vorkommen, die mit der Eucharistie nichts zu tun haben (Weihe der Osterkerze, des Taufwassers und - bis 1955 - der Palm- bzw. Ölzweige). Das *Sanctus* selbst ist aber ohnehin durch seinen Ursprung in einer Theophanie (Jes 6,3) und durch seine Verknüpfung mit dem *Benedictus* geradezu prädestiniert, in einer Kommunionfeier Platz zu finden, die, wie hier vorgeschlagen, als rituelle Theophanie konzipiert ist. Es ist dann freilich doch vernünftig, es nicht durch eine Präfation einzuleiten, um jede Verwechslung von Eucharistie- und Kommunionfeier auszuschliessen.

8.3. Der Unterschied zwischen Eucharistie und Kommunionfeier, der mir durchaus wichtig scheint, sollte freilich von allem Anfang an spürbar sein. Deshalb sollte man schon gleich in der Eröffnung der Feier vom Messformular abweichen. Am einfachsten lässt sich dies bewerkstelligen, indem man in der Kommunionfeier die oben (4.2.1.) beschriebene, ritualfeindliche und banalisierende Eröffnung der Eucharistie aufgibt und wieder zur religionsgeschichtlich viel angebrachteren tridentinischen Fassung zurückzukehrt. Man könnte letztere höchstens sanft entrümpeln und deren Elemente in eine organischere Reihenfolge bringen, wie dies unten im Ablauf ersichtlich ist<sup>65</sup>.

Nachdem nun also solchermassen Eucharistie und Kommunionfeier durch ihre Eröffnungen klar unterschieden sind, kann man für den Rest des Wortgottesdienstes umso bedenkenloser das Eucharistieformular in die Kommunionfeier einbauen, vom Gloria bis zum Credo – freilich immer unter Berücksichtigung der oben (4.3.) getroffenen Unterscheidung zwischen Sprachhandlungen *versus populum* und Sprachhandlungen *versus Deum*, die deswegen im nachstehenden Ablauf stets angemerkt sind (und natürlich für nachkonziliär sozialisierte Gläubige einen ziemlichen Kulturschock darstellen dürften...)

8.4. Nach dem *Credo* ergibt sich bei Kommunionfeiern die zweite Gelegenheit, eine nachkonziliäre Fehlkonstruktion zu reparieren: die „Fürbitten“. Unbestreitbar ist, dass es sich hier um ein altes und wichtiges Element handelt, das vom Konzil (SC 53) zurecht reanimiert wurde<sup>66</sup>. Aber

---

<sup>65</sup> Der tridentinische Introitus hat im *Missale Romanum* von 1970 seine ursprüngliche Funktion als Eingangslied wieder erhalten (MR Nr. 47, 121). Er sollte sie auch hier bewahren, mit dem einzigen Unterschied, dass der Zelebrant bzw. die Zelebrantin wenn nötig vor den Altarstufen dessen Ende abwarten und dann erst mit dem Stufengebet anfangen sollte.

<sup>66</sup> Die Wichtigkeit dieses Gebets sieht man daran, dass es in der Chrysostomus-Liturgie im Grunde genommen in verschiedenen Varianten nicht weniger als sechs Mal vorkommt: 1) Gleich zu Beginn der „Liturgie der Katechumenen“ nach dem Eröffnungslobpreis als „grosse Synaptie“, 2) nach der Homilie als „allgemeine Ektenie“ für die Kirche (und für die Toten), 3) daran anschliessend als „Ektenie für die Katechumenen“, die damit entlassen werden, 4) während des „grossen Einzugs“ der Opfergaben und eingefügt in den Hymnus der Cherubim als „Diptychen“, 5) nach der Wandlung, entsprechend den „Memento“-Elementen des römischen Kanons, als Gedenk-Gebete für die verschiedenen Gruppen von Gläubigen und schliesslich 6) nach der Kommunion der Gläubigen und vor dem Schluss-Segen als „Gebet hinter dem Ambo“.

gerade deswegen ist es schwer verständlich, dass man dieses ehrwürdige „allgemeine Gebet“ als erratischen Block zwischen die zwei Hauptteile der Eucharistie eingeklemmt hat<sup>67</sup> und dass man dessen konkrete Formulierung seit Jahrzehnten der geschwätzigen Hilflosigkeit zufälliger und sehr unterschiedlich begabter Tagesliturgen überlässt. Eine Umplatzierung sowie eine stabile Textgrundlage, die sich an den alten ostkirchlichen Vorlagen orientieren sollte (auch wenn sie ausnahmsweise durchaus für aktuelle Zusätze Raum bieten kann) scheint mir unumgänglich<sup>68</sup>.

8.5. Wenn es nun darum geht, das Herzstück der Kommunionfeier zu konzipieren, also die oben erwähnte „rituelle Theophanie“, so findet man in der ostkirchlichen „Liturgie der vorgeweihten Gaben“ (vgl. Heitz 329-353) Material und Anregungen in Hülle und Fülle<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> Zwar kennt auch die Chrysostomus-Liturgie ein „allgemeines Gebet“ ganz am Schluss des Wortgottesdienstes (Nr. 3 der vorigen Anm.). Dort ist es aber durchaus an seinem Platz, weil es ein allgemeines Gebet für die Katechumenen ist, die gleich darauf die Kirche verlassen müssen. Wieso das *Missale Romanum* von 1970 unter den eben aufgezählten sechs möglichen Platzierungen ausgerechnet diese gewählt hat, ist bezeichnend: in einer für die damalige Zeit typischen historistischen Begeisterung für die Ursprünge hat man die mehrfach belegte anfängliche Platzierung nach der Homilie einfach mechanisch übernommen, ohne zu berücksichtigen, dass das römische Messformular unterdessen nach der Homilie schon in eine andere Richtung ausgebaut worden war – unter anderem auch durch Einschmelzung etlicher Elemente des alten Kirchengebets ins Offertorium und in den Kanon. Zum Ganzen vgl. Jungmann I 592-605.

<sup>68</sup> Zur Umplatzierung vgl. unten 8.5.5. – Zur stabilen Textgrundlage sollte man generell folgendes bedenken: Anders als die Unterhaltungsindustrie lebt der Kult nicht von der Spannung, die aus immer neuen Überraschungen, originellen Gags und spontanen Einfällen entsteht. Zentral für den Kult wie für die Religion überhaupt ist die Wiederholung des Gleichen, das *re-ligere* eben: das Wieder- und Wieder-Lesen, das der menschlichen Existenz Struktur und Stabilität gibt. Daraus folgt nicht unbedingt, dass Kulthandlungen durchwegs immer so starr und petrifiziert vollzogen werden müssen, dass sie, wie Freud (7) feststellte, den „Zwangshandlungen Nervöser“ ähnlich werden. Aber auch wenn ihnen „in der Einzelausführung“ eine gewisse „innere Gestaltbarkeit bleiben“ sollte, so müssen sie doch so fest gefügt sein, dass sie wiedererkennbar bleiben und ein festes „Gehäuse (bilden), in dem der Einzelne subjektiv Halt finden“ kann (Angenendt 128.131). Eines scheint mir daher klar: Als Event oder als Happening konzipiert verliert der Kult seine eigentliche Funktion und wird sehr schnell überflüssig, ganz abgesehen davon, dass er damit auch in Konkurrenz zur ganzen Unterhaltungsindustrie gerät, gegen die er eh keine Chance hat.

<sup>69</sup> Ostkirchlichen Texte unterscheiden sich dank ihres Wort- und Bilderreichtums natürlich gewaltig von der leicht unterkühlten Kargheit römischer Kultrhetorik, deshalb kann man sie kaum je völlig unverändert übernehmen.



