

Mit Christus und durch ihn Gebete und Bitten vor den bringen, „der ihn aus dem Tod retten konnte“ (Hebr 5,7)

Zu Praxis und Theologie der Großen Fürbitten in der Karfreitagsliturgie

Stephan Winter

1 Einleitung

In einem Artikel zur Bedeutung des Betens für den Menschen schreibt jüngst Norbert Scholl:

„Nach verschiedenen Umfragen in den letzten Jahren sind zwei Drittel der Deutschen ‚mittelmäßig‘, ‚ziemlich‘ oder ‚sehr‘ davon überzeugt, dass es ein göttliches Wesen gibt. Ungefähr ein Viertel gab bei einer 2006 durchgeführten Umfrage im Auftrag der ‚Apotheken Umschau‘ an, regelmäßig zu beten, darunter fast jede dritte Frau (31,9 Prozent), aber nur jeder fünfte Mann (21,3 Prozent). Das ist wenig oder viel – je nach der Perspektive, aus der man die Zahlen betrachtet. Zu fragen ist auch, was die Befragten unter ‚Gebet‘ verstanden haben: Tischgebet, tägliche Gebete, bestimmte Gebetsformeln (Vaterunser), Gebet im Sonntagsgottesdienst, Stoßgebet, Meditationen. Angenommen, es handelt sich bei den Befragten um (noch) ‚praktizierende‘ Christen, dann signalisiert die geringe Zahl von noch Betenden, dass sie offensichtlich Schwierigkeiten mit dem Beten haben. Probleme mit dem Bittgebet sind nicht neu. Es gibt drei Hauptargumente, die immer wieder gegen das Bittgebet angeführt werden: Wenn Gott in das Weltgeschehen eingreift, würde er, um die Bitten der Menschen zu erhören und zu erfüllen, gegen die von ihm selbst geschaffenen Naturgesetze verstoßen. Das Bittgebet ist eine Flucht vor dem selbstverantworteten Handeln. Es ist eine kindliche Form des Betens, die einem mündigen Menschen nicht gut ansteht.“¹

Soweit Scholl. Mitten im Herzstück christlicher Liturgie, mitten in der Feier des Oster-Triduum, präsentiert sich nun aber die Kirche mit den Großen Fürbitten des Karfreitags nicht zuletzt als Gemeinschaft von Menschen, die sich im Bittgebet vereint wissen. Drückt sich darin tatsächlich ein vormodernes bzw. naiv-

¹ *Norbert Scholl*, Beten in der Gotteskrise, in: CIG 17(2012), 181.

infantiles Gottesbild aus, das letztlich gar dazu führt, sich von den bedrängenden Nöten, die unsere Welt prägen, abzuwenden?

Die hier zu beleuchtende Umfrage zum Oster-Triduum thematisiert auch diesen besonderen Teil der Karfreitagsliturgie. Bevor ich im Abschnitt 3 die Ergebnisse näher betrachte, sei an die Debatten um das *Motu proprio Summorum pontificum* erinnert, die sich nicht zuletzt an den Karfreitagsfürbitten entzündet haben (Abschnitt 2). Offensichtlich sind diese für das Selbstverständnis der Glaubenden, wie es sich in der *lex orandi* ausdrückt, von zentraler Bedeutung. Im Abschnitt 4 treten die Überlegungen deshalb quasi einen Schritt zurück (4.1-2), um klarer zu erfassen, dass die christliche Existenz eine gottesdienstliche resp. betende Existenz darstellt. Im letzten Schritt (4.3) werden diese grundsätzlichen Überlegungen dann wiederum auf die Großen Förbitten hin konkretisiert. Es wird sich zeigen:

„Christlicher Glaube ist ohne Gebet nicht denkbar. Das Gebet hilft entscheidend dazu, geistesgegenwärtig, also im Bewusstsein der Gegenwart des Geistes Gottes zu leben und den Glauben ernst zu nehmen. Christliches Leben geschieht nicht aus eigener Anstrengung, sondern ist verdanktes Dasein, Mittun bei dem, was Gott tut.“²

2 Summorum pontificum und der Streit um die Großen Förbitten

In das Blickfeld einer größeren Öffentlichkeit sind die so genannten „Großen Förbitten“ der Karfreitagsliturgie geraten, als Papst Benedikt XVI. mit seinem *Motu proprio Summorum pontificum* vom 07. Juli 2007 den älteren Gebrauch (*usus antiquior*) des römischen Ritus nach dem Missale von 1962 als außerordentliche Form (*forma extraordinaria*) neben die jüngere Form (*forma ordinaria*) gestellt hat.³ Dieser Vorgang ist unter verschiedenen Rücksichten vielfach kontrovers disku-

² Ebd., Adolf Exeler zitierend.

³ Vgl. die Unterscheidung nach einer *forma ordinaria* und *forma extraordinaria*, die Papst Benedikt XVI. vorgenommen hat: Papst Benedikt XVI.: Apostolisches Schreiben SUMMORUM PONTIFICUM. Brief des Heiligen Vaters an die Bischöfe anlässlich der Publikation, 7. Juli 2007, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 178), Bonn 2007, dort v. a. folgende Formulierung (11): „Art. 1. Das von Paul VI. promulgierte Römische Messbuch ist die ordentliche Ausdrucksform der ‚Lex orandi‘ der katholischen Kirche des lateinischen Ritus. Das vom heiligen Pius V. promulgierte und vom seligen Johannes XXIII. neu herausgegebene Römische Messbuch hat hingegen als außerordentliche Ausdrucksform derselben ‚Lex orandi‘ der Kirche zu gelten; aufgrund seines verehrungswürdigen und alten Gebrauchs soll es sich der gebotenen Ehre erfreuen. Diese zwei Ausdrucksformen der ‚Lex orandi‘ der Kirche werden aber keineswegs zu einer Spaltung der ‚Lex credendi‘ der Kirche föhren; denn sie sind zwei Anwendungsformen des einen Römischen Ritus.“

tiert worden und soll hier nicht im Detail betrachtet werden.⁴ Was zunächst manchmal übersehen wurde, war die Tatsache, dass der Papst auch die liturgischen Feiern des Triduum Sacrum in seine Entscheidung einbezogen hatte. Die Formulierung im Art. 2, das vom seligen Papst Johannes XXIII. im Jahr 1962 herausgegebene Römische Messbuch dürfe „an jedem Tag mit Ausnahme des Triduum Sacrum“ gebraucht werden, bezieht sich nur auf die so genannten „Missae sine populo“.⁵ Nicht zuletzt der Text der Großen Fürbitten, wie er sich im Missale von 1962 findet, ist in den Fokus der Kritiker der päpstlichen Entscheidung geraten. Ein erstes zentrales Problem wurde in der „Fürbitte für die Juden“ erkannt. Der Aachener Bischof Heinrich Mussinghoff brachte dies in einem Brief an die Mitarbeitenden des pastoralen Dienstes so auf den Punkt:

„[...] Die Fürbitte ist überschrieben ‚pro conversione Iudaeorum‘ und ist ein Aufruf und Gebet zur Bekehrung der Juden. Kann das Bestand haben, wenn es mehrfach wiederholte Lehre von Papst Johannes Paul II. ist, dass der Alte Bund niemals gekündigt wurde [...]“⁶

So war aus Sicht einiger Diskussionsteilnehmenden eingetreten, was schon vor Veröffentlichung des Motu proprio befürchtet worden war. Etwa in einer Stellungnahme des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken von Ostern / Pessach 2007 wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Wiedereinführung der so genannten tridentinischen Messe die christlich-jüdischen Beziehungen empfindlich stören könnte.⁷ Auch die schließlich durch den Papst erfolgte Änderung der Fürbitte für die Juden innerhalb der *forma*

⁴ Vgl. exemplarisch die Beiträge in Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie, hg. v. *Albert Gerhards*, Freiburg Br. 2008, und auch Tridentinische Messe – Ein Streitfall. Reaktionen auf das Motu Proprio „Summorum Pontificum“ Papst Benedikt XVI. Arnold Angenendt, Daniel Deckers, Albert Gerhards, Martin Mosebach und Robert Spaemann im Gespräch, hg. v. *Eckhard Nordbofen*, Kevelaer 2009.

⁵ Vgl. die Nr. 33 der durch die Päpstliche Kommission *Ecclesia Dei* mit Datum 30. April 2011 vorgelegte Instruktion „*Universae ecclesiae* – über die Ausführung des als Motu proprio erlassenen Apostolischen Schreibens *Summorum Pontificum* von Papst Benedikt XVI.“ und zur Sache auch *Gero P. Weishaupt*, Die Instruktion *Universae Ecclesiae*: ein kirchenrechtlicher Kommentar, Aadorf 2013, 85–90. Dieser Zusammenhang scheint im Übrigen anfangs auch Mitgliedern der römischen Kurie nicht klar gewesen zu sein. Vgl. das Zitat einer entsprechenden ‚Klarstellung‘ von Kardinalstaatssekretär Bertone in *Heinrich Mussinghoff*, Brief an die pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im Bistum Aachen vom 7. Juli 2007. in: *Gerhards*, Ein Ritus (wie Anm. 4), 36–47, 41 f. – Zum Motu proprio insgesamt vgl. aus kirchenrechtlicher Sicht ausführlich *Norbert Lüdecke*, Kanonistische Anmerkungen zum Motu Proprio *Summorum Pontificum*, in: LJ 58 (2008) 3–34.

⁶ *Mussinghoff*, Brief (wie Anm. 5), 41 f.

⁷ Der Text „Störung der christlich-jüdischen Beziehungen. Zur Wiedereinführung des tridentinischen Ritus Stellungnahme des Gesprächskreises ‚Juden und Christen‘ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK)“ ist im Internet zugänglich: <http://www.zdk.de/veroeffentlichungen/erklaerungen/5/> (20.02.2013).

extraordinaria, die vorgenommen wurde, nachdem breit öffentliche Kritik von verschiedenen Seiten laut geworden war⁸, hat die Wogen kaum glätten können.⁹ Es handelt es sich bei diesem Text um eine Fassung, die zumindest teilweise der Pauls VI. von 1965 nahesteht.¹⁰ Schon zuvor waren unter Johannes XXIII. die Begriffe „perfidis“ und „iudaicam perfidiam“ entfernt bzw. zu „Iudaeos“ geändert worden. Diese Formulierungen hatten – anders als die Sonderrubrik, gemäß der man bei dieser Fürbitte auf das Knien verzichtete – die Karwochenreform 1955 noch überdauert¹¹, obwohl bereits in offiziellen Texten spätestens 1948 das Problem der gegenüber dem jüdischen Volk verletzenden Übersetzung mit „treulos“ anstatt „ungläubig“ klar benannt worden war.¹² Paul VI. änderte den Titel in „Pro Iudaeis“, und Gottes Bund mit Abraham wurde als Fundament der Hoffnung Israels auf Heil ausdrücklich anerkannt. Von der äußeren Form her lehnt sich der erste Satz der Oration an den Aaronitischen Segen als eines der ältesten jüdischen Gebete an. Stellt man die Fassung Benedikts XVI., die die Überschrift „Pro con-

⁸ Vgl. *Albert Gerhards*, Versuch eines Resümees, in: *Ders.*, Ein Ritus (wie Anm. 4), 163–175, hier 168–170.

⁹ Vgl. u. a. den Sammelband „...damit sie Jesus Christus erkennen“. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, hg. v. *Walter Homolka / Erich Zenger*, Freiburg Br. 2008. Hier findet sich auch eine hilfreiche Synopse der verschiedenen Entwicklungsstufen der Karfreitagsfürbitte für die Juden von 1570–2008 auf den Seiten 15–20.

¹⁰ Vgl. *Variationes in ordinem hebdomadae sanctae inducendae*, Editio typica, Città del Vaticano 1965, 19–22. – Zur hier und im Folgenden nur angedeuteten Entwicklung des Textes im 20. Jahrhundert insgesamt vgl. *Hubert Wolf*, Liturgischer Antisemitismus? Die Karfreitagsfürbitte für die Juden und die Römische Kurie (1928–1975), in: *Katholizismus und Judentum. Gemeinsamkeiten und Verwerfungen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*, hg. v. *Florian Schuller* u. a., Regensburg 2005, 253–269, bzw. *Hubert Wolf*, Perfide Juden? Streit im Vatikan über den Antisemitismus (1928), in: *Ders.*, Papst und Teufel. Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich, München 2009, 95–143 (bes. instruktiv bzgl. der wichtigen Rolle des 1928 durch Pius XI. verbotenen Vereins der Amici Israel, der bereits im nämlichen Jahr eine Veränderung der Fürbitte forderte), zum Ganzen auch *Andrea Nicolotti*, Perfidia iudaica. Die schwierige Geschichte eines liturgischen Gebets vor und nach Erik Peterson. in: Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders, hg. v. *Giancarlo Caronello*, Berlin 2012, 511–554. Hilfreich sind auch Beiträge aus liturgiewissenschaftlicher Sicht zu einzelnen Entwicklungsstufen, u. a. *Wilm Sanders*, Die Karfreitagsbitte für die Juden vom Missale Pius' V. zum Missale Pauls VI, in: *LJ* 24 (1974) 240–248; *Ferdinand Kolbe*, Die Reform der Karfreitagsfürbitten, in: *LJ* 15 (1965) 222–224; *Rudolf Pacik*, Die Fürbitte für die Juden im Karfreitags-Hauptgottesdienst. Von den perfidi Iudaei zum populus acquisitionis prioris, in: *Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie*, hg. v. *Gerhard Langer / Gregor M. Hoff*, Göttingen 2009, 122–143.

¹¹ Vgl. *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus*, Editio iuxta typicam Vaticanum, Regensburg 1956, 94–102.

¹² Vgl. *Albert Gerhards*, Die Großen Fürbitten am Karfreitag und die Interzessionen des Eucharistischen Hochgebets als Spiegel des Selbstverständnisses der Kirche, in: *Universalität und Toleranz. Der Anspruch des christlichen Glaubens*, FS Langemeyer, Georg Bernhard, hg. v. *Nicolaus Klimek*, Essen 1989, 111–126, 112; *Pacik*, Fürbitte (wie Anm. 10), 132 ff.

versione Iudaeorum“ von 1962 beibehält, daneben, wird die Parallele in dieser Hinsicht klar erkennbar, während der Abrahamsbezug zugunsten der Bitte um einen endzeitlichen Eintritt Israels in die Kirche Gottes aufgegeben ist:

<p>Karfreitagsfürbitte für die Juden von 1965¹³</p>	<p>Karfreitagsfürbitte für die Liturgie gemäß der <i>forma extraordinaria</i> des römischen Ritus in der Fassung von Benedikt XVI. von 2008¹⁴</p>
<p>Oremus et pro Iudaeis; ut Deus et Dominus noster faciem suam super eos illuminare dignetur; ut et ipsi agnoscant omnium Redemptorem, Iesum Christum Dominum nostrum. [Oremus. Flectamus genua. – Levate.] Omnipotens sempiternus Deus, qui promissiones tuas Abrahae et semini eius contulisti: Ecclesiae tuae preces clementer exaudi; ut populus acquisitionis antiquae ad Redemptionis mereatur plenitudinem pervenire. Per Dominum nostrum. [Omnes: R.] Amen.</p>	<p>Oremus et pro Iudaeis[.] Ut Deus et Dominus noster illuminet corda eorum, ut agnoscant Iesum Christum salvatorem omnium hominum. Oremus. Flectamus genua. Levate. Omnipotens sempiternus Deus, qui vis ut omnes homines salvi fiant et ad agnitionem veritatis veniant, concede propitius, ut plenitudine gentium in Ecclesiam Tuam intrante omnis Israel salvus fiat. Per Christum Dominum nostrum. Amen.</p>

Das Kernproblem sehen die meisten Kritiker in der impliziten Bekehrungsbitte zu Beginn.¹⁵ Stellvertretend für viele Stimmen sei wiederum eine Stellungnahme des oben schon erwähnten Gesprächskreises beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken vom 29. Februar 2008 zitiert:

¹³ Zit. n. Die Kirchen und das Judentum. Bd. 1: Dokumente von 1945–1985, hg. v. Rolf Rendtorff / Hans H. Henrix, Gütersloh-Paderborn 2001, 59.

¹⁴ Zit. n. Radio Vatikan-Newsletter (5. Februar 2008), in: kath.de-Infoservice, E-Mail: redaktion@kath.de, in: Gerhards, Resümee (wie Anm. 8), 169. Vgl. (mit Bezug auf Nota della Segreteria di Stato, in: L'Osservatore Romano Nr. 31 vom 6. Februar 2008, S. I) die deutsche Übersetzung in: Wolf, Perfide Juden? (wie Anm. 10), 143: „Wir wollen auch beten für die Juden. Dass unser Gott und Herr ihre Herzen erleuchte, damit sie Jesus Christus erkennen, den Retter aller Menschen. Lasset uns beten. Beug die Knie. Erhebet Euch. Allmächtiger ewiger Gott, Du willst, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen (vgl. hier den Bezug zu 1Tim 1,2–4! Dazu noch unten; S. W.). Gewähre gnädig, dass beim Eintritt der Fülle aller Völker in Deine Kirche ganz Israel gerettet wird. Durch Christus unseren Herrn. Amen.“

¹⁵ Vgl. dazu Daniela Kranemann, *Israelitica dignitas?* Studien zur Israeltheologie Eucharistischer Hochgebete (MThA 66), Altenberge 2001, 77–90.

„Die von Papst Benedikt XVI. am 4. Februar 2008 promulierte Karfreitagsfürbitte ‚Für die Juden‘ in der Fassung für den außerordentlichen Ritus hat internationale Proteste von Juden und Christen ausgelöst. Sie trifft jenen Nerv, der für Juden, gleich welcher religiösen Richtung, an ein historisches Trauma rührt: Bekehrung zum Glauben an Jesus Christus! Denn das Gebet für die Juden hatte seit dem Mittelalter am Karfreitag zu harten Demütigungen und gefährlichen Ausschreitungen gegen die ‚perfiden‘ und ‚verblendeten‘ Juden geführt. Dieses Vokabular traditioneller Judenfeindschaft kommt in der neuen Fürbitte zwar nicht vor, aber die dort formulierte Hoffnung auf die Erleuchtung der Herzen der Juden und ihre Erkenntnis Jesu Christi hat alte jüdische Ängste wieder wachgerufen.[...] Irritierende Fragen sind durch diese Fürbitte aufgeworfen worden. Wenn im Tridentinischen Ritus von 1570 (zuletzt im Römischen Messbuch von 1962) von Verblendung und Finsternissen die Rede war, jetzt aber um Erleuchtung gebetet wird, meldet sich die Frage, ob dies nicht lediglich eine freundlicher klingende Formulierung derselben Sache ist. Wenn die Juden zur Erkenntnis und damit Anerkenntnis Jesu Christi als Erlöser aller Menschen gelangen sollen, müssen sie sich dann zum Glauben an ihn bekehren – sei es im Laufe der Geschichte oder erst an deren Ende? Oder werden sie den Erlöser der Welt schauen, wenn die Geschichte, die Zeit des Glaubens, zu Ende ist? Ist das Ja der Juden zu Jesus Christus – wann und wie auch immer sie es geben – Bedingung für ihr Heil? Oder gibt es zwei Heilswegen: für die Völker mit dem Eintritt in die Kirche, während es für Israel ein Weg zum Heil ohne Kirche ist? Bleibt es beim Gott anheim gegebenen Hoffen und Beten der Kirche für die Rettung ganz Israels, oder soll und muss die Kirche durch die Evangelisierung – gewiss ohne jede Nötigung und ohne jeden Zwang – die Juden zum Glauben an Jesus Christus und das Evangelium einladen?“¹⁶

Die Stellungnahme verweist dann im weiteren Verlauf auf die entsprechende Fürbitte, wie sie sich seit 1970 in der Karfreitagsliturgie des römischen Ritus in der jetzt so genannten *forma ordinaria* findet. Dieser Text darf als liturgische Frucht der Neupositionierung gelten, die *Nostra aetate* 4 vorgenommen hat: Israel kommt die Würde des von Gott erwählten Volkes zu, dem Gott „die Verheißungen und den Bund geschenkt hat, den er nie gekündigt hat noch je kündigen wird (vgl. Röm 9,4 und 11,29)“:

„Zum anderen bekennt die Kirche, dass die Juden in der Treue zu Gottes Bund und in der Liebe zu seinem Namen leben, also bereits auf dem Weg des Heils sind. Sie bittet darum, dass Gott sie auf diesem Weg zum Ziel, zur Vollendung führt. Vom Bekenntnis der Juden zu Jesus Christus als Bedingung für das Heil spricht die Kirche hier nicht, weil sie darauf vertraut, dass die Treue zu ihrem Gottesbund die Juden zum Heil führen wird.“

Das Urteil fällt dann unzweideutig so aus, dass die beiden Fürbitten – diejenige Benedikts XVI. bzw. die derzeit gültige der ordentlichen Form – eben nicht, wie es das *Motu proprio* doch für die beiden Formen anstrebt, dieselbe *lex orandi* repräsentieren und in gleicher Weise den durch das Zweite Vatikanum dokumen-

¹⁶ Der Text „Neue Belastung der christlich-jüdischen Beziehungen“ ist im Internet zugänglich: <http://www.zdk.de/veroeffentlichungen/erklarungen/detail/Neue-Belastung-der-christlich-juedischen-Beziehungen-165B/> (21.02.2013). Abgedruckt ist der Text auch in: *Homolka / Zenger, Neue Karfreitagsfürbitte* (wie Anm. 9), 10–14.

tierten authentischen Glauben der Kirche bezeugen. Eine Stellungnahme des vatikanischen Staatssekretariates hat dann bemerkenswerter Weise noch einmal mit Nachdruck hervorgehoben, dass das Gebet für die Juden im *Missale Romanum* von 1970 die „ordentliche Form des Fürbittgebets der Katholiken“ sei.¹⁷ – Ähnliche Beobachtungen könnte man auch bzgl. der Bitte für die Einheit der Kirche „Pro haereticis et schismaticis“ bzw. „pro universis fratribus in Christum creditibus“ anführen. Benedikt Kranemann urteilt:

„Es geht um deutlich unterschiedliche theologische Einschätzungen der ‚Brüder und Schwestern‘, man wird nicht ernsthaft theologisch von *einer* Lex orandi sprechen können. Mit einem Konzilsdekret wie ‚Unitatis reintegratio‘ oder der Enzyklika Papst Johannes Pauls II. ‚Ut unum sint‘ lässt sich der vorkonziliare Text nicht vereinbaren.“¹⁸

Die Formulierungen des erneuerten Ritus enthalten also nach diesen Einschätzungen „seit über 40 Jahren die lex orandi der Kirche als angemessenen Ausdruck der lex credendi, wie sie in den Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils für unsere Zeit formuliert wurde.“¹⁹ Und so resümiert Albert Gerhards:

- ¹⁷ Vgl. Kommuniké des Staatssekretariats bezüglich der neuen Fürbitte „Oremus et pro Iudaeis“ vom 4. April 2008, Text zugänglich im Internet: http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2008/documents/rc_seg-st_20080404_oremus-pro-iudaeis_ge.html (04.03.2013).
- ¹⁸ Benedikt Kranemann, Liturgie im Widerspruch. Anfragen und Beobachtungen zum Motu proprio „Summorum Pontificum“, in: Gerhards, Ein Ritus (wie Anm. 4), 50–66, 53; vgl. auch die Bemerkungen zur Fürbitte für die Juden, 51 f. – Gerade innerhalb ihres unmittelbaren rituellen Umfeldes bleibt deshalb auch die Neufassung der Fürbitte *Oremus et pro Iudaeis* durch Benedikt XVI. letztlich ‚sperrig‘. Albert Gerhards fragt angesichts der Tatsache, „dass die Bitten 7 [Pro unitate Ecclesiae] und 9 [Pro conversione infidelium] unverändert in der Fassung von 1962 stehen geblieben sind, obwohl sie – immer auf der Ebene des heute so genannten ‚älteren Usus‘ – bereits 1965 grundlegend revidiert worden waren“: „Warum hat man nicht auch diese jetzt an die veränderte Situation angepasst? Etwa weil von Seiten der anderen christlichen Gemeinschaften in Bezug auf die Fürbitte für die Einheit der Kirche kein Widerspruch gekommen ist wie im Fall der Fürbitte für die Juden? [...] Wie hört sich ein ‚gereinigter‘ Text in Bezug auf das katholisch-jüdische Verhältnis an im unmittelbaren Kontext zu Aussagen über innerchristliche Beziehungen, die den Andersgläubigen nur als vom Teufel Verführten wahrnehmen? [...] Nicht anders verhält es sich mit der 9. Bitte. Wer ist mit ‚Heiden‘ überhaupt gemeint? Sind darunter z. B. auch die Muslime subsumiert? Kann man Anhänger anderer Religionen, welche auch immer es seien, nach der Erklärung ‚Nostra aetate‘ noch als ‚Götzendienen‘ abqualifizieren?“ (Albert Gerhards, Die Fürbitte für die Juden in ihrem liturgischen Kontext, in: *Homolka / Zenger*, Neue Karfreitagsfürbitte [wie Anm. 9], 115–125, hier 123 f.).
- ¹⁹ Dieses und das nächste Zitat: Gerhards, Resümee (wie Anm. 8), 168. An anderer Stelle urteilt Gerhards: „In der jetzigen Fassung [der von 1970; S. W.] entsprechen sie [die Karfreitagsfürbitten; S. W.] der Bezeichnung Oratio Universalis voll und ganz. Universalität meint hier aber nur Universalität der Bitte, nicht jedoch des Anspruchs der Kirche als Heilsweg. Sie kommt ihrem Auftrag nach, für alle und für jedes Anliegen zu beten. Was den Anspruch der Kirche als Heilsweg anbetrifft, so ist an die Stelle des alten Universalismus Toleranz getreten. Diese begründet sich aus den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils und

„Es ist nicht nachvollziehbar, dass das *Motu proprio* die Interimsfassung von 1962 fest schreibt, statt das gesamte Formular der älteren Ausdrucksform durch das der neueren zu ersetzen. Damit hätte man auf überzeugende Weise demonstrieren können, dass beide Ausdrucksformen des Missale gleichermaßen Ausdruck der Kirche sind – mit der entscheidenden Ausnahme der Fürbitten, die ja paränetischer Natur und damit seit jeher stärker dem Wandel der Zeiten unterworfen sind (so ist ja auch die Bitte für den allerchristlichsten Kaiser obsolet geworden).“

Die Debatten sollen hier nicht weiter verfolgt und die Argumente nicht im Einzelnen beurteilt werden. Vielmehr ist wohl hinreichend gezeigt, dass es bei der Gestaltung der Karfreitagsfürbitten zumindest ausweislich dieser jüngsten Diskussionsstränge keineswegs um eine Marginalie geht: Sie sind vielmehr – eben gerade auch diachron betrachtet²⁰ – „Spiegel des Selbstverständnisses der Kirche“. Darauf wird noch zurückzukommen sein. Doch zunächst vor diesem Hintergrund zur Umfrage:

3 Die Ergebnisse der Umfrage und Unwägbarkeiten bei deren Interpretation

Es sind v. a. zwei Fragen, die für eine theologische Reflexion auf den Umgang der untersuchten Gottesdienstgemeinden mit den Großen Fürbitten relevant sind: die Fragen 10 – „Würden an Stelle der Großen Fürbitten aus dem Messbuch andere Fürbitten gewählt?“ – und 12, die mit „Würde aus der Zahl der Fürbitten eine Auswahl getroffen?“ die Nutzung einer im Messbuch vorgesehenen Option²¹ betrifft. Antworten auf die Frage 11 – „Durch wen wurden die einzelnen Teile der Großen Fürbitten vorgetragen?“ – dürften nur dann interessant sein, wenn man sich auf etwaige Abweichungen von den Rubriken konzentrieren möchte. Interes-

wird nun, nachdem dieses die *lex credendi* zum Ausdruck gebracht hat, zur *lex orandi* der Kirche. Es ist zu hoffen, dass die ‚*lex vivendi*‘ der Zukunft dem entsprechen wird.“ (Gerhards, Selbstverständnis [wie Anm. 12], 120). – Die Verhältnisbestimmung von *lex orandi* und *lex credendi* durch das *Motu proprio* wird insgesamt einer kritischen Diagnose unterzogen in: *Andrea Grillo*, Ende der Liturgiereform? Das *Motuproprio* „*Summorum Pontificum*“, in: *StZ* 225 (2007), 730–740.

²⁰ Albert Gerhards zeigt dies in seiner unter dem nachfolgend zitierten Titel stehenden Analyse der einzelnen Bitten überzeugend auf. Vgl. Gerhards, Selbstverständnis (wie Anm. 12), 111–120.

²¹ Vgl. Die Feier der heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Karwoche und Osteroktav. Ergänzt um die Feier der Taufe und der Firmung sowie die Weihe der Öle, Solothurn u. a. 21996, 67.

santer wäre gewesen – diese kleine Kritik am Design der Umfrage sei hier schon notiert – z. B. nach der Frequenz der Gebetsaufforderung bzw. den entsprechenden Wechseln der Körperhaltung zu fragen, denn: womöglich spielt für eine konkrete Gestaltungspraxis der Großen Fürbitten auch Unzufriedenheit mit den für einige Teilnehmende als lästig empfundenen „gymnastischen Übungen“ (so der O-Ton einer Mitfeiernden, den ich vergangenes Jahr nach der Karfreitagsliturgie gehört habe) eine gewisse Rolle. Doch jetzt einige Bemerkungen zu den Ergebnissen im Blick auf die beiden genannten Fragen 10 und 12:

Auffällig sind zunächst die z. T. erheblichen Unterschiede zwischen den verschiedenen Feiergemeinden: Die Wahl anderer als der im Messbuch vorgesehenen Großen Fürbitten erfolgt in 7,7 % der Kirchorte in der Münchener Innenstadt, aber in 46,7 % in Würzburg-Stadt. Dazwischen liegen die Werte der Stadt Düsseldorf (20 %) und Osnabrück-Stadt (28,6 %). Nicht ganz so breit ist das Spektrum bzgl. der Frage 12: Eine Auswahl aus den vorgegebenen Fürbitten wird in 60,0 % der beteiligten Feiergemeinden in Osnabrück-Stadt getroffen, ähnlich hoch ist der Wert in Düsseldorf-Mitte mit 54,5 %²². In etwa gleichauf liegen dann München-Innenstadt mit 41,7 % und Würzburg-Stadt mit 38,9 %, den niedrigsten Wert weist hier die Stadt Düsseldorf insgesamt mit 29,7 % auf. Die Umfrage war nicht darauf angelegt, Näheres über die Gründe zu erfahren, die die einzelnen Feiergemeinden bzw. die verantwortlich Vorbereitenden dazu veranlasst haben, entweder andere als die vorgesehenen oder nur einen Teil der Großen Fürbitten aus dem Messbuch zu verwenden. Darüber kann man also nur spekulieren. Was sich aber feststellen lässt ist ein offensichtlich großes Bedürfnis, solche Veränderungen vorzunehmen: Zwar suchen sich vergleichsweise sehr wenige der Münchener Gemeinden andere Fürbitten, dafür wählt aber eine durchaus ansehnliche Anzahl von über 40 % aus den vorhandenen Fürbitten aus. Würzburg-Stadt weist in beiden Bereichen ähnlich hohe Werte zwischen unter 50 und knapp unter 40 % auf. Extrem hoch ist die Auswahlbereitschaft in Osnabrück und immerhin noch knapp 1/3 der Befragten greift zudem zu anderen Fürbitten. Am wenigsten aktiv bei den Veränderungen zeigt sich die Stadt Düsseldorf, die aber auch bei beiden Fragen immer noch bei 20 (andere Fürbitten) resp. fast 30 % (Auswahl) liegt. – Damit scheint sich in verschiedenen deutschen Städten ein Trend zu einer gegen-

²² Bemerkenswert ist der relativ hohe Wert von 22,2% für Düsseldorf-Mitte bei der Rubrik „Niemand“ in Frage 11 bzgl. des Rufes „Beugte die Knie – Erhebet euch“. D. h.: Hier wird offensichtlich von der nach der Reform nur noch optional vorgesehenen Möglichkeit einer Veränderung der Körperhaltung der Betenden in recht vielen Fällen abgesehen. Im Messbuch heißt es diesbezüglich, der Ruf könne eingefügt werden, wenn es „angebracht erscheint, den überlieferten Brauch [...] beizubehalten“ (Messbuch 1996, 67). Weitere Schlussfolgerungen scheinen mir aber bzgl. dieser Rubrik kaum zu ziehen sein. Vgl. hingegen bzgl. des Vergleichs der zwei parallelen Umfragen von 1984 und 2010 im Dekanat Würzburg-Stadt, in diesem Band *Benjamin Leven / Martin Stußflesser*, Die Feier des Ostertridiums. Ergebnisse einer Befragung 1984 und 2010, 20–46. 30.

über den Vorgaben des Messbuchs alternativen Gestaltung abzuzeichnen, wie ihn ein exemplarischer diachroner Vergleich deutlich zeigt, der für das Dekanat Würzburg möglich ist. Dort hatte eine erste parallel gestaltete Befragung bereits einmal im Jahr 1984 stattgefunden. Martin Stuflesser und Benjamin Leven resümieren bzgl. der hier interessierenden Parameter:

„Bereits 1984 wurde gefragt, ob statt der Großen Fürbitte aus dem Messbuch andere Fürbitten verwendet würden. Doch hielt man sich Mitte der 1980er Jahre in fast allen Feiern an den Wortlaut des Messbuchs. In 96,4 % der Feiern wurden damals die Großen Fürbitten des Messbuchs verwendet, nur in einem Fall (3,6 %) fand ein anderer Gebetstext Verwendung. Im Jahr 2010 hat sich die Situation stark verändert. Die Großen Fürbitten des Messbuchs wurden nur in 46,7 % der Feiern gebetet, in 53,5 % der Feiern wurden andere Fürbitten gebetet.

Das Messbuch bietet die Möglichkeit an, eine Auswahl aus der Zahl der Fürbitten zu treffen. Diese Möglichkeit wurde 1984 in 42,9 % der Fälle genutzt, in 57,1 % wurde das vollständige Formular gebetet. Unter denen, die die Großen Fürbitten im Jahr 2010 beteten, wurde von 38,9 % eine Auswahl getroffen, 61,1 % beteten die Fürbitten vollständig.“²³

Noch einmal ist aber an dieser Stelle zu vermerken: Die Umfrageergebnisse liefern keinen Anhalt, um sich über die Motive für diese z. T. extrem hohen Werte bzgl. der Eingriffe in die vorgesehenen Großen Fürbitten klar zu werden. Wichtig wäre insbesondere zu erfahren, in welchen Fällen es eher um äußere Faktoren wie die Verkürzung der Dauer des Gottesdienstes oder die Reduktion komplexer Inhalte, die man den Gottesdienstteilnehmenden in dieser Fülle nicht zumuten mag, an sich geht und in welchen Fällen (mehr oder weniger) theologisch / pastoralliturgisch begründete Überlegungen zu den Veränderungsentscheidungen geführt haben. Dass durch eine entsprechende Weiterführung der Untersuchung durchaus differenzierte Ergebnisse zu erwarten sind, lässt sich aufgrund zweier Indizien schließen. Zum einen vermerken Stuflesser / Leven bzgl. der genannten vergleichenden Befragung zur Praxis 1984 / 2010 in Würzburg in einer Fußnote, dass für eine der im Jahr 2010 gestalteten Feiern „ein vollständiges Skript“ vorliegt, aus dem auch der Wortlaut der Fürbitten zu entnehmen ist:

„Es handelt sich zum Teil um Umformulierungen der Gebetsanliegen, wie sie im Messbuch stehen, gelegentlich sind zwei Anliegen zusammengefasst, es fallen Bitten weg, und es werden neue Gebete hinzugefügt. So wird die Bitte ‚Für alle, die nicht an Christus glauben‘ ersetzt durch eine Bitte für die Muslime. Auch eine Bitte für die Verstorbenen eingefügt. Bemerkenswert ist der Wortlaut der Fürbitte für die Juden. Bei dieser handelt es sich um eine freie Übertragung der lateinischen *pro iudaeis*, die Benedikt XVI. im Jahr 2008 für die sogenannte *forma extraordinaria* des Römischen Ritus [...] neuformuliert hat [vgl. dazu oben].“²⁴

²³ Ebd., 29.

²⁴ Ebd., Anm. 37.

Zum Zweiten enthalten die Antworten auf offene Fragen in der Umfrage von 2011 direkte und indirekte Hinweise auf eine sehr sensible Gestaltung der Fürbitten: In einer Kirche in Würzburg wurden Musik oder Stille sowie eine Meditation nach der Passion platziert, die dann „einmündet in die Fürbitten, zu denen sich alle Gläubigen erheben“. Ebenfalls in einer Würzburger Kirche wurde eine „Steigerung der Akzeptanz der Großen Fürbitten“ konstatiert „seit die Gebetsaufforderung leicht aktualisiert wird und das ‚Beugte die Knie‘ durch ‚Kyrie, Kyrie eleison‘ ersetzt wird.“ In einer Kirche in Düsseldorf geht es insgesamt darum, die Karfreitagsliturgie mit interessierten Ehrenamtlichen zu gestalten / vorzubereiten. Diese Liturgie „steht unter der Leitfrage ‚Wie konnte Jesus das als Mensch ertragen?‘“ und „wurde mit schweren Lebenssituationen von Menschen unserer Zeit als Impulsen erschlossen“. Gerade auf diese Korrelation zwischen dem Gedächtnis des Heilswerkes Jesu Christi mit der je aktuellen Situation von Kirche und Welt zielen ja die Fürbitten, worauf gleich zurückzukommen ist. – Kurz: Um in der Frage nach den genauen Beweggründen für den Umgang mit den Großen Fürbitten weiterzukommen, wären wesentlich differenziertere Untersuchungen notwendig, als sie das Design der hier zugrundeliegenden Studie erlaubt. Aus theologischer Perspektive ist dann natürlich zu fragen: Lohnte ein entsprechender Aufwand? Sind die Großen Fürbitten als ein liturgisches Element innerhalb der komplexen Feier des Triduum Sacrum für dessen Sinngestalt zentral genug, um sich mit der entsprechenden Praxis eingehender zu beschäftigen?

4 Die Großen Fürbitten als ‚Einübung‘ in die christliche Lebensform

4.1 Liturgiegeschichtliches Streiflicht

Zunächst ist kurz daran zu erinnern, dass die so genannten *Orationes sollemnes* in der römischen Tradition liturgiegeschichtlich eine einzigartige Stellung einnehmen.²⁵ In Rom ist ein allgemeines „Gebet der Gläubigen“ für das Heil der Welt

²⁵ Vgl. dazu ausführlich v. a. *Paul De Clerck*, La „prière universelle“ dans les liturgies latines anciennes. Témoignages pastristiques et textes liturgiques (LQF 62), Münster 1977; ferner *Anton Baumstark*, Liturgischer Nachhall der Verfolgungszeit, in: Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur, Festgabe Erhard, Albert zum 60. Geburtstag [14. März 1922], hg. v. *Albert M. Koeniger*, Bonn-Leipzig, 53–72; *Otto Dietz*, Das Allgemeine Kirchengebet, in: *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*, Bd. 2: Gestalt und Formen des evangelischen Gottesdienstes I. Der Hauptgottesdienst, hg. v. *Karl*

schon um die erste Jahrhundertwende im Ersten Klemensbrief belegt (vgl. dort die Kap. 59–61). Die spezielle Form des Gläubigengebets, wie sie in der Karfreitagsliturgie erhalten geblieben ist, hat ihren Ursprung wohl im dritten Jahrhundert. Hierbei handelt es sich um eine Orationenreihe, bei der jeweils auf der Grundlage inhaltlich unterschiedlich geprägter Intentionen, die vorgeschrieben werden, zu einer Gebetsstille eingeladen wird; diese mündet in ein Kollektengebet. Im fünften Jahrhundert führte Papst Gelasius (492–496) mit der *Deprecatio Gelasii* allerdings stattdessen ein Litaneigebet mit Kyrierufen ein, eine Form, die sich bis heute v. a. in den östlichen Kirchen erhalten hat. Hierbei werden die Gebetsanliegen aneinandergereiht und durch die Gemeinde mit einem Kyrie eleison oder einem anderen Ruf rezipiert. Ein Kollektengebet folgt erst am Ende der Litanei. Reinhard Meßner zeigt allerdings schlüssig, dass hierbei letztlich die Orationenreihe lediglich vereinfacht wird: „Wesentlich ist in beiden Fällen, dass es sich um einen komplexen Akt gemeinsamen Betens handelt, was durch die Rollenverteilung zwischen Diakon, Gemeinde und Priester, durch die aktive Beteiligung des Volkes (durch das stille Gebet bzw. das gesungene Kyrie eleison in den einzelnen Anliegen) und durch den Gesang des Allgemeinen Gebets zum Ausdruck kommt.“²⁶ Jedenfalls kann sich in Rom die Litaneiform nicht lange halten. Nur das „Oremus“ zwischen Credo und Gabenbereitung erinnerte bis zur Liturgiereform in heiligen Messen noch an das allgemeine Gläubigengebet, weshalb die *Orationes sollemnes* am Karfreitag nun zunehmend als ganz spezielles liturgisches Element wahrgenommen wurden. Rupert Berger fasst die weitere Entwicklung zusammen:

„Als die römische Stadtliturgie in der Karolingischen Zeit nördlich der Alpen übernommen wurde, vermissten die Gläubigen das ihnen vertraute Fürbittgebet. Es bildeten sich verschiedene Ersatzformen heraus; Petrus Canisius († 1597) schuf daraus ein Gebet für die ‚allgemeinen Anliegen‘ der Christenheit, das heute noch bekannte ‚Allgemeine Gebet‘ (Gotteslob [1975; S. W.] 790,2). Die liturgische Bewegung belebte das Fürbittgebet; das Zweite Vatikanische Konzil ordnete an, dass besonders an Sonn- und Feiertagen ‚unter Teilnahme des Volkes Fürbitten gehalten werden für die heilige Kirche, für die Regierenden, für jene, die von mancherlei Not bedrückt sind, und für alle Menschen und das Heil der ganzen Welt‘ (SC 53).“²⁷

Nach dem Konzil hat sich dementsprechend in unseren heiligen Messen das Allgemeine Gebet nach Homilie bzw. Credo als Abschluss des Wortgottesdienstes wieder fest etabliert. Die entsprechenden Rubriken in der „Allgemeinen Einführung in das Römische Messbuch“ bzw. in der „Grundordnung des Römischen

F. Müller / Walter Blankenburg, Kassel 1955, 417–452; Geoffrey G. Willis, *Further Essays of early Roman liturgy* (Alcuin Club collections No. 46), London 1964, 39–48.

²⁶ Reinhard Meßner, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Paderborn u. a. 2009, 197; vgl. 196 f.

²⁷ Rupert Berger, *Die Feier der heiligen Messe. Eine Einführung*, Freiburg Br. 2009, 182 f.

Messbuchs“ betonen²⁸, dass „[d]ieses Gebet [...] für gewöhnlich zu jeder mit einer Gemeinde gefeierten Messe“ gehört und die Gemeinde in den Fürbitten „durch ihr Beten für alle Menschen ihr priesterliches Amt aus[übt]“ (AEM 45). Die GORM hebt noch eigens hervor, dass diese Antwort „auf das gläubig angenommene Wort Gottes“ (deshalb als möglicher Ort des Vortrags für die Gebetsanliegen auch der Ambo²⁹) in der Taufe gründet (GORM 69). Als Reihenfolge wird vorgegeben: für die Anliegen der Kirche, für die Regierenden und für das Heil der ganzen Welt, für die von jedweder Schwierigkeit / Not Bedrückten und schließlich für die örtliche Gemeinschaft. Für kasuale Kontexte wird die Option genannt, den besonderen Anlass eigens zu berücksichtigen (vgl. AEM 46 bzw. GORM 70). Das Zusammenspiel der verschiedenen Rollenträger – Priester, Diakon, übrige Gemeinde – bei diesem komplexen Gebetsakt, wie es bis zum Konzil eben nur noch in der Karfreitagsliturgie erfahrbar war, ist nun prinzipiell das Ideal jedes fürbittenden Gebetes einer heiligen Messe:

„Es ist Aufgabe des Priesters, dieses Gebet zu leiten, die Gläubigen zum Gebet einzuladen und es zu beschließen. Die Bitten sollen vom Diakon oder Kantor oder von jemand anderem vorgetragen werden. Die ganze Versammlung bringt ihr Beten durch eine gemeinsame Anrufung nach den einzelnen Bitten oder durch ein stilles Gebet zum Ausdruck.“ (AEM 47; vgl. GORM 71).

Diese Gestaltungsvorschriften werden derzeit wohl keineswegs allgemein beachtet, was ein Grund dafür sein dürfte, dass mancherorts die oben genannten Rubriken am Karfreitag als Sonderfall innerhalb des liturgischen Jahres bzw. eher lästiger Anachronismus empfunden werden. Wie auch immer: Die Rede vom priesterlichen Amt, dass die gläubige Gemeinde qua ihrer Taufwürde im Allgemeinen Gebet ausübt, führt bei der Frage nach der Bedeutung dieser rituellen Handlungs-

²⁸ Vgl. Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch, in: Die Feier der heiligen Messe, Meßbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Freiburg Br. u. a. ²1975, ergänzt gemäß Editio typica altera des Missale Romanum, 1975, dem neuen Codex Juris Canonici, 1983, und dem ergänzten Regionalkalender. Teil I, S. 19*–69* und Kleinausgabe, 1988, ⁶1996, S. 23*–73*, in: Die Messfeier – Dokumentensammlung. Auswahl für die Praxis (Arbeitshilfen 77), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn ¹¹2009, 7–89; Missale Romanum, Editio typica tertia 2002. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage), 12. Juni 2007 (Arbeitshilfen 215), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, 2007.

²⁹ Vgl. Pastorale Einführung in das Meßlektionar gemäß der Zweiten Authentischen Ausgabe des Ordo lectionum Missae (1981), in: Die Messfeier – Dokumentensammlung. Auswahl für die Praxis (Arbeitshilfen 77), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn ¹¹2009, 191–241, Nr. 33: „Weil der Ambo der Ort ist, von dem aus das Wort Gottes verkündet wird, muß er von seinem Wesen her den Lesungen, dem Antwortpsalm und dem österlichen Exsultet vorbehalten bleiben. Jedoch können auch die Homilie und das Allgemeine Gebet (Fürbitten) aufgrund ihres inneren Zusammenhangs mit dem ganzen Wortgottesdienst vom Ambo aus vorgetragen werden.“

sequenz auf die richtige Spur. Um dies verständlich zu machen, hole ich zunächst etwas weiter aus, um dann zum Gedanken der Teilhabe aller Glaubenden am hohepriesterlichen Amt Jesu Christi zurückzukehren.

4.2 Gottesdienst als Lebensform

Ihrem eigenen Selbstverständnis nach sind die Glaubenden durch die Taufe – um hier nur einen Aspekt hervorzuheben – in Jesus Christus eingegliedert worden.³⁰ Damit beginnt eine neue Existenz – mit Paulus: „[N]icht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20). Diese Existenz ist eine Lebensform im Sinne Wittgensteins.³¹ Damit wird v. a. ausgesagt, dass religiöse Termini, an erster Stelle »Gott«, innerhalb eines religiösen Sprachspiels Bedeutung gewinnen und dieses wiederum „Teil [...] einer Tätigkeit, oder einer Lebensform“ ist.³² Bernd Wannewetsch hat von Wittgenstein her herausgearbeitet, dass und wie sich der Gottesdienst als eine solche Lebensform begreifen lässt. Der Gottesdienst lässt sich nicht funktionalisieren, ja der religiöse Ritus bildet geradezu eine Gegenmacht: Er ist Rückführung von Reflexionszwang und instrumentell ausgerichteter Handlungsorientierung in eine Ruhezone der Vergegenwärtigung des Transzendenten.³³ Der Gottesdienst ist nicht dafür da, um auf etwas von ihm Verschiedenes, z. B. die religiöse Weltsicht der Glaubenden, zu verweisen, etwas anderes darzustellen o. ä. „In dieser Hinsicht ist ‚Lebensform‘“, wie Wannewetsch im Anschluss an Wittgenstein betont, „als Emanzipationsbegriff zu verstehen. Er widersteht den Oberbegriffen [wie »Kult«, »Fest«, »Spiel«, »Therapie« usw.; S. W.], unter die das mit ihm bezeichnete Phänomen in funktionaler Perspektive gebracht wird.“³⁴ »Lebensform« darf aber auch nicht seinerseits zum Oberbegriff erklärt werden: Der Gottesdienst ist nicht ein Sektor der christlichen Lebensform unter anderen,

³⁰ Vgl. z. B. *Meßner*, Liturgiewissenschaft (wie Anm. 26), 72–82, und dort die Hinweise auf weiterführende Literatur.

³¹ Vgl. zum Folgenden ausführlicher *Stephan Winter*, Braucht die Theologie in der entfalteten Moderne die Liturgie? Methodologische Überlegungen zum Gottesdienst als Lebensform. In: „Es waren zwei Königskinder ...“. Die Katholische Kirche und die Moderne, hg. v. *Oliver Wiertz*, [erscheint 2013 in der Reihe „Frankfurter Theologische Studien“ bei Aschendorff in Münster] *Stephan Winter*, Liturgie: Gottes Raum. Studien zu einer Theologie aus der *lex orandi* (TdL 3), Regensburg 2013, Abschnitt 1.3. Ich übernehme einzelne Formulierungen aus diesen Beiträgen.

³² *Ludwig Wittgenstein*, Philosophische Untersuchungen, in: *Ders.*, Werke, Bd. 1 (stw 501), Frankfurt/M. 1990, 225–618, § 23, 250.

³³ *Jean-P. Wils*, Phantasien der Vergegenwärtigung. In: *Fuge. Journal für Religion & Moderne*, Bd. 3: Der Staub Gottes, hg. v. *Martin Knechtges* / *Jörg Schneuit*, Paderborn 2008, 28–37, 32 f.

³⁴ *Bernd Wannewetsch*, Gottesdienst als Lebensform. Ethik für Christenbürger, Stuttgart u. a. 1997, 37.

sondern er *ist* diese Lebensform. Diese Lebensform ist demnach „nicht in einer theoretischen Deskriptive („Definition“) zu erfassen, die *dann* aposteriorisch etwa die Verbindlichkeit des Gottesdienstes postulieren würde. Gottesdienst *als* Lebensform versteht diesen selbst regulativ, so dass in ihm diejenige Form des Lebens erkannt wird, die es als christlich ausweist.“³⁵

Das rituelle Handeln – der „Kult“ – ist dann mit Richard Schaeffler zu verstehen als eine eigene Art der Selbstverständigung und Weltauslegung, eine grundlegende Weise, der unverfügbaren Bedingtheit der erfahrbaren Wirklichkeit zu begegnen:

„Er [der Kultus, S. W.] tut nichts, als was je schon ist, und erhofft keine Wirkung als die, die je schon geschenkt ist. Er wirkt in der Welt als die Gestalt, in welcher Gottes Wirken neu in die Welt hinein ankommt und dadurch die Welt erneuert.“³⁶

Im rituellen Handeln vollzieht sich somit eine gegenüber Wissenschaft und Kunst ganz eigene Art von Rationalität³⁷: Nicht durch Aussagen, die mittels Reflexion gewonnen werden, und nicht durch menschlich erzeugte Sinnesobjekte, sondern *im* rituellen Handeln zeigt sich eine Antwort auf die Frage nach Wesen und Herkunft des Ganzen der Wirklichkeit.³⁸ Die gottesdienstliche Lebensform ist dabei die Reaktion des Menschen auf Erfahrungen religionsphilosophischer Kontingenz. Der religiöse Mensch antwortet leidenschaftlich, mit Zustimmung und aufgrund einer freien Entscheidung darauf, wie ihm die Wirklichkeit begegnet. Hinter diese Reaktion kann nicht weiter zurückgefragt werden; sie ist das Urphänomen des Religiösen und vergleichbar damit, wie sich uns andere Menschen im Gegensatz zu mineralischen Gegenständen, wie sich uns das Mit-Sein im Gegensatz zum Zuhandenen (im Sinne Martin Heideggers) erschließt. Gottes Wesen wird nicht unabhängig von der gottesdienstlichen Lebensform metaphysisch hergeleitet, sondern erschließt sich in lebensförmigen Erfahrungen.

Was nun den Gottesdienst im Kern ausmacht, ist das Gebet. Mit Helmut Hoping gesagt:

³⁵ Ebd., 37.

³⁶ Richard Schaeffler, Der Kultus als Weltauslegung. In: Kult in der säkularisierten Welt, hg. v. Balthasar Fischer u. a., Regensburg 1974, 9–62, hier 59.

³⁷ Vgl. Richard Schaeffler, Die Stellung des Kultus im Leben des Menschen und der Gesellschaft. In: Unfähig zum Gottesdienst? Liturgie als Aufgabe aller Christen, hg. v. Konrad Baumgartner u. a., Regensburg 1991, 9–34, hier 32.

³⁸ Vgl. Schaeffler, Weltauslegung (wie Anm. 36), 22 u. ö. Instruktiv zum Verständnis der Position ist auch *ders.*, Kultisches Handeln. Die Frage nach Proben seiner Bewährung und nach Kriterien seiner Legitimation, in: Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament, hg. v. *dems.* / Peter Hünemann, Freiburg Br. u. a. 1977, 9–50. – Vgl. zu diesem Ansatz Schaefflers die Auslegung in *Maria Weiland*, Ästhetik gebrochener Gegenwart. Zur Bedeutung der repräsentativen Dimension sakramentaliturgischen Handelns im Gespräch mit Dieter Henrich (ratio fidei 44), Regensburg 2011, 391–397.

„Der gläubige Mensch verdankt sich dem rechtfertigenden, in Christus gesprochenen Wort Gottes und ist darauf im Gedächtnis des Heils in der Haltung des Dankens bezogen [...] So hat das Gedächtnis, *noch bevor es Gedächtnis im Raum der Liturgie im engeren Sinne ist*, die Form des Gebets. Denn für alles Dank zu sagen, das ist Gottes Wille für uns in Jesus Christus“³⁹.

Die Gesamtperspektive der Glaubenden auf die Wirklichkeit ist also die des Sich-Verdankt-Wissens. Vom dankbaren Gebet resp. der Anrufung Gottes als den Menschen rechtfertigender Herr allen Lebens her erhalten Selbst- und Weltverständnis des betenden Menschen ihre Bedeutung. Gerade invokativ strukturierte rituelle Kommunikationshandlungen sind hierbei entscheidend. Schaeffler beschreibt die Zusammenhänge so:

„Durch [die] [...] Namensanrufung [sc. Gottes im Gebet; S. W.] [...] wird niemandem etwas mitgeteilt, von niemandem etwas erbeten oder gefordert, niemand zu irgendeinem Verhalten motiviert. Vielmehr besteht der Sinn der Namensanrufung darin, dass der Sprecher mit dem, den er beim Namen ruft, in eine wechselseitige Beziehung eintritt [...] und fortan sich selbst und seine Erfahrungswelt von dieser Beziehung her versteht. Diese Sprachhandlung hat [...] transzendente Bedeutung. In der Korrelation zwischen Sprecher und Angesprochenem nämlich findet der Sprecher erst seine Identität. Und von der so gewonnenen Identität aus entfaltet sich ein Beziehungsgefüge, innerhalb dessen all das, wovon im logischen und sprachlichen Zusammenhang mit derlei Namensanrufungen die Rede ist, seine Stelle finden muß. Die Korrelation, in die der Anrufende durch die Sprachhandlung der Namensanrufung wirksam eintritt, gibt den Ideen des Ich und der Welt erste ihr konkrete Bedeutung.“⁴⁰

Wo in klassischen liturgischen Gebetstexten Gott entsprechend angeredet wird, ist er demnach nicht einfach in dem Sinne Adressat z. B. einer Bitte, dass erst eine göttliche Intervention, die der geäußerten Bitte entspricht, Kriterium für das Gelingen des Sprechaktes wäre. Solche Akte haben vielmehr insofern transzendente Kraft, als sie einen öffentlichen Kommunikationsraum, hier: den der Liturgie, konstituieren.⁴¹ Transzendental sind sie in dem Sinne, dass sie „Objektivität mög-

³⁹ Helmut Hoping, Gottesrede im Raum der Liturgie. Theologische Hermeneutik und christlicher Gottesdienst. In: Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft, hg. v. dems. / Birgit Jeggle-Merz, Paderborn 2004, 9–31, 20 [Hervorhebungen S. W.].

⁴⁰ Richard Schaeffler, Kleine Sprachlehre des Gebets, Einsiedeln-Trier 1988, 18 f. Vgl. dazu Bernd Irlenborn, „Veritas semper maior“. Der philosophische Gottesbegriff Richard Schaefflers im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie (ratio fidei 20), Regensburg 2003, 100–103.

⁴¹ Vgl. Thomas Schärfl, Liturgischer Anti-Realismus, in: „Das sei euer vernünftiger Gottesdienst“ (Röm 12,1). Liturgiewissenschaft und Philosophie im Dialog, hg. v. Stephan Winter, Regensburg 2006, 173–224, hier 180, und zum Primat des Invokativs innerhalb ritueller Praxis die bedeutungstheoretischen Überlegungen in Charles Taylor, Bedeutungstheorien, in: Ders., Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus (engl. Original in: Philosophical Papers, Cambridge 1985), übers. von Hermann Kocyba, mit einem Nachw. von Axel Honneth, Frankfurt/M. 21995, 52–117, bes. 108–117. Entsprechende liturgie-

lich machen und daher das objektiv Gültige vom bloß subjektiv Vorgestellten trennen“⁴². Anders gesagt: In solchem rituellen Vollzug fallen Illokution und Perlokution zusammen. Indem der Mensch Gott anruft, vollzieht sich bereits die gott-menschliche Begegnung, auf die der Rufende sich einlassen darf. Von diesem Beziehungsgeschehen her deutet der Beter fortan sich selbst, alle Subjekte und sonstigen Dinge, die zu seiner Erfahrungswelt gehören.

Die biblisch begründete Gebetspraxis ist dabei insofern paradox, als die Betenden ihre Identität gewinnen „durch eine radikale Hinwendung [...] zu Gott, die jede Form der Eigenmächtigkeit transzendiert und im Blick auf Welt, Geschichte und Mensch alles Entscheidende von Gott erwartet. Dieses Spezifikum monotheistischer Religiosität zeigt sich in biblischen Überlieferungen als dialogisches Sprachereignis, als Sprachgewinn der Glaubenden, welcher aus dem vorbehaltlosen Hören auf Gottes Wort und aus der Gewissheit des Angerufenseins durch Gott seine Kraft und sein Profil gewinnt.“⁴³ Religiöse Tradition und Identität bilden sich in der Bindung an eine immer wieder neue, schöpferische und unverfügbare göttliche Macht, wobei christlich gesehen „diese Unverfügbarkeit potentiell durch die ‚pneumatische‘ Dimension des Betens gewährleistet [wird], in der dem Wirken des Geistes Gottes die Erfüllung der Möglichkeiten zugesprochen wird, welche im Gebet intendiert werden.“ – Ein solcher Ansatz bricht verbreitete Engführungen beim Verständnis des Bittgebets auf und müsste auch jedweder entsprechenden systematisch-theologischen Diskussion zugrunde gelegt werden.⁴⁴ Diese hat zudem zu beachten, dass entsprechende Fragen nicht bloß

wissenschaftliche Überlegungen, die auch non-verbale liturgische Akte einbeziehen, werden angestellt in *Stephan Winter*, Am Grund des rituellen Sprachspiels. Notwendige Klärungen zu »Performance« und »Performativität« in liturgiewissenschaftlichem Interesse, in: *BiLi* 84 (2011) 12–27.

⁴² *Schaeffler*, Sprachlehre (wie Anm. 40), 59. – Thomas Schärfl hat von daher vorgeschlagen, solche Anrufungen als liturgische Setzungsakte zu deuten, durch die ein „Ansetzen des Existierens-als“ vollzogen wird: „[I]m gewollten Vollzug des Intendierten, im Setzungsakt ist die Wirklichkeit des Gesetzten schon da: Die Wirklichkeit eines Ich, das sich verdankt weiß, die Wirklichkeit einer Welt, die als nicht in sich gründend zu verstehen ist, und der Ausgriff auf eine Vermittlungsgeschehen, das Ich und Welt in einem Absoluten rückgründet“ (*Schärfl*, Anti-Realismus [wie Anm. 41], hier:180). Schärfl bezieht sich hier auf eine Kritik Bernd Irlenborns an Schaeffler; vgl. *Schärfl*, Anti-Realismus (wie Anm. 41), 181, Fn. 14.

⁴³ *Albert Gerhards* u. a., Identität zwischen Tradition und Neuschöpfung. Liturgisches Beten in Judentum und Christentum als Quelle eines unabschließbaren Prozesses religiöser Selbstbestimmung, in: *Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum*, hg. v. *dens.*, Paderborn 2003, 13–19, hier 17 f.

⁴⁴ Vgl. dazu nach wie vor z. B. den wichtigen Sammelband, *Bittgebet – Testfall des Glaubens. Mit Beiträgen von Gisbert Greshake, Anselm Hertz, Gerhard Lohfink, Thomas Pröpper, und Hans Schaller*, hg. v. *Gisbert Greshake / Gerhard Lohfink*, Mainz 1978, sowie *Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet*, hg. v. *Magnus Striet* (Reihe Theologie kontrovers), Freiburg Br. 2010.

theoretischer Neugier entspringen, sondern „einem sehr praktischen, geistlichen Interesse“:

„Was können wir z. B. im *Bittegebet* theologisch legitim von Gott erwarten – angesichts der Erfahrung, dass viele unserer Bitten und Fürbitten nicht erhört werden, jedenfalls nicht im Hinblick auf das unmittelbar Erbetene? Oder: Wie können wir auf Gottes *Vorsehung* bauen, wenn unsere Erfahrung doch so häufig dem alten Sprichwort Recht zu geben scheint: ‚Hilf dir selbst, so hilft dir Gott?‘ *Wie* hilft Gott, *wie* lässt sich das schöne Kirchenlied verstehen, dass Gott ‚alles so herrlich regieret‘, wenn sich doch ein Großteil der Menschen offensichtlich nicht im Geringsten um seinen Willen schert, wenn selbst den gleichmäßigen Gang der Natur immer wieder verheerende Katastrophen durchbrechen?“⁴⁵

Darauf kann hier allerdings nicht weiter eingegangen werden.

Jedenfalls ergibt sich aus dem Verständnis des Gottesdienstes als Lebensform und des Gebets als dessen Wesenskern auch ein dynamisches Verhältnis von *lex orandi*, *lex credendi* und *lex bene operandi*. Das alte Axiom „*Lex orandi, lex credendi*“, das in verschiedener Weise in jüngerer Zeit zum Anknüpfungspunkt v. a. methodologischer Debatten wurde⁴⁶, ist für die vorliegenden Überlegungen v. a. deshalb interessant, weil es durch den Laienmönch Tiro Prosper von Aquitanien (* um 390 bei Limoges; † nach 455 in Rom) ursprünglich mit Bezug auf das liturgische Fürbittegebet entwickelt worden ist. Mit seiner Formel „[...] *ut legem credendi lex statuat supplicandi*“⁴⁷ wollte Prosper in der Gnadenlehre einen Gegenakzent zur

⁴⁵ *Medard Kehl*, Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung. Unter Mitwirkung von Hans-Dieter Mutschler und Michael Sievernich, Freiburg Br. 2006, 246 f.

⁴⁶ Vgl. die (aus evangelischer bzw. katholischer Perspektive geschriebenen) Ausführungen *Jochen Arnold*, Der Gottesdienst als theologischer Ort und geistliches Ereignis. Überlegungen zum Verhältnis von Doxologie und Dogmatik, in: *Winter*, Dialog (wie Anm. 41), 68–106, sowie *Martin Stuflesser*, „So soll Euer Gottesdienst sein – vernünftig, weil er Gottes Willen entspricht“. Der Gottesdienst der Kirche als Ansatzpunkt theologischer Reflexion, in: *Winter*, Dialog (wie Anm. 41), 21–67. Ferner vgl. auch *Stephan Wabbe*, Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie (ITS 73), Innsbruck-Wien 2006, 51–56.

⁴⁷ *Indiculus de gratia Dei* 8 (DH 246). Vgl. den Text der so genannten *Capitula Coelestini*, die als „*Indiculus*“ in der Dekretalensammlung des Dionysius Exiguus überliefert wurden, in: DH 238–249, und dazu auch *Hans-Joachim Schulz*, Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre (QD 163), Freiburg Br. u. a. 1996, 399; *Karl Federer*, Liturgie und Glaube. „*Legem credendi lex statuat supplicandi*“. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung (Paradosis IV), Fribourg 1950; *ders.*, Art. *Lex orandi – lex credendi*, in: ²LThK Bd. 6 (1961), Sp. 1001 f.; *Kevin W. Irwin*, Context and Text. Method in Liturgical Theology, Collegeville 1994, 4 ff.; *Hoping*, Gottesrede (wie Anm. 39), 9 ff. Zur Verfasserschaft des *Indiculus* bzw. entsprechende Parallelen in *Prosper De vocatione omnium gentium* I 12 vgl. *Maïeul Cappuyns*, L’origine des *Capitula pseudocélestiniens* contre le Semipélagianisme, in: RB 41 (1929) 156–170; *Hermann J. Vogt*, *Lex orandi – lex credenda*, in: *Veritati et Caritati*. W Sluzbie Teologii i Pojedenania (FS für Nossol, Alfons Bischof), hg. v. *Piotra Jaskohy*, Opole 1992, 180–193, bes. 182 f.

semipelagianischen Position setzen und wird damit zum literarischen Schüler des Augustinus. Prosper verteidigt den universalen Heilswillen Gottes, wie er neutestamentlich bezeugt ist. Auf den Spuren des Kirchenvaters argumentiert er dafür, dass angesichts der Radikalität, mit der die menschliche Existenz der Sünde verfallen ist (vgl. Röm 7,14), entgegen der (semi)pelagianischen Position eine Antinomie in der Freiheit des Menschen angenommen werden muss: Der Wille des Menschen ist nicht vollkommen frei, sondern in sich widersprüchlich, weshalb der Glaube zur Gänze auf das Gnadenhandeln Gottes zurückzuführen ist. Glaube ist somit von Anfang an ein Geschenk, das vom Menschen empfangen werden will.⁴⁸

Das Interesse Prospers ist also explizit dogmatischer Natur. Umso bemerkenswerter, dass er für seine Argumentation die liturgische Praxis heranzieht, konkreter: das Fürbittgebet, das die *gesamte* Kirche einträchtig praktiziert. Ihm geht es um das auf apostolische Überlieferung zurückgeführte Litaneiegebet, das der Priester in der römischen Liturgie stellvertretend für die Gemeinde unmittelbar vor der Eucharistiefeier vorgetragen hat (vgl. oben). Darin wird auch für diejenigen gebetet, die noch nicht zur Erkenntnis Christi gelangt sind. Dieses Gebet für *alle* Menschen („supplicationes“) einzulegen, impliziert, dass auch alle Menschen dieser Fürbitte bedürftig seien. Dies ist wohl mit Bezug auf das Gebot des Apostels Paulus in 1 Tim 2,1–4 gesagt, gemäß dem Bitte, Gebet, Fürbitte und Danksagung allen zuteilwerden mögen – insbesondere denjenigen, die als Herrscher Macht ausüben –, weil Gott „[...] will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ – ein Text, der auch in SC 5 zitiert wird und somit zu Beginn der Liturgiekonstitution einen wesentlich soteriologischen Akzent setzt. Angesichts dieser liturgischen Praxis könne nur geurteilt werden, so Prosper, dass vom Beginn des guten Willens bis zu seiner Perseveranz alles ein Geschenk der Gnade Gottes sei (vgl. auch Prospers Verweis auf 1 Kor 4,7). Dies müsse als Glaubenswahrheit aufgefasst werden, die in Übereinstimmung mit der Lehre des Heiligen Stuhles affirmativ anzunehmen sei. Kurz: Die kirchliche Gebetspraxis bestätigt die Augustinische Gnadenlehre: „ut legem credendi lex statuat supplicandi“.

Die Anknüpfung Prospers beim liturgischen Fürbittgebet ist theologiegeschichtlich bedeutsam: Was das rechte Verständnis des Glaubens ausmacht, ist aus dessen rituellem Vollzug zu erheben. Der gnaden- und gebetstheologische Entstehungskontext legt bereits eine Weitung der Perspektive nahe, durch die eine

⁴⁸ Vgl. *Hoping*, Gottesrede (wie Anm. 39), 10 f., und für die theologiegeschichtlichen Hintergründe *Hans Jonas*, Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit, Göttingen 1965; *Donato Oglari*, Gratia et certamen. The relationship between grace and free will in the discussion of Augustine with the so-called Semipelagians (BETHL 169), Leuven 2003; *Rebecca H. Weaver*, Divine grace and human agency. A study of the Semi-Pelagian controversy (PatMS 15), Macon/Ga. 1996.

Trias von *lex orandi*, *lex credendi* und *lex bene operandi* in den Blick kommt. Dem entspricht das skizzierte Verständnis des Gottesdienstes als Lebensform, das ja genau darauf abzielt, die Liturgie im engeren Sinne als paradigmatischen Ort der *gesamten* Glaubenspraxis hervorzuheben. Im Anschluss an Prosper's Verständnis des Fürbittgebets formuliert: Die im Gottesdienst erfahrene Gnade, wie sie das gläubige Gebet der versammelten Gemeinde voraussetzt, soll sich in einem gerechten Urteilen und Handeln auszeitigen. Auch die Liturgiekonstitution hat diese Zusammenhänge nachdrücklich in Erinnerung gerufen. SC hebt hervor, dass Bezeugung des Glaubens, Feier des Glaubens und der Dienst am Nächsten, der aus dem Glauben erwächst, Dimensionen christlicher Existenz sind, die nicht voneinander zu trennen sind (vgl. bes. SC 2, 9 und 10). Das dialektische Bedingungsverhältnis der *leges* ist wesentliches Charakteristikum kirchlichen Lebens.⁴⁹ Die Vergegenwärtigung Christi durch den Geist geschieht nicht nur im (sonntäglichen) Gottesdienst, sondern das Verhältnis von *lex orandi*, *lex credendi* und *lex bene operandi* bzw. von *leiturgia* und *koinonia*, *diakonia* und *martyria* ist so zu verstehen, dass der liturgische Dienst der Gemeinde vor Gott in den alltäglichen Gottesdienst einmündet.⁵⁰ Damit betont der Text der Sache nach, dass eine Reflexion über das Verhältnis von *lex orandi* und *lex credendi* nicht umhin kommt, die *lex bene operandi* mit einzubeziehen.⁵¹ – Auf dieser Grundlage nun nochmals zurück zu den Großen Fürbitten am Karfreitag:

⁴⁹ Vgl. zu den Schwierigkeiten einer Priorisierung innerhalb der Grunddimensionen kirchlicher Praxis Stephan Winter, „Ihr habt gesehen, was ich an euch getan habe!“ (Ex 19, 4). Die Feier des Pascha-Mysteriums: „Quelle und Höhepunkt“ der christlichen Gemeinde von heute?, in: Das Geheimnis lasst uns künden. Liturgie zwischen Wissenschaft und pastoraler Wirklichkeit, FS Klemens Richter, hg. v. Nadine Baumann / Martin Stuflesser, Münster 2005, 70–81. – Benedikt XVI. hat in seiner ersten Enzyklika im Zusammenhang seiner Auslegung des Doppelgebotes den unauflöselichen Zusammenhang von Liturgie und Diakonie eindringlich herausgestellt. Vgl. Enzyklika *Deus caritas est* von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VAPs 171), Bonn 2006, Nr. 17.18, 24–27.

⁵⁰ „Auf diese Weise sind *leiturgia* und *koinonia* auf der einen sowie *diakonia* und *martyria* auf der anderen Seite, *lex orandi* und *lex bene operandi*, erste und zweite Dekalogtafel bzw. Doppelgebot der Liebe (Mk 12,29–31) miteinander verknüpft. Der *promissio* folgt die *missio*, der Sammlung unter dem Wort die Sendung in die Welt.“ (Jochen Arnold, Theologie des Gottesdienstes. Eine Verhältnisbestimmung von Liturgie und Dogmatik. Mit 9 Notenbeispielen [Veröffentlichungen zur Liturgik, Hymnologie und theologischen Kirchenmusikforschung 39], Göttingen 2004, 22 f.).

⁵¹ Gemäß dieser letztlich biblisch begründeten Neujustierung erweitern einschlägige Publikationen die Überlegungen zu *lex orandi* und *lex credendi* zunehmend um die *lex bene operandi* als Untersuchungsobjekt. Vgl. die Übersicht in Martin Stuflesser, Die Eucharistie als Opfer im Spannungsfeld von *lex orandi* – *lex credendi* – *lex agendi*, in: LJ 50 (2000) 75–89; ferner Teresa Berger, *Lex orandi – lex credendi – lex agendi*. Auf dem Weg zu einer ökumenisch kon-

4.3 Die Großen Fürbitten als hohepriesterlicher Dienst des ganzen Volkes Gottes für Kirche und Welt

Gemäß dem skizzierten Profil der Trias von *lex orandi*, *lex credendi* und *lex bene operandi* hat der Gottesdienst seine Daseinsberechtigung nicht darin, als „Quelle für ...“ (z. B.: ethische Maßstäbe) zu fungieren. Liturgie ist selbst paradigmatischer Vollzug der neuen Existenz in Christus. Diese Existenzweise wird den Feiernden in der Taufe geschenkt. Ihr liturgischer Vollzug interagiert aufs Engste mit den beiden anderen Sektoren des christlichen Lebens, die von der liturgisch ‚eingebühten‘ bzw. besser: vom Geist durchformten Praxis her gestaltet werden wollen. So schlägt Wannewetsch im Hinblick auf Prosper consequent vor:

„[D]er gute Sinn der traditionellen Formel [soll] in ihrer Erweiterung um das dritte Glied dahingehend aufgenommen werden, dass sich unsere Aufmerksamkeit auf die Ethik richtet, wie sie *im* Gottesdienst gebildet wird, und umgekehrt auf die Kenntlichmachung der ‚liturgisch-kultischen‘ Dimension, die jede Ethik notwendigerweise mit sich führt: ‚Wir ahmen nach, wen wir verehren‘, wie der theologische Gewährsmann des Prosper, Augustin, zu sagen wusste.“⁵²

Der Gottesdienst ist in dieser Perspektive nicht Gegenstand der Betrachtung von außen – mit welchen Interessen auch immer diese Betrachtung vorgenommen wird. Der Gottesdienst ist in sich „Ort des Erkenntnisgewinns. [...] Formierungsgeschehen praktischer Erkenntnis“⁵³. Demzufolge lautet die entsprechende primärtheologische Regel: „Lex supplicandi statuat legem credendi et vivendi“. Damit liegt nun – wenigstens in ihren wesentlichen Umrissen – eine integrative Gesamtsicht auf das Verhältnis von gefeiertem, gedachtem und im Alltag gelebten Glauben vor, von der her sich verdeutlichen lässt, dass die Großen Fürbitten am Karfreitag tatsächlich in hervorragender Weise „Spiegel des Selbstverständnisses der Kirche“⁵⁴ sind. Gerade an diesem Tag blickt die Gemeinde auf ihren am Kreuz erhöhten Herrn. Die zweite Lesung aus dem Hebräerbrief präsentiert den Gottessohn Jesus als „erhabenen Hohenpriester [...], der die Himmel durchschritten hat“. Und dieser Priester zeichnet sich v. a. durch sein Mitleid mit der geschundenen Schöpfung und das daraus erwachsende Bittgebet aus:

„[4,15] Wir haben ja nicht einen Hohenpriester, der nicht mitfühlen könnte mit unserer Schwäche, sondern einen, der in allem wie wir in Versuchung geführt worden ist, aber nicht gesündigt hat.

sensfähigen Verhältnisbestimmung von Liturgie, Theologie und Ethik, in: ALW (1985) 425–432.

⁵² Wannewetsch, Gottesdienst als Lebensform (wie Anm. 34), 82.

⁵³ Ebd., 26.

⁵⁴ Vgl. den oben bereits zitierten vollen Titel von Gerhards, Selbstverständnis (wie Anm. 12).

[4,16] Laßt uns also voll Zuversicht hingehen zum Thron der Gnade, damit wir Erbarmen und Gnade finden und so Hilfe erlangen zur rechten Zeit.

[5,7] Als Christus auf Erden lebte, hat er mit lautem Schreien und unter Tränen Gebete und Bitten vor den gebracht, der ihn aus dem Tod retten konnte, und er ist erhört und aus seiner Angst befreit worden.“

Die Fürbitten bilden dann nach Passion und Homilie gleichsam die Klammer zur Kreuzverehrung, und so zeigt sich an dieser Stelle der Liturgie das oben beschriebene lebensförmige Verständnis des Gottesdienstes resp. das dialektische Verhältnis der drei *leges* besonders eindrucksvoll. Da die Verkündigung die Gemeinde symbolisch in das Reich Gottes mit hineinnimmt, dessen endzeitliche Offenbarung in Fülle noch aussteht, wird ihr umso drängender bewusst, wie sehr sie in eine Welt hineingestellt ist, die des endzeitlichen *šalom* noch hochgradig bedürftig ist. Sie wendet sich an den, von dem allein sie sich – wie Christus selber – Rettung aus allen todbringenden Zusammenhängen dieser Welt erhofft. Reinhard Meßner kommentiert treffend:

„Die Gemeinde tritt aufgrund dieser doppelten Welterfahrung priesterlich [vgl. dazu auch SC 71; S.W.] für die noch unerlöste Welt ein; sie assoziiert sich dabei dem Gebet des himmlischen Interzessors Christus, seinem hohepriesterlichen Eintreten für die Welt [...]. Das Allgemeine Gebet ist damit die wichtigste Weise, in der die Gemeinde ihr in der Taufe grundgelegtes („allgemeines“) Priestertum ausübt. Sie erinnert Gott angesichts der noch unvollendeten Welt im Modus der Bitte und der Klage an seine Verheißung des Reiches Gottes.“⁵⁵

Solches Gebet gemeinsam mit und im Vertrauen auf den am Kreuz erhöhten Herrn enthebt dann gerade nicht der Bemühungen um eine Praxis gemäß der *lex bene operandi*. Die fürbittende Solidarisierung mit den Leidenden stellt die Betenden in eine Reihe mit allen, deren Schrei aus ihrer Not heraus zu Gott dringt, bzw. artikuliert diesen Schrei in deren Namen, um aus dieser rituell eingebetteten Praxis heraus eine Haltung tätiger Liebe zu entwickeln. Dass sich in anderen Intentionen der Blick auf die politische Gestalt der Welt bzw. weltliche Ordnungen wie Staat, Beruf und Familie richtet, lässt sich dementsprechend auch als Ausdruck der Verantwortung für die Mitarbeit an menschenwürdigen und -freundlichen Formen dieser Ordnungen interpretieren. Das Gebet für alle, die nicht der Gemeinschaft der Kirche angehören, weil sie anderer Konfession sind, für diejenigen, die mit einer anders gestalteten Beziehung zum biblisch bezeugten Gott bzw. auch mit der mehr oder weniger expliziten Absage an ein Leben mit Gott auf dem Weg sind, zeigt: Der Kirche geht es ganz gemäß einem biblischen Bezugstext wie 1 Tim 2,1–4 tatsächlich um *alle* Menschen und deren Rettung. Und hier ist wirklich die *ganze* Kirche mit allen ihren Gliedern gefragt, was in der Rollenverteilung

⁵⁵ Meßner, Liturgiewissenschaft (wie Anm. 26), 195.

bei den Fürbitten deutlich wird. Eigens hervorgehoben sei hier der Diakon, der die einzelnen Gebetsanliegen nennen und eventuell den Gebetsruf anstimmen kann, worin sich dokumentiert, dass er „durch Dienst seinen mit den Sorgen der Menschen besonders vertraut ist“⁵⁶.

Von der Grundanlage eines Bittgebetes her, das sich als bevorzugter Ausdruck des Gottesdienstes als Lebensform versteht, verbieten sich dann alle Für-uns-Bitten, ebenso „moralische Appelle an die Anwesenden (gib, dass wir unsere Verantwortung wahrnehmen), Versuche der Bewußtseinsbildung (laß uns erkennen), gar Manipulation der Gemeinde, Belehrung und (Selbst-)Reflexion.“⁵⁷ Ebenso wenig kann es darum gehen, Gott Vorschriften zu machen, wie er zu handeln hat. Die Struktur der Großen Fürbitten am Karfreitag ist auch in dieser Hinsicht Gebetsschule *par excellence*: Die Nennung von Gebetsanliegen mit Gebetsaufforderung an die Gemeinde („Lasst uns beten, Brüder und Schwestern, für ...“), die so genannte Prophonese, mit anschließender Gebetsstille und bündelnder Collecta ist als offener Form gegenüber einer anakletischen Ausrichtung der Bitten („Gott, tue du das und das ...“) zu präferieren. Sie entspricht dem oben herausgearbeiteten Verständnis des Gebetes, gemäß dem sich der Betende Gottes unverbrüchlicher Treue anvertraut und im Blick auf die gesamte Wirklichkeit, die individuelle wie die Geschichte der Menschheit Gott Gott sein lässt und alles von ihm erwartet.⁵⁸

Es würde sich also aus theologischer Perspektive zweifellos lohnen, die oben benannten Desiderate bzgl. des Teils der Umfrage zum Oster-Triduum, der sich auf die Karfreitagsfürbitten bezieht, weiter zu bearbeiten. Die eingangs skizzierten

⁵⁶ Berger, Heilige Messe (wie Anm. 27), 184. Siehe auch die entsprechenden Regelungen AEM 47.61.132/GORM 71.94 und zum Ganzen die Arbeitshilfe „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25,40). Wie die diaconale Dimension der Liturgie im Gemeindegottesdienst erfahrbar werden kann, hg. v. Bischöfliche Kommission für Liturgie im Bistum Osnabrück, Osnabrück o. J., im Internet unter: <http://www.bistum.net>. – Wichtig ist diesbezüglich auch das Ordinationsgebet zur Bischofsweihe, das das Bischofsamt seit alters her typologisch mit dem hohepriesterlichen Dienst Christi typologisch in Verbindung bringt. Vgl. dazu Martin Stuflesser / Stephan Winter, Gefährten und Helfer. Liturgische Dienste zwischen Ordination und Beauftragung (Grundkurs Liturgie 5), Regensburg 2005, 26–38.

⁵⁷ Meßner, Liturgiewissenschaft (wie Anm. 26), 197.

⁵⁸ Zu einer angemessenen Gestaltung der Fürbitten überhaupt vgl. u. a. Consilium ad exsequendam constitutionem de Sacra Liturgia, De Oratione communi seu fidelium. Natura, momentum ac structura. Criterai atque specimina Coetibus territorialibus Episcoporum proposita. Città del Vaticano 1966; dt. Übers. in: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Bd. 1: Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973, hg. v. Heinrich Rennings, unter Mitarb. von Martin Klöckener, Kvelaer 1983, nr. 646–668; Eduard Nagel, Mit der Not der Welt vor Gott. Inhalte und Formen der Fürbitten, Trier 1998; ferner die knappen Ausführungen in Liborius O. Lumma, Für-Bitten. Das Allgemeine Gebet in der Eucharistiefeier und anderen Gottesdiensten für alle Zeiten des Kirchenjahres und für besondere Anlässe, Innsbruck 2007, 8–11.

z. T. heftigen Debatten um die Karfreitagsfürbitte für die Juden sowie für andere Christgläubige und diejenigen, die nicht an Christus Glauben, kommen nicht von ungefähr, weil es an dieser Stelle tatsächlich um die Identität der Kirche geht. Eine zentrale pastoralliturgische Herausforderung bleibt insofern, dass die Betenden die Anliegen auch mit ihrer konkreten Lebenswelt in Verbindung zu bringen vermögen – um eines Gottesdienstes willen, der Christus als den „Urheber des ewigen Heils“ (Hebr 5,9) als Wegbegleiter erfahrbar macht.