

# Gottesdienst — Ausdruck der Konziliarität unter den Kirchen

Eine katholische Stellungnahme

VON HERIBERT MÜHLEN

## 1. Der innere Zusammenhang von Konziliarität und Gottesdienst

Auf der vorjährigen Regionaltagung der Ökumenischen Centrale in Nordrhein-Westfalen wurde von der Arbeitsgruppe „Konziliarität“ ein Text erarbeitet, in welchem es um die Konvergenz als Strukturprinzip der Konziliarität und eines möglichen kommenden Konzils aller Christen ging<sup>1</sup>. Diese Überlegungen sollen in diesem Jahr im Hinblick auf die Verwirklichung der Konziliarität im Gottesdienst weitergeführt werden. Eine solche Fortsetzung ist in mehrfacher Hinsicht sinnvoll und notwendig. Konziliarität ereignet sich ja nicht primär im Dialog über Lehrunterschiede. Er kann nur eine erste Stufe sein, die nunmehr entschieden überschritten werden muß auf die Konvergenz hin, in welcher die schuldhaft getrennten Kirchen auf jene Mitte hinstreben, die unter ihnen immer schon anwesend ist und die wir Heiliger Geist nennen. Dieses tätige Zusammenstreben vollzieht sich keineswegs lediglich oder primär in der gemeinsamen Hinwendung zur Welt, in einem sog. „indirekten“ Ökumenismus, sondern eben auch in der gemeinsamen Hinwendung zueinander. Wo aber sollte sich diese intensiver und wirksamer ereignen als im gemeinsamen Gottesdienst?

Außerdem ist darauf hinzuweisen: Schon der Bedeutungsgehalt des Wortes „Konziliarität“ enthält denjenigen von „Gottesdienst“. Das Wort „Konziliarität“ ist abgeleitet von concilium: das Zusammenkommen, die Versammlung. Diesem Wort liegt das Verb calare zugrunde: aus-, zusammenrufen. Für unsere folgenden Überlegungen ist wichtig, von Anfang an diese allgemeine Bedeutung von concilium im Auge zu behalten und nicht sofort an die großen geschichtlichen Konzilien der Kirche zu denken: Auch unabhängig von diesen Konzilien gehört es zum Wesen der ekklesia, der „Versammlung“, daß sie sich eben in der Versammlung der Gläubigen ereignet und selbst darstellt.

Es ist nun bedeutsam, daß das in der Themenstellung verwandte Wort „Gottesdienst“ im Neuen Testament seine eigentliche Entsprechung nicht in den Worten latreuein, threskeia, leiturgia hat, denn keiner der bei den Griechen oder im Alten Testament für die Verehrung der Gottheit gebrauchten Worte vermag das auszudrücken, was in der Versammlung der Christen geschieht. Vielmehr entsprechen unserem heutigen Wort „Gottesdienst“ im Neuen Testa-

ment Begriffe, die das Zusammenkommen und Versammeltsein im Namen Jesu ausdrücken: *synagetei* (vgl. Mt 18,20; 1 Kor 5,4; Apg 4,31; 20,7f. u. a.), *synerchesthai* (vgl. 1 Kor 11, 17—20; 33 f.; 14,23.26). Der christliche Gottesdienst ist in sich selbst *ekklesia* = Versammlung<sup>2</sup>. Um nur eine der markantesten Stellen zu zitieren: „Wenn ihr zusammenkommt (*synercheste*), trägt jeder etwas bei: einer ein Lied, ein anderer eine Lehre, der dritte eine Offenbarung; einer redet in Sprachen und ein anderer deutet es. Alles geschehe so, daß es aufbaut“ (1 Kor 14,26). Wir werden im folgenden Abschnitt (2) zeigen, daß die ntl. Charismenlehre (sie ist keineswegs Eigengut des Paulus; vgl. 1 Petr 4,10) das Zentrum des urkirchlichen Gottesdienstes freilegt. Dieses muß inhaltlich als „Mysterium“ beschrieben werden (3). Abschließend werden wir dann einige Überlegungen über die Konziliarität im gemeinsamen Gottesdienst der schuldhaft getrennten Kirchen vorlegen (4).

Wir müssen es uns versagen, in diesen Ausführungen die Konziliarität der Kirche zum ausdrücklichen Thema zu machen. Wir haben dies an anderer Stelle bereits vorweggenommen und müssen hier darauf verweisen<sup>3</sup>. Es sei lediglich hervorgehoben, daß man unterscheiden muß zwischen der *ekklesialen* und der *konziliaren* Konziliarität. Die erstere ist eine Wesenseigenschaft der Kirche bzw. kirchlichen Handelns zu allen Zeiten und an allen Orten. Die zweite ist darüber hinaus Kennzeichen von Konzilien und durch Elemente bestimmt, die mit einer gottesdienstlichen Versammlung nicht ohne weiteres gegeben sind: a) auf Konzilien versammeln sich Vertreter, Delegierte, Repräsentanten der Gesamtkirche oder einzelner Kirchen; b) diese Gruppe faßt Beschlüsse, die Anspruch auf Verbindlichkeit und Autorität erheben. Es wäre deshalb für den Fortschritt der ökumenischen Bewegungen verhängnisvoll, jegliches Zusammenkommen von Christen, also etwa auch zum Gottesdienst, undifferenziert als „Konziliarität“ zu bezeichnen.

## 2. Die Konvergenz der Geistesgaben: Voraussetzung der Konziliarität im Gottesdienst

In unseren Überlegungen geht es nicht primär um solche Gottesdienste, zu denen sich Christen einer bestimmten Konfession oder kirchlichen Gemeinschaft versammeln, sondern um Gottesdienste, die Angehörige schuldhaft getrennter Kirchen miteinander feiern. Im Hinblick darauf muß man verschiedene Intensitätsgrade von Konziliarität unterscheiden. Wenn eine homogene Gruppe zusammenkommt, in der kaum Unterschiede greifbar sind, dann wird das Moment des „Zusammen“ weniger deutlich als in einer Versammlung, in welcher Unterschiedenheiten deutlich werden. Auch die großen ökumenischen Konzilien waren keine problemlosen Versammlungen, in denen man lediglich Erfahrungen

austauscht, sondern sie wurden einberufen, weil unerträgliche Spannungen aufgetreten waren, weil die Einheit bedroht war oder wiederhergestellt werden sollte.

In den urkirchlichen Gottesdiensten, von denen uns vor allem im ersten Korintherbrief berichtet ist, waren Unterschiedenheiten bis zu einem gewissen Grade konstitutiv für die Erfahrung der Einheit, und die Grenze zum Schisma, die Möglichkeit der Spaltung, wurde immer gleichursprünglich mit erfahren. Der deutlichste Hinweis darauf ist 1 Kor 12,4: „Es gibt Unterschiedenheiten (oder auch: Zuteilungen) von Geistesgaben, aber nur *einen* Geist.“ Der eine und selbe Geist „wirkt“ sogar diese Unterschiedenheiten (V. 11) und wird gerade so als der eine „offenbar“ (V. 7). Paulus setzt 1 Kor 14,26 voraus, daß dieselben Korinther zu einer solchen „Offenbarung des Geistes“ zusammenkommen, von denen er 1,13 und 11,17 sagt, daß ihre Einheit durch auflösende Spaltungen bedroht ist.

Diese urkirchlichen Erfahrungen werden heute wieder auf überraschende Weise lebendig in den sog. „charismatischen“ Gottesdiensten, die im Augenblick in allen traditionellen Großkirchen aufbrechen: Je mehr die persönliche Eigenart eines jeden einzelnen und damit die Unterschiedenheit voneinander in den Gebetsbeiträgen durchleuchtet, um so intensiver ist die Erfahrung der von den Teilnehmenden nicht selbst hergestellten, pneumatischen Einheit. Bevor wir auf die großen Hoffnungen eingehen, die sich aus diesem — man muß wohl schon sagen „epochalen“ — Aufbruch urkirchlicher Gottesdiensterfahrungen ergeben, sei noch einmal auf das Gemeindemodell von 1 Kor 12 eingegangen. Wir glauben nämlich, daß dieses analog auch angewandt werden kann auf das Verhältnis der schuldhaft getrennten Konfessionskirchen zueinander und daß hier am deutlichsten abgelesen werden kann, was Konziliarität im Gottesdienst sein will.

