

Anbetung versus Eucharistiefeier? Ein kirchengeschichtlicher Einblick

Von OStR Karl Geisenfelder, Gymnasium Mallersdorf-Pfaffenberg

In seinem Roman „Moby-Dick“ schildert Hermann Melville (1819-1891) durch die Augen des Ich-Erzählers Ismael eine kultische Handlung des Insulaners Queequeg: „... nun tat der Wilde etwas, das mich voll und ganz in den Bann zog und davon überzeugte, daß er tatsächlich ein Heide sein mußte. Er ging zu seinem ... Regenumhang, den er auf einen Stuhl gehängt hatte, suchte in den Taschen herum und holte endlich ein merkwürdiges, mißgestaltetes Figürchen mit buckligem Rücken heraus, das genau die Farbe eines drei Tage alten Kongokindes hatte. ... Als ich jedoch sah, dass es nicht im mindesten biegsam war und ziemlich wie poliertes Elfenbein glänzte, schloß ich, dass es nur ein hölzernes Götzenbild sein konnte, was es dann in der Tat auch war. Denn nun tritt der Wilde vor den Kamin ... und stellt dieses kleine buckelige Figürchen wie einen Kegel zwischen den Feuerböcken auf. Die Pfosten beiderseits und alle Schamottsteine im Innern des Kamins waren völlig verrußt, und ich dachte mir, daß diese Feuerstelle einen bestens geeigneten Reliquienschrein abgebe, eine passende kleine Kapelle für seinen Kongogötzen. Ich schielte nun scharf nach dem halb versteckten Figürchen ..., um zu sehen, was als nächstes folgen würde. Zuerst nahm er ungefähr zwei Handvoll Holzspäne aus seiner Manteltasche und legte sie sorgfältig vor dem Götzenbild aus; dann tat er etwas Schiffszwieback obendrauf und entfachte mit Hilfe der Kerzenflamme ein Opferfeuer. Nach mehreren hastigen Griffen in die Flammen ... gelang es ihm schließlich, den Zwieback herauszuziehen; er pustete Hitze und Asche ein bißchen weg und reichte ihn dem Negerlein als höfliche Opfergabe. ... Begleitet wurde dies seltsame Gebaren von noch seltsameren Kehllauten des Götzendieners, der in einem Singsang zu beten oder einen heidnischen Hymnus oder dergleichen anzustimmen schien, derweil es in seinem Gesicht höchst unnatürlich zuckte. Endlich löschte er das Feuer, packte achtlos den kleinen Götzen und stopfte ihn so nachlässig zurück in seine Gregotasche, als sei er ein Waidmann, der eine tote Waldschnepfe einsackt.“¹

Sieht man einmal von der Schilderung der exotisch anmutenden Rituale ab, die auf jeden Betrachter aus dem europäischen Kulturkreis befremdlich wirken müssen, so fällt bei der Lektüre dieser Zeilen auf, dass Ismael weniger an den befremdlichen Kulthandlungen Anstoß nimmt als am Umgang mit der Götzenfigur nach Beendigung der förmlichen Verrichtungen. Die Adverbien und Verben „achtlos“, „zurückstopfen“, „nachlässig“ und „einsacken“ sind ohne Frage negativ konnotiert und wollen zum Ausdruck bringen, dass Queequeg pietätlos mit einem Götzenbild, in dem die verehrte Gottheit offensichtlich als real präsent angesehen wird, umgeht.

Deutet man die Zeremonie als einen Akt der Anbetung, so wird ein Katholik trotz oder gerade wegen der Gegenwart Christi unter den eucharistischen Gestalten das Verhalten Queequegs noch weniger verstehen als der Presbyterianer Ismael. Dem sogenannten Weltkatechismus zufolge bringen wir „in der Meßliturgie unseren Glauben, daß Christus unter den Gestalten von Brot und Wein wirklich zugegen ist, unter anderem dadurch zum Ausdruck, daß wir zum Zeichen der Anbetung des Herrn die Knie beugen oder uns tief verneigen“². Der Katholik kann also im Gegensatz zum Presbyterianer, der im Gefolge Jean Calvins (1509-1564) die Trans-

¹ Melville, Herman: Moby-Dick, hg. v. Matthias Jendis (= btb 72731), München 2003, 64f.

