

Eine Einladung zum interkonfessionellen Gespräch: Ein (erster) Kommentar zur Liturgik Gerardus van der Leeuws aus römisch-katholischer Sicht

Birgit Jeggle-Merz

1. Warum eine Liturgik aus den 1940er Jahren heute lesen?

Bei der ersten Lektüre der Liturgik von Gerardus van der Leeuw erappte ich mich, dass ich immer wieder bei Passagen hängenblieb, in denen er über die römisch-katholische Kirche und ihre Liturgie in Abgrenzung zu seinem Verständnis handelte. Mir ging viel durch den Kopf: Jenes muss richtiggestellt werden; dieses wird heute theologisch differenzierter gesehen; anderes entspricht nicht mehr dem Stand der gegenwärtigen wissenschaftlichen Forschung, usw. Ich fragte mich: Welchen Sinn hat es, eine solche Liturgik aus den 1940er Jahren im Jahr 2018 in deutscher Übersetzung neu aufzulegen? Gibt es mehr als ein wissenschaftshistorisches Interesse an einer solchen Liturgik? In meiner privaten Handbibliothek befinden sich einige Liturgiken und liturgiewissenschaftliche Handbücher aus dem neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert. Die meisten stammen von katholischen Autoren, einige evangelische Standardwerke sind aber auch darunter. Wie würde sich diese Liturgik aus der Niederländisch-Reformierten Kirche in dieser Sammlung machen? Wäre dadurch einfach das Bild bunter, angereichert durch eine weitere Konfession? Oder: Worin würde der Gewinn liegen? Bei welcher Thematik sollte ich in der gegenwärtigen Diskussion diese Liturgik aus den 1940er Jahren zu Rate ziehen?

Da ich zugesagt hatte, aus katholischer Sicht eine Stellungnahme zu verfassen, las ich trotz anfänglichen Reserven die Liturgik von Van der Leeuw ein zweites Mal. Und ein drittes Mal. Und immer mehr packte mich dieser Van der Leeuw mit seinen Ausführungen. Ich kam mehr und mehr in ein Gespräch mit ihm. Er inspirierte mich, über ganz grundsätzliche Fragen nachzudenken und meine Zugangsweisen zu diesen Fragestellungen mit seinen Überlegungen zu korrelieren. Ich fand erstaunlich viele Ähnlichkeiten mit einem katholischen Verständnis über das, was sich in der Liturgie zwischen Gott und Mensch ereignet. Könnte es sein, dass die Liturgie – also: der Dialog zwischen Gott und Mensch – in den verschiedenen christlichen Denominationen zwar unterschiedliche Gestalten gefunden hat, dass das, was gefeiert wird, also: der Gehalt des Gefeierten, im Grunde aber ähnlich oder (vielleicht sogar) gleich ist?

Man würde mit einer falschen Haltung an die Lektüre der Liturgik Van der Leeuws herangehen, erwartete man ein Lehrbuch für heute oder ein liturgisches Lexikon für die Gegenwart. Zwar finden sich eine Reihe von konkreten, ganz auf die pastorale Praxis ausgerichtete Passagen, doch ist hier nicht der eigentliche Wert dieser Liturgik zu sehen, der eine Übersetzung und einen Neudruck rechtfertigen würde. Praxisanleitungen sind auch in diesem Werk in ihrer Nachhaltigkeit begrenzt, da sie der jeweiligen zeitgeschichtlichen Situation geschuldet sind. Es ist anderes, was die Lektüre dieser Liturgik spannend sein lässt: Nahezu jedes Kapitel lädt den Leser und die Leserin zum Gespräch ein. So wie Van der Leeuw seinen Hörern damals zwar sein Konzept vorlegte, so ist doch alles auf Auseinandersetzung und Diskurs ausgerichtet. Fast fühlt man sich in einen seiner Ausbildungskurse hineinversetzt, in denen Van der Leeuw den angehenden Pfarrern den Reichtum der Liturgie zu vermitteln suchte. Es ging ihm – so der Eindruck – nicht zuvorderst um Vermittlung von Fertigkeiten oder Techniken, sondern um Formung von Identitäten. Er handelte über ganz grundsätzliche Fragen, die das Innerste des Glaubens betreffen, ohne dabei aber je in einen »dogmatischen« Stil zu verfallen.

2. Der Themenkatalog für ein interkonfessionelles Gespräch zu Fragen der Liturgie

Der Themenkatalog für das Gespräch ist weit: Wie ist das liturgische Geschehen zu verstehen in Raum und Zeit? Was hat Gott mit diesem Geschehen zu tun? Was ist die Rolle des und der Feiernden? Wie ist das Zueinander von himmlischer und irdischer Liturgie theologisch zu begreifen? Welche Rolle kommt der Versammlung zu? Welche den einzelnen Rollenträgern in der Liturgie? Welche den einzelnen Mitfeiernden im Gesamt der Versammlung? Wie ist das Zueinander von Rollenträgern und den übrigen Mitfeiernden? Wie viel Freiheit braucht die Liturgie, damit sie Ausdruck der in der Gegenwart Feiernden sein kann, und wie viel Tradition ist notwendig, um vom Erfahrungsschatz der Vorderen schöpfen zu können?

