

Cultus publicus

Begriffsgeschichtliche Bemerkungen zum öffentlichen Charakter von Liturgie und Kirche

VON CHRISTIAN STOLL

Ein Erbe der scholastischen Dogmatik ist die Fixierung auf Texte als autoritative Quellen. Entsprechend beschränken sich dogmatische Ausflüge in die Liturgie meist auf die Sakramententheologie oder aber auf liturgische Texte, die als *lex orandi* normative Bedeutung für Glaubensaussagen haben.¹ Die Liturgie ist aber nicht in erster Linie Text, sondern hat eine Gestalt, die einer komplexen Formensprache erwächst. Diese Gestalt ist für die Ekklesiologie sachlich von Bedeutung, wie es auch die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils prägend zum Ausdruck gebracht hat.² Dennoch gibt es in jüngerer Zeit kaum Versuche, das Wesen der Kirche vom konkreten Vollzug liturgischer Formensprache aus zu bestimmen.³

Ein wesentlicher Aspekt der liturgischen Formensprache führt ins Politische. Schon etymologisch verweist die Liturgie dorthin: *leitourgía* bezeichnet im Griechischen ein *érgon leitós*, einen öffentlichen Dienst des Volkes, darunter auch den Gottesdienst. Dass dieser Begriff als Lehnwort ins Lateinische eingegangen ist, zeigt die sachliche Bedeutsamkeit dieser politischen Formanalogie an. Auch die Kirche bezieht sich der Worterkunft nach – *ekklesía* bezeichnet die Vollversammlung des hellenistischen Stadtstaates – auf das Volk der Polis. Bereits etymologisch haben also sowohl die Liturgie als auch die Kirche einen Bezug zur öffentlichen Formensprache der antiken Polis. Während sich einige protestantische Theologen dem damit angezeigten Sachzusammenhang in jüngerer Zeit verstärkt gewidmet haben⁴, findet er in der katholischen Theologie kaum Beachtung⁵. Zu nennen bleibt allenfalls der Konvertit Erik Peterson (1890–1960),

¹ Siehe zum diesem Komplex *J. Knop*, *Ecclesia orans*. Liturgie als Herausforderung für die Dogmatik, Freiburg i. Br. 2012.

² In *Sacrosanctum Concilium* Nr. 10 wird die Liturgie bekanntlich als „Quelle und Gipfelpunkt“ des kirchlichen Lebens bezeichnet.

³ Für die ekklesiologische Erneuerung seit den 1920er Jahren spielte die Liturgie eine wesentliche Rolle. Vgl. vor allem *R. Guardini*. *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg i. Br., 3. Auflage 1957. Zur Bedeutung der liturgischen Bewegung für die neuere Ekklesiologie vgl. *R. M. Schmitz*, *Aufbruch zum Geheimnis der Kirche Christi*. Aspekte der katholischen Ekklesiologie des deutschen Sprachraums von 1918 bis 1943, St. Ottilien 1991, besonders 45–47; 105–111.

⁴ Zum Beispiel: *St. Hauerwas*, *In good company: the Church as polis*, London 1995; *B. Wannenwetsch*, *Gottesdienst als Lebensform – Ethik für Christenbürger*, Stuttgart 1997; *R. Hütter*, *Theologie als kirchliche Praktik*. Zur Verhältnisbestimmung von Lehre und Theologie, Gütersloh 1997.

⁵ Siehe aber die immer noch grundlegenden Überlegungen bei *M. Kehl*, *Kirche als Institution*. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren

dessen kirchlicher Öffentlichkeitsbegriff in jüngerer Zeit verstärkt bearbeitet wurde.⁶ Grob gesagt, geht es in diesen Ansätzen darum, die politische Formensprache der Liturgie und anderer kirchlicher Vollzüge zum Ausgangspunkt einer Wesensbestimmung der Kirche zu machen – nicht zuletzt in der Absicht, einer Verflachung des Kirchenverständnisses oder gar einer völligen Privatisierung religiösen Lebens entgegenzutreten.⁷

Dieses Anliegen soll im Folgenden aufgegriffen werden, ohne gegenwärtige Ansätze zu berücksichtigen. Stattdessen wird ein begriffsgeschichtlicher Zugang gewählt. Mit dem Begriff des *cultus publicus*, der im lehramtlichen und kanonistischen Gebrauch die Liturgie bezeichnet, bietet sich ein terminologischer Anknüpfungspunkt, der bis in die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums hinein Spuren hinterlassen hat. Hier scheint ein liturgischer Öffentlichkeitsbegriff vorausgesetzt, der hinsichtlich seiner Bedeutung für die Ekklesiologie ausgewertet werden kann. Wenn dies im Folgenden versucht wird, ist damit zugleich die Hoffnung verknüpft, gegenwärtigen Überlegungen zur Öffentlichkeit der Kirche eine Brücke zur katholischen theologischen Tradition und ihrer Deutung der Liturgie als öffentlichem Kult zu bauen.

Der Begriff des „*cultus publicus*“ hat im Laufe des letzten Jahrhunderts einen weitverzweigten Bedeutungswandel durchlaufen. Diesem wird in den ersten beiden Schritten nachgegangen, wobei mit der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* und der Enzyklika *Mediator Dei* aus dem Jahr 1948 zwei zentrale lehramtliche Texte im Mittelpunkt stehen (I. und II.). Einer der wenigen Versuche, den Begriff ausgehend von den lehramtlichen Dokumenten ekklesiologisch auszuwerten, stammt von dem Jesuiten Alois Stenzel aus dem Jahr 1951. Da er im Umfeld des Konzils und danach keine Nachfolger gefunden hat, ist er genauerer Betrachtung wert (III.). Mit Blick auf das Konzil soll er anschließend einer vorsichtigen Fortschreibung unterzogen werden, wobei nicht mehr als eine Skizze beabsichtigt ist (IV.). Schließlich soll im Sinne eines Ausblicks gefragt werden, was ein – künftig zu entwickelnder – liturgisch inspirierter Begriff kirchlicher Öffentlichkeit für Theologie und Praxis der Kirche leisten kann und vor welchen Hindernissen er steht (V.).

deutschsprachigen Ekklesiologie, Frankfurt am Main 1976; zum Zusammenhang von Kirche, Recht und Liturgie jüngst auch *M. Böhnke*, Kirche in der Glaubenskrise. Eine pneumatologische Skizze zur Ekklesiologie und zugleich eine theologische Grundlegung des Kirchenrechts, Freiburg i. Br. 2013.

⁶ Siehe dazu *B. Nichtweiß*, Offenbarung und Öffentlichkeit. Herausforderungen der Theologie Erik Petersons, in: JGG (1993) 77–106; *Cb. Stoll*, Die Öffentlichkeit der Kirche. Dogmatische Überlegungen im Anschluss an Erik Peterson, in: ThPh 87 (2012) 534–563; *R. Mielke*, Eschatologische Öffentlichkeit. Öffentlichkeit der Kirche und politische Theologie im Werk von Erik Peterson, Göttingen 2012.

⁷ Vgl. exemplarisch *Wannenwetsch*, Gottesdienst als Lebensform (siehe Anm. 4), 242–252.

I. *Cultus publicus* in der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums – ein konventionelles Relikt?

Unseren begriffsgeschichtlichen Ausgangspunkt bildet der Begriff „cultus publicus“ in der Liturgiekonstitution. Von Interesse ist dabei weniger der Kultbegriff als die sich wandelnde Bedeutung des „publicus“. Im Vordergrund steht das Attribut „publicus“, „öffentlich“, als Kennzeichen der Liturgie. Der Begriff spielt – so viel lässt sich auf Anhieb sagen – in der Liturgiekonstitution keine tragende Rolle.⁸ Öffentlich wird die Liturgie im Text nur fünfmal genannt, davon dreimal im Kapitel über das Stundengebet.⁹ Was das Stundengebet betrifft, knüpft das Attribut „öffentlich“ zunächst an die traditionelle Bezeichnung des „Offiziums“ an. Als solches ist das Stundengebet das „öffentliche Gebet der Kirche“ (*oratio publica ecclesiae*, Nr. 90, auch Nr. 98). Der Begriff „Offizium“ verweist sowohl auf das *Obligatorische* des Gebetes, es ist das Pflichtgebet von Priestern und Ordensleuten, sodann auf das *Offizielle*, etwas salopp könnte man es mit einer Nationalhymne vergleichen, die von den zuständigen politischen Entscheidungsträgern ihren verbindlichen Status erhält, schließlich auf ein drittes Moment, das *Amtliche* als Akt, der durch eigens beauftragt Repräsentanten¹⁰ ausgeführt wird und dadurch öffentlich ist. Diese drei Aspekte tauchen auch im ersten Kapitel der Liturgiekonstitution auf, wenn festgehalten wird, auch die sogenannte Privatmesse habe „öffentlichen und sozialen Charakter“ (Nr. 27).