² Katechismus der katholischen Kirche, Linz 1993, 378.

substantiationslehre ja ablehnt, nachempfinden, was es für einen gläubigen Menschen bedeutet, die reale Gegenwart Gottes zu erfahren. Im „Weltkatechismus“ heißt es aber weiter: „Die katholische Kirche erweist der heiligen Eucharistie nicht nur während der heiligen Messe, sondern auch außerhalb der Meßfeier den Kult der Anbetung, indem sie die konsekrierten Hostien mit größter Sorgfalt aufbewahrt, sie den Gläubigen zur feierlichen Verehrung aussetzt und sie in Prozessionen trägt.“ Im Gegensatz zu Queequeg kennt die katholische Kirche zwei Formen der Anbetung des Sanktissimums, eine innerhalb und eine außerhalb des Gottesdienstes. Wäre der Insulaner mit seinem Götzen so umgegangen, wie dies der katholische Priester mit der nicht gespendeten Hostie tut, so hätte der Presbyterianer Ismael am Verhalten Queequegs keinen Anstoß genommen.

Nun stellt aber Karl Rahner in seinem Aufsatz „Kommt, lasset uns anbeten“ fest, „dass die eucharistische Frömmigkeit einen gewissen Schwund erfahren hat“³. Joseph Ratzinger wird wesentlich deutlicher, wenn er schreibt: „Hier stehen uns nun die Verfallstheorie, die Kanonisierung des Anfänglichen und die Romantik des ersten Jahrtausends im Weg. Transsubstantiation ..., Anbetung des Herrn im Sakrament, eucharistischer Kult mit Monstranz und Prozessionen – das alles seien mittelalterliche Irrtümer, so sagt man uns; Irrtümer, von denen man Abschied nehmen müsse. Die eucharistischen Gaben seien nur zum Essen, nicht zum Anschauen da.“⁴

„Back to the roots“ kann also nicht das alleinige Leitmotiv für die Beurteilung liturgischer Gewohnheiten sein. Trotzdem ist es interessant, der Frage nachzugehen, warum und ab wann die eucharistischen Gaben, um mit Ratzinger zu sprechen, auch zum Anschauen da waren. So selbstverständlich sich die Christen seit neutestamentlicher Zeit zur Feier der Eucharistie versammeln, so unzweifelhaft gehört es von Anfang an zu den Aufgaben der Amtsträger denjenigen, die aus Gesundheitsgründen nicht am Gottesdienst teilnehmen können, die Krankensalbung zu spenden (Vgl. Jak 5,14f.). In der um 150 verfassten Ersten Apologie des Märtyrers Justin († um 165) bringen die Diakone den Abwesenden die eucharistischen Gaben.⁵ Deren unmittelbarer Verzehr ist also der Regelfall, die zeitliche Trennung zwischen Konsekration und Empfang aber nichts Ungewöhnliches; die Entkoppelung hat pastorale und keine liturgischen Gründe. Dasselbe gilt auch für die Aufbewahrung der Eucharistie. So wird in Kanon 13 der Beschlüsse des Konzils von Nizäa (325) unter Berufung auf eine alte und kanonische Norm festgelegt, dass einem Sterbenden, wenn er nach der Kommunion verlangt, diese nicht verweigert werden dürfe.⁶ Eine solche Bestimmung setzt aber voraus, die eucharistischen Gaben „jederzeit ... parat [zu] haben“⁷ Der „Weltkatechismus“ spricht in diesem Zusammenhang von der „heiligen Reserve“⁸, die im Tabernakel aufzubewahren ist.

Will man nun der Frage nachgehen, ab wann man dezidiert von einer Anbetung der bereitgehaltenen Hostie sprechen kann, muss man klären, welche Riten mit einer solchen einhergehen. Dabei darf aber die Verehrung der eucharistischen Gaben innerhalb der Messe nicht außer Acht gelassen werden, denn sucht man in der Zeit des frühen Christentums „nach heiligen Orten, Riten und Gegenständen, ist eine auffällige Kultlosigkeit, ja Sakralfeindlichkeit des christlichen Lebens zu konstatieren“⁹. Folglich sind viele Elemente, die heute als originär erscheinen, das Er-

³ Rahner, Karl: Kommt, lasset uns anbeten. Zur Begründung der eucharistischen Verehrung, in: Groß, Werner (Hg.): Wer glaubt, betet an. Fronleichnam – Verehrung der Eucharistie, Ostfildern 2000, 14-18, hier 14f.