Doch damit nicht genug: Es sind auch die wissenschaftstheoretischen Überlegungen zu Gegenstand und Methode der Liturgiewissenschaft, die zum Gespräch im Hinblick auf eine »ökumenische Liturgiewissenschaft« einladen. Für Van der Leeuw ist Liturgie nicht irgendein Handeln in der Kirche, sondern sie hat fundamentale soteriologische und ekklesiologische Bedeutung. So ist auch eine Wissenschaft, die sich mit dem Glauben beschäftigt, wie er sich im liturgischen Feiern realisiert, kein nebensächliches Geschäft, sondern für theologisches Nachdenken grundlegend: »Als wesentlicher Bestandteil der Lehre des Dienstes ist die Liturgik also nicht ein wichtiger Zusatz der theologischen Wissenschaft, sondern vielmehr

diese Wissenschaft selbst«, schreibt Van der Leeuw gleich in Kapitel 1 seiner Liturgik.¹

Dieser gleichwohl unvollständige Themenkatalog, der sich aus der Liturgik Van der Leeuws herausfiltern lässt, verrät schon in den Formulierungen den Zugang einer katholischen Liturgiewissenschaftlerin zum Sujet. Doch es ist auch nicht so überraschend, dass sich gerade aus katholischer Sicht zahlreiche Anknüpfungspunkte finden lassen. Denn es war ein besonderes Anliegen Van der Leeuws und seiner Mitstreiter in der Liturgischen Bewegung der Niederlande, den »Reichtum der ›katholischen‹ Tradition wiederzuentdecken und für die NHK fruchtbar zu machen«². Wobei »katholisch« in diesem Kontext wohl nicht zuerst eine konfessionelle Bedeutung hat, sondern im ursprünglichen Sinn »auf das Ganze bezogen«, »allumfassend« meint. In der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts lag eine große Sehnsucht nach einer Anbindung an die Ursprünge christlichen Feiern in der Luft. Man wollte das Eigentliche wiedergewinnen und nach den Wirrungen und Katastrophen der beiden Weltkriege neue Identität finden. In den Worten Van de Leeuws: »Die römisch-katholische liturgische Bewegung ist eine Erweckungsbewegung: Der jahrhundertealte Besitz muss bewusst gemacht werden, die ursprüngliche Kraft des Gottesdienstes muss wiedergefunden werden, die Gemeinde muss aktiviert werden.«³ Und tatsächlich: Auf katholischer Seite führte die Sehnsucht nach einer Identität aus der Liturgie zu einem Aufblühen der liturgiehistorischen Forschung, zur Edition von grundlegenden liturgietheologischen Quellenwerken und letztendlich zu einer umfassenden Liturgiereform im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965). Auch für die Niederländisch-Reformierte Kirche wünscht er sich eine solche »Entdeckungsfahrt«.⁴

3. Überlegungen aus römisch-katholischer Perspektive

Aus dem Vielen, über das die Liturgik von Van der Leeuw zum Gespräch einlädt, wähle ich im Folgenden drei Aspekte heraus: Zunächst das Verhältnis von Sakrament und Sakramentalien, dann die Bedeutung des Wortes Gottes für das liturgische Geschehen und schlussendlich sollen einige Überlegungen Van der Leeuws zur soteriologischen Dimension liturgischen Handelns aufgegriffen werden.

1 Siehe oben, S. 3.

2 Siehe oben (Baschera, Einleitung), S. 15*.

3 Siehe oben, S. 17.

4 Siehe oben, S. 20.

3.1 Die Unterscheidung der scholastischen Theologie zwischen Sakramenten und Sakramentalien und die Rede der gegenwärtigen katholischen Liturgiewissenschaft von »sakramentlichen Feiern«