8.5.1. Falls eine grössere Feierlichkeit erwünscht ist<sup>70</sup>, mag man in Anlehnung an das Weihrauchopfer, das in der ostkirchlichen Praesanktifikatenliturgie als Scharnier zwischen Vesper und Kommunionfeier fungiert (vgl. Heitz 342-345), mit der Inzensierung des Altars (und der Anwesenden) beginnen und so „den Altar und die liturgische Gemeinde in eine heilige Atmosphäre des Gebetes hüllen“ (Jungmann II 89). Eine Verwechslung mit der Eucharistie droht dadurch jedenfalls nicht, da eben gerade keine Gaben vorliegen, die inzensiert werden könnten. Einleiten lässt sich die Inzensierung mit dem (bearbeiteten) Introitus aus dem Luzernarium der Präsanctifikaten-Liturgie (Heitz 342).

8.5.2. Mit oder ohne Inzensierung wird man dann aber die nun anstehende Übertragung der konsekrierten Hostien vom Tabernakel auf den Altar mit Vorteil mit dem „zweiten Gebet für die Gläubigen“ (Heitz 347) anfangen, das in der Präsanctifikaten-Liturgie dem „grossen Einzug“ unmittelbar vorausgeht. Dieser Text fasst in Gebetsform das zusammen, was in der Folge dann passiert (eben die Übertragung der vorgeweihten Gaben auf den Altar). Mit diesem Gebet erspart man sich also lange Erklärungen, die den Ritus unterbrechen würden.

8.5.3. Der Gang zum Tabernakel kann dann mit dem Text des Chorliedes (Heitz 348) begonnen werden, das in der Präsanctifikaten-Liturgie den grossen Einzug eröffnet. Da in dieser ostkirchlichen Liturgie die vorgeweihten Gaben ja nicht einem im Kirchenraum sichtbaren Tabernakel entnommen werden, findet man in ihr dann aber nichts Brauchbares für die Öffnung des Tabernakels. Letztere stellt jedoch einen wichtigen Moment dar, weil der Tabernakel allen theologischen Abwägungsversuchen zum Trotz faktisch ein „Allerheiligstes“ darstellt, dem

---

<sup>70</sup> Natürlich steht die Feierlichkeit in der katholischen Liturgie seit etlichen Jahren nicht mehr hoch im Kurs, dies erst recht, seit Papst Franziskus sie als Neopelagianismus abgeschmettert hat (*Gaudete et exultate* Nr. 57). Nur eben: dass sich „die Schönheit und die Freude des Evangeliums“, für die sich derselbe Papst gleich anschliessend stark macht, mit rationalistischer Kargheit vermitteln lassen, darf man füglich bezweifeln, gerade angesichts des immer monströseren Showgeschäfts in Politik und Kultur. Entscheidend wird hier wohl sein, ob die liturgische Feierlichkeit bloss der klerikalen Selbstdarstellung dient, oder ein ritueller Ausdruck der Gottesfurcht ist, der mit Pelagianismus dann nicht viel zu tun hätte (wie sich überhaupt die unangenehme Befürchtung nicht ganz abwehren lässt, die doch sehr harsche päpstliche Anathematisierung könnte weniger einer theologischen Überlegung entspringen als einem rein privaten, musikalischen Defizit...).

gegenüber – das zeigt die ganze Religionsgeschichte<sup>71</sup>. – eine besondere Vorsicht und ein besonderer Respekt angezeigt ist. Als Hinweis darauf bietet sich die sehr alte Aufforderung *Sursum corda* aus dem Einleitungsdialog in die Präfation an. Dank ihr kann man dann auch gleich ein weiteres Mal den Unterschied zur Eucharistiefeyer markieren, indem in der Kommunionfeier auf diese Aufforderung zur erhöhten Aufmerksamkeit und Andacht gerade nicht das übliche Dankgebet (die εὐχαριστία) und der Kanon folgen, sondern die wortlose Öffnung des Tabernakels. Danach lässt sich mit der Übernahme des Cherubim-Hymnus (in seiner leicht veränderten Karsamstagsfassung, vgl. Heitz 113) ein nahtloser Übergang zum Sanctus<sup>72</sup> sowie zur nachfolgenden Prozession herstellen.

8.5.4. Mit dem Schweigebefehl aus Sach 2,7 kann dann die Prozession starten, die sich durch das Kirchenschiff zum Altar bewegt (wie in der Chrysostomus-Liturgie beim „grossen Einzug mit den Opfern“ und ähnlich wie im Sabbatgottesdienst in der Synagoge), und zwar (wie in der Präsanktifikaten-Liturgie) in vollständiger Stille. Natürlich mag so etwas in der heute so geschwätzigen katholischen Kultlandschaft besonders ungewohnt sein, doch das Schweigen war schon immer die adäquateste Reaktion auf das Erscheinen und die Gegenwart Gottes und bildet auch rituell die intensivste Form der Anbetung<sup>73</sup>. Deswegen sehe ich kei-

---

<sup>71</sup> Heilige Räume oder Orte sind immer strukturiert und verfügen zumal auch über ein „Allerheiligstes“, in dem das Göttliche gewissermassen in höchster Konzentration anwesend ist (etwa weil der Gott hier wohnt oder erscheint). Deswegen gelten im Umgang mit diesem Bereich durchwegs besondere Regeln, Verbote und Vorsichtsmassnahmen. Ein besonders klares Beispiel ist etwa das Allerheiligste im Tempel von Jerusalem, das nur einmal im Jahr und nur vom Hohepriester betreten werden durfte (vgl. Lev 16) oder auch die Kaaba in Mekka.

<sup>72</sup> In der Chrysostomus-Liturgie eröffnet der Cherubims-Hymnus den grossen Einzug mit den Opfern (bzw. rahmt diesen ein), deswegen mündet er nicht in das Sanctus, sondern nur in ein dreifaches *Halleluja*, das eine Art Kopie des *Sanctus* darstellt (genau wie das „Trishagion“ in einem ähnlichen Kontext nach dem kleinen Einzug mit dem Evangeliar). Das *Sanctus* selbst gehört in die „Anaphora“, d.h. in den Kanon. Da aber in der Westkirche der Kanon seit über 1000 Jahren erst nach dem *Sanctus* beginnt (vgl. dazu Jungmann II 124-129), scheint mir die Verwendung dieses Textes hier unbedenklich (vgl. auch oben 8.2.).

<sup>73</sup> „Gott wird durch Schweigen verehrt, nicht, weil von ihm nichts gesagt oder erforscht werden könnte, sondern weil wir bei allem, was wir von ihm sagen oder erforschen mögen, einsehen, dass wir weit davon entfernt sind, ihn zu begreifen“ (Thomas v. Aquin, *Super Boetium De Trinitate*, Q. II art. 1, ad 6). Das ist der Grund,

nen Grund, diese stille Verehrung nicht auch nach der Prozession zunächst einmal fortzusetzen<sup>74</sup>. Höchstens könnte man für diejenigen, die sich in der Stille womöglich nur langweilen, als Anregung zum stillen Gebet Texte wie das *Adoro te devote*, das *Lauda Sion Salvatorem* oder das *Pange lingua gloriosi* von Thomas v. Aquin auflegen<sup>75</sup>.

8.5.5. Dieses sehr private Gebet der Einzelnen sollte seine logische Fortsetzung im „allgemeinen Gebet der Kirche“ finden, das den privaten und beschränkten Horizont auf alle Menschen ausweitet (1 Tim 2,1f) und die Anwesenden dazu bringt, sich bewusst zu werden, in welchem globalen Zusammenhang sie jeweils mit ihren privaten Problemen und Anliegen vor den Gott aller Menschen treten. Hier also haben nun die vom Konzil (SC 50) reanimierten „Fürbitten“ ihren Platz. Dabei gilt es, wie mir scheint, zweierlei zu beachten:

Erstens findet dieses Gebet nun im Rahmen einer eucharistischen Anbetung statt, d.h. vor dem konsekrierten Brot, in dem man Christus real gegenwärtig glaubt. An diesem auf dem Altar gegenwärtigen Herrn

---

wieso sich im tridentinischen Ritus das „zu Gott empordrängende Dankgebet“ zwischen dem *Sanctus* und dem Vaterunser plötzlich nur noch „in unzugänglicher Stille“ vollzieht, „die vom Niedersteigen des heiligen Geheimnisses ausgelöst wird“ (Jungmann II 123). Dass das heilige Schweigen (vgl. dazu van der Leeuw 491-494) zumindest den Theologen nie sonderlich sympathisch war, sieht man schon daran, dass z.B. der sprachlich völlig klare Vers Ps 65,1 („Für dich ist Stillschweigen ein Lobgesang, Gott in Zion“) seit der Septuaginta von allen wichtigen Bibelübersetzungen „verbessert“ wird in „Dir gebührt ein Lobgesang...“.

