

Kurt Koch

Die Gemeinde und ihre gottesdienstliche Feier

Ékklesiologische Anmerkungen zum Subjekt der Liturgie

Ein bekanntes Sprichwort sagt, der Teufel liege im Detail. Der glaubende Mensch freilich macht die Erfahrung, daß so oft auch der Heilige Geist im Detail liegt. In der vorliegenden Themenstellung liegt das berühmte Detail in der Kopula „und“ in der Titelformulierung. Diese geht zwar von einem unlösbaren Zusammenhang zwischen christlicher Gemeinde und ihrem Gottesdienst aus, wie ihn die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Liturgie in frischer Weise betont hat. Denn diese konziliare Konstitution betrachtet den Gottesdienst als Spiegelbild des gesamten kirchlichen Lebens und hebt hervor, die liturgische Feier sei Ausdruck der kirchlichen Identität, „deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht“ (SC 7). Genauerhin bezeichnet sie die Liturgie als „Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt“, und zugleich als „Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“ (SC 10). Trotz dieser erfreulichen Betonung des unlösbaren Konnexes zwischen Kirche und Liturgie bleibt aber das blasse „und“ in der Titelformulierung zweideutig und mißverständlich. Es könnte nämlich zunächst dahingehend verstanden werden, die gottesdienstliche Feier werde, vornehmlich vom priesterlichen Liturgen, für die Gemeinde vorbereitet und gehalten. Das „und“ läßt sich aber auch so verstehen, die Liturgie sei die gottesdienstliche Feier der Gemeinde, es sei wirklich „ihre“ Feier. Ist nun aber die Gemeinde die Adressatin und das Objekt der Liturgie, oder ist die Gemeinde das Subjekt „ihrer“ gottesdienstlichen Feier? In dieser alternativen Fragestellung liegt im Kern jener Streit beschlossen, der mit der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils aufgebrochen ist und bis heute schwelt.

Primäres, sekundäres und tertiäres Subjekt der Liturgie

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist es üblich geworden, ein vorkonziliares und ein nachkonziliares Kirchenbild und dementsprechend auch Liturgieverständnis voneinander zu unterscheiden. Diesbezüglich pflegt man zu betonen, vor dem Konzil sei allein der Priester Träger der Liturgie gewesen, während nach dem Konzil die Gemeinde in den Ehrenrang des Subjekts der gottesdienstlichen Feier erhoben worden sei. Wie alle strikt dualistischen Geschichtsbetrachtungen

von vor- und nachkonziliarer Sicht trifft auch diese nicht unbedingt ins Schwarze. Denn es versteht sich erstens von selbst, daß auch in der vorkonziliaren Zeit der Priester keineswegs das Recht hatte, selbstherrlich darüber zu verfügen, was in der Liturgie geschieht. Die Liturgie ging ihm vielmehr als objektive Form des gemeinsamen Betens im Sinn eines feststehenden Ritus voraus und war für den Priester gerade unbeliebig, jedenfalls viel unbeliebiger als nach der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils. Und zweitens bezeugt der römische Kanon der Messe die wirkliche Mitträgerschaft der liturgischen Handlungen durch alle Gläubigen bis auf den heutigen Tag, wenn es beispielsweise in der Anamnese heißt: „Darum, gütiger Vater, feiern wir, deine Diener und dein heiliges Volk, das Gedächtnis deines Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus.“ Überhaupt ist das vielfache „wir“ in diesem Canon kein Pluralis majestatis des zelebrierenden Priesters, sondern der Pluralis realis der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde.

Dennoch belehrt die Liturgiegeschichte darüber, daß diese Mitträgerschaft der Liturgie durch alle Gläubigen in der theologischen Reflexion und der gottesdienstlichen Praxis immer mehr verlorengegangen ist und daß der ursprüngliche Gemeindegottesdienst im Sinn einer die ganze Gemeinde angehenden Liturgie immer mehr den entstellten Charakter einer Privatmesse des Klerus annahm, und zwar bis dahin, daß selbst der „Gemeinde“-Gottesdienst zur Privatmesse eines einzelnen Zelebranten am Altar verkümmerte. Diese Entwicklung hatte zur verhängnisvollen Konsequenz, daß die Liturgie zum ausschließlichen Werk des am Altar zelebrierenden Priesters wurde, bei der die ganze Gemeinde zur schweigenden Zuschauerin der priesterlichen Handlungen verurteilt war und der die Gemeinde, wie es verräterisch schön hieß, „beiwohnte“. Dieses Liturgieverständnis, daß allein die Kleriker Träger der liturgischen Handlungen der Kirche sind, wurde sogar vom Kirchenrecht aus dem Jahr 1917 festgeschrieben: „Unter dem Begriff Liturgie werden Ausführungen der Weihegewalt verstanden, die gemäß der Einsetzung Christi oder der Kirche zum göttlichen Kult gehören und nur von Klerikern vollzogen werden können“ (can. 2256).

Auf dem Hintergrund dieser liturgiehistorischen Entwicklungen, die man aufs Ganze gesehen als verhängnisvolle Fehlentwicklungen beurteilen muß, kann man verstehen, warum Emil Lengeling die Verabschiedung der Liturgiekonstitution am 4. Dezember 1963 als erste Frucht des Zweiten Vatikanischen Konzils, in der an nicht weniger als an sechzehn Stellen von der vollen, bewußten und aktiven Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie gesprochen wird¹, als „säkulares Ereignis“ einschätzte, das das Ende des Mittelalters in der Liturgie eingeläutet hatte. Nach Lengeling vollzog diese Konstitution nach der mehr als tausend Jahre währenden Sicht der Liturgie als Werk des Priesters sogar eine kopernikanische Wende, wenn sie betonte, die liturgischen Handlungen seien „nicht privater Natur“, sondern „Feiern der Kirche, die das ‚Sakrament der Einheit‘ ist“ (SC 26). Dementsprechend wird die Liturgie als Feier der ganzen Kirche verstanden, wo-

bei „Kirche“ alle Gläubigen umfaßt, unbeschadet der Tatsache, daß unter ihnen einige als Diakone, Priester und Bischöfe ein besonderes kirchliches und liturgisches Amt ausüben.