Da in Van der Leeuws Gedankengang die Sakramentalität der Liturgie eine wichtige Rolle spielt, kommt er an verschiedenen Stellen seiner Liturgik auf die Unterscheidung zwischen Sakramenten und Sakramentalien zu sprechen. Diese Unterscheidung erscheint ihm wie selbstverständlich. So führt er beispielsweise aus: »Trägt der Gottesdienst als Ganzes sakramentalen Charakter, so unterscheidet man seit jeher zwischen Sakramenten und Sakramentalien.«⁵ Dieses »seit jeher« ist allerdings relativ, denn diese klare Distinktion in liturgische Vollzüge, die als Sakramente gefasst werden und solchen, denen nur die Qualität von Sakramentalien zukommt, ist erst aus der spekulativen Theologie der Scholastik erwachsen. Bevor die Theologie an den Universitäten der Städte betrieben wurde, zuvorderst um intellektuelles Wissen durch begriffliche Klarheit und kritische Prüfung mittels philosophischer Methodik zu mehren, hatte die Theologie ihren Platz in den Mönchsgemeinschaften, die sich um geistliche Erfahrung bemühten und vom Glauben aus nach geistlicher Weisheit suchten. Einer mönchischen Theologie war eine Klassifizierung der symbolischen Vollzüge eher fremd, denn eine solche Distinktion geht nicht von realer Erfahrung aus, wie Gott sich den Menschen zuwendet und wirkt, sondern von abstrakter Reflexion. Allerdings ist auch Van de Leeuw die Unterscheidung zwischen Sakramenten und Sakramentalien nicht wirklich einleuchtend, denn: »Die Berufung auf die Einsetzung der Sakramente durch Christus, wohingegen die Sakramentalien lediglich kirchliche Einrichtungen sein sollen, ist zweifelhaft und kaum grundsätzlich.«⁶ Van der Leeuw findet die Klassifizierung in Sakramente und Sakramentalien vor, will sie auch wohl nicht wirklich in Frage stellen, sieht aber, dass diese gewachsene Distinktion noch nicht das letzte Wort sein kann. Gott bediene sich in der sakramentalen Handlung des menschlichen Handelns für sein eigenes Handeln: »Und dies gilt sowohl für die Sakramente als auch für die Sakramentalien, d.h. für durch Christus mit Sicherheit eingeführte ebenso wie für durch ihn sicher nicht eingeführte Handlungen.«⁷ Für ihn ist klar: »Das Problem der Sakramente geriet auf einen vollkommen falschen Weg, als der mittelalterliche Überfluss an Sakramentalien auf sieben reduziert und in der Reformationszeit wiederum auf zwei beschränkt wurde. Das sakramentale Leben der Kirche verlor dabei stets mehr die enge Beziehung zu Christus.«⁸

5 Siehe oben, S. 29.

6 Ebd.

7 Ebd.

8 Siehe oben, S. 33.

Und tatsächlich: Die systematische Sakramententheologie interessierte sich seit ihren Anfängen in der Frühscholastik nicht für die gottesdienstliche Realität der Vollzüge, die sie als Sakramente fasste, sondern ausschließlich für die (juridische) Gültigkeit des Vollzugs, also für die als »forma« und »materia« gedeutete Kernhandlung. In der Ausgestaltung des Sakramentenbegriffs spielte die Liturgie keine Rolle. Durch diese Abstraktion konnte die scholastische Theologie dann unterscheiden zwischen solchen Handlungen, die nicht nur auf eine religiöse Wirklichkeit (Gnade, Heil) hinweisen, sondern im Vollzug dem gläubigen Menschen diese Wirklichkeit vermitteln, also »ex opere operato«, d.h. aus Gottes Kraft und Ermächtigung wirken, und solchen symbolischen Vollzügen, die ihre Wirkung »ex opere operantis (ecclesiae)«, also kraft des Wirkens der Kirche entfalten. Da die Theologen der Reformation nicht nur diese Unterscheidung zwischen Sakramenten und Sakramentalien, sondern den Sakramentenbegriff überhaupt in Frage stellten, sah sich das Konzil von Trient (1545–1563) genötigt, all diejenigen mit dem Anathema zu belegen, die an der Siebenzahl der Sakramente und einer Vielzahl verschiedener Sakramentalien zweifelten.

Dass eine solche Unterscheidung aber letztlich nur theoretisch ist, zeigt sich in der Behandlung der Thematik in der Liturgiekonstitution »Sacrosanctum Concilium« des Zweiten Vatikanischen Konzils, verabschiedet im Dezember 1963. Dort wird ausgeführt, dass die Sakramentalien »in gewisser Nachahmung der Sakramente [...] das Leben in seinen verschiedenen Gegebenheiten« heiligen.⁹ Es ist nach Aussage der Konzilsväter also nicht so, dass die »Zeremonien«, die symbolischen Handlungen, die Segnungen, sprich: die Sakramentalien, nur fromme, letztlich aber verzichtbare Bräuche sind. Im Gegenteil: All diese Handlungen setzen beim Menschen, bei seiner spezifischen Auffassungsgabe und der Vielfältigkeit seines Lebens an und sind jenseits aller modernen Rationalität sinnvoll und anschaulich. Alles gottesdienstliche Feiern – das meint: immer dann, wenn Menschen sich bewusst in die Nähe Gottes stellen, auf ihn hören und ihm antworten (denn das ist Gottesdienst) – ist ein Beitrag dazu, das Leben von Christus her zu heiligen und als geheiligt zu erfahren. Deshalb deutet der dem gerade zitierten folgende Artikel der Liturgiekonstitution *Sakramente und Sakramentalien* vom Ostermysterium her und spricht von der materiellen Welt als dem notwendigen Medium der Begegnung mit Gott in Heiligung des Menschen und Lobpreis Gottes: »So führen sie [die Sakramentalien, BJ] fort, was die Sakramente und letztlich die Kirche selbst als Grundsakrament bleibend wirkmächtig bezeugen: die Rettung und Heiligung der Welt und der Menschen im Pascha-Mysterium Christi. Darin liegt der gemeinsame Grund des vielschichtigen kirchlich-sakramentalen

9 Konstitution über die heilige Liturgie »Sacrosanctum Concilium«, in: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe, hg. von Peter Hünermann, Freiburg i.Br. 2004, 3–56, Nr. 60.