⁴ Ratzinger, Joseph: Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg i. Br. 2002, 74.

⁵ Groß, Werner: Eucharistieverehrung im Wandel der Geschichte, in: Ders. (Hg.): Wer glaubt, betet an. Fronleichnam – Verehrung der Eucharistie, Ostfildern 2000, 19-31, hier 19.

⁶ Perrone, Lorenzo: Von Nicaea (325) nach Chalcedon (451), in: Alberigo, Giuseppe (Hg.): Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II, Düsseldorf 1993, 21-134, hier 54; siehe auch Meyer, Hans Bernhard: Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral (= Gottesdienst der Kirche 4), Regensburg 1989, 551.

⁷ Groß 23.

⁸ Katechismus 378.

⁹ Pfeifer, Michael: Der Weihrauch. Geschichte, Bedeutung, Verwendung, Regensburg 1997, 38.

gebnis verhältnismäßig später Entwicklungen. Dies lässt sich besonders am Beispiel des Weihrauchs aufzeigen. Trotz der dürftigen Quellenlage lassen sich für die Zeit der frühen Kirche viele Sentenzen finden, die die Ablehnung dieser Spezerei für kultische Zwecke belegen.¹⁰ So bestreitet z. B. Justin in seiner Apologie den Vorwurf des Atheismus, der den Christen gemacht wird, nur weil sie auf Brandopfer, Libation und Weihrauch verzichten. Für Tertullian († nach 220) gehört der Weihrauch so konstitutiv zum Götterkult, dass ihm sogar der Beruf des Spezereihändlers als unchristlich erscheint. Durch die Verfolgungen der ersten drei Jahrhunderte wird die ablehnende Haltung noch verstärkt, gilt doch das Auflegen von Weihrauch vor den Götterbildern staatlicherseits als klare Absage an das Christentum. Aber auch nach der Konstantinischen Wende ändert sich der Standpunkt der Theologen nicht. So schreibt Augustinus (354-430) zu Psalm 50 in seinen Kommentaren: „Bringe Gott ein Opfer des Lobes dar. Wir sind ohne Sorge; deshalb gehen wir nicht nach Arabien, um Weihrauch zu erstehen, verlangen nicht nach Warenladungen des habgierigen Händlers: ein Lobopfer erwartet Gott von uns.“ Von der Verwendung des Weihrauchs als Opfergabe in der christlichen Liturgie des Ostens ist für die Zeit um 350 auszugehen. Bedeutungsvoller für die weitere Entwicklung erscheint aber dessen Funktion als Ehrengabe. Nachdem die Kirche im Laufe des 4. Jahrhunderts die Rolle der Staatsreligion übernimmt, verändert sich auch der Status der Amtsträger. Den Klerikern werden nun sukzessive staatliche Privilegien und Ehrenrechte zugestanden, die sie den staatlichen Beamten gleichstellen. Dies hat zur Folge, dass spätestens seit dem 6. Jahrhundert vor den Bischöfen des Westens Weihrauch als Ehrenzeichen hergetragen wird.

Die Entwicklung der Spezerei zum liturgischen Symbol war jetzt nur noch eine Frage der Zeit.¹¹ Die Beräucherung der Opfergaben wie auch die Inzensierung des Altares und der Kleriker bzw. des Volkes, die über ein Vorantragen oder Aufstellen von Rauchfässern hinausgehen, sind bereits Riten fränkisch-germanischer Prägung. Mit anderen Worten: Die Weihrauchriten der Messe kommen erst zur Entfaltung, nachdem sich die sozio-kulturellen Bedingungen, in denen sich das Christentum verbreitet, radikal gewandelt haben. „Der Schlüssel zu solcher ‚Dramatisierung‘ der Liturgie durch die Franken liegt in einer Relecture des Alten Testaments. Christliche Riten wurden durch jüdische Details, wie sie vor allem in den Büchern Exodus, Levitikus und Numeri beschrieben sind, angereichert.“¹² Ein Beispiel hierfür ist das Ewige Licht (Ex 27,20f.), ein Beleg für die Anbetung der aufbewahrten Hostie in frühmittelalterlicher Zeit. Um die Mitte des 11. Jahrhunderts, also in der Übergangphase vom Früh- zum Hochmittelalter, hört man aus Cluny und anderen Reformklöstern, dass sie mittels Kniebeuge und Weihrauch verehrt wird.