Wenn somit das Konzil die Liturgie im ursprünglichen und authentischen Sinn als „Werk des Volkes Gottes“ wiederentdeckt hat, läßt sich dann aber einfach sagen, jetzt sei umgekehrt die Gemeinde das Subjekt der Liturgie geworden? Wäre dem so, wäre der Graben zwischen vorkonziliarem und nachkonziliarem Liturgieverständnis perfekt, freilich auch petrefakt. Die Liturgiekonstitution selbst hat aber eine viel umfassendere und tiefere Schau entwickelt, wenn sie die liturgische Feier als „Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi“ charakterisiert hat: „Durch sinnfällige Zeichen wird in ihr die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt und vom mystischen Leib Jesu Christi, d. h. dem Haupt und den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen. Infolgedessen ist jede liturgische Feier als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist, in vorzüglichem Sinn heilige Handlung“ (SC 7).

Kardinal Joseph Ratzinger hat deshalb mit Recht moniert, daß die polemische Alternative „Priester oder Gemeinde Träger der Liturgie“ unsinnig ist, weil sie das Verständnis der Liturgie „verbaut, statt es zu fördern“, und weil sie „jenen falschen Graben zwischen vorkonziliar und nachkonziliar“ schafft, „der den großen Zusammenhang der lebendigen Geschichte des Glaubens zerreißt“. Diesen großen Zusammenhang erblickt Kardinal Ratzinger aber im „Primat der Christologie“: „Liturgie ist Werk Gottes oder sie ist nicht; mit diesem Zuerst Gottes und seines Handelns, das uns in irdischen Zeichen sucht, ist die Universalität und die universale Öffentlichkeit aller Liturgie mitgegeben, die nicht von der Kategorie Gemeinde, sondern nur von den Kategorien Volk Gottes und Leib Christi aus erfaßt werden kann. Allein in diesem großen Gefüge ist dann das Zueinander von Priester und Gemeinde richtig zu verstehen.“²

Für das konziliare Liturgieverständnis ist es deshalb von entscheidender Bedeutung, daß der auferweckte und erhöhte Christus das eigentliche Subjekt der Liturgie und der eigentliche Zelebrant ist. Dies wird besonders deutlich in der Herzmitte aller Liturgie, in der Feier der Eucharistie, sofern man den Wegmarken des Paulus folgt. Denn im ersten Korintherbrief bezeichnet Paulus die Eucharistie als „kyriakon deipnon“, als ein Mahl, das zum Herrn gehört und von ihm ausgeht (11, 20). Dahinter steht die Überzeugung, daß die christliche Gemeinde ihren Herrn selbst bei ihrer liturgischen Feier als gegenwärtig erfährt, und zwar als den Auferstandenen und deshalb in der Kraft und Gestalt seines Geistes Präsenten. Die Eucharistie ist deshalb in einem ganz elementaren Sinn die Feier der „prinzipalen Personalpräsenz“ Jesu Christi³. Dies bedeutet, daß der erhöhte Kyrios beim Mahl personal gegenwärtig ist, und zwar in der ganzen zum Gottesdienst versammelten Gemeinde. In dieser wird er als der eigentliche Gastgeber empfangen und gelobt, genauerhin als der Tischherr, der die Seinen zum Mahl ruft.

Der christliche Gottesdienst ist von daher zunächst zu verstehen – im Sinn eines Genitivus subjektivus – als Dienst Gottes selbst am Leben der Menschen und an seinem Gelingen und erst in abgeleiteter Weise – im Sinn eines Genitivus objektivus – als liturgischer Dankbarkeitsdienst der Christen Gott gegenüber⁴. Deshalb steht im Mittelpunkt der Eucharistie und aller Liturgie die Epiklese, die Herabrufung des Heiligen Geistes, und zwar sowohl auf die Gemeinde als auch auf die Gaben. Denn die Epiklese macht sinnfällig, daß die Eucharistie nicht in die Verfügung der Kirche oder gar des Klerus gestellt ist, daß sie vielmehr ein demütiges wie wirkmächtiges Gebet um das Kommen des Heiligen Geistes ist, und zwar so sehr, daß Eucharistie und Epiklese geradezu miteinander identisch sind und zusammen die Grundgestalt des Herrenmahles ausmachen⁵.

Wenn folglich Liturgie epikletischen Charakter hat und wenn Christus das eigentliche Subjekt allen gottesdienstlichen Handelns ist, dann bedeutet dies freilich nicht, daß Christus das exklusive Subjekt der Liturgie wäre. Gemäß der konziliaren Liturgiekonstitution bezieht der real und personal gegenwärtige Christus vielmehr inklusiv die Kirche in sein gottesdienstliches Handeln ein. Wie die Schlußdoxologie des Hochgebets – „In ihm und durch ihn und mit ihm“ – zum Ausdruck bringt, ist die Kirche als ganze, als der mystische Leib Christi, der Träger und das Subjekt des Gottesdienstes. Da nämlich Christus sein Priesteramt im Handeln der Kirche wirksam fort dauern läßt, ist die Kirche genauerhin mit dem Liturgiewissenschaftler Otto Nußbaum als „das von Christus abhängige und ganz auf ihn hingeeordnete sekundäre Subjekt der liturgischen Gedächtnisfeiern“ zu bezeichnen⁶. Daß der kirchlich-liturgische Vollzug des Priesteramts Christi Sendung des ganzen Gottesvolks und daß dementsprechend die Kirche in ihrer Gesamtheit Träger des priesterlichen Tuns und Wirkens Jesu Christi ist, darin besteht auch die Kernaussage der Liturgiekonstitution, die in erfreulicher Weise vom „Katechismus der katholischen Kirche“ (1188) aufgegriffen wird: „In einer Liturgiefeier ist die ganze Gemeinde ‚Liturge‘, ein jeder gemäß seiner Aufgabe. Das Priestertum der Getauften ist das Priestertum des ganzen Leibes Christi.“