Handelns.«¹⁰ Alle Sakramentalien (und Sakramente) sind also wirksam, weil das ganze Leben der Kirche von sakramentlicher Struktur ist.

Betrachtet man die Thematik Sakramente und Sakramentalien von der Liturgie her – was die Scholastik ausblendete –, so ist eine klare Unterscheidung zwischen einer Qualifizierung dieser symbolischen Vollzüge in sieben Sakramente und einer Vielzahl von Sakramentalien schwierig. Deshalb hat sich in der katholischen Liturgiewissenschaft die Rede von »sakramentlichen Feiern« eingebürgert. Ein solches Konzept wurde erstmals umgesetzt im katholischen Handbuch der Liturgiewissenschaft »Gottesdienst der Kirche«, dessen erster Band 1984 erschien.¹¹ Ausformuliert wurde er später von Reinhard Meßner¹² und ist im Grunde in der römisch-katholischen Liturgiewissenschaft Allgemeingut geworden. Das Ziel einer Rede von »sakramentlichen Feiern« ist »die rechte, vom Einzelvollzug ausgehende und ihm entsprechende Einordnung in einen gestuften Kosmos symbolischer Vollzüge, welche das eine große *mysterion / sacramentum* Gottes, Christus in seinem Leben, Sterben und Auferstehen, in der Geschichte wahrnehmbar und erfahrbar machen.«¹³ Das bedeutet: In der Vielfalt des Lebens, in den je unterschiedlichen Situationen des Lebens und in den unterschiedlichsten Bereichen der geschaffenen Welt ist überall – in verschiedener Dichte und Intensität zweifellos – das Mysterium Gottes wahrnehmbar und spürbar. Dies gilt in besonderer Weise, wenn Christen sich zur Feier des Gottesdienstes versammeln. Dabei ist dann zunächst zweitrangig, welche Form von Gottesdienst die Menschen feiern, denn »das Mysterium ist immer ganz«, wie der Benediktiner Odo Casel unermüdlich betonte.¹⁴ So geht es im Gottesdienst immer um Vergegenwärtigung und Fortsetzung des Heilswerkes Gottes, das im Pascha-Mysterium Jesu Christi seinen unüberbietbaren Höhepunkt gefunden hat.¹⁵ Sakramentenfeiern und die Feier von

- 10 Arno Schilson, Sakramentalien. II. Systematisch-theologisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche, hg. von Walter Kasper, Bd. 8, Freiburg i.Br. ³1999, 1454.
- 11 Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, hg. von Hans Bernhard Meyer et al., Regensburg 1983ff. (von geplanten 8 Bänden bisher erschienen: 2/1, 3, 4, 5, 6/1, 7/1, 7/2 und 8; Bd. 7/1 trägt z.B. den Titel »Sakramentliche Feiern I« und behandelt die Feiern der Eingliederung in die Kirche und Bd. 8 ist überschrieben mit »Sakramentliche Feiern II« und geht einem ganzen Kranz unterschiedlicher Feiern von Ordination über Sterbe- und Begräbnisliturgie zu Benediktionen nach).
- 12 Reinhard Meßner, Art. Sakramentalien, in: Theologische Realenzyklopädie, hg. von Gerhard Krause/Gerhard Müller, Bd. 29, Berlin/New York 1998, 648–663.
- 13 A. a. O., 656.
- 14 Vgl. z.B. Odo Casel, Das Heilige Jahr der Kirche, in: ders., Das christliche Kultmysterium, hg. von Burkhard Neunheuser, Regensburg ⁴1960 (Erstauflage 1932), 126 [Erstveröffentlichung in: Liturgische Zeitschrift 4 (1931/32), 37–44].
- 15 Vgl. Birgit Jeggle-Merz, Pascha-Mysterium. »Kurzformel der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte des Heils«, in: Internationale katholische Zeitschrift – *Communio* 39 (2010), 53–64; Winfried Haunerland, Erneuerung aus dem Paschamysterium. Zur heilsgeschichtlichen Leitidee der Liturgiekonstitution, in: Internationale katholische Zeitschrift – *Communio* 41 (2012), 616–625.