<sup>74</sup> Jedenfalls scheint mir die Stille den „Lobgebeten“ vorzuziehen, die in WGF (103-108) für Kommunionfeiern „in Verbindung mit einer eucharistischen Anbetung“ (97) vorgeschlagen werden. Diese kommen dem heidnischen Geplapper, von dem Mt. 6,7f abrät, gefährlich nahe...

<sup>75</sup> Mir ist schon klar, wie vormodern dieses Ansinnen ist, nicht nur, weil die erwähnten Texte klassisch sind. Das vom Konzil (SC 48) gewünschte tätige Mitfeiern der Gläubigen, die keine „stummen Zuschauer“ sein dürfen, hat man ja vielerorts so verstanden, dass immer alle dasselbe tun und am selben, idealerweise hörbaren, Kommunikationsprozess teilnehmen müssen. Stumme Parallelaktionen zum approbierten Ritual (die in der tridentinischen Messe oft in der Tat etwas gar überbordet hatten, vgl. oben Anm. 36) sind den engagierten Liturgen nicht erst in den letzten Jahren suspekt gewesen, das zeigt etwa schon im AT die harsche Intervention des Priesters Eli in 1 Sam 1,9-18. Man bedenke aber immer auch, welchen Segen die stille Beterin dort empfing (1 Sam 1,21ff) und welches Ende der Priester fand (1 Sam 4,18)...

vorbei zu Gott zu beten, wäre geradezu ein Tatbeweis gegen den Glauben an diese Realpräsenz<sup>76</sup>. Daraus ergibt sich zwingend, dass die Fürbitten hier an Christus zu adressieren sind (wodurch sich nochmals ein Unterschied zur Eucharistiefeyer ergibt). Als Eröffnung dieser Form von Gebet, die in der römischen Liturgie unüblich, in der Ostkirche hingegen gängig ist (vgl. Jungmann I 468-470) eignet sich etwa das Gebet, das in der Chrysostomus-Liturgie nach dem Vaterunser die Kommunion einleitet (Heitz 248).

Zweitens dient dieses Gebet der Horizonterweiterung der Anwesenden, nicht deren Gängelung oder Belehrung<sup>77</sup>. Deswegen reicht es vollkommen, wenn man – wie in den Memento-Gebeten des eucharistischen Hochgebets – die Personen(gruppen), deren gedacht werden sollte<sup>78</sup>, nur gerade erwähnt, ohne dass man dann umständlich präzisiert, was genau für wen und aus welchen Gründen zu erbitten sei – zumal man dabei dann erfahrungsgemäss dermassen im Allgemeinen bliebe, dass man ebenso gut schweigen kann...

Dieses allgemeine Gebet mündet dann klassischerweise ins Vaterunser, das ohne Embolismus und mit Schlussdoxologie gebetet wird.

8.5.6. Statt nach dem Vaterunser völlig neu einzusetzen, und wie im Messformular mit einem Friedensgebet fortzufahren, das den Embolismus aufnimmt, ist es weniger umständlich, direkt die Schlussdoxologie des Vaterunsers als Überleitung zum *Agnus Dei* zu verwenden und ihr zu diesem Zweck ein Gebet folgen zu lassen, das sich an Offb 5, 12f anlehnt<sup>79</sup>. Dadurch ergibt sich die Möglichkeit, einerseits die Kommunionfeier nochmals von der Eucharistie zu unterscheiden, andererseits den

---

<sup>76</sup> Darin besteht das Verstörende der oben (Anm. 48) erwähnten Seltsamkeit, dass im eucharistischen Hochgebet schon vor 1970 die Konsekration, durch die Christus auf dem Altar real gegenwärtig wird, rituell ohne unmittelbare Folgen bleibt.

<sup>77</sup> Ebenso wenig sollte das „allgemeine Gebet“ vom Prediger dazu missbraucht werden, seine Predigt nochmals zusammenzufassen und deren „letztes Drängen und Mahnen“ in „Fürbitten“ umzugießen (vgl. De Clerck 311).

<sup>78</sup> Für deren Auswahl geben die *Memento*-Texte des tridentinischen Kanons, die Karfreitagsfürbitten sowie die verschiedenen Ektenien der Chrysostomus-Liturgie (vgl. oben Anm. 66) zahlreiche Anregungen, die auf die heutige Situation der Gläubigen in einer globalisierten Welt angepasst werden sollten.

<sup>79</sup> Seltsamerweise spielt das Lamm, das sowohl im Judentum, als auch im Christentum theologisch so zentral ist, rituell nicht die geringste Rolle. In der Pässach-Haggada kommt es nur gerade in einem der zwei Kinderlieder des Anhangs vor, die

Friedensgruss an den Schluss der ganzen Feier zu verschieben, wo er weniger unnatürlich und erst noch theologisch besser begründbar ist (vgl. unten 8.5.8.).

Bei der Kommunion sollte man vornehmlich darauf bedacht sein, das oben (4.5.2.) erwähnte fast-food-Gehetze zu vermeiden und eine minimale Andacht zu erlauben. Zu diesem Zweck sollte man dort, wo der Denkmalschutz den Abriss der Kommunionbänke ausnahmsweise verhindert hat, diese ungeniert wieder gebrauchen. In den meisten Fällen wird man aber dasselbe Ziel nun ohne Kommunionbänke, aber mit der gleichen Vorgehensweise erreichen müssen. Dazu müssten die Gläubigen jeweils auf der ganzen Breite des Altarraumes nebeneinander hintreten und der Zelebrant sich beim Austeilen hin und her bewegen. So bliebe für alle genug Zeit, die Hostie zwar reglementskonform (vgl. oben Anm. 40), aber dennoch ohne Überstürzung zu sich zu nehmen. Eine entsprechende Ehrfurchtsgebärde hielte ich auch hier für angebracht (vgl. oben 6.1.).

8.5.7. Nach der Kommunion kann die meditative Stille abgeschlossen werden durch das kurze und schöne Gebet, das schon im tridentinischen Formular die Purifikation des Kelches begleitete und das ins Missale von 1970 übernommen wurde, aber seltsamerweise auch da immer noch still zu beten ist.

Die verbliebenen konsekrierten Hostien werden anschliessend - wie in der tridentinischen *Missa praesantificarum* - wieder in einer Prozession in den Tabernakel zurückgebracht. Diese zweite Prozession kann jetzt, nach der Kommunion, von einem antiphonal gebeteten Psalm (z.B.

---

zwar inhaltlich durchaus tiefsinnig sind, aber gattungsmässig mehr Heiterkeit als mystische Ergriffenheit auslösen wollen und ohnehin nur dazu da sind, die Kinder bis zum Schluss der Feier bei Laune zu halten. In der Chrysostomus-Liturgie wird zwar das Brechen des Brotes vor der Kommunion als Schlachtung des Lammes verstanden, doch diese Deutung ist nur in den Rubriken klar ausgesagt, im einzigen Gebetstext, der darauf Bezug nimmt („Gebrochen und geteilt wird das Lamm Gottes, der Sohn des Vaters, der gebrochen und nicht auseinandergerissen, überall genossen und nie verzehrt wird und alle, die teilhaben, heiligt“), geht es eigentlich gar nicht um ein Lamm, sondern nur um das Brot, das gebrochen wird (was angesichts von Joh 19,33 auch verständlich ist). Auch im römischen Ritus ist das *Agnus Dei* ein erraticer Block, der in keinem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden oder dem Folgenden steht (wenn man vom kurzen und seinerseits folgenlosen Echo des *Ecce Agnus Dei* absieht). Das ist umso erstaunlicher, als die gross angelegte ntl. Weiterentwicklung der Jesaja-Vision in der Johannesapokalypse (von Offb 5 an) eine rituelle Verwendung geradezu nahelegt.