Der erste Korintherbrief, vor allem die Kapitel 12—14, werden in der ekklesiologischen Diskussion immer mehr zu Basistexten, in ähnlicher Weise, wie etwa Joh 1,14, Röm 1,3 f. und Phil 2,7 ff. in der Tradition zu christologischen Basistexten geworden sind. Vor allem 1 Kor 12,7 wird ganz deutlich, was wir schon an anderer Stelle als „Konvergenz“<sup>4</sup> gekennzeichnet haben: „Einem jeden wird die Offenbarung des Geistes (he phanerosis tou pneumatos) verliehen zum allgemeinen Besten (pros to sympheron)“. Dieser pneumatologische Kernsatz des Neuen Testaments kann uns wie kaum ein anderer in den theologischen Hintergrund des urkirchlichen Gottesdienstes einführen. Phanerosis: Die Geistesgaben machen den Geist selbst „offenbar“ (gen. object.) bzw. der Geist macht sich selbst in den Geistesgaben offenbar (gen. subject.). Der radikal göttliche, mit dem Kyrios und Gott auf gleicher Stufe stehende (vgl. V. 5 f.) Geist tritt in den Geistesgaben aus seiner Verborgenheit heraus, „erscheint“ als jener

„Gott in uns“, von dem wir nie *genau* sagen können, ob er in uns zum Vater ruft (Gal 4,6) oder wir in ihm (Röm 8,15). Wenn wir uns zum Gottesdienst versammeln, dann sind zwar immer wir selbst es, die beten (sogar derjenige, der die Sprachengabe hat, kann durchaus von sich selbst her diese Geistesgabe betätigen, er kann beginnen und er kann auch aufhören), aber untrennbar davon ist der Geist Gottes selbst es, der in uns betet (vgl. Röm 8,26: *auto to pneuma*). Im charismatischen, freien Gebet vor Gott wird deshalb durchaus immer auch die Person des Betenden selbst, seine „Eigenart“ (vgl. das *idia* 1 Kor 12,11) offenbar: Die einzigartige Wir-Erfahrung der gottesdienstlichen Versammlung ist nicht nur konstituiert durch die Unterschiedenheit der Geistesgaben, sondern gleichursprünglich auch durch die Unterschiedenheit der diese Geistesgaben betätigenden Personen. Das „ungetrennt“ der altkirchlichen Terminologie fordert jedoch sofort das „unvermischt“ heraus: Ebenso wenig wie das Beten des Geistes in uns lediglich ein Verhältnis Gottes zu sich selbst ist ohne uns (ungetrennt), ebenso wenig sind wir selbst mit diesem Geiste in jeder Hinsicht identisch (unvermischt). Diese für den urkirchlichen Gottesdienst schlechthin konstitutive *unio spiritualis* zwischen dem Geiste Gottes bzw. seinen Gaben und uns tritt dabei in eine deutliche Analogie zu der *unio hypostatica* zwischen dem Logos und dem Menschen Jesus von Nazareth. Wir brauchen diese Analogie hier nicht im einzelnen durchzuführen<sup>5</sup>. P. Brunner hat sie in seiner Lehre vom Gottesdienst deutlich herausgearbeitet<sup>6</sup> und dabei zugleich mit Nachdruck auf den Geheimnischarakter auch der *unio spiritualis* hingewiesen.

Aber nicht nur auf dem Boden und in der Terminologie der altkirchlichen Konzilien ergibt sich diese Analogie, sondern ursprünglicher noch aus den Aussagen des Neuen Testaments selbst: 1 Joh 1,1—3 heißt es, in dem Menschen Jesus von Nazareth sei das „Wort des Lebens“ leibhaftig „erschieden“: Die Zeugen des Lebens Jesu haben etwas von diesem ewigen Logos selbst gesehen, gehört, mit Händen betastet, als sie den Menschen Jesus von Nazareth sahen, hörten und betasteten. In einer analogen Weise dürfen wir etwas vom Geiste Gottes selbst sehen, hören und erfahren, wenn wir im Vollzug der gottesdienstlichen Versammlung sehen, hören und erfahren, wie die Mitchristen zur Auferbauung der Gemeinde im Geiste durch Christus zum Vater beten.

Allerdings ist zugleich die wohl entscheidendste Differenz zum Geheimnis des Menschen Jesus von Nazareth deutlich zu machen: Dieser wurde ganz transparent für das „Wort des Lebens“, es konnte in ihm wirklich total aufscheinen, weil dieser Mensch ohne Sünde war. Wir dagegen sind und bleiben konstitutiv Sünder. Wir verhindern durch unsere Sünde, daß der Geist in uns und durch uns wirklich allen erfahrbar in Erscheinung tritt, ja, wir versuchen sogar durch unsere übertriebene Ichbetonung, den einen Christus bzw. das eine *Pneuma* zu zerspalten (vgl. 1 Kor 1,13). Diese unsere konkupiscente Seinsver-

fassung hat zu den großen geschichtlichen Spaltungen geführt und verhindert bis zur Stunde ein durchgreifendes Offenbarwerden des Geistes vor der Welt. Paulus ermahnt die Korinther deshalb mit großem Nachdruck, jegliche übertriebene Ichbetonung der einzelnen und der Gruppen innerhalb der Gemeinde abzubauen (1 Kor 1,10—16) und gerade bei der Betätigung der Geistesgaben jegliches Schisma schon im Ansatz zu vermeiden (1 Kor 12,35).

Wie aber macht man das: die für das „Offenbarwerden des Geistes“ tödlichen Spaltungen schon im Ansatz vermeiden (bzw. schon vollzogene Spaltungen beseitigen)? Paulus gibt uns den schlechthin entscheidenden Hinweis: Alle Geistesgaben sind in ihrer Jeweiligkeit und Unterschiedenheit gegeben „pros to sympheron“ im Hinblick auf das Ganze des Leibes Christi, der Kirche. Das substantivierte Partizip *to sympheron* meint in seiner transitiven Bedeutung „zusammentragen, zusammenbringen, sammeln, vereinigen“ und in seiner intransitiven Bedeutung a) nützlich sein, nützen, oder b) mit jemandem zusammenwirken bzw. übereinstimmen. Das Partizip *sympheron* wird zwar meist nur in der Bedeutung „nützlich, förderlich“ gebraucht, so daß das substantivierte Partizip den Nutzen, den Vorteil meint. An unserer Stelle ist jedoch keineswegs der „private“ Vorteil eines jeden einzelnen im Blick (vgl. 1 Kor 10,33), sondern der gemeinsame Nutzen aller (vgl. 1 Kor 7,35). Deshalb meint das Partizip hier auch das Zusammenbringende, Vereinigende. Unser Satz müßte also zunächst und wörtlich übersetzt werden: „Einem jeden wird die Offenbarung des Geistes verliehen im Hinblick auf das, was vereinigt“, oder auch: „im Hinblick auf das, was zur Übereinstimmung führt“ bzw. zur „Auferbauung“ der Gemeinde (vgl. 1 Kor 14,4,26). So sind dann die unterschiedenen Gnadengaben zugleich auch allen nützlich und förderlich. Die ganze Bedeutungsbreite des Verbums *sympherō* muß also ins Spiel kommen, wenn wir das Geheimnis der *unio spiritualis* des einen Geistes mit den vielen Geisträgern und damit das Geschehen urkirchlichen Gottesdienstes beschreiben wollen.

Dieses Zusammenwirken, Zusammenstreben, Übereinstimmen zur Auferbauung der Gemeinde kann man als „Konvergenz“ bezeichnen. In seiner allge-meinsten Bedeutung meint dieses Wort das Zusammenwirken mehrerer Personen oder Personengruppen, die von verschiedenen Perspektiven her auf ein und dasselbe hintendieren<sup>7</sup>. Es entspricht der konstitutiven Begrenztheit unserer jeweiligen menschlichen Erfahrung und Erkenntnis, daß ein einzelner nie das Ganze eines komplexen Geschehens erfassen kann. Je unterschiedlicher die Standorte und Perspektiven sind, von denen her ein solches Geschehen betrachtet und erfahren wird, um so mehr Aussicht besteht, die Komplexheit überhaupt als solche erfassen zu können. Dies gilt vor allem hinsichtlich der Mysterien des Glaubens, insofern sich in ihnen eine nicht adäquat zu erfassende Komplexheit von Göttlichem und Menschlichem ereignet, nicht nur für das Mysterie-

rium der Menschwerdung, sondern auch für das Mysterium der Kirche und damit auch des gottesdienstlichen Geschehens. Paulus ist fest davon überzeugt: Wenn ein Ungläubiger oder Unkundiger in die Gemeindeversammlung kommt, dann wird er „auf sein Gesicht niederfallen, Gott anbeten und ausrufen: Wahrhaftig, Gott ist unter euch“ (1 Kor 14,25). Dies ist jenes „Mysterium“, von welchem in demselben Brief im 2. Kapitel die Rede ist: daß nämlich der Geist Gottes, der allein die Tiefen Gottes erforscht (2,7—10), im Gottesdienst unter uns anwesend ist und „erscheinen“ will. Der Geheimnischarakter dieses Ereignisses zeigt sich nicht zuletzt darin, daß die erfahrene Einheit *nicht eine nachträgliche Vereinigung der Unterschiedenen* ist, sondern daß die Unterschiedenheit aus jener Einheit und Einigung, welche der Heilige Geist selber ist, entspringt! Eine Spaltung kann deshalb niemals legitim sein, und daraus ergibt sich der erneute Anruf, „die Einheit des Geistes zu wahren“ (Eph 4,3). Konziliarität im Gottesdienst zeigt sich also vor allem in dem Zusammenstreben der unterschiedenen Geisträger und unterschiedlichen Geistesgaben auf jene Einheit hin, die wir Menschen nicht selbst herstellen können, die nämlich der Geist Gottes selbst ist.