Neben diesem Bedeutungsfeld begegnet ein zweites, das man als mystisch und nichthierarchisch bezeichnen kann. Wiederum mit Blick auf das Stundengebet heißt es in Nr. 99 eher beiläufig, dass auch die nicht zum Chor verpflichteten Kleriker das Stundengebet gemeinsam verrichten sollten, da „das Stundengebet Stimme der Kirche ist, des ganzen mystischen Leibes, der Gott öffentlich lobt“. Auch wenn es im Zusammenhang mit dieser Bestimmung wiederum um die Kleriker geht, ist doch deutlich, dass sich der öffentliche Charakter des Stundengebets hier weder aus einer Verpflichtung noch aus der Ausführung des Gebets durch eigens beauftragte Amtsträger ergibt – übt doch der „ganze mystische Leib“ das öffentliche Lob.¹¹ Auch der Aspekt des

⁸ Im genannten Kommentar von Reiner Kaczynski spielt der Begriff ebenso wenig eine Rolle wie bei J. A. Jungmann, Konstitution über die heilige Liturgie, in: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch. Kommentare; Teil 1, Freiburg i. Br. 1966, 9–109.

⁹ Die Konzilstexte werden im Folgenden mit den üblichen Siglen zitiert nach K. Rahner/H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg i. Br., 5. Auflage 1966.

¹⁰ Im kirchenrechtlichen Sinne sind Ordensleute zwar keine eigens beauftragten Repräsentanten. Das traditionelle Verständnis des Stundengebets schließt aber ein, dass Ordensleute es stellvertretend für das Gottesvolk vollziehen.

¹¹ Nr. 83, die das Kapitel über das Stundengebet eröffnet, versteht dieses als Fortsetzung des himmlischen Lobpreises durch die Kirche, ja durch die ganze Menschheit: „Als der Hohepriester des Neuen und Ewigen Bundes, Christus Jesus, Menschennatur annahm, hat er in die Verbannung dieser Erde jenen Hymnus mitgebracht, der in den himmlischen Wohnungen durch alle Ewigkeit erklingt. Die gesamte Menschengemeinschaft scharf er um sich, um gemeinsam mit ihr diesen gött-

Offiziellen im Sinne eines amtlichen Textes des Stundengebets tritt hier in den Hintergrund. In ähnlicher Weise heißt es in Nr. 26: „Die liturgischen Handlungen sind nicht privater Natur, sondern Feiern der Kirche, die das ‚Sakrament der Einheit‘ ist.“ Öffentlich, so müsste man ergänzen, sind sie also, weil sie *Feiern der Kirche* sind, nicht, weil sie verpflichtend sind, offiziellen Texten folgen oder von Amtsträgern ausgeführt werden. Was eine Feier zur Feier der Kirche macht, wird allerdings nicht weiter ausgeführt. Die Bestimmung über das Stundengebet deutet immerhin an, dass dafür bestimmte formelle Akte, wie das hymnische Lob, notwendig sind.

Festzuhalten bleibt fürs Erste ein Nebeneinander einer amtlichen-offiziellen und einer mystisch-nichthierarchischen Perspektive, das sich bei näherem Hinsehen auch in einer wichtigen Passage der Liturgiekonstitution ausmachen lässt. Im dritten Absatz von Nr. 7 findet man zwar keine Definition von Liturgie, aber doch den Versuch einer bündigen Beschreibung ihres Wesens:

Mit Recht gilt also die Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi; durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt und vom mystischen Leib Jesu Christi, d. h. dem Haupt und den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen.

Diese Bestimmung ist im Wesentlichen in den CIC von 1983 eingegangen.¹²

In dieser Bestimmung, die hier nicht im Einzelnen erläutert werden muss, stellt sich zunächst die syntaktische Frage, ob der „cultus publicus“ eine bloße Wiederholung des ersten Subjekts „Liturgie“ ist oder ob eine zusätzliche Bestimmung gemeint ist.¹³ Fügt der Begriff des „cultus publicus“ den Kennzeichen der Liturgie, wie sie beschrieben werden, noch etwas hinzu? Unverkennbar möchte der Liturgiebegriff der Konstitution das Amtlich-Offizielle mit Blick auf eine verborgene, mystische Sicht der Kirche überschreiten, in der Menschen von gleichem Rang als Gemeinschaft durch Christus Gott gegenüberstehen, ohne dass die hierarchische Gliederung der Kirche eine Rolle spielte. Die Rede vom „cultus publicus“ könnte hier einerseits konventionell sein, gleichsam um klarzustellen, um welche konkreten Feiern es geht, nämlich um die in den offiziellen liturgischen Bücher geregelten. Sie könnte jedoch auch eine theologische Aussage treffen wollen, die an den mystisch-nichthierarchischen Gebrauch des Attributs „publicus“ in Nr. 99 anknüpft.

lichen Lobgesang zu singen. Diese priesterliche Aufgabe setzt er nämlich durch seine Kirche fort; sie lobt den Herrn ohne Unterlaß und tritt bei ihm für das Heil der ganzen Welt ein nicht nur in der Feier der Eucharistie, sondern auch in anderen Formen, besonders im Vollzug des Stundengebets.“

¹² Vgl. c. 834, § 1 CIC: „Den Heiligungsdienst erfüllt die Kirche in besonderer Weise durch die heilige Liturgie, die als Ausübung des priesterlichen Dienstes Jesu Christi zu betrachten ist; darin wird die Heiligung der Menschen durch sinnenhafte Zeichen bezeichnet und in der diesen je eigenen Weise bewirkt sowie von dem mystischen Leib Jesu Christi, von Haupt und Gliedern, der unverbrüchliche amtliche Gottesdienst vollzogen.“

¹³ Der letzte Satzteil ist ein Hauptsatz mit eigenem Subjekt, was in der Übersetzung nicht ganz deutlich wird: Merito igitur Liturgia habetur veluti Iesu Christi sacerdotalis muneris exercitatio, in qua per signa sensibilia significatur et modo singulis proprio efficitur sanctificatio hominis, et a mystico Iesu Christi Corpore, Capite nempe eiusque membris, integer cultus publicus exercetur.

Unabhängig davon, zu welchem Ergebnis man hier kommt, lässt eine erste Sichtung der Liturgiekonstitution zwei Fragen offen: *erstens*, was genau das Attribut „öffentlich“ bedeutet, wenn damit nicht das Amtlich-Offizielle der Liturgie gemeint ist, *zweitens*, ob beide Bedeutungen irgendwie zusammenhängen oder unverbunden nebeneinander stehen.¹⁴ Ein Blick auf die Enzyklika *Mediator Dei* führt diesbezüglich weiter.

II. Die Öffentlichkeit der Hingabe Christi an den Vater: *Mediator Dei* und die kanonistische Tradition

Mediator Dei ist aus der Perspektive des Konzils die letzte und zugleich die erste umfassende lehramtliche Äußerung zur Liturgie überhaupt.¹⁵ Die Anliegen der liturgischen Bewegungen sind hier weitgehend, wenn auch nicht ohne Korrekturen, aufgegriffen worden. Zugleich schließt die Enzyklika unverkennbar an das Rundschreiben *Mystici Corporis* aus dem Jahr 1943 an und mit ihr an neuere Entwürfe der Ekklesiologie in ihrem Bemühen, die verborgene, mystische Dimension der Kirche gegenüber ihrer sichtbaren Verfasstheit als rechtsförmige und hierarchische *societas* in den Vordergrund zu rücken. Zwar lassen weder die Kirchenenzyklika noch *Mediator Dei* einen Zweifel an der herausgehobenen Stellung des geweihten Amtes in der Kirche – eine Lehre vom gemeinsamen Priestertum der Gläubigen, wie sie später in *Lumen Gentium* auftauchen wird, sucht man vergebens. Dennoch bedeutet die Konzentration auf den mystischen Leib Christi in seinem Verhältnis zum Haupt eine gewisse Relativierung der hierarchischen Zwischeninstanzen der sichtbaren Kirche, wird doch der Leib als eine zwar nicht uniforme, aber doch im Verhältnis zu Christus qualitativ einheitliche Größe in den Blick genommen.