Ps 113, 47, 148, 150) begleitet sein. Als Schlussgebet dieses Teiles schiene mir das Gebet aus der „Zeremonie des Thrones“ im ersten Teil der Chrysostomus-Liturgie (Heitz 224) passend (und womöglich sogar weniger problematisch als *in situ!*).

8.5.8. Für die Entlassung kann man zunächst das Formular der Eucharistie übernehmen, erweitert es dann aber mit Vorteil um den bislang übersprungenen Friedensgruss.

Einerseits ist dieser nämlich an seinen beiden traditionellen Platzierungen, während der Gabenbereitung (in etwas gar wörtlicher Befolgung der jesuanischen Bemerkung von Mt 5,23) und vor der Kommunion (zu deren Vorbereitung), zwar durch eine theologische Argumentation schon halbwegs zu begründen, bleibt aber praktisch, d.h. in kommunikativer Hinsicht, ziemlich unnatürlich und aufgesetzt. Deswegen wurde er auch immer wieder auf alle möglichen Arten stilisiert<sup>80</sup>.

Andererseits kann man allenthalben beobachten, dass sich Gläubige am Schluss eines Gottesdienstes noch in der Kirche spontan begrüßen oder verabschieden. Also ist es eigentlich naheliegend, den Friedensgruss hier zu platzieren<sup>81</sup>, und so ein natürliches Bedürfnis zu verstärken und mit zusätzlichem Sinn zu versehen. Dass man den Frieden mit Gott und mit sich selbst, den man in jedem Gottesdienst ansatzweise erfährt, auch nach dem Gottesdienst bewahren und weiterzugeben sollte, war schon immer die Idee, die sich hinter vielen Entlassungsformeln verbarg („Gehet im Frieden!“, „Lasst uns den Herrn segnen!“ u.ä, vgl. dazu Jungmann II 523-529). Es ist also durchaus sinnvoll, mit deren Realisierung auf der Stelle zu beginnen.

8.5.9. Es kann durchaus sinnvoll sein, die Entlassung, wiederum im Unterschied zur Eucharistie, nicht nur um den Friedensgruss, sondern auch, wie in der Präsanctifikaten-Liturgie, um die Verteilung von gesegnetem, aber gewöhnlichem (d.h. gesäuertem) Brot („Antidoron“) zu erweitern. Der Brauch, der sich in der Westkirche besonders in

---

<sup>80</sup> Besonders erwähnenswert ist hier, neben der steifen und distanzierten Umarmung durch Annäherung der linken Wange, der Friedenskuss aller mit allen – allerdings nur vermittelt des *osculatoriums*, jener „Paxtafel“, die noch in vielen italienischen Pfarreien bei der Opferung allen Gläubigen zum Küssen hingehalten wird, während dem diese ihre Geldspende abgeben. Vgl. zum Ganzen Jungmann II 389-403.

<sup>81</sup> Auch das muslimische Pflichtgebet endet mit einem – ziemlich stilisierten – Friedensgruss: der Beter wendet seinen Kopf nach rechts (und nach links) und spricht dazu den Satz „Der Friede sei auf Euch und die Barmherzigkeit Gottes“

(West)Frankreich und in der Westschweiz lange hat halten können und in Taizé übernommen wurde, markiert einerseits nach der Kommunion noch im Ritus selbst den Unterschied zwischen dem Genuss des konsekrierten Brotes und dem Essen des „täglichen Brotes“, indem es vom eine zum andern überleitet (und zudem eine Purifizierung des Mundes sicherstellt). Darauf soll die vorgeschlagene Segensformel hinweisen, die den oft verdrängten atl. Hintergrund der Brotbitte des Vaterunsers aufnimmt (Spr 30, 8-9). Andererseits mag die Austeilung des gesegneten Brotes tatsächlich ein Überrest der alten Agape sein, die eine etwas ausführlicher inszenierte Realisierung des Friedensgrusses war. Daher die vorgeschlagene Form der Austeilung des Brotes, die nicht nur der russischen Chrysostomus-Liturgie entspricht (Küssen des Kruzifixes), sondern auch der eben (Anm.80) erwähnten Version des Friedensgrusses vermittelt eines *osculatoriums*. Dadurch, dass die Gläubigen das gesegnete Brot nicht vom Zelebranten empfangen, sondern es selbst nehmen, wird nochmals der Unterschied von konsekrierter Hostie und gesegnetem Brot unterstrichen (vgl. zum Ganzen Heitz 259, Müller 98 und Jungmann II 548-551).

8.6. Aus diesen Überlegungen ergibt sich der nachstehende Ablauf für eine Kommunionfeier. Ich habe beschlossen, diesen unter einen Namen zu stellen, der auf Anhieb zweierlei klar machen soll: der Ritus ist nicht modern und er macht zahlreiche Anleihen bei der ostkirchlichen Liturgie. Daher die etwas kryptische Bezeichnung „Zosimus-Liturgie“.

Zosimus ist der Name jenes unbekanntes Mönchs aus Palästina, der - gemäss der Legende - der hl. Maria von Ägypten an einem Gründonnerstag die Kommunion gebracht haben soll - dies nachdem sich diese ehemalige ägyptische Prostituierte auf einer Wallfahrt nach Jerusalem in der Grabeskirche bekehrt hatte und sich dann „jenseits des Jordans“ in der Wüste als büssende Einsiedlerin in paradisischer Nacktheit während 47 Jahren von ganzen drei Broten ernährt hatte<sup>82</sup>...

---

<sup>82</sup> Die hl. Maria von Ägypten, die am 1. April gefeiert wird und deren Legende denn auch wie ein frommer Aprilscherz tönt, hat immerhin dank dem durchaus seriösen Paulus Diaconus ihren Weg nach Westeuropa und da näherhin in die *Legenda aurea* gefunden, wo sie dann immerhin sowohl Goethe (Faust II, Schlusszene) als auch Rilke (*Die ägyptische Maria*) beeindruckt hat. Ich kann nicht umhin, diese frivole und doch zugleich so tiefsinnige Legende hier zusammenzufassen:

*Die Ägypterin Maria kam als zwölfjährige nach Alexandria lebte dort 17 Jahre als Prostituierte. Eines Tages beschloss sie, an einer Landeswallfahrt nach Jerusalem teilzunehmen, um*

---

*das heilige Kreuz anzubeten. Die Schiffsreise bezahlte sie, ihrem Beruf entsprechend, in Naturalien. In Jerusalem angekommen, wollte sie wie alle andern in die Grabeskirche treten, wurde aber jedes Mal an der Schwelle von einer unsichtbaren Macht zurückgestossen. Da dämmerte es ihr allmählich, dass das Problem wohl ihr bisheriger Lebenswandel sein musste. Vor einem Bild der Muttergottes begann sie zu seufzen und zu weinen und gelobte schliesslich, ihr Leben zu ändern und Busse zu tun. Da war der Bann gebrochen und sie konnte die Kirche betreten. Drinnen schenkte ihr ein Unbekannter drei Münzen, mit denen sie sich drei Brote kaufte. Und weil sie eine Stimme gehört hatte, die gesagt hatte: „Geh über den Jordan und du bist gerettet!“, zog sie – noch „bettheiss“ wie Rilke betont – als Büsserin in die Wüste. Dort fand sie 46 Jahre später der Mönch Zosimus: sie levitierte beim Beten, war von der Sonne ganz schwarzgebrannt und splitternackt, weil ihre Kleider zerfallen waren. Die drei Brote hatten für all die Jahre gereicht, aber auf die Kommunion hatte verzichten müssen. Deswegen bat sie den Mönch, ihr am nächsten Gründonnerstag den Leib des Herrn zu bringen. So machte sich Zosimus am Gründonnerstag auf und kam zum Jordan, wo Maria am andern Ufer schon auf ihn wartete. Als sie ihn sah, machte sie das Kreuzzeichen, schritt über das Wasser, kam zu ihm, empfing die heilige Kommunion, machte wiederum das Kreuzeszeichen, schritt über das Wasser zurück und verschwand in der Wüste. Als Zosimus im folgenden Jahr wiederkam, fand er sie tot am Boden, ihr Körper war unverwest. Neben ihr in den Sand geritzt ihr Todesdatum (kurz nach ihrer damaligen Kommunion) und die Bitte, sie zu begraben. Während der alte Mönch sich an die Arbeit machte, erschien ein junger, kräftiger Löwe und grub mit seinen Tatzen ein Grab, in das Zosimus sie legte. (nach der Legenda aurea 287ff)*