Diese pneumatische Konvergenz ist schon in der zweiten und dritten Generation zurückgetreten hinter eine Konzentration des Gottesdienstes auf das Gegenüber zwischen Bischof und Gemeinde (Ignatiusbriefe). Die weitere Entwicklung brachte eine fortschreitende Verengung des Gottesdienstes auf die Eucharistie mit sich, und die Reformation des 16. Jahrhunderts war dann nicht zuletzt auch der Versuch einer Reformation des Gottesdienstes<sup>8</sup>. Trotz aller Bemühungen blieb jedoch bis heute auch in den reformatorischen Kirchen der Rückgriff auf die charismatische Grundstruktur des urkirchlichen Gottesdienstes weitgehend ein Postulat. Jedenfalls sind die Gottesdienste in den traditionellen Konfessionskirchen im Grunde eine Beschäftigung dieser Kirchen mit sich selbst, sie sind nicht offen für die notwendige, die universale Einheit der einen Kirche Christi allererst offenbarende Einheit in der Unterschiedenheit. Jede dieser Kirchen hat nur bestimmte Gnadengaben aktualisiert und jede hat diese dann zugleich so verabsolutiert, daß sie kirchentrennend geworden sind. Die Konzentration auf den Augenblick der Wandlung der eucharistischen Gaben in der katholischen Kirche war ebenso einseitig wie die Überbetonung der Predigt in den reformatorischen und deren Unterbewertung in den orthodoxen Kirchen. Die „Fülle“ der einen Kirche Christi wird nur dann wieder erfahrbar werden können, wenn jede der traditionellen Kirchen ihre Gnadengaben und gottesdienstlichen Elemente in eine erhoffte universale Christenheit einbringt, und dazu wäre zunächst ein konziliarer Prozeß notwendig, der sich nicht zuletzt auch im Gottesdienst selbst zeigt.

Im Hinblick darauf sei hervorgehoben: Das Vaticanum II spricht in bezug

auf die getrennten Brüder von einer vera quaedam in Spiritu Sancto conjunctio, von einer „wahren Verbindung im Heiligen Geiste, der in Gaben und Gnaden auch in ihnen mit seiner heiligenden Kraft wirksam ist“ (Konstitution über die Kirche, Art. 15). Der Geist Christi gebraucht die getrennten Kirchen und Gemeinschaften als „Mittel des Heiles“ (Dekret über den Ökumenismus, Art. 3,4). Wenn die katholische Kirche dies dankbar auch von sich selbst bekennt, dann kann der in ihr gegenwärtige Heilige Geist kein anderer sein als der auch in den getrennten Kirchen wirksame. Hier *muß* im strengsten Sinne ein und derselbe, unteilbare und ungeteilte, *eine* Geist Christi am Werke sein! Er wirkt seine unterschiedlichen Gnadengaben also auch noch in den *schuldhaft* getrennten Konfessionskirchen! Deshalb *müssen* diese zur Einheit zusammenstreben, und zwar nicht aufgrund menschlicher Planung, sondern aufgrund der jetzt schon bestehenden Einheit in dem einen Geist Christi. Die ekklesiale Konziliarität im Gottesdienst müßte deshalb auch durch folgenden Drei-Schritt vorbereitet werden:

1. Jede Kirche müßte sich zunächst fragen, welche Geistesgaben in ihr besonders aktualisiert und wirksam sind. Dieser Prozeß der Selbstfindung kann jedoch nicht ohne die Mithilfe der anderen Kirchen geschehen, da die Verschiedenheit der Gnadengaben bzw. deren unterschiedliche Ausprägung sich nicht nur innerhalb der einzelnen Kirchen, sondern auch und gerade im Verhältnis der Kirchen zueinander zeigt. Im ökumenischen Dialog lernen die Kirchen sich nicht nur gegenseitig kennen, sondern sie verhelfen auch der jeweils anderen Kirche zu sich selbst.

2. Gleichursprünglich müßte jede Kirche sich aber auch selbstkritisch fragen, ob und inwiefern sie die ihr eigenen Gnadengaben so verabsolutiert, so als das Ganze der Heilsbotschaft angesehen hat, daß sie kirchentrennend geworden sind. Auf diese Weise wird sie fähig, auch die Gnadengaben der anderen Kirchen dankbar als solche anzuerkennen und sich von ihnen bereichern zu lassen! Der Dialog drängt zur „Fülle der Katholizität“, zur *Konvergenz*.

3. Dieser Befreiungsprozeß auf das Ganze der einen Kirche Christi hin führt alle Kirchen mit Notwendigkeit zu der weiteren Frage, was sie von ihrer eigenen, je als unaufgebbare angesehenen Position her von den anderen Kirchen — unter Umständen kritisch — übernehmen, annehmen, rezipieren können und müssen. Solche Rezeption müßte bis an die Grenze des Möglichen gehen, da ja alle Gnadengaben verliehen werden „zum allgemeinen Besten“ (1 Kor 12,7), bzw. im Hinblick auf die Einheit hin, *als* Ermöglichung pneumatischer Konvergenz.

Von diesem Ansatz her darf keine Kirche ihre theologische Identität preisgeben und damit auch nicht die gottesdienstlichen Formen, die ja immer auch irgendwie gebetetes Dogma sind. Sie darf aber andererseits auch nicht ihre eigene

Identität als maßgebend für alle anderen Kirchen herausstellen. Die katholische Kirche hat im Dekret über den Ökumenismus ausdrücklich festgehalten, daß sie wegen der Spaltungen die Fülle der Katholizität in der Wirklichkeit des Lebens nicht unter jedem Aspekt ausprägen könne (Art. 4,10). Sie hat ja auch bereits versucht, durch eine neue Betonung der Heilhaftigkeit der Verkündigung des Wortes diese geschichtlich bedingte Einseitigkeit zu korrigieren. Andererseits: die Mitfeier der orthodoxen Liturgie bringt sowohl Katholiken als auch reformatorischen Christen deutlich zum Bewußtsein, wie wenig in ihren Gottesdiensten die himmlischen Mysterien wirklich als anwesend erfahren werden!

### 3. Gottesdienst und Mysterium

#### a) Die Krise des Gottesdienstes

Fast alle christlichen Kirchen verzeichnen einen Rückgang des Gottesdienstbesuches. Die Studie „Löwen 1971“ macht dazu bemerkenswerte Ausführungen: „Eine Funktion des Gottesdienstes hat zu allen Zeiten darin bestanden, dem Menschen die Erfahrung höherer Gewißheit zu vermitteln, das heißt ihn fähig zu machen, die Ungewißheit zu meistern, vor der er sich in dieser Welt befindet. In der Vergangenheit wurde diese Erfahrung immer wieder durch den Hinweis auf das Feststehende und Unveränderliche vermittelt“<sup>9</sup>. Demgegenüber wird betont, daß die „dem Menschen innewohnende religiöse Eigenschaft der Anbetung“ heute nicht mehr auf Gott beschränkt bleiben dürfe, daß im Gottesdienst vielmehr das Alltägliche erwähnt und integriert werden muß und daß er kein in sich geschlossener Akt sein dürfe, sondern welthaften, missionarischen Charakter haben müsse<sup>10</sup>.

Diese Ausführungen treffen wohl den Kern der gegenwärtigen Krise. Mit der Vokabel „Gott“ ist bzw. war weithin jenes für sich seiende, sich selig zu sich selbst verhaltende göttliche Subjekt gemeint, das schon die griechischen Philosophen als das höchste Seiende, das höchste Wesen, erkannt haben und das die Christenheit als den Schöpfer Himmels und der Erde bekennt. Bei der Vokabel „Gott“ fällt aber kaum jemandem spontan „Heiliger Geist“ ein, obwohl ja schon im Neuen Testament das Pneuma auf eine Stufe mit dem Kyrios und dem Theos gestellt wird und das Glaubensbekenntnis von Konstantinopel vom Jahre 381 ausdrücklich bekennt, daß der Heilige Geist zugleich mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht wird. Der urkirchliche Gottesdienst war nun aber keineswegs eine Anbetung des unveränderlichen Schöpfergottes, sondern jenes Gottes, der in uns und unter uns ist, und den man auch Pneuma nennt. Wenn es an der schon zitierten Stelle 1 Kor 14,25 heißt: „Wahrhaft, Gott ist unter euch!“ dann ist hier mit „Gott“ zunächst zweifellos der Jahve

des alten Bundes gemeint, aber dieser ist eben in unvorstellbarer Weise *in uns und unter uns durch seinen Heiligen Geist*. So verstehen sich denn ja auch die Christen in der Nachfolge Jesu als Tempel Gottes bzw. des Heiligen Geistes, und zwar sowohl in ihrer Gesamtheit als Gemeinde (1 Kor 3,16; 2 Kor 6,16) als je einzeln (6,19)<sup>11</sup>. Nicht mehr der steinerne Tempel von Jerusalem ist jener ausgesonderte und ausgezeichnete Ort der machtvollen Gegenwart Gottes, sondern zunächst Jesus selbst, denn er hat ja eben sich selbst als den Tempel Gottes bezeichnet (Joh 2,19), dann aber auch die Christen in ihrem wechselseitigen Gegenüberstand.