Dieser Gedanke schlägt sich auch im Liturgiebegriff von *Mediator Dei* und näherhin im Verständnis ihres öffentlichen Charakters nieder. Fast definitiv heißt es dort:

Die heilige Liturgie bildet folglich den öffentlichen Kult, den unser Erlöser, das Haupt der Kirche, dem himmlischen Vater erweist und den die Gemeinschaft der Christgläubigen ihrem Gründer und durch ihn dem Ewigen Vater darbringt; um es zusammenfassend kurz auszudrücken: Sie stellt den gesamten öffentlichen Gottesdienst des mystischen Leibes Jesu Christi dar, seines Hauptes nämlich und seiner Glieder.¹⁶

¹⁴ Auch wenn sich die Liturgiewissenschaft nicht mehr darum bemüht, eine Definition der Liturgie zu entwickeln, bleibt doch auffällig, dass neben einer irgendwie gearteten theologischen Gebrauchsdefinition, die auf das eigentlich Wesen der Liturgie zielt (etwa die Liturgie sei Feier des Paschamysteriums), oft konventionell darauf verwiesen wird, dass Liturgie nur das sei, was in den liturgischen Büchern geregelt ist. Die eigentliche Frage mit Blick auf einen liturgischen Öffentlichkeitsbegriff ist aber, was diese beiden Definitionstypen, die theologische und die formale, miteinander zu tun haben. Oder anders gefragt: Hat es einen *theologischen* Sinn, unter Liturgie das zu verstehen, was amtlich-offiziell geregelt ist?

¹⁵ Siehe dazu B. Wende, Die Liturgie-Enzyklika „Mediator Dei“ vom 20. November 1947: zur liturgisch-zeitgeschichtlichen und theologischen Bedeutung einer lehramtlichen Äußerung Papst Pius' XII. (1939–1958) über den Gottesdienst der Kirche, Regensburg 2004.

¹⁶ *Mediator Dei*, DH 3840.

Warum wird die Liturgie hier als öffentlich bezeichnet? Klar ist, dass die offiziell-amtliche Perspektive nicht ausschlaggebend ist. Von kirchlich auferlegten Pflichten, Amtsträgern und offiziellen Texten ist nicht die Rede. Damit ignoriert die Enzyklika an dieser zentralen Stelle einen älteren kanonistischen Öffentlichkeitsbegriff, wie er sich im CIC von 1917 findet. In c. 1256 hieß es – hier in der Übersetzung Klaus Mörsdorfs:

Amtlicher Gottesdienst (*cultus publicus*) ist jener, der im Namen der Kirche von den hierzu rechtmäßig beauftragten Personen und durch Handlungen geübt wird, die nach kirchlicher Anordnung nur Gott, den Heiligen und Seligen gebühren. Jeder andere Gottesdienst ist privat.

So wie Mörsdorf das „*publicus*“ mit „amtlich“ übersetzt, so legt er es in seinem Kirchenrechtslehrbuch auch aus: Öffentlich heißt amtlich in dem doppelten Sinne, dass ein Beauftragter offizielle Texte vorträgt. Dann hält Mörsdorf lapidar fest: „Die Begriffsbestimmung des amtlichen Gottesdienstes deckt sich im wesentlichen mit dem neueren Begriff der Liturgie.“¹⁷

Bei dieser Bestimmung ist zunächst in Rechnung zu stellen, dass das Recht notwendig an der Abgrenzung seiner Regelungsgegenstände interessiert ist, also über die Liturgie nur spricht, insofern sie Gegenstand kirchenrechtlicher Regelung ist und sein kann. Die „mystische“ Dimension der Liturgie entzieht sich naturgemäß dieser Regelung. Dennoch wirkt der Begriff des öffentlichen Kultes hier derart positivistisch reduziert, dass er theologisch kaum etwas über die Liturgie aussagt. Das ist selbst in älteren Kirchenrechtslehrbüchern anders. Im Lehrbuch Philipp Hergenröthers aus dem Jahr 1905, noch vor dem CIC, heißt es:

So hat auch der Erlöser des Menschengeschlechtes nicht bloß einen privaten Kult angeordnet [zit. wird Mt 6,6; C. S.], sondern zugleich einen öffentlichen sozialen, den die Kirche im Namen der Menschheit durch ihr mittlerisches Priestertum leistet im Gebet und Opfer.¹⁸

Das Subjekt des öffentlichen Kultus ist also die ganze Kirche, ihr Tun erstreckt sich in soteriologischer Perspektive gar auf die ganze Menschheit.

Ein nicht auf das amtlich-offizielle Tun verengter Öffentlichkeitsbegriff, der das Verhältnis Christus – Kirche in den Mittelpunkt stellt, ist also in der älteren Literatur durchaus bekannt. In *Mediator Dei* wird er Teil einer lehramtlichen Quasi-Definition von Liturgie, allerdings in einer spezifischen Sprachform. Wie *Mystici Corporis* will auch *Mediator Dei* über ein institutionell-juridisches Kirchenverständnis hinausgehen, indem auf das paulinische Bild des Leibes Christi zurückgegriffen wird, das als ekklesiologische Metapher bis ins hohe Mittelalter in Gebrauch war, danach aber zurückge-

¹⁷ K. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici; II. Band, München, 9. Auflage 1958, 348.

¹⁸ Ph. Hergenröther, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, Freiburg i. Br., 2. Auflage 1905, 643.

treten ist.¹⁹ Der eucharistischen Konnotation der Leib-Metapher entspricht, dass Christus als Gegenüber der Kirche, dem der „cultus publicus“ gilt, in *Mediator Dei* vor allem in seiner priesterlichen Funktion, als Hohepriester, in den Blick genommen wird. Auch Christi eigenes Verhältnis zum Vater wird als fortdauerndes Opfer beschrieben und sogar dieses Verhältnis des Sohnes zum Vater als Liturgie bezeichnet. Der liturgische Öffentlichkeitsbegriff verfährt also in seiner Überwindung eines einseitig offiziell-amtlichen Verständnisses vor allem sakrifiziell und sacerdotal. Das Öffentliche an der Liturgie erscheint so als fortdauernde Bewegung der Darbringung des Leibes Christi durch sein Haupt an den Vater.

III. Die performative Öffentlichkeit von Liturgie und Kirche bei Alois Stenzel

Dieser liturgische Öffentlichkeitsbegriff hat bei den Hauptvertretern der liturgischen Bewegung seinerzeit kaum Beachtung gefunden. Die Frage, was das Attribut öffentlich mit Blick auf die Liturgie in der Enzyklika sagen will, wo doch der kanonistische Begriff gerade nicht aufgenommen wird, hat nur wenige beschäftigt, von diesen aber besonders den Jungmann-Schüler Alois Stenzel. Mit seiner 1953 publizierten Dissertation legte der Jesuit eine originelle Studie mit dem Titel „Cultus Publicus. Ein Beitrag zum Begriff und ekklesiologischen Ort der Liturgie“²⁰ vor, die von dem veränderten Begriff des „cultus publicus“ in *Mediator Dei* ihren Ausgang nimmt, dann aber nichts weniger versucht, als einen umfassenden kirchlichen Öffentlichkeitsbegriff zu entwickeln. Der Entwurf Stenzels ist der weit und breit einzige Versuch, einen kirchlichen Öffentlichkeitsbegriff im Ausgang von lehramtlichen Texten über die Liturgie zu gewinnen. Dabei ist er heute keineswegs überholt. Er verweist zum einen erkennbar auf ekklesiologische Konzepte, die erst auf dem Zweiten Vatikanum zum Durchbruch gelangt sind, gleichzeitig zeigt er an, dass es in den Konzilstexten versäumt wurde, einen kirchlichen Öffentlichkeitsbegriffs zu entwickeln.

