

AMT – MACHT – LITURGIE

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
JOHANNA RAHNER UND THOMAS SÖDING

QD 308

AMT – MACHT – LITURGIE



Internationaler Marken- und Titelschutz: Editiones Herder, Basel

AMT – MACHT – LITURGIE

Theologische Zwischenrufe für eine
Kirche auf dem Synodalen Weg

Herausgegeben von
Gregor Maria Hoff, Julia Knop und
Benedikt Kranemann

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2020

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-02308-8

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-82308-4

Inhalt

| | |
|-------------------|---|
| Vorwort | 9 |
|-------------------|---|

Ästhetik der Macht – im Raum der Liturgie

| | |
|--|----|
| Die Kirchen – Spiegel des Selbstverständnisses der Kirche. Überlegungen zur Inszenierung des Kirchenraums unter dem Gesichtspunkt klerikaler Macht | 18 |
| <i>Albert Gerhards</i> | |

| | |
|---|----|
| Kleider machen Leute. Liturgische Kleidung, Macht und Gemeindeliturgie | 41 |
| <i>Benedikt Kranemann</i> | |

| | |
|--|----|
| „Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten“? Zur Frage der ästhetischen Inszenierung von Machtverhältnissen in der Liturgie | 57 |
| <i>Peter Ebenbauer / Isabella Bruckner</i> | |

| | |
|--|----|
| „Denn du hast uns bestellt ...“ Liturgische Laiendienste – wesentliche Elemente der konziliaren Ekklesiologie | 71 |
| <i>Jörg Müller / Nicole Stockhoff</i> | |

| | |
|---|----|
| Erwünschte Individualisierung? Laien und Klerus in der Perspektive der Liturgischen Bewegung | 87 |
| <i>Lea Lerch</i> | |

| | |
|--|-----|
| Die Debatte um die Laienpredigt – von theologischen Herausforderungen und hoffnungsvollen Neuansätzen auf dem Weg zur Gemeindeliturgie | 106 |
| <i>Stephan Knops</i> | |

Pragmatik der Macht – Anordnungen in liturgischen Räumen

| | |
|--|-----|
| Liturgie – gemeindeorientiert oder ämterzentriert? Eine neutestamentliche Sichtung | 124 |
| <i>Marlis Gielen</i> | |
| Gottesdienst und Hierarchie. Zum liturgischen Handeln des Priesters „in persona Christi capitis“ | 137 |
| <i>Alexander Zerfuß</i> | |
| Klerikales Schisma im Gottesdienst? Eine kritische Relecture kirchlicher Vorgaben zu Amt und Liturgie | 151 |
| <i>Julia Knop</i> | |
| Liturgie und Macht. Beobachtungen im Angesicht der Kirchenkrise | 169 |
| <i>Birgit Jeggle-Merz</i> | |
| Leiter(in) – Helfer(in) – Beauftragte(r)? Zur Terminologie der Liturgieleitung durch Lai(inn)en | 185 |
| <i>Judith Hahn</i> | |
| Empfängnisverhütung, Eucharistie und klerikale Machtasymmetrien | 200 |
| <i>Regina Heyder</i> | |

Logik der Macht – im Horizont theologisch-kirchlicher Dispositionen

| | |
|---|-----|
| Heilige Messen, heilige Altäre und heilige Priester. Historische Rekonstruktion eines folgenreichen Wechselverhältnisses . . . | 216 |
| <i>Hubertus Lutterbach</i> | |
| Macht und Liturgie in der katholischen Klerikerkirche. Genese und gegenwärtige Krise | 237 |
| <i>Karl Gabriel</i> | |

| | |
|--|-----|
| Mehrpole Repräsentation. Über die Macht der Liturgie und die Vergegenwärtigung Christi | 253 |
| <i>Michael Seewald</i> | |
| Die Sakralisierungsfalle. Zur Ästhetik der Macht in der katholischen Kirche | 267 |
| <i>Gregor Maria Hoff</i> | |
| Liturgie in den Fesseln des Kirchenrechts | 285 |
| <i>Thomas Schüller</i> | |
| Wer hat im Gottesdienst das Sagen? Rechtliche Anmerkungen und praktische Beobachtungen zur Deutungs- und Gestaltungshoheit in der Liturgie | 297 |
| <i>Thomas Stubenrauch</i> | |
| Autorinnen und Autoren | 318 |