Wie steht es zu dieser Zeit aber um die Inzensierung der gewandelten Gaben in der Messe? Diese Frage kann nur vor dem Hintergrund der Elevation beantwortet werden. Die wohl erste Bemerkung über diesen heute so selbstverständlichen Brauch findet sich in den Pariser Synodalstatuten des Bischofs Odo von Sully (†1208) zu Beginn des 13. Jahrhunderts.¹³ Die Priester seiner Diözese erhalten darin die ausdrückliche Weisung, nach den Konsekrationsworten die Hostie so hoch zu erheben, dass sie von allen gesehen werden kann. Der neue Ritus wird durch Glockenzeichen, die auf die Elevation aufmerksam machen sollen, Anzünden von so genannten Sanctuskerzen, Niederknien usw. besonders hervorgehoben. Das offensichtlich früheste Zeugnis für die Beweihräucherung der gewandelten, nicht der erhobenen Gaben stammt aus einem Missale des Jahres 1256.¹⁴ Für den Inzens bei der Elevation findet sich lediglich ein Terminus ante quem in einem karmelitischen Ordinale aus dem Jahre 1312, in dem den Rauchfassträgern eingeschärft wird, dass die Schau auf die eucharistischen Gestalten durch den Rauch nicht

¹⁰ Näheres zum Folgenden ebd. 39-53.

¹¹ Näheres zum Folgenden ebd. 55-76.

¹² Ebd. 67.

¹³ Groß 24f.

¹⁴ Vgl. Pfeifer 77.

beeinträchtigt werden dürfe. Erst im Laufe des Spätmittelalters häufen sich dann die Vorschriften zur Elevation zu räuchern. Obwohl sie gleichsam erst nach der Halbzeit ins Spiel gebracht werden, haben diese „Riten bis heute eminent prägende Auswirkungen auf die Frömmigkeit“¹⁵.

Nun nimmt nach Hans Bernhard Meyer „offensichtlich bei vielen Gläubigen, die in der Mitte der Messe und im Kommunionempfang das Zentrum ihres gottesdienstlichen Lebens (wieder-) gefunden haben, das Verständnis und das Verlangen nach den herkömmlichen Formen der Verehrung ab“¹⁶. Stimmt das? Eine solche Entwicklung ist nämlich angesichts der parallelen Entfaltung der Riten nicht ohne weiteres verständlich.

Ein Schlüssel zur Beantwortung dieser Frage kann die Geschichte der Übertragung des Viaticums sein.¹⁷ Bereits im 9. Jahrhundert beginnt der Versengang sich zu einer theophorischen Prozession auszufalten, die in der Folge immer reicher ausgestaltet wird. So läutet man zu Beginn die Glocken, der Priester schreitet unter einem Tragehimmel einher und neben Fahnen und Laternen wird eine Handglocke mitgetragen, mit der man den Passanten ein Zeichen zum Niederknien gibt. Im Laufe des 18. Jahrhunderts verfällt der zeremoniale Charakter des Versengangs, nicht aber die Verehrung des Viaticums durch die Fußgänger. Die Kniebeuge vor dem Allerheiligsten bleibt so selbstverständlich, dass im Kurfürstentum Bayern und auch anderen katholischen Staaten vorbeimarschierende Infanteristen auf Kommando niederknien.¹⁸ Diese Ordre wird erst 1803 aufgehoben. Beeindruckt von der Nachricht, dass die Kniebeugung in der französischen Armee selbst in der als antiklerikal geltenden Juli-Monarchie üblich sei, will aber der bayerische König Ludwig I. (1825-1848) im so genannten Kniebeugungserlass vom 14. August 1838 diesem Brauch wieder Geltung verschaffen. Sieht man in der Ausführung dieser Bestimmung nur die mechanische Befolgung eines militärischen Befehls, wird man dem Anliegen nicht gerecht. Für die Zivilisten jener Zeit ist es eine Selbstverständlichkeit, vor dem Viaticum den Hut zu ziehen und das Knie zu beugen. Der Erlass ist also keineswegs eine unzeitgemäße Marotte eines romantisierenden Monarchen, sondern ein politischer Reflex auf die religiöse Sozialisation der mehrheitlich katholischen Soldaten. Entsprechend negativ reagieren die Protestanten.¹⁹ Insbesondere die Angehörigen der Landwehr fühlen sich in ihrem Gewissen bedrückt, und so erfährt die Verordnung noch im Laufe des Jahres 1838 wesentliche Einschränkungen. Trotzdem ist man von einer Befriedung noch weit entfernt, denn die Sprecher der protestantischen Belange in den mediatisierten Reichsstädten sprechen nun von „Abgötterei“ und fordern sogar zur Befehlsverweigerung auf. Nach weiteren erheblichen Abschwächungen erfolgt schließlich am 12. Dezember 1845 die gänzliche Aufhebung des Erlasses.