Stenzel geht zunächst von *Mediator Dei* aus und stellt fest, dass der Öffentlichkeitsbegriff der Enzyklika nicht der kanonistische ist: „[D]er cultus publicus von MD ist weiter [...] und zielt auf eine vor- bzw. überrechtliche Sphäre als letztlich konstitutiv“.²¹ Es ist nicht die kirchenrechtliche Satzung, die der Liturgie ihren öffentlichen Charakter verleiht. Was aber dann? Zwei mögliche Antworten weist Stenzel zurück: Das Tätigwerden des mystischen Christus kommt als unterscheidendes Kriterium nicht in Frage, richtet sich doch auch das private Gebet an den verborgenen Christus. Abzu-

¹⁹ Vgl. grundlegend *H. de Lubac, Corpus Mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie, Einsiedeln, 2. Auflage 1995.*

²⁰ *A. Stenzel, Cultus Publicus. Ein Beitrag zum Begriff und ekklesiologischen Ort der Liturgie, in: ZKTh 75 (1953) 174–214.*

²¹ Ebd. 179.

lehnen sei auch das Kriterium des gemeinschaftlichen Vollzugs eines Gebets. Nicht jedes in physischer Gemeinschaft verrichtete Gebet sei öffentlich – Stenzel verweist hier auf die sogenannten Volksandachten.²² Auch wenn das Beispiel diskussionswürdig ist,²³ leuchtet die Einsicht, dass nicht jede Form von Gebet in Gemeinschaft, zum Beispiel das Tischgebet der Familie, öffentlichen Charakter hat, unmittelbar ein.

Stenzel entwickelt mit einer bemerkenswerten Kreativität einen theologischen Öffentlichkeitsbegriff, der klassische schultheologische Terminologie mit neueren bibeltheologischen Einsichten verknüpft. Er fragt zunächst „[G]ibt es denn überhaupt einen Gebrauch von *publicus* in der theologischen Sprache [...]?“²⁴ Fündig wird er im schultheologischen Begriff der „*revelatio publica*“, die den Gegensatz zur „*revelatio privata*“ bildet. Nur dieser Begriff wird auf Deutsch verwendet: die Privatoffenbarung. An diesem Begriffspaar lässt sich zunächst der Befund der Enzyklika bestätigen: Kirchenamtliche Anerkennung macht nämlich eine Privatoffenbarung nicht zur öffentlichen, sie bleibt immer eine Privatoffenbarung.²⁵ Analog muss auch der Öffentlichkeitscharakter der Liturgie formell an ihr selbst aufgesucht werden und nicht in einem von außen hinzukommenden Kriterium.

Wodurch aber ist die Offenbarung eine öffentliche? Stenzels Antwort lautet: Sie ist „Offenbarung an und für das Volk“. Es ist das „Reden Gottes zu den Menschen“, ein „Tun aus göttlicher Freiheit, die der Freiheit zur Schöpfung noch einmal überlagert ist“, das einen „hörenden Glauben“ und darin das „übernatürliche Volk Gottes“ begründet. In diesem Gegenüber des Wortes Gottes zu seinem übernatürlichen Volk ist nun die Liturgie angesiedelt:

Auf das immer neue schöpferische Wort Gottes an sein Volk in der *revelatio publica* gibt dieses Volk seine vorzügliche Antwort im *cultus publicus*. Im steten Hören und Entsprechen wächst es und mehrt sich zum Reich, das der Sohn dem Vater zu Füßen legen wird [...].²⁶

²² Vgl. ebd. 180–182.

²³ Im Hintergrund dieser Einschätzung stehen die Bestimmungen des CIC von 1917 über das Prozessionswesen in der Volksfrömmigkeit. Von einer „Prozession“ kann demnach nur gesprochen werden, wenn sie unter der Leitung des Klerus erfolgt: „*Nomine sacrarum processionum significantur sollemnes supplicationes quae a populo fidei, duce clero, fiunt eundo ordinatim de loco sacro ad locum sacrum, ad excitandam fidelium pietatem, ad commemoranda Dei beneficia eique gratias agendas, ad divinum auxilium implorandum*“: c. 1290, § 1 CIC 1917. Fehlte diese Leitung, sprach man von „*pia exercitia*“, welchen Stenzel keinen öffentlichen Charakter zugestehen will. Die Unterscheidung scheint aus heutiger Sicht zwar grundsätzlich legitim. Vom Konzil aus ist jedoch festzuhalten, dass auch Laien im Rahmen ihrer durch die Taufe vermittelten Teilhabe am Priestertum Christi durchaus liturgisch und damit auch in einem ekklesiologischen Sinne öffentlich handeln können. Ist auch die Unterscheidung zwischen privaten Vollzügen *in* der Kirche und öffentlichen Vollzügen *der* Kirche weiterhin sinnvoll, bedeutet dies nicht, dass das Handeln der Laien immer automatisch privat ist. Vgl. zur Fortschreibung von Stenzels Öffentlichkeitsbegriff in dieser Hinsicht unten im Text Abschnitt IV.

²⁴ Ebd. 182.

²⁵ Vgl. ebd. 183.

²⁶ Ebd. 183.

Mit dieser Bestimmung wird zunächst der Weg der Enzyklika aufgegriffen, indem der primäre Ort der liturgischen Öffentlichkeit im Geschehen zwischen Christus und der Kirche gesehen wird. Dennoch geht Stenzel weit darüber hinaus, wenn er ein gutes Jahrzehnt vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil das Volk Gottes als liturgische und ekklesiologische Basiskategorie heranzieht. Den Nachteil der Leib-Christi-Metapher für einen liturgischen und kirchlichen Öffentlichkeitsbegriff hat er dabei klar benannt:

Von der „Öffentlichkeit“ des Leibes Christi auch nur zu reden ist eine Härte, und eine Privatheit ist Gliedern (die immer und schlechthin Glieder sind!) auch schwer zuzuerkennen. „Volk Gottes“ hingegen gibt diese Möglichkeiten, und dazu: das jurisdiktionelle Moment fügt sich leicht ein. Der so zentrale Begriff des „Reich Gottes“ in seiner Geschichtlichkeit und die ihm entsprechenden messianischen Ämter des Lehrers, Priesters und Königs verlangen es geradezu als Leitbild.²⁷

Hinter dieser Einschätzung verbirgt sich weit mehr als die Kritik an einer ekklesiologischen Sprachregelung. Dass die Intimität der Verbundenheit, die die Glieder eines Leibes teilen, nicht sinnvoll als öffentlich bezeichnet werden kann, legt offen, dass Öffentlichkeit *keine ontologische, sondern eine praktische, performative Kategorie* ist. Zwar fasst auch *Mediator Dei* das Verhältnis von Haupt und Leib Christi zum Vater nicht rein ontologisch auf, sondern beschreibt es als fortdauerndes Opfer, zu dem nach der Enzyklika auch die Laien durch ihre Selbstdarbringung beitragen. Dennoch ist der Leib eine Kategorie der ontologischen Partizipation, seine Einheit ist primär seinshaft und beruht nicht auf Akten der einzelnen Glieder oder des Hauptes. Hinzu kommt, dass das Opfer in der Enzyklika fast ausschließlich kultisch, das heißt anabatisch verstanden wird.

Dagegen versteht Stenzel die Öffentlichkeit des Verhältnisses Christi zu seinem Volk primär als Antwort auf ein heilbringendes Wort. Beide Akte konstituieren die Öffentlichkeit der Kirche und auch die der Liturgie. Die Einsicht in den performativen Charakter von Öffentlichkeit verhindert nämlich eine absorbierende Reduktion des Heilsgeschehens in ein ontologisches, unter der Hand metaphysisches Schema, das ein nichtliturgisches Handeln *in* der Kirche von einem liturgischen Handeln *der* Kirche gar nicht mehr unterscheiden lässt.²⁸ Genau daran krankt aber ein Liturgiebegriff, der in der Zugehörigkeit des mystischen Leibes Christi zu seinem Haupt angesiedelt ist. Denn ein Glied der Kirche ist ontologisch gesehen immer ein Glied der Kirche, was es auch tut. Ein performativer Öffentlichkeitsbegriff setzt hingegen voraus, dass Individuen sich unterschiedlicher Sprach- und Handlungsformen bedienen können, dass sie verschiedene Rollen einnehmen können, die nicht einfach auf eine ontologische Kategorie reduzierbar sind. Es kann hier nur angerissen werden, dass sich hinter dieser Einsicht ein spezifisch moderner Öffentlichkeitsbegriff verbirgt, da er die funktionale Differenzierung von Sprachformen

²⁷ Ebd. 189.