Diese Umorientierung der altbundlichen Tempelvorstellung ist wohl der tiefste Einschnitt zwischen Altem und Neuem Bund, ein Ereignis, das noch kaum in unsere Erfahrung eingegangen ist. Die gottesdienstlichen Formen, wie sie sich vor allem seit der konstantinischen Wende herausgebildet haben, sind ausdrücklich am altbundlichen Tempelkult orientiert und weniger an dem pneumatischen Ereignis, daß jeder Christ für jeden Tempel Gottes ist. Wenn man den gegenwärtigen Umbruch theologisch kennzeichnen wollte, könnte man sagen, heute vollziehe sich auf analoge und epochal andere Weise erneut der Übergang vom altbundlichen Tempelkult zur Erfahrung pneumatischer Mitmenschlichkeit, wiewohl der Neue Bund und die im Neuen Testament niedergelegten Erfahrungen immer so neu bleiben werden, daß die Menschheit bis zum Ende der Geschichte den altbundlichen Hinweg dorthin nachvollziehen wird. Jedenfalls ist die Krise des Gottesdienstes zugleich der Ausdruck einer Krise der Gotteserfahrung selbst, ist die sog. „Horizontalisierung“ der Glaubenserfahrung zugleich der Aufbruch urkirchlicher Geistererfahrungen. Diese sind ja nicht weniger Gotteserfahrung als die traditionelle Anbetung eines unveränderlichen Schöpfergottes. Das wohl deutlichste Anzeichen dieser Krise ist die Tatsache, daß die Faszination, die tiefe Betroffenheit, die Ergriffenheit durch das Unbegreifliche, aus den traditionellen Großkirchen ausgezogen ist und sich auf welthafte Objekte verlagert hat. Lassen Sie mich hier etwas weiter ausholen.

Wir sprachen oben von der dem Menschen innewohnenden religiösen Eigenschaft der Anbetung. Damit ist keine mehr oder weniger zufällige, vorübergehende Gefühlsanwandlung gemeint, sondern die Tatsache, daß jeder Mensch thematisch oder unthematisch das Verhältnis zu einer nicht mehr hinterfragbaren, unverfügbar sinngebenden und deshalb verehrungswürdigen Macht erfährt. Diese Macht wird in ihrer Präsenz und Unantastbarkeit auch „das Heilige“ genannt. Es wäre unbedingt erforderlich, in diese Überlegungen eine ausführliche Analyse der Erfahrung des Heiligen, auch und gerade in unserer gegenwärtigen Kultur, einzubeziehen. Erst so würde die Dringlichkeit einer gemeinsamen Rückbesinnung auf die Dimension des Mysteriums ganz sichtbar.

Hier können nur drei Aspekte dieser Erfahrung namhaft gemacht werden: a) das Heilige ist das „Unbegrenzte“, das, was jegliche Begrenztheit und Eingrenzung allererst ermöglicht. Das Mysterium Gottes, das im Gottesdienst anwesend wird, ist das Angebot einer Befreiung aus gesellschaftlicher oder individueller Begrenztheit; b) das Heilige manifestiert sich in dem „Außergewöhnlichen“, in dem, was nicht alltäglich, nicht durchschnittlich, nicht gewohnt ist. Die fundamentale Erfahrung der Urchristen war es, daß dieses Außergewöhnliche, dieser „Ausschnitt“ aus der Gesamtwirklichkeit („Tempel“ kommt von *temein*: schneiden, absondern) nicht mehr der steinerne Tempel von Jerusalem ist, sondern die „Heiligen“ je selbst in ihrem pneumatischen, wirhaften Gegenüberstand; c) das „Außergewöhnliche“ ist das, was uns anzieht, indem es sich uns entzieht, hat also die Struktur der *Faszination*. Die vielfältigen, anonymen Enthusiasmen in unserer Kultur sind von daher ein einziger Aufschrei nach der Unbegreiflichkeit des Geheimnisses<sup>12</sup>.

Wenn die Christen der Welt das Geheimnis vorenthalten, sind sie mit schuld an der Verabsolutierung der Faszination durch die Welt und ihre Mächte, verweigern sie den Menschen das Angebot einer Möglichkeit kritischen Abstands von allen Absolutismen. Die Solidarität mit der Welt im Vollzug des Gottesdienstes wird sich also nicht zuletzt auch darin zeigen müssen, daß auf eine wirklich erfahrbare, glaubhaft bezeugte Weise den Gläubigen bzw. allen Menschen die Dimension des unbegreiflichen, heiligen und heilenden Geheimnisses eröffnet bleibt. Mit allergrößter Wahrscheinlichkeit werden die christlichen Kirchen sich darauf vorbereiten müssen, die Frage nach Metaphysik und Geheimnis auf neue Weise zu beantworten. Wenn die Zukunftsforscher recht haben, werden schon in 20 Jahren die Menschen in den Industrieländern nur noch wenige Tage in der Woche arbeiten, also über sehr viel Freizeit verfügen. Das Bedürfnis nach Meditation, nach Reflexion der Sinnfrage wird neu erwachen und eben damit auch der Sinn für das Geheimnis des Seins, vielleicht sogar der Sinn für das Geheimnis Gottes selbst.

#### b) Die Notwendigkeit einer gemeinsamen Rückgewinnung der Dimension des Mysteriums

Bei den Bemühungen um einen konziliaren Prozeß innerhalb des Ökumenischen Rates haben sich in der Hauptsache vier Modelle der Einigung herausgebildet: Die interkonfessionelle Bewegung, die Föderation oder der Rat von Kirchen, die volle gegenseitige Anerkennung und die sog. „organische“ Union. Wir haben an anderer Stelle ausgeführt, daß und inwiefern das Modell der vollen gegenseitigen Anerkennung unter verschiedenen Rücksichten nicht zureichend ist<sup>13</sup>. Notwendig wäre demgegenüber die intensive Bemühung um den *Beginn*

einer gemeinsamen Tradition, in welcher die bisherigen gesonderten Traditionen nicht mehr gesondert fortgesetzt werden. In diesem Sinne geht es im folgenden nicht um eine Aufrechnung von Fehlentwicklungen, sondern um den Versuch, gerade auch in gemeinsamen ökumenischen Gottesdiensten die Konvergenz auf das fundamentale Geheimnis: „Heiliger Geist Gottes und Christi unter uns“ auf neue Weise erfahrbar zu machen. Es sei mir gestattet, daß ich dabei von den Erfahrungen meiner, der katholischen Kirche her zu sprechen versuche. Ekklesiale Konziliarität erfordert ja keineswegs die Preisgabe der je eigenen ekklesialen Identität und Erfahrungen, sondern gerade die Besinnung auf diese und die durch den Dialog ermöglichte Einsicht in die jeweiligen Einseitigkeiten und Verabsolutierungen. Erst so wird ja die Öffnung auf die anderen Kirchen möglich und erst so ergibt sich die Notwendigkeit der Rezeption geistlicher Erfahrungen. Woanders aber sollte diese Rezeption intensiver geschehen, als im gemeinsamen Gottesdienst?

In der katholischen Kirche ist er zentral geprägt von der Erfahrung: Hier geschieht das *leibhaftige Geheimnis* der Kirche bzw. des Todes Jesu, der Kirche allererst ermöglicht hat. Ich bin mir bewußt, daß diese Erfahrung überlagert war und ist von epochal bedingten Übertreibungen und Entstellungen. Daß die Meßfeier zur Zeit der Reformation weitgehend abgeglitten war in magische, heidnische, dingliche Vorstellungen, wird niemand bestreiten. Auch die vielfältigen Meßopfertheorien, die nach dem Konzil von Trient entwickelt wurden, haben eigentlich nur gezeigt, daß mit ihnen das Geheimnis der Eucharistiefeier nicht zureichend beschrieben werden kann<sup>14</sup>. Auch sei keineswegs behauptet, daß jeder katholische Gläubige bei der sonntäglichen Meßfeier zutiefst betroffen sei von dem Bekenntnis, das nach der Wandlung alle miteinander sprechen: „*Geheimnis des Glaubens!* Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit.“ In der katholischen Tradition besteht zweifellos die Tendenz, die Leibhaftigkeit des im Gottesdienst sich ereignenden Geheimnisses zu übertreiben, ja, über dieses Geheimnis verfügen zu wollen, wie über eine res, einen Gegenstand<sup>15</sup>. Die katholische Kirche muß die in ihr lebendige Erfahrung des Geheimnisses von solchen epochal bedingten Übertreibungen reinigen und sie dann den anderen Kirchen als rezipierbar anbieten.