Sakramentalien lassen sich also nicht gegeneinander ausspielen, sie sind letztendlich unterschiedliche symbolhafte Realisierungen des einen Pascha-Mysteriums. Dies darf nicht missverstanden werden, als sollte die Unterscheidung der einzelnen Gottesdienste aufgehoben werden. Ganz im Gegenteil: Es geht darum, die verschiedenen Feiern in ihrer Eigenständigkeit wahrzunehmen und ihre je eigene Bedeutung in dem »gestuften Kosmos symbolischer Vollzüge«, durch die das eine »große Mysterium/Sakrament Gottes, Christus in seinem Leben, Sterben und Aufstehen, in der Geschichte wahrnehmbar und erfahrbar«¹⁶ wird, zu erkennen.

Wieder ganz mit Van de Leeuw übereinstimmend, werden in diesem Konzept »sakramentliche Feiern« den Kirche begründenden Vollzügen Taufe und Eucharistie besondere Bedeutung zugesprochen, denn von diesen beiden Vollzügen erschließen sich die übrigen Vollzüge und zugleich sind sie wieder auf diese Vollzüge bezogen.

Ist ein solches Konzept »Sakramentliche Feiern« als Oberbegriff für alles symbolische Handeln, das Menschen die Nähe Gottes vermittelt und vergegenwärtigt, mit dem Verständnis Van der Leeuws kompatibel? Es ist denkbar, dass Van der Leeuw diese Begrifflichkeit gerne aufgreifen würde, denn bei ihm ist die Grenze zwischen Sakramenten und Sakramentalien fließend. Das Erlösungswerk in Jesus Christus wirkt weit: »Das Leben der Kirche hat zwar sein unentbehrliches Zentrum in der Inkarnation *und* in der Liturgie als dem Ort, an dem jenes Erlösungswerk immer wieder vergegenwärtigt wird. Aber das im Gottesdienst immer wieder beginnende neue Leben darf und soll sich entfalten weit über dessen Grenzen hinaus, damit letztlich alle Aspekte des individuellen und gemeinsamen Lebens dadurch erneuert werden.«¹⁷

3.2 Die sakramentliche Bedeutung des Wortes Gottes

In das sakramentale Verständnis des liturgischen Geschehens ordnet Van der Leeuw auch die Verkündigung des Wortes Gottes ein: »Die Verkündigung des Wortes ist wie keine andere Handlung sakramental, wie jeder weiß, der diese Handlung jemals ausgeführt hat.«¹⁸ Die Heilige Schrift als Urkunde der Offenbarung ist allerdings keine »Heilstatsache oder Heilerscheinung, sondern lediglich der Bericht darüber«, führt er aus. »Als solcher hat sie jedoch normative Bedeutung für all dasjenige, was im Gottesdienst passiert, sowohl hinsichtlich der Verkündigung als auch in Bezug auf alles andere. Im Ausdruck ›Dienst am Wort‹ jedoch ist ›Wort‹ nicht gleich Heilige Schrift, sondern gleich *Logos*, d.h. Offenbarung in Christus, Gott im Fleisch, Immanuel. Dieses Wort wird in sakramentaler Verkündigung ausgeteilt.«¹⁹ Vielfach wendet sich Van der Leeuw gegen eine Gegenüber-

16 Meßner, Sakramentalien (Anm. 12), 656.

17 Siehe oben (Baschera, Einleitung), S. 41*.

18 Siehe oben, S. 26.

19 Siehe oben, S. 98.

stellung und Abgrenzung von Wort und Sakrament: »Eine der fatalsten Folgen der Isolierung der Sakramente ist der Gegensatz zwischen Sakrament und Wort.«²⁰

In römisch-katholischem Liturgieverständnis führte das Wort Gottes lange Jahrhunderte ein Schattendasein. So wurde bezeichnenderweise gegenüber dem als sakramentalen Vollzug verstandenen Aussprechen der als Konsekrationsworte identifizierten *verba testamenti* in der Messe die Wortverkündigung als »Vormesse« qualifiziert und geringgeschätzt. Den Gläubigen war nur das »Beiwohnen« bei der Opfermesse vorgeschrieben. Seit Beginn des 20. Jahrhunderts kam es jedoch durch Bibelbewegung und Liturgische Bewegung auch in der katholischen Kirche zu einer Neubesinnung auf das Wort Gottes in der Heiligen Schrift und in der Liturgie.²¹ Immer deutlicher und zwingend gelangte ins Bewusstsein, dass in den Büchern der Heiligen Schrift nicht nur das Wort Gottes enthalten ist, sondern dass sich Christus in ihnen begegnen lässt. Man entdeckte wieder, dass im Wort eine eigene wirkmächtige Gegenwart des erhöhten Christus gegeben ist. Es ist Christus selbst, der »spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden«, formulierte in Anknüpfung daran die Liturgiekonstitution.²² Dass die Gegenwart Christi im Wort der Verkündigung nicht nur als eine Metapher zu verstehen ist, sondern dass es sich hierbei um eine wirkliche, reale, heilsmächtige und heilwirkende Gegenwart handelt, wird seither immer wieder in Theologie und Lehramt herausgestellt. Die Gegenwart Christi ist sozusagen das Schlüsselmoment der Liturgie.²³ Unter Rückgriff auf das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission über »Die Interpretation der Bibel in der Kirche«²⁴ betonte Benedikt XVI. in seinem Nachapostolischen Schreiben *Verbum Domini* die Einheit von Wort und

20 Siehe oben, S. 38. Zur Diskussion innerhalb der katholischen Theologie vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil vgl. Johannes Betz, Wort und Sakrament, in: Verkündigung und Glaube – FS Franz Xaver Arnold, hg. von Theodor Filthaut/Josef Andreas Jungmann, Freiburg i.Br. 1968, 76–99.