## 9.0 Zosimus-Liturgie

Z: = Zelebrant bzw. Zelebrantin / A: = Alle / vp = *versus populum*, zum Volk hingewendet / vDDeum, d.h. in gleicher Blickrichtung wie das Volk

### I Eröffnung

#### a) Introitus (ad lib.)

Während Z. (ggf. mit Akolythen und Lektor/in) einzieht ertönt der Eröffnungsgesang vom Tag (aus dem Graduale).

#### b) Stufengebet und Kyrie

Z. tritt an die unterste Stufe vor den Altar (bzw. wartet dort, bis der Introitus beendet ist) und beginnt mit dem Kreuzzeichen (vD):

Z: Im Namen des + Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes

A: Amen

Z: Ich will hintreten zum Altare Gottes

A: Zu Gott, der mich erfreut von Jugend auf.

Z: Schaff mir Recht, o Gott, und führe meine Sache gegen ein unheiliges Volk, vom ungerechten und listigen Menschen errette mich.

A: Gott, Du bist meine Stärke, warum denn willst Du mich verstossen? Was muss ich traurig gehen, weil mich der Feind bedrängt?

Z: Send mir Dein Licht und Deine Wahrheit, dass sie zu Deinem heiligen Berg mich leiten und mich führen in Dein Zelt.

A: Dort darf ich zum Altare Gottes treten, zu Gott, der mich erfreut von Jugend auf.

Z: Dann will ich Dich mit Harfenspiel lobpreisen, Gott, mein Gott! Wie kannst du da noch trauern, meine Seele, wie kannst du mich mit Kummer quälen?

A: Vertraue auf Gott, ich darf ihn wieder preisen; er bleibt das Heil meines Angesichts und mein Gott.

Z: Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist.

A: Wie es war im Anfang, so auch jetzt und allezeit und in Ewigkeit. Amen.

Z: Ich will hintreten zum Altare Gottes

A: Zu Gott, der mich erfreut von Jugend auf.

Als Alternative zu diesem Psalm eignet sich auch der Gesang des *Asperges me* (bzw. in der Osterzeit des *Vidi aquam*) mit Austeilung des Weihwassers aus dem tridentinischen Kyriale (nur Antiphon und Psalmvers)

Z: Zeige uns, Herr, Deine Barmherzigkeit.

A: Und schenke uns Dein Heil.

Z: **(mit Verneigung)** Ich bekenne Gott dem Allmächtigen und euch, Brüder und Schwestern, dass ich gesündigt habe in Gedanken, Worten und Werken, **(er schlägt sich dreimal an die Brust)** durch meine Schuld, durch meine Schuld, durch meine grosse Schuld. Darum bitte ich die selige Jungfrau Maria, den heiligen Erzengel Michael, den Heiligen Johannes den Täufer, die heiligen Apostel Petrus und Paulus, alle Heiligen und euch, Brüder und Schwestern, für mich zu beten bei Gott unserem Herrn.

A.: Der allmächtige Gott erbarme sich deiner, er lasse dir deine Sünden nach und führe dich zum ewigen Leben.

Z.: Amen.

A: **(mit Verneigung)** Ich bekenne Gott dem Allmächtigen und euch, Brüder und Schwestern, dass ich gesündigt habe in Gedanken, Worten und Werken, **(alle schlagen sich dreimal an die Brust)** durch meine Schuld, durch meine Schuld, durch meine grosse Schuld. Darum bitte ich die selige Jungfrau Maria, den heiligen Erzengel Michael, den Heiligen Johannes den Täufer, die heiligen Apostel Petrus und Paulus, alle Heiligen und euch, Brüder und Schwestern, für mich zu beten bei Gott unserem Herrn.

Z.: Der allmächtige Gott erbarme sich euer, er lasse euch eure Sünden nach und führe euch zum ewigen Leben.

A.: Amen.

Z: Herr, erbarme Dich!

A: Herr, erbarme Dich!

Z: Christus, erbarme Dich!

A: Christus, erbarme Dich!

Z: Herr, erbarme Dich!

A: Herr, erbarme Dich!

Z: Nachlass, Vergebung und Verzeihung unserer Schuld gewähre uns der allmächtige und barmherzige Herr.

A: Amen.

Z: Herr, erhöre unser Gebet,

A: Und lass unser Rufen zu Dir kommen.

Z: Wende Dich uns zu und gib uns neues Leben.

A: Dann wird Dein Volk in Dir sich freuen.

**Z. steigt die Stufen hinauf und küsst den Altar (von der Seite des Schiffes her!)**

Z: (*vp*) Der Herr sei mit Euch!

A: Und mit deinem Geiste.

Z: Lasset uns beten. (**vD**) Herr, wir bitten Dich, nimm unsere Sünden von uns weg und lass uns mit reinem Herzen ins Allerheiligste eingehen. Durch Christus unsern Herrn

A: Amen.

### **c) Gloria**

Z: (**vD**) Ehre sei Gott in der Höhe

A: und Friede auf Erden ....

### **d) Tagesgebet**

Z: Lasset uns beten. Tagesgebet

**Z. geht zu den Sitzen bzw. zum Ambo, je nachdem, wem die Lesungen obliegen.**

## **II Wortgottesdienst**

### **a) Lesungen**

Lesungen, Zwischengesänge, Evangelium und Predigt wie im *Missale Romanum*. (Eventuelle Mitteilungen sind vor der Predigt zu machen.)

## **b) Credo**

Z: (vD) Ich glaube an den einen Gott / Ich glaube an Gott

A: den Vater, den Allmächtigen ...

## **III Kommunionfeier**

### **a) Inzensierung (ad lib.)**

**Z. tritt (ggf. mit Akolythen und LektorIn) zum Altar**

Z: (vp) Der Herr sei mit Euch!

A: Und mit deinem Geiste.

Z: Lasset uns beten. (vD)

Herr, wir preisen Dich morgens, mittags und abends. So lenke Du jetzt unser Gebet wie Weihrauch vor Dein Angesicht, befreie unsere Herzen von den Sorgen dieser Welt, lass unsere Augen auf Dich gerichtet sein und entzünde in uns die Glut Deiner Liebe. Durch Christus unsern Herrn...

**Inzensierung des Altars und der Anwesenden, gefolgt vom Vorbereitungsgebet ab \***

### **b) Vorbereitungsgebet**

**Z. tritt vor den Altar**

Z: (vp) Der Herr sei mit Euch!

A: Und mit deinem Geiste.

\*Z: Lasset uns beten. (vD)

Herr, unser Gott, Du bist reich an Erbarmen, wir bitten Dich: sei uns Sündern gnädig und mache uns würdig, Deinen einziggeborenen Sohn, Jesus Christus, unsern Herrn, den König der Herrlichkeit, zu empfangen. Denn siehe, sein unbefleckter Leib kommt in dieser Stunde und wird auf

diesen Tisch niedergelegt, unsichtbar begleitet von unzähligen, speertragenden himmlischen Heerscharen. Steh uns bei, damit wir durch seine Gegenwart erleuchtet werden und fortan als Kinder des Lichts und des Tages leben. Darum bitten wir Dich durch Ihn, der mit dir lebt und herrscht in der Einheit des Heiligen Geistes, Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit.