Bevor ich dies versuche, sei zunächst darauf hingewiesen, daß sich in der *Lehre* vom Gottesdienst eine aufschlußreiche Konvergenz zeigt. Bei P. Brunner heißt es: „In Analogie zu diesem Geheimnis der Person Jesu Christi muß der Glaube auch von der gottesdienstlichen Wortverkündigung zwei miteinander geeinte und sich gegenseitig durchdringende Wirklichkeiten aussagen. Der Glaube darf die Zweiheit und Einheit von menschlichem Tun und Tun Gottes im Evangeliumswort bekennen . . . Das ist das Geheimnis, das den ganzen Got-

tesdienst durchzieht<sup>16</sup>. Das Abendmahl konkretisiert das endzeitliche Geheimnis der anamnetischen Heilsergegenwärtigung<sup>17</sup>, in ihm verdichtet sich das endzeitliche Geheimnis der Wortverkündigung<sup>18</sup>. Am unmittelbarsten wird uns das Geheimnis des Gottesdienstes deutlich im Gebet, weil wir hier die Gegenwart des Geistes Gottes in uns am unmittelbarsten erfahren<sup>19</sup>, und in der Tat ist ja diese pneumatische Erfahrung Voraussetzung und Ermöglichung für das Aufnehmen des geistlichen Wortes und das Essen der geistlichen Speise. Brunner betont jedoch zu Beginn seiner Abhandlung mit Nachdruck, daß diese Lehre vom Gottesdienst ihre Norm nicht in dem hat, was in den gegenwärtigen Gottesdiensten der Christenheit geschieht, sondern in dem lebendigen Wort Gottes selbst<sup>20</sup>.

Namhafte reformatorische Theologen haben mit großem Ernst und Nachdruck darauf hingewiesen, daß das Wort „Geheimnis“ und das in ihm Gemeinte „in verhängnisvoller Weise aus dem Blickfeld der evangelischen Kirchen und ihrer Theologie“ verschwunden sei<sup>21</sup>. In der Tat fehlen ja auch die Stichworte „Mysterium“ oder „Geheimnis“ in den großen systematischen Lexika evangelischer Theologie (Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Evangelisches Kirchenlexikon). Zwar spricht man viel von der „Unverfügbarkeit“ der Gnädigkeit Gottes, aber das im Gottesdienst *leibhaftig* sich ereignende Geheimnis der Durchführung des göttlichen Willens gehört nicht zu den zentralen Themen reformatorischer Theologie. Stählin dagegen kämpft für eine Wiederentdeckung der biblischen Rede vom Mysterium und weist nach, daß man damit keineswegs das Erbe der Reformation verleugnet. Man entferne sich mit dieser neuen Betonung zwar von den Gewohnheiten des Luthertums, aber nicht von Luther selbst<sup>22</sup>. Im Verlust des Mysteriums wurzele in den reformatorischen Kirchen nicht nur der praktische Verlust der Rechtfertigungslehre<sup>23</sup>, nicht nur die „protestantische Entwertung des geistlichen Lebens“<sup>24</sup>, sondern auch der „fortschreitende Verfall des Gottesdienstes“<sup>25</sup>. Dieser Verfall sei der Ausdruck einer sich steigernden Unklarheit über das, was im Gottesdienst eigentlich geschieht oder geschehen sollte. Die volkspädagogische Zweckhaftigkeit des Gottesdienstes, seine Auffassung als eines Mittels der religiösen Belehrung und der moralischen Erziehung habe sich in einer jahrhundertelangen Entwicklung in den Vordergrund geschoben. Daß die Predigt zum wesentlichen, wenn nicht zum einzigen Inhalt des Gottesdienstes geworden sei, könne der Neigung zu regelmäßigem Kirchengang nicht förderlich sein. Demgegenüber müsse die Mysterienhaftigkeit auch der Wortverkündigung neu entdeckt werden, denn Wort und Sakrament haben beide teil an dem Mysterien-Charakter allen kirchlichen Handelns und sind Formen der Vergegenwärtigung des Geheimnisses, von dem die Kirche lebt<sup>26</sup>.

Hinsichtlich des Verhältnisses von Amt und Mysterium stellt Stählin in hoch-

aktueller Weise immer wieder und durchgängig 1 Kor 4,1 in den Blickpunkt: „So soll man uns betrachten: Als Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes“. Die Beziehung zwischen Ministerium und Mysterium sei schon „nicht mehr im Gesichtskreis der Verfasser der Confessio Augustana gewesen“<sup>27</sup>. So sehr die Verengung des Wortes „geistlich“ auf die Amtsträger verhängnisvoll sei, so müsse doch gesagt werden: „Das Mysterium ist in unserer Kirche so fremd geworden, daß es fast komisch wäre zu fragen, an welchem Punkt denn der künftige Amtsträger daraufhin angesehen oder auch selbst vor die Frage gestellt wird, ob er denn ein Haushalter über die Geheimnisse Gottes sein will, und es kann gewiß nicht als böse Nachrede abgetan werden, wenn ich ausspreche, daß diese schlechterdings entscheidende Frage im Betrieb unserer theologischen Fakultäten schwerlich irgendwo auftaucht“<sup>28</sup>. Die Austeilung der Geheimnisse Gottes sei keine bloße „Funktion“, und wenn Vikare die Ordination ablehnen, dann sei dies nicht zuletzt auch „Angst vor dem Mysterium“<sup>29</sup>. Eine Kirche, die selbst keinen Wert mehr darauf legt, Hüterin der Mysterien Gottes zu sein, werde mit Recht von niemandem mehr ernst genommen, und deshalb müßten wir uns selbst und die nachwachsende Generation von Pfarrern beider Kirchen daran erinnern, daß das entscheidende Selbstzeugnis des Apostels ist: „Dafür halte uns jedermann, nämlich für Diener Christi und Haushalter über Gottes Geheimnisse“<sup>30</sup>.

An dieser Stelle wäre eindringlich zu fragen, ob der Beginn einer gemeinsamen gottesdienstlichen Tradition nicht auch zugleich eine Rückbesinnung auf die Notwendigkeit sein müßte, daß der Gemeindeleiter eine besondere innere Nähe zum Geheimnis der göttlichen Heilsökonomie und damit auch des Gottesdienstes haben muß. Der Kampf der Reformatoren gegen eine exklusive Gottunmittelbarkeit der Amtsträger war sicherlich berechtigt und notwendig. Auch in der katholischen Kirche wird der Amtsträger vor allem seit dem Vaticanum II „entmystifiziert“. Ist aber in nachreformatorischer Zeit nicht infolge konfessionell bedingter Übertreibungen auch die Dimension des Mysteriums überhaupt aus dem Blick geraten? Muß nicht jemand in der Gemeinde sein, der sich verantwortlich darum bemüht, daß im Gottesdienst das Christusgeheimnis erfahrbar wird? Es fällt schwer, bei den Reformatoren Aussagen über das zu finden, was man die persönliche Amtsgnade des Gemeindeleiters nennt. Nach Luther sind alle Christen aufgrund von Glaube und Taufe Priester, sind alle grundsätzlich, potentiell, an sich zur Ausübung des kirchlichen Amtes fähig. Da aber Gott um der Ordnung in der Gemeinde willen das kirchliche Amt gestiftet hat, darf es öffentlich nur ausgeübt werden mit Zustimmung der Gesamtheit oder der Kirche. Außer in Notsituationen dürfen die Priester-Gläubigen den Dienst der Verkündigung nur im privaten Bereich, im Familienkreis, in der Begegnung mit dem „Nächsten“, je nach Gelegenheit, ausüben<sup>31</sup>. Der Öffent-

lichkeitscharakter der Amtsausübung kann jedoch nicht der einzige Inhalt der persönlichen Amtsgnade sein. Wie Bornkamm schreibt, verleiht die „apostolische Amtsgnade“ dem Apostel „eine eigene Heiligkeit“: „Apostel und Propheten (!) besitzen eine sie von der übrigen Gemeinde unterscheidende (!) geistliche Einsicht in das Christusgeheimnis (Eph 3,2—6)“<sup>32</sup>. Eine Reform des Gottesdienstes auf Zukunft hin müßte bei diesem unbezweifelbaren biblischen Befund ansetzen, und die christlichen Kirchen müßten sich gegenseitig dazu verhelfen. In dieser Hinsicht ist das Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute über „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter“ (München—Mainz 1973) kein Fortschritt. Wir werden dies an anderer Stelle noch deutlicher darlegen<sup>33</sup>.