²⁸ Vgl. ebd. 198–199.

voraussetzt und nicht mit der Möglichkeit ihrer spekulativen Reduktion auf eine metaphysische Einheit hin rechnet. Ein performativer Öffentlichkeitsbegriff ist mit den Kategorien der Substanzmetaphysik nicht zu gewinnen. Dies bemerkt auch Stenzel, wenn er in einem längeren Exkurs²⁹ darzulegen versucht, warum der Öffentlichkeitsbegriff einen Begriff von Privatheit und Personalität voraussetzt, eine Trennung von Sphären und eine „Mehrdimensionalität von Kirche“, was bedeutet, „dass ‚in Christo‘ nicht alles univok“ ist.³⁰

Alois Stenzel hat gesehen, dass der in *Mediator Dei* implizit vorausgesetzte Öffentlichkeitsbegriff an bestimmte Sprach- und Praxisformen, die im Zueinander von Christus und seinem Volk angesiedelt sind, geknüpft ist. Diese Formen bleiben keineswegs auf kirchenrechtliche Satzungen und Ämter beschränkt, auch wenn sie dazugehören. Als Grundkriterium für die Öffentlichkeit solcher performativer Akte schlägt Stenzel vor, dass das „Volk Gottes als Volk“ handeln müsse.³¹ Allerdings kann das Handeln des Volkes Gottes als Volk nur die eine Seite des liturgisch-öffentlichen Geschehens bezeichnen, ist doch sein Handeln im Konzept Stenzels als Antwort auf das öffentliche Handeln Gottes, seine Offenbarung, bestimmt. Stenzel fällt es an dieser Stelle schwer, die Öffentlichkeit des göttlichen Handelns und des kirchlichen Handelns auf *einen* Begriff zurückzuführen. Auch mit Blick auf die Weichenstellungen des Zweiten Vatikanums bedarf das Konzept Stenzels einer Fortschreibung. Dies mindert jedoch nicht sein Verdienst, einen liturgisch inspirierten kirchlichen Öffentlichkeitsbegriff entwickelt zu haben, der aus der theologischen Tradition schöpft und gleichzeitig für neuere Überlegungen zur Öffentlichkeit der Kirche anschlussfähig ist.

IV. Repräsentative Öffentlichkeit der Kirche nach dem Konzil: eine Skizze

Stenzels Studie zeugt von großer Kenntnis rechtlicher und politischer Zusammenhänge. Daher überrascht es, dass dort ein zentraler politischer und öffentlich-rechtlicher Begriff fehlt: der Begriff der *Repräsentation*.³² Mit diesem Begriff lassen sich Stenzels Einsichten in den performativen Charakter der kirchlichen und liturgischen Öffentlichkeit vertiefen und präzisieren.

²⁹ Vgl. ebd. 192–200. Unter dem an Kierkegaard erinnernden Titel „Der Einzelne in der Kirche“ begründet Stenzel den Eigenstand des Individuums in der Kirche, den ein kirchlicher Öffentlichkeitsbegriff zur Voraussetzung habe: „Soviel ist klar: bei aller Innigkeit der Vereinigung mit dem Haupt Christus wird die Personalität des Einzelnen nicht angetastet. Es ist nur folgerichtig, wenn dieser Verhalt sich ins Tun verlängert und dem Einzelnen als Gabe und Aufgabe eine Zone privaten Tuns überlassen bleibt.“ Ebd. 195. Explizit bezieht sich Stenzel hier vor allem auf Karl Rahner.

³⁰ Vgl. ebd. 190.

³¹ Vgl. ebd.

³² Siehe grundlegend L. Hölscher, Art. Repräsentation, in: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (Hgg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*; Band 4, Stuttgart 1978, 413–467.

In der Kirche ist das Repräsentationsverhältnis freilich besonders komplex, denn repräsentiert werden soll zum einen das Volk, damit es – wie Stenzel sagt – *als Volk* handeln kann, zum anderen Christus, der das Volk Gottes erst begründet. Mit Blick auf das Handeln des Volkes ist zunächst wichtig festzuhalten, dass es erst dann als Volk handeln kann, wenn es sich als handelnde Einheit durch repräsentatives Handeln konstituiert hat.³³ Im Unterschied zur politischen Gemeinschaft ist diese Konstitution im Falle der Kirche jedoch nicht der primäre Grund für ihre Einheit, verdankt sie diese doch zuerst einem Offenbarungsgeschehen, das seinerseits liturgisch und kirchlich repräsentiert wird. Man könnte daher von einer Repräsentation „von unten“ und „von oben“ sprechen, die in der Kirche in einem Spannungsgefüge stehen. Besonders komplex ist dies im Falle der kirchlichen Amtsträger, wenn etwa der Priester in der Messliturgie zugleich Christus und das Volk Gottes, das Christus eucharistisch dankt, repräsentiert.

Die Repräsentation der Amtsträger bleibt dabei in beiden „Richtungen“ *sekundär und abgeleitet*. Die Öffentlichkeit der Kirche ist, ganz im Sinne Stenzels, *primär* die Öffentlichkeit Christi und seines Volkes – ohne repräsentative Zwischeninstanzen.³⁴ Hier zeigt sich Christus in seinem heilbringenden Wort und Sakrament, hier antwortet das Volk Gottes mit Lob und Dank, es bringt Bitten vor, grüßt und akklamiert. Dieses repräsentative Grundverhältnis bildet den Rahmen für repräsentatives Handeln durch Ämter und Dienste in der Kirche, was ihnen einen wichtigen, theologisch begründeten Platz einräumt, ohne dass ihre Funktion, auf etwas anderes zu verweisen, aus dem Blick geraten würde.

Dieses Konzept der doppelten Repräsentation ist für verschiedene kirchliche Vollzüge und Aufgaben offen. Dies gilt auch für eine Repräsentation durch Laien, die Alois Stenzel noch restriktiv beurteilt. Ohne besonderen Auftrag könne das Gottesvolk nur als Volk handeln, wenn es durch das Weihepriestertum repräsentiert werde.³⁵ Sollen dies Laien tun, hängt dies für ihn ganz traditionell von einem Rechtsakt der hierarchischen Kirche ab, der zum Beispiel das Amt des Lektors oder des Kantors überträgt. Das ist auch von seinen eigenen Voraussetzungen aus insofern nicht konsequent, als es gerade darum ging, ein Kriterium für den Öffentlichkeitscharakter der Liturgie zu finden, das kirchenrechtlicher Regelung vorausliegt. So ist auch der Priester qua Weihe nicht dazu beauftragt, an einem bestimmten Ort zu

³³ Vgl. zum Zusammenhang von politischer Einheit und Repräsentation C. Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlin, 3. Auflage 1957, 204–216. Wenn eine versammelte Menschenmenge als Einheit handeln will, muss diese Einheit performativ hergestellt werden. Das kann über ein Symbol geschehen, das akklamiert wird, oder einen Namen, der gerufen wird. Erst mit Blick auf dieses Gegenüber kann sich das Volk als solches konstituieren, das Gegenüber wird zu einem symbolischen Repräsentanten. Komplexere Handlungen können allerdings nur über Repräsentanten ausgeübt werden, die Personen sind, also Amtsträger.

³⁴ Die Rolle Marias und der Heiligen in diesem Repräsentationsverhältnis müsste gesondert bedacht werden.

³⁵ Siehe Stenzel, *Cultus publicus* (siehe Anm. 20), 201–203.

einem bestimmten Zeitpunkt die Eucharistie zu feiern. Dennoch gilt nach Stenzel: Wann immer er es tut, ist dies ein öffentlicher Akt. Analog wäre darauf hinzuweisen, dass etwa die Taufe durch Laien gültig gespendet werden kann, ohne dass es hierfür kirchenrechtlicher Beauftragung bedarf. Der Laie handelt dann als Repräsentant Christi.³⁶ Das gemeinsame Priestertum ist also nicht, wie Stenzel meint, ein bloß „inneres Priestertum“, „dem kein besonderer kultisch-sichtbarer Bereich zuweisbar ist.“³⁷

Die repräsentative Öffentlichkeit ist jedoch nicht nur nicht an die Formen des positiven Kirchenrechts gebunden, wenn sie eine unmittelbare Repräsentation durch Priester und Laien durch sakramentalen Auftrag in Weihe und Taufe einschließt. Sie geht auch darüber noch hinaus. Möglich ist nämlich auch eine Repräsentation Christi und des Volkes Gottes, die nicht auf ein Sakrament oder eine Beauftragung durch die Amtskirche zurückgeht. Historische Beispiele gäbe es viele, zum Beispiel das Amt des Abtes, das nicht vom Papst, sondern durch Wahl übertragen wird, als Ganzes kein Erzeugnis der hierarchischen Kirche ist und eine eigene liturgische Gestalt ausgebildet hat. Die vielfältigen Bestätigungsrechte der Amtskirche mit Blick auf Orden und geistliche Gemeinschaften verweisen dabei auf eine grundsätzliche Verwiesenheit auf das Kirchenrecht. Es wäre aber verfehlt, aus ihnen zu schließen, dass es in der Kirche nur eine Repräsentation durch rechtlichen Auftrag der Amtskirche gebe. Das ginge auch an den historischen Realitäten vorbei. Da die primäre liturgisch-kirchliche Öffentlichkeit zwischen Christus und seinem Volk ohnehin nur pneumatisch zugänglich ist, kann es auch charismatisch legitimierte Repräsentationsverhältnisse in der Kirche geben.³⁸