21 Vgl. zur Verbindung von Bibelbewegung und Liturgischer Bewegung Birgit Jeggle-Merz, »Gottesgaben zur Erneuerung des religiösen Lebens«. Die Synthese von Bibelbewegung und Liturgischer Bewegung bei Pius Parsch (1884–1954), in: Wort des lebendigen Gottes. Liturgie und Bibel – FS Hansjörg Becker, hg. von Alexander Zerfaß/Ansgar Franz, Mainz 2016 (Pietas Liturgica 16), 1–20.

22 Sacrosanctum Concilium (Anm. 9), Nr. 7.

23 Vgl. Thomas Söding, Gottes Gegenwart in seinem Wort. Lukanische Perspektiven zur Theologie der Liturgie, in: Liturgisches Jahrbuch 67 (2017), 3–28; Alexander Deeg, Von der vierfachen Gestalt des Wortes Gottes. Eine evangelische Perspektive zur Frage nach der Christusgegenwart in der Verkündigung der Schrift, in: Liturgisches Jahrbuch 67 (2017), 29–46; Roman Siebenrock, Christus-Gegenwart. Von der realen Gegenwart im Wort, in: Bibel und Liturgie 89 (2016), 185–194; Birgit Jeggle-Merz, Die Gegenwart Gottes im Wort feiern. Eine Gottesdienstform in Zeiten des Wandels, in: Bibel und Kirche 68 (2013), 87–93.

24 Vgl. Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1994 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115), 106f.

Sakrament: »Der Wortgottesdienst ist ein entscheidendes Element bei der Feier eines jeglichen Sakramentes in der Kirche«, denn »in der Beziehung zwischen Wort und sakramentalem Handeln zeigt sich in liturgischer Form das Gott eigene Wirken in der Geschichte durch den *performativen Charakter* des Wortes selbst. Es gibt nämlich in der Heilsgeschichte keine Trennung zwischen dem, was Gott *sagt*, und dem, was er *wirkt*; sein Wort erweist sich als lebendig und wirksam.«²⁵ Er spitzt dieses Verständnis noch einmal zu, wenn er schreibt: »Die Sakramentalität [des Wortes] lässt sich so in Analogie zur Realpräsenz Christi unter den Gestalten des konsekrierten Brotes und Weines verstehen.«²⁶

Van der Leeuw betont, dass »die Heilige Schrift, die im Gottesdienst gelesen wird, [...] nicht eine Art Stiftungsurkunde [ist], an die man einander jeweils wieder erinnern muss, sondern das lebendige Wort Gottes, das als Ruf zum Menschen kommt.«²⁷ Es geht auch im katholischen Verständnis der Bedeutung des Wortes Gottes nicht um ein reines Verlesen eines Textes oder um das Erzählen einer alten Geschichte. Das Schriftwort, das im Gottesdienst verkündet wird, gibt nicht nur Zeugnis von dem Wirken Gottes zum Heil der Welt, sondern ermöglicht immer wieder neu die Begegnung mit diesem Gott und seinem in der Geschichte ergangenen und im Heute wirksamen Heil. Die Pastorale Einführung ins Messlektionar formuliert: »Dabei wird der Gottesdienst, der ganz aus dem Wort Gottes lebt, selbst zu einem Heilsereignis. Er legt das Wort neu aus und lässt es neu wirksam werden.«²⁸ So gilt seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wieder der Grundsatz, den Van der Leeuw so formuliert: »Kein Gottesdienst ohne Verkündigung.«²⁹

Die herausragende Stellung des Wortes Gottes in allen gottesdienstlichen Zusammenkünften ist darin begründet, dass die Liturgie das in den Büchern der Heiligen Schrift festgehaltene Heilshandeln Gottes als im Heute noch wirkmächtig erleben lässt. Nie geht es darum, eine prinzipiell schon bekannte und schlechthin nur gewesene Geschichte aufs Neue zu erzählen. Im Gegenteil: Die Liturgie inszeniert das gehörte Wort Gottes als Ort der Gegenwart Gottes selbst. Die Bibel des Alten und Neuen Testaments enthält die Geschichte des von Gott gewirkten Heils an Mensch und Welt. Ihre Bücher benennen die Personen und schildern, wie

25 Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Verbum Domini* Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, den Klerus, die Personen gottgeweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche (30. September 2010), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2010 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 187), Art. 53 [Hervorhebungen im Original].