A. Amen.

### c) Öffnung des Tabernakels und Sanctus

Z. entfaltet das Korporale vorne auf dem Altar, während die Akolythen die Kerzen nehmen, die seit Beginn auf dem Altar brennen (und dazu je nach Möglichkeit Weihrauch).

Z.: Jetzt dienen die himmlischen Mächte unsichtbar mit uns, denn siehe, der König der Herrlichkeit tritt ein, während die heilige Speise, von speertragenden Engeln begleitet, einhergetragen wird.

Akolythen und Z. gehen vor den Tabernakel.

Z.: (vp) Der Herr sei mit Euch.

A.: Und mit deinem Geiste.

Z.: Erhebet die Herzen.

A.: Wir haben sie beim Herrn.

Z. öffnet den Tabernakel und macht mit den Akolythen eine Kniebeugung. Kurze Stille.

Z.: (vD) Es schweige alles sterbliche Fleisch, es stehe in Furcht und Zittern da und habe nichts Irdisches mehr im Sinn. Denn der König der Könige kommt, um sich den Gläubigen als Nahrung hinzugeben. Die Chöre der Engel mit allen Mächten und Gewalten ziehen vor ihm her. Die vieläugigen Cherubim und die sechsflügeligen Seraphim verhüllen ihr Antlitz und lassen ihr Loblied erschallen:

A.: Heilig, heilig, heilig,  
Gott, Herr der Mächte und Gewalten.  
Erfüllt sind Himmel und Erde von Deiner Herrlichkeit.  
Hosanna in der Höhe.

Hochgelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn,  
Hosanna in der Höhe.

#### **d) Prozession zum Altar und Anbetung**

Die Prozession mit Vortragkreuz, Kerzen (sowie evt. Weihrauch und Baldachin) stellt sich auf, Z. nimmt das Ziborium.

Z.: Alle Welt verstumme vor dem Herrn, denn er ist aufgebrochen aus seiner herrlichen Wohnung. (Sach 2,17)

Schweigende Prozession durch das Kirchenschiff bis zum Altar, wo Z. das Ziborium hinstellt und dann wie alle niederkniet. Falls auch während der Prozession inzensiert wird, geht der Thuriferar rückwärts unmittelbar vor Z., wie in der Präsanktifikaten-Liturgie.

Längere Stille, während der man den Gläubigen das *Adoro te devote*, das *Lauda Sion Salvatorem* oder das *Pange lingua gloriosi* von Thomas v. Aquin zum stillen Gebet auflegen kann.

#### **e) Allgemeines Gebet und Vaterunser**

Z.: Lasset uns beten.

Schau herab, Herr Jesus Christus, unser Gott, von Deinem heiligen Wohnsitz und vom Thron Deiner Herrlichkeit. Giesse Dein Erbarmen über die ganze Welt, der Du oben beim Vater sitzt und hier unten unsichtbar gegenwärtig bist.

Z.: (oder LektorIn) Giesse aus Dein Erbarmen über uns, über unsere Verwandten, über unsere Freundinnen und Freunde und über alle, die in dieser Stadt/in diesem Ort wohnen. (Kurze Stille)

Z.: Herr, erbarme Dich.

A.: Herr, erbarme Dich.

Z.(L.): Giesse aus Dein Erbarmen über alle, die leiden, weil sie unterdrückt, ausgebeutet, verfolgt, auf der Flucht, hungrig, krank, verzweifelt oder einsam sind. (Kurze Stille)

Z.: Herr, erbarme Dich.

A.: Herr, erbarme Dich.

Z.(L.): Giesse aus Dein Erbarmen über alle, die in der Wirtschaft und in der Politik Macht besitzen. (Kurze Stille)

Z.: Herr, erbarme Dich.

A.: Herr, erbarme Dich.

Z.(L.): Giesse aus Dein Erbarmen über alle, die in Wissenschaft und Kunst Wahrheit suchen und Schönheit erschaffen. (Kurze Stille)

Z.: Herr, erbarme Dich.

A.: Herr, erbarme Dich.

Z.(L.): Giesse aus Dein Erbarmen über unsere Kirche, über unsern Papst NN., unsern Bischof NN, über alle Ordensleute, über alle Seelsorgerinnen und Seelsorger und über alle, die zum Dienst in der Kirche bestellt sind. (Kurze Stille)

Z.: Herr, erbarme Dich.

A.: Herr, erbarme Dich.

Z.(L.): Giesse aus Dein Erbarmen über alle christlichen Kirchen und Gemeinschaften, die unsern Glauben teilen, auch wenn sie ihn anders ausdrücken. (Kurze Stille)

Z.: Herr, erbarme Dich.

A.: Herr, erbarme Dich.

Z.(L.): Giesse aus Dein Erbarmen über die Juden und über die Muslime, die denselben Gott lieben, wie wir, sowie über alle Menschen, die das Göttliche mit lauterem Herzen suchen. (Kurze Stille)

Z.: Herr, erbarme Dich.

A.: Herr, erbarme Dich.

Z.(L.): Giesse aus Dein Erbarmen über die Vielen, an die wir aus Unkenntnis oder aus Vergesslichkeit nicht gedacht haben, deren Namen Du aber kennst und denen Du nahe bist. (Kurze Stille)

Z.: Herr, erbarme Dich.

A.: Herr, erbarme Dich.

Z.(L.): Gib uns Gemeinschaft mit denen, die uns im Tod vorausgegangen sind und die nun ruhen in Dir. (Kurze Stille)

Z.: Herr, höre uns.

A.: Herr, erhöre uns.

Z.(L.): Gib uns Gemeinschaft mit der seligen Jungfrau und Gottesmutter Maria, mit Deinen Aposteln und Blutzeugen[, mit den heiligen... (hier können Heilige genannt werden, die den Anwesenden besonders wichtig sind)] und mit allen heiligen Frauen und Männern, die bei Dir Gnade gefunden haben von Anbeginn der Welt. (Kurze Stille)

Z.: Herr, höre uns.

A.: Herr, erhöre uns.

Z.: Herr Jesus Christus, wenn einst die ganze Schöpfung von der Verderbnis des Leidens, der Sünde und des Todes befreit ist, lass uns alle zusammen Dich verherrlichen in Deinem Reich, der du lebst und herrschest mit Gott, dem Vater, in der Einheit des Heiligen Geistes, Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit.

A.: Amen

**Z. und alle stehen auf.**

Z.: Herr, Deinem Wort gehorsam und getreu Deiner göttlichen Weisung wagen wir zu sprechen:

A.: Vater unser im Himmel, geheiligt werde Dein Name....und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen.

### **g) Agnus Dei und Kommunion**

Z.: Herr Jesus Christus, Du bist das Lamm, das geschlachtet wurde und uns sterbend vom Tode befreit hat. Um uns zu erhöhen, hast du dich erniedrigt, hast Ohnmacht, Verachtung und Folter erduldet. Daher bist Du würdig, Macht, Ehre und Lobgesang zu empfangen – ja, Dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit, der Du lebst und herrschest mit Gott, dem Vater, in der Einheit des Heiligen Geistes, Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit.

A.: Amen.

**Alle verneigen sich.**

Z.: Lamm Gottes,

A.: Du nimmst hinweg die Sünden der Welt, erbarme Dich unser.

Lamm Gottes, Du nimmst hinweg die Sünden der Welt, erbarme Dich unser.

Lamm Gottes, Du nimmst hinweg die Sünden der Welt, gib uns Deinen Frieden.

**Z. deckt das Ziborium ab, dreht sich zu den Gläubigen um und erhebt eine Hostie:**



Z.: (vp) Seht das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünden der Welt.

A.: Herr ich bin nicht würdig, das Du eingehst unter mein Dach, aber sprich nur ein Wort, so wird meine Seele gesund.

Z.: Selig, die zum Hochzeitsmahl des Lammes geladen sind!