Vorwort

Seit zehn Jahren erschüttert die katholische Kirche in Deutschland ein Missbrauchsskandal. Ausgelöst wurde er durch einen Brief, in dem sich Klaus Mertes SJ als Rektor des Berliner Canisius-Kollegs an ehemalige Schüler wandte, um über die Tatsache sexuellen Missbrauchs an seiner Schule zu informieren und die Opfer um Entschuldigung zu bitten. Mertes sprach damals von „systematischen Übergriffen“. Mit der sogenannten MHG-Studie „Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz“ aus dem Jahr 2018 liegen inzwischen belastbare Zahlen über Umfang und Reichweite sexueller Gewalt vor allem durch Priester vor.¹ Damit lassen sich die Funktionsweise und die Gründe eines systemischen Missbrauchskomplexes bestimmen. Er fordert die katholische Theologie insofern heraus, als theologische Denkfiguren und kirchliche Handlungsmuster ein System tragen, das sexuellen Missbrauch an Minderjährigen, aber auch an Ordensfrauen ermöglichte. Dabei sind sexueller und geistlicher Missbrauch zu unterscheiden, bilden aber in der institutionellen Form, in der sie auftreten, einen Zusammenhang. Er wird mit der Sakralisierung jener Macht wirksam, die den Zugriff auf Schutzbefohlene oder kirchlicher Aufsicht unterstehende Menschen erlaubt.

Der Schock, den die MHG-Studie mit ihrer Veröffentlichung auslöste, hängt nicht allein am Datenmaterial. Vergleichbare Studien lagen z. B. bereits aus den USA vor. Deutlicher als zuvor wurde in Deutschland aber zum einen die Bestätigung eines weltweiten Phänomens wahrgenommen, zum anderen durch den methodischen Ansatz der Studie die systemische Funktionsweise des katholischen Missbrauchskomplexes greifbar. Die Deutsche Bischofskonferenz hat auf die MHG-Studie mit einem Studientag reagiert, der diese Situation als eine „Zäsur“ auswies und jene Fragen aufgriff, die an den Schnittstellen des Missbrauchskomplexes auftreten: nach dem Um-

¹ Abrufbar auf: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf (26.03.2020).

gang mit Macht, nach dem Verständnis von Sexualität, nach priesterlichen Lebensformen. Die Diskussion der Themen und die Suche nach Konsequenzen führte bei der Frühjahrsversammlung der DBK im März 2019 in Lingen zur Entscheidung, gemeinsam mit dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken einen Reflexions- und Reformprozess anzustoßen, der über die Vorarbeit thematischer Foren den am ersten Advent 2019 eröffneten *Synodalen Weg* der katholischen Kirche in Deutschland etablierte.

Der Zusammenhang von missbrauchsspezifischer Ursachenforschung und katholischen Reformagenden ergibt sich aus den Kontaktzonen, in denen vor allem Priester zu – kirchlich gedeckten – Tätern wurden. Die Eigendynamiken sakralisierter Macht verstärken sich in Lebenswelten, in denen diese Macht die handelnden Akteure umfasst (nicht zuletzt über die zölibatäre Lebensform) und auf Menschen im Zeichen pastoraler Sorge und gemeindlicher Aufsicht zugreift. Diese Macht ist auf Jesus Christus bezogen. Sie wird damit *theoretisch* relativiert, aber gerade weil sie sich an die Autorität repräsentativer Stellvertretung koppelt, ist ihr eine *praktische* Tendenz zum freien Gebrauch von Machtbefugnissen eingeschrieben. Das Amt in der Kirche ist *christologisch* gebunden und *apostolisch* eigenverantwortlich. Das macht es so prekär, die Grenzen zwischen Vollmacht und Machtmissbrauch im einzelnen Vorgang zu unterscheiden und als Prozess zu beobachten – vor allem wenn die Kontrollmacht mit der Macht des Gesetzgebers identisch ist.