26 A. a. O., Art. 65.

27 Siehe oben, S. 42.

28 Pastorale Einführung in das Messlektionar (PEML), in: Die Feier der Heiligen Messe. Messlektionar. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, Einsiedeln et al. 1981, Nr. 3.

29 Siehe oben, S. 24.

deren Existenz in die Geschichte Gottes eingebunden ist (und eingebunden bleibt).³⁰

In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, dass Van der Leeuw sein sakramentales Verständnis von Liturgie in der Inkarnation verankert: Der Sinn sakramentalen Handelns bestehe darin, die durch die Menschwerdung Gottes ermöglichte »Wirklichkeit des Glaubens« zu vergegenwärtigen. Im Gottesdienst als »Verkehr zwischen Gott und der Kirche«³¹ spiegele sich die »Grundform der Fleischwerdung«.³² Denn in der kirchlichen Liturgie geschehe ein »Einstimmen in die himmlische Liturgie«.³³

3.3 Die sündentilgende Kraft der Liturgie, oder: Die soteriologische Dimension der Liturgie

»Sünde«, »Buße« und »Umkehr« gehören nicht zum favorisierten Vokabular heutiger Zeitgenossen und Zeitgenossinnen. Zu sehr klingen diese Worte nach Klosterzelle, Mittelalter, Gängelung oder nach (gerade durch die Reformatoren) überholtem römisch-katholischem Verständnis. Doch Umkehr und Versöhnung lassen sich nicht so einfach aus dem Katalog christlichen Lebens streichen. Schon das erste Wort, das aus der Predigt des Jesus von Nazareth überliefert ist, weist darauf hin. Es lautet: »Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!« (Mk 1,15) Das inkarnierte Wort Gottes ruft zur Umkehr und zum Glauben an das Evangelium, weil die Königsherrschaft Gottes nahegekommen (und in Inkarnation, Kreuz und Auferstehung bereits angebrochen) ist. Damit greift Jesus ein zentrales Stichwort der Predigt Johannes des Täufers auf, der seinerseits ganz in der Tradition apokalyptischer Gerichtsprophetie steht, und prägt es um, wie es dem eschatologischen Heilsgeschehen entspricht, das er verkündet. Dieser Ruf zur Umkehr, d.h. dieser Ruf, die Orientierung zu Gott nicht zu verlieren, bleibt bestimmend für die Sendung der Kirche. Trotz Taufe und der darin gewirkten Vergebung aller Sünden, bleiben Sünde und Schuld doch eine Realität des irdischen Lebens. Deshalb kann diese Dimension irdischer Existenz nicht aus dem »Verkehr zwischen Gott und der Kirche« herausgehalten werden. Für Van der Leeuw ist die Vergebung eine der grundlegenden Wirkungen der Liturgie überhaupt: »Die ganze Verkündigung des Evangeliums, wie sie von den Kirchen der Reformation verstanden wird, ist im Wesentlichen nichts anderes

30 Vgl. Birgit Jeggle-Merz, Die Feier des Wortes Gottes in der Liturgie, in: Heiliger Dienst 70 (2016), 99–108; dies., Das Wort will Ereignis werden, oder: Prolegomena zu einer Theologie der Wort-Gottes-Feier, in: Zwischen-Raum Gottesdienst. Beiträge zu einer multiperspektivischen Liturgiewissenschaft, hg. von Benedikt Kranemann et al., Stuttgart 2016 (Praktische Theologie heute), 151–169.

31 Siehe oben, S. 7.

32 Siehe oben, S. 33.

33 Siehe oben, S. 11.

als diese Gnadenzusage, die auf tausenderlei Art und Weise wiederholt und mitten in die Gemeinde gebracht wird. Das Sakramentale an der Verkündigung ist die Vergebung der Schuld.«³⁴

Diese hier zum Ausdruck kommende soteriologische Dimension von Liturgie klingt auch im katholischen Liturgieverständnis an, wenn die Liturgiekonstitution die Heiligung des Menschen als den ersten Sinn und Zweck der Liturgie erkennt.³⁵ Erstaunlicherweise wird die Verherrlichung Gottes erst im Anschluss daran als Ziel aller Liturgie beschrieben. Diese Reihung ist im Liturgiebegriff verankert, wonach das liturgische Geschehen die vor Gott Stehenden immer wieder aufs Neue mit dem Heil Gottes in Berührung bringen will. Nach katholischem Verständnis ist die Liturgie nicht ein bloßer Kult, der dargebracht werden muss (auch wenn dies über viele Jahrhunderte den Anschein hatte). Sie ist als Weg zu verstehen, in die bei Gott bestehende Erlösung je und je neu einzutreten und ihr anteilig zu werden. Heil ist nicht ein Ereignis in einer fernen Vergangenheit, sondern durch die Feier der Liturgie Gegenwart, als Vorausschau auf das endzeitliche Reich Gottes. Die mit dem Pascha-Mysterium im Feiern aufs Neue Erlösten, werden – gerade weil sie mit dem Heil in Berührung gekommen sind – das Lob Gottes anstimmen.