Mit der Rücknahme der Verordnung ist für den katholischen Soldaten im Dienst die Verschränkung von Alltag und Transzendenz aufgehoben. Er verhält sich künftighin beim Anblick des Viaticums gezwungenermaßen anders als der katholische Zivilist. Wer nun glaubt, das Beispiel habe bei der übrigen Bevölkerung Schule gemacht, sieht sich getäuscht. Die Passanten ziehen solange den Hut und knien nieder, wie die Priester den Versengang mit Chorrock und Stola bekleidet zu Fuß antritt.²⁰ Hinter dem Verschwinden des Viaticums aus dem Alltag stehen keine theologischen Überlegungen. Vielmehr ist es die Normativität des Praktischen, die die Kleriker veranlasst, den Versengang nicht mehr per pedes, sondern via Automobil zu besorgen. Die Unverbindlichkeit der Form wird durch das nachkonziliare Rituale bestätigt, wenn es da

¹⁵ Ebd. 76.

¹⁶ Meyer 601.

¹⁷ Näheres zum Folgenden ebd. 552; siehe auch Hartinger, Walter: Religion und Brauch, Darmstadt 1992, 175.

¹⁸ Näheres zum Folgenden Gollwitzer, Heinz: Ludwig I. von Bayern. Eine politische Biographie, München 1986, 595f.; Blessing, Werner K.: Staat und Kirche in der Gesellschaft (= Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 51), Göttingen 1982, 314, Anm. 384.

¹⁹ Näheres zum Folgenden Gollwitzer 596-598.

²⁰ Vgl. Hartinger 175.

heißt: „Die Weise der Übertragung und die Wahl der Kleidung soll den jeweiligen Gegebenheiten entsprechen.“²¹

Das Auseinanderdriften von Alltag und Transzendenz ist also weder eine Folge der konfessionellen Parität infolge der Säkularisation von 1803 noch das Ergebnis purifizierender Kulturreformen innerhalb der Kirche, sondern eine ungewollte Nebenwirkung der mobilen Gesellschaft. Aber auch anthropologische Gründe lassen sich für diese Entwicklung nur schwerlich ins Feld führen. So konstatieren die beiden Religionspädagogen Andreas Prokopf und Hans Georg Zieberts, „dass Kirchenräume ... selbst bei solchen Jugendlichen, die an der Institution Kirche kein besonderes Interesse haben, noch etwas zu geben bzw. zu sagen haben“²². Es ist völlig egal, wie, wovon und wozu diese Burschen und Mädchen meditieren oder beten; mit dem Schritt in die Kirche begegnen sie auf ihre Weise den „Zeichen der Nähe Gottes“ (Theodor Schneider), die sie im Alltag nicht mehr finden. Eine solche Art von Frömmigkeit ist aber nicht quantifizierbar. Zählen ist nur möglich, wenn sich die Gläubigen zur selben Zeit, am selben Ort zum Vollzug derselben Riten versammeln. Kein Gottesdienstteilnehmer käme aber auf die Idee sein Beten als einen Dienst an der Statistik zu verstehen. „Für den Gläubigen geht es“, dem evangelischen Theologen Ulrich Eibach zufolge „vor allem um die Hinwendung zu Gott, dessen ‚Existenz‘ für ihn keine Fiktion, sondern eine Gewissheit ist und dessen Verehrung den entscheidenden Inhalt seines Lebens darstellt.“²³

(Alle Rechte beim Autor. Adresse: Karl Geisenfelder, Frühlingsstr. 5, 93352 Rohr,
e-Mail: karlindeflo@t-online.de)

²¹ Meyer 552

²² Prokopf, Andreas/Ziebertz, Hans-Georg: Wo wird gelernt? – Schulische und außerschulische Lernräume, in: 242.

²³ Eibach, Ulrich: Vom Sinn und Nutzen der Religion, in: Gehirn & Geist 1/2 (2005) 52f., hier 53.