Hier verschränken sich dogmatische Begründungsfiguren und kirchenrechtliche Regelungen. Der Schutzschirm für Täter wird von Plausibilitäten getragen, die an Loyalitätspflichten zur *heiligen Mutter Kirche* hängen. Der Glaubensgehorsam, den die katholische Kirche den Gläubigen abverlangt (CIC can. 212 § 1), schließt „Ehrfurcht gegenüber den Hirten“ (§ 3) ein, die „in Stellvertretung Christi“ (§ 1) handeln. Amt und Amtsträger werden damit im Modus einer *representatio Christi* sakralisiert. Sie kommunizieren das Heil, das sie vermitteln. Diese Aura des Heiligen überträgt sich vor allem in jenen liturgischen Akten auf die Amtsträger, die ohne Kleriker nicht stattfinden könnten. Was auf der Ebene religiöser Erfahrung psychosozial nachwirkt, wird als Haltung vom Kirchenrecht eingeschränkt. Die Tragweite habitualisierten kirchlichen Gehorsams zeigt sich in der Selbstverständlichkeit, mit der der kirchliche Gesetzgeber den Gläubigen Rechte zuspricht, die sie „rechtmäßig gel-

tend machen“ können (CIC can. 221 § 1), nur um die „Ausübung der Rechte“ wiederum von der „kirchlichen Autorität“ regeln zu lassen (CIC can. 223 § 2). Wenn die Gläubigen in diesem Zusammenhang darauf festgelegt werden, „auf das Gemeinwohl der Kirche“ (CIC can. 223 § 1) zu achten, zeichnet sich ab, warum das System des kirchlichen Täterschutzes die Opferrechte die längste Zeit dominieren konnte. Und warum förmlich unsichtbar blieb, was sich unter dem Deckmantel des Heiligen kirchlich abspielte.

Von daher bedarf es eines analytischen Blicks auf den Raum, in dem sich die Sakralisierung der Kirche sichtbar vollzieht: auf die Liturgie. Hier wird die Macht des Heiligen anschaulich und erfahrbar. Hier setzt sich der kirchliche Sakralisierungscode durch, um sich allerdings zugleich zu entziehen. Das hängt – systemtheoretisch gesprochen – mit der Verschaltung von Sichtbarem und Unsichtbarem vor allem in der Eucharistie zusammen. Sie kommuniziert, was sich im Glauben ereignet, aber externer Beobachtung entzieht: Kontakt mit dem *Allerheiligsten*. Von dieser Einschaltung des Transzendenten in den religiösen Erfahrungsraum lebt die Kirche – von der Eucharistie. Damit bezieht sie ihre Ressourcen aus einer Sakralisierung, die sie als Gemeinschaft beansprucht und damit auf sich zieht. Die liturgische Zentralstellung des priesterlichen Amtes in der Eucharistiefeier bringt dies zur Geltung.

Dieser Zusammenhang leitet die Forschungsperspektive dieser *Quaestio disputata* an: der Konnex von Amt und Macht, wie er sich in der Liturgie als *bestimmendem* kirchlichem Lebensraum abbildet. Die Liturgie liefert den primären Anschauungsraum für gelebte Macht in der Kirche: für ihre Codes, ihre Praktiken, ihre Plausibilitäten. Hier performiert sich katholische Sakralmacht – in ihren starken Ausdrucksseiten wie in ihren problematischen Inszenierungen.

Dem gehen die Beiträge des Bandes unter den Gesichtspunkten der Ästhetik, der Pragmatik und der Logik der Macht nach.

Wie tritt Macht im Raum der Liturgie auf? Wie wird sie sichtbar? Das ist die Leitfrage des ersten Hauptteils. *Albert Gerhards* und *Benedikt Kranemann* analysieren Raumpraktiken, in denen sich kirchliche Machtverhältnisse materialisieren. Mit Blick auf den Kirchenraum legt Gerhards die Beziehungsdimensionen frei, die sich in unterschiedlichen Kirchenbauten abbilden. Von der Situation der frühen Kirche geht dabei ein bleibender theologischer Impuls aus: „Das Haus der Gemeindeversammlung ist das Haus Gottes und um-

gekehrt. Hier ist zunächst aber noch keine Hierarchisierung festzustellen.“ Ordnung im Raum weist Macht zu: in hierarchischer Orientierung oder in offenen Formen communialer Vergemeinschaftung. Die „Ästhetik der Macht“ definiert den gottesdienstlichen Raum nicht zuletzt über liturgische Rollen, die Positionen angeben und Bedeutungen festlegen. Benedikt Kranemann zeigt, wie dies mit dem Gebrauch von liturgischen Gewändern als „sozialen Sprachen“ verknüpft ist. Nicht jede/r darf jedes Gewand tragen. „Durch die textilen Rollendifferenzierungen erkennt man die verschiedenen Rollenträger(innen), die sich in unterschiedlichen Raumzonen bewegen. Gewänder können Hierarchien im Raum visualisieren, wenn beispielsweise allein Kleriker und das sie unterstützende Personal liturgische Kleidung tragen.“ Sakralmacht wird hier handgreiflich.

Dafür bedarf es theologischer Codierungen. Sie laufen über Zuschreibungen der kirchlichen Vollmacht zur *repraesentatio Christi*. Entsprechende Souveränitätsverhältnisse werden liturgisch dargestellt und zugleich in ihrer Wahrnehmung ausgehandelt. Am Beispiel der „Taufliturgie und ihre(r) liminale(n) Machtdynamik“ bestimmen *Peter Ebenbauer* und *Isabella Bruckner*, „wem Repräsentationsfähigkeit zu- oder abgesprochen wird, wer liturgische Autorität besitzt oder wem die Festlegung und Kontrolle von ekklesialen Inklusions- und Exklusionsmaßnahmen zukommt“. Sie werden mit dem kirchlichen Amt und dem Zugang zu ihm festgelegt, führen damit in klerikale Dispositionen kirchlicher Macht. *Jörg Müller* und *Nicole Stockhoff* fragen nach einer tauftheologisch begründeten Neukonzeption des Zueinanders von Laien und Klerikern.

Dass das Verhältnis von Laien und Klerikern gerade in gottesdienstlichen Zusammenhängen immer neu auszutarieren ist, belegt *Lea Lerch* anhand ihrer „Zuordnung in der Liturgischen Bewegung“. Hier zeigt sich eine „soziologische Doppelstruktur von Reduzierung und zugleich Steigerung des Selbstbewusstseins der Laien“, die eine aktive Teilnahme der Laien am Gottesdienst vorsieht, zugleich aber klerikale Rollenzuschreibungen verfestigt. Sie wirken sich bis heute in die Regelungen für die Laienpredigt aus, die *Stephan Knops* analysiert. „Wenn häufig in diesem Zusammenhang von den Charismen die Rede ist, die es zu nutzen gelte, so quellen diese doch aus dem Priestertum des Volkes Gottes hervor, das auf Taufe und Firmung basiert und das Wirken des Heiligen Geistes für die Gläubigen deutlich macht. Dieses gemeinsame Priestertum des Volkes Gottes um-

fasst alle Getauften.“ Eine konsequente Umsetzung dieser Perspektive steht auch knapp sechzig Jahre nach der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils noch aus.

Der Blick auf kirchlichen Reformstau leitet zum zweiten Hauptteil und der Auseinandersetzung mit der „Pragmatik der Macht“ und ihren „Anordnungen in liturgischen Räumen“ über. *Marlis Gielen* und *Alexander Zerfaß* bereiten unter diesem Gesichtspunkt neutestamentliches und liturgiegeschichtliches Material auf. Dabei weist Gielen nach, dass „ekklesiale Leitungsfunktionen ursprünglich nicht über liturgische Zuständigkeiten definiert werden und ihnen neutestamentlich noch jeder sakral-kultische Nimbus fehlt.“ Akteure gottesdienstlichen Handelns sind alle Mitglieder der Gemeinde, die Paulus als Leib Christi mit verschiedenen Charismen versteht und als einen „lebendigen ekklesialen Organismus“ begreift. Funktionale Differenzierung läuft dabei nicht über Codes machtbezogener Aufwertung. Soziale Ein- und Ausschließungsmechanismen prangert Paulus vielmehr gerade an! Auf dieser Linie kann Zerfaß nachweisen, dass „in persona Christi handeln“ begriffsgeschichtlich ein instrumentelles Verständnis der entsprechenden Funktion voraussetzt. Die *repraesentatio Christi* des Zelebranten hat ihren Ort in der Gemeinde, die selbst Christus als Leib Christi repräsentiert. „Es ist an der Zeit, nicht weiter an der Spirale einer fragwürdigen amtstheologischen Ontologisierung der spezifisch priesterlichen Repräsentanz Christi im Gottesdienst zu drehen, sondern das Handeln aller Beteiligten – innerhalb und außerhalb der Liturgie“ – am Kriterium des Aufbaus der Gemeinde zu orientieren!

Das greift in die Organisationsform kirchlicher Macht ein: in die Koordination von Amt und Leitung. *Julia Knop* entwickelt den entsprechenden Problemgehalt am Leitfaden eines Klerikalismus, der sich an der symbolischen Gliederung des Raumes im Gottesdienst festmacht. „Wie liturgische Räume und Sitzplätze, so wird auch liturgische Gewandung nicht funktions-, sondern standesbezogen zugemessen.“ Klerikalisertes Standesbewusstsein läßt sich gerade liturgisch auf, was danach verlangt, die sacerdotale Raumbestimmung zu verflüssigen. *Birgit Jeggle-Merz* führt dies am Modell der „Gestaltung der Eröffnungssequenz eines Gottesdienstes“ vor. Der Priester als Regisseur behält gegenüber der Gemeinde die Fäden der Gestaltung, er dirigiert Raumbewegungen. „Für die Versammlung des Volkes Gottes, die bewusst vor Gott tritt, um auf ihn zu hören und sich in

Lobpreis, Dank und Bitte an ihn zu wenden, werden solche hierarchischen Codes als natürliches, aus der Liturgie selbst erwachsendes Recht angesehen. In der theologischen Reflexion werden sie daher meist unter Absehung der Dimension ‚Macht‘ verhandelt.“

Sie gilt es aber gerade angesichts der Ausschließungsmechanismen zu bestimmen, die konstitutiv mit ihnen verbunden sind. *Judith Hahn* und *Regina Heyder* analysieren sie mit dem Fokus auf die Rolle von Frauen. Aus kirchenrechtlicher Perspektive zeichnet Hahn nach, dass Frauen im liturgischen Raum „keinen Anspruch auf Inanspruchnahme ihrer Fähigkeiten (haben). Ihr Einsatz steht im Verdacht, liturgische Missbräuche zu provozieren.“ Hier ist die kirchliche Verbotssemantik verräterisch: Sie betrifft vor allem Frauen aufgrund ihres Geschlechts. In der pastoralen Praxis übernehmen sie zwar immer wieder die Leitung von Gottesdiensten, und zwar gerade in Notfällen. Aber letztlich füllen sie eine priesterliche Lücke. Dazu können sie *beauftragt* werden – vom Bischof, vom Pfarrer, also ausschließlich von männlichen Akteuren. Dass diese maskuline Perspektive einen Zugriff auf die Selbstbestimmung von Frauen einschließt, hat sich paradigmatisch an der Frage nach einer künstlichen Empfängnisverhütung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil gezeigt, die wiederum die Zulassung von Frauen zum Eucharistieempfang betraf. Das Feld, auf dem der Konflikt ausgetragen und sichtbar wurde, war im religiösen Alltag der Gottesdienst – sanktionsbewehrt. Die Diskussionen sind lebenspraktisch beendet, der Sache nach aber bleiben sie virulent, weil die damit verbundenen theologischen Hintergrundkonstruktionen ebenso wirksam sind wie das Machtgefälle, das sie transportieren. „Die Unterscheidung und Erlaubtheit von Verhütungsmethoden bleibt also weiterhin ein strittiges, mit hohem Symbolwert aufgeladenes Thema. Hier verdichten sich das Selbstverständnis von Laien und Klerus, die Bedeutung von Gewissensfreiheit und kirchlicher/klerikaler Autorität, das Verhältnis von Lebenswirklichkeit und kirchlicher Lehre.“ Der *Synodale Weg*, so Heyder, wird darauf eine Antwort finden müssen!

Das betrifft die „Logik der Macht – im Horizont theologisch-kirchlicher Dispositionen“, die im dritten Hauptteil reflektiert wird. Ihren Genealogien gehen mit Bezug auf die liturgischen Dispositive kirchlicher Macht *Hubertus Lutterbach* und *Karl Gabriel* nach. Lutterbach markiert eine neue Disposition des kultischen Körpers, die sich seit dem Frühmittelalter bis in die Moderne auf mehreren Ebenen

vollzieht. Reinheitsideale und asketische Orientierung greifen dabei ebenso ineinander wie eine spiritualitätsgeschichtliche Verlagerung auf eine leistungsbezogene Frömmigkeit. Damit ist ein Zuwachs an liturgischer Rollenbedeutung für den Priester und die Ausbildung sacerdotaler Macht gegenüber den Gläubigen verbunden. Das bestimmt die Genealogie einer „Klerikerkirche“, die Gabriel von den Gregorianischen Reformen des 11. Jahrhundert bis in die Gegenwart verfolgt. Die Absicherung von Heilsvermittlung, Institutionalisierung und Verrechtlichung geht mit einer Hierarchisierung und der rituellen Ausfertigung von Heilmacht einher. „Durch die Performanz der Rolle im Ritual werden Machtverhältnisse konstituiert und perpetuiert.“

Die theologischen Codes, die dieses ekklesiale Programm steuern, diskutieren aus systematisch-theologischer Sicht *Michael Seewald* und *Gregor Maria Hoff*. „Liturgie zeitigt“, so Seewald, „ekklesiale, strukturbildende Konsequenzen. Die Kirche konstituiert sich *more liturgico*.“ Die Liturgie funktioniert dabei als „ein Ritus, bei dem eine Ordnung dargestellt und in dieser Darstellung zugleich hergestellt wird“. Dieser performative Bestimmungsmodus erweist sich gerade dort als problematisch, wo sich ein Kreislauf kirchlicher Selbstbestätigung qua Amt vollzieht. Die bestehende liturgische Ordnung, so Hoff, „bildet sich in der rechtlichen Disposition ab, die sie umfasst“. Sie wird als Sakralmacht wirksam, die zwar alle Macht vor Gott aufzuheben verspricht. Aber „das theologische Nullsummenspiel der Ohnmacht verschleiert allzu leicht, dass sich dahinter reale Macht verbirgt.“

Ihre Festlegungen analysieren *Thomas Schüller* und *Thomas Stubenrauch* aus kirchenrechtlicher Sicht. Schüller weist auf Tendenzen des kirchlichen Gesetzgebers hin, über „die rechtliche Durchformung der Liturgie das Machtgefälle zwischen den beiden Ständen (zu) verstärken“. So wurde unter Johannes Paul II. das charakteristische „Abstandsgebot von Klerikern und Laien“ in der Liturgie eingeschränkt. Monologische Machtverhältnisse werden damit zementiert. Diesen Befund bestätigt Stubenrauch, indem er die Autoritätsverhältnisse in der Kirche auf ihre rechtlichen Grundlagen hin befragt. Macht wird vom Amt in der Kirche her gedacht. Das zeigt sich im liturgischen Leben der Kirche: „In can. 230 [...] wird nur geregelt, unter welchen Bedingungen Laien besondere liturgische Dienste und Aufgaben übernehmen können. Hingegen fehlt jeder Hinweis auf das fundamentale Recht aller Gläubigen auf eine ‚aktive

Teilnahme‘ als ekklesiologisches Fundament für deren Beteiligung an der Ordnung und Gestaltung der Liturgie.“

Thomas Stubenrauch plädiert am Ende seines Beitrags dafür, „das liturgische Regelungsmonopol der kirchlichen Autorität aufzubrechen und die Gesamtheit der Gläubigen auf allen Ebenen (Gesamtkirche, Bistum, Pfarrei) stärker an liturgischen Entscheidungen zu beteiligen.“ Er zieht damit eine Linie aus, auf der sich ein Zusammenhang der Beiträge dieses Bandes ergibt. Damit steht nicht nur eine Reformagenda der katholischen Kirche im Raum, sondern die Rückfrage danach, wie ernst es ihr damit ist, dem systemisch wirkenden Missbrauch von sakralisierter Macht in der Kirche die theologische Grundlage und eben gerade auch die Erfahrungsbasis im liturgischen Leben der Gemeinden zu entziehen. Theologische Expertise unterstützt damit laufende kirchliche Beratungs- und Entscheidungsprozesse. Über den wissenschaftlichen Informationswert hinaus entspricht dies dem Anliegen des Herausgeberteams, diesen Band als eine *Quaestio disputata* zu konzipieren. Unser herzlicher Dank gilt allen Autorinnen und Autoren für ihre Bereitschaft, sich mit einem Beitrag an diesem Projekt zu beteiligen. Wir danken den Studentischen Mitarbeiter(inne)n der Professuren für Dogmatik und Liturgiewissenschaft der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt für ihr Engagement bei der redaktionellen Durchsicht der Beiträge: Johanna Birkefeld, Michelle Dylong, Ludwig Motz, Juliane Neitzke und Alfrun Wiese. Clemens Carl ist wieder einmal für die sehr angenehme Begleitung des Projekts seitens des Verlags Herder zu danken.

Gregor Maria Hoff – Julia Knop – Benedikt Kranemann
Erfurt – Salzburg, am 1. Mai 2020

Ästhetik der Macht – im Raum der Liturgie

Die Kirchen – Spiegel des Selbstverständnisses der Kirche

Überlegungen zur Inszenierung des Kirchenraums unter dem Gesichtspunkt klerikaler Macht

Albert Gerhards

Bei der Reflexion problematischer Machtstrukturen besteht immer die Gefahr der Projektion heutiger Vorstellungen und Erfahrungen auf historische Situationen. Dies betrifft z. B. die Zonierung von Kirchenräumen, die schon seit der Antike existiert. Die Abtrennung und Tabuisierung einzelner Bereiche kann unterschiedliche Gründe haben, die soziologisch oder hierarchisch bedingt sind. Ob die Reservierung für bestimmte Personengruppen und die damit verbundene Ausgrenzung der anderen ein Symptom für missbräuchlichen Umgang von Macht war, lässt sich nur aus dem jeweiligen Zeitkontext eruieren. Im Folgenden werden einige geschichtliche Entwicklungslinien des Kirchenraums vor dem Hintergrund der Frage nach der Inszenierung klerikaler Macht skizziert.¹

1 Frühe Strukturen und erste Weichenstellungen

Eigene Kultgebäude sind für Christen nicht obligatorisch. Da deren Versammlungen privilegierter Ort ihrer Gottesbegegnung sind, brauchten sie jedoch immer schon entsprechende Versammlungsräume wie das „Obergemach“ zum gemeinsamen Mahl (Lk 22,12) und zum Verharren im Gebet (Apg 1,13). Zunächst gingen die Jünger Jesu allerdings noch in den Tempel (Apg 3,1) bzw. in die Synagoge (Apg 13,14). Im Prozess der Identitätsbildung der Christen und der damit verbundenen Abtrennung von den Synagogengemeinden wur-

¹ Vgl. zum Folgenden: A. Gerhards, Liturgie in den ersten Jahrhunderten, in: J. Bärsch/B. Kranemann (Hrsg.) in Verbindung mit W. Hauerland/M. Klöckener, Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte 1: Von der Antike bis zur Neuzeit, Münster 2018, 83–153, 98–103.

den jedoch eigene Räume für die Versammlung und das Gebet unabdingbar. Bereits aus vorkonstantinischer Zeit sind besondere Gebäude bezeugt,² deren Bedeutung für das Selbstverständnis der Christen erheblich ist. Schon bald wurden Begriffe für das Gebäude (*oikos kyriakon*) und die Gemeindeversammlung (*ekklesia*) wechselseitig verwendet.³ Der synonyme Gebrauch von „Kirche“ für die Institution für Menschen und für deren Gebäude zeigt den hohen Symbolwert, der den Kirchengebäuden und ihrer Ausstattung zukommt und der sich u. a. in ausufernden Kirchweihriten manifestiert hat. Das bedeutet im Zusammenhang dieser Überlegungen: Das Haus der Gemeindeversammlung ist das Haus Gottes und umgekehrt. Hier ist zunächst aber noch keine Hierarchisierung festzustellen.

Die Bau-Metaphorik kommt im Neuen Testament an vielen Stellen vor: in der Primatsstelle Mt 16,18 wie in den Aussagen, die die Apostel als „lebendige Steine der Kirche“ bezeichnen, von der Christus der Eck- oder Schlussstein ist (1 Petr 2,5, Eph 2,19–22). Dies sind bereits Anknüpfungspunkte für spätere Differenzierungen. Allerdings heißt es in Bezug auf alle Getauften: „Wisst ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt?“ (1 Kor 3,16)⁴

Im Pfingstereignis (Apg 2,1) ist das Geschenk des Geistes mit dem Zusammenkommen der Apostelgemeinde verknüpft. Die sogenannte „*Traditio Apostolica*“ (vermutlich 3. Jahrhundert) mahnt, morgens zur Kirche zu gehen, „wo der Geist blüht“⁵. Die Versammlungen waren zu dieser Zeit bereits strukturiert, wobei archäologi-

² Vgl. V. H. Drecoll, Gottesdienst in der Alten Kirche, in: H.-J. Eckstein/U. Heckel/B. Weyel (Hrsg.), Kompendium Gottesdienst. Der evangelische Gottesdienst in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 2011, 42–61, 42; C. Marksches, Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen, München ³2016.

³ A. Stock, Poetische Dogmatik. Ekklesiologie 1: Raum, Paderborn 2014, 17.

⁴ Hier zeichnet sich die Dualität der christologisch-institutionellen und der pneumatologisch-charismatischen Verfasstheit der Kirche ab; vgl. A. Gerhards, Eucharistein – Gabe des Heiligen Geistes. Liturgietheologische Anmerkungen zum Verhältnis von Christologie und Pneumatologie im eucharistischen Beten und seiner räumlichen Disposition vor dem Hintergrund der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums, in: F. Bruckmann (Hrsg.), Phänomenologie der Gabe. Neue Zugänge zum Mysterium der Eucharistie (QD 270), Freiburg i. Br. 2015, 105–121, 109–114.

⁵ *Traditio Apostolica*, ed. W. Geerlings (FC 1) 41, 301; in der von W. Geerlings benutzten Textausgabe B. Bottes steht „spiritus sanctus“; vgl. zum Forschungs-

sche Zeugnisse spärlich sind. Hat man sich die Kirchen in vorkonstantinischer Zeit ähnlich vorzustellen wie die Synagogen?

Das Gebäude selbst hatte auch hier kaum theologische Bedeutung. Konstitutiv für den Synagogengottesdienst war wie bei den Christen die Versammlung der Glieder des Gottesvolkes.⁶ Dementsprechend war die Gestalt der antiken Synagogen meist ein rechteckiger Versammlungsraum, teilweise basilikalen Typs. In der als Querrechteck ausgebildeten, Mitte des 3. Jahrhunderts zerstörten Synagoge in Dura Europos mit vorgelagertem Atrium umgaben Bänke alle vier Wände. Die Thoranische befand sich in der Mitte der Stirnwand an der Breitseite.⁷ Der durch die Wegnahme der Trennwand aus zwei Räumen gebildete christliche Versammlungsraum der Hauskirche in Dura Europos war dagegen längsgerichtet.⁸ An Ausstattung wurde lediglich ein einstufiges Podest vor der Stirnwand im Osten gefunden. Wahrscheinlich diente das Podest dem Sitz des Vorstehers der Gemeinde, dem Bischof.⁹ Im Unterschied zur benachbarten Synagoge deutet der christliche Kultraum bereits auf eine Hierarchisierung der Gemeinde hin. An der nobilitierten Stelle befindet sich nicht das Symbol des anwesend-abwesenden Gottes, die Thorarolle im Thoraschrein, sondern der Sitz des irdischen Repräsentanten, gleichsam als das Inkarnat der ständigen göttlichen Gegenwart. Sitzbänke für die Gemeindemitglieder hat der christliche Kultraum in Dura Europos wohl nicht aufgewiesen. Allerdings ist davon auszugehen, dass es zunächst ähnliche Sitzgewohnheiten der Gläubigen wie in den zeitgenössischen Synagogen gegeben hat, die sich aber – zumal im hellenistisch geprägten Christentum – nicht durchgehalten haben.

stand: R. Meßner, Die angebliche Traditio Eucharistica. Eine neue Textpräsentation, in: ALW 58/59 (2016/17) 1–58.

⁶ Vgl. J. Roloff, Der Gottesdienst im Urchristentum, in: H.-C. Schmidt-Lauber/M. Meyer-Blanck/K.-H. Bieritz (Hrsg.), Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft. Theologie und Praxis der Kirche, Göttingen ³2003, 45–72, 45.

⁷ Vgl. T. Kraabel, The Diaspora Synagogue, in: D. Urman/P. V. M. Flesher (Hrsg.), Ancient Synagogues. Historical Analysis and Archaeological Discovery (StPB 47), Leiden u. a. 1998, 95–126, 99f., Plan 124.

⁸ Vgl. S. Heid, Altar und Kirche. Prinzipien christlicher Liturgie, Regensburg 2019, 72–74.

⁹ Heid geht allerdings davon aus, dass hier der Altar gestanden habe; S. Heid, Altar und Kirche (s. Anm. 8), 150.261.