Z. teilt die Kommunion an die Gläubigen aus, nimmt sie als Letzte(r), stellt das Ziborium auf das Korporale zurück und geht dann zu den Sitzen. Stille.

Z.: (geht wieder zum Altar) Was wir mit dem Munde empfangen haben, Herr, das lass uns auch mit reinem Herzen aufnehmen und aus dieser vergänglichen Gabe werde für uns eine Arznei der Unsterblichkeit.

### **h) Segnung des Antidorons (ad lib.)**

Falls am Schluss der Feier gesegnetes Brot ausgeteilt wird, holt es Z. vor dem obigen Gebet, tritt hinter den Altar und stellt das Brot hinter das Ziborium auf den Altar. Dann spricht Z. das obige Gebet. Anschliessend nimmt Z. das Ziborium, segnet damit das Brot und sagt dazu:

Z.: Herr Jesus Christus, Du bist das lebendige Brot, das vom Himmel herabgestiegen ist. Segne Du nun auch unser tägliches Brot +. Gib uns davon nicht zu viel und nicht zu wenig, hilf uns, es gerecht mit allen zu teilen und lass uns nie vergessen, dass wir nicht vom Brot allein leben, sondern von Deinem Wort und Deiner Gnade. Darum bitten wir Dich, Der du lebst und herrschest mit Gott, dem Vater, in der Einheit des Heiligen Geistes, Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit.

A. Amen

### **i) Prozession zum Tabernakel**

Die Akolythen formieren sich wieder zur Prozession mit Vortragkreuz und Kerzen (sowie evt. Weihrauch und Baldachin). Z. hebt das Ziborium empor und eröffnet die Prozession mit der Antiphon:

Z.: Gott steigt empor unter Jubel, der Herr zum Schall der Hörner.

Die Prozession geht wieder (über das Kirchenschiff) zum Tabernakel zurück, während Ps 113 im Wechselgebet rezitiert wird.

A1: Lobet, ihr Diener des Herrn, lobet den Namen des Herrn.

A2: Der Name des Herrn sei gepriesen, von nun an bis in Ewigkeit.

A1: Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang sei der Name des Herrn gepriesen.

A2: Der Herr ist erhaben über alle Völker, seine Herrlichkeit überragt den Himmel.

A1: Wer gleicht dem Herrn, unserem Gott, im Himmel und auf Erden?

A2: Ihm, der in der Höhe thront und in die Tiefe hinabschaut?

A1: Er hebt den Schwachen aus dem Staub empor, erhöht den Armen, der im Schmutz liegt,

A2: Er setzt ihn neben die Edlen, neben die Edlen seines Volkes.

A1: Die Frau, die unfruchtbar zu Hause sass, freut sich an ihren Kindern.

A2: Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist,

A1: Wie im Anfang, so auch jetzt und allezeit und in Ewigkeit.

A.: Amen

Z.: Gott steigt empor unter Jubel, der Herr zum Schall der Hörner.

**Z. stellt das Ziborium in den Tabernakel zurück und macht mit den Akolythen eine Kniebeugung.**

Z.: Gepriesen seist Du auf dem Thron deiner Herrlichkeit, von wo Du herrschest über die Cherubim und über Dein ganzes Reich – jetzt und in Ewigkeit.

A.: Amen

**Z. schliesst den Tabernakel und geht vor den Altar.**

## **IV Entlassung**

### **a) Schlussgebet und Segen**

Z: (*vp*) Der Herr sei mit Euch!

A: Und mit deinem Geiste.

Z: Lasset uns beten. (*vD*) Schlussgebet vom Tag

A.: Amen

Z.: (vp) Es segne Euch der allmächtige Gott, der Vater und der Sohn + und der Heilige Geist.

A.: Amen

## **b) Austeilung des Antídorons (ad lib.)**

Z. nimmt nun den Korb mit dem gesegneten Brot und spricht

Z.: (vD) Herr, unser Gott, Dein heiliger Engel hat den Propheten Elia aus dem Schlaf der Mutlosigkeit geweckt und mit Brot gestärkt, damit er Deinem Sohn den Weg bereite. Stärke nun auch uns mit diesem Brot, damit wir in der Nachfolge Deines Sohnes Tag für Tag aufmerksame Zeugen seines Leidens und beharrliche Wegbereiter seiner Wiederkunft seien. Darum bitten Dich wir durch ihn, der mit dir lebt und herrscht in der Einheit des Heiligen Geistes, Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit.

A.: Amen

Z. übergibt nun das Brot einem Akolythen (oder stellt es, falls keiner da ist, für alle gut erreichbar vor den Altar), nimmt ein Kruzifix (oder, wo noch vorhanden, eine Paxtafel) und hält es den Gläubigen zur Verehrung hin. Diese kommen nach vorne, berühren oder küssen das Kruzifix ohne weitere Verehrungsgeste (ähnlich wie vielerorts während der Eucharistie beim Offertorium) und nehmen zugleich vom gesegneten Brot. Z. reinigt jeweils das Kruzifix mit einem Tuch. Sobald alle das Kruzifix verehrt haben, geht Z. wieder vor den Altar, legt dort das Kruzifix hin und spricht das Entlassungsgebet.

## **c) Friedensgruss und Entlassung**

Z.: (vD) Herr, unser Gott, lenke nun unsere Schritte auf den Weg des Friedens - jenes Friedens, den Dein Sohn uns hinterlassen hat, damit wir ihn bewahren und weitergeben.

Z. küsst den Altar.

Z.: (vp) Lasst und gehen im Frieden.

A. Dank sei Gott, dem Herrn.

Alle tauschen untereinander den Friedensgruss.

## Nachwort: „lechts und rinks...“

Die berühmte Warnung von Ernst Jandl aus dem Jahr 1966 ist zumindest innerhalb der katholischen Kirche überflüssig, da läuft nämlich seit dem II. Vatikanischen Konzil kaum jemand Gefahr, den rechten und den linken Flügel zu verwechseln - leider, wie mir scheint! Denn etwas mehr Verwechslung brächte vielleicht auch eine gewisse Vermischung und Verbindung der beiden Flügel, die heute immer dezidierter je für sich beanspruchen, allein die Kirche retten zu können.

Bekanntlich braucht es zum Fliegen zwei Flügel, die zudem auch irgendwie synchron und harmonisch agieren müssten. Deshalb hoffe ich, die eben gemachten Überlegungen könnten ein wenig zur Verwechslung und Verbindung des rechten und des linken Flügels im heutigen Katholizismus beitragen, indem sie den selten hinterfragten Stolz dämpfen, den die Linkskatholiken auf alles „Nachkonziliäre“ und die Rechtskatholiken auf alles „Tridentinische“ haben. Was die katholische Kirche heute nämlich in erster Linie braucht, ist eine kritische Rezeption ihrer gesamten Tradition - einer Tradition, die nie einfach nur das Gelbe vom Ei war und die weder 1962 aufhört, noch 1963 anfängt...

