

Meyer, H. B. u.a. (Hrsg.): Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft Teil 7,2: Sakramentliche Feiern I/2, Regensburg: Pustet 1992, 375 S. kart. DM 58,00. (ISBN 3-7917-1334-5)

Mit dem nun vorliegenden sechsten Teilband ist das seit 1983 erscheinende liturgiewissenschaftliche Handbuch seiner Vervollständigung wieder ein Stück näher gekommen (drei Teile stehen jetzt noch aus). Teil 7,2 gilt den liturgischen Feiern, die für den christlichen Umgang mit Schuld und Krankheit eine Hilfe sein sollen. Reinhard Meßner handelt über die »Feiern der Umkehr und Versöhnung« (9–240), Reiner Kaczynski über die »Feier der Krankensalbung« (241–343).

Die Lektüre beginnt mit einer Überraschung: ein stattlicher Band für zwei Themen, die das letzte größere deutschsprachige Handbuch der Liturgiewissenschaft (2 Bde. hg. von A.-G. Martimort, Freiburg 1963–1965) auf 12 bzw. 15 Seiten darzustellen vermochte! Auch innerhalb des ohne Zweifel wesentlich breiter angelegten neuen, jetzt von der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft erarbeiteten Gesamtwertes fällt der Umfang vor allem des ersten, von Reinhard Meßner verfaßten Abschnitts auf, vergleicht man ihn etwa mit den 60 Seiten, auf denen über Ordinationen und Beauftragungen informiert wird (Teil 8).

Freilich: Meßner kann auf diese Weise ausführlich und gründlich über die Vielfalt der Feiern von Versöhnung und Umkehr in der Kirche handeln. In Anlehnung an ein Wort Augustins unterscheidet M. zwischen der grundlegenden Umkehr und Sündenvergebung in der Taufe (*paenitentia prima*), der lebenslangen Bekehrung in der täglichen Buße (*paenitentia quotidiana*) und der *paenitentia secunda*, unter der ursprünglich die kanonische Buße zur Rekonkiliation derer zu verstehen war, die durch ihre Sünden die volle Gliedschaft verloren hatten. Der *paenitentia secunda* gilt der Hauptteil der Ausführungen (84–186). M. konstatiert dabei einen Bruch innerhalb der Bußgeschichte, als die öffentliche, kanonische Buße ab dem 5. Jahrhundert verfiel und aus vielen theologischen und pastoralen Gründen die neue Grundform der Beichte an ihre Stelle trat.

Eingehend und sachkundig informiert M. über die verschiedenen Entwicklungsstufen der *paenitentia secunda* und ihre rituelle und textliche Gestaltung (auch die Kirchen des Ostens und der Reformation werden in hinlänglicher Breite berücksichtigt). Für M. ist dabei klar: Die Verquickung von geistlicher Führung, die ihren Platz in der nichtöffentlichen Beichte haben muß, mit der Rekonkiliation der »Todsünder«, die ihre ursprüngliche Gestalt in einem öffentlichen Bußverfahren hatte, in dem gleichen Bußsakrament überfordert die Beichte und den Beichtvater. Seelenführung und Wiederversöhnung mit der Kirche betreffen zwei verschiedene Situationen der Getauften; sie sind nach M.s Überzeugung wieder deutlicher voneinander zu unterscheiden und in unterschiedlichen Orten und Formen der Vergebung zu realisieren. Dies setzt allerdings eine »Verabschiedung« der scholastisch-nachtridentinischen Theologie des Bußsakramentes voraus, auf die die Reformarbeit nach dem Konzil durch die pastoralen Richtlinien der Glaubenskongregation von 1972 weitgehend festgelegt worden war.

Vor diesem Hintergrund kann die nachkonziliare Reform des *Ordo paenitentiae* nicht befriedigen (208–229). Konsequenter verzichtet M. weitgehend auf pastorale Hinweise, wie denn jetzt schon innerhalb der geltenden liturgischen Ordnung eine angemessene Praxis aussehen könnte. Daß aber trotz der zweifelsohne diskutablen Überlegungen nicht nur Maximalforderungen an die liturgischen Autoritäten und eine zukünftige Bußliturgie formuliert werden, wäre für ein Handbuch wünschenswert, das doch nicht nur für eine ferne Zukunft dazu beitragen will, daß »die Liturgie in einer Epoche der Reform, aber auch in einer Umwelt faktischen Unglaubens wieder überzeugend gefeiert werden« (Umschlagtext) kann.

Doch nicht nur die pastorale Enthaltbarkeit läßt die Frage aufkommen, ob nicht M.s Grundthese als leitendes Prinzip seiner Darstellung zu Einseitigkeiten führt, die einer Streitschrift gerne zugestanden werden, in einem Handbuch aber besser vermieden wären. Welcher enge Liturgiebegriff

steht etwa dahinter, wenn M. behauptet, von einer »Liturgie des Bußsakramentes« könne man (außer bei der eher außerordentlichen Form der *Gemeinschaftlichen Feier mit Generalabsolution*) in der nachkonziliar erneuerten Feier des Bußsakramentes nicht sprechen (220f)? Oder: So wünschenswert auch die Verdeutlichung des ekklesialen Bezuges der Buße ist – die Hinweise in den Konzilsakten (210) werden überstrapaziert, wenn sie als eine nicht erfüllte »Vorgabe, die Wieder-versöhnung des Sünders mit der Kirche gottesdienstlich-rituell zu begehnen und dadurch erfahrbar zu machen« (230) interpretiert werden. Und bei allen harten Urteilen über den erneuerten Ordo kann man fast übersehen, daß er schließlich auch nach M.s Meinung »einen gewissen Fortschritt« darstellt und »zumindest ernst genommen zu werden« verdient (229).

Ein Gewinn wäre es sicher auch gewesen, wenn das Handbuch zu den anthropologischen und religionswissenschaftlichen Aspekten von Schuld, Umkehr und Versöhnung nicht nur einige bibliographische Hinweise enthielte (239f). Die Anlage des Werkes hätte es erlaubt, durch einen Beitrag von anderer Hand auch eine inhaltliche Grundorientierung zu geben, so wie Robert Oberforcher in einem eigenen Abschnitt über »Sühneliturgie und Bußfeiern im Alten Testament und im Frühjudentum« informiert (23–48).

Eine solche anthropologische Einordnung wäre auch für den zweiten Teil des Buches eine hilfreiche und wünschenswerte Ergänzung. Reiner Kaczynski zeichnet hier – ausgehend von den biblischen Grundlagen und einer eingehenden Interpretation der die Krankensalbung begründenden Weisung in Jak 5,14f (249–257) – die Geschichte der Krankensalbung von ihren ersten Belegen in der Alten Kirche über die mittelalterliche Entwicklung bis zu den tridentinischen Festlegungen und ihrer Rezeption nach (258–297). Die bis in die Gegenwart anhaltende Diskussion läßt K. immer wieder darauf aufmerksam machen, daß die liturgischen Texte selbst durchgehend als Ziel der Krankensalbung die körperliche Gesundung erkennen lassen und keinen Anhaltspunkt für die Umdeutung zu einem Sterbesakrament, zur *Letzten Ölung*, enthalten. Die Korrektur dieser im 9. Jahrhundert beginnenden Verengung gehört zu den auf dem 2. Vatikanum umstrittenen, aber schließlich doch beschlossenen und im Ordo von 1972 weitgehend umgesetzten Reformzielen (298–304). K. informiert über die gegenwärtige Ordnung nicht nur in der römischen Kirche, sondern auch in den Kirchen des Ostens, in den Kirchen der Reformation und in Freikirchen (305–338; mittlerweile kann ergänzt werden, daß die 306 Anm. 83 erwähnte ergänzte und adaptierte zweite Aufl. der deutschen Ausgabe der römischen Ordnung von 1972 im Frühjahr 1993 approbiert wurde). Pastoralliturgische Aspekte (339–343) beschließen den klar gegliederten und informativen Beitrag.

Diskussion verdienen die knappen Überlegungen, die K. zur Frage nach dem Spender der Krankensalbung vorlegt: Die Beauftragung von Diakonen und Laien mit der Krankenseelsorge läßt es ihm wünschenswert erscheinen, daß auch diese das vom Bischof geweihte Öl zur Salbung der Kranken verwenden können, wie es bis zur karolingischen Liturgiereform selbstverständlich war (314f). Im Blick auf seine Position (»Diesem pastoralen Anliegen steht biblisch und dogmatisch nichts entgegen, es läßt sich historisch rechtfertigen«) erörtert K. allerdings nicht den von ihm erwähnten Einwand, daß die Krankensalbung auch sündenvergebende Wirkung haben kann. Die pastorale Sorge um die Kranken und die Krankensalbung darf jedoch nicht die pastoralen Konsequenzen im Blick auf das Bußsakrament, aber auch im Blick auf das Zueinander der pastoralen Dienste insgesamt ausblenden. Gerade wenn die Kirche im sakramentalen Bereich mehr Gestaltungsraum hat, als ihr in der Vergangenheit bewußt war, wird die Frage sachgerecht nur im größeren Horizont der Amtsfrage zu behandeln sein. Auf jeden Fall darf der Priestermangel nur Anlaß für die Fragestellung, nicht aber der Grund für eine solche Entscheidung sein, da sonst bei einer größeren Anzahl von Priestern die innere Legitimation der Entscheidung geschwunden wäre und – konsequentermaßen – den Diakonen und Laien die Vollmacht wieder entzogen werden müßte. Pastorale Lückenbüßer wollen und sollen nichtpresbyterale Seelsorgerinnen und Seelsorger aber nicht sein (N. B.: Die 340–342 gewählte terminologische Identifikation von Seelsorger und Priester ist heute problematisch, gerade weil Laien auch mit Seelsorge beauftragt sind und deshalb sachgerecht auch Seelsorger oder Seelsorgerin genannt werden können).

Winfried Hauerland