Der Katechismus fügt freilich hinzu: „Einzelne Gläubige empfangen das Sakrament der Weihe, um Christus als das Haupt des Leibes zu vergegenwärtigen.“ Diese Hinzufügung geschieht dabei mit bestem Recht. Denn damit der ganzen Kirche als dem sekundären Subjekt der Liturgie deutlich vor Augen tritt, daß der Gottesdienst nicht einfach eine kirchliche Veranstaltung ist und daß folglich nicht sie, sondern der auferweckte und erhöhte Christus das primäre Subjekt der liturgischen Feier ist, ist sie auf den Priester als das tertiäre Subjekt der Liturgie angewiesen. Denn dieser ist nicht nur Repräsentant der Gemeinde, der er im Namen Christi und im Auftrag der Gemeinde vorsteht, sondern er ist auch Repräsentant Christi, der als solcher der Gemeinde auch gegenübersteht. Da in dieser Dimension der ordinierte Priester in der Liturgie allein sagen und tun kann, was er gerade nicht aus Eigenem tun und sagen kann, sondern weil er „in persona Christi“,

nämlich aus dem Sakrament heraus verbürgt, redet und handelt, gehört auch und gerade der Priester mit zu den Hauptzeichen des christlichen Gottesdienstes. Auf die unverwelkte Aktualität dieses traditionellen Verständnisses hat die katholische Theologin Eva-Maria Faber mit Recht hingewiesen: „Das Amtliche gewährleistet gerade in seiner nahezu unerbittlichen Objektivität die Handlungsmöglichkeit Gottes in seiner Kirche jenseits subjektiver menschlicher Qualitäten.“⁷ Die Bindung der wesentlichen kirchlichen Vollzüge an das Amt bringt insofern sichtbar zum Ausdruck, daß nicht die Kirche aus sich, freilich auch nicht einzelne Glieder der Kirche, Subjekt des kirchlichen und folglich des liturgischen Lebens sind, daß vielmehr Christus selbst der Begegnende und Handelnde in der Kirche und in ihrem Gottesdienst ist.

Wechselseitiges Verhältnis zwischen Ekklesiologie und Liturgieverständnis

Damit schließt sich der Kreis, insofern der Priester als das tertiäre Subjekt wiederum auf Christus als das primäre Subjekt der Liturgie zurückverweist. Die Rede vom primären, sekundären und tertiären Subjekt der Liturgie mag freilich zunächst abstrakt und kompliziert klingen. Sie ist aber notwendig, soll das differenzierte und ganzheitliche Liturgieverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils treu aufbewahrt werden, das man mit Kardinal Ratzinger dahingehend zusammenfassen kann: „Weder der Priester für sich noch die Gemeinde für sich ist Träger der Liturgie, sondern der ganze Christus ist es, Haupt und Glieder; der Priester, die Gemeinde, die einzelnen sind es, insoweit sie mit Christus geeint sind und insofern sie ihn in der Gemeinschaft von Haupt und Gliedern darstellen. In jeder liturgischen Feier ist die ganze Kirche, sind Himmel und Erde, Gott und Mensch beteiligt, nicht nur theoretisch, sondern ganz real.“⁸ Dabei dürfte der Konsens darüber, daß Christus das primäre Subjekt der Liturgie ist, in der heutigen kirchlichen Situation konsistenter sein als der Konsens hinsichtlich des Verhältnisses zwischen dem sekundären und dem tertiären Subjekt der Liturgie. Der Streit geht nämlich bereits darüber, ob die Kirche als ganze wirklich sekundäres und der Priester das tertiäre Subjekt der Liturgie sind, oder ob es sich nicht umgekehrt verhält. Und dahinter verbirgt sich die noch elementarere Frage, ob es in der Kirche das ordinierte Amt für die Kirche braucht, oder ob erst das ordinierte Amt Kirche begründet⁹. Oder anders formuliert: Ist die Kirche für das Amt da oder nicht das Amt für die Kirche und die Liturgie?¹⁰

Dieser Streit läßt sich theologisch nicht schlichten, ohne daß der ekklesiologische Ansatz des konziliaren Liturgieverständnisses berücksichtigt wird. Denn zwischen der Ekklesiologie und dem Liturgieverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils obwaltet ein fundamentales wechselseitiges Bedingungsverhältnis. Wenn nämlich das Konzil die Liturgie als Höhepunkt und Quelle des kirchlichen

Lebens bezeichnet und wenn demgemäß die Kirche ihre realsymbolisch dichteste Darstellung und Verwirklichung in der Liturgie findet, dann lassen sich Kirche und ihre authentische Artikulation in der Liturgie nicht voneinander trennen, sondern dann bestimmt vielmehr das Verständnis der Kirche auch die Feier und die Gestaltung der Liturgie wie selbstverständlich auch umgekehrt.

Diesen theologisch unlösbaren Konnex zwischen Ekklesiologie und Liturgieverständnis hat Papst Johannes Paul II. mit besonderer Klarsicht zur Geltung gebracht, als er anlässlich des 25. Jahrestags der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils in seinem Apostolischen Schreiben „*Vicesimus quintus annus*“ (2; 4) hervorhob, in der Konstitution könne man bereits „den Kern jener Lehre über die Kirche vorfinden, die später von der Konzilsversammlung vorgelegt wird“, und sie antizipiere die Dogmatische Konstitution über die Kirche, und wenn er aus dieser Einsicht die Konsequenz zog: „In Verbindung mit der biblischen Erneuerung, der ökumenischen Bewegung, mit dem missionarischen Eifer, mit der ekklesiologischen Forschung sollte die Liturgiereform zu einer umfassenden Erneuerung der ganzen Kirche beitragen. Daran habe ich in meinem Schreiben ‚*Dominicae Cenae*‘ erinnert: ‚Es besteht in der Tat eine sehr enge und organische Verbindung zwischen der Erneuerung der Liturgie und der Erneuerung des ganzen Lebens der Kirche.‘“ Nimmt man diesen engen Konnex zwischen Ekklesiologie und Liturgieverständnis ernst, ergibt sich eine ganze Kettenreaktion von Konsequenzen, von denen freilich nur die zwei wichtigsten genannt werden sollen:

Wenn Liturgieverständnis und Ekklesiologie einander entsprechen (müssen), dann ergibt sich erstens die Erkenntnis von selbst, daß die vom Zweiten Vatikanischen Konzil initiierte Liturgiereform, nach der Karolingischen und nach der Tridentinischen die dritte große Liturgiereform der Kirchengeschichte¹¹, in einem unlösbaren Zusammenhang mit der ebenso von diesem Konzil favorisierten Kirchenreform steht und daß umgekehrt eine „*ecclesia semper reformanda*“ auch eine „*liturgia semper reformanda*“ impliziert. Folglich vermag die (nach)konziliare Liturgiereform ihre eigentliche Bedeutung nur zu erlangen, wenn sie sich zur entschiedenen Mitte einer ständigen Reform der Kirche zu entwickeln vermag, worauf der Münsteraner Liturgiewissenschaftler Klemens Richter mit Recht besteht: „Wenn die Liturgiereform nicht Teil einer Gesamtreform der Kirche ist – also der Verkündigung und der ihr zugrunde liegenden Theologie wie auch der kirchlichen Organisationsformen –, wird sie letztlich bloß Image-Kosmetik der Kirche bleiben.“¹² Die Liturgiereform und mit ihr das Konzil werden deshalb von Grund auf verdorben und verraten, wenn sie zu einer bloßen „Image-Kosmetik der Kirche“ mißbraucht werden. Die Liturgiereform ist vielmehr die eigentliche Herzmitte der konziliaren Kirchenreform – und muß es bleiben.