Diese Weitung des Öffentlichkeitsbegriffs bedeutet freilich nicht, dass kirchenrechtlicher Satzung und Beauftragung keine Bedeutung zukommen. Auch Stenzel weist darauf hin, dass der Begriff des Volkes Gottes „das Jurisdiktionelle Moment“ „leicht einschließt“ und so das traditionelle Verständnis des amtlich-offiziellen Kultes einfängt.³⁹ Es kann auch eine kirchenrechtlich verliehene Öffentlichkeit der Liturgie geben. Dass der Öffentlichkeitsbegriff in der Liturgie jedoch *primär* diese Bedeutung annehmen konnte, ist Ausdruck eines entsprechend juridifizierten Kirchen-

³⁶ Die Liturgiekonstitution des Konzils hält unter Berufung auf Augustinus ausdrücklich fest: „Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten, so daß, wenn immer einer tauft, Christus selber tauft.“ SC 7, vgl. *Augustinus*, In Ioannis Evangelium Tractatus VI, cap. I, n. 7 (PL 35, 1428). Die Fähigkeit, Christus als Spender der Sakramente zu repräsentieren, ist also nicht exklusiv an das Weiheamt geknüpft.

³⁷ Vgl. Stenzel, *Cultus publicus* (siehe Anm. 20), 202.

³⁸ Zum Verhältnis von charismatischer und jurisdiktorischer Öffentlichkeit finden sich grundlegende Überlegungen bei E. Peterson, *Ekklesia*. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff, Würzburg 2010. Dazu B. Nichtweiß, *Geist und Recht: Wie konstituiert sich Kirche? Anstöße aus der Theologie Erik Petersons*, in: *Dies.* (Hg.), *Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie* bei Erik Peterson, Münster 2001, 164–193; *Chr. Stoll*, *Die Öffentlichkeit der Kirche* (siehe Anm. 6), 547–553.

³⁹ Vgl. Stenzel, *Cultus Publicus* (siehe Anm. 20), 189.

verständnis, das die Öffentlichkeit der Kirche in der hierarchischen Rechtskirche gleichsam gespeichert hat, und so ihren eigentlichen Ort im Verhältnis Christi zu seinem Volk aus dem Blick verlieren konnte. Dem hat das Zweite Vatikanische Konzil abgeholfen, ohne allerdings einen kirchlichen Öffentlichkeitsbegriff zu entwickeln.

Die wenigen Stellen in der Liturgiekonstitution, die wir anfangs gesichtet haben, führen lediglich das Nebeneinander eines mystisch-nichthierarchischen und eines amtlich-offiziellen Öffentlichkeitsbegriffs vor Augen, ohne dies systematisch zu vermitteln. Immerhin ist „öffentlich“ ein Attribut der Liturgie in der zentralen Beschreibung in Nr. 7, auch wenn kaum deutlich wird, was damit gemeint ist. Am weitesten scheint noch der recht beiläufige Verweis in Nr. 99 über das Stundengebet zu gehen, wo die Öffentlichkeit des Gotteslobes allein an der hymnischen Form festgemacht wird. Der Hymnus ist wie die Akklamation eine Form, in der das Volk Gottes als Volk ohne hierarchische Zwischeninstanzen handeln kann. Was den Kirchenbegriff angeht, verläuft *Sacrosanctum Concilium* allerdings noch weitgehend auf der Linie von *Mediator Dei* und *Mystici Corporis*. Der „mystische Leib Christi“ bleibt das bevorzugte Bild für die Kirche.⁴⁰

Das zwingt nun freilich nicht dazu, die Liturgiekonstitution mit Blick auf einen liturgischen und kirchlichen Öffentlichkeitsbegriff *ad acta* zu legen. Vor allem die zentralen Aussagen in Nr. 5 und Nr. 6 gehen über das Leib-Christi-Paradigma hinaus, indem sie Christus und seine Heilsbedeutung in unterschiedlichen Bildern vor Augen führen. Christus erscheint nicht allein in seiner priesterlichen Funktion; das Heilsgeschehen selbst wird als Pascha-Mysterium gekennzeichnet und so auf Tod, Auferstehung und Himmelfahrt ausgedehnt. Zugleich wird die katabatische, soterische Dimension der Liturgie hervorgehoben. Die heilsgeschichtliche Mehrdimensionalität des zentralen Akteurs der Liturgie erweitert das Repertoire ihrer öffentlich-repräsentativen Formensprache. Mit der – in der Kirchenkonstitution aufgewerteten – Drei-Ämter-Lehre ließe sich etwa darauf verweisen, dass Christus und seine liturgischen Repräsentanten sowohl als Priester, König und Prophet durch eine entsprechende Formensprache agieren können.⁴¹ Über den anderen Akteur der Liturgie – die Kirche – heißt es in Nr. 6 sodann ausdrücklich, dass sie sich „zur Feier des Pascha-Mysteriums“ „versammele“ – was man nur vom Volk, nicht aber vom Leib aussagen kann. Diese versammelte Kirche feiert, liest, dankt und lobt in einem öffentlich-repräsentativen Sinne.⁴²

⁴⁰ Eine Ausnahme ist Nr. 26, wo die Kirche das durch die Bischöfe geeinte „heilige Volk“ genannt wird.

⁴¹ Vgl. LG 13.

⁴² „Seither hat die Kirche niemals aufgehört, sich zur Feier des Pascha-Mysteriums zu versammeln, dabei zu lesen, ‚was in allen Schriften von ihm geschrieben steht‘ (Lk 24,27), die Eucharistie zu feiern, in der ‚Sieg und Triumph seines Todes dargestellt werden‘, und zugleich ‚Gott für die

Allerdings liegt in den Begriffen des Feierns und Sichversammelns um das Mysterium auch eine Unschärfe, die gegen den öffentlich-repräsentativen Charakter der Liturgie gewendet werden kann. Die bekannte Kritik Erik Petersons an Odo Casel beruht auf dieser Unschärfe. Peterson unterstellte Casel, die Liturgie als Initiationsritus eines Konventikels und daher die Kirche als eine Art Kult-Verein misszuverstehen.⁴³ Ob der Vorwurf berechtigt war, kann hier offenbleiben. Petersons Einspruch zielte darauf, die Berechtigung, ja die konstitutive Bedeutung einer öffentlich-repräsentativen Formensprache in Liturgie und Kirche anzumahnen, um den Offenbarungscharakter der Kirche zu unterstreichen. Dass die Kirche sich von Anfang an nicht als privaten Verein, das heißt als nachträglichen Zusammenschluss einzelner Gläubiger verstand,⁴⁴ sah Peterson durch eine Fülle öffentlich-politischer Analogien in der Sprache des Neuen Testaments – nicht zuletzt durch den Begriff *ekklesia* selbst – belegt.⁴⁵

Eine große Rolle spielen diese Sprachformen in der Kirchenkonstitution des Konzils. Zentrale Bedeutung für einen Begriff liturgisch-kirchlicher Öffentlichkeit muss es haben, dass die Kirche in *Lumen Gentium* durchgängig christozentrisch betrachtet wird, dass das Volk Gottes zur ekklesiologischen Basiskategorie wird, das am dreifachen Amt Christi teilhat, dem Reich Gottes zustrebt und die ganze Menschheit umfassen will. Die Kirchenkonstitution läuft geradezu über von Bildern und Sprachformen, die die Öffentlichkeit der Kirche im Gegenüber zu Christus deutlich machen; es ist die Öffentlichkeit des Priesters, Königs und Propheten Jesus Christus im Gegenüber zu seinem Volk, das Lob und Dank ausspricht, das aber auch repräsentativ durch Teilhabe an den Ämtern Christi handelt. In diesem Zusammenhang ist auch zu beachten, wie das Konzil selbst spricht. Es spricht prophetisch in den Raum der versammelten Kirche, ja in den Kosmos der Völker, deren Licht Christus ist. Es spricht liturgisch und daher öffentlich. All dies müsste mit Blick auf einen liturgisch inspirierten Begriff kirchlicher Öffentlichkeit umfassend ausgewertet werden. Dies kann hier nicht geschehen. Einige formale Merkmale der Öffentlichkeit der Kirche, wie sie in unserem gerafften Durchgang begegnet sind, sollen jedoch festgehalten werden.