Kurz - mir scheint - frei nach Ernst Jandl - eines ziemlich klar:

*Manche meinen  
Lechts und rinks  
Kann man nicht verlinken  
Werch ein Illtum!*

## Zitierte Literatur

- Adam, Liturgie A. Adam/W. Haunerland, Grundriss Liturgie 10. Auflage, Freiburg 2014
- Adam, Kirchenbau A. Adam, Wo sich Gottes Volk versammelt. Gestalt und Symbolik des Kirchenbaus, Freiburg 1984
- Alexopoulos St. Alexopoulos, The Presanctified Liturgy in the Byzantine Rite. A Comparative analysis of its Origins, Evolutions, and Structural Components, Löwen 2009
- Angenendt A. Angenendt, Wie im Anfang, so in Ewigkeit? Die tridentinische Liturgiereform: Beharren oder verändern? In: Gerhards 122-143
- Beinert W. Beinert (Hrsg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik (3 Bde) Paderborn 1995
- Bousquet G.-H. Bousquet, Les grandes pratiques rituelles de l'islam, Paris 1949.
- De Clerck P. De Clerck, la «prière universelle» dans les liturgies latines anciennes. Témoignages patristiques et textes liturgiques (LQF 62) Münster 1977
- De sacra communione De sacra communione et de cultu mysterii eucharistici extra Missam, Vatikan 1973:  
<https://archive.org/details/DeSacCom1973>
- DS H. Denzinger/ A. Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg 1973
- Eigenmann U. Eigenmann (Hrsg.), Hochgebete. Text zum Teilen von Brot und Wein, Luzern 1996
- Eucharisticum Mysterium Instruktion über die Feier und Verehrung des Geheimnisses der Eucharistie vom 25. Mai 1967:  
[http://www.kathpedia.com/index.php/Eucharisticum\\_mysterium](http://www.kathpedia.com/index.php/Eucharisticum_mysterium)
- Fendt L. Fendt, Einführung in die Liturgiewissenschaft, Berlin 1958
- FKG Feierliche Kommuniongebete für die Wortgottesdienstfeier mit Kommunion. Ergänzungsheft zum Feierbuch „Die Wortgottesfeier“, Fribourg 2007
- Freud, Zwangshandlungen S. Freud, Zwangshandlungen und Religionsübungen (1907). In: S. Freud, Der Mann Mose und die monotheistische Religion (Fischer TB 6300) Frankfurt 1975

- Gerhards A. Gerhards (Hrsg.) Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie, Freiburg 2008
- Guillet A. Guillet (Hrsg.), Das grosse Gebet der Eidgenossen, Stein am Rhein 1973.
- Heid St. Heid, Altar und Kirche. Prinzipien christlicher Liturgie, Regensburg 2019
- Heitz S. Heitz (Hrsg.) Der Orthodoxe Gottesdienst, Bd. I: Göttliche Liturgie und Sakramente, Mainz o.J. [1965]
- Hofman B. Hofman, Ist der christliche Gottesdienst eine Bildungsveranstaltung? Plädoyer für eine Unterscheidung: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 47(2008) 25-37
- Jungmann J.A.Jungmann, Missarum Solemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, 2 Bde, Wien 1949
- Jungmann, Karfreitag J.A. Jungmann, Die Kommunion am Karfreitag: Zeitschrift für katholische Theologie 75(1953) 465-470
- Keel O. Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich 31980
- Lang B. Lang, Jesus der Hund. Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers, München 2010.
- Legenda aurea Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine, aus dem Lateinischen übersetzt von Richard Benz, Köln/Olten 21969
- LG Lumen Gentium. Dogmatische Konstitution über die Kirche vom 21. November 1964
- Lohrum M. Lohrum, Dominikus, Leipzig 21992
- MR Missale Romanum. Editio typica tertia 2002 – Grundordnung des römischen Messbuchs. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage) Arbeitshilfen, Nr. 215, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2007:  
[https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/arbeitshilfen/AH\\_215.pdf](https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/arbeitshilfen/AH_215.pdf)
- Müller R. Müller (hrsg.), Die heiligen und göttlichen Liturgien unserer Väter Johannes Chrysostomus und Basilius des Grossen, Zürich 1981
- Papst Franziskus Gaudete et exultate, Vatikan 2018
- PO Presbyterorum Ordinis. Dekret über Dienst und Leben der Priester vom 7. Dezember 1965

- Rosmini A. Rosmini, Delle cinque piaghe della santa chiesa (Opere 56)  
Rom 1998 (Erstausgabe: Lugano 1848)
- SC Sacrosanctum Concilium. Konstitution über die heilige Liturgie  
vom 4. Dezember 1963 WiBiLex
- Schellenbaum P. Schellenbau, Träum dich wach. Lebensimpulse aus der  
Traumwelt, München 2000
- Six Jean-François Six, Vie de Charles de Foucauld, Paris 1962
- Sonntags-Schott Der grosse Sonntags-Schott für die Lesejahre A-B-C. Original  
texte der deutschsprachigen Altarausgabe des Messbuches und  
des Lektionars ergänzt mit den lateinischen Texten des Missale  
Romanum, mit Einführungen hrsg. von den Benediktinern der  
Erzabtei Beuron, Freiburg 1975
- Staubli Th. Staubli, Art. Proskynese. In WiBiLex 2016:  
[https://www.academia.edu/31221211/Art. Proskynese in WiBi-Lex 2016](https://www.academia.edu/31221211/Art._Proskynese_in_WiBi-Lex_2016) <http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/31456>
- Waltl M. Waltl, Von der Tugend, die Not zu lindern. Zur theologischen  
Legitimität priesterloser Gottesdienste mit Kommunionfeier:  
Gottesdienst 31(1997) 145-148 (und Diskussion dazu 177-180)
- WGF Die Wortgottesdienstfeier. Der Wortgottesdienst der Gemeinde  
am Sonntag. Vorsteherbuch für Laien, hrsg. vom Liturgischen  
Institut Zürich im Auftrage der deutschschweizerischen Bi-  
schöfe, Fribourg 1997
- Zwingli F. Schmidt-Clausing, Zwinglis Kanonversuch eingeleitet, über-  
setzt und kommentiert, Frankfurt/Main 1969

*Die aufgeführten web-Links wurden letztmals am 30. Mai 2019 aufgerufen und kontrolliert. Dasselbe gilt für die paar zitierten Wikipedia-Artikel, die ich nicht nur klammheimlich ausgebeutet, sondern auch schamlos zitiert habe, weil ich nicht weiss, wieso ich Räder neu erfinden müsste, wenn bereits welche zur Verfügung stehen, die durchaus brauchbar und qualitativ hochstehend sind...*

*Die Abbildung in 3.3. stammt aus Keel 298. Es ist der Ausschnitt eines Reliefs aus dem „Beamtengrab des Haremhab“ in Saqqara (14. Jhd v. Chr.). Dieser Oberbefehlshaber der Armee und spätere Pharao hatte noch als Beamter unter Tutanchamun in seinem Privatgrab offenbar einen seiner frühen Erfolge darstellen lassen, als er zwischen einer Gruppe nubischer Gesandter und dem Pharao (Echnaton) vermittelt hatte. Er hatte sich mit diesen Gesandten über einen Dolmetscher verständigen können (ganz links im Ausschnitt, in dem Haremhab selbst nicht zu sehen ist) und diese hatten sich vor ihm (bzw. vor seinem Chef) wie vor einem Gott gedemütigt: die einen lagen auf dem Bauch oder auf dem Rücken, die andern knieten, flehten ihn mit erhobenen Armen an oder (im Ausschnitt nicht zu sehen) verneigten sich tief. (Beschreibung der ganzen, erst vor einigen Jahren ausgegrabenen Anlage in <http://www.nefershapiland.de/Beamtengrab%20Haremhab.htm>)*

An Stelle von Eucharistiefiern müssen heute immer öfters Kommunionfeiern stattfinden. Diese sind denn auch vielerorts zur häufigsten Form des katholischen Gottesdienstes geworden. Trotzdem sind sie allzu oft nicht viel mehr als notdürftig gekürzte Eucharistiefiern. Hier wird nun ein eigenständiger Ritus vorgeschlagen, die sich an der ostkirchlichen „Liturgie der vorgeweihten Gaben“ orientiert.

Diese „Zosimus-Liturgie“, so wie sie hier präsentiert wird, verfolgt zudem ganz unverhohlen ein restauratives Ziel. Daher könnte sie in den innerkirchlichen Flügelkämpfen, die - zumal im liturgischen Bereich - seit 50 Jahren toben, womöglich eine vermittelnde Stellung einnehmen zwischen dem „ordentlichen“ und dem „ausserordentlichen Ritus“ - gewissermassen als „ziemlich ordentlicher Ritus“ ...

**Pierre Casetti** (1952) hat nach dem Studium der Theologie, Philosophie und Altorientalistik in Fribourg und Bern während über 30 Jahren an einer Schweizerischen Mittelschule Religion, Philosophie, Rhetorik und Theater unterrichtet.