Van der Leeuw verortet diese soteriologische Dimension gottesdienstlichen Feierns auch im Prozess des Feierns. Es erscheint ihm ganz bedeutsam, dass zu Beginn des »Verkehrs zwischen Gott und der Kirche« ein Sündenbekenntnis steht: »Wenn wir vor Gottes Angesicht erscheinen, können wir keinen Augenblick abwarten, das Allerwichtigste zu sagen, nämlich dass wir Sünder sind und dass unsere Sünde uns von Herzen leid tut. Wir können nicht fortfahren, ohne dass Gott uns die Sünde vergibt. Wir haben in seinem Namen begonnen, wir haben seinen Namen verherrlicht. Aber sobald wir nun fortfahren, muss ausgesprochen werden, dass das eigentlich nicht geht. Und dass es doch sein darf.«³⁶ Erst dann kann die Kirche ihre eigentliche Aufgabe wahrnehmen: »Die durch die Vergebung der Schuld befreite Kirche nimmt nun ihre Aufgabe auf Erden in Angriff: das Lob Gottes zu verkünden.«³⁷

Auch die römisch-katholische Liturgie kennt in ihrer Feier der Eucharistie im Eröffnungsteil verschiedene Formen des Schuldbekenntnisses, denen stets die Heilszusage Gottes im liturgischen Gruß folgt. Fester Bestandteil der Eröffnung ist das Schuldbekenntnis jedoch erst seit der Einführung des neuen Messbuchs im Zuge der Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Das Confiteor der alten Messe wurde als Vorbereitung des Priesters mit der Assistenz unmittel-

34 Siehe oben, S. 26.

35 Sacrosanctum Concilium (Anm. 9), Nr. 5.

36 Siehe oben, S. 136.

37 Siehe oben, S. 138.

bar vor dem Beginn der Messe gebetet und nicht als Bestandteil der Messe verstanden. Die Neuplatzierung des Schuldbekenntnisses hat sowohl seitens der Gläubigen als auch seitens der wissenschaftlichen Reflexion Unbehagen und Kritik ausgelöst. Viele Mitfeiernde fühlen sich von der Aufforderung zum Schuldbekenntnis kurz nach der liturgischen Eröffnung moralisierend gemaßregelt und als Sünder bzw. Sünderin diffamiert. »Es zeigt sich ein Anti-Reflex gegenüber einer Kirche und ihrer Verkündigung, welche die Gläubigen über Jahrhunderte v. a. als ›Sünderinnen‹ und ›Sünder‹ verstanden und ihre kirchliche Verkündigung darauf ausgerichtet hat.«³⁸

Die von Van der Leeuw skizzierte Dynamik, nach der die von Schuld befreite Kirche dann erst das Lob Gottes in vollem Sinne anstimmen kann, wird von den katholischen Gläubigen so nicht erlebt und von der liturgiewissenschaftlichen Reflexion hinterfragt. Ist nicht die grundlegende Dimension liturgischen Feierns zu betonen, wonach die Eucharistiefeier als Ganze sündentilgenden, versöhnenden Charakter hat (vgl. Mt 26,28; Joh 6,57f)? Ist nicht sogar jede sakramentliche Feier sündenvergebend, gerade weil sich in ihnen Christus den Menschen erlösend und rettend zuwendet? Braucht es wirklich ein explizites Schuldbekenntnis (zusammen mit einem Zuspruch der Vergebungsbereitschaft Gottes)?

4. Auf dem Weg zu einer ökumenischen Liturgiewissenschaft

Die Reflexion über liturgietheologische Fragestellungen ist auch im ökumenischen Diskurs in den letzten Jahrzehnten bemerkenswert vorangeschritten. Die verschiedenen Theologien und konfessionellen Traditionen werden als Ansporn verstanden, den jeweils anderen besser kennenzulernen und auch die eigene Liturgie im Vergleich noch einmal neu lesen zu lernen.³⁹ Die Neuauflage der Liturgik von Van der Leeuw macht dies noch einmal bewusst und ist eine interessante Grundlage für Gespräche und weitergehende Forschungen.

38 Walter Kirchschräger/Nicola Ottiger/Edith Zingg, Allgemeines Schuldbekenntnis, in: Gemeinsam vor Gott treten. Die Liturgie mit biblischen Augen betrachtet, hg. von Birgit Jeggle-Merz et al., Stuttgart 2015 (Luzerner Biblisch-Liturgischer Kommentar zum Ordo Missae 1), 92.

39 Vgl. Birgit Jeggle-Merz/Benedikt Kranemann, Ökumenekompatible Liturgiewissenschaft vor den Herausforderungen eines »säkularen Zeitalters«, in: Liturgie und Konfession. Grundfragen der Liturgiewissenschaft im interkonfessionellen Gespräch, hg. von Birgit Jeggle-Merz/Benedikt Kranemann, Freiburg i.Br. 2013, 9–16.