Nimmt man das Paradigma „Christus im Gegenüber zu seinem versammelten Volk“ zum Ausgangspunkt, fallen drei formale Aspekte ins Auge:

unsagbare große Gabe dankzusagen“ (2 Kor 9,15), in Christus, „zum Lob seiner Herrlichkeit“ (Eph 1,12).“ SC 6.

⁴³ Vgl. zur Auseinandersetzung *B. Nichtweiß*, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk, Freiburg i. Br. 1992, 414–420.

⁴⁴ Ganz in diesem Sinne äußert sich auch Stenzel, wenn er den gemeinschaftlichen Vollzug gläubigen Handelns nicht für ein hinreichendes Kriterium öffentlichen Handelns der Kirche hält. Gegen eine „Ekklesiologie von unten“ hält er fest, die Kirche sei nicht „die Kultinstitution erlöster Menschen“, also von der christlichen Offenbarung betroffener Einzelner, die sich nachträglich zusammenschließt und dieser Gemeinschaft ein bloß kontingentes institutionelles Gepräge verleiht. Vgl. *Stenzel*, *Cultus publicus* (siehe Anm. 20), 181.

⁴⁵ Vgl. *Peterson*, *Ekklesia* (siehe Anm. 38), 20–26.

Erstens: Öffentlichkeit ist eine räumliche Kategorie. Ihr Ursprung liegt in der physisch an einem Ort versammelten Gemeinschaft von Menschen, in einem Raum, in dem ein Gegenüber von allen sichtbar wahrgenommen wird, in den hinein gemeinsam gesprochen werden kann. Wo dieser Raum als physisch-realer fehlt, muss er sprachlich oder symbolisch erzeugt werden. Man denke an das Stundengebet des Einzelnen, das in den Raum der ganzen Kirche, ja des ganzen Kosmos hineingesprochen wird. *Zweitens* ist Öffentlichkeit eine soziale Kategorie; es gibt in einem Verhältnis von Ich und Du keine Öffentlichkeit. Wo physisch keine Gemeinschaft besteht, muss sie wie im Falle des Raumes sprachlich, durch Repräsentation, hergestellt werden. Auch nach dem alten römischen Kanon feiert die *plebs tua sancta*, das heißt feiern alle nicht anwesenden Mitglieder des Gottesvolkes jede Messe mit. *Drittens* sind in diesem sozialen Raum bestimmte repräsentative Akte angesiedelt. Es handeln Repräsentanten im Namen des Volkes Gottes oder im Namen Christi; hier werden die Sakramente gespendet, das Evangelium verkündigt, das Reich Gottes proklamiert, hier bestätigt das versammelte Volk durch Akklamation, was geschieht, hier bringt es Lob und Dank hymnisch zum Ausdruck. Hier hat nicht zuletzt auch die Kirche als Rechtskirche ihre Wurzel; denn repräsentatives Handeln wirft von selbst die Frage nach seiner Legitimität auf.

V. Herausforderungen: Diskursive Öffentlichkeit und Gemeinschaftsekklesiologien

Nach dieser knappen Skizze soll abschließend die Frage angerissen werden, warum ein liturgisch inspirierter Öffentlichkeitsbegriff notwendig ist, was er leisten kann und vor welche Probleme er gestellt ist. Repräsentativ-öffentliche Formensprache trifft heute jenseits kirchlicher Milieus, wo sie aus der Liturgie noch bekannt ist, vielfach auf Unverständnis. Eine wirkmächtige Einschätzung des Philosophen Jürgen Habermas ist dafür symptomatisch. Im „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ – seiner Habilitationsschrift aus dem Jahr 1962 – unterscheidet Habermas eingangs zwei Öffentlichkeitsbegriffe: einen „bürgerlichen“, der den Raum eines kritischen Gesprächs einzelner Bürger bezeichnet, und einen „repräsentativen“, der mit Staat und Herrschaft verknüpft ist und bei Habermas – unter Missachtung seiner langen Geschichte – ausschließlich feudal-ständisch konnotiert ist.⁴⁶ Dieser Öffentlichkeitsbegriff scheint unmodern und reaktionär. Wo man entsprechende Formen noch antrifft, sind sie bereits sterbenskrank. Ihr Sterbebett haben sie in der Liturgie der katholischen Kirche aufgeschlagen:

Im kirchlichen Ritual, in Liturgie, Messe, Prozession überlebt heute noch repräsentative Öffentlichkeit. Einem bekannten Wort zufolge waren das englische Oberhaus, der

⁴⁶ Vgl. J. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Neuwied, 4. Auflage 1969, 11–37.

preußische Generalstab, die französische Akademie und der Vatikan in Rom die letzten Säulen der Repräsentation; am Ende ist nur die Kirche übriggeblieben, „so einsam, daß, wer in ihr nur äußere Form sieht, mit epigrammatischem Spott sagen muß, sie repräsentiere nur noch die Repräsentation“.⁴⁷

Der letzte Halbsatz ist ein Zitat Carl Schmitts, der bekanntlich für die Versuchung, in der römischen Kirche vor allem ein Reservoir repräsentativer Formen zu sehen, durchaus empfänglich war.⁴⁸ Bemerkenswert ist an Habermas' Äußerung aber vor allem die selbstverständliche Überzeugung, dass repräsentative Öffentlichkeit, die einzig in der katholischen Liturgie noch Bestand habe, bald verschwunden sein werde. Sie ist vom Standpunkt einer diskursiven Bürgeröffentlichkeit, in der kritisch kommuniziert wird, nicht hinnehmbar. Schließt die repräsentative Öffentlichkeit der Kirche, wie wir gesehen haben, immer auch Repräsentation „von oben“ ein, da sie sich einer *extra nos* liegenden Offenbarung verdankt, widersetzt sie sich der kommunikativen Verflüssigung in einen Diskursraum, in dem freie Bürger Argumente austauschen.⁴⁹

Habermas' Diagnose ist in doppelter Hinsicht ernst zu nehmen: Zum einen muss die Kirche, wenn sie ihre repräsentativ-öffentliche Formensprache heute plausibel machen will, dem Eindruck wehren, mit ihr sei ein restauratives politisches Programm verbunden, das eine freie Bürgeröffentlichkeit in Staat, Gesellschaft und auch in der Kirche nicht wertschätzen könne. Zum anderen muss sie ihre Formensprache gegen die Hegemonie des liberalen Öffentlichkeitskonzeptes verteidigen, und dies aus theologischen wie aus anthropologischen Gründen: Dass die Christusoffenbarung tatsächlich ergangen, in der Kirche in Wort und Sakrament präsent ist und dort gefeiert wird, kann theologisch nicht zur Disposition gestellt werden. Daneben würde es aber auch eine erhebliche Verarmung des menschlichen Ausdrucks bedeuten, wenn alle Vollzüge des Menschen in die Sprachformen einer diskursiven Bürgeröffentlichkeit, die nach dem frühen Habermas das Konzept der Repräsentation nicht mehr kennt, übersetzt werden müssten.⁵⁰

⁴⁷ Ebd. 18.

⁴⁸ Das Zitat findet sich bei C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form* (1923), Stuttgart, 5. Auflage 2008, 32. Schmitt entdeckt dort das Repräsentationsprinzip des Katholizismus, um es als politisches Formideal gegen den Primat der Ökonomie zu wenden.

⁴⁹ Habermas hat seine Position in den vergangenen Jahren religionsfreundlich modifiziert. Dass sich religiöse Wahrheitsansprüche gegen eine diskursive Praxis letztlich sperren, hält er dabei ausdrücklich fest: „Bestenfalls *unkreist* sie [die Philosophie, C. S.] den opaken Kern der religiösen Erfahrung, wenn sie auf die Eigenart der religiösen Rede und den Eigensinn des Glaubens reflektiert. Dieser Kern bleibt *dem diskursiven Denken so abgründig fremd* wie der von der philosophischen Anschauung auch nur eingekreiste, aber undurchdringliche Kern der ästhetischen Anschauung.“ *J. Habermas, Religion in der Öffentlichkeit*. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger, in: *Ders., Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main 2005, 119–154, hier 150 [Hervorhebung C. S.]. Zum Gespräch mit Habermas aus theologischer Sicht siehe *M. Reder/J. Schmidt* (Hgg.), *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt am Main 2008.