Wenn zwischen Ekklesiologie und Liturgieverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis besteht, dann erweist es

sich zweitens als absolut unmöglich, auf der einen Seite die Liturgiereform des Konzils abzulehnen und auf der anderen Seite zugleich die Kirchenreform des Zweiten Vatikanischen Konzils akzeptieren zu wollen. Tiefer gesehen müßte man vielmehr auch das ganze Konzil ablehnen. Diesbezüglich konnte Erzbischof Marcel Lefebvre jedenfalls als Vorteil für sich buchen, wenigstens konsequent gewesen zu sein – im Unterschied beispielsweise zu den liturgischen Verhaltensweisen von hohen kirchlichen Würdenträgern, die hinter die vom Konzil durchgeführte Liturgiereform und damit selbstredend auch hinter die von ihm ebenso gewollte Kirchenreform zurückgefallen sind. Mit Recht hat jedenfalls der Maria Laacher Benediktinerliturgiker Angelus A. Häussling das Faktum, daß der römische Kurienkardinal Augustin Mayer im Jahr 1988 die Priesterweihe im mittelalterlich-tridentinischen Ritual erteilt hat, eine „Verhöhnung des Konzils“ genannt¹³. Und der Tübinger Dogmatiker Peter Hünemann sah sich zum Urteil veranlaßt: „Mir ist keine geschichtliche Parallele für eine solche Suspension von Beschlüssen eines rechtmäßigen Konzils bekannt.“¹⁴ Dies gilt zumal, wenn man die Beobachtung des Paderborner Liturgiewissenschaftlers Michael Kunzler ernst nimmt, daß bestimmte liturgische Gewänder, insbesondere diejenigen, die im Lauf der Liturgiereform abgeschafft worden sind, als „Ausdruck einer gewissen konservativen Gesinnung“ gewählt zu werden pflegen, damit aber eher zu einem „Zeichen des Protestes als des liturgischen Feierns“ werden¹⁵, genauerhin zu einem Zeichen des Protestes gegen die erneuerte Liturgie der nachvatikanischen Liturgiereform, implizit freilich auch gegen die Kirchenreform des Zweiten Vatikanischen Konzils selbst.

Solche Rückfälle hinter die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils sind in der heutigen kirchlichen Landschaft freilich keine Seltenheit. Dies läßt sich beispielsweise belegen durch die noch immer und in bestimmten Bistümern wieder akut gewordene leidige „Ministrantinnenfrage“¹⁶. Denn tiefer gesehen erweist sich gerade diese Frage als Testfall dafür, wie man zur Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils steht: Wer den Ministrantendienst nicht als authentischen Dienst des Volkes Gottes, sondern als Stellvertretung für den im Gottesdienst eigentlich handelnden Kleriker und wer dementsprechend die Liturgie als vornehmliches Werk des Priesters versteht, der wird ganz logisch nur Knaben zu diesem Dienst zulassen, da das frauliche Geschlecht den Klerus nicht repräsentieren kann. Wer demgegenüber den Ministrantendienst als authentischen liturgischen Dienst in Stellvertretung des Volkes Gottes und dementsprechend die Liturgie als Werk des ganzen Volkes Gottes versteht, für den ist einfach nicht einsichtig, warum das Volk Gottes nur von der einen, nämlich männlichen, Seite repräsentiert werden können soll.

Ekklesiologische Konturen konziliarer Liturgie

Gerade die auf den ersten Blick als nebensächlich erscheinende, tiefer gesehen aber elementare „Ministrantinnenfrage“ dokumentiert, wie man es in der heutigen Kirche mit dem Konzil hält. Den Tatbeweis dafür geben aber noch grundlegender Verständnis und Praxis der Liturgie überhaupt ab, die ihrerseits fundiert sind in der konziliaren Ekklesiologie. Wenn in diesem Sinn der ekklesiologische Ansatz für die gottesdienstliche Feier der christlichen Gemeinde umrissen werden soll, kann es nur darum gehen, die wichtigsten ekklesiologischen Grundentscheidungen des vergangenen Konzils in die Erinnerung zu rufen und daraus die Konsequenzen für ein heutiges Liturgieverständnis zu ziehen. Im vorliegenden Zusammenhang muß es allerdings wiederum genügen, auf die zwei elementarsten Weichenstellungen in der Ekklesiologie hinzuweisen, die das Zweite Vatikanische Konzil initiiert hat¹⁷.

Neugeburt der Kirche der Laien und fundamental gleiche Würde

„Wenn man gut nachdenkt, so bedeutet es wesentlich mehr, Christ zu sein als Bischof, selbst dann, wenn es sich um den Bischof in Rom handelt.“ Diesen Worten, die Papst Johannes Paul II. in seinem persönlich verfaßten Buch „Die Schwelle der Hoffnung überschreiten“ geschrieben hat (42), wird man gerne attestieren, daß der gegenwärtige Papst sehr gut nachgedacht hat. Denn mit diesen markanten Worten hat der Papst die erste ekklesiologische Weichenstellung des vergangenen Konzils treffend artikuliert, die bereits im Aufbau der Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ an den Tag tritt: Das erste Kapitel spricht vom „Mysterium der Kirche“ in Gottes Heilsratschluß und das zweite Kapitel von der Kirche als dem in der Geschichte wandernden „Volk Gottes“. Erst in diesem größeren Zusammenhang handelt dann das dritte Kapitel von der „hierarchischen Verfassung der Kirche“, insbesondere vom Bischofsamt, um dann im vierten Kapitel nochmals speziell die „Laien“ ins Auge zu fassen. Von den Laien sagt denn auch das Konzil, daß sie die „Christgläubigen“ sind, „die, durch die Taufe Christus einverleibt, zum Volk Gottes gemacht und des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes auf ihre Weise teilhaftig, zu ihrem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt ausüben“ (LG 31).

Der kunstvolle Aufbau der Kirchenkonstitution und die markante Aussage von der Teilhabe aller Gläubigen am dreifachen Amt Christi, und zwar aufgrund der Taufe, dokumentieren, daß das entscheidende Anliegen des Konzils darin lag, das uralt-neue Verständnis zu revitalisieren, daß die eine Kirche aus Laien und Amtsträgern als ganze eine Kirche der Laien ist, die alle an der Heilssendung der Kirche Anteil haben¹⁸. Denn nach einer allzu langen Taufvergessenheit und einer

dementsprechend äußerst wirksamen Depotenzierung und Ent-Würdigung der Laien zu bloßen „Lakaien der christlichen Herren“ (J. R. Geiselman) in der Geschichte der Kirche macht es das besondere Verdienst des vergangenen Konzils aus, konsequent betont zu haben, daß es bei allen Unterschieden in den Ämtern unter allen Gliedern der Kirche „eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi“ gibt (LG 32). Diese Aussage ist beinahe wörtlich in das neue Kirchenrecht vom Jahr 1983 aufgenommen worden (can. 208): „Unter allen Gläubigen besteht, und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken.“

Nimmt man diesen kirchenrechtlichen Canon beim Wort – und man ist gut beraten, dies zu tun –, dann ergeben sich die Konsequenzen für Verständnis und Praxis der Liturgie von selbst: Wenn es aufgrund der Taufe unter allen Gläubigen eine „wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit“ gibt, dann sind die Gläubigen und die Gemeinschaft der Gläubigen ekklesiologisch völlig unterbelichtet, wenn sie bloß als „Objekte“ der liturgischen Versorgung durch den Klerus betrachtet werden. Sie haben vielmehr als aktive und selbstverantwortliche Subjekte in der Kirche genauso wie in der Liturgie zu gelten. Denn als Geistliche, nämlich in Taufe und Firmung mit Gottes Geist Erfüllte, die an der Heilssendung der Kirche Anteil erhalten, sind sie alle liturgiefähig und liturgiewürdig. Und wenn die fundamental gleiche Würde aller Glaubenden fundiert ist in ihrer Eingliederung in das Volk Gottes in der Taufe, dann können sie nicht einfach „Kirche mit beschränkter Haftung“ sein und eine bloß von den Amtsträgern entlehnte und geborgte liturgische Identität haben, sondern dann sind sie vielmehr berufen, ebenso authentisch Kirche zu leben wie authentische Subjekte der Liturgie zu sein.

Diese emphatische Betonung des Primats der fundamentalen Gleichheit aller Glaubenden und Getauften vor allen noch so wichtigen Unterscheidungen in Dienste und Ämtern und dementsprechend die Betonung der wahren Gleichheit in der Würde und Tätigkeit bedeutet freilich nicht, daß die christliche Gemeinde eine amorphe Masse ohne Unterschiede und Differenzierungen wäre. Die katholische Kirche versteht sich vielmehr als „Sakrament der *Communio* Gottes; als solches bildet sie die vom Heiligen Geist geeinte, dem Sohn Jesus Christus zugestaltete und mit der ganzen Schöpfung zum Reich des Vaters berufene Gemeinschaft der Glaubenden, die synodal und ‚hierarchisch‘ zugleich verfaßt ist“¹⁹. Dabei hängt alles davon ab, daß Synodalität und Hierarchie gelungen zusammenklängen²⁰, wie es dem bischöflichen Selbstverständnis des heiligen Augustinus entsprach, der dieses in der Predigt zu seiner Bischofsweihe auf die schöne Kurzformel bringen konnte: „Wo mich erschreckt, was ich für Euch bin, da tröstet mich, was ich mit Euch bin. Für Euch bin ich Bischof, mit Euch bin ich Christ. Jenes bezeichnet das Amt, dieses die Gnade, jenes die Gefahr, dieses das Heil.“²¹

Diese Symphonie eines synodalen Mitseins und eines amtlichen Fürseins des kirchlichen Amtes ist darauf angewiesen, auch in der Liturgie sichtbar zur Darstellung zu kommen. Dies läßt sich am besten dadurch realisieren, daß jene Laien, die in der Liturgie einen besonderen Dienst ausüben und dabei das ganze Volk Gottes repräsentieren, sich im Chorraum aufhalten und dabei ein liturgisches Gewand – beispielsweise eine weiße Albe oder Tunika – tragen. Dieses Zeichen hat selbstverständlich überhaupt nichts mit einer Klerikalisierung bestimmter Laien zu tun. Ganz im Gegenteil! Da der Dienst der Laien in der Liturgie auf dem in Taufe und Firmung gegründeten gemeinsamen Priestertum aufruht, symbolisiert das Tragen eines liturgischen Gewands die Taufwürde aller Laien; es ist „das festliche Gewand des allen Gläubigen gemeinsamen königlichen Priestertums“²². Die weiße Albe ist ohnehin keine spezifisch amtspriesterliche Gewandung, sondern sie erinnert an das „Taufkleid“ des Christen, das seinerseits in die Erinnerung ruft, daß es in der christlichen Taufe fundamental darum geht, „Christus selbst als Gewand“ anzulegen (Gal 3, 24).

Wenn Laien und Priester die Albe, das liturgische Symbol ihrer Taufwürde, gemeinsam tragen, erinnern die Laien zugleich die Amtsträger daran, daß auch ihr Amt auf der allen Getauften und Gefirmten gemeinsamen Würde aufruht und daß das Amt folglich – mit dem verstorbenen Luzerner Dogmatiker Alois Müller gesprochen – „ein aus dem Stamm Kirche herauswachsender, nicht auf ihn aufgepfropfter Schoß“ ist²³. Denn das Tragen von Stola und Meßgewand als den spezifisch amtspriesterlichen Gewändern macht überhaupt nur Sinn, wenn sie auf der Albe als dem liturgischen Zeichen des gemeinsamen Priestertums und als dem Priester wie Laien gemeinsamen Taufkleid aufruhend. Das liturgische Gewand der Laien vermag somit die Bedeutung der amtspriesterlichen Gewänder allererst einsichtig zu machen. In diesem liturgischen Zusammenspiel kommt sowohl die fundamentale Einheit als auch der dienstliche Unterschied zwischen Laien und Amtsträgern zu sichtbarem Ausdruck. Und die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils ist zweifellos darauf angewiesen, so sinnenfällig in die Tat umgesetzt zu werden²⁴.

Universalkirchliche Hochsprache und ortskirchliche Dialekte in der Liturgie

Die zweite grundlegende Weichenstellung des Zweiten Vatikanischen Konzils, die für das Liturgieverständnis wichtige Konsequenzen in sich birgt, liegt in der Wiederentdeckung des patristischen Ortskirchenprinzips, das in einer eucharistischen Ekklesiologie begründet ist, dergemäß die eucharistieliturgische Versammlung den eigentlichen Konstruktionspunkt der altkirchlichen Ekklesiologie bezeichnet²⁵. Angesichts der Wiederaufnahme dieser altkirchlichen eucharistischen Ekklesiologie ist in einer theologischen Betrachtung das Konzil zu verstehen als,

freilich noch tastender, aber konsequenzenreicher und nicht mehr rückgängig zu machender Übergang von der ehemals monokulturellen, lateinisch-römischen Westkirche mit Missionsexporten in alle Welt zu einer polykulturellen und universalen Weltkirche oder, mit Johann B. Metz gesprochen, als „Übergang von einem abendländisch-europäischen Kirchentum, in dem die Weltkirche eigentlich nur simuliert werden konnte, zu einem Weltkirchentum mit kulturell polyzentrischem Charakter“²⁶. Dies gilt so sehr, daß man dem Konzil des Übergangs zur Weltkirche nur dadurch gerecht werden kann, daß man von ihm her gezwungen ist, die Kirchengeschichte epochenmäßig neu zu gliedern. In diesem Sinn hat bereits Karl Rahner vorgeschlagen, die Kirchengeschichte in drei Großepochen einzuteilen, nämlich erstens in die sehr kurze Periode des Judenchristentums, zweitens in die Periode der Kirche in einem bestimmten Kulturkreis, nämlich des Hellenismus und der europäischen Kultur und Zivilisation, und die dritte Periode, die sich im Zweiten Vatikanischen Konzil kirchenamtlich bemerkbar gemacht hat und in dem der Lebensraum der Kirche von vornherein die ganze Welt ist²⁷.

Diesem ekklesiologischen Neuansatz des Konzils vermag man nur ansichtig zu werden, wenn man ihn mit der Stoßrichtung des Ersten Vatikanischen Konzils von 1870 vergleicht. Während dessen Ekklesiologie ganz auf den Papst und dementsprechend auf eine möglichst einheitliche Universalkirche konzentriert war, damit aber die Ortskirchen zu Filialen einer einem „multinationalen Unternehmen“ vergleichbaren Weltdiözese depotenziert und die Ortsbischöfe zu Delegierten des Papstes entwürdigt hatte, betont das Zweite Vatikanische Konzil nicht nur ausdrücklich, daß die Bischöfe keine Vikare des Papstes, sondern „Stellvertreter und Gesandte Christi“ selbst in ihren Ortskirchen sind: „Ihnen ist das Hirtenamt, das heißt die beständige tägliche Sorge für ihre Schafe, im vollen Umfang anvertraut. Sie sind nicht als Stellvertreter der Bischöfe von Rom zu verstehen, denn sie haben eine ihnen eigene Gewalt inne und heißen in voller Wahrheit Vorsteher des Volkes, das sie leiten. Folglich wird ihre Gewalt von der obersten und allgemeinen Gewalt nicht ausgeschaltet, sondern im Gegenteil bestätigt, gestärkt und in Schutz genommen.“²⁸ Mit dieser episkopaltheologischen Schau hob das Konzil vielmehr auch grundsätzlich hervor, daß die eine universale Weltkirche gar nicht anders existiert als in den Ortskirchen, und zwar so sehr, daß die katholische Kirche in der einzelnen Ortskirche, verstanden als die um ihren Bischof versammelte und mit ihm Eucharistie feiernde Gemeinschaft der Glaubenden, ganz und gar verwirklicht ist: „Diese Kirche Jesu Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen“ (LG 26).

Diese fundamental-ekklesiologische Schau des Zweiten Vatikanischen Konzils lebt von einer spannungsvollen Polarisierung von Ortskirche und Weltkirche, die einer Gratwanderung jenseits der Szylla einer zentralistischen Disziplinierung der Ortskirchen durch Rom und einer nationalistischen Abschottung von Orts-

kirchen gegenüber der Weltkirche gleichkommt. Diese Gratwanderung hat der Erfurter Bischof Joachim Wanke artikuliert mit dem ausdrucksstarken Bild von den „Spiegelscherben, die jede für sich ganz und ohne Unterschied das Licht der Sonne reflektieren, wobei erst alle Teile zusammen den ganzen, vollkommenen Spiegel darstellen“²⁹. Nimmt man dieses Bild ernst, dann hat jede Ortskirche nicht nur das Recht, sondern geradezu die Pflicht, eine eigenständige Physiognomie ihres kirchlichen Lebens zu entfalten und zu pflegen, und dies heißt den Glauben und das kirchliche Leben ortskirchlich zu inkulturieren.

Von daher versteht es sich von selbst, daß jede Ortskirche auch in der Lage sein muß und berechtigt ist, eine eigene Glaubenssprache zu entwickeln. Diesbezüglich wäre aus dem Leben der Menschen und Völker unendlich viel zu lernen. Wie nämlich der Dialekt die eigentliche Muttersprache der Menschen, das Hochdeutsche hingegen letztlich eine Kunstsprache ist, so darf und soll es auch in der Kirche nicht nur die weltkirchliche Hochsprache, sondern auch den ortskirchlichen Diözesandialekt geben, in dem die Katholiken ihren Glauben zweifellos besser ausdrücken können als allein in der Hochsprache. Wie es aber auf der anderen Seite die unerfreuliche Tendenz gibt, nur noch die Dialekte zu pflegen und die Hochsprache verkümmern zu lassen, so kann auch in der Kirche die Tendenz wirksam werden, nur noch in den Diözesandialekten zu reden und die Kommunikation sowohl mit anderen Diözesandialekten als auch mit der weltkirchlichen Hochsprache zu vernachlässigen. Demgegenüber lebt die spannungsvolle Polarisierung zwischen Ortskirche und Universalkirche nur dort, wo sowohl die Hochsprache als auch die Diözesandialekte so gepflegt werden, daß sie verständlich und kommunikabel bleiben und daß sie sich gegenseitig das Recht nicht streitig machen.

Wenn nun aber der Gottesdienst Höhepunkt und Quelle des kirchlichen Lebens ist, dann muß es sich von selbst verstehen, daß die Entwicklung eines eigenen ortskirchlichen Dialekts auch und vor allem in der Liturgie ihren Ausdruck finden muß. Denn die ortskirchliche Inkulturation des Glaubens und des kirchlichen Lebens kann erst dort als gelungen bezeichnet werden, wo es auch zu einer Inkulturation der Liturgie gekommen ist. Auch diesbezüglich gilt es, mit dem wechselseitigen Bedingungsverhältnis von Ekklesiologie und Eucharistieverständnis ernst zu machen, was Werner Hahne in der Faustregel verdichtet hat: „Eine Gemeinschaftskirche des Volkes aber wird sich selbst als Subjekt ihrer Versammlungen begreifen und sie darum zu Festen ihrer eigenen Geschichte mit Gott gestalten. Gottesdienstreform und Gemeindereform gehören darum zusammen.“ Mit Recht erwartet denn auch Hahne, daß die Träger einer notwendigen weiteren Periode der Liturgieerneuerung „die Gemeinden und Versammlungen am Ort“ sein werden und sein müssen³⁰.

Es gehört zu den schönsten Seiten des „Katechismus der katholischen Kirche“, daß er für die Notwendigkeit der Inkulturation der Liturgie ein feines Sensorium

entwickelt hat. Denn er hebt ausdrücklich hervor, daß das Mysterium Christi „von so unerschöpflichem Reichtum“ ist, „daß keine liturgische Tradition es vollkommen und ganz zum Ausdruck bringen kann“ (1201). Deshalb beschränkt sich der Katechismus, „der im Dienst der ganzen Kirche in der Verschiedenheit ihrer Riten und Kulturen stehen will“, auf jene liturgischen Elemente, die „grundlegend und der ganzen Kirche gemeinsam“ sind (1075), und er betont, die Feier der Liturgie solle „dem Geist und der Kultur der verschiedenen Völker entsprechen“ (1204). Daß es sich bei dieser programmatisch bekundeten Ehrfurcht vor der eigenständigen Physiognomie der Ortskirche in ihrem liturgischen Leben übrigens nicht bloß um – geduldig bleibendes – Papier handelt, daß sie vielmehr ernst gemeint ist, kann man ersehen aus dem neuen, von Rom approbierten Meßritus im Zaire, der eine gelungene Inkulturation der Feiergealt des eucharistischen Gottesdienstes im afrikanischen Kontext darstellt³¹. Dieses Urteil bleibt auch dann in Kraft, wenn man den ekklesialen „Schönheitsfehler“ bei der Entwicklung dieser afrikanischen Liturgie nicht verschweigt, daß sie von Rom nur unter der Bedingung approbiert wurde, daß die ursprüngliche Bezeichnung „Zairischer Ritus der Eucharistiefeier“ ersetzt werden mußte durch die Benennung „Römisches Meßbuch für die Diözesen Zaires“.

Wie dieses Beispiel zeigt, sind im konkreten Leben der katholischen Kirche heute Tendenzen zu konstatieren, die spannungsvolle Polarisierung zwischen Ortskirchen und Universalkirche in eine spannungslose Polarisierung zu überführen. Auf der einen Seite sind maßgebliche Tendenzen zu konstatieren, einen eindeutigen Primat Roms vor den einzelnen Ortskirchen nicht nur zu propagieren, sondern auch zu realisieren. In dieser Optik pflegt die katholische Kirche derart emphatisch als Weltkirche wahrgenommen und betont zu werden, daß die Ortskirchen als Unterabteilungen, gleichsam als Filialen der Universalkirche verstanden werden. Und die notwendige Aufgabe des Petrusdienstes, für die Einheit der ganzen Kirche zu sorgen, wird sehr schnell im Sinn der Durchsetzung einer uniformistischen Einheitlichkeit mißverstanden, so daß die Kirche nach dem Modell der McDonald's Restaurants gestaltet wird: „überall die gleichen Einrichtungen, die gleiche Dekoration, die gleichen Kleider, die gleichen Menüs und die gleiche Magenverstimmung“³². Dieser emphatisch betonte Primat der Universalkirche vor den einzelnen Ortskirchen und folglich auch des Primats des Papstes vor der Autorität der einzelnen Bischöfe feiert heute neue Urstände, wie beispielsweise das Schreiben der Glaubenskongregation „an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio*“ (1992) dokumentiert. Denn es betont in einer einseitigen Weise eine ontologische und zeitliche Priorität der Universalkirche vor den Ortskirchen: Die Gesamtkirche „ist nicht das ‚Ergebnis‘ von deren (der Teilkirchen) Gemeinschaft; sie ist vielmehr im Eigentlichen ihres Geheimnisses eine jeder einzelnen Teilkirche ontologisch und zeitlich vorausliegende Wirklichkeit.“ Sie ist deshalb „Mutter und nicht Produkt der Teilkirchen“ (9).

Das Anliegen dieses römischen Schreibens besteht zweifellos darin, daß es Gegensteuer gegen eine „einseitige Betonung des Ortskirchenprinzips“ geben will (11), zu der die Wiederentdeckung der eucharistischen Ekklesiologie auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht selten geführt hat. In der Tat kann auf der anderen Seite die an sich legitime Eigenständigkeit einer Ortskirche derart überpointiert werden, daß ein ortskirchlicher Separatismus oder geradezu ein Gemeindevonismus wirksam wird. Von dieser Tendenz scheint auch die liturgische Arbeit Werner Hahnes nicht ganz frei zu sein, wenn er fast exklusiv die Versammlung der Gemeinde am Ort als Subjekt der Liturgie betrachtet: „Die Ortsgemeinde ist die Spielpartnerin Gottes und zugleich die Spielleiterin der im Glauben Versammelten, die den notwendigen Spielraum schafft und die Mittel zum ‚Spiel der Befreiung‘ zur Verfügung hat und bereitstellt.“³³ Solche Tendenzen können aber schnell zu wirklichkeitsfremden „Hypostasierungen der Gemeinde“ führen, die Kardinal Joseph Ratzinger mit Recht kritisiert: „Die Versammelten werden ... Einheit nur kraft der Gemeinschaft des Heiligen Geistes, sie sind es nicht aus sich selbst, als soziologisch geschlossene Größe. Wenn sie aber in einer vom Geist kommenden Einheit stehen, dann ist es immer eine offene Einheit, deren Überschreitung nationaler, kultureller und gesellschaftlicher Grenzen sich in der konkreten Offenheit für die äußert, die nicht zu ihrem Kernbestand gehören.“³⁴

Zwar verwirklicht sich in der Tat die Kirche gerade heute voll und ganz in den Ortskirchen, in der eucharistischen *Communio* der Glaubenden am Ort. Deshalb ist die Ortsgemeinde mit Recht als primärer Verwirklichungsort der Kirche (wieder-)entdeckt worden. Von daher ist es durchaus zu verstehen und theologisch auch zu würdigen, daß im Glaubensempfinden vieler Katholiken die Kirche am konkreten Ort im Vordergrund steht und daß sie das Zentrum ihres Erlebens von Kirche bildet. Katholisch verdient die Kirche am Ort aber nur dann genannt zu werden, wenn sie prinzipiell ein offener Ort ist: offen sowohl für die anderen Ortskirchen als auch für die universale Weltkirche. Denn bei aller Eigenständigkeit ist jede Ortsgemeinde immer auch Teilkirche innerhalb der universalen Kirche und darf sich deshalb auf keinen Fall von der größeren *Communio* der Universalkirche separatistisch abschotten. Jede Ortskirche ist als Teilkirche deshalb nur dann wirklich katholisch, wenn sie für die ganze Weltkirche offenbleibt: im Geben wie im Empfangen. Sie ist von vornherein eingewiesen in einen lebendigen Austausch mit anderen Ortskirchen, um in sich selbst die größere Weite und bunte Fülle der Universalkirche aufzunehmen und für das eigene kirchliche Leben fruchtbar werden zu lassen.

Der Grundsatz der neueren Pastoraltheologie, daß die Kirche sich in den Gemeinden ereignet, muß deshalb mit dem zweiten Basalsatz ausbalanciert werden, daß sich die Kirche und ihre Praxis aber nie in den Gemeinden erschöpfen darf. Denn erst dort, wo die konkrete Kirche am Ort offen ist für die Weltkirche, lebt die katholische Kirche in einem gelungenen Zusammenspiel von Ortskirche und

Weltkirche. Und dies gilt auch und gerade für die Liturgie als der authentischen Artikulation der Kirche: Auf der einen Seite stellen die ortskirchlichen „Dialekte“ im Gottesdienst eine Bereicherung der universalkirchlichen Hochsprache dar. Diese aber bildet auf der anderen Seite eine Befruchtung und unerschöpfliche Quelle für die ortskirchlichen oder gar gemeindlichen „Dialekte“ in der Sprache und Gestaltung der liturgischen Feier. Deshalb ist der Gottesdienst wirklich Feier der Gemeinde am Ort, die sich aber nicht in sich abkapseln darf, sondern offenhalten muß für andere Gemeinden und für die weltweite Kirche. Denn nur so erweist sie sich als katholische Kirche am konkreten Ort, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil gewünscht hat.

ANMERKUNGEN

- ¹ S. Schmid-Keiser, *Aktive Teilnahme* (Bern 1985).
² J. Ratzinger, *Ein neues Lied für den Herrn* (Freiburg 1995) 170 f.
³ H.-J. Klauck, *Gemeinde, Amt, Sakrament* (Würzburg 1989) 313–330.
⁴ K. Koch, *Menschl. u. kirchl. Schönheit d. Liturgie*, in: *Miteinander* (FS A. Hänggi, Freiburg 1992) 103–121.
⁵ J. Betz, *Die Eucharistie in d. Zeit d. griech. Väter*, Bd. I/1 (Freiburg 1955) 319.
⁶ O. Nußbaum, *Die Liturgie als Gedächtnisfeier*, in: *Freude am Gottesdienst*, hg. v. J. Schreiner (Stuttgart 1983) 211 f.
⁷ E.-M. Faber, *Kirche – Gottes Weg u. d. Träume d. Menschen* (Würzburg 1994) 100.
⁸ Ratzinger (A. 2) 173.
⁹ A. Müller, *Amt als Kriterium d. Kirchlichkeit? Kirchlichkeit als Kriterium d. Amtes?*, in: *Theol. Berichte* 9 (Zürich 1980) 97–128.
¹⁰ M. Probst, *Wie weit trägt d. gemeinsame Priestertum?*, in: *LJ* 45 (1995) 3–17.
¹¹ Vgl. dazu A. Bugnini, *Die Liturgiereform 1948–1975* (Freiburg 1988).
¹² K. Richter, *Liturgiereform als Mitte einer Erneuerung d. Kirche*, in: *Das Konzil war erst der Anfang*, hg. v. dems. (Mainz 1991) 71.
¹³ A. A. Häussling, *Liturgiereform*, in: *ALW* 32 (1989) 32, A. 87.
¹⁴ P. Hünermann, *Droht eine dritte Modernismuskrise?*, in: *HK* 43 (1989) 133.
¹⁵ M. Kunzler, *Indumentum salutis*, in: *ThGl* 81 (1991) 53.
¹⁶ W. Beinert, *Brauchen wir Ministrantinnen?*, in: *AnzSS* (1990) 414–419; K. Koch, *Ministrantinnen – eine liturg. Kardinalfrage?*, in: *SKZ* 157 (1989) 572–574.
¹⁷ K. Koch, *Gottlosigkeit oder Vergötterung der Welt?* (Zürich 1992) 151–182.
¹⁸ K. Koch, *Kirche der Laien?* (Freiburg/Schw. 1991). ¹⁹ M. Kehl, *Die Kirche* (Würzburg 1992) 51.
²⁰ K. Koch, *Kirche im Dialog* (Graz 1995) 27–42. ²¹ *Sermo* 340, I.
²² L. Bouyer, *Liturgie u. Architektur* (Einsiedeln 1993) 96.
²³ A. Müller, *Was für Priester sind wir?*, in: *Priester für heute*, hg. v. G. Denzler (München 1980) 65.
²⁴ Koch (A. 20) 43–55. ²⁵ A. Thaler, *Gemeinde u. Eucharistie* (Freiburg/Schw. 1988).
²⁶ F.-X. Kaufmann, J. B. Metz, *Zukunftsfähigkeit* (Freiburg 1987) 97.
²⁷ *Rahner S* 14, 293–295. ²⁸ *LG* 27; K. Koch, *Das Bischofsamt* (Freiburg/Schw. 1992).
²⁹ J. Wanke, *Was das Bistum zur Heimat macht*, in *dieser Zs.* 212 (1994) 88.
³⁰ W. Hahne, *De Arte Celebrandi oder Von d. Kunst, Gottesdienst zu feiern* (Freiburg 1989) 315, 318.
³¹ *Der neue Meßritus in Zaire*, hg. v. L. Bertsch (Freiburg 1993).
³² Diesen Vergleich verdanke ich Jean-Marie Tillard OP. Wiewohl im Blick auf die Ökum. Bewegung geprägt, ist er doch in erster Linie auf die röm.-kath. Kirche selbst anzuwenden.
³³ Hahne (A. 30) 315. ³⁴ Ratzinger (A. 2) 173.
- PS: Dieser Artikel wurde noch vor meiner Ernennung zum Diözesanbischof von Basel verfaßt.