Auf dem Hintergrund dieses Befundes werden wir besonders aufmerksam die warnenden Worte des großen Protestanten Paul Tillich hören. Er betont zunächst mit Nachdruck die Notwendigkeit eines prophetischen Protestes gegen die Vergegenständlichung der Gnade in der katholischen Kirche, sieht in dieser prophetischen Geistesgabe die Größe des Protestantismus, zugleich aber auch seine Gefahr<sup>34</sup>. Die katholische Kirche müsse den Schritt zur Entgegenständlichung des Heiligen und den Schritt zur persönlichen Entscheidung tun, den die reformatorischen Kirchen schon lange getan haben. Er spricht wohl eine in der reformatorischen Theologie allgemein anerkannte Überzeugung aus, wenn er sagt: Nach der katholischen Auffassung wird die endliche Form in eine göttliche Form verwandelt, die Gnade sei gegenständlich, wie jeder andere Gegenstand gegeben, während nach reformatorischer Auffassung das Göttliche in, mit, an und unter irdischen Gestalten erscheine, aber nicht mit ihnen eins werde<sup>35</sup>. Die katholische Kirche bedürfe von daher ständig der prophetischen Kritik. Andererseits betont Tillich mit gleichem Nachdruck: „Der Protestantismus braucht das ständige Korrektiv des Katholizismus und den immerwährenden Zustrom seiner sakramentalen Elemente, um am Leben zu bleiben“<sup>36</sup>. An anderer Stelle stellt er in einer für unseren Zusammenhang bedeutsamen Weise fest: „Von vielen Pfarrern, die imstande sind, die Wirklichkeit zu sehen, wie sie ist, wird das ‚Sterben der Sakramente‘ mit Sorge beobachtet. Gegenkräfte sind nirgends sichtbar, an diesem Punkt auch nicht in der Theologie. Und doch ist das Sakramentsproblem entscheidend für die Frage nach der Möglichkeit protestantischer Verwirklichung. Ein völliges Verschwinden des sakramentalen Elementes (das nicht dasselbe ist wie die einzelnen Sakramente) würde zu einem Verschwinden des Kultes und schließlich zu einer Aufhebung der Existenz der sichtbaren Kirche führen“<sup>37</sup>. „Der Widerstand gegen den Kultus habe eine solche Dimension angenommen, „daß die Mehrzahl der Menschen innerhalb der protestantischen Völker keinen irgendwie gearteten Zugang zum Kultus mehr hat. Das ist nicht nur in den durch das Übergewicht der Predigt hervorgehobe-

nen verhängnisvollen Zuständen begründet, sondern vielmehr noch in dem Gefühl, daß die entscheidenden Elemente unseres gegenwärtigen Lebens vom Kultus nicht getroffen werden<sup>38</sup>. „Das ungeheure Ausmaß der Profanierung auf protestantischem Boden ist teilweise zu verstehen durch das Zerschneiden seiner sakramentalen Grundlagen. Darum ist die Lösung des Problems ‚Natur und Sakrament‘ gegenwärtig eine Schicksalsfrage des Protestantismus“<sup>39</sup>.

Andererseits ist aber auch nicht zu verkennen, daß die Notwendigkeit einer gemeinsamen Rückbesinnung auf die biblische Dimension des Geheimnisses nicht allgemein anerkannt ist. So sagt z. B. H. Schär: „Der Katholizismus kann im Blick auf das Messe-Sakrament von einem Mysterium reden, und Mysterien können nie von allen verstanden oder gar ergründet werden. Es genügt, ein Mysterium zu verehren. Im protestantischen Glauben gibt es keine solchen Mysterien, sondern da wird im Gegenteil von jedem erwartet, daß er die wesentlichen Elemente des Glaubens kenne und jederzeit präsent habe. Damit gibt er aber jedem Menschen praktisch Gelegenheit zu fragen, ob die ihm dargelegten Elemente des Glaubens wirklich nach der Bibel wahr seien. Das zweite Helvetische Bekenntnis fordert seine Leser direkt zu solcher Nachprüfung auf . . . Damit, daß in der protestantischen Kirche Kultus und Mysterium zurückgedrängt und ferner die priesterlichen Vorrechte aufgegeben sind, ist die Wahrheitsfrage dringlicher und naheliegender geworden“<sup>40</sup>.

Aber auch wenn Übereinstimmung darüber besteht, daß sich im Gottesdienst das Geheimnis Gottes unter uns vollzieht, bleiben entscheidende Differenzen. Nach W. Stählin ist die Lehre von der Wesensverwandlung „eine Auflösung des Mysteriums an einem entscheidenden Punkt“<sup>41</sup>. Die Wirklichkeit der irdischen Gaben werde hier nicht ernst genommen, denn nach dieser Lehre könne sich Christus ja eben nicht *mit* den irdischen Gaben verbinden. Demgegenüber müsse man daran festhalten, „daß das Brot Brot ist und bleibt, der Wein Wein ist und bleibt“<sup>42</sup>. P. Tillich hat es klar ausgesprochen: „Hier finden wir den tiefsten Unterschied zwischen der protestantischen und der katholischen Idee der Wirklichkeit der Gnade. Nach der katholischen Auffassung wird die endliche Form in eine göttliche Form verwandelt (!); . . . Gegenüber dieser katholischen Auffassung . . . behauptet der Protestantismus, daß die Gnade *an* einer lebendigen Gestalt erscheint, die an sich das bleibt, was sie ist“<sup>43</sup>.

Aus diesen Texten ergibt sich mit aller Deutlichkeit die Notwendigkeit einer Konziliarität im Gottesdienst. Nach katholischer Tradition gilt: Nachdem das Wort der Verkündigung ergangen ist und die pneumatische Einsicht, die Bereitschaft zur Selbstweggabe geweckt hat, ist das Tun dessen, was Jesus vor seinem Tode mit den Jüngern getan hat, eine weitere und leibhaftige Erscheinung des einen und ganzen Mysteriums. Im Hinblick auf die Schwerpunkte des christlichen Gottesdienstes wäre eindringlich zu fragen: Kann man nicht mehr *tun*,

als man sagen kann? In den ntl. Abendmahlsberichten heißt es ja nicht: „Predigt über meinen Tod und meine Auferstehung“, sondern: „Eßt und trinkt, *tut* dies zu meinem Gedächtnis“ (vgl. 1 Kor 11,25). Natürlich ist auch die Verkündigung ein Tun und das Essen und Trinken ist Verkündigung (beides sind Erscheinungen des einen und selben Mysteriums), aber wenn die Predigt nicht in irgendeiner Weise auf das Abendmahl hinzielt, wenn dieses zum Anhang des Gottesdienstes wird, dann verliert sie leicht die Dimension des Mysteriums, treten die mehr oder weniger persönlichen Ansichten des Predigers in den Vordergrund. Andererseits: Ohne das deutende, offenbarende Wort der Predigt wird das Tun des Abendmahls leicht zu einem bloßen Ritus, in den sich magische Elemente einschleichen (als könne man Gott durch einen bloßen Ritus zu etwas bewegen oder gar über ihn verfügen). Der orthodoxe Gottesdienst versteht sich als getane Predigt, als predigendes Tun, aber wenn nun hier wiederum die Predigt zum Anhang des Gottesdienstes wird, dann wäre zu fragen, ob nicht ein universaler Rezeptionsprozeß, d. h. die Rezeption geistlicher Erfahrungen, jede der traditionellen Großkirchen bereichern könnte und müßte. Wenn die Gnadengabe des Wortes der Verkündigung so einseitig betont wird, daß die Gnadengabe des Tuns dessen, was Jesus im Abendmahlssaale getan hat, in den Hintergrund tritt und wenn andererseits dieses Tun das Wort der Verkündigung gleichsam aufgesaugt hat wie in der orthodoxen Liturgie, dann müßten gerade diese unterschiedlichen Geistesgaben zusammenstreben zur Fülle der Katholizität. Wenn dies schon jetzt eingeübt würde, ist die Vision berechtigt, daß auf einem erhofften universalen Konzil aller Christen die gesonderten gottesdienstlichen Traditionen nicht mehr kirchentrennend geblieben sind, sondern sich in ihren jeweiligen Akzentuierungen als Erscheinungsweisen, als Offenbarwerden des einen und selben Geistes verstehen können.

#### 4. Konziliarität im Gottesdienst

##### a) Die Pluralität der Liturgien

Die Konzilsliturgie auf dem Vaticanum II war bereits anfanghaft, wenn auch noch nicht universal, bestimmt von der Vielfalt der Geistesgaben. Dies gilt vor allem im Hinblick auf die von den griechisch-katholischen Kirchen gefeierten Gottesdienste. In Erinnerung daran sei kurz gezeigt, wie vom Selbstverständnis der katholischen Kirche her eine solche Pluralität möglich und notwendig ist. Das Vaticanum II sagt in seiner Konstitution über die Kirche in Art. 23,4, daß die von den Aposteln und ihren Nachfolgern gegründeten Kirchen im Laufe der Zeit zu einer Anzahl von organisch verbundenen Gemeinschaften zusammengewachsen sind. „Sie erfreuen sich unbeschadet der Einheit des Glaubens und der

einen göttlichen Verfassung der Gesamtkirche, ihrer eigenen Disziplin, eines *eigenen liturgischen Brauches* und eines eigenen theologischen und geistlichen Erbes. Diese einträchtige Vielfalt der Ortskirchen zeigt in besonders hellem Licht die Katholizität der ungeteilten Kirche.“ Das Dekret über die katholischen orientalischen Kirchen sagt noch deutlicher: „Durch ihre Hierarchie zu verschiedenen Gemeinschaften verbunden, bilden sie Teilkirchen oder Riten. Unter diesen herrscht eine wunderbare Verbundenheit, so daß die Vielfalt (*varietas*) in der Kirche keinesfalls der Einheit Abbruch tut, sondern im Gegenteil diese Einheit deutlich aufzeigt (*eam potius declarat*). Dies ist nämlich das Ziel der katholischen Kirche: Daß die Überlieferungen jeder einzelnen Teilkirche oder eines jeden Ritus *unverletzt* erhalten bleiben“ (Art. 2). „Die Kirchen des Ostens wie auch die Kirchen des Westens haben das Recht und die Pflicht, sich jeweils nach ihren eigenen Grundsätzen zu richten“ (Art. 5). Der Ursprung dieser für die Einheit notwendigen Vielfalt ist der eine und selbe Heilige Geist, wie das Konzil an anderer Stelle hervorhebt (Konstitution über die Kirche, Art. 32,3), ja, „höchstes Vorbild und Urbild dieses Geheimnisses ist die Einheit des einen Gottes, des Vaters, des Sohnes im Heiligen Geiste in der Dreiheit der Personen“ (Dekret über den Ökumenismus, Art. 2,6). Nach diesen Texten ist die Vielfalt in der katholischen Kirche die Bedingung dafür, daß der eine Heilige Geist um so mehr als der eine in Erscheinung treten kann. Diese Einsicht war einer der großen Durchbrüche auf dem Konzil und wurde dann auch in der Konzilsliturgie deutlich.

#### b) Konziliarität im gemeinsamen Gottesdienst der schuldhaft getrennten Kirchen

Dem bisher Gesagten zufolge wäre das wichtigste Element im gemeinsamen Gottesdienst getrennter Kirchen die gegenseitige Rezeption der in ihnen jeweils lebendigen geistlichen Erfahrungen. Die jeweiligen Geistesgaben müßten in einem solchen Gottesdienst profilierten Ausdruck finden. Keine der jetzt noch getrennten Kirchen darf ja ihre geistliche Erfahrung und Identität preisgeben, sondern müßte sie in eine zukünftige Weltkirche aller Christen mit einbringen. Abgebaut werden müßten lediglich die Verabsolutierungen dieser Erfahrungen, insofern sie Anlaß und Motiv kirchentrennender Vereinseitigungen geworden sind. Es geht in solchen Gottesdiensten also nicht lediglich um ein distanzierendes Kennenlernen anderer gottesdienstlicher Elemente und Formen, sondern um die engagierte Konvergenz, die sich aufgrund der Selbigkeit des einen Heiligen Geistes in allen Kirchen immer schon ereignen will. Die Spiritualität, die in den schuldhaft getrennten Kirchen trotz Trennung und Polarisierung erhalten geblieben ist, müßte auf neue Weise in ihrer Herkunft von dem einen Geiste allen

erfahrbar werden. So ist ja z. B. in den reformatorischen Kirchen das frei geformte Gebet im Gottesdienst mehr beheimatet als in der katholischen Kirche. Die hier vor Gott getragene personale Glaubensbindung, die Innerlichkeit des Mitvollzuges, die Erfahrung, daß Christus im Wort der Schrift anwesend ist, der ganz persönliche Lobpreis Gottes, dies alles sind Elemente, die eine zukünftige, gemeinsame Tradition zentral bestimmen müßten. Die sog. „charismatische“ Bewegung, die alle traditionellen Großkirchen mehr und mehr erfaßt, ist hier eine der größten Hoffnungen. Im Juni vorigen Jahres fand in der katholischen Universität Notre Dame (USA) ein Treffen solcher Gebetsgruppen statt. In einer großen Sporthalle hatten sich 12 000 Gläubige aller Konfessionen versammelt. Den Abschluß bildete eine Eucharistiefeier unter Teilnahme von 300 katholischen Priestern in Konzelebration und vier Bischöfen (einer der Erzbischöfe war Hauptzelebrant). In freien, spontanen Gebeten und Gesängen einschließlich des Betens und Singens in unbekanntenen Sprachen hat diese Versammlung um ein neues Pfingsten gefleht. Die Berichte sprechen von einer ungekannten Freude und erstaunlichen Disziplin der Teilnehmer. In diesem Jahre werden über 20 000 erwartet. In der von Taizé ausgehenden Bewegung zeigen sich ganz ähnliche Phänomene. Es wäre denkbar, daß auch die in der katholischen Volksfrömmigkeit ausgebildeten Formen wie Rosenkranz und Kreuzweg in solchen Gottesdiensten neu lebendig werden.

Insofern die Eucharistie nicht nur Ermöglichung, sondern auch Ausdruck kirchlicher Einheit ist, sollten Interkommunion und Interzelebration erst in einem sehr fortgeschrittenen Stadium pneumatischer Gemeinsamkeit angezielt werden. Wichtiger als eine vorschnelle Vorwegnahme der Abendmahlsgemeinschaft wäre zunächst das sehr persönliche, gegenseitige Glaubenszeugnis über die jeweilige *Abendmahlserfahrung*<sup>44</sup>. Wichtiger als eine Auseinandersetzung über die theologischen Lehrunterschiede über das Abendmahl wäre die gegenseitige Rezeption dieser zentralen Erfahrung. Nach Apg 1,4 hat Jesus beim gemeinsamen Mahl den Zwölfen die Weisung gegeben, nicht von Jerusalem fortzugehen, sondern auf die Verheißung des Vaters, auf den Heiligen Geist zu warten. Die Pfingsterfahrung ist von daher ganz zentral auch die Verlebendigung der Abendmahlserfahrung. Erst wenn wir Gott inständig um ein neues Pfingsten gebeten haben, wenn er uns erfahren läßt, daß er uns die Bitte um seinen Heiligen Geist nicht verweigert, kann jene den Zwölfen geschenkte Abendmahlserfahrung auf neue Weise lebendig werden, kann sie im liturgischen Nachvollzug dessen, was Jesus im Abendmahlssaal getan hat, zu einem pneumatischen Ereignis werden. In dem Maße, als im gemeinsamen, persönlichen, spontanen, charismatischen Lob und Gebet pneumatische Gemeinsamkeit wirklich erfahren wird, verliert die Frage nach dem gemeinsamen Abendmahl seine *isolierte* und oft auch kämpferisch vorgetragene Bedeutung.

Deshalb sei mit besonderem Nachdruck auf das hingewiesen, was man „geistliche Kommunion“ nennt. Darunter versteht man das Votum oder Desiderium nach dem Sakrament der Eucharistie bzw. die vor- und außersakramentale, *personale Christusgemeinschaft* allein durch den Glauben und die Liebe. Bekanntlich ist ja in der großen eucharistischen Rede Joh 6,26—63 eine deutliche Zäsur in V. 51 b. Erst von diesem Vers ab spricht der johanneische Jesus von dem Essen seines Fleisches und dem Trinken seines Blutes, also von dem, was wir heute das Sakrament des Abendmahles nennen. Im Abschnitt davor bezeichnet der johanneische Christus sich selbst als das lebendige Brot, zu dem man nur durch den Glauben und die Liebe, die der Vater uns ins Herz gibt, einen Zugang hat. Wir könnten hinzufügen: Nur durch den Geist, den der Vater uns auf die Bitten Jesu hin ohne Maß gibt! „Niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn dazu bewegt“ (V. 44). Die geistliche Erfahrung, daß Jesus in seiner Person das lebendige Brot ist, ist *Voraussetzung* für den sakramentalen Vollzug. Wäre vor gemeinsamen Abendmahlsfeiern nicht zunächst der gemeinsame, personale Abendmahlsbezug, die geistliche Abendmahlerfahrung, zu aktualisieren, müßte nicht auf neue Weise das Votum und Desiderium nach dem Abendmahl geweckt sein, wenn es dann in einem sehr fortgeschrittenen Stadium der ökumenischen Einigung wirklicher Ausdruck von Einheit sein soll? Wer bei einem Abensmahlsgottesdienst das sakramentale Mahl nicht empfängt, weil er sich nicht würdig weiß, eingedenk der Worte des Paulus: „Wer unwürdig von dem Brot ißt und aus dem Kelch des Herrn trinkt, macht sich an Leib und Blut des Herrn schuldig“ (1 Kor 11,27), kann mit seinem Erlöser und den Mitfeiernden personaler und intensiver verbunden sein als derjenige, der sich selbst nicht geprüft hat, ob er würdig sei.

Wenn man also etwa im Anschluß an die Predigt in gemeinsamen sonntäglichen Hauptgottesdiensten konfessionsverschiedener Gemeinden diesen Text Joh 6,26—51 b gemeinsam meditiert, durchbetet, durchleidet, dann wäre dies nicht nur Ersatz für eine gemeinsame sakramentale Abendmahlsfeier, sondern deren notwendige, geistige Voraussetzung. Ich möchte in diesem Zusammenhang auf einen Text des Konzils von Trient hinweisen. Hier ist von drei Weisen die Rede, in welchen das eucharistische Sakrament empfangen werden könne (DS 1648): 1. Ein nur sakramentaler Empfang, wie er bei dem in tödlicher Sünde Lebenden vorausgesetzt werden muß. Auch Luther kennt ja durchaus die *manducatio impiorum*. 2. Ein nur geistlicher Empfang. Damit sind jene gemeint, die *voto*, d. h. dem Verlangen nach, das himmlische Brot essen und *fide viva*, im lebendigen Glauben, der in der Liebe wirksam ist, *fructum eius et utilitatem sentiunt*, d. h. seine Frucht erfahren. Hier ist also jene geistliche Abendmahls-erfahrung gemeint, von der wir oben sprachen. 3. Der zugleich sakramentale und geistliche Empfang des Sakramentes. Ich möchte deshalb von mir aus vor-

schlagen: Die Kirchenleitungen mögen gebeten werden, ökumenische Gottesdienste auf dieser geistlichen, personalen, vorsakramentalen Ebene nicht nur zuzulassen, sondern anzuregen. Solche Gottesdienste wären wahrhaft vorkonziliar, denn einerseits wäre in ihnen der personale Glaube durchaus im Sinne des reformatorischen Ansatzes betont und andererseits das Verlangen nach der Leibhaftigkeit des Sakramentes im Sinne der katholischen Tradition.

Insofern konziliare Wir-Erfahrung konstitutiv durch Welt vermittelt ist und außerdem bei einem kommenden Konzil nach Möglichkeit Vertreter anderer Religionen und nichtchristlicher Gruppierungen anwesend sein müßten, kann die Konziliarität eines Gottesdienstes sich auch darin zeigen, daß Thema von Information, Predigt und Gebet andere Religionen, politische und soziale Fragen sind. Ein solcher sachbezogener, indirekter Ökumenismus könnte sich dann zugleich als Ferment für die Einheit der Menschheit verstehen. Darauf ist jedoch hier nicht näher einzugehen<sup>45</sup>.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. Materialdienst der Ökumenischen Centrale Nr. 9/April 1972; *H. Mühlen*, Konvergenz als Strukturprinzip eines kommenden universalen Konzils aller Christen, *Ökumenische Rundschau* 21 (1972) S. 289—315.

<sup>2</sup> Vgl. *P. Brunner*, Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde, in: *Leiturgia*, Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, Bd. I, Kassel 1954, S. 83—364; hier: S. 99—106.

<sup>3</sup> Vgl. *H. Mühlen*, Modelle der Einigung. Auf dem Weg zu einem universalen Konzil aller Christen, *Catholica* 27 (1973), S. 111—134; hier: S. 117—121.

<sup>4</sup> Vgl. *H. Mühlen*, Konvergenz als Strukturprinzip eines kommenden universalen Konzils aller Christen, S. 307 f.

<sup>5</sup> Vgl. *H. Mühlen*, *Una mystica Persona*. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen. <sup>3</sup>Paderborn 1968, S. 385—399.

<sup>6</sup> AaO, S. 216—219; 249 ff.

<sup>7</sup> Vgl. *H. Mühlen*, Konvergenz als Strukturprinzip eines kommenden universalen Konzils aller Christen, S. 292—298.

<sup>8</sup> Vgl. *P. Brunner*, aaO, S. 115.

<sup>9</sup> Beiheft zur *Ökumenischen Rundschau* 18/19, hrsg. v. *K. Raiser*, Stuttgart 1971, S. 112.

<sup>10</sup> AaO, S. 110—113.

<sup>11</sup> Vgl. dazu *Mühlen*, *Entsakralisierung*, <sup>2</sup>Paderborn 1971, S. 313—320.

<sup>12</sup> Vgl. dazu eingehender *H. Mühlen*, *Entsakralisierung*, <sup>2</sup>Paderborn 1971, S. 9—26; *ders.*, *Pneumatologie am Beginn einer neuen Epoche*, in: *Im Horizont des Geistes*, hrsg. v. *C. Heitmann* u. *F. Schmelzer*, Hamburg—Paderborn 1971, S. 48—65.

<sup>13</sup> *Modelle der Einigung*. Auf dem Weg zu einem universalen Konzil aller Christen, *Catholica* 27 (1973), S. 111—134.

<sup>14</sup> L. Scheffczyk, *Sacramentum Mundi*, Bd. III, Sp. 448.

<sup>15</sup> Ähnliches zeigt sich übrigens auch in der Definitionsfreudigkeit vieler ökumenischer Konzilien. Das Geheimnis des Glaubens ist ja nicht nur ein im Gottesdienst sich ereignendes, im Bekenntnis und Lob ausgesprochenes, sondern es muß ja unter Umständen auch gegen Entstellungen abgegrenzt werden. In den Anathematismen des Konzils von Trient und des Ersten Vatikanischen Konzils stand jedoch wohl kaum im Vordergrund des Bewußtseins, daß die Geheimnisse des Glaubens nicht in einem einzigen Satz zureichend ausgesagt werden können, daß die Kirche nur in der Konvergenz unterschiedlicher Perspektiven auf das Geheimnis des Glaubens hintendieren kann, ohne es jemals auch nur annähernd zureichend aussagen zu können.

<sup>16</sup> AaO, S. 116 f.

<sup>24</sup> AaO, S. 92.

<sup>17</sup> AaO, S. 238.

<sup>25</sup> AaO, S. 110.

<sup>18</sup> AaO, S. 248 ff.

<sup>26</sup> AaO, S. 110—115.

<sup>19</sup> AaO, S. 257.

<sup>27</sup> AaO, S. 171.

<sup>20</sup> AaO, S. 114 f.

<sup>28</sup> AaO, S. 173.

<sup>21</sup> W. Stählin, *Mysterium. Vom Geheimnis Gottes*, Kassel 1970, S. 9.

<sup>22</sup> AaO, S. 37—42.

<sup>29</sup> AaO, S. 185.

<sup>23</sup> AaO, S. 41.

<sup>30</sup> AaO, S. 213 f.

<sup>31</sup> Vgl. J. Aarts, *Die Lehre Martin Luthers über das Amt in der Kirche*, Helsinki 1972, S. 277—287; S. 301 ff.

<sup>32</sup> Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. IV, S. 827.

<sup>33</sup> Vgl. H. Mühlen, *Wohin würde eine gegenseitige Anerkennung führen? Zum Memorandum der deutschen ökumenischen Universitätsinstitute, Katholische Nachrichten-Agentur, Kritischer ökumenischer Informationsdienst*, Nr. 14, 28. 3. 1973; Nr. 15, 4. 4. 1973. An dieser Stelle sei nur auf folgendes hingewiesen: Die entscheidenden Formulierungen der „Thesen“ über die funktional-soziale Öffentlichkeit des Leitungsdienstes finden sich fast wörtlich wieder in der Ausarbeitung von H. Küng in den „Vorarbeiten“ zu den Thesen (vgl. S. 171, 175, 176). Es ist jedoch allgemein bekannt und von mehreren kompetenten Autoren festgesetzt worden, daß in der Ekklesiologie dieses Autors die zentrale biblische Dimension des Mysteriums fast völlig fehlt: Diskussion um Hans Küng „Die Kirche“, hrsg. v. H. Häring u. J. Nolte, Freiburg i. Br. 1971, S. 57 (L. Bouyer), S. 85 (G. H. Tavard), S. 163, 168 (Y. Congar), S. 262, 265 (H. U. v. Balthasar). Vgl. auch die Bemerkung von Y. Congar, in: *Mysterium Salutis*, Bd. IV/1, S. 464, A. 45.

<sup>34</sup> *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, Ges. Werke, Bd. VII, Stuttgart 1962, S. 45—53.

<sup>35</sup> AaO, S. 59 f.

<sup>37</sup> AaO, S. 105.

<sup>36</sup> AaO, S. 126.

<sup>38</sup> AaO, S. 67.

<sup>39</sup> AaO, S. 122 f. Vgl. dazu auch H. Mühlen, *Entsakralisierung*, S. 155—170.

<sup>40</sup> *Was ist Wahrheit?* Zürich 1970, S. 264.

<sup>41</sup> AaO, S. 142.

<sup>42</sup> AaO, S. 143. In gleicher Weise äußert sich auch P. Brunner, aaO, 248 f.

<sup>43</sup> *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, Ges. Werke Bd. VII, Stuttgart 1962, S. 59 f.

<sup>44</sup> Vgl. H. Mühlen, *Die Besonderheit des kirchlichen Leitungsamtes*, *Theologie u. Glaube* 62 (1972), S. 302—319; hier: S. 317 ff.

<sup>45</sup> Vgl. H. Mühlen, *Überlegungen zu einem Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung*, in: *Zum Thema: Eine Kirche — Eine Menschheit*, red. v. J. Scharbert, Stuttgart 1971, S. 163—177.