⁵⁰ Zuletzt hat sich Habermas explizit mit dem religiösen Ritus auseinandergesetzt und ihm eine wichtige Rolle in der Genese der Sprache zuerkannt. Vgl. *J. Habermas, Eine Hypothese*

Dieser Versuchung wird bisweilen auch innerkirchlich nachgegeben. Repräsentative Öffentlichkeit ruft auch dort Unverständnis hervor. Es wird gefragt, wie man das, was in der Liturgie geschieht, in die Sprache des individuellen Gottsuchers übersetzen kann, möglichst kurz, prägnant und alltags-tauglich. Daran beteiligt sich die Theologie nicht ohne Kollateralschäden für die Liturgie, aber auch für das Kirchenverständnis. Am Unverständnis, das viele heute der Rolle des Weiheamtes in der Kirche entgegenbringen, wird dies sichtbar. Ein an der Liturgie gewonnener kirchlicher Öffentlichkeitsbegriff deckt diesen Zusammenhang auf.

Betrachtet man Alois Stenzels Versuch, einen solchen Begriff zu entwickeln, muss aus heutiger Sicht auffallen, wie selbstverständlich darin das geweihte Amt einschließlich seiner Rechtsgewalt seinen Platz hat, ohne das ganze kirchliche Leben zu absorbieren und sich auf eine missbräuchliche Weise zwischen Christus und das Volk Gottes zu stellen. Es wird deutlich, dass die Repräsentation Christi durch das Weiheamt eine sekundäre ist, die der Kirche ermöglichen soll, sichtbar zu bezeugen, was sie unsichtbar ist: das um seinen Herrn versammelte Volk, das durch ihn erlöst ist und ihm Lob und Dank darbringt. Dies ist durch die Klerikalisierung von Kirche und Liturgie in der Vergangenheit teilweise aus dem Blick geraten. Demgegenüber zielte die Liturgiereform nicht zuletzt darauf, das konkrete Gegenüber Christi zu seinem Volk wieder sichtbar zu machen, das Volk auch real und nicht nur durch rituelle Formeln im Gebet des Priesters an dieser Öffentlichkeit der Kirche teilhaben zu lassen.

Heute scheint dagegen das Verständnis für die repräsentativ-öffentliche Formensprache der Liturgie insgesamt zu schwinden. Weiß die Theologie dem nicht zu begegnen, wird auch die Funktion der hierarchischen Kirche unverständlich. Sie wird zu einem spröden Appendix der Glaubenswirklichkeit oder zu einem nur autoritativ eingeschärften Lehrballast.⁵¹ Damit soll die Rolle des kirchlichen Amtes nicht funktionalisiert oder rein symbolisch gedeutet werden. Dennoch hat es eine eigene soteriologische Sprachkraft. Wie die Liturgie unmittelbar vor Augen führt, hilft das Weiheamt, die Öffentlichkeit Christi und seines Volkes in der Welt performativ zu bezeugen. Diese Dimension muss theologisch und pastoral sichtbar und verstehbar sein, wenn die amtliche Struktur der Kirche bei aller historischen Wan-

zum gattungsgeschichtlichen Sinn des Ritus, in: *Ders.*, *Nachmetaphysisches Denken II*, Frankfurt am Main 2012, 77–95. Sein Fazit ist von Wertschätzung geprägt, die freilich in ihrer distanzierten Sprache ein bleibendes Befremden artikuliert: „Die Mitglieder religiöser Gemeinschaften können sogar das Privileg für sich beanspruchen, im Vollzug ihrer kultischen Praktiken den Zugang zu einer archaischen Erfahrung – und zu einer Quelle der Solidarität – behalten zu haben, die sich den ungläubigen Söhnen und Töchtern der Moderne verschlossen hat.“ Ebd. 95.

⁵¹ Für „eine nicht unbeträchtliche Zahl katholischer Christen hat sich der Zusammenhang von institutionell verfasster Kirche und persönlichem Glauben gelockert und teilweise auch aufgelöst. Ihr Glaube ist in vielen Fällen noch gemeindebezogen, aber nur noch schwach kirchenverankert ...“ *W. Kasper*, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg i. Br. 2011, 74.

delbarkeit als konstitutives Fundament der Offenbarungswirklichkeit Kirche angenommen werden soll. Ein kirchlicher Öffentlichkeitsbegriff könnte damit eine Aufgabe aufnehmen, die vom Konzil her durchaus noch unerledigt ist.

Die *Communio*-Ekklesiologie ist heute der wohl führende Versuch, die amtlich-sakramentale Gestalt der Kirche mit einer Volk-Gottes-Ekklesiologie zu vermitteln – ein Unterfangen, das allerdings mit der Mehrdeutigkeit des Gemeinschaftsbegriffs kämpft. So muss auch einer der maßgeblichen *Communio*-Ekklesiologen – Walter Kasper – in einem jüngeren Beitrag feststellen, dass sich „unter dem Begriff *communio* recht unterschiedliche Vorstellungen verbergen“, dass etwa das katholische Verständnis im Unterschied zum protestantischen stärker um Amt und Sakrament herum angelegt sei.⁵² Genau dieses objektive Gegenüber drückt jedoch der Gemeinschaftsbegriff im landläufigen Sinne nicht aus, und so wundert es nicht, dass auch Theologen den *Communio*-Begriff explizit gegen den von Kasper und anderen verantworteten Vermittlungsversuch wenden.⁵³

Das ist kein Grund, den in der Tradition fest verankerten Gemeinschaftsbegriff als ekklesiologischen Leitbegriff aufzugeben oder die Leistungen der nachkonziliaren *Communio*-Ekklesiologie in Abrede zu stellen. Dennoch lässt sich die pastorale Konjunktur eines unspezifischen Gemeinschaftsbegriffs als Symptom für eine verbreitete Verständnislosigkeit gegenüber wesentlichen Aspekten der Wirklichkeit „Kirche“ verstehen. Dazu zählt die ihr eingestiftete amtlich-sakramentale Struktur. Dazu zählen aber auch ihre Rechtsförmigkeit, ihr räumlich-sozialer Charakter, der die Kirche in ihrem universalen, kosmischen und eschatologischen Horizont prägt. Ein kirchlicher Öffentlichkeitsbegriff, der den Sinn für repräsentative Vollzüge im Ausgang von der Liturgie schärft, kann diese Leerstellen zumindest aufdecken helfen.

Verbindet sich ein unspezifisches Verständnis der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen mit der unkritischen Integration von Konzepten liberaler Bürgeröffentlichkeit, droht ein Sprachverlust, der nicht nur keinen Zugang zum Sinn des Weiheamtes in Liturgie und Kirche mehr findet, sondern die Artikulation des Kerns der christlichen Erlösungsbotschaft hemmt. Wer Christus nicht als den *kýrios*, der über Sünde und Tod gesiegt hat, anrufen kann, wer ihn dafür nicht gemeinsam mit anderen loben und preisen kann, der weiß das Evangelium nicht geschichtlich wirksam werden zu lassen. Gerade in Unterdrückung und Knechtschaft hat das Volk Gottes seinen *kýrios* immer wieder als solchen angerufen und sich dabei

⁵² W. Kasper, Volk Gottes – Leib Christi – *Communio*. Zur Ekklesiologie im Ausgang vom Zweiten Vatikanischen Konzil, in: J.-H. Tüch, Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg i. Br., 2. Auflage 2013, 241–261, hier 258.

⁵³ Siehe zuletzt B. J. Hilberath, *Communio* – Gift oder gift? Zu Risiken und Nebenwirkungen eines Kirchenkonzeptes, in: ThQ 193 (2013) 321–335, besonders 322f.

einer repräsentativ-öffentlichen Formensprache bedient. Die Öffentlichkeit der Liturgie und auch der Kirche ist daher vor allem eine Sprachform christlicher Freiheit.

Summary

The article refers to a question mainly discussed among Protestant theologians today: what significance does Christian liturgy specifically have in shaping an essential understanding of ecclesiology? The idea in these discussions is to develop a concept of 'the public' suitable for the Church. In this article the traditional term "cultus publicus", used for the liturgy of the Church in magisterial and canonistic texts, is presented as a link between Catholic tradition and recent discussions. Drawing from early studies on the term "cultus publicus" by Alois Stenzel, a concept of a representative public sphere of the Church will be sketched. Finally, obstacles for such a concept in current theology will be evaluated as well as the capability of the concept to deepen the understanding of "Church" in